

Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit

Edward Badeen



Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit

ISTANBULER TEXTE UND STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VOM
ORIENT-INSTITUT ISTANBUL

BAND 16

Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit

Edward Badeen

WÜRZBURG 2016

ERGON VERLAG WÜRZBURG
IN KOMMISSION

Umschlaggestaltung: Taline Yozgatian

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>.

ISBN 978-3-95650-189-0

ISSN 1863-9461

© 2016 Orient-Institut Istanbul (Max Weber Stiftung)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung des Werkes außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Orient-Instituts Istanbul. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmung sowie für die Einspeicherung in elektronische Systeme. Gedruckt mit Unterstützung des Orient-Instituts Istanbul, gegründet von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, aus Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung.

Ergon-Verlag GmbH
Keesburgstr. 11, D-97074 Würzburg

Dem grossen Forscher und Lehrer
Josef van Ess
In Dankbarkeit

Edward Badeen

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	1
Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit.....	5
1. Einleitung	5
1.1 Forschungsstand	6
1.2 Ziel dieser Arbeit	6
1.3 Die sieben Texte	7
1.3.1 Subkīs <i>Nūniyya</i>	8
1.3.2 Ibn Kamāl Bāšās <i>Risālat al-iḥtilāf</i>	8
1.3.3 Nawʿīs <i>Risāla</i>	8
1.3.4 Āqḥiṣārīs <i>Rawḍāt al-ġannāt</i>	8
1.3.5 Isbirī Qāḍizādes <i>Mumayyiza</i>	9
1.3.6 Nābulusīs <i>Ṭabqīq al-intiṣār</i>	9
1.3.7 Abū ʿUḍbas <i>ar-Rawḍa al-baḥiyya</i>	9
2. Tāğaddīn as-Subkī (gest. 771/1370)	10
2.1 Biographie	10
2.2 Werk.....	11
2.2.1 <i>Ṭabaqāt aš-šāfiʿiyya al-kubrā</i>	12
2.3 Die <i>Nūniyya</i>	14
2.4 Fazit	18
3. Ibn Kamāl Bāšā (gest. 940/1534)	19
3.1 Biographie	19
3.2 Werk.....	20
3.3 <i>Risālat al-Iḥtilāf bayna al-Ašāʿira wa-l-Māturīdiyya</i>	22
3.4 Fazit	24
4. Nawʿī (gest. 1007/1599).....	24
4.1 Biographie	24
4.2 Werk.....	25
4.3 <i>Risāla fī l-Farq bayna maḍhab al-Ašāʿira wa-l-Māturīdiyya</i>	26
4.4 Fazit	27
5. Ḥasan Kāfi al-Āqḥiṣārī (gest. 1025/1616).....	28
5.1 Biographie	28
5.2 Werk.....	29
5.3 <i>Rawḍāt al-ġannāt fī uṣūl al-ʿitiqādāt</i>	31
5.3.1 Der erste Garten: Die Wirklichkeit des Glaubens.....	32
5.3.2 Der zweite Garten: Der Glaube an Gott	33

5.3.3	Der dritte Garten: Der Glaube an die Engel.....	35
5.3.4	Der vierte Garten: Der Glaube an Seine Bücher.....	36
5.3.5	Der fünfte Garten: Der Glaube an die Gottesgesandten.....	37
5.3.6	Der sechste Garten: Der Glaube an den Jüngsten Tag.....	39
5.3.7	Der siebte Garten: Der Glaube an die Auferweckung nach dem Tod.....	41
5.3.8	Der achte Garten: Der Glaube an die Vorherbestimmung.....	41
5.4	Fazit	43
6.	Isbirī Qāḍizāde (gest. nach 1130/1717)	45
6.1	Biographie	45
6.2	Werk.....	45
6.3	<i>Risāla Mumayyiza</i>	45
6.3.1	Die Themen der <i>Risāla Mumayyiza</i>	47
6.4	Fazit	49
7.	ʿAbdalḡanī an-Nābulusī (gest. 1143/1731)	51
7.1	Biographie	51
7.1.1	Nābulusīs Lehrer	52
7.1.2	Nābulusīs Schüler	53
7.2	Werk.....	54
7.3	<i>Tahqīq al-intiṣār fī ittifāq al-Aṣṣarī wa-l-Māturīdī ʿalā ḡalq al-iḡtiyār</i>	57
7.4	Fazit	60
8.	Abū ʿUḡba (gest. nach 1172/1759)	61
8.1	Biographie und Werk	61
8.2	<i>ar-Rawḡa al-baḡiyya fīmā bayna al-Aṣṣāʿira wa-l-Māturīdiyya</i>	62
8.3	Fazit	64
9.	Die Texte im Vergleich	65
10.	Toleranz und Harmoniestreben	78
	Bibliographie	83
	Indices.....	89

Vorwort

Die Geschichte der Theologie im Osmanischen Reich ist bislang kaum untersucht worden. Soweit uns überhaupt Informationen dazu vorliegen, verdanken wir sie türkischen Forschern, die sich in den letzten Jahrzehnten zunehmend mit diesem Thema befasst haben. Dabei entstand eine Reihe von Publikationen, die sich dem Gegenstand auf unterschiedliche Weise nähern. Manche von ihnen analysieren theologische Diskussionen, die innerhalb der Mātūrīdiyya stattfanden. Damit behandeln sie zwar nicht den osmanischen Kalām selbst, tragen aber zur Erhellung der Voraussetzungen, auf denen er ruhte, massgeblich bei (z.B. Kasım Turhan; *Bir Ablâk Problemi Olarak Kelâm ve Felsefede İnsan Fiilleri*, İstanbul 1996; Mustafa Sait Yazıcıoğlu: *Mātūrīdi ve Nesefti'ye Göre İnsan Hürriyet Kavramı*, İstanbul 1997). Andere Publikationen befassen sich mit der Epoche, die als zentral für die osmanische Theologie- und Religionsgeschichte angesehen wird. Dabei zielen sie entweder auf einen historischen Überblick (z.B. Mustafa Sait Yazıcıoğlu: *Le kalâm et son rôle dans la société turco-ottomane aux XV^e et XVI^e siècles*, Ankara 1990 [ursprünglich Thèse 3ème cycle, Paris 1977]) oder auf einzelne Figuren, denen in dieser Zeit eine prominente Rolle zukam (z.B. [Nihâl] Atsız: „Kemalpaşa-oğlu'nun Eserleri“, in: *Şarkiyât Mecmuası* 6/1966/71-112 und 7/1972/83-135; vgl. den umfangreichen Artikel zu „Kemalpaşazade“ in der neuen Ausgabe der *İslâm Ansiklopedisi*, Vol. 25, Ankara 2002, S. 238-247). Wieder andere stellen das 19. und das frühe 20. Jahrhundert in den Mittelpunkt der Überlegungen. Ihr erklärtes Interesse besteht darin zu verfolgen, wie sich aus dem traditionellen Kalām eine neue, reformistisch orientierte Form der Theologie entwickelt hat (z.B. Sait Özervarlı: „Attempts to Revitalize Kalām in the Late 19th and Early 20th Centuries, in: *The Muslim World* 89/1999/90-105).

Allen Arbeiten ist indessen gemeinsam, dass sie auf eine Fülle von unbearbeiteten Quellentexten verweisen. Deren Spektrum reicht von ausführlichen Kommentarwerken und Glossen, die im Unterricht an den Medresen verwendet wurden, über kurze Glaubensbekenntnisse und Traktate bis hin zu Schriften, die sich mit Themen im Schnittpunkt von Theologie und Philosophie bzw. Sufismus auseinandersetzen. Der Großteil dieses Materials ist nicht ediert. Aber auch die gedruckten Texte sind in der Regel noch nicht untersucht worden. Insofern fehlt es uns in vieler Hinsicht an Grundlagen, um die osmanische Theologie zu beschreiben und ihre charakteristischen Züge und Traditionslinien herauszuarbeiten.

Eine dieser Lücken möchte Edward Badeen nun mit seiner Arbeit schliessen. Ihm geht es darum, eine Reihe von Texten zugänglich zu machen, in denen das Verhältnis zwischen der aš'aritischen und der mātūrīditischen Theologie thematisiert wird. Dass solche Schriften existierten, war schon länger bekannt, denn man stiess bereits im späten 19. Jahrhundert auf die *Rauḍa al-bahīyya fīmā baina l-Ašā'ira wa-l-Mātūrīdiyya* von Abū 'Uḍba. Dabei wurde bald festgestellt, dass

Abū ʿUḍba (12./18. Jh.) kein wirklich neues und originelles Werk verfasst hatte, sondern in vielen Punkten von einem Text Tāğaddīn as-Subkī (8./14. Jh.) abhing. Diese Feststellung blieb jedoch isoliert, denn man konnte die beiden Schriften nicht in einen größeren historischen Zusammenhang einordnen. Das wird erst jetzt möglich aufgrund des neuen Quellenmaterials, das in diesem Band publiziert wird.

Edward Badeen gelingt es nämlich, eine ganze Sammlung von Texten über die Affinität zwischen der ašʿaritischen und der māturīditischen Theologie zu präsentieren. Sie sind zwischen dem 9./15. und dem 12./18. Jahrhundert im Osmanischen Reich entstanden und belegen eindrucklich, wie ernst dieses Thema, das ursprünglich von Subkī aufgebracht worden war, dort diskutiert worden ist. Die Sammlung ist nicht immer homogen, denn die einzelnen Autoren behandeln ihren Gegenstand aus unterschiedlichen Blickwinkeln. Sie erhebt auch nicht den Anspruch auf Vollständigkeit; denn Badeen verweist selbst darauf, dass bereits umfangreichere Schriften zu demselben Thema (von Kamāladdīn al-Bayāḍī und Šayḫzāde) publiziert worden sind. Darüber hinaus ist vermutlich damit zu rechnen, dass eines Tages weitere Texte hinzukommen werden, die in den Handschriftenbeständen bislang nicht entdeckt worden sind.

Trotzdem ist mit dieser Publikation ein großer Schritt getan. Denn sie richtet unseren Blick auf einen Gegenstand, der bis jetzt zu Unrecht vernachlässigt wurde. Gemeint ist die Frage, wie im Osmanischen Reich das Verhältnis zwischen ašʿaritischer und māturīditischer Lehre bewertet wurde und wie aus solchen Diskussionen eine allgemein anerkannte sunnitische Theologie entstand. Damit eröffnet das Buch einen wichtigen Themenkreis. Er dürfte letztlich auch zu verschiedenen anderen Bereichen (Verhältnis zwischen šāfiʿitischer und ḥanafitischer Rechtsschule; Verhältnis des Kalām zu populären religiösen Vorstellungen) Berührungspunkte aufweisen. Deswegen kann man nur hoffen, dass dieses Buch Interesse finden wird und dass der Erforschung der Theologie in osmanischer Zeit künftig überhaupt größere Aufmerksamkeit geschenkt wird.

* * *

Die Untersuchungen, die zu dieser Publikation geführt haben, wurden von mehreren Seiten in großzügiger Weise gefördert. Zu nennen sind hier in erster Linie der Schweizerische Nationalfonds, der die Arbeit durch seine finanzielle Unterstützung ermöglichte, aber auch die Kollegen Bakrī Aladdīn und Jan Just Witkam sowie die Bibliotheken (Süleymaniye/Istanbul, Zāhiriyya/Damaskus, Staatsbibliothek/Berlin, Universitätsbibliothek/Leiden), die uns Kopien von Handschriften zur Verfügung gestellt haben. Ein besonderer Dank gilt überdies Anke von Kügelgen, die nicht nur die Beantragung der Fördermittel unterstützte, sondern das Projekt jederzeit mit großem Interesse begleitet hat.

Die Idee, das Buch in dieser Reihe zu publizieren, entstand bei einem Gespräch mit Claus Schöning am Orient-Institut Istanbul. Sie trägt der Tatsache Rechnung, dass die Texte, die hier präsentiert werden, in besonderer Weise mit dem kulturellen Erbe Istanbuls verbunden sind. Claus Schöning's Interesse, die freundliche Zustimmung von Manfred Kropp, dem Direktor des Instituts (Beirut), und die engagierte Mitwirkung des Ergon Verlags haben die zügige Umsetzung dieser Idee ermöglicht. Dafür sei ihnen allen ebenfalls herzlich gedankt.

Zürich, im Juli 2007

Ulrich Rudolph

Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit

1. Einleitung

In seinem Buch *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand* (1997) hebt Ulrich Rudolph die wichtige Rolle von Subkīs (gest. 771/1370) *Nūniyya* bei der Gleichstellung der theologischen sunnitischen Schulen der Ḥanafīyya-Māturīdiyya und der Ašʿariyya hervor. Folgende Werke, die zwischen Ašʿarī (gest. 324/935) und Māturīdī (gest. 333/944) vergleichen, werden dabei erwähnt: 1. Abū ʿUḍbas (gest. 1172/1759) *ar-Rawḍa al-bahīyya fīmā bayna l-Ašʿira wa-l-Māturīdiyya*, das sich sehr auf Subkīs *Nūniyya* stützt, 2. Nābulusīs (gest. 1143/1730) *Tahqīq al-intiṣār fī ittifāq al-Ašʿarī wa-l-Māturīdī fī l-iḥtiyār*, 3. ʿAbdarraḥmān b. ʿAlī Ṣayḥzādes *Nazm al-farāʾid wa-ḡamʿ al-fawāʾid fī bayān al-masāʾil allatī waqaʿa fihā al-iḥtilāf bayna l-Māturīdiyya wa-l-Ašʿariyya fī l-aqāʾid*, verfasst gegen 1132/1721, gedruckt in Kairo 1317/1899-1900¹, in dem “der Leser ohne allzu große Mühe nachschlagen” konnte, “welche Ansichten die mašāyih al-Ḥanafīya sowie die mašāyih al-Ašʿira, nach Kenntnis des Autors, zu vierzig Hauptfragen des Glaubens geäußert hatten”, 4. ʿAbdalḥamīd al-Ḥarpūtīs (oder al-Ḥartabirtīs; wirkte wahrscheinlich in der 2. Hälfte des 11./17. Jahrhunderts) *Kitāb as-Simṭ al-ʿabqarī fī šarḥ al-ʿIqd al-ḡawharī fī l-farq bayna kasbay al-Māturīdī wa-l-Ašʿarī*, gedruckt in Istanbul 1305/1887-8, 5. Ḥalīd Diyāʾaddīns (2. Hälfte des 11./17. Jahrhunderts) *al-ʿIqd al-ḡawharī*, zu dem der Kommentar *as-Simṭ al-ʿabqarī* von ʿAbdalḥamīd al-Ḥarpūtī geschrieben wurde, und 6. Kamāladdīn al-Bayāḍīs (gest. 1098/1687) *Isārāt al-marām ʿan ʿibārāt al-imām*, in dem fünfzig Differenzpunkte zwischen Ašʿariyya und Māturīdiyya aufgelistet werden. Dabei wird festgestellt, dass “der Vergleich nicht auf Differenzierung, sondern auf Harmonisierung hin angelegt war”². Lediglich Kamāladdīn al-Bayāḍī wollte sich nicht mit der allgemeinen Tendenz, die Unterschiede zwischen der beiden Schulen herunterzuspielen, anfreunden. Deswegen listete er in seinem Werk eine sehr viele grössere Zahl von Differenzen als alle anderen genannten Autoren auf. Auch Bayāḍī wollte sich indessen nicht gegen den Burgfrieden zwischen den sunnitischen Schulen stellen. Daher betont auch er, dass sich die Ašʿariten und die Māturīditen gegenseitig weder des Unglaubens noch der Ketzerei bezichtigen dürften, was – eben seit Subkī – einer allgemeinen Haltung entsprach.

¹ Die zweite Auflage erschien im Raḡab 1323/September 1905. – Ich danke Ulrich Rudolph dafür, dass er mir diese Arbeit anvertraut hat, für die Beschaffung der Handschriften sowie für seine ausgezeichneten Korrekturvorschläge. Birgit Krawietz danke ich für ihre grosse Hilfe bei der Erschliessung der Artikel aus der *Islām Ansiklopedisi*. Renate Würsch danke ich für Lektüre und Durchsicht des Manuskripts.

² Rudolph, Ulrich, *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden u.a. 1997, 7 u. 10-12.

In einer Anmerkung nennt Rudolph Handschriften, die dasselbe Thema behandeln. Auch dort zählen die Autoren die Differenzpunkte zwischen Aš'ariyya und Māturīdiyya auf, betrachten diese Punkte aber nicht als gravierend. Die Texte sind in der Anordnung Rudolphs: 1) Kamālpāšāzāde (gest. 940/1533), *Risālat al- iḥtilāf bayna l-Ašā'ira wa-l-Māturīdiyya fī iḥnatay 'ašrata mas'ala*, MS Süleymaniye/Tırnovalı 1847/2, foll. 57-59; 2) Muḥammad al-Isbirī Qāḍizāde (um 990/1582), *Mumayyizat maḍḥab al-Māturīdiyya 'an al-maḍāhib al-ḡayriyya*, MS Berlin 2492, foll. 68b-76a; 3) Yahyā b. 'Alī b. Naṣūḥ Naw'ī (gest. 1007/1598), *Risāla fī l-farq bayna maḍḥab al-Ašā'ira wa-l-Māturīdiyya*, MS Leiden 1882 (dazu GAL II 443)³.

1.1 Forschungsstand

Rudolph hat in seinem Buch *al-Māturīdī* (1997) nicht nur den Forschungsstand in Bezug auf Māturīdī selbst ausführlich dargestellt⁴, sondern auch den Forschungsstand über das Verhältnis zwischen den Lehren Aš'arīs und Māturīdīs wie folgt zusammengefasst:

„Die erste Phase, die bis in die Mitte unseres Jahrhunderts andauerte, stand ganz im Zeichen des Vergleiches zwischen Aš'arī und Māturīdī. Initiiert wurde sie von Spitta (1876), der in seinem Buch über Aš'arī die *Rauḍa al-Baḥiya* des Abū 'Uḍba heranzog und so bekannt machte, daß ihr fortan ein großer Stellenwert zugebilligt worden ist. Spitta listete, Abū 'Uḍba folgend, die bekannten dreizehn Differenzpunkte zwischen beiden Theologen auf. Aber er übernahm mit der Liste auch die These, daß Māturīdī und Aš'arī letztendlich die gleiche, nur im Detail voneinander abweichende Lehre vertreten hätten. Spiro (1904) entdeckte dann kurz nach der Jahrhundertwende, daß besagter Abū 'Uḍba lediglich ein später Kompilator gewesen ist. Wie er schon nachweisen konnte, ging die Idee der Analogie beider Systeme bereits auf Subkī, also auf das 8./14. Jahrhundert, zurück. Doch damit gewann der Gedanke nur an Autorität, und es galt fortan mehr oder weniger als bewiesen, daß im sunnitischen Islam zwei nahezu identische *kalām*-Schulen entwickelt worden seien. Goldziher (1910) etwa formulierte pointiert: „Es lohnte sich nicht, auf die kleinlichen Unterschiede dieser beiden eng verwandten Lehrmeinungen einzugehen.“ Und nach ihm äußerten zahlreiche Autoren ähnliche Urteile, wobei ihr Beleg immer wieder die Liste der dreizehn Differenzpunkte gewesen ist. Das gilt, jeweils mit Nuancen, für Horten (1912), MacDonald (1936), Klein (1940) und Tritton (1947). Aber auch hinter den in vieler Hinsicht subtileren Bemerkungen von Gardet-Anawati (1948) stand im Grunde noch immer dieselbe Tendenz“⁵.

1.2 Ziel dieser Arbeit

Das Ziel dieser Arbeit ist es nicht, sämtliche Texte, in denen Differenzpunkte zwischen den Lehren Aš'arīs und Maturīdīs aufgelistet werden, zu präsentieren. Das

³ Ebd., 11, Anm. 43.

⁴ Ebd., 12-21.

⁵ Ebd., 13.

würde den Rahmen eines Buches sprengen, da manche dieser Schriften wie Šayḫzādes *Nazm al-farā'id* oder Bayādis *Išārāt al-marām* umfangreiche Werke sind. Der Akzent liegt vielmehr auf der Publizierung bislang unbekannten Materials. Deswegen stehen fünf Texte im Mittelpunkt dieser Arbeit, die bislang nur handschriftlich zugänglich gewesen sind. Sie thematisieren die Frage der Differenzpunkte auf unterschiedliche Weise. Zwei Autoren behandeln sie generell (Kamāl-pāšāzāde, Naw'ī), zwei andere, indem sie den Akzent auf ein bestimmtes theologisches Problem legen (Isbirī, Nābulusī); der fünfte wählt die Form eines Glaubensbekenntnisses, um seine Ansichten zu formulieren (Āqḥišārī). In allen Fällen ist aber die Überzeugung spürbar, dass die Unterschiede zwischen Aš'arī und Mātūrīdī der Zahl und der Bedeutung nach minim seien. Insofern stehen sämtliche Autoren in der Tradition, die von Subkī begründet wurde und zu Abū 'Uḍba hinführte. Deswegen sind die Texte dieser beiden – die an sich bekannt sind – ebenfalls in die Sammlung aufgenommen wurden. Sie bilden den Ausgangs- und Endpunkt der Präsentation, wobei sich der Neudruck auch deswegen lohnt, weil manche Fehler in den älteren Ausgaben dieser beiden Texte korrigiert werden konnten.

1.3 Die sieben Texte

Im Folgenden werden die Ausgaben bzw. die Handschriften, auf welchen die hier wiedergegebenen arabischen Texte basieren, angegeben und kurz beschrieben. Alle Personennamen und Büchertitel, die ich in den Texten identifizieren konnte, erscheinen dort jeweils in Fussnoten. Ich beginne mit Tāğaddīn as-Subkī (gest. 771/1370), dann folgen Ibn Kamāl Bāšā (gest. 940/1534), Yaḥyā b. 'Alī b. Naṣūḥ Naw'ī (gest. 1007/1599), Kāfī Ḥasan al-Āqḥišārī (gest. 1025/1616), Isbirī Qāḏizāde (gest. nach 1130/1717)⁶, 'Abdalḡanī an-Nābulusī (gest. 1143/1731) und schliesslich Abū 'Uḍba (gest. nach 1172/1759). In den edierten sieben Texten werden die

⁶ Im Kolophon von Isbirī's *Mumayyiza* steht, dass Muḥammad, bekannt als Qāḏizāde al-Isbirī, am Nachmittag (*aṣr*) des ersten Rağab (*ğurraṭ rağab*) 1130 (31.05. 1717) (die *Mumayyiza*) fertig geschrieben habe. Dieses Datum ist die Lösung folgender in arabischen Worten verschlüsselten arithmetischen Formel: *waqad waqa'a l-farāğū <minhu> waqt al-aṣr min al-uṣr al-aṣwal min al-aṣr al-wa'al min as-suds al-aṣwal min an-nisf a t-tānī min al-uṣr al-aṣīr min al-iqd a t-tālīt min al-uṣr aṭ-tānū min al-alf aṭ-tānū min al-biğra an-nabarwiyya*. Die Entschlüsselung im Detail: 1. (*waqad waqa'a l-farāğū <minhu> waqt al-aṣr*) = Es wurde am Nachmittag fertig gestellt, 2. (*min al-uṣr al-aṣwal min al-aṣr al-wa'al*) = am 1. der ersten 10 Nächte; da ein Monat 3 x 10 Nächte hat, bedeutet dies: am 1. des Monats, 3. (*min as-suds al-aṣwal min an-nisf aṭ-tānī*) = des 7. Monats = Rağab (ein Jahr hat 12 Monate, die hier in 2 x 6 Monate aufgeteilt werden), 4. (*min al-uṣr al-aṣīr min al-iqd aṭ-tālīt*) = des 10. Jahres des 3. Jahrzehnts = des 30. Jahres, 5. (*min al-uṣr aṭ-tānū min al-alf aṭ-tānū min al-biğra an-nabarwiyya*) = des 2. Jahrhunderts des zweiten Jahrtausends der Hiğra. Zusammengerechnet kommen wir auf das Datum: am Nachmittag des ersten Rağab des Jahres 1130 der Hiğra = 31.05.1717. Da ich nichts gefunden habe, was dieses Datum in Frage stellen würde, nehme ich an, dass die Angabe richtig ist.

Seitennummern und die nicht zum Text gehörenden Ergänzungen in eckige Klammern gesetzt. In spitzen Klammern stehen Ergänzungen, die zwar in den Text gehören, vom Schreiber aber aus Versehen vergessen worden sind.

1.3.1 *Subkīs Nūniyya*

Die hier wiedergegebene Version der *Nūniyya* stützt sich auf die Kairiner Ausgabe von Subkīs *Ṭabaqāt aš-šāfiʿiyya al-kubrā*, hrsg. von Maḥmūd Muḥammad aṭ-Ṭanāhī und ʿAbdalfattāḥ Muḥammad al-Ḥulw, Kairo 1976, Bd. 3, 377-389. Der Umfang der *Nūniyya* beläuft sich also auf 19 Seiten der *Ṭabaqāt*. Die Seitenzahlen der *Ṭabaqāt*-Edition werden hier im Text in eckigen Klammern angegeben, damit man den *apparatus criticus* und eventuelle Abweichungen dort vergleichen kann.

1.3.2 *Ibn Kamāl Bāšās* Risālat al-iḥtilāf bayn al-Ašāʿira wa-l-Māturīdiyya fi iṭnatay ʿašrata masʿala

Es handelt sich hier um: MS Süleymaniye/Tırnova 1847/2, fol. 57-59. Beim Erhalt der „Handschrift“ war überraschenderweise festzustellen, dass es sich um einen gut lesbaren Steindruck handelt. Die *Risāla* umfasst also drei Seiten und nicht drei Blätter, wie die Bezeichnung vermuten liesse. Auf Seite 57 befinden sich 15, auf den Seiten 58 und 59 jeweils 25 Zeilen.

1.3.3 *Nawʿīs* Risāla fi l-farq bayna maḏhab al-Ašāʿira wa-l-Māturīdiyya

Nawʿīs *Risāla* besteht aus ca. zwei Seiten, die sich über zwei Blätter erstrecken, welche oben links die Ziffer 39 und 40 tragen. Sie ist eingebettet in MS Leiden 1882. Seite 39a hat zehn, Seite 39b, 19 und Seite 40a 13 Zeilen. Der Text ist in schöner lesbarer Nashī-Schrift geschrieben.

1.3.4 *Āqḥiṣārīs* Rawḍāt al-ḡannāt fi uṣūl al-iʿtiqādāt

Die Handschrift, die mir zur Verfügung stand, stammt aus der Berliner Staatsbibliothek, Preuss. Kulturbesitz, Orientabteilung und trägt die Signatur: Wetzstein II 1757; fol. 91b-107b. Ihr folgt eine Seite zusätzlich über Māturīdī mit der Signatur: Wetzstein II 1794; fol. 33b.

Die *Rawḍāt al-ḡannāt* ist schön und klar geschrieben. Am Rande findet man oft unterschiedlich lange Kommentare oder Erklärungen, aber nur bis Seite 95a, danach finden wir am Rande gar keine Wörter mehr. Die erste Seite weist 13, die letzte 11, und alle anderen Seiten weisen 15 Zeilen auf.

Die am Rande geschriebenen Kommentare werden in den Fussnoten der arabischen Edition fett gedruckt. Die Handschrift weist oft Feuchtigkeitsflecken auf,

insbesondere an den Rändern, was manchmal die Entzifferung einiger der am Rande geschriebenen Wörter erschwert.

Der Name des Schreibers wird uns nicht verraten, dafür aber das Jahr der Fertigstellung: 1146/1733-34.

1.3.5 *Isbirī Qāḍizādes* Mumayyizāt maḏhab al-Māturīdiyya ‘an al-maḏāhib al-ḡayriyya

Es handelt sich hier um die foll. 68b-76a der MS Berlin 2492. Die Schrift ist schön und lesbar. Jedes Blatt ist von Kommentaren umrandet. Wenige innen neben dem Schriftspiegel zwischen den Seiten geschriebene Wörter konnten nicht entziffert werden.

Am Ende der Handschrift lesen wir, dass Muḥammad, bekannt als Qāḍizāde al-Isbirī, am Nachmittag des ersten Raḡab 1130/31. Mai 1717 die *Risāla Mumayyiza* vollendet habe (*ḥarrarahu*). Das heisst, dass der Autor erst nach 1130/1717 gestorben sein kann.

1.3.6 *Nābulusīs* Taḥqīq al-intiṣār fī ittifāq al-Aš‘arī wa-l-Māturīdī ‘alā ḥalq al-iḥtiyār

Von der Handschrift MS Damaskus, Zāhiriyya, 7605 0b-25a konnte glücklicherweise eine Fotografie beschafft werden, die als Grundlage für diese Edition dient⁷. Die Schrift ist gut lesbar. Die Zeilenzahl variiert von 9 (25a, die letzte Seite) bis 27 (15b).

Am Rande mehrerer Seiten finden sich Bemerkungen, die aus einem einzigen Wort bis hin zu einigen Sätzen bestehen. Einige Seiten sind mit ziemlich langen Texten umrandet (5b, 10a, 11a und 17b).

1.3.7 *Abū ‘Uḏbas* ar-Rawḏa al-bahiyya fimā bayna l-Aš‘ā’ira wa-l-Māturīdiyya

Die Edition stützt sich auf die in Haidarabad 1322/1904 gedruckte Ausgabe von *ar-Rawḏa al-bahiyya*. Die Seitenzahlen der Ausgabe von Haidarabad werden hier jeweils in eckigen Klammern wiedergegeben.

⁷ An dieser Stelle möchte ich mich bei Herrn Bakri Aladdin herzlichst dafür bedanken, dass er mir eine Fotografie dieser als verschollen gegoltenen Handschrift zur Verfügung gestellt hat. Vgl. Rudolph, *Māturīdī*, 10.

2. *Tāğaddīn as-Subkī* (gest. 771/1370)

Im Mittelpunkt des hier verfolgten Erkenntnisinteresses steht die *Nūniyya*, ein Lehrgedicht theologischen Inhalts. In diesem legt der spätmittelalterliche Gelehrte Tāğaddīn as-Subkī dar, dass die Ašʿariyya und die Māturīdiyya in wesentlichen Punkten einig seien. Bestehende Differenzen sind für ihn lediglich sekundärer Art. Wie bereits erwähnt, ist die *Nūniyya* in Subkīs Hauptwerk, den *Ṭabaqāt aš-šāfiʿiyya al-kubrā*, enthalten, einem umfangreichen biobibliographischen Lexikon šāfiʿitischer Gelehrter, welches jahrhundertlang die Wahrnehmung der Vertreter dieser Schule bestimmte und auch weiterhin prägt⁸. Subkīs Leben und Werk werden im Folgenden kurz vorgestellt. Anschliessend wird sein bedeutendes *Ṭabaqāt*-Werk skizziert und die Position der *Nūniyya* innerhalb dieses enzyklopädischen Nachschlagewerks bestimmt sowie deren Bedeutung als ein einflussreicher theologischer Vermittlungsversuch.

2.1 *Biographie*

Die vollständige Namensangabe lautet Tāğaddīn Abū Naṣr ʿAbdalwahhāb b. ʿAlī b. ʿAbdalkāfi b. ʿAlī b. Tamām b. Yūsuf b. Mūsā b. Tamām as-Subkī⁹. Tāğaddīn as-Subkī wurde im Jahre 727/1327-28 in Kairo geboren. 771/1370 starb er in Damaskus an der Pest. Sein nicht minder berühmter Vater, Taqiyyaddīn ʿAlī (gest. 756/1355), hatte u. a. das Amt des Oberrichters (*qāḍī al-quḍāt*) inne. Subkī studierte zunächst in Kairo, danach in Damaskus, wohin sein Vater Taqiyyaddīn 739/1338 versetzt worden war. Schon in Ägypten dozierte er in der Šayḥūniyya und der Ibn Ṭūlūn-Moschee. Noch als junger Mann wirkte er in Damaskus als Lehrer (*mudarris*) und Prediger (*ḥaṭīb*) an der Umayyadenmoschee. Im Laufe der Zeit unterrichtete er an verschiedenen Schulen in Damaskus. Als Nachkomme einer bedeutenden Gelehrtenfamilie setzte er in Damaskus seine eigene Ausbildung fort und hörte insbesondere bei Abū l-Ḥağğāğ Yūsuf al-Mizzī (gest. 742/1341)¹⁰ und dem Traditionarier Šamsaddīn Muḥammad b. ʿUṭmān ad-Dahabī¹¹ (gest. 748/1348). Obwohl Subkī gerade Dahabī sehr schätzte, kritisierte er dennoch dessen harte Haltung und Polemik gegenüber den Mystikern, seine Angriffe gegen šāfiʿitische und ḥanafitische Gelehrte sowie die übertriebene Kritik an

⁸ *Nūniyyas* wurden auch von Vertretern anderer Rechtsschulen geschrieben wie z.B. von Ibn Qayyim al-Ğawziyya (gest. 751/1350). Diesen greift Subkī an in seiner Abhandlung *as-Sayf as-šaḡīl fī ar-radd ʿalā Ibn Zafīl: Yaruddu bihi ʿalā Nūniyyat Ibn al-Qayyim*, hrsg. v. ʿAbdalḥafīz Saʿd ʿAtiyya, Kairo 1937.

⁹ Die folgenden biographischen Angaben stammen aus dem Artikel von J. Schacht, bearbeitet von C. E. Bosworth, Subkī, in *EP*, Bd. 9, 744; vgl. Brockelmann, *GAL*, Bd. 2, 89 f.; Subkī, *Ṭabaqāt aš-šāfiʿiyya al-kubrā*, 10 Bde., hrsg. Maḥmūd Muḥammad aṭ-Ṭanāḥī und ʿAbdalfattāḥ Muḥammad al-Ḥulw, Kairo 1976, Muqaddima, Bd. 1, 5-30.

¹⁰ Zu ihm s. G.H.A. Juynboll, Mizzī, in *EP*, Bd. 7, 212 f.

¹¹ Zu ihm s. M. Bencheneb, bearbeitet von J. de Somogyi, *Dahabī*, in *EP*, Bd. 2, 214 f.

den Ašʿariten. 756/1354 wurde er zum Qāḍī ernannt, ein Amt, das ihm mehrere Male entzogen wurde, welches er aber jeweils nach wenigen Monaten wieder erlangte. Im Ġumādā I 769/Januar 1368 wurde er der Veruntreuung von Mündelgeldern beschuldigt und sass 80 Tage im Gefängnis – anscheinend zu Unrecht. Durch das Bemühen von Freunden wurde er befreit und wieder in sein Amt eingesetzt, verstarb jedoch kurz darauf.

2.2 Werk

Subkī kannte sich gut in verschiedenen religiösen Wissenschaften aus¹². Als Jurist war er nicht nur im praktischen Leben als Qāḍī und Muftī tätig, sondern hinterliess neben eigenen Fatwas auch Spezialdarstellungen zu rechtlichen Einzelfragen, etwa zu den Riten der Pilgerfahrt. Auch im Bereich islamischer Rechtsmethodologie (*uṣūl al-fiqh*) sind Schriften von ihm überliefert, wie z.B. ein šāfiʿitisches *al-Aṣbāb wa-n-naẓāʾir*-Werk sowie ein Kommentar zu al-Bayḍāwī (gest. 716/1316)¹³ *al-Minhāğ fi uṣūl al-fiqh*¹⁴.

Bekannt ist Tāğaddīn as-Subkī auch als Theologe, Beobachter religiöser Strömungen und Gesellschaftskritiker. Sein *Muʿīd an-niʿam wa-mubīd an-niqam*¹⁵ gibt durch zahlreiche Beispiele Handreichungen zur Wiedererlangung verlorener göttlicher Gnade. Das Werk legt dar, wie jeder Stand vom Kalifen bis zum Bettler seinen Pflichten nachkommen sollte. Schon als junger Mann pflegte Subkī Kontakt zu Šalāḥaddīn aṣ-Šafadī (gest. 764/1363), mit dem er das Interesse an der Poesie teilte. Oftmals kleidete Šafadī schwache Gedichte von Subkī in ein neues literarisches Gewand, wodurch Subkī Gelegenheit hatte, diese Kunst für sich weiterzuentwickeln. Bekannt geworden ist Subkī aber nicht mit traditionellen poetischen Stoffen, sondern durch Lehrgedichte theologischen und anderen Inhalts. Zu nennen ist die 758/1356 in Damaskus verfasste *ʿAqida nūniyya*, eine *Qaṣida* über al-Ašʿarī und dessen Lehre. Am bekanntesten wurde Subkī durch sein Ge-

¹² Brockelmann listet 25 Titel aus diversen Disziplinen auf, s. *GAL*, Bd. 2, 89 ff., S, Bd. 2, 105 ff. S. auch ʿUmar Riḍā Kaḥḥāla, *Muḡam al-muʿallifin: Tarāğim muṣannifi al-kutub al-ʿarabiyya*, 15 Bde., Beirut [um 1976, Nachdruck der Ausg. Damaskus 1957-61], Bd. 6, 225-226.

¹³ Zu ihm s. J. Rosen, Bayḍāwī, in *EP*, Bd. 1, 1130. Josef van Ess hat die grosse Unklarheit über das Todesjahr von Bayḍāwī auf die zwei Möglichkeiten 709 oder 716 reduziert, von denen er das Jahr 716/1316 für wahrscheinlicher hält. Biobibliographische Notizen zur islamischen Theologie, in: *Die Welt des Orients* 9 (1978), 155-283, zum Todesdatum des Bayḍāwī, 261-270.

¹⁴ Šafadī, Šalāḥaddīn Ḥalīl, *Al-Wāfi bi-l-wafayāt*, Bd. 19 (hrsg. v. Riḍwān as-Sayyid), 315-316, 316.

¹⁵ Tāğaddīn as-Subkī's Buch *Muʿīd an-niʿam wa-mubīd an-niqam* wurde von Oskar Rescher mit Kürzungen ins Deutsche übersetzt, unter dem Titel *Über die moralischen Pflichten der islamischen Bevölkerungsklassen*, Konstantinopel 1925. S. Rescher, Oskar, *Gesammelte Werke*, Abteilung 2, Schriften zur Adab-Literatur, Osnabrück 1980, Bd. 2, 693-850.

lehrtenlexikon šāfi'itischer Autoren, *Ṭabaqāt aš-šāfi'iyya al-kubrā*, welches sein *magnus opus* darstellt und weite Verbreitung fand.

2.2.1 *Ṭabaqāt aš-šāfi'iyya al-kubrā*

Das Werk *Ṭabaqāt aš-šāfi'iyya* ist von Subkī selbst in drei Rezensionen verfasst worden, einer grossen (*kubrā*), einer mittleren (*wustā*) und einer kleinen (*suğrā*) Fassung. Die erste gedruckte Ausgabe der grossen Rezension, welche 1905-6 in Kairo in sechs Bänden erschien, war mangelhaft¹⁶. Eine neuere Ausgabe edierten die ägyptischen Gelehrten Maḥmūd Muḥammad aṭ-Ṭanāḥī und 'Abdalfattāḥ Muḥammad al-Ḥulw in zehn Bänden 1964-76 in Kairo. Die *Ṭabaqāt aš-šāfi'iyya al-kubrā* gelten als das Standardwerk šāfi'itischer Gelehrsamkeit. Bei ihrer Erstellung hatte Subkī mit allerlei Schwierigkeiten zu kämpfen. In seinem Vorwort listet er zehn Werke als Vorläufer auf. Er gesteht aber, sie in manchen Fällen gar nicht gesehen zu haben. Dies gilt z.B. für 'Abdalwahrāb aš-Širāzīs (gest. 500/1106-7) *Ta'rīḥ al-fuqahā'*, Abū l-Qāsim al-Bayhaqīs (gest. 565/1169-70) *Wasā'il al-alma'i fi faḍā'il aṣḥāb aš-Šāfi'i* oder Abū n-Nağīb as-Suhrawardīs (gest. 563/1167-8) *Mağmū'*¹⁷. In anderen Fällen wurde eine ihm unzugängliche Handschrift von einem anderen Autor verwertet, so dass Subkī zumindest letzteren als Zeugen für einen älteren Text heranziehen konnte. Dies betrifft z. B. 'Umar al-Muṭawwi's (gest. um 440/1048) *al-Muḍḥab fi ḍikr šuyūḥ al-maḍḥab*, eine Schrift, welche Ibn aš-Šalāḥ aš-Šāhrazūrī¹⁸ (gest. 643/1245-6) exzerpierte, oder 'Abdallāh b. Yūsuf al-Ğurğānīs (gest. 489/1096) *Ṭabaqāt*-Werk, aus dem bei Abū Sa'd as-Sam'ānī (gest. 562/1167) und Ibn aš-Šalāḥ aš-Šāhrazūrī Zitate auftauchen. Bei einigen Autoren, z. B. bei Abū 'Aṣīm al-'Abbādī (gest. 458/1066), moniert Subkī die apodiktische Kürze bestimmter Einträge oder die Unvollständigkeit des Gesamtwerks – Mängel, die er selbst wirksam zu überwinden sucht. 'Imādaddīn b. Bāṭiš (gest. 655/1257) wirft er vor, dass seine Darstellung nicht umfassend sei, Abū ṭ-Ṭayyib aṭ-Ṭabarī (gest. 450/1058), dass er sich in seinem *Muḥtaṣar* auf Šāfi'i und eine Gruppe von dessen Gefährten beschränkt habe. Wiederholten Versuchen zum Trotz gelang es den Religionsgelehrten bis zu Subkīs Zeit nicht, ein wirklich umfassendes Nachschlagewerk šāfi'itischer Gelehrsamkeit zu erstellen. So begann Ibn aš-Šalāḥ aš-Šāhrazūrī mit einem Buch, starb aber, bevor er es vollenden konnte. Abū Zakariyyā an-Nawawī (gest. 676/1277-8) fasste es dann zusammen, verschied aber, während es sich noch im Stadium einer Rohskizze befand. Erst Abū l-Ḥağğāğ al-Mizzī brachte es etwa ein Jahrhundert später in Reinschrift. Dabei haben diese drei herausragenden Gelehrten viele wichtige šāfi'itische Vertreter nicht einmal erwähnt. Subkī stützt sich des Weiteren auf Werke, die sich gar nicht auf den Radius der

¹⁶ Vgl. J. Schacht/C. E. Bosworth, Subkī, in *EP*, Bd. 9, 744.

¹⁷ Hierzu und zum Folgenden Subkī, *Ṭabaqāt aš-šāfi'iyya al-kubrā*, Bd. 1, 216-217.

¹⁸ Der berühmte Traditionskenner und – wie Subkī – Gegner der Philosophie. Vgl. Goldziher, I., *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, 388-394.

šāfiʿitischen Rechtsschule beschränken, sondern auch Autoren anderer rechtlicher Denominationen miteinbeziehen. Ein Beispiel dafür ist Abū Ishāq aš-Širāzī¹⁹ (gest. 476/1083), welcher ein Buch schrieb, in dem šāfiʿitische, mālikitische, ḥanafitische, ḥanbalitische und zāhiritische Gelehrte zu finden sind. Subkī's Grundlagenwerk markiert somit einen Meilenstein in der Aufarbeitung šāfiʿitischer Gelehrsamkeit. Es setzte neue Maßstäbe innerhalb der Schule und wird nicht nur von westlichen Gelehrten als Subkī's *magnum opus* eingestuft.

Inhaltlich setzt sich das Werk mit der religiösen und intellektuellen Geschichte des frühen Islam auseinander, insbesondere mit der Geschichte und Entwicklung der šāfiʿitischen Jurisprudenz. George Makdisi²⁰ meint, dass Tāğaddīn as-Subkī in seiner Zielsetzung insbesondere seinem zwei Jahrhunderte früheren Vorgänger Ibn ʿAsākir (gest. 660/1261) folgte – und zwar bezogen auf dessen Propagandaschrift für Ašʿarī: *Tabyīn kaḏīb al-muftarī fīmā nusiba ilā l-imām Abī Ḥasan al-Ašʿarī*. Subkī verteidigte Ašʿarī und die diesem zugeschriebenen Ideen. Subkī hoffte, diejenigen Šāfiʿiten, die feindselig gegenüber rationaler Theologie gestimmt waren, davon zu überzeugen, dass Ašʿarī's Rationalismus zulässig sei. Die Gegner von Subkī waren insbesondere ḥanbalitische Anthropomorphisten sowie unversöhnliche šāfiʿitische Traditionarier. In seinem Werben für eine Verbindung von šāfiʿitischer Gelehrsamkeit und theologischem Rationalismus à la Ašʿarī macht Subkī geltend, dass selbst Šāfiʿī vom *kalām* Gebrauch gemacht habe²¹. Dass eine solche Polemik zu Gunsten des Ašʿarismus aber noch im 8./14. Jahrhundert nötig war, zeigt, dass sich der ašʿaristische Rationalismus trotz des Verstreichens von vier Jahrhunderten keine mehrheitliche Anerkennung unter Šāfiʿiten hatte sichern können²². Ein gewisses Defizit der Reichweite der *Ṭabaqāt* besteht jedoch darin, dass sich der Verfasser vor allem mit Gelehrten aus den šāfiʿitischen Zentren (Kairo, Damaskus, Bagdad, Nischapur und Marw) auseinandersetzte und wenig bzw. z.T. gar nicht mit anderen Städten oder Regionen, von denen wir z.B. aus historischen Quellen wissen, dass es dort eine bedeutsame šāfiʿitische Präsenz gab. Folglich wurden ganze Regionen von Subkī entweder flüchtig oder gar nicht abgedeckt, wie z.B. Sistan, Aserbeidschan, das vorayyūbidische Ägypten oder der Jemen²³.

¹⁹ Zu ihm jetzt ausführlich Chaumont, Eric, Al-Šayḥ Abū Ishāq Ibrāhīm al-Širāzī, *Kitāb al-Lumʿa fī uṣūl al-fiqḥ, Le Livre des Rais illuminant les fondements de la compréhension de la loi, Traité de théorie légale musulmane, introduction, traduction annotée et index* par Eric Chaumont, The Robbins Religious and Civil Law Collection, School of Law, University of California. Berkeley 1999.

²⁰ Hierzu und zum Folgenden J. Schacht/C. E. Bosworth, Subkī, in *EP*, Bd. 9, 744.

²¹ Für Näheres s. Makdisi, George, *Ashʿarī and the Ashʿarites in Islamic religious history*, in: *Studia Islamica* 17 (1962), 37-80; 18 (1963), 19-39, insb. Bd. 17, 57-79. Zu älteren *Ṭabaqāt*-Werken s. ders., *Ibn ʿAqīl et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle*, Damaskus 1963, 47-58.

²² Vgl. J. Schacht/C. E. Bosworth, Subkī, in *EP*, Bd. 9, 744.

²³ Halm, Heinz, *Die Ausbreitung der šāfiʿitischen Rechtsschule von den Anfängen bis zum 8./14. Jahrhundert*. Wiesbaden 1974, 11-14.

2.3 Die Nūniyya

Als die *Nūniyya* in das *Ṭabaqāt*-Werk von Subkī aufgenommen wurde, genoss sie bereits eine gewisse Popularität bei den Ḥanafiten, die sie gerne auswendig gelernt hatten,²⁴ was ihre nachhaltige Wirkung erklärt.

Im Vorspann zur *Nūniyya* und in den eingeschobenen Prosazeilen erwähnt Subkī folgende Autoren und Werke: Abū l-Qāsim [Ibn ʿAsākirs]²⁵ *Ṭabyīn*²⁶, aš-Šayḥ al-Imām, d. h. den Vater des Autors, nämlich Taqīyyaddīn Abū l-Ḥasan ʿAlī b. ʿAbdalkāfi as-Subkī (gest. 756/1355) und seine Bemerkung über *ʿAqīdat Abī Ġaʿfar aṭ-Ṭaḥāwī*²⁷ (gest. 321/933)²⁸, Abū l-Ḥasan al-Ašʿarīs (gest. 324/935)²⁹ *al-Mūğaz al-kabīr*³⁰, *Šarḥ Nūniyya* von Nūraddīn Muḥammad b. a. aṭ-Ṭayyib aš-Širāzī aš-Šāfiʿī³¹, Subkīs *Šarḥ ʿAqīdat al-ustād Abī Maṣṣūr*³², Abū l-Qāsim al-Quṣayrī³³ (gest. 465/1072)³⁴ und sein Buch *Šikāyat abl as-sunna (bi-ḥikāyat mā nālahum min al-miḥna)*³⁵, Subkīs *Šarḥ Muḥtaṣar Ibn al-Ḥāğib*³⁶.

Subkī nennt in der *Nūniyya*³⁷ alle ihm wichtig scheinenden Autoritäten beim Namen. Er fängt mit den Gründern der vier sunnitischen Schulen an, nämlich

²⁴ Subkī, *Ṭabaqāt*, 3, 378.

²⁵ Tiqataddīn ʿAlī b. al-Ḥasan b. Hibatallāh (gest. 571/1176). Zu ihm s. N. Elisséeff, Ibn ʿAsākīr, in *EP*, Bd. 3, 713 f.

²⁶ Der volle Titel lautet, *Ṭabyīn kaḏīb al-muftarī fi mā nusiba ilā l-imām Abī ʿAlī al-Ḥasan al-Ašʿarī*. Das Werk wurde 1347 H. in Damaskus gedruckt.

²⁷ Aḥmad b. Muḥammad b. Sulaymān b. ʿAbdalmalik al-Azdi aṭ-Ṭaḥāwī al-Ḥağrī. *GAS*, 1, 439-442. *ʿAqīdat aṭ-Ṭaḥāwī*, *al-ʿAqīda*, *al-ʿAqāʿid* oder *Bayān as-sunna wa-l-ğamāʿa*, *GAS*, 1, 441 u. hier Anm 108. Seine *ʿAqīda* wurde zuerst von Hell übersetzt. S. Hell, Joseph, *Von Mohammed bis Ghazālī*, 37 ff. In der kleinen und populären Ausgabe (1422/2003) der *ʿAqīda aṭ-Ṭaḥāwīyya*, *al-musammāt: Bayān as-sunna wa-l-ğamāʿa* lesen wir auf dem Deckblatt „b. Salāma“ anstatt „b. Sulaymān“, „al-Ḥanafī“ anstelle von „al-Ḥağrī“ und auf Seite drei lesen wir: Ḥuğğat al-Islam, Abū Ġaʿfar al-Warrāq aṭ-Ṭaḥāwī.

²⁸ Subkī, *Ṭabaqāt*, 3, 378. Ṭaḥāwī war ein Ḥanafit. Vgl. Rudolph, *Māturīdī*, 8, Anm. 25.

²⁹ *GAS*, Bd. 1, 602-604.

³⁰ Abū l-Qāsim Ibn ʿAsākīr meint, er habe ungefähr 200 Bücher von al-Ašʿarī gefunden, die sich dem Thema *uṣūl ad-dīn* widmeten, *al-Mūğaz al-kabīr* aber fasse den Inhalt all dieser Werke in sich. Subkī, *Ṭabaqāt*, Bd. 3, 377.

³¹ Er stammte aus Kilān. Im Jahr 757/1356 kam er nach Damaskus und hörte bei Subkī anderthalb Jahre. Subkī, *Ṭabaqāt*, Bd. 3, 379.

³² Der volle Titel dieses Buches lautet: *as-Sayf al-mašbūr fi šarḥ ʿAqīdat Abī Maṣṣūr*. Im Vorwort von Subkīs *Ṭabaqāt*, Bd. 1, 18 folgt auf „Abū Maṣṣūr“ in eckigen Klammern das Wort „al-Māturīdī“. In diesem Werk soll Subkī nicht nur die *ʿaqīda* von Māturīdī erklärt haben, sondern auch die diesbezügliche Meinungsverschiedenheit der Theologen vor ihm (wörtl. *ihṭilāf as-salaf ... ka-ḥṭilāf al-ḥalaf*). Schon in diesem Werk soll er festgestellt haben, dass die Differenzen unwesentlich und nur sprachlicher Natur sind (*lafẓī*). Ebd. Bd. 3, 384.

³³ Im Prosatext dort nennt ihn Subkī: „al-Ustād Ibn Hawāzin, das heisst (w. *wa-hurwa*): Abū l-Qāsim al-Quṣayrī“. Ebd., Bd. 3, 384.

³⁴ Dazu Heinz Halm, *al-Quṣayrī*, in *EP*, Bd. 5, 526 f.

³⁵ Den vollständigen Text dieses Werks finden wir in Subkī, *Ṭabaqāt*, Bd. 3, 399-423.

³⁶ Ebd., Bd. 3, 386. Ibn al-Ḥāğib ist Ġamāladdīn Abū ʿAmr ʿUṭmān b. ʿUmar al-Mālikī, gest. 646/1249. Zu ihm s. H. Fleisch, *Ibn al-Ḥāğib*, in *EP*, Bd. 3, 781.

³⁷ Subkī, *Ṭabaqāt*, Bd. 3, 380-381.

Šāfi‘ī (gest. 204/820), Mālik (gest. 179/795), Aḥmad [b. Ḥanbal] (gest. 241/855) und Abū Ḥanīfa. Er erwähnt Abū Yūsuf (Ya‘qūb b. Ibrāhīm b. Ḥabīb al-Kūfi, gest. 182/798), Muḥammad (wahrscheinlich Abū Ḥanīfas Gefährte, Abū Ḥamza Muḥammad b. Ibrāhīm al-Baġdādī al-Bazzāz, gest. 289/902), „die Bücher der Ḥanafiten“ (*kutub al-Ḥanafīyya*)³⁸ sowie sein eigenes (Subkī) Buch *Šarḥ ‘aqīdat al-ustād Abī Maṣṣūr (al-Māturīdī)* und Māturīdī³⁹.

Dann stellt er eine lange Liste zusammen, welche eine grosse Anzahl bekannter klassischer Šūfi-Meister umfasst, als ob er seinen Lesern damit den Rahmen des von ihm anerkannten islamischen Denkspektrums aufzeigen wollte.

Die Namen lauten in der Reihenfolge, in der sie erscheinen:

Sufyān [aṭ-Ṭawrī] (gest. 161/778)
 Ishāq [? b. Ibrāhīm b. Muḥlid b. Rāhawayh al-Ḥanzālī] (gest. 238/853)
 Dāwūd [b. Nuṣayr aṭ-Ṭā‘ī] (gest. 165/781-782)
 Abū l-Ḥasan al-Aš‘arī (gest. 324/935)
 Ḥārīt “*muḥāsib nafsibī*”⁴⁰ (gest. 243/857-858)
 [Ibrāhīm] Ibn Adham [al-Balḥī] (gest. 160/776 oder später⁴¹)
 al-Fuḍayl [b. ‘Iyād] (gest. 187/802)
 Ma‘rūf [al-Karḥī] (gest. 200/810)
 Dū n-Nūn [al-Miṣrī] (gest. 246/861)
 as-Sariyy [as-Saqāṭī] (gest. 253/867)
 Bišr b. al-Ḥārīt al-Ḥāfi (gest. 226/840 od. 227/841)
 aṭ-Ṭā‘ī [Dāwūd b. Nuṣayr] (gest. 265/879),
 Šāqīq al-Balḥī (gest. 194/810)
 [Abū Yazīd] Ṭayfūr [al-Biṣṭāmī] (gest. 261/875 od. 264/877)
 [Abū Sulaymān] ad-Dārānī (gest. 215/830)
 [Sahl b. ‘Abdallāh] at-Tustarī (gest. 283/818 od. 293/905-906)
 Ḥātim [al-Ašamm] (gest. 237/851)
 Abū Turāb ‘Askar [an-Naḥṣabī]⁴² (gest. 245/859)
 Maṣṣūr b. ‘Ammār (gest. Anfang des 3./9. Jh.)
 Yaḥyā b. Mu‘ād (gest. um 70/689)
 al-Ġunayd (gest. 298/910)
 Abū ‘Uṭmān al-Ḥirī (gest. 298/910-911)
 [Abū l-Ḥusayn] an-Nūrī (296/907)
 Ruwaym [b. Aḥmad b. al-Baġdādī] (gest. 303/915)

³⁸ Ebd., 3, 378.

³⁹ Ebd., 3, 384.

⁴⁰ Al-Ḥārīt b. Asad al-Muḥāsibī. Sulamī, Abū ‘Abdarrahmān, *Ṭabaqāt*, ed. Sharība, 56-60.

⁴¹ Vgl. Gramlich, *Wunder der Freunde Gottes*, 251 ult.

⁴² Die bisher erwähnten Namen sind in Versen der *Nūniyya* zu finden, die in Subkī, *Ṭabaqāt*, 3, 380 erwähnt worden.

Abū l-Fawāris Šāh al-Kirmānī (gest. vor 300/912)
 [Muḥammad b. Ismāʿīl] al-Mağribī (gest. 279/892-893)
 [Aḥmad b. Muḥammad] Ibn Masrūq (aṭ-Ṭūsī, gest. 299/911-912)
 [Abū ʿUbayd Muḥammad b. Ḥassān] al-Busrī (gest. 245/859)
 [Abū Saʿīd] al-Ḥarrāz (gest. 279/892 od. 286/899)
 Samnūn [b. ʿUmar al-Muḥibb, Abū l-Ḥasan al-Ḥawwās] (starb nach al-Gunayd)
 [Abū ʿAbdallāh b.] al-Ğallāʾ (gest. im 3./9. Jh)
 Ibn ʿAṭāʾ [al-Adamī] (gest. 309/921 od. 311/923-924)
 [Ibrāhīm b. Aḥmad b. Ismāʿīl] al-Ḥawwās (gest. 291/904)
 Bunān [b. Muḥammad b. Ḥamdān b. Saʿīd al-Ḥammāl] (gest. 316/928)
 Mumšād [ad-Dīnawarī] (gest. 299/911-912)
 [Muḥammad b. Dāwūd] ad-Duqqī (gest. 360/971)
 [Dulaf b. Ğaḥdar] aš-Šiblī (gest. 334/946)
 [Muḥammad] Ibn Ḥafif [b. Uṣfukšād aḍ-Ḍabbī] (gest. 371/981)
 [Muḥammad b. ʿAbdalwahhāb] aṭ-Taqaḥī (gest. 328/939-940)
 und [Muḥammad b. ʿAlī b. Ğaʿfar] al-Kattānī⁴³ (gest. 322/934)

Subkī sieht den Grund der immer wiederkehrenden *fitna* unter den Muslimen offenkundig in der *takfir*-Haltung⁴⁴. In der *Nūniyya* versucht er zunächst, der gegenseitigen Bezeichnung des Unglaubens (*kufīr*) unter den Sunniten, bzw. Ašʿariten und Māturīditen, entgegen zu wirken, indem er die Differenzpunkte auflistet, sogar solche, von denen er meint, dass man sie Ašʿarī fälschlicherweise in den Mund gelegt hatte⁴⁵, und sie für harmlos erklärt⁴⁶. Gegen Ende seines Gedichtes aber geht er soweit, dass er jegliche *takfir*-Haltung unter den Muslimen ablehnt. Subkī weigert sich sogar, Neuerungsstifter, so schlimm ihre jeweilige Neuerung (*bidʿa*) auch sein mag, des Unglaubens zu bezichtigen⁴⁷.

Subkī entschloss sich, die bereits separat verbreitete *Nūniyya* auch in sein *Ṭabaqāt*-Werk aufzunehmen, um den Lesern die bestehenden Differenzpunkte zu verdeutlichen. Er wehrt jedoch die Vorstellung ab, Šāfiʿismus und Ašʿaritentum seien zwei Seiten ein und derselben Medaille. In diesem Sinne teilt er im Vorspann mit: „Ich weiss, dass alle Mālikiten Ašʿariten sind, wobei ich keinen [davon] ausnehme. Die meisten Šāfiʿiten sind Ašʿariten, wobei ich nur diejenigen ausklammere, die sich an den Anthropomorphismus (*taḡsīm*) oder die *ʿtizāl*-

⁴³ Ebd. Bd. 3, 381.

⁴⁴ Schon Abū Sulaymān Dāwūd b. ʿAlī b. Ḥalaf al-Iṣfahānī (gest. 270/884) hat ein *Kitāb Tark al-ikfār* geschrieben. Vgl. van Ess, *Theologie*, Bd. 4, 677.

⁴⁵ Z.B. die Lehre, dass dem Propheten Muḥammad nach dessen Tod keine Gesandtschaft (*risāla*) mehr zukomme. Vgl. Subkī, *Ṭabaqāt*, Bd. 3, 384.

⁴⁶ Vgl. Rudolph, *Māturīdī*, 8 ff.

⁴⁷ W. *wa-l-kufīr manfiyyun fa-lastu mukaffiran dā bidʿatin šarʿāʾa fī n-nirānī*, Subkī, *Ṭabaqāt*, Bd. 3, 389. Vgl. auch hier, unter 10. Toleranz.

Lehre halten (...). Die meisten Ḥanafiten sind Ašʿariten, d.h. sie orientieren sich in ihren Überzeugungen an Ašʿarī – abgesehen von denen, die sich an die Muʿtazila halten. Bei den Ḥanbaliten sind die meisten ihrer verdienstvollen Vorreiter (*fuḍalāʾ mutaqaḍdimihim*) Ašʿariten, wobei nur diejenigen von der Glaubenslehre Ašʿarīs abweichen, welche sich zu den Anthropomorphisten gesellen. Letztere sind allerdings in dieser Gruppe der Ḥanbaliten zahlreicher vorhanden als bei anderen“⁴⁸.

Subkī gibt an, nach eingehender Lektüre ḥanafitischer Schriften 13 Punkte ausgemacht zu haben, in denen zwischen Šāfiʿiten/Ašʿariten und Ḥanafiten⁴⁹ dogmatische Unterschiede bestehen. Dabei unterscheidet er zwischen Differenzen sprachlicher Natur (*lafẓī*), zu denen er sieben Punkte rechnet, und Differenzen inhaltlicher Art (*maʿnawī*), die nur in sechs Fällen vorliegen. Bei den sprachlichen Unterschieden handelt es sich um folgende Punkte:

1. Ašʿarī sagt: „Ich bin gläubig, so Gott will“ (*anā muʾmin in šāʾ Allāh*). Abū Ḥanīfa und die Šāfiʿiten verwenden hier nicht den Zusatz „so Gott will“. Dasselbe gilt für Māturīdī⁵⁰.
2. Ašʿarī meint, dass ein Paradiesanwärter (*saʿīd*) nicht in die Irre gehen (*yaḍill*) oder zu einem Anwärter auf die Hölle (*yašqā*) werden kann und umgekehrt. Nach Abū Ḥanīfa kann ein Paradiesanwärter zu einem Anwärter auf die Hölle werden und umgekehrt.
3. Dass ein Ungläubiger (*kāfir*) in den Genuss der Huld (*niʿma*) Gottes kommen kann, ist nach Ašʿarī unmöglich. Nach Abū Ḥanīfa und dem Ašʿariten Abū Bakr al-Bāqillānī (gest. 403/1013) ist es möglich.
4. Die [angeblich] von Ašʿarī vertretene Lehre, dass dem Propheten Muḥammad nach dessen Tod keine Gesandtschaft (*risāla*) mehr zukomme, sei eine Lüge. „Es gehört zu unseren [šāfiʿitischen] Glaubensgrundlagen, dass alle Propheten in ihren Gräbern lebendig sind.“
5. Wenn man bestimmte menschliche Handlungen betrachtet, so können – nach Ašʿarī – Gottes Wohlgefallen (*riḍā*) und Wille (*irāda*) auseinandertreten. Abū Ḥanīfa hingegen betrachtet, wie ihm von einigen unterstellt wird, beide als verbunden.
6. Ašʿarī wurde in den Mund gelegt, dass der Glaube eines Nachahmers (*īmān al-muqallid*) nicht akzeptabel sei (*lā yaṣīḥḥ*).
7. Ašʿarī definiert die Handlung eines Menschen als blossen Erwerb (*kasb*) und grenzt sie ab von der Schöpfung (*ḥalq*). Die Ḥanafiten bezeichnen dies aber

⁴⁸ Ebd., Bd. 3, 377 f.

⁴⁹ W. *baynānā wa-bayna l-ḥanaḥiyya*. Subkī, *Ṭabaqāt*, 3, 378.

⁵⁰ Von den Ḥanafiten soll Māturīdī derselben Meinung sein in Bezug auf den *istiṭnāʾ fi l-īmān* (*ka-l-Māturīdī minhum maʿanā fi masʿalat al-istiṭnāʾ*). Subkī, *Ṭabaqāt*, 3, 384. „Kein Gläubiger sollte an sein Glaubensbekenntnis die Formel „wenn Gott will“ anfügen (gegen die Ḥašwiya, Muʿtazila und Ḥāriḡiya).“ Rudolph, *Māturīdī*, 235.

als freie Wahl (*iḥtiyār*)⁵¹. „Wir [Subkī] meinen, *iḥtiyār* und *kaṣb* sind zwei Wörter mit derselben Bedeutung (w. *‘ibāratān ‘an mu‘ayyan wāḥid*)“.

Als Differenzen inhaltlicher Art nennt Subkī:

8. Aṣ‘arī hält es für möglich, dass Gott einen Gehorsamen peinigt (*ta‘dīb al-muḥīṭ*) und einen Ungehorsamen belohnt. Abū Ḥanīfa hält es für unmöglich.
9. Nach Aṣ‘arī kann man Gott nur durch die *ṣarī‘a* erkennen, nicht aber durch den Verstand. Gotteserkenntnis durch den Verstand vertreten die Ḥanafiten.
10. Die Handlungseigenschaften (*awṣāf al-fi‘āl*) Gottes gelten den Ḥanafiten als urewig.
11. Der Text der Koranexemplare ist nach ḥanafitischer Lehre identisch mit der Rede, die geoffenbart wurde.
12. Von „unseren Leuten“ (*aṣḥāb*) sprechen sich folgende wie die Ḥanafiten gegen eine „Verpflichtung zu etwas Undurchführbarem“ (*taklīf mā lā yuṭāq*) aus: Abū Ḥamid al-Isfarāyīnī, al-Ġazālī, Ibn Daqīq al-‘Id. Die Ḥanafiten halten die „Verpflichtung zu etwas Undurchführbarem“ für unmöglich (*taklīf mā lā yuṭāq* bzw. *yustaṭā‘*).
13. Aṣ‘arī hält es für möglich, dass ein Prophet kleine Sünden (*ṣaġā’ir*) begehen könne. Die Aṣ‘ariten sind aber diesbezüglich geteilter Meinung. Die Ḥanafiten meinen, ein Prophet begehe nicht einmal kleine Sünden.

Danach nennt Subkī einen weiteren Punkt, bei dem er nur eine Differenz innerhalb der Aṣ‘arī-Schule feststellt. Dieser Punkt verdient an dieser Stelle ebenfalls eine kurze Erwähnung, weil er von späteren Autoren in die Liste der Unterschiede zwischen den Aṣ‘ariten und den Māturīditen aufgenommen wurde: Die Aṣ‘ariten sind geteilter Meinung, ob Signifikant (*ism*) und Signifikat (*musammā*) ein und dasselbe sind.

2.4 Fazit

Was die tatsächlichen religiösen Differenzpunkte zwischen Ḥanafiten-Māturīditen und Aṣ‘ariten angeht, so liegen sie für Subkī unterhalb der Schwelle, bei der sie eine Bezeichnung des Unglaubens (*takfīr*) oder nur den Vorwurf einer religiösen Neuerung (*tabdī‘*) auslösen würden. Subkī gibt an, dass seine *Qaṣīda nūniyya* sowohl diese 13 Streitfragen behandle als auch weitere, welche aber lediglich innerhalb der Aṣ‘ariyya umstritten seien. Auch geht er auf den Stand der Diskussionen im religiösen Schrifttum ein. Aṣ‘arī liegt für ihn mit Mālik, Šāfi‘ī, Aḥmad Ibn Ḥanbal u.a. im Grunde auf einer Linie. Ausserdem stehe Aṣ‘arī durch eine

⁵¹ „Das Konzept Māturīdis: Die Handlungen sind sowohl Gott als auch dem Menschen zuzusprechen. Sie werden von Gott geschaffen (*ḥalq*), aber von den Menschen gewählt (*iḥtiyār*), erworben (*kaṣb*) und ausgeführt (*fi‘l*).“ Rudolph, *Māturīdī*, 231.

Reihe šūfischer Meister, welche in der *Nūniyya* einzeln aufgelistet werden, in der Tradition von al-Ḥārīt al-Muḥāsibī (gest. 243/857), d.h. einer wohl approbierten orthodoxen Form des Sufismus.

3. *Ibn Kamāl Bāšā* (gest. 940/1534)

Ibn Kamāl Bāšā war ein auf vielen Gebieten bewandelter Autor, der sich nacheinander das Ansehen von drei Herrschern erwarb. Er gilt als einer der grössten Vertreter osmanischer Wissenschaft und Kultur aus der ersten Hälfte des 16. Jhs. Schon in jungen Jahren wurde er mit Gelehrten wie Taftāzānī (gest. 793/1390) oder Suyūṭī (gest. 911/1505) verglichen und wurde aufgrund seiner wissenschaftlichen Kompetenz mit dem Beinamen „der erste Lehrer“ (*al-muʿallimu l-awwal*) belegt⁵².

Ibn Kamāl Bāšā, der neben den Philosophen auch mit den Anschauungen der *kalām*-Experten vertraut war und in seiner philosophischen Gedankenwelt der Schule von Faḥraddīn ar-Rāzī (gest. 606/1209) folgte, kämpfte gegen Gedanken und Praktiken, die den *taṣawwuf* aus dem Rahmen der Šarīʿa herauslösen wollten. So behauptete er beispielsweise, die Tänze (*raqs*) einiger Šūfis, der *samāʿ* und ihre Drehungen seien verboten. Andererseits beeinflusste das positive Fatwā, welches er bezüglich Muḥyiddīn Ibn al-ʿArabī erstellte, Sultan Salīm. Der Herrscher liess über dem Grab von Ibn al-ʿArabī in Damaskus, wo er sich bei seiner Rückkehr von Ägypten vier Monate lang aufhielt, ein Mausoleum (*turba*) und eine Moschee errichten.

Die meiste Zeit seines Lebens war Ibn Kamāl Bāšā in offiziellen Diensten, sei es als Lehrer, Richter, Heeresrichter oder Šayḥ al-Islām. Wegen seiner wissenschaftlichen und juristischen Versiertheit sowie ausserordentlicher Problemlösungskompetenz in kniffligen Fatwā-Fragen gab man ihm den Beinamen *muftī at-taḳalayn* (Muftī der Menschen und Dschinnen).

3.1 *Biographie*

Šamsaddīn Aḥmad b. Sulaymān b. Kamāl Bāšā wurde 873/1468-69 geboren. Seine gebräuchlichen Rufnamen sind Kamāl-pāšāzāde (türkisch: Kemalpaşazâde) bzw. Ibn Kamāl Bāšā. Nach dem Auswendiglernen des Korans beschäftigte er sich näher mit arabischer Sprache und Literatur, Logik sowie Persisch. Als junger

⁵² Vgl. Turan, Şerafettin, Kemalpaşazâde, in: *İslâm Ansiklopedisi*, hrsg. v. Türkiye Diyanet Vakfı. İstanbul 2002, Bd. 25, 238. Zu Ibn Kamāl Bāšās Biographie s. Turan, Şerafettin in: ebd., Bd. 25, 238-40. Zu Ibn Kamāl Bāšās Ansichten über Fiqh, s. Ösen, Şükrü, Kemalpaşazâde, in: ebd., Bd. 25, 240-242. Zu seinen *kalām*-Leistungen, s. İlyas Çelebi, Kemalpaşazâde, in: ebd., Bd. 25, 242-244. Seine literarische Aktivität beschreibt Saraç, M. A. Yekta, Kemalpaşazâde, in: ebd., Bd. 25, 244-245.

Mann diente er unter Sultan Bāyazīd in der Armee und begann dann um 879/1474-5 sein Studium am Dār al-Ḥadīṭ in Edirne (Adrianopel) bei Mullā Luṭfī (gest. 904/1498). Nach dem Studium unterrichtete er zunächst an der ‘Alī Beg-Schule (Edirne), später auch an verschiedenen anderen Schulen, so an der Ḥalabiyya (Edirne), der Şaḥn-Medrese (Istanbul) und der Bāyazīdiyya (Edirne). 921/1515 wurde er zum Qāḍī von Edirne ernannt und 922/1516 zum *qāḍī al-‘askar* von Anatolien befördert. Möglicherweise hing diese Ernennung mit einem Sendschreiben Ibn Kamāl Bāšās zusammen, in dem er vermocht hatte, die öffentliche Meinung auf den Ġihād gegen die Safawiden einzustimmen, und die Glaubensüberzeugungen von Şāh Ismā‘īl kritisiert hatte, was ihm grossen Ruhm eintrug. Er stärkte den Sultan mit religiösen und juristischen Begründungen für die Expedition (*sefer*) nach Iran gegen Leute im Staat, die Vorbehalte gegen diesen Kampf hatten. Zu der Zeit von Sultan Sulaymān al-Qānūnī (gest. 974/1566) ermutigte er den Herrscher zum Kampf gegen die Safawiden. Die an Schah Ṭahmāsp (gest. 984/1576) geschickten Briefe fasste er höchstpersönlich ab. Während eines Einsatzes in Ägypten erhielt er den Auftrag, auch eine Geschichte Ägyptens zu schreiben, im Jahre 1518 auch eine Geschichte von Qarāmān. 925/1519 gab er sein Amt als *qāḍī al-‘askar* auf und lehrte wieder in Edirne – zunächst am Dār al-Ḥadīṭ, danach an der Bāyazīdiyya. Nach dem Tod von „Zenbilli“ ‘Alī Efendi (gest. 932/1525-6) wurde er in das Amt des Şayḥ al-Islām berufen. Diese Position hatte er bis zu seinem Tod am 2. Şawwāl 940/16. April 1534 inne. Er wurde ausserhalb von Edirne, in der *zāwiya* von Maḥmūd Ćelebī, begraben. Sein Grabmal wurde 1971 im Zuge von Wegearbeiten an einen anderen Ort verlegt.

3.2 Werk

Ibn Kamāl Bāšā war ein hochgebildeter und produktiver Autor, der auf Türkisch, Persisch, vor allem aber auf Arabisch schrieb⁵³. Er soll mehr als 200 Werke verfasst haben⁵⁴. Die meisten von ihnen haben die Form einer kurzen Abhandlung (*risāla*). Inhaltlich sind sie weit gestreut, denn sie behandeln Themen aus den Bereichen Theologie, Rechtswissenschaft, Sprachwissenschaft, Poesie und Grammatik, des Weiteren auch Osmanische Geschichte.

Im Rahmen seiner theologischen Stellungnahmen erörtert Ibn Kamāl Bāšā eine Vielzahl von bekannten Einzelthemen wie z.B. die Natur der Rede Gottes, die Idee des Seinsmonismus (*waḥdat al-wuġūd*), die Dichotomie von Körper und Seele, das Problem der Willensfreiheit oder die herausgehobene Stellung Muḥam-

⁵³ GAL, Bd. 2, 449-453; S, Bd. 2, 668-673; S, Bd. 3, 1306; s. auch V.L. Ménage, Kemāl Pāshā-Zāde, in *EP*, Bd. 4, 879-881.

⁵⁴ Brockelmann schreibt ihm 179, Ćamil al-‘Azm 240 Werke zu. Sein Werk besteht aus selbständigen Abhandlungen, aus Teilen letzterer – manchmal unter anderem Titel – aus Kommentaren und aus Randglossen. Zu seinen Werken s. Ilyas Ćelebī, Kemalpaşazāde, in: *İslām Ansiklopedisi*, Bd. 25, 245-247.

mads im Vergleich zu den anderen Propheten. Neben einschlägigen Sendschreiben verfasste er auch Kommentare zu theologischen Schriften früherer Autoren, zu verschiedenen Teilen des Korans sowie zum Ḥadīṭ. Diese stellte er in einigen kleinen Sammlungen zusammen. Ibn Kamāl Bāšā brachte seine Ansichten in unabhängigen Sendschreiben anstelle von Kommentaren und Glossen zum Ausdruck, und er nahm in seinen Arbeiten häufig Bezug auf Ḥakīm as-Samarqandī, Bāqillānī, ʿAbdalqāhir al-Baġdādī, Ġazālī, Šahrastānī, Fahraddīn ar-Rāzī, Sayfaddīn al-Āmidī, Šamsaddīn al-Išfahānī, ʿAḍudaddīn al-Īǧī, Taftāzānī und as-Sayyid aš-Šarīf al-Ġurġānī⁵⁵.

Als Jurist war er nicht bloss an exponierter Stelle in der Staatsverwaltung tätig, sondern neben den überlieferten Gutachten, den Fatwās, liegen aus seiner Feder auch zahlreiche juristische Einzelabhandlungen vor. Diese beschäftigen sich beispielsweise mit prozeduralen Fragen, Biographien anerkannter Juristen, finanz- oder erbrechtlichen Problemen, aber auch Unklarheiten bei der Ausübung des rituellen Pflichtgebets (*ṣalāt*), dem Konsum von Genussmitteln wie Wein oder Opium, möglicherweise unorthodoxen Praktiken wie dem Sich-Drehen der Tanzenden Derwische⁵⁶ oder Diskussionen, unter welchen Umständen Muslime des Unglaubens (*kufṛ*) zu bezichtigen seien. Wahrscheinlich noch als Lehrer an der ʿAlī Beg-Schule in Edirne verfasste er z.B. ein „Sendschreiben, dass die radikalen Šīʿiten Ungläubige sind“ (*Risāla fi takfīr ar-rawāfiḍ*). Darin bezeichnet er den Krieg gegen Schah Ismāʿīl von Iran als Individualpflicht (*farḍ ʿayn*)⁵⁷.

Ibn Kamāl Bāšā brillierte nicht bloss in den drei wichtigsten islamischen Sprachen des Osmanischen Reiches, sondern beschäftigte sich auch auf theoretischer Ebene mit deren jeweiligen Besonderheiten und Nuancen – in erster Linie Aspekten der arabischen Grammatik und Sprachtheorie. Gerade mit Blick auf seine osmanischen Landsleute schrieb er ausserdem Traktate über Probleme der gegenseitigen Abgrenzung, Durchdringung oder auch des fehlerhaften Gebrauchs der verschiedenen Sprachen. Während Arabisch die *lingua franca* zahlreicher Wissenschaften im Osmanischen Reich darstellte, galt Persisch unter gebildeten Ständen als besonders elegante Form der Artikulation. So findet sich bei Ibn Kamāl Bāšā ein persisches Werk in Prosa und Versform mit dem Titel *Nigāristān*, welches dem *Gulistān* des iranischen Dichters Saʿdī nachempfunden ist und im Jahr 940/1533 fertiggestellt wurde. Die berühmte *Burda* von Būšīrī (gest. 695/1295) übersetzte er in Versform ins Türkische und legte auch eigene türkische Versionen arabischer Gedichtformen und poetischer Stoffe vor. Ibn Kamāl Bāšās grundlegendes Werk im Bereich der Geschichte ist *Tevārīḥ-i Āl-i Osman*, welches er auf Wunsch von Bāyazīd II. abfasste. Es umfasst acht Bände, die je-

⁵⁵ Ilyas Çelebi, Kemalpaşazâde, in: ebd., Bd. 25, 243.

⁵⁶ In seinem Fatwā zu Muḥyiddīn Ibn al-ʿArabī und seinem Sendschreiben über die Seele bewertet Ibn Kamāl Bāšās den Sufismus positiv. Ebd., Bd. 25, 243.

⁵⁷ Eine deutsche Zusammenfassung findet sich bei Eberhard, Elke, *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften*. Freiburg i. Br. 1970, 164-165.

weils einem einzelnen Herrscher gewidmet sind, und beschreibt die Ereignisse bis zum Jahr 916/1510.

Im Hinblick auf das islamische Denken ging er synthetisch vor. Denn seine Werke zielen letztlich darauf, eine Verbindung zwischen *kalām*, Philosophie und *taṣawwuf* zu schaffen und die Doktrin der *abl as-sunna* auf eine rationale (‘aqlī) Perspektive zu gründen⁵⁸. Zugleich beabsichtigte Ibn Kamāl Bāšā, bāṭinītische und ṣafawidisch-šī‘itische Propagandamassnahmen zu verhindern, die sich in Anatolien zu verbreiten drohten⁵⁹.

3.3 Risālat al-Iḥtilāf bayn al-Aš‘arī wa-l-Māturīdiyya fī iṭnatay ‘ašrata mas’ala

Für unseren Kontext von Interesse ist Ibn Kamāl Bāšās „Abhandlung über die Meinungsverschiedenheit zwischen Aš‘ariten und Māturīditen in zwölf Punkten“ (*Risāla fī l-iḥtilāf bayn al-Aš‘arī wa-l-Māturīdiyya fī iṭnatay ‘ašrata mas’ala*⁶⁰). Darin legt Ibn Kamāl Bāšā, der nur zwei frühere Werke nennt, *al-Bidāya (min al-Kifāya* von Nūraddīn aṣ-Šabūnī al-Buḥārī, gest. 580/1184)⁶¹ und *Bidāyat al-kalām*⁶², in prägnanter Form die bestehenden dogmatischen Differenzen beider Richtungen dar. Er stellt einleitend fest, dass Abū al-Ḥasan al-Aš‘arī der Führer (*imām*) und die Orientierungsfigur (*muqaddam*) der Sunniten (*abl al-sunna*) sei. Nach ihm komme Abū Maṣṣūr al-Māturīdī. Die Šāfi‘iten und Ḥanafiten folgten in den Einzelbestimmungen (*furū‘*) ihren Gründern, nämlich Šāfi‘ī und Abū Ḥanīfa. In den grundlegenden Dingen der Religion (*uṣūl*) aber orientierten sie sich an Aš‘arī bzw. Māturīdī.

Als zwischen Aš‘arī und Māturīdī verbliebene kritische Punkte listet er die folgenden zwölf auf:

1. Für Aš‘arī ist das Erschaffen (*takwīn*) wie die anderen Tätigkeitsattribute (Gottes) eine erst in der Zeit auftretende Eigenschaft (*ṣifa ḥāditha*). Für Māturīdī ist das Erschaffen hingegen eine ewige, im Wesen Gottes bestehende Eigenschaft (*ṣifa azaliyya*).
2. Aš‘arī meint, die Rede Gottes (*kalām Allāh*) sei sehr wohl hörbar, wie man aus der Geschichte von Moses wisse. Māturīdī hält sie für nicht hörbar (*laysa bi-masmū‘*); hörbar sei lediglich dasjenige, was sie anzeigt (*ad-dāll ‘alayhī*).
3. Aš‘arī differenziert allerdings dahingehend, dass die Weisheit (*ḥikma*) nur im Sinne von Wissen (*‘ilm*) eine ewige, im Wesen Gottes bestehende Eigen-

⁵⁸ Vgl. mit Subkīs Äusserung: „*unzur bi-‘aqlika wa-ḡtabid*“. Subkī, *Ṭabaqāt*, 3, 379.

⁵⁹ İlyas Çelebi, *Kemalpaşazâde*, in: ebd., Bd. 25, 242.

⁶⁰ MS Süleymaniye/Tinova 1847/2, foll. 57-59.

⁶¹ Es handelt sich um eine gekürzte Fassung des Buches *Kitāb al-Kifāya fī l-bidāya*. Siehe W. Madelung, Māturīdiyya, in *EP*, Bd. 6, 848. Nūraddīn aṣ-Šabūnī zitiert Māturīdī mehrfach in seinem Buch *al-Kifāya*. Rudolph, *Māturīdī*, 216.

⁶² Wahrscheinlich ist gemeint: *Al-Bidāya fī l-kalām* von Abū Turāb Ibrāhīm b. ‘Abdallāh. Vgl. Ḥāḡḡī Ḥalīfa, *Kaṣf az-zunūn*, Bd. 1, 229.

schaft (*ṣifa azaliyya*) darstelle, wohingegen die Weisheit im Zusammenhang mit religionsrechtlichen Bestimmungen (*ahkām*) nur als eine erst in der Zeit auftretende Eigenschaft (*ṣifa ḥādīṭa*) vorliege. Māturīdī charakterisiert den „Schöpfer der Welt“ (*ṣāniʿ al-ʿālam*) als Träger von Weisheit sowohl im Hinblick auf Wissen als auch auf religionsrechtliche Bestimmungen.

4. Laut Aṣʿarī erstrecken sich Gottes Zufriedenheit (*riḍāʿ*), Liebe (*maḥabba*) und Wille (*irāda*) auf alle Handlungen (der gehorsamen wie ungehorsamen Geschöpfe). Laut Māturīdī geschehen zwar alle Handlungen mit Gottes Willen (*maṣīʿa*, *irāda*) und Bestimmung (*qaḍāʿ*), aber nur die gehorsamen auch mit seiner Zufriedenheit, Liebe und seinem Befehl.
5. Aṣʿarī hält sowohl Gottes religionsrechtliche „Verpflichtung zu etwas Undurchführbarem“ (*taklīf mā lā yuṭāq*) wie auch Seine Aufbüdung (*taḥmīl*) „von etwas Undurchführbarem“ für möglich (*ḡāʿiz*). Māturīdī hingegen betrachtet nur Gottes Aufbüdung „von etwas Undurchführbarem“ als möglich.
6. Aṣʿarī führt die Erkenntnis aller den Menschen auferlegten religionsrechtlichen Bestimmungen allein auf die Offenbarungsbotschaft (*samʿ*) zurück. Māturīdī hingegen hält einige davon für durch den Verstand ermittelbar (*maʿlūm bi-l-ʿaql*).
7. Die (feststehende) Anwartschaft auf jenseitige Glückseligkeit (*saʿāda*) oder Verderbnis (*ṣaqāwa*) wird nach Aṣʿarī erst beim Jüngsten Gericht (w. *ʿind al-ḥātima wa-l-ʿāqiba*) erkennbar. Nach Māturīdī kann sich ein Höllenanwärter (*ṣaqiyy*) (während seines Lebens) zu einem Paradiesanwärter (*saʿīd*) wandeln und umgekehrt.
8. Aṣʿarī hält Vergebung (*ʿafw*) bei Unglauben (*kufr*) nur für rein verstandesmäßig (*ʿaqlan*) möglich – nicht aber nach Auskunft der Šarīʿa (*samʿan*). Für Māturīdī besteht keine Möglichkeit zur Vergebung bei Unglauben.
9. Aṣʿarī hält sowohl das ewige Verweilen eines Gläubigen im Höllenfeuer als auch dasjenige eines Ungläubigen im Paradies für möglich. Māturīdī meint, dass weder das ewige Verweilen eines Gläubigen im Höllenfeuer noch dasjenige eines Ungläubigen im Paradies möglich sei. Solches werde durch den Verstand (*ʿaqlan*) und die Überlieferungsbotschaft (*samʿan*) ausgeschlossen.
10. Aṣʿarī trennt zwischen dem Signifikanten (*ism*) und dem Signifikat (*musammā*) und fügt als dritte Kategorie noch den Akt der Signifizierung (*tasmīya*) hinzu. Einige Māturīditen halten den Signifikanten und das Signifikat für ein und dasselbe.
11. Für Aṣʿarī ist Männlich-Sein (*ḍukūra*)⁶³ keine Vorbedingung für Prophetentum (*nubuwwa*), ebenso wie Weiblich-Sein (*unūṭa*) keinen Ausschlussgrund darstellt. Das Männlich-Sein ist für Māturīdī eine Vorbedingung zum

⁶³ Für Saʿdaddīn at-Taftāzānī ist es jedoch eine Bedingung. Vgl. Taftāzānī, *Tabḍīb al-manṭiq wa-l-kalām*, 100.

Prophetentum, so dass es sich bei einem weiblichen Wesen unmöglich um einen Propheten handeln kann.

12. Aš'arī hält eine Handlung (*fī'l*) für wirkliches Ins-Dasein-Rufen, während der „Erwerb“ (*kasb*) durch einen Menschen nur in übertragenem Sinne (*mağāzan*) als Handlung (*fī'l*) verstanden werden kann. Nach Māturīdī wird die Handlung eines Menschen als „Erwerb“ bezeichnet, nicht aber als Erschaffung (*ḥalq*)⁶⁴. Dagegen wird eine Handlung Gottes Erschaffung genannt, nicht aber „Erwerb“.

3.4 Fazit

Die bestehenden Unterschiede zwischen Aš'arī und Māturīdī stuft Ibn Kamāl Bāšā als keineswegs gravierend ein. Vielmehr erblickt er in ihnen lediglich Differenzen sekundärer Natur, welche die grundsätzliche Harmonie nicht nachhaltig zu beeinträchtigen vermögen. Er kehrt die tatsächlich bestehenden unterschiedlichen Anschauungen dabei keineswegs unter den Tisch, sondern stellt sie im Gegenteil deutlich heraus. Er bemüht sich dabei, dem Leser zu zeigen, dass sich aus ihnen kein grosses Konfliktpotential ergebe.

Obwohl seine Schrift lediglich drei Seiten umfasst, entfaltete sie relativ starke Wirkung, was sicher dem hohen Ansehen, das Ibn Kamāl Bāšā in wissenschaftlich-theologischen wie auch politischen Kreisen genoss, zuzuschreiben ist.

4. Naw'ī (gest. 1007/1599)

Naw'ī war ein umfassend gebildeter Mann. Neben einigen Ausflügen in die Dichtung tat er sich vor allem in klassisch-islamischen Disziplinen hervor und verfasste u. a. Schriften zum Ḥadīṭ und zum Sufismus.

4.1 Biographie

Yahyā b. 'Alī b. Naṣūḥ Naw'ī⁶⁵ wurde 940/1533 in Malğara (Rumelien)⁶⁶ geboren. Bis zu seinem zehnten Lebensjahr wurde er von seinem gelehrten Vater unterrichtet. 957/1550 kam er nach Istanbul und wurde Schüler bei Qaramānizāde Mehmed Efendi. Zu seinen Schulkameraden gehörten der spätere Dichter Bāqī

⁶⁴ Vgl.: *Kasb*: eine Zwischenstufe zwischen *ḥalq* und *ğabr*. Subkī, *Ṭabaqāt*, 3, 385.

⁶⁵ Die alte türkische Islamenzyklopädie führt ihn unter Nev'ī auf – bzw. mit zweiter Schreibung unter Nev'ī, s. Karahan, Abdülkadir, Nev'ī, in: *İslâm Ansiklopedisi*, 13 Bde. in 15, 1965-1988. Istanbul 1964, Bd. 9, 224-226. Die später erschienene *EP*² dagegen fasst sich zu Nev'ī wesentlich kürzer, s. ebd., F. Babinger, New'ī, in Bd. 8, 8-9.

⁶⁶ Brockelmann gibt dagegen „Tuğra“ als Geburtsort an, *GAL*, Bd. 2, 443.

[Maḥmūd ‘Abdalbāqī] (gest. 1007/1600)⁶⁷, mit dem ihn eine enge Freundschaft verband,⁶⁸ sowie der Historiker Sa‘daddīn [Meḥmed b. Ḥasan Ğān b. Meḥmed b. Ğemāleddīn] (gest. am 12. Rabī‘ II, 1008/2. Oktober 1599)⁶⁹. Naw‘ī zählte zu den Gelehrten (‘ulamā’) seiner Zeit und wurde 973/1565 Lehrer (*mudarris*) in Galipoli. Er bekleidete mehrere Ämter und wurde 991/1583-84 Professor an der Medrese von Sulṭāna Mihr u Māh⁷⁰ in Istanbul, dann an der Çınarlı Medrese, einer der acht von Mehmet II. gegründeten Medresen von Istanbul. 998/1589-90 ernannte man ihn zum Qāḍī von Bagdad, doch bevor er seine neue Stelle antreten konnte, rief ihn der Sultan Murād III. 998/1590 als Lehrer für seinen Sohn Muṣṭafā nach Istanbul zurück. Als die Prinzen Bāyazīd, ‘Uṭmān und ‘Abdallāh heran wuchsen, kamen auch sie unter seine erzieherische Obhut. Später wurde er zum qāḍī al-‘askar berufen. Einer anderen Version zufolge lebte er nach dem Tode Murāds III. (1003/1595) und der Ermordung der Prinzen von einer Pension, die ihm der nächste Sultan gewährte. Naw‘ī starb im Dū l-Qa‘da 1007/Juni 1599 in Istanbul.

4.2 Werk

Seinem Sohn Naw‘izāde ‘Aṭā’ī [‘Aṭā’ullāh] (gest. 1044/1634-35⁷¹) zufolge schrieb Naw‘ī über 30 Abhandlungen zu Theologie, Jurisprudenz, Glaubenslehre, Logik, Mystik, Koranexegese u.a. Die Schrift *Natā’iğ al-funūn wa-maḥāsīn al-mutūn* („Ergebnisse der Künste und Vorzüge der Texte“) wird als sein wichtigstes Werk betrachtet. Sie ist eine Art Enzyklopädie, welche allerlei theologische, historische u.a. Informationen enthält⁷². Die Geschichte von Šādān und Bešīr, mit der das Werk endet, ist ins Deutsche übersetzt worden⁷³. Weitere Prosawerke Naw‘is, jeweils mit dem Hinweis auf die Bibliotheken, in denen sie sich befinden, führt Meḥmed Ṭāhir Bursalī in seinem *‘Oṭmanlı mü’ellifleri*, Bd. 3, 437-438 auf. Erwähnenswert ist auch Naw‘is Übersetzung von Ibn al-‘Arabīs *Fuṣūṣ al-ḥikam* ins Türkische.

Die Dichtung Naw‘is trägt Spuren seiner Gelehrsamkeit. Sie ist mit ungewöhnlichen Wörtern sowie weit hergeholten Anspielungen gespickt, die oft auf die Themen der Wissenschaften seiner Zeit hinweisen.

⁶⁷ Zu ihm s. Gibb, E.J.W., *A History of Ottoman Poetry* (HOP). London 1900-1909. Reprint 1958-1967, Bd. 3, 133-148.

⁶⁸ Karahan, *Neṣrī*, 225.

⁶⁹ Zu ihm s. Babinger, Franz, *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*. Leipzig 1927, S. 123-126.

⁷⁰ E. G. W. Gibb, *HOP*, Bd. 3, 172.

⁷¹ Ebd., Bd. 3, 232, Anm. 1.

⁷² Dazu s. J. von Hammer, *Enzyklopädische Übersicht der Wissenschaften des Orients*. Leipzig 1804, Bd. 1, 22 ff.

⁷³ Bd. 1, 24 ff.

4.3 Risāla fi l-Farq bayna madḥab al-Ašʿira wa-l-Māturīdiyya

Nawʿī beginnt seine *Risāla fi l-farq bayna madḥab al-Ašʿira wa-l-Māturīdiyya*⁷⁴ („Sendschreiben über den Unterschied zwischen der ašʿarischen und der māturīditischen Lehre“) mit dem prägnanten Satz: „Wisse, dass die [muslimische] Gruppe, die gerettet wird (w. *al-firqa an-nāḡiya*), die Ašʿariten und Māturīditen sind“⁷⁵. Zunächst listet er einige Bücher der Māturīdiyya auf: *Matn al-ʿAqāʾid an-nasafiyya*⁷⁶, *Matn al-Bidāya*⁷⁷, *Matn at-Tabʿira*⁷⁸ und *Matn at-Taḥāwī*⁷⁹.“ Anschliessend folgen einige Bücher der Ašʿariten: *Matn at-Taḥwālī*⁸⁰, *Šarḥ al-Mawāqif*⁸¹, *al-Mawāqif*⁸², *al-Maqāšid*⁸³ und *Šarḥ al-Maqāšid*⁸⁴. An mehreren Stellen der *Risāla* zitiert Nawʿī *at-Taḥwālī*⁸⁵ und *Bidāyat al-uṣūl*⁸⁶.

Nawʿī erörtert zunächst folgende sieben Differenzpunkte zwischen Ašʿariten und Māturīditen:

1. Ašʿarī verlangt den Zusatz (*qāla bibī*) „so Gott will“ (*in šāʾa Allāh*) bei der Aussage „Ich bin gläubig“ (*anā muʾmin*). Māturīdī erkennt den Zusatz nicht an (*ankara*).

⁷⁴ MS Leiden 1882.

⁷⁵ *Risāla*, 39a.

⁷⁶ Nasafis (Abū Ḥafṣ ʿUmar b. Muḥammad al-Māturīdī, gest. 537/1142) Buch *al-ʿAqāʾid* ist 1843 in London erschienen, ediert von William Cureton, in *Pillar of the Creed of the Sunnites*. Der Text ist auch unter dem Titel *al-ʿAqāʾid an-nasafiyya*, in: *Maḡmūʿ mubimmāt al-mutūn*, 27-34 zu finden. Saʿdaddīn at-Taftāzānī (712-793/1312-1390) schrieb dazu einen Kommentar: *Šarḥ al-ʿAqāʾid an-Nasafiyya*, hrsg. von Tāhā ʿAbdarraʿūf Saʿd, Kairo, Muḥarram 1421/Mai 2000. Siehe auch hier Anm. 109.

⁷⁷ Es handelt sich um eine gekürzte Fassung des Buches *Kitāb al-Kifāya fi l-bidāya* von Nūraddīn aš-Šābūnī al-Buḥārī (gest. 580/1184). Vgl. W. Madelung, Māturīdiyya, in *EP*, Bd. 6, 848.

⁷⁸ *Tabʿirat al-adilla* von Abū Muʿīn an-Nasafi (gest. 508/1114). Ebd., Bd. 6, 847. Die *Tabʿirat al-adilla* ist eine wichtige Quelle sowohl für die Lehre des Māturīdī als auch für Nasafis eigene Ansichten. Vgl. Rudolph, *Māturīdī*, 276.

⁷⁹ Taḥāwī war kein Māturīdit, sondern ein Ḥanafit eigener Prägung.

⁸⁰ Wahrscheinlich ist *Taḥwālīʿ al-arwār* von al-Qāḍī ʿAbdallāh b. ʿUmar al-Bayḍāwī (gest. 685/1286) gemeint. Ḥāḡḡī Ḥalifa, *Kašf az-zunūn*, Bd. 2, 1116.

⁸¹ Von as-Sayyid aš-Šarīf (gest. 816/1413).

⁸² W. *wa-matnuhū*. *Al-Mawāqif* von ʿAḍudaddīn al-Īǧī (gest. 765/1355). Zu ihm s. van Ess, Josef, *Die Erkenntnislehre des ʿAḍudaddīn al-Īǧī, Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawāqif*. Wiesbaden 1966.

⁸³ *Al-Maqāšid fi ʿilm al-kalām* von Saʿdaddīn at-Taftāzānī (gest. 793/1391).

⁸⁴ Der *Šarḥ al-Maqāšid* ist auch ein Werk Taftāzānis. Alle diese neun Titel sind auf Folio 39a der *Risāla* erwähnt.

⁸⁵ *At-Taḥwālī fi ḥall gawāmiḍ at-Tanqīḥ* von Šadr aš-Šarīʿa ʿUbaydallāh b. Masʿūd al-Maḥbūbī (gest. 747/1346), ein Kommentar zu seinem eigenen *Tanqīḥ al-uṣūl*. Vgl. Ḥāḡḡī Ḥalifa, *Kašf az-zunūn*, Bd. 1, 496.

⁸⁶ Wahrscheinlich *al-Bidāya fi uṣūl ad-dīn* von Abū Muḥammad Aḥmad b. Maḥmūd b. Bakr aš-Šābūnī, genannt Nūraddīn al-Imām (gest. 580/1184). Vgl. Qurašī, *Ṭabaqāt al-ḥanafīyya*, 124.

2. Die Vorherbestimmung eines Menschen durch Gott zum Paradiesanwärter (*saʿīd*) bzw. Höllenanwärter (*ṣaḡīyy*) wird von Ašʿarī vertreten. Abū Ḥanīfa hingegen stellt dies in Abrede (*ankara*).
3. Der „Erwerb“ (*kasb*) erschaffener Handlungsvarianten wird von Ašʿarī abgelehnt. Dies wird aber von Abū Ḥanīfa gebilligt.
4. Die Notwendigkeit der Erkenntnis Gottes ist für Ašʿarī eine religionsgesetzliche (*bi-ṣ-ṣarʿ*) Pflicht. Abū Ḥanīfa sieht dies auf Grund des Verstandes (*bi-l-ʿaql*) als verbindlich an.
5. Die Tätigkeitsattribute (*awṣāf al-aʿfāl*) Gottes sind nach Ašʿarī in die Zeit getreten (*ḥādīṭa*). Nach Abū Ḥanīfa sind sie urewig (*qadīma*).
6. Die Begehung lässlicher Sünden (*ṣaḡāʾir*) durch einen Propheten ist nach Ašʿarī möglich. Laut Abū Ḥanīfa ist dies unmöglich.
7. Dass ein Ungläubiger (*kāfir*) in den Genuss der Huld (*niʿma*) Gottes kommen kann, ist nach Ašʿarī unmöglich. Nach Abū Ḥanīfa aber ist es möglich.

Gegen Ende des Traktats stellt Nawʿī jedoch fest, dass die Differenzpunkte eigentlich zehn seien, wie man durch die Lektüre des *Tawdīḥ* feststellen könne. Wer nur sieben Differenzpunkte aufzähle, mache sich einer „Unzulänglichkeit“ (*quṣūr*) schuldig.

Er fügt hinzu:

8. „Verpflichtung zu etwas Undurchführbarem“ (*at-taklīf bi-mā lā yuṭāq*) ist nach Ašʿarī möglich. Nach Abū Ḥanīfa ist dies unmöglich.
9. Gut oder böse (w. *ḥusn*, *qubḥ*) gelten bei Ašʿarī als „religionsgesetzmässig“ (*ṣarʿī*). Bei den Ḥanafiten-Māturīditen (w. *ʿindanā*, „bei uns“) sind sie aber sowohl „religionsgesetzmässig“ [als auch] „vernunftgemäss“ (*ʿaqlī*).
10. Manche Ašʿariten unterscheiden zwischen Signifikant (*ism*), Signifikat (*muṣammā*) und Signifizierung (*tasmiya*). Der Signifikant und das Signifikat sind bei den Ḥanafiten-Māturīditen (w. *ʿindanā*, „bei uns“) ein und dasselbe.

4.4 Fazit

Grundsätzlich ist Nawʿī der Auffassung, dass die Differenzen zwischen Ašʿarī einerseits und Māturīdī und Abū Ḥanīfa andererseits nicht gravierend seien. Denn die Unterschiede gehören nicht zu den Kernfragen (*ummabāt al-masāʾil*). Dies bedeutet, dass auch Nawʿī eine tolerante Position einnimmt. Differenzen genau zu erkennen, ist eine Pflicht, damit man sich nicht einer „Unzulänglichkeit“ (*quṣūr*) schuldig macht. Aber dadurch darf der Satz, den Nawʿī an den Anfang des Traktates stellt, nämlich: „Wisse, dass die [muslimische] Gruppe, die gerettet wird (w. *al-firqa an-nāḡiya*), die Ašʿariten und Māturīditen sind“, nichts von seiner Gültigkeit einbüßen.

5. *Kāfi Ḥasan Afandī al-Āqḥiṣārī* (gest. 1025/1616)

Āqḥiṣārī hat sich als Gesellschaftskritiker und Reformator einen Namen gemacht. Seine solide juristische Ausbildung und ein polyglotter islamischer Hintergrund sicherten ihm eine angesehene Stellung im Osmanischen Reich. Er schrieb überdies Gedichte auf Türkisch, Arabisch und Persisch, von denen 20 erhalten geblieben sind.

5.1 *Biographie*

Kāfi Ḥasan Afandī al-Āqḥiṣārī, der auch unter dem Namen Kāfi bekannt ist, wurde 951/1544 in Āqḥiṣār, Bosnien geboren, wo er mit zwölf Jahren seine Ausbildung begann⁸⁷. Er selbst gibt seinen Namen in arabischer Schreibung als Ḥasan b. Tūrḥān b. Dāwud b. Yaʿqūb az-Zibī al-Āqḥiṣārī an⁸⁸. Die Stationen seines Lebens sind nicht zuletzt durch seine Autobiographie genauer bekannt, welche Āqḥiṣārī an 29. Stelle seines 30 Biographien umfassenden *Niẓām al-ʿulamāʾ ilā ḥātām al-anbiyāʾ* („Ordnung der Gelehrten bis zum Siegel der Propheten“) einfügte⁸⁹. Er ging 974/1566 nach Istanbul, wo er neun Jahre lang in einer Medrese studierte. Er lernte bei Kara Yılan, einem Schüler von Ibn Kamāl Bāṣā⁹⁰, in dessen Dienste er trat. Als Kara Yılan in hohem Alter in Çatalca als Lehrer in die Ali Pascha-Medrese berufen wurde, begleitete er ihn dorthin. Nach dessen Tod studierte er bei Ahmed Ensārī *tafsīr* und *uṣūl al-fiqḥ*. Im Jahre 983/1575 schloss er sein Medresenstudium ab und kehrte in seinen Geburtsort Aqḥiṣār zurück. Dort widmete er sich eine Weile dem Unterricht und verfasste eigene Schriften. 986/1578 wurde er stellvertretender Richter an der Seite von Bālī Efendi, seinem Hoca aus Istanbul, der zum Qāḍī in Bosnien ernannt worden war. Ḥasan Kāfi, der 991/1583 Richter in Aqḥiṣār wurde, ging 996/1588 nach Istanbul, begann dort seinen Dienst als Hilfsbeamter und wurde 998/1590 zum Qāḍī des Sancak Sirem ernannt. Auch in Osjek übte er eine Weile das Richteramt aus.

Im folgenden Jahr machte er die Pilgerfahrt nach Mekka. In seiner Zeit in Medina lernte er Mīr Gazanfer b. Caʿfer el-Hüseynī, den Hoca von Celāleddin

⁸⁷ In Bosnien-Herzegowina ist er als Hasan Kafija Pruščak bekannt. Für Hinweise zu Leben und Werk s. Aruçi, Muhammed, Hasan Kāfi Akhisārī, in: *İslām Ansiklopedisi*, hrsg. v. Türkiye Diyanet Vakfı. İstanbul 1988-, Bd. 16, 326-329; Witkam, Jan Just, *Hasan al-Kāfi al-Aqḥiṣārī and his Niẓām al-ʿUlamāʾ ilā Ḥātām al-Anbiyāʾ*: A facsimile edition of MS Bratislava TF 136, presented, with an annotated index, in: *Manuscripts of the Middle East 4* (Leiden 1989), 88-114. Tilli, Béchir, *Aux origines de la pensée réformatrice ottomane moderne: un important document du sayb al-Aqhisari (XVIIe s)*, in: *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée* 18 (1974), 131-148.

⁸⁸ Witkam, *Aqḥiṣārī and his Niẓām al-ʿUlamāʾ*, 89.

⁸⁹ Diese ist in englischer Übersetzung bei Witkam, *Aqḥiṣārī and his Niẓām al-ʿUlamāʾ*, 89-91, abgedruckt.

⁹⁰ Vgl. Kap. 2. hier.

Ekber Şah, kennen und nahm an dessen Unterricht teil. Als er 1000/1592 über Istanbul in sein Heimatland zurückkehrte, wurde er Qāḍī in der Nähe von Aqḥiṣār. Er bekleidete dieses Amt bis 1003/1594. Danach kehrte er nach Aqḥiṣār zurück. 1005/1596 wurde Ḥasan Kāfi aus Aqḥiṣār abgezogen, um an dem Eger-Feldzug (Erlau/Ungarn)⁹¹ Mehmeds III. teilzunehmen. Nach der Eroberung der Zitadelle von Eger und dem Haçova-Sieg (Şafar 1005/Oktober 1596) unterbreitete er einigen Männern des Staates und des Heeres ein Werk mit dem Titel *Uşûl al-ḥikam fî nizâm al-‘âlam*, welches er auf Arabisch verfasst hatte (s. dazu auch 5.2). Er wurde aufgefordert, dieses Werk ins Türkische zu übersetzen und zu erläutern. Ḥasan Kāfi ging erneut nach Istanbul, diesmal um die *Uşûl* ins Osmanische zu übertragen und mit Erläuterungen zu versehen. Das Buch wurde schliesslich dem Sultan zur Kenntnis gebracht⁹². Āqḥiṣārī wurde gewährt, als Qāḍī von Aqḥiṣār in den Ruhestand zu treten unter der Bedingung, dass er Studenten aus der Region weiterhin unterrichtete. Nachdem er eine Weile in Istanbul geblieben war, kehrte er in seinen Geburtsort zurück, wobei er aber wahrscheinlich im Şawwāl 1007/Mai 1599 in das von İbrâhim Paşa befehligte Heer eintrat. Informationen über das spätere Leben von Ḥasan Kāfi sind spärlich. Als Todesjahr werden 1024/1615 bzw. 1025/1616 angegeben. Sein Grab wurde zu einem Wallfahrtsort.

5.2 Werk

Āqḥiṣārī verfasste auf Arabisch – wie unter 5.1 erwähnt – „Grundlegende Weisheiten über die Ordnung der Welt“ (*Uşûl al-ḥikam fî nizâm al-‘âlam*)⁹³. Darin setzt er sich mit den Ursachen der militärischen Schwäche des Osmanischen Reiches ausführlich auseinander und kritisiert insbesondere die Disziplinlosigkeit der Truppen⁹⁴. Āqḥiṣārī gilt als der erste, „der den Niedergang und den inneren Verfall der Türkei schon damals erkannte, als sie noch in vollem Ansehen ihrer Macht in Europa stand“⁹⁵. Er schrieb die *Uşûl* mehr als ein Jahrhundert vor Ibrahim Müteferrika (gest. 1158/1745), der im Jahr 1732 eine gleichnamige Abhand-

⁹¹ Das ungarische Erlau liegt 130 km nordöstlich von Budapest, Witkam, *Aqḥiṣārī and his Nizâm al-‘Ulamā’*, 102, Anm. 29.

⁹² Für Einzelheiten s. Witkam, *Aqḥiṣārī and his Nizâm al-‘Ulamā’*, 91.

⁹³ Diese Abhandlung findet sich in deutscher Übersetzung bei von Kráczon, E., *Eine Staatschrift des bosnischen Mohammedaners Molla Hassan Elkjâfi »Über die Art und Weise des Regierens«*, in: Archiv für Slavische Philologie 32 (1911), 139-158, 143-158. Tilli, Béchir, *Aux origines de la pensée réformatrice ottomane moderne*, 131-148. Tilli bietet einen guten Überblick über Aufbau und gedankliche Struktur dieser Schrift, 137-147. Für die recht frühe Übersetzung ins Französische von M. Garcin de Tassy s. *Principes de Sagesse, touchant l’art de gouverneur*, in: *Journal Asiatique* 23 (Avril 1824), 213-226, 283-290.

⁹⁴ Dazu und zum Folgenden s. Nagel, Tilman, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam*, 2 Bde., Zürich und München 1981, Bd. 2, 155-163.

⁹⁵ Von Kráczon, *Hassan Elkjâfi*, 141. Ähnlich Balić, Smail, *Das unbekannte Bosnien: Europas Brücke zur islamischen Welt*. Köln [u.a.] 1991, 229.

lung verfasste, welche ebenfalls dem damaligen Sultan von Istanbul vorgelegt wurde. Āqḥiṣārī's Werk ist laut Tilli auch bedeutsam für eine Neuperiodisierung und Neubewertung des Prä-*Nahḍa*-Prozesses⁹⁶. Balić stuft die Reformschrift als einen Fürstenspiegel ein, mit dem Unterschied, dass sie „klare Bezüge zur damaligen greifbaren sozialen Wirklichkeit“ enthalte⁹⁷. Āqḥiṣārī ist der Auffassung, dass „der Gelehrtenstand der wichtigste sei, denn er leistet dem Gemeinwesen den größten Dienst“. Dabei geht er von der Vorstellung „der Harmonie aller Stände des Reiches“ aus, wobei den Religionsgelehrten die Aufgabe zufällt, das göttliche Gesetz auszulegen und „damit überhaupt die Ordnung des menschlichen Zusammenlebens aufrecht zu erhalten“. Es ist letzten Endes dieser Gelehrtentypus, der „den sultanischen Truppen den Sieg“ ermöglicht. Umgekehrt ist er der Meinung: „Ungenügende Beachtung der Aufgaben und Leistungen des Gelehrtenstandes von seiten der Heerführer und Machthaber hat dem Reich den Ruin gebracht.“

Neben juristischen Schriften verfasste Āqḥiṣārī auch solche zu Grammatik und Sprachwissenschaft⁹⁸. Sein *Muḥtaṣar al-Kāfi min al-mantiq* ist ein Werk über Logik. Zu Ibn Kamāl Bāṣās *Muqaddimat aṣ-ṣalāt* schrieb er einen Kommentar mit dem Titel *Ḥadiqat aṣ-ṣalāt allatī hiya ra'īs al-ʿibādāt* („Der Gebetsgarten: Über die Krone der gottesdienstlichen Handlungen“). Im Bereich der Theologie ist sein *Nūr al-yaqīn fī uṣūl ad-dīn* („Licht der Gewissheit im Bereich der Grundlagen der Religion“)⁹⁹ zu nennen, ein Kommentar über die theologische Dogmatik (*ʿAqīdat ahl as-sunna*) von Ṭaḥāwī (gest. 321/933). Des Weiteren schrieb er mit dem oben angeführten *Nizām al-ʿulamāʾ ilā ḥātām al-anbiyāʾ*, ein Werk, in dem er die Kette der Rechtslehrer, auf die er sich berief, bis zu Abū Ḥanīfa und von diesem bis zum Propheten verfolgte und sie alle mit einer Biographie versah¹⁰⁰. Schliesslich gehört in diese Reihe auch die hier edierte Schrift *Rawḍāt al-ḡannāt fī uṣūl al-ʿitiqādāt*¹⁰¹, ein Kompendium über theologische Ansichten.

⁹⁶ Tilli, *Aux origines de la pensée réformatrice ottomane moderne*, 134-135, 141, 148.

⁹⁷ Balić, *Das unbekannte Bosnien*, 230.

⁹⁸ Eine genaue Auflistung seiner auf insgesamt 16 bezifferten verschiedenen Werke findet sich bei Aruçi, Hasan Kâfi Akhisârî, 327-329.

⁹⁹ MS in Istanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Ḥamidiye, Nr. 764, Varak 45b-130a. Das Werk wurde unter dem Titel *Nūr al-yaqīn fī uṣūl ad-dīn fī ṣarḥ ʿaqā'id at-Ṭaḥāwī* in Riyad 1997/1418 gedruckt. Hrsg. Zühdi Adlufitesh Bosnevi. Das Todesjahr Āqḥiṣārī's wird dort als 1024/1615 angegeben, d.h. es weicht um ein Jahr vom erwähnten, 1025/1616, ab. Diese Angaben verdanke ich meinem Freund Dr. Akşin Somel.

¹⁰⁰ Für dort aufgeführte Personen s. Witkam, *Aqḥiṣārī and his Nizām al-ʿUlamāʾ*, 92.

¹⁰¹ MS Berlin 1841, fol. 91b 1-5.

5.3 Rawḍāt al-ġannāt fi uṣūl al-ʿtiqādāt, „Gartenanlagen zu den Grundlagen der Glaubensüberzeugungen“

Im Unterschied zu Āqḥiṣārīs Reformschrift *Uṣūl al-ḥikam fi nizām al-ʿālam* sind seine dogmatischen Beiträge bislang kaum untersucht worden¹⁰². Mit seinem Werk *Rawḍāt al-ġannāt* stellte Āqḥiṣārī im Jahr 1014/1605-6 einen populären Abriss der Theologie vor¹⁰³. Es scheint, dass er selbst dazu auch einen Kommentar mit dem Titel *Azhār ar-rawḍāt* geschrieben hat. Die Idee, *Rawḍāt al-ġannāt* zu schreiben, soll er in Mekka gehabt haben, als ihm eine im Jahr 500 (*fi tāriḥ ḥams-mīʾa*) geschriebene alte (*ʿatīq*) Kopie von Māturīdīs *Kitāb at-tawḥīd* in die Hände fiel und er in dieser Disziplin (*ʿilm*, gemeint ist: *ʿilm at-tawḥīd*) eine Kurzversion erstellen wollte. Ferner veranlasste ihn dazu die Vielzahl unerlaubter Neuerungen (*bidaʿ*) und falscher Behauptungen der Möchtegern-Šūfis (*mutaṣawwifa*). Seine Absicht ist, dem „gemeinen Volk“ (*ʿamma*) und den „Kindern“ (*aṭfāl*) der Sunniten (w. *abl dār an-naṣr al-ḥāṣṣa*; *abl as-sunna wa-l-ġamāʿa*) eine kurze Fassung des *ʿilm at-tawḥīd* zur Verfügung zu stellen, damit sie, falls sie sich an deren Inhalt festhalten (*tamassaka*), niemals vom „richtigen Weg der Rechtleitung“ (w. *ʿan al-ḥudā wa-ṭ-ṭarīqa al-ġādda*) abirren¹⁰⁴. Denn, was in diesem Buch (*ḥādā l-kitāb*) erklärt wird (*buyyina*), ist der „Glaubensgrundsatz“ (*iʿtiqād*) der Sunniten (*abl as-sunna wa-l-ġamāʿa*) beziehungsweise der Prophetengenossen (*ṣaḥāba*). Dies bedeutet, dass es Āqḥiṣārīs Absicht war, eine Art Rettungsring für nicht sattelfeste Gläubige der sunnitischen Gemeinde anzubieten.

Als Hauptthema für sein Werk wählte Āqḥiṣārī den Glauben (*īmān*) deshalb, weil der Glaube die erste Pflicht des Menschen sei und das letzte, was von ihm bei der Trennung der Seele vom Körper verlangt werde (w. *ʿinda nazʿ al-arwāḥ mina l-abdān*)¹⁰⁵. Zudem stehe der „Glaube an der Spitze aller religiösen Glaubensartikel“¹⁰⁶.

Im Vorspann der *Rawḍāt* erwähnt Āqḥiṣārī folgende Bücher, die er als die besten und kürzesten Werke zum Thema bezeichnet: Das Abū Ḥanīfa zugeschrie-

¹⁰² Von Kráacson, *Hassan Elḳjāfi*, 140, Anm. 2, bekundet freimütig: „Diese islamitischen theologischen und juristischen Werke habe ich nicht durchforscht, ja überhaupt nicht gesucht, da sie keinen historischen Wert besitzen.“

¹⁰³ Vgl. auch Aruçi, *Hasan Kāfi Akbiṣārī*, 327-328 zu Āqḥiṣārīs theologischem Schrifttum. Die Entwicklung der *ʿaqāʾid*-Literatur, die mit den *ṣaḥādatān*-Formeln beginnt, dann aber mehr an Inhalt gewinnt, bis hin zu der Vorherbestimmung, ist bei J. van Ess, *Theologie*, Bd. 4, 353-360, zusammengefasst; vgl. weiter ebd., Bd. 4, 563-578.

¹⁰⁴ Diese Bemerkungen veranlasste Daiber zu vermuten, dass Āqḥiṣārīs *Rawḍāt al-ġannāt* ein Kompendium über Māturīdīs *Kitāb at-tawḥīd* „zur Widerlegung der ketzerischen Neuerer, speziell der Sufis“ darstelle (Der Islam 52/1975/302 f.), was bereits von Rudolph richtig gestellt wurde. Rudolph, *Māturīdī*, 216, Anm. 69.

¹⁰⁵ Dies ist die Bedeutung des ursprünglichen Glaubensbundes (*mīlāq*, Hinweis auf Sure 7, 172), meint Āqḥiṣārī. *Rawḍāt*, 92a.

¹⁰⁶ W. *fa-l-īmān raʾīs al-iʿtiqādāt ad-dīniyya wa-raʾsubā*. *Rawḍāt*, 92a.

bene *al-Fiqh al-akbar*¹⁰⁷, *ʿAqāʿid at-Taḥāwī*¹⁰⁸, *ʿAqāʿid ʿUmar an-Nasafī*¹⁰⁹, *ʿAqāʿid as-Sanūsī*¹¹⁰ und *ʿAqāʿid nuqāyat as-Suyūṭī*¹¹¹. Trotz seiner Feststellung, dass diese Werke eine hervorragende Qualität aufweisen und dazu kurz und bündig abgefasst sind, bemängelt Āqḥiṣārī bei deren Einleitung (*tambīd*) die Beweisführungen (*adilla*). Dies habe zur Folge, dass der Gläubige der Nachahmung (*taqlīd*) verfallen könnte. So ist ein weiterer Beweggrund für Āqḥiṣārī entstanden, aus all diesen „Grundlagen“ (*uṣūl*), die von hervorragenden Autoritäten (*fuḥūl*) geschrieben sind, eine zufriedenstellende Zusammenfassung (*muḥtaṣar raḍīyy*) herzustellen, die einerseits die durch den Verstand bewiesenen Glaubenssätze (*ʿaqāʿid al-maʿqūl*) umfasst und andererseits einen soliden Text ausgewählter Überlieferungen (w. *matn matīn li-nuḥab al-manqūl*) darstellt. Was Āqḥiṣārī in seinem Werk nicht haben wollte, sind Fragen von Gegnern und deren Beweise¹¹². Hier ist erwähnenswert, dass Āqḥiṣārī meint, wer sich zum Glauben sowohl mit der Zunge (*bi-l-lisān*) als auch im Herzen (*ṣaddaqa bi-qalbībī*) bekenne, sagen dürfe: „Ich bin wirklich ein Gläubiger“ (*anā muʾmin ḥaqqan*). Denn, wer an seinem Glauben zweifelt (*ṣakka*), begeht Unglauben (*yakfurū*)¹¹³. Dies bedeutet, dass Āqḥiṣārī in diesem Punkt Māturīdīs und nicht Aṣʿarīs Haltung einnimmt, ohne jedoch den einen oder den anderen beim Namen zu nennen.

5.3.1 Der erste Garten: Die Wirklichkeit des Glaubens

Dennoch schien es Āqḥiṣārī sehr wichtig zu sein, den Unterschied zwischen der Lehre Māturīdīs und Abū Ḥanīfas einerseits und der von Mālik, Šāfiʿī und Awwāzī andererseits, in Bezug auf die Bewertung der Handlung als einen Bestandteil des Glaubens, zu zeigen. Abū Ḥanīfa und Māturīdī vertreten nämlich die Meinung, dass „die Handlungen“ (*aʿmāl*) keinen „Zugang“ (*madḥal*) zur Wirklichkeit (*ḥaqīqa*)

¹⁰⁷ Zu den verschiedenen Versionen von *al-Fiqh al-akbar* s. van Ess, *Theologie*, Bd. 1, 207-211. Die arabischen Texte der Abū Ḥanīfa zugeschriebenen Bücher *Fiqh Akbar I*, *Waṣīyyat Abī Ḥanīfa* und *Fiqh Akbar II* sind 1321/1903 in Haidarabad in kommentierter Fassung erschienen. Rudolph meint, es handle sich wohl um *Fiqh akbar II*. Rudolph, *Māturīdī*, 216, Anm. 69. 1417/1997 erschien in Beirut: *Šarḥ al-Fiqh al-akbar*, von al-Mullā ʿAlī b. Sulṭān Muḥmadāi (gest. 1014/1605).

¹⁰⁸ Oder *al-ʿAqīda*, oder *Bayān as-sunna wa-l-ḡamāʿa*, vgl. hier Anm. 27.

¹⁰⁹ Abū Ḥafṣ ʿUmar an-Nasafī, Naḡmaddīn al-Māturīdī (gest. 537/1142). Vgl. hier, Anm. 76.

¹¹⁰ Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Yūsuf b. ʿUmar b. Šuʿayb, gest. 895/1490. Zu ihm s. H. Bencheneb, Sanūsī, in *EP*, Bd. 9, 20. Vgl. Sanūsīs *Umm al-barāḥin fi l-ʿaqāʿid*, in: *Maḡmūʿ muḥimmāt al-mutūn*, 4. Auflage, Kairo 1369/1949, 3-10 und al-Ustād al-Kāmil aš-Šayḥ Muḥammad al-Hāsimīs: *Al-ʿAqāʿid ad-durriyya*, *Šarḥ matn as-Sanūsīyya*. Kairo 18. Gumādā II, 1377/8. Januar, 1959 (Nachdruck: 01.01.2000).

¹¹¹ Abū l-Faḍl ʿAbdarrahmān b. Abī Bakr b. Muḥammad b. Ġalāladdīn al-Ḥuḍayrī (gest. 911/1505). Zu ihm s. E. Geoffroy, Suyūṭī *EP*, Bd. 9, 913-916.

¹¹² *min ḡayr irād asʿīlat al-muʿarīḍin wa-adillat al-muḥālīfin*. *Rawḍāt*, 92b.

¹¹³ *Rawḍāt* 93b.

des Glaubens darstellen, wobei die anderen drei und mit ihnen alle Traditionarier (*muḥaddiṭūn*) und Rechtsgelehrten (*fuqabāʾ*) meinten: Der Glaube besteht aus Zustimmung (*taṣḍīq*) im Herzen, Bekenntnis (*iqrār*) mit der Zunge und Handlung nach den Grundlagen der Religion (*al-ʿamal bi-l-arkān*). Šāfiʿī soll gesagt haben: Wer den ersten Teil, (d.h. Zustimmung im Herzen, *taṣḍīq*) nicht erfüllt hat (*aḥalla*), ist ein Heuchler, wer den zweiten Teil nicht erfüllt hat, ist ein Götzendiener (*kāfir*) und wer den dritten Teil nicht erfüllt hat, ist ein Frevler (*fāsiq*)¹¹⁴. Zusammengefasst heisst das: *iqrār* und *ʿamal* sind für sie – d.h. für Mālik, Šāfiʿī, Awzāʿī und alle Traditionarier und Rechtsgelehrten – zwei Bestandteile der Wirklichkeit (*ḥaqīqa*) des Glaubens, was sie dazu bewog zu behaupten, der Glaube könne zu- oder abnehmen, verbunden mit der Zu- oder Abnahme der Handlung. Dem ist aber nicht so (*wa-laysa kaḍālik*)¹¹⁵. Nach Aufführung der Beweise kommt Āqḥiṣārī zum Schluss, dass die Meinung der Karrāmiyya¹¹⁶, der Glaube bedeute das blosses Bekenntnis (*iqrār muḡarrad*), falsch sei (w. *buṭlān*). Die Aussage von Biṣr b. Ġiyāt [al-Marīṣī] (gest. 218/833) und von Ibn ar-Rāwandī (gest. 245/859 oder 250/864 oder 298/910), der Glaube sei nur Zustimmung (*taṣḍīq faqat*), aber sowohl im Herzen als auch mit der Zunge, sei ebenfalls falsch. Was Ġahm¹¹⁷ [b. Šafwān] (gest. 128/745) behauptete, der Glaube sei nur die Erkenntnis (*maʿrifa faqat*), ist selbstverständlich auch falsch¹¹⁸. Im Weiteren stellt Āqḥiṣārī fest, dass Glaube (*īmān*) und *islām* dasselbe bedeuten (94b)¹¹⁹, der Glaube des Nachahmers (*muqallid*) richtig, der Nachahmer selbst aber ein Ungehorsamer ist, weil er keine Spekulation (*naẓar*) ausübt. Die Gottesreligion ist sowohl auf Erden als auch im Himmel der Islam.

5.3.2 Der zweite Garten: Der Glaube an Gott

Die folgenden Kapitel sollen hier in Form einer Inhaltsübersicht zusammengefasst werden:

- Ein Urteil durch die Vernunft (*ḥukm ʿaqlī*) über etwas, was die Vernunft erfassen kann (*maʿqūl*), muss entweder mittels Notwendigkeit (*wuḡūb*) oder Unmöglichkeit (*imtināʿ*) oder Möglichkeit (*imkān*) erfolgen.

¹¹⁴ *Rawḍāt*, 93b.

¹¹⁵ *Rawḍāt*, 93b ult.

¹¹⁶ In seinem Buch *as-Sawād al-ʿzam*, kritisiert al-Ḥakīm as-Samarqandī (gest. 342/953) sowohl die Ġahmiyya als auch die Karrāmiyya. Er war auch der Meinung, dass „der Glaube nichts mit den Werken zu tun hat“. Dies hatte er in seiner *Risāla fi l-īmān ġuzʾ min al-ʿamal am lā? Wa-murakkab am lā?* bekräftigt. S. van Ess, *Theologie*, Bd. 2, 565.

¹¹⁷ Zu ihm ebd., Bd. 2, 493-507.

¹¹⁸ *Rawḍāt*, 94a-94b. Vgl. die Ausführungen Māturīdīs im *Kitāb at-Tawḥīd*, 373-379, zusammengefasst bei Rudolph, *Māturīdī*, 235.

¹¹⁹ Vgl. Māturīdī, *Tawḥīd*, 394,11-401 ult. Erwähnt bei Rudolph, *Māturīdī*, 235.

- Gott ist das Notwendigseiende (*wāğib al-wuğūd*). Ein Partner für Gott ist unmöglich (*mumtanī*). Die Welt und ihre Teile sind möglich (*mumkin*).
- Das Mögliche füllt einen Raum (*mutaḥayyiz*), d.h. ist eine Substanz (*ğawhar*) oder ein Zustand (*ḥāl*) in dieser Substanz, d.h. ein Akzidens (*ʿaraḍ*).
- Ist eine Substanz teilbar, so ist sie ein Körper (*ğism*), ansonsten ist sie ein Atom (w. *ğuz* *lā yatağazza*).
- Ein Akzidens kann speziell in einem Lebewesen (*ḥayy*) vorhanden sein, z.B. das Wissen (*ʿilm*). Ansonsten ist es etwas wie die Farben (*akwān*).
- Ein Mögliches (*mumkin*) braucht in seiner Existenz (*wuğūd*) oder Inexistenz (w. *ʿadamuhū*) etwas, was zum Überwiegen verhilft (*murağğih*). Entweder verfügt es (das Mögliche) über eine Wahl (*muhtār*), d.h. es hat die Wahl, etwas zu tun oder nicht zu tun (w. *in šāʾa faʿala wa-in šāʾa taraka*). Oder ein Mögliches ist in sich so zwingend (*mūğib bi-dātihī*), dass die Wirkung (*aṭar*) von ihm ausgehen muss, ob es dies will oder nicht, wie das Licht von der Sonne. Das Ding ist dann ohne vorangehenden Stoff (*bidūn mādda sābiqa*) und ohne ein Mittel zur Herstellung (*ālat ibdāʿ*) vorhanden. Es ist wie bei der Herstellung (*takwīn*) des ersten Geschöpfes (*al-maḥlūq al-awwal*). Beide weisen eine Art Ins-Sein-Setzen (*ğād*) auf. Auch absolute Neuschöpfung (*ibdāʿ*, *creatio ex nihilo*) kann darunter fallen.
- Man glaube, dass Gott einer ist und keinen Partner hat (*lā šarīka lahū*), dass Er anfangslos (*qadīm*), dauerhaft (*bāqin*) und ohnegleichen (*lā šayʾ miṭlahū*) ist, und dass Er in Sich Selbst besteht (*qāʾim bi-dātihī*). Er hat nichts anderes nötig (*mustağnīn ʿammā siwāh*).
- Dass Er urewige Eigenschaften (*ṣifāt azaliyya*) hat, die in Seinem Wesen bestehen (*qāʾima bi-dātihī*), wie das Leben (*ḥayāt*), das von nichts abhängt, und das Wissen, das von allen notwendigen (*wāğibāt*), unmöglichen (*mustaḥīlāt*) und möglichen Dingen (*mumkināt*) abhängt. Dazu kommen der Wille (*irāda*) und das Handlungsvermögen (*qudra*), die beide nur von den möglichen Dingen (*mumkināt*) abhängen, die Herstellung (*takwīn*), die von dem abhängt, was vom Willen (*irāda*) abhängt, das Hören (*samʿ*) und Sehen (*baṣar*), die von allen existierenden Dingen (*marwūḍāt*) abhängen, und die Rede, welche weder aus Buchstaben (w. *ḥarf*) noch aus Klang (w. *ṣawt*) besteht.
- So wie Er in Seinen Eigenschaften urewig (*azaliyyan*) war, so bleibt Er in ihnen ewig (*abadiyyan*).
- Seine Eigenschaften sind nicht Sein Wesen (w. *ʿayn dātihī*) und sind auch nicht anders als Sein Wesen (*ğayr dātihī*).
- Er ist „etwas“, aber nicht wie die übrigen Dinge (*fa-huwa šayʾ lā ka-l-ašyāʾ*). Er ist keine Substanz (*ğawhar*), kein Körper (*ğism*), nicht akzidentiell (*ʿaraḍī*), hat keine Form (*ṣūra*), keine Grenze (*ḥadd*) und kein Ende (*nihāya*). Er ist weder durch „Washeit“ noch durch „Wieheit“ zu beschreiben (*lā yūṣaf bi-l-māhiyya wa-lā bi-l-kayfiyya*). Er nimmt keinen Platz ein (*lā yatamakkan bi-makān*) und unterliegt nicht der Zeit (*lā yağrī ʿalaybi zamān*).

- Die Hand ist Seine Eigenschaft (*ṣifa*) ohne „wie“ (*bi-lā kayf*), genau so wie der Zorn (*ḡaḍab*), die Zufriedenheit (*riḍā*) und die göttliche Vorherbestimmung (*qadar, qaḍāʾ*).
- Nichts in den beiden Welten (*kawnayn*) hat Bestand ausser in Seinem Wissen (*ʿilm*), Seinem Willen (*irāda*), Seiner Kraft (*qudra*) und Seinem Erschaffen (*takwīn*). Was Er (in der Urewigkeit) wollte, ist geworden (oder wird noch) (*mā šāʾa kāna*), und was Er nicht wollte, trat nicht ins Sein ein (und wird es auch nicht tun) (w. *wa-mā lam yašaʾ lam yakun*).
- In Seiner Güte (*faḍlan minhu*) leitet Er recht (*yahdī*), macht Er sündlos (*yaʿṣim*) und schützt Er vor Krankheiten und Prüfungen (*yuʿāfi*), wen Er will (*man yašaʾ*). In Seiner Gerechtigkeit (w. *ʿadlan*) führt Er in die Irre (*yuḍill*), lässt im Stich (*yahḍil*) und prüft (*yabtalī*), wen Er will. Seine Handlungen (*aʿfāl*) erklärt Er nie durch die Zwecke (*aḡrāḍ*).
- Gott wird im Jenseits von den Bewohnern des Paradieses gesehen, aber ohne „Umfang“ (*bi-ḡayr ihāṭa*) und ohne „Wieheit“ (*bi-lā kayf*).
- Gott erhört die Bittgebete (*yuḡīb ad-daʿawāt*). Bittgebete und Almosen (*ṣadaqa*) haben einen (positiven) Einfluss und Nutzen, sowohl für Tote (*amwāt*) als auch für Lebende (*ahyāʾ*).

5.3.3 Der dritte Garten: Der Glaube an die Engel

- Die Engel sind pneumatische Wesen (*aṣḥāṣ rūḥāniyya*) in Gestalt von Lebewesen (*tarkīb al-ḥayawān*); sie sind im Stande, verschiedene Gestalten anzunehmen; sie sind weder männlich noch weiblich.
- Gott schuf sie, damit sie Ihm dienen. Gott braucht ihre Hilfe nicht. Sie sind Seine Boten zu den Menschen. Nur Gott weiss die Zahl ihrer Klassen (*aṣnāf*).
- Sie sind Seine Soldaten (*ḡumūdubū*). Ihre Oberhäupter (*ruʿasāʾ*) sind die drei Engel (*amlāk*), die für das Leben zuständig sind. Ġibrīl ist mit der Offenbarung (*waḥy*), Mikāʾīl mit dem Regen, Isrāfīl mit dem Blasen der Trompete (*an-naṣḥ bi-ṣ-ṣūr*) betraut. Durch die Offenbarung leben die Herzen und die Geister (*al-qulūb wa-l-arwāḥ*), durch den Regen leben die Pflanzen, und durch das Blasen der Trompete leben die Toten wieder. Isrāfīl empfängt die Seelen (*arwāḥ*). Manche Engel kümmern sich um die Himmel, andere um die Erde, wieder andere um das Paradies und noch weitere um das Höllenfeuer (*bi-n-nār*).
- Manche schreiben die Handlungen der Menschen auf, andere befragen sie kurz nach dem Tod.
- Die Menschen sehen die Engel nicht in ihren ursprünglichen Gestalten (*ṣuwar*), weil sie weder die Schönheit noch die Hässlichkeit der Engel (*ḥusn, ʿayb*) ertragen können.

- Die Gesandten (*rusul*) unter ihnen sind im Range höher gestuft als die Menschen. Aber die Gesandten der Menschen sind höher als ihre (der Engel) Gesandten.
- Die Engel sind immer gehorsam.
- Hārūt und Mārūt haben weder Unglaube (*kufṛ*) noch eine grosse Sünde (*kaḇīra*) begangen. Aber sie lehrten die Menschen die Zauberkunst (*siḥr*).
- Iblīs war kein Engel. Er war ein *ġinnī*.
- Die Dschinnen sind unsichtbare Geschöpfe, wie die Teufel (*ṣayāṭīn*). Sie unterliegen der religiösen Verpflichtung (*mukallaḡ*) wie die Menschen (*baṣar*).

5.3.4 Der vierte Garten: Der Glaube an Seine Bücher

- Die Bücher Gottes sind die Rede Gottes (*kalām Allāh*) und Seine Anreden (*ḥiṭābāt*); entweder hört man sie von Gott ohne „Wieheit“ (*samāʿan minhu bi-lā kayf*) oder es überbringt sie ein Engel (*malak*), wie z.B. die Tora (*taṭwērāt*) an Moses, die Psalter (*zabūr*) an David, das Evangelium (*inḡīl*) an Jesus (ʿĪsā) und den Koran (*furqān*) an Muḥammad. Weder der Engel noch der Prophet verfügen über die Anordnung oder die Bedeutung (des jeweiligen Buches) (*wa-laysa li-l-malak wa-lā li-n-nabī taṣarruḡ fi ṣayʾ min an-naẓm wa-l-maʿnā*). Die Überbringung geschieht durch Offenbarung (*waḥyan*), Herabsendung (*tanzīlan*) oder Hören (*samāʿan*).
- Gott hat auch andere Bücher als jene, die Er Seinen Propheten herabsandte (*anzala*). Die Namen und die Zahl dieser Bücher kennt keiner ausser Ihm.
- Der Koran ist also die unerschaffene Rede Gottes, geschrieben in den Koranbüchern (*maṣāḥiḡ*), bewahrt (*maḥfūẓ*) in den Herzen, gelesen durch die Zungen, gehört durch die Ohren, ohne ihnen zu inhärieren (*ġayr ḥāll fiḥā*).
- Die im Koran vorhandenen Geschichten über Moses, Pharao oder andere sind die Rede Gottes, erzählend über sie. Unser Aussprechen, Rezitieren und Schreiben des Korans sowie die Rede des Moses und die anderer Geschaffener ist geschaffen (*maḥlūq*). Wer behauptet, es sei die Rede der Menschen (*kalām al-baṣar*), der begeht Unglauben (*kufṛ*).
- Der Wortlaut des Korans und der Sunna soll nach seinem Äusseren verstanden werden (w. *an-nuṣūṣ min al-kitāb wa-s-sunna tuḥmal ʿalā ẓawāḥiriḥā*), es sei denn, es gibt einen eindeutigen Beweis (*dalīl qāṭiʿ*) dagegen. Übernimmt man dennoch Interpretationen der Bāṭiniyya (*abl al-bāṭin*), so begeht man Atheismus (*ilḥād*). Die Ablehnung der äusseren Bedeutung (w. *radduḥā*) oder das Sich-Lustig-Machen darüber (*al-istibzāʿ ʿalayḥā*) und über die Šarīʿa sowie das Erlauben und Leichtnehmen des Ungehorsams ist dem Unglauben gleich (*istiḥlāl al-maʿṣiya wa-l-istibāna bibā kufṛ*).

- Sowohl die Hoffnungslosigkeit (*ya's*)¹²⁰ als auch das Gefühl der Sicherheit (*amn*) zählen zum Unglauben (*kufi*).

5.3.5 Der fünfte Garten: Der Glaube an die Gottesgesandten

- Gott hat aus Seiner Huld und Barmherzigkeit (w. *faḍlan wa-rahmatan*) Gesandte von den Menschen an die Menschen geschickt, mit dem Auftrag, ihnen sowohl Gottes frohe Botschaft als auch Seine Warnung mitzuteilen. Ferner sollten sie den Menschen alles, was sie für das Diesseits und für die Religion brauchen, erläutern.
- Alle Gesandten sind wahrhaftig (*ṣādiqūn*) und frei von vorsätzlich begangenen Sünden (*ma'ṣūmūn 'an al-ma'āṣī 'amdan*). Sie sind geschützt vor Veränderung und Verfälschung (*maṣūnūn 'an at-tabḍīl wa-t-tahrīf*) (der heiligen Bücher). Sie sind alle unterstützt durch Offenbarung (*wahy*), Wunder (*mu'ǧizāt*), Sendung von Engeln an sie (*irsāl al-malā'ika ilayhim*) und das Herabsenden der Bücher an sie.
- Alle Gesandten haben gleichermassen ihre Botschaften überbracht und alles so dargestellt, wie Gott es ihnen befahl.
- Die Gesandten sind diejenigen, die Er in Seinem Buch (im Koran) beim Namen nannte (*sammāhum*). Gott hat auch andere Gesandten, deren Namen und Zahl nur Er weiss.
- Ein Gesandter (*rasūl*) ist ein Mensch (*insān*), den Gott mit einem Buch und Eingebung (*ilḥām*) ausstattet und an die Menschen (*ḥalq*) schickt, damit er die Vorschriften überbringt (*li-tabṭīḡ al-aḥkām*).
- Ein Prophet erhält seine Offenbarung durch einen Engel oder empfängt Eingebung in sein Herz (*uḥḥima fī qalbībī*) oder ist aufmerksam (*nabīh*) durch die Vision (*ru'yā*), mit oder ohne ein Buch.
- Ein Gottesfreund (*waḥī*) ist ein Erkenner Gottes (*'arīf bi-llāh*) und Seiner Eigenschaften (*ṣifāt*), der stets die religiösen Pflichten erfüllt (*muwāḏib 'alā aṭ-ṭā'āt*) und die im Verdacht der Sünde stehenden Ungehorsamkeiten (*ẓann al-ma'āṣī*) sowie Genüsse (*laḍḍāt*) und Begierden (*ṣahawāt*) meidet (*muḡtanīb, mu'riḍ 'an*).
- Prophetentum ist eine Gabe Gottes (*'aṭīyya min Allāh*) und wird nicht erworben (*laysat muktasaba*). Es wird nur durch ein Wunder festgestellt (*lā tabt illā bi-izḥār al-mu'ǧiza*).
- Ein Wunder (*mu'ǧiza*) ist etwas Ungewöhnliches, das nach einer Herausforderung (*taḥaddī*) einwandfrei (*bi-lā mu'āraḍa*) und als Bestätigung für einen Propheten realisiert wird.
- Das Ungewöhnliche (*ḥāriq*), das einem Propheten vor oder nach seiner Sendung (*risāla*) ohne Herausforderung geschieht, ist ein Vorzeichen (*karāmat irḥās*), bzw. ein Ehrungswunder (*karāmat mu'ǧiza*).

¹²⁰ Ṭaḥāwī verwendet das Wort *iyās*. Ṭaḥāwī, *'Aqīda*, 18.

- Jedes Wunder ist eine Wundertat, nicht aber umgekehrt (*kull mu'ğiza karāma, bi-ğayr 'aks*).
- Wird es unbeabsichtigt und ohne Bittgebet (*da'wā*) von den Gottesfreunden (*awliyā'*) bewirkt, so ist dies eine Wundertat der Gottesfreundschaft (*karāmat wilāya*).
- Wird es durch einen einfachen Gläubigen (w. *min 'awāmm al-mu'minīn*) bewirkt, so ist dies ein Hilfswunder (*karāmat ma'ūna*), von einem Frevler (*fāsiq*) oder absolut Ungläubigen (*kāfir muṭlaq*) ist es eine Irreführung (*istidrāğ*). Passt es überhaupt nicht zu seinem Ziel, so ist es eine Beleidigung (*ihāna*). Geschieht es durch einen Verrückten, so gehört es zu den teuflischen Zuständen (*aḥwāl šayṭāniyya*).
- Ein Gottesfreund (*walī*) erreicht niemals die Rangstufe der Propheten (*darağat al-anbiyā'*). Es wird gesagt: Ein einziger Prophet ist besser als alle Gottesfreunde (*awliyā'*).
- Alle Gläubigen sind Gottesfreunde. Je gottesfürchtiger und korantreuer ein Gläubiger (*mu'min*) ist, desto höher ist er im Rang bei Gott¹²¹.
- Wer der religiösen Verpflichtung unterliegt (*mukallaḥ*), erreicht niemals eine Stufe, in der er vom Gebot und Verbot befreit wird (w. *ḥayṭu yasqūṭu 'anhu al-amr wa-n-nahy*).
- Es gab niemals einen Propheten, der ein Sklave (*'abd*), ein Weib (*umṭā*) oder ein Lügner (*kaddāb*) war.
- Die Entschlossenen (*uṭī l-'azm*) unter den Propheten sind Nūḥ, Ibrāhīm, Mūsā, 'Isā und Muḥammad.
- Dū l-Qarnayn und Luqmān gelten nicht eindeutig als Propheten.
- Der erste Prophet ist Ādam, der letzte Muḥammad.
- Muḥammad ist sowohl an alle Menschen als auch an alle Dschinnen gesandt worden.
- Muḥammads Himmelfahrt (*mi'rāğ*) geschah im Wachzustand (*fī l-yaqaza*) und in seiner Person (*bi-šahṣihi*), zur Aqṣā-Moschee, dann in den Himmel oder in die Höhen (*'ulā*), die Gott wollte.
- Sein Gesetz (*šar'*) bleibt ohne Abrogation (*bi-lā naṣḥ*) bis zum Jüngsten Tag gültig.
- Der beste der Menschen nach den Propheten, ist Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq, dann 'Umar al-Fārūq, dann 'Uṭmān Dū n-Nūrayn, dann 'Alī al-Murtaḍā. Denn sie sind die Rechtgeleiteten Kalifen (*al-ḥulafā' ar-rāšidūn*).
- Es wird nur für die zehn (*al-'ašara l-mubaššara*) bezeugt, dass ihnen das Paradies versprochen wurde, weil sie der Prophet beim Namen nannte.
- Es wird für die Frauen des Propheten, seine Nachkommenschaft (*durriyya*) und seine Gefährten (*aṣḥāb*) mehr an Glückseligkeit (*sa'āda*) erhofft als für die anderen Gläubigen. Man darf nur Gutes von ihnen reden. Man darf keinen

¹²¹ Vgl. ebd., 19.

von ihnen übertrieben lieben oder ihn leugnen. So soll man sich auch zu den rechtgeleiteten Imāmen und den frommen Gelehrten verhalten, weil diese die Erben der Propheten sind.

- Die Muslime sollten den Imām im Konsens (*bi-l-iğmāʿ*) einsetzen.
- Er soll von den Qurayš sein und mit vollständigen und absoluten Befugnissen versehen sein (*min abl al-wilāya al-muṭlaqa al-kāmila*). Er soll gut führen (w. *sāyis*) können, sich um die Interessen der Allgemeinheit (w. *maṣāliḥ al-ğumbūr*) sorgen, im Stande sein, durch sein Wissen die Vorschriften (*ahkām*) und *ḥadd*-Strafen des Islam durchzuführen, und Gerechtigkeit für die Unterdrückten gewähren.
- Er braucht weder über *ʿiṣma* zu verfügen, noch zu den Banū Hāšim oder den Kindern von ʿAlī zu gehören, noch der Beste seiner Zeit zu sein (*afḍal zamānibī*).
- Der Imām wird weder durch Frevel (*fisq*) noch durch Unterdrückung (*ğawr*) abgesetzt werden.
- Einem Imām darf man nie den Gehorsam (*tāʿa*) verweigern, es sei denn, er befiehlt, eine Sünde (*maʿṣiya*) zu begehen. In dem Falle soll man ein Bittgebet für seine Besserung sprechen und ihn niemals verfluchen¹²².
- *Ğihād* und *ḥağğ* gelten hinter jedem guten oder bösen Führer (*ḥalfa kulli amīr barr wa-fāğir*) bis zum Jüngsten Tag¹²³.
- Das Gebet ist eine Pflicht hinter jedem der *abl al-qibla* (d.h. Sunnit oder Šiʿit).

5.3.6 Der sechste Garten: Der Glaube an den Jüngsten Tag

- Es gibt die Zeit, in der plötzlich ein grosses Geschrei ausgestossen wird, wodurch die Bewohner der Himmel und der Erde tot umfallen werden (*yablak*). Eine von Gott bestimmte Zahl von Engeln wird von diesem Tod ausgenommen und stirbt später.
- Die Welt bleibt eine Zeit lang (*mudda*) zerstört (*ḥarāb*), dann geht alles zugrunde, bis auf Gott.
- Sonne, Mond und Gestirne werden zerstört.
- Dann ruft Isrāfīl die vermoderten Knochen (*al-ʿiẓām al-bāliya*), die zerrissenen Fleischmengen (*al-luḥūm al-mumazzaqa*) und die zerstreuten Menschengestalten (*aṣ-ṣuwar al-mutafarriqa*) auf, sie mögen sich auf Befehl Gottes sammeln, und zwar für den Schlussrechtspruch (*faṣl al-qaḍāʾ*). Dieser Aufruf erreicht alle Menschen (w. *al-kull*) gleichzeitig. Darauf werden die Körperteile von der Erde getrennt, um nach der (früheren) Trennung zusammengefügt oder nach der (bereits eingetretenen) Vernichtung (*iʿdām*) neu in Existenz gerufen (*iğād*) zu werden.

¹²² Ähnlich bei Ṭahāwī, *ʿAqīda*, 22.

¹²³ Vgl. ebd., 23.

- Gott schickt dann Regen und lässt die Körper aufspriessen (*yunbitu l-aḡsād*). Mit einem zweiten (Trompeten)stoss (*naḡḡa*) verteilt er (Iṣrāfil) die Seelen (*arwāḡ*) (wieder) auf die Körper, und die Menschen (*ḡalq*) stehen aus ihren Gräbern auf.
- Dies ist der Tag der Auferstehung nach Meinung aller Propheten und Gelehrten (*‘alayhi iḡmā’ al-anbiyā’ wa-l-‘ulamā’*).
- Erst nach Erfüllung mancher Vorzeichen (*aṣrāṭ*) tritt der Auferstehungstag ein. Zu den Vorzeichen zählen:
 - a) Das Auftauchen des Daḡḡāl. Dieser hat folgende Eigenschaften: Er ist einäugig (*a‘war*), kündigt ein Paradies und ein Höllenfeuer an (w. *ma‘abū ḡanna wa-nār*). Sein Paradies ist eigentlich Höllenfeuer und umgekehrt. Er reitet auf einem Esel. Zwischen seinen Schultern und Ohren sind 40 Ellen. Er sagt den Menschen: „Ich bin euer Herr (*anā rabbukum*)“. Zwischen seinen Augen steht geschrieben: „Ungläubig“ (*kāfir*), was von jedem schriftkundigen Gläubigen gelesen wird (w. *yaḡra’ubū kull mu’min kātib*).
 - b) Das Herabkommen (*nuzūl*) von Jesus, dem Sohn Marias (‘Iṣā b. Maryam). Er ist dann ein „Befolger des Religionsgesetzes unseres Propheten (*wa-yakūn ‘alā ṣarī‘at nabiyyinā*)“. Er tötet den Daḡḡāl, bleibt auf Erden, solange Gott will, stirbt, die Muslime beten über ihm und begraben ihn.
 - c) Ya’ḡūḡ und Ma’ḡūḡ, zwei Stämme von den Kindern Yāfīs, des Sohnes von Noah, welche neun Zehntel der Kinder Adams (*banū Ādam*) ausmachen, tauchen auf. Diese kämpfen gegen die Menschen (*yuḡātilūn an-nās*). Gott aber vernichtet sie durch das Bittgebet (*du‘ā*) von Jesus.
 - d) Das Aufgehen der Sonne von Westen. Wenn die Menschen sie erblicken, glauben alle (an Gott), aber dann ist es bereits zu spät.
 - e) Ein Tier geht hervor, 60 Ellen lang, und spricht zu den Menschen; keiner kann ihm entfliehen und keiner kann es einholen. Das Tier verfügt über den Stab von Moses (*‘aṣā Mūsā*) und den Ring von Salomon (*ḡātam Sulaymān*). Das Tier schreibt mit dem Stab in den Gebetsfleck (an der Stirn) des Gläubigen (*maḡḡid al-mu’min*) mit weisser Schrift; da wird sein Gesicht (d.h. das Gesicht des Gläubigen) weiss (d.h. rein). Mit dem Ring schreibt das Tier mit schwarzer Schrift in die Nase des Ungläubigen und sein Gesicht wird schwarz.
 - f) Die Menschen leben eine Zeit lang im Wohlstand (*‘alā sa‘a*). Gott schickt dann einen guten Wind (*riḡ ṭayyiba*); da sterben die Gläubigen und es bleiben die Bösen (*ṣirār an-nās*); über ihnen schlägt die letzte Stunde (*‘alayhim taqūm as-sā‘a*) und das Jenseits beginnt (*tanūbu dār al-āḡira*).
 - g) Zu den das Jenseits anbahnenden Ereignissen (*muḡaddimāt*) gehört auch die Zwischenwelt (*dār al-barzakh*) mit ihren Vorschriften (*aḡkām*) wie der Frage (*su‘āl*), Wonne (*na‘īm*) und Qual (*‘adāb*) nach dem Tod.

- Es gibt dreierlei Verweilstätten (*dār*): das Diesseits (*dār ad-dunyā*), die Zwischenwelt (*dār al-barzakh*) und das Jenseits (*dār al-qarār*). Die Beziehung (w. *taʿalluq*) des Geistes (*rūḥ*) zum Körper hat in jeder Verweilstätte (*dār*) eine Besonderheit (*waḡḥ maḥṣūṣ*). Am vollkommensten ist diese Beziehung am Tag der Auferweckung (*yaʾum al-baʿt*), denn danach erfährt der Körper weder Schlaf (*naʾwm*) noch Tod (*marwt*) oder Verderben (*fasād*).
- Die Vorschriften (*aḥkām*) des Diesseits regieren den Körper, wobei der Geist bloss als Trabant (*tābiʿ*) dient. Die Vorschriften der Zwischenwelt regieren den Geist, wobei der Körper bloss als Trabant dient. Kommt der Tag der Auferstehung, so regieren diesmal die Wonne (*naʿīm*), die Qual (*ʿadāb*) und weitere Dinge (*ḡayrubbā*) den Geist und den Körper allesamt (*ḡamīʿan*).

5.3.7 Der siebte Garten: Der Glaube an die Auferweckung nach dem Tod

- Es handelt sich um die Wiederherstellung (*iʿāda*) der ursprünglichen Körper mit ihren Seelen und die Auferweckung zwecks Vergeltung (*ḡazāʿ*) der Handlungen am Tag der Rechtssprechung (*yaʾum ad-dīn*). Im Diesseits (*dunyā*) geschieht die Heimsuchung (*ibtīlāʿ*), im Jenseits (*āḥira*) findet die Belohnung (*tarwāb*) mit dem Paradies (*ḡanna*) und die Bestrafung (*ʿiqāb*) mit dem Höllenfeuer (*nār*) statt. Sowohl das Paradies als auch das Höllenfeuer sind bereits geschaffen. Das Paradies, das Höllenfeuer und deren Bewohner vergehen nie.
- Der himmlische Teich (*ḥawḍ*) namens Kawṭar, die Waage (*mīzān*) und die Širāt, eine über die Hölle (*ḡahannam*) gespannte Brücke, dünner als ein Haar und schärfer als ein Schwert: dies alles ist wohl bekannt, aber das Wie ist unbekannt (*maḡḥūl al-kayfiyya*).
- Die Fürsprache am jüngsten Tag kommt von den Propheten, den Gelehrten (*ʿulamāʿ*) und den Märtyrern (*šuhadāʿ*).
- Die Verzeihung (*ʿafw*) einer schweren Sünde (*kabīra*), ausgenommen des Unglaubens, ist möglich. Die Bestrafung eines kleinen Vergehens (*saḡīra*) ist auch möglich. Das Begehen eines Kapitalverbrechens führt keinen Gläubigen aus dem Glauben in den Unglauben (*kufṛ*). Wer eine schwere Sünde begeht, bleibt nicht ewig im Höllenfeuer.

5.3.8 Der achte Garten: Der Glaube an die Vorherbestimmung

- Sein Ursprung ist das in den Menschen versteckte Gottesgeheimnis (*sirr Allāh fi ḥalqihī*). Weder ein Gott nahestehender Engel (*malak muqarrab*) noch ein gesandter Prophet (*nabiyy mursal*) haben davon Kenntnis (*lam yaṭṭaliʿ*). Gott hat es seinem eigenen Wissen vorbehalten (w. *istaʿtarabū Allāh bi-ʿilmihī*).
- Das Wissen ist zweierlei: Ein Wissen, das in den Menschen vorhanden ist (*ʿilm fi l-ḥalq mawḡūd*), nämlich das Wissen um die Šarīʿa (*ʿilm aš-šarīʿa*), und ein Wissen, das in den Menschen nicht vorhanden ist (*ʿilm fi l-ḥalq mafqūd*),

nämlich das Wissen um die Vorherbestimmung (*‘ilm al-qadar*). Der Glaube wird nur durch die Annahme des vorhandenen Wissens und das Ablassen (*tark*) vom nicht vorhandenen Wissen gefestigt (*yaṭbut*).

- Der Glaube an das Schicksal besteht darin, dass der Mensch (*‘abd*) glaubt, dass alles Gute, Böse, Süsse wie Bittere von Gott vorbestimmt ist, und zwar gemäss Seinem Urwissen (*‘ilm asbaq*) in Bezug auf jedes Wesen in Seiner Schöpfung (*fī kull kā’in fī ḥalqihī*).
- Der Paradiesanwärter (*sa‘īd*) und der Höllenanwärter (*ṣa‘īyy*) erlangten diesen Status durch die Bestimmung Gottes (*bi-qaḍā’ Allāh*). Durch die Bestimmung Gottes könnte ein Paradiesanwärter in die Hölle gehen (w. *yaṣqā*) oder umgekehrt.
- Dazu gehört auch der Glaube an die himmlische Tafel (*lawḥ*), das himmlische Schreibrohr (*qalam*) und alles andere, was Vorherbestimmung (*qadar*) beinhaltet.
- Auch an den Bund (*mīlāq*), den Gott mit den Nachkommen (*ḍurriyya*) Adams geschlossen hatte, muss man glauben, wodurch schon in der Urewigkeit (*azal*) die Zahl derer bekannt wurde, die das Paradies, bzw. die Hölle betreten werden. Diese Zahl nimmt weder zu noch ab.
- Sämtliche Handlungen (*aḥāl*) der Menschen (*‘ibād*) sind von Gott geschaffen, obschon die freiwilligen (*iḥtiyārīyya*) unter ihnen, die durch den Erwerb (*kasb*) des Menschen entstanden, belohnt oder bestraft werden. Dies bedeutet: Gott ist der Schöpfer und der Mensch erwirbt (w. *fa-Allāh ḥāliq wa-l-‘abd kāsiḥ*).
- Jedes einzelne, das vorherbestimmt ist (*maqdūr*) untersteht zwei Kräften (*qudratān*; d.h.: Macht Gottes und Vermögen des Menschen) unter jeweils verschiedenen Aspekten. Das Gute (*ḥayr*) billigt Gott (*yardāhu*), das Böse (w. *qabīḥ*) aber nicht.
- Der Erwerb (*kasb*) ist die Handlung (*fi‘l*), die ihrem Täter Nutzen (*naḥf*) oder Schaden (*ḍarar*) bringt.
- Die Verpflichtung zum Gesetz (*taklīf*) hängt vom offensichtlichen Vermögen (*istiṭā‘a zāhira*) ab. Dieses Vermögen ist vor der Handlung zu berücksichtigen, und von ihm hängen auch die Rechtssprechungen (*aḥkām*) ab. Das verborgene (*bāṭin*) Vermögen schenkt Gott in Verbindung (*maqrūn*) mit der Handlung. Die Rechtssprechungen hängen nicht von diesem verborgenen Vermögen ab, weil es nicht in des Menschen Vermögensbereich liegt (w. *laysat fī wuṣ‘ al-‘abd*). Im Zusammenhang mit den gehorsamen Handlungen (*tā‘āt*) nennt man es „den Gunstbeweis Gottes“ (*tawfiq*) und im Zusammenhang mit den ungehorsamen Handlungen (*ma‘āṣin*) nennt man es „von Gott im Stich gelassen“ (*ḥiḍlān*).
- Der Todetermin ist ein einziger (*al-aḡal wāḥid*). Der Tod ist von Gott geschaffen und tritt ein im Toten. Der Getötete stirbt durch seinen Todetermin (*al-maqtūl mayyit bi-aḡalibī*). Das Töten ist die Handlung des Tötenden, aber „erwerbsmässig“ und nicht „erschaffend“ (*fi‘l al-qātil kasban lā ḥalqan*). Aber der

Schmerz, der vom Geschlagenen, kurz nachdem er geschlagen wird, empfunden wird (w. *al-alam fi l-maḍrūb ʿuqayb aḍ-ḍarb*), das Gebrochenwerden (*inkisār*) kurz nach dem Brechen (*kasr*) und der Tod (*marwt*) kurz nach dem Getötetwerden (*ʿuqayb al-qatl*) sind alle von Gott geschaffen.

- Das tägliche Brot (*rizq*) ist das, was Gott dem Lebewesen zukommen lässt (w. *mā yasūqubu Allāh ilā l-ḥayawān*), und das Lebewesen isst. Es kann erlaubt (*ḥalāl*) oder unerlaubt (*ḥarām*) sein. Jeder bekommt sein eigenes tägliches Brot und niemals das eines anderen. Es ist unvorstellbar (*lā yutaṣawwar*), dass jemand das tägliche Brot eines anderen verzehrt oder umgekehrt. All dies geschieht nach der göttlichen Vorherbestimmung (*bi-qadar Allāh*). Das Wissen darüber liegt bei Gott. Wir glauben an dessen Inhalt (*fa-nuʿminu bimā fihī*) und nennen den, der es leugnet, Lügner (w. *wa-nukaddib man yanfihī*).
- Fertiggeschrieben im Jahr 1146/1733.

5.4 Fazit

Āqḥiṣārīs Werk *Rawḍāt al-ġannāt* gehört nicht zu den Werken, die die Differenzpunkte zwischen Aṣʿarī und Māturīdī aufzählen. Wie wir bereits oben gesehen haben, wird dennoch ein wichtiger Vergleich unternommen, diesmal aber zwischen der Lehre Māturīdīs und Abū Ḥanīfas einerseits und der von Mālik, Šafīʿī und Awzāʿī andererseits, und zwar in Bezug auf die Frage, ob die Handlungen als Bestandteil des Glaubens zu betrachten sind oder eben nicht.

Ausserdem gibt es weitere Gründe, *Rawḍāt al-ġannāt* in diese Textsammlung aufzunehmen. Zu ihnen zählen:

- a) Āqḥiṣārīs Kenntnis des *Kitāb at-Tawḥīd* von Māturīdī;
- b) *Rawḍāt al-Ġannāt* ist ein Beispiel dafür, wie allgemein anerkannte sunnitische Glaubensgrundsätze in populären Traktaten verbreitet werden¹²⁴;
- c) der zu den populären ḥanafitischen Werken gehörende *al-Fiqḥ al-aḵḵar* II wird als eine der Quellen angegeben (*Rawḍāt*, 92b);
- d) der intellektuelle Rang des Autors;
- e) Āqḥiṣārīs Auswahl der Punkte, die für ihn zu den unverzichtbaren Bestandteilen seines Credo zählen;
- f) Āqḥiṣārī bespricht neun Themen, die von den anderen Autoren als Differenzpunkte aufgelistet werden (s. unten 9.1.1, vierte Spalte), ohne sie jedoch Aṣʿarī oder Māturīdī zuzurechnen.

Verglichen mit dem populären *ʿaqāʿid*-Werk¹²⁵ Abū l-Layṭ Naṣr b. Muḥammad b. Aḥmad as-Samarqandīs (gest. 373/983)¹²⁶, das in einem schlichten und einfachen

¹²⁴ *li-yaqif ʿalayhi al-ʿamma*, *Rawḍāt*, 91.b.

¹²⁵ Es wird *Aqīdat al-uṣūl*, oder *Kitāb as-Samarqandī* genannt. Vgl. J. van Ess, Abu'l-Layṭ, in *Iran*, Bd. 1, 333.

Stil verfasst wurde, sind die Ausführungen Āqḥiṣārīs, präziser, umfassender und mit viel mehr Einzelheiten versehen¹²⁷.

Im Kern geht es in Āqḥiṣārīs *Rawḍāt al-ġannāt* um die Lehre von Gottes Einheit (*tawḥīd*) und Seinen Attributen (*ṣiḡāt*). Von der Struktur her hat Āqḥiṣārī insgesamt acht grundlegende Glaubensartikel identifiziert, welche er der Reihe nach in einem jeweils als „Garten“ (*rawḍa*) bezeichneten Kapitel vorstellt und erörtert. Es sind dies das Wesen des Glaubens (*ḥaqīqat al-īmān*), der Glaube an Gott (*al-īmān bi-Allāh*), an die Engel (*malāʾika*), Seine Bücher (*kutub*), Seine Gesandten (*rusul*), den Jüngsten Tag (*al-yawm al-āḥir*), die Auferstehung nach dem Tode (*al-baʿt baʿd al-marwt*) und an die Göttliche Vorherbestimmung (*qadar*).

Die letzten sieben Punkte stammen, gemäss der Angabe des Autors, aus dem Ḥadīṭ, in dem der Prophet auf die Frage Gabriels nach dem Glauben antwortet¹²⁸. Diese Punkte werden vom Autor in den Kapiteln zwei bis acht der „Gärten“ behandelt. Die in *Rawḍāt al-ġannāt* aufgenommenen Einzelheiten zeigen, wie sehr Āqḥiṣārī darauf bedacht war, aus den von ihm am Anfang genannten Werken und Autoritäten eine eigene Auslese theologischer Themen zu treffen, die ihm als unabdingbar erscheinen. Da zum Beispiel im oben erwähnten Ḥadīṭ keine Rede von den Dschinnen ist, der Autor sie aber doch nicht vergessen will, bespricht er sie kurz am Ende des dritten „Gartens“, nämlich im Anschluss an die Engel.

Āqḥiṣārī bekennt sich zu einer bestimmten theologischen Linie in *Rawḍāt al-ġannāt*, indem er uns eine Liste von Werken und Autoritäten verrät, die ihm als Hauptquellen dienen. Danach folgt eine klare Trennung in einzelnen Punkten, nicht nur von der Karrāmiyya, von Biṣr b. Ġiyāt al-Marīsī, Ibn ar-Rāwandī und Ġahm b. Ṣafwān, sondern sogar von führenden sunnitischen Denkern wie Mālik, Ṣāfiʿī und Awzāʿī.

Das Resultat umfasst alles, was dem Autor als unverzichtbar für einen vollständigen Glauben eines jeden sunnitischen Muslims erscheint.

¹²⁶ Populär insbesondere unter den indonesischen und malaysischen Muslimen, obschon dort das Religionsgesetz eher der Ṣāfiʿī-Schule verpflichtet ist. Abū l-Layṭ wurde mit demselben Titel geschmückt wie Māturidī, nämlich: Imām al-hudā. Vgl. J. van Ess, Abū l-Layṭ, in *ElIran*, Bd. 1, 333. Zu Abū l-Layṭ s. ebd. Bd. 1, 332-233. Vgl. auch J. Schacht in: *EP*, Bd. 1, 137. Abū l-Layṭ spricht vom Glauben wie folgt: „Der Glaube ist nicht „zusammengesetzt“, da er als Licht im Herzen und im Verstand des Menschen, in seiner Seele (*rūḥ*) ebenso wie in seinem Körper wirkt“. J. van Ess, *Theologie*, Bd. 2, 565. Der Glaube wurde mit dem Licht in Verbindung gebracht: „Gott schafft einen Lichtpunkt im Herzen, welcher in die Glieder ausstrahlt und deren gutes Handeln bewirkt (*Fiḡḥ absaṭ* 57, 8 ff.; Pseudo-Māturidī, *Risāla fi l-ʿaqāʾid* 16 § 12; Kulīnī, *Kāfi* II 214 nr. 6; *Biḥār* XLIX 196 nr. 12)“. J. van Ess, *Theologie*, Bd. 4, 120. Vgl. auch Rudolph, Māturidī, 216 Anm. 69.

¹²⁷ Abū l-Layṭ as-Samarqandīs ʿaqāʾid-Werk: *Kitāb as-Samarqandī*, ed. A.W. Juynboll, in: *Tijdschr. voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned. Indië*, Ser. IV, vol. IV (1881) 269-274, besteht aus sechs Seiten, während *Rawḍāt al-ġannāt* 31 Seiten füllt.

¹²⁸ Der Wortlaut des Ḥadīṭ ist in *Rawḍāt* 93a ult. zu finden. „Die Überlieferung findet sich zu Anfang des *Fiḡḥ absaṭ*, wo Abū Muṭīʿ al-Balḥī sie auf Abū Hanīfa zurückführt“. J. van Ess, *Theologie*, Bd. 4, 354. Vgl. ferner *āyat al-birr*, nämlich Koran 2:177; 2:285; 4:136.

6. *Isbirī Qāḏizāde (gest. nach 1130/1717)*

6.1 *Biographie*

Wenige und andererseits widersprüchliche Informationen sind über das Leben und Werk von Muḥammad al-Isbirī Qāḏizāde greifbar. Er soll laut Brockelmann gegen 990/1582 gestorben sein¹²⁹. Am Ende der hier edierten Handschrift lesen wir dagegen, dass Muḥammad, bekannt als Qāḏizāde al-Isbirī, am Nachmittag (‘aṣr) des ersten Raḡab (ḡurraṭ raḡab) 1130 (31.05.1717) die *Risāla Mumayyiza* vollendet habe (ḥarrarahu). Das heisst, dass der Autor erst nach 1130/1717 gestorben sein kann, was einen Unterschied von 135 Jahren bedeutet. Daraus würde folgen, dass er ein Zeitgenosse Nābulusis war.

Auch die Herkunft des Namens ist ungesichert. Brockelmann führt ihn als „Isbirī“ auf¹³⁰. In gängigen arabischen und türkischen Nachschlagewerken ist er nicht anzutreffen. Wahrscheinlich geht die Herkunftsangabe im Namen „Isbirī“/„Isbarī“ auf Ispir zurück, einen Landkreis von Erzurum. Der Name des Autors wird in der hier edierten Handschrift nach der arabischen Schreibung „al-Isbiriyy“ angegeben¹³¹.

6.2 *Werk*

Brockelmann nennt zwei Schriften von Isbirī, nämlich ein Sendschreiben über die Verheissungen und Drohungen Gottes (*Risāla fimā yata‘allaq bi-wa‘d Allāh wa-wa‘idih*) sowie eine weitere über die doktrinären Unterschiede zwischen Mātūrīditen und anderen Schulmeinungen (*Risāla mumayyizāt maḏhab al-Mātūrīdiyya ‘an l-maḏāhib al-ḡayriyya*). In der vorliegenden Handschrift lautet der Titel des Werkes *Mumayyizāt maḏhab al-Mātūrīdiyya ‘an al-maḏāhib al-ḡayriyya* („Das [Sendschreiben, welches] die Lehre der Mātūrīditen von den anderen unterscheidet“)¹³².

6.3 *Risāla Mumayyiza*

Der Autor gibt zu Beginn an, in diesem Sendschreiben ausschliesslich das Problem des „Erwerbs frei gewählter Handlungen“ (*kasb al-af‘āl al-iḥtiyāriyya*) nach der Lehre der Sunniten (*abl as-sunna wa-l-ḡamā‘a*) zu behandeln – in Abgrenzung zu den Lehren der Ḡabriyya und Qadariyya. Aus dem unmittelbar danach eingeführten Titel, nämlich: *Mumayyizāt maḏhab al-Mātūrīdiyya ‘an al-maḏāhib al-*

¹²⁹ Vgl. *GAL*, Bd. 2, 442.

¹³⁰ *GAL*, Bd. 2, 442.

¹³¹ *Risāla mumayyiza*, MS Berlin 2492, foll. 68b u. 76b.

¹³² MS Berlin 2492, foll. 68b.

gayriyya,¹³³ wird ersichtlich, dass Isbirî die Mâturîdiyya mit *abl as-sunna wa-l-ğamā'a* gleich setzt. Im Text stösst man auf einen Satz, in dem er die Aš'ariyya miteinbezieht: „Erkennst du im Erwerb (*kasb*) die Methode der Mâturîdiyya, so wisse, dass sie in sich jenes birgt, was die Aš'ariyya auch meinten“¹³⁴.

Am Ende der Handschrift erfolgt noch ein Hinweis auf den vermutlichen Kopisten, einen gewissen Mullā Muḥammad, bekannt als Ḥasan Qāḍizāde al-Isbirî, der sie am Anfang des Rabī' II 1131 (21. Feb. 1718) fertig geschrieben habe (*ḥarrahū*). Es ist anzunehmen, dass die am Rande der *Risāla* geschriebenen Glossen aus der Feder dieses Mullā Muḥammad, bekannt als Ḥasan Qāḍizāde, stammen. In diesen Glossen sind folgende Werke und Autoritäten erwähnt oder zitiert: Ibn al-Humāms *Musāyara*, *Hāšiyat Rawḍāt al-ğinān*¹³⁵, Ibn ar-Rāwandī, an-Nazzām¹³⁶, al-Iṣfahānī [Abū t-Tanā' Šamsaddīn Maḥmūd b. 'Abdarrahmān] (gest. 749/1348)¹³⁷, İğis *Marwāqif*, *at-Takwīh*, die *Hāšiyat* Ḥasan Ğalabīs zum *Takwīh*, [Abū t-Tanā' Šamsaddīn Maḥmūd b. 'Abdarrahmān al-] Iṣfahānīs *Šarḥ at-Tawālī*¹³⁸, *al-Musāmara*¹³⁹, Sanūsīs (gest. 895/1490) *Šarḥ al-ʿaqā'id* (sic), Maḥmūd Ḥasans *Hāšiya ʿalā Šarḥ al-ʿAqā'id li-d-Dawānī* (?)¹⁴⁰, Bayḍāwīs¹⁴¹ *Tawālī*, Ḥuğğat al-Islām al-Ğazālī (gest. 505/1111) und Birkawīs¹⁴² *at-Tarīqa al-muḥammadiyya*¹⁴³, die bereits im Text selbst erwähnt ist.

Isbirî erklärt, seine *Mumayyiza* in eine Einleitung (*muqaddima*) und zwei Hauptthemen (*maqṣadān*) aufteilen zu wollen. Diese Aufteilung hat aber keine

¹³³ „Différences entre les Doctrines des Matoridites et celles des autres Sectes de l'Islam, par Qādy Zādeh“. So lautet der Titel in der französischen Übersetzung von A. de Vlieger, in *Kitāb al-Qadr*, Leyde 1902, pp. 170-187. Den Hinweis auf diese Übersetzung verdanke ich Prof. Reinhard Schulze.

¹³⁴ W. *idā ʿarafa fi l-kasbi maḍhaba l-Mâturîdiyya, fa-ʿlam anna fihi mā ḍababa ilayhi l-Aš'ariyya*. Isbirî, *Mumayyiza*, 73b.

¹³⁵ Wahrscheinlich ist *Rawḍāt al-ğinān fi tafsīr al-qurʿān* gemeint, ein zehnbändiges Werk von Hibatallāh b. 'Abdarrahīm al-Ḥamawī, Šarafaddīn al-Bārīzī, gest. 738/1337-1338. Vgl. Ḥāğğī Ḥalifa, *Kašf az-zunūn*, Bd. 1, 922.

¹³⁶ Abū Iṣḥāq Ibrāhīm b. Sayyār, gest. zwischen 220 u. 230/835 u. 845. Zu ihm s. J. van Ess, *al-Nazzām*, in *EP*, Bd. 7, 1057 f.

¹³⁷ Zu ihm s. Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī, *ad-Durar al-kāmina*, Bd. 4, 327.

¹³⁸ *At-Tawālī*, d. h. *Tawālī ʿal-arrwār* von Qāḍī 'Abdallāh b. 'Umar al-Bayḍāwī. Ḥāğğī Ḥalifa, *Kašf az-zunūn*, Bd. 2, 1116.

¹³⁹ *Al-Musāmara fi šarḥ al-Musāyara*, von Kamāladdīn Muḥammad b. Muḥammad, bekannt als Ibn Abi Šarīf al-Qudsi aš-Šāfi'ī (gest. 905/1499-1500). Vgl. Ḥāğğī Ḥalifa, *Kašf az-zunūn*, Bd. 2, 1666.

¹⁴⁰ Wahrscheinlich Ğalāladdīn Muḥammad b. Asʿad aš-Šadiqī ad-Dawānī aš-Šāfi'ī (gest. 907/1501-1502). Vgl. Qannawğī, *Abğad al-ʿulūm*, Bd. 3, 234; Ḥāğğī Ḥalifa, *Kašf az-zunūn*, Bd. 1, 39 u. 195.

¹⁴¹ Našīraddīn 'Abdallāh b. 'Umar aš-Širāzī, gest. in Tabriz. Siehe Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya wa-n-nihāya*, Bd. 13, 309. Vgl. hier Anm. 13.

¹⁴² Mehmed b. Pir 'Alī Bīrgewī (Mehmed Birgevi, Birgeli). Zu ihm und zur Rezeption seiner *Tarīqa Muḥammadiyya* in der Wolga-Ural-Region s. Michael Kemper, *Šūfis und Gelehrte in Tatarien und Baskirien, 1789-1889*, S. 147-172. S. auch Kasim Kufievī, Bīrgewī, in *EP*, Bd. 1, 1235.

¹⁴³ Vgl. Ḥāğğī Ḥalifa, *Kašf az-zunūn*, Bd. 2, 1111.

klar definierten Konturen. Alles fließt ineinander. Im Folgenden werden die in der *Risāla* behandelten Begriffe und Themen nach der Reihenfolge ihres Erscheinens aufgezählt.

6.3.1 Die Themen der *Risāla* Mumayyiza

Isbirī gibt zu Beginn an, in diesem Sendschreiben ausschliesslich das Problem des „Erwerbs frei gewählter Handlungen“ (*kasb al-af'āl al-iḥtiyārīyya*) zu behandeln – in Abgrenzung zu den Lehren der Ġabriyya und der Qadariyya/Mu'tazila. Die Wahl dieser Frage (*mas'ala*) begründet er damit, dass sie zu den schwerverständlichen (*ḡawāmiḍ*) Fragen der Theologie gehöre.

- Der Verstand (*ʿaql*) hat keinen Platz ausserhalb (*fī l-ḥāriḡ*) des Körpers. So steht es im *Tawḍīḥ*¹⁴⁴.
- Die Existenz (*wuġūd*) beschränkt sich nach den meisten Theologen (*ḡumbūr al-mutakallimīn*) auf die äussere Existenz, die sie mit der Sache selbst gleichsetzt. Anders lehren dies die Philosophen (*ḥukamāʾ*) und die erstrangigen Theologen (*muḥaqqiqī l-kalām*), wie Ġazālī (gest. 505/1111), bei denen die Existenz zwei Teile hat: einen mentalen (*dīmnī*) und einen „ausserhalb“ (*ḥāriḡ*) gelegenen.
- Die menschliche Seele (*an-nafs al-insāniyya*) ist der körperliche Geist (*ar-rūḥ al-ġismānī*), der den Leib bewohnt (*al-ḥāll bi-l-badan*) – nicht aber die reine Vernunftseele (*an-nafs an-nāṭiqā al-muġarrada*), denn die meisten Sunniten (*ḡumbūr abl as-sunna*) vertreten diese Meinung nicht, so wie es im *Takwīḥ*¹⁴⁵ und dessen Kommentar von Ḥasan Ġalabī¹⁴⁶ steht.
- Das Herz befindet sich in der menschlichen Seele, so heisst es im *Tanqīḥ*.
- Die Handlungen (*af'āl*), ob freiwillig (*iḥtiyārīyya*), wie das Gebet, oder unfreiwillig, wie die Bewegung der Schlagadern oder die des unter Schüttellähmung Leidenden (w. *ḥarakat al-murtaʿiṣ*), sind von Gott geschaffen. Beweise gibt es solche, die auf der Vernunft beruhen (*ʿaqlī*), und solche, die auf der Tradition beruhen (*naqlī*).
- Meinung der Ġabriyya: Die Handlungen (*af'āl*) der Lebewesen (*ḥayawānāt*) befinden sich auf der selben Stufe (*manzila*) wie die Bewegungen von leblosen Körpern (*ḡamādāt*), d.h. sie sind unabhängig von ihrem Vermögen (*qudra*), hinsichtlich ihrer Einsetzung in die Existenz (*iġād*) und hinsichtlich des Erwerbs (*kasb*).

¹⁴⁴ Gemeint ist *at-Tawḍīḥ fī ḥall ḡawāmiḍ at-Tanqīḥ*, ein Kommentar zu *Tanqīḥ al-uṣūl*. Beide Bücher stammen aus der Feder von ʿUbaydallāh b. Masʿūd al-Maḥbūbī (gest. 747/1346), bekannt auch unter dem Namen Ṣadr aṣ-Ṣarīʿa. Ḥāġġī Ḥalīfa, *Kaṣf az-zunūn*, 1, 496.

¹⁴⁵ *At-Takwīḥ fī kaṣf ḥaqāʾiq at-Tanqīḥ* von Saʿdaddīn Masʿūd b. ʿUmar at-Taftāzānī aṣ-Ṣafīʿī (gest. 792/1390) ist ein Kommentar zu *at-Tawḍīḥ* von ʿUbaydallāh b. Masʿūd al-Maḥbūbī. Ḥāġġī Ḥalīfa, *Kaṣf az-zunūn*, 1, 496.

¹⁴⁶ Ḥasan Ġalabī b. Muḥammad Ṣāḥ al-Fanārī (gest. 886/1480). Ḥāġġī Ḥalīfa, *Kaṣf az-zunūn*, 1, 481.

- Meinung der Muʿtazila: Gott schuf für den Menschen ein Handlungsvermögen (*qudra*) bezüglich der Handlungen (*aʿāl*). Da der Mensch über ein Vermögen verfügt (*al-qudra ḥāṣila labū*) und das Vermögen in ihm besteht (*bibi*), begreifen wir per Intuition (*bi-ṭarīq al-wiġdān*), dass eine notwendige Trennung (*tafriqa ḍarūriyya*) besteht zwischen der uns (Menschen) bestimmten (*maqdūr*) Bewegung – das ist die freie Wahl (*iḥtiyār*) – und dem zwanghaften Zittern (*ar-rīʿa aḍ-ḍarūriyya*), das ohne unsere Wahl entsteht. Die Menschen sind also unabhängig (*mustaqill*) in der Einsetzung ihrer frei gewählten Handlungen (*iġād*) auf Grund des von Gott für sie in der Zeit geschaffenes (*ḥādīṭa*) Vermögens.
- Die Annahme der Ġabriyya ist nichtig (*bāṭil*). Denn der Befehl (*amr*) verliert seinen Sinn, wenn er sich nicht in einer Handlung dessen, dem befohlen wird (*maʿmūr*), verwirklicht und im Bereich seines Vermögens (*qudra*) liegt. Das wäre, wie wenn von einem Menschen verlangt würde, ein Tier zu schaffen (*ḥalq*) oder bis zum Himmel zu fliegen, oder wenn von einem leblosen Ding (*ġamād*) verlangt würde, auf der Erde zu laufen.
- Bei den freigewählten Handlungen unterscheiden wir zwischen dem, was wir lassen können, und dem, was wir nicht lassen können (z.B. schnelles Laufen bergab). Ausserdem setzen freigewählte Handlungen körperliche Vorgänge (z.B. in den Nervenbahnen) voraus, über die wir keine Macht haben. Also sind unser Vermögen und unser Wille nicht das, was diese Handlungen bewirkt. So steht es im *Tawḍīḥ*.
- Die Wahrheit (*ḥaqq*) liegt zwischen *ġabr* und *qadar*. Eine führende Person der Religion (*aḥad aʿimmat ad-dīn*) sagte: Es ist weder Zwang (*ġabr*) noch Übertragung der Gewalt über die Handlungen (*tafwīd*), sondern ein Zwischending (*amr bayn amrayn*). Ausführlich wird das dargelegt im *Šarḥ al-Maqāṣid*.
- Erwerb (*kasb*) bei den Ḥanafiten ist gleich bedeutend mit *al-ʿazm al-muṣam-mim*, d.h. mit dem Vermögen (oder Können, *maqdūr*), das von keinem Zögern begleitet wird (*allaḍi lā taraddud maʿabū*). Dies rührt vom Menschen (*ʿabd*) durch sein von Gott geschaffenes Vermögen (*qudra*) her.
- Birkawī¹⁴⁷ sagt in *aṭ-Ṭarīqa al-muḥammadiyya*: Gott ist der Schöpfer (*ḥāliq*) aller Handlungen (*aʿāl*) der Menschen (*ʿibād*), und zwar als Ganzes (*kull*) wie auch in Einzelheiten (*ġuzʿiḥā*). Dennoch stehen den Menschen Teilwahlmöglichkeiten (*iḥtiyārāt ġuzʿiyya*) und Willensakte des Herzens (*irādāt qalbiyya*) zu, welche Beziehungen zu beiden Gegensätzen haben: den Gehorsamsakten (*ṭāʿāt*) und den Sünden (*maʿāṣī*). Sie existieren nicht ausserhalb (des Herzens). Was ausserhalb nicht existiert, ist nicht geschaffen (*maḥlūq*). Ähnliches meinte Šadr aš-Šarīʿa im *Tawḍīḥ*.

¹⁴⁷ Vgl. hier, Anm. 142.

- Şadr aš-Šarī'a im *Tawḍīḥ*: Die freie Wahl des Menschen bewirkt nicht (*laysa mu'attir*) die Existenz des erwähnten Zustandes. Die Gewohnheit Gottes vollzieht sich so, dass, wenn wir die freigewählte Bewegung beschliessen und ohne Zwang (*iḍṭirār*) beabsichtigen, Gott kurz danach (*'uqaybahū*) den erwähnten freiwilligen Zustand (*al-ḥāla al-maḍkūra al-iḥtiyāriyya*) schafft. Beabsichtigen wir nicht, so schafft Er auch nicht.
- Erkenntst du im Erwerb (*kasb*) die Lehre der Māturīdiyya (am Rande: d.h. die Ḥanafīyya), so wisse: Dies ist, was die Aš'ariyya meinten.
- In der *Musāyara* zitiert Ibn al-Humām den Ḥuḡḡat al-Islām [al-Ġazālī], der sagt: „Die Bewegung (*ḥaraka*), die ja eine Beschreibung des Menschen (*wasf al-'abd*) und vom Herrn geschaffen (*mahlūqat ar-rabb*) ist, hat auch eine Relation (*nisba*) zu dem Handlungsvermögen (*qudra*) des Menschen. Mit Berücksichtigung dieser Relation wurde sie „Erwerb“ (*kasb*) genannt.
- Dem Handlungsvermögen das In-Existenz-Setzen (*iğād*) des Vermochten (*maqdūr*, d.h. der Handlung) zuzusprechen ist nichtig (*baṭula*).
- Der Gottesbeschluss (*qadā'*) ist das urewige (*azālī*) Wissen Gottes von der Existenz (*wuğūd*) der Dinge (*ašyā'*), wie sie sind (*'alā mā biyā 'alayhi*) und wie sie bleiben (*bi-mā lā yazāl*). Gottes Vorherbestimmung (*qadar*) bedeutet, die Dinge in die Existenz einzusetzen (*iğādubū iyyāhā*) in einer mit dem Wissen über sie übereinstimmenden Art (*'alā wağḥ yuṭābiq ta'alluq al-'ilm bihā*).
- Der Gottesbeschluss (*qadā'*) bei den Aš'ariten bedeutet Gottes urewigen Willen (*irādatuhū l-azaliyya*) in Verbindung mit den Dingen, wie sie in der Urewigkeit (*azāl*) sind. Gottes Vorherbestimmung (w. *qadaruhū*) ist, sie (die Dinge) in die Existenz einzusetzen (*iğādubū iyyāhā*), und zwar nach einer spezifischen Vorherbestimmung (*'alā qadar maḥṣūṣ*) und einer bestimmten Spezifizierung (*taqdīr mu'ayyan*) in ihrem Wesen (*ḍawāt*) und ihren Zuständen (*aḥwāl*).
- Die Tatsache, dass die Handlungen der Menschen (*af'āl al-'ibād*) nach Gotteswissen (*'ilm allāh*), Seinem Willen (*irāda*), Seiner Bestimmung (*taqdīr*) und Seiner Eintragung (der Handlungen) auf der Urtafel (*katbuhū fī l-lawḥ*) geschehen, bedingt keinen Zwang (*ğabr*), weil sie von den Menschen herrühren. Denn weder die Rede (*kalām*) noch das Wissen (*'ilm*) haben einen Einfluss (*ta'ṭīr*) auf die In-Existenz-Setzung der (menschlichen) Handlungen (*a'māl*).
- Kurz gefasst (*ğāyat al-amr*): Gott besitzt das ganze Wissen (*labū kamāl al-'ilm*). Sein Wissen umfasst alles, was war und was wird. Dies beraubt die Handelnden (*fā'ilūn*) weder ihrer freien Wahl noch ihres Beschlusses (*'azm*) beim Handeln (*'ind al-fi'l*).

6.4 Fazit

In seiner *Risāla mumayyiza* beginnt Isbirī mit der menschlichen Handlung (*fī'l*) am Beispiel der Bewegung (*ḥaraka*) und streift dabei das Thema Vernunft (*'aql*). Danach folgen die Begriffe Existenz/Sein (*wuğūd*), Seele (*nafs*) und Herz (*qalb*). Das

erste Thema setzt ein, mit der prägnanten Aussage, für die Sunniten (*abl al-ḥaqq*) gelte, dass die Handlungen der Menschen (*aḥḥāl al-ʿibād*), ob freiwillig (*iḥtiyārīyya*), wie das Gebet (*ṣalāt*), oder unfreiwillig, z.B. die Bewegung der Schlagadern, von Gott erschaffen seien (*bi-ḥalq Allāh*). Die Ašʿariten hätten die gleiche Meinung wie die Māturīditen. Dazu Isbirī: „Erkennst du im Erwerb (*kasb*) die Methode der Māturīdiyya, so wisse, dass sie in sich jenes birgt, was die Ašʿariyya auch meinten“¹⁴⁸. Der Autor legt dann die Meinung der Ġabriyya und die der Muʿtazila¹⁴⁹ dar, lehnt beide jedoch ab.

Das zweite Thema beginnt mit dem Satz: „In Bezug auf den Erwerb gingen die Bezeichnungen auseinander“ (w. *wa-ḥtalafat al-ʿibārāt fi l-kasb*)¹⁵⁰. Von ihnen nennt er Erwerb (*kasb*), festen Beschluss (*ʿazm muṣammim*), das Von-Gott-Bestimmte, das nicht von Zögern begleitet wird (*al-maḡdūr al-laḏī lā taraddud maʿa-hū*), Ermächtigung zum Vermögen (*mukna*), Absicht (*qaṣd*) und die in der Zeit geschaffene menschliche Kraft (*al-quḍra al-ḥādīṭa*).

Die in der *Risāla mumayyiza* erwähnten Werke sind: *at-Tawḍīḥ*¹⁵¹, *at-Takwīḥ*, *Ḥāšiya* (*ʿalā t-Takwīḥ*) von al-Fāḏil ar-Rūmī Ḥasan Ġalabī [b. Muḥammad Šāh al-Fanārī] (gest. 886/1481)¹⁵², der Kommentar (*Šarḥ*) zu *at-Taḡrīd*¹⁵³ von as-Sayyid aš-Šarīf¹⁵⁴, *at-Taṇqīḥ*¹⁵⁵, *Šarḥ al-Maḡāšid*¹⁵⁶, *Šarḥ al-Hidāya fi l-fiql*¹⁵⁷ von Kamāladdīn Muḥammad b. al-Humām¹⁵⁸, *al-Musāmara*¹⁵⁹, *at-Tarīqa al-muḥammadiyya* von al-Fāḏil al-ʿĀmil Muḥammad al-Birkawī (gest. 981/1476-1477).

¹⁴⁸ Isbirī, *Mumayyiza*, 73b.

¹⁴⁹ Isbirī, *Mumayyiza*, 70a.

¹⁵⁰ Ebd., 70b ult.

¹⁵¹ S. hier Anm. 85.

¹⁵² Er hat den Kommentar 885/1480 fertig geschrieben. Ebd., Bd. 1, 481.

¹⁵³ *Taḡrīd al-ʿitiqād* von Našīraddīn at-Tūsī (gest. 672/1274). Zu ihm s. H. Daiber und F.J. Ragep, Tūsī, Našīr al-Dīn, in *EP*, Bd. 10, 745-752.

¹⁵⁴ Ašʿaritischer Theologe (*mutakallim*). Sein eigentlicher Name ist: Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad al-Ġurġānī (gest. 816/1413). Er ist auch der Verfasser des bekannten Buches *at-Taʿrīfāt* und des *Šarḥ al-Mawāqif*, eines Kommentars über die *Mawāqif* von Īḡī (gest. 765/1355). Vgl. Ḥāġġī Ḥalīfa, *Kašf az-zunūn*, Bd. 1, 12.

¹⁵⁵ *Tanqīḥ al-uṣūl* von Šadr aš-Šarīʿa ʿUbaydallāh b. Masʿūd al-Maḥbūbī. Ebd., Bd. 1, 496.

¹⁵⁶ *Šarḥ al-Maḡāšid fi ʿilm al-kalām* von Saʿdaddīn at-Taftāzānī.

¹⁵⁷ Verfasser ist al-Ḥasan b. a. l-Qāsim al-Baġdādī (gest. 712/1312). Yaʿmurī, *Dībāġ*, 106.

¹⁵⁸ Sein voller Name lautet: Kamāladdīn Muḥammad b. ʿAbdalwahhāb b. ʿAbdalḥamid as-Siwāsī al-Ḥanafī, bekannt ist er als Ibn al-Humām (790-861/1388-1456). Laknawī, *Fawāʿid*, 180.

¹⁵⁹ Wahrscheinlich ist hier *al-Musāyara* gemeint, denn *al-Musāmara fi šarḥ al-Musāyara* stammt von Kamāladdīn Muḥammad b. Muḥammad, bekannt als Ibn Abī Šarīf al-Qudsi aš-Šafīʿī (gest. 905/1499-1500). Vgl. Ḥāġġī Ḥalīfa, *Kašf az-zunūn*, Bd. 2, 1666.

7. ‘Abdalḡanī an-Nābulusī (gest. 1143/1731)

‘Abdalḡanī an-Nābulusī¹⁶⁰ war ein sehr produktiver Autor, der zu ganz verschiedenen Themen Stellung bezog – darunter zu Sufismus, Theologie, Ḥadiṡ, Koranexegese und Jurisprudenz (*fiqh*). Er verfasste aber auch Reiseliteratur und Poesie¹⁶¹. Gegenwärtig liegen etwa 40 seiner Werke in gedruckter Form vor¹⁶².

7.1 Biographie

‘Abdalḡanī b. Ismā‘il b. ‘Abdalḡanī b. Ismā‘il b. Aḡmad b. Ibrāhīm b. Ismā‘il b. Ibrāhīm b. ‘Abdallāh b. Muḡammad b. ‘Abdarrahmān b. Ibrāhīm b. ‘Abdarrahmān b. Ibrāhīm b. Sa‘dallāh b. Ġamā‘a al-Kinānī al-Maqdisī an-Nābulusī¹⁶³ ad-Dimašqī¹⁶⁴ al-Ḥanafī an-Naqšbandī al-Qādirī wurde am 5. Dū l-Ḥiġġa¹⁶⁵ 1050/19. März 1641 in Damaskus geboren. Seine Familie hing der šāfi‘itischen Rechtsschule an, wobei sein Vater als einziger zur ḡanafitischen Doktrin gewechselt hatte¹⁶⁶. Nābulusī Vater hatte in Istanbul beim damaligen Šayḡ al-Islām Yaḡyā b. Zakariyyā gelernt¹⁶⁷. Zu den bekanntesten Büchern, welche sein Vater verfasste, zählt ein voluminöser zwölfbändiger Kommentar zu Muḡammad Mullā Ḥusraws *Durar al-ḡukkām fi ġurar al-aḡkām* (gest. 885/1481)¹⁶⁸.

¹⁶⁰ Siehe W.A.S. Khalidi, ‘Abd al-ḡhanī, in *EP*, Bd. 1, 61. Aladdin, Bakri, *Al-Masrad an-naqdī bi-asmā’ mu‘allafāt aš-Šayḡ ‘Abdalḡanī an-Nābulusī*, in: Maġallat Maġma‘ al-Luġa al-‘Arabiyya bi-Dimašq 59 (1984), 97-115; 334-388. Ein Jahr später erschien seine zweibändige Dissertation über Nābulusī: *‘Abdalḡanī an-Nābulusī (1143/1731): Oeuvre, vie et doctrine*, 2 Bde., Ph.D.Dissertation, Université de Paris I 1985. Ende der neunziger Jahre folgte die Dissertation von Frau von Schlegell, Barbara Rosenow, *Sufism in the Ottoman Arab World: Shaykh ‘Abd al-ḡhanī al-Nābulusī (d.1143/1731)*. Berkeley 1997. Zu Nābulusī s. ferner Abū al-Faḡl Muḡammad Ḥalīl al-Murādi, *Silk ad-durar fi a‘yān al-qarn at-tānī ‘ašar*, Bd. 3, 30-38. Kairo 1301/1883-1884. Vgl. auch Hartmann, Martin, *Das Arabische Strophengedicht, I Das Murwaššah*, 6. Weimar 1897.

¹⁶¹ Z. B. den vierbändigen *Dīwān ad-dawāwīn*. Nur der erste Band, dessen Hauptthema Sufismus ist, wurde in Kairo ab 1302/1884 mehrfach gedruckt (Vgl. Brockelmann, ‘Abd al-ḡhanī, in *EP*, Bd. 1, 40). Ferner ist seine Gedichtsammlung *Burġ Bābil wa-šadw al-balābil* („Der Turmbau zu Babel und der Gesang der Nachtigallen“) zu nennen. Damaskus 1988.

¹⁶² Vgl. von Schlegell, *Sufism*, 306-308.

¹⁶³ Als sein Urgrossvater, Ibrāhīm Burḡhānaddin b. Ġamā‘a (gest. 737/1530), von Jerusalem *via* Nablus nach Damaskus kam, nannte man ihn an-Nābulusī (derjenige, welcher über Nablus kam). S. von Schlegell, *Sufism*, 25.

¹⁶⁴ So nennt sich Nābulusī in *Dīwān al-ḡaqā’iq*, 6.

¹⁶⁵ So auch Brockelmann, ‘Abd al-ḡhanī, in *EP*, Bd. 1, 39 und Khalidi, ‘Abd al-ḡhanī, in *EP*, Bd. 1, 61. Bei von Schlegell, *Sufism*, 33 steht aber: „Al-Nābulusī was born on 4 Dhū al-Ḥijja, 1050/1641.“

¹⁶⁶ Trotz Nābulusī vertiefter Kenntnis der anderen Rechtsschulen blieb er der ḡanafiiyya, der Doktrin seines Vaters, treu, ebd., 42.

¹⁶⁷ Ebd., 35.

¹⁶⁸ Ebd., 33.

Sein Vater starb 1062/1651, die Mutter 1104/1692 und sein Bruder Yūsuf 1105/1693¹⁶⁹.

In der Zeit von 1050-1097/1641-1686 wohnte Nābulusī mit seiner Familie im ‘*Anbarāniyyūn* (Parfumhändler)-Quartier, welches südlich an die Umayyadenmoschee angrenzt. Im Alter von 25 Jahren reiste er nach Edirne (1075/1664), danach nach Istanbul, wo er ein Jahr lang als Richter am Maydān-Gericht tätig war. Es folgte 1100/1688 eine Reise in die Bekaa-Ebene und weitere Regionen des Libanon¹⁷⁰. Im Jahre 1101/1689 zog es ihn nach Jerusalem und Hebron¹⁷¹. 1101/1689 besuchte er Ägypten und den Ḥiğāz¹⁷². 1112/1700 ging er ins syrische Tripolis (*Ṭarābulus aš-Šām*)¹⁷³. Daneben war er in der Umayyadenmoschee beim Grab des Propheten Yaḥyā, Johannes des Täuflers, als Dozent tätig. Vom Jahr 1119/1707 bis zu seinem Tod am 24. Ša‘bān 1143/5. März 1731 wohnte er in der Nähe des Grabes von Ibn al-‘Arabī, im Šāliḥiyya-Viertel¹⁷⁴ am Hang des Berges Qāsiyūn. 1116/1704 wurde er als Lehrer an der Salīmiyya-Madrasa eingestellt, wo er Koranexegese nach den *Anwār at-tanzīl* von Bayḍāwī (gest. 685/1286) unterrichtete¹⁷⁵.

7.1.1 Nābulusīs Lehrer

Sein Vater war zugleich ‘Abdalḡanīs erster Lehrer. Als er starb, war ‘Abdalḡanī zwar erst zwölf Jahre alt, hatte aber bereits mit fünf Jahren den Koran auswendig gelernt und bei seinem Vater viele Lehrbefugnisse (*iğāzāt*) für Schriften zu Koranexegese und Ḥadiṭ oder für die Werke von Ibn al-‘Arabī erworben. Ausserdem erhielt er Lehrbefugnisse von angesehenen Gelehrten wie Nağmaddīn al-Ġazzī

¹⁶⁹ Ebd., 34 f.

¹⁷⁰ Diese Reise, die er am 15. Dū l-Qa‘da 1100/30. August 1688 antrat, dauerte nur 15 Tage. Die Reinschrift des Textes wurde in der Nacht zum Mittwoch, dem 20. Dū l-Ḥiğga 1100, fertiggestellt. Sie trägt den Titel *Ḥullat aḡ-ḡabab al-ibrīz fī riḥlat Ba‘labak wa-l-Biqā‘ al-‘azīz* („Das aus reinstem Gold gemachte Oberkleid: Die Reise nach Baalbek und al-Biqā‘“) und hat den Beinamen *ar-Riḥla aš-ṣuğrā*. S. Flügel, Gustav, *Einige Handschriften*, in: ZDMG 16 (1862), 651, 658.

¹⁷¹ Der Titel dieser Reise lautet *al-Ḥaḡra al-unsīyya fī ar-riḥla al-quḡsiyya*, und sie trägt den Beinamen *ar-Riḥla al-wuṣṭā* („Die mittlere Reise“), ebd., 651, 660.

¹⁷² Nābulusī begann diese Reise am 1. Muḡarram 1105/2. September 1693 und kam erst 388 Tage später nach Damaskus zurück. Sein Bericht trägt den Titel *al-Ḥaḡiqa wa-l-mağāz fī riḥlat bilād aš-šām wa-miṣr wa-l-ḥiğāz* (Flügels Übersetzung lautet „Wahrheit und Dichtung, enthaltend die Reise durch die Länder Syrien, Ägypten und Ḥiğāz“). Eine detaillierte Beschreibung findet man ebd., 659-696.

¹⁷³ Dazu s. F. Buhl/C.E. Bosworth, *Ṭarābulus (From the Mamlūk period onwards)* M. Lavergne, in *EP*, Bd. 10, 214-216.

¹⁷⁴ Zur Šāliḥiyya-Phase seines Lebens s. Ibn Kannān (gest. 1153/1740), *al-Ḥawāḡiṭ al-yawmiyya* („Die täglichen Ereignisse“). Sie umfasst die Jahre 1111/1699 bis 1153/1740; ed. Akram al-‘Ulābi. Damaskus 1994, zitiert bei von Schlegell, *Sufism*, 52, Anm. 145.

¹⁷⁵ Ebd., 24 u. 51.

(gest. 1061/1650), ‘Abdalbāqī al-Ḥanbalī (gest. 1071/1660), seines Zeichens *naqīb al-ašraf* in Damaskus und Prediger an der Umayyadenmoschee, Muḥammad b. Tāğaddīn al-Maḥāsīnī (gest. 1072/1661) oder Maḥmūd al-Kurdī (gest. 1094/1682)¹⁷⁶. ‘Abdalḡanī hing zunächst dem Qādiriyya-Orden an, danach auch der Naqšbandiyya. Die Phasen, in denen er sich in sein Haus zurückzog, nutzte er unter anderem dazu, sich ungestört dem Studium der Schriften von Ibn al-‘Arabī, Ibn Sab‘īn (gest. 668/1269 oder 669/1270) und ‘Afifaddīn at-Tilimsānī (gest. 690/1291)¹⁷⁷ zu widmen.

7.1.2 Nābulusī Schüler

Nābulusī war nicht nur ein produktiver Gelehrter, der viele Schriften und Sendschreiben zu ganz unterschiedlichen Themen verfasste, sondern auch ein begnadeter Lehrer, welcher nachhaltigen Einfluss auf seine Studenten ausübte¹⁷⁸. Zu nennen ist zunächst einmal Muṣṭafā Kamāladdīn al-Bakrī (gest. 1163/1749), der, nachdem ‘Abdalḡanī gestorben war, zu einem berühmten Šayḡ des Ḥalwatiyya¹⁷⁹-Ordens wurde und über ‘Abdalḡanīs Leben ein Buch unter dem Titel *al-Fath at-tarī al-ḡanī fi ba‘d ma‘ātir šayhinā aš-Šayḡ ‘Abdalḡanī* verfasste. Darin verkündete er, dass Nābulusī das „Siegel der Heiligen“ (*ḡatm al-awliyā*) seines Zeitalters sei¹⁸⁰. Ein weiterer berühmter Schüler ist Muḥammad ad-Dakdakī¹⁸¹ (gest. 1131/1718), Verfasser des biographischen Šufī-Lexikons *Ṭabaqāt aš-šādiliyya*. Bleibende Bedeutung hat auch Ḥusayn b. Ṭu‘ma al-Baytamānī¹⁸² (gest. 1175/1761), der mit *al-Mašrab al-banī*¹⁸³ (etwa: „Die durstlöschende Trinkquelle“) eine Lebensbeschreibung ‘Abdalḡanīs vorlegte, welche er 1142/1730, d.h. ein Jahr vor ‘Abd-

¹⁷⁶ Sogar der Richter der Dschinnen (*qāḍī al-ḡinn*), Šamhūriš, unterrichtete ihn im Ḥadīṭ. Insgesamt studierte er bei 21 Scheichen unterschiedlicher Rechtsschulen – von der mālikitischen einmal abgesehen. Dabei soll er jedoch mehr aus Schriften als durch Vermittlung der Scheiche gelernt haben. Vgl. ebd., 42 f., Anm. 121 u. 122.

¹⁷⁷ Vgl. M. Yalaoui u. F. Krenkow, al-Tilimsānī, in *EP*², Bd. 10, 499 f.

¹⁷⁸ In seinem Buch *al-Qawl as-saḍīd fi ittišāl al-asānūd* hat Aḡmad b. ‘Alī al-Manīnī (gest. 1172/1678) einen ausführlichen Bericht darüber geschrieben, was es hieß, bei an-Nābulusī zu studieren. Vgl. von Schlegell, *Sufism*, 48. Kamāladdīn Muḥammad b. Muḥammad al-Ġazzī (gest. 1244/1828) listet in seinem Buch, *al-Wird al-asnā wa-l-wārid al-qudsī fi tarḡamat al-‘arīf ‘Abdalḡanī an-Nābulusī* („Der strahlende Andachtswortlaut und der heilige Einfall: Über den Lebenslauf des Gotteskundigen ‘Abdalḡanī an-Nābulusī“), 72-161, 143 Schüler von an-Nābulusī auf. Vgl. von Schlegell, *Sufism*, 45, Anm. 126.

¹⁷⁹ Zur Ḥalwatiyya s. T. Yazıcı, D. S. Margoliouth, F. de Jong, *Ḥalwatiyya*, in *EP*², Bd. 4, 991-993; B. G. Martin, A Short History of the Khalwati Order of Dervishes, in: Nikki R. Keddie (Hg.), *Scholars, Saints, and Sufis*. Berkeley u.a. 1972, S. 275-305.

¹⁸⁰ Von Schlegell, *Sufism*, 56.

¹⁸¹ Ebd., 59 f.

¹⁸² Ebd., 60 f.

¹⁸³ Der vollständige Titel lautet *al-Mašrab al-banī al-qudsī fi karāmāt aš-šayḡ ‘Abdalḡanī an-Nābulusī*, ebd., 320.

alġanīs Tod beendete. Dabei betrachtete er ‘Abdalġanī selbst als den „Erneuerer (*muġaddid*) des Islams“¹⁸⁴, welcher ihm [Baytamānī] dann vom Grab aus eingegeben habe, ein Buch zur Verteidigung des Sufismus zu schreiben¹⁸⁵. Einige seiner Studenten wohnten bei ihm daheim, wie z.B. Muṣṭafā al-Ḥaymūrī (gest. 1738/1151), dem im Hause Nābulusīs ein Sohn geboren wurde¹⁸⁶.

7.2 Werk

Als Nābulusī am 43. Tag seiner grossen Reise nach Ägypten und in den Ḥiġāz im Jahre 1101/1689 Ṣaydā erreichte und dort den Mufti Riḍwān b. Yūsuf aṣ-Ṣabbāġ al-Miṣrī ad-Dimyāṭī traf, bat ihn dieser um eine Lehrbefugnis (*iġāza*) für alle seine Bücher. Nābulusī listete ihm 144 Titel auf, die er wie folgt gruppierte: 57 Titel zur Mystik (w. *fi fann al-ḥaqīqa al-ilāhiyya*), neun zum Ḥadīṭ, 37 zur Jurisprudenz (*fi qib*), drei zur melodischen Rezitation des Korans (*fann at-taġwīd*), vier zur Geschichte (*tārīḥ*) und 20 zur schöngeistigen Literatur (*fann al-adab*) einschliesslich der Poesie. Am Schluss setzte Nābulusī hinzu „und weitere Bücher und Sendeschreiben, die mir zur Zeit nicht einfallen“¹⁸⁷. Das Jahr 1096/1685 war für an-Nābulusī das produktivste, denn er schrieb acht wichtige Werke, darunter einen umfangreichen Kommentar zu Ibn al-‘Arabīs *Fuṣūṣ al-ḥikam*¹⁸⁸, des Weiteren sein grosses Buch über Traumdeutung¹⁸⁹, ein Buch über Ḥadīṭ, eine Verteidigungsschrift der Mawlawī-Rituale¹⁹⁰, eine Schrift über die Vorzüge der Zurückgezogenheit, in der er eine Art Selbstschutz vor der korrupten Gesellschaft erblickte¹⁹¹, ein Buch über Liebe unter Männern¹⁹² und eine Sammlung von intimen Zwiegesprächen (*munāġāt*) mit Gott¹⁹³.

¹⁸⁴ Ebd., 60, Anm. 168 u. S. 63.

¹⁸⁵ Der Buchtitel lautet *as-Sihām ar-raṣīqa fi qulūb an-nābīn ‘an ‘ilm al-ḥaqīqa* („Die flinken Pfeile in die Herzen derer, welche das Wissen der Wirklichkeitserfahrung verbieten“). Vgl. ebd. 320.

¹⁸⁶ Sein Sohn hiess Aḥmad. Nābulusī soll ihn in „Flickentröcke“ (Sing. *ḥirqa*) der Naqṣbandiyya- und Qādiriyya-Orden gekleidet haben. Von Schlegell, *Sufism*, 54.

¹⁸⁷ Vgl. Flügel, Gustav, *Einige Handschriften*, in: ZDMG 16 (1862), 664-669.

¹⁸⁸ *Ġawābir an-nuṣṣūs fi ḥall kalimāt al-Fuṣūṣ*. Es erschien 1304/1886 in Istanbul. Vgl. von Schlegell, *Sufism*, 77, Anm. 209.

¹⁸⁹ Nābulusī schrieb auch zwei Schriften über die unter der Herrschaft der Osmanen bis zu den Jahren 1159/1746 und 1284/1867 zu erwartenden Ereignisse (Brockelmann, ‘Abd al-Ġhanī, *EP*¹, Bd. 1, 40).

¹⁹⁰ *Al-‘Uqūd al-luḥūiyya fi ṭarīqat as-sāda al-mawlawiyya*. Zur Mawlawiyya s. F. de Jong, *Mawlawiyya*, in *EP*², Bd. 6, 883 ff.

¹⁹¹ *Takmil an-nuṣṣūt fi luḥūm al-buḥūt*.

¹⁹² *Ġāyat al-maṭlūb fi maḥabbat al-maḥbūb*. Vgl. von Schlegell, *Sufism*, 68. Ein Zeitgenosse Nābulusīs behauptete, dass die Betrachtung eines bartlosen Gesichtes *ḥarām* sei. In Erweiterung schrieb an-Nābulusī sein *al-Qawel al-muṭṭabar fi bayān an-naẓar*. Ebd., 74, Anm. 199.

¹⁹³ *Munāġāt al-qadīm wa-munāġāt al-ḥakīm*. Ebd., 69-72, Anm. 193.

Subkī hatte nicht nur in der *Nūniyya* die Kluft zwischen Aṣ'ariyya und Mātūrī-dīyya zu überbrücken versucht, sondern war auch bestrebt gewesen, der Sufik einen sicheren Platz in der islamischen Orthodoxie zu verschaffen. Nābulusī, der ein angesehener Ṣūfi-Meister war, sah es in seiner Zeit als notwendig an, sich selbst und die Ṣūfiyya in Schutz zu nehmen. Anlass dafür könnte gewesen sein, dass der in arabischer Sprache im Jahr 981/1572 verfasste Traktat *aṭ-Ṭarīqa al-muḥammadiyya*¹⁹⁴ von Mehmed Birgili (gest. 981/1573)¹⁹⁵ der Qāḍizādebewegung im Anatolien des 17. Jhs. eine theoretische Grundlage geliefert hatte, um bestimmte Richtungen des Sufismus zu bekämpfen. Die Prediger dieser Bewegung brachten den Aufruf Birgilis zu einem gereinigten ursprünglichen Islam unter das Volk und griffen Ṣūfi-Zentren in Istanbul an¹⁹⁶.

Die Qāḍizāde-Epoche¹⁹⁷ erstreckte sich von 1031/1621 bis 1097/1685. Der aus Damaskus stammende Kadızadeli Üstüvani Mehmed (gest. 1072/1661) bekam im Jahr 1062/1651 die Unterstützung des Grosswesirs Melik Aḥmed Pāšā (gest. 1073/1662), um den Ḥalwatiyya-Orden in Demirkapı zu zerstören. Er hetzte seine Anhänger auf, auch Besucher von anderen Orden zusammenzuschlagen¹⁹⁸. Die Protagonisten der Qāḍizādebewegung „waren Prediger, die sich von den höchsten Rängen der geistlichen Hierarchie ausgeschlossen sahen. Gleichsam Erben Ibn Taymiyas, auf den sie sich auch beriefen, warfen sie den obersten Vertretern der religiösen Gelehrsamkeit eine bedenkliche Nähe zu problematischen sufischen Ansichten und Praktiken vor. Die Repräsentanten der Bewegung vermieden jedoch in aller Regel die direkte Auseinandersetzung mit den Häuption der Gelehrtenhierarchie und richteten ihre Angriffe lieber gegen Vertreter der Sufik, vor allem des Ḥalvetiyye-Ordens“¹⁹⁹.

Nābulusī stellte seinen grossen Kommentar zu Mehmet Birgilis (bzw. auch al-Birkawī, Birgiwī oder Birgewī, gest. 981/1573) *aṭ-Ṭarīqa al-muḥammadiyya* im Jahre 1093/1683 fertig²⁰⁰. Er nannte ihn: „Der mit Tau benetzte Garten: Kommen-

¹⁹⁴ Ohne auf den Inhalt einzugehen, wies Bernd Radtke auf dieses Buch hin, als er über die mystische *ṭarīqa-muḥammadiyya* in Nordafrika des 18. und 19. Jahrhundert sprach, „Sufism in the eighteenth century: An attempt at a provisional appraisal“, in *Die Welt des Islams*, Bd. 36, 3, (November 1996), S. 355.

¹⁹⁵ Vgl. hier, Anm. 142.

¹⁹⁶ von Schlegell, *Sufism*, 81 f.

¹⁹⁷ Zu der nach Kadızade Mehmet genannten osmanischen Reformbewegung s. Öztürk, N., *Islamic Orthodoxy among the Ottomans in the Seventeenth-Century with Special Reference to the Qāḍi-Zāde Movement*. Ph. D. dissertation. Edinburgh 1987; Zilfi, Madeline C., *The Politics of Piety. The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)*. Minneapolis 1988 und Çavuşoğlu, Semiramis, *The Kāḍizādeli Movement: An Attempt of Şer'at-Minded Reform in the Ottoman Empire*, Ph. D. dissertation. Princeton 1990. Vgl. auch M. Kemper, *Şūfīs*, 159 f.

¹⁹⁸ Zilfi, Madeline C., *The Kadızadeli: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul*, in: *Journal of Near Eastern Studies* 45, No. 4 (1986), S. 259; vgl. von Schlegell, *Sufism*, 83.

¹⁹⁹ Berger, Lutz, Ein Herz wie ein trockener Schwamm. Laqānis und Nābulusīs Schriften über den Tabakrauch, in: *Der Islam*, Bd. 78 (2001), 252.

²⁰⁰ Ebd., 68.

tar zu *aṭ-Ṭarīqa al-muḥammadiyya*“ (*al-Ḥadiqa an-nadiyya fī šarḥ aṭ-Ṭarīqa al-muḥammadiyya*)²⁰¹. Birgili, der als Šūfi der Bayramiyya²⁰², eines Zweiges der Ḥalwatiyya²⁰³, begonnen hatte, wollte mit diesem Buch die islamische Gesellschaft vor den überall lauenden Gefahren retten. Diese betrafen zum einen menschliche Körperteile²⁰⁴, zum anderen stellten sie aber auch soziale Entartungen dar²⁰⁵, wie sie Birgilis Auffassung nach selbst in den Šūfi-Orden anzutreffen waren. Sowohl in Kairo als auch in Damaskus bedienten sich türkische Rechtsgelehrte des Traktats *aṭ-Ṭarīqa al-muḥammadiyya*, um das einfache Volk gegen lautes Gottesgedenken (*dīkr*), Gesang und Musik (*samāʿ*), Tanz, Rauchen und andere Praktiken der Šūfis aufzuhetzen. Nābulusī wollte mit seinem Kommentar den Fanatikern (*ahl at-taʿaṣṣub*) verbieten, das Werk, das nach seiner Ansicht viel Nützliches enthält, zu missbrauchen²⁰⁶.

Birgilis Kritik am Gesang in der Moschee versuchte Nābulusī dahingehend zu relativieren, dass Birgili eigentlich das unzüchtige Verhalten mancher Šūfis, die sich beim melodischen Gottesgedenken mit kleinen Jungen zusammentaten, kritisierte, nicht aber den Gesang an und für sich²⁰⁷. Entgegen der Meinung von Birgili betrachtete aber Nābulusī das Rauchen als erlaubt (*mubāḥ*)²⁰⁸. Im *Šarḥ aṭ-Ṭarīqa al-muḥammadiyya* bezeichnet Nābulusī den physischen Liebesakt unter Männern sowie Analverkehr mit der eigenen Frau als Unglauben (*kufṛ*), was die Todesstrafe durch Steinigung zur Folge haben müsse²⁰⁹. Entgegen den Ansichten der *Ḥulūliyya*, welche die Attribute Gottes in den Gesichtern von Knaben und Frauen zu erkennen meinten, schlossen sich sowohl Nābulusī als auch andere Šūfis, die *aṭ-Ṭarīqa al-muḥammadiyya* kommentierten²¹⁰, der Kritik Birgilis an. Auch tadelten sie streng die „Herumtreiber“ (*mutakāsila*), welche von Tür zu Tür bettelten²¹¹.

²⁰¹ Diese Schrift wurde zum ersten Mal 1290/1873 in zwei Bänden in Istanbul gedruckt. Fast ein Jahrhundert später (1396/1976) erschien ein Nachdruck in Pakistan.

²⁰² Zur Bayramiyya, s. G.L. Lewis, Bayrāmiyya, in *EL*, Bd. 1, 1137.

²⁰³ Zur Entwicklung der Ḥalwatiyya im Osmanischen Reich s. Hans-Joachim Kissling, „Aus der Geschichte des Chalvetijje-Ordens“, in: *ZDMG*, Bd. 103 (1953), S. 233-289.

²⁰⁴ Er referiert auf mehr als hundert Seiten über die „Übel“ von Zunge (*āfāt al-lisān*), Ohr (*uḍn*), Hand (*yad*), Bauch (*baṭn*), Geschlechtsteil (*farğ*), Bein (*riğl*) und Körper (*badan*) im allgemeinen. S. *Šarḥ aṭ-Ṭarīqa al-muḥammadiyya*, Bd. 2, 388-545.

²⁰⁵ Beispielsweise, dass ein Mann sich weder um die Alimente (*nafaqa*) für seine Kinder noch um ihre Erziehung (*tarbiya*) kümmert, ebd., Bd. 2, 555 ff.

²⁰⁶ Von Schlegell, *Sufism*, 84 f.

²⁰⁷ Ebd., 87.

²⁰⁸ Ebd., 90. Um den Tabakrauch zu verteidigen, schrieb Nābulusī *aṣ-Šulḥ bayn al-iḥwān fī ḥukm ibāḥat ad-duḥān* (Ms. Berlin 5495, 3 ff. 1-49). Näheres bei Berger, Lutz, Ein Herz wie ein trockener Schwamm, S. 249-293.

²⁰⁹ Ebd., 75

²¹⁰ Z.B. Rağab al-ʿĀmidī al-Qayṣarī und Abū Saʿīd al-Ḥādimī (gest. 1192/1778), ebd., 88.

²¹¹ Ebd., 88, Anm. 239.

7.3 Taḥqīq al-intiṣār fī ittifāq al-Ašʿarī wa-l-Māturīdī ʿalā ḥalq al-iḥtiyār²¹²

Wie aus dem Untertitel dieser Monographie hervorgeht, soll hier der Beweis geführt werden, dass beide Theologen bezüglich der Erschaffung von menschlicher Handlungsfreiheit²¹³ einer Meinung seien. Unmittelbar im Anschluss daran gibt Nābulusī bekannt, dass er die Methode (*maḍḥab*) der massgeblichen früheren sunnitischen Gelehrten²¹⁴ darlegen wolle bei ihrem Nachweis (*iṭbāt*) von freier Wahl (*iḥtiyār*), Absicht (*qaṣd*), Erwerb (*kasb*), der Verwendung der in der Zeit geschaffenen menschlichen Kraft (w. *ṣarf qudrat al-ʿabd al-ḥādīṭa*) sowie des im Menschen erschaffenen Wirkvermögens (*istiṭāʿa*). Zudem seien *iḥtiyār*, *qaṣd*, *kasb* und *ṣarf* existierende Akzidenzien, die genau so wie die seelischen Akzidenzien (*al-aʿrāḍ an-naṣṣāniyya*) von Gott erschaffen seien. Demzufolge seien sie (d.h. *iḥtiyār*, *qaṣd*, *kasb* und *ṣarf*) keine blossen Zusätze (*muḡarrad umūr idāfiyya*) oder blossen Betrachtungen (*iʿtibārāt maḥḍa*), die weder existent noch inexistent seien, wie etwa der Zustand (*ḥāl*)²¹⁵.

Notwendig (*iḍṭirārī*) sei die Wahl (*iḥtiyār*²¹⁶), nicht aber die Handlung selbst (*fʿl*), sagt Nābulusī in seiner Schrift zu Ašʿarīs Verteidigung²¹⁷. Sowohl Ašʿarī als auch Māturīdī vertreten die Meinung, dass die für den Menschen erschaffene Handlung (*fʿl*) aus der für ihn erschaffenen Kraft (*qudra*) und Wahlmöglichkeit (*iḥtiyār*) herrühre. „Demzufolge kann man sagen: Dem Menschen (*ʿabd*) kommen freiwillige Handlungen (*aḡʿāl iḥtiyāriyya*) zu [und dies] gemäss des Konsenses der Sunniten (*abl as-sunna wa-l-ḡamāʿa*), ohne Unterschied zwischen Ašʿarī und Māturīdī. Dementsprechend kann man sie sowohl dem Verstand gemäss (*ʿaqlan*) als auch nach dem Religionsgesetz (*ṣarʿan*)²¹⁸ als gut oder böse (w. *ḥusn* und *qubḥ*) bezeichnen.

Nābulusī unterscheidet zwei Arten von Zwang (*ḡabr*), erstens einen absoluten (*muṭlaq*) und instinktgesteuerten (*ḥissī*) sowie zweitens einen beschränkten (*muqayyad*) und verstandesgemässen (*ʿaqlī*). Der absolute Zwang wird von denen, die dies richtig sehen (w. *abl al-ḥaqq*²¹⁹), abgelehnt. Der begrenzte Zwang ist jedoch

²¹² Zu Deutsch: „Die Verwirklichung des Sieges: Zur Übereinstimmung Ašʿarīs und Māturīdīs hinsichtlich der Erschaffenheit der freien Wahl“.

²¹³ Vgl. J. van Ess, Theologie, Bd. 4, 489-512 und L. Gardet, *Iḥtiyār*, in *EP*, Bd. 3, 1062 f.

²¹⁴ Wörtlich: *maḍḥab as-salaf aṣ-ṣāliḥ min at-tābiʿin wa-tābiʿi at-tābiʿin wa-l-aʿimma al-muḡtabidīn min abl as-sunna wa-l-ḡamāʿa*.

²¹⁵ Der Zustand (*ḥāl*) soll zwischen Existenz und Inexistenz liegen (*waṣāṣa bayna al-wuḡūd wa-l-ʿadam*). Er soll auch eine Eigenschaft für etwas sein, das existiert (*ṣifa li-mawḡūd*), selbst aber weder existent noch inexistent ist. S. *Taḥqīq al-intiṣār*, 1a, 1b.

²¹⁶ Nābulusī siedelt *iḥtiyār*, *qaṣd*, *ṣarf* und *istiṭāʿa* auf der gleichen Ebene an wie „Absicht“ (*niyya*) bei den Verpflichtungen des Religionsgesetzes (*at-takālif aš-ṣarʿiyya*). *Taḥqīq al-intiṣār*, 10a.

²¹⁷ *Taḥqīq al-intiṣār*, 3b.

²¹⁸ Ebd., 5a f.

²¹⁹ Gemeint sind hier die *abl as-sunna wa-l-ḡamāʿa*.

notwendig (*lāzim*) für alle Gruppierungen (*fīraq*) – sogar für die Mu‘taziliten. Der Bedeutung nach (*fī l-ma‘nā*) haben also alle Gruppierungen den Beinamen *ḡab-rīyya* verdient. Nur der Verstand (*‘aql*) begreift die Art von Zwang, die in den nach freier Wahl durchgeführten Handlungen liegt (*al-ḡabr fī l-af‘āl al-iḥtiyārīyya*)²²⁰.

Ob sich willentlich gesteuerte Handlungen (*af‘āl iḥtiyārīyya*) berechtigterweise als gut oder böse einstufen lassen, dazu gibt es nach Nābulusī Darstellung drei Hauptmeinungen. Die erste ist die Meinung der Aš‘ariten. Ihr zufolge gibt es überhaupt keine solche Kennzeichnung für die freiwilligen Handlungen vor dem Bekanntwerden des Religionsgesetzes (*šar‘*), denn es wird nur durch Gebot (*amr*) und Verbot (*nahy*) erkannt, ob sie gut oder böse sind. Die zweite ist die der Māturīditen. Sie gehen davon aus, dass die Handlungen bereits bei Gott als gut oder böse eingestuft werden. Der Verstand (*‘aql*) vermag jedoch nur einen Teil davon in diesen Qualifizierungen zu begreifen. Trotz dieser partiellen Erkenntnis durch den Verstand ist der Mensch dazu religiös nicht verpflichtet (*mukallaḡ*). Die dritte Meinung ist die der Mu‘taziliten, nach deren Auffassung die Handlungen (*af‘āl*) bereits bei Gott als gut oder böse gelten. Der Verstand kann schon vor dem Religionsgesetz die Einstufung einiger davon begreifen, und somit wird der Mensch dazu verpflichtet²²¹.

Um seine Argumente zu untermauern, zitiert Nābulusī folgende Werke: *Šarḥ al-Mawāqif* von as-Sayyid aš-Šarīf (gest. 816/1413), *Šarḥ at-Taḡrīd*²²² von al-Qušḡī²²³ (gest. 879/1474), *at-Taḥrīr*²²⁴ von Ibn al-Humām (gest. 861/1456), *at-Taḥ-dīḡ li-Šarḥ at-Tanqīḡ fī mabḥaṡ al-ḡaṣan wa-l-qabīḡ min uṣūl al-fiqḡ*²²⁵ von Šadr aš-Šarī‘a, *al-Mawāqif*²²⁶, *Šarḥ al-Ḡawḡara*²²⁷ von [Burḡānaddīn Ibrāḡim b. Hārūn] al-Laḡānī, *Šarḥ al-Manār*²²⁸ von Ibn Malik²²⁹, *Šarḥ at-Taḥrīr*²³⁰ von Muḡammad Amīn al-Ḥanaḡī al-Ḥurāsānī al-Buḡārī, *Mir‘āt al-uṣūl*, *Šarḡ Mirḡāt al-wuṣūl*²³¹

²²⁰ *Taḡḡīq al-intiṡār*, 5b f.

²²¹ Ebd., 6a f.

²²² *Taḡrīd al-i‘tiḡād* von Našīraddīn aṡ-Ṭūsī (gest. 672/1274).

²²³ ‘Alā‘addīn ‘Alī b. Muḡammad al-Qušḡī, Astronom und Mathematiker, geboren in Samarkand, gestorben in Istanbul am 5. Ša‘bān 879/19. Dez. 1474. Zu ihm s. A. Adnan Adivar, ‘Alī al-Kuṡḡdī, in *EP*, Bd. 1, 393.

²²⁴ *Kitāb at-Taḥrīr fī uṣūl al-fiqḡ*. Ḥāḡḡī Ḥalīfa, *Kašf az-zunūn*, Bd. 1, 358.

²²⁵ Auch *at-Taḥdīḡ fī ḡall ḡawāmiḡ at-Tanqīḡ* genannt.

²²⁶ *Al-Mawāqif fī ‘ilm al-kalām* von ‘Aḡudaddīn al-Iḡī (gest. 765/1355).

²²⁷ *Ḡawḡarat at-Taḥdīd* ist ein Gedicht über den *kalām*, das von Ibrāḡim al-Laḡānī oder al-Laḡānī al-Mālīkī (gest. 1041/1631-1632) geschrieben wurde. Der Verfasser selber hat einen grossen, einen kleinen und einen mittleren Kommentar dazu verfasst. Der mittlere trägt den Titel: *Talḡīṡ at-Taḡrīd li-‘umdat al-murīd*. Ḥāḡḡī Ḥalīfa, *Kašf az-zunūn*, Bd. 1, 620. Die *Ḡawḡarat at-Taḥdīd* ist in: *Maḡmū‘ muḡimmāt al-mutūn*, 11-19 zu finden.

²²⁸ *Šarḡ Kitāb al-Manār fī l-uṣūl*, s. Ṭāšköprüzāde, *aš-Šaḡā‘iq an-nu‘mānīyya*, Bd. 1, 30.

²²⁹ ‘Izzaddīn ‘Abdallaṡīf b. Malik (gest. 885/1480). Ḥāḡḡī Ḥalīfa, *Kašf az-zunūn*, Bd. 2, 1825.

²³⁰ Wird auch *Tayṡīr at-Taḥrīr* genannt. Ḥāḡḡī Ḥalīfa, *Kašf az-zunūn*, Bd. 1, 358.

²³¹ Der volle Titel lautet: *Mir‘āt al-uṣūl Šarḡ Mirḡāt al-wuṣūl ilā ‘ilm al-uṣūl*. Ebd. 2, 1657.

von Mullā Ḥusraw²³², *al-Kašf*²³³, die *Nūniyya* von Subkī, *al-Musāyara*²³⁴ von Ibn al-Ḥumām, *Šarḥ al-Musāyara*²³⁵ von as-Sayyid aš-Šarīf aš-Šāfi‘ī, *al-Fiḥḥ al-akbar*, [zugeschrieben] al-Imām al-a‘zam Abū Ḥanīfa²³⁶, *Išārāt al-marām min ‘ibārāt al-imām*²³⁷, *al-Fiḥḥ al-absaṭ*²³⁸, *al-Muḥaṣṣal*²³⁹ von al-Imām ar-Rāzī²⁴⁰, *at-Taḥwīḥ*, *Šarḥ at-Tawḍīḥ*, von as-Sa‘d oder Sa‘dadīn at-Taftāzānī²⁴¹ und *aṭ-Ṭarīqa al-muḥammadiyya* von al-Birkilī [=Birkawī] ar-Rūmī.

Nabulūsī erwähnt auch einzelne Autoritäten verschiedener, sunnitischer und anderer theologischer Richtungen und setzt sich mit deren abweichenden Meinungen auseinander. Sein Ziel dabei ist stets die Unterstreichung der, wie er glaubt, herrschenden Eintracht der theologischen Meinungen zwischen den zwei sunnitischen Polen Aš‘arī und Māturīdī.

Unter anderem werden folgende Namen erwähnt: Der Imām al-Ḥaramayn (Ġuwaynī, gest. 478/1058), Abū Bakr al-Bāqillānī (gest. 403/1013), Abū ‘Abdallāh al-Bašrī, der Mu‘tazilit Abū Ḥāšim (‘Abdassalām b. Muḥammad al-Ġubba‘ī, gest. 321/933), der Mu‘tazilit Bišr b. al-Mu‘tamir (gest. 210/825), den Nābulūsī fälschlicherweise mit dem Murġī‘iten Bišr al-Marīsī (gest. 218/833) gleichsetzt (*Taḥqīq*, 14b), Ḍirār b. ‘Amr (gest. 180/796), Hišām b. Sālim und Ġahm b. Šafwān at-Tirmidī (gest. 128/745).

Neben Aš‘ariyya/Ašā‘ira, Māturīdiyya und Ḥanafīyya werden folgende Gruppen wiederholt genannt: Ġabriyya, Qadariyya (auch: *mağūs ḥādīhi l-umma* genannt; *Taḥqīq*, 7b) und Mu‘tazila.

²³² Muḥammad b. Qarāmiz b. Ḥwāḡa ‘Alī (gest. 885/1480). Al-Qannawġī, Šiddiq, *Abğad al-‘ulūm*, Bd. 3, 121.

²³³ Vielleicht meint Nābulūsī *al-Kašf* von ‘Abdal‘aziz Aḥmad b. al-Buḥārī. Der *Kašf* ist ein Kommentar über die *Uṣūl* von Abū Muḥammad ‘Alī b. Faḥralislām al-Bazdawī (gest. 482/1089 in Samarkand), s. *Abğad al-‘ulūm*, Bd. 2, 73 und Bd. 3, 117.

²³⁴ *Kitāb al-Musāyara fi l-‘aqa‘id al-munğiya fi l-‘āhira*. Ḥāġġī Halifa, *Kašf az-ẓunūn*, Bd. 2, 1666.

²³⁵ Gemeint ist wahrscheinlich *al-Musāmara fi šarḥ al-Musāyara*. Ebd.

²³⁶ Vgl. hier, Anm. 105.

²³⁷ Kommentar über die *al-Uṣūl al-munifa li-l-Imām Abī Ḥanīfa*, verfasst von Kamāladdin Aḥmad b. Ḥasan b. Yūsuf al-Bayāḍī (gest. 1098/1687). Vgl. *GAL*, Bd. 2, 575. Das Buch wurde von Yūsuf ‘Abdarrazzāq ediert und in Kairo 1368/1949 gedruckt. Bayāḍīs Todesdatum wird von ‘Abdarrazzāq nicht angegeben. Das letzte dort erwähnte Datum ist 1083/1672, als Bayāḍī Qāḍi von Mekka wurde.

²³⁸ *Al-Fiḥḥ al-absaṭ* = *al-Fiḥḥ al-akbar*, dem Abū Ḥanīfa zugeschrieben. Es heisst, dass ein Schüler von Abū Ḥanīfa, namens Abū l-Muṭī‘ al-Ḥakam b. ‘Alī b. Salāma (gest. 199/814), es von seinem Scheich überliefert habe. *GAS*, Bd. 1, 414. S. dazu auch hier, Anm. 107.

²³⁹ *Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa-l-muta‘ahḥirīn min al-‘ulamā’ wa-l-ḥukamā’ wa-l-mutakallimīn*. Al-Maṭba‘a al-Bahiyya al-Miṣriyya, Kairo, 1905. Siehe G.C. Anawati, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, in *EP*, Bd. 2, 754.

²⁴⁰ Fahraddin Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. ‘Umar b. al-Ḥusayn ar-Rāzī (gest. 606/1209). Zu ihm s. Arnaldez, Roger: *Fakhr al-Dīn al-Rāzī Commentateur du Coran et philosophe*. Études Musulmanes XXXVII. Paris 2002. Abrahamov, B. (1992), *Fakhr al-Dīn al-Rāzī on God’s Knowledge of Particulars*, *Oriens*, Bd. 33 (1992), 133-155.

²⁴¹ Im arabischen Text immer Taftāzānī.

In seinem Harmonisierungsstreben lehnt Nābulusī die geringfügig abweichenden Meinungen mancher späterer Gelehrter (*baʿd al-ʿulamāʾ al-mutaʾahḥirīn*)²⁴² der Ašʿariten und Māturīditen²⁴³ ab. Zum Beispiel: Ibn al-Humām (Kamāladdīn Muḥammad b. ʿAbdalwahhāb b. ʿAbdalḥamīd as-Siwāsī, gest. 790/1388) in seinem Buch *at-Taḥrīr* sowie die Kommentatoren des *Taḥrīr* und Ṣadr aš-Šarīʿa (ʿUbaydallāh b. Masʿūd al-Maḥbūbī, gest. 747/1346) in seinem Buch *at-Tawḍīḥ*²⁴⁴. Durch den ganzen *Tabḥīq al-intiṣār* hindurch setzt sich Nābulusī mit diesen abweichenden Meinungen auseinander, und zwar unbeirrt in Richtung der Schaffung, bzw. Bestätigung der Harmonie und des Einklangs im sunnitischen Lager, nämlich bei den Ašʿariten und Māturīditen.

In einem Punkt stimme Abū Maṣṣūr [al-Māturīdī] zusammen mit vielen *ḥanafī*-Mašāyih aus dem Iraq allerdings mit den Muʿtaziliten überein: Die Gotteserkenntnis sei durch den Verstand beschlossen (w. *al-ʿaql ḥākīm bi-maʿrifat Allāh taʿālā*)²⁴⁵.

7.4 Fazit

Sowohl Ašʿarī als auch Māturīdī vertreten die Meinung, dass die dem Menschen anerschaffene Handlung (*fīʿl*) aus der für ihn erschaffenen Kraft (*qudra*) und Wahlmöglichkeit (*iḥtiyār*) herrühre.

Nach Meinung der Ašʿariten gibt es vor dem Auftreten des Religionsgesetzes (*ṣarʿ*) überhaupt keine Qualifizierung als gut oder böse für willentlich herbeigeführte Handlungen (*afʿāl iḥtiyāriyya*). Der Verstand (*ʿaql*) hat damit nichts zu tun (*lā ḥazz li-l-ʿaql fīhī*). Sie werden nur durch Gebot (*amr*) und Verbot (*nahy*) erkannt. Die Māturīditen meinen, dass willentlich herbeigeführte Handlungen (*afʿāl iḥtiyāriyya*) bereits vor dem Religionsgesetz bei Gott als gut oder böse gelten. Der Verstand (*ʿaql*) kann einen Teil davon in diesen Eigenschaften begreifen, allerdings ohne dass der Mensch dazu dann religiös verpflichtet (*mukallaḥ*) wäre.

Durch die Wahl der Ausdrücke *iḥtiyār*, *qaṣd*, *kasb*, *ṣarf* und *istiṭāʿa* wird klar, dass Nābulusī nach einer Harmonisierung all dieser Begriffe strebt und dadurch natürlich auch alle sunnitischen Gruppierungen vereinen will, deren Thesen auf ihnen beruhen. Nach Anführung zahlreicher Argumentationen und Definitionen aus verschiedenen Schriften und von diversen Autoritäten kommt Nābulusī zu dem Schluss, dass Ašʿarī sowie andere sunnitische Gelehrte (w. *wa-ḡayrūhū min abl as-sunna wa-l-ḡamāʿa*) der Meinung seien, dass der Mensch freie Wahl in Bezug auf seine Handlungen genieße (*muḥtār fī afʿālīh*), allerdings gezwungen sei,

²⁴² *Tabḥīq al-intiṣār*, 1a. Vgl. die Aussage Māturīdis: „dass die Muʿtaziliten die Zoroastrier dieser Gemeinde sind“. Rudolph, *Māturīdī*, 231 ult., 233.

²⁴³ Beispielsweise Ibn al-Humām in seinem Buch *at-Taḥrīr* sowie die Kommentatoren des *Taḥrīr* (*ṣurrahūhū*). *Tabḥīq al-intiṣār*, 2a.

²⁴⁴ *Tabḥīq al-intiṣār*, 18b.

²⁴⁵ Ebd., 16a.

etwas zu wählen (*muḏtarr fī ihtiyārib*). Es gebe aber weder Zwang (*ğabr*) noch Ermächtigung (*tafwīd*), sondern etwas dazwischen (*amr bayn amrayn; amr naṣaf*)²⁴⁶. Nābulusī bestätigt ausdrücklich, dass in dieser Hinsicht überhaupt kein Unterschied zwischen den Ašʿariten und Māturīditen bestehe²⁴⁷.

8. *Abū ʿUḏba (gest. nach 1172/1759)*

Abū ʿUḏba und – der unter Punkt 5. behandelte – Isbirī sind von den hier vorgestellten Autoren die am wenigsten erforschten. Zwar ist Abū ʿUḏbas theologisches Werk *ar-Rawḏa al-bahiyya* bereits 1322/1904 in Ḥaydarābād erschienen,²⁴⁸ doch taucht kaum etwas über ihn in den einschlägigen Nachschlagewerken auf. Wenn überhaupt, dann wird er als Theologe erwähnt²⁴⁹.

8.1 *Biographie und Werk*

Die *EP* widmet Abū ʿUḏba keinen Eintrag. Kurze Angaben zu ihm finden sich jedoch bei Zirikli und Kaḥḥāla²⁵⁰. Zirikli bezeichnet ihn als Ḥasan b. ʿAbdalmuḥsin Abū ʿAḏaba, einen Theologen (*mutakallim*), der nach 1172/1759 gestorben ist²⁵¹. Des Weiteren listet er folgende Werktitel von ihm auf: *ar-Rawḏa al-bahiyya fīmā bayna al-Ašʿira wa-l-Māturīdiyya*, welches er im Jahr 1172/1759 fertig gestellt hatte, ferner *Bahğat abl as-sunna ʿalā ʿaqīdat Ibn aš-Šiḥna*, einen Kommentar über ein Gedicht theologischen Inhalts von Ibn aš-Šiḥna, welches auf „b“ reimt und drittens *al-Maṭālī ʿas-saʿīda fī šarḥ al-qaṣīda li-s-Sanūsī*²⁵² („Glückliche Anfänge über die Erläuterung des Lehrgedichts von Sanūsī“), eine Abhandlung über die Glaubenslehre.

²⁴⁶ Dies wird an verschiedenen Stellen des Sendschreibens erwähnt und aus mehreren Quellen zitiert. S. z.B. *Tahqīq al-intiṣār*, 7a, 8b, 15b.

²⁴⁷ Nābulusī weist auf Subkis *Nūniyya* und die dort erwähnten unwesentlichen Unterschiede zwischen Ašʿariyya und Māturīdiyya hin. *Tahqīq al-intiṣār*, 7b.

²⁴⁸ Es gibt eine von ʿAbdarrahmān ʿUmayra edierte, 1409/1989 in Beirut, ʿĀlam al-Kutub, erschienene Ausgabe, in der das Vorwort Abū ʿUḏbas fehlt. Der Herausgeber schweigt über seine Vorlage und bietet weder Einleitung noch Vorwort.

²⁴⁹ Vgl. Rudolph, *Māturīdī*, 10 u. Anm. 34.

²⁵⁰ Kaḥḥāla, *Muʿğam al-muʿallifin*, Bd. 3, 243.

²⁵¹ Zirikli, Ḥayraddin, *Al-Aʿlām: Qāmūs tarāğim li-ašhar ar-riğāl wa-n-nisāʾ min al-ʿarab wa-l-mustaʿribin wa-l-mustašriqin*, Bd. 2, 198. In der Türkiye Diyanet Vakfı *İslām Ansiklopedisi*, Bd. 10, 101, wird er Ebū Azbe Hasan b. Abdilmuhsin genannt und ansonsten lediglich als Verfasser von *ar-Rawḏa al-bahiyya* bezeichnet, ein Buch, zu dem ein eigener Eintrag vorgeesehen ist.

²⁵² Bei Kaḥḥāla, *Muʿğam al-muʿallifin*, Bd. 3, 243, taucht diese Schrift auch als *al-Maṭālī ʿas-saʿīda ʿalā matn al-qaṣīda fī at-tawḥīd* auf.

8.2 ar-Rawḍa al-bahīyya fimā bayna l-Ašʿāʾira wa-l-Māturīdiyya

In der Einleitung berichtet der Verfasser, er sei am 9. Ramaḍān 1125/29. September 1713 in Mekka eingetroffen. Dort habe ihn „ein Bruder“ gebeten, ein Werk über die Differenzpunkte zwischen den Ašʿariten und den Māturīditen zu schreiben. Der so entstandenen Schrift habe er den Namen gegeben: „Der prächtige Garten: Was zwischen Ašʿariten und Māturīditen [an Differenzpunkten] besteht“²⁵³ (*ar-Rawḍa al-bahīyya fimā bayna al-Ašʿāʾira wa-l-Māturīdiyya*)²⁵⁴. Nachweislich sind folgende Punkte in *ar-Rawḍa* zu finden:

1. Auf Seite 64 lesen wir: „*qāla šāriḥuhū al-Imām aš-Širāzī*“, was darauf hinweist, dass Abū ʿUḍba Širāzī zitiert und ihn beim Namen nennt.
2. Auf Seite 14 steht: „*wa-naqala as-Subkī fī Ṭabaqātihi ʿan Ibn Fūrak ...*“. Die *Ṭabaqāt* wurden nach dem Kommentar zur *Nūniyya* geschrieben, denn sowohl der Kommentar als auch die *Nūniyya* werden dort erwähnt²⁵⁵.

In der gedruckt vorliegenden Version von 1904 finden sich eine Einleitung, zwei Hauptteile, ein Schlusswort und zwei Anhänge. Letztere enthalten einen Lebenslauf von Faḥraddīn ar-Rāzī sowie eine Erörterung der Frage, ob der Glaube geschaffen oder ungeschaffen sei.

Die Einleitung trägt die Überschrift: „Über die zwei Imāme der Sunniten (*abl as-sunna*) und diejenigen, die von ihnen übernahmen“. Darin führt Abū ʿUḍba aus, dass sich alle Glaubenslehren der Sunniten um zwei Pole (*quṭbān*) drehen: Abū l-Ḥasan al-Ašʿarī und Abū Manšūr al-Māturīdī. Wer einem der beiden nachfolge, der erlange Rechtleitung (*ihtadā*).

Abū ʿUḍba nennt folgende Bücher und Autoritäten der Ašʿariten: *Ġīd al-abkār* (sic)²⁵⁶ von Sayfaddīn al-Āmidī (gest. 629/1229), Faḥraddīn ar-Rāzīs (gest. 606/1209) *Nihāyat al-uqūl* sowie dessen *al-Arbaʿin [fī uṣūl ad-dīn]*, ʿAḍudaddīn al-Īḡīs (gest. 756/1355) *al-Marwāqif [fī ʿilm al-kalām]*, Saʿdaddīn at-Taftāzānīs (gest. 793/1391) *al-Maqāṣid [fī ʿilm al-kalām]* sowie dessen *Šarḥ*.

²⁵³ Madelung meint, Abū ʿUḍba habe Nūraddīn aš-Širāzīs Kommentar zu Subkīs *Nūniyya* fast wörtlich abgeschrieben. *GAP*, Bd. 2, 335 f. So schon Spiro 1904. Vgl. folgende Anmerkung.

²⁵⁴ „Der blühende (glänzende) Garten, handelnd über die Streitigkeiten zwischen den Schulen des Aschari und Maturīdī“, M. Horten, *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam*, Bonn 1912, S. 531. Abū ʿUḍbas *ar-Rawḍa al-bahīyya*, diente Horten als Hauptquelle für die Erörterung der Streitfragen zwischen den Schulen des Māturīdī und Ašʿarī. Ebd. 531-535. Die dreizehn Differenzpunkte sind auch von MacDonald (1936), Klein (1940), Tritton (1947) und Gardet-Anawati (1948) als Beleg benutzt worden. In Europa hat Spitta (1876) auf Abū ʿUḍbas *ar-Rawḍa al-Bahīyya* aufmerksam gemacht. Spiro (1904) konnte beweisen, dass Abū ʿUḍba ein später Kompilator war und dass er eine Verbindung zu Subkī hinsichtlich der Analogie der beiden Systeme von Ašʿarī und Māturīdī haben muss. Diese Angaben und deren Belege sind bei Rudolph, *Māturīdī*, 13 u. Anm. 47 bis 54 dort, zu finden.

²⁵⁵ Subkī, *Ṭabaqāt*, 3, 379.

²⁵⁶ Wahrscheinlich ist *Abkār al-afkār* gemeint, vgl. D. Sourdel, Āmidī, in *IEP*, Bd. 1, 434.

Für den Osten der islamischen Welt nennt er dagegen nur eine kleine Anzahl wirklich bekannter ḥanafitischer *kalām*-Bücher wie das Abū Ḥanīfa zugeschriebene *al-Fiqh al-akbar*²⁵⁷, ein Lehrgedicht mit dem Titel *al-Lāmiyya*²⁵⁸ sowie [Abū Ḥafṣ ʿUmar b. Muḥammad an-] Nasafis (gest. 537/1142) *Matn*²⁵⁹.

Abū ʿUḍba stellt fest, dass, während Taftāzānī Chorasan, Irak und Grosssyrien noch in der Hand ašʿaritischer Sunniten wähnte bzw. Transoxanien als unter māturīditischer Prägung stehend ansah, sich die Landschaft zu seiner Zeit als deutlich verändert darstellt. So hält er ganz Chorasan – ausgenommen Balḥ – für von extremistischen Šīʿiten (*rawāfiḍ*) beherrscht. In Nordafrika dagegen überwiegen seiner Meinung nach wegen des dort bestehenden mālikitischen Einflusses ašʿaritische Glaubenslehren. Māturīditen fänden sich in Indien und Kleinasien. Auch für Abū ʿUḍba gelten Ašʿariten und Māturīditen als einzig in Bezug auf den Grundstock sunnitischer Orthodoxie (*aṣl ʿaqīdat ahl as-sunna wa-l-ğamāʿa*). Erkennbare Unterschiede würden nicht zu einer gegenseitigen Bezichtigung unerlaubter Neuerung (*bidʿa*) führen.

Es folgt die Auflistung von 13 Streitfragen, die Abū ʿUḍba in *ar-Rawḍa al-bahīyya* anführt:

1. Ašʿarī legt Wert darauf, dass ein Muslim nicht bloss sagt: „Ich bin gläubig“ (*anā muʾmin*), sondern dies mit dem Zusatz „so Gott will“ (*in šāʾa Allāh*) versteht. Abū Ḥanīfa und die Mehrheit der Gelehrten teilen diese Meinung nicht. Es wurde von ihm überliefert: „Am Glauben ist nicht zu zweifeln“ (*lā šakka fī l-īmān*).
2. Nach Ašʿarī kann ein Paradiesanwärter (*saʿīd*) nicht zu einem Anwärter auf die Hölle (*saqiyy*) werden und umgekehrt. Abū Ḥanīfa meint, dies könne sehr wohl geschehen.
3. Dass einem Ungläubigen (*kāfir*) Gottes Huld zuteil werden kann (*yunʿam ʿalayh*), ist nach Ašʿarī weder im Diesseits noch im Jenseits möglich. Qāḍī Abū Bakr [al-Bāqillānī?] meint, dass ein Ungläubiger bloss eine irdische Huld (*niʿma dunyawīyya*) bekomme. Die Qadariten glauben, er erhalte auch eine „religiöse“ (*dīniyya*) Huld, wie etwa das „Sehvermögen“ (*al-quḍra ʿalā n-nazar*), welches zur Gotteserkenntnis (*maʿrifat Allāh*) führt.
4. Ašʿarī habe die Lehre vertreten, dass dem Propheten Muḥammad nach dessen Tod keine Gesandtschaft (*risāla*) mehr zukomme. Dies sei eine Lüge, denn alle Propheten seien ja in den Gräbern lebendig.

²⁵⁷ Gemeint ist wohl, was Wensinck als *Fiqh Akbar II* bezeichnet.

²⁵⁸ Es handelt sich um Sirāğaddīn ʿAlī b. ʿUṭmān al-Üšīs (gest. 569/1173) *al-Lāmiyya fī at-tawḥīd*, welche manchmal den Titel *Badʿ al-amālī* trägt, s. W. Madelung, *Māturīdiyya*, in *EP*, Bd. 6, 847 und Üṣhī, in *EP*, Bd. 10, 916. Diese *Lāmiyya* ist unter dem Titel: *Badʿ al-amālī* zu finden: *Mağmūʿ muḥimmāt al-mutūn*, 19-23.

²⁵⁹ Gemeint ist wahrscheinlich der Text (*matn*) von Nasafis Buch *al-ʿAqāʾid*. Vgl. hier, Anm. 76.

5. Wenn man bestimmte menschliche Handlungen betrachtet, so können – nach Aš‘arī – Gottes Wohlgefallen (*riḍā*) und Wille (*irāda*) auseinandertreten. Abū Ḥanīfa dagegen betrachtet beide als gekoppelt.
6. Aš‘arī wurde in den Mund gelegt, dass der Glaube eines Nachahmers (*īmān al-muqallid*) nicht akzeptabel sei (*lā yaṣīb*). Abū Ḥanīfa ist der Meinung, dass der Glaube auch dann anerkannt werde, wenn man nicht den Grundpfeilern gemäss handelt (w. *al-īmān iqrār bi-l-lisān wa-taṣḍīq bi-l-ḡanān wa-in lam ya‘mal bi-l-arkān*).
7. Aš‘arī definiert die Handlung eines Menschen als blossen „Erwerb“ (*kasb*) und grenzt sie ab von Schöpfung (*ḥalq*). Die Ḥanafiten bezeichnen dies als freie „Wahl“ (*iḥtiyār*).
8. Gott darf laut Aš‘arī und Māturīdī einen Gehorsamen peinigen (*ta‘ḍīb al-muṭī‘*). Abū Ḥanīfa lehnt dies ab.
9. Nach Aš‘arī kann man Gott nur durch die Šarī‘a erkennen, nicht aber durch den Verstand. Verstandesmässige Gotteserkenntnis wird von Māturīdī vertreten.
10. Die Handlungseigenschaften (*ṣifāt al-aḡāl*) Gottes sind für Aš‘arī erst in der Zeit auftretend (*ḥāditha*). Die Handlungseigenschaften Gottes gelten den Ḥanafiten als urewig.
11. Kann man die Rede Gottes hören? Nach Aš‘arī ist dies möglich. Nach Māturīdī ist dies unmöglich.
12. Für die Aš‘ariten ist die „Verpflichtung zu etwas Undurchführbarem“ (*taklīf mā lā yuṭāq*) möglich. Die Ḥanafiten sind dagegen.
13. Einige Aš‘ariten halten es für möglich, dass ein Prophet kleine Sünden begehen kann. Die Ḥanafiten meinen, ein Prophet begehe nicht einmal kleine Sünden (*ṣaḡā‘ir*).

Als Ergänzung (*tatimma*) fügt er hinzu: Manche Aš‘ariten unterscheiden zwischen Signifikant (*ism*), Signifikat (*musammā*) und Signifizierung (*tasmiya*). Der Signifikant und das Signifikat sind bei den Ḥanafiten-Māturīditen (w. *‘indanā*, „bei uns“) ein und dasselbe.

8.3 Fazit

In Bezug auf die Differenzpunkte zwischen Aš‘arī und Māturīdī bringt uns Abū ‘Uḍba nicht weiter als Subkī. Es scheint sogar, dass er sowohl die Punkte als auch die Argumentationen aus Subkīs *Nūniyya* und *Ṭabaqāt* sowie Širāzīs Kommentar dazu bezieht. Mit beeindruckender Selbstverständlichkeit stellt Abū ‘Uḍba fest, dass ein Muslim die Rechtleitung erlange, wenn er einem der beiden Scheiche, nämlich Aš‘arī oder Māturīdī, nachfolge. Auch Abū ‘Uḍba bleibt der Tradition Subkīs treu, indem er keine erkennbaren Unterschiede zwischen Aš‘arī und

Māturīdī sieht, die zu einer gegenseitigen Bezichtigung unerlaubter Neuerung (*bidʿa*) führen würden.

Von besonderem Interesse in der Einleitung der *Rawḍa* ist Abū ʿUḍba's Auflistung zahlreicher Namen und Buchtitel, die als massgebliche Vertreter beider theologischen Grundrichtungen zu seiner Zeit gelten können.

Ausführlich diskutiert er in seiner Monographie eine Vielzahl von Unterthemen, welche bereits von Subkī u.a. erörtert worden waren, bereichert diese aber um zahlreiche Details, wobei er zusätzlich zu einigen der oben genannten Werke folgende Titel erwähnt: Subkī's *Nūniyya*, den Kommentar dazu (*Šarḥ*²⁶⁰), Subkī's *Ṭabaqāt*, Qāḍī Abū Bakr's²⁶¹ *Īğāz*²⁶², Imām [Ġuwaynī's]²⁶³ *Iršād*, Šahrastānī's *Nihāyat al-aqdām*²⁶⁴, Nasafī's *al-ʿItimād fi l-ʿItiqād* und *Matn al-ʿUmda [fi uṣūl ad-dīn]*, Ibn al-Humāms *Ṭahrīr* und *Musāyara*, Iṣfahānī's²⁶⁵ *Šarḥ at-Ṭawālī*²⁶⁶, Māturīdī's *Kitāb at-Tawḥīd*, Ašʿarī's *Kitāb al-Ilbāna fi uṣūl ad-diyāna*²⁶⁷, Qāḍī ʿIyāḍ's *aš-Šifāʾ fi sirat al-Muṣtafā*²⁶⁸, Abū Bakr [al-Wāsiṭī's] *Īğāz*²⁶⁹.

9. Die Texte im Vergleich

Die Schriften, die hier vorgestellt werden, sind zwischen dem 8./14. und dem 12./18. Jahrhundert entstanden. Ihr gemeinsames Ziel besteht darin, eine sunnitische Theologie zu formulieren, die trotz einiger unbestreitbarer Differenzpunkte zwischen der ḥanafitisch-māturīditischen und der šāfiʿitisch-ašʿaritischen Richtung in den Grundlinien übereinstimmt und für alle wohlmeinenden Gläubigen akzeptabel ist.

Um diese gemeinsame Grundhaltung zu dokumentieren, werden die wichtigsten Argumente im Folgenden noch einmal vergleichend aufgeführt. Dabei bildet die Darstellung Subkī's (bzw. ihre Adaptation durch Abū ʿUḍba) den Ausgangs-

²⁶⁰ Ohne den Namen des Verfassers anzugeben.

²⁶¹ Aḥmad b. Muḥammad b. Iṣḥāq b. Ibrāhīm (gest. 364/974-975), bekannt als Ibn as-Sunnī, ein Schüler Nasāʿīs (gest. 303/915-916). *GAS*, Bd. 1, 198.

²⁶² *Al-Īğāz fi l-ḥadīth*. Ḥāğgi Ḥalifa, *Kašf az-zunūn*, Bd. 1, 205.

²⁶³ Imām al-Ḥaramayn Ḍiyyāʿaddīn Abū l-Maʿālī ʿAbdalmalik b. ʿAbdallāh b. Yūsuf b. Muḥammad al-Ġuwaynī (gest. 478/1058). Zu ihm s. C. Brockelmann/L. Gardet, *Ḍiḡuwaynī*, in *EP*, Bd. 2, 605.

²⁶⁴ *Nihāyat al-aqdām fi ʿilm al-kalām* von Abū l-Faṭḥ Ṭāğaddīn Muḥammad b. ʿAbdalkarīm b. Aḥmad aš-Šahrastānī (gest. 548/1153). Zu ihm s. G. Monnot, *Šahrastānī*, in *EP*, Bd. 9, 214-216.

²⁶⁵ Abū t-Ṭanāʾ Šamsaddīn Maḥmūd b. ʿAbdarraḥmān al-Iṣfahānī (gest. 749/1348). ʿAsqalānī, *ad-Durra al-kāmina*, Bd. 4, 327.

²⁶⁶ *at-Ṭawālī*, d.h. *Ṭawālīʿ al-anwār* von Qāḍī ʿAbdallāh b. ʿUmar al-Bayḍāwī. Ḥāğgi Ḥalifa, *Kašf az-zunūn*, Bd. 2, 1116.

²⁶⁷ In *GAS*, Bd. 1, 604 steht: *al-Ilbāna ʿan uṣūl ad-diyāna*.

²⁶⁸ *Kitāb aš-Šifāʾ bi-taʿrīf ḥuqūq al-Muṣtafā*. Vgl. M. Talbī, ʿIyāḍ b. Mūsā, in *EP*, Bd. 4, 290.

²⁶⁹ *Kitāb Īğāz al-qurʾān* von Abū ʿAbdarraḥmān Muḥammad b. Zayd al-Wāsiṭī (gest. 306/918). Den Kommentar dazu schrieb ʿAbdalqāhir al-Gurğānī (gest. 474/1081-1082). Ḥāğgi Ḥalifa, *Kašf az-zunūn*, Bd. 1, 120.

punkt. Die Aussagen, die bei ihm zu finden sind, werden in der linken Spalte angegeben, und zwar in der Reihenfolge, die er selbst festgelegt hat.

Die Präsentation der anderen Texte orientiert sich an dieser Vorgabe. Das gilt zunächst für die Schriften von Ibn Kamāl Bāšā und Nawā'i. Sie bieten ebenfalls eine sukzessive Auflistung von Differenzpunkten zwischen Aš'ariten und Māturīditen – wenn auch in anderer Reihenfolge und teilweise mit anderen Akzenten, wie man in den Spalten 2 und 3 erkennt.

In der vierten Spalte folgt ein Überblick über Āqḥiṣārī. Sein Text ist formal der am wenigsten vergleichbare, denn er zielt nicht auf eine Aufzählung von Differenzpunkten, sondern versucht, eine übersichtliche Zusammenfassung der wichtigsten Glaubensgrundsätze zu geben. Trotzdem lassen sich zahlreiche Parallelen nachweisen. Denn Āqḥiṣārī kommt im Laufe seiner Darlegung auf viele Punkte zu sprechen, die in den anderen Texten thematisiert sind. Dabei zeigt sich immer wieder, dass er Positionen einnimmt, die sich mit der Haltung der anderen Autoren vereinbaren lassen, wobei sein genauer theologischer Standart eher auf der Linie Māturīdīs als bei Aš'arī liegt.

Spalte 5 führt schliesslich die wichtigsten Aussagen an, die wir bei Isbirī und bei Nābulusī finden. Sie konzentrieren sich auf die Frage der menschlichen Handlungen, was in der Übersichtstabelle zu zahlreichen Lücken führt. Trotzdem gewinnt der Überblick durch sie noch einmal an Aussagekraft. Denn er bestätigt, dass sie – wie die anderen Autoren – die Übereinstimmung bzw. die Nähe zwischen Aš'arī und Māturīdī betonen. Somit tragen auch sie zu der Überzeugung, dass es eine gemeinsame sunnitische Grundposition gebe, bei.

<i>Subkī/ Abū ʿUḏba</i>	<i>Ibn Kamal Bāṣā</i>	<i>Naʿwī</i>	<i>ʿAḫīṣārī</i>	<i>Isbirī/ Nābulusī</i>
			<i>Vergleichbare Äusserungen</i>	<i>Vergleichbare Äusserungen</i>
1. Aṣʿarī sagt: „Ich bin gläubig, so Gott will“. Abū Ḥanifa, die Ṣāfiʿiten und Māturīdī fügen diesen Zusatz nicht an. (Abū ʿUḏba): Abū Ḥanifa: „Am Glauben ist nicht zu zweifeln“.	FEHLT	1. Aṣʿarī verlangt den Zusatz „so Gott will“ bei der Aussage „Ich bin gläubig“. Māturīdī erkennt diesen Zusatz nicht an.	Wer sich zum Glauben sowohl mit der Zunge als auch im Herzen bekennt, darf sagen: „Ich bin wirklich ein Gläubiger“, denn, wer an seinem Glauben zweifelt, begeht Unglauben. (<i>Raʿūdāt</i> 93b)	FEHLT
2. Aṣʿarī: Ein Paradiesanwärter kann nicht zum Höllenanwärter werden und umgekehrt auch nicht. Abū Ḥanifa: Es ist doch möglich.	7. Aṣʿarī: Erst beim jüngsten Gericht wird die Anwartschaft auf jenseitige Glückseligkeit oder Verderbnis erkennbar. Māturīdī: Ein Höllenanwärter kann sich zu einem Paradiesanwärter wandeln und umgekehrt.	2. Die Vorherbestimmung eines Menschen durch Gott zum Paradiesanwärter bzw. Höllenanwärter wird von Aṣʿarī vertreten. Abū Ḥanifa stellt dies in Abrede.	Durch die Bestimmung Gottes könnte ein Paradiesanwärter in die Hölle gehen oder umgekehrt. (<i>Raʿūdāt</i> , 106b)	FEHLT
3. Aṣʿarī: Ein Ungläubiger kann unmöglich in den Genuss der Huld Gottes kommen. Nach Abū Ḥanifa und dem Aṣʿariten Abū Bakr al-Bāqillāni ist dies möglich.	8. Aṣʿarī hält Vergebung bei Unglauben nur für rein verstandesmäßig möglich – nicht aber nach Auskunft der Ṣarīʿa. Für Māturīdī besteht keine Möglichkeit	7. Dass ein Ungläubiger in den Genuss der Huld Gottes kommen kann, ist nach Aṣʿarī unmöglich. Nach Abū Ḥanifa ist es aber möglich.	FEHLT	FEHLT

<i>Subkī/ Abū 'Udba</i>	<i>Ibn Kamal Bāṣā</i>	<i>Nawā'ī</i>	<i>Āqḥiṣārī</i>	<i>Isbirī/ Nābulusī</i>
			<i>Vergleichbare Äußerungen</i>	<i>Vergleichbare Äußerungen</i>
(Abū 'Udba): Qāḍi Abū Bakr [al-Bāqillanī]: ein Ungläubiger kann eine irdische Huld bekommen. Die Qādariten: Er erhält auch eine „religiöse“ Huld, wie etwa das „Schvermögen“, welches zur Gotteserkenntnis führt.	zur Vergebung bei Ungläubigen.			
4. Aš'arī – ihm wurde die Lüge in den Mund gelegt: dem Propheten Muḥammad komme nach dessen Tod keine Gesandtschaft mehr zu. Šāfi'iten: Alle Propheten sind in ihren Gräbern lebendig. (Abū 'Udba): Alle Propheten sind ja in den Gräbern lebendig.	FEHLT	FEHLT	FEHLT	FEHLT
5. Aš'arī: Bei bestimmten menschlichen Handlungen können Gottes Wohlgefallen und Wille auseinanderfallen.	4. Aš'arī: Gottes Zufriedenheit, Liebe und Wille erstrecken sich auf alle Handlungen der gehorsamen wie	FEHLT	FEHLT	FEHLT

<i>Subkī/ Abū 'Uḏba</i>	<i>Ibn Kamal Bāṣā</i>	<i>Naw'ī</i>	<i>Āḫīṣārī</i>	<i>Isbirī/ Nābulusī</i>
			<i>Vergleichbare Äußerungen</i>	<i>Vergleichbare Äußerungen</i>
dergehen. Abū Ḥanīfa wird unterstellt, er betrachte beide als gekoppelt. (Abū 'Uḏba): Abū Ḥanīfa dagegen betrachtet beide als gekoppelt.	ungehorsamen Geschöpfe. Mātūrīdī: alle Handlungen geschehen zwar mit Gottes Willen und Bestimmung, aber nur die gehorsamen auch mit seiner Zufriedenheit, Liebe und seinem Befehl.			
6. Aṣ'arī wurde in den Mund gelegt, dass der Glaube eines Nachahmers nicht akzeptabel sei.	FEHLT	FEHLT	Der Glaube des Nachahmers ist richtig. Der Nachahmer selbst aber ist ein Ungehorsamer, weil er keine Spekulation ausübt. (<i>Rawḍāt</i> , 95a)	FEHLT
7. Aṣ'arī definiert die Handlung eines Menschen als „Erwerb“. Die Ḥanafiten bezeichnen dies aber als „freie Wahl“. Nach Subkī sind <i>ihṭiyār</i> und <i>kuṣb</i> zwei Wörter mit derselben Bedeutung.	12. Aṣ'arī hält eine Handlung für wirkliches Ins-Dasein-Rufen, während der Erwerb durch einen Menschen nur im übertragenden Sinne als Handlung verstanden werden kann. Nach Mātūrīdī wird die Handlung	3. Der Erwerb erschaffener Handlungsvarianten wird von Aṣ'arī abgelehnt. Dies wird aber von Abū Ḥanīfa gebilligt.	Sämtliche Handlungen der Menschen sind von Gott geschaffen, obschon die freiwilligen, von den Menschen erworbenen belohnt oder bestraft werden. D.h.: Gott ist der Schöpfer und der Mensch erwirbt (<i>Rawḍāt</i> ,	Die Handlungen, sind von Gott geschaffen. Ḡabryya: Die Handlungen der Tiere befinden sich auf derselben Stufe wie die Bewegungen von leblosen Körpern, d.h. sie sind unabhängig von ihrem Vermö-

<i>Subkī/ Abū ‘Uḏba</i>	<i>Ibn Kamal Bāṣā</i>	<i>Naw’ī</i>	<i>‘Aqḥiṣārī</i>	<i>Isbirī/ Nābulusī</i>
			<i>Vergleichbare Äusserungen</i>	<i>Vergleichbare Äusserungen</i>
	eines Menschen als Erwerb bezeichnet, nicht aber als Erschaffung. Dagegen wird eine Handlung Gottes Erschaffung genannt, nicht aber „Erwerb“.		106b-107a). Der Erwerb ist die Handlung, die ihrem Täter Nutzen oder Schaden bringt (<i>Rawḍāt</i> , 107a).	gen, und zwar hinsichtlich ihrer Einsetzung in die Existenz und hinsichtlich des Erwerbs. Mu’tazila: Gott schuf für den Menschen ein Handlungsvermögen bezüglich der Handlungen. Da der Mensch über ein Vermögen verfügt und das Vermögen in ihm ist, begreifen wir per Intuition, dass eine notwendige Trennung zwischen der uns (Menschen) bestimmten Bewegung – das ist die freie Wahl – und dem zwanghaften Zittern, das ohne unsere Wahl vorhanden ist, besteht. Die Menschen sind also unabhängig in der Einsetzung ihrer frei gewählten Handlungen aufgrund des von Gott für sie in der Zeit geschaffenes Vermögens.

<i>Subkī/ Abū ‘Uḍba</i>	<i>Ibn Kamal Bāṣā</i>	<i>Naw‘ī</i>	<i>‘Aqīṣārī</i>	<i>Isbirī/ Nābulusī</i>
			<i>Vergleichbare Äusserungen</i>	<i>Vergleichbare Äusserungen</i>
				(Isbirī, <i>Mumayyiza</i> , 69b) Erwerb bei den Ḥanafiten ist gleich bedeutend mit <i>al-‘azm al-muṣammim</i> (fester Beschluss). (Isbirī, <i>Mumayyiza</i> , 72b)
8. Aṣ‘arī: Dass Gott einen Gehorsamen peinigt und einen Ungehorsamen be- lohnt, ist möglich. Abū Ḥanīfa hält es für unmög- lich. (Abū ‘Uḍba): Gott darf laut Aṣ‘arī und Maturīdī ei- nen Gehorsamen peinigen.	9. Aṣ‘arī: Sowohl das ewige Verweilen eines Gläubigen im Höllenfeuer als auch das- jenige eines Ungläubigen im Paradies ist sehr wohl mög- lich. Maturīdī: Weder das ewige Verweilen eines Gläu- bigen im Höllenfeuer noch dasjenige eines Ungläubigen im Paradies ist möglich. Sol- ches werde durch den Ver- stand und die Überliefe- rungsbotschaft ausge- schlossen.	FEHLT	Die Verpflichtung zum Ge- setz hängt vom offensichtli- chen Vermögen ab. Dieses Vermögen ist vor der Hand- lung zu berücksichtigen, und von ihm hängen auch die Rechtsprechungen ab. Das verborgene Vermögen schenkt Gott in Verbindung mit der Handlung. Die Rechtsprechungen hängen nicht von diesem verborge- nen Vermögen ab, weil es nicht im Vermögensbereich des Menschen liegt. Im Zu- sammenhang mit den ge- horsamen Handlungen	

<i>Subkī/ Abū ʿUḏba</i>	<i>Ibn Kamal Bāšā</i>	<i>Nawwī</i>	<i>Āḫīṣārī</i>	<i>Isbīrī/ Nābulusī</i>
			<i>Vergleichbare Äusserungen</i>	<i>Vergleichbare Äusserungen</i>
9. Ašʿarī: Man kann Gott nur durch die Šarīʿa erkennen, nicht aber durch den Verstand. Ḥanafiten – nach Abū ʿUḏba vertritt auch Māturīdī die Auffassung: Gotteserkenntnis kann durch den Verstand erreicht werden.	6. Ašʿarī führt die Erkenntnis aller den Menschen auferlegten religionsrechtlichen Bestimmungen allein auf die Offenbarungsbotschaft zurück. Māturīdī hingegen hält einige davon für durch den Verstand ermittelbar.	4. Die Notwendigkeit der Erkenntnis Gottes ist für Ašʿarī eine religionsgesetzliche Pflicht. Abū Ḥanīfa sieht dies auf Grund des Verstandes als verbindlich an.	nennt man es „Gunstbeweis Gottes“ und im Zusammenhang mit den ungehorsamen Handlungen nennt man es „von Gott im Stich gelassen“. (<i>Raʿadāt</i> , 107a)	Abū Mansūr [al-Māturīdī] und viele Ḥanafi-Scheiche aus dem Iraq meinen, die Gotteserkenntnis werde durch den Verstand beschlossen. (Nābulusī, <i>Tabḥīṭ al-intiṣār</i> , 16a)
10. Die Tätigkeitsattribute Gottes gelten den Ḥanafiten als urewig. (Abū ʿUḏba): Ašʿarī: Tätigkeitsattribute Gottes sind erst in der Zeit aufgetreten.	1. Für Ašʿarī gilt das Erschaffen wie die anderen Tätigkeitsattribute Gottes als eine erst in der Zeit auftretende Eigenschaft. Für Māturīdī gilt das Erschaffen als ewige, im	5. Ašʿarī: Die Tätigkeitsattribute Gottes sind in der Zeit aufgetreten. Nach Abū Ḥanīfa sind sie urewig.	FEHLT	FEHLT

<i>Subkī/ Abū ‘Udba</i>	<i>Ibn Kamal Bāṣā</i>	<i>Nawā’ī</i>	<i>‘Aqlīṣārī</i>	<i>Isbirī/ Nābulūsī</i>
			<i>Vergleichbare Äusserungen</i>	<i>Vergleichbare Äusserungen</i>
	Wesen Gottes bestehende Eigenschaft.			
11. Der Text der Koranex- emplare ist nach ḥanafitischer Lehre iden- tisch mit der Rede, die geof- fenbart wurde. (Abū ‘Udba) Aṣ‘arī: Man kann die Rede Gottes hören. Nach Mātu- rīdī ist dies unmöglich.	2. Aṣ‘arī meint, die Rede Gottes sei sehr wohl hörbar, wie man aus der Geschichte von Moses wisse. Maturīdī hält sie für nicht hörbar; hörbar sei lediglich dasjeni- ge, was sie anzeigt.	FEHLT	Der Koran ist also die uner- schaffene Rede Gottes, ge- schrieben in den Koran- büchern, bewahrt in den Herzen, gelesen durch die Zungen, gehört durch die Ohren, ohne ihnen zu inhä- rieren. Die im Koran vor- handenen Geschichten über Moses, Pharao oder andere sind die Rede Gottes, erzäh- lend über sie. Unser Aus- sprechen, Rezitieren und Schreiben des Korans sowie die Rede des Moses und die anderer Geschaffener ist ge- schaffen. Wer behauptet, es sei die Rede der Menschen, der begeht Unglauben. (<i>Ranūḍāt</i> , 99b)	FEHLT

<i>Subkī/ Abū 'Uḏba</i>	<i>Ibn Kamal Bāṣā</i>	<i>Naw'ī</i>	<i>Āqīṣārī</i>	<i>Isbirī/ Nābulusī</i>
			<i>Vergleichbare Äusserungen</i>	<i>Vergleichbare Äusserungen</i>
12. Abū Ḥamid al-Isfarayīnī, Gazālī und Ibn Daqīq al-ʿId sprechen sich wie die Ḥanafiten gegen eine „Verpflichtung zu etwas Undurchführbarem“ aus. (Abū 'Uḏba): Für die Aš'ariten ist die „Verpflichtung zu etwas Undurchführbarem“ möglich.	5. Aš'arī hält sowohl Gottes religionsrechtliche „Verpflichtung zu etwas Undurchführbarem“ wie auch Seine Aufbürdung von etwas Undurchführbarem für möglich. Maturīdī hingegen betrachtet nur Gottes Aufbürdung „von etwas Undurchführbarem“ als möglich.	8. „Verpflichtung zu etwas Undurchführbarem“ ist nach Aš'arī möglich. Nach Abū Ḥanīfa ist dies unmöglich.	FEHLT	Nābulusī zitiert <i>Ṣarḥ al-Mawāḍif</i> von as-Sayyid aš-Šarīf, bei dem es heisst: „Wäre der Mensch gezwungen etwas zu tun, so wäre seine Verpflichtung ungültig, weil dies einer „Verpflichtung zu etwas Undurchführbarem“ gleich käme. (Nābulusī, <i>Tabḥīq al-intiṣār</i> , 4b)
13. Aš'arī: Ein Prophet kann kleine Sünden begehen. Die Aš'ariten sind diesbezüglich geteilter Meinung. Die Ḥanafiten meinen, ein Prophet begehe nicht einmal kleine Sünden.	FEHLT	6. Die Begehung lässlicher Sünden durch einen Propheten ist nach Aš'arī möglich. Laut Abū Ḥanīfa ist dies unmöglich.	Alle Gesandten sind wahrhaftig und frei von vorsätzlich begangenen Sünden. (<i>Rawḍāt</i> , 100a)	FEHLT
Die Aš'ariten sind geteilter Meinung, ob Signifikant und Signifikat ein und dasselbe sind. (Abū 'Uḏba):	10. Aš'arī trennt zwischen dem Signifikanten und dem Signifikat und fügt als dritte Kategorie noch den Akt der	10. Manche Aš'ariten unterscheiden zwischen Signifikant, Signifikat und Signifizierung. Bei den Ḥana-	FEHLT	FEHLT

<i>Subkī/ Abū ‘Uḏba</i>	<i>Ibn Kamal Bāṣā</i>	<i>Nawā’ī</i>	<i>‘Aqḥiṣārī</i>	<i>Isbirī/ Nābulusī</i>
			<i>Vergleichbare Äusserungen</i>	<i>Vergleichbare Äusserungen</i>
Manche Aṣ‘ariten unterscheiden zwischen Signifikant, Signifikat und Signifizierung. Der Signifikant und das Signifikat sind bei den Ḥanafiten-Māturiditen ein und dasselbe.	Signifizierung hinzu. Einige Maturiditen halten den Signifikanten und das Signifikat für ein und dasselbe.	fiten-Māturiditen sind der Signifikant und das Signifikat ein und dasselbe.		
FEHLT	3. Aṣ‘arī: Die Weisheit ist nur im Sinne von Wissen eine ewige, im Wesen Gottes bestehende Eigenschaft. Im Zusammenhang mit religionsrechtlichen Bestimmungen ist sie eine erst in der Zeit auftretende Eigenschaft. Māturīdī: Der Schöpfer der Welt ist Träger von Weisheit sowohl im Hinblick auf Wissen als auch auf religionsrechtliche Bestimmungen.	FEHLT	FEHLT	FEHLT

<i>Subkī/ Abū ‘Uḏba</i>	<i>Ibn Kamal Bāṣā</i>	<i>Nawā’ī</i>	<i>‘Aqḥiṣārī</i>	<i>Isbīrī/ Nābulusī</i>
FEHLT	11. Für Aṣ‘arī ist Männlich-Sein keine Vorbedingung für Prophetentum, ebenso wie Weiblich-Sein keinen Ausschlussgrund darstellt. Mātūrīdī: Männlich-Sein ist eine Vorbedingung zum Prophetentum, so dass es sich bei einem weiblichen Wesen unmöglich um einen Propheten handeln kann.	FEHLT	Es gab niemals einen Propheten, der ein Sklave, ein Weib oder ein Lügner war. (<i>Rawḍāt</i> , 101a)	FEHLT
FEHLT	FEHLT	9. Aṣ‘arī: Gut oder böse gelten als „religionsgesetzmässig“. Hanafiten-Mātūrīditen: Gut oder böse sind sowohl „religionsgesetzmässig“ als auch „vernunftgemäss“.	Der Glaube an das Schicksal besteht darin, dass der Mensch glaubt, dass alles Gute, Böse, Süsse wie Bittere von Gott vorbestimmt ist, und zwar gemäss seinem Urwissen. (<i>Rawḍāt</i> 106§),	Aṣ‘ariten: Bei freiwilligen Handlungen steht erst nach dem Bekanntwerden des Religionsgesetzes – durch Gebot und Verbot – fest, ob sie gut oder böse sind. Mātūrīditen: Die Handlungen sind bereits bei Gott als gut oder böse eingestuft. Der Verstand vermag jedoch nur einen Teil davon in diesen Qualifizierungen zu be-

<i>Subkī/ Abū ‘Uḏba</i>	<i>Ibn Kamal Bāṣā</i>	<i>Nawwī</i>	<i>‘Aqḥiṣārī</i> <i>Vergleichbare Äusserungen</i>	<i>Isbirī/ Nābulusī</i> <i>Vergleichbare Äusserungen</i>
				greifen. Trotz dieser partiel- len Erkenntnis durch den Verstand ist der Mensch da- zu religiös nicht verpflichtet. Mu‘taziliten: Die Handlun- gen gelten bereits bei Gott als gut oder böse. Der Ver- stand kann schon vor dem Religionsgesetz die Einstu- fung einiger davon begrei- fen, und somit wäre der Mensch dazu verpflichtet. (Nābulusi, <i>Ṭahqīq al-intiṣār</i> , 6a)

10. Toleranz und Harmoniestreben

Die Toleranz unter den vier sunnitischen Ḥanafī-, Šāfiʿī-, Mālikī- und Ḥanbalī-Rechtsschulen hat eine lange Geschichte. Auf politischer Ebene setzte sie in Syrien unter Nūraddin Zangī (reg. 541/1146–569/1174) ein²⁷⁰. Dieser Trend setzte sich unter den Ayyūbiden (ab 564/1169) fort, bis zum Prinzip der Gleichrangigkeit der vier Rechtsschulen unter den Mamlūken (ab 648/1250), das in deren Staatsbereich offiziell anerkannt wurde²⁷¹. Dieses Prinzip wurde auch von führenden religiösen Persönlichkeiten unterstützt, wie z.B. dem Ḥanbaliten Ibn Taymiyya (gest. 728/1328), der die Gleichstellung der vier sunnitischen Religionsgesetzschnulen unterstreicht und vor Streitigkeiten und Intoleranz unter ihren Anhängern warnt²⁷². In diesem Sinne meint Subkī: „Folgen wir (d.h. wir Muslime) Šāfiʿī, Mālik, Abū Ḥanīfa und dem grossen Ibn Ḥanbal ... so werden wir uns in (den Paradies-) Gärten treffen“²⁷³.

Eine Reihe namhafter islamischer Gelehrter hat sich ähnlich geäussert. Šāfiʿī sagte: „Ich weise das Glaubensbekenntnis des Anhängers keiner Sekte zurück mit Ausnahme der Chattabiya, denn diese erklärten die Lüge für erlaubt.“ Nach Īǧī ist die „übergrosse Zahl“ der Theologen und *fiqh*-Gelehrten der Meinung: „Niemand darf als Kafir erklärt werden, der die Gebetsrichtung einhält“. Der richtige Grundsatz lautet nach den Ašʿariten: „Niemand darf als Kafir angeprangert werden, wenn er die Gebetsrichtung einhält und sich zu all jenen Glaubenswahrheiten bekennt, die unbestritten zum islamischen Glaubensgut gehören. Solche Wahrheiten sind: Die Existenz Gottes, die Sendung Muhammeds, die Schöpfung, die Jenseitsvergeltung“²⁷⁴. Abū Ḥamid al-Gazālī warnte seine Schüler: „Halte deine Zunge, so wie es dir möglich ist, von den Leuten der Gebetsrichtung zurück, solange sie das Glaubensbekenntnis: ‚Es gibt nur einen Gott und Muḥammad ist sein Prophet‘ rezitieren, ohne diesem Satz zu widersprechen“²⁷⁵. Auch al-Ḥāfiẓ Ibn ʿAsākir (gest 571/1176) bestätigt, dass alle sunnitischen Gelehrten (w. *ašḥāb*) sich darin einig sind, dass sie auf die gegenseitige Bezichtigung des Unglaubens (*takfīr*) verzichten²⁷⁶. Subkī weigert sich in klaren Worten sogar, Leute, die unerlaubte Neuerungen einführen, des Unglaubens zu bezichtigen, so schlimm ihre jeweilige Neuerung (*bidʿa*)²⁷⁷ auch sein mag²⁷⁸. Der Glaube ver-

²⁷⁰ Madelung, *Spread*, 155.

²⁷¹ Rudolph, *Māturīdī*, 2 f. Madelung, *Spread*, 166.

²⁷² Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿat ar-rasāʾil al-kubrā*, II, 352, zitiert bei Madelung, *Spread*, 166, Anm. 150.

²⁷³ Subkī, *Ṭabaqāt*, 3, 389.

²⁷⁴ Stieglecker, H.: *Die Glaubenslehre des Islam*, 4. Lieferung, S. 584.

²⁷⁵ Al-Gazzālī, *Fayṣal at-tafrīqa*, 89; dt. Übers., 82, zitiert bei Griffel, Frank, *Apostasie und Toleranz im Islam*, Leiden etc. 2000, S. 311.

²⁷⁶ Subkī, *Ṭabaqāt*, 3, 378.

²⁷⁷ Das Wort „Erneuerer“ (*mubdīʿ*) wurde als eine Art Abmilderung der Bezichtigung des Unglaubens verwendet. Vgl. van Ess, *Theologie*, Bd. 4, 678.

binde alle, die in Richtung Mekka beten²⁷⁹, meint er, d.h. sowohl Sunniten wie auch Šīʿiten.

In der sunnitischen Theologie hat sich eine ähnliche Tendenz gezeigt, die am klarsten von Subkī in seiner *Nūniyya* begonnen wurde. Obwohl vier der hier behandelten Werke, nämlich Ibn Kamāl Bāšās *Risālat al-Iḥtilāf*, Isbirīs *Risāla Muḥmayyiza*, Nawʿīs *Risāla fī l-Farq* und Āqḥiṣārīs *Rawḍāt al-ḡannāt*, kein Wort über Subkī oder seine *Nūniyya* verlieren, bleibt sein indirekter Einfluss in bezug auf Toleranz überall spürbar. Dieser Ruf Subkīs nach Harmonie und Toleranz zwischen den Hauptströmungen der sunnitischen Theologie, der Ašʿariyya und der Māturīdiyya, fand sein Echo auch in späteren Jahrhunderten. Māturīdī und Ašʿarī werden als Gelehrte betrachtet, welche der sunnitischen Richtung (*maḍḥab*) gemeinsam zum Sieg gegen andere Richtungen verhalfen (*muḏḥir*)²⁸⁰.

Bayāḍī²⁸¹ (gest. nach 1083/1672) erzählt, wie Abū Ḥanīfa seinen Sohn Ḥammād vor Disputationen warnte, deren Ziel es ist, sich über den Fehler des Gegners und eventuell über dessen Fall in den Unglauben (*kufṛ*) zu freuen, denn wer sich dies als Ziel setze, der falle selber in Unglauben. Das Ziel soll bloss die Erklärung des sunnitischen „Weges“ (*maḍḥab*) sein²⁸². Subkī bestätigt, dass es auch unter den Ašʿariten Streitfragen gibt; einige haben sich gegenseitig korrigiert (*taṣwīb*), aber keine Bezeichnung des Unglaubens (*takfīr*) wurde ausgesprochen²⁸³.

Muḥammad Zāhid al-Kawṭarī, ein Šāfiʿit, hat in seinem Vorwort zu dem von Yūsuf ʿAbdarrazzāq edierten und in Kairo 1368/1949 gedruckten Buch Bayāḍīs, *Iṣārāt al-marām min ʿibārāt al-Imām*, auf die Auflistung der 50 Differenzpunkte zwischen den Anhängern Maturīdis und den Ašʿariten hingewiesen. Er verwies auch darauf, dass die Unterschiede zwar inhaltlicher Natur (*maʿnawī*) seien, trotzdem aber nur die „Abzweigungen“ (*tafāʾir*) beträfen, was Häresievorwürfe (*tabdīʿ*) unmöglich mache²⁸⁴. Madelung²⁸⁵ betont, Bayāḍī habe es als Einbildung (*waḥm*) bezeichnet, wenn man die Unterschiede zwischen den Schulen lediglich als terminologische Differenzen (*lafẓī*) einstufe. Diese Bemerkung Bayāḍīs darf, meiner

²⁷⁸ Vgl. hier, S. 16 und Anm. 44. Dies schlägt sich in Bayāḍīs *Iṣārāt* nieder: „fa-inna ġumbūr ahl as-sunna lam yukaffirū ahl al-qibla min al-mubtadiʿa“. Bayāḍī, *Iṣārāt*, 51.

²⁷⁹ Subkī, *Ṭabaqāt*, 3, 389. Eine ähnliche Äusserung Ašʿarīs auf seinem Sterbebett erwähnt Ibn ʿAsakir in seinem Buch, *Ṭabẓin kaḍīb al-muftarī*, 141, 1 ff. S. van Ess, *Theologie*, Bd. 4, 677. Diese „Gemeinsamkeit mit den Glaubensbrüdern empfand man, zumindest im Alltag, am stärksten im Gebet; man sprach, wenn man die Muslime ohne Unterschied der Konfession bezeichnen wollte, von den *ahl aṣ-ṣalāt* oder *ahl al-qibla*.“ Van Ess, *Theologie*, Bd. 4, 680.

²⁸⁰ Bayāḍī, *Iṣārāt*, 23.

²⁸¹ Sein voller Name lautet: Kamāladdīn Aḥmad b. Ḥasan b. Sinānaddīn al-Bayāḍī ar-Rūmī al-Ḥanafī. Bayāḍī, *Iṣārāt*, 16.

²⁸² Ebd., 35.

²⁸³ Subkī, *Ṭabaqāt*, 3, 378.

²⁸⁴ Ebd., 9. Im Laufe seines Vorwortes nennt al-Kawṭarī Abū Maṣṣūr al-Māturīdī „Imām as-Sunna fī mā warāʿa n-nahr (in Transoxanien)“ (*Iṣārāt*, 6) und Abū l-Ḥasan al-Ašʿarī „Imām ahl as-sunna fī l-ʿIrāq“ (*Iṣārāt*, 7).

²⁸⁵ *Spread*, 167, Anm. 154.

Meinung nach, aber nicht nur als Kritik gegen den Nivellierungsversuch der Differenzpunkte zwischen Aš'ariten und Māturīditen verstanden werden. Vielmehr sollte sie im Lichte seiner Äusserung: „Es gibt keine Schule (*maḏhab*), ohne dass ihre Anhänger Differenzen in den Abzweigungen (*tafā'ir*) aufweisen“²⁸⁶, aufgefasst werden. Dies könnte sogar eine Art Widerhall der Äusserung Subkī darstellen: „Ähnlich wie diese Fragen gibt es viele, in denen die Aš'ariten untereinander verschiedener Meinung waren (...), siehst du sie einander der Häresie bezichtigten?“²⁸⁷.

In seinem Buch *Nazm al-farā'id* zählt 'Abdarrahmān b. 'Alī Šayḥzāde vierzig Differenzpunkte zwischen den Māturīditen und Aš'ariten²⁸⁸ mit einer Selbstverständlichkeit auf, die eine Ermahnung gegen Intoleranz überflüssig macht. Der Grund hinter dieser Vielfalt der Meinungen, die in alle Himmelsrichtungen verbreitet waren, ist nach Šayḥzāde die göttliche Weisheit²⁸⁹.

Um der Sinnlosigkeit des *Takfirs* Gewicht zu verleihen, erzählt Šayḥzāde die Anekdote über die Vertreibung des Imām al-Buḥārī aus Buḥārā, nachdem die Gelehrten in Farḡāna beschlossen hatten, jeden als *kāfir* zu betrachten, der die Meinung vertrat, der Glaube sei geschaffen. Dieser Beschluss wurde gefasst auf Grund der Äusserung des Imāms Muḥammad b. al-Faḍl, dass man hinter jemandem, der sagt, der Glaube sei geschaffen, nicht beten dürfe²⁹⁰.

Auch Naw'ī hält es für die Pflicht eines jeden Muslims, Differenzpunkte zwischen Aš'arī und Māturīdī genau zu erkennen, dennoch nennt er die Aš'ariten und Māturīditen gemeinsam, „die Gruppe, die gerettet wird“ (*al-firqa an-nāḡiya*) (Vgl. hier, 4.4).

Harmoniestreben und Toleranz Ibn Kamāl Bāšās werden uns indirekt mitgeteilt. Er betrachtet Abū al-Ḥasan al-Aš'arī als den Führer und die Orientierungsfigur der Sunniten, gefolgt von Abū Maṣṣūr al-Māturīdī. Dennoch stellt er fest, dass die Šāfi'iten und Hanafiten in den Einzelbestimmungen (*furū'*) zwar ihren Gründern folgten, nämlich Šāfi'ī und Abū Ḥanīfa, sich in den grundlegenden Dingen der Religion (*uṣūl*) aber an Aš'arī bzw. Māturīdī orientierten²⁹¹.

In seinem Buch wollte Āqḥišārī den „Glaubensgrundsatz“ der Sunniten erklären und falsche Meinungen berichtigen²⁹². Āqḥišārī drückt seine Toleranz unter

²⁸⁶ *Spread*, 52. Bayādī nennt mehrere Bücher, welche über die Differenzen auch innerhalb einer Schule sprechen, wie z.B. Muḥammad b. Fūrak al-Iṣfahānīs *Iḥtilāf aš-Šayḥayn al-Qalānīsī wa-l-Aš'arī*. Ebd., 24-25.

²⁸⁷ Subkī, *Ṭabaqāt*, Bd. 3, 378. Unter den Aš'ariten gibt es Differenzfragen, deren Zahl, falls gezählt, Hunderte (*mi'ūn*) erreicht, dennoch folgen sie alle derselben Sunna des Gesandten aus 'Adnān. Arabisch: *wa-l-Aš'ariyyatu baynabum ḥulfun idā 'uddat masā'iluhu 'alā l-insāni, balagat mi'ina wa-kullubum dū sunnatini uḥidat 'ani l-mab'ūti min 'adnāni*. Ebd., Bd. 3, 388.

²⁸⁸ Vgl. hier 1. S. 4.

²⁸⁹ Wörtl.: *illā annahu lammā lam taqtaḍi l-ḥikmatu l-ilābiyyatu t-tabāta 'alā l-ittifāq, tašattatati l-ārā'u fi l-aqtāri wa-l-āfāq, Nazm al-farā'id*, 2.

²⁹⁰ Ebd., 59.

²⁹¹ Vgl. hier 3.3, S. 21.

²⁹² Vgl. hier 5.3, S. 30 f.

anderem am Beispiel des Imāms aus. Er fragt nicht nach der Zugehörigkeit des Imāms, ob er ein Sunnit oder Šīʿit, Hārīgīt oder Ismāʿīlit sein soll²⁹³. Vielmehr bekräftigt er: Weder durch Frevel (*fisq*) noch durch Unterdrückung (*ḡawr*) darf der Imām abgesetzt werden. Nur wenn ein Imām eine Sünde befiehlt, darf man ihm den Gehorsam verweigern. Das Gebet ist eine Pflicht hinter jedem der *abl al-qibla*²⁹⁴.

Isbirīs Beitrag zur Harmonisierung besteht darin, dass er die Mātūrīdiyya mit den *abl as-sunna wa-l-ḡamāʿa* und die Ašʿariyya mit der Mātūrīdiyya gleichsetzt²⁹⁵.

Nabulusī's Ziel in seinem Werk *Tahqīq al-intiṣār* („Die Verwirklichung des Sieges“) ist tatsächlich, den Sieg der Eintracht der theologischen Meinungen zwischen Ašʿarī und Mātūrīdī, mindestens beim Thema „freie Wahl“, zu verwirklichen, damit diesbezüglich die Harmonie zwischen den beiden Polen der sunnitischen Theologie demonstriert wird.

Interessant ist die Tatsache, dass das früheste Werk in dieser Gruppe, nämlich Subkīs *Nūniyya*, und das letzte, nämlich Abū ʿUḡbas *ar-Rawḍa al-bahīyya*, inhaltlich sehr nahe beieinander sind. Beide präsentieren jeweils 13 Differenzpunkte, welche in genau derselben Reihenfolge stehen und eine ganz ähnliche Bewertung (die Differenzen in den Punkten 1-7 sind sprachlicher, jene in den Punkten 8-13 inhaltlicher Natur) aufweisen. Die Unterschiede bestehen:

- a) in Umfang und Detailgenauigkeit (die *Nūniyya* umfasst nur wenige Seiten, die *Rawḍa* ist ein Buch von über 70 Seiten mit einer Fülle von Einzelheiten),
- b) in der Form (die *Nūniyya* ist in Versform, die *Rawḍa* in Prosa geschrieben), und
- c) in der Epoche (die *Nūniyya* stammt aus dem 14., die *Rawḍa* aus dem 18. Jahrhundert).

Den herrschenden Ton aller der hier vorgestellten Theologen, welche die Differenzpunkte zwischen Ašʿarī und Mātūrīdī behandeln, kann man verallgemeinernd wie folgt charakterisieren: Differenzen in Einzelheiten (*tafrīʿāt*, w. „Abzweigungen“) sind zulässig; sie sind auch bei manchen bzw. bei vielen Detailfragen erkennbar. Aber das ist kein Grund, andere zu verketzern und damit die grundsätzliche Harmonie zwischen den theologischen Richtungen der Sunniten in Frage zu stellen.

²⁹³ Vgl. van Ess, *Theologie*, Bd. 4, 680.

²⁹⁴ Vgl. hier 5.3.5, S. 38.

²⁹⁵ Vgl. hier, 6.3, S. 44 und Anm. 134, S. 45.

Bibliographie

- Abū ʿUdba, al-Ḥasan b. ʿAbdalmuḥsin: *ar-Rawḍa al-babiyya fīmā bayna l-Ašʿira wa-l-Māturīdiyya*. Haidarabad 1322 H.
- Abrahamov, B. (1992), Fakhr al-Din al-Razi on God's Knowledge of Particulars, in: *Oriens*, Bd. 33 (1992), 133-155.
- Aladdin, Bakri: Al-Masrad an-naqdī bi-asmāʾ muʾallafāt aš-Šayḥ ʿAbdalḡanī an-Nābulusī, in: *Maḡallat Maḡmaʿ al-Luḡa al-ʿArabiyya bi-Dimašq* 59 (1984), 97-115; 334-388.
- : *ʿAbdalḡanī an-Nābulusī (1143/1731): Oeuvre, vie et doctrine, Thèse d'Etat*. 2 Bde. Sorbonne 1985.
- Arnaldez, Roger: *Fakhr al-Dīn al-Rāzī Commentateur du Coran et philosophe*. Études Musulmanes XXXVII. Paris 2002.
- Aruçi, Muhammed: Hasan Kâfi Akhisârî, in: *İslâm Ansiklopedisi*, ed. Türkiye Diyanet Vakfı. Istanbul 1988, Bd. 16, 326-329.
- ʿAsqalānī, Šihābaddīn Aḡmad b. Ḥaḡar: *ad-Durra al-kāmina fī aʿyān al-mīʾa at-tāmina*, 5 Bde; Hrsg. Muḡammad Sayyid Ġādalḡaqq. Kairo 1385/1966.
- Babinger, Franz: *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*. Leipzig 1927.
- Balić, Smail: *Das unbekannte Bosnien: Europas Brücke zur islamischen Welt*. Köln (u.a.) 1991.
- Bayāḡī, Kamāladdīn Aḡmad: *İšārāt al-marām min ʿibārāt al-imām*. Hrsg. Yūsuf ʿAbdarrazzāq. Kairo 1368/1949.
- Berger, Lutz: Ein Herz wie ein trockener Schwamm, Laḡānīs und Nābulusīs Schriften über den Tabakrauch, in: *Der Islam*, Bd. 78, S. 249-293.
- Birkawī, Muḡammad: *aṭ-Ṭarīqa al-muḡammadiyya fī bayān as-sīra al-aḡmadiyya*, 2 Bde. Kairo o.J.
- Brockelmann, Carl: *GAL = Geschichte der arabischen Litteratur*. 2 Bde. 2. Aufl., Leiden 1943-1949. *Supplement*, 3 Bde. Leiden 1937-1942.
- Çavuşoğlu, Semiramis: *The Kāḡizādelī Movement: An Attempt of Şerʿat-Minded Reform in the Ottoman Empire*. Ph. D. Dissertation. Princeton 1990.
- Çelebi, İlyas: Kemalpaşazāde, in: *İslâm Ansiklopedisi*, ed. Türkiye Diyanet Vakfı. İstanbul 2002. Bd. 25, 242-244; 245-247.
- Cerić, Mustafa: *Roots of Synthetic Theology in Islam*, a Study of the Theology of Abū Maṇšūr al-Maturīdī (d. 333/944), Kuala Lumpur, 1995.
- Chaumont, Eric: *Al-Šayḡ Abū Ishāq Ibrāḡīm al-Širāzī, Kitāb al-Lumaʿ fī uṣūl al-fiqḡ*. *Le Livre des Rais illuminant les fondements de la compréhension de la loi*. Traité de théorie légale musulmane, ed., übers. u. kommentiert von Eric Chaumont, The Robbins Religious and Civil Law Collection, School of Law, University of California. Berkeley 1999.
- Daiber, Hans: Zur Erstausgabe von al-Māturīdī, Kitāb at-Tauḡīd, in: *Der Islam*, 52/1975/299-313.

- Eberhard, Elke: *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften*. Freiburg i. Br. 1970.
- EP¹: *Enzyklopaedie des Islām*. 4 Bde. Leiden/Leipzig 1913-1924. Ergänzungsband 1938.
- EP²: *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition. 12 Bde. Leiden/London 1960-2004.
- Iran: *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater, 1ff. London 1982 ff.
- Ess, Josef van: Biobibliographische Notizen zur islamischen Theologie, in: *Die Welt des Orients* 9 (1978), 155-283.
- : *Die Erkenntnislehre des ‘Aḡudaddīn al-Īcī. Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Maṭwāqif*. Wiesbaden 1966.
- : Al-Fārābī und Ibn ar-Rēwandī, in: *Hamdard Islamicus* 3/1980, Heft 4/3 ff.
- : Ibn ar-Rēwandī, or the Making of an Image, in: *al-Abḥāt* 28/1978/ 5-26.
- : *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, I-VI, Berlin/New York 1991-1996.
- : Une lecture à rebours de l’histoire du mu‘tazilisme, in: *REI* 46/1978/163-240 u. 47/1979/19-69 = [mit Erg.] Hors Série 14. Paris 1984.
- Fischer, A.: Die Quitte als Vorzeichen bei Persern und Arabern und das Traumbuch des ‘Abdalḡanī an-Nābulusī, in: *ZDMG* 68 (1914), 275-325.
- Flügel, Gustav: Einige geographische und ethnologische Handschriften der Refaīja auf der Universitätsbibliothek zu Leipzig, in: *ZDMG* 16 (1862), 651-709.
- GAL, siehe Brockelmann.
- Garcin de Tassy, M.: Principes de Sagesse, touchant l’art de gouverneur, in: *Journal Asiatique* (Avril 1824), 213-226, 283-290.
- GAP = Grundriß der Arabischen Philologie, 3 Bde. Band I: Sprachwissenschaft, Hrsg. Wolfdietrich Fischer, Band II: Literatur, Hrsg. Helmut Gätje, Band III: Supplement, Hrsg. Wolfdietrich Fischer. Wiesbaden 1982; 1987 und 1992.
- Gardet, L. /Anawati, M.-M. : *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*. Paris 1948.
- GAS, siehe Sezgin.
- Ġazālī, Muḡammad: *Fayṣal at-tafrīqa bayn al-Islām wa-z-zandaqa*, Hrsg. M. Bejou. Damascus 1993. [dt.:] Griffel, Frank.
- Gibb, E.J.W.: *A History of Ottoman Poetry (HOP)*. 6 Bde. London 1900-1909; reprint 1958-1967.
- Goldziher, Ignaz: *Gesammelte Schriften*; ed. Joseph Desomogyi, 6 Bde. Hildesheim 1967-1973.
- : *Vorlesungen über den Islam*. Heidelberg 1910, ²1925.
- Gramlich, Richard: *Die Wunder der Freunde Gottes*. Stuttgart 1987.
- Griffel, Frank: *Über Rechtgläubigkeit und religiöse Toleranz, eine Übersetzung der Schrift Das Kriterium der Unterscheidung zwischen Islam und Gottlosigkeit (Fayṣal at-tafrīqa bayn al-Islām wa-z-zandaqa)*, eingeleitet, übersetzt und mit Erläuterungen versehen. Zürich 1998.

- : *Apostasie und Toleranz im Islam. Die Entwicklung zu al-Ġazālī's Urteil gegen die Philosophie und die Reaktion der Philosophen*. Leiden u.a. 2000.
- Ḥāġġī Ḥalifa, Muṣṭafā b. ʿAbdallāh al-Qusṭantīnī ar-Rūmī al-Ḥanafī: *Kaṣf az-zunūn*, 2 Bde. Beirut 1413/1992.
- Halm, Heinz: *Die Ausbreitung der šāfiʿitischen Rechtsschule von den Anfängen bis zum 8./14. Jahrhundert*. Wiesbaden 1974.
- Hammer, J. von, *Enzyklopädische Übersicht der Wissenschaften des Orients*. Leipzig 1804.
- Hartmann, Martin: *Das Arabische Strophengedicht, I Das Muṣwašṣaḥ*. Weimar 1897.
- Hāšimī, Muḥammad (al-Ustād al-Kāmil): *Al-ʿAqāʿid ad-durriyya, Šarḥ Matn as-Sanūsiyya*. Kairo 18. Ġumādā II, 1377/8. Januar, 1959.
- Hell, Joseph: *Von Mohammed bis Ghazālī*. Jena 1915 (Religiöse Stimmen der Völker. Die Religion des Islam. 1).
- HOP, siehe Gibb.
- Horten, M.: *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam*, Bonn 1912.
- Ibn Kannān, Muḥammad: *al-Ḥawādīṭ al-yaʿwmiyya min tāriḥ aḥada ʿaṣar wa-alf wa-miʿa (yaʿwmiyyāt šāmiyya)*; ed. Akram al-ʿUlābī. Damaskus 1994.
- Ibn Kaṭīr, Abū l-Fidāʾ Ismāʿīl b. ʿUmar b. Kaṭīr al-Qurašī: *al-Bidāya wa-n-nihāya*, 14 Bde. Beirut (o.J.).
- İslām Ansiklopedisi*, 13 Bde. in 15. Istanbul 1965-1988.
- Jackson, Sherman A.: *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam: Abū Ḥāmid al-Ghazālī's Faysal al-Tafrīqa*. Karachi 2002.
- Kaḥḥāla, ʿUmar Riḍā: *Muʿḡam al-muʿallifin: Tarāġim muṣannifi l-kutub al-ʿarabiyya*, 15 Bde. Damaskus 1957-1961.
- Kemper, Michael: *Šūfis und Gelehrte in Tatarien und Baskkirien, 1789-1889. Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*. Berlin 1998.
- Kissling, Hans-Joachim, „Aus der der Geschichte des Chalvetijje-Ordens“, in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Bd. 103 (1953), S. 233-289.
- Klein, W. C.: *Abū l-Ḥasan ʿAlī ibn Ismāʿīl al-Ašʿarī's al-Ibāna ʿan uṣūl ad-diyānah* (The Elucidation of Islam's Foundation). A Translation with Introduction and Notes by W. C. Klein. New Haven 1940 (American Oriental Series 19).
- Krácsón, E. von: *Eine Staatsschrift des bosnischen Mohammedaners Molla Hassan Elkjāfi »Über die Art und Weise des Regierens«*, in: *Archiv für Slavische Philologie* 32 (1911), 139-158, 143-158.
- Laknawī, Abū l-Ḥasanāt Muḥammad ʿAbdalḥayy al-Hindī: *al-Farwāʿid al-bahīyya fī tarāġim al-ḥanafīyya*. Dār al-Kitāb al-Islāmī (o.J. und o. Ort).
- MacDonald, D.B.: Mātūrīdī, in: *EP*, 3, 475-477 (1936).
- Madelung, Wilfred: *The Spread of Mātūrīdism and the Turks*, in: *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos*, (Coimbra-Lisboa 1968). Leiden 1971. S. 109-168.

- Mağmūʿ muḥimmāt al-mutūn, yaṣṭamil ʿalā sittat wa-sittīn matn fī muḥtalif al-funūn wa-l-ʿulūm*, 4. Auflage. Kairo 1369/1949.
- Makdisi, Georges: Ashʿarī and the Ashʿarites in Islamic Religious History, in: *Studia Islamica* 17 (1962), 37-80; 18 (1963), 19-39.
- : *Ibn ʿAqīl et la résurgence de l’Islam traditionaliste au XIe siècle*. Damaskus 1963.
- Martin, B. G.: A Short History of the Khalwati Order of Dervishes, in: Nikki R. Keddie (Hg.), *Scholars, Saints, and Sufis*. Berkeley u.a. 1972, S. 275-305.
- Meier, Fritz: *Zwei Abhandlungen über die Naqṣbandiyya*, Beirut Texts and Studies 58. Istanbul 1994.
- : *Meister und Schüler im Orden der Naqṣbandiyya*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1995, Bericht 2. Heidelberg 1995.
- Murādi, Abū al-Faḍl Muḥammad Ḥalil: *Silk ad-durar fī ʿayān al-qarn at-tānī ʿaṣar* Kairo 1301/1883.
- Nābulusī, ʿAbdalḡanī: *Drwān al-ḥaqāʾiq wa-mağmūʿ ar-raqāʾiq*. Istanbul 1270/1854.
- : *Al-Ḥadiqa an-Nadiyya, Ṣarḥ at-Ṭariqa al-muḥammadiyya*, 2 Bde. Istanbul 1290/1873.
- : *aṣ-Ṣulḥ bayn al-iḥwān fī ḥukm ibāḥat ad-duḥān*. Ms. Berlin 5495, 3 ff. 1-49.
- Nagel, Tilman: *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam*, 2 Bde. Zürich und München 1981.
- Nasafī, Abū l-Muʿīn Maymūn b. Muḥammad: *Tabṣirat al-adilla fī uṣūl ad-dīn ʿalā ṭariqat al-imām Abī Manṣūr al-Māturīdī*, Hrsg. Claude Salamé, 2 Bde. Damaskus 1990-1993.
- Nasafī, Nağmaddin Abū Ḥafṣ ʿUmar b. Muḥammad: *al-ʿAqāʾid*, ed. William Cureton, in: *Pillar of the Creed of the Sunnites*. London 1843.
- Ösen, Şükrü: Kemalpaşazāde, in: *İslām Ansiklopedisi*, ed. Türkiye Diyanet Vakfı. İstanbul 2002, Bd. 25, 240-242.
- Öztürk, Necati: *Islamic Orthodoxy among the Ottomans in the Seventeenth Century with special reference to the Qāḍī-zāde Movement*. Ph.D. dissertation. University of Edinburgh 1981.
- Peters, R.: The Battered Dervishes of Bab Zuwayla: A Religious Riot in Eighteenth-Century Cairo, in: *Eighteenth-Century Revival and Reform in Islam*. J. Voll und N. Levtzion, eds. Syracuse 1987.
- Qannawḡī, Şiddiq b. Ḥasan: *Abğad al-ʿulūm*, 3 Bde; ed. ʿAbdalğabbār Zakkār. Beirut 1978.
- Qārī, ʿAlī b. Sultān Muḥammad, Nūraddīn al-Mullā al-Harawī al-Qārī, *Ṣarḥ al-Fiqḥ al-akbar li-Abī Ḥanīfa an-Nuʿmān*. Hrsg. Marwān Muḥammad aṣ-Ṣaʿʿār. Beirut 1417/1997.
- Quraṣī, ʿAbdalqādir b. a. l-Wafāʾ b. Muḥammad: *al-Ğawāhir al-muḍiyya fī ṭabaqāt al-ḥanafīyya*. Karatchi 1332/1914.

- Radtke, Bernd: Sufism in the Eighteenth Century: An Attempt at a Provisional Appraisal, in *Die Welt des Islams*, Bd. 36, 3, (Nov. 1996), S. 326-364.
- Rescher, Oskar: *Gesammelte Werke*, Abteilung 2, Schriften zur Adab-Literatur, Bd. 2, 693-850. Osnabrück 1980.
- Rudolph, Ulrich: *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*. Leiden u.a. 1997.
- Şafadī, Şalāḥaddīn Ḥalīl b. Aybak: *Al-Wāfi bi-l-wafayāt*. 27 Bde. Beirut 1962-1997.
- Samarqandī, Abū l-Layṭ: *Kitāb as-Samarqandī*, ed. A.W. Juynboll, in: Tijdschr. voor de Taal-, Land en Volkenkunde von Ned. Indië, Ser. IV, vol. IV (1881) 269-274.
- Schwarz, P.: *Traum und Traumdeutung nach ʿAbdalḡanī an-Nābulusī*, in: ZDMG 67 (1913), 473-493.
- Schlegell, Barbara Rosenow von: *Sufism in the Ottoman Arab World: Shaykh ʿAbd al-Ghanī al-Nābulusī (d.1143/1731)*, Ph. D. Dissertation. Berkeley 1997.
- Saraç, M. A. Yekta: Kemalpaşazâde, in: *İslām Ansiklopedisi*, ed. Türkiye Diyanet Vakfı. İstanbul 2002, Bd. 25, 244-245.
- Şayḫzâde, ʿAbdarrahmān b. ʿAlī: *Naẓm al-farāʿid wa-ḡamʿ al-fawāʿid: fī bayān al-masʿāl allatī waqaʿa fīhā l-iḥtilāf bayna al-Māturīdiyya wa-l-Aʿariyya fī l-aqāʾid, maʿa dīkr adillat al-farīqayn*, 2. Auflage; Hrsg. Muḥammad Badraddīn an-Naʿsānī al-Ḥalabī. Kairo 1323/1905.
- Sezgin, Fuat: *GAS = Geschichte des arabischen Schrifttums*, 12 Bde. Leiden/Frankfurt am Main 1967-2000.
- Spiro, Jean: *La Théologie d'Aboû Mansoûr al-Mâtourîdy*, in: Verhandlungen des XIII. Internationalen Orientalisten-Kongresses (Hamburg 1902), Leiden 1904, S. 292-295.
- Spitta, Wilhelm: *Zur Geschichte Abū l-Ḥasan al-Aʿarī's*. Leipzig 1876.
- Stieglecker, Hermann: *Die Glaubenslehren des Islam*. 1. – 4. Lieferung. Ferdinand Schöningh. Paderborn 1959-1962.
- Subkī, Taḡaddīn Abū Naṣr ʿAbdalwahhāb b. ʿAlī: *as-Sayf as-ṣaḡīl fī ar-radd ʿalā Ibn Zafīl: Yaruddu bibi ʿalā Nūniyyat Ibn al-Qayyim*, ed. v. ʿAbdalḡafīz Saʿd ʿAṭīyya. Kairo 1937.
- : *Ṭabaqāt as-ṣāfiyya al-kubrā*, 10 Bde; ed. Maḥmūd aṭ-Ṭanāḥī und ʿAbdalfattāḥ al-Ḥulw. 2. Aufl. Kairo 1964-1976.
- : *Muʿīd an-niʿam wa-mubīd an-niqam*. S. Rescher.
- Sulamī, Abū ʿAbdarrahmān: *Ṭabaqāt as-ṣūfiyya*, ed. Nūraddīn Šarība. Kairo, Maktabat al-Ḥānḡī, 1986.
- Taftāzānī, Saʿdaddīn Masʿūd b. ʿUmar b. ʿAbdallāh: *Šarḥ al-Aqāʾid an-Nasafiyya*. Hrsg. Ṭāḥā ʿAbdarrahmān Saʿd. Kairo Muḥarram 1421/ Mai 2000.
- : *Matn Taḥḍīb al-manṭiq wa-l-kalām. Wa-ʿalā qism al-kalām taʿliqāt ḡamaʿahā ḥaḍrat al-fāḍil as-Šayḫ ʿAbdalqādir Maʿrūf al-Kurḍī as-Sanandaḡī min taḥrīrāt afāḍil al-muḥaqqiqīn*. Kairo (o.J.).

- Ṭaḥāwī, Abū Ġaʿfar Aḥmad b. Muḥammad b. Salāma aṭ-Ṭaḥāwī al-Ḥanafī : *al-ʿAqīda aṭ-Ṭaḥāwīyya, al-musammāt: Bayān as-sunna wa-l-ġamāʿa*. Dār as-Salām. Kairo 1423/2003.
- Ṭāšköprüzāde, ʿIṣāmaddīn Aḥmed: *aṣ-Ṣaqāʾiq an-nuʿmāniyya fī ʿulamāʾ ad-dawla al-ʿuṭmāniyya, al-ʿIqd al-manzūm fī dīkr afāḍil ar-rūm*. Beirut 1395 H.
- Tilli, Béchir: *Aux origines de la pensée réformiste ottomane moderne: un important document du sayb al-Aqhisari (XVIIe s)*, in: *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée* 18 (1974), 131-148.
- Tritton, A. S. : *Muslim Theology*. London 1947 (James G. Forlong Fund 23).
- Turan, Şerafettin : Kemalpaşazāde, in: *İslām Ansiklopedisi*, ed. Türkiye Diyanet Vakfı. İstanbul 2002, Bd. 25, 238-240.
- Vlieger, A. de: *Kitāb Al-Qadr. Matériaux pour servir à l'étude de la doctrine de la prédestination dans la théologie musulmane*. Dissertation. Leyde 1902.
- Wensinck, A. J.: *Muslim Creed*. Cambridge 1932.
- Witkam, Jan Just: *Ḥasan al-Kāfī al-Āqḥiṣārī and his Nizām al-ʿUlamāʾ ilā Kātam al-Anbiyāʾ*; a facsimile edition of MS Bratislava TF 136 in: *Manuscripts of the Middle East* 4 (1989) Leiden.
- Yaʿmurī, Ibrāhīm b. ʿAlī b. Muḥammad b. Farḥūn al-Yaʿmurī al-Mālikī: *ad-Dībāğ al-muḍabḥab fī maʿrifat aʿyān ʿulamāʾ al-maḍḥab*. Beirut (o.J.).
- Zilfi, Madeline: *The Kadızadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul*, in *Journal of Near Eastern Studies* 45 (1986), 251-269.
- : *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)*. Minneapolis 1988.
- Zirikli, Ḥayraddin: *al-Aʿlām: Qāmūs tarāğim li-aṣḥar ar-riğāl wa-n-nisāʾ min al-ʿarab wa-l-mustaʿribīn wa-l-mustaṣriqīn*. 10 Bde. 3. Aufl. Beirut 1390/1970.

Indices

Personen-, Gruppen- und Ortsnamen

- Abū ʿĀšim al-ʿAbbādī 12
 Abū Bakr al-Bāqillānī 17, 21, 59, 63 (?), 67, 68
 Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq 38
 Abū Ḥanīfa, an-Nuʿmān 15, 17, 18, 22, 27, 30, 31, 32, 43, 59, 63, 64, 67, 69, 71, 72, 73, 74, 78, 79, 80
 Abū Hāšim, ʿAbdassalām b. Muḥammad al-Ġubbāʾī 59
 Abū l-Layṭ Naṣr b. Muḥammad b. Aḥmad as-Samarqandī 43
 Abū Turāb, Ibrāhīm b. ʿAbdallāh 22 (Anm. 62)
 Abū ʿUḍba, Ḥasan b. ʿAbdalmuḥsin Abū ʿAḍaba = Ebū Azbe Ḥasan b. Abdilmuḥsin 1, 2, 5, 6, 7, 9, 61 (Anm. 251), 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 81
 Abū Yūsuf, Yaʿqūb b. Ibrāhīm b. Ḥabīb al-Kūfī 15
 Ägypten 10, 13, 19, 20, 52, 54
 Aladdin, Bakri 2, 9 (Anm. 7),
 ʿAlī Beg-Schule 20
 Alī al-Kuṣḥdijī, s. Quṣḡī 58
 ʿAlī al-Murtaḍā (b. Abī Ṭalīb) 38, 39
 Āmidī, Sayfaddīn 21, 62
 Anatolien 20
 Anawati 6
 Ankara 1
 Āqḥiṣārī, Kāfī Ḥasan Afandī al- = Ḥasan b. Tūrḥān b. Dāwud b. Yaʿqūb az-Zībī al-Āqḥiṣārī 7, 8, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 43, 44, 66, 67, 79, 80
 Aṣāʿira, s. Aṣʿariten
 ʿAsākīr, s. Ibn ʿAsākīr
 Aṣʿarī, Abū l-Ḥasan 5, 6, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 22, 23, 24, 26, 27, 32, 43, 57, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 72, 73, 74, 75, 79, 80, 81
 Aṣʿariten = Aṣʿariyya = Aṣāʿira, Aṣʿaritentum 5, 6, 10, 11, 16, 17, 18, 22, 26, 27, 46, 49, 50, 55, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 67, 74, 76, 79, 80
 Aserbeidschan 13
 Atsız, [Nihāl] 1
 Awzāʿī 32, 33, 43, 44
 Badeen, Edward 1, 2
 Turhan, Kasım 1
 Bagdad 13, 25
 Baġdādī, ʿAbdalqāhir 21
 Baġdādī, al-Ḥasan b. a. l-Qāsim 50 (Anm. 157)
 Bakrī, Muṣṭafā Kamāladdīn 53
 Balḥī, Abū Muṭīʿ 44 (Anm. 128)
 Balḥī, s. Ibrāhīm b. Adham al-Balḥī 15
 Balḥī, Ṣāqīq al-, s. Ṣāqīq al-Balḥī 15
 Bālī Efendi 28
 Balić 30
 Banū Hāšim 39
 Bāqī [Maḥmūd ʿAbdalbāqī] 24-25
 Bāqillānī, s. Abū Bakr al-Bāqillānī
 Bārīzī, Hibatallāh b. ʿAbdarraḥīm Ḥamawī, Šarafaddīn 46 (Anm. 135)
 Baṣrī, Abū ʿAbdallāh 59
 Bāṭiṣ, ʿImādaddīn b. 12
 Bayāḍī, Kamāladdīn 5, 7, 79
 Bāyazīd II 21
 Bāyazīdiyya (Schule) 20
 Bāyazīd, ʿUṭmān und ʿAbdallāh (türkische Prinzen) 25
 Bayḍāwī, al-Qāḍī ʿAbdallāh b. ʿUmar 11, 26, 46, 52
 Bayḥaqī, Abū l-Qāsim 12
 Baytamānī, Ḥusayn b. Ṭuʿma 53, 54
 Bazdawī, Abū Muḥammad ʿAlī b. Faḥralislām 59 (Anm. 233)
 Bazzāz, Abū Ḥamza Muḥammad b. Ibrāhīm al-Baġdādī 15
 Birkawī, Meḥmed b. Pīr ʿAlī Birgewī = Meḥmed Birgevi = Meḥmet Birgeli = Birkili = Birgiwī 46 (Anm. 142), 48, 50, 55, 59
 Biṣr b. Ġiyāṭ al-Marīsī 33, 44, 59
 Biṣr b. al-Ḥārīt al-Ḥafī 15
 Biṣr b. al-Muʿtamir 59
 Buḥārī, al-Imām 80
 Buḥārī, ʿAbdalʿazīz Aḥmad b. 59 (Anm. 233)

- Bunān, [b. Muḥammad b. Ḥamdān b. Saʿīd al-Ḥammāl] 16
 Bursali, Mehmed Tāhir 25
 Busrī, [Abū ʿUbayd Muḥammad b. Ḥassān] 16
 Celāleddin Ekber Şah 28-29
 Çenarlı Medrese 25
 Dabbī, s. Ibn Ḥafif 16
 Dağğāl 40
 Dahabī, Şamsaddin Muḥammad b. ʿUtmān 10
 Dakdakğī, Muḥammad 53
 Damaskus 2, 9, 10, 11, 13, 19, 51, 53, 55, 56
 Dārānī, [Abū Sulaymān] 15
 Dār al-Ḥadīṭ (in Adrianopol) 20
 David (Prophet) 36
 Dāwūd [b. Nuşayr at-Ṭāʿī] 15
 Dimyāṭī, Mufti Riḍwān b. Yūsuf aş-Şabbāğ al-Miṣrī 54
 Dīrār b. ʿAmr 59
 Dīyāʿaddin, Ḥalīd 6
 Dū l-Qarnayn 38
 Dū n-Nūn [al-Miṣrī] 15
 Duqqī, [Muḥammad b. Dāwūd] 16
 Edirne = Adrianopol 20
 Ensārī, Ahmed 28
 Fanārī, Ḥasan Ḡalabī b. Muḥammad Şāh 46, 47 (Anm. 146), 50
 Fuḍayl [b. ʿIyād] 15
 Fūrak, s. Ibn Fūrak
 Ḡabriyya 45, 47, 48, 50, 58, 59, 69
 Ḡahm b. Şafwān 33 (Anm. 117), 44, 59
 Ḡahmiyya 33 (Anm. 116)
 Ḡallāʾ, [Abū ʿAbdallāh b.] 16
 Ḡamāʿa, s. Ibn Ḡamāʿa 51 (Anm. 163)
 Ḡamil al-ʿAzm 20 (Anm. 54)
 Gardet 6
 Ḡawziyya, s. Ibn Qayyim al-Ḡawziyya
 Ḡazālī, Huğğat al-Islām al-Ḡazālī 18, 21, 46, 49, 74, 78
 Ḡazzī, Nağmaddin al- 52-53, 53 (Anm. 178)
 Ḡibril (Engel) 35
 Ḡubbāʾī, s. Abū Ḥāšim
 Ḡunayd 15
 Ḡurğānī, ʿAbdallāh b. Yūsuf 12
 Ḡurğānī, s. as-Sayyid aş-Şarīf 21, 50 (Anm. 154)
 Ḡuwaynī, s. Imām al-Ḥaramayn
 Ḥādīmī, Abū Saʿīd 56 (Anm. 210)
 Ḥāfi, s. Bişr b. al-Ḥārīt al-Ḥāfi 15
 Ḥalabiyya (Schule) 20
 Ḥanafī- Rechtsschule 2, 78
 Ḥanafiten = Ḥanafīyya 5, 14, 15, 17, 18, 22, 27, 48, 49, 59, 64, 69, 71, 72, 74, 75, 76, 80
 Ḥanbalī, ʿAbdalbāqī 53
 Ḥanbaliten 17
 Ḥanbalī-Rechtsschule 78
 Ḥārīt “*muḥāsib nafsibi*” 15
 Ḥarpūti, ʿAbdalḥamī (= al-Ḥartabirtī) 5
 Ḥarrāz, [Abū Saʿīd] 16
 Ḥārūt (Engel) 36
 Ḥasan b. Tūrḥān, s. Āqḥişārī
 Ḥasan Qāḍizāde al-Isbirī = Mullā Muḥammad 46
 Ḥāšimī, Muḥammad al- 32 (Anm. 110)
 Ḥaşwiyya 17 (Anm. 50)
 Ḥātim [al-Aşamm] 15
 Ḥawwāş, [Ibrāhīm b. Aḥmad b. Ismāʿīl] 15
 Ḥaymūrī, Muştafā 54
 Ḥirī, Abū ʿUtmān 15
 Hişām b. Sālim 59
 Ḥuḍayrī, Abū l-Faḍl ʿAbdarraḥmān b. Abī Bakr b. Muḥammad b. Ḡalāladdin 32 (Anm. 111)
 Ḥulw, ʿAbdalfattāḥ Muḥammad 8, 12
 Humām, s. Ibn al-Humām
 Ḥurāsānī, Muḥammad Amīn, Ḥanafī al-Buḥārī 58
 Ḥusraw, s. Muḥammad Mullā Ḥusraw
 Iblis 36
 Ibn Adham, s. Ibrāhīm b. Adham al-Balḥī 15
 Ibn al-ʿArabī, Muḥyiddin 19, 25, 52, 53, 54
 Ibn al-Ḥāğib, (= Ibn al-Ḥādijib) Ḡamāladdin Abū ʿAmr ʿUtmān b. ʿUmar al-Mālikī 14 (Anm. 36)
 Ibn al-Humām, Kamāladdin Muḥammad b. ʿAbdalwahhāb b. ʿAbdalḥamid as-Siwāsī al-Ḥanafī 46, 49, 50 (Anm. 158)
 Ibn ar-Rāwandī 33, 44, 46
 Ibn ʿAsākīr, Tiqataddin ʿAlī b. al-Ḥasan b. Hibatallāh 13, 14, 78
 Ibn aş-Şalāḥ, s. Şahrazūrī
 Ibn aş-Şiḥna 61
 Ibn as-Sunnī, Aḥmad b. Muḥammad b. Ishāq b. Ibrāhīm, al-Qāḍi Abū Bakr 65 (Anm. 261)
 Ibn ʿAṭāʾ [al-Adamī] 16
 Ibn Daqiq al-ʿId 18, 74

- Ibn Fūrak 62, 80 (Anm. 286)
 Ibn Ġamā'a, Ibrāhīm Burhānaddīn b. Ġamā'a 51 (Anm. 163)
 Ibn Ḥafif [Muḥammad b. Uṣfukšād aḍ-Ḍabbī] 16
 Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī 46 (Anm. 137)
 Ibn Ḥanbal, Aḥmad 15, 18, 78
 Ibn Hawāzin, al-Uṣṭād = Abū l-Qāsim al-Quṣayrī = al-Kuṣḥayrī, s. Quṣayrī 14 (Anm. 33)
 Ibn Kamāl Bāšā = Kamālpāšāzāde 6, 7, 8, 19, 20, 21, 22, 24, 28, 30, 66, 80
 Ibn Kannān 52 (Anm. 174)
 Ibn Kaṭir 46 (Anm. 141)
 Ibn Malik, ʿIzzaddīn ʿAbdallaṭīf 58 (Anm. 229)
 Ibn Masrūq, [Aḥmad b. Muḥammad aṭ-Ṭūsī] 16
 Ibn Qayyim al-Ġawziyya 10 (Anm. 8)
 Ibn Sabʿīn 53
 Ibn Sayyār, Abū Ishāq Ibrāhīm 46 (Anm. 136)
 Ibn Šuʿayb, Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Yūsuf b. ʿUmar, 32 (Anm. 110)
 Ibn Taymiyya 55
 Ibrāhīm (Prophet) 38
 Ibrāhīm b. Adham al-Balḥī 15
 Ibrāhīm Paša 29
 ʿId, s. Ibn Daqiq al-ʿId
 Ġī, ʿAdudaddīn 21, 46, 62, 78
 Imām al-Ḥaramayn (al-Ġuwaynī) 59, 65
 ʿIsā = Jesus, Sohn Marias = ʿIsā b. Maryam 38, 40
 Isbirī Qāḍizāde, Muḥammad 7, 9, 45, 46, 47, 49, 50, 61, 66, 67, 71, 79, 81
 Iṣfahānī [Abū ṭ-Ṭanāʾ Šamsaddīn Maḥmūd b. ʿAbdarrahmān] 21, 46, 65
 Iṣfahānī, Abū Sulaymān Dāwūd b. ʿAlī b. Ḥalaf 16 (Anm. 44)
 Isfarāyīnī, Abū Ḥāmid 18, 74
 Ishāq [? b. Ibrāhīm b. Muḥlid b. Rāhawayh al-Ḥanzalī] 15
 Isrāfil (Engel) 35, 39, 40
 Istanbul 1, 20, 30, 51, 52, 55
 Jemen 13
 Jesus, s. ʿIsā
 Kadızadeli Üṣṭüvani Mehmed 55
 Kairo 5, 8, 10, 12, 13, 56, 79
 Kamāladdīn Muḥammad b. Muḥammad, s. Qudsi
 Kamālpāšāzāde, s. Ibn Kamāl Bāšā
 Kannān, s. Ibn Kannān
 Kara Yılan 28
 Karrāmiyya 33, 44
 Kaṭir, s. Ibn Kaṭir
 Kattānī, [Muḥammad b. ʿAlī b. Ġaʿfar] 16
 Kawṭarī, Muḥammad Zāhid 79
 Kirmānī, Abū l-Fawāris Šāh 16
 Krawietz, Birgit 5 (Anm. 1)
 Kūfī, s. Abū Yūsuf 15
 Kurdī, Maḥmūd 53
 Laqānī, [Burhānaddīn Ibrāhīm b. Hārūn] (=Ibrāhīm al-Lāqānī oder al-Laqānī al-Māliki 58
 Leiden 2, 6, 8
 Luqmān 38
 Mağribī, [Muḥammad b. Ismāʿīl] 16
 Maḥāsini, Muḥammad b. Tağaddīn 53
 Maḥmūd Čelebi 20
 Maḥmūd Ḥasan (?) 46
 Makdisi, George 13 (Anm. 21)
 Mālik b. Anas 15, 18, 32, 33, 43, 44, 78
 Malik, s. Ibn Malik
 Māliki- Rechtsschule 78
 Mālikiten 16
 Manīnī, Aḥmad b. ʿAlī 53 (Anm. 178)
 Maṣṣūr b. ʿAmmār 15
 Marīsī, s. Bišr b. Ġiyāṭ al-Marīsī
 Maʿrūf [al-Karḥī] 15
 Mārūt (Engel) 36
 Marw 13
 Masrūq, s. Ibn Masrūq 15
 Māturidī, Abū Maṣṣūr 14, 15, 22, 60, 62, 72, 80
 Māturiditen = Māturidiyya 1, 5, 8, 9, 10, 16, 18, 22, 26, 27, 45, 46, 49, 50, 55, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 75, 76, 79, 80, 81
 Mehmet II. 25
 Mehmet III. 29
 Melik Aḥmed Pāšā 55
 Mikāʿīl (Engel) 35
 Mīr Gazanfer b. Caʿfer el-Hüseynī 28
 Mizzi, Abū l-Ḥağğāğ Yūsuf 10 (Anm. 10), 12
 Mūsā (Prophet) = Moses 38, 40
 Muḥammad (Prophet) 17, 20-21, 36, 38, 63, 68, 78
 Muḥammad b. al-Faḍl 80

- Muḥammad b. Qarāmiz b. Hwāḡe ‘Ali, s.
 Muḥammad Mullā Ḥusraw
 Muḥammad Mullā Ḥusraw 51, 59 (Anm. 232)
 Muḥammad Zāhid al-Kawṭarī, s. Kawṭarī
 Muḥmadāi, s. Mullā ‘Ali
 Mullā ‘Ali b. Sulṭān Muḥmadāi (Anm. 107)
 Mullā Ḥusraw, s. Muḥammad Mullā Ḥusraw
 Mullā Luṭfi 20
 Mullā Muḥammad, s. Ḥasan Qāḏizāde al-Isbirī 46
 Mumšād [ad-Dīnawarī] 16
 Murtaḏā, s. ‘Ali al-Murtaḏā
 Mu‘tamir, s. Bišr b. al-Mu‘tamir
 Muṭawwi‘i, ‘Umar 12
 Mu‘tazila 17, 47, 48, 50, 59, 70
 Nābulusi, ‘Abdalḡani 5, 7, 9, 45, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 66, 67, 72, 74, 77
 Abū Turāb ‘Askar an-Naḡšabi 15
 Nasafi, Abū Mu‘in 26 (Anm. 78)
 Nasafi (Abū Ḥafṣ ‘Umar b. Muḥammad al-Māturīdī 26 (Anm. 76), 32, 63, 65
 Nawawī, Abū Zakariyyā
 Naw‘i, Yaḡyā b. ‘Ali b. Naṣūḡ 6, 7, 8, 24, 25, 26, 27, 66, 67, 79, 80
 Naw‘izāde ‘Aṭā‘i [‘Aṭā‘ullāh] 25
 Nazzām, an- 46 (Anm. 136)
 Nischapur 13,
 Nūḡ (Prophet) 38
 Nūrī, [Abū l-Ḥusayn] 15
 Osmanischer Reich 1, 2, 21, 28, 29
 Özervarlı, Sait 1
 Qadariyya = *maḡūs bādili l-umma* 45, 47, 59
 Qāḏi Abū Bakr, s. Ibn as-Sunni 65 (Anm. 261)
 Qāḏi ‘Iyāḏ 65
 Qaramānizāde Meḡmed Efendi 24
 Qudsi, Ibn Abi Šarīf = Kamāladdīn Muḥammad b. Muḥammad 46 (Anm. 139), 50 (Anm. 159)
 Qurayš 39
 Qušayrī, Abū l-Qāsim = Ibn Hawāzin, al-Ustād 14 (Anm. 33)
 Qušḡi, ‘Alā‘addīn ‘Ali b. Muḥammad 26 (Anm. 81), 58 (u. Anm. 223)
 Raḡab al-‘Āmidī, al-Qayṣarī 56 (Anm. 210)
 Rāzī, Faḡraddīn 19, 21, 62
 Rudolph, Ulrich 3, 5, 6
 Ruwaym [b. Aḡmad b. al-Baḡdādī] 15
 Šābūnī, Nūraddīn al-Buḡārī 22, 26 (Anm. 77, 86)
 Sa‘daddīn [Meḡmed b. Ḥasan Ġān b. Meḡmed b. Ġemāleddīn] 25
 Sa‘daddīn at-Taftāzānī, s. Taftāzānī
 Sa‘d at-Taftāzānī, s. Taftāzānī
 Dawānī, Ġalāladdīn Muḥammad b. As‘ad aš-Šadiqī ad-Dawānī, aš-Šafi‘i 46 (Anm. 140)
 Šadr aš-Šarī‘a, s. Maḡbūbī
 Šafadi, Šalāḡaddīn 11
 Safawiden 20
 Šafi‘i 12, 13, 15, 18, 22, 33, 43, 44, 78, 80
 Šafi‘i-Rechtsschule 2, 13, 32, 51, 78
 Šafi‘iten 13, 16, 17, 22, 67, 68, 80
 Šafi‘itische-Jurisprudenz 13
 Šāh al-Kirmānī, s. Kirmānī
 Šāh Ismā‘il 20
 Šāḡn-Medrese 20
 Šahrastānī 21, 65
 Šahrāzūrī, Ibn aš-Šalāḡ 12,
 Salomon (Prophet) = Sulaymān 40
 Sam‘ānī, Abū Sa‘d 12
 Samarqandī, al-Ḥakīm 21, 33 (Anm. 116)
 Samarqandī, s. Abū l-Layṭ 44 (Anm. 127)
 Šamhūrīš = der Richter der Dschinnen (*qāḏi al-ḡinn*) 53 (Anm. 175)
 Samnūn [b. ‘Umar al-Muḡhibb, Abū l-Ḥasan al-Ḥawwāš] 16
 Šamsaddīn al-Išfahānī 21, ? 46
 Šaqīq al-Balḡi 15
 Sariyy [as-Saqatī] 15
 Šayḡzāde, ‘Abdarraḡmān b. ‘Ali
 Sayyid aš-Šarīf aš-Šafi‘i al-Ġurḡānī 21 (Anm. 55), 59
 Schah Ṭahmāsp 20
 Šibli, [Dulaf b. Ġaḡdar] 16
 Šiddīq, s. Abū Bakr
 Šiḡna, s. Ibn aš-Šiḡna
 Širāzī, ‘Abdalwāḡḡāb 12
 Širāzī, Abū Iṣḡāq Ibrāḡīm 13 (Anm. 19)
 Širāzī, Nūraddīn Muḥammad 14, 62, 64
 Šiwāsī, s. Ibn al-Humām
 Subkī, Taḡaddīn 2, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 55, 59, 62, 64, 65, 67, 69, 78, 79, 80, 81
 Šubkī, Taqīyyaddīn 10, 14
 Šūfis, Möchtegern-Šūfis 19, 31, 56
 Sufyān [at-Taḡwri] 15

Suhrawardī, Abū n-Nağīb 12
 Sultāna Mihr u Māh Medrese 25
 Sultan Murād III. 20
 Sultan Salīm 19
 Sultan Sulaymān al-Qānūnī 20
 Suyūfī, as- 19, 32 (Anm. 111)
 Tabarī, Abū t-Tayyib 12
 Taftāzānī, Sa'daddīn Mas'ūd b. 'Umar aš-
 Šāfi'ī (= as-Sa'd oder Sa'daddīn at-
 Taftāzānī) 19, 21, 59, 62, 63
 Taḥāwī, Aḥmad b. Muḥammad b.
 Sulaymān b. 'Abdalmalik al-Azdi 14
 (Anm. 27), 26 (Anm. 79), 30, 32 (Anm.
 108)
 Tā'ī [Dāwūd b. Nuṣayr] 15
 Tanāḥī, Maḥmūd Muḥammad 8, 12
 Tayfūr, [Abū Yazid al-Bisṭāmī] 15
 Taqafī, [Muḥammad b. 'Abdalwahhāb] 16
 Tilimsānī, 'Afīfaddīn 53
 Türkei 20

Ṭūsī, Naṣīraddīn (= Naṣīr al-Dīn) 50 (Anm.
 153)
 Tustarī [Sahl b. 'Abdallāh] 15
 Maḥbūbī, Ṣadr aš-Šarī'a 'Ubaydallāh b.
 Mas'ūd 26 (Anm. 85), 47 (Anm. 144), 50
 (Anm. 151, 155), 60
 'Umar al-Fārūq 38
 'Umayra, 'Abdarrahmān 61 (Anm. 248)
 'Utmān, Dū n-Nūrayn 38
 Wāsiṭī, Abū Bakr 65
 Wetzstein 8
 Würsch, Renate 5 (Anm.1)
 Yāfiṭ 40
 Ya'ğūğ und Ma'ğūğ 40
 Yaḥyā = Johannes der Täufer 52
 Yaḥyā b. 'Alī b. Naṣūḥ, s. Naw'ī
 Yaḥyā b. Mu'ad 15
 Yaḥyā b. Zakariyyā, Ṣayḥ al-Islām 51
 Yazıcıoğlu, Mustafa Sait 1
 Yūsuf 'Abdarrazzāq 79
 Zenbilli, 'Alī Efendi 20

Werke

Anwār at-tanzīl (Bayḍāwī) 52
*'Aqā'id ad-durriyya al-, Šarḥ matn as-
 Sanūsiyya* (Hāšimī) 32 (Anm. 110)
'Aqā'id as-Sanūsi 32 (Anm. 110) (= ? *Šarḥ al-
 'aqā'id*) 46
*'Aqā'id at-Taḥāwī = Matn at-Taḥāwī =
 'Aqīdat Abī Ġa'far at-Taḥāwī = 'Aqīdat
 abl as-sunna = al-'Aqīda = al-'Aqā'id =
 Bayān as-sunna wa-l-ğamā'a* 14 (Anm. 27),
 26, 30, 32
'Aqā'id nuqāyat as-Suyūfī 32
*'Aqā'id 'Umar an-Nasafī = Matn al-'Aqā'id
 an-nasafīyya* 26 (Anm. 76), 32, (= *al-
 I'timād fī l-i'tiqād*) 63
Arba'in fī uṣūl ad-dīn al- (Āmidī) 62
Aṣbāḥ wa-n-nazā'ir al- (Subkī) 11
Azhār ar-ravḍāt (Abū 'Udba) 31
Balğat abl as-sunna 'alā 'aqīdat Ibn aš-Šiḥna
 61
Bidāya min al-Kifāya al- (Šābūnī) 22, (= *Matn al-Bidāya*) 26 (Anm. 77),
Bidāyat al-kalām (Ibrahim b. 'Abdallāh) 22
 (Anm. 62)
Bidāyat al-uṣūl (Šābūnī) 26 (Anm. 86)

Burda al- (Būṣīrī) 21
Burğ Bābil wa-šadw al-balābil 51 (Anm. 161)
Dīwān ad-dawāwīn 51 (Anm. 161)
Durar al-ḥukkām fī ġurar al-aḥkām (Mullā
 Ḥusraws) 51
*Faṭḥ at-tarī al-ğānī fī ba'd ma'āṭir šayḥinā aš-
 Šayḥ 'Abdalğānī al-* 53
Fiqh Akbar I 32 (Anm. 107)
Fiqh Akbar II 32 (Anm. 107)
Fiqh al-absaṭ al- = Fiqh al-akbar al- 44 (Anm.
 126), 59 (Anm. 238)
Fuṣūṣ al-ḥikam 25, 54
Ğawābir an-nuṣuṣ fī ḥall kalimāt al-Fuṣūṣ 54
 (Anm. 188)
Ğawharat at-Tawḥīd (Lāqānī) 58 (Anm. 227)
Ğāyat al-maṭlūb fī maḥabbat al-maḥbūb 54
 (Anm. 192)
Ğid al-abkār = (?) Abkār al-aḥkār (Āmidī) 62
 (Anm. 256)
Gulistān (Sa'dī) 21
*Ḥadiqa an-nadiyya fī šarḥ at-Tarīqa al-
 muḥammadīyya al-* (Nābulusī) 56
Ḥadiqat aš-ṣalāt allatī hiya ra'īs al-'ibādāt
 (Āqḥiṣārī) 30

- Ḥaḍra al-unsīyya fī ar-riḥla al-quḍsiyya al-*
ar-Riḥla al-wuṣṭā (Nābulusi) 52 (Anm. 171)
- Ḥaḍra wa-l-mağāz fī riḥlat bilād aš-šām wa-*
miṣr wa-l-ḥiğāz al- (Nābulusi) 52 (Anm. 172)
- Hāṣiya ‘alā Šarḥ al-‘Aqā’id li-d-Dawānī*
 (Maḥmūd Ḥasan) 46
- Hāṣiya zum Takwīl* (Ḥasan Ğalabī) 46, 50
- Hāṣiyat Rawaḍāt al-ğinān* (Ibn al-Humām) 46
- Hullat aḍ-ḍahab al-ibriz fī riḥlat Ba‘labak wa-l-*
Biqā‘ al-‘aziz = ar-Riḥla aš-ṣuğrā
 (Nābulusi) 52 (Anm. 170)
- Ibāna fī uṣūl ad-diyāna, al-* (Aš‘arī) 65
- Iğāz = al-Iğāz fī l-ḥadiṯ* (Ibn as-Sunni) 65
 (Anm. 262)
- Iğāz = Iğāz al-Qur‘ān* (Abū Bakr al-Wāsiṯis)
 65 (Anm. 269)
- Iršād* (Ġuwayni) 65
- Iṣārāt al-marām ‘an ‘ibārāt al-imām* (Bayāḍi)
 5, 7, 59 (Anm. 237), 79
- Kašf al-* 59 (Anm. 23)
- Kifāya al* (Šābūnī) 22 (Anm. 61)
- Kitāb at-Tawḥīd* (Mātūrīdī) 31, 43, 65
- Kitāb Tark al-ikfār* (Abū Sulaymān al-
 Iṣfahānī) 16 (Anm. 44)
- Lāmiyya al- = al-Lāmiyya fī at-tawḥīd = Bad’*
al-amālī (al-Ūṣī) 63 (Anm. 258)
- Mağmū‘* (Abū n-Nağīb as-Suhrawardī) 12
- Maqāṣid fī ilm al-kalām al-* (Taftāzānī) 26
 (Anm. 83)
- Mašrab al-banī al-* (Baytamānī) 53 (Anm. 183)
- Maṭālī‘ as-sa‘īda ‘alā matn al-qaṣīda fī at-*
tawḥīd al- = Maṭālī‘ as-sa‘īda fī šarḥ al-
qaṣīda li-s-Sanūsī al- (Abū ‘Uḍba) 61
 (Anm. 252)
- Mātūrīdī und die sunnitische Theologie in Sa-*
markand Al- (Rudolph) 5
- Mawāqif al-* (Iğī) 26 (Anm. 82), 46, 58, 62
- Minḥāğ fī uṣūl al-ḥiğh al-* (Bazḍāwī) 11
- Mir‘āt al-uṣūl, Šarḥ Mirqāt al-wuṣūl* (Mullā
 Ḥusraw) 58 (Anm. 231)
- Muḍḥab fī ḍikr šuyūḥ al-maḍḥab al-*
(Muṭawwi‘is) 12
- Mūğaz al-kabīr al-* (Aš‘arī) 14 (Anm. 30)
- Muḥaṣṣal al-* (Rāzi) 59 (Anm. 239)
- Muḥtaṣar al-Kāfi min al-manṭiq* (Āqḥiṣārī) 30
- Mu‘īd an-ni‘am wa-mubīd an-niqam* (Subki)
 11 (Anm. 15)
- Mumayyiza* (Isbirī) 6, 9, 45-46, 46, 49, 50,
 71, 79
- Muqaddimat aš-ṣalāt* (Ibn Kamāl Bāšā) 30
- Musāmara fī šarḥ al-Musāyara al-* (Ibn Abī
 Šarīf al-Qudsi) 46 (Anm. 139), 50
- Natā‘iğ al-funūn wa-maḥāsin al-mutūn* (Naw‘ī)
 25
- Nazm al-farā‘id* (‘Abdarrahmān b. ‘Alī Šayḥ-
 zāde) 5, 7, 80
- Nigāristān* (Ibn Kamāl Bāšā) 21
- Nihāyat al-aqdām* (Šahrastānī) 65 (Anm. 264)
- Nihāyat al-‘uqūl* (Fahreddīn ar-Rāzi) 62
- Nizām al-‘ulamā’ ilā ḥatām al-anbiyā’*
 (Āqḥiṣārī) 28
- Nūniyya = ‘Aqīda nūniyya = Qaṣīda nūniyya*
 (Subki) 5, 8, 10, 11, 14, 15, 16, 18, 19,
 55, 59, 62, 64, 65, 79, 81
- Nūr al-yağīn fī uṣūl ad-dīn* (Āqḥiṣārī) 30
 (Anm. 99)
- ‘Oṭmanlı mü‘ellifleri* (Bursalı) 25
- Qawḥ al-mu‘tabar fī bayān an-nazar al-*
(Nābulusi) 54 (Anm. 192)
- Qawḥ as-sadiḍ fī ittiṣāl al-asānīd al-* (Maninī)
 53 (Anm. 178)
- Rawaḍa l-bahiyya ar-* (Abū ‘Uḍba) 5, 9, 61,
 62, 63, 65, 81
- Rawaḍāt al-ğannāt* (Āqḥiṣārī) 8, 30, 31, 43, 44,
 46, 67, 69, 72, 73, 74, 76, 79
- Rawaḍāt al-ğinān fī tafsīr al-qur‘ān* (Bārizi) 46
 (Anm. 135)
- Risāla fī l-Farq bayna maḍḥab al-Aš‘ā‘ira wa-l-*
Mātūrīdiyya (Naw‘ī) 6, 8, 26, 79
- Risāla fī takfīr ar-rawaḍīf* (Ibn Kamāl Bāšā)
 21
- Risāla fimā yata‘allaq bi-wa‘d Allāh wa-*
wa‘idih (Isbirī) 45
- Risālat al-iḥtilāf bayn al-Aš‘ā‘ira wa-l-*
Mātūrīdiyya fī iṭnatay ‘aṣarata mas’ala (Ibn
 Kamāl Bāšā) 8, 22, 79
- Šarḥ Nūniyya* (Širāzi) 14
- Šarḥ al-‘aqā’id* (Sanūsī) 46
- Šarḥ al-Ğawḥara* (Lāqānī) 58 (Anm. 227)
- Šarḥ al-Hidāya fī l-ḥiğh* (Ibn al-Humām) 50
- Šarḥ al-Manār* (Ibn Malik) 58 (Anm. 228)
- Šarḥ al-Maqāṣid* (Taftāzānī) 26 (Anm. 84)
- Šarḥ al-Mawāqif* (as-Sayyid aš-Šarīf) 26
 (Anm. 81), 58, 74
- Šarḥ al-Musāyara* (wahrsch) = *al-Musāmara fī*
šarḥ al-Musāyara (as-Sayyid aš-Šarīf) 59
 (Anm. 235)

- Šarḥ ‘Aqīdat al-ustād Abī Maṣṣūr = as-Sayf al-mašbūr fi šarḥ ‘Aqīdat Abī Maṣṣūr* (Subkī) 14 (Anm. 32), 15
Šarḥ at-Tağrīd (Quṣṣi) 58
Šarḥ at-Taḥrīr = Tayṣīr at-Taḥrīr (Muḥammad Amin al-Ḥanafī al-Ḥurāsānī al-Buḥārī) 58 (Anm. 230)
Šarḥ at-Taḥwālī (Iṣfahānī) 46, 65
Šarḥ Muḥtaṣar Ibn al-Ḥāḡib (Subkī) 14
Sawād al-a‘zam as- (al-Ḥakīm as-Samarqandī) 33 (Anm. 116)
Sayf aš-šaḡīl as- (Subkī) 10 (Anm. 8)
Šifā’ fi sirat al-Muṣtafā aš- = Kitāb aš-Šifā’ bi-ta’rif ḥuqūq al-Muṣtafā (Qādī ‘Iyād) 65 (Anm. 268)
Sibām ar-raṣīqa fi qulūb an-nābīn ‘an ‘ilm al-ḥaqīqa as- (Baytamānī) 54 (Anm. 185)
Šikāyat ahl as-sunna (Abū l-Qāsim al-Quṣayrī) 14
Simṭ al-‘abqarī as- (Ḥarpūti oder Ḥartabirtī) 5
Tabaqāt aš-šādiliyya (Dakdakḡi) 53
Tabaqāt aš-šāfi‘iyya al-kubrā (Subkī) 8, 10, 12
Tabṣīrat al-adilla (Nasafī) 26 (Anm. 78)
Tabyīn kaḏīb al-muftarī (Ibn ‘Asakir) 13, 14 (Anm. 26), 79 (Anm. 279)
Tağrīd al-i‘tiqād (Naṣīraddīn aṭ-Ṭūṣī) 50 (Anm. 153), 58 (Anm. 222)
Taḥqīq al-intiṣār (Nābulusī) 5, 9, 57, 60, 72, 74, 77, 81
Taḥrīr at- = Kitāb at-Taḥrīr fi uṣūl al-fiqḥ (Ibn al-Humām) 58 (Anm. 224), 60, 65
Takmil an-nu‘ūt fi luzūm al-buyūt (Nābulusī) 54 (Anm. 191)
Talḥiṣ at-Tağrīd li-‘umdat al-murīd (Lāqānī) 58 (Anm. 227)
Takwīḥ fi kašf ḥaqā’iq at-Tanqīḥ at- (Taftāzānī) 46, 47 (Anm. 145), 50, 59
Ta’rīḥ al-fuqahā’ (Širāzī) 12
Ṭarīqa al-muḥammadiyya at- (Birkawī) 46, 48, 50, 55, 56, 59
Ṭawālī’ = Ṭawālī’ al-anwār (Bayḏāwī) 26 (Anm. 80), 46
Tawḏīḥ fi ḥall ḡawāmiḏ at-Tanqīḥ at- = Tawḏīḥ li-Šarḥ at-Tanqīḥ fi mabḥaṭ al-ḥasan wa-l-qabīḥ min uṣūl al-fiqḥ at- (Maḥbūbī) 26 (Anm. 85), 27, 47 (Anm. 144), 48, 49, 50, 58 (Anm. 225)
Tevārīḥ-i Āl-i Osman (Ibn Kamāl Bāšā) 21
Über die moralischen Pflichten der islamischen Bevölkerungsklassen = Übersetzung von Subkis Buch *Mu‘īd an-nī‘am* 11 (Anm. 15)
‘Umda fi uṣūl ad-dīn al- (Ibn al-Humām) 65
Umm al-barābīn fi l-‘aqā’id (Sanūsī) 32 (Anm. 110)
‘Uqūd al-lu’lu’iyya fi ṭarīqat as-sāda al-mawlawiyya, al- (Nābulusī) 54 (Anm. 190)
Uṣūl al-ḥikam fi niẓām al-‘ālam (Āḡhiṣārī) 29, 31
Wasā’il al-alma’ī fi faḏā’il aṣḥāb aš-Šāfi‘ī (Bayhaqī) 12
Waṣīyyat Abī Ḥanīfa 32 (Anm. 107)
Wird al-asnā wa-l-warīd al-quṣṣī fi tarḡamat al-‘arīf ‘Abdalḡanī an-Nābulusī al- (Ḡayyī) 53 (Anm. 178)

Arabische Begriffe

ʔ - b - d	abadiyyan 34	b - d - ‘	bid’a 16, 63, 65, 78; tabdīl 18, 79; ibdā’ 34 (= creatio ex nihilo); ālat ibdā’ 34
ʔ - t - r	laysa mu’attir 49	b - š - r	bašar 36; kalām al-bašar 36; al-‘ašara l-mubaššara 39
ʔ - z - l	azal 42, 49; azalī 49; irādatubū l-azaliyya 49; šifa azaliyya 22, 23, 34; azaliyyan 34	b - t - l	bātil 48; buṭlān 33
ʔ - m - r	amr 38; ma’mūr 48; amr bayn amrayn 48, 61; amr naṣaf 61;	b - w - ḥ	mubāḥ 56
ʔ - m - n	īmān 31, 33, 64; īmān al-muqallid 17, 64; ḥaqīqat al-īmān 44; lā šakka fi l-īmān 63	ğ - b - r	ğabr 48, 49, 57, 58
ʔ - n - t	umūta 23	ğ - d - d	muğaddid 54
		ğ - z - ʔ	ğuz’ lā yatağazza’ 34
		ğ - s - m	tağsim 16

<i>ğ - m - b - r</i>	<i>maşālīḥ al-ğumbūr</i> 39, 47; <i>ğumbūr al-mutakallimīn</i> 47; <i>ğumbūr abl as-sunna</i> 47;	<i>ş - w - r</i>	<i>şūra</i> 34
<i>ğ - w - r</i>	<i>ğaww</i> 39, 81	<i>đ - r - r</i>	<i>tafriqa đarūriyya</i> 48; <i>ar-ri'ḍa</i> <i>ađ-đarūriyya</i> 48; <i>iđtirār</i> 49; <i>iđtirārī</i> 57;
<i>ḥ - d - t</i>	<i>ḥādiṭa</i> 22, 23, 27, 48, 50, 57, 64	<i>t - w - ʿ</i>	<i>ṭāʿāt</i> 37, 42, 48; <i>istiṭāʿa</i> 42, 57, 60
<i>ḥ - s - n</i>	<i>ḥusn</i> 28, 37, 57	<i>ʿ - d - m</i>	<i>ʿadamuhū</i> 34; <i>bayna al-wuğūd</i> <i>wa-l-ʿadam</i> 57 (<i>Anm.</i> 215)
<i>ḥ - s - s</i>	<i>ḥissī</i> 57	<i>ʿ - ğ - z</i>	<i>mu'ğiza</i> ; 37
<i>ḥ - k - m</i>	<i>ḥikma</i> 22, 80 (<i>Anm.</i> 289); <i>ḥukamā</i> 47'	<i>ʿ - r - đ</i>	<i>ʿarađ</i> 34; <i>ʿarađi</i> 34; <i>al-a'rāđ an-</i> <i>naḥsāniyya</i> 57
<i>ḥ - l - l</i>	<i>ḥāll</i> 36, 47	<i>ʿ - r - f</i>	<i>ma'rifa</i> 33, <i>ma'rifat Allāb</i> 60, 63
<i>ḥ - w - l</i>	<i>ḥāl</i> 34; <i>ḥāla</i> 49, 57, 57 (<i>Anm.</i> 215); <i>abwāl</i> 49; <i>abwāl</i> <i>şayṭāniyya</i> 38; <i>mutaḥilāt</i> 34	<i>ʿ - z - l</i>	<i>i'tizāl</i> 16; <i>Mu'tazila</i> 17
<i>ḥ - y - z</i>	<i>mutaḥayyiz</i> 34	<i>ʿ - z - m</i>	<i>ʿazm</i> 49; <i>ulī l-ʿazm</i> 38; <i>al-ʿazm</i> <i>al-muşammim</i> 48, 50, 71
<i>ḥ - t - m</i>	<i>ḥatm al-awliya'</i> 53; <i>ḥātima</i> 23	<i>ʿ - ş - b</i>	<i>abl at-ta'aşşub</i> 56
<i>ḥ - l - q</i>	<i>ḥalq</i> 17, 24, 37, 40, 41, 48, 50, 64; <i>ḥalqan</i> 42; <i>sirr Allāb fi</i> <i>ḥalqibi</i> 41; <i>maḥlūq</i> 36, 48, 49; <i>al-maḥlūq al-awwal</i> 34; <i>maḥlūqat ar-rabb</i> 49	<i>ʿ - ş - m</i>	<i>ma'sūmūn</i> 36
<i>ḥ - y - r</i>	<i>iḥtiyār</i> 18, 48, 57, 60, 64, 69; <i>iḥtiyāriyya</i> 42, 45, 47, 49, 50, 57, 58, 60; <i>muḥṭarr fi iḥtiyārib</i> 61; <i>muḥṭār</i> 34, 60; <i>iḥtiyārāt</i> <i>ğuz'iyya</i> 48	<i>ʿ - ş - w</i>	<i>ma'siya</i> 36, 39; <i>ma'āşī</i> 37, 48
<i>đ - k - r</i>	<i>đikr</i> 56; <i>đukūra</i> 23	<i>ʿ - q - b</i>	<i>ʿāqiba</i> 23
<i>r - đ - y</i>	<i>riđā</i> 17, 23, 35, 64	<i>ʿ - q - d</i>	<i>i'tiqād</i> 31; <i>ʿaqā'id al-ma'qūl</i> 32
<i>r - w - d</i>	<i>irāda</i> 17, 23, 34, 35, 64; <i>irāda-</i> <i>tubū l-azaliyya</i> 49; <i>irādāt qalbi-</i> <i>yya</i> 48	<i>ʿ - q - l</i>	<i>ʿaql</i> 47, 49, 58, 60; <i>al-ʿaql ḥākim</i> 60; <i>bi-l-ʿaql</i> 23, 27; <i>ʿaqlī</i> 22, 27, 33, 47, 57; <i>ʿaqlan</i> 23; <i>ma'qūl</i> 32, 33
<i>s - ʿ - d</i>	<i>sa'īd</i> 17, 23, 27, 42, 63; <i>sa'āda</i> 23, 38	<i>ʿ - y - b</i>	<i>ʿayb</i> 37
<i>s - m - ʿ</i>	<i>samā'</i> 19, 56, ; <i>samā'an</i> 36; <i>samā'an minhu bi-lā kayf</i> 36; <i>sam'</i> 23, 34; <i>sam'an</i> 23; <i>laysa</i> <i>bi-masmū'</i> 22	<i>f - r - ʿ</i>	<i>furū'</i> 22, 80; <i>tafārī'</i> 79, 80; <i>tafīrī'āt</i> 81
<i>s - n - n</i>	<i>abl as-sunna</i> 22, 62; <i>abl as-</i> <i>sunna wa-l-ğamā'a</i> 31, 45, 46, 57, 60, 63, 81 (= <i>abl al-ḥaq</i> 50, 57 = <i>abl dār an-naşr al-ḥāşşa</i> 31); <i>ğumbūr abl as-sunna</i> 47	<i>f - s - q</i>	<i>fisq</i> 39; <i>fāsiq</i> 33, 38
<i>ş - r - ʿ</i>	<i>şar'</i> 27, 58, 60; <i>şar'an</i> 57; <i>şar'i</i> 27; <i>şar'ā</i> 18, 19, 23, 36, 38, 40, 41, 64, 67	<i>f - ʿ - l</i>	<i>af'al</i> 35, 42, 48, 49, 50, 58, 60; <i>awşāf / şifāt al-af'al</i> 27, 64; <i>af'al</i> <i>iḥtiyāriyya</i> 45, 47, 48, 57, 58, 60; <i>fā'ilūn</i> 49
<i>ş - q - w</i>	<i>yaşqā</i> 17, 42; <i>şaqiyy</i> 23, 27, 42, 63; <i>şaqāwa</i> 23	<i>f - q - b</i>	<i>fiqb</i> 51, 54, 78; <i>uşūl al-fiqb</i> 11, 28
<i>ş - ğ - r</i>	<i>şagīra</i> 48; <i>şagā'ir</i> 18, 27, 64	<i>f - w - đ</i>	<i>tafwīđ</i> 48, 61
<i>ş - l - w</i>	<i>şalāt</i> 21, 50	<i>q - b - ḥ</i>	<i>qubḥ</i> 28, 57; <i>qabiḥ</i> 42
<i>ş - w - f</i>	<i>taşawwuf</i> 19, 22; <i>mutaşawwifa</i> 31	<i>q - b - l</i>	39, 47, 79 (<i>Anm.</i> 278, 279), 81
		<i>q - d - m</i>	<i>qadīm</i> 34; <i>qadīma</i> 27
		<i>q - d - r</i>	<i>qadar</i> 35, 42, 43, 44, 48, 49; <i>ʿalā qadar maḥşūş</i> 49; <i>ilm al-</i> <i>qadar</i> 42, <i>qudra</i> 35, 47, 48, 49, 57, 60; <i>al-qudra ʿalā n-naẓar</i> 63; <i>al-qudra al-ḥādiṭa</i> 50, 57; <i>qudratān</i> 42; <i>taqđir</i> 49; <i>maqđūr</i> 42, 48, 49, 50
		<i>q - d - y</i>	<i>qadā'</i> 23, 35, 49; <i>bi-qadā'</i> <i>Allāb</i> 42; <i>faşl al-qadā'</i> 39
		<i>q - ş - d</i>	<i>qasđ</i> 50, 57, 60
		<i>q - y - d</i>	<i>muqayyad</i> 57

<i>k - f - r</i>	<i>kufr</i> 16, 21, 23, 36, 37, 41, 56, 79; <i>takfir</i> 16, 18, 78, 79, 80; <i>kāfir</i> 17, 27, 33, 38, 63, 80	<i>n - ʿ - m</i>	<i>nīʿma</i> 17, 27, 63
<i>k - l - f</i>	<i>taklif</i> 42; <i>taklif mā /bi-mā lā yuṭāq /yustaṭāʿ</i> 18, 23, 27, 64	<i>n - ğ - w</i>	<i>munāğāt</i> 54; <i>al-fırqa an-nāğīya</i> 26, 27, 80
<i>k - l - m</i>	<i>kalām</i> 1, 2, 6, 13, 19, 22, 49, 63; <i>kalām Allāh</i> 22, 36; <i>kalām al-bašar</i> 36; <i>muḥaqqiqī l-kalām</i> 47; <i>mutakallim</i> 50 (<i>Ann.</i> 154), 61; <i>ğumbūr al-mutakallimīn</i> 47	<i>n - b - y</i>	<i>nahy</i> 38, 58, 60
<i>k - w - n</i>	<i>kawṇayn</i> 35; <i>takwīn</i> 22, 34, 35;	<i>n - q - l</i>	<i>naqlī</i> 47
<i>k - y - f</i>	<i>bi-lā kayf</i> 34, 35, 36; <i>mağhūl al-kayfiyya</i> 41; <i>lā yūṣaf bi-l-māhiyya wa-lā bi-l-kayfiyya</i> 34;	<i>n - z - r</i>	<i>nazar</i> 33, 63
<i>l - f - z</i>	<i>lafzī</i> 17, 79	<i>b - d - y</i>	<i>budā</i> 31; <i>ibtadā</i> 62
<i>l - w - ḥ</i>	<i>laṭwḥ</i> 42, 49	<i>w - ğ - b</i>	<i>wuğūb</i> 34; <i>wāğib al-wuğūd</i> 34
<i>m - k - n</i>	<i>mumkin, mumkināt</i> 34; <i>imkān</i> 33; <i>lā yatamakkan bi-makān</i> 34	<i>w - ğ - d</i>	<i>wuğūd</i> 34, 57 (<i>Ann.</i> 215); <i>wāğib al-wuğūd</i> 34; <i>wahdat al-wuğūd</i> 20; <i>marwğūd</i> 41, 57 (<i>Ann.</i> 215); <i>marwğūdāt</i> 34; <i>wiğdān</i> 48; <i>iğād</i> 48
<i>m - n - ʿ</i>	<i>mumtaniʿ</i> 34; <i>imtināʿ</i> 33	<i>w - ḥ - d</i>	<i>tawḥīd</i> 31, 44
		<i>w - b - m</i>	<i>wahm</i> 79
		<i>w - s - m</i>	<i>ism</i> 18, 23, 27, 64; <i>musammā</i> 18, 23, 27, 64; <i>tasmiya</i> 23, 27, 64
		<i>w - t - q</i>	<i>mīlāq</i> 31 (<i>Ann.</i> 105), 42,

ر و د	ع ص م	ك ف ر
إرادة، ص ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٦٣، ١٦٤، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ٢٠٧	عصمة/ معصوم/ معصومون، ص ١٥٩، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٦، ١٩٧	كُفْر/ كُفْران/ كافر/ كافرون/ كُفَّار/ كُفْر/ تكفير، ص ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٣، ١٤٥، ١٤٦، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٧، ١٦٨، ١٧٢، ١٨٠، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٧، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٤، ٢٠٤، ٢٠٥
س ع د	ع ص و	ن ع م
السعيد/ السعداء/ أهل السعادة، ص ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥	ع ق د عقيدة/ عقائد/ اعتقاد/ اعتقادات، ص ١٣٥، ١٣٦، ١٣٨، ١٤٦، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٧، ١٥٨، ١٦٠، ١٦٤، ١٦٥، ١٨٥، ١٩١، ١٩٧، ٢٠٤	نعمة/ نعم، ص ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ٢٠١، ٢٠٤
ش ر ع	ع ق ل	ن و ر
الشرع/ الشريعة، ص ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧١، ١٨٤، ١٩٣، ٢٠٣	عقل/ عقول/ عقلاً/ عقليّ/ عقلية، ص ١٥٠، ١٥٧، ١٦٠، ١٦١، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٨٣، ١٩٣، ٢٠٣	نار، ص ١٤٠، ١٤٢، ١٤٣، ١٥٨، ١٦٨، ١٩٢، ٢٠٢، بيت النار، ١٨٠، و ج د وجود/ وجودية/ موجود/
معجز/ معجزة/ معجزات، ص ١٥٧، ١٧٩، ٢٠٩	ك ب ر كبيرة/ كباير، ص ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٧	موجودات، ص ١٥٢، ١٥٣، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٩٠، ١٩٦، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٦
ع د م	ك س ب	و ج د
عدم/ عديم، ص ١٤٨، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٧٢، ١٧٦، ١٧٨، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٩٠، ١٩٦، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٦	كسب/ كسبيّ/ كسبية، ص ١٥٥، ١٥٧، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٨	و ج د وجودات، ص ١٥٢، ١٥٣، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٩٠، ١٩٦، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٦

- القرآن / الكتاب العزيز / الكتاب / البصرة، ١٩٩، ٢٠٦
المصحف، ص ١٣٦، ١٧٨، بلاد الرّوم، ص ١٣٦
١٧٩، ١٨١، ١٨٢، ١٨٤، بلاد المغاربة، ص ١٣٦
١٨٥، ١٨٦، ١٩٤، ٢٠٥، بلاد الهند، ص ١٣٦
٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، بلّخ، ص ١٣٦
كتاب أدب الجدل، ص ١٩٧، تبرّيز، ص ٢٠٤
كتاب التوحيد، ص ١٣٦، ١٧٧، خُراسان، ص ١٣٥، ١٣٦، ١٤٤
كتاب المقالات، ص ١٣٦، الزّيّ، ص ٢٠٣
كتاب أوائل الأدلّة، ص ١٣٦، سمرقند، ص ١٣٦، ٢٠٥
كتاب تأويلات القرآن، ص ١٣٦، سيحون (نهر)، ص ٢٠٥
اللاميّة، ص ١٣٧، الشّام، ص ١٣٥، ١٨٩
اللوح المحفوظ / أم الكتاب، ص العراق، ص ١٣٥
١٤٢، ١٤٤، ١٤٥، ١٥٣، فَرَغانة، ٢٠٥
المباحث المشرقيّة، ص ٢٠٣، القادسيّة، ص ١٨٠
المحصل في الأصول، ص ٢٠٣، ما وراء النّهر، ص ١٣٥، ٢٠٤
المُسايرة، ص ١٧٣، ٢٠٧، مصر، ص ١٨٩
المطالب العليّة، ص ٢٠٣، هراة، ص ٢٠٤
المعالم، ص ٢٠٣
المقاصد، ص ١٣٧
المللّص، ص ٢٠٣
مناقب الإمام الشّافعيّ، ص ٢٠٣
المواقف، ص ١٣٧
التّونّيّة، ص ١٣٨، ١٥٣، ١٦٨، ١٩٩، ١٩٦
نهاية العقول، ص ١٣٧
نهاية الأقدام، ص ١٥٨، ١٩٣
- البلدان والأقاليم والمدن والأماكن
أبو قُبَيْس، ص ١٣٤
أمّ القرى / مكّة المشرّفة، ص ١٣٤
بُخّازي، ص ١٧٢، ٢٠٥، ٢٠٦
- تبديع، ص ١٧٩، ١٩٦، ١٩٨، ٢٠٠
مبتدع، ص ١٣٨، ١٨٦
المبتدعة، ص ٢٠٦
ت و ب
توبة، ص ١٤٣، ١٥٩، ١٨٠
ث ن ي
استثناء، ص ١٣٩، ١٤٠، ١٤٢
ج م ع
إجماع، ص ١٣٩، ١٤٢، ١٤٨
١٦٠، ١٧٠، ١٩٤
ج م ه ر
جمهور، ص ١٣٩، ١٩٠، ١٩٩
ج ن ج
جنّة، ص ١٣٤، ١٤٠، ١٤٢
١٤٣، ١٥٨، ١٦٨، ٢٠٢
ج ه ن م
بَهِتَم، ص ١٥٦
ح و ر
الحور، ص ١٣٤
دل ل
دليل / دليلان، ص ١٤٧، ١٥٢
١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦١
١٦٣، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٤
١٩٦، ٢٠٩
ر س ل
رسول / رسل، ص ١٣٤، ١٣٦
١٣٩، ١٤٣، ١٤٧، ١٤٨
١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٧
١٥٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧٢
١٨٣، ١٨٤، ١٨٨، ١٩٣
٢٠٥، ٢٠٩
- مصطلحات
أ م ن
إيمان، ص ١٣٤، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٤
١٤٩، ١٥٣، ١٥٦، ١٥٧
١٥٨، ١٥٩، ١٦٧، ١٦٩
١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٨
١٨٥، ١٨٧، ١٨٨، ١٩١
٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨
الاستثناء في الإيمان، ص ١٣٨
ب د ع
بدعة، ص ١٣٩، ١٥٩، ١٨٢
١٨٣، ١٨٩، ١٩١

كتب ومؤلفات		
الإبانة في أصول الديانة، ص ١٨٦	١٨٧، ١٨٨، ١٩٠، ١٩١،	القاضي عياض، ص ١٩١، ١٩٧،
الأربعين (الأربعين في أصول الدين)،	١٩٢، ١٩٣، ١٩٥، ١٩٧،	١٩٨
ص ١٣٧، ٢٠٣	٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٥، ٢٠٩	القدرية، ص ١٤٥، ١٤٧، ١٥٤،
الإرشاد، ص ١٥٣	محمد بن الحسن الشيباني، ص	١٦٢
أصول الفقه، ص ١٩٧	١٣٦	القشيري/ أبو القاسم/ ابن هوازن/
الاعتماد في الاعتقاد، ص ١٦٠،	محمد بن علي بن دقيق العيد	عبد الكريم، ص ١٤٩، ١٥٠،
١٧٨ هامش ٢٠٧	القوصي، انظر: ابن دقيق العيد	١٥٦، ١٥٧، ١٥٩، ١٦٧
الإعجاز، ص ٢٠٠	المُرَجَّة، ص ١٥٩، هامش ١٤١	القلاسي، ص ١٨٣ وهامش
الإيجاز في الحديث، ص ١٥٣،	المعتزلة، ص ١٣٦، ١٤٧، ١٥٠،	٢٢٠
١٦٩، ١٩٠	١٥٤، ١٥٧، ١٥٨، ١٦٣،	الكرامية، ص ١٤٨، ١٤٩،
بيان وهم المعتزلة، ص ١٣٦	١٦٧، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢،	١٥١، ١٥٧
تحرير (ابن الهمام)، ص ١٧٢	١٨٣، ٢٠١	الكعبي/ البلخي (عبد الله بن أحمد
التفسير الكبير، ص ٢٠٣	المغيرة (بن شعبة)، ص ١٤١	بن محمود)، ص ١٣٦، ٢٠٠
الحسين، ص ٢٠٣	موسى/ كلم الله، ص ١٧٨،	اللات، ص ٢٠١
الرؤضة البهية فيما بين الأشاعرة	١٧٩، ١٨٥	الليث بن أبي سلمة، ص ١٤١
والماتريدية، ص ١٣٥	موسى بن أبي كسمة، انظر: أبو	الماتريدية، ص ١٣٤، ١٣٥،
شرح الإشارات، ص ٢٠٣	الصباح	١٣٦، ١٣٨، ١٥٤، ١٦٦،
شرح الصحيح، ص ١٤٨	التحفي، ص ١٤١	١٧١، ١٨٥، ٢٠٤، ٢٠٩
شرح الطوالع، ص ١٧٥	النسفي (أبو حفص عمر)، ص	مالك بن أنس، ص ١٣٦، ١٤١،
شرح المقاصد، ص ١٣٥، ١٣٦	١٣٧ هامش ٢٩	١٥٦
الشفاء في سيرة المصطفى/ الشفاء،	النسفي (حافظ الدين أبو البركات)،	المالكية، ص ١٣٦
ص ١٩١، ١٩٤	ص ١٦٠ هامش ١٤٣،	الموردية، ص ١٤٨
الصحيح/ الصحيحان، ص ١٤٨،	١٧٤، ١٧٨	المبتدعة، ص ٢٠٦
١٩٧	نوح (عليه السلام)، ص ١٦٨،	محمد/ رسول الله/ النبي/ نبينا/
طبقات (الشافعية الكبرى)، ص	١٨٤	المصطفى/ صلى الله عليه
١٤٩	نوح بن أبي مريم، ص ٢٠٥	وسلم/ عليه السلام/ خاتم
العمدة/ متن العمدة/ متن النسفي/	هشام بن الحكم، ص ١٨٠	التبيين/ أحمد، ص ١٣٤،
المتن، ص ١٣٧، ١٧٤، ١٧٨	الوعيدية، ص ١٥٩	١٣٥، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٢،
غيد الأبحار، ص ١٣٧	يوسف (عليه السلام)، ص ١٩٤	١٤٣، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩،
الفقه الأكبر، ص ١٣٧، ١٥٣،		١٥٠، ١٥١، ١٥٦، ١٥٧،
١٥٦، ١٨١، ١٩٠، ١٩٣		١٥٨، ١٥٩، ١٧٨، ١٨٠،
		١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤،

- شهاب الدين (السلطان أبو المظفر
محمد بن سام)، ص ٢٠٣
الشَّهْرُستاني، ص ١٥٨، ١٩٣،
١٩٥
الصَّحابة، ص ١٣٥، ١٤٠
الطَّحاوي، ص ١٧٣
عائشة (بنت أبي بكر)، ص ١٤٠
عبد الحق، ص ١٤٨
عبد العزيز المكي، ص ٢٠٨
عبد الله بن كُلاب، ص ٢٠٨
عبد الله ابن مسعود، ص ١٤٠،
١٤٢
عثمان البتي، ص ٢٠٦
عدنان، ص ١٣٤
العراقيون / العراقيين، ص ١٤٨،
١٧١، ١٨٨
العزري، ص ٢٠١
عطاء بن السائب، ص ١٤١
عمر بن الخطاب، ص ١٤٠، ١٤٤
علي بن أبي طالب، ص ١٦٥،
١٩٦
علي بن خزيمة، ص ١٨٠
عيسى / المسيح ابن مريم، ص
١٥٠، ١٥١، ١٦٧
فرعون، ص ١٤٤، ١٨٧
الفرقة الناجية، ص ١٩٨
الفلاسفة، ص ١٥١
القاضي أبو بكر (= ابن السني)،
ص ١٥٣، ١٦٤، ١٦٩،
١٨١، ١٩٠، ٢٠٠
القاضي الباقلاني، ص ١٦١
القاضي عبد الجبار، ص ١٥٤
- الحارثية (بن مالك الأنصاري)، ص
١٣٩
الحسن البصري، ص ١٤٠
حسن بن عبد المحسن، أبو غُدبة،
ص ١٣٤
الحشوية، ص ١٩٠
الحنفية / أصحاب أبي حنيفة/
أصحاب التبعان، ص ١٤١،
١٤٤، ١٤٥، ١٥٦، ١٥٧،
١٥٨، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣،
١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٨١،
١٨٦، ١٩٠، ١٩٢، ١٩٨،
٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٠٨
خوارزم شاه، ص ٢٠٤
الذهبي، ص ٢٠٣
الرازبي / الإمام فخر الدين الرازي،
ص ٢٠٢، ٢٠٣
الرُّسْتُغْفِي، ص ١٥٧
الروافض، ص ١٣٦، ١٨٩
الزنادقة، ص ١٨٠
زيد (بن حارثة)، ص ١٦٤
الشُّنْكِي (تاج الدين) / صاحب
التوتية، ص ١٣٨، ١٤٩،
١٥٣، ١٦٨، ١٩٦، ١٩٩
سفيان الثوري، ص ١٤١
سفيان بن عُيينة، ص ١٤١
سليمان الجوزجاني، ص ١٣٦
سمرقند ص ١٣٦، ٢٠٥
السُّنُوسِي، ص ٢٠٩
الشافعي، ص ١٤١، ٢٠٣
الشافعية / أصحاب الشافعي، ص
١٤٨، ١٨٨، ١٩٨
- ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩،
٢٠٠، ٢٠٢، ٢٠٤، ٢٠٩
الأصفهاني (محمود بن عبد الرحمن)،
ص ١٧٥
الأعْمَش (بن مهران الكاهلي)، ص
١٤١
أفلاطون، ص ١٩٦
إمام الحرمين / الإمام (الجويني)، ص
١٥٣، ١٦٣، ١٩٩، ٢٠٩
أنبياء، ص ١٤٤، ١٥١، ١٧٩،
١٨٩، ١٩٠، ١٩٣، ١٩٤،
١٩٥، ١٩٦، ١٩٧
أصحاب / أهل الحديث، ص ١٣٩،
١٤٠، ١٥٦، ٢٠٤، ٢٠٥،
٢٠٨
أهل السنة / أهل السنة والجماعة،
ص ١٣٥، ١٣٨، ١٤٧،
١٦٧، ١٨٦، ١٩٨، ٢٠٤،
٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٩
أوريا (الحيثي)، ص ١٩٣
الأوزاعي، ص ١٤١، ١٥٦
البنغوي، ص ٢٠٣
البلخي، ص ٢٠٠
بلعم بن باعورا، ص ١٤٤
بنان، ص ١٨٠
التفترافي، ص ١٣٥
جبريل عليه السلام / جبرائيل، ص
١٨١، ١٨٥، ١٩٣
الجبرية، ص ١٦٢
جعفر بن حرب، ص ٢٠٨
جعفر الصادق، ص ١٥٥
الحارث المحاسبي، ص ٢٠٨

- أحد بيتين من نوتية السبكي،
من الكامل، ص ١٩٥
بَلْ قَالَ بَعْضُ الْأَشْعَرِيَّةِ إِنَّهُمْ
بَرَاءَةٌ مِنْ عَمْدٍ وَمِنْ نِسْتَانٍ
أحد بيتين من نوتية السبكي،
من الكامل، ص ١٩٦
هَذَا الْإِمَامُ وَقَبْلَهُ الْقَاضِي يُسُو
لَا نَ الْبَقَا بِحَقِيقَةِ الرَّحْمَانِ
بيت من نوتية السبكي، من
الكامل، ص ١٩٩
يَا مَنْ تَقَاصَرَ فِكْرِي عَنْ أَيَادِيهِ
وَكُلُّ كُلِّ لِسَانِي عَنْ تَعَالِيهِ
مطلع يليه خمسة أبيات
للشعري، من البسيط، ص
١٥٩-١٦٠
يَقُولُ وَقَدْ رَأَى جِسْمِي كَخَضِرٍ
لَهُ شَبَهٌ لِمَا يِي بِالسُّوِيَّةِ
الأول من بيتين، من الوافر،
ص ١٦٠
- أسماء الأعلام والجماعات والقبائل
- آدم، ص ١٥١، ١٩٤
الأمدي، ص ١٣٧
إبليس، ص ١٤٤، ١٩٤
ابن خنبل، ص ٢٠٨، ١٤١
ابن دقيق العيد، ص ١٨٩، ١٩٨
ابن سُرَيْج، ص ١٩٨
ابن سيرين، ص ١٤١
ابن عقيل، ص ١٤٩
ابن عُيَيْنَةَ، انظر: سفيان بن عُيَيْنَةَ،
ص ١٤١
ابن الغرس، ص ١٧٤
- ابن الفضل، ص ٢٠٥
ابن فوزك، ص ١٤٩، ١٧٧
ابن المبارك، ص ١٤١
ابن الهمام، ص ١٧٢، ١٧٣،
٢٠٦
أبو إسحاق الإسفراييني، ص ١٦٤،
١٩٠، ١٩٧، ١٩٨
أبو بكر الجوزجاني، ص ١٣٦
أبو بكر الصديق، ص ١٤٣
أبو بكر الباقلائي، ص ١٦١،
١٧٧
أبو جمل، ص ١٤٤، ١٨٧
أبو حامد الغزالي/حجة
الإسلام/الغزالي، ص ١٥١،
١٨٨، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٢
أبو الحسن الأشعري / الشيخ، ص
١٣٥، ١٣٦، ١٣٩، ١٣٨،
١٤٢، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦،
١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠،
١٥٢، ١٥٤، ١٥٦، ١٥٧،
١٥٨، ١٦٠، ١٦٢، ١٦٤،
١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨،
١٧١، ١٧٣، ١٧٧، ١٨١،
١٨٦، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٦،
١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠،
٢٠٤، ٢٠٨
أبو حنيفة/التنعان، ص ١٣٨،
١٣٩، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣،
١٤٥، ١٤٨، ١٥٢، ١٥٣،
١٥٤، ١٥٦، ١٥٨، ١٦٢،
١٦٦، ١٦٧، ١٧٠، ١٧١،
١٧٢، ١٧٣، ١٨٠، ١٨١،
١٨٥، ١٨٨، ١٩٠،
١٩١، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٤، ٢٠٥،
٢٠٦
أبو الحسن البصري، ص ١٦٣
أبو الصباح موسى بن أبي كسمة،
ص ١٨٠
أبو طالب المكي، ص ١٩٢
أبو العباس السبكي، ص ١٤٣-
١٤٤
أبو علي الجبائي، ص ١٣٥، ١٥٤
أبو لهب، ص ١٨٨
أبو محمد الإسفراييني، ص ١٨٨
أبو منصور (لعله عبد القاهر
البغدادي)، ص ١٩٢
أبو منصور الماتريدي، ص ١٣٥،
١٣٦، ١٣٨، ١٤١، ١٦٨،
١٧٠، ١٧١، ١٧٣، ١٧٧،
١٧٨
أبو نصر العياضي، ص ١٣٦
أبو هاشم، ص ١٥٤
أرسطو، ص ١٩٦
الأستاذ (لعله أبو إسحاق إبراهيم
المهرجاني)، ص ١٩٨
إسحاق بن إبراهيم، ص ١٤١
إسماعيل بن الحسين الزاهد، ص
٢٠٥
الأشاعرة/ الأشعرية/ أصحاب
الأشعري، ص ١٣٤، ١٣٥،
١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٩،
١٥٠، ١٥٤، ١٥٦، ١٥٧،
١٥٨، ١٦٠، ١٧١، ١٦٦،
١٨١، ١٨٥، ١٨٨، ١٩٠،

- الأشعار
- إِلَى الْخَوْلِ ثُمَّ اسْمُ السَّلَامِ عَلَيْنَا
وَمَنْ يَنْكَ حَوْلًا كَامِلًا فَقَدْ اعْتَدَرَ
البيت للبيد، من الطويل، ص
٢٠١
- لَقَدْ عَظُمَ الْبُعِيرُ بِغَيْرِ لُبٍّ
فَلَمْ يَسْتَعْنِ بِالْعَظْمِ الْبُعِيرُ
البيت الأول من ثلاثة أبيات
لشاعر مجهول، من الوافر، ص
١٧٠
- رَجُلَانِ: خَيَاطٌ وَآخَرُ حَائِكٌ
يَتَقَابَلَانِ عَلَى الشَّمَالِ الْأَوَّلِ
أحد بيتين لشاعر مجهول، من
الكامل، ص ١٤٥
- إِذَا قَالَتْ حَذَامٌ فَصَدَّقُوهَا
فَلَنْ الْقَوْلَ مَا قَالَتْ حَذَامٌ
من الوافر، ص ١٩٥
- فَكَمْ مِنْ عَائِبٍ قَوْلًا صَاحِبًا
وَأَقْنَهُ مِنَ الْفَهْمِ السَّتِيمِ
البيت للمنتبّي، من الكامل، ص
١٣٨
- وَالْخُلْفُ بَيْنَهُمَا قَلِيلٌ أَمْرُهُ
سَهْلٌ بِلا بَدْعٍ وَلَا كُفْرَانِ
أحد بيتين من نونية السبكي،
من الكامل، ص ١٣٨
- وَوُجُوبُ مَعْرِفَةِ الْإِلَهِ، الْأَشْعَرِيُّ
يَقُولُ ذَلِكَ شَرَعَهُ الدِّيَانِ
البيت الأول من ثلاثة، من نونية
السبكي، من الكامل، ص
١٦٨-١٦٩
- وَبِهِ أَقُولُ وَكَانَ رَأْيِي أَبِي كَذَا
رَفْعًا لِرُتَبَتِهِمْ عَنْ الثَّقَصَانِ
- وَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ
فَسَيَسِيرُ لِعَمَلِ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ،
ص ١٤٣
- "إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا لِلَّاحِقُونَ بِكُمْ إِنْ شَاءَ
اللَّهُ"، ص ١٤٢
- "إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا، مِنْ
أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ، وَأَتَتْهُ وَتَرِ
وِيحِبُّ الْوَتَرَ"، ص ٢٠٢
- "أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي"، ص
١٥١
- "رَفَعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةِ: عَنِ الصَّبِيِّ
حَتَّى يَبْلُغَ"، ص ١٧١
- "السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ
وَالشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ
أُمِّهِ"، ص ١٤٣
- "الشَّرْفُ كَفُّ الْأَذَى وَبَذْلُ
الْثَدْيِ"، ص ١٦٧
- "كُنْتُ نَبِيًّا وَآدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ"،
ص ١٥١
- "كَيْفَ أَصْبَحْتَ"، ص ١٣٩
- "لَا كِبَرَةَ مَعَ الْاسْتِغْفَارِ وَلَا صَغِيرَةَ
مَعَ الْإِصْرَارِ"، ص ١٩٢
- "كُلَّ حَقٍّ حَقِيقَةٍ، فَمَا حَقِيقَةُ
إِيمَانِكَ"، ص ١٣٩-١٤٠
- "مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَقَدْ كُتِبَ
مَقْعَدُهُ مِنَ النَّارِ وَمَقْعَدُهُ مِنَ
الْجَنَّةِ"، ص ١٤٣
- "هَذَا عَبْدٌ نَوَّرَ اللَّهُ قَلْبَهُ بِالْإِيمَانِ"،
ص ١٤٠
- الفتح ٢٩/٤٨، ص ٢٠٥، ٢٠٩
الذَّارِيَاتِ ٥٦/٥١، ص ١٥٥-
١٥٦
- الزَّحْمَنُ ٢٩/٥٥، ص ١٤٣
الْمُجَادَلَةُ ١٣/٥٨، ص ٢٠٧
الحَشْرِ ٢٣/٥٩، ص ٢٠٨
الصَّافَّاتِ ٦/٦١، ص ١٥١
الْمَنَافِقُونَ ١/٦٣، ص ١٥٨
الْمُلْكُ ١٤/٦٧، ص ١٦٣
القَلَمُ ٤٤/٦٨، ص ١٤٦
نُوحٍ ١/٧١، ص ١٨٤
الْمَزْمَلُ ٢/٧٣، ص ٢٠٧
الْإِنْسَانُ ٦/٧٦، ص ١٥٢
الْأَعْلَى ١/٨٧، ص ٢٠١
الْبَلَدُ ٦-٥/٩٢، ص ١٤٣
- الأحاديث النبوية الشريفة
- "اقْتُوا السَّبْعَ الْمَوَاقِفَ"، ص ١٩٢
- "أَحْيَانًا يَأْتِي مِثْلَ صَلَاسَةِ الْحَرَسِ
وَهُوَ أَشَدُّ عَلَيَّ فَيَفْصِمُ عَنِّي وَقَدْ
وَعَيْتُ عَنْهُ مَا قَالَ"، ص ١٨٥
- "الْإِسْلَامُ يُحِبُّ مَا قَبْلَهُ"، ص ١٤٣
- "أَصْبَحْتُ فَالْزَمَ"، ص ١٤٠
- "أَعْتَقَهَا فَلِإِنِّهَا مُؤْمَنَةٌ"، ص ١٥٩
- "مَا مِنْ قَلْبٍ إِلَّا بَيْنَ إصْبَعَيْنِ مِنْ
أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ إِنْ شَاءَ أَقَامَهُ وَإِنْ
شَاءَ أَزَاعَهُ"، ص ١٦٥، هامش
١٥٩
- "اعْمَلُوا، فَكَلَّ مَيْسَرٌ لِمَا خَلَقَ لَهُ"،
ص ١٤٣
- "أَمَّا مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ السَّعَادَةِ
فَسَيَسِيرُ لِعَمَلِ أَهْلِ السَّعَادَةِ،

١٢٠، ١١٨، ١١٥، ١١٢	٩٨، ٩٧، ٩٤، ٩٣، ٩٢	٩٥، ٩٤، ٩٣، ٩٢، ٩١
١٢٩، ١٢٦، ١٢٤، ١٢١	١٠٦، ١٠٤، ١٠٢، ١٠١	٩٦، ٩٧، ٩٨، ١٠١
ك ف ر	١١١، ١١٧، ١١٩	١٠٢، ١١٤، ١١٥، ١١٩
كفر، ص ٩٣، ٩٤	١٢٠، ١٢١، ١٢٣، ١٢٤	١٢٧، ١٢٩
ك ل م	١٢٥، ١٢٧، ١٢٩	ش ط ر ج
علم الكلام / علم الكلام والعقائد،	ق ب ح	الشطرنج، ص ٩٦
ص ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٩٥	فُجِح / قُبِجِح / قُبِجِح، ص ٨٦، ٨٧	ص ر ف
١٣١	٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٢	ص ر ف / صرف الاستطاعة، ص
ك ي ف	٩٣، ٩٥، ١١٥، ١١٩	٨٢، ٨٥، ٩٩، ١٠١
الكيف / الكيفيات (المحسوسة،	ق د ر	١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٧
التنسائية، الاستعدادية)، ص	قدرة / قدرة حادثة / قدرة مخلوقة	١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١٢
٨٤، ٨٥، ١٠٢	(استطاعة)، ص ٨٢، ٨٥	١١٤، ١٢٠
ن ص ف	٨٨، ٩٠، ٩٥، ٩٦، ٩٩	ع د م
أمر نصف / أمر بين أمرين، انظر:	١٠٠، ١٠٤، ١٠٧، ١٠٨	عدم / عديم / عدمية / معدوم، ص
جبر: لا جبر ولا تفويض	١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٣	٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٦، ٩٨
و ج د	١١٤، ١١٥، ١١٦، ١١٨	١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤
وجود / وجودي / موجود، ص	١٢١، ١٢٢، ١٢٥، ١٢٧	١٠٥، ١٠٦، ١١٠، ١١١
٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦	١٢٨، ١٢٩	١١٢، ١١٣، ١١٤، ١٢٠
١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣	قدرة إلهية / قدرة قديمة، ص	١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥
١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧	١١٦، ١٢٢	١٢٧، ١٢٨، ١٢٩
١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٢	ق ص د	ع ر ض
١١٣، ١١٥، ١٢١، ١٢٢	قصد / قصد جازم / قصد مصمم،	عرض / أعراض / عرضي / عرضية،
١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٧	ص ٨٢، ٨٤، ٨٥، ٩٥	ص ٨٢، ٨٤، ٨٥، ٨٦
١٢٨، ١٢٩	٩٩، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣	١٠١، ١٠٨، ١٠٩، ١٢٤
لا (غير / ليس) موجود / ولا	١٠٤، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨	ع ز م
معدوم / واسطة بين الوجود	١٠٩، ١١٠، ١١٢، ١٢٠	عزم / عزم مصمم، ص ١١٠
والعدم، ص ٨٤، ١٠٦	١٢١، ١٢٤، ١٢٦	١٢٢
١٢٠، ١٢٣، ١٢٢، ١٢٤	ك س ب	ع ق ل
١٢٦	كسب / كسبوا، ص ٨٢، ٨٤	عقل / عقلي / عقلاً / عقلية / معقول /
	٨٥، ٩٠، ٩٥، ٩٩، ١١٠	معقولات، ص ٨٢، ٨٥
		٨٦، ٨٧، ٨٨، ٩٠، ٩١

- التحرير، ص ٨٤، ٩٣، ١١٩،
١٢٠، ١٢٢، ١٢٥
- التلويح/ شرح التوضيح، ص
١١٢، ١١٣، ١٢٠، ١٣٠،
١٣١
- التوضيح لشرح التنقيح في مبحث
الحسن والقيح من أصول الفقه/
التوضيح، ص ٨٦، ٨٨، ٩٠،
٩٩، ١٠٠، ١٠٤، ١٠٦،
١٠٧، ١١٠، ١١١،
١٢٠، ١٢٢، ١٣٠، ١٣١
- شرح التجريد، ص ٨٣، ٨٥
شرح التحرير (ويسقى: تيسير
التحرير)، ص ٩٣، ١١٩،
١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٥
- شرح الجوهرة، ص ٩٠، ٩٥،
٩٧، ١١٣
- شرح كتاب الطريقة المحمدية، ص
١٣١
- شرح المسامرة (المسامرة في شرح
المسامرة)، ص ٩٩، ١١٣
- شرح المنار، ص ٩٢
- شرح المواقف، ص ٨٢، ٨٤،
٨٥، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ١٠٥،
١١١، ١١٦، ١١٨، ١٢٣،
١٢٧، ١٢٩
- الطريقة المحمدية، ص ١٣١
- الفقه الأبسط (= الفقه الأكبر)، ص
١١٠
- الفقه الأكبر، ص ١٠٠
- القرآن العظيم/ الكتاب، ص ٩١،
١٢٩
- الكشف، ص ٩٤
- المحصل، ص ١١١
- المسامرة، ص ٩٩، ١١٣
- مرآة الأصول، شرح مرقاة الوصول،
ص ٩٣
- المواقف، ص ٨٦، ٨٨، ٩٠،
١٢٧
- التوثيق، ص ٩٦
- مصطلحات
- ج ب ر
- جبر/ جبر مطلق/ جبر محض، ص
٩٠، ٩١، ١١٢، ١١٣،
١١٥، ١١٦، ١٢٢، ١٢٤،
١٢٧، ١٣١
- جبر مقيد/ عقلي، ص ٩١
- لا جبر ولا تفويض/ أمر نصف/ أمر
بين أمرين، ص ٩٥، ٩٦،
٩٩، ١١٢، ١١٣
- ح س ن
- حسن/ حسن شرعاً/ تحسين، ص
٨٦، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠،
٩١، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ٩٥،
٩٨، ١١٥، ١١٩
- ح ك م
- حكم/ أحكام/ حكم/ يحكم، ص
٩١، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ٩٥،
٩٨، ٩٧، ١٠٣، ١٠٤،
١٠٩، ١١٤، ١٢٨
- ح و ل
- حال/ حالة، ص ٨٢، ٨٣، ٨٤،
٨٥، ١٠١، ١٠٨، ١٢٠
- ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤،
١٢٦، ١٢٧، ١٢٨
- محل/ مستحيل، ص ٨٦، ٨٧،
١٠٣، ١٠٦
- خ ي ر
- اختيار/ اختياري/ اختيارية، ص
٨٦، ٨٧، ٨٨، ٩٠، ٨٩،
٩١، ٩٢، ٩٥، ٩٦، ٩٩،
١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣،
١٠٤، ١٠٥، ١٠٧، ١٠٨،
١٠٩، ١١٠، ١١٢، ١١٣،
١١٤، ١١٥، ١١٦، ١١٧،
١١٨، ١٢٠، ١٢٢، ١٢٣،
١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧،
١٢٨، ١٢٩، ١٣١
- ذهب
- مذهب/ مذاهب، ص ٨٢، ٨٦،
٨٧، ٨٩، ٩٠، ٩٢، ٩٥،
٩٦، ٩٧، ١٠٤، ١١٢،
١١٣، ١١٧، ١١٩، ١٢٢،
١٢٧، ١٣١، ١٣٢
- ر و د
- إرادة، ص ٨٤، ٨٥، ٨٧، ١٠٤،
١٠٥، ١١٣، ١١٤
- إرادة ربانية، ص ١١٦
- س ف س ط
- سفسطة، ص ٨٣، ٨٨
- س ل س ل
- التسلسل/ يتسلسل ص ٨٦
- ش ر ع
- شرح/ شرعي/ شرعية، ص ٨٥،
٨٦، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠

- الحَفَنِيَّة، ص ٩٣، ٩٤، ١٢٠،
١٢٢
- القُوشَجِي، ص ٨٣
كَيْسَرِي أُنُوشُرُوان، ص ٩١، ١١٥
اللاَقَانِي، ص ٩٠، ٩٥، ٩٧،
١١٣
- الماتريدِي / الشَّيْخ أَبُو مَنْصُور، ص
٨٢، ٩٠، ٩١، ٩٤، ١١٧،
١١٩، ١٣١
- الماتريدِيَّة، ص ٩٠، ٩٢، ٩٦،
٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠،
١١٩، ١٢٢، ١٣١
- مُحَمَّدُ الرُّسُولُ / التِّي / صَلَّى اللهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ص ٨٢، ٩١،
٩٣، ١٠٢، ١٣٢
- مُحَمَّدُ بْنُ الْحَاجِّ إِبْرَاهِيمَ الذَّكْدُكْجِي،
ص ١٣٢
- مُحَمَّدُ أَمِينُ الحَنْفِي الحِرَاسَانِي، ص
٩٣، ١١٩
- المُعْتَزَلَةُ / أَهْلُ الْإِعْتِزَالِ / أَهْلُ الْبِدْعَةِ
وَالسَّنَاعَةِ، ص ٨٤، ٩٠، ٩١،
٩٢، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٩،
١٠٠، ١١١، ١١٧،
١١٨، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٨،
١٣١
- مُؤَلَّا خُسُرو، ص ٩٣، ٩٤
هِيْشَامُ بْنُ سَالِمٍ، ص ١١١
- كُتُبُ وَمُؤَلَّفَاتُ
- إِشَارَاتُ الْمُرَامِ مِنْ عِبَارَاتِ الْإِمَامِ،
ص ١١٠، ١١٢
- تَحْقِيقُ الْإِتْتِصَارِ فِي اتِّفَاقِ الْأَشْعَرِي
وَالْمَاتَرِيدِي عَلَى خُلُقِ الْإِخْتِيَارِ،
ص ٨٢
- الْحَفَنِيَّة، ص ٩٣، ٩٤، ١٢٠،
١٢٢
- الدَّهْرِيَّة، ص ١١٩
الرَّازِي / الْإِمَامُ الرَّازِي، ص ١١١،
١٢٣
- زَيْدُ (بَنُ حَارِثَةَ)، ص ٩٧
السُّبْكِي، ص ٩٦
سَعْدُ الدِّينِ / السَّعْدُ التَّقْتَرَانِي /
السَّعْدُ، ص ٩٧، ١١٢،
١١٣، ١٣٠، ١٣١
- السَّلَفُ / السَّلَفُ الصَّالِحُ، ص ٨٢،
٩٥، ٩٩، ١١٢، ١١٣،
١١٧، ١١٩
- السَّيِّدُ الشَّرِيفُ / السَّيِّدُ، ص ٨٢،
٨٤، ٨٥، ٨٨، ٨٩، ٩٧،
٩٩، ١٠٥، ١١١، ١١٦،
١١٨، ١٢٣، ١٢٧
- صُدْرُ الشَّرِيعَةِ، ص ٨٥، ٨٦،
٨٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠٢،
١٠٣، ١٠٤، ١٠٩، ١١٠،
١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٤،
١٢٦، ١٢٩، ١٣٠
- ضِرَارُ بْنُ عَمْرٍو، ص ١١١
الْعُلَمَاءُ، ص ٨٢، ٨٩، ٩٢،
١٠٠، ١٠٩، ١٢٢، ١٢٩،
١٣٠، ١٣١
- عَمْرُ بْنُ الْخَطَّابِ، ص ٩١
الْفَلَّاسِفَةُ، ص ١٢٤
الْفَنَارِي، ص ١١٢، ١٢٠، ١٢٤
الْقُدْرِيَّةُ / "مُجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ"، ص
٨٨، ٩٠، ٩٥، ٩٦، ٩٩،
١٠٠، ١٢٧، ١٣١
- ١١١، ١١٣، ١١٩، ١٢١،
١٢٢
- إِمَامُ أَحْمَرِيمِ (الْجَوِينِي)، ص ٨٣،
٨٥، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢،
١٢٦
- أَهْلُ الْإِسْلَامِ / أَهْلُ الْهَدَايَةِ
وَالْإِيمَانِ، ص ١٢٣، ١٢٩
أَهْلُ الْبِدْعَةِ وَالسَّنَاعَةِ، ص ١٣١
أَهْلُ الْحَقِّ، ص ٩٠، ١٠٤،
١٢٢، ١٢٥، ١٢٧
- أَهْلُ السَّنَةِ وَالْجَمَاعَةِ / أَهْلُ السَّنَةِ،
ص ٨٢، ٨٧، ٩٠، ٩١،
٩٥، ٩٦، ٩٨، ٩٩، ١٠٤،
١١٢، ١١٣، ١١٧، ١١٩،
١٢٠، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٥،
١٢٨، ١٢٩، ١٣١، ١٣٢
- أَهْلُ الضَّلَالِ، ص ١٢٧، ١٢٩
أَهْلُ الْعَقَائِدِ الزَّائِغَةِ، ص ١١٧
الْبَرَاهِمَةُ، ص ١١٩
الْبِرْكَلِي الرَّومِي، ص ١٣١
بِشْرُ بْنُ الْمُعْتَمِرِ، ص ١١١
بِشْرُ الْمَرْسِيِّ، ص ١١١
الْجَبْرِتِيَّة، ص ٨٧، ٩١، ٩٥، ٩٦،
٩٩، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩،
١٣١
- جُمْهُورُ الْمُتَكَلِّمِينَ / الْمُتَكَلِّمِينَ ص
١٢٠، ١٢٢
- جَمُّ بْنُ صَفْوَانَ، ص ١١٦، ١٢٧،
١٢٩
- الْحُكَمَاءُ، ص ٩٥، ١٠٨، ١١٧،
١٢٤، ١٣١

٦) فهارس تحقيق الانتصار للناقلي

الآيات القرآنية	
سورة البقرة ٣١/٢، ص ١٢٩	سورة القصص ٦٨/٢٨، ص ١٠٧، ١٠٨، ١٢٩
سورة البقرة ١١٧/٢، ص ١١٤	سورة السجدة ٧/٣٢، ص ٩٠
سورة البقرة ٢١٦/٢، ٢٣٢، ص ١٢٩	سورة الأحزاب ٣٧/٣٣، ص ٩٧
سورة البقرة ٢٦٤/٢، ص ١١٥، ١٢٩	سورة التور ١٩/٢٤، ص ١٢٩
سورة آل عمران ٤٧/٣، ص ١١٤	سورة الصافات ٩٦/٣٧، ص ٩٨
سورة آل عمران ٥٩/٣، ص ١١٤	سورة الزمر ٦٢/٣٩، ص ١٢٧
سورة آل عمران ٦٦/٣، ص ١٢٩	سورة فصلت ٤٠/٤١، ص ١٠٧
سورة النساء ١١٣/٤، ص ١٢٩	سورة الناريات ٥٦/٥١، ص ٩٧
سورة المائدة ٣٢/٥، ص ٩٧	سورة الملك ٢٦/٦٧، ص ١٢٩
سورة الأنعام ٥٧/٦، ص ٩٣	سورة القيامة ١٠-١٢، ص ١٠٩
سورة الأنعام ٧٣/٦، ص ١١٤	سورة الإنسان/ الدهر ٣٠/٧٦، ص ١٢٣، ١٠٨
سورة الأعراف ٢٨/٧، ص ٩٢	سورة الإنسان/ الدهر ٢/٧٦، ص ١٢٨
سورة الأنفال ١٧/٨، ص ١١٤	سورة التكوين ٢٩/٨١، ص ١٢٣
سورة يونس ٢٤/١٠، ص ١١٨	الأحاديث النبوية الشريفة
سورة يوسف ٤٠/١٢، ص ٩٣	"إنما الأعمال بالنيات"، ص ١٠٢
سورة يوسف ٦٧/١٢، ص ٩٣	"رفع عن أممي ثلاث: الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"، ص ٨٩
سورة الزعد ١٦/١٣، ص ١٢٧	فهرس الأشعار
سورة الإسراء ١٥/١٧، ص ٩٢	وَمَنْ ذَا الَّذِي تَرْضَى سَجَانَاهُ كُلُّهَا
سورة الإسراء ٨١/١٧، ص ١٣٠	كفى المرء نبلاً أن تعدّ معابيه، ص ١٣٠
سورة الكهف ٦٥/١٨، ص ١٢٩	
سورة مريم ٩/١٩، ص ١٠٠	
سورة المؤمنون ١١٥/٢٣، ص ١١٤	
سورة التمل ٦٢/٢٧، ص ١٠٨	
	كُلُّ أَوْقَاتِي اضْطَرَارٌّ إِلَى اللَّهِ
	وَمَالِي وَقْتُتٌ بَغِيرَ اضْطَرَارٍّ، ص ١٠٧
	أساء الأعلام والجماعات والقبائل
	ابن أمير حاج، ص ١٢١
	ابن النابلسي/ عبد الغني الحنفي، ص ٨٢
	ابن ملك، ص ٩٢
	ابن الهمام، ص ٨٤، ٩٣، ٩٩
	١١٣، ١١٩، ١٢٠
	ابن الهيثم، ص ١٢٥
	أبو بكر الباقلائي/ القاضي أبو بكر، ص ٨٣، ٨٥، ١٠٥، ١٢٠
	١٢١، ١٢٦
	أبو حنيفة/ الإمام الأعظم، ١٠٠، ١١٠
	أبو عبد الله البصري/ البصري، ص ١٠٥
	أبو هاشم، ص ٨٣، ٨٤
	الأشعري/ أبو الحسن الأشعري، ص ٨٢، ٨٦، ٨٧، ٩٠
	٩١، ٩٣، ٩٥، ٩٨، ٩٩
	١٠٠، ١٠١، ١١٢، ١١٣
	١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٢
	١٣١
	الأشعرية/ الأشاعرة، ص ٩٢
	٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٧
	٩٨، ١٠٠، ١٠١، ١٠٥

ع ق ل	مصطلحات	التوضيح، ص ٦٤، ٦٨، ٧٤، ٧٥
العقل / عقلي / العقليات، ص ٦٣	أ ز ل	حاشية تشرح التجريد، ص ٦٥
وهامش ١٥، ٦٦، ٦٩	أزل / أزي / أزيّة، ص ٧٦، ٧٨	حاشيته (حاشية التلويح)، ص ٦٤
ك ل م	خ ي ر	حاشية روضات الجنّات، ص ٦٣
علم الكلام، ص ٦٢، ٦٤ هامش	اختيار / اختيارات / اختيارية، ص	هامش ١٥
١٦ و ٢٢، ص ٦٨ هامش	٦٢، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٦٩،	شرح الطّوالع، ص ٦٥ هامش
٥٢	٧٠، ٧١، ٧٣، ٧٤، ٧٥،	٣٣، ص ٦٩ هامش ٥٦، ٧٦
ق د ر	٧٦، ٧٧، ٧٨، ٧٩	وهامش ١٣٢
قَدَر، ص ٦٦، ٦٨، ٧١، ٧٨	ج ب ر	شرح العقائد، ص ٧٥ هامش
قدرة (الله)، ص ٦٧، ٧١، ٧٦	الجبر / الجبر المحض، ص ٦٨، ٧٠،	١٢٩
قدرة العبد / المكلف / قدرة على	٧١، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٧٩	شرح المقاصد، ص ٦٨
الأفعال / القدرة الحادثة / قدرة	لا جبر ولا تفويض، ص ٦٨	الطريقة المحمّدية / الطريقة، ص
العزم، ص ٦٧، ٦٨، ٦٩،	س ل س ل	٧٤، ٧٥، ٧٩ هامش ١٥٧
٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤،	التسلسل، ص ٦٤، ٧٧	الطّوالع، ٧٥ هامش ١٣٠
٧٦، ٧٥، ٧٧، ٧٩	ر ع ش	اللّوح (المحفوظ)، ص ٧٨
ق ص د	حركة المرتعش، ص ٦٦	المسامرة، ص ٦٣ هامش ١٢،
قصد / قصد جازم، ص ٧٤، ٧٥،	ر و د	٦٧ هامش ٤٧ و ٤٨، ٦٨
٧٧	الإرادة، ٧٦، ٧٩	وهامش ٥٣، ٧٢، ٧٦ هامش
ك س ب	ع ز م	١٤٠، ٧٩ هامش ١٥٧
كسب، ص ٦٢، ٦٨، ٧٠ هامش	العزم المصمّم، ص ٧٠، ٧١، ٧٢	المسايرة، ص ٦٦ هامش ٣٧
٨١، ٧٣، ٧٥ هامش ١٢٩،	وهامش ٩٧، ٧٣ وهامش	مميّزة مذهب المائريديّة عن المذاهب
٧٧، ٧٦	١١٥، ٧٥، ٧٧، ٧٨، ٧٩	الغيريّة، ص ٦٢
ن ق ل	العزم الحسن، ٧٣	المواقف، ص ٦٣ هامش ١٥
نقلي، ص ٦٦	العزم السيّء، ص ٧٢ هامش	الهداية في الفقه، ص ٦٨
	١٠٢	

ك س ب
كسب، ص ٣٣، ٥٨، ٥٩
ك ف ر
كفر، ص ٣٣، ٣٦، ٤٣، ٤٤،
٤٦، ٤٨، ٥٠، ٥٥، ٥٦،
٥٨، ٥٧

٥) فهارس رسالة مميّزة لقاضي زادة

الآيات القرآنية	هامش ١٣٧، ٧٧، ٧٩	محمد، خير الأنام/ سيّد البشر / التبّي، ص ٦٢، ٧٩ محمد الإسبريّ المشتهر بقاضي زاده، ص ٦٢، ٧٩ محمد البركويّ، ص ٧٤، ٧٨ محمد ... حسن قاضي زاده الإسبريّ، ص ٧٩ المعتزلة، ص ٦٧ وهامش ٤٧، ٦٨، ٧٦ هامش ١٣٤ التّظام، ص ٦٣ هامش ١٥ الغزاليّ/ حجة الإسلام، ص ٦٥، ٦٦ هامش ٣٣، ٧٦ وهامش ١٣٧ القدرية، ص ٦٢
الأطفال ٥٣/٨، ص ٧٣ حاشية ١١٠ الرّعد ١١/١٣، ص ٧٣ حاشية ١١٠ الرّعد ١٦/١٣، ص ٦٥، ٦٦ فاطر ٣/٣٥، ص ٦٦ الصّافات ٩٦/٣٧، ص ٦٦ الزّمر ٦٢/٣٩، ص ٦٥، ٦٦ القمر ٤٩/٥٤، ص ٦٦	هامش ١٥٧ الأسود والأحمر، ص ٦٢ الأشعريّ، ص ٧٣ هامش ١٢٠ الأشاعرة/ الأشعرية، ص ٧٥، ٧٦ وهامش ١٣٨، ٧٧، ٧٨ الإصفهانيّ، ص ٦٣ هامش ١٥ أهل السنّة، ص ٦٢، ٦٥، ٧٢ الإيجيّ، ص ٦٣ هامش ١٥ البيضاويّ، ص ٧٥ هامش ١٣٠ الجبريّة، ص ٦٢، ٦٧، ٦٨ حسن جلبيّ/ الفاضل الزّويّ، ص ٦٤، ٦٥، ٧٥ هامش ١٢٧ الحنفية، ص ٧٣، ٧٥ هامش ١٣١ التّوانيّ، ص ٧٥ هامش ١٢٩ السّنوسيّ، ص ٧٣ هامش ١٢٠ السّيد الشّريف، ص ٦٥ الشّيطان، ص ٧٢، ٧٣ صدر الشّريعة، ص ٧٤ ماثريديّة، ص ٦٢، ٧٥	الآحاديث الشّريفة "ألا وإنّ في الجسد مضغة ..." ص ٦٦ هامش ٣٦ أسماء الأعلام والجماعات والقبائل ابن التّراونديّ، ص ٦٣ هامش ١٥ ابن الهمام، ص ٦٣ هامش ١٢، ٦٦ هامش ٣٧، ٦٨ وهامش ٥٣، ٧٣ هامش ١١٤ وهامش ١١٧، ٧٥، ٧٦
كتب ومؤلّفات	التّجريد، ص ٦٥ التّلوّخ، ص ٦٤، ٦٥، ٦٨ هامش ٥١، ٧٣ هامش ١١٨، ٧٤ هامش ١٢٦، ٧٥ هامش ١٢٧ التّنقيح، ص ٦٥، ٦٦	

مصطلحات	٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٤، ٥٥.	الدَّجَال، ص ٥٣
أ م ن	٥٩، ٥٧، ٥٦	ذو القرنين، ص ٤٨
الإيمان، ص ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦،	موسى (النبي)، ص ٤١، ٤٥،	رُسُل، ص ٣٤، ٤٣، ٤٤، ٤٦
٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤٢،	٤٦، ٤٨، ٥٣	سليمان عليه السلام، ص ٥٣
٤٣، ٤٥، ٤٦، ٥١، ٥٣،	التَّصَارَى، ص ٣٨	السَّنُوسِي، ص ٣٤
٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨،	نوح، ص ٤٨، ٥٣	الشَّيْوَطِي، ص ٣٤
٥٩، ٦٠	هاروث وماروث، ٤٤	الشَّافِعِي، ص ٣٦
مؤمن / مؤمنون، ص ٣٦، ٣٧،	اليهود، ص ٣٨، ٥٣	الصَّحَابَة، ص ٣٨، ٥٠
٣٨، ٤٧، ٤٩، ٥٠، ٥٣،		عثمان ذو التورين، ص ٤٩، ٥٠
٥٤، ٥٦	كتب ومؤلفات	عزرائيل، ص ٤٤
ب د ع	الإنجيل، ص ٤٥	العشرة المبشَّرة، ص ٤٩
بدعة/ بدع، ص ٣٢، ٥٠	التَّوْرَة، ص ٤٥	عليّ المُرْتَضَى / عليّ رضي الله عنه،
ج ح ز ن	روضات الجنَّات في أصول	ص ٤٩، ٥٠
جنّ/ جنّي، ص ٤٥، ٤٨	الاعتقادات/ هذا الكتاب/ هذا	عُمَرُ الفاروق/ عمر، ص ٤٩، ٥٠
جنّة/ جنّات، ص ٣٥، ٤٣، ٤٤،	التَّأْلِيف، ص ٣١، ٣٢، ٣٥	عُمَرُ السَّنْفِي، ص ٣٣-٣٤
٤٩، ٥٣، ٥٤، ٥٥	الزُّبُور، ص ٤٥	عيسى / عيسى ابن مريم/ عيسى
جنون، ص ٥٠	الفقه الأكبر، ص ٣٣	عليه السلام، ص ٤٥، ٤٨،
روح	كتاب التَّوْحِيد، ص ٣٢	٥٣
روح/ أرواح، ص ٣٣، ٤٤، ٤٦،	عقائد السَّنُوسِي، ص ٣٤	فرعون، ص ٤٦
٥٤، ٥٢	عقائد الطَّحَاوِيّ / العقيدة/ بيان	القدريّة، ص ٣٨
روحانيّة، ص ٤٣	السَّنَة والجماعة، ص ٣٣	قريش، ص ٥٠
ع ر ض	عقائد عُمَرُ السَّنْفِي، ص ٣٣-٣٤	الكراميّة، ص ٣٧
عَرَض / عَرَضِي، ص ٣٩، ٤٢	عقائد نَقَايَة السَّيْوَطِي، ص ٣٤	لُثْمَان، ص ٤٨
ع ق د	القرآن / الفرقان / الكتاب/ كتابه،	مالك (بن أنس)، ص ٣٦
عقائد / اعتقاد / اعتقادات، ص	ص ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨	المصوّفة، ص ٣٢
٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٤٤		محمّد / سيّدنا محمّد / سيّد المرسلين /
ق د ر	البلدان والأقاليم والمدن والأماكن	الرَّسُول عليه السَّلام / النَّبِيّ عليه
قَدَر، ص ٣٤، ٣٩، ٤٢، ٥٧،	الْبَرْزَخ، ص ٥٤	الصَّلَاة والسلام / نَبِيّه التَّيْبَة /
٥٨، ٥٩	مَكَّة المَكْرَمَة، ص ٣٢، ٥٣	نَبِيّنا عليه الصَّلَاة والسلام، ص
قُدْرَة، ص ٤١، ٤٢، ٥٨	المدينة المنوّرة، ص ٥٣	٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٧،
ك ب ر	المسجد الأقصى، ص ٤٨	٣٨، ٣٩، ٤٣، ٤٥، ٤٨،
الكبيرة، ص ٣٧، ٤٤، ٥٦		

الزَّحْمَن ١٣/٥٥، ١٦، ٧٦، ص ٤٨	"أَنَا أَكْرَمُ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ"، ص ٤٨	أَسْمَاءُ الْأَعْلَامِ وَالْجَمَاعَاتِ وَالْقَبَائِلِ آدم، ص ٣٣، ٤٤، ٤٥، ٤٨، ٥٣، ٥٥، ٥٨
الزَّحْمَن ٢٧/٥٥، ص ٤٠	"لَا نَبِيَّ بَعْدِي"، ص ٤٨	إِبْرَاهِيمَ (الْحَلِيلِ)، ص ٤٨
الزَّحْمَن ٢٩/٥٥، ص ٣٩	"الْخَلَافَةُ بَعْدِي ثَلَاثُونَ سَنَةً، ثُمَّ تَصِيرُ مُلْكًا"، ص ٤٩	إِبْلِيسَ، ص ٤٥
الْوَاقِعَةُ ٥٦-٤، ص ٥٢	"أَذْكُرْكُمْ فِي أَهْلِ بَيْتِي"، ص ٤٩	ابْنُ الزَّوْثَنِيِّ، ص ٣٧
الْمَجَادِلَةُ ٢٢/٥٨، ص ٣٥	"اللَّهُ، اللَّهُ فِي أَصْحَابِي"، ص ٤٩	أَبُو بَكْرٍ الصَّدِيقُ / أَبُو بَكْرٍ، ص ٤٩، ٥٠
الْحَشْرُ ١٧/٥٩، ص ٥٥	"مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ، فَقَدْ مَاتَ مَيِّتَةً جَاهِلِيَّةً"، ص ٥٠	أَبُو الْحُسَيْنِ، ص ٣٨
الْحَاقَّةُ ١٨/٦٩، ص ٥٥		أَبُو حَنِيفَةَ التَّعْمَانِ / إِمَامُنَا الْأَعْظَمُ، ص ٣٣، ٣٥
الْمَدَّثَرُ ٣١/٧٤، ص ٥٧	"الْأُمَّةُ مِنْ قَرِيشَ"، ص ٥٠	أَبُو مَنْصُورٍ الْمَاثُرِيِّ، ص ٣٢
الْقِيَامَةُ ٨/٧٥، ص ٥٢	"الْجِهَادُ وَاجِبٌ مَعَ كُلِّ أَمِيرٍ بَرٍّ وَفَاجِرٍ عَمِلَ بِالْكِبَائِرِ، وَالصَّلَاةُ وَاجِبَةٌ خَلْفَ كُلِّ أَمِيرٍ بَرٍّ وَفَاجِرٍ عَمِلَ بِالْكِبَائِرِ"، ص ٥١	أَسْمَاءُ (بِنُ زَيْدِ بْنِ حَارِثَةَ الْكَلْبِيِّ)، ص ٣٥
الْقِيَامَةُ ٢٢/٧٥، ص ٤٣	"صَلُّوا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ"، ص ٥١	إِسْرَافِيلَ، ص ٤٤، ٥٢
كُورَت ١/٨١، ص ٥٢		أَهْلُ دَارِ التَّصَرُّ، ص ٣٢
الْإِنْفِطَارُ ١/٨٢، ص ٥٢	"لَا تَدْعُوا الصَّلَاةَ عَلَى مَنْ مَاتَ مِنْ أَهْلِ الْقَبِيلَةِ"، ص ٥١	أَهْلُ السَّنَةِ وَالْجَمَاعَةِ، ص ٣٢
الْإِنْفِطَارُ ٢/٨٢، ص ٥٢	"الْقَبْرِ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ أَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفْرِ التَّيْرَانِ"، ص ٥٤	الْأَوْزَاعِيُّ، ص ٣٦
الْإِنْفِطَارُ ١١/٨٢، ص ٤٤، ١٢		أَوْلَادُ عَلِيٍّ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، ص ٥٠
الْبُرُوجُ ١٦/٨٥، ص ٤١	"حُوضِي مَسِيرَةٌ شَهْرٌ"، ص ٥٥	أَوْلَادُ يَافِثَ بْنِ نُوحٍ، ص ٥٣
الزَّلْزَلَةُ ٦/٩٩، ص ٥٦	"شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي"، ص ٥٦	أَوَّلِي الْعِزْمِ، ص ٤٨
الْكُوثَرُ ١/١٠٨، ص ٥٥	"يُشْفَعُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثَلَاثَةٌ: الْأَنْبِيَاءُ ثُمَّ الْعُلَمَاءُ ثُمَّ الشُّهَدَاءُ"، ص ٥٦	بُشَيْرُ بْنُ غِيَاثٍ، ص ٣٧
لَتَّاسُ ٥/١١٤، ص ٤٥	"قَدَّرَ اللَّهُ مَقَادِيرَ الْخَلْقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ"، ص ٥٧	بَنُو هَاشِمٍ، ص ٥٠
الأَحَادِيثُ النَّبَوِيَّةُ الشَّرِيفَةُ		جَبْرِيلُ / جَبْرِيلُ الْأَمِينُ / الْمَلَكُ الْمُبَلَّغُ، ص ٣٤، ٣٧، ٤٤، ٤٥
"اللَّهُمَّ بَيِّتْ قَلْبِي عَلَى الْإِيمَانِ"، ص ٣٥		جَحْمُ (بْنُ صَفْوَانَ)، ص ٣٨
"أَفَلَا شَقَّقْتَ عَنْ قَلْبِهِ"، ص ٣٥		حَوَّيْ (حَوَّاءَ)، ص ٥٥
"أَنْ تَوْمَنَ بِاللَّهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَالبَغْثِ بَعْدَ الْمَوْتِ، وَالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ مَنْ اللَّهُ تَعَالَى"، ص ٣٤، ٣٧		الْخُلَفَاءُ الزَّاشِدُونَ، ص ٣٩، ٤٩
"إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَيْكُمُ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَبِيلَةَ الْبَدْرِ"، ص ٤٣		
"إِنَّ الشَّيْطَانَ يَجْرِي مِنَ الْإِنْسَانِ مِجْرَى الدَّمِّ"، ص ٤٥		دَاوُدَ (النَّبِيِّ)، ص ٤٥

(٤) فهارس روضات الجنات للآقصاري

الآيات القرآنية		
البقرة ٢/٢٠، ص ٤١	الأنعام ٦/١٠٢، ص ٤١	التور ٢٤/٣٥، ص ٥٩
البقرة ٢/٢٤، ص ٥٨	الأنعام ٦/١٢٤، ص ٤٧	الفرقان ٢/٢٥، ص ٥٧
البقرة ٢/٣٤، ص ٤٤	الأنعام ٦/١٥٨، ص ٥٣	التمل ٢٧/٨٢، ص ٥٣
البقرة ٢/١٠٢، ص ٤٤	الأعراف ٧/٩٩، ص ٤٦	غافر/المؤمن ٤٠/٦٠، ص ٤٣
البقرة ٢/١١٠، ص ٤٨	الأعراف ٧/١٧٢، ص ٣٣	غافر/المؤمن ٤٠/٦٢، ص ٤١
البقرة ٢/١٤٦، ص ٣٨	الأطفال ٨/٢، ص ٣٨	غافر/المؤمن ٤٠/٦٥، ص ٤١
البقرة ٢/١٧٨، ص ٥٦	الأطفال ٨/٥٥، ص ٣٨	غافر/المؤمن ٤٠/٧٨، ص ٤٦
البقرة ٢/١٨٦، ص ٤٣	التوبة ٩/١٢٤، ص ٣٨	لشورى ٤٢/١١، ص ٣٩، ٤٠
البقرة ٢/٢٠٥، ص ٥٨	هود ١١/٦، ص ٥٩	٤١
البقرة ٢/٢١٣، ص ٤٥	هود ١١/٣٦، ص ٥٨	الحجرات ٤٩/٧، ص ٥٩
البقرة ٢/٢٥٥، ص ٥٦	هود ١١/١٠٧، ص ٤١	الحجرات ٤٩/١٣، ص ٤٧، ٦٠
البقرة ٢/٢٥٧، ص ٤٧	يوسف ١٢/٨٧، ص ٤٦	الحجرات ٤٩/١٤، ص ٣٨
البقرة ٢/٢٨٦، ص ٥٨	يوسف ١٢/١٠٧، ص ٥١	ق ٥٠/٤١، ص ٥٢
آل عمران ٣/٧، ص ٤٢	يوسف ١٢/١٠٩، ص ٤٨	القصص ٢٨/٨٨، ص ٥٢
آل عمران ٣/١٨، ص ٤٠	الزعد ١٣/١٦، ص ٥٨	الزمر ٣٠/٢٧، ص ٥٥
آل عمران ٣/١٩، ص ٦٠	الزعد ١٣/٣٩، ص ٥٧	الأحزاب ٣٣/٤٠، ص ٤٨
آل عمران ٣/٨٥، ص ٦٠	الإسراء ١٧/١٣، ص ٥٥	سبأ ٣٤/٢٨، ص ٤٨
آل عمران ٣/٩٧، ص ٤١	الإسراء ١٧/٥١، ص ٥٥	فاطر ١/٣٥، ص ٤٤
آل عمران ٣/١٢٩، ص ٥٦	الإسراء ١٧/٦١، ص ٤٤	يس ٣٦/٧، ص ٣٨
آل عمران ٣/١٣٣، ص ٥٥	الكهف ١٨/٤٨، ص ٥٥	يس ٣٦/٧٨-٧٩، ص ٥٥
آل عمران ٣/١٤١، ص ٥٠	لكهف ١٨/٥٠، ص ٤٤	الصافات ٣٧/٩٦، ص ٥٨
النساء ٤/٤٨، ص ٥٦	مريم ١٩/٧١، ص ٥٦	الزمر ٣٩/٧، ص ٥٨
النساء ٤/٥٩، ص ٥١	طه ٢٠/٥٥، ص ٥٢	الزمر ٣٩/٢٢، ص ٥٩، ٦٠
النساء ٤/١٦٤، ص ٤١	طه ٢٠/١١٢، ص ٣٦	الزمر ٣٩/٦٢، ص ٤١، ٥٨
المائدة ٥/١٨، ص ٥٦	الأنبياء ٢١/٢٢، ص ٤٠	الزمر ٣٩/٦٨، ص ٥١، ٥٢
المائدة ٥/٤١، ص ٣٥	الأنبياء ٢١/٢٣، ص ٥٧	غافر/المؤمن ٤٠/١٦، ص ٥٢
الأنعام ٦/١٢، ص ٢٠، ٣٨	الأنبياء ٢١/٢٦، ص ٤٣	الذاريات ٥١/٣٥-٣٦، ص ٣٨
الأنعام ٦/٨٦، ص ٤٧	الأنبياء ٢١/٢٧، ص ٤٣	الذاريات ٥١/٥٦، ص ٤٥
الأنعام ٦/١٠١، ص ٤١	الأنبياء ٢١/٤٧، ص ٥٦	القمر ٥٤/٤٩، ص ٥٧
	الأنبياء ٢١/٩٤، ص ٣٦	

٣) فهارس رسالة نوعي

ك ف ر	شرح المواقف، ص ٢٦	أسماء الأعلام والجماعات والقبائل
كافر، ص ٢٩	الطحاوي (العقيدة، أو: العقائد، أو: بيان السنّة والجماعة)، ص ٢٦	أبو بكر الجوزجاني، ص ٢٨
ن ع م	الطوال، ص ٢٦	أبو حنيفة، ص ٢٦، ٢٨، ٢٩
نعمة، ص ٢٩	العقائد اللسفيّة، ص ٢٦	أبو سليمان الجوزجاني، ص ٢٨
ش ر ع	المقاصد، ص ٢٦	أبو عليّ الجبائيّ، ص ٢٧
شرع، ص ٢٨	المواقف، ص ٢٦	أبو منصور الماتريديّ، ص ٢٧، ٢٨
ع ق ل		
عقل، ص ٢٨		
ل ف ظ	البلدان والأقاليم والمدن والأماكن	أبو نصر العياضيّ، ص ٢٨
لفظي، ص ٢٨	خراسان، ص ٢٧	الأشاعرة/ الأشعرية، ص ٢٦، ٢٧، ٢٩
ذهب	سمرقند، ص ٢٨	الأشعريّ، ص ٢٧، ٢٨، ٢٩
مذهب، ص ٢٦، ٢٧	الشّام، ص ٢٧	أهل السنّة، ص ٢٧
ق ب ح	العراق، ص ٢٧	التفترائيّ (سعد الدين)، ص ٢٧
قُبُح، ص ٢٩	ماثريد، ص ٢٧	الشّافعيّ، ص ٢٧
ح س ن	ما وراء النّهر، ص ٢٧	الصّحابة، ص ٢٧
حُسن، ص ٢٩		الفرقة النّاجية، ص ٢٦
س م و	مصطلحات	الماتريديّة، ص ٢٦، ٢٧
اسم، ص ٢٩	ب د ع	محمّد بن الحسن الشّيبانيّ، ص ٢٨
مستقى، ص ٢٩	بدعة، ص ٢٨	نوعي أفندي، ص ٢٦
تسمية، ص ٢٩	ر ز ق	
ك س ب	رازقية، ص ٢٩	كتب ومؤلفات
كسب، ص ٢٨	ض ل ل	البداية، ص ٢٦
أ م ن	ضلال، ص ٢٨	بداية الأصول، ص ٢٩
استثناء في الإيمان، ص ٢٨	ط و ق	التّبصرة، ص ٢٦
س ع د	تكليف بما لا يطاق، ص ٢٩	التّوضيح، ص ٢٩
سعيد/ يسعد، ص ٢٨	ص غ ر	رسالة في الفرق بين مذهب
ش ق ي	صغائر، ص ٢٩	الأشاعرة والماتريديّة، ص ٢٦
شقيّ/ يشقى، ص ٢٨		شرح المقاصد، ص ٢٧

(٢) فهارس رسالة الاختلاف لكمال باشا

أسماء الأعلام والجماعات والقبائل	مصطلحات	ش ر ع
ابن كمال باشا/ الأستاذ، ص ٢٠، ٢٣	أ م ن	شرح، ص ٢٢
ابن فورك، ص ٢١	وجوب الإيمان، ص ٢٢؛ تخليد	ش ق ي
أبو إسحاق الإسفراييني، ص ٢١	المؤمن في التار، ص ٢٣	شقي/ يُشَقَّى/ شقاوة، ص ٢٢
أبو الحسن الأشعري/ الأشعري، ص ٢٣، ٢٠، ٢١، ٢٢	أن ث	ط و ق
أبو حنيفة، ص ٢٠	أنوثة، ص ٢٣	تكليف/ تحميل ما لا يطاق، ص ٢٢
أبو منصور الماتريدي/ الماتريدي، ص ٢٣، ٢٠، ٢١، ٢٢	ج و ه ر	ع ر ض
أصحاب أبي حنيفة، ص ٢٠	جوهر، ص ٢١	ع ر ض
أهل السنة، ص ٢٠	ح د ث	ع ر ض، ص ٢١
الباقلاني، ص ٢١	صفة حادثة، ص ٢٠، ٢١	ع ق ل
الرسول عليه السلام، ص ٢٢	ح س ن	عقل، ص ٢٢، ٢٣
الشافعي، ص ٢٠	حسن، ص ٢٢	ع و د
موسى عليه السلام، ص ٢١	ح ك م	عادة جارية، ص ٢١
كتب ومؤلفات	حكمة/ أحكام، ص ٢١، ٢٢	ق ب ح
البداية (من الكفاية)، ص ٢١	ذك ر	قُبْح، ص ٢٢
بداية الكلام، ص ٢٣	ذُكُورَة، ص ٢٣	ق د ر
رسالة الاختلاف بين الأشاعرة والماتريديّة/ الرسالة الشريفة، ص ٢٣، ٢٠	ر و د	قُدْرَة، ص ٢٠
	إرادة، ص ٢٠، ٢١، ٢٢	ك س ب
	س ع د	كسب، ص ٢٣
	سعادة/ سعيد/ يسعد، ص ٢٢	ك ف ر
	س م و	كُفْر، ص ٢٢
	اسم، ص ٢٣	كافر، ص ٢٣
	تسمية، ص ٢٣	
	مُسَمَّى، ص ٢٣	

عثمان (بن عفان)، ص ١٠، ١٨	كتب ومؤلفات	خ ي ر
عدنان، ص ٥، ١٠	التبيين، ص ٢	الاختيار / المختار، ص ١٤
عليّ (بن أبي طالب)، ص ١٠، ١٨	حياة الأنبياء عليهم السلام في قبورهم، ص ١٣	ذهب
عياض (القاضي)، ص ١٦	شرح عقيدة الأستاذ أبي منصور (= السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور)، ص ١١	مذهب، ص ٢، ١٤، ١٦
الغزالي / حجة الإسلام، ص ١٤، ١٦	شرح مختصر ابن الحاجب، ص ١٥	رعش
الفاروق (عمر بن الخطاب)، ص ١٨، ١٠	شكاية أهل السنة، ص ١٢، ١٤	حركة المرتعش، ص ١٤
الفضيل (بن عياض)، ص ٧	عقيدة الطحاوي / عقيدة أبي جعفر الطحاوي، ص ٣، ١٥	رود
الكتاني، ص ٩	القرآن / الفرقان، ص ٥، ٩، ١٤، ١٦	إرادة، ص ١٢، ١٣، ١٦
المائريدي، انظر: أبو منصور مالك (بن أنس)، ص ٦، ١٨	قصيدة نونية، ص ٤	سعد
المالكية، ص ٣	الموجز الكبير، ص ٢	سعيد / يسعد، ص ٥، ١١
محمد / أحمد / المصطفى / نبي الله (الرسول الكريم)، ص ٥، ١٠، ١١، ١٨	بلدان وأقاليم ومدن وأماكن	شقي
محمد (؟ البزاز) ص ٣	دمشق، ص ٤	شقي / يشقي، ص ٥، ١١
محمد بن دقيق العيد القوصي، ص ١٦	كيلان، ص ٤	صوف
محمد بن أبي الطيب الشيرازي الشافعي، ص ٤	مصطلحات	تصوف، ص ٨
محيي الدين التتوي، ص ١٣	أ م ن	عذب
معروف (الكرخي)، ص ٧	إيمان، ص ١٠، ١١، ١٧	تعذيب المطيع، ص ١٥
المعتزلة، ص ٢، ٣	إيمان المقلد، ص ١٣	عق ق د
المغربي، ص ٨	استثناء في الإيمان، ص ١١	عقيدة / عقائد، ص ٢، ٣، ٤، ٩
مُشاذ (الدينوري)، ص ٩	ب د ع	عق ١٠، ١١
منصور بن عمار، ص ٨	تبديع، ص ٤، ١٧	عقل، ص ٥، ١٥
التوري، ص ٨	ج ب ر	ك س ب
يحيى بن مُعاذ، ص ٨	جبر، ص ١٤	الكسب، ص ١٤
	ح ي ي	كف ر
	أنبياء أحياء في قبورهم، ص ١٢	كفر / تكفير / يكفر / مكفر، ص ١٨، ١٤
		كل م
		علم الكلام ص ٢
		ن ع م
		نعمة، ص ١٢، ١٥
		ن ك ر
		إنكار الرسالة بعد الموت، ص ١٢

الفهارس

(١) فهارس التوثيق

أسماء الأعلام والجماعات والقبائل

ابن أدهم، ص ٧
 ابن الحاجب، ص ١٤
 ابن الخطيب/ الأشعري الثاني، ص ١٧
 ابن خفيف، ص ٩
 ابن مسروق، ص ٨
 ابن عطاء، ص ٩
 أبو بكر/ الباقلاني، ص ١٢، ١٤
 أبو ثراب عسكر (التخشني)، ص ٧
 أبو الحسن/ أبو الحسن الأشعري/
 الأشعري/ الشيخ أبو الحسن،
 ص ٢، ٣، ٤، ٦، ١٠، ١١،
 ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦،
 ١٧
 أبو حامد الإسفرايني، ص ١٦
 أبو حنيفة/ التعمان، ص ٣، ٤، ٦،
 ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٨
 أبو العباس قاضي العسكر الحنفي،
 ص ٢
 أبو عثمان الحيري، ص ٨
 أبو الفوارس شاه الكرواني، ص ٨
 أبو القاسم/ الحافظ، ص ٢، ٤
 أبو القاسم القشيري/ ابن هوازن،
 ص ١٢، ١٤

أبو منصور المازندراني، ص ١٢
 أبو منصور البغدادي، ص ٤، ١٧
 أبو يوسف (يعقوب بن إبراهيم بن
 حبيب الكوفي)، ص ٣
 أحمد (الرسول الكريم)، انظر: محمد
 أحمد/ ابن حنبل، ص ٦، ١٧
 أحمد بن محمد الشيباني، ص ٦
 إسحاق، ص ٦
 الأشاعرة/ الأشعرية، ص ٣، ٤،
 ١١، ١٦، ١٣
 إمام الحرمين (الجويني)، ص ١٣،
 ١٤
 أهل التجسيم، ص ٣
 أهل السنة والجماعة/ السنة، ص
 ٢، ٣، ٤، ١٠، ١١، ١٢،
 ١٣، ١٧
 البصري، ص ٨
 بشر بن الحارث الحافي، ص ٧
 بنان، ص ٩
 البيهقي، ص ١٣
 البشتري، ص ٧
 التقي، ص ٩
 الحلاء، ص ٩
 الجنيد، ص ٨
 حاتم (الأصم)، ص ٧
 حارث المحاسبي، ص ٦
 الحنابلة، ص ٣
 الحنفية/ أصحاب الحنفية، ص ٢،
 ٣، ٤، ١٢، ١٤
 الحزاز، ص ٨
 الحواص، ص ٩
 الداراني، ص ٧
 داود (الطائي)، ص ٦
 الدقي، ص ٩
 ذو التون، ص ٧
 رويم، ص ٨
 السري (السقطي)، ص ٧
 سفیان (الثوري)، ص ٦
 سمنون، ص ٨
 الشافعي ص ٢، ٦، ١٨
 الشافعية/ أصحاب الشافعي ص ٢،
 ٣
 الشبلي، ص ٩
 شقيق البلخي، ص ٧
 الشيخ الإمام، (= والد تاج الدين
 السبكي)، ص ٣
 الشيطان، ص ٥، ١١
 الصديق (أبو بكر)، ص ١٠، ١٨
 الطائي (داود بن نصر)، ص ٧
 الطحاوي، ص ٣
 طيفور (أبو يزيد البسطامي)، ص
 ٧

ميزان الاعتدال في نقد الرجال (ثمانية أجزاء، تحقيق: الشيخ عليّ محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود)، لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٩٩٥م.

الموسوعة الإسلاميّة: EI: *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition. ١٢ Bde. Lei-den/London ١٩٦٠-٢٠٠٤.

الوافي بالوفيات (ثلاثون جزءاً)، لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، دار النّشر فرانز شتاينر ١٩٦٢-١٩٩٩م.

وفيات الأعيان وأبناء أبناء الزّمان (ثمانية أجزاء، تحقيق د. إحسان عبّاس)، لأبي العبّاس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلّكان، دار الثّقافة، بيروت ١٩٦٨م.
الوفيات للسلاميّ (جزءان، تحقيق صالح مهديّ عبّاس، د. بشّار عوّاد معروف)، لمحمد بن رافع السلاميّ أبي المعالي، مؤسّسة الرّسالة، بيروت ١٤٠٢هـ.

مسند أحمد (ستّة أجزاء)، لأبي عبد الله أحمد بن حنبل الشيبانيّ، مؤسّسة قرطبة، مصر (بدون تاريخ).

مسند الزّبيع (تحقيق: محمّد إدريس وعاشور بن يوسف)، للزّبيع بن حبيب بن عمر الأزديّ البصريّ، دار الحكمة ومكتبة الاستقلال، بيروت وسلطنة عُمان ١٤١٥هـ.

مسند الشّهاب (جزءان، ط ٢، تحقيق: حمدي بن عبد الحميد السّلفيّ)، لأبي عبد الله محمّد بن سلامة بن جعفر القضاعيّ، مؤسّسة الرّسالة، بيروت ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م.

مصنّف ابن أبي شيبة (سبعة أجزاء، تحقيق: كمال يوسف الحوت)، لأبي بكر عبد الله بن محمّد بن أبي شيبة الكوفيّ، مكتبة الرّشد، الرّياض ١٤٠٩هـ.

معتمر المختصر (جزءان)، ليوسف بن موسى الحنفيّ أبو المحاسن، عالم الكتب ومكتبة المتنبيّ، بيروت والقاهرة (بدون تاريخ).

المعجم الأوسط (عشرة أجزاء، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمّد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسينيّ)، لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطّبرانيّ، دار الحرمين، القاهرة ١٤١٥هـ.

المعجم المفصّل في شواهد النّحو الشّعريّة (ثلاثة أجزاء، ترقيم متواصل للصفحات)، إعداد الدّكتور إميل بدیع يعقوب، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النّبويّ، لايدن ١٩٣٦-١٩٦٩م. معجم المؤلّفين، تراجم مصنّفي الكتب العربيّة، لعمر رضا كحّالة، مطبعة التّرقّي بدمشق، دمشق ١٣٧٦هـ/١٩٥٩م.

مميّزة مذهب الماثريديّة عن المذاهب الغيريّة، لمحمّد الإسبريّ المشتهر بقاضي زاده، مخطوطة برلين رقم ٢٤٩٢، ورقة ٦٨ ب إلى ٧٦ أ.

المنجد في الأعلام (ط ٩)، دار المشرق، بيروت ١٩٧٨م. منهاج السّنّة النّبويّة (عشرة أجزاء، تحقيق: د. محمّد رشاد سالم)، لأبي العبّاس أحمد بن عبد الحليم بن تيمّيّة الحرّانيّ، مؤسّسة قرطبة، ١٤٠٦هـ.

لسان العرب (ترتيب أبجديّ من أوائل الكلمات، تحقيق: عبد الله عليّ الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذليّ)، لابن منظور، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٩م.
لسان الميزان (سبعة أجزاء، ط ٣، تحقيق: دائرة المعارف النظاميّة - الهند)، لأبي الفضل أحمد بن عليّ بن حجر العسقلانيّ الشافعيّ، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

اللُّمَع: كتاب اللُّمَع في التَّصَوُّف، لأبي نصر عبد الله بن عليّ السَّراج الطُّوسيّ (تحقيق: R.A. Nicholson, E. J. W. Gibb Memorial Series ٢٢) لايدن ولندن ١٩١٤.

مجمع الأمثال (جزءان، تحقيق: محمد محيي الدين عبد المجيد)، لأبي الفضل أحمد بن محمد الميدانيّ التيسابوريّ، دار المعرفة، بيروت (بلا تاريخ).
مجمع الزوائد (عشرة أجزاء)، لعليّ بن أبي بكر الهيثميّ، دار الزَّيَّان للتَّراث ودار الكتاب العربيّ، القاهرة وبيروت ١٤٠٧هـ.

مجموع مهمّات المتن، يشتمل على ستّة وستّين متنّاً في مختلف الفنون والعلوم، ط ٤، ١٣٦٩هـ/١٩٤٩م.

المُحَصَّل = محصّل أفكار المتقدمين والمتأخّرين من الحكماء والمتكلّمين (تحقيق: حسين أتابي)، مكتبة دار التَّراث، القاهرة ١٤١١هـ/١٩٩١م.

مختصر تفسير ابن كثير: مختصر لتفسير الإمام الجليل الحافظ عماد الدّين أبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقيّ المتوفّي سنة ٧٧٤هـ (ثلاثة أجزاء، اختصار وتحقيق: محمد عليّ الصّابونيّ، ط ٧)، دار القرآن الكريم، بيروت ١٤٠٢هـ/١٩٨١م.

المزهر في علوم اللّغة وأنواعها (جزءان، تحقيق: فؤاد عليّ منصور)، لجلال الدّين عبد الرّحمان بن أبي بكر السيوطيّ، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٩٩٨م.

المستطرف في كلّ فنّ مستطرف (جزءان، ط ٢، تحقيق: د. مفيد محمد قبيحة)، لأبي الفتح شهاب الدّين محمد بن أحمد الأبشهيّ، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٩٨٦م.

المستقصى من أمثال العرب (ط ٢)، لأبي القاسم محمود بن عمر الزّمخشريّ، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٩٨٧م.

قَرَى الضَّيْف (تحقيق عبد الله بن حمد المنصور)، لأبي عبد الله محمد بن عبيد بن سفيان بن قيس، أضواء السلف، الرياض ١٩٩٧ م.

قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، لأبي طالب محمد بن علي بن عطية الحارثي المكي، القاهرة ١٣٥١ هـ/١٩٣٢ م.

كتاب التوحيد (تحقيق فتح الله خليف)، للإمام أبي منصور الماتريدي، دار الجامعات المصرية، (بدون تاريخ وبدون مدينة النشر).

كتاب التوحيد (بكر طوبال اوغلي ومحمد آروثي)، للإمام أبي منصور الماتريدي، أنقرة ١٤٢٣ هـ/٢٠٠٣ م.

كتاب حجج القرآن (تحقيق: أحمد عمر الحمصاني، ط ٢)، لأبي الفضائل أحمد بن محمد بن المظفر بن المختار الرازي، دار الزائد العربي، بيروت ١٩٨٢ م.

كتاب جمهرة الأمثال (تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم وعبد المجيد قطامش، ط ٢)، لأبي هلال العسكري، دار الفكر، بيروت ١٩٨٨ م.

كتاب المواقف (تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة)، لعبد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، دار الجليل، بيروت ١٩٩٧ م.

كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في العقيدة (سبعة أجزاء، تحقيق: عبد الرحمن محمد قاسم التجدي)، لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، مكتبة ابن تيمية.

كشف الخفاء (جزءان، ط ٤، تحقيق: أحمد القلاش)، لإسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٥ هـ.

كشف الظنون (جزءان)، لمصطفى بن عبد الله القسطنطيني الرومي الحنفي (حاجي خليفة)، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٣ هـ/١٩٩٢ م.

كشف المحبوب (تحقيق: V. Shukowsky, Teheran ١٣٣٦/transl. by R. A. Nicholson, London ١٩٥٩)، طهران ١٣٣٦ هـ.

الكواكب السائرة بمناقب أعيان المائة العاشرة (ثلاثة أجزاء، تحقيق: جبرائيل سليمان جبور، الناشر محمد أمين دمج وشركاه)، للشیخ نجم الدین الغزي، بيروت (بدون تاريخ).

- العظمة (خمس أجزاء، تحقيق: رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري)، لأبي محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الأصبهاني، دار العاصمة، الرياض ١٤٠٨هـ.
- العقائد النسفية، لنجم الدين النسفي السمرقندي، أبي حفص عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل، انظر: شرح العقائد النسفية (حققه: طه عبد الرؤوف سعد)، لسعد الدين التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبد الله، ومعه كتاب: العقائد النسفية.
- غاية المرام في علم الكلام (تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف)، لسيف الدين الآمدي، القاهرة ١٣٩١هـ / ١٩٧١م.
- فتح الباري (ثلاثة عشر جزءاً، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب)، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار المعرفة، بيروت ١٣٧٩هـ.
- فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، لمحمد صالح الزركاني، دار الفكر، بيروت (إعادة طبع) ١٣٨٣هـ / ١٩٦٣م.
- الفردوس بمأثور الخطاب (خمس أجزاء، تحقيق: السعيد بن بسيوني زغلول)، لأبي شجاع شيرويه بن شهردار بن شيرويه الديلمي الهمداني، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٦م.
- فصل المقال في شرح كتاب الأمثال (تحقيق: د. إحسان عباس ود. عبد المجيد عابدين، ط ٣)، لأبي عبيد البكري، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٣م.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل (خمس أجزاء)، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، مكتبة الخانجي، القاهرة (بدون تاريخ).
- الفهرست، لأبي الفرج إسحاق التميمي، دار المعرفة، بيروت ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م.
- الفوائد البيية في تراجم الحنفية، مع التعليقات السننية على الفوائد البيية (عني بتصحيحه وتعليق بعض الزوائد عليه: محمد بدر الدين أبو فراس النعاني)، لأبي الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الهندي، دار الكتاب الإسلامي (بدون تاريخ وبدون مدينة النشر).
- فيض القدير (ستة أجزاء)، لعبد الرؤوف المناوي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر ١٣٥٦هـ.

شليغل: Schlegell, Barbara Rosenow von: *Sufism in the Ottoman Arab World*: Shaykh 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī (d. ١١٤٣/١٧٣١), Ph. D. Dissertation.

.Berkeley ١٩٩٧

صحيح ابن خزيمة (أربعة أجزاء: تحقيق د. محمد مصطفى الأعظمي)، لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري، المكتب الإسلامي، بيروت ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م.

صحيح البخاري (ستة أجزاء، ط ٣، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا)، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، دار ابن كثير واليامة، بيروت ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م. صحيح مسلم (خمسة أجزاء، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي)، للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، دار إحياء التراث العربي، بيروت (بدون تاريخ). صوم القلب، انظر: إدوارد بدين.

الضوء اللامع لأهل القرن التاسع (أحد عشر جزءاً في ستة مجلدات)، لشمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، مكتبة القدسي، القاهرة ١٣٥٣-١٣٥٥هـ/١٩٣٤-١٩٣٦م.

طبقات الحنفية، انظر: الجواهر المضية.

طبقات الشافعية الكبرى (عشرة أجزاء، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو)، لتاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي الشبكي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، (الطبعة السابعة) القاهرة ١٩٧٦م.

طبقات الصوفية (تحقيق: نور الدين شريعة)، لأبي عبد الرحمن السلمي، مكتبة الخانجي بالقاهرة، القاهرة ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

طبقات المعتزلة (تحقيق: Susanna Diwald-Wilzer)، لأحمد بن يحيى بن المرتضى، دار المنتظر، بيروت ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.

الطريقة المحمدية في بيان السيرة النبوية الأحمدية، للعلامة البركلي / البركوي الرومي، القاهرة (بدون تاريخ).

سِيرَ أعلام الثُّبلاء (ثلاثة وعشرون جزءاً، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العزفوسوي، ط ٩)، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٣هـ.

سيزكين = Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. ١٩٦٧ff. Leiden. الشامل في أصول الدين (ج ١، تحقيق: علي سامي النشاروف يصل بدير عون وشهير محمد مختار)، منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٦٩م. شذرات الذهب في أخبار من ذهب (أربعة أجزاء)، لأبي الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد بن العماد الدمشقي، دار الكتب العلمية، بيروت (بدون تاريخ). شرح سنن ابن ماجة للسيوطي وعبد الغني وفخر الحسن الدهلوي، قديمي كتب خانة، كراتشي (بدون تاريخ).

شرح العقائد النسفية (حققه: طه عبد الرؤوف سعد)، لسعد الدين التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبد الله، ومعه كتاب: العقائد النسفية، لنجم الدين النسفي السمرقندي، أبي حفص عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة النعمان (تحقيق: مروان محمد الشعار)، للملا علي بن سلطان محمد القاري، دار التفائس، بيروت ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

شرح قصيدة ابن القيم = توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم (جزءان، تحقيق: زهير الشاويش، ط ٣)، لأحمد بن إبراهيم بن عيسى، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠٦هـ.

شرح المقاصد (خمس أجزاء، تحقيق: الدكتور عبد الرحمن عميرة)، لمسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازاني، القاهرة ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم، لعصام الدين أحمد طاشكبري زاده، دار الكتاب العربي، بيروت ١٣٩٥هـ.

الدَّرَّةُ اليتيمة: الدَّرَّةُ اليتيمة في أخبار الأم القديمة، وهي الجزء الثاني من كتاب: كنز الدرر وجامع الغرر (تسعة أجزاء، والجزء الثاني تحقيق: إدوارد بدين)، لأبي بكر بن عبد الله بن أبيك الدَّوَادِرِيِّ، بيروت ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

الدِّيَاج المذهب في معرفة أعيان المذهب، لإبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون اليعمرِي المالكِي، دار الكتب العلميَّة، بيروت (بدون تاريخ). رسالة في الفرق بين مذهب الأشاعرة والماتريدِيَّة، للفاضل نوعي أفندي، (مخطوطة تتألف من أربع صفحات، ورقة ٣٩ آ إلى ٤٠ ب، وهي جزء من مخطوطة لايدن، رقم ١٨٨٢).

Roots of Synthetic Theology in Islām, A study of the Theology of Abū Manṣūr al-Māturīdī, by Mustafa Cerić, Kuala Lumpur ١٩٩٥

روضات الجنَّات في أصول الاعتقادات، لكافي حسن أفندي الآقصارِي، (مخطوطة Staatsbibliothek, Preuss.Kulturbesitz, Orientabteilung, Signatur: Wetzstein II ١٧٩٤; fol. ٣٣b und Wetzstein II ١٠٧b-٩١b; fol. ١٧٥٧).

الروضة البهيَّة فيما بين الأشاعرة والماتريدِيَّة، للحسن بن عبد المحسن المشهور بأبي عُذْبة، دائرة المعارف التَّظْمِيَّة، حيدر آباد الدَّكن، شهر رجب سنة ١٣٢٢ هـ. سُنن ابن ماجة (جزءان، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي)، لأبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، دار الفكر، بيروت (بدون تاريخ).

سُنن البيهقي الكبرى (عشرة أجزاء، تحقيق: محمد عبد القادر عطا)، لأحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

سُنن الدَّارِمِي (جزءان، تحقيق: فؤاد أحمد زمري وخالد السَّبع العَلَمِي)، لأبي محمد عبد الله بن عبد الرَّحْمَنِ الدَّارِمِي، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٧ هـ.

السَّنَّة لابن أبي عاصم (جزءان، تحقيق: محمد بن ناصر الدين الألباني)، لعمر بن أبي عاصم الصَّخَّاك الشَّيباني، المكتبة الإسلاميَّة، بيروت ١٤٠٠ هـ.

السَّنَّة للخلال (ثلاثة أجزاء، تحقيق: د. عطية الزَّهراني)، لأبي بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخلال، دار الزَّاوية، الرِّياض ١٤١٠ هـ.

تهذيب الكمال (خمسة وثلاثون جزءاً، تحقيق: د. بشّار عوّاد معروف)، لأبي الحجاج يوسف بن الزّكيّ عبد الرّحمن المزّي، مؤسّسة الرّسالة، بيروت ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.
التّوحيد، انظر: كتاب التّوحيد.

جامع العلوم والحكم، لأبي الفرج عبد الرّحمن بن أحمد بن رجب الحنبليّ، دار المعرفة، بيروت ١٤٠٨هـ.

الجمع بين رجال الصّحيحين: كتاب الجمع بين كتابيّ أبي نصر الكلّاباذي وأبي بكر الإصبهانيّ رحمهما الله تعالى في رجال البخاريّ ومسلم (جزءان)، لأبي الفضل محمّد بن طاهر بن عليّ المقدسيّ، يُعرف بابن القيسرانيّ الشّيبانيّ، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٤٠٥هـ.
جمهرة الأمثال، انظر: كتاب جمهرة الأمثال.

الجواهر المضيّة في طبقات الحنفيّة، لعبد القادر بن أبي الوفاء بن محمّد القرشيّ، مير محمّد كتب خان، كراتشي ١٣٣٢هـ/١٩١٤م.
حجج القرآن، انظر: كتاب حجج القرآن.

الحديقة النّديّة، شرح الطّريقة المحمّديّة (جزءان)، لعبد الغنيّ الحنفيّ ابن التّائلسيّ، إسطنبول ١٢٩٠هـ/١٨٧٣م.

خزانة الأدب وغاية الأرب (جزءان، تحقيق: عصام شعيتو)، لتقيّ الدّين أبي بكر عليّ بن عبد الله الحمويّ الأزرايّ، دار ومكتبة الهلال، بيروت ١٩٨٧م.

خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر (أربعة أجزاء)، لمحمّد بن فضل الله بن محبّ الله، دار صادر، بيروت (بدون تاريخ؛ عن المطبعة الوهبيّة، القاهرة ١٢٨٤هـ).

خلاصة البدر المنير (جزءان، تحقيق: حمدي عبد المجيد إسماعيل السّلفيّ)، لعمر بن عليّ الملّق الأنصاريّ، مكتبة الرّشد، الرياض ١٤١٠هـ.

الدّراية في تخرّيج أحاديث الهداية (جزءان، تحقيق: السيّد عبد الله هاشم الياميّ المدنيّ)، لأبي الفضل أحمد بن عليّ بن حجر العسقلانيّ، دار المعرفة، بيروت (بدون تاريخ).

الدّرر الكامنة في أعيان المئة الثّامنة (خمسة أجزاء، تحقيق: محمّد سيّد جاد الحقّ)، لشيخ الإسلام شهاب الدّين أحمد بن حجر العسقلانيّ، دار الكتب الحديثة، القاهرة ١٣٨٥هـ/١٩٦٦م.

تحقيق الانتصار في اتفاق الأشعري والمائريدي على خلق الاختيار، للشيخ عبد الغني الحنفي ابن الثابلسي، (وهي مخطوطة محفوظة بالمكتبة الظاهرية، رقم ٧٦٠٥، ورقة ٢١ إلى ٢٥ب، بخط محمد بن الحاج إبراهيم الذكدي المتوفى سنة ١١٣١هـ/١٧١٨م).

التدوين في أخبار قزوين (أربعة أجزاء، تحقيق: عزيز الله العطاردي)، لعبد الكريم بن محمد الزافعي القزويني، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٧م.
تذكرة الحفاظ (ط ٣)، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بجيدر آباد الدكن، الهند، ١٣٧٥هـ/١٩٥٥م.
التعاريف = التوقيف على مهمات التعاريف (تحقيق: محمد رضوان الداية)، لمحمد عبد الرؤوف المناوي، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، بيروت ودمشق ١٤١٠هـ.
التعريفات (تحقيق: إبراهيم الأبياري)، لعلي بن محمد بن علي الجرجاني، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٥هـ.

التعرف لمذهب أهل التصوف (تحقيق: آري)، لأبي بكر محمد بن إسحاق البخاري الكلاباذي، مصر ١٣٥٢هـ/١٩٣٣م.
تفسير ابن كثير (أربعة أجزاء)، لأبي الفداء إسماعيل بن عملا بن كثير الدمشقي، دار الفكر، بيروت ١٤٠١هـ.
تفسير الطبري (ثلاثون جزءاً)، لأبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري، دار الفكر، بيروت ١٤٠٥هـ.

تفسير القرطبي (عشرون جزءاً، ط ٢، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني)، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح القرطبي، دار الشعب، القاهرة ١٣٧٢هـ.
تلخيص الحبير (أربعة أجزاء، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني)، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المدينة المنورة ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.
تهذيب الأسماء، لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف بن مري بن حسن بن حسين بن حزام، دار الفكر، بيروت ١٩٩٦م.

الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين (الطبعة الخامسة)، لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت أثار (مايو) ١٩٨٠م.

أنساب الأشراف (الجزء الأول، تحقيق: الدكتور محمد حميد الله)، لأحمد بن يحيى المعروف بالبلاذري، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٥٩م.
البداية والنهاية (أربعة عشر جزءاً)، لإسماعيل بن عمر بن كثير القرشي أبي الفداء، مكتبة المعارف، بيروت (بدون تاريخ).

بروكلمان: ٢. ٢. Brockelmann, Carl: *GAL = Geschichte der arabischen Litteratur*. ٢ Bde. ٢. Aufl., Leiden ١٩٤٣-١٩٤٩. *Supplement*, ٣ Bde. Leiden ١٩٣٧-١٩٤٢

بهجة الطائفة: انظر: إدوارد بدين.

تاريخ الأدب العربي (جزءان)، لعمر فروخ، دار العلم للملايين، (ج ١) بيروت ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م، (ج ٢) ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م.

تاريخ جرجان (تحقيق: د. محمد عبد المعيد خان)، لأبي القاسم حمزة بن يوسف الجرجاني، عالم الكتب، بيروت ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

تاريخ الطبري (خمسة أجزاء)، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٤٠٧هـ.

تأويل مختلف الحديث (تحقيق: محمد زهري التّجار)، لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، دار الجيل، بيروت ١٣٩٣هـ/١٩٧٢م.

التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين (تحقيق: كمال يوسف الحوت)، لطاهر بن محمد الإسفرايني، عالم الكتب، بيروت ١٩٨٣م.

تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري (ط ٣)، لعلي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر الدمشقي، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٤هـ.

تحفة الطالب (تحقيق: عبد الغني بن حميد بن محمود الكبيسي)، لإبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، دار حراء، مكة ١٤٠٦هـ.

سرد مصادر التحقيق

أبجد العلوم (ثلاثة أجزاء، تحقيق: عبد الجبار زكار)، لصديق بن حسن القنوجي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٧٨م.

الأحاديث المختارة (عشرة أجزاء، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش)، لأبي عبد الله محمد بن عبد الواحد بن أحمد الحنبلي المقدسي، مكتبة النهضة الحديثة، مكة المكرمة ١٤١٠هـ.

الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية في اثنتي عشرة مسألة، لابن كمال باشا، (رسالة مسجلة على أنها مخطوطة في المكتبة السليمانية/تيرنوفالي Süleymaniye/Tırnovalı وتحمل رقم ٢/١٨٤٧، ورقة ٥٧-٥٩).

إدوارد بدين: *Zwei mystische Schriften des 'Ammār al-Bidlīsī*, Badeen, Edward: *Beiruter Texte und Studien. Band ٦٨*. Stuttgart: Steiner ١٩٩٩ (ويشمل هذا الكتاب النص العربي للكاتبين: بهجة الطائفة وصوم القلب، وهما من تأليف: عمار البديسي).

الأربعين في أصول الدين (تحقيق: أحمد حجازي السقا)، للإمام فخر الدين الرازي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٨٦م.

أسد الغابة في معرفة الصحابة، لعز الدين علي بن محمد بن الأثير، القاهرة ١٢٨٤-١٢٨٦هـ / ١٨٦٧-١٨٦٩م.

إشارات المرام من عبارات الإمام، للعلامة البيضاوي، القاهرة ١٤٦٨هـ / ١٩٤٩م. الإصابة في تمييز الصحابة (ثمانية أجزاء، تحقيق: علي محمد البجاوي)، لشهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار الجيل، بيروت ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.

إعتقاد أهل السنة (أربعة أجزاء، تحقيق: د. أحمد سعد حمدان)، لأبي القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور اللالكائي، دار طيبة، الرياض ١٤٠٢هـ.

هُوَ^{٣٢١}، وقوله تعالى: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا﴾^{٣٢٢}. فلا يتَّجه لأهل السَّنة خلاف في أنه قديم. وأما إن أريد تصديقه رسله عليهم السَّلام، بإظهار المعجزات على أيديهم، فهو من صفات الأفعال. وقد عُلِمَ الخلاف فيما بين الفريقين: الأشاعرة والماتريدية. وظهرها يدلّ على أنه صدّقهم بكلام في ادّعاء الرِّسالة، كما دلّ قوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾^{٣٢٣}. فعلى هذا، إنَّ المعجزة [ص ٧٦] دلّت على تصديق من الله قديم قائم بذاته ٥
جلّ وعزّ.

قال الإمام السنوسي^{٣٢٤} رحمه الله: إنّه تبارك وتعالى أشار إلى تصديق الرّسل عليهم السَّلام بفعلٍ أوجده خارقاً للعادة، تحدّى به الرّسول، أي ادّعا قبل وقوعه. وطلبه من المولى تبارك وتعالى دليلاً على صدقه في كلّ ما يُبلّغ عنه، فأوجده تبارك وتعالى، على ١٠
وُفق دعواه، وأعجز سبحانه وتعالى كلّ من يقصد تكذيبه ومعارضته، أن يأتي بمثل ذلك الخارق، يتنزّل هذا الفعل من المولى، تبارك وتعالى، باعتبار الوضع والعادة والفعل، وقرينته ذلك الخارق بمنزلة التصريح بالكلام بصدق رُسله عليهم الصَّلاة والسَّلام، بحيث لا يجد الموفق فرقاً بين تصديق الله تعالى لرسله عليهم السَّلام بهذا الفعل الموصوف بما سبق، وبين تصديقهم بكلامه الصّريح.

وقال إمام الحرمين: إنّنا نجعل إظهار المعجزة تصديقاً بمنزلة أن يقول: جعلته رسولاً ١٥
وأنشأت الرِّسالة فيه. كقولك: جعلتك وكيلاً، واستنبأك لشأني، من غير قصدٍ إلى إعلام وإخبار بما ثبّت. انتهى، والله تعالى أعلم.

* * *

^{٣٢١} آل عمران ١٨/٣

^{٣٢٢} طه ١٤/٢٠.

^{٣٢٣} الفتح ٢٩/٤٨.

^{٣٢٤} هو أبو عبد الله محمد بن يوسف بن عمر بن شُعَيْب السنوسيّ الحسنيّ، ولد في تلمسان سنة ١٤٣٥/٨٣٨م أو ١٤٣٦/٨٣٩م وتوفي سنة ١٤٩٠/٨٩٥م. انظر الموسوعة الإسلامية، ج ٩، ص ٢٠.

غير الحنفية، وليس كذلك. [ص ٧٥] وقد حكي الأشعري الخلاف لغيرهم في مقالة مفردة أملاها في هذه المسألة. ومن ذهب إلى أنه يعني الإيمان مخلوق الحارث المحاسبي^{٣١٤} وجعفر بن حرب^{٣١٥} وعبد الله بن كلاب^{٣١٦} وعبد العزيز المكي^{٣١٧} وغيرهم من أهل النظر، ثم قال: وذكر عن ابن حنبل^{٣١٨} وجماة من أهل الحديث أنهم يقولون: إن الإيمان غير مخلوق.^٥

والإمام الأشعري مال إلى أن الإيمان غير مخلوق. ووجهه بما حاصله أن إطلاق الإيمان في قول من قال: إن الإيمان ينطبق على الإيمان الذي هو صفات الله تعالى، لا من أسمائه تعالى، كما نطق به الكتاب العزيز: ﴿الْمُؤْمِنُ﴾^{٣١٩}. وإيمانه تعالى هو تصديقه في الأزل بكلامه القديم، إخباره الأزلي بوحديته تعالى، كما دل عليه قوله تعالى: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا﴾^{٣٢٠}، ولا يقال إن تصديقه تعالى مُحدث، ولا مخلوق، تعالى أن يقوم به حادث.

قلت: اعلم أنه لا يتحقق في هذه المسألة عند التأمل محل خلاف، لأن الكلام إن كان في الإيمان المكلف به، فهو فعل قلبي يُكتسب بمباشرة أسباب محصلة للمخلوق، فلا يتجه خلاف في كونه مخلوقاً. وإن أريد الإيمان الذي دل عليه اسمه تعالى: ﴿الْمُؤْمِنُ﴾، فهو من صفاته تعالى، بمعنى أنه المصدق لإخباره بوحديته تعالى في قوله: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا

^{٣١٤} هو أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي الغزي، من علماء مشايخ الصوفية بعلوم الظاهر وعلوم المعاملات والإشارات (ت ٨٥٧/هـ ٢٤٣م). انظر طبقات الصوفية، ص ٥٦-٦٠ وسيسكين، ج ١، ص ٦٣٩-٦٤٢.

^{٣١٥} هو أبو الفضل جعفر بن حرب الهمداني (ت ٨٥٠/هـ ٢٣٦م).، أحد تلامذة أبي الهذيل العلاف (ت ٢٢٦/هـ ٨٤٠م أو ٢٢٧/هـ ٨٢٣م). سيسكين، ج ١، ص ٦١٩.

^{٣١٦} هو أبو محمد عبد الله بن سعيد بن محمد بن كلاب القطان البصري (ت ٨٥٤/هـ ٢٤٠م). سيسكين، ج ١، ص ٥٩٩.

^{٣١٧} لعله عبد العزيز بن يحيى بن مسلم الكنافي المكي (ت ٨٤٩/هـ ٢٣٥م). سيسكين، ج ١، ص ٦١٧.

^{٣١٨} هو أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، إمام المذهب الحنفي، ولد في بغداد سنة ١٦٤/هـ ٧٨٠م وتوفي فيها سنة ٢٤١/هـ ٨٥٥م. انظر الموسوعة الإسلامية، ج ١، ص ٢٧٢.

^{٣١٩} الحشر ٢٣/٥٩.

^{٣٢٠} طه ١٤/٢٠، ولقد ورد في النص بدل "إني"، "أني".

يَتَصَوَّرُ انفكاكُ ذلك. فالقائم [ص ٧٤] بذات الله تعالى هو المدلول لفعل القارئ، وهو الكلامُ النفسِي. والقائم بنفس القارئ هو صفة العلم بتلك المعاني التَّطْمِئِيَّة، لا صفة الكلام. أَرَأَيْتَ قارئاً ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^{٣٠٨}؟ فَإِنَّمَا قام بذاته علماً بأنَّ الله تعالى طلبها من المكلفين، لا طلبها أو إقامتها، وكذا كلُّ ناقل كلام الغير، من أمره ونهيهِ وخبره، لم يَقمُ بنفسه منه ٥ كلامٌ، بل علم بأنَّ ذلك الغير أمرٌ أو نهيٌ أو خبرٌ.

فإن قيل: فكيف قال أهل السُّنَّة: القراءة الحادثة - أعني أصوات القارئ^{٣٠٩} المكتسبة له - والكتابة كذلك، والمقروء^{٣١٠}، والمكتوب، والمحفوظ، قديمٌ؟ وهذا يقتضي قيامه، أي المعنى القديم، بنفس الإنسان، لأنَّ المحفوظ مودَّعٌ في القلب.

فالجواب: إنَّه ظاهر فيما ذكر، غير أنَّهم لم يريدوا هذا الظاهر، بل تساهلوا في هذا اللفظ، وصرَّحوا بتساهلهم حيث أعقبوا هذا الكلامَ بقولهم: ليس المقروء^{٣١١} والمكتوب والمحفوظ حلاً في اللسان ولا في القلب ولا في المصحف. لأنَّ المراد به المعلوم، والقراءة المفهوم من الخطِّ والمفهوم من الألفاظ المسموعة. وبعضهم يقول: ما دلَّت عليه القراءة والكتابة، وهذا تصرُّح منهم بأنَّ المعنى المعلوم ليس حلاً في القلب، وإنَّما الحالُّ فيه نفسُ تفهِّمِهِ ونفسُ المُعَلِّمِ به، وأمَّا ما هو متعلِّقُ العلم والفهم فليس حلاً فيه. ومتعلِّقُ العلم والفهم هو القديم. بل قد نقل بعضهم أنَّهم منعوا من إطلاق القول بحلول كلامه تعالى في لسان أو قلب أو مصحف. وإن أريدَ به اللَّفْظِي رعايةً للأدب لئلاَّ يسبق إلى الفهم إرادة النفسِي القديم.

أقول وبالله التوفيق: إنَّ قول ابن همام في المسامرة^{٣١٢}: المسألة الثانية لمسائل الحنفية خلاف في أنَّ الإيمان مخلوق أو غير مخلوق يؤذن^{٣١٣} بأنَّ الخلاف في المسألة غير معروف

^{٣٠٨} تجد هاتين الكلمتين في البقرة ٤٣/٢ و ٨٢ و ١١٠، ثم النساء ٧٧/٤ و ١٠٣، ثم الأنعام ٧٢/٦، فيونس ٨٧/١٠، ثم الحج ٧٨/٢٢، فالتور ٥٦/٢٤، ثم الزمزم ٣١/٣٠، ثم المجادلة ١٣/٥٨ وفي المزمّل ٢٠/٧٣.

^{٣٠٩} في الأصل: القارئ.

^{٣١٠} في الأصل: المقروء.

^{٣١١} في الأصل: المقروء.

^{٣١٢} في الأصل: المسائرة، وهو المسامرة في العقيدة المنجية في الآخرة.

^{٣١٣} في الأصل: يؤذن.

أَنَّ ما وافق لفظه لفظ القرآن، إن لم يُقصد به القرآن لا يكون قرآنًا، ولا هو كلام الله تعالى. فبطل ما تمسكوا به، أعني علماء بخارى.

ولا يبطاله وجه آخر، وهو أنه يلزم أيضا كون كل ذاك لله تعالى، من القائل: سبحان الله، والحمد لله، ونحوهما، بل كل متكلم في أي غرض فرض، وإن لم يوافق كلامه نظم القرآن إلا في أجزاء منه، قد قام به ما ليس بمخلوق من معاني كلام الله تعالى، وذلك لا يقوله ذو لب. إذ من تلك الأجزاء ما يطابق المعنى [ص ٧٣] القائم بذاته تعالى، إذ قل أن لا يشتمل على كلمة مثلها واقع في القرآن. فإن كان قيام ما ليس بمخلوق بالمتكلم لغرض من الأغراض، باعتباره موافقة لفظه لفظ القرآن، فلا تخصوا الإيمان، بل كل متكلم يلزم قيام ما ليس بمخلوق به، باعتبار قصده قراءة القرآن بذلك، لم يلزم مدعاهم من كون الإيمان غير مخلوق. فإن التلّفظ بالشهادتين إقرار بالتصديق لم يقصد به قراءة القرآن.

ونص كلام أبي حنيفة في الوصية صريح في خلق الإيمان، حيث قال: يُفَرِّقُ بَأَنَّ الْعَبْدَ مَعَ جَمِيعِ أَعْمَالِهِ وَإِقْرَارِهِ وَمَعْرِفَتِهِ مَخْلُوقٌ، إلخ. وليس المراد بالوصية الوصية التي كتبها لعثمان البتي^{٣٠٦} - بفتح الموحدة وتشديد المثناة - فقيه البصرة في الرد على المبتدعة، بل المراد الوصية التي كتبها لأصحابه في مرض موته، حين سأله أن يوصيهم على طريق أهل السنة والجماعة.

قال الإمام ابن الهمام: الذي نعتقه أن القائم بقارئ القرآن: كُله حادث. لأن القائم به إن كان مجرد التلّفظ والملفوظ، بأن كان غير مُتَدَبِّرٍ أصلاً، وإنما يشرع لسانه في محفوظه، غير واع لما يقول أصلاً، ولا مُتَعَقِّلٌ معناه، فظاهر، أي أن الذي قام به حادث، إذ الأول، وهو التلّفظ، والمراد به معناه المصدري، أمر اعتباري حادث، لأنه مسبق بما يعتبر به. والثاني، وهو الملفوظ، معلوم، كون العبد سابقاً عليه ولاحقاً له. وكل ما سبقه العدم فهو حادث. وكل ما لحقه العدم كذلك، لأن ما ثبت قَدَمُهُ استحالة عَدَمِهِ.

وإن كان القارئ متدبراً لما يتلو، فإنما يحدث في نفسه صور معاني النظم^{٣٠٧}. وغايتها أن تدل على القائم بذات الله تعالى للقطع بأنها ليست عين القائم بذات الله تعالى. إذ لا

^{٣٠٦} هو عثمان بن سليمان بن جُمُوز البتي (ت ١٤٣ هـ / ٧٦٠ م). انظر سيسكين، ج ١، ص ٤١٠ وص ٤١٨.

^{٣٠٧} في الأصل: الظم، وهو تصحيف.

فمن المسائل المختلف فيها فيما بين الحنفية بعضهم بعضاً^{٣٠١} في أنّ الإيمان، هل هو مخلوق أو غير مخلوق؟ والأوّل: وهو أنّ الإيمان مخلوق، عن أهل سمرقند، والثاني: وهو القول بأنّه غير مخلوق، محكي عن البخاريين منهم.

وهذا الخلاف صدر بعد اتّفاقهم على أنّ أفعال العباد كلّها مخلوقة لله تعالى. وبالغ بعض مشايخ بخارى، وهي المدينة المعروفة بما وراء النهر، كبن الفضل والشيخ إسماعيل بن الحسين الزاهد. وتبعهم أئمة فرغانة - بفتح الفاء وسكون الزاء وغين معجمة وبعد الألف نون - ولاية وراء السدس، والسادس مدينة وراء سيحون من أعالي سمرقند، [ص ٧٢] فكفّروا من قال بخلق الإيمان وألزموا عليه خلق كلام الله تعالى. وروّوه عن نوح بن أبي مريم^{٣٠٢} عن أبي حنيفة. ونوح عند أهل الحديث غير معتمد.

وقال في توجيه الإيمان غير مخلوق: الإيمان أمر حاصل من الله تعالى للعبد. لأنّه قال بكلامه الذي ليس بمخلوق ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾^{٣٠٣}. وقال تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾^{٣٠٤}. فيكون المتكلّم به، أي بالإيمان، وهو: لا إله إلا الله محمد رسول الله، قد قام به ما ليس بمخلوق، كما أنّ من قرأ القرآن قرأ كلام الله تعالى، يصير قارئاً لكلام الله تعالى حقيقة، لا مجازاً. لأنّ تلاوة الكلام لا تكون إلا هكذا. وهذا غاية متمسّكهم وردّهم على مشايخ سمرقند، مخالفهم، مع أنّ الإيمان بالوفاق من فريقهم، هو التصديق بالجنان والإقرار باللسان. وكلّ منهما فعل من أفعال العباد. وأفعال العباد مخلوقة لله تعالى بالوفاق من أهل السنّة.

وقد ذكر علماء بخارى الحنفية في الفقه ما هو إلزام لهم ببطلان متمسّكهم، أنّ مثل ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^{٣٠٥}، إلى آخر الفاتحة، إذا لم يقصد به قراءة للقرآن، جاز للجنب قراءته، وهو أنّ الجنب ممنوع من قراءة القرآن. فظاهر بهذا الذي ذكره في الفقه،

^{٣٠١} كذا في الأصل، والأصح: بعضهم مع بعض.

^{٣٠٢} هو أبو عصمة نوح بن أبي مريم المروزي القرشي، لقبه: نوح الجامع، من كبار الأتباع، أقام في حصص، توفي سنة

١٧٣هـ/٧٩٠م.

^{٣٠٣} محمد ١٩/٤٧.

^{٣٠٤} الفتح ٢٩/٤٨.

^{٣٠٥} الفاتحة ٢/١.

وكان أولاً فقيراً، على الخصوص حين كان في تبريز في المدرسة المعروفة بالبرقيّة، ففي هذا الوقت، من شدّة الفقر، كان يطوف على دكان الرّؤاس الذي كان قريباً من المدرسة المذكورة ويتقوّى برائحة الرّؤوس المشويّة. فعرف الرّؤاس حاله، وعيّن له كلّ يوم رأساً مشوياً ليؤدّي ثمنه إذا فتّح الله عليه. قيل: كان يأكل لخبثه أوّل النهار ودماغه آخره. ومضى على ذلك زمان. ٥

واشتهر بالعلم والتّظر. وطلبه السّultan، وحصلت له ثروة ونعمة تُضاهي نعم الملوك. وحكي أنّه أرسل وفراً من الذهب لأجل ذلك الرّؤاس. فلمّا وصل إلى تبريز كان ذلك الرّؤاس متوفّي^{٣٠٠}، فسلم إلى أولاده.

وكان إذا ركب [ص ٧١] يمشي في خدمته نحو ثلاثمائة تلميذ. وكان السّultan خوارزم شاه يأتي إلى بابه. وأمّا دينه وتقواه فأمر لا ينكره إلّا مُعاند. وكان يُلقّب في هراة: شيخ الإسلام. وكان الطّلبة يقصدونه من البلاد ويجدونهم فوق ما يرومون. مولده سنة ثلاث أو أربع وأربعين وخمسمائة، وتوفيّ بهراة يوم الاثنين، يوم عيد الفطر، سنة ست وستّائة.

* * *

وبالجملة: فكما أنّ أصحاب الأشعريّ، مع اختلافهم مع الأشعريّ في كثير من فروع القواعد الأصوليّة، لا يصيرون مخالّفين له في أصول الاعتقاد، وكذلك أصحاب أبي حنيفة معه ومع أهل الحديث في أصول الاعتقاد الحقّ متفقون، لا يكفر بعضهم بعضاً. والحاصل: أنّ الأشاعرة والمائريديّة وأهل الحديث من أهل السنّة والجماعة، لا يكفر بعضهم بعضاً، ولا يُبدّعه. وما نُقل من الطّاعن من بعضهم في حقّ بعض، فغير مُحقّق، وليس ذلك الطّاعن أيضاً من أساطينهم وعُظمائهم، وإنّما هو من المقصرين المتعصّبين الذين لا اعتدَادَ بأقوالهم ورواياتهم. ٢٠

^{٣٠٠} في الأصل: متوفياً.

كالعالم والقادر وعلى جميع التقارير الاسم عين التسمية لأن التسمية هي وضع الاسم للمسمى أو التلقظ به أو الوصف به ولا شك في أنها غير الاسم.

ترجمة^{٢٩٤} ابن الخطيب محمد بن عمر بن الحسن التميمي البكري الطبرستاني

الإمام [ص ٧٠] فخر الدين الرازي

٥ ابن خطيب الرزي، إمام الدنيا في العلوم العقلية والشرعية، اشتغل أولاً على والده عمر، وهو من تلامذة البغوي^{٢٩٥}. ثم لما مات والده، قصد الكمال السائي واشتغل عليه، وله تصانيف مشهورة: كال تفسير الكبير، والمحصل في الأصول، والمباحث المشرقية، وشرح الإشارات، والمطالب العلية، والملخص، والأربعين، والخمسين، والمعالم، ومناقب الإمام الشافعي، وغيرها، ولا يعلم له رواية.

١٠ وقد ذكره الذهبي^{٢٩٦} في الضعفاء، وهو تعسف، لأنه ثقة وثبت، أحد أئمة المؤمنين. وإذا^{٢٩٧} لم يثبت له طريق الرواية ولا سماع، فالأولى أن لا يذكر مع أهل الرواية. وكان له في آخر العهد مجلس وعظ يحضره العام والخاص. وكان يلحقه حالة الوعظ وجد حتى قال يوماً للسلطان شهاب الدين^{٢٩٨} وهو على منبره: يا سلطان العالم، لا سلطانك يبقى ولا تدريس الرازي يبقى، وإن مَرَدْنَا إلى الله. فأبى السلطان^{٢٩٩}.

^{٢٩٤} في الهامش رقم ١ للصفحة ٦٩ من الأصل ورد التعليق التالي: "لم يفهم مناسبة ذكر هذه الترجمة في بحث ما وقع بين الأشاعرة والماتريدية. ويمكن سقوط بعض العبارة المربوطة قبل هذه".

^{٢٩٥} هو أبو القاسم عبد الله بن محمد بن عبد العزيز البغوي، محدث ومؤرخ ومفسر للقرآن، ولد في بغداد سنة ٢١٤هـ/٨٢٩م وتوفي فيها سنة ٣١٧هـ/٩٢٩م. سيسكين، ج ١، ص ١٧٥.

^{٢٩٦} هو أبو عبد محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز بن عبد الله الزركاني الفارقي الدمشقي الذهبي (ت ٧٤٨هـ/١٣٤٨م)، صاحب سير أعلام النبلاء. الموسوعة الإسلامية، ج ٢، ص ٢١٤ وما يليها.

^{٢٩٧} في الأصل: وإذا.

^{٢٩٨} هو أبو المظفر محمد بن سام الغوري، قتلته الباطنية الإسماعيلية في شعبان سنة ٦٠٢هـ/١٢٠٦م. انظر سير أعلام

النبلاء، ج ٢١، ص ٣٢٢.

^{٢٩٩} قارن بما ورد في سير أعلام النبلاء، ج ٢١، ص ٣٢٣.

قُلْتُ: الإضافة قد لا تدلّ على المغايرة^{٢٨٨}، كما في قوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾^{٢٨٩}.

إن قلت: لو كان الاسم هو المسمّى لزم أن يكون كلّ من قال ناراً احترق [ص ٦٩] لسأله، لأنّ الثّار هو المسمّى، وقد حصل فيه.

قلت: قول القائل: نار، هو التسمية. والتسمية ليست المسمّى.

إن قلت: قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^{٢٩٠}، وقال النّبّي صلى الله عليه وسلم: "إنّ لله تسعة وتسعين اسماً، من أحصاها دخل الجنّة، وأنّه وتر ويحبّ الوتر."^{٢٩١}، يدلّان على الأسماء غير المسمّى.

قلت: ذكر القاضي أنّ المراد بالأسماء فيها التسمية ونحن لم ندّع أنّ ما هو اسم هو المسمّى، بل الاسم قد يكون هو المسمّى، وقد يكون غير المسمّى، وقد يكون لا هو ولا غيره. أقول: ومنه قال الغزالي والرازي^{٢٩٢} وغيرهما من الأشاعرة الموسومين بالحقّقين: إنّ الاسم قد يطلق ويُرَاد به اللفظ، نحو سَمِيئته زيدا، وزيدٌ ثلاثي. وضرب: فعل، ومن: حرف جرّ^{٢٩٣}. وقد يراد به المعنى كقولك: ذقت العسلَ وشربتُ الماءَ وعبدتُ الله. وقد يطلق ويراد به الصّفة كما في قوله صلى الله عليه وسلم: "إنّ لله تسعة وتسعين اسماً". ولا شكّ أنّ الاسم بالمعنى الأوّل غير المسمّى وغير التسمية وبالمعنى الثّالث ينقسم إلى أقسام ثلاثة التي أشار إليها القاضي من مذهب الشّيخ وهو أنّه إمّا عين المسمّى، كالوجود والشيء وإمّا غيره، كصفات الأفعال مثل الخالق والرزق ونحوهما، وإمّا لا هو ولا غيره،

^{٢٨٨} في الأصل: المغايرة.

^{٢٨٩} الأنعام ٥٤/٦.

^{٢٩٠} الأعراف ١٨٠/٧.

^{٢٩١} انظر بالمعجم الأوسط، ج ٤، ص ٢٣٥ ومسند أحمد، ج ٢، ص ٢٥٨ و٢٦٧ تم فتح الباري، ج ١١، ص ٢١٧، ٢١٩ و٢٢١.

^{٢٩٢} هو فخر الدّين أبو عبد الله محمد بن عمّار بن الحسين الرازي (ت ٦٠٦هـ/١٢٠٩م)، صاحب كتاب المخصّل. الموسوعة الإسلامية، ج ٢، ص ٧٥٢.

^{٢٩٣} النصّ في هذه الجملة ناقص أو مضطرب، والمعنى غير واضح.

وتحرير المسألة: أن الاسم، هل هو عين المسمى أو غير التسمية أو لا هذا ولا ذاك؟ ومذهب [ص ٦٨] الشيخ والمحققين أن اسم كل شيء ذات إذا لم يكن هو التسمية، لأن أسماء الله تعالى عنده على أضرب: ضرب هو المسمى. وهو الذي يرجع إلى ذاته كشيء وموجود. وضرب يرجع إلى صفة توجد بذاته، كحي وعالم وقادر. وضرب يرجع إلى فعل له، كخالق ورازق ومُنعم ومحسن. وضرب يرجع إلى نفي، ككونه غنياً وقائماً بنفسه وواحدًا.

وقالت المعتزلة: إن أسماء الله تعالى غيره. فإنها مخلوقة، يخلقها لنفسه والعباد أيضاً يخلقونها له. واستدل القاضي على مذهب الشيخ بأن القول بأن اسم كل شيء ذاته، بمذهب أهل اللغة. ألا ترى إلى عبد الله كيف استدلل عليه بقول الشاعر^{٢٨٤} (من الطويل):

إِلَى الْحَوْلِ ثُمَّ اسْمُ السَّلَامِ عَلَيْنَا وَمَنْ يَبْكُ حَوْلًا كَامِلًا فَقَدْ اعْتَذَرَ^{٢٨٥}

ومعلوم أن المراد نفس السلام وذاته، لا لفظه. وبأنه لو قال: يا سالم، أنت حر، ويا زينب أنت طالق، يحصل العتق أو الطلاق، ولو لم يكن الاسم هو المسمى، لم يحصل. ويقول تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا﴾^{٢٨٦}. ومعلوم أن القوم لم يعبدوا قول القائل: واللآلئ والعزى، وإنما عبدوا نفس الأصنام. ويقول تعالى: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾^{٢٨٧}، فإن التسبيح تعظيم وتبويه، وهو لا يكون لغير الله تعالى. وأيضاً لو لم يكن الاسم هو المسمى لما أمر النبي صلى الله عليه وسلم حين نزلت الآية، بجعلها في السجود، وهو ذكر سبحان ربّي الأعلى، على ما فيه. إن قلت: إضافة الاسم إلى الرب تدل على أنه غير المسمى.

^{٢٨٤} هو لبيد بن ربيعة، توفي بين سنة ٣٥ و٣٨ هـ/٦٦٥ و٦٦٩ م. انظر تاريخ الأدب العربي لعمر فروخ، ج ١، ص ٢٣١-٢٣٦.

^{٢٨٥} انظر البيت في المعجم المفصل في شواهد النحو الشعري، ج ١، ص ٢٩٢ والمصادر المذكورة هناك.

^{٢٨٦} يوسف ٤٠/١٢.

^{٢٨٧} الأعلى ١/٨٧.

والبُلُخِّي^{٢٨٢} ومعتزلة بغداد فرّقوا بين بقاء الواجب والممكن، فقالوا: الواجب باقٍ بقاء بقاء، بخلاف بقاء الحادث. وفساده ظاهر. والقول الثالث للمحققين أنّ البقاء صفة سلبية، وهو المُعْتَمَد، وكذا القِدَم.

ثمّ اعلم أنّ قول الأشعريّ في هذه المسألة قد اختلف. فتارة قال: هو باقٍ بقاء يقوم بذاته وصفاته باقية بقاء يقوم أيضاً. وقال في موضع: هو باقٍ بقاء ذلك البقاء، والبقاء باقٍ بنفسه، وصفاته باقية بقاء آخر يقوم بذاته. وهو قريب من قوله الأوّل. وتارة قال: إنّ المعنى باقٍ، هو الكائن بغير حدوث. نقله القاضي أبو بكر عنه في الإعجاز^{٢٨٣}، قال: معناه إخبار عن دوام وجوده، ودوام وجوده لا يجوز أن يفترق إلى معنًى، فكلُّ ما وجب دوامه لمعنى يوجبُه كان ابتداءه أيضاً مفتقراً إلى ذلك المعنى.

ثمّ اعلم أنّ من جعل البقاء صفةً نفسيةً يقول: إنّ البقاء استمرار الوجود ولازم وجوب الوجود، لكنّه إذا أُضيف في الدّهن أنّ الاستقبال سُمّي باقياً، وإن أُضيف إلى الماضي سُمّي قديماً، فالباقي: ما لا ينتهي تقدير وجوده في الاستقبال إلى آخر. ويُعبّر عنه بأنّه أبديّ. والقديم: هو الذي لا ينتهي تمادي وجوده في الماضي إلى أوّل. ويُعبّر عنه بأنّه أزليّ. وقولنا: واجب الوجود، يتضمّن ذلك كلّهُ.

الخاتمة

١٥

في تسمية الاسم والمسّمَى

هل الاسم عينُ المسّمَى أو غيره؟

وقع الخلاف بين أصحاب الأشعريّ وبين شيخهم مع عدم التّبديع والخروج عن متابعتهم والافتداء به.

^{٢٨٢} لعلّ المقصود هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبيّ البلخيّ، الذي تتلمذ على أبي الحسين الحنطاط، ثمّ أسس مدرّسةً في نَسَف (في خراسان). من مؤلفاته: كتاب المقالات وكتاب محاسن خراسان (ت ٣١٩هـ/٩٣١م). انظر الموسوعة الإسلامية، ج ١، ص ١٠٠٢.

^{٢٨٣} لعلّه كتاب إعجاز القرآن لأبي عبد الرحمن محمد بن زيد الواسطيّ (ت ٣٠٦هـ/٩١٨م) والذي شرحه عبد القاهر المجراني (ت ٤٧٤هـ/١٠٨١-٨٢م). انظر كشف الظنون، ج ١، ١٢٠.

السلف وصرّحوا بها، بل ذلك الاختلاف في أمور كالفروع للأصول، وأمور خالف الأشعريّ كثيرٌ من أصحابه، [ص ٦٦] مع أنّهم لا يُدعونه ولا يخرجونه عن الاقتداء به في غيرها.

وإلى الخلاف الحاصل بين الأشعريّ وأصحابه أشار صاحبُ التّوّة بقوله [من الكامل]:^٥

هَذَا الْإِمَامُ وَقَبْلَهُ الْقَاضِي يَقُو لَأَنَّ الْبَقَاءَ حَقِيقَةُ الرَّحْمَانِ^{٢٨١}

وهما كبيراً الأشعريّة الخ.

من هاهنا أنّ بعض المخالفات الواقعة لأصحاب الأشعريّ معه، بلا تبديع ولا خروج عن الاقتداء به على سبيل التّفصيل – تأكيداً لما سبق – منها مسألة البقاء، فإنّ إمام الحرمين والقاضي أبا بكر، المتقدّم عليه بالزمان، وهما من أكبر الأشاعرة، يقولان: إنّ الله تعالى باقٍ بذاته، لا بصفة البقاء، لا كالشيخ الأشعريّ فإنّه قال: إنّّه تعالى باقٍ ببقاء، وهو صفةٌ قديمة قائمة بذاته تعالى، كما أنّه عالم بعلم، قادر بقُدرة. إذ الباقي بلا بقاء غير معقول كما أنّ العالم بدون العلم غير معقول.

فعلى قول إمام الحرمين والقاضي أبي بكر يكون البقاء صفةً نفسيةً، وليست بصفة زائدة على الذات، وكذا القدم. وعلى مقالتهما جمهور معتزلة البصرة.^{١٥} وقال أبو حنيفة: اعلّموا أنّ الله تعالى باقٍ ببقاء، كما أنّ الله تعالى عالمٌ بعلم، قادرٌ بقُدرة. والبقاء صفة واحدة يُبَيِّنُها ما ليس ببقاء. وهذا يؤيّد مذهب الأشعريّ، ونفاه القاضي وإمام الحرمين والغزاليّ.

قال الغزاليّ: ناهيك برهاناً على فساده ما يلزم من الخبط في بقاء البقاء وبقاء الصفات، كما يلزم من قال: القِدَمُ وصفٌ زائد على ذات القديم من الخبط في قدم القدم وقدم الصفات. وذكر غيره من المحقّقين أنّ المعقول من بقاء الباري عزّ وجلّ امتناع عدمه، ومن بقاء الحادث مقارنة وجوده لزمانين فصاعداً، والامتناع والمقارنة الزمانيّة من المعاني المعقولة التي لا وجود لها في الخارج، فلا يكون [ص ٦٧] أمراً ثبوتياً زائداً على الذات.

^{٢٨١} "بحقيقة" "حقيقة" قارن بطبقات الشافعية الكبرى، ج ٣، ص ٣٨٨، س ٤، وبالتوتية هنا ص ١٧، س ٥.

إِعْلَمَ أَنَّ أَصْحَابَ الْأَشْعَرِيِّ الْخَالِفِينَ لَهُ فِيمَا مَرَّ مِنَ الْمَسَائِلِ، كَالْقَاضِي عِيَّاضِ
وَالْأَسْتَاذِ^{٢٧٤} وَالشَّيْخِ أَبِي حَامِدٍ الْغَزَالِيِّ وَابْنِ دَقِيقِ الْعِيدِ، مَعْدُودُونَ أَيُّ مُحْسُوبِينَ مِنْ
أَتْبَاعِهِ، لَا يَخْرُجُونَ بِهَذَا الْخِلَافِ عَنِ الْإِذْعَانِ وَالِاتِّقَادِ لَهُ فِي مَعْظَمِ الْمَسَائِلِ، كَمَا لَا يَخْرُجُ
أَصْحَابُ الشَّافِعِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، كَلْبَنِ سُرَيْجٍ^{٢٧٥} وَغَيْرِهِ، عَنْ مُتَابَعَتِهِ فِي الْمَأْخُذِ
٥ وَالْأَصُولِ، بِسَبَبِ مَخَالَفَتِهِمْ إِيَّاهُ فِي بَعْضِ الْفُرُوعِ، وَكَذَلِكَ أَبُو حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مَعَ
الشَّيْخِ الْأَشْعَرِيِّ، وَكَذَا أَصْحَابُ أَبِي حَنِيفَةَ مَعَهُ، وَالْأَشْعَرِيِّ وَأَصْحَابُهُ.
قَوْلُهُ^{٢٧٦}: «أَبُو حَنِيفَةَ، مُبْتَدَأٌ»^{٢٧٧}، وَهَكَذَا خَبَرُهُ. وَمَعَ شَيْخِنَا، حَالٌّ، وَلَا شَيْءَ، إلخ،
بَيَانٌ لِلْجُمْلَةِ السَّابِقَةِ، أَيُّ: كَمَا أَنَّ مَخَافَةَ أَصْحَابِ الْأَشْعَرِيِّ إِيَّاهُ فِي تِلْكَ الْمَسَائِلِ لَا يُعَدُّ
قَدْحًا وَطْعَنًا فِي إِمَامَتِهِمْ، فَكَذَا مَخَالَفَةُ أَبِي حَنِيفَةَ لَا تَوْجِبُ تَبْدِيلًا وَإِنْكَارًا. وَالتَّكْرَارُ، كَأَنَّهُ
١٠ مَصْدَرُ نَكَرَتِ الشَّيْءَ بِالْكَسْرِ: أَنْكَرَهُ نَكَرًا وَأَنْكَرْتُهُ وَاسْتَنْكَرْتُهُ.

قَوْلُهُ^{٢٧٨}: «مُتَنَاصِرَانِ، خَبَرٌ مُبْتَدَأٌ مَحْذُوفٌ، يَعْنِي: أَبُو حَنِيفَةَ وَشَيْخُنَا الْأَشْعَرِيُّ
مُتَنَاصِرَانِ، لِأَنَّهُمَا مِنْ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ، مُمَهَّدَانِ لِأَصُولِ الْفِرْقَةِ النَّاجِيَةِ.
قَوْلُهُ^{٢٧٩}: «وَذَا اخْتِلَافٍ هَيْنَ»^{٢٨٠}

قَوْلُهُ: وَالْخِذْلَانِ، أَيُّ مُجَرَّدٌ عَنْ خِذْلَانِ أَحَدِهِمَا الْآخَرِ. وَإِهْمَالُهُ إِيَّاهُ، لِمَا عَرَفَتْ أَنَّهُمَا
١٥ مُتَنَاصِرَانِ مُتَظَاهِرَانِ لِلْسُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ. وَأَنَّمَا هَانِ أَمْرُ الْخِلَافِ بَيْنَهُمَا لِأَنَّهُ إِمَّا لَفْظِيٌّ، وَلَا
خِلَافَ فِي سَهُولَتِهِ، وَإِمَّا مَعْنَوِيٌّ لَمْ يَلْبِثْ فِيهِ الْخِلَافُ عِنْدَ التَّحْقِيقِ، أَوْ تَحَقُّقٌ بِسَبَبِ
الْمَأْخُذِ، كَمَا سَبَقَ بَيَانُ ذَلِكَ كُلِّهِ عَلَى التَّفْصِيلِ. وَلَمْ تَبْطُلْ بِهَذَا الْخِلَافِ قَاعِدَةُ كَلِّيَّةٍ مُمَهَّدَةً

^{٢٧٤} لَعَلَّهُ يَقْصِدُ بِالْأَسْتَاذِ: إِبْرَاهِيمَ بْنَ إِسْمَاعِيلَ إِبْرَاهِيمَ بْنَ مُحَمَّدٍ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُهْرَانَ الْمُهَزَّجَاتِي الْأَشْعَرِيَّ الشَّافِعِيَّ (ت)
٤١٨هـ/١٠٢٧م). انظر الموسوعة الإسلامية، ج ٤، ص ١٠٧.

^{٢٧٥} هُوَ أَبُو الْعَبَّاسِ أَحْمَدُ بْنُ عَمْرِو بْنِ سَرِيحٍ الْبَغْدَادِيُّ الْمُتَوَفَّى سَنَةَ ٣٠٦هـ/٩١٨م. انظر الموسوعة الإسلامية، ج ٣،
ص ٩٤٩.

^{٢٧٦} يَبْدُو أَنَّهُ يَشِيرُ إِلَى بَيْتٍ أَوْ كَلَامٍ سَقَطَ مِنَ النَّصِّ الَّذِي بَيْنَ أَيْدِينَا سَهْوًا.

^{٢٧٧} فِي الْأَصْلِ: مُتَبَدَأٌ.

^{٢٧٨} يَبْدُو أَنَّهُ يَشِيرُ إِلَى بَيْتٍ أَوْ كَلَامٍ سَقَطَ مِنَ النَّصِّ الَّذِي بَيْنَ أَيْدِينَا سَهْوًا.

^{٢٧٩} يَبْدُو أَنَّهُ يَشِيرُ إِلَى بَيْتٍ أَوْ كَلَامٍ سَقَطَ مِنَ النَّصِّ الَّذِي بَيْنَ أَيْدِينَا سَهْوًا.

^{٢٨٠} تَبَقِيَ الْجُمْلَةُ دُونَ اسْتِمْرَارِ، فَالْتَقَصْنَا هُنَا وَاضِحًا.

وَقُولْ نَحْنُ عَلَى طَرِيقَتِهِ وَ لَكِنْ قَبَّلْنَا فِي ذَاكَ طَائِفَتَانِ^{٢٧١}

قال شارحُه، الإمام الشيرازي^{٢٧٢}: هذا تنمة الاعتذار السابق، قوله: نَحْنُ عَلَى طَرِيقَتِهِ، جملة اسمية مقول القول، أي: نحن ذاهبون أو مُستقرون على طريقة الأشعري في معظم عقائدنا، وما ابتدعنا تلك المخالفة، بل تقدّمنا بهذه المخالفة أصحابه، كالأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني والقاضي عياض. فأصحابُ الأشعري في مسألة منع الصغائر طائفتان، ونحن وافقنا إحدى الطائفتين، لما رأيناه راجحاً.

قوله: بَلْ قَالَ، إلخ، من مؤكّدات الكلام السابق. أي، لم يكفِ^{٢٧٣} أصحابُ الأشعري بهذا القدر من الخلاف، وهو منع الصغائر مُطلقاً، بل بعضهم، كالأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، زاد وقال: إنهم معصومون عن التسيان والخطأ أيضاً.

١٠ قوله: بَرَاءٌ جَمْعُ بَرِيءٍ، كأمناء وأمين، واختار أنه لا صغيرة في الذنوب، ولهذا اختار أن الأنبياء لا يصدر عنهم ذنب: لا صغيرة ولا كبيرة، لا عمداً ولا سهواً. وذكر أنه يمتنع عليهم التسيان في كتابه في أصول الفقه، وقال فيه أيضاً الأحاديث التي في الصحيحين مقطوع بصحّة أصولها وثبوتها، ولا يحصل الخلاف فيها بحال، وإن حصل، فذاك اختلاف في طرقها ورواياتها، فمن خالف حكمه خبراً منها وليس له تأويلٌ سائع للخبر، نقضنا حكمه. لأن هذه الأخبار تلقّتها الأمة بالقبول. وذكر في كتاب أدب الجدل وحمين في رجل رأى التبيّ صلى الله عليه وسلم، وأمره بأمره: هل يجبُ عليه امتثاله إذا استيقظ؟ والمجزوم به عند الأصحاب أنه لا يجب. لا لأنه لم ير التبيّ صلى الله عليه وسلم، بل لعدم ضبط الرائي حالة الرؤية. والضبط شرط في العمل بالرؤية. والضبط شرط في العمل بالرؤية.

[ص ٦٥]

٢٠ تنمة

^{٢٧١} " ... صحبه في ذاك طاقتان"، هكذا نجد الشطر الثاني في طبقات الشافعية الكبرى، ج ٣، ص ٣٨٧ س - ١.

^{٢٧٢} المقصود هو: "الشيخ الإمام العلامة نور الدين محمد بن أبي الطيّب الشيرازي الشافعي"، وهو تلميذ الشبكي وشارح نونيته (كتب الشرح سنة ١٣٥٦/٧٥٨). انظر طبقات الشافعية الكبرى، ج ٣، ص ٣٧٩، والثبوتية هنا،

ص ١٦، س ١٥.

^{٢٧٣} في الأصل: لم يكف، وهو تصحيف.

وقوله: رَفَعًا لِرِثْبَتِهِمْ عَنِ الثُّقَاصِ، مفعول له، لا قول، وكان على سبيل التنازع على وجه، ولا قول فقط على وجه. ويشير بهذا إلى الدليل على وجوب العصمة للأنبياء عليهم السلام مطلقاً، كما تقدّم.

وقوله: وَالْأَشْعَرِيُّ إِمَامُنَا لَكِنَّا فِي ذَا خُلَافَةٍ، يعني أنّ هذه المخالفة مع الأشعري ليست لنا لأنّا خرجنا عن طريقته ولم نرضه إماماً، بل هو إمامنا ونحن متمسكون بأذيال أقواله في معظم أحوالنا، لأنها على التهج الحق والتمط الصدق، ولكن، لما تجلّى لنا جليلة الحق في غير ما اختاره، رجعنا إليه، فالرجوع إلى الحق أولى، كما قال أرسطو، لما قيل له في مخالفة أفلاطون الذي هو أستاذه وإمامه: الحق صديق وأفلاطون صديق، والحق أفضل.

١٠ وقال أمير المؤمنين عليّ كرم الله وجهه: إِعْرِفِ الْحَقَّ تَعْرِفْ أَهْلَهُ. فبالحق تعرف الرجال، لا بالرجال تعرف الحق.

وفي هذين البيتين فائدتان، إحداها الاعتذار عن مخالفة إمامه، وثانيها، أنّا مع مخالفتنا للأشعري في هذه المسألة، لا بدّعناه بل نفتدي به في معظم القواعد والمآخذ. وكذا المخالفة بينه وبين الإمام أبي حنيفة، لا توجب التبديع.

١٥ قوله: نُخَالِفُهُ بِكُلِّ لِسَانٍ، فيه مبالغة، أي بكلّ وجه كان، كأنّه جعل على كلّ وجه لسان، من باب إطلاق اسم الآلة على ذي الآلة [من الكامل]:

بَلْ قَالَ بَعْضُ الْأَشْعَرِيَّةِ إِنَّهُمْ بَرَاءٌ مِنْ عَمْدٍ وَمِنْ نِسْيَانٍ^{٢٧٠}

قلت: وهذا الحق. قال صاحب التوثيق [من الكامل]:

[ص ٦٤]

^{٢٧٠} ورد السطر الثاني من هذا البيت في طبقات الشافعية الكبرى، ج ٣، ص ٣٨٧، آخر سطر كما يلي: "براء معصومون من نسيان"، وكذلك في التوثيق هنا، ص ١٦، س ١٦.

افْتِرَاءٌ وَلَا خِيَانَةً. فَإِنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ مشهوراً فيما بينهم بِمَحَمَّدِ الْأَمِينِ. وَأَشَارَ إِلَى مَا قَالَ، صَاحِبُ التَّوْتِيَةِ بِقَوْلِهِ [من الكامل]:

وَبِهِ أَقُولُ وَكَانَ رَأْيِي أَبِي كَذَا رَفَعاً لِرُبَّتَيْهِمْ عَنِ الثَّقْصَانِ^{٢٦٦}
وَالْأَشْعَرِيِّ إِمَامُناً لَكِنَّا فِي ذَا نُخَالِفُهُ بِكُلِّ لِسَانٍ^{٢٦٧}

٥ قال شارحها^{٢٦٨}: إِنَّ اخْتِيَارَ الْقَوْلِ بِامْتِنَاعِ الصَّغَائِرِ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وَتَقْدِيمُ بِهِ لِلْحَضَرِ أَيْ الْمَنَعِ، أَقُولُ بِالْجَوَازِ قَوْلُهُ: وَكَانَ رَأْيِي أَبِي كَذَا، جَمَلَةً فَعْلِيَّةً وَقَعَتْ مَعْطُوفَةٌ عَلَى فِعْلِيَّةٍ أُخْرَى، كَالِاخْتِلَافِ فِي الْمَاضِي وَالْمَضَارِعِ لِأَجْلِ تَقْدِيمِ زَمَانِ أَحَدِ الْقَائِلَيْنِ عَلَى الْآخَرِ، أَوْ حَالاً بِتَقْدِيرِ قَدِ، أَيْ: وَقَدْ كَانَ رَأْيِي أَبِي [ص ٦٣] أَيْضاً هَذَا الْمَذْهَبَ، فَكَانَ يَنْصُرُهُ. [من الوافر]

١٠ إِذَا قَالَتْ حَذَامٌ فَصَدَّقُوهَا فَلِإِنَّ الْقَوْلَ مَا قَالَتْ حَذَامٌ^{٢٦٩}
وَمِنَ الْعُلَمَاءِ الْمُحَقِّقِينَ النَّاصِرِينَ لِهَذَا الْمَذْهَبِ الشَّهْرَسْتَانِيَّ، كَمَا سَبَقَ.

^{٢٦٦} ورد هذا البيت في طبقات الشافعية الكبرى، ج ٣، ص ٣٨٧، س ١٧، ولكن بالنص التالي: "وبه أقول وكان مذهب والدي * * * دفعاً لِرُبَّتَيْهِمْ عَنِ الثَّقْصَانِ"، وكذا أيضاً في التوتية هنا، ص ١٦، س ١٣.

^{٢٦٧} انظر البيت في طبقات الشافعية الكبرى، ج ٣، ص ٣٨٧، س ١٨، وكذا أيضاً في التوتية هنا، ص ١٦، س ١٤.

^{٢٦٨} قال عنه تاج الدين السبكي في طبقاته: "وشرحهما [يعني التوتية] من أصحابي الشيخ الإمام العلامة نور الدين محمد بن أبي الطيب الشيرازي الشافعي، وهو رجل مقيم في بلاد كيلان، ورد علينا دمشق في سنة سبع وخمسين وسبعائة، وأقام يلازم خلقتي نحو عام ونصف [عام]، ولم أرَ فمين جاء من العجم في هذا الزمان أفضل منه، ولا أدين". طبقات الشافعية الكبرى، ج ٣، ص ٣٧٩.

^{٢٦٩} ورد هذا البيت في المزهرة في علوم اللغة وأنواعها، ج ٢، ص ٤٠٣، على لسان زهير بن جناب الكلبي. أما صاحب مجمع الأمثال فأورد البيت على لسان لجيم بن علي بن صعب بن بكر بن وائل. انظر مجمع الأمثال، ج ١، ص ١٨٠-١٨١. ويورد نفس المصدر البيت على لسان ديسم بن طارق، مجمع الأمثال، ج ٢، ص ١٧٥. وأما كتاب فصل المقال في شرح كتاب الأمثال، ص ٤٢، فقد أورد البيت على لسان ديسم بن ظالم الأعصري. وورد في تفسير القرطبي، ج ٣، ص ٢٥٠: "قأنصتوها" بدل: فصدقوها.

ووجه آخر، وهو أن يتركوا الأفضل، كآدم عليه السلام حيث قاسمه إبليس حتى نسي النبي وطمأن أنه يحترم اسم الله، وترك الأفضل، وهو غاية الأمر، ولهذا قال الله تعالى في حقه: ﴿فَلَسِي فَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً﴾^{٢٦٢}. فانظر كيف تقارب الكلام من الجانبين، وهذا الخلاف بين الإمامين.

٥ وبهذا تعرف أنه يجب تأويل كل ما أوهم في حقهم عليهم السلام من الكتاب والسنة بما اغتر به بعض من أجاز عليهم الصغائر، فاحتجوا في ذلك بظواهر كثيرة من القرآن والحديث.

١٠ قال القاضي^{٢٦٣} في الشفاء^{٢٦٤}: «إن التزموا ظواهرها أفصت بهم إلى تجويز [ص ٦٢] الكبائر وخرق الإجماع، وما لا يقول به مسلم، فكيف، وكل ما احتجوا به مما اختلف المفسرون في معناه وتقابلت الاحتمالات في مقتضاه، وجاءت أقاويل فيها للسلف بخلاف ما التزموه من ذلك؟ فإذا لم يكن إجماعاً، وكان الخلاف فيما احتجوا به قديماً، وقامت الدلالة على خطأ قولهم وصحة غيره، وجب تركه والمصير إلى ما صح، وأما قبل الوحي، فالأكثر منعوا الكفر وإنشاء الذنب. والأصوليون عليه، لئلا تزول المعصية بالكيفية. وجوزوا الصغيرة على الأنبياء للتدرة، كقصة يوسف وإخوته.

١٥ وقد عرفت الخلاف في كونهم أنبياء، والحق أنهم معصومون بعده صيانة لمنصب النبوة، وحماية لإقامة الرسالة، وذلك المنصب الذي يرتضوا أن يكون لجنس البشر غيرهم، ومعصومون قبله. ألا ترى قوله تعالى حكاية عن نبينا صلى الله عليه وسلم: ﴿فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمراً مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^{٢٦٥}، يعني: لبثت بين ظهرانكم أربعين سنة، وما رأيتم

^{٢٦١} هي زينب بنت جحش الأسديّة (ت ٢٠ هـ / ٦٤١ م)، ابنة عمّة النبي. وزيد هو زيد بن حارثة (ت ٦٢٩ هـ / ٦٢٩ م) الذي وهبته له زوجته خديجة، صحابي اعتنق الإسلام مبكراً، تبناه الرسول وأعتقه، ثم عقد له لواء غزوة مؤتة واستشهد في المعركة.

^{٢٦٢} طه ١١٥/٢٠.

^{٢٦٣} هو القاضي عياض، ذكر سابقاً.

^{٢٦٤} هو الشفاء في تعريف حقوق المصطفى، ذكر سابقاً.

^{٢٦٥} يونس ١٦/١٠.

أقول: ولا يكاد يخرج عنها كبيرة بوجه من الوجوه. وإذا عرفت الكبيرة، فما عداها صغيرة، وهي أيضاً متفاوتة، كقُبلة ونظر.

وإذا تمهدت هذه المقدمة، فاعلم أنه استدُلَّ على وجوب العصمة لهم عليهم السلام، بأنه لو جاز صدور الذنب عن الأنبياء عليهم السلام، لما وجب اتباعهم، ولما كانت ٥ شهادتهم مقبولة، وكانوا أدنى منزلةً من عدول أمتهم، وكان عذابهم أشدَّ من الأمة، لقوله تعالى: ﴿إِذَا لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيراً﴾^{٢٥٧}. ولتنزلوا عن النبوة، [ص ٦١] لأنَّ المذنب لا ينال عهد النبوة، لقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^{٢٥٨}. ولا يخفى أنَّ هذه الوجوه إنّما تدلُّ على عصمتهم بعد الوحي عن الكبار وعن الصغائر عمداً، وقبل البعثة: إذا لم ينصلح حالهم وقت البعثة، وأمّا عصمتهم فيما عدا ذلك، فلا. ١٠

وذكر الشهرستاني في نهاية الأقدام: الأصحَّ أنَّهم معصومون عن الصغائر، لأنَّها إذا تولَّتْ صارت - بالاتفاق - كبائر: وما أسكر كثيره، قليله حرام، لكنَّ المجوِّز عليهم عقلاً وشرعاً تركُّ الأولى من الأمرين المتقابلين جوازاً. ولكنَّ التشديد عليهم في ذلك القدر يوازي التشديد على غيرهم في الكبائر، وحسنات الأبرار سيئات المقرَّين.

١٥ ونقل الإمام أبو حنيفة في الفقه الأكبر ما يقارب الشهرستاني، وهو أنَّه لو استعمل الرسول ما ظهر له في درجة النبوة قبل نزول جبريل، يكون ذلك زلةً، كما فعل داود عليه السلام، حيث تزوج امرأة أوريا^{٢٥٩} قبل نزول جبريل عليه السلام. ونبينا صلى الله عليه وسلم، لما انتظر الوحي^{٢٦٠} في تزويج امرأة زيد^{٢٦١}، نجا من الزلة. فهذا هو الوجه لوقوع الأنبياء عليهم السلام في الزلات.

^{٢٥٦} في الأصل: وواحد.

^{٢٥٧} الإسراء ١٧/٧٥. ولقد وردت في الأصل: المائة، بدلاً من: المئات.

^{٢٥٨} البقرة ١٢٤/٢.

^{٢٥٩} هي بثشبع بنت أليعام امرأة أوريا الحثي. اقرأ قصتها مع الملك داود في الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر صموئيل الثاني، الأصحاح ١١.

^{٢٦٠} الإشارة هنا إلى سورة الأحزاب ٣٣/٣٧.

وقال أبو منصور^{٢٤٩} من الحنفية: العصمة لا تُزيلُ المخنة، يعني لا تجبره على الطاعات ولا تجبره على المعصية، بل هي لطف من الله تعالى تحمله على فعل الخير وتزجره عن الشر، مع بقاء الاختيار تحقيقاً للاهتداء. انتهى.

والكبيرة ما أوجب الشارعُ الحدَّ عليه، [ص ٦٠] فأكبرُ الكبائر: الإشراك بالله تعالى، وأدناها: شُرْبُ الخمر، وزادَ بعضُهم: وما أصرَّ على صغيرة، بناءً على ما ورد في الخبر: "لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الإصرار"^{٢٥٠}. وزاد بعضهم وقال: ما أوعد عليه الشارع بخصوصه بالثأر، وما ورد في الخبر من الإعداد، كقوله صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم: "اتَّقُوا السَّيْعَ الموبقات" وغيره. فإنَّما هو بحسب استدعاء الحاجة في ذلك الوقت إلى ذكر ذلك المقدار، نظراً إلى حال السائل أو غيرها مما كان سبب ورود الخبر، لا الحصر.

ومنهم من قسَّمها على الأعضاء، وهو الشيخ أبو طالب المكي^{٢٥١}، فقال: الكبائر سبعة عشر؛ أربع في القلب: وهو الإشراك بالله تعالى، والإصرار على معصية الله تعالى، والأمن من مكر الله تعالى، والقنوط من رحمة الله تعالى، وأربع في اللسان: شهادة الزور، وقذف المحصنات، واليمين الغموس^{٢٥٢}، والكذب، وثلاث في البطن: شُرْبُ الخمر، وأكل مال اليتيم، وأكل الربا. واثنان^{٢٥٣} في الفرج: الزنا واللواط، واثنان^{٢٥٤} في البدن: القتل والسرقة. وواحدة^{٢٥٥} في الرجل: وهو الفرار من الزحف، وواحدة^{٢٥٦} في جميع البدن: وهو عُقُوقُ الوالدين.

^{٢٤٩} لعل المقصود هنا هو عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي الشافعي، صاحب كتاب الملل والنحل، وأصول الدين وغيرها (ت ١٠٣٧/هـ ١٤٢٩م). انظر الموسوعة الإسلامية، ج ١، ص ٩٠٩، وطبقات الشافعية الكبرى، ج ٥، ص ١٣٦-١٤٨. "والكبائر سبعة عشر"، كذا، والأصح: سبع عشرة.

^{٢٥٠} انظر الفردوس بمأثور الخطاب، ج ٥، ص ١٩٩. وفي الحديث التالي، بدل "اتَّقُوا"، "اجتنبوا". ورد الحديث في مصادر كثيرة، منها تفسير القرطبي، ج ٣، ص ٣٦٥.

^{٢٥١} هو أبو طالب محمد بن علي بن عطية الحارثي، صاحب كتاب قوت القلوب (ت ٩٩٨/هـ ١٣٨٦م). الموسوعة الإسلامية، ج ١، ص ١٥٣.

^{٢٥٢} أي اليمين الكاذبة التي يتعمدها صاحبها.

^{٢٥٣} في الأصل: واثنان.

^{٢٥٤} في الأصل: واثنان.

^{٢٥٥} في الأصل: وواحد.

عياض^{٢٤٣} المالكي، صاحب: الشفاء في سيرة المصطفى^{٢٤٤}، صلى الله عليه وسلم، وهو من فضلاء الأشاعرة، وهو الحق الذي لا شك فيه، وهو الذي يجب اعتقاده والإيمان به. وتحقيق المسألة موقوف على معرفة العصمة ثم الكبيرة [ص ٥٩] والصغيرة. فلنقدم مقدمة ثم نشرع في ذكر التمسكات من الطرفين، ثم الأشاعرة إلى ما هو الحق، وبيان كون الخلاف من الأمور السهلة لا يلزم منه بدعة ولا كفر.

٥. اعلم أن العصمة لغة المنع، لا عاصم أي لا مانع، وعصمة الطعام أي منعه من الجوع. والبر عاصم كسفة السويق. والعصمة: الحفظ. واعتصمت بالله أي امتنعت بحفظه من المعصية، وعزفاً: المنع أو الحفظ من المعاصي والشرور. ومن لوازها العدالة، وهي كيفة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمرورة جميعاً.

١٠. ثم القائلون بالعصمة، منهم من يقول: المعصوم هو الذي يمكنه الإتيان بالمعاصي. ومنهم من يقول: لا يأتي بها بتوفيق الله إياه وتهيئة ما يتوقف عليه الامتناع، منها لقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ﴾^{٢٤٥}، ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾^{٢٤٦}، ﴿وَلَوْلَا أَنْ تَبْتَئْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنْ إِلَيْهِمْ﴾^{٢٤٧}، ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي﴾^{٢٤٨}. وأيضاً لو كان المعصوم مسلوب الاختيار لما استحق على العصمة مدحاً، ويطل الأمر والنهي والثواب والعقاب.

١٥. وزعم بعضهم أن أسباب العصمة أربعة: أحدها العدالة، الثاني حصول العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات، والثالث تأكيد ذلك العلم بالوحي الإلهي، والرابع خوف المؤاخذة على ترك الأولى والنسيان. فإذا حصلت هذه الأمور صارت النفس معصومة.

^{٢٤٣} هو أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن البخصي السبتي (٤٧٦هـ/١٠٨٨م - ٥٤٤هـ/١١٤٩م).

انظر الموسوعة الإسلامية، ج ٤، ص ٢٨٩.

^{٢٤٤} هو كتاب الشفاء بتعريف حقوق المصطفى. انظر المصدر السابق.

^{٢٤٥} الكهف ١١٠/١٨ وفصلت ٦/٤١.

^{٢٤٦} إبراهيم ١١/١٤.

^{٢٤٧} الإسراء ٧٤/١٧.

^{٢٤٨} يوسف ٥٣/١٢.

كفر^{٢٤٠}. وآخرون جَوَّزُوا الكُفْرَ تَقِيَّةً، بل أوجبوه، لأنَّ إلقاء النَّفْسِ فِي التَّهْلُكَةِ حَرَامٌ. وَرَدَّ بِأَنَّهُ لَوْ جَازَ لَكَانَ أَوَّلَى الْأَوْقَاتِ بِهِ وَقْتُ الدَّعْوَى، وَيُؤَدِّي إِلَى خَفَاءِ الدِّينِ بِالْكَلْبَةِ. وَالْحَشْوِيَّةُ^{٢٤١} جَوَّزُوا الإِقْدَامَ عَلَى الْكِبَائِرِ بَعْدَ الْوَحْيِ، وَقَوْمٌ مَنَعُوا عَنْ قَصْدِهَا، وَجَوَّزُوا قَصْدَ الصَّغَائِرِ، وَالْإِمَامُ أَبُو حَنِيفَةَ ذَكَرَ فِي الْفَقْهِ الْأَكْبَرِ أَنَّ [ص ٥٨] الْأَنْبِيَاءَ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مَعْصُومُونَ مِنَ الْكِبَائِرِ وَالصَّغَائِرِ جَمِيعاً، وَهُوَ الْحَقُّ. وَقَيَّدَ بَعْضُ أَصْحَابِهِ بَعْدَ الْوَحْيِ، وَأَمَّا قَبْلَ الْوَحْيِ، فَتَجُوزُ الصَّغِيرَةُ عَلَى سَبِيلِ التُّدْرَةِ، ثُمَّ يَعُودُ حَالُهَا وَقْتُ الْإِرْسَالِ إِلَى الصَّلَاحِ وَالسَّدَادِ. وَأَصْحَابُ الْأَشْعَرِيِّ مَنَعُوا الْكِبَائِرَ مُطْلَقاً وَجَوَّزُوا الصَّغَائِرَ سَهْواً، وَالْحَقُّ الْمَنْعُ مُطْلَقاً.

وَذَكَرَ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ فِي الْإِيجَازِ أَنَّ نَبِيَّنَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَعْصُومٌ فِيمَا يُؤَدِّيهِ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى، وَكَذَا سَائِرُ الْأَنْبِيَاءِ، وَهَذَا الْمَقْدَارُ مُجْمَعٌ عَلَيْهِ: أَنَّ الْعَصْمَةَ مِنَ التَّحْرِيفِ وَالْحِيَانَةِ فِيمَا يُبْلَغُونَهُ مِنَ الشَّرَائِعِ وَالْأَحْكَامِ، وَإِنْ لَمْ يَكُونُوا مَعْصُومِينَ مِنَ الصَّغَائِرِ وَلَا مِنَ الْخَطَايَا وَالنَّسْيَانِ. غَيْرَ أَنَّهُمْ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ مَعْصُومُونَ عَنْ ذَلِكَ كُلِّهِ، وَكَذَلِكَ الْإِمَامُ.

وَالْغَرَضُ أَنَّ غَايَةَ الْخِلَافِ بَيْنَ الْحَنْفِيَّةِ وَالْأَشَاعِرَةِ عَلَى تَقْدِيرِ الثُّبُوتِ رَاجِعٌ إِلَى تَجْوِيزِ الصَّغِيرَةِ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ بَعْدَ الْوَحْيِ، إِمَّا مُطْلَقاً، كَمَا ذَكَرَهُ الْقَاضِي، أَوْ عَلَى سَبِيلِ السَّهْوِ كَمَا ذَكَرَ غَيْرُهُ، وَعَدَمِ تَجْوِيزِهَا، فَالْحَنْفِيَّةُ لَا يَجُوزُوهَا وَبَعْضُ الْأَشَاعِرَةِ يَجُوزُونَ، وَالْمَجْمُورُ عَلَى عَدَمِ التَّجْوِيزِ، وَهُوَ الْحَقُّ.

قَالَ الْحَنْفِيَّةُ: لَا يَجُوزُ التَّكْلِيفُ بِمَا لَا يَطَاقُ وَيَمْتَنَعُ صَدُورُهُ مِنْ نَبِيِّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ. وَالتَّنْكِيرُ يُفِيدُ الْعُمُومَ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ. وَعِنْدَ الْأَشَاعِرَةِ قَوْلَانُ: بَعْضُهُمْ قَائِلٌ بِالْمَنْعِ، مُوَافِقٌ لِلْحَنْفِيَّةِ، كَالْأَسَازِ أَبُو إِسْحَاقَ الْإِسْفَرَايِينِي^{٢٤٢}، شَيْخُ الْأَشَاعِرَةِ، وَالْقَاضِي

^{٢٤٠} جاء في كتاب منهاج السنة النبوية عن الفضلية من الخواارج أنهم "جَوَّزُوا الْكُفْرَ عَلَى التَّبَيُّ فِي هَذَا الْبَطْرِيقِ الْإِلَازِمِ لَهُمْ لِأَنَّ كُلَّ مَعْصِيَةٍ عَنْدهُمْ كُفْرٌ وَقَدْ جَوَّزُوا الْمَعَاصِيَ عَلَى التَّبَيُّ وَهَذَا يَقْتَضِي فِسَادَ قَوْلِهِمْ بِأَنَّ كُلَّ مَعْصِيَةٍ كُفْرٌ". ج ٧، ص ١٧٣.

^{٢٤١} أنظر عنهم الموسوعة الإسلامية، ج ٣، ص ٢٦٩.

^{٢٤٢} هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران المهرجاني الأشعري الشافعي (ت ١٠٢٧/٥٤١٨ م)، ذكر سابقاً.

المائة السابعة باتفاق علماء مصر والشام، شيخ الإسلام تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن دقيق العيد^{٢٣٩}، القوصي بلداً.

والغرض من هذا تبين أن الخلاف في هذه المسألة على تقدير تصريح الأشعري به، لا يلزم منه بدعة ولا كفر. ألا ترى أن هذه الأئمة الكبار، كيف خالفوا الأشعري مع أنه إمامهم؟ وهم لا يُبدعونَه بذلك. ثم إن الأشعري لم يُصرِّح بجواز التكليف بالمحال، وإنما يُنسب إليه من قوله بمسألتين آخرين، إحداهما: أن المكلف لا قدرة له إلا حال الفعل. والتكليف غير باقٍ حالة الفعل، وإلا لزم التكليف بإيجاد الوجود قبل، فيكون التكليف صدور الفعل ولا قدرة [ص ٥٧] حينئذٍ على الفعل. فيكون مكلفاً حال كونه غير مستطيع. وثانيهما: أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى على ما تقرّر في موضعه، فيمتنع أن تقع بقدرة الغير، فيكون تكليف العبد بها تكليفاً بما لا قدرة له عليه. فمن يقول بأحدهما لزمه جواز التكليف بما لا يطاق، فضلاً عنّ يقول بهما، كالأشعري وشيعته. ويمكن أن يقال: كون القدرة مع الفعل، وكون الأفعال مخلوقة لله تعالى لا يمنع تصوّر وقوع الفعل من المكلف، لإمكان وقوعه منه. وإن امتنع بحسب الغير، فهو إذاً غير محلّ النزاع في الممتنع لذاته.

وقال بعض المحقّقين من أصحابنا: إن أرادوا بالتكليف طلب إيقاع المأمورية من المأمور فلا تكليف بالمحال، وإن أرادوا أعمّ من ذلك، حتى يتناول تعذيب المكلف أيضاً، فيصحّ. وعلى هذا يُناسب أن تدخل هذه المسألة في المسائل المُختلف فيها لفظاً.

المسألة السادسة

عصمة الأنبياء عليهم السلام

وتحرّرها أن عصمة الأنبياء عليهم السلام عن الكبار والصّغائر، هل هي واجبة أو لا؟ وتقرير المذاهب أن العصمة عن الكفر ثابتة عند عامة السلف، وكذلك الخلف، إلا عند الفضليّة من الروافض فإنهم جوّزوا عليهم المعاصي، وكلّ معصية عندهم

^{٢٣٩} هو أبو الفتح تقي الدين محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري القوصي، المعروف كآبيه وجده بابن دقيق العيد، توفي بالقاهرة سنة ٥٧٠٢/١١٣٠٢م. لُقّب أيضاً بسيد المتأخّرين وإمام أهل السُنّة. انظر طبقات الشافعية الكبرى، ج ٩، ص ٢٠٧-٢٤٩ والدرر الكامنة، ج ٤، ص ٩١.

امْتَنَعَ بغيره، وهو تَعَلَّقَ علم الله تعالى بَعْدَمِهِ، وعن الرَّابِع أَنَّهُ لا يلزم من تكليفه بالتصديق بالإيمان تكليفه بعدم الإيمان بجميع ما أُنْزِلَ على مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إيماناً إجمالياً، أي: نعتقد على سبيل الإجمال أَنَّ كُلَّ خبر من أخباره تعالى صِدْقٌ ويلزم منه التَّكْلِيفُ بتصديق هذا الخبر تصديقاً إجمالياً، وهو لا يستلزم التَّكْلِيفُ بالمُحَالِ لذاته. إِنَّمَا المستلزم له هو التَّكْلِيفُ بالتَّصْدِيقِ التَّفْصِيلِيِّ.

ويمكن أيضاً أن يقال: لعدم إيمانه اعتباران: أحدهما كونه ما أُنْزِلَ على مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وهو مأمور بالإيمان بما أُنْزِلَ، وثانيهما كونه منافياً للإيمان، وهو خصوصية هذا الخبر، [ص ٥٦] وهذا الاعتبار غير مأمور بالإيمان به.

وَقَرَّرَ بعضُ الفضلاء جوابه بوجه آخر، وهو أَنَّا لا نَسَلِّمُ أَنَّهُ أَمَرَ أَبَا^{٢٣٤} لَهَبٍ^{٢٣٥} بالإيمان بجميع ما أُنْزِلَ بعد ما أُنْزِلَ أَنَّهُ لا يؤمن، لأنَّه بعد ما أُنْزِلَ أَنَّهُ لا يؤمن جاز أن يوضع التَّكْلِيفُ بجميع ما أُنْزِلَ، فلم يلزم الجمع بين التَّقْيِضَيْنِ، وفيه نظر، لأنَّه يلزم أن يكون الخبر ناسخاً للأمر، وأَنَّهُ مُحَالٌ، وَقَرَّرَهُ بعضهم بوجه آخر، وهو أَنَّ أَبَا لَهَبٍ ما كان مأموراً بجميع ما أُنْزِلَ، بل بما يتعلَّقُ بالتَّوْحِيدِ والرَّسَالَةِ، وفيه أيضاً نظر، لأنَّه كان مأموراً بتصديق الرُّسُولِ في كُلِّ ما عُلِمَ محيئه به ضرورة. لأنَّ الإيمان عبارة عن ذلك. نَعَمْ، يُتَوَجَّهُ أن يقال: لا نُسَلِّمُ أَنَّ عدم إمكانه ممَّا عُلِمَ محيئه به ضرورة. انتهى.

وإلى عدم جواز التَّكْلِيفِ بالمُحَالِ، ذهب من أصحاب الأشعرية طائفة من المتقدمين كالشيخ أبي مُحَمَّدٍ الإسْفَرَايِينِي^{٢٣٦}، شيخ طريقة العراقيين من الشافعية، وحُجَّةُ الإسلام أبي حامد^{٢٣٧} الغَزَالِي^{٢٣٨}. ومن المتأخِّرين منهم، مجتهدُ القرن والمبعوثُ على رأس السَّنة

^{٢٣٤} في الأصل: أبي.

^{٢٣٥} هو عبد الغزى بن عبد المطلب بن هاشم، عم الرسول وأحد أعدائه، توفى في مكة بعد وقعة بدر بسبعة أيام. انظر أنساب الأشراف، ج ١، ص ١٣٠-١٣١.

^{٢٣٦} لعله يقصد أبا حامد أحمد بن محمد بن أحمد الإسفراييني الشافعي، صاحب كتاب أصول الفقه، ومختصر في الفقه اسمه: التوفيق (٣٤٤هـ/٩٥٥م - ٤٠٦هـ/١٠١٦م). انظر الأعلام للزركلي، ج ١، ص ٢١١.

^{٢٣٧} في الأصل: محمد.

^{٢٣٨} حجة الإسلام هو أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ/١١١١م). انظر الموسوعة الإسلامية، ج ٢، ص ١٠٣٨.

يقع من الله تعالى التكليف بالمحال، والنزاع بالجواز، لا في الوقوع. وعن الثاني أنه مبني على قاعدة التحسين والتقيح. وعن الباقيين^{٢٢٩} بأنهما مبنيان على التكليف لغرض الإتيان، لكن أفعاله تعالى غير معللة بالأغراض.

واستدلّت الأشاعرة بأنه لو امتنع التكليف بالمحال لكان الامتناع مُحالاً لأنه لا يتصوّر وقوعه. والغرض من التكليف الإتيان بالمكلف به. وإذا انتفى الغرض انتفى التكليف به، لكن أفعاله تعالى غير معللة بالأغراض، فجاز التكليف بالمحال، إذ ليس الغرض هو الإتيان به. وفائدته حينئذ الإعلام بأنه سيُعَذَّب، والابتلاء والاختيار وبقوله: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾^{٢٣٠}، فلو لم يكن التكليف بما لا يُطاق جائزاً، [ص ٥٥] لما صَحَّت الاستعاذة منه.

وأجيب عن هذه الآية بأن الاستعاذة من التَّحْمِيل، لا عن التكليف، إذ جاز أن يُحْمَلَ أحداً بحيث لا يُطِيقُ فيوثُّ بحِمْلِهِ، لكن لا يجوز أن يَكْلَفَهُ حَمْلَ جَبَلٍ بحيث إذا فعل أثابه وإلا عاقبه. وبقوله تعالى: ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾^{٢٣١}، مع علمه تعالى بأنهم لا يعلمون، وبقوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ﴾^{٢٣٢}، وكانوا لا يستطيعون سماعاً، لأنه أريدَ بالسَّمْعِ القَبول والإجابة، إذ لا شك في أنهم كانوا يسمعون مثل ما يسمع المؤمنون، وبأنه تعالى أمر فرعون بالإيمان مع علمه بعدم إيمانه، وبأنه تعالى أمر أبا جهل بالإيمان بجميع ما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم. ومن جملته أنه لا يؤمن، حيث قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنْذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^{٢٣٣}، فيكون مأموراً بالجمع بين الإيمان والكفر.

أجيب عن الآية، بأن ﴿أَنْبِئُونِي﴾ خطابٌ تَنْجِيزٍ، لا خطابٌ تكليف، وعن الاستدلال الثاني والثالث بأن القبول من الكفار كإيمان فرعون ممكن في نفسه، وإن

^{٢٢٩} في الأصل: الباقيين، وهو تصحيف.

^{٢٣٠} البقرة ٢٨٦/٢.

^{٢٣١} البقرة ٣١/٢.

^{٢٣٢} هود ٢٠/١١.

^{٢٣٣} البقرة ٦/٢.

والأدلة الدالة على الحدوث محمولة عليه جمعاً بين الأدلة. وذكر أنّ الأستاذ نقل ما هو قريب منه عن الأشعريّ.

أقول: وفي كتاب الإبانة في أصول الديانة^{٢٢٦} للشيخ أبي الحسن الأشعريّ، ما يؤيد ذلك حيث ذكر مقالة أهل السنّة وأصحاب الأحاديث أنّهم يقولون: إنّ القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق. ومن قال باللفظ والوقت فهو مبتدع عندهم. هذا نهاية الكلام في مسألة الكلام، والحمد لله الميسر لكلّ مرام، والله أعلم.

المسألة الخامسة

من المسائل المعنويّة:

تكليف [ص ٥٤] ما لا يطاق

١٠ قال أصحاب أبي حنيفة: لا يجوز تكليف ما لا يطاق، والأشعريّ يجوّزه. والتكليف مصدر مضاف إلى المفعول.

وتحرير المسألة أن يقال: هل يجوز من الله تعالى أن يكلف عباده بما لا يريد وجوده منهم، لكونه محالاً لذاته؟

١٥ قالت الحنيفة: لا يجوز. خلافاً للأشعريّة. واستدلوا بقوله تعالى: ﴿لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾^{٢٢٧}، وبأنّ تكليف العاجز خارج عن الحكمة، كتكليف الأعمى بالتظر

والزّمن^{٢٢٨} بالمشي، فلا يُنسب إلى الحكيم. وبأنّ التكليف إلزام ما فيه كلفة للفاعل ابتداءً بحيث لو أتى به يثأب، ولو امتنع يعاقب عليه. وهذا إنّما يتصوّر فيما يصح وجوده منه، لا فيما يستحيل. وبأنّه لو صحّ التكليف بالمستحيل لكان يستدعي الحصول، واستدعاء حصول الشيء فرع عن تصوّره. لكنّ المستحيل غير متصوّر، أي ليس له ماهيّة معقولة.

٢٠ غاية ما في الباب أنّه يُعقل باعتبار من الاعتبار، على سبيل التشبيه، كما يقال: نتعلّل لوناً بين السّود والبياض، والجواب عن الآية بأنّها إنّما تدلّ على عدم الوقوع، أي لا

^{٢٢٦} ويذكره سيسكين مع اختلاف في حرف الجز: "الإبانة عن أصول الديانة". سيسكين، ج ١، ص ٦٠٤.

^{٢٢٧} البقرة ٢ / ٢٨٦.

^{٢٢٨} الزّمن هو المصاب بالزّمانة، وهي العاهة، أو عدم بعض الأعضاء، أو تعطيل القوى.

الحقائق، ولم يتجاوزوا عن منزلة المحسوسات والموهومات. فأخذوا الكلام محسوساً، ولزمهم ما يلزمهم من الفساد.

- ثم إن السلف قالوا: ولا يظن الظان بنا أننا نثبت القِدَمَ للحروف والأصوات التي قامت بألسنتنا وصارت صفاتٍ لنا، فإننا نقطعُ بافتتاحها واختتامها وتعلُّقها باكتسابنا وأفعالنا. ٥
- ثم إنهم بذلوا أرواحهم ولم يقولوا: القرآن مخلوق، وكان يمكنهم ذلك القول إلى حروفٍ هي اكتسابنا، وأصواتٍ هي أفعالنا، بل هو أزليّ، وهو قبل الفعل قبليّةً أزليّةً، إذ لو كان له أول، لكان قولاً سبقه قولٌ آخر، وتسلّسل. فأمره قديمٌ، وكلماته مظاهرُ الأمور، وكما أنّ أمره لا يشبه أمرنا، وكلماته وحروفُ كلماته لا تُشبه كلماتنا، وهي حروف قدسيّة علويّة وصور مجرّدة معقولة لا توصف بالافتتاح والاختتام والتّقدّم والتّأخّر، كما ورد في حق موسى عليه السلام أنّه كان يسمع كلامَ الله تعالى كجرّ السّلاسل. وكما قال نبيّنا صلى الله عليه وسلم في حق جبرائيل: "أحياناً يأتي مثل صلصلة الجرس وهو أشده عليّ فيفصم عني وقد وعيتُ عنه ما قال".^{٢٢٥} ويقرب من ذلك ما قال بعض المُحدّثين من أهل زماننا، وهي أنّ المعنى يُطلق على الذي هو [ص ٥٣] مدلول اللفظ، حتّى قالوا بحدوثه، وله لوازم كثيرة فاسدة كعدم التّكفير على من ينكر أنّ كلامه ما بين الدّفين، لكنّه علم أنّ كلام الله تعالى بالضرورة من الدّين ولزوم عدم المعارضة والتّحدّي بالكلام، ١٥
- والحق أن يُقال: المراد به الكلام التّقسيّ، هو المعنى القائم بذات الله تعالى، وهو ليس بحَرْف مُطلقاً، قديماً كان أو حادثاً، ولا بصوت، وهو الذي عليه المحقّقون من الأشعريّة والمائريديّة، وهو الذي يجب اعتقاده والإيمان به، وهو مكتوب في المصاحف ومقروء بالألسنة، محفوظ في الصّدر، أي مكتوب ما يدلّ عليه، ومحفوظ ما يدلّ عليه، وهو ٢٠
- غير الكتابة والقراءة والحفظ، لأنّها أمور حادثّة، والكلام بالمعنى المذكور لا ترتيب فيه ولا تقدّم ولا تأخّر كاللّكلام القائم بالقوّة الحافظة مثلاً، والله المثل الأعلى، بل التّرتيب إنّما هو من التّلفّظ به في الشّاهد واستماعه فيه ضرورة عدم مساعدة الآلة، وهو الكلام الحادث

^{٢٢٥} انظر هذا الحديث في تفسير القرطبي، ج ١٩، ص ٣٩، وتفسير ابن كثير، ج ٤، ص ١٠٧، وصحيح البخاري، ج ١، ص ٤، وسنن البيهقي الكبرى، ج ٧، ص ٥٢، ومسند الزّبيد، ج ١، ص ٢٣، واعتقاد أهل السّنة، ج ٤، ص ٧٥٩، وتهذيب الأسماء، ص ١٥٢.

نقول: الكلام واحد كسائر الصفات، وله ضدُّ واحد، إمَّا الحَرَسُ أو السَّكُوتُ، وكونه أمراً ونهياً وخبراً، باعتبارات مختلفة. فمن حيثُ إنَّه اقتضاءٌ فِعْلٌ أمرٌ، و من حيثُ إنَّه اقتضاءٌ تَرْكٌ نَهْيٌ، مِنْ حيثُ إنَّه إعلَامٌ الغَيْرِ خَبَرٌ. ألا ترى أنَّ الأمرَ بالشَّيْءِ نَهْيٌ عن ضِدِّهِ وإخبارٌ عن حُسْنِهِ وقُبْحِ ضِدِّهِ؟ فكان ذلك بمثابة كون السَّوَادِ لوناً وعَرَضاً حادثاً موجوداً بخلاف العالم والقادر والحَيِّ، فإنَّها متباينة^{٢٢٢}. فَرَبُّ عَالَمٍ غَيْرِ قَادِرٍ، وقَادِرٍ غَيْرِ عَالَمٍ. فهي بمنزلة كون الشَّيْءِ طَعْماً ورائحةً.

فالأمر والنهي من الأساء الإضافية، وما هذا شأنه، لا يمتنع اجتماعه عند اختلاف الجهة، كالأب والابن والقريب والبعيد؛ لا يقال: لو كان الإخبار عن إرساله نوحاً عليه السلام بـ ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾^{٢٢٣} أزيلاً، لزم الكذب في خبر الله تعالى. لأننا نقول: ١٠ قام بذات الله تعالى خبر إرسال نوح. والعبارة عنه قبل إرساله: إِنَّا نُرْسِلُ، وبعد إرساله: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا﴾. فاللفظ يختلف باختلاف الأحوال. والمعنى القائم بذاته تعالى لا يختلف.

قُلْتُ: إِنَّ السَّلَفَ رضوان الله عليهم أجمعين قالوا: إِنَّ كلام الله تعالى موجود، وهو صفة صفاته، وقالوا مع ذلك: هو فيما بيننا مَثَلٌ ومسموع ومحفوظ ومكتوب. ولم يتحاشوا من ذلك. وكانوا فرقتين: فرقة استسلموا للأثر، ولم يستكشفوا عن تحقيق ذلك، كما أنَّهم إذا وصلوا إلى قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم، قالوا: هذا رسول الله، وحيَّوا وصلَّوا، من غير تصرُّف في أنَّ المُشَارَ إليه شَخْصُهُ أم رُوحُهُ أم قَبْرُهُ، عليه مِنْ مولانا أفضل [ص ٥٢] الصَّلَاة والسَّلَام، فكَذلك أطلقوا القول بأنَّ ما بين الدَّقَتَيْنِ هو القرآن، وهو كلام الله تعالى، ولم يبحثوا عن القراءة والمقروء والكتابة والمكتوب، ولم يتعرَّضوا للكيفية، كما فعلوا فيما ورد من المتشابهات كاليد والوجه والعين والنفس والاستواء.

٢٠ وفرقة قد عمدوا تحقيق ذلك لبلوغهم منزلة الحقائق، فلم يكن بينهم شبهة. إلا أنَّ قوماً من الجدليين خرجوا عن قيد الشرع، ولم يستفيدوا بجدِّهم^{٢٢٤} الهدى، ولم يبلغوا درجة

^{٢٢٢} في الأصل: متباينة.

^{٢٢٣} نوح ١/٧١.

^{٢٢٤} كذا، ولعلَّ الأصح: بجدِّهم.

وَصَلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ^{٢١٩}، وناسخ ومنسوخ [ص ٥٠] وصفناه بها. ولما كان الأمر في هذه المسألة دائراً بين الكفر والبُدعة كان الإمساك عنها أولى. قلتُ، وبالله التوفيق: اعلم أن المحققين من الطرفين متوافقون على مذهب واحد وصراطٍ مستقيم، قرّراه حقّ تقريره.

٥ تَمَّة

ولا يجوز أيضاً أن تقول: أنا أحكي كلام الله تعالى، بل أقرأ - خلافاً للقدرية - لأن الحكاية تقتضي الماثلة، وإنّ كلام الله غير مشروط ببينة مخصوصة وحركة، وكذا العلم والحياة وسائر صفات الحيّ، خلافاً للمعتزلة. ألا ترى أنّ علم الله تعالى وقدرته وسائر صفاته ليست محتاجة إلى بنية، وأنّ كلام الله تعالى في الأزل: أمرٌ ونهيٌ وخبر، خلافاً للمعتزلة، حيث أنكروا قدّم الكلام لنفسه، لا لمعنى، خلافاً للقلاسي^{٢٢٠}؟

١٠ قالت المعتزلة: الأمر في الأزل، ولا سامع ولا مأمور، عبث^{٢٢١}.

قلنا: هذا مبنيّ على الشُّبح العقليّ، وقد ثبت بُطلانه في الأصول، ومع هذا فلا شبهة أن يكون الطلب قائماً بذاته تعالى في الأزل متعلقاً بمأمورٍ سيوجد، وكما لا يمنع أن يكون في نفس إنسانٍ طلبُ التعلّم من ابنٍ سيوجد. وكما جاز للرسول صلى الله عليه وسلم أن يخبر بمن سيولد، فالله تعالى يأمره. جاز أمرُ الله تعالى في الأزل، بمعنى أن فلاناً إذا وُجد وكان على شرائط التكليف، فهو مأمور بكذا.

قال القلاسي: إنّ كلام الله تعالى كان موجوداً في الأزل، ولم يكن أمراً ولا نهياً ولا خبراً، ثمّ كان أمراً ونهياً وخبراً لإفهام المخاطبين، وهذا باطل، لأنّ الكلام أمر ونهي وخبر لنفسه، لا لمعنى، لأنّ الكلام صفة لا يقوم بنفسه، فاستحال أن يقوم به معنى يقتضي كونه أمراً ونهياً وخبراً، لاستحالة قيام المعنى بالمعنى. لا يقال: كلام الله تعالى مع [ص ٥١] توحيده لو جاز أن يكون أمراً ونهياً وخبراً لجاز أن يكون القديم حياً عالماً قادراً لذاته، ولأنّا

^{٢١٩} القصص ٥١/٢٨.

^{٢٢٠} هو أبو العزّ محمد بن الحسين بن بندار القلاسيّ الواسطيّ، مُرثى العراق، المتوفّى سنة ١٠٤٣هـ/١٠٤٤م.

انظر الوافي بالوفيات، ج ٣، ص ٤.

^{٢٢١} في الأصل: حيث، وهو تصحيف.

قلتُ: مرادهم بالقرآن الصفة القائمة بذاته تعالى، لأنها تُسمّى قرآنًا، وما في المصحف يُسمّى قرآنًا كما أنها تُسمّى كلام الله تعالى. ومرادهم بقولهم مقروء باللسنة أي: مقروء ما يدلّ عليه. وتحقيقه أنّ للشيء وجوداً [ص ٤٩] في الأعيان، ووجوداً في الأذهان، ووجوداً في العبارة، ووجوداً في الكتابة. فالكتابة تدلّ على العبارة، وهي تدلّ على ما في الأذهان، وهو يدلّ على ما في الأعيان، فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم، كما في قولنا: القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج، وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوق والمحدثات، يراد بها الألفاظ المنطوقة والمسموعة، كما في قولنا: قرأتُ نصف القرآن. والمحتملة كما في قولنا: حفظتُ القرآن أو الأشكال المنقوشة، كما في قولنا: يحرم على المحدث مس القرآن.

١٠ وقال الشيرازي^{٢١٧}: وصف كلام الله تعالى بأنّه مخلوق أو غير مخلوق، بين كفر وبدعة، وذلك لأنّه إذا أُشير إلى الوصف الدالّ عليه الكلام المسموع بأنّه مخلوق، فهو كفر، وإن أُشير إلى الكلام المسموع بأنّه قديم، فإنّه إمّا كفر أو بدعة، لأنّه كما لا يجوز وصف القديم بأنّه مخلوق لا يجوز وصف المخلوق بأنّه قديم، وكذا إنّ أُشير إلى المسموع بأنّه مخلوق فهو بدعة، إذا كان ذلك ممّا لم يذكره النبيّ صلى الله عليه وسلم والسلف أنّ الخلق في صفة الكلام بمعنى الاختلاق والافتراء، وكثيرٌ يقول: كلام الله غير مخلوق، غير مُخلَق، أي غير مُفْتَرَى.

٢٠ وقد تقرر في القواعد الأصوليّة أنّ لا نصّف الله تعالى ولا نصّف الأمور الإلهيّة إلّا بما ورد به السمع، ولم يرد السمع بشيء من ذلك، فينبغي أن لا يوصف به. ولما ورد الوصف بأنّه مُنزل وعربيّ ومُحدّث، أي أُحدِثَ ذِكْرُ وجوده عندنا بعد أن لم يكن، ومُحكّم ومُفصّل ومُوَصّل، لقوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلْتُ﴾^{٢١٨}، ﴿وَلَقَدْ

^{٢١٧} هو أبو إسحاق إبراهيم بن عليّ بن بن يوسف الفيروزآبادي الشافعي، ولد في فيروزآباد سنة ١٠٠٣/٣٩٣ هـ م ودّرس في المدرسة النظاميّة التي أسّسها على شرفه نظامُ الملوك. توفّي في بغداد سنة ١٠٨٣/٤٧٦ هـ. انظر الموسوعة الإسلاميّة، ج ٩، ص ٤٨١.

^{٢١٨} هود ١/١١.

والغرض من هذه الحكاية مبدأ الفِئنة وكيفية نسبة القرآن^{٢١٥} إلى الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه. والمحققون من أصحابه قد نفّوا عنه القول بخلق القرآن، ونقلوا عنه مثل مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه. انتهى.

أقول وبالله التوفيق: الذي نقله المحققون عن الشيخ أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه هو حدوث الحروف والكلمات، وقدم الكلام. ذكر القاضي أبو بكر، من أساطين الأشاعرة، عن الشيخ، أن كلام الله تعالى الأزلي مقروء بالسنتنا على الحقيقة، محفوظ في قلوبنا، مسموع [ص ٤٨] بأذاننا، مكتوب في مصاحفنا، غير حال في شيء من ذلك، كما أن الله تعالى معلوم بقلوبنا، مذكور بالسنتنا، معبود في محاربينا، غير حال في شيء من ذلك، والقراءة والقارئ مخلوقان، كما أن العلم والمعرفة مخلوقان، والمعلوم والمعروف قديمان، وكلام الله منزل على قلب النبي صلى الله عليه وسلم. هذا مذهب الأشعري الذي صح عنه بنقل الأئمة الثقات، وهو موافق لما ذكر الإمام أبو حنيفة في الفقه الأكبر، ونقله عنه المحققون والثقات من أصحابه. وأمّا قوله: قالت الأشاعرة: ما في المصحف ليس بكلام الله تعالى، وإنّما هو عبارة عنه. فعلى تقدير صحة هذه العبارة عن الشيخ، محمولة على ما نقله الأئمة الثقات الذين هم أساطين الأشاعرة، هو أن يراد بما في المصاحف نفس الحروف المؤلفة والكلمات المنتظمة، كما قال به الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه.

قال أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه: القرآن كلام الله تعالى وصفته، قديم غير مُحدث ولا مخلوق ولا حروف ولا صوت ولا مقاطع ولا مبادئ، لا هو ولا غيره، وسمعه جبريل^{٢١٦} عليه السلام بصوت وحرف خلقها الله تعالى، فنزل به إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فحفظه ووعاه فتلاه على أصحابه فحفظوه وتلّوه على التابعين، وهلمّ جرّاً، إلى أن وصل إلينا. وهو مقروء بالألسنة، محفوظ بالقلوب، مكتوب في المصاحف، أي ليس بحال فيها.

^{٢١٤} هو أبو محمد هشام بن الحكم الشيباني، متكلم إمامي عاصر الإمام جعفر الصادق والإمام موسى الكاظم (ت ١٧٩ هـ/ ٧٩٥-٧٩٦ م). انظر الموسوعة الإسلامية، ج ٣، ص ٤٩٦.

^{٢١٥} كذا في الأصل، ولعلّ الأصح: خلق القرآن.

^{٢١٦} في الأصل: جبريل

قلت: وأوّل من أجاب فيه أبو حنيفة رحمه الله، وقال: هو مخلوق. فألب بنان^{٢٠٩} العامة وأغراهم عليه حتى صاروا إلى منزله ليهموا عليه ويقتلوه. فأشرف عليهم أبو حنيفة رحمه الله وقال: يا قوم، ما تريدون؟ قالوا: كفرت! قال: أكفّر منه توبة، أم كفر ليس منه توبة؟ فقالوا: بل كفر منه توبة. فقال: اشهدوا أنّي قد ثبت من كلّ كفر. فرفعوا عنه، ولم يجسّر [ص ٤٧] أبو حنيفة رحمه الله أن يخرج من البيت. وكان رئيس الكوفة في العلم يومئذ: أبو الصباح موسى بن أبي كسمة وكان في الحج. فلما رجع ونزل القادسيّة، قصّده الثّعمان في جوف الليل متنكراً. فلما دخل في خيمته، قام أبو الصباح وحضر المسجد، فاجتمع عليه الناس يسألونه عن ذلك. فداراهم وأسكتهم عن هذه المسألة. وأبى بنان^{٢١٠} إلاّ تمادياً في عيّهِ لجأاً وعتوّاً.

١٠ فقال أبو الصباح، لما أعياه، لأصحابه: إنّي أريد أن أدعو بدعاء فأمّنوا. فرفعوا أيديهم وقال: يا ربّ إن علمت بنانا^{٢١١} تمادى في عيّهِ لجأاً وعتوّاً، فلا تُخرجه من الدنيا حتى تفضحه وتهتك ستره. فأمّن القوم.

قال عليّ بن حرّمة^{٢١٢}: فوالله ما خرج من الدنيا حتى رُئي^{٢١٣} مقطوع اليد والرجل مصلوباً بالكوفة، وقد أقرّ بالسرقة، وأخذ في بيت النار مع الزنادقة، وقيل له في ذلك، فقال: كنت أبغض النّبيّ (صلّى الله عليه وسلّم)، وأتوصّل إلى ذمّه بدم أصحابه. ١٥ ثمّ زجر أهل العلم النّاس عن الخوض في هذه المسألة، فأمسكوا عنها إلى أن انتصب هشام بن الحكم^{٢١٤} فأخذ يردّها فصارت فتنة إلى اليوم.

^{٢٠٩} كذا في الأصل، وفي التعاريف، ص ١٤٦ ورد اسمه كاملاً: بنان بن سميان التميمي، ولعلّ الأصحّ هو بيان بن سميان التميمي، وهو من غلاة الشيعة، والبيانية أصحابه، وقال بيان بن الله تعالى على صورة إنسان وروح الله حلّت في عليّ رضي الله عنه، ثمّ في ابنه محمد ابن الحنفية، ثمّ في ابنه أبي هاشم، ثمّ في بيان. انظر التعريفات، ص ٦٢، وانظر أيضاً الموسوعة الإسلامية، ج ١، ص ١١١٦.

^{٢١٠} هو بيان، كما سبق.

^{٢١١} هو بيان، كما سبق.

^{٢١٢} هو عليّ بن حرّمة التميمي، وهو كوفيّ، ولي القضاء في أيام هارون الرشيد، وكان صاحب أبي حنيفة. انظر طبقات

الحنفية، ص ٣٥٥، وشذرات الذهب، ج ١، ص ٣٢٢.

^{٢١٣} في الأصل: رؤى.

السَّلام بقوله تعالى: ﴿وَعَتَوْا عُثُوًّا كَبِيرًا﴾^{٢٠٨}. وتقرير الجواب أن يُقال: لا نسلم أن موسى عليه السَّلام سمع كلام الله تعالى، بل سمع صوتاً دالاً على كلام الله تعالى. والدالّ غير المدلول، فلم يسمع كلام الله تعالى. وقوله: وخَصَّ به أيضاً، جوابٌ عن سؤال مقدّر تقديره أن يقال: إنَّ غيرَ موسى من الأنبياء عليهم الصَّلاة والسَّلام، سمع صوتاً دالاً على كلام الله تعالى فلمْ خَصَّ موسى بكونه كليم الله؟ وتقرير الجواب أن موسى عليه السَّلام سمع بغير واسطة الكتاب والمَلَك، بل إنَّ الله تعالى أفهمه كلامه بإسماعه صوتاً بتخليقه من غير أن يكون ذلك الصَّوت منصوباً لأحد من الخلق، إكراماً له. [ص٤٦] وغيره يسمع صوتاً مكتسباً للعباد فيفهمون كلامه. فهذا خَصَّ عليه السَّلام بأنَّه كليم الله تعالى دون غيره.

١٠ تنبيه

التحقيق أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام التفسيري القديم القائم بالذات الغليّة، ومعنى الإضافة كونه صفة له تعالى قائمة بذاته تعالى وبين اللفظ الحادث المؤلف من السُّور والآيات. ومعنى الإضافة أنه مخلوق لله تعالى، ليس من تأليفات المخلوقين، فلا يصحّ فيه أصلاً، ولا يكون الإعجاز والتَّحدّي إلّا في كلام الله تعالى، وبهذا يسقط قول من قال: لو كان كلام الله تعالى حقيقةً في المعنى القديم، مجازاً في النظم المؤلف، لصَحّ فيه عنه بأن يقال: ليس النظم المنزل المُعْجَز المُفَصَّل إلى السُّور والآيات كلامَ الله تعالى. والإجماع على خلافه. وأيضاً المُعْجَز المُتَّحِدِي إلى المُعَارَضَةِ به، هو كلامُ الله حقيقةً، مع القُطْع بأنّ ذلك إنّما يُتَصَوَّر في النظم المؤلف المُفَصَّل إلى السُّور والآيات، إذ لا معنى لمعارضة الصِّفة القديمة.

٢٠ ثم اعلم أن وصف القرآن بأنَّه مخلوق أو غير مخلوق مسألة غير آمنة العاقبة على الخائضين فيها، وقد صارت فتنة لقوم وسبباً لوقوع التَّشاجر والتَّنافر والتَّكفير والتَّبديع لأقوام صالحين.

يُسْمَعُ كَلَامُهُ عَلَى قَلْبِ الْعَادَةِ الْجَارِيَةِ، أَيْ عَلَى خِلَافِهَا، كَمَا سَمِعَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى الطَّوَرِ وَمُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةَ الْمَعْرَاجِ.

وقال الشيخ أبو منصور الماتريدي رحمه الله مرةً أخرى: إِنَّ كَلَامَ اللَّهِ لَا يُمْكِنُ أَنْ يُسْمَعَ بِوَجْهِهِ مِنَ الْوُجُوهِ، إِذْ يَسْتَحِيلُ سَمَاعُ مَا لَيْسَ مِنْ جِنْسِ الْحُرُوفِ وَالْأَصْوَاتِ، إِذِ السَّمَاعُ فِي الشَّاهِدِ يَتَعَلَّقُ بِالصَّوْتِ، وَبِدَوْرٍ وَجُوداً وَعَدَمًا، وَيَسْتَحِيلُ إِضَافَةُ كَوْنِهِ مَسْمُوعًا إِلَى غَيْرِ الصَّوْتِ. وَكَانَ الْقَوْلُ بِجَوَازِ سَمَاعِ مَا لَيْسَ بِصَوْتٍ خُرُوجًا عَنِ الْمَعْقُولِ. قيل: وفيه بحثٌ، إِذْ يُمْكِنُ أَنْ يُعَارَضَ بِالرُّؤْيَا^{٢٠٥}. ويُقَالُ: [ص ٤٥] رُؤْيَاهُ مَا لَيْسَ بِجَوْهَرٍ وَلَا بَعَرَضٍ مُحَالٌ، لِأَنَّهَا تَدَوَّرُ مَعَهَا وَجُوداً وَعَدَمًا فِي الشَّاهِدِ. فَالْقَوْلُ بِجَوَازِ رُؤْيَا مَا لَيْسَ بِجَوْهَرٍ وَلَا عَرَضٍ لَيْسَ بِمَعْقُولٍ، مَعَ أَنَّ رُؤْيَاهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى مِمَّا يَجِبُ الْإِيمَانُ بِهَا، وَهِيَ ثَابِتَةٌ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ. وَهُوَ تَعَالَى لَيْسَ بِجَوْهَرٍ وَلَا عَرَضٍ. ١٠

وأقول: فِي بَحْثِهِ بَحْثٌ، لِأَنَّ الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا ظَاهِرٌ، لِأَنَّ إِتْمَا جَوَازِنَا رُؤْيَا كُلِّ مَوْجُودٍ لِأَنَّا وَجَدْنَا الرُّؤْيَا مُشْتَرَكَةً بَيْنَ الْمَوْجُودَاتِ الْمُخْتَلِفَةِ حَقَائِقُهَا، وَالْحُكْمُ الْمَشْتَرِكُ لَا يَدَّ مِنْ عِلَّةٍ وَجُودِيَّةٍ مُشْتَرَكَةٍ، وَلَا مُشْتَرَكٍ إِلَّا الْوُجُودَ. وَأَمَّا السَّمْعُ فَلَا يَتَعَلَّقُ بِغَيْرِ الْأَصْوَاتِ فِي الشَّاهِدِ، وَهِيَ لَمْ تَكُنْ مُخْتَلِفَةً الْحَقَائِقُ حَتَّى يَفْتَقِرَ إِلَى عِلَّةٍ مُشْتَرَكَةٍ، فَجَازَ أَنْ يَكُونَ صَحَّةُ الْمَسْمُوعِيَّةِ هِيَ الصَّوْتِيَّةُ فَقَطْ، فَلَا يُسْمَعُ إِلَّا الْأَصْوَاتُ، فَلَا يَصِحُّ مَا يَقَعُ فِي مَعْرَضِ الْمَعَارِضَةِ. ١٥

وقول السَّيْفِيِّ^{٢٠٦} فِي مَتْنِ الْعُمْدَةِ^{٢٠٧}: وَعِنْدَهُ - أَيْ عِنْدَ الشَّيْخِ أَبِي مَنْصُورِ الْمَاتَرِيدِيِّ - أَنَّ كَلَامَ اللَّهِ لَا يَجُوزُ أَنْ يُسْمَعَ بِوَجْهِهِ مِنَ الْوُجُوهِ، وَالْحَالُ أَنَّهُ قَائِلٌ بِسَمَاعِ مُوسَى عَلَيْهِ

^{٢٠٤} هو القاضي أبو بكر محمد بن الطَّيِّبِ بن محمد بن جعفر بن القاسم الباقلائي، متكلم أشعري وفقيه مالكي، يقال بأنَّه لعب دوراً مهمّاً في نشر أفكار الأشعرية (ت في ٢٣ ذي القعدة سنة ٤٠٣هـ/ ٥ يونيو (حزيران) سنة ١٠١٣م). انظر الموسوعة الإسلامية، ج ١، ص ٩٥٨.

^{٢٠٥} في الأصل دائماً: بالرؤية.

^{٢٠٦} هو حافظ الدين أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود الحنفية (ت ٧١٠هـ/ ١٣١٠م) ذكر سابقاً.

^{٢٠٧} العمدة في أصول الدين، ويعرف أيضاً بـ: المنار في أصول الدين؛ شرحه مؤلفه بكتاب ستماء: الاعتماد في الاعتقاد. ولقد اتبع أبو البركات في كتابه: العمدة، "عقيدة" أبي حفص عمر نجم الدين الماتريدي (ت ٥٣٧هـ/ ١١٤٢م). انظر الموسوعة الإسلامية، ج ٧، ص ٩٦٩، وأبجد العلوم، ج ٣، ص ١١٩.

التكوين جميع المكوّنات، لأن متعلّق القدرة غير متعلّق التكوين. فهذا ما يمكن أن يُقال من جانبهم. والحقّ أنّ القدرة والإرادة مجموعيّ هما للذّات يتعلّقان بوجود الأثر وتخصيصه، ولا حاجة معها إلى صفة أخرى.

المسألة الرَّابِعة

٥ من المسائل المعنويّة

في كلام الله تعالى القائم بذاته تعالى، هل يجوز أن يُسمَعَ [ص٤٤] أم لا؟

وتحريرها: اعلم أنّ المشبّهين للكلام التّفسّيّ اختلفوا في أنّه مسموع أم لا. فقال الأشعريّ: إنّ كلام الله تعالى مسموع، بناءً على أنّ عنده كلّ موجود يصحّ أن يُراد، فكذا يصحّ أن يُسمَعَ. وهذا قريب من قول أبي منصور الماتريديّ رحمه الله، فإنّه أشار في أوّل مسألة الصفات من كتاب التّوحيد إلى جواز سماع ما وراء الصّوت. فإنّه قال: العلم بالأصوات وخفّيات الصّائر هو الكلام في الشّاهد عنده، فجوّز سماع ما ليس بصوت.

وقال أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأصفهانيّ^{٢٠٠}، من جملة الأشعريّة: المسموع عند قراءة القارئ شيئان: أحدهما صوت القارئ والثاني كلام الله تعالى. واستدلّ عليه بقوله تعالى: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾^{٢٠١}، وقوله تعالى: ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ﴾^{٢٠٢}. هذا القول ليس ممّا يعتمد عليه.

وقال أبو بكر محمد بن الطيّب^{٢٠٣} الباقلانيّ^{٢٠٤}، من جملة الأشعريّة: إنّ كلام الله تعالى ليس بمسموع على العادة الجارية، بل يُسمَعَ صوت القارئ فحسب. ولكن من الجائزات أن

^{٢٠٠} المتوفّى سنة ٤٠٦هـ/١٠١٥م. انظر سيسكين، ج ١، ص ٦١٠-٦١١.

^{٢٠١} التّوبة ٦/٩.

^{٢٠٢} البقرة ٧٥/٢.

^{٢٠٣} في الأصل: الخطيب، وهو تصحيف. انظر على سبيل المثال، لا الحصر، شرح قصيدة ابن القيم، ج ١، ص ٣٧١، ٤٧٠، ج ٢، ص ٣١١ وتبيين كذب المفتري، ص ٥٤، ٥٦، ٢١٦، ٢١٧ وكذلك الفصل في الملل، ج ٣، ص ١٣٥، وج ٤، ص ٢، ٩٢، ١٥٦.

فلو أثبتنا صفةً أخرى لله تعالى مؤثرة في وجود المقدور: إن كان على سبيل الصّحة، كان عين القدرة، فيلزم اجتماع المثلّين، أو يلزم اجتماع صفتين مستقلّتين بالتأثير على المقدور الواحد، وهو مُحال، وإن كان على سبيل الوجوب استحال أن لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى، فيكونُ تعالى موجِباً بالذّات، ولا يكون قادراً مختاراً.

٥ واعلم أنّ الحنفية إنّما أخذوا التّكوين من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^{١٩٨}، فجعلوا قَوْلَهُ ﴿كُنْ﴾ مقدّماً على المكوّن، وهو المسّعى بالأمر والكلمة، فقالوا: عبّر الله تعالى عن التّكوين بكلمة ﴿كُنْ﴾ وعن المكوّن بقوله ﴿فَيَكُونُ﴾. والتّكوين والاختراع والإيجاد والخلق مشتركة في معنى وتباين بمعان. والمشارك فيه كون [ص ٤٣] الشّيء مُوجِداً من العدم، ما لم يكن موجوداً. وهي أخصّ تعلّقاً من القدرة، لأنّ القدرة متساوية النّسبة إلى جميع المقدورات، وهي خاصّة بما يدخل في الوجود منها، وليست صفةً نسبيّة تعقل مع المنتسبين، بل هي صفة تقتضي عند حصول الأثر تلك النّسبة.

وأما ادّعاء أنّهم قالوا: القدرة مؤثرة في إمكان الشّيء فليس بصحيح، وإنّما الصّحيح عندهم أنّ القدرة متعلّقة بصحة وجود المقدور، والتّكوين متعلّق بوجود المقدور ومؤثّر فيه، ونسبته إلى الفعل الحادث كنسبة الإرادة إلى المارد. والقدرة والعلم لا يقتضيان كون المقدور والمعلوم موجودين بهما، والتّكوين يقتضيه.

١٥ والقول بأزليّة التّكوين، كقولهم بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى. وقوله: إن كانت تلك الصّفة مؤثرة على سبيل الوجوب، كان الله تعالى موجِباً بالذّات ليس بشيء، لأنّ ذلك الوجوب يكون لاحقاً سابقاً. يعني: إن أراد الله تعالى خلق شيء من مقدوراته، كان حصول ذلك الشّيء واجباً، لا بمعنى أنّه كان واجباً أن يخلقه.

٢٠ وقوله: إن كان المراد منه مؤثراً^{١٩٩} في وجود الأثر، فهي عين القدرة، فجوابه: إنّ القدرة لو كانت مؤثّرة لكان جميع المقدورات أثراً لها، فتكون موجودة، ولا يلزم من إثبات

^{١٩٨} التّحل ٤٠/١٦، وورد في الأصل: "إنما أمرنا"، ولقد ورد في يس ٨٢/٣٦: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ

كُنْ فَيَكُونُ﴾، فيبدو أن مصدر كلمة "أمرنا" من هذه الآية الكريمة.

^{١٩٩} في الأصل: مؤثرة.

والثاني: التكوين بالفعل، وهو عبارة عن تعلق الصفة التفسيرية بالمكون، فهو نسبة بين المكون والمكون، كالضرب.

والذي نقول الماتريدية بقدومه، إنما هو الصفة، لا التعلق. والذي لا بد من تحققه في المكون، إنما هو النسبة. والتعلق والتكوين بالفعل، وأسماءه تختلف بحسب اختلاف المتعلقات، كما يُسمى تعلق الصفة بإيجاد الرزق مثلاً: ترزيقاً. فهو تكوين بالفعل ٥ الخصوص، وهكذا الإحياء والإماتة والإعزاز والإذلال ونحو ذلك، إلى أن قال: ومذهب الأشاعرة أن التكوين من الإضافات والنسب وصفات الأفعال، لا من الصفات التفسيرية، فإذا نظرنا في التكوين والمكون على هذا، لا يثبت إلا وجود المكون حقيقة، وأما وجود التكوين فهو اعتباري، فليكن هو وجود المكون.

١٠ والتلخيص أن مبدأ إيجاده تعالى لما بيناه إنما هو صفة القدرة والإرادة عند الأشعرية. ولا تحقق لصفة نفسية في التكوين عندهم. ومبدأ الإيجاد عند الماتريدية هي صفة التكوين [ص ٤٢] الأزلية والإرادة.

قال الأصفهاني^{١٩٦} في شرح الطوالع^{١٩٧}، نقلاً عن بعض الحنفية: التكوين صفة قديمة تغاير القدرة، والمكون حادث، قال الإمام: القول بأن التكوين قديم أو مُحدث يستدعي تصوير ماهيته، فإن كان المراد نفس ما أثرته القدرة في المقدور، فهي صفة نسبية لا توجد ١٥ إلا مع المنتسبين، فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين. وإن كان المراد صفة مؤثرة في وجود الأثر، فهي عين القدرة. وإن أردتم به أمراً ثالثاً فبينوه.

قالوا: متعلق القدرة قد لا يوجد أصلاً، بخلاف متعلق التكوين. والقدرة مؤثرة في إمكان الشيء، والتكوين يؤثر في وجوده. أجاب المصنف بأن الإمكان بالذات، ولا تأثير للقدرة في كون المقدور ممكناً في نفسه، لأن ما بالذات لا يكون ما بالغير، فلم يبق إلا أن يكون تأثير القدرة في وجود المقدور تأثيراً على سبيل الصحة، لا على سبيل الوجوب، ٢٠

^{١٩٦} هو أبو الثناء شمس الدين محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني، ولد في إصفهان سنة ٦٧٤هـ/١٢٧٥م وتوفي في القاهرة سنة ٧٤٩هـ/١٣٤٨م. انظر الدرر الكامنة، ج ٤، ص ٣٢٧.

^{١٩٧} شرح الطوالع: هو شرح ألفه الأصفهاني لكتاب طوالع الأنوار الذي كتبه القاضي عبد الله بن عمر البيضاوي المتوفي سنة ٦٨٥هـ/١٢٨٦م. انظر كشف الظنون، ج ٢، ص ١١١٦.

بإيصال الرزق. وما ذكره مشايخ الحنفية في معنى التكوين لا ينفي ما قاله الأشاعرة، ولا يوجب كون صفة التكوين لا ترجع إلى القدرة المتعلقة بما ذكر من إيجاد المخلوق وإيصال الرزق ونحوهما، ولا إلى الإرادة المتعلقة بذلك. ولا يلزم في دليل لهم نفي ما قاله الأشاعرة، وإيجاب كون التكوين صفة أخرى. انتهى، وأكثره^{١٨٩} بالمعنى.

٥ واعتزّ شارح قوله: والتخليق هو القدرة باعتبار تعلّقها بالمخلوق والترزيق تعلّقها بإيصال الرزق، فقال: كذا في المتن^{١٩٠}، وكان اللائق بالجريان فيها على منوال واحد. وكذا في غيرها، كان يقال: التخليق تعلّق القدرة بإيجاد المخلوق، والترزيق تعلّقها بإيصال الرزق. وهذا اللائق بطريق الأشاعرة لأنهم قائلون بأنّ صفات الأفعال حادثة، لأنها عبارة عن تعلّقات القدرة التّنجيزيّة، وهي الحادثة.

١٠ قال النّسفي^{١٩١}: والتكوين صفة لله تعالى أزليّة، وهي تكوينه إلى^{١٩٢} إيجاده تعالى للعلم ولكلّ جزء [ص ٤١] من أجزائه، لوقت وجوده، على حسب علمه تعالى، وإرادته. قال ابن الغرس^{١٩٣} بعد قوله: والتكوين، المعبر عنه بالتخليق والإيجاد والفعل ونحو ذلك، صفة نفسية قائمة بذاته تعالى، يعني أنّ إيجاده لله تعالى لكلّ جزء من أجزاء العالم إنّما هو في الوقت المقدّر لابتداء وجود ذلك الجزء في علمه تعالى على الوجه المخصوص الذي تعلّقت به الإرادة^{١٩٤}.

١٥ فالتكوين قديم وتعلّقه بالمكوّن حادث، كما في الإرادة. ولا يقال: لا وجود للتكوين بدون المكوّن، كما لا وجود للضرب بدون المضروب، بخلاف العلم والقدرة ونحو ذلك. لأنّا نقول: التكوين له معنيان، أحدهما: الصّفة التّقسّية التي هي مبدأ^{١٩٥} الإيجاد بالفعل،

^{١٨٩} في الأصل: وأكثره - بالتاء المربوطة، وهو تصحيف.

^{١٩٠} وهو متن العمدة في أصول الدين لأبي البركات النّسفي.

^{١٩١} هو حافظ الدين أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود الحنفي (ت ٧١٠ هـ / ١٣١٠ م) ذكر سابقاً.

^{١٩٢} كذا في الأصل، ولعلّ الأصح: أي.

^{١٩٣} هو أبو اليسر محمد بن محمد بن محمد بن خليل ابن الغرس، فقيه حنفي ولد بالقاهرة سنة ٨٣٣ هـ / ١٤٢٩ - ١٤٣٠ م

وتوفّي فيها سنة ٨٩٤ هـ / ١٤٨٩ م. الضوء اللامع، ج ٩، ص ٢٢٠.

^{١٩٤} في الأصل: الارادة، وهو تصحيف ظاهر.

^{١٩٥} في الأصل دائماً: مبداً.

وعند الأشعريّ أنّها حادثة. فقيل: الخلقُ والرّزق لا يكون خالقاً ورزاقاً على ما يقتضيه حكم اللّغة، وعندهم يكون مخالفاً، كما يُطلق على العالم بالحياكة القادر عليها: حيّاك، وإن لم توجد منه الحياكة.

وتحقيق المسألة مبني على معرفة الصّفات الفعلية. قال ابن الهمام في المسيرة^{١٨٦}:
 ٥ اختلف مشايخ الحنفية والأشاعرة في صفات الأفعال والمراد بها باعتبار آثارها. والكلّ يجمعها اسم التكوين بمعنى أنّها كلّها مندرجة تحته. فإذا كان ذلك الأثر مخلوقاً، فالاسم: الخالق، والصّفة: الخلق، أو رزقاً، فالاسم: الرّازق، والصّفة: الرّزق والتّزريق. فادّعى متأخرو^{١٨٧} الحنفية، من عهد أبي منصور الماثريديّ أنّها صفات قديمة، زائدة على الصّفات المتقدّمة أي المعاني والمعنوية. وليس في كلام أبي حنيفة وأصحابه المتقدّمين التصرّح بذلك، بل في كلامه ما يفيد أنّه موافق للأشاعرة، كما نقله الطّحاوي^{١٨٨} وغيره. وذكر المتأخّرون، لما ادّعوا من قدّم الصّفات وزادتها، أوّجها من الاستدلال، منها – وهو عمدتهم في إثبات هذا المدّعى – أنّ الباري تعالى مكوّن الأشياء بدون صفة التكوين، لأنّ المكوّنات آثار، تحصل عن [ص ٤٠] تعلّقها محال، ضرورة استحالة وجود الأثر بدون الصّفة التي بها يحصل الأثر، كالعلم بلا علم. ولا بدّ أن تكون صفة التكوين أزليّة، لامتناع الحدوث بذاته تعالى. ١٥

وقد أُجيب بأنّ استحالة وجود الأثر بدون الصّفة إنّما تكون في الصّفات الحقيقية: كالعلم والقدرة، لا نسلم أنّ التأثير والإيجاد كذلك، بل هو معنى يُعقل من إضافة المؤثر إلى الأثر، فلا يكون إلّا في ما يزال، ولا يفتقر إلّا إلى صفة القدرة والإرادة، لا إلى صفة زائدة عليها.

٢٠ والأشاعرة يقولون: ليست صفة التكوين على فصولها، أي تفصيلها، سوى صفة باعتبار متعلّق خاصّ. فالخلق هو القدرة باعتبار تعلّقها بالمخلوق، والتّزريق تعلّقها

^{١٨٦} في الأصل: المسألة. انظر حاجي خليفة، كشف الظنون، ج ٢، ص ١٦٦٦.

^{١٨٧} في الأصل: متأخروا.

^{١٨٨} هو أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك الأزديّ الطّحاويّ الحنّوريّ (٢٣٩هـ/٨٥٣م – ٣٢١هـ/٩٣٣). سيسكين، ج ١، ص ٤٣٩-٤٤٢.

والسمع يختص بالمسموعات، والبصر يختص بالمبصرات، والفؤاد بالمعقولات، مع أنَّ البصر والسمع لا يستغنيان عن العقل، لأنَّ السمع يسمع الحقَّ والباطل، والبصر يبصر الحقَّ والباطل، ولا يمكن التمييز بينهما إلا بالعقل. فلو لم يكن العقل حجةً لتعطل السمع والبصر. فإذن مدار المعارف بالتحقق على العقل.

٥ وقالت أئمةُ بخارى^{١٨٤} من الحنيفة: لا يجبُ إيمانٌ ولا يحرم كفرٌ قبل البعثة، كقول الأشاعرة. وحملوا المرويَّ عن أبي حنيفة على ما بعد البعثة، أي حكموا على أنَّ المرويَّ عن أبي حنيفة في قوله: لا عذر لأحد في الجهل بخالقه، لِمَا يرى من خلق السموات والأرض وخلق نفسه بعد البعثة. وهذا الحمل لا يُخفي عدم تأتية في العبارة الثانية وهي قوله: لو لم يبعث الله رسولاً لوجب على الخلق معرفته تعالى بعقولهم.

١٠ لكن، قال ابن الهمام^{١٨٥} في تحريره، بعد أن ذكر محملهم، قال: وحينئذ فيجب حمل الوجوب في قوله: لوجب عليهم معرفته تعالى بعقولهم، على معنى: ينبغي، لحمل الوجوب فيها على العُرْفِي، وأنَّ الواجب عرفاً بمعنى الذي ينبغي أن يُفعل، وهو الأليق والأولى. وثمرة الخلاف بين الأشاعرة والمائريديّة تظهر في حقِّ مَنْ لم تبلغه الدعوة أصلاً، ونشأ على شاطئ جبل، [ص ٣٩] ولم يؤمن بالله تعالى، ومات، هل يُعَذَّب في ذلك أم لا؟

١٥ فعند الأشاعرة: لا يُعَذَّب، لائتفاء شرط الوجوب، وهو السماع من الشارع. وعند المائريديّة يُعَذَّب لوجوب شرط الوجوب، وهو الفعل. وكذا عند المعتزلة، والله أعلم.

المسألة الثالثة

صفات الأفعال

وتحريها: أنَّ صفات الأفعال كالخلق والتزويق والإحياء والإماتة والتكوين، هل هي

٢٠ قديمة أو حادثة؟

فعند الحنيفة أنها كلها قديمة، لا هو ولا غيره، كصفات الذات.

^{١٨٤} في الأصل: بخارا.

^{١٨٥} هو كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد السيواسي، المعروف بابن الهمام، حنفي (٧٩٠هـ/١٣٨٨م- ٨٦١هـ/١٤٥٦م). الصّوّ اللامع، ج ٨، ص ١٢٧-١٣٢، والفوائد البهية، ص ١٨٠.

بعقولهم، بآء السببية، أي معرفة الله تعالى واجبة على الخلق، بسبب عقولهم، والموجب هو الله تعالى، حقيقة.

وثمره الخلاف بين الماتريدية والمعتزلة تظهر في الصبي العاقل. فإن المعتزلة قالوا: لا عذر لمن له عقل، صغيراً كان أو كبيراً، فإنه يجب عليه طلب الحق. فالصبي العاقل يكلف بالإيمان لوجود العقل، فإذا مات ولم يؤمن، يُعَذَّب. وعند الماتريدية: لا يجب على الصبي شيء قبل البلوغ، لعموم قوله صلى الله عليه وسلم: "رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يبلغ"^{١٨١}، الحديث. وعلى هذا أكثر المشايخ^{١٨٢}. وحينئذ يكون الصبي معذوراً عندهم، إذا مات بدون التصديق. لكن قال أبو منصور الماتريدي في الصبي العاقل: إنه يجب عليه معرفة الله تعالى. وعلى هذا، لا فرق بين الماتريدية والمعتزلة من حيث الأحكام، بل من حيث أن العقل مستقل بالوجوب عند المعتزلة، وعند الماتريدية لا يستقل. وقوله: وقضوا بأن العقل يوجبها، أي حكم أصحاب أبي حنيفة بأن العقل يوجب معرفة الإله، كما هو مذهب المعتزلة. وإنما قضوا لأن الإمام أبا حنيفة نفسه لا يقول بقاعدة الحسن والقبیح. نعم: بعض أصحابه الذين تابعوه على مأخذه في الفروع، وخالفوه [ص ٣٨] في الأصول، ودخلوا في الاعتزال، يقول بالإيجاب العقلي. فهو مذهب هؤلاء، لا مذهب الكل، ولا مذهب الإمام نفسه. ١٥

وقوله: ولأصحابنا وجهان، يعني وللشافعية وجهان، الصحيح منها ما ذهب إليه الأشعري، وهو أن المعرفة واجبة شرعاً، لا عقلاً، والآخر لبعض العراقيين. واستدل الماتريدية على أن العقل حجة في المعارف بقوله تعالى: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾^{١٨٣}.

^{١٨١} ورد الحديث في سنن البيهقي الكبرى، ج ٦، ص ٨٤، بالتص التالي: "رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يحتلم وعن المعتوه حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ".

^{١٨٢} في الأصل دائماً: المشايخ، وهو الرسم الشائع في شبه القارة الهندية، لكن الياء أصح من الهمزة هنا، لأن الجذر: شَاخ يشيخ.

^{١٨٣} الإسراء ١٧/٣٦.

الجمال العظيم ينقاد للطفل الصغير، لما رُكِب فيه من العقل. قال الحارسة (؟) ^{١٧٥} [من الوافر]:

لَقَدْ عَظَمَ الْبَعِيرُ بِغَيْرِ لُبٍّ فَلَمْ يَسْتَعْنِ بِالْعَظَمِ الْبَعِيرُ ^{١٧٦}
يُصَرِّفُهُ الصَّيِّ بِكُلِّ ^{١٧٧} وَجْهِ وَيَجْبِسُهُ عَلَى الْخَسْفِ الْجَرِيرِ
وَتَضْرِبُهُ الْوَلِيدَةُ ^{١٧٨} بِالْهَرَاوِي فَلَا غَيْرَ ^{١٧٩} لَدَيْهِ ^{١٨٠} وَلَا نَكِيرَ

وإذا لم يكن للعقل حكم عليه فبالطريق الأولى أن لا يحكم على من فوقه. وعند الماثريدي أن معرفة الله تعالى واجبه بالعقل، بمعنى أن العقل آلة للوجوب، لا موجب، وإلا كان مذهب المعتزلة في قولهم: العقل موجب للإيمان.

والفرق بين الماثريديّة وبين المعتزلة – أهلكهم الله تعالى – أن المعتزلة يقولون: العقل بذاته مستقلّ بوجوب المعرفة. وعند الماثريديّة: العقل آلة لوجوب المعرفة. والموجب هو الله في الحقيقة، لكن بواسطة العقل. يعني: لا يوجب الله تعالى شيئاً من الفرائض والواجبات بدون العقل، بل [ص ٣٧] بشرط أن يكون العقل موجوداً، كما أن الرسول صلى الله عليه وسلم مُعرّف للواجب، لا موجب، بل الموجب هو الله تعالى حقيقةً، لكن بواسطة الرسول عليه السلام. وهذا كالسراج، فإنه نُورٌ بسببه تُبصر العين عند النظر. لأنّ السراج يوجب رؤية الشيء. وعلى هذا يُحمّل قول أبي حنيفة رضي الله عنه: لو لم يبعث الله تعالى رسولاً لوجب على الخلق معرفة الله تعالى بعقولهم، أي: فالباء في:

^{١٧٥} وفي المستطرف، ج ٢، ص ٦٠، نقرأ: "رأيت أعرابنا فاستنشدته فأنشدني أبياتاً وروى أخباراً فتعجبت من جماله وسوء حاله فسكت سكته ثم قال: "ودخل بعضهم على الرشيد فازدراه فأنشدته". المستطرف، ج ٢، ص ٦٢.

^{١٧٦} وردت هذه الأبيات في المستطرف، ج ٢، ص ٦١، وجمع الأمثال، ج ١، ص ٢٥٤، وكتاب جمهرة الأمثال، ص ٤٢٩، والمستقصى في أمثال العرب، ص ١٠٢.

^{١٧٧} في المصدر السابق بدل "بكل": بغير، وفي جمع الأمثال، ص ٢٥٤ وجمهرة الأمثال، ص ٤٢٩، "بكل".

^{١٧٨} "الولائد"، كتاب جمهرة الأمثال، ص ٤٢٩.

^{١٧٩} ورد هذا البيت في لسان العرب، ص ٤٦٥٨، على لسان كثير، كما يلي:

يُنَوِّحُ ثُمَّ يُضْرَبُ بِالْهَرَاوِي فَلَا عُرْفَ لَدَيْهِ وَلَا نَكِيرَ

^{١٨٠} ورد في المستطرف، ج ٢، ص ٦١: "عار عليه" بدل "غير لديه".

وَقَضُوا بِأَنَّ الْعَقْلَ يُوجِبُهَا وَفِي كُتُبِ الْفُرُوعِ لِصَحْبِنَا قَوْلَانِ^{١٧٢}

- أي العقل ليس بحاكم بالأحكام التكليفيّة الخمسة، أعني الوجوب والتّذب والإباحة والكرهية والحُرمة، لقوله تعالى ﴿لئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾^{١٧٣}، فلو كان العقل حجّة على النَّاس في الواجبات والمحظورات لكان يقول: إِنِّي خَلَقْتُ فِيهِمُ الْعَقْلَ لئَلَّا تكون لهم حجّة، وبقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾^{١٧٤}، فأخبر أنّهم في أمن من العذاب قبل بعثة الرّسل إليهم. ووجه الاستدلال بهذه الآية أنّه لو وجب الإيمان بالعقل، لوجب قبل البعثة، لوجود العقل قبلها. ولو وجب قبلها، لوجب أن يعاقب بالتّرك. لكنّ الملزوم، وهو العقاب قبل البعثة، مُتَنَفِي، لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾، فينتفي ملزومُه، وهو الوجوب عقلاً، لأنّ انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم. فعلم أنّ الوجوب ليس إلّا من الشرع، وإتّما قيّدنا الأحكام بالتكليفيّة، لأنّ أحكام الدّين على ثلاثة أضرب، كما ذكره القاضي أبو بكر في الإيجاز. ضرب لا يُعْلَمُ إلّا بالدليل العقليّ، كحدوث العالم، وإثبات مُحدّثه، وما هو عليه من صفاته المتوقّف عليها الفعل، كقدرته تعالى وإرادته وعلمه وحياته [ص ٣٦] وثبوتة رُسُلِهِ. وضرب لا يُعْلَمُ إلّا من حجة الشرع، وهو الأحكام المشروع من الواجب والحرام والمباح. وضرب يصلح أن يُعْلَمَ تارةً بدليل العقل وتارةً بالسمع، نحو الصّفات التي لا يتوقّف عليها العقل، كالسمع له تعالى والبصر والكلام والعلم بجواز رؤيته تعالى وجواز الغفران للمذنبين وما أشبه ذلك، ولكنّ المعتمد فيها على الدليل السّمعيّ. وأمّا الدليل العقليّ فيها فهو ضعيف، قوله: لكن له الإدراك، أي للعقل أن يدرك المعاني والحقائق والأحكام، أي يتعقّل الأحكام، لا أنّه يحكم بها إذا كانت تكليفيّة. وفائدة ذكر الحيوان هنا أنّ الحيوان مسخّر للفعل، وللعقل تسلّط عليه. ألا ترى أنّ

^{١٧٢} انظر البيت في طبقات الشافعية الكبرى، ج ٣، ص ٣٨٧ س ٣، حيث وردت كلمة "وحمان" بدل "قولان" وكذلك في التّوتية هنا، ص ١٥، س ١٩.

^{١٧٣} النساء ١٦٥/٤.

^{١٧٤} الإسراء ١٥/١٧.

كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ^{١٦٨}. فأخبر أنّ أحداً لا يملك من الله شيئاً ولا اعتراض لأحد عليه فيما يملكه، وأيضاً لا يجب على الله تعالى أن يُعَوِّضَ الأطفال والمجانين، خلافاً للقدريّة، إذ العقل لا يوجب على الله تعالى شيئاً وعلى الخلق.

المسألة الثانية

٥ وهي أنّ

معرفة الله تعالى: هل هي واجبة بالشرع أم بالعقل؟

ف عند الأشعريّ بالشرع، وعند الماثريديّ بالعقل. والشرعية: ما شرّعه الله تعالى لعباده من الدين، أي: سنّهُ، قال الله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾^{١٦٩}. فالشرعية هي الطريقة المتوصّل بها إلى صلاح الدارين، تشبيهاً بشرعية الماء، وهو مورد الشاربه، أي بالطريق الشارع الأعظم.

١٠ وتحرير المسألة: أنّ معرفة الله تعالى كسبيّة واجبة، ولا نزاع فيه، وهل تجب بالدليل السمعيّ أو العقليّ؟ وفيه خلاف.

قال الأشعريّ: إنّها تجب بالدليل السمعيّ لا العقليّ. أمّا وجوبها بالدليل السمعيّ، [ص ٣٥] فلاّنه ورد الوعيد بالنار على الكفر والشرك والدمّ عليهما، والوعد للعارفين بالجنة والمدح. وأما عدم الوجوب العقليّ فلاّنه الإيجاب العقليّ مبنيّ على قاعدة الحسن والقبح العقليّين، وإلى هذا أشار صاحب التوتية بقوله [من الكامل]:

وَوُجُوبُ مَعْرِفَةِ الْإِلَهِ، الْأَشْعَرِيُّ يَقُولُ ذَلِكَ شَرْعُهُ الدِّيَّانُ^{١٧٠}
وَالْعَقْلُ لَيْسَ بِحَاكِمٍ لَكِنْ لَهُ الْإِدْرَاكُ لَا حُكْمٌ عَلَى الْحَيَوَانِ^{١٧١}

^{١٦٨} المائدة ١٧/٥.

^{١٦٩} الشورى ١٣/٤٢.

^{١٧٠} قارن طبقات الشافعية الكبرى، ج ٣، ص ٣٨٧، س ١، حيث جاء هناك: "... يقول ذاك بشرعة الديّان"، وقارن أيضاً بالتوتية هنا، ص ١٥، س ١٧.

^{١٧١} انظر البيت في طبقات الشافعية الكبرى، ج ٣، ص ٣٨٧، س ٢، وانظره أيضاً في التوتية هنا، ص ١٥، س ١٨.

قُلْتُ: الفضل الزيادة، والإحسان الإتيان بما فيه صلاح الغير، من غير أن يستحق ويستوجب ذلك، ولما لم يجب للعبد على الله تعالى شيء، فكل ما يفعل في حقه من ترك العقاب وبذل الثواب يكون فضلاً وإحساناً، وقد جاء في الخبر: "الشرف كف الأذى وبذل الندي" ^{١٦٦}، وهو إشارة إلى أن ترك الأذى أحد ركني التفضل والإحسان. ٥

ثم اعلم أن الخطب في هذه المسألة إنما كان هيناً لأن الكل متفقون على عدم وقوع تعذيب المطيع، لكن الاختلاف في المدرك عند الثمن: العقل والشرع، وعند الأشعري هو الشرع فقط، إذ لا خلاف في وعده، لقوله تعالى: ﴿مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَآمَنْتُمْ﴾ ^{١٦٧}. هذا على تقدير صحة الثقل، فإن الشيخ أبو القاسم القشيري ذكر أن القول بجواز تعذيب المطيع مما افترى على الأشعري، ولبس على العوام لأجل التشنيع بأنه قائل بأن الله تعالى لا يجازي المطيعين على إيمانهم وطاعتهم، ولا يعذب الكفار والعصاة على كفرهم ومعاصيهم. هكذا شنعوا. وإنما الخلاف في أن المعتزلة، ومن سلك سبيلهم في التعديل والتجوز، زعموا أنه يجب على الله تعالى أن يثبت المطيعين ويعذب العاصين.

وقال أهل السنة: إن الله تعالى لا يجب عليه شيء، وله أن يتصرف في عباده بما شاء. وإذا عرفت أن الخلاف في هذه المسألة مبني على قاعدة التحسين والتبحيح، كما نقله ١٥

الشيخ أبو القاسم القشيري والإمام أبو حنيفة، يبطل هذه القاعدة، فكيف يتصور الخلاف بينه وبين [ص ٣٤] الشيخ الأشعري في هذه المسألة؟ وينبغي على هذه القاعدة ويقر من مسألتنا هذه ما يفعل الله من إيلام البهائم والأطفال والمجانين والعقلاء ابتداءً. فإن أهل السنة يقولون: إنه ليس بقبيح، بل هو عدل في حكمه وصواب في تدبيره، لأنه متصرف في ملكه، وليس لأحد أن يعترض عليه، وربما يكون الإيلام تخليصاً من ضرر أعظم أو إيصالاً إلى نفع أعظم. وأيضاً قال الله تعالى ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرَادَ أَنْ يُبْعَثَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأمه وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى

^{١٦٦} انظر فيض القدير، ج ٣، ص ٤٨٩، حيث ورد بدل "الشرف"، "حسن الخلق".

^{١٦٧} النساء ١٤٧/٤.

الفصل الثاني

في المسائل المُخْتَلَف فيها اختلافاً مَعْنَوِيًّا

وهي مسائل:

المسألة الأولى

٥ وهي أنه:

هل يجوز لله تعالى أن يعذب العبد المطيع أم لا؟

فاتفق الأشعرية والمائريديّة على أنه لا يجوز شرعاً، لما ورد في الخبر الصادق من عدّة طُرُق. والإمام أبو حنيفة لم يُجَوِّزهُ مُطْلَقاً، لا عقلاً ولا شرعاً، إذ نُقِلَ عنه أنه لا يجوز في بداية العقول تعذيب المطيع. قال الأشعري: ولو وقع تعذيب المطيع، لم يكن ذلك منه ظُلماً ولا غَدَواناً، أي تَعَدّياً، لأنّه تعالى متصرّف في ملكه بالتعذيب وتزكّيه، فله ما يختار منها: ﴿وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾^{١٦٣} و﴿يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾^{١٦٤}، لكنّه جاد في حقّ العباد بالإحسان، أي بأن أحسن إليهم بترك العقاب. والجود إعطاء ما ينبغي لمن ينبغي، لا لغرض ولا لِعَوَض.

١٥ إن قُلْتُ: كيف يُتَصَوَّرُ الجود بترك العقاب، وهو عَدَمِيّ، والجود يقتضي كون ما يتعلّق به وجودياً؟

قُلْتُ: لما كان ترك العقاب مستلزماً للأمن والسّلامة، وهما وجوديان، صحّ تعلّق الوجود به. قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَنُدْخِلُهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا﴾^{١٦٥}، فَلِلَّهِ تركُ العقاب وبذل الثّواب فضلاً على المطيعين، [ص ٣٣] أحدهما وجوديّ، والآخر عَدَمِيّ. ٢٠ إن قُلْتُ: إطلاق الفضل على الوجوديّ ظاهر، لأنّ إطلاقه على العَدَمِيّ غير معقول.

^{١٦٣} إبراهيم ٢٧/١٤.

^{١٦٤} المائدة ١/٥.

^{١٦٥} النساء ٥٧/٤. جاء في الأصل: فيها زوج، وهو تصحيف.

واعتقادُ السَّيرِ بجريانِ العادة هو المُسمَّى بالكسْب، وعلى هذا لا يكون إثباتُ قُدرةٍ لا تأثيرٍ لها، كفي القُدرة، على ما تَوَهَّمه المعترضُ، ولَمَّا كانت تلك المباشرةُ إحدَثَ الله للفعل في العبد مقروناً بالاستِطاعة ظاهراً، بواسطة العبد، لم يزل أن يكون لقُدرة العبد تأثيراً في الوجود، كما تَوَهَّمه المعترضُ.

٥ ثم اعلم أن كون العبد مُسَخَّراً تحت قضاء الله تعالى وقَدَرِه لا ينافي قُدْرته واختياره. فالمسَخَّرُ نوعان: مجبورٌ ومُختار. فالمجبور كالسَّكِين، والقلم في يد الكاتب، والمختار كالكتاب وقلبه بين إصبعين من أصابع الرحمن^{١٥٩}. فكما أن المجبور إنَّما يتسَخَّرُ بصلاحيَّة فيه ترجع إلى تحصيلِ عَرَضِ الكاتب، كذلك المختار إنَّما يصلحُ مسَخَّراً لله تعالى في تحصيل مراده، وهو الفعل الاختياريّ بواسطة قُدْرته واختياره، كالمركوب للمركب، فالمرکوب إنَّما يصلحُ أن يكون مسَخَّراً للمركب لصلاحيَّة فيه ترجع إلى تحصيل غرضه فيه، إن كان له اختيار وقُدرة. ولكن قُدْرته مكتسبة بالعجز، واختياره مشوبٌ بالاضطرار. وهذا غاية ما يمكن في تقرير مذهب الشيخ، ويؤيِّده ما رُوِيَ عن أمير المؤمنين عليّ^{١٦٠} رضي الله عنه: لا جبرٌ ولا قَدَرٌ بل أمرٌ بين الأمرين، ويوضح ذلك أن التكليف كما ورد به: افْعَلْ [ص ٣٢] ولا تَفْعَلْ، ورد بالاستقامة، كقوله تعالى: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾^{١٦١} ولا تُرْغِ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا^{١٦٢}، فلو كان القلبُ مستقلاً، كان مُسْتَغْنِياً عن هذه الاستقامة، والله أعلم.

^{١٥٩} إشارة إلى الحديث النبوي الشريف: "ما من قلب إلا بين إصبعين من أصابع الرحمن إن شاء أقامه وإن شاء أزاغه". انظر ابن ماجة، حديث رقم ١٩٩، وقارن أيضاً بما جاء في مجمع الزوائد، ج ٧، ص ٢١١.

^{١٦٠} هو أبو الحسن علي بن أبي طالب الهاشمي، ابن عم الرسول الكريم وزوج ابنته فاطمة الزهراء، كنيته "أبو تراب"، وهو أحد العشرة المبشرين بالجنة. توفي في رمضان من سنة ٤٠هـ/٦٦١م. تذكرة الحفاظ، ج ١، ص ١٠.

^{١٦١} الفاتحة ٧/١.

^{١٦٢} آل عمران ٨/٣.

وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني^{١٥٧}: المؤثر في الفعل مجموعُ قدرة الله تعالى وقُدرة العبد.

وقال القاضي أبو بكر، بناء على التفرقة المذكورة بين الأفعال الاختيارية والاضطارية، وليس تعلّق القدرة كتعلّق العلم من غير تأثير أصلاً، وإلا بطلت التفرقة، وليس التأثير في الوجود، فلزم أن يكون في صفة من صفاته ككونها طاعة ومعصية، فإنّ كون حركة اليد إلى العبد كتابةً وكونها صياغةً يميّزان بعد الاشتراك في أصل الحركة فتضاف تلك الحركة إلى العبد كسباً، ويُشتقُّ منه فعل خاص به، نحو قيام وقعود وكُتِب، ثمّ إذا اتّصل به أمرٌ سُمّي عبادةً، أو نهْيٌ سُمّي معصيةً.

وحقيقة الكسب: وقوع الفعل بقدرة المكتسب مع تعذُّر انفراده به. وقوله يُشبهه قول الحكماء بأنّ كون الجوهر متحيّزاً، أو قابلاً للعرض، لا تتعلّق به القدرة. ١٠

وإذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ قول القائل: إذا لم تؤثر القدرة الحادثة لم يكن لها تعلّق بالحدث، معقولٌ ممنوعٌ، فإنّ العلم له تعلّق بالمعلوم، وللإرادة بالمُراد. وليس ذلك التعلّق بالمعلوم والمراد على وجه الحدوث. ثمّ إنّّه لم يمنع أن يؤثر علم المعاني في إحكامه للمعلوم وإتقانه. وإرادة المريد في تخصيص بعض الجائزات بالحدوث دون البعض، وفي كون المعلوم أمراً ونهياً ووعداً. وإن كان علم الفاعل وإرادته متعلّقين بالمعلوم والمراد، ثمّ لا يؤثران فيه، فلا يمتنع أن تكون قدرتنا وقُدرة القديم متعلّقين بالمقدور. ونؤثّر قدرة القديم ولا نؤثّر قدرتنا فيه. والشيخ، وإن لم يُثبت للقدرة الحادثة تأثيراً، لكنّه أثبت^{١٥٨} مُمكناً وثابتاً، يحسّ به الإنسان من نفسه، وذلك يرجع إلى سلامة البنية واعتقاد السير بحكم جريان العادة. والعبد، مهما همّ بفعلٍ خلق الله تعالى له قدرةً واستِطاعةً مقرونة بذلك الفعل الذي يُحدثه فيه، فيتّصف به العبد، وبخصائصه، وذلك هو مورد التكليف ومباشرة الفعل على الوجه المذكور، أي: وجدانه في نفسه حال القادرين بسلامة البنية.

^{١٥٧} هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهّان المُرْجانيّ الأشعريّ الشافعيّ (ت ١٠٢٧/٥٤١٨م). انظر

الموسوعة الإسلامية، ج ٤، ص ١٠٧. في الأصل دائماً: الاسفراييني.

^{١٥٨} في الأصل: أثبت.

خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ^{١٤٩}، ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ﴾^{١٥٠}، ﴿أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَوَاتِ﴾^{١٥١} والأرض^{١٥٢}، ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^{١٥٣}.

ولأن القدرة القديمة متعلقة بسائر المحدثات وأقدار العبد، لا يخرج القديم عما كان عليه. والدليل قائم على أن الممكن بذاته من حيث إمكانه استند إلى الموجود. وأن الإيجاد عبارة عن إفادة الوجود. والوسائط معدّات لا موجودات. وأيضاً لو صلحت القدرة الحادثة لإيجاد الفعل لصلحت لإيجاد كل موجود من الجواهر والأعراض، وبطلانها ظاهر. وأيضاً الخلق يستدعي العلم بالخلق. قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾^{١٥٤}. فلو أوجد العبد فعله لكان عالماً بتفاصيله. وبطلان الثاني ظاهر.

١٠ إن قلت: إذا لم تؤثر القدرة الحادثة، لم يكن لها تعلق بالمحدث معقول. وإثبات قدرة لا تأثير لها، كنفى القدرة. وأيضاً الكسب الذي يُثبتونه إما موجوداً أو معدوم. إن كان موجوداً فقد سلمتم التأثير في الوجود. وإن كان معدوماً فلا يصح أن يكون واسطة بين الأفعال الاختيارية والأفعال الاضطرارية. قلت: هذه الشبهة قريبة، ولأجلها من الغلو غلا إمام الحرمين^{١٥٥} حيث أثبت للقدرة أثراً من الوجود، لا بالاستقلال، بل بالاستناد إلى سبب آخر، إلى أن ينتهي إلى الباري تعالى. والله تعالى خلق في العبد قدرة وإرادة. ١٥ والعبد بهما أوجد [ص ٣٠] الفعل. وهو مذهب المعتزلة، وإليه ذهب أبو الحسن البصري^{١٥٦}.

^{١٤٩} فاطر ٣/٣٥.

^{١٥٠} الزعد ١٦/١٣.

^{١٥١} فاطر ٤٠/٣٥.

^{١٥٢} هذه الكلمة زائدة، لا محل لها هنا، ولعل الكاتب ظنّها من ضمن الآية الكريمة، وهو سهو.

^{١٥٣} الزعد ١٦/١٣، والزمر ٦١/٣٩.

^{١٥٤} الملوك ١٤/٦٧.

^{١٥٥} هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، ورد اسمه سابقاً.

^{١٥٦} كذا في الأصل، ولعله أبو الحسين البصري، محمد بن علي، صاحب المعتمد في أصول الفقه. انظر طبقات المعتزلة، ص ١١٨-١١٩.

الكسب، قال الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْلَمُونَ﴾^{١٤٦}، فنسب الخلق إلى ذاته. وقال تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾^{١٤٧}، أثبت الكسب للعبد، وإن شئت قلت بين قوم أفرطوا وقوم فرطوا. فقولنا بين قوم أفرطوا، نغني بهم الجبرية^{١٤٨} الذين يتجاوزون عن الحد الأوسط إلى طرف الإفراط، فيجعلون وجود الأفعال كلها بالقدرة الأزلية فقط، من غير مقارنة لقدرة حادثة. وقولنا: وقوم فرطوا، نغني بهم القدرية الذين يتجاوزون عن الحد الأوسط إلى طرف التفريط، فيجعلون وجود الأفعال الاختيارية بالقدرة الحادثة فقط، مباشرة أو تولدًا. وإنما كانت المسألة لفظية، لأن الإمام أبا حنيفة والشيخ أبا الحسن الأشعري رحمهما الله، كلاهما يقولان بثبوت واسطة بين الحركة الاضطرارية والحركة الاختيارية، وأن لا جبر ولا قدر. لأن الأشعري لا يسمي ذلك فعلاً للعبد حقيقة، بل مجازاً. والإمام يسميه فعلاً حقيقة، لا مجازاً. وقالت الجبرية: لا فعل للعبد حقيقة ولا مجازاً. ويرد عليهم بأن ذلك يؤدي إلى إسقاط الرجاء والخوف عن العبد، فيكون هو والبهائم سواء.

قلنا: هذا الخلاف مبني على تفسير الفعل، والفرق بينه وبين الكسب، فعند الإمام أبي حنيفة: الفعل صرّف الممكن من الإمكان إلى الوجود، وهو من الله بغير آله ومن العبد بمباشرة آله. فالفعل عنده شامل للخلق والكسب، وعند أبي الحسن الأشعري: الفعل ما وجد من الفاعل وله عليه قدرة قديمة، لأنه حادث الذات، والحوادث مستندة إلى القديم أولاً، والكسب ما وجد من القادر وله عليه قدرة حادثة. [ص ٢٩] فلذلك نسمي تلك الواسطة بالكسب، ولا نسميها بالفعل.

فالكسب هو التصرف في الحوادث، والفعل هو التصرف في المعلوم. ولم يثبت النسب للقدرة الحادثة تأثيراً أصلاً في الوجود، ولا في صفة من صفاته، لقوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ

^{١٤٦} الصّافات ٩٦/٣٧.

^{١٤٧} البقرة ٢٨٦/٢.

^{١٤٨} الجبرية أو المجبرة هي فرقة تقول بأن العبد مُسَيَّر لا مُخَيَّر. انظر تفاصيل وملابسات هذه التسمية في الموسوعة الإسلامية، ج ٢، ص ٣٦٥.

تعالى، لا تأثير لقدرة العبد فيه، وإنّا محلّ قدرته عَزَمَهُ عَقِبَ خَلْقِ اللَّهِ تعالى هذه الأمور في باطنه عزماً مصمماً بلا تردّد، وتوجّهاً صادقاً للفعل، طالباً إيّاه، فإذا وجدَ العبدُ ذلك العزمَ، خَلَقَ اللَّهُ تعالى له الفعلَ، فيكون منسوباً إليه من حيثُ هو حركةٌ، ومنسوباً إلى العبدِ [ص ٢٧] من حيثُ هو زناً ونحوه من الأصناف التي يكون بها الفعل معصيةً. وعلى منوال ذلك الطاعة، كالصلاة مثلاً تكون الأفعال التي هي حقيقتها منسوبة إلى الله تعالى ٥ من حيثُ هي حركات، وإلى العبد من حيثُ هي صلاة، لأنّه الصّفة التي باعتبارها جزم العزمُ المصمّم.

وهذا على مذهب القاضي الباقلاني^{١٤٥}: وهو أنّ قدرة الله تعالى تتعلّق بأصل الفعل، وقدرة العبد تتعلّق بوصفه من كونه طاعة أو معصية، فتعلّق الأمر تأثير القدرتين مختلف، كما في لطمه اليتيم تأديباً. فإنّ ذات اللّطمة واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره، لمتعلّق ذلك بعزمه المصمّم، أعني قصده الذي لا تردّد معه.

والقول بالكسب صعب لما عرفت، ولكنّه قام وثبت بالبرهان، أي الدليل القاطع، وهو أنّا نجد تفرقة ضرورية بين ما نباشره من الأفعال وبين ما نحسّه من الجمادات، فظهر أنّ لنا في أفعالنا اختياراً ما، وردّنا قائم البرهان عن إضافة الفعل إلى اختيار العبد. ١٥ فوجب أن نجتمع بين الأمرين فنقول: إنّ الأفعال واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد. فالله تعالى يخلق الفعل، والقدرة عليه بإجراء العادة، فلهذا جاز إضافة الفعل إلى العبد، وصحّ التكليف والمدح والذم والوعد والوعيد، فإنّا لو لم نقل بالكسب، لزم أحد الأمرين: إمّا الميل إلى الاعتزال وإمّا القول بالجبر، وكلاهما باطل.

بيان الملزمة: إنّ صدور الأفعال لا يخلو إمّا أن يكون بقدرة العبد وإرادته، أم لا. ٢٠ وعلى الأوّل يلزم الاعتزال، وعلى الثاني الجبر. والسرائط المستقيم هو التوسط بين طرفي الإفراط والتفريط، وهو القول بأنّ الأفعال مخلوقة لله، مكتسبة [ص ٢٨] للعبد، فكما لا تُنسب الأفعال إلى العبد من جهة الإيجاد والخلق، كذلك لا تُنسب إلى الله تعالى من جهة

^{١٤٥} هو أبو بكر محمد بن الطيّب بن محمد بن جعفر الباقلاني (ت ٤٠٣هـ/١٠١٣م). سيسكين، ج ١، ص ٦٠٨ -

لَا كَوْنَ يَحْضُرُهُ لَا عَوْنَ يَنْصُرُهُ وَلَيْسَ فِي الْوَهْمِ مَعْلُومٌ يُضَاهِيهِ
جَلَالُهُ أَزَلِّي لَا زَوَالَ لَهُ وَمُلْكُهُ دَائِمٌ لَا شَيْءٌ يُفْنِيهِ^{١٤٢}

[ص ٢٦]

المسألة السابعة

مسألة الكسب

٥

وتحقيقه عند الأشعري صعبٌ دقيق، ولذلك يُضْرَبُ به المثل، فيقال: هذا أدقُّ من كَسْبِ الأشعري. ولذا قيل فيه [من الوافر]:

يَقُولُ وَقَدْ رَأَى جِسْمِي كَخَضِرٍ لَهُ شَبَهٌ لِمَا بِي بِالسَّوِيَّةِ
فَقُلْتُ: هُمَا مِنَ الْمَوْجُودِ لَكِنْ كَوَجْدَانِ اكْتِسَابِ الْأَشْعَرِيَّةِ

١٠ لأنَّ أصحابَ الأشعريِّ فسَّروا الكَسْبَ بأنَّ العبدَ إذا صمَّ عزمه فالله تعالى يخلق الفعل عنده. والعزمُ أيضاً فعلٌ يكون واقعاً بقدرة الله تعالى. فلا يكون للعبد في الفعل مدخل على سبيل التأثير، وإن كان له مدخل على سبيل الكَسْب. فالحقُّ أنَّ الكَسْبَ عند الأشاعرة هو تعلُّق القدرة الحادثة بالمقدور في محلّها من غير تأثير، وهو الذي يعوّل عليه في تفسيره، ولا يصحّ غيره، إذ هو الجاري على القواعد العقلية والسنة وإجماع السلف. ولصعوبة هذا المقام أنكر السلف على الناظر فيه. ونُقِلَ: إذا بلغ الكلام إلى القدر فأُمِسَّكوا.

والكَسْبُ عند الماتريدية، كما قال النسفي^{١٤٣} في: الاعتماد في الاعتقاد^{١٤٤}: هو صرف القدرة إلى أحد المقدورين، وهو غير مخلوق. لأنَّ جميع ما يتوقّف عليه فعل الجوارح من الحركات، وكذا التزويك، التي هي أفعال النفس من الميل والداعية والاختيار، بخلق الله

^{١٤٢} في الأصل: يفنيه.

^{١٤٣} هو حافظ الدين أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود الحنفي (ت ٧١٠ هـ / ١٣١٠ م).

^{١٤٤} في الأصل وضع اسم الكتاب بين قوسين كما يلي: (في الاعتماد وفي الاعتقاد)، وهو تصنيف. انظر الموسوعة الإسلامية، ج ٧، ص ٩٦٨.

على ذلك، كان مؤمناً حقاً عند الخلق وعند الله تعالى. وإن طرأ عليه ما يُضادُّ ذلك، والعياذ بالله تعالى، حُكِمَ عليه بالكفر. وإذا اعتقد مذهباً تلزمه بحكم مذهبه مُضادَّةٌ زُكِنَ من هذه الأركان، لم نحكم بكفره، بل ينسب إلى الضلالة [ص ٢٥] والبِدعة، ويكون حكمه في الآخرة مَوْكُولاً إلى الله تعالى. وكما لا يرضى التَّبَيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بمجرد القول، لم يكلف جميع الخلائق معرفة الله تعالى كما هو حق معرفته، لأنَّ ذلك غير مقدور للعبد. إذ لا يقدر العبد أن يعلم جميع معلوماته ومُراداته ومقدوراته، وإِنَّمَا كَلَّفَهُم بالتوحيد مستنداً إلى دليل جملي. وكما ورد به التنزيل، وهو الَّذِي ذهب إليه الأشعري. فثبت أنَّ القول مَطْهَر والعَقْد مصدر. وقد يكتفي بالمصدر إذا لم يقدر على الإتيان بالإقرار اللَّسَانِي، كالأخرس، فإشارةً في حقه تنزل منزلة العبارة في حق الناطق. وقصة الخرساء "اعتقتها فإنها مؤمنة" ^{١٤٠} دليل على صحة ذلك.

١٠ ثم اعلم أنَّ العمل ليس من أركان الإيمان، خلافاً للوَعِيدِيَّة ^{١٤١}، وليس ساقطاً بالكليَّة، حتَّى لا تضرَّ المؤمن معصية، خلافاً للمُرْجئة. إذ من الأوَّل يلزم انغلاق باب التوبة والإفضاء إلى الإياس والقنوط، وأن لا يوجد من العالم مؤمن إلا نبيّ معصوم، وأن لا يطلق اسم المؤمن على أحد إلا بعد استجماع خصال الخير عملاً. ومن الثاني يلزم افتتاح باب الإباحة فيرتفع معظم التكليف. انتهى كلام القُشَيْرِيِّ.

١٥ ومن شِغْرِهِ [من البسيط]:

يَا مَنْ تَقَاصَرَ فِكْرِي عَنْ أَيَادِيهِ	وَكُلَّ كُلِّ لِسَانِي عَنْ تَعَالِيهِ
وَجُودُهُ لَمْ يَزَلْ فَرْدًا بِلَا شَبِّهِ	عَلَا عَنِ الْوَقْتِ مَا ضِيَهُ وَآتِيهِ
لَا دَهْرَ يَخْلُقُهُ لَا قَهْرَ يُلْحِقُهُ	لَا كَشْفَ يُظْهِرُهُ لَا سِرَّ يُخْفِيهِ
لَا عَدَّ يَجْمَعُهُ لَا ضِدَّ يَمْنَعُهُ	لَا حَدَّ يَقْطَعُهُ لَا قُطْرَ يَحْوِيهِ

^{١٤٠} انظر على سبيل المثال صحيح مسلم (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي)، ج ١، ص ٣٨١، الحديث رقم ٥٣٧، أو كتاب

المساجد ٣٣، وهو باب تحريم الكلام في الصلاة، والسَّائِي، كتاب السهو، باب الكلام في الصلاة.

^{١٤١} الوعيدية هم القائلون بتكفير صاحب الكبيرة وأتته خالد في النار، وبالعكس المُرْجئة. انظر بعض آرائهم في كتاب حجج القرآن، الباب الخامس، ص ٤٣ وما يليها.

بِمُؤْمِنِينَ^{١٣٦} ويشهد عليهم بالكذب حيث قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾^{١٣٧}. ويقولون: المكره على الكفر كافر مع أن قلبه مطمئن بالإيمان، ثم يجعلونه من أهل الثار ويجعلون المنافق من أهل الجنة، وفساده ظاهر.

وعند الأشعري: الإيمان هو التصديق بالقلب، كما [ص ٢٤] قال به الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى. والظن بجميع العوام أنهم مصدقون بالقلب وما ينطوي عليه من العقائد وتطمئن القلوب به، فالله أعلم به.

وأما الأقوال بالاستدلال، فأمره سهل، لأنه لم يشترط أن يستدل على الأصول على الوجه الذي يشترطه المعتزلة، وإنما اشترط نوعاً من الاستدلال هو مركز في الطباع، كما مر من حديث الأعرابي، ولا يلزم منه تكفير العوام، مع أنه قيل عن بعض أصحاب الإمام أبي حنيفة مثله، وعنه ما يقاربه، كما سبق.

وذكر الشهرستاني^{١٣٨} في نهاية الأقدام^{١٣٩}: اختلف جواب الأشعري في معنى التصديق الذي فسر الإيمان به، فقال مرة: هو المعرفة بوجود الصانع وصفاته، ومرة: هو قول في النفس متضمن للمعرفة، ثم يعبر عن ذلك اللسان فيسمى بالإقرار أيضاً تصديقاً، وكذا العمل بالأركان بحكم دلالة الحال. إذ الإقرار تصديق بحكم دلالة المقال. فالمعنى القائم بالنفس هو الأصل المدلول عليه، والإقرار والعمل دليلان. وقال بعض أصحابه: الإيمان هو العلم بأن الله ورسوله صادقان في جميع ما أخبرا به. ويعزى هذا إلى أبي الحسن الأشعري.

ثم القدر الذي يصير به المؤمن مؤمناً، وهو التكليف العام، أن يشهد أن لا إله إلا الله وحده، لا شريك له، ولا نظير له، في جميع معاني الألوهية، ولا قسيم له، في أفعاله، وأن محمداً عبده ورسوله. فإذا أتى بذلك، ولم ينكر شيئاً مما جاء به ونزل عليه، ووافاه الموت

^{١٣٦} البقرة ٨/٢.

^{١٣٧} المنافقون ١/٦٣.

^{١٣٨} هو أبو الفتح تاج الدين محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني (٤٧٩هـ/١٠٨٦م - ٥٤٨هـ/١١٥٣). أشهر مؤلفاته: الملل والنحل. الموسوعة الإسلامية، ج ٩، ص ٢١٤.

^{١٣٩} عنوانه الكامل: نهاية الأقدام في علم الكلام. ويذكر خطأ: نهاية الإقدام. راجع الموسوعة الإسلامية، ج ٩، ص ٢١٤.

وذكر أصحاب الأشعريّ أنّه لا يجوز التقليد في الأصول، لأنّ مأمورون باتّباع الرسول صلى الله عليه وسلم، وهو مأمور بتحصيل العلم بها، لقوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾^{١٣٤}. ولما تكرّر في التنزيل من ذمّ التقليد بخلاف الفروع، لأنّ المسألة الأصوليّة قليلة تُمكن الإحاطة بها وتكفي فيها المعرفة إجمالاً، وهو مَرَكُوز في الطّبائع السليمة، وإنّما يحتاج إلى نظر لطيف، كما نُقِلَ عن أعرابيّ قيل له: بِمَ عَرَفْتَ الرَّبَّ؟ قال: البعرة تدلّ على البعير، وآثارُ المشي تدلّ على المسير، فسماءُ ذات أبراج وأرض ذات فُجاج، أفلا تدلّان على الصّانع الخبير.

وقالت المعتزلة: ما لم يَعْرِفْ كلّ مسألة بدلالة العقل على وجهٍ يُمكنه دَفْعُ الشُّبهة، لا يكون مؤمناً. لأنّ [ص ٢٣] العلم المُحدَث: إمّا ضروريّ وإمّا كَسْبِيّ، وهذا الاعتقاد ليس ضروريّاً، وهو ظاهر، ولا استدلال معه، فلا يكون علماً.

قالت الحنفيّة: هذا الخلاف فيمن نشأ في بلاد المسلمين وسبّح الله تعالى عند رؤيته صنّاعه، فهو خارج عن التقليد، ولم يكن فيه خلاف بيننا وبين الأشعريّة، إنّما الخلاف بيننا وبين المعتزلة.

وعن بعض الحنفيّة كالرُّسْتَنْقِيّ^{١٣٥}، أنّ شرط صحّة الإيمان أن يعرف صحّة قول النّبِيّ صلى الله عليه وسلم بدلالة المعجزة. ثمّ بعد ذلك لو قِيلَ منه صلى الله عليه وسلم حدوث العالم ووحدة الصّانع ونحوها، من غير استدلال على ذلك بدليل عقليّ، كان كافياً. ونقل الأستاذ أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيريّ رحمه الله أنّ القول بتكفير العوامّ من مفتريات الكراميّة على الأشعريّ بسبب الاختلاف في تفسير الإيمان. فإنهم يقولون: الإيمان هو الإقرار المجرّد، وإلّا لزم انسداد طريق التّمييز بين المؤمن والكافر لأنّه إنّما يفرّق بينهما بالإقرار. وليتهم قالوا المقرّ باللسان وحده مؤمن عندنا، بل قالوا: هو مؤمن حقّاً عند الله تعالى. فالمنافق مؤمن، مع أنّ الله تعالى سمّاهم كفّاراً، ونفى عنهم الإيمان، حيث قال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ

^{١٣٤} محمّد ١٩/٤٧.

^{١٣٥} في الأصل: الرستنقي، وهو تصحيف. والرُّسْتَنْقِيّ هو أبو الحسن عليّ بن سعيد، أحد أهمّ تلامذة أبي منصور المائريديّ (ت ٣٥٠هـ/٩٦١م). سيسكين، ج ١، ص ٦٠٦-٦٠٧.

لِيَعْبُدُونِ ﴿١٣١﴾ - واللام لام العاقبة - ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ﴾ ﴿١٣٢﴾ أي: لكن لم أشأ الهداية لحق القول على مقتضى العلم السابق. وبه ظهر سبب اختلاف أقوال^{١٣٣} العلماء، وأن الحق التفرقة بين الإرادة والرّضى بالعموم والخصوص.

المسألة السادسة

إيمانُ المقلّد

- واعلم أنّ المسائل المختلف فيها لفظاً: إيمان المقلّد. روى بعضهم عن الشيخ أبي الحسن الأشعري، أنّ إيمان المقلّد لا يصح. وأنكره ابن هوازن، وهو الأستاذ أبو القاسم القشيري، كمسألة الرسالة. وذكر أنّ هذه المسألة أيضاً من المفتريات على الشيخ. ولو ثبت أنّ هذا الثقل عنه صحيح، فخلافاً للعلماء فيه من أصحاب الثُّغَمَانِ وأصحاب الأشعريّ عائد إلى اللفظ لا إلى المعنى، [ص ٢٢] فتكون من المسائل اللفظية.
- وتحريرها أنّ المقلّد إذا تلقّظ بكلمة الشهادة من غير استدلال: هل يصحّ إيمانه أم لا؟ نُقِلَ عن أبي حنيفة رحمه الله في **الفقه الأكبر** القول بصحة إيمانه خلافاً للمعتزلة ولبعض الأشاعرة، فإنّهم يقولون بكفر المقلّد. قال أبو حنيفة رحمه الله، ومعظم أصحابه: الإيمان إقرارٌ باللسان وتصديق بالجنان، وإن لم يعمل بالأركان. فمن أقرّ بجملة الإسلام، وإن لم يعمل شيئاً من الفرائض وشرائع الإسلام، مؤمناً، وبه قال مالك والأوزاعي.
- وأما عامة الفقهاء وأهل الحديث فيقولون: صحّ إيمانه، لكنّه عاصٍ بترك الاستدلال. قال الفقهاء: لأنّ الأعراب كانوا يأتون النبيّ صلى الله عليه وسلم ويتلقّظون بكلمتي الشهادة وكان النبيّ صلى الله عليه وسلم يحكم بإسلامهم من غير أن يسألهم عن المسائل الأصولية، من غير أن تكون لهم سابقة بحث وفكر في دلائل الأصول، وذلك محض التقليد.

^{١٣١} الذاريات ٥٦/٥١.

^{١٣٢} السجدة ١٣/٣٢.

^{١٣٣} في الأصل: أقول.

الثَّوَابُ أو ترك الاعتراض. ومنهم من لم يفرّق بينهما، أي بين الرّضى والإرادة والمحبة، كما تقدّم تقريره.

وقال بعض المحقّقين: ما وقع من العبد، إن كان على وَفْق العِلْم والأمر، كان مراداً من التّخصيص والتّجُدّد، ومَرَضِيّاً من جهة الثّناء والثّواب، وما وقع على وَفْق العلم دون الأمر، كان مُراداً، لما مرَّ، غير مَرَضِيٍّ من جهة الدّمّ والعقاب. وهذا يوافق قول القائل، بأنّ الرّضى إرادة الثّواب.

وتبيّن من ذلك أنّ الرّضى يكون على وَفْق الأمر، كما أنّ الإرادة على وَفْق العلم. والتّحقيق: أنّ الإرادة صفةٌ واحدة، ويختلف حُكْمُها باختلاف وجه تعلّقها بالمراد. فإذا تعلّقت بالثّواب سُمّيَتْ محبةً ورضى، وإذا تعلّقت بالعقاب سُمّيَتْ سخطاً وغضباً، وإذا تعلّقت بالمراد على وجه تعلّق العلم به، قيل: أراد منه [ص ٢١] ما علم، وإذا تعلّقت به على وجه تعلّق الأمر به، قيل: أراد به ما أمر، وإذا تعلّقت بالصُّنْع مُطلقاً بالتّخصيص، من غير الثّفات إلى كسب العبد، لم يقل: أراد به ولا أراد منه، بل: أرادّه.

ومن هذا تبين معنى قول جعفر الصادق ^{١٢٧} رضي الله عنه، إنّ الله تعالى أراد بنا أو أراد منّا. فما أراد بنا، أظهره لنا، وما أراد منّا، طواه عنّا. فما بأننا نشتغل بما أراد منّا عمّا أراد بنا؟ فمعنى ما أراد بنا ما أمرنا به. ومعنى ما أراد منّا، ما عمله من أفعالنا وأحوالنا، ونحن غير مكلفين بحسبه، ولا معذورين فيما نرتكبه بالحوالة إلى عمله تعالى به، وإرادته له. ومن هنا يظهر التّوفيق بين هذه الآيات: ﴿وَاللّٰهُ يُرِيدُ اَنْ يُّثَوِّبَ عَلَيْكُمْ﴾ ^{١٢٨}، ﴿لَا يُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ﴾ ^{١٢٩}، ﴿وَمَا اللّٰهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ ^{١٣٠}، ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا

^{١٢٧} هو أبو عبد الله جعفر الصادق (ت ١٤٨هـ/٧٦٥م) بن محمّد الباقر. كان آخر إمام مشترك بين الاثني عشرية والإسماعيلية. وإليه يُنسب المذهب الجعفريّ في الفقه. يقال إنّ أبا حنيفة الثّغفاني ومالك بن أنس وواصل بن عطاء سمعوا الحديث عنه. الموسوعة الإسلامية، ج ٢، ص ٣٧٤ وما يليها.

^{١٢٨} النساء ٢٧/٤.

^{١٢٩} النساء ١٤٨/٤.

^{١٣٠} غافر ٣١/٤٠.

والإرادة والقضاء وجميع صفاته تعالى مَرْضِيَّة، غير أَنَّ الفعلَ الحاصل من العبد بِمَشِيَّةِ الله تعالى قد يكون مَرْضِيًّا، وهو الطَّاعة، وقد يكون مسخوطاً، وهو المعصية. انتهى.
واتفق الأشعرية والماتريدية على أَنَّ كُلَّ مُحَدَّث فهو بإرادة الله تعالى وقضائه: خيراً كان أو شراً.

- ٥ وقالت المعتزلة: ما ليس بمَرْضِيٍّ لله تعالى وقضائه، فليس بمَرادٍ له. وكلُّ مُراد مَرْضِيٍّ. وَرُوي أَنَّ أبا حنيفة رضي الله عنه أَلَزَمَ بعض القدرية، فقال: هل علم الله تعالى في الأزل ما يكون من الشرور والقبائح أم لا؟ فاضْطُرَّ إلى الإقرار^{١٢٢}. [ص ٢٠] ثم قال: هل أراد أن يظهر ما علم، كما علم، أو أراد أن يظهر بخلاف ما علم، فيصير علمه جهلاً - تعالى الله عنه؟ فرجع عن مذهبه وتاب. فتبين من ذلك أَنَّ الإرادة تابعة للعلم، بخلاف الرضى. إذ قد لا يرضى بما يَعْلَم وقوعه. فهذه الروايات صريحة في الافتراق بين الإرادة والرضى، على ما نُقِلَ عن الأشعري. فلا نزاع حينئذ. لكن نُقِلَ جماعة آخرون عن أبي حنيفة، رحمه الله، ما يخالف ذلك، وقالوا: إِنَّ هذا الافتراق والاختلاف اقترناه عليه الحساد.
- وإذا تقيّد ما ذكرناه من الدلائل والروايات، ظهر أَنَّ المسألة مبنية على تفسير الإرادة والرضى، وأنه هل بينهما فَرْق أو هما متّحدان؟ فتكون المسألة لفظية.
- ١٥ قال أصحابنا وأبو علي^{١٢٣} وأبو هاشم^{١٢٤} والقاضي عبد الجبار^{١٢٥}: الإرادة صفة زائدة مُغايرة^{١٢٦} للعلم والقدرة، مرجّحة لبعض مقدّراته على بعض. وقال بعضهم: الرضى إرادة

^{١٢٢} في الأصل: الاقدار.

^{١٢٣} هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي، شيخ معتزلة البصرة، ولد في جبّ، في خوزستان، سنة ٢٣٥هـ/٨٤٩م. من أشهر تلاميذه أبو الحسن الأشعري وابنه أبو هاشم عبد السلام بن محمد الجبائي. توفي سنة ٣٠٣هـ/٩١٥م. انظر سيسكين، ج ١، ص ٦٢١-٦٢٢ وطبقات المعتزلة، ص ٨٠-٨٥.

^{١٢٤} هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي (٢٧٧هـ/٨٩٠م - ٣٢١هـ/٩٣٣م)، أحد أعلام المعتزلة، تتلمذ على والده (ت ٣٠٣هـ/٩١٥م)، اشتهر بنظرياته عن "الأحوال". الموسوعة الإسلامية، ج ١، ص ١٢٥ وسيسكين، ج ١، ص ٦٢٣-٦٢٤ وطبقات المعتزلة، ص ٩٤-٩٦.

^{١٢٥} هو أبو الحسين القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني الأسديّ (٣٢٥هـ/٩٣٦م - ٤١٥هـ/١٠٢٥م). سيسكين، ج ١، ص ٦٢٤-٦٢٦.

^{١٢٦} في الأصل: مغائرة.

في كتاب الإيجاز^{١١٧} للقاضي أبي بكر^{١١٨} على وفق ما ذكره الإمام^{١١٩} في الإرشاد^{١٢٠}، أنّ
 المحبة والإرادة والمشيئة والإشاعة والرضى والاختيار كلها بمعنى واحد. كما أنّ العلم والمعرفة
 شيء واحد، خلافاً لقوم^{١٢١}. واستدلّ على الاتحاد بأن الإرادة والرضى لو تغايرا فلا يخلو
 إما أن يكونا مثليين أو ضدّين أو خلافيين، والكلّ باطل. أمّا الأوّل، فليقام كلّ واحد منهما
 ٥ مقام الآخر، ونعود لما قلنا. وأمّا الثّاني، فلأنّه يلزم استحالة كون الشّخص يريد الشّيء
 ليس محبّاً له، وإطلاؤه ضروريّ. وأمّا الثّالث، فلأنّه يلزم أن يصحّ وجود كلّ منهما مع ضدّ
 صاحبه، أو وجود أحدهما مع ضدّ الآخر، وههنا امتنع وجود المحبة مع الإرادة، وهو
 الكراهة. وامتنع وجود الإرادة مع ضدّ الرضى، [ص ١٩] وهو البغض. وإذا بطلت هذه
 الأقسام تعيّن كونها بمعنى واحد. وفساد هذا الاستدلال ظاهر، لأنّ قوله امتنع وجود
 الإرادة مع ضدّ الرضى هو النزاع. فيكون مُصادرةً على المطلوب. هذا، مع أنّ المخالفين
 ١٠ قد يكونان متلازمين كالمُتضايقين، ولا يكون وجود كلّ منهما مع ضدّ الآخر، كالصّاحك
 والكاتب، فإنّ كلّاً منهما مُخالف الآخر. فلا يمكن أيضاً وجود كلّ مع ضدّ الآخر في قول
 صاحب التّويّة، ولكن لا يصحّ. وقيل مكذوبٌ على الثّعنان، إشارةً إلى ما نُقل عنه في
 وصيّته التي أوصى بها في مرض موته خلافة، وهو أنّ المعصية ليست بأمر الله ولكن
 ١٥ بتقديره، لا بمحبّته وبقضائه، لا برضاه وبمشيئته، لا بتوفيقه وبكتابته في اللّوح المحفوظ. وفي
 الفقه الأكبر: إنّ الله تعالى خلق الكُفر وشاءه، ولم يأمر به. وأمر الكافر بالإيمان ولم يشأه.
 فإن قيل: مشيئة مرّضية، أو غير مرّضية. قلنا: بل يُعاقبهم بما لا يرّضى، لأنّه يعاقب
 الكافر على كُفره. والكفر غير مرّضيّ، وكذلك سائر المعاصي غير مرّضية. إن عُدّت
 وقلت: ألست؟ قلت: الكفر والمعاصي بمشيئة الله، ومشيتته مرّضية؟ قلنا: إنّ المشيئة

^{١١٧} هو الإيجاز في الحديث. انظر كشف الظنون، ج ١، ص ٢٠٥.

^{١١٨} هو أبو بكر أحمد بن محمد بن إسحاق بن إبراهيم الدّينوريّ المعروف بابن الشّتيّ، من تلاميذ النّسائيّ (ت ٩١٥/٣٠٣). توفّي في الثّمانين من عمره، سنة ٣٦٤هـ/٩٧٤-٩٧٥م. سيسكين، ج ١، ص ١٩٨.

^{١١٩} هو إمام الحرمين ضياء الدّين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجوّينيّ (ت ١٠٥٨هـ/١٠٥٨م).

بروكلمان، ج ١، ص ٣٨٨، والملحق ج ١، ص ٥٣٥، والموسوعة الإسلامية، ج ٢، ص ٦٠٥.

^{١٢٠} حقّق كتاب الإرشاد الدكتور محمد يوسف موسى والدكتور عبد المنعم عبد الحميد، سنة ١٣٦٩هـ/١٩٥٠م.

^{١٢١} في الأصل: خلا فالقوم.

المسألة الخامسة

من المسائل اللفظية وهي:

أن الإرادة مُلزمة للرّضى، والرّضى ليس بلازم للإرادة

أي: ليس بين الإرادة والرّضى مُلازمة، لأنّ الكفر غير مَرَضِيّ، وهو مراد له تعالى، وهو قول الأشعريّ. فهما أمران مفترقان عنده. وأبو حنيفة رحمه الله تعالى قائل: إنّ الإرادة والرّضى أمران متّحdan. ٥

وتحريم المسألة أنّ المراد: هل هو مَرَضِيّ أو لا؟ بل يجوز أن يكون مَرَضِيّاً وأن لا يكون مَرَضِيّاً، وقد لا يكون مرضياً بل مَسْخوطاً.

ونُقِلَ عن النّعمان^{١١٤}: أنّ كلّ أمر مَرَضِيّ فهو قائل باتّحاد الإرادة والرّضى. وقيل: هذا القول مكذوب عليه. دليل الشّرخ قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾^{١١٥}، تقريره أنّ الكفر واقع، وكلّ واقع مراد الله تعالى، وإلا لم يقع. إذ كلّ حادث لا بدّ له من مخصّص يخصّه بوقت حدوثه، وهو لا يكون [ص ١٨] إلّا بالإرادة. فالكفر مُراد من الله وليس مَرَضِيّ، الآية. ينتج من الشّكل الثّالث: بعض المُراد ليس مَرَضِيّ، وهو المطلوب.

فإن قيل: معنى الآية ﴿لَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ﴾ المؤمنين ومن علم منه أنّه لا يقع منه الكفر، كما في قوله تعالى ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾^{١١٦}، أو: لا يرضى كون الكفر ديناً وشرعاً مأذوناً، وليس المراد: لا يرضى وجوده وحدوثه. قلنا: هذا التّقدير بخلاف الظّاهر ولا يَزْتَكِبُ إلّا لموجب. ولا موجب هنا سوى اعتقادك أنّ الإرادة والرّضى متّحdan، وهو عين النزاع. وإن ادّعيت موجباً آخر فلا بدّ من ذكر تبين صحته من فساده. فإن قيل: شاع من استعمال كلّ من الرّضى والمحبة والإرادة مقام الآخر من غير فرق.

٢٠ قلنا: الآية تدلّ على الفرق بينهما، وأنهما متباينان. وما ذكرت يقتضي أن يكونا مترادفين. والتّرادف على خلاف الأصل. فتعيّن أن يكون المصير إلى ما ذكرنا. ثمّ اعلم أنّه قد ذكر

^{١١٤} النّعمان هو أبو حنيفة.

^{١١٥} الزمر ٧/٣٩.

^{١١٦} الإنسان ٦/٧٦.

يُضَافُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَإِلَى الْعَبْدِ، كَمَا تَضَافُ الطَّاعَةُ وَالْجِزَاءُ إِلَيْهَا، وَأَمَّا الْمِلَّةُ، فَمِنْ: أَمَلْتُ الْكِتَابَ، إِذَا أَمَلَيْتَهُ، وَلَا يُضَافُ إِلَّا إِلَى الْإِمَامِ الَّذِي يُسْنَدُ إِلَيْهِ. نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ﴾^{١٠٨}، وَلَا يُقَالُ مِلَّةَ زَيْدٍ. وَثَانِيهَا: أَنَّ الدِّينَ يُطْلَقُ عَلَى كُلِّ مِنَ الْإِعْتِقَادِ وَالْقَوْلِ وَالْفِعْلِ. لَا تُطْلَقُ الْمِلَّةُ إِلَّا بِاجْتِمَاعِ الْكُلِّ. وَقَالَ الْمُحَقِّقُونَ: التَّبَوُّةُ نَوْرٌ مِّنْ اللَّهِ تَعَالَى بِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ، فَيَدْرِكُ مَا لَا تَدْرِكُهُ الْعُقُولُ مِنْ قَوَاعِدِ الدِّينِ وَأَصُولِ الشَّرِيعَةِ وَحُكْمِ الْأَحْكَامِ، فَيَتِمَّكَنُ مِنْ تَهْمِيدِ قَوَانِينِ الصَّلَاحِ فِي الْمَعَاشِ وَالْمَعَادِ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى حِكَايَةً عَنِ الرُّسُلِ قَالُوا: ﴿إِن نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾^{١٠٩}.

وَإِذَا عَرَفْتَ ذَلِكَ فَتَقُولُ: إِذَا أُريدَ بِالتَّبَوُّةِ وَالرَّسَالَةِ ذَلِكَ النَّوْرُ وَالْخَاصِّيَّةُ الَّتِي خَصَّ اللَّهُ بِهَا رُسُلَهُ وَأَنْبِيََاءَهُ، فَلَا شَكَّ أَنَّهَا لَا تَفَارِقُ ذَوَاتِهِمُ الْقُدْسِيَّةَ. وَإِلَيْهِ أَشَارَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي"^{١١٠} وَ"كُنْتُ نَبِيًّا وَآدَمَ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ"^{١١١}، وَقَالَ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿وَمُبَشِّرًا بِرُسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾^{١١٢}. وَهُوَ [ص ١٧] الْمُعْتَمَدُ وَشَرِيعَتُهُ ثَابِتَةٌ بَاقِيَةٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، لَا يَجُوزُ عَلَيْهَا النَّسْخُ. وَإِنْ أُريدَ بِهَا مُحَضِّ السَّفَارَةِ وَالتَّبْلِيغِ، فَقَدْ فَرَّغَ مِنْهُ. وَالصَّحِيحُ أَنَّ التَّبَوُّةَ وَالرَّسَالَةَ لَيْسَتَا ذَاتًا لِلنَّبِيِّ وَلَا وَصَفَ ذَاتٍ، كَمَا صَارَ إِلَيْهِ الْكِرَامِيَّةُ، وَلَا مَكْتَسَبَةً، كَمَا صَارَ إِلَيْهِ الْفَلَاسِفَةُ، وَإِنَّمَا هِيَ اصْطِفَاءُ اللَّهِ تَعَالَى عَبْدًا مِنْ عِبَادِهِ بِالْوَحْيِ إِلَيْهِ، وَأَنَّهَا بَاقِيَةٌ.

وَقَالَ الْغَزَالِيُّ^{١١٣} فِي التَّبَوُّةِ: هِيَ إِجَاءُ اللَّهِ تَعَالَى لِبَعْضِ عِبِيدِهِ بِحُكْمٍ إِنْشَائِيٍّ يَخْتَصُّ بِهِ، وَالرَّسَالَةُ: إِجَاءُ اللَّهِ تَعَالَى لِبَعْضِ عِبِيدِهِ بِحُكْمٍ إِنْشَائِيٍّ لَا يَخْتَصُّ بِهِ. وَهَذَا الْقَدْرُ كَافٍ لِلْمُسْتَبْصِرِينَ، وَبِهِ يَتَبَيَّنُ كَيْفِيَّةُ رَجُوعِ الْمَسْأَلَةِ إِلَى الْمَسَائِلِ اللَّفْظِيَّةِ، وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ.

^{١٠٨} التَّحَلُّ ١٢٣/١٦.

^{١٠٩} إِبْرَاهِيمَ ١٠/١٤.

^{١١٠} وَرَدَ هَذَا الْحَدِيثُ فِي كَتَبِ صُوفِيَّةٍ، مَثَلًا: بِهَجَةِ الطَّائِفَةِ، ص ١٢٩، س ٢ وَصُومِ الْقَلْبِ، ص ٣٣، س ١.

^{١١١} انْظُرِ الْحَدِيثَ فِي بِهَجَةِ الطَّائِفَةِ، ص ١٢٩/٢ وَصُومِ الْقَلْبِ، ص ٣٣، س ١ وَالدَّرَةُ الْبَيْتِيَّةُ، ص ٣٣، س ٦.

^{١١٢} الصَّفَّ ٦/٦١.

^{١١٣} هُوَ أَبُو حَامِدٍ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الطَّلُوسِيُّ (٤٥٠هـ/١٠٥٨م - ٥٠٥هـ/١١١١م)، صَاحِبُ كِتَابِ إِحْيَاءِ عُلُومِ الدِّينِ.

الْمَوْسُوعَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ، ج ٢، ص ١٠٣٨.

وأصحابه قائلون بأنّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في القبر حيٌّ يحسّ ويعلم وتُعرض عليه أعمال الأُمَّة والله تعالى خلق ملائكة سيّاحين يُبلِغون إليه الصَّلَاة من أُمَّته وهو يردّ عليهم. ثمّ لو سلّم أنّ الأشعريّ قائلٌ بأنّ الميّت مُطلقاً لا يحسّ ولا يعلم، فهذا القول ليس مختصّاً به، بل المعتزلة وكثير من عدّاهم قائلون به. فلا وجه للتّشنيع عليه بخصوصه في هذه المسألة. ٥

وأقول وبالله التّوفيق: إنّ تحقيق هذه المسألة على ما هو حقّها، موقوف على تعقّل معنى التّبوّة والرّسالة والشّريعة والدّين والمِلّة. فنقول: النَّبِيّ فيعمل من التّبّاء، بمعنى الخبر. والنّبيّ يُخبر عن الأمور المُعَيّنة: ماضيها وآتيها. قال الله تعالى حكايةً عن عيسى عليه السّلام: ﴿وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ﴾^{١٠٥}، أي أخبركم. أو من التّبوّة بمعنى الرّفعة. والنّبيّ: رفيع القدر. ١٠

وقيل في حدّ التّبوّة: إنّها السّفارة بين الله تعالى وبين ذوي العقل من الخلق، وقيل: هي إزاحة علل ذوي العقول فيما تُقصر عنه عقولهم من مصالح المعاش والمعاد. ومنهم من جمع بين الحدين. والرّسالة أخصّ من التّبوّة.

قال القُشَيْرِيّ: والرّسول من يأتيه الوحي من كلّ الوجوه، بخلاف النَّبِيّ، فإنّه لا يأتيه إلاّ المناميّ والإلهاميّ، دون غيرهما. ومن خاصّيّة الرّسول أن تكون له شريعة مخصوصة به، والنّبيّ قد يكون على شريعة سابقة محدودة، وفيه نظر. والشّريعة هي الطّريقة المتوصّلة بها إلى [ص ١٦] صلاح الدّارين، تشبيهاً بشريعة الماء أو بالطّريق الشّارع الواضح. والشّرع: التّبيين. قال الله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدّينِ مَا وَصَّى بِهِ﴾^{١٠٦}. والدّينُ والمِلّة، اسمان بمعنى، يتفقان من وجه ويختلفان من وجه. فاتّفاقهما أنّهما وُضعا لاعتقادات أقوال وأفعال، تأخذها أُمَّة من الأُمم عن نبيّ لهم، هو يرفعها إلى الله تعالى. واختلافهما باعتباريّتين، أحدهما: الاشتقاق. فإنّ للدّين نظراً إلى مبدئه، وهو الطّاعة والالتقياد نحو قوله تعالى: ﴿فِي دِينِ الْمَلِكِ﴾^{١٠٧}، ونظراً إلى منتهاه: هو الجزاء. نحو قولهم: كما تدينُ تُدان. والدّين

^{١٠٥} آل عمران ٤٩/٣.

^{١٠٦} الشّورى ١٣/٤٢.

^{١٠٧} يوسف ١٢/٧٦.

حقيقةً، كما يبقى وصف الإيمان للمؤمن بعد موته. وذلك الوصف باقٍ للروح والجسد معاً، لأنَّ الجسد لا تأكله الأرض.

وقال القُشَيْرِيُّ^{٩٩}: كلام الله تعالى لمن اصطفاه: إني أرسلتك، أو: بلغ عني. وكلامه تعالى قديم، فهو عليه السلام قبل أن يوجد كان رسولاً، وفي حال موته إلى الأبد رسول، لبقاء الكلام وقدمه واستحالة البُطلان على الإرسال الذي هو كلام الله تعالى. ٥

ونقل الشُّبْكِيُّ^{١٠٠} في طبقاته عن ابن فورَك^{١٠١}، أنَّه صَلَّى الله عليه وسلَّم حيٍّ في قبره رسولاً إلى الأبد حقيقة لا مجازاً^{١٠٢}.

قال ابن عقيل^{١٠٣} من الحنابلة: هو صَلَّى الله عليه وسلَّم حيٍّ في قبره يصلِّي بأذانٍ وإقامة في أوقات الصلاة.

١٠ واعلم أنَّ الإمام أبا القاسم عبدَ الكريم بنَ هَوازِن القُشَيْرِيَّ رحمه الله تعالى - وهو من أكبر الأشاعرة - ذكر أنَّ نسبة الخلاف في هذه المسألة إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري زورٌ ومُهْتانٌ^{١٠٤}، وإتِّمَّ وقع بسبب أنَّ بعض الكرامية ألزَمَ بعض أصحاب الأشعري في مسألة أنَّ الميت: [ص ١٥] هل يحسُّ أو لا؟ فقال: إن كان عندكم الميت لا يحسُّ ولا يعلم، فالتبَّى صَلَّى الله عليه وسلَّم في قبره لا يكون نبياً ولا رسولاً. وهذا الكلام - مع ركاكته وسخافته - لا يلزم منه القول بأنَّ الرسول لا تبقى رسالته بعد موته، لأنَّ الأشعري ١٥

^{٩٩} هو عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك التيسابوري القشيري (٣٧٦هـ/٩٨٦م - ٤٦٥هـ/١٠٧٢م). الموسوعة الإسلامية، ج ٥، ص ٢٢٦.

^{١٠٠} هو تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي الشُّبْكِيُّ (٢٢٧هـ/١٣٢٧م - ٧٧١هـ/١٣٦٩م - ١٣٧٠م)، مؤلف "طبقات الشافعية الكبرى". انظر طبقات الشافعية الكبرى، ج ١ (مقدمة التحقيق)، ص ٤ -

١٩، والموسوعة الإسلامية، ج ٩، ص ٧٤٣.

^{١٠١} هو أبو بكر محمد بن الحسن فورَك الأنصاري الإصبهاني، ولقد دُسَّ إليه السَّم بأمر من محمود الغزنوي ومات سنة ٤٠٦هـ/١٠١٥م. سيسكين، ج ١، ص ٦١٠-٦١١.

^{١٠٢} قارن بما ورد في طبقات الشافعية الكبرى، ج ٤، ص ١٣١.

^{١٠٣} هو أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل بن أحمد البغدادي، شيخ حنابلة عصره. ولد في بغداد بباب الطَّاق سنة ٤٣١هـ/١٠٤٠م، توفي سنة ٥١٣هـ/١١١٩م. الموسوعة الإسلامية، ج ٣، ص ٦٩٩.

^{١٠٤} انظر تفاصيل ذلك في: رسالة القشيري إلى البلاد، المسماة "شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة"، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٣، ص ٣٩٩-٤٢٣.

عليه وسلّم باقيةً الآن، وأنه الآن رسولٌ حقيقةً، وكذا كلُّ رسول، وهو الحقُّ الذي لا شكَّ فيه ولا يصحُّ غيره.

وتحريها: أن رسالة نبيِّنا صلّى الله عليه وسلّم، وكلُّ نبيٍّ هل تبقى بعد موتهم؟ وهل يصحُّ أن يُقال: كلُّ منهم رسولٌ الآن حقيقةً أو لا؟

٥ قال أبو حنيفة، رضي الله عنه: إنَّه رسولُ الآن حقيقةً. وقالت الكرامية^{٩٥}: لا. ونُقِلَ عن الشيخ أبي الحسن الأشعريّ قال: إنَّه الآن في حُكْم الرسالة، وحُكْم الشيء يقوم مقام أصله. وعليه بعضُ العراقيين من الشافعية، كالماوردي^{٩٦}. واستدلَّت الكرامية، القائلة بعدم الرسالة بعد موت الرسول، بأنَّ الرسالة عَرُضُ والعَرُض لا يبقى زمانين، ولا رسولَ بعده، لأنَّه خاتم النبيّين، فتنفني الرسالة لِإِثْنَاء محلِّ تجدد عليه وتقوم به، وأنَّ الرسالة كالعلم، فإنَّ الله تعالى لا يقبضه قبضاً [ص ١٤] ينتزعه من العلماء، ولكن يقبضه بقبض العلماء، كما ورد في الحديث الصحيح^{٩٧}.

واستدلَّ من قال: إنَّه صلّى الله عليه وسلّم باقٍ على رسالته ونبوّته بعد موته حقيقةً - وهو الحقُّ - كما كان رسولاً في الماضي، لأنَّه لو لم يكن رسولاً الآن لما صحَّ إسلامُ مسلم بعد موته، وهو باطلٌ بالإجماع، وبأنَّ كلمة الشهادة المشتملة على أنَّ محمداً رسولُ الله، صريحةٌ في كونه صلّى الله عليه وسلّم رسولاً في الحال. وتلك الكلمة صحيحة بالإجماع. ولو كان كما قال، لَوَجَبَ أن يُقال: وأشهد أنَّ محمداً كان رسولَ الله. وقال الشيخ عبد الحق^{٩٨} في شرحه على الصحيح: وهو صلّى الله عليه وسلّم، بعد موته باقٍ على رسالته ونبوّته

^{٩٥} هي فرقة نشأت في شرقي الدولة الإسلامية في القرن الثالث الهجريّ/التاسع الميلاديّ وخصوصاً في المناطق الإيرانية، أسَّسها أبو عبد الله محمد بن كرام المتوفى في القدس الشريف في صفر من سنة ٢٥٥هـ/شباط (فبراير) ٨٦٩م. الموسوعة الإسلامية، ج ٤، ص ٦٦٧.

^{٩٦} هو أبو الحسن عليّ بن محمد بن حبيب. وُلِدَ في البصرة سنة ٣٦٤هـ/٩٧٤م وتوفّي في بغداد سنة ٤٥٠هـ/١٠٥٨م. الموسوعة الإسلامية، ج ٦، ص ٨٦٩.

^{٩٧} إشارة إلى حديث قبض العلماء بعلمهم. انظر على سبيل المثال: صحيح البخاري، ج ٦، ص ٢٢٦٥، وسنن البارقي، ج ١، ص ٨٩، ٩٠، ١٠٧ وفتح الباري، ج ١٣، ص ٢٨٤.

^{٩٨} لعلّه يقصد أبا المجد عبد الحق بن سيف الدّين الدّهلويّ (ت ٢ ربيع الثاني ١٠٥٢هـ/٣٠ حزيران/يونيو ١٦٤٢). انظر الموسوعة الإسلامية، ج ١، ص ٦٠-٦١.

أو إحسان أو أنها نعم في نفسها، لا بالنسبة إليهم. والدليل على بطلان قول القدرة: إنَّ النعمة الدينية كالقدرة على النظر المؤدّي إلى المعرفة، ولو أنعم الله عليهم بذلك لعرفوه وصاروا مؤمنين، لقيام الدليل على أنَّ الاستطاعة التي في القدرة على الفعل معه، فلمّا لم يعرفوا، ولم يؤمنوا دلّ ذلك على أنّهم لم يُنعم عليهم نعمة دينية.

٥ هذا ما ذكر من الجانبين، وعند التحقيق يرجع إلى نزاع لفظي، لأنّ من نظر إلى عموم النعمة، قال: النعمة ما يتنعم به الإنسان في الحال أو في المال، ومن راعى فيها خصوصاً، قال: النعمة في الحقيقة ما يكون محمود العاقبة. وكلا القولين صحيح. ويقرب من هذه المسألة مسألة الرزق.

١٠ وتحريرها أنّ الرزق لغة الحظ. والعرف خصّصه تخصيص الشيء بالحيوان للانتفاع به وتمكينه منه. والمعتزلة، لما استحالوا من الله تعالى أن يُمكن من الحرام، لأنّه منع من الانتفاع به، وأمر بالزجر عنه، خصّوا الرزق بالحلال. [ص ١٣] فمن عمّم الرزق على الحلال والحرام - وهو مذهب أهل السنة - قال: الرزق ما يُتغذى به أو يُنتفع به حالاً كان أو حراماً. قال الله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾^{٩٣}. ومن خصّصه قال: الرزق على الحقيقة ما يكون حلالاً مباحاً مشروعاً. قال الله تعالى: ﴿أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ﴾^{٩٤}، والحرام لا يجوز الإنفاق منه. والله سبحانه أعلم.

المسألة الرابعة

أنّ رسالة نبينا صلى الله عليه وسلم وكلّ نبيّ، هل تبقى بعد موتهم؟

ويصحّ أن يُقال: كلّ منهم رسولّ الآن حقيقة أم لا؟

٢٠ أي وكذا هذه المسألة من المسائل اللفظية على تقدير صحّة نقلها عن الشيخ أبي الحسن الأشعريّ متفقان على حكم المسألة، ولا خلاف بينها في أنّ رسالة نبينا صلى الله

^{٩٣} هود ٦/١١.

^{٩٤} البقرة ٢٥٤/٢.

والتَّعْمَةُ الدِّينِيَّةُ كَالْقُدْرَةِ عَلَى النَّظَرِ الْمُؤَدِّي إِلَى مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى. وَاسْتَدَلَّ الشَّيْخُ بِأَنَّ اللَّهَ
 أَعْطَاهُمْ مَلَاذًا^{٨١} عَلَى طَرِيقِ الاسْتِدْرَاجِ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا
 يَعْلَمُونَ﴾^{٨٢} ﴿يَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مَالٍ وَبَيْنَ نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَلْ لَا
 يَشْعُرُونَ﴾^{٨٣} ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُفْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لَأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُفْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا
 ٥ إِنَّمَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾^{٨٤}. فَتِلْكَ الْمَلَاذُ الَّتِي أُنْعِمَتْ عَلَيْهِمْ فِي الدُّنْيَا. وَحَقِيقَتُهَا الْعَذَابُ الدَّائِمُ
 فِي الْآخِرَى. هُوَ فِي حَقِّهِمْ كَالطَّعَامِ الْمُسَوِّمِ الَّذِي لَا يَلْتَذُّ بِهِ أَكَلُهُ، وَيَتَعَقَّبُ عَلَيْهِ هَلَاكُهُ،
 فَلَا يَكُونُ نِعْمَةً. ﴿مَتَاعٌ قَلِيلٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^{٨٥}. فَالْكَافِرُ فِي تِلْكَ الْمَلَاذِ يَتْرُكُ الشُّكْرَ
 وَالنَّظَرَ الْمُؤَدِّي إِلَى مَعْرِفَةِ الْمُنْعِمِ، فَيَهْلِكُ [ص ١٢] بِهَا وَلَا تَكُونُ نِعْمًا فِي حَقِّهِ. وَاسْتَدَلَّ
 الْقَاضِي^{٨٦} بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ﴾^{٨٧} ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا
 ١٠ نِعْمَتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ﴾^{٨٨} ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾^{٨٩} ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ
 اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾^{٩٠} ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا حَوَّلَهُ نِعْمَةً
 مِنْهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُو إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ وَجَعَلَ لِلَّهِ أَنْدَادًا﴾^{٩١} ﴿كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ
 وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ وَنِعْمَةً كَانُوا فِيهَا فَاكِهِينَ﴾^{٩٢}، وَأَجَابَ عَنْ ذَلِكَ الشَّيْخُ بِأَنَّ الْهَلَاكَ
 وَالضَّرَرَ الَّذِي يَلْحُقُ الْكَافِرَ إِنَّمَا نَشَأَ عَنْ تَرْكِ الْوَاجِبِ، لَا مِنْ تَرْكِ الْمَلَاذِ عَنْ فِعْلِ
 ١٥ الْوَاجِبِ، ثُمَّ الْآلَاءُ وَالنِّعَمُ الْمَذْكُورَةُ فِي الْآيَاتِ سَمَّاها بِالنِّعْمَةِ عَلَى حَسَبِ اعْتِقَادِهِمْ أَنَّهَا نِعْمَةٌ

^{٨١} في الأصل: ملاذا، وهو تصحيف.

^{٨٢} الأعراف ١٨٢/٧ والقلم ٤٤/٦٨.

^{٨٣} المؤمنون ٥٦-٥٥/٢٣.

^{٨٤} آل عمران ١٧٨/٣.

^{٨٥} التحل ١١٧/١٦.

^{٨٦} هو القاضي أبو بكر المعروف بابن السَّيِّ، (ت ٣٦٤هـ/٩١٥م). سيسكين، ج ١، ص ١٩٨.

^{٨٧} الأعراف ٦٩/٧.

^{٨٨} البقرة ٤٠/٢، ٤٧، ١٢٢.

^{٨٩} لقمان ٢٠/٣١.

^{٩٠} فاطر ٣/٣٥.

^{٩١} الزمر ٨/٣٩.

^{٩٢} الدخان ٢٧-٢٥/٤٤.

الذي علمه الله في الأزل، والتغيير والتبديل عليه مُحال: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾^{٧٧}، ﴿قُلْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾^{٧٨}. والذي يتغير ويتبدل هو صفة العبد وفعله. ونظر الإمام أبو حنيفة إليه، فالسعادة والشقاوة حينئذٍ حالتان تعرضان للإنسان مثلاً لأمر سماوية أو أرضية أو مركبة منها، لا تهتدي إليهما عقول البشر. فقد تعرض للإنسان حالة سماوية تكون سبب حدوث شيء منه، أو إحداث حال فيه من الطاعات والمعاصي والأسقام والآلام، أو ما يقابلها: فإن خيراً، يُقال له التوفيق والسعادة والإقبال. وإن كان شراً، يُقال له الخذلان والشقاوة والإدبار. وقال بعضهم شعراً [ص ١١]، من الكامل]:

رَجُلَانِ: خَيَّاطٌ وَآخَرُ حَائِكٌ يَتَقَابِلَانِ عَلَى الشَّمَالِ الْأَوَّلِ
لَا زَالَ يَنْسُجُ ذَاكَ خِرْقَةً مُدِيرٍ وَيَخِيطُ صَاحِبُهُ ثِيَابَ الْمُقْبِلِ ١٠

وعن بعض الحنفية: من كان في سابق علم الله تعالى سعيداً أو شقيماً فلا تغير ولا تبدل عليه، ولكنه يجوز أن يكون اسمه مكتوباً في اللوح المحفوظ من الأشقياء أو من السعداء ثم يتحقق له ذلك. لأننا إذا قلنا: إن الشقي لا يصير سعيداً أدى ذلك إلى إبطال الكتب وإرسال الرسل. فانظر إلى هذا القائل، كيف اهتدى إلى الوفاق في هذا المعنى، والله أعلم. ١٥

المسألة الثالثة

هل الكافر يُنعم عليه أم لا؟

قال الأشعري رضي الله عنه: لم ينعم عليه لا في الدنيا ولا في الآخرة. وقال القاضي أبو بكر^{٧٩}: أنعم عليه نعمةً دنيويةً. وقالت القدرية^{٨٠}: أنعم عليه <نعمة> دنيويةً ودينيةً.

^{٧٧} يونس ٦٤/١٠.

^{٧٨} فاطر ٤٣/٣٥.

^{٧٩} هو أبو بكر أحمد بن محمد بن إسحاق بن إبراهيم الدنبري المعروف بابن الشَّيْ، من تلاميذ النَّسَائِي (ت ٩١٥/٣٠٣). توفي في الثمانين من عمره، سنة ٣٦٤هـ/٩١٥م. سيسكين، ج ١، ص ١٩٨.

^{٨٠} انظر ملايسات هذه التسمية في الموسوعة الإسلامية، ج ٤، ص ٣٦٨.

السَّيَّارِي^{٧٠} رحمه الله تعالى، وهو عالم محدث من أشراف خراسان، سُئِلَ عن قوله تعالى ﴿وَالزَّمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى﴾^{٧١}: أهلهم في الأزل للتقوى وأظهر عليهم في الوقت كلمة الإيمان والإخلاص. واستدلوا أيضاً بأن القول بجواز التبدل للسعيد شقيّاً والشقيّ سعيداً يؤدي إلى جواز البدء [ص ١٠] على الله تعالى، وهو محال. لأنّه يلزم التغيّر في صفات الله والجهل. أجابت الحنفية عن هذا بأنّ المكتوب في اللوح المحفوظ ليس صفةً لله تعالى، بل هو صفة للعبد سعادةً وشقاوةً. والعبد يجوز عليه التغيّر من حال إلى حال. وأمّا قضاؤه وقدره، لا يتغيّر، وهو صفة القاضي. والمكتوب في اللوح المحفوظ مقضيّ ومُحدَث. وتغيّر المقضيّ لا يوجب تغيّر القضاء. إذ الناس على أربع فرق: فرقة قُضِيَ عليهم بالسعادة ابتداءً وانتهاءً، كالأنبياء عليهم الصلاة والسلام. وفرقة قُضِيَ عليهم بالشقاوة ابتداءً وانتهاءً، كافرعون وأبي جهل^{٧٢}. وفرقة قُضِيَ عليهم بالسعادة ابتداءً والشقاوة انتهاءً، كإبليس وبلعم بن باعورا^{٧٣}، وفرقة بالعكس كأبي بكر^{٧٤} وعمر رضي الله عنهما وسحرة فرعون. ونقول^{٧٥}: الآن حصّص الحق^{٧٦}. فمآل الخلاف إلى اللفظ، لأنّه مبنيّ على تفسير السعادة. فالشيخ أبو الحسن الأشعريّ يفسرها بما سبقت كتابتها في أم الكتاب، وهو

^{٧٠} لعلّه أبو العباس القاسم بن القاسم بن مهديّ السّياري المروزيّ، المتوفّى سنة ٩٥٣هـ/٣٤٢هـ. انظر طبقات الصوفية، ص ٤٤٠-٤٤٧ وسيّر أعلام الثبلاء، ج ١٥، ص ٥٠٠-٥٠١.

^{٧١} الفتح ٢٦/٤٨.

^{٧٢} هو عمرو بن هشام بن المغيرة المخزوميّ القرشيّ، كان يكنى "أبا الحكم" فكتّاه الرسول صلى الله عليه وسلم أبا جهل. قُتل أبو جهل في معركة بدر وهو ابن سبعين سنة. انظر أنساب الأشراف، ج ١، ص ١٢٥-١٣٠.

^{٧٣} إشارة إلى سورة الأعراف ١٧٥/٧-١٧٦. انظر على سبيل المثال مختصر تفسير ابن كثير، ج ٢، ص ٦٥. وانظر أيضاً الموسوعة الإسلامية، ج ١، ص ٩٨٤، ثمّ انظر قصة بلعام بن يعور في التوراة (العهد القديم)، سفر: العدد، من الأصحاح ٢٢ إلى ٢٤.

^{٧٤} هو أبو بكر الصديق، عبد الله بن أبي قحافة (ت ٦٣٤هـ/١٣م)، أول الخلفاء الراشدين، وأبو عائشة أم المؤمنين، والمتنصر على مُسيّلة الكذاب. وأبو خفافة هو عثمان بن عامر بن كعب بن سعد بن تيم التيميّ (ت ٦٣٥هـ/١٤م). أشد الغابة، ج ٣، ص ٥٨١.

^{٧٥} يعني مؤلف الكتاب، وهو الحسن بن عبد المحسن، المشهور بأبي عذبة.

^{٧٦} حصص الحق: بأنّ بعد كتمانها.

إِلَّا اللَّهَ، وَمَنْ أَطْلَعَهُ عَلَيْهَا. وَإِلَى هَذَا إِشَارَةٌ فِي مَا وَرَدَ فِي الْآثَارِ مِنَ الْعَنَايَةِ الْأَزَلِيَّةِ وَالْكَفَايَةِ الْأَبَدِيَّةِ. اسْتَدَلَّ أَبُو حَنِيفَةَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَتُوهَا يُعْقَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾^{٦١}: أَثَبَّتَ اللَّهُ تَعَالَى غَفْرَانَ مَا قَدْ سَلَفَ قَبْلَ الْإِسْلَامِ، فَلَوْ كَانَ الْكَافِرُ قَبْلَ الْإِسْلَامِ سَعِيداً مُؤْمِناً لَفَاتَتْ فَائِدَةُ الْغَفْرَانِ، وَأَيْضاً لَمْ يَسْتَقِمَّ قَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "الْإِسْلَامُ يُجِبُّ مَا قَبْلَهُ"^{٦٢}. وَبِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾^{٦٣}، أَيْ: يَمْحُو الْمَعَاصِيَ عِنْدَ التَّوْبَةِ وَيُثَبِّتُ التَّوْبَةَ، وَبِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾^{٦٤}. وَالْآيَتَانِ ظَاهِرَتَانِ فِي جَوَازِ تَبْدِيلِ السَّعِيدِ شَقِيئاً وَالشَّقِيئِ سَعِيداً. وَاسْتَدَلَّتِ الْأَشَاعِرَةُ بِقَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَالشَّقِيئُ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ"^{٦٥}. وَيَقُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَقَدْ كُتِبَ مَقْعَدُهُ مِنَ النَّارِ وَمَقْعَدُهُ مِنَ الْجَنَّةِ"^{٦٦}. قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ: أَفَلَا تَتَكَلَّمُ عَلَى كِتَابِنَا وَنَدْعُ الْعَمَلَ؟ قَالَ: "اعْمَلُوا، فَكُلُّ مَيَسَّرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ"^{٦٧}. "أَمَّا مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ السَّعَادَةِ فَمَيَسَّرَ لِعَمَلِ أَهْلِ السَّعَادَةِ، وَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ فَمَيَسَّرَ لِعَمَلِ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ"^{٦٨}. ثُمَّ قَرَأَ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى﴾^{٦٩} الْآيَةَ، وَلَمَّا رُوِيَ عَنْ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: مَا زِلْتُ بَعِينَ الرِّضَا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى، وَشَاعَ، وَلَمْ يُنْكَرْ عَلَيْهِ أَحَدٌ. وَإِلَيْهِ أَشَارَ أَبُو الْعَبَّاسِ

^{٦١} الأنفال ٣٨/٨.

^{٦٢} ذكر هذا الحديث في مواقع عدة من كتب الحديث والفقه، منها: مجمع الزوائد، ج ٩، ص ٣٥١ وسنن البيهقي الكبرى، ج ٩، ص ١٢٣ ومعتصر المختصر، ج ٢، ص ٢٦٣، وفيض القدير، ج ١، ص ٢٨٠.

^{٦٣} الرعد ٣٩/١٣.

^{٦٤} الرحمن ٢٩/٥٥.

^{٦٥} قارن بصحيح مسلم، كتاب القدر ٥، حديث رقم ٢٦٤٦، ص ٢٠٣٨، وبصحيح البخاري، حديث رقم ٦٢٢٢ (ترقيم د. البغا).

^{٦٦} انظر هذا الحديث بكلمات أخرى في صحيح مسلم، كتاب القدر، ٦، ص ٢٠٣٩ و٧ ص ٢٠٤٠، وانظر المعجم المفهرس، ج ٥، ص ٤٤٢، تحت: قعد...

^{٦٧} قارن بصحيح مسلم، كتاب القدر، ٧، ص ٢٠٤٠، و٩ ص ٢٠٤١، وابن ماجه، المقدمة، حديث رقم ٧٨.

^{٦٨} قارن بصحيح مسلم، كتاب القدر، ٦، ص ٢٠٣٩-٢٠٤٠.

^{٦٩} الليل ٦-٥/٩٢.

سؤاله: أَمْؤْمِنُ أَنْتَ؟ قال: نعم. قالوا: أَمْؤْمِنُ عِنْدَ اللَّهِ؟ قال: تسألوني عن علمي وعن عزيمتي أو عن علم الله وعزمته؟ قالوا: بل نسألك عن علمك. قال: فَإِنِّي بَعْلَمِي أَعْلَمُ أَنِّي مُؤْمِنٌ، وَلَا أَعْزِمُ عَلَى اللَّهِ [ص ٨] عَزَّ وَجَلَّ. وَلَأنَّهُ رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّهُ مَرَّ بِمَقْبَرَةٍ فَسَلَّمَ عَلَيْهِمْ حَتَّى قَالَ: "إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا لِلَّهِ جَنَّاتُ الْجَنَّةِ، فَذَلِكَ فِي حَقِّهِ أَيْضاً صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ٥
غَيْرَ مُشْكُوكٍ. وَالْحَاصِلُ أَنَّ جَمِيعَ مَا وَرَدَ مِنَ الْإِسْتِثْنَاءِ فِي قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالتَّابِعِينَ لَمْ يَقْصِدُوا بِهِ الشُّكَّ الْبَتَّةَ، إِذْ لَا شُكَّ فِي إِيْمَانِهِمْ، بِإِخْبَارِ اللَّهِ تَعَالَى بِأَنَّهُمْ مُؤْمِنُونَ، وَبِالْإِجْمَاعِ وَالْأَخْبَارِ الْمُتَوَاتِرَةِ، فَعُلِمَ أَنَّ الْقَصْدَ إِلَى مَعْنَى آخَرٍ صَحِيحٍ نَاشِئٍ عَنِ قُوَّةِ الْإِيْمَانِ، وَهُوَ قَصْدُ التَّبَرُّكِ وَإِظْهَارِ الْعِبُودِيَّةِ وَأَنَّ الْكُلَّ مُرَبُوطٌ بِمُشِيئَةِ اللَّهِ تَعَالَى الَّذِي حَصَلَ وَتَحَقَّقَ مِنَ الْإِيْمَانِ وَالطَّاعَاتِ، وَالَّذِي يَحْصُلُ مِنَ الدَّرَجَاتِ وَالثَّوَابِ وَالْمُرْتَبَةِ عَلَى ١٠
الاستقامة.

المسألة الثانية

من المسائل التي الخلاف فيها لفظي:

السعيد هل يشقى؟ والشقي هل يسعد أم لا؟

١٥ وتحريرها: مَنَعَ الْأَشْعَرِيُّ كَوْنَ السَّعِيدِ شَقِيئاً وَالشَّقِيَّ سَعِيداً، وَأَجَازَ أَبُو حَنِيفَةَ كَوْنَ السَّعِيدِ قَدْ يَشْقَى وَالشَّقِيَّ قَدْ يَسْعُدُ، فَقَالَ: السَّعَادَةُ الْمَكْتُوبَةُ فِي اللَّوْحِ الْمَحْفُوظِ تَتَبَدَّلُ شَقَاوَةً بِأَفْعَالِ الْأَشْقِيَاءِ، وَالشَّقَاوَةُ الْمَكْتُوبَةُ فِي اللَّوْحِ الْمَحْفُوظِ تَتَبَدَّلُ سَعَادَةً بِأَفْعَالِ السَّعْدَاءِ. وَقَالَ الشَّيْخُ أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: إِنَّ السَّعَادَةَ وَالشَّقَاوَةَ مَكْتُوبَةٌ عَلَى بَنِي آدَمَ، لَا تَتَبَدَّلُ وَلَا يَصِيرُ السَّعِيدُ شَقِيئاً وَلَا الشَّقِيُّ سَعِيداً. نَعَمْ، قَدْ يَعْمَلُ السَّعِيدُ ٢٠
عَمَلَ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ السَّعَادَةِ فَيَدْخُلُ الْجَنَّةَ، وَقَدْ يَعْمَلُ الشَّقِيُّ عَمَلَ أَهْلِ السَّعَادَةِ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ فَيَدْخُلُ النَّارَ، كَمَا جَاءَ فِي حَدِيثِ [ص ٩] ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَفِي ذَلِكَ حِكْمَةٌ لَا يَعْلَمُهَا

٦٠ انظر الحديث في صحيح مسلم، كتاب الجنائز ٣٥، ص ٦٦٩.

وابن سيرين^{٤٦} والمغيرة^{٤٧} والأعمش^{٤٨} والليث بن أبي سلمة^{٤٩} وعطاء بن السائب^{٥٠} وسفيان الثوري^{٥١} وابن عيينة^{٥٢}. وقال: إنه توكيد الإيمان. والتخعي^{٥٣} وابن المبارك^{٥٤} والأوزاعي^{٥٥} ومالك^{٥٦} والشافعي^{٥٧} وأحمد^{٥٨} وإسحاق بن إبراهيم^{٥٩}. وقال: ليس بيننا وبينهم خلاف، وهذا تصريح بأن النزاع راجع إلى جهة اللفظ، واختار أبو منصور المائريدي من الحنفية ذلك. وروى عن أبي حنيفة رضي الله عنه ما يقرب مما ذكرنا، وهو

^{٤٦} أبو بكر محمد بن سيرين البصري، المشهور بكتابه: تفسير الأحلام الكبير (نشرته دار العلم للملايين في بيروت سنة ١٤٠٢/هـ ١٩٨٢م والطبعة الثانية سنة ١٤٠٣/هـ ١٩٨٣م، دون تحقيق)، ت ١١٠/هـ ٧٢٨م. انظر بروكلمان، الملحق، ج ١، ص ١٠٢.

^{٤٧} أبو عبد الله أو أبو عيسى المغيرة بن شعبة بن أبي عامر الثقفي (ت حوالى سنة ٥٠/هـ ٦٧٠م).

^{٤٨} أبو محمد سليمان بن محران الكاهلي الأسدي بالولاء (ت ١٤٨/هـ ٧٦٥م). الجمع بين رجال الصحيحين، ج ١، ص ١٧٩-١٨٠.

^{٤٩} لعلة الليث بن أبي سلم بن زئيم القرشي المتوفى سنة ١٤٨/هـ ٧٦٥م. انظر سيسكين، ج ١، ص ٨٢٢.

^{٥٠} المتوفى سنة ١٣٦/هـ ٧٥٣م. انظر سيسكين، ج ١، ص ٨٠١.

^{٥١} أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري الكوفي (٩٧-١٦١/هـ ٧٧٨-٧٧٨م)، مؤسس مدرسة فقهية. الموسوعة الإسلامية، ج ٩، ص ٧٧٠ وسيسكين، ج ١، ص ٥١٨، انظر أيضاً طبقات الصوفية، ص ٢٧، حاشية ب.

^{٥٢} هو سفيان بن عيينة بن ميمون الهلالي (١٠٧/هـ ٧٢٥م - ١٩٦/هـ ٨١١م). انظر سيسكين، ج ١، ص ٩٦.

^{٥٣} هو شريك بن عبد الله النخعي، ولد في بخارى سنة ٩٥-٧١٣/هـ ٧١٤م وتوفي في الكوفة سنة ١٧٧/هـ ٧٩٣م. طبقات الصوفية، ص ١٤٧، هامش ج.

^{٥٤} هو أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي التميمي (١١٨/هـ ٧٣٦م - ١٨١/هـ ٧٩٧م). سيسكين، ج ١، ص ٩٥.

^{٥٥} هو أبو عمرو عبد الرحمن بن يحمى الأوزاعي (٨٨/هـ ٧٠٧م - ١٥٧/هـ ٧٧٤م). سيسكين، ج ١، ص ٥١٦.

^{٥٦} هو الإمام مالك بن أنس، إمام المذهب المالكي (ت ١٧٩/هـ ٧٩٦م)، سبق ذكره.

^{٥٧} هو الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس (ت ٢٠٤/هـ ٨٢٠م)، مؤسس المذهب الشافعي، صاحب كتاب "الرسالة" في الأصول، و"كتاب الأم" في الفروع. ولد في غزة، فلسطين، وتوفي في الفسطاط، مصر، ودُفن في سفح جبل المقطم. انظر الموسوعة الإسلامية، ج ٩، ص ١٨١-١٨٥ وسيسكين، ج ١، ص ٥٠٢-٥٠٩.

^{٥٨} هو الإمام أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، إمام المذهب الحنفي، ولد ببغداد سنة ١٦٤/هـ ٧٨٠م وتوفي فيها سنة ٢٤١/هـ ٨٥٥م. سيسكين، ج ١، ص ٥٠٢-٥٠٩.

^{٥٩} هو أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم بن مخلد بن راهويه الحنظلي المروزي ولد في نيسابور سنة ١٦١/هـ ٧٧٨م وتوفي فيها سنة ٢٣٨/هـ ٨٥٣م. سيسكين، ج ١، ص ١٠٩-١١٠.

حقيقة^{٣٧}، فما حقيقة إيمانك؟" قال: رَغِبْتُ نَفْسِي عَنِ الدُّنْيَا حَتَّى اسْتَوَى حَجَرُهَا وَمَدَرُهَا، فَأَظْمَأْتُ نَهَارِي وَأَسْهَرْتُ لَيْلِي، كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى أَهْلِ الْجَنَّةِ [ص ٧] يَتَزَاوَرُونَ وَإِلَى أَهْلِ النَّارِ يَتَعَاوَنُونَ فِيهَا، فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "هَذَا عَبْدٌ نَوَّرَ اللَّهُ قَلْبَهُ بِالْإِيمَانِ"^{٣٨}. ثُمَّ قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَصَبْتُ فَالْزَمْ"^{٣٩}. وَأَيْضاً قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾^{٤٠}، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا﴾^{٤١}.

وَأَسْتَدِلُّ أَهْلَ الْحَدِيثِ وَالْأَشَاعِرَةَ بِأَنَّ قَوْلَ الْقَائِلِ: حَقًّا، حُكْمٌ عَلَى الْغَيْبِ، وَلَا يَحُوزُ لِأَحَدٍ غَيْرِ اللَّهِ تَعَالَى، وَذَلِكَ لَا يَعْلَمُ أَنَّهُ مُؤْمِنٌ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى، فَلَعَلَّ ذَلِكَ الْقَائِلُ يَقُولُ: أَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا، وَفِي عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى أَنَّهُ يَمُوتُ كَافِرًا، فَيَكُونُ مَخْبِرًا بِخِلَافِ مَا عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى. فَيَحْسَنُ تَجْوِيزُ الِاسْتِثْنَاءِ لِلخَاتِمَةِ، لِأَنَّا لَا نَدْرِي: أَمُوتَ عَلَى الْإِيمَانِ أَوْ لَا؟ وَإِنَّمَا نَذْكُرُهُ نَظْرًا إِلَى الخَاتِمَةِ وَالثَّبَاتِ عَلَى الْإِيمَانِ، وَهُوَ غَيْبٌ مَشْكُوكٌ فِيهِ أَوْ لِأَجْلِ التَّبَرُّكِ بِهَذِهِ الْكَلِمَةِ، لِأَنَّهُ يُقَالُ عَنْ بَعْضِ الصَّحَابَةِ، كَعَمْرِ بْنِ الْخَطَّابِ^{٤٢} وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ^{٤٣} وَصَحَّ عَنْ عَائِشَةَ^{٤٤} قَالَتْ: أَنْتُمْ الْمُؤْمِنُونَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى. وَعَنْ جَمْعٍ كَثِيرٍ مِنَ التَّابِعِينَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ، مِنْهُمْ الْحَسَنُ الْبَصْرِيُّ^{٤٥}

^{٣٧} قارن هذا الحديث بما ورد في مسند أحمد، ج ٦، ص ٤٤١.

^{٣٨} راجع قصة هذا الحديث أيضاً في قوت القلوب، ج ٢، ص ١٧١، وانظرها مع اختلاف في التفاصيل في أسد الغابة، ج ١، ص ٣٤٦، والإصابة، ج ١ ص ٢٨٩، وفي اللمع، ص ١٢-١٣ وص ٣٣٧ وص ٤٢٨، وكذلك في كشف المحجوب، ص ٢٨٦.

^{٣٩} قارن الحديث مع ما ورد في مجمع الزوائد، كتاب الإيمان، باب في حقيقة الإيمان وكماله، ج ١، ص ٥٧.

^{٤٠} الأنفال ٤/٨.

^{٤١} النساء ١٥١/٤.

^{٤٢} هو أمير المؤمنين أبو حفص عمر بن الخطاب العدوي، الفاروق، أبو حفصة أم المؤمنين، قُتِلَ فِي آخِرِ سَنَةِ ٢٣هـ/٦٤٤م. انظر مثلاً الإصابة، ج ٢، ص ٥١٨.

^{٤٣} هو عبد الله بن غافل بن حبيب، صحابي مشهور، من قُرَاءِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، تَلَقَّى الْقُرْآنَ مِنَ الرَّسُولِ مُبَاشَرَةً، هَاجَرَ إِلَى الْحَبْشَةِ ثُمَّ إِلَى الْمَدِينَةِ. شَهِدَ وَقَعَتِي بَدْرٍ وَأُحُدٍ، ثُمَّ الْيَرْمُوكَ. تَوَفِّيَ سَنَةَ ٣٢هـ/٦٥٢م-٦٥٣م. انظر الموسوعة الإسلامية، ج ٣، ص ٨٧٣ وما يليها.

^{٤٤} هي أم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر (ت ٥٧هـ/٦٧٦م). تذكرة الحفاظ، ج ١، ص ٢٧-٢٨.

^{٤٥} أبو سعيد الحسن بن يسار البصري (٢١هـ/٦٤٢م - ١١٠هـ/٧٢٨م). سيسكين، ج ١، ص ٥٩١-٥٩٤.

عن وجه الاستعمال. وعند التحقيق يرتفع النزاع، كما سُبَيِّتُهُ إن شاء الله تعالى. ومبنى القسم الثاني على مأخذٍ ليس فيه كُفْرٌ [ص ٦] ولا بدعة، بعد إمعان النظر فيها بالإنصاف.

الفصل الأول

في المسائل المُخْتَلَف فيها اختلافاً لفظياً

٥ وهي مسائل:

المسألة الأولى

مسألة^{٣٤} الاستثناء في الإيمان

- وتحرّرها أن المؤمن، وهو الذي آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، كيف يعبر عن إيمانه؟ هل يقول: أنا مؤمن حقاً، أو يقول: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى؟
- ١٠ قال أصحاب الحديث والشيخ أبو الحسن الأشعري: يُذكر الاستثناء. وقال أبو حنيفة والجمهور: لا يذكر الاستثناء، ويُقل عنه أنه قال: المؤمن مؤمن حقاً والكافر كافر حقاً، لا شك في الإيمان، كما لا شك في الكفر. والاستثناء يدل على الشك، ولا يجوز الشك في الإيمان، للإجماع على من قال: آمنت بالله إن شاء الله، أو أشهد أن محمداً رسول الله إن شاء الله، أو آمنت بالملائكة، أو بالكتب، أو بالرسول إن شاء الله، يكون كافراً. وأيضاً الاستثناء يرفع انعقاد سائر العقود، نحو: بعثت إن شاء الله، وأجرت إن شاء الله. وكذا الفسوخ، كفسخ البيع إن شاء الله. فكذلك يُرفع انعقاد عقد الإيمان. وأيضاً، إنه تعليق. والتعليق لا يتصور إلا فيما يتحقق بعد، كما قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لشيءٍ إني فاعلٌ ذلكَ غداً إلا أن يشاءَ الله﴾^{٣٥}، وأما إذا تحقق كالماضي والحال فمتنع تعليقه. وأيضاً روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لحارثة^{٣٦}: "كيف أصبحت؟" قال: أصبحت مؤمناً حقاً. ولم يُنكر عليه، ولكن قال: "لكل حق
- ٢٠

^{٣٤} ترد كلمة مسألة في الأصل دائماً هكذا: مسئلة.

^{٣٥} الكهف ٢٣-٢٢/١٨.

^{٣٦} حارثة بن مالك الأنصاري، شهد بدرًا. الإصابة، ج ٢، ص ٢٠٠.

إعلم أنَّ الأشاعرة [ص ٥] والماتريدية متفقون في أصل عقيدة أهل السنة والجماعة، والخلاف الظاهر بينهما في بعض المسائل، في بادي الرأي، لا يقدح في ذلك ولا يوجب صيرورة أحدهما مبتدعاً ولا كون أحدهما مُبدعاً للآخر، طاعناً في دينه، لأنها أمور جزئية فرعية بالنسبة إلى أعدل العقائد الكلية، ومسائل مبنية على شبه الألفاظ وتعيين المعنى المراد منها، وإما أمور لم يثبت كونها من مقالة أحدهما، وما فهم الزاعم مقصود القائل بها، وهي الآفة الكبرى. [من الكامل]

فَكَمْ مِنْ غَائِبٍ قَوْلًا صَحِيحًا وَأَفْتَهُ مِنَ الْفَهْمِ السَّقِيمِ^{٢٩}

ما هذا الاختلاف إلا كالاختلاف الواقع بين أصحاب الأشعري وبين أصحاب أبي حنيفة. ولا شك أنَّ أصحاب كلٍّ منهما لا يكفرون إمامهم ولا يُبدعون، وأنَّ الخلاف فيها غير مُضِرٍّ ولا موجبٍ لفساد عقيدة، على تقدير كونه على حاله، فكيف والتوفيق ممكن؟ وفي بعض المسائل يكون قولاً للأشعري على وفق الماتريدي، وقولاً على خلافه، وإلى ذلك كله أشار صاحب التوتية^{٣١} بقوله [من الكامل]:

وَالْخُلْفُ بَيْنَهُمَا قَلِيلٌ أَمْرُهُ سَهْلٌ بِلَا بَدْعٍ وَلَا كُفْرَانٍ^{٣٢}
وَلَقَدْ يَوُولُ خِلَافُهُمْ^{٣٣} إِمَّا إِلَى لَفْظٍ كَلَامِيٍّ فِي الْإِيمَانِ

وبالجملة، فالخلاف الذي بينهما إما عائد إلى اللفظ أو إلى المعنى. ولما كان النظر إلى المعنى من حيث الظاهر، قدّم القسم الأول ومبناه على تعيين المراد من الألفاظ والتفتيش

^{٢٩} لعله يقصد متن: العقائد النسفية لأبي حفص عمر بن محمد أحمد بن إسماعيل، نجم الدين النسفي السمرقندي (٤٦١-٥٣٧هـ/١٠٦٨-١١٤٢م). انظر شرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني، ص ٩.

^{٣٠} هذا البيت لأبي الطيب المتنبي (ت ٣١٦هـ/٩٢٨م)، انظره في خزانة الأدب، ج ١، ص ١٩٢، وقرئ الضيف، ص ٢٥٨.

^{٣١} هو تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي الشبكي (ت ١٣٦٩هـ/١٧٧١م)، مؤلف كتاب طبقات الشافعية الكبرى. انظر طبقات الشافعية الكبرى، ج ١ (مقدمة التحقيق)، ص ٥-٣٠.

^{٣٢} انظر طبقات الشافعية الكبرى، ج ٣، ص ٣٨٣، س ١١ والتوتية هنا، ص ١١، س ٧.

^{٣٣} في التوتية: خلافها. طبقات الشافعية الكبرى، ج ٣، ص ٣٨٣، س ١٣. وانظر التوتية هنا، ص ١١، س ٩.

فالمُتداول والشائع من الكتب الكلامية للأشاعرة: غيد الأَبكار^{١٩} للآمدي^{٢٠}، ونهاية العقول^{٢١} والأربعين^{٢٢} للإمام^{٢٣}، والمواقف^{٢٤}، والمقاصد^{٢٥} وشرحهما^{٢٦}. وأما الكتب الكلامية للحنفية – مع أنها كثيرة ما بين مطوّل ومُختصر، ومُجمل ومُفصّل – لم يشتهر في تلك البلاد إلا بعض المختصرات منها، مثل: الفقه الأكبر^{٢٧}، واللامية^{٢٨}، ومَثْن السَّنْفِي^{٢٩}. انتهى كلامه مع زيادة.

^{١٩} لعلّ المقصود: أباكر الأفكار في أصول الدين. قارن بالموسوعة الإسلامية، ج ١، ص ٤٣٤، ثم بأبجد العلوم، ج ٣، ص ١١٨.

^{٢٠} هو سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد التغلبي (١١٥٦/هـ - ١٢٢٩/هـ). انظر الموسوعة الإسلامية، ج ١، ص ٤٣٤.

^{٢١} هو: نهاية العقول في دراية الأصول لفخر الدين الرازي، وجاء ترتيبه على عشرين فصلاً من أصول الدين أو علم الكلام. انظر فخر الدين الرازي لمحمد صالح الزركان، ص ٧٦.

^{٢٢} هو كتاب الأربعين في أصول الدين لفخر الدين الرازي، المطبوع في حيدرآباد سنة ١٣٥٣/هـ ١٩٣٤م. انظر الموسوعة الإسلامية، ج ٢، ص ٧٥١ وما يليها، وهو كتاب ألفه لابنه محمد ورتبه على أربعين مسألة من مسائل علم الكلام. وللكتاب ملخص باسم: لباب الأربعين، لسراج الدين الأرموي. انظر فخر الدين الرازي لمحمد صالح الزركان، ص ٦٧-٦٨. كما أنه يوجد كتاب بنقش الاسم للإمام أبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥/هـ ١١١١م) صدر عن دار الجليل، بيروت ١٤٠٨/هـ ١٩٨٨م، وهو – كما ورد في كشف الظنون – قسم من كتابه المستقى: جواهر القرآن.

^{٢٣} هو الإمام أبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسين فخر الدين الرازي، صاحب المحصل ومفاتيح الغيب أو كتاب التفسير الكبير والمناظرات وغيرها من الكتب المعروفة. وُلِدَ في مدينة الريّ سنة ٥٤٣/هـ ١١٤٩م وتوفي سنة ٥٩٩/هـ ١٢٠٩م ودُفِنَ في هراة. انظر الموسوعة الإسلامية، ج ٢، ص ٧٥١ وما يليها.

^{٢٤} هو كتاب المواقف في علم الكلام لعُضد الدين الإيجي الذي تُوِّفِيَ في السجن سنة ٧٥٦/هـ ١٣٥٥م. وما زال هذا الكتاب يُدرّس في الأزهر الشريف. وقد ترجم الجزء الأول منه إلى اللغة الألمانيّة مع تعليق وإف العلامة يوسف فان إيش، وصدر كتابه عن دار النشر فرانس شتاينر في مدينة فيسبادن سنة ١٩٦٦. وانظر عن عضد الدين الإيجي الموسوعة الإسلامية، ج ٣، ص ١٠٢٢.

^{٢٥} هو المقاصد في علم الكلام لسعد الدين التفتازاني المتوفى سنة ٧٩٣/هـ ١٣٩١م.

^{٢٦} "وشرحهما" يعني: شرح المقاصد، وهو أيضاً من تأليف سعد الدين التفتازاني. انظر قائمة المصادر.

^{٢٧} المنسوب لأبي حنيفة التَّعْمان. انظر سيسكين، ج ١، ص ٤١٢. وللغة الأكبر شرح، للملا علي بن سلطان محمد القاري، تحقيق: مروان محمد الشَّعَّار، بيروت ١٩٩٧م.

^{٢٨} لعلّها: اللامية في التوحيد، المسماة أيضاً: بدء الأمالي، لعلّي بن عثمان الأوشي (ت ٥٦٩/هـ ١١٧٣م). انظر الموسوعة الإسلامية، ج ٦، ص ٨٤٧.

منصور الماثريدي، وهو محمد بن محمد بن محمود. وأبو منصور الماثريدي تلميذ أبي نصر العياضي، تلميذ أبي بكر الجوزجاني، صاحب سليمان الجوزجاني، تلميذ محمد بن الحسن الشيباني. كان يُلقَّب بإمام الهدى، وله كتاب التوحيد، وكتاب المقالات^{١١}، وكتاب أوائل الأدلة^{١٢} للكعبي^{١٣} وبيان وهم المعتزلة^{١٤}، وكتاب تأويلات القرآن^{١٥}، وهو كتاب لا يوازيه كتاب، بل لا يُدانيه شيء من تصانيف من سبقه^{١٦}. وله كتب شتى. مات سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة بسمرقند.

قلت: هذا في زمن المولى وعصره، وأمّا في عصرنا هذا، فبلاد خراسان كلّها سوى بلخ في أيدي الروافض - حَدَلَهُمُ اللهُ تعالى - فالمشهور في تلك البلاد اليوم آراؤهم المنكرة. ثم إنَّ المُشْتَهَرَ في بلاد المغاربة عقائد الأشاعرة، لأنَّ الغالب على تلك البلاد مذهب الإمام مالك بن أنس^{١٧} رضي الله عنه، والمالكية في المعتقدات توافق الأشعري، وفي بلاد الهند، على كثرتها وسعتها، وبلاد الروم، على كثرتها وسعتها، مع كونهم بأسرهم حنيفة، عقائد الماثريديّة^{١٨}.

^{١١} كتاب المقالات، انظر سيسكين، ج ١، ص ٦٠٦، هامش ١، (c).

^{١٢} كذا في الأصل، والأصح: ردّ أوائل الأدلة للكعبي، إذ إنَّ الماثريدي ألف كتاباً أخرى يرّد فيها على الكعبي هي: ردّ تهذيب الجدل للكعبي وردّ وعيد الفساق للكعبي. انظر مقدّمة كتاب التوحيد، ص [٦م].

^{١٣} هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي (ت ٣١٩هـ/٩٣١م)، وهو معتزلي معروف، من مؤلفاته: عيون المسائل (طبقات المعتزلة، ص ٨٨) والمقالات وكتاب قبول الأخبار ومعرفة الرجال. سيسكين، ج ١، ص ٦٢٢-٦٢٣ وطبقات المعتزلة، ص ٨٨-٨٩.

^{١٤} بيان وهم المعتزلة، ذكره حاجي خليفة في كشف الظنون، ج ١، ص ٢٦٢.

^{١٥} كتاب تأويلات القرآن: انظر سيسكين، ج ١، ص ٦٠٥. ويسمى الكتاب أيضاً: تأويلات أهل السنة، أو: تأويلات الماثريديّة في بيان أصول أهل السنة وأصول التوحيد. انظر مقدّمة كتاب التوحيد، ص [٦م].

^{١٦} وجملة "وهو كتاب ... سبقه" مأخوذة عن كشف الظنون، ج ١، ص ٣٣٥-٣٣٦، طبعة استانبول ١٣٦٠هـ/١٩٤١م، انظر مقدّمة كتاب التوحيد، ص [٧م].

^{١٧} هو الإمام مالك بن أنس، إمام المذهب المالكي (ت ١٧٩هـ/٧٩٦م). الموسوعة الإسلامية، ج ٦، ص ٢٦٢.

سيسكين، ج ١، ص ٤٥٧-٤٦٤.

^{١٨} يعني: المُشْتَهَرَ فيها عقائد الماثريديّة.

السادة الفحول، ما طلع نجمٌ وما أذنَ بالأفول، وسميتها بالروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية^٦. وربّتها على مقدّمة وفصلين وخاتمة. فـ

المقدّمة

في الكلام على إمامي أهل السنة والآخذين عليها

٥. عِلْمُ أَنَّ مَدَارَ جَمِيعِ عَقَائِدِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ عَلَى كَلَامِ قُطْبَيْنِ، أَحَدَهُمَا: الْإِمَامُ أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ، وَالثَّانِي: الْإِمَامُ أَبُو مَنْصُورِ الْمَاتَرِيدِيِّ. فَكُلُّ مَنْ اتَّبَعَ وَاحِدًا مِنْهُمَا اهْتَدَى وَسَلِمَ مِنَ الزَّيْغِ وَالْفَسَادِ فِي عَقِيدَتِهِ.

وَعِلْمُ أَنَّ الْمَوْلَى الْمُحَقِّقَ التَّقَرَّاتِيَّ^٧ ذَكَرَ^٨ فِي شَرْحِهِ لِلْمَقَاصِدِ^٩ أَنَّ الْمَشْهُورَ مِنْ أَهْلِ السُّنَّةِ فِي دِيَارِ خُرَاسَانَ وَالْعِرَاقِ وَالشَّامِ وَأَكْثَرِ الْأَقْطَارِ هُمُ الْأَشَاعِرَةُ، أَصْحَابُ أَبِي الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيِّ، وَهُوَ عَلِيُّ بْنُ إِسْمَاعِيلَ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ سَالِمِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَرْدَةَ بْنِ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ، صَاحِبِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَوَّلُ مَنْ خَالَفَ أَبَا عَلِيٍّ الْجُبَّائِيَّ^{١٠}، وَرَجَعَ عَنْ مَذْهَبِهِ إِلَى السُّنَّةِ، أَيْ طَرِيقَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، [ص ٤] وَالْجَمَاعَةِ، أَيْ طَرِيقَةِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَجْمَعِينَ. وَلَهُ مُصَنَّفَاتٌ كَثِيرَةٌ، قَالَ بَعْضُهُمْ هِيَ خَمْسَةٌ وَخَمْسُونَ مُصَنَّفًا. وَفِي دِيَارِ مَا وَرَاءَ النَّهْرِ: الْمَاتَرِيدِيَّةُ، أَصْحَابُ أَبِي

^٦ اتَّخَذَ الْمُحَقِّقُ مِنَ الطَّبْعَةِ الْهِنْدِيَّةِ مَصْدَرًا لِإِعْدَادِ هَذَا الْإِصْدَارِ. وَلَقَدْ وَرَدَ فِي نَهَايَةِ تِلْكَ الطَّبْعَةِ مَا يَلِي: "تَمَّ طَبْعُ كِتَابِ "الرَّوْضَةِ الْبَهِيَّةِ فِيمَا بَيْنَ الْأَشَاعِرَةِ وَالْمَاتَرِيدِيَّةِ" بِحَمْدِ اللَّهِ تَعَالَى فِي مَطْبَعَةِ دَائِرَةِ الْمَعَارِفِ النَّظَامِيَّةِ الْوَاقِعَةِ فِي بَلَدَةِ حَيْدَرِ آبَادِ الدَّكْنِ، فِي شَهْرِ رَجَبِ سَنَةِ ١٣٢٢ هِجْرِيَّةً. وَآخِرُ دَعْوَانَا أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ". وَيُشِيرُ الْمُحَقِّقُ إِلَى بَدَايَاتِ صَفْحَاتِ هَذِهِ الطَّبْعَةِ مَثَلًا كَمَا يَلِي: [ص ٣].

^٧ سَعْدُ الدِّينِ مَسْعُودُ بْنُ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ التَّقَرَّاتِيَّ (٧١٢-٧٩٣ هـ/١٣١٢-١٣٩١ م). انْظُرِ الدِّرَاسَةَ الْوَافِيَةَ عَنْ حَيَاتِهِ وَشَبُوحِهِ وَأَعْمَالِهِ وَطَلَّابِهِ فِي مَقْدَمَةِ الدُّكْتُورِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَمِيرَةَ، مُحَقِّقِ شَرْحِ الْمَقَاصِدِ، ج ١، ص ٧٥-١٢٣.

^٨ قَارَنَ الْاِقْتِبَاسَ التَّالِيَّ بِنَصِّ اقْتِبَاسِ الْفَاضِلِ نَوْعِيٍّ فِي رِسَالَتِهِ فِي الْفَرْقِ بَيْنَ مَذْهَبِ الْأَشَاعِرَةِ وَالْمَاتَرِيدِيَّةِ ص ٢، وَالْأَسَاءِ الْوَارِدَةِ فِي هَذَا النَّصِّ مَعْرِفَةً هُنَاكَ.

^٩ الْمَقَاصِدُ: هُوَ الْمَقَاصِدُ فِي عِلْمِ الْكَلَامِ لِسَعْدِ الدِّينِ التَّقَرَّاتِيَّ الْمَتَوَفَّى سَنَةَ ٧٩٣ هـ/١٣٩١ م. أَمَّا شَرْحُ الْمَقَاصِدِ لِسَعْدِ الدِّينِ التَّقَرَّاتِيَّ، فَلَقَدْ حَقَّقَهُ الدُّكْتُورُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَمِيرَةَ فِي خَمْسَةِ أَجْزَاءٍ. انْظُرِ قَائِمَةَ الْمَصَادِرِ.

^{١٠} أَبُو عَلِيٍّ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ الْجُبَّائِيُّ مِنْ شَيْخِ الْمَعْتَزَلَةِ (٢٣٥-٣٠٣ هـ/٨٤٩-٩١٥ م). سَيْسَكِين، ج ١، ص ٦٢١-٦٢٢.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الملك المتّان، واضع الميزان لدفع الطغيان، رافع الشُّكوك والشُّبه ساطع البرهان، فالحق غَسَقُ الخِلاف بتلاؤهُ لزوم الإيقان، من أُنْفَقَ البيان، مؤلّف قلوب أهل العِزّان، بالرجوع إلى الحق بعد الإنعمان، والصّلاة والسّلامُ الأَكْمَلان، على صُفْوَةِ نوع الإنسان، ٥ محمد المبعوث من بني عَدنان، إلى كافّة الخلق مَلَكاً وإنساً وجان، المخصوص بأفضل مواهب الرّحمن، المؤلّف بين القلوب المتنافرة في سالف الأزمان، وعلى آله وصحبه المتناصرين لتمهيد قواعد الإيمان، وبعد:

فإنّ العبدَ الخاطئ الضَّعيفَ، حسنَ بن عبد المحسن، أبا عُدْبَةَ^١ يقول: لما اُفْتِطِنْتُ غَوَارِبَ الاِغْتِرَابِ، وتصدّيتُ لمتاعب الاكْتِسَابِ، انتهى الحُطُّ والتَّرحالُ، وتقلُّبُ الأمور إلّا بعد حال، إلى أن وردتُ أفضلَ البقاع، أمّ القُرى، مكّة المشرّفة، شَرَفَهَا الله تعالى، تاسِعَ [ص ٣]^٢ رمضان المبارك، سنة خمس وعشرين ومائة بعد الألف من الهجرة النبويّة، على صاحبها أفضلُ الصّلاة والسّلام، فوجدتها كروضة زانّتها الأزهار، أو كجَنَّة تجري من تحتها الأنهار، فيها الحُورُ والقُصور، وهي بلدة دُحِيتِ الأرض منها، فمدّها الله تعالى من تحتها، فسُمِّيَتْ أمّ القُرى، وأوّلُ جَبَلٍ وُضِعَ في الأرض أبو قُبَيْسٍ^٣، إذ أنا بأخٍ لي في الله تعالى التَّمَسُّ مَنِي تَأْلِيفاً، أذكر فيه ١٥ المسائل المختلفة، فيما بين السّادة الأشعرية والسّادة الماثريديّة. ورايتُ إِنْصَافَهُ حَثْماً، وإِجابَتَهُ غُناً. فأخذتُ في ذلك المسؤول، مستعيناً بالله تعالى وسائلاً منه القبول، متوسّلاً إليه تعالى بأعظم رُسلِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وعلى آله وأصحابه

^١ في كتاب الأعلام للزركلي: أبو عُدْبَةَ، ج ٢، ص ١٩٨. تُوفِّي بعد سنة ١١٧٢هـ/١٧٥٨م. المعلومات المتوفرة عن حياته شحيحة جداً. انظر أيضاً معجم المؤلّفين لعمر رضا كخالة، ج ٣، ص ٢٤٣.

^٢ في الأصل: وام.

^٣ يشير هذا الرّم إلى بداية الصّفحة حسب ترقيم طبعة حيدر آباد الدكن.

^٤ هو أقرب الجبال إلى المسجد الحرام ويقع شرقيّ مكّة المكرمة.

^٥ في الأصل: فيها.

الرّوضة البهيّة

فيما بين الأشاعرة والماتريدية

للعلامة الحسن بن عبد المحسن
المشهور بأبي عذبة

تحقيق

إدوارد بدين

الأمة، وخيرُ الأمور الوَسَط، وهو مذهب جميع أهل السُنَّة والجماعة كما تحرَّرَ وانضبط،
والله وليُّ التوفيق [٢٥] والهادي إلى سواء^{٢٠٧} الطريق.

قال سيدي وأستاذي، مؤلَّف هذه الرسالة، حفظه الله تعالى: حرَّزْتُها في مجالس،
آخرها ليلة الخميس، العشرين من مُحَرَّم الحرام^{٢٠٨}، الذي هو من شهور سنة سبْع
عَشْرَة ومائَة وألْف من الهجرة النبويَّة. وصلى الله على سيِّدنا محمَّد وعلى آله وصحبه
وسلم. وكان الفراغ من كتابتها، في خطِّ مؤلَّفها، تاسع صَفَر الحَيَّر في السنة المزيورة، على
يد العبد الفقير، محمَّد بن الحاج إبراهيم الذَّكْدَكْجِي^{٢٠٩}، خادم أعتاب الأستاذ المؤلِّف،
أطال الله تعالى بقاءه^{٢١٠}، والحمد لله وحده، وصلى الله على سيِّدنا محمَّد وعلى آله
وصحبه أجمعين، والحمد لله رب العالمين.

^{٢٠٧} في الأصل: سواء.

^{٢٠٨} وردت بعد كلمة "الحرام" كلمة "سنة" مشطوبة.

^{٢٠٩} محمَّد بن الحاج إبراهيم الذَّكْدَكْجِي (ت ١١٣١/١٧١٨)، كان أحد طلاب عبد الغني التابلسي المخلصين ونامح بعض
كتبه ورسائله. بكاه التابلسي عند وفاته، وكانت هذه أول مرة يُشاهد بها التابلسي بأكياً أمام الناس. من مؤلفاته:
طبقات الشاذلية، وهي مخطوطة في مكتبة الأسد بدمشق. انظر: von Schlegell, Barbara: *Sufism*, ص ٥٩

وما يليها.

^{٢١٠} في الأصل: بقاءه.

ولقد قال السَّعْدُ التَّقْزَنِيّ أيضاً في التَّلْوِيح: وما ذكره المصنّف، يعني صاحب التَّوْضِيح، رَحِمَهُ اللهُ تعالى، من تليق العبارات وتتيق الاستعارات وتعديل الأسجاع وتكثير الاختراع، فلعله عند الأشعريّ كَصْرِيرِ باب، أو كطين ذباب، والله أعلم بالصواب.

قُلْتُ^{٢٠٢}: وما كان ينبغي له أن يردّ على ناصر مذهب أهل السنة والجماعة، ومُمَيِّز الحقّ من الباطل، من مذاهب المعتزلة، أهل البدعة والشناعة، [٢٤ب] وهو الشيخ أبو الحسن الأشعريّ، رضي الله عنه وأرضاه، وجعل الجنة مثواه، فإنه نصّب نفسه للردّ على المخالفين، وقرّر مذهب أهل السنة في عقائد هذا الدين، وما كان ينبغي له أيضاً أن يوقع الخلاف في هذه المسألة بين الأشعرية والماتريدية، ولا خلاف بينهم فيها، كما يتحقّق الإنسان إذا طالع كُتُبَ المُتَقَدِّمِينَ في علم الكلام والعقائد، وسمع نطق [كذا] فيها، فإنّي ١٠ شرحْتُ كتاب الطَّريقَةِ المَحْمَدِيَّةِ^{٢٠٣} للعلامة البركليّ الرومي^{٢٠٤}، رَحِمَهُ اللهُ تعالى، ومشيتُ في شرحي^{٢٠٥} له على مذهب الشيخ الأشعريّ في مسألة خلق الجزء الاختياريّ، لما رأيته موافقاً لمذهب الماتريديّ في خصوص هذه المسألة، ولا خلاف بينهما فيها، ولا خلاف أيضاً بين علماء أهل السنة والجماعة من المُتَقَدِّمِينَ والمُتَأَخِّرِينَ، ما عدا خلاف بعض العلماء الأعلام، التابعين لبعضهم بعضاً^{٢٠٦} فيما قصده من المرام، والله وليّ الإنعام، ١٥ والحافظ من متابعة الأوهام.

وإنّما المذكور ممّن خالف الأشعريّ في هذه المسألة هم القدرية والجبرية من المعتزلة، والحكماء، لا غير. ومذهبه، بل مذهب أهل السنة قاطبة، بين الجبر والقدر خير، وأيّ خير، وهو حقّ اليقين، يخرج، من بين قرث ودم، لبناً خالصاً سائغاً للشاربين. فالقرث، مذهب الجبر، والدم، مذهب القدر؛ فالجبرية في ظلمات مُدْلَهَمَةٍ، والقدرية مجوس هذه

^{٢٠٢} القول للنابلسي.

^{٢٠٣} "الطريقة المحمدية في بيان السيرة النبوية الأحمدية".

^{٢٠٤} هو محمد بن بير علي (ت ٩٨١ / ١٥٧٣)، عالم تركي. من مؤلفاته: "الطريقة المحمدية في بيان السيرة النبوية

الأحمدية" وكتاب لتعليم الدين الإسلامي بالتركية يُدعى "وصية نامه". انظر أيضاً كشف الظنون، ج ٢، ص

٢٠٢٢ والموسوعة الإسلامية، ج ١، ص ١٢٣٥ وما بعدها.

^{٢٠٥} شرح الطريقة المحمدية، طبع في جزئين في استنبول، في نهاية القرن التاسع عشر.

^{٢٠٦} كذا، ولعل الأصح: بعضهم لبعض.

والكَمَال، ولا التِّفَاتِ عِنْدَنَا لِمَا تَكَاثَرَ بِهِ الْمُتَكَابِرُونَ، وَتَعَانَدَ [٢٢٤] بِهِ الْمُعَانِدُونَ، وَتَوَسَّسُوا بِهِ شَيَاطِينُ الْإِنْسِ وَالْجَانِّ، فِي صُدُورِ الْإِنْسَانِ، فَإِنَّ الْحَقَّ أَبْلَجُ^{١٩٥}، وَالْبَاطِلُ لَجَلَجُ^{١٩٦}، ﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾^{١٩٧}.

وقال السَّعْدُ التَّنَازِلِيُّ، رَحِمَهُ اللَّهُ، فِي التَّلْوِيحِ شَرْحِ التَّوْضِيحِ، بَعْدَ أَنْ تَكَلَّمَ عَلَى عِبَارَةِ صَدْرِ الشَّرِيعَةِ: وَاعْلَمْ أَنِّي لَوْ لَمْ أَزِدْ فِي شَرْحِ هَذَا الْبَابِ، عَلَى تَقْرِيرِ هَذَا الْبَابِ، بَلْ^{١٩٨} تَوْجِيهِ هَذَا السُّؤَالِ وَالْجَوَابِ، لَكَفَى. فَلَقَدْ رَاجَعْتُ فِيهِ كَثِيرًا مِنَ الْحَدَاقِ، فَمَا زَادُوا عَلَى أَثْعَابِ التَّوَاطُرِ وَالْأَحْدَاقِ، وَأَتَيْتُ لِي أَفْتَدِيْتُ بِالْمُصَنَّفِ، يَعْنِي صَدْرَ الشَّرِيعَةِ، صَاحِبَ التَّوْضِيحِ، فِي الْإِشَارَةِ إِلَى مَا تَقَرَّدَ بِهِ، لَطَالَ الْكَلَامُ، وَكَثُرَ الْمَلَامُ، وَاللَّهُ الْمُوفِّقُ لِلْمُرَامِ. انْتَهَى كَلَامُهُ.

١٠ قُلْتُ^{١٩٩}: وَلَقَدْ صَدَّقَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى فِيمَا قَالَ، وَالْحَقُّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ مِنْ غَيْرِ نِزَاعٍ وَلَا جِدَالٍ، فَإِنَّ هَذَا الْكَلَامَ الَّذِي قَرَّرَهُ صَدْرُ الشَّرِيعَةِ فِي التَّوْضِيحِ، لَمْ نَجِدْهُ لغيره مِنْ الْمُتَقَدِّمِينَ عَلَيْهِ مِنْ فُحُولِ الرِّجَالِ، بَلْ هُوَ شَيْءٌ تَقَرَّدَ بِهِ لَا يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَجْهٌ فِي تَحْقِيقِ هَذَا الْمَجَالِ، وَقَدْ اعْتَرَّ بِهِ كَثِيرٌ مِنَ الْمُتَأَخِّرِينَ^{٢٠٠}، تَحْسِينًا لِلظَّنِّ بِهِ، فَإِنَّهُ، رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى، كَانَ مِنْ أَكْبَرِ الْعُلَمَاءِ الْأَبْطَالِ، وَلَكِنْ، كُلُّ أَحَدٍ يُوْخَذُ مِنْ كَلَامِهِ وَيُتْرَكُ، كَمَا قَالَ [مِنَ الطَّوِيلِ]:^{١٠}

وَمَنْ ذَا الَّذِي تَرْضَى سَجَايَاهُ كُلَّهَا كَفَى الْمَرْءَ نُبْلًا أَنْ تُعَدَّ مَعَايِيهِ^{٢٠١}

^{١٩٥} يعني: ظهر ووضح وبان.

^{١٩٦} يعني: تردّد.

^{١٩٧} سورة الإسراء ٨١/١٧.

^{١٩٨} من "فإن الحق أبلج" إلى "هذا الباب بل" أضيف في الحاشية.

^{١٩٩} القائل هو التابلسي.

^{٢٠٠} بعد كلمة "المتأخرين" وردت الكلمات التالية مشطوبة: "خصوصاً من علماء...". والنقط الثلاث تعبّر عن كلمة غير

مقروءة.

^{٢٠١} هذا البيت ليزيد بن خالد المهلبّي. انظر خزائن الأدب، ج ١، ص ٤٥٦.

وهذا الإشكال المذكور هو الذي حمل صدر الشريعة وغيره ممن تابعه من العلماء، على ما ارتكبه من صعب الأمور، فإن هذا الاختيار المخلوق، الذي هو مجبور به العبد، وإن كان وجوده وعدمه سواء، من جهة أنه لا تأثير له في ترجيح شيء، فإنه يصح اتصاف العبد به، كما مر، فلا يبقى مجبوراً معه، والاتفاق كافٍ في التكليف الشرعية كلها، كالصلوات وإيتاء الزكوات، والإمتثال كله، والاجتناب كله عن المنهيات، مع أن الإنسان ليس بخالق، ذلك عند جميع أهل السنة.

وأما التأثير فليس بشرط فيه، كما أن ذلك ليس بشرط في اتصاف العبد بالقدرة الحادثة، عند الكل منا، إجماعاً، كما قدمناه عن شرح المواقف، في الرد على جهم بن صفوان الترمذي، من الجبرية. فإن الله تعالى يقول: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ﴾^{١٨٧}، ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً﴾^{١٨٨}، ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾^{١٨٩}، وقال مع ذلك: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^{١٩٠} ثلاث مرات في القرآن العظيم^{١٩١}، وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ﴾^{١٩٢}، وما ذلك، إلا لأن الله تعالى، لما خلق العلم فينا، فصرنا موصوفين به، وتوهمنا أننا علماء، كما توهمنا أننا مختارون، قادرون على كل ما نختار، لما خلق لنا الاختيار والقدرة، أخبرنا تعالى بأن ذلك مجرد اتصاف، لا أن ذلك اختيار، ولا اقتدار، بقوله سبحانه: ﴿مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾^{١٩٣}، وقوله: ﴿لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِمَّا كَسَبُوا﴾^{١٩٤}، وهذا هو الحق المبين، والحبلى المتين، ونحن قوم متعبدون للشرعية المحمدية، لا للعقول البشرية، لأن العقل شرع أهل الضلال، والكتاب والسنة شرع أهل الهداية والإيمان

^{١٨٧} سورة البقرة ٣١/٢.

^{١٨٨} سورة الكهف ٦٥/١٨.

^{١٨٩} سورة النساء ١١٣/٤.

^{١٩٠} سورة التور ١٩/٢٤.

^{١٩١} لعله يقصد أيضاً سورة آل عمران ٦٦/٣ وسورة البقرة ٢١٦/٢ و٢٣٢.

^{١٩٢} سورة الملك ٢٦/٦٧.

^{١٩٣} سورة القصص ٦٨/٢٨.

^{١٩٤} سورة البقرة ٢٦٤/٢.

بالاختيار، والاتِّصافُ ثابتٌ لمن اتَّصَفَ به بوصف الله تعالى، لا بوصفه نفسه بذلك. والامْتِثَالُ لأمر الله تعالى حاصلٌ من العبد باختياره، الذي هو وصفه. وأمّا أنّه لا بُدَّ أن يكون مُتَّصِفاً بالاختيار من قِبَلِ نفسه، بأن يكون خالقاً لاختياره، أو ارتكاب أن^{١٨٤} اختياره أمرٌ عَدَمِيٌّ، والمُكَابَرَةُ في ذلك، والحُكْمُ بأنّ ذلك الأمر العَدَمِيّ لا يحتاج إلى الخلق، حتّى يُقالَ بأنّ الله تعالى خلقه، فليس ذلك بلازم أصلاً، ولا ضرورة لنا في التّزام ذلك، والحقُّ أحقُّ أن يتَّبَعَ.

وأمّا كَوْنُ العبد، إذا خلق الله تعالى له اختياراً، يكونُ مجبوراً، وذلك الاختيار لا يُفِيدُ العبد الاتِّصافُ به، وإنّما وجوده وعدمه سواءً، والعبدُ مجبورٌ على كلّ حال، فهو ما لا يقوله عاقلٌ؛ والقائلُ بذلك كالقائلِ عَمَّنْ خلق الله تعالى له سمعاً وبصراً، كما قال تعالى: ﴿فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً﴾^{١٨٥}، وهو يقول: أنا لستُ بسميعٍ ولا بصيرٍ، وإنّما أنا أصمٌّ أعمى، ما لم يكن السَّمْعُ والبَصَرُ وُضِعَا منه نفسي، بلا خلق الله تعالى، أو أكون أنا خَلَقْتُ سمعي وبصري حتّى أكون سميعاً بصيراً. وبقيةُ أوصافِ الإنسان كذلك.

فإن قالوا: إنّ الاختيار، إذا كان أمراً موجوداً مخلوقاً لله تعالى، وكان الإنسانُ مجبوراً في خلقه له، فيكون ذلك مُجَرَّدَ تَوْهَمٍ خَلَقَهُ اللهُ تعالى للإنسان، يتوهم الإنسانُ به أنّه يفعلُ ما يشاء، وهو في نفس الأمر مجبورٌ مُضْطَرٌّ.

والجَبَرِيَّةُ مِنَ الْمُعْتَزَلَةِ لا يُنْكِرُونَ [٢٣ب] ذلك، ويُطْلِقُونَ مع ذلك على الإنسان أنّه مجبورٌ. وعندهم القُدْرَةُ، إذا لم تكن مُؤَثَّرَةً في الأفعال، فليست بِقُدْرَةٍ أصلاً. فالقائلُ بذلك جَبَرِيٌّ مِنَ الْمُعْتَزَلَةِ، فكيف يحصلُ التَّمْيِيزُ بهذا التَّوَهْمِ^{١٨٦} بين أهل السُّنَّةِ وبين الجَبَرِيَّةِ، والكلُّ قائلون بما يجدون من التَّوَهْمِ المذكور؟

٢٠ قلنا: في الجواب عن ذلك وجودُ الاختيار، الذي خَلَقَهُ اللهُ تعالى في العبد، كافٍ في تسميته مُختاراً، سواءً تَوَهَّمَ به أنّه مؤثّرٌ في أفعاله الاختيارية، أو كُشِفَ له أنّه مجبورٌ فيه، فإنّه صار مختاراً مُجَرَّدَ اتِّصافه به، كما قدّمناه.

^{١٨٤} "ارتكاب أن"، يعني: ارتكاب خطأ القول بأنّ (الحقّ).

^{١٨٥} سورة الإنسان ٢/٧٦.

^{١٨٦} كلمتا "هذا التَّوَهْمُ" أُضيفتا في الحاشية.

الخلق، بالعقل، بمعنى مَنْ عُموم قَوْلُهُ تَعَالَى ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^{١٨١}. فَيَا لَيْتَ شِعْرِي، مَنْ أَوْجَبَ هَذَا التَّخْصِصَ؟ أَمْ الشَّرْعُ؟ أَمْ الْعَقْلُ، كَمَا هُوَ مَذْهَبُ أَهْلِ الضَّلَالِ؟

وَمَعْنَى كَلَامِهِ، أَنَّ الْإِخْتِيَارَ، إِذَا لَمْ يَكُنْ حَالاً وَأَمْراً عَدَمِيّاً، بَلْ كَانَ أَمْراً وَجُودِيّاً، فنقول: إِنَّ الْإِنْسَانَ خَلَقَهُ بِقُدْرَتِهِ الْحَادِثَةِ، وَيَجِبُ عَلَيْنَا بِالْعَقْلِ، لَا بِالشَّرْعِ، أَنْ نَخْصَصَ عُمُومَ النُّصُوصِ الْقُرْآنِيَّةِ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، بِأَنَّ مَعْنَى ذَلِكَ، أَنَّ اللَّهَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ، إِلَّا هَذَا الْإِخْتِيَارَ، فَإِنَّ الْعَبْدَ يَخْلُقُهُ بِقُدْرَتِهِ الْحَادِثَةِ. وَهَذَا عَيْنُ مَا قَالَهُ الْقَدَرِيَّةُ، فِي أَنَّهُمْ يَخْلُقُونَ جَمِيعَ أَفْعَالِهِمُ الْإِخْتِيَارِيَّةِ، لِأَنَّ الْعَبْدَ إِذَا كَانَ يَخْلُقُ اخْتِيَارَهُ الْمَوْجُودَ، فَهُوَ قَادِرٌ أَنْ يَخْلُقَ جَمِيعَ أَفْعَالِهِ أَيْضاً، وَهُوَ التَّخْصِصُ بِالْإِخْتِيَارِ فَقَطْ، مَنْ غَيْرِ مُخْصَصٍ، وَهِيَ شِنَاعَةٌ فِي الدِّينِ وَخُرُوجٌ عَنِ مَذْهَبِ أَهْلِ الْحَقِّ مِنَ الْمُوَحِّدِينَ.

١٠ وَقَوْلُهُ فِي بَيَانِ الدَّلِيلِ الْعَقْلِيِّ، الَّذِي يَجِبُ بِهِ تَخْصِصُ عُمُومِ الْخَلْقِ: إِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى مَا يَتَحَقَّقُ بِهِ فَائِدَةُ خَلْقِ الْقُدْرَةِ، ذَهَابٌ إِلَى مَذْهَبِ الْقَدَرِيَّةِ، بِأَنَّ الْقُدْرَةَ هِيَ الْمُؤَثَّرَةُ، وَالتِّي لَا تُؤَثِّرُ لَيْسَتْ بِقُدْرَةٍ، وَهُوَ قَوْلُ جَهْمِ بْنِ صَفْوَانَ، مِنَ الْجَبَرِيَّةِ، كَمَا قَدَّمْنَاهُ عَنْ شَرْحِ الْمَوَاقِفِ لِلسَّيِّدِ الشَّرِيفِ^{١٨٢}.

١٥ وَقَوْلُهُ: وَيَتَجَهُّ بِهِ حُسْنُ التَّكْلِيفِ، إِلَى آخِرِهِ، فَإِنْ كَانَ لَا يَتَجَهُّ حُسْنُ التَّكْلِيفِ إِلَّا بِهَذَا الشَّرْكَ وَالْمُنَازَعَةِ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى فِي خَلْقِهِ: لَا كَانَ حُسْنُ هَذَا التَّكْلِيفِ! فَنَحْنُ رَاضُونَ مُؤْمِنُونَ بِتَكْلِيفِ غَيْرِ حَسَنِ عَقْلاً، فَإِنَّهُ حَسَنٌ شَرْعاً.

وَقَوْلُهُ: لَا امْتِثَالَ أَصْلاً، وَلَا مَعْصِيَةً، كَلَامٌ وَاهٍ^{١٨٣}، إِذَا الْإِخْتِيَارُ، إِذَا كَانَ وَصْفاً لِلْعَبْدِ، وَهُوَ أَمْرٌ مُوْجُودٌ، خَلَقَهُ اللَّهُ تَعَالَى لِلْعَبْدِ، فَلِإِنَّ الْعَبْدَ يَصِيرُ بِخَلْقِهِ لَهُ مُوصُوفاً بِهِ. فَأَيُّ اتِّصَافِهِ بِالْجَبْرِ، فِي حَالِ اتِّصَافِهِ بِالْإِخْتِيَارِ؟ وَاللَّهُ تَعَالَى يَخْلُقُ الصِّدِّيقَ: الْإِخْتِيَارَ [٢٣]

٢٠ وَالْجَبْرَ، إِذَا خُلِقَ لِلْعَبْدِ اخْتِيَاراً، فَلَيْسَ ذَلِكَ الْعَبْدُ بِمَجْبُورٍ، وَإِذَا خُلِقَ لَهُ جَبْراً، فَلَيْسَ بِمُخْتَارٍ، وَهَذَا أَمْرٌ وَاضِحٌ، ظَاهِرٌ لِكُلِّ إِنْسَانٍ. وَحَالَةُ الْإِخْتِيَارِ مُحْسُوسَةٌ لِصَاحِبِهَا، وَحَالُ الْجَبْرِ كَذَلِكَ، وَهَذَا الْمِقْدَارُ كَافٍ فِي حُسْنِ تَكْلِيفِ الْمُكَلَّفِينَ، إِذْ هُوَ مَبْنِيٌّ عَلَى الْإِتِّصَافِ

^{١٨١} سورة الرعد ١٦/١٣ وسورة الزمر ٦٢/٣٩.

^{١٨٢} أضيفت هذه الفقرة من "وقوله في بيان الدليل" إلى "السيد الشريف" في الحاشية.

^{١٨٣} في الأصل: واهي.

ذلك الفعل الذي اختاره له، أم لا؟ فلم يكن ذلك الإنسان خالقاً له، على أنه سبب، فليس بسبب، بل هو اختيارٌ مُجَرَّدٌ عن السَّبَبِيَّةِ، وأمَّا الله تعالى، فهو عالمٌ بجميع ما يكون من خيرٍ وشرٍّ، فإذا خلق سببَ الخير، يعلمُ تعالى بأنه [٢٢٢] سببٌ يخلقُ عنده الخيرَ، وإذا خلق سببَ الشرِّ، يعلمُ تعالى أنه يخلقُ عنده الشرِّ، أو يعلمُ تعالى أنَّ ذلك أمرٌ مُجَرَّدٌ، لا يخلقُ عنده الخيرَ، ولا الشرِّ. فليس ذلك الذي خلقه العبدُ بسببٍ أصلاً.

ثم إنَّ صاحبَ هذا القول تردَّدَ في معنى هذا الاختيار، فقال أولاً: إنَّه حالٌ غيرُ موجودٍ، ولا معدوم. ثمَّ سمَّاهُ كَسْباً، ثمَّ جرَّمَ بأنَّ الكَسْبَ ليس بخلقٍ، وفسَّرَ الخلقَ بأنَّه إخراجُ الموجود من العدم إلى الوجود، ثمَّ فرَّعَ على ذلك قوله: فلا يلزمُ إثباتُ خالقٍ غيرِ الله، ثمَّ زعمَ أنَّ القولَ بأنَّ القصدَ، وهو الاختيار، حالٌ، عليه جمْعٌ من المُحَقِّقين، وذكرَ أنَّهم القاضي أبو بكر^{١٧٨}، وإمامُ الحرَّمين أولاً، وصدرُ الشريعة.

وكلامُ القاضي أبو بكر^{١٧٩}، وقولُ إمامِ الحرَّمين، إنَّما هو في ثبوتِ الحال، لا في أنَّ القصدَ والاختيارَ حالٌ، كما قدَّمناه.

ثمَّ ذكرَ الفرقَ بين الخلقِ والكَسْبِ، وأنَّها أمرانِ إضافيان. فإنَّ كان مُرادُه بهذا الكلام، أنَّ الكَسْبَ أمرٌ إضافيٌّ، فلا يكونُ مخلوقاً بالأمرِ الإضافيِّ، الذي هو الخلقُ أيضاً، فهذا مُكَايَرَةٌ في الظاهر^{١٨٠}، فإنَّ العوالمَ جميعها مخلوقةٌ بهذا الخلقِ، الذي هو الأمرُ الإضافيُّ، فكيف امتنعَ أن يخلقَ به تعالى الكَسْبَ، الذي هو أمرٌ إضافيٌّ مثله؟ فهمَّياتُ أن يُثْلِثَه، وإنَّ كانَ كُلُّ منها أمراً إضافياً؛ وإنَّ أرادَ أنَّ الكَسْبَ أمرٌ إضافيٌّ، وأنَّه غيرُ مخلوقٍ، كما أنَّ الخلقَ أمرٌ إضافيٌّ، غيرُ مخلوقٍ.

نقولُ له: شَتَانٌ بين وصفِ الله تعالى بكونه خالقاً، ووصفِ العبدِ بكونه كاسباً. وإنَّ كانَ كُلُّ منها أمراً إضافياً، فإنَّ ذلك الأمرُ الإضافيُّ، الذي هو الخلقُ القديمُ، وهذا الأمرُ الإضافيُّ، الذي هو الكَسْبُ، حادثٌ، والخلقُ وَصْفُ الخالقِ، والكَسْبُ وَصْفُ المخلوقِ. والبليةُ الكبرى، والرزيةُ العظمى [٢٢ب] قوله: وجبَ تخصيصُ خلقِ القصدِ، من عمومِ

^{١٧٨} الباقلاني.

^{١٧٩} الباقلاني.

^{١٨٠} جاءت في النَّصِّ كلمة "أيضاً" مشطوبةً، بعد كلمة "الظاهر".

شِعْري، إذا كانتِ القابليَّةُ في العبدِ لُصْدور شيءٍ من أفعاله، وكان اللهُ تعالى خالقاً لذلك العبد، فهل يمكنُ أن تكونَ تلكَ القابليَّةُ فيه غيرَ مخلوقةٍ في ضَمْنِ خَلْقِ ذلكَ العبد؟ بل هي فيه من غيرِ خَلْقِ أَحَدٍ لها. هذا لا يكون، لأنَّ تلكَ القابليَّةَ في العبد، إن كانت معدومةً، فلا قابليَّةَ أصلاً، وإن كانت أمراً اعتبارياً، فهي من قبيل المعقولات، والمعقولاتُ كُلُّها، والمحسوساتُ، مخلوقةٌ لله تعالى بلا شكٍّ ولا شُبْهَةٍ عند أهل الحقِّ، كما قدَّمنا ذلك.

وأما القولُ المذكورُ للعلامة ابنِ الهيثم^{١٧٦} في التَّحْريْر، وقولُ شارحه أيضاً، فهو ممَّا لا ينبغي أن يقوله أحدٌ من أهل السُّنَّةِ والجماعة، بأنَّ الاختيارَ الَّذي [٢١ب] في العبد مخلوقٌ لذلك العبد، وهو أثرُ قدرته الحادثة، على معنى أنَّ العبدَ المختارَ خَلَقَ بقدرته الحادثة لنفسه اختياراً، صارَ به مختاراً، وأنَّ ذلكَ الاختيارَ ليس بخلقِ الله تعالى، بل بخلقِ الإنسان، بقدْرته الحادثة فيه. ثمَّ إنَّ الاختيارَ صارَ سبباً لخلقِ الله تعالى الأفعالَ الاختياريةَ لذلك العبد، بكفَيَّةِ الأسبابِ العاديةِ الَّتِي جَرَتْ عادةً اللهُ تعالى فيها أن يخلق الأشياءَ عندها، ولا مدخليةَ لها في التأثير في تلكَ الأفعال.

هذا القياسُ باطلٌ. فإنَّ الأسبابَ كُلَّها خلقها اللهُ تعالى أولاً، ثمَّ يخلقُ عندها المُسَبِّبات، كالنَّارِ، خلقها اللهُ تعالى، ثمَّ يخلقُ عندها الحَرَقَ، وكالطَّعامِ، خلقه اللهُ تعالى، ثمَّ يخلقُ عنده الشَّبَعُ، والماءُ، خلقه اللهُ تعالى، ثمَّ يخلقُ عنده الرِّيّ، وهكذا سائر^{١٧٧} الأسبابِ، خلقها اللهُ تعالى، ويخلقُ عندها مُسَبِّباتها، بطريقِ جَزِي العادة.

وأما هذا الاختيارُ، على رَغمِ هذا القائل، بأنَّ الإنسانَ خلقه بقدْرته الحادثة لنفسه، ولم يخلقهُ اللهُ تعالى، فهو مُخالفٌ لجميعِ الأسبابِ المخلوقةِ لله تعالى. فليسَ فيه معنى السَّبَبِيَّةِ الَّتِي في جميعِ الأسبابِ، لأنَّ جميعَ الأسبابِ خلقها اللهُ تعالى مُسْتَعْدَّةً لأنَّ يُظْهَرَ اللهُ تعالى مُسَبِّباتها عندها، بطريقِ جَزِي العادة. وهذا السَّبَبُ خلقه الإنسانُ لنفسه، وليس فيه ذلكَ الاستعدادُ، لأنَّ خالقه، وهو الإنسان، لا يدري: أهو سببٌ لخلقِ الله تعالى

^{١٧٦} لعلَّه يقصد أبو علي الحسن بن الحسين، العالم الرياضي والفيزيائي الشهير (ت ٤٣٠هـ/١٠٣٩م). انظر الموسوعة

الإسلامية، ج ٣، ص ٣٨٨.

^{١٧٧} في الأصل: سائر.

[٢٠] وأما إذا اعتبرنا جَمَّةَ عَدَمِهِ فقط، وقلنا إنه معدوم فقط، لا موجود أصلاً، كما ذكرت ذلك وخالفته به القائلين بالأحوال، فقولك إنه غير مخلوق، صحيح حينئذٍ، إذ لا حال هنا أصلاً، فلا اختيار للعبد أصلاً، فهو مجبور حينئذٍ لعدم اختياره، وأنت تحكم عليه بأنه مختار، وقد انقلب عليك دليلك، فالذي حكمت عليه بالاختيار، لا اختيار له، على قولك، وقد صار مجبوراً، ولا معنى للمجبور إلا الذي لا اختيار له.

ثم لم تكنف بهذا حتى ناقضت في كلامك، وقلت بأن القصد، وهو الاختيار، مخلوق لله تعالى، فقد اعتبرت طرف وجوده في العقل، ثم قلت: بلا قصد منه تعالى لخلقها، بل خلقه في ضمن أمور موجودة. فإنك تعلم ما وقع في كلامك من سوء الأدب في نسبتك إلى الله تعالى أنه يخلق بعض الأمور، من غير قصد منه سبحانه، وهو قول بالإيجاب الذاتي الذي أنت شككت به حكماء الفلاسفة المنكرين لصفات الله تعالى. وأيضاً ينتقض عليك ما ذكرته في خلق القصد والاختيار، بأن الأغراض كلها، لا يخلقها الله تعالى قصداً، على حسب ما أردت، بل يخلقها في ضمن الأجسام. إذ لا وجود للعرض في غير الجسم، كالألوان والروائح والطعوم وغير ذلك. فيكون ذلك منك قول بأن القصد والاختيار عرضان موجودان وجود الأغراض التي لا يخلقها الله تعالى قصداً، بل ضمن الأجسام. وإذا كان ذلك عرضاً، فالعرض موجود مخلوق لله تعالى عندك أيضاً، فما بالك انتقلت من كون الاختيار حالاً، لا موجوداً، ولا معدوماً [٢١] إلى كونه معدوماً فقط، إلى كونه موجوداً فقط، إلى كونه عرضاً مخلوقاً لله تعالى في ضمن غيره من الموجودات؟ ما هذا إلا تناقض واضح.

وأما القول المنسوب إلى العلامة الفناري، من أن كسب العبد لأفعاله الاختيارية يرجع إلى القابلية في العبد لتلك الأفعال، وأن ذلك الكسب غير مخلوق لله تعالى، بناء على أن القابلية أمر عَمِيّ أيضاً، لا يحتاج إلى خلق الله تعالى، فيلزم عليه ما لزم على القول الأول، قول صدر الشريعة أيضاً، ويلزم عليه كون الجبر في العبد كسباً أيضاً، لأنه في قابلية العبد المجبور. ولو لم يكن العبد قابلاً للجبر له من جابر، ما حصل جبره على أفعاله الجبرية. وهذا مكبرة ظاهرة بتخصيص القابلية في الأفعال الاختيارية، حيث كانت القابلية هي الكسب، وهي غير مخلوقة لله تعالى. فالكسب غير مخلوق لله تعالى، وبأليت

وقال^{١٧٣} السَّيِّدُ الشَّرِيفُ في شرح المواقف: ثُمَّ إِنَّ الْإِمَامَ الرَّازِيَّ أَجَابَ بِأَنَّ الْحَالَ، أَيْ مَفْهُومُهُ، لَيْسَ حَالًا، بَلْ هُوَ سَلْبٌ، إِذْ مَعْنَاهُ، كَوْنُهُ لَيْسَ مَوْجُودًا، وَلَا مَعْدُومًا. وَكُلُّ مَفْهُومٍ اعْتَبِرَ فِيهِ سَلْبًا، كَانَ مَعْدُومًا، لَا حَالًا. انْتَهَى.

وهذا نقض لأصل معنى الحال، لأنَّ معناه سلبٌ، والسلب نفْيٌ. فالحال لا حالٌ، مع أنَّه اعتُبر فيه كونه لا معدوم، على معنى أنَّه موجود من وَجْهِهِ، باعتبارٍ من الاعتبارات. ٥ فكيف إذا قيل في الحال إنه معدوم فقط، ولم يُعتبر فيه وجْهُ وجوده الاعتباري أصلاً؟ ويطرَبُّ على ذلك أنَّ الأحوال، عند من أثبتَّها، أمورٌ معقولة، والأمور المعقولة مخلوقة لله تعالى بإجماع أهل الإسلام، لأنَّ الله تعالى خالقٌ للأمور المحسوسة، والأمور المعقولة فإنه تعالى خالقٌ للحواسِّ ومحسوساتها، وخالقٌ للعقول ومعقولاتها، اتفاقاً، حتَّى إنَّ المعتزلة القائلين بثبوت الأحوال، ما أحدٌ منهم يقول بأنَّ الأحوال غيرُ مخلوقة لله تعالى. حاشا وكلاً ١٠ أن يكون أحدٌ منهم قائلًا بذلك، فكيف، وأنت من أئمة أهل السنة والجماعة، تقول بذلك، حتَّى لا تجعل لله تعالى على اختيارك وقصدك يداً، ولا تصرفاً؟

ويطرَبُّ على قولك هذا أن يكون الله تعالى لا يخلق للعبد المُكَلَّف طاعةً، ولا معصيةً، حتَّى يكون ذلك العبد المُكَلَّف اختارَ تلك الطاعة، وتلك المعصية، اختياراً صادراً من نفسه، ولا شكَّ أنَّ الاختيار هو المشيئة، وحينئذ^{١٧٤} يلزم من ذلك أن تكون مشيئته الله تعالى تابعة لمشيئة العبد، ويكون ذلك مُصَادِمَةً ومُعَاكِسَةً لقوله تعالى ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^{١٧٥}، فيصير المعنى: وما يشاء الله إلا أن تشاءوا، فتصير مشيئة الله تعالى داخلةً تحت قَهْر مشيئة العبد، هذا إن قلنا إنَّ الاختيار حالٌ وإنَّ الحال، لا موجودٌ، ولا معدوم، وهو واسطةٌ بين الوجود والعَدَم، فله طرفٌ إلى الوجود، باعتبارٍ، ٢٠ وطرفٌ إلى العَدَم، باعتبارٍ، وهو من الأمور المعقولة.

^{١٧٣} أضيفت الفقرتان التاليتان في الحاشية، الأولى تبدأ بـ "وقال السَّيِّدُ الشَّرِيفُ" وتنتهي بـ "انتَهَى"، والثانية تبدأ بـ "وهذا نصٌ" وتنتهي بـ "الاعتباري أصلاً".

^{١٧٤} من "ولا شكَّ" إلى "وحينئذ" أضيفت في الحاشية.

^{١٧٥} سورة الإنسان ٣٠/٧٦ وسورة التَّكْوِير ٢٩/٨١.

[١٩ب] التَّمَكُّنُ مِنَ الْفَعْلِ وَالتَّرْكَ، فَيَنْتَفِي بِهِ الْجَبْرُ، وَيَتَّجِهُ بِهِ حُسْنُ التَّكْلِيفِ الْمُسْتَعْتَبِ الْعِقَابَ، بِالتَّرْكَ وَالثَّوَابَ، بِالْإِمْتِثَالِ، بَلْ لَا امْتِثَالَ أَصْلًا، وَلَا مَعْصِيَةً. يَعْنِي: إِذَا لَمْ يَكُنْ لِقُدْرَةِ الْعَبْدِ تَأْثِيرٌ فِي نَفْسِ الْفَعْلِ، وَفِي الْعَزْمِ الْمَسْبُوقِ بِهِ الْفَعْلِ، لَا يَبْقَى لِحُسْنِ التَّكْلِيفِ الَّذِي يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ وَجْهٌ، بَلْ لَا يَتَحَقَّقُ مِنَ الْمَكْلَفِ امْتِثَالٌ، لِأَنَّهُ إِذَا كَانَ الْفَعْلُ وَالْعَزْمُ كِلَاهُمَا بِتَأْثِيرِ الْقُدْرَةِ الْقَدِيمَةِ، مِنْ غَيْرِ مَدْخَلِيَّةٍ لِلْحَادِثَةِ، كَانَ الْعَبْدُ مُجْبُورًا فِيهِمَا. وَالْفَعْلُ الْإِضْطِرَارِيُّ لَا يَتَحَقَّقُ بِهِ الْإِمْتِثَالُ، لِأَنَّهُ شَرْطُ فِيهِ الْإِخْتِيَارُ، وَأَيْضًا لَا مَعْصِيَةً، إِذْ هِيَ اِزْتِكَابُ الْحَرَمِ اخْتِيَارًا. إِلَى هُنَا كَلَامُ التَّخْرِيرِ وَشَرْحِهِ.

هذا ما ظهر لنا من العبارات المختلفة - الزاعم قائلها بأنها مذهب الماتريدية الحنفية^{١٦٩} - المخالفة لقول الشيخ الأشعري الشافعي^{١٧٠}، الناصر لمذهب أهل الحق على مذهب أهل الاعتزال، المجادلين في الحق^{١٧١} غاية الجِدال. ونحن نقرر ما يترتب على أقوال هؤلاء المذكورين من العلماء.

أما على قول صدر الشريعة في التوضيح من أن الاختيار في العبد المكلف من قبيل الأحوال، التي هي واسطة بين الوجود والعدم، وزعمه أن ذلك الاختيار أمر عَدَمِيّ، وهو مناط التكليف إجماعاً، فنقول له: إن الأحوال لم يثبتها جمهور أهل السنة والجماعة، وإنما قال بها منهم القاضي أبو بكر^{١٧٢}، وإمام الحرمين أولاً، ثم رجّع عن ذلك، فكيف تثبتها أنت وتخالِف جمهور أهل الحق. وثانياً، من أثبتها قال بأنها أمور لا موجودة ولا معدومة، ولم يقل إنها معدومة فقط، وأنت حكمت بأنها معدومة واعتبرت أحد طرفي صفتيها، فإنها إذا كانت معدومة فقط، لا موجودة، فمن أين عرفت أن [٢٠] هناك حالاً من الأحوال، لولا أنها موجودة من وجه ما؟ هذا الأمر مخالف لإصلاح المتكلمين في معنى الأحوال.

^{١٦٩} أضيفت جملة " الزاعم قائلها بأنها مذهب الماتريدية الحنفية " في الحاشية.

^{١٧٠} أضيفت كلمة " الشافعي " بين السطرين.

^{١٧١} أضيفت فوق السطر كلمتان، الأولى " في " والثانية غير مقروءة.

^{١٧٢} الباقلاقي.

صَرَفُ الْقُدْرَةِ المَخْلُوقَةِ إِلَى الْقَصْدِ الْمُصَمِّمِ، إِلَى الْفِعْلِ، فَأَثَرُهَا، أَيُّ الْقُدْرَةِ المَخْلُوقَةِ، لَا قُدْرَةَ
 اللَّهُ تَعَالَى، كَمَا زَعَمَ الشَّارِحُ، يَعْني شَارِحُ التَّحْرِيرِ، وَلَعَلَّهُ ابْنُ أَمِيرِ حَاجٍ، وَإِلَّا يَلْزِمُهُ مَا لَزِمَ
 الْأَشَاعِرَةَ مِنَ الْجَبَرِ، وَهُوَ ظَاهِرٌ فِي الْقَصْدِ الْمَذْكُورِ. وَيَخْلُقُ اللَّهُ تَعَالَى الْفِعْلَ عِنْدَهُ، أَيُّ
 عِنْدَ الْقَصْدِ الْمُصَمِّمِ بِالْعَادَةِ، أَيُّ بِطَرِيقِ الْعَادَةِ، بَأَن جَرَتْ عَادَةُ اللَّهِ تَعَالَى أَن يَخْلُقَ فِعْلَ
 الْعَبْدِ عِنْدَ قَصْدِهِ، كَمَا جَرَتْ عَادَتُهُ فِي خَلْقِ الْأَشْيَاءِ عِنْدَ الْأَسْبَابِ الظَّاهِرَةِ، مِنْ غَيْرِ
 تَأْثِيرٍ لَتِلْكَ الْأَسْبَابِ، وَلَا مَدْخَلِيَّةٍ^{١٦٧} فِيهَا. ثُمَّ أَرَادَ أَن يُبَيِّنَ أَنَّ تَأْثِيرَ الْقُدْرَةِ المَخْلُوقَةِ فِي
 الْقَصْدِ الْمَذْكُورِ، لَا يَوْجِبُ نَقْصاً فِي الْقُدْرَةِ الْقَدِيمَةِ، [٢١٩] فَقَالَ: فَإِنْ كَانَ الْقَصْدُ الْمَذْكُورُ
 حَالاً، أَيُّ وَصْفاً غَيْرَ مَوْجُودٍ، وَلَا مَعْدُومٍ فِي نَفْسِهِ، قَائِماً بِمَوْجُودٍ، فَلَيْسَ الْكَسْبُ بِخَلْقٍ،
 إِذْ هُوَ إِخْرَاجُ الْمَوْجُودِ مِنَ الْعَدَمِ إِلَى الْوُجُودِ، فَلَا يَلْزَمُ إِثْبَاتُ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ، وَعَلَيْهِ، أَيُّ
 عَلَى ثُبُوتِ الْحَالِ، أَوْ عَلَى كَوْنِ الْقَصْدِ حَالاً، جَمْعٌ مِنَ الْمُحَقِّقِينَ، مِنْهُمْ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ^{١٦٨}،
 وَإِمَامُ الْحَرَمَيْنِ أَوَّلًا، وَجَوَّزَهُ صَدْرُ الشَّرِيعَةِ، وَعَلَى نَفْيِهِ، أَيُّ الْحَالِ، كَمَا عَلَيْهِ الْجُنْهُورُ،
 فَكَذَلِكَ، أَيُّ لَيْسَ الْكَسْبُ بِخَلْقٍ أَيْضاً، عَلَى مَا قِيلَ - وَالْقَائِلُ صَدْرُ الشَّرِيعَةِ: الْخَلْقُ أَمْرٌ
 إِضَافِيٌّ يَجِبُ أَنْ يَقَعَ بِهِ الْمَقْدُورُ، لَا فِي مَحَلِّ الْقُدْرَةِ، أَيُّ لَا فِيمَنْ قَامَتْ بِهِ الْقُدْرَةُ. وَيَصْحُ
 انْفِرَادُ الْقَادِرِ بِإِجَادِهِ، أَيُّ الْمَقْدُورِ، بِذَلِكَ الْأَمْرِ الْإِضَافِيِّ. وَالْكَسْبُ أَمْرٌ إِضَافِيٌّ يَقَعُ بِهِ
 الْمَقْدُورُ فِي مَحَلِّهَا، أَيُّ الْقُدْرَةِ. وَهَذَا الْفَرْقُ كَافٍ فِي الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا. فَقَوْلُهُ: وَلَا يَصْحُ انْفِرَادُهُ،
 أَيُّ الْكَاسِبِ، بِإِجَادِهِ، أَيُّ الْمَقْدُورِ، لَزِيادَةِ التَّمْيِيزِ. فَأَثَرُ الْخَالِقِ فِي فِعْلِ الْعَبْدِ إِجَادُ الْفِعْلِ
 فِي غَيْرِهِ. وَأَثَرُ الْكَاسِبِ التَّسَبُّبُ فِي ظُهُورِ ذَلِكَ الْفِعْلِ الْخَالِقِ عَلَى جَوَارِحِهِ. وَلَوْ بَطُلَتْ
 هَذِهِ التَّفْرِقَةُ بَيْنَ الْخَلْقِ وَالْكَسْبِ، عَلَى تَعَدُّرِهِ، أَيُّ مَعَ تَعَدُّرِ الْبُطْلَانِ الْمَذْكُورِ، لَقِيَامُ
 الْبُرْهَانِ عَلَى وُجُودِهَا، لَنَا مَخْلُصٌ آخَرٌ، وَهُوَ أَنَّهُ وَجِبَ تَخْصِيصُ خَلْقِ الْقَصْدِ الْمُصَمِّمِ،
 مِنْ عُمُومِ الْخَلْقِ، الْمَدْلُولِ عَلَيْهِ بِالتَّصْصُوصِ الدَّالَّةِ عَلَى أَنَّهُ تَعَالَى خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ، بِالْعَقْلِ،
 مَتَعَلِّقٌ بِالتَّخْصِيصِ، أَيُّ بِالذَّلِيلِ الْعَقْلِيِّ، لَا السَّمْعِيِّ. ثُمَّ أَشَارَ إِلَى ذَلِكَ الدَّلِيلِ بِقَوْلِهِ: لِأَنَّهُ،
 أَيُّ كَوْنِ الْقَصْدِ الْمُصَمِّمِ مَخْلُوقاً لِلْعَبْدِ، أَدْنَى مَا يَتَحَقَّقُ بِهِ فَائِدَةُ خَلْقِ الْقُدْرَةِ الَّتِي مِنْ شَأْنِهَا

^{١٦٧} "مدخلية" بمعنى تدخّل مؤثّر، وهو استعمال نادر لهذه الصيغة.

^{١٦٨} الباقلاني.

المتأخرين، اختلفت أقوالهم في تقريرها على حسب مُرادهم. فكلامُ صدر الشريعة - في كتابه التوضيح^{١٦٦} - وهو إمامهم في الخلاف في هذه المسألة، لأنه أوّل من تفرد بها، كما صرح به السعد التفتازاني في التلويح، وسيأتي ذكرنا لذلك، أنّ الاختيار والقصد حال من الأحوال: لا موجود ولا معدوم. وثارة يقول: إنّه معدوم. ومعلوم أنّ الحال منفي عند جمهور المتكلمين من أهل السنة، ولم يُثبتهُ إلا القاضي أبو بكر الباقلاني، وإمام الحرمين في قوله الأوّل، ورجع عنه، كما قدّمنا الإشارة إليه، وأنّ الاختيار والقصد حيث كان من الأحوال الّلاموجودة والّلامعدومة، وفي العبارة الأخرى: من المعدومة فقط، على زعم صدر الشريعة. فذلك أمرٌ عديمي، والأمر العدمي لا يحتاج إلى الخلق، فليس بمخلوق لله تعالى، وكأنّما عنده الأمور المعقولة غير مخلوقة. وعنده، ما خلق الله تعالى إلا الأمور المحسوسة فقط، وهو باطل، بإجماع الأمة. والاختيار عنده، حيث كان، ليس بمخلوق، فلا يكون صاحبه مجبوراً فيه، فأفعاله الاختيارية غيرٌ مجبورٍ فيها. هذا ملخص ما أراده صدر الشريعة في كتابه التوضيح شرح التنقيح.

ثم ناقض صدر الشريعة كلامه أيضاً في ذلك، في كتابه المذكور [١٨ب] فقال: إنّ القصد والاختيار مخلوق لله تعالى، بمعنى استناده إلى موجودات، هي مخلوقة لله تعالى، لا أنّ الله تعالى خلق هذا الصّرف قصداً. ولم نجد من تابعه في هذا القول الثاني، وإنّما تابعه بعض المتأخرين في قوله الأوّل.

وكلام العلامة الفناري في تقرير ذلك الخلاف، على حسب ما نقله بعض علماء الروم عنه في كتابه، أنّ ذلك بمعنى الكسب، وأّنه راجع إلى القابلية في العبد، وأنّ الكسب المذكور غير مخلوق لله تعالى، كما صرح به الناقل عنه، في كتابه. ومُراده أنّ الكسب إذا كان غير مخلوق لله تعالى، فلن يكون صاحبه مجبوراً فيه، ولا يكون في أفعاله التي اكتسبها بمجبور أصلاً.

وكلام العلامة ابن الهمام الحنفي في هذه المسألة في التحرير، وتابعه بعضُ شراحه على ذلك، ونحن نذكر عبارة المثن والشّرح، وذلك قوله بحروفه: أمّا الحنفية، فالكسب عندهم

^{١٦٦} "في كتابه التوضيح" أضيفت في الحاشية.

فإن قلت: إذا كان هذا مذهب السلف الصالحين كلهم، الأشعري والماتريدي وغيرهما، ما عدا المخالفين من الفرق الضالة، فكيف الجواب عن مسألة التحسين والتشبيح الشرعيين؟

- قلت^{١٦٢}: أما عند الأشعري فلعله لم يُطلق على إدراك العقل حسن بعض الأفعال الاختيارية أو قبحها، أنه إدراك لتحسين أو تشبيح شرعي، أي مقبول عند الله تعالى، بل يحكم بأن ذلك إدراك حسن عقلي أو قبح عقلي، وليس هذا محل النزاع بين الأشعري والماتريدي. وأما الماتريدي، فإنه يحكم بأنه حسن مقبول عند الله تعالى، يُمكن أن العقل يدركه كذلك، فيرغب فيه، والنزاع بينهما لفظي، حيث لا إيجاب بالعقل، كمذهب المعتزلة. وقال^{١٦٣} ابن الهمام في التحرير وفي شرحه لمحمد أمين [...] ^{١٦٤} المكي: إن دليل الحنفية على اتصاف الفعل بالحسن والقبح، أن قبح الظلم ومقابلة الإحسان بالإساءة، مما اتفق عليه العقلاء، حتى ممن لا يدين بدين، ولا يقول بشرع، كالبراهمة والذهريّة، مع اختلاف عاداتهم وأغراضهم، فلولا أن اتصاف الفعل بذلك يُدرك بالضرورة، لم يكن ذلك الاتفاق. ومن ضرورة الاتفاق على قبح ما، ذكر الاتفاق على حسن ما، يقابله، ومنع الاتفاق على كون الحسن والقبح - متعلق الأحكام - صادرة منه تعالى، لا يضرنا، لأننا لم نقل: إن مجرد اتصاف الفعل بالحسن يستلزم كونه متعلق الحكم، بل يتوقف التعلق على السمع، وقول الأشاعرة في دفع اتصافه بالحسن والقبح، هو ما اتفقت فيه الأعراف والعادات، واستحق المدح. والرّد في نظر العقول، لتعلق مصالح الكلّ به، لا يفيد ولا يدفع حجتنا، إذ هو إنكار للبديهي، بل هو بحيث يستحق فاعله المدح والذم، ولو لتعلق المصالح، إلى آخر ما بسط هناك من الكلام، في هذا المقام، والله وليّ الإنعام^{١٦٥}.
- ٢٠ [١١٨] والحاصل من هذا الكلام المتقدم جميعه، أن الحق واحد في هذه المسألة، وهو مذهب أهل السنة والجماعة، وهم الأشاعرة والماتريديّة. والمخالفون في هذه المسألة من

^{١٦٢} القائل هو التابلسي.

^{١٦٣} أضيفت هذه الفقرة من "" إلى "وليّ الإنعام" في الحاشية.

^{١٦٤} كلمة غير مقروءة، لعلها: الخراساني.

^{١٦٥} (...)، كلمة غير مقروءة؛ و"وقال ابن الهمام ... والله وليّ ..." أضيفت في الهامش.

وقال السيد الشريف في شرح المواقف: جَوَزَ أصحابنا مقدوراً بين قادرين، لا مُطلقاً، بل بين قادرٍ خالقٍ وقادرٍ كاسبٍ، بناءً على إثبات قُدرةٍ للعبد، غير مؤثرة في مقدوره، بل مُتعلّقة به تعلّق الكسب، مع شمول قُدرة الله تعالى جميع الأشياء. فيكون مقدور العبد كسباً ومقدور الله تعالى تأثيراً. ومنعه المعتزلة، أي منعوا جواز كون مقدور بين قادرين مُطلقاً، بناءً على [١٧ب] امتناع قُدرة غير مؤثرة، على رأيهم، بل لا تكون القدرة عندهم إلا مؤثرة. والمجوزون من أصحابنا لكون مقدور بين قُدرة كاسبة وقُدرة مؤثرة، اتفقوا على امتناع مقدور بين قُدريّتين مؤثرتين، وعلى امتناع مقدور بين قُدريّتين كاسبتين، لأنّ الكسب هو أن يخلق الله تعالى فعلاً متعلّقاً للقُدرة الحادثة، وأنّها، أي القُدرة الحادثة، لا تتعلّق بفعلٍ خارجٍ من المحلّ، أي محلّ تلك القدرة الحادثة، فلا يقدر زيدٌ على فعلٍ عمرو، ولا يتصوّر اثنان هما محلّ لفعلٍ واحد، بل يكون كلّ واحدٍ من الاثنين محلاً لفعلٍ مُغاير، ولو بالشخص، لفعلٍ الآخر. فلا يمكن اجتماع قُدريّتين كاسبتين على فعلٍ واحد شخصي. انتهى.

قُلْتُ^{١٦٠}: فإذا علمت هذا الكلام، ظهر لك أنّ قُدرة العبد غير مؤثرة في خلق أفعاله، وإن كانت كاسبة لها، على معنى صحّة النسبة إليه، فيصحّ بها نسبة الفعل إلى العبد، وهو معنى الكسب، إذ لو لم يخلق الله تعالى هذه القُدرة للعبد، لا يكون العبد كاسباً لأفعاله التي يخلقها الله له. وهذا معنى الكسب عند الأشعريّ، ولخفائه عن أفهام كثيرٍ من الناس، ضرب به المثل، فقالوا: أخفى من كسب الأشعريّ. لأنّه ما ثمّ إلا قُدرة يخلقها الله تعالى للعبد على الفعل والتّرك، بطريق البدل، فإذا أحسّ بذلك العبد في نفسه بأنّه قادرٌ على أحدهما بدلاً عن الآخر، بحكم قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَهَا أَنْهَمَ قَادِرُونَ عَلَيْهَا﴾^{١٦١}، خلق الله تعالى له اختياراً إلى أحدهما بعينه، فترجّح ذلك عنده بعينه، بترجيح الله تعالى ذلك له، ترجيحاً منسوباً إلى اختياره المخلوق له، فيسمّى مجموع ذلك كسباً، وهو أمرٌ خفيّ، لا ينتبه له كثيرٌ من الناس.

^{١٦٠} الكلام للتأبسي.

^{١٦١} سورة يونس ٢٤/١٠؛ وأضيفت جملة: "بحكم قوله ... عليها*" في الحاشية.

- العقل للعبد كافٍ في تسميته عاقلاً، وإن كان مضطراً في خلق العقل له، واضطراره في خلق العقل له، ليس مانعاً من كونه عاقلاً. ولا يقال: أي نفع في وجود عقل اضطراري، أي مخلوق [١١٧] فيه ذلك العقل باضطراب، فيكون المضطر في خلق العقل له مجنوناً، لا عقل له. ومثله وجود العلم في الإنسان، كافٍ في تسميته عالماً، وإن كان مضطراً في خلق العلم له. واضطراره في خلق العلم له، ليس مانعاً من كونه عالماً. ولا يقال: أي نفع في وجود علم اضطراري، فيكون المضطر في خلق العلم له جاهلاً، وليس بعالم. وهكذا وجود الحياة في الحيوان كافٍ في كونه سمياً بصيراً، ولا يوصف بضد ذلك، ما دام ذلك مخلوقاً فيه. فلا يقال لمن خلق الله تعالى فيه العقل أنه مجنون، ولا لمن خلق الله تعالى فيه العلم أنه جاهل، ولا لمن خلق الله تعالى فيه الحياة أنه ميت، ولا لمن خلق الله تعالى فيه السمع والبصر أنه أصم أو أعمى، ولا يقال أيضاً: أي نفع في عقل اضطراري، ولا في علم اضطراري، ولا في حياة اضطرارية، ولا في سمع وبصر اضطراريين، فكذلك خلق الاختيار في العبد كافٍ في كونه مختاراً، وليس بمجبور، ولا مضطر. ولا يقال له بعد وجود الاختيار فيه أنه مضطر، ولا مجبور، وإن كان اختياره فيه ليس باختياره، بل باضطراب فيه، وجبر من خالقه تعالى، الذي خلقه وخلق كل شيء. ولا يقال أيضاً: أي نفع في وجود اختيار اضطراري، كما ذكرنا. ١٥
- فذهب السلف الصالحين كلهم، مذهب واحد في الجزء الاختياري، وهو مذهب الأشعري والماتريدي وبقية أئمة أهل السنة والجماعة، واحد، لا خلاف بينهم في خصوص هذه المسألة، وإنما خالفهم فيها المعتزلة والحكماء وأهل العقائد الزائفة. وإنما كررنا هذا الكلام في هذه الرسالة، وأعدنا هذه المرة بعد المرة، وكررنا غيره أيضاً، لقصد الإيضاح، كل الإيضاح، بالمعنى المعقول والمنقول، لأن هذه المسألة وقع فيها الأئمة الفحول، واعتزوا بكلام بعضهم بعضاً، من غير تأمل حاصل ولا محصول، واستسموا ذا ورم، ونفخوا في غير ضرر^{١٥٩}.

^{١٥٩} جاءت هذه الفقرة، من "وإنما كررنا" إلى "ونفخوا في غير ضرر" في الحاشية. والجلتان الأخيرتان هما مثلان سائران. الأول في التوهم بالضرر والثاني العمل غير المجدي. والضرر هو الخطب.

فليس هذا مانعاً من اتّصافه به، وكونه أبيض، واثناء سائر الألوان عنه. ونظير ذلك اتّصاف العبد بالقُدرة الحادثة، بلا تأثير بها في أثر ما^{١٥٦}.

قال السيّد الشريف في شرح المواقف: إنّ ما ذهب إليه جهم بن صفوان التّرمذي^{١٥٧} من نفّي قدرة العبد بالكليّة، علوّ وتجاوز عن الحدّ في الجبر، لا توسّطاً بين الجبر والتّفويض، كما هو الحقّ، وإنّه مكابرة أيضاً، ودفع لما هو معلوم بالبديهة، لأنّ الفرق بين الصّاعد إلى موضع عالٍ بالاختيار وبين السّاقط عن علوّ ضروريّ، فالأوّل له اختيار، أي له صفة، يوجد الصّعود عقبيها، ويتوهّم له كونها مؤثّرة [١٦ب] فيه، وتُسمّى تلك الصّفة قُدرة واختياراً، دون الثّاني، إذ ليس له تلك الصّفة بالقياس إلى سقوطه.

فإنّ قال جهم: لا نريد بالقُدرة إلّا الصّفة المؤثّرة، وإذ لا تأثير، كما اعترفتم به، فلا قُدرة أيضاً، كان منازعاً في التّسمية. فإنّا ثبتّ للعبد ذاتاً، لها الصّفة المعلومّة بالبديهة، وتُسمّى قُدرة. فإذا اعترف جهم بتلك الصّفة، وقال إنّها ليست قُدرة، لعدم تأثيرها، كان نزاعه معنا في إطلاق لفظ القُدرة على تلك الصّفة، وهو بحث لفظي، وإنّ قال: حقيقة القُدرة وماهيّتها أنّها صفة مؤثّرة، منغّاه، بأنّ التأثير من توابع القُدرة، وقد ينفك عنها، كما في القُدرة الإلهيّة عندنا. انتهى.

قلت^{١٥٨}: يعني، كما أنّه تعالى قادرٌ بقدرته الأزليّة على وقف إرادته الرّبانيّة، وقد ينفك التأثير عنها في غير المراد الإلهي، ولا تنفك القُدرة على ذلك لغير المراد له تعالى، بل الله سبحانه وتعالى فاعلٌ مختارٌ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وهو تعالى موصوفٌ بأنّه مختارٌ في جميع أفعاله، وليس بمُضطرٍّ أزلاً وأبداً، مع أنّ اختياره تعالى فيه، ليس باختيارٍ منه، ولا هو تعالى جعل نفسه مختاراً، بل الاختيارُ صفةٌ له من الأزل. وكون الاختيار، لا بدّ أن يكون المختار متّصفاً به باختياره، وأن لا يكون مُضطرّاً في اتّصافه به، ليس بشرطٍ في القديم ولا في الحادث، ويكفي وجود الاختيار في العبد حجة على العبد، كما أنّ وجود

^{١٥٦} جملة "بلا تأثير بها في أثر ما" أُضيفت في الحاشية.

^{١٥٧} هو أبو مُحرز جهم بن صفوان، الذي تنسب إليه الجهميّة. قتله سالم بن أهواز المازني في مدينة مَرو سنة

١٢٨هـ/٧٤٥م. سيسكين، ج ١، ص ٥٩٧-٥٩٨.

^{١٥٨} الكلام للتّابلي.

وجود اختيار اضطراري. والتَّغُعُ في الخير، والضَّرَرُ في الشرِّ؛ كلُّهُ مترتَّبُ شرعاً على ذلك الاختيار الاضطراري في العبد، ولولاهُ لتساوَتْ أفعالُ العبادِ كُلِّها في عدمِ المؤاخِذة.

فإن قلت: مُرادُهُ التَّساوي عقلاً، لا شرعاً، فعنَى قوله: أيُّ نفعٍ في وجود اختيار اضطراري، يعني من جهة العقل، بحيثُ إنَّ العقلَ قبلَ الشَّرعِ، لا يدركُ حُسْنَ أو قُبْحَ فعلٍ من الأفعالِ مُطلقاً، وهو المطلوبُ لتساوي الأفعالِ كُلِّها في الجَبَرِ عقلاً، قبلَ ورودِ الشَّرعِ.

قلتُ^{١٥٤}: نعم. مُرادُهُ ذلك. ولكنَّ المُرادَ لا يَدْفَعُ الإيرادَ، فإنَّ العقلَ إذا حُلِّيَ ونَفْسُهُ من غيرِ نظَرٍ إلى الشَّرعِ، يُدْرِكُ حُسْنَ الإيمانِ والعَدْلَ ونحو ذلك، عند خالقِ ذلك - وهو الله تعالى - إذا خَلَقَ ذلكَ عندَ اقترانه بخلقِ الاختيارِ في العبد، ويُدْرِكُ أنَّ اللهَ تعالى يُثِيبُ العبدَ عليه. ولهذا التَّزَمَ العَدْلَ كَثْرَى أنوشروان لإدراكه ذلكَ عندَ خالقِ النَّارِ، كما قَدَّمَناه. وكذلك يدركُ العقلُ قُبْحَ بعضِ الأفعالِ، وهو المطلوبُ. بل نفعُ الاختيارِ الاضطراريِّ ظاهرٌ في جفاهِ العبدِ مُختاراً، بعد أن كانَ عبداً مملوكاً لا يَقْدِرُ على شيءٍ [٢١٦] وهو لَعْمَرِي لم يَزَلْ عبداً مملوكاً، لا يَقْدِرُ على شيءٍ، إلَّا بإقْدَارِ الله تعالى له، بخلقِ الاختيارِ فيه قَهراً عنه، وَخَلَقَ القُدْرَةَ والاستِطاعةَ له قَهراً عنه، كما قال تعالى: ﴿لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا﴾^{١٥٥}، أي على إيجادِ موجودٍ ما، أيٍّ موجودٍ كان، مع أنهم كَسَبُوا ذلكَ الشَّيءَ الموجودَ، بخلقِ الله تعالى ذلكَ الشَّيءَ لهم، منسوباً إليهم، بسببِ خلقِ الاختيارِ والقُدْرَةِ فيهم على ذلك، كما ذكرنا. ولا معنى لكونِ العبدِ مُختاراً، إلَّا أنَّ له صفةَ الاختيارِ. وهذا العبدُ له صفةُ الاختيارِ، فهو مُختارٌ، وَكُونُ اختيارِهِ مخلوقاً، خَلَقَهُ اللهُ تعالى له، ليسَ بمانعٍ من كونه وصفاً للعبدِ. أَرَأَيْتَ بَأْنَ القُرطاسِ الأبيضَ موصوفاً بالبياضِ، مع أنَّ البياضَ خَلَقَهُ اللهُ تعالى له، وجعلَهُ وصفاً له، ولم يَخْلُقْ هو البياضَ لنفسِهِ. وَكُونُ اللهِ تعالى خلقَ له البياضَ، وجعلَهُ موصوفاً به، فهو مُضْطَرٌّ في خلقِ البياضِ له واتِّصافِهِ به. ومع ذلك

^{١٥٤} القول للتابلسي.

^{١٥٥} سورة البقرة ٢/٢٦٤.

حسب ما علمها، ثم هو قادرٌ عليها، فيوجدُها بإرادته تعالى، على حسب ما أرادها أن تكون، فنكونُ بقوله لها: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾^{١٤٨}، وعلمُه حقٌّ، وتقديره حقٌّ، وإرادته حقٌّ، وقدرته [١٥ب] حقٌّ، وكلامُه الحقُّ، وأمرُه الحقُّ، لا إله سِوَاهُ، ولا خالقٌ إلَّا إيَّاهُ. فإذا صرفَ العبدُ استطاعته المخلوقة فيه إلى ما هو من أفعاله المكشوف عنها بعلمه تعالى أزلاً، المرادة أزلاً، المقدور عليها أزلاً، المتوجه أمره تعالى وكلامه عليها أزلاً بالتكوين بصرفٍ منسوبٍ إلى العبد، هو من جملة أحوال العبد، مخلوق له، بقدرة الله تعالى وإرادته وأمره وكلامه الأزليّات، مكشوف عنه، وهو معدومٌ في الأزل، بعلمه تعالى القديم الأزليّ. وجدَّ من العبد ذلك الصَّرف، ووجدَ منه ذلك الفعل الخير أو الشرّ، فكان منسوباً بذلك الفعل إلى العبد، بإرادة العبد واختياره وصرفه، المذكور المنسوب ذلك إلى العبد، كما أن الله تعالى خلق يدَ العبد ورجله وبقية أعضائه منسوبةً إلى العبد. ولهذا يسمّى ذلك بالجُزء الاختياريّ، أي هو جزء من أجزاء العبد، اختياريّ، أي منسوب إلى الاختيار. وقوله: فأني نفع في وجود اختيار اضطراريّ؟.

قلت^{١٤٩}: هذا تصريح^{١٥٠} منه بأن هذا الاختيار الاضطراريّ المخلوق في العبد عبثٌ، لا فائدة فيه، ولا حكمة في خلقه، وهو باطلٌ إجماعاً. فإن الله تعالى لم يخلق شيئاً عبثاً. قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾^{١٥١} الآية. وهو^{١٥٢} ردٌّ لنسبة التأثير للأسباب، مُجرّد نسبة من غير حقيقة التأثير. فإن حُكْمَ الشرع مبنيٌّ على ظاهر هذه النسبة، كنسبة القتل إلى القاتل عمداً، حتّى يُقامَ عليه القصاص، وإن كان القتلُ العمدُ في نفس الأمر منسوباً إلى خلق الله تعالى، لا إلى تأثير العبد، كما قال الله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾^{١٥٣}، فلا يُقال: أي نفع في

^{١٤٨} ورد فعل الكون هذا في آيات عديدة، منها: سورة البقرة ١١٧/٢، سورة آل عمران ٤٧/٣، ٥٩، سورة الأنعام ٧٣/٦، وغيرها.

^{١٤٩} القول للتأبسي.

^{١٥٠} من كلمة "تصرّح" هذه إلى "الآية، وهو" إضافة في الحاشية.

^{١٥١} سورة المؤمنون ١١٥/٢٣.

^{١٥٢} بكلمة "وهو" هذه، ينتهي النصّ الذي أضيف في الحاشية.

^{١٥٣} سورة الأنفال ١٧/٨.

أَمْرَيْنِ. إِذْ لَا فَرْقَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَبْرِ الْمَخْصُ فِي الْحَقِيقَةِ، فَأَيُّ نَفْعٍ فِي وُجُودِ اخْتِيَارٍ اضْطِرَارِيِّ. [١١٥] انْتَهَى كَلَامُهُ.

قُلْتُ^{١٤٦}: أَمَّا قَوْلُ السَّلَفِ: لَا جَبْرٌ وَلَا تَقْوِيضٌ، وَلَكِنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ، فَهُوَ عَيْنٌ مَا قَالَهُ الْأَشْعَرِيُّ. فَإِنَّ قَوْلَهُ: لَا جَبْرَ، مَعْنَاهُ أَنَّهُ تَقْوِيضٌ. وَقَوْلُهُ: لَا تَقْوِيضَ، مَعْنَاهُ أَنَّهُ جَبْرٌ. فَهُوَ جَبْرٌ وَتَقْوِيضٌ، وَتَقْوِيضٌ وَجَبْرٌ. فَهُوَ تَقْوِيضٌ مُجْبُورٌ فِيهِ. وَذَلِكَ عَيْنٌ مَا أَنْكَرَهُ عَلَى الْأَشْعَرِيِّ، بَلْ عَلَى مَذْهَبِ أُمَّةِ أَهْلِ السُّنَّةِ كُلِّهِمْ، كَمَا ذَكَرْنَا، وَهُوَ عَيْنٌ قَوْلُهُ: فَأَيُّ نَفْعٍ فِي وُجُودِ اخْتِيَارٍ اضْطِرَارِيِّ. وَهَذِهِ الْعِبَارَةُ: لَا جَبْرٌ وَلَا تَقْوِيضٌ، هِيَ قَوْلُ الْأَشْعَرِيِّ أَيْضاً، كَمَا قَدَّمْنَاهُ مِنَ اللَّاقِنِيِّ فِي شَرْحِ جَوْهَرَتِهِ^{١٤٧} عَنِ الْمَسَايِرَةِ لَابِنِ الْهَامِ وَشَرَحَهَا.

وَقَالَ السَّعْدُ التَّنَازِلِيُّ فِي التَّلْوِيحِ: وَلَا شَكَّ أَنَّ عِنْدَ الْأَسْبَابِ يَجِبُ الْفِعْلُ، وَعِنْدَ فَقْدَانِهَا، يَمْتَنِعُ؛ فَالَّذِي يَنْظُرُ إِلَى الْأَسْبَابِ الْأَوَّلِ، وَيَعْلَمُ أَنَّهَا لَيْسَتْ بِقُدْرَةِ الْعَبْدِ، وَلَا بِإِرَادَتِهِ، يَحْكُمُ بِالْجَبْرِ، وَهُوَ غَيْرُ صَحِيحٍ مُطْلَقاً، لِأَنَّ السَّبَبَ الْقَرِيبَ لِلْفِعْلِ هُوَ قُدْرَةُ الْعَبْدِ وَإِرَادَتُهُ. وَالَّذِي يَنْظُرُ إِلَى السَّبَبِ الْقَرِيبِ يَحْكُمُ بِالْاخْتِيَارِ، وَهُوَ أَيْضاً لَيْسَ بِصَحِيحٍ مُطْلَقاً، لِأَنَّ الْفِعْلَ لَمْ يَحْصَلْ بِأَسْبَابِ كُلِّهَا مَقْدُورَةً وَمُرَادَةً، فَالْحَقُّ أَنَّ لَا جَبْرَ وَلَا تَقْوِيضَ وَلَكِنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ. انْتَهَى مَا قَالَهُ السَّعْدُ.

وَقَوْلُ الْأَشْعَرِيِّ: نَحْنُ مُخْتَارُونَ فِي أَفْعَالِنَا، تَصْرِيحٌ مِنْهُ بِالْاخْتِيَارِ، فَأَيُّ جَبْرٍ فِي أَفْعَالِنَا مَعَ وُجُودِ الْاخْتِيَارِ فِيهَا. وَقَوْلُهُ: مُضْطَرُونَ فِي اخْتِيَارِنَا، مَعْلُومٌ هَذَا عِنْدَ الْعُقَلَاءِ الْمُوَحِّدِينَ، لِأَنَّ الْاخْتِيَارَ خَلَقَهُ اللَّهُ تَعَالَى فِيْنَا، مِنْ غَيْرِ اخْتِيَارٍ لَنَا فِيهِ. وَقَدْ عَلِمْتَ فُسَادَ كَوْنِ الْاخْتِيَارِ فِيْنَا غَيْرَ مَخْلُوقٍ، وَأَنَّهُ أَمْرٌ عَدَمِيٌّ، بَلْ هُوَ أَمْرٌ وَجُودِيٌّ خَلَقَهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْعَبْدِ، وَهُوَ تَعَالَى الَّذِي صَرَفَ قُدْرَةَ الْعَبْدِ إِلَى مَا أَرَادَ، سُبْحَانَهُ، مِنَ الْخَيْرِ أَوْ الشَّرِّ، عَلَى حَسَبِ مَا قَدَّرَهُ تَعَالَى عَلَيْهِ مِنَ الْأَزَلِ، وَقَدَّرَهُ عَلَى حَسَبِ مَا عَلِمَهُ مِنْهُ وَهُوَ مَعْدُومٌ، لَا وُجُودَ لَهُ، وَقَدْ عَلِمَهُ كَذَلِكَ عَلَى حَسَبِ مَا كَشَفَ بَعْلَمَهُ عَنْهُ، لِأَنَّهُ تَعَالَى عَلَامُ الْغُيُوبِ، وَعَلِمَهُ سُبْحَانَهُ يَكْشِفُ عَنِ الْمَعْدُومَاتِ عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ فِي عَدَمِهَا الْأَصْلِيِّ، ثُمَّ يُرِيدُهَا عَلَى

^{١٤٦} القول للتأبلسي.

^{١٤٧} "من اللاقاني في شرح جوهرة" أضيفت في الهامش.

ثم نقل في إشارات المرام كلام العلامة الفناري^{١٤٢} في الكسب وإرجاعه إلى القابلية في العبد، وهو مناسبة [١٤ب] في خلق الله تعالى الفعل للعبد. ونحن لم نقف على كلام الفناري في ذلك. ومعروف أن القابلية أمرٌ عَدَيٌّ، وليس بوجوديٍّ، ونظيرها في الأشجار والأحجار وغير ذلك، كقابلية شجرة الجوز، مثلاً، لإثمار الجوز، لا التفاح، وقابلية شجرة التفاح لإثمار التفاح، لا الخوخ، ونحو ذلك، وكذلك قابلية حجر المغناطيس لجذب الحديد، وبقية الأحجار كذلك، كلُّ حَجَرٍ فيه قابليةٌ لأمرٍ مَخْصُوصٍ، وهي الخواصُّ في الأشياء، وليس ذلك بكسبٍ، ولا يُسمَّى شيءٌ من ذلك اختياراً ولا قِصْداً، وإِنَّمَا القِصْدُ والاختيارُ من العبد أمرٌ وجوديٌّ، يَخْلُقُهُ اللهُ تعالى فيه بلا شبهة.

قال السَّعْدُ التَّقْتَرَانِيُّ فِي التَّلْوِيحِ^{١٤٣}: لَأَنَّ الْاِخْتِيَارَ صِفَةٌ مُحَقَّقَةٌ، لَا أَمْرٌ اِعْتِبَارِيٌّ. انتهى. ١٠

قُلْتُ^{١٤٤}: وَأَيْضاً فَإِنَّ مُجَرَّدَ الْقَابِلِيَّةِ الْمَذْكُورَةِ فِي الْعَبْدِ كَمَا تَكُونُ لِأَفْعَالِهِ الْاِخْتِيَارِيَّةِ تَكُونُ لِأَفْعَالِهِ الْاِضْطِرَارِيَّةِ وَأَفْعَالِهِ الْاِتِّفَاقِيَّةِ، فَإِنَّهُ قَابِلٌ لَصُدُورِ ذَلِكَ مِنْهُ، فَلَوْ كَانَتْ هِيَ الْقِصْدُ وَالْاِخْتِيَارُ وَالصَّرْفُ الْمَذْكُورَاتُ، لَكَانَتْ جَمِيعُ أَفْعَالِ الْعَبْدِ اِخْتِيَارِيَّةً، وَهُوَ بَاطِلٌ، كَمَا قَدَّمْنَاهُ.

ثم لم يكتف صاحب إشارات المرام بذلك، حتَّى شَنَعَ على مذهب الأشعري، الذي هو مذهب أهل السنة والجماعة كلهم، كما قدَّمناه^{١٤٥}، حيث قال: وَلَا يَتَجَهُّ قَوْلُ الْأَشْعَرِيِّ: إِنَّ الْاِخْتِيَارَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى بِالْجَبْرِ وَالْاِضْطِرَارِ، فَنَحْنُ مُخْتَارُونَ فِي أَفْعَالِنَا، مُضْطَرُّونَ فِي اِخْتِيَارِنَا، وَهُوَ مُخَالِفٌ لِقَوْلِ السَّلَفِ: لَا جَبَرَ وَلَا تَقْوِيضَ، وَلَكِنْ أَمْرٌ بَيْنَ

^{١٤٢} هو شمس الدين محمد الفناري (فناري زاده)، ولد في بصرى سنة ٦٧٢هـ/١٢٧٣م، عيّن قاضياً في بصرى، ثم مفتياً، توفّي سنة ٨٣٤هـ/١٤٣١م. من أشهر مؤلفاته، فصول البدائع، وموضوعه أصول الفقه، الموسوعة الإسلامية، ج ٢، ص ٨٧٩.

^{١٤٣} هو: التلويح في كشف حقائق التنقيح، لسعد الدين مسعود بن عمر التقترائي الشافعي (ت ٧٩٢هـ/١٣٩٠)، وهو بدوره شرح لكتاب التوضيح لعبيد الله بن مسعود الحبوبي. كشف الظنون، ج ١، ص ٤٩٦.

^{١٤٤} القول للتأبلسي.

^{١٤٥} كَتَبْتُ كَلِمَتَا "كَمَا قَدَّمْنَاهُ" مَكَانَ سَطْرِ مَشْطُوبٍ، هُوَ مَا يَلِي: "وَلَنْ لَمْ يُصَرِّحْ بِذَلِكَ لِزَمَمِهِ خِلَافَ مَذْهَبِ أَهْلِ الْحَقِّ".

تعالى خلقه لا قصداً، بل في ضمن خلقه تعالى لقدرة العبد، كما قدمناه عن التوضيح،
وقدمنا الكلام عليه.

وذكر السيّد الشريف في شرح المواقف في القدرة الحادثة التي للعبد، وأنها صفة
وجودية. وقال بشر بن المعتز^{١٣٦}، وهو بشر المريسي^{١٣٧}، المعتزلي: إنها صفة عدمية.
وعبارة شرح المواقف، هي قوله: اتفق الأشاعرة والمعتزلة وغيرهم على أنّ القدرة صفة
وجودية، يتأتى معها الفعل بدلاً عن الترك، والترك بدلاً عن الفعل. وقال بشر بن المعتز:
القدرة الحادثة عبارة عن سلامة البنية عن الآفات. فجعلها صفة عدمية. قال: فمن أثبت
صفة زائدة على سلامة البنية، فعليه البرهان.

واختار الإمام الرازي^{١٣٨} في المحصل^{١٣٩} مذهبه، حيث قال: المرجع بالقدرة في حقنا،
إن كان إلى سلامة الأعضاء، فهو معقول، وإن كان إلى أمر آخر، ففيه النزاع.
وقال ضرار بن عمرو^{١٤٠} وهشام بن سالم^{١٤١}: إنّ القدرة الحادثة بعض القادر. فالقدرة
على الأخذ عبارة عن اليد السليمة، والقدرة على المشي عبارة عن الرجل السليمة، وقيل:
القدرة بعض المقدور. وفساده أظهر من أن يخفى.

^{١٣٦} بشر بن المعتز هو أبو سهل الهلالي، المتوفى سنة ٢١٠هـ/٨٢٥م، من كبار المعتزلة، نسبت فرقة البشريّة له في الاعتزال. انظر الموسوعة الإسلامية، ج ١، ص ١٢٤٣، و سيسكين، ج ١، ص ٦١٥، وطبقات المعتزلة، ص ٥٢.

^{١٣٧} هذا غير صحيح، لأن بشر المريسي هو أبو عبد الرحمن بشر بن غياث بن أبي كريمة المريسي، وكان من المرجئة. (ت ٢١٨هـ/٨٣٣م). انظر الموسوعة الإسلامية، ج ١، ص ١٢٤١ وما يليها، و سيسكين، ج ١، ص ٦١٦.

^{١٣٨} هو فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت ٦٠٦هـ/١٢٠٩م)، صاحب كتاب المحصل. الموسوعة الإسلامية، ج ٢، ص ٧٥١-٧٥٥.

^{١٣٩} هو محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين. انظر الموسوعة الإسلامية، ج ٢، ص ٧٥٤.

^{١٤٠} هو أبو عمرو ضرار بن عمرو القاضي، أحد تلامذة واصل بن عطاء، تركه فيما بعد وأسس الصّرارية، يبدو أنه كان لا يزال حياً سنة ١٨٠هـ/٧٩٦م. انظر سيسكين، ج ١، ص ٦١٤.

^{١٤١} هو هشام بن سالم الجواليقي، له كتاب في الأصول والفقه (الفهرست، ص ٣٠٨)، سُمي أصحابه: الهشامية، وهم "يزعمون أنّ ربهم على صورة إنسان وينكرون أن يكون لحماً ودماً ويقولون هو نور ساطع يتلأأ بياضاً وأنه ذو حواس خمس كحواس الإنسان له يد ورجل وأنف وأذن وفم وعين وأنه يسمع بغير ما به يبصر وكذلك سائر حواسه متغيرة عندهم". منهاج السنن النبوية، ج ٢، ص ٢١٨. وعن الهشامية انظر أيضاً التبصير في الدين ١٢٠.

قال في إشارات المَرام من عبارات الإمام^{١٣٢}، قال في الفقه الأَبَسَط^{١٣٣}: والعبد مُعاقِب في صَرفِ الاستِطاعة التي أحدثها الله تعالى فيه، وأَمَرَ أَنْ يَسْتَعْمِلَهَا فِي الطَّاعَةِ، دُونَ الْمُعَصِيَةِ. انتهى.

قلت^{١٣٤}: هذا قول الإمام أبي حنيفة، رضي الله عنه، على زعم القائل ذلك، وهو كلامٌ مُجْمَلٌ معناه أَنَّ العبدَ مُعاقِبٌ في صَرفِ استِطاعته المذكورة، وذلك الصَّرفُ مخلوقٌ لله تعالى، مستنداً إلى قُدرة العبدِ واستِطاعته المخلوقة فيه، كما صَرَّحَ به صدرُ الشريعة في التَّوضيح، كما قدَّمناه. فنسبُ الصَّرفِ في كلام الإمام إلى العبدِ، كنسبة اليدِ إلى الإنسانِ وبقية الأعضاء إليه.

ثم قال في إشارات المَرام: فأشار، يعني أبا حنيفة، رضي الله عنه، في عبارته المذكورة، إلى أَنَّ الاستِطاعةَ الحقيقيةَ بخلقِ الله تعالى وإحداثه في العبدِ، وَأَنَّ صَرفَ تلك الاستِطاعة الحقيقية الصالحة للضَّدين إلى أحدهما مُعَيَّنًا من العبدِ، وفيه إشارات، الأولى: أَنَّ ذلك الصَّرفُ هو الاختيارُ والكسبُ المُعَبَّرُ عنه بِالْعَزْمِ الْمُصَمِّمِ. الثانية: أَنَّهُ مَنَاطُ الْمُعَاقِبَةِ، وكذا الإثابة. الثالثة: أَنَّهُ ليس مُتَعَلِّقًا بِخلقِ الله تعالى وإحداثه، بل عَدَمِيٌّ، كما دلَّ السَّوْقُ عليه. [١١٤] وتخصيصُ الإحداث بالاستِطاعة دون الصَّرفِ، إذ لا وجودَ له في الخارج، فلا يتعلَّقُ به الخلقُ والإيجادُ، كما في التَّوضيح. انتهى كلامه.

قلت^{١٣٥}: أنت رأيت عبارة التَّوضيح التي قدَّمنا ذَكرها صريحةً، بأنَّ الاختيارَ والقصدَ مخلوقٌ لله تعالى، وهو الصَّرفُ المذكورُ، وَأَنَّ الله تعالى لم يخلقه قصداً، ومفهومُه أَنَّ الله

^{١٣٢} وهو شرح لكتاب مختصر الأصول المنيفة للإمام أبي حنيفة. انظر بروكلمان، ج ٢، ص ٥٧٥، حيث يذكر اسم الكتاب، بعد أن تحدَّث عن أحمد بن حُسام الدِّين حسن بن سنان الدِّين يوسف البياضي (ت ١٠٩٨هـ/١٦٨٧م)، الذي كان قاضياً في حلب، ثم برّساً، ثم مَكَّة.

^{١٣٣} الفقه الأَبَسَط = الفقه الأكبر، المنسوب لأبي حنيفة الثُّعْمَان، يُقال بأنَّ أبا المُطِيع الحَكَمَ بنَ علي بن سَلامَةَ، المُتَوَقِّف سنة ١١٩٩هـ/٨١٤م، وهو أحدُ طُلَّابِ أبي حنيفة، كان قد رواه عن شيخه الثُّعْمَان. أنظر سيسكين، ج ١، ص ٤١٤.

^{١٣٤} القائل هو النَّابلسي.

^{١٣٥} القائل هو النَّابلسي.

قُلْتُ^{١٢٨}: مُرَادُهُ بِهَذَا كَوْنُ الصَّرْفِ مَخْلُوقُ اللَّهِ تَعَالَى مَقْصُوداً. يَعْنِي: لَوْ كَانَ اللَّهُ تَعَالَى يَخْلُقُ هَذَا الصَّرْفَ لِلْعَبْدِ^{١٢٩} مَقْصُوداً لَكَانَ مُنَافِياً لَخَلْقِ الْقُدْرَةِ فِي الْعَبْدِ، لِأَنَّ الْقُدْرَةَ تَقْتَضِي اسْتَطَاعَةَ الْعَبْدِ لِكُلِّ مَنْ الصَّدِّينَ عَلَى السَّوَاءِ، بَحِثُ إِنَّ الْعَبْدَ الْمَخْلُوقَ فِيهِ الْقُدْرَةُ، قَادِرٌ بِهَا عَلَى الْفِعْلِ وَعَلَى التَّرْكِ بِطَرِيقِ التَّسَاوِي وَالتَّرْجِيحِ لِأَحَدِ الطَّرَفَيْنِ: الْفِعْلِ أَوْ التَّرْكِ، هُوَ الصَّرْفُ. فَلَوْ كَانَ مَخْلُوقاً لِلَّهِ تَعَالَى قَصْداً، لَأَقْتَضَى خَلْقَ الصَّدِّينَ، التَّسَاوِي وَالرُّجْحَانَ، فِي مَحَلٍّ وَاحِدٍ. وَجَوَابُهُ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَخْلُقُ الصَّدِّينَ، بِلَا شُبْهَةٍ، فِي مَحَلٍّ وَاحِدٍ، لَكِنْ، لَا فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، إِذْ لَا يَلْزَمُ مِنْ خَلْقِهِ نَقْصٌ فِي جَانِبِ اللَّهِ تَعَالَى. وَمِثَالُ خَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى الصَّدِّينَ فِي مَحَلٍّ وَاحِدٍ فِي زَمَانَيْنِ: خَلْقُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ فِي الدُّنْيَا، لَا يَجْتَمِعَانِ، لَكِنْ، يَخْلُقُ كُلُّ مَنَهِمَا الْآخَرَ، وَكَذَلِكَ يَخْلُقُ اللَّهُ تَعَالَى الْقُدْرَةَ فِي الْعَبْدِ، فَيَتَحَقَّقُ الْعَبْدُ فِي نَفْسِهِ بِأَنَّهُ قَادِرٌ عَلَى الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ مُسْتَوِيَيْنِ. ثُمَّ يَخْلُقُ اللَّهُ تَعَالَى فِي نَفْسِ هَذَا الْعَبْدِ صَرْفَ قُدْرَتِهِ إِلَى الْفِعْلِ أَوْ التَّرْكِ. وَفِي حَالِ خَلْقِ ذَلِكَ الصَّرْفِ، كَانَ الْعَبْدُ مُتَحَقِّقاً مِنْ نَفْسِهِ قَبْلَ ذَلِكَ، أَنَّهُ قَادِرٌ عَلَى أَحَدِهِمَا. وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْقُدْرَةَ عَرَضٌ لَا يَبْقَى زَمَانَيْنِ، وَكَذَلِكَ الصَّرْفُ، فَلَا تَنَافٍ بَيْنَ خَلْقِ الْقُدْرَةِ وَخَلْقِ الصَّرْفِ بِالتَّرْتِيبِ الْمَذْكُورِ. وَقَدْ تَابَعَ صَدْرَ الشَّرِيعَةِ فِيمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ، بَعْضُ الْمُتَأَخِّرِينَ عَنْهُ مِنَ الْعُلَمَاءِ، حَيْثُ قَالُوا بِأَنَّ اخْتِيَارَ الْعَبْدِ وَقَصْدَهُ وَصَرْفَهُ لِقُدْرَتِهِ غَيْرُ مَخْلُوقٍ لِلَّهِ تَعَالَى، [١٣ب] وَأَنَّ الْإِخْتِيَارَ أَمْرٌ اعْتِبَارِيٌّ، وَأَنَّهُ غَيْرُ مَوْجُودٍ حَتَّى يَحْتَاجَ إِلَى خَلْقٍ^{١٣٠}. وَقَرَّرْنَا أَنَّ الْإِخْتِيَارَ، إِنْ كَانَ مَوْجُوداً، فَهُوَ مَخْلُوقُ اللَّهِ تَعَالَى، وَإِنْ كَانَ مَعْدُوماً، فَهُوَ بِتَقْدِيرِ اللَّهِ تَعَالَى وَقَضَائِهِ وَحُكْمِهِ أَرْزَلاً، فَلَا يَخْرُجُ عَنْ قَهْرِ اللَّهِ تَعَالَى، كَيْفَمَا كَانَ؛ قَالَ تَعَالَى: ﴿يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَقَرُّ، كَلَّا لَا وَزَرَ، إِلَى رَبِّكَ الْمُسْتَقَرُّ﴾^{١٣١}.

^{١٢٨} القول للتلبيسي.

^{١٢٩} أُضِيفَتْ كَلِمَةُ "لِلْعَبْدِ" فِي الْحَاشِيَةِ.

^{١٣٠} بَعْدَ هَذِهِ الْكَلِمَةِ شُطِبَتِ الْجُمْلَةُ التَّالِيَةُ: "وَخَالَفُوا فِي ذَلِكَ جَمِيعُ الْأُمَّةِ، كَمَا قَدَّمْنَا الْكَلَامَ عَلَى ذَلِكَ".

^{١٣١} سُورَةُ الْقِيَامَةِ ١٠/٧٥-١٢. وَرَدَتْ فِي الْأَصْلِ كَلِمَةُ "يَوْمَئِذٍ" الْأُولَى فِي بَدَايَةِ الْآيَةِ، وَالتَّصْحِيحُ مِنَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ.

فَأَثْبَتُهُ، وَقَالَ: ﴿مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾^{١٢١}، فَنَفَاهُ. وَأَذْخَلَهُ تَحْتَ مَشِيئَتِهِ فَقَالَ: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^{١٢٢}، فَأَخْبَرَ أَنَّ مَشِيئَتَنَا مُتَوَقِّفَةٌ عَلَى مَشِيئَةِ اللَّهِ تَعَالَى لَنَا أَنْ نَشَاءَ. وَلَوْ لَمْ تَكُنْ حَالَةُ الْاضْطِرَارِ فِي الْإِخْتِيَارِ وَغَيْرِهِ مَحْمُودَةً عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى، لَمَا جَعَلَهَا سَبَبًا لِإِجَابَةِ الدُّعَاءِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَمَنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾^{١٢٣}، الْآيَةَ.

٥ ثُمَّ قَالَ فِي التَّوْضِيحِ: ثُمَّ صَرَفَهَا، أَيِ صَرَفَ تِلْكَ الْقُدْرَةَ الْمَخْلُوقَةَ لِلْعَبْدِ إِلَى وَاحِدٍ مُعَيَّنٍ بِفِعْلِ الْعَبْدِ.

قُلْتُ^{١٢٤}: إِي بِفِعْلِ مَنْسُوبٍ إِلَى الْعَبْدِ، وَهُوَ ذَلِكَ الصَّرْفُ، سَوَاءً قُلْنَا: إِنَّهُ عَرَضٌ مُوجُودٌ، أَوْ أَمْرٌ اعْتِبَارِيٌّ.

ثُمَّ قَالَ: وَهُوَ الْقَصْدُ الْإِخْتِيَارِيُّ. فَالْقَصْدُ مَخْلُوقُ اللَّهِ تَعَالَى، بِمَعْنَى اسْتِنَادِهِ، لَا عَلَى سَبِيلِ الْوُجُوبِ، إِلَى مُوجُودَاتٍ هِيَ مَخْلُوقَةُ اللَّهِ تَعَالَى.

قُلْتُ^{١٢٥}: قَوْلُهُ: هِيَ مَخْلُوقَةُ اللَّهِ تَعَالَى، يُفِيدُ أَنَّ ذَلِكَ الْقَصْدَ غَيْرُ مَخْلُوقِ اللَّهِ تَعَالَى. وَقَدْ صَرَّحَ بِأَنَّهُ مَخْلُوقُ اللَّهِ تَعَالَى، فِي قَوْلِهِ: فَالْقَصْدُ مَخْلُوقُ اللَّهِ تَعَالَى. وَهَذَا تَنَاقُضٌ غَيْرُ مُفِيدٍ شَيْئًا.

ثُمَّ قَالَ: لَا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ هَذَا الصَّرْفَ مَقْصُودًا.

قُلْتُ^{١٢٦}: وَفِي هَذَا مَوَازِدَةٌ ظَاهِرَةٌ فِي أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَخْلُقْ هَذَا الصَّرْفَ مَقْصُودًا، وَمَفْهُومُهُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ هَذَا الصَّرْفَ، غَيْرَ^{١٢٧} [٢١٣] مَقْصُودٍ مِنْهُ لِخَلْقِهِ، وَهُوَ الْقَوْلُ بِالْإِجَابِ الدَّائِي، الَّذِي صَلَّتْ بِهِ الْحُكَمَاءُ.

ثُمَّ قَالَ: لِأَنَّ هَذَا يُنَافِي خَلْقَ الْقُدْرَةِ.

^{١٢١} سورة القصص ٦٨/٢٨.

^{١٢٢} سورة الإنسان (الدَّهْر) ٣٠/٧٦.

^{١٢٣} سورة التمل ٦٢/٢٧.

^{١٢٤} القول للتأبليسي.

^{١٢٥} القول للتأبليسي.

^{١٢٦} القول للتأبليسي.

^{١٢٧} كلمة "غير" كُرِّرَتْ فِي أَوَّلِ الصَّفْحَةِ التَّالِيَةِ.

الاختياري، وقال فيما سبق: إذ لا شك أنها مُتَقَرَّة إلى الواجب، ولا معنى لافتقارها إلى الواجب^{١١٥}، إلا كون العبد مُضْطَرّاً فيها، كما قدّمناه.

وقال في التوضيح بعد ذلك: ثمّ القصدُ مخلوقُ الله تعالى، بمعنى أنه تعالى خَلَقَ قُدْرَةَ يَصْرِفُهَا العبدُ إلى الفعل، وتزكُّه على سبيل البدل.

قلت^{١١٦}: صَرَفَ العبد هذا لا يخلو، إما أن يكون هو القصد الذي أخبر عنه بقوله: ثمّ القصدُ مخلوقُ الله تعالى، فيكون الصَرَفُ مخلوقُ الله تعالى، لأنه هو القصد، فالعبد مضطرٌّ فيه، وإما أن يكون غير القصد، فإن كان أمراً اعتبارياً، فالعبد مضطرٌّ في اعتباره له أيضاً، ولا يخرج العبد عن القهر الإلهي، والاضطرار في جميع أحواله وأفعاله واختياره وقصده وصرفه، كما قال العارف المحقق [من المتقارب^{١١٧}]:

كُلُّ أَوْقَاتِي اضْطِرَارٌّ إِلَى اللَّهِ وَمَالِي وَقْتُتٌ بِغَيْرِ اضْطِرَارٍ ١٠

فإن هذا العارف أخبر عن نفسه أنه^{١١٨} حال الاختيار والقصد الجازم وصرَفَ قُدْرَتَهُ إلى شيء من أفعاله، مضطرٌّ في ذلك الاختيار والقصد والصرف. وهذا حال من يعرف نفسه معرفة العارفين بنفوسهم، فإن العارف يثبت لنفسه عند نفسه وجوداً بإيجاد الله تعالى له، ويثبت لأفعاله الاختيارية اختياراً لها وقصداً وصرفاً، ولكن كل ذلك [١٢ب] مخلوقُ الله تعالى، وهو مضطرٌّ في ذلك كله، والله تعالى هو المختار في خلق ذلك كله للعبد. فإذا نظر العبد وتحقق بمعرفته نفسه، وجد الاضطرار، لا غير، في أفعاله الاختيارية وغيرها، ووجد الله تعالى هو المنفرد بالاختيار الحقيقي. كما قال سُبْحَانَهُ: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾^{١١٩}، فإن اختيارهم، لما كان اضطرارياً، فهو مجاز، والمجاز يصح نفيه وإثباته. فقال تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾^{١٢٠}،

^{١١٥} أضيفت جملة "ولا معنى لافتقارها إلى الواجب" في الحاشية.

^{١١٦} القائل هو التابلسي.

^{١١٧} إلا أن الوزن مكسور!

^{١١٨} جملة "أخبر عن نفسه أنه" وردت في الحاشية.

^{١١٩} سورة القصص ٦٨/٢٨.

^{١٢٠} سورة فصلت ٤١/٤٠.

تَحَقُّقُ لَهُ فِي الْخَارِجِ. كَيْفَ، وَالْقَوْلُ لَا وَجُودَ لَهُ لِمَجْلِيهِ مَعَا؟ فَكَيْفَ تَقُومُ بِهِ صِفَةُ وُجُودِيَّةٍ؟
وإن أرادوا أنها تُفِيدُ مُتَعَلِّقَهَا صِفَةً اعْتِبَارِيَّةً، فَكَذَلِكَ لَا فَائِدَةَ فِيهَا نَحْنُ بِصَدِّهِ حِينَئِذٍ^{١١٢}.

[١١] ثُمَّ ذَكَرَ الْمَقْدَمَةَ الرَّابِعَةَ، وَمُلَخَّصَهَا: إِنَّ الرُّجْحَانَ بِلَا مُرَجِّحٍ بَاطِلٌ، وَكَذَا
التَّرْجِيحُ بِلَا مُرَجِّحٍ، ثُمَّ أَثْبَتَ ذَلِكَ بِالْبُرْهَانِ الْعَقْلِيِّ، ثُمَّ قَالَ: فَعَلِمَ أَنَّ الْمُرَادَ بِقَوْلِنَا: إِنَّ
الرُّجْحَانَ بِلَا مُرَجِّحٍ بَاطِلٌ، هُوَ أَنَّ وُجُودَ الْمُمَكِّنِ بِلَا مُوجِدٍ مُحَالٌ، سَوَاءٌ كَانَ الْمَوْجِدُ
مَوْجِباً أَوْ لَا. فَالرُّجْحَانُ هُوَ الْوُجُودُ فَقَطْ، لَا أَنَّهُ يَصِيرُ رَاجِحاً قَبْلَ الْوُجُودِ.

قُلْتُ^{١١٣}: اخْتِصَاصُ امْتِنَاعِ الرُّجْحَانَ بِلَا مُرَجِّحٍ، بِالْوُجُودِ فَقَطْ، يَقْتَضِي جَوَازَهُ فِي
الْأُمُورِ الْإِعْتِبَارِيَّةِ الْعَدَمِيَّةِ، وَقَدْ سَبَقَ مِنْهُ قَوْلُهُ فِي الْمَقْدَمَةِ الثَّلَاثَةِ، إِنَّ تِلْكَ الْأُمُورَ الَّتِي
هِيَ لَا مَوْجُودَةَ وَلَا مَعْدُومَةَ، مُفْتَقِرَةٌ إِلَى الْوَاجِبِ، لَا عَلَى سَبِيلِ الْوُجُوبِ، وَمَعْنَاهُ،
١٠ افْتِقَارُهَا إِلَى الْوَاجِبِ عَلَى سَبِيلِ الْإِخْتِيَارِ مِنْهُ تَعَالَى. فَهِيَ أُمُورٌ عَدَمِيَّةٌ، غَيْرُ مَوْجُودَةٍ،
مَفْتَقِرَةٌ إِلَى الْوَاجِبِ الْحَقِّ تَعَالَى. وَلَا مَعْنَى لَافْتِقَارِهَا غَيْرَ اخْتِيَاغِهَا إِلَى اعْتِبَارِهَا لَهَا، فَقَدْ
جَرَى امْتِنَاعُ الرُّجْحَانَ بِلَا مُرَجِّحٍ حَتَّى فِي الْأُمُورِ الْعَدَمِيَّةِ، وَهُوَ الْحَقُّ.

ثُمَّ قَالَ فِي التَّوْضِيحِ: فَعَلِمَ مَنْ وَجَدَانِ مَا يَدُلُّ عَلَى الْإِخْتِيَارِ، وَوَجَدَانِ أَنَّ اخْتِيَارَ
الْعَبْدِ لَيْسَ مُؤَثَّرًا فِي وُجُودِ الْحَالَةِ الْمَذْكُورَةِ، وَهِيَ الْحَرَكَةُ الْحَاصِلَةُ مِنَ الْمَصْدَرِ، أَنَّهُ جَرَتْ
١٥ عَادَتُهُ تَعَالَى، أَنَا مَتَى قَصَدْنَا الْحَرَكَةَ الْإِخْتِيَارِيَّةَ قَصْدًا جَارِفًا، مِنْ غَيْرِ اضْطِرَارٍ إِلَى الْقَصْدِ،
يَخْلُقُ اللَّهُ تَعَالَى عُقْبِيَّةَ الْحَالَةِ الْمَذْكُورَةِ؛ وَإِنْ لَمْ تَقْصُدْ لَمْ يَخْلُقْ.

قُلْتُ^{١١٤}: قَوْلُهُ: مَنْ غَيْرِ اضْطِرَارٍ إِلَى الْقَصْدِ، إِنْ كَانَ الْقَصْدُ عِنْدَهُ مَصْدَرًا، بِمَعْنَى
الْحَاصِلِ مِنْهُ، فَهُوَ أَمْرٌ وَجُودِيٌّ يَخْلُقُهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْعَبْدِ، إِنْ شَاءَ الْعَبْدُ وَإِنْ أَبَى. فَكَذَلِكَ
الْقَصْدُ الْجَازِمُ مَخْلُوقٌ فِي الْعَبْدِ بِطَرِيقِ الْاضْطِرَارِ إِلَيْهِ، وَإِنْ كَانَ [١١٢] مُرَادُهُ بِالْقَصْدِ،
٢٠ الْمَعْنَى الْمَصْدَرِيَّ الْإِعْتِبَارِيَّ، فَقَدْ سَبَقَ مِنْهُ التَّصْرِيحُ بِأَنَّ تِلْكَ الْأُمُورَ الَّتِي لَا مَوْجُودَةَ
وَلَا مَعْدُومَةَ، وَهِيَ الْأُمُورُ الْإِعْتِبَارِيَّةُ، وَمِنْهَا الْقَصْدُ الْجَازِمُ عَلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ، لَا يُمَكِّنُ
اسْتِنَادُهَا إِلَى الْوَاجِبِ بِطَرِيقِ الْإِجَابِ. وَإِذَا انْتَفَى الِاسْتِنَادُ الْإِجَابِيُّ ثَبَتَ الِاسْتِنَادُ

^{١١٢} هنا ينتهي النص الذي ورد في الحاشية، مبتدئاً بـ "على أن الاختيار".

^{١١٣} القائل هو التابلسي.

^{١١٤} القول للتابلسي.

أو انتفاء الواجب، وإما معدوماتٍ مُحْضَة، وهي لا تَصْلَحُ عِلَّةً للموجود، وإما موجوداتٍ مع معدوماتٍ، وهذا باطلٌ أيضاً، وَبُرْهِنَ على ذلك كُلُّهُ.

ثمَّ قال: فَتَبَتَ تَوَقُّفُ الموجوداتِ الحادثة على أمورٍ لا موجودة ولا معدومة. ولا يُمكنُ استنادُ تلك الأمور إلى الواجبِ بطريقِ الإيجابِ، لأنَّه يلزُمُ قَدَمُ الحادثِ^{١٠٨} أو انتفاء الواجبِ، ولا يلزُمُ من عَدَمِ استنادِ الأمور المذكورة استغناؤها عن الواجبِ، إذ لا شكَّ أنَّها مُفْتَقِرَةٌ إلى الواجبِ، بلا واسطة، أو بواسطة الموجوداتِ المُسْتَنَدَةِ إليه، لكن لا على سبيلِ الجُوب.

قُلْتُ^{١٠٩}: ومن المعلوم أنَّها إذا كانت تلك الأمور المُتَوَقَّفُ عليها الموجوداتُ الحادثة لا موجودة ولا معدومة، مُفْتَقِرَةٌ إلى الواجبِ تعالى، لا على سبيلِ الجُوبِ، فهي مُفْتَقِرَةٌ إليه على سبيلِ الاختيارِ منه تعالى، فهو الَّذي اعتَبَرَهَا وَعَيَّنَهَا بعِلْمِهِ تعالى وتَقْدِيرِهِ الْأَزَلِيِّ. فهي مُعْتَبَرَةٌ مُعَيَّنَةٌ قَهْرًا عَنِ الْعَبْدِ الْمَخْلُوقِ. فَاَلْمَخْلُوقُ مُجْبُورٌ فِيهَا، سَوَاءٌ قُلْنَا إِنَّهَا اخْتِيَارٌ اِغْتِيَارِيٌّ، أو اخْتِيَارٌ مُوجُودٌ فِي الْخَارِجِ^{١١٠}. على أَنَّ الْاِخْتِيَارَ يَوْصَفُ بِكَوْنِهِ طَاعَةً أو مَعْصِيَةً، وهو الْإِرَادَةُ الْحَادِثَةُ. وَكَوْنُهُ طَاعَةً أو مَعْصِيَةً صِفَةٌ اِغْتِيَارِيَّةٌ. فَكَيْفَ تَقُومُ صِفَةٌ اِغْتِيَارِيَّةٌ بِصِفَةِ اِغْتِيَارِيَّةٍ؟

قَالَ السَّيِّدُ الشَّرِيفُ فِي شَرْحِ الْمَوَاقِفِ: قَالَ الْقَاضِي الْبَاقِلَايُ مِنَ الْأَشَاعِرَةِ، وَأَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْبَصْرِيُّ^{١١١} مِنَ الْمَعْتَزَلَةِ: الْإِرَادَةُ تُقَيَّدُ مُتَعَلِّقَهَا صِفَةً زَائِدَةً عَلَى ذَاتِ الْمُتَعَلِّقِ، سَوَاءٌ كَانَ ذَلِكَ الْمُتَعَلِّقُ فِعْلاً أو قَوْلًا. فَالْفِعْلُ يُقَيَّدُ كَوْنُهُ طَاعَةً، كَالسُّجُودِ بِإِرَادَتِهِ لِلَّهِ، وَمَعْصِيَةً، كَالسُّجُودِ بِإِرَادَتِهِ لِلصَّمِّ، وَلِلْقَوْلِ، يُقَيَّدُ كَوْنُهُ أَمْرًا أو تَهْدِيدًا. فَلِإِنْ أَرَادَ الْقَاضِي وَالْبَصْرِيُّ أَنَّهَا، أَيْ الْإِرَادَةُ، تُقَيَّدُ مُتَعَلِّقَهَا صِفَةً ثُبُوتِيَّةً مُوجُودَةً فِي الْخَارِجِ، مَنَعَ كَوْنَ الْإِرَادَةِ كَذَلِكَ. وَمَا ذَكَرْنَاهُ مِنْ كَوْنِ الْفِعْلِ طَاعَةً أو مَعْصِيَةً وَكَوْنِ الْقَوْلِ أَمْرًا أو تَهْدِيدًا، وَصَفَ اِغْتِيَارِيٍّ، لَا

^{١٠٨} قبل كلمة "الحادث"، كُتِبَتْ كلمة "العالم" ثم شُطِبَتْ.

^{١٠٩} القول للتاليسي.

^{١١٠} أُصِفَتْ الْقِطْعَةُ التَّالِيَةُ مِنَ النَّصِّ، وَالْمُبْتَدَأُ بِ"على أَنَّ الْاِخْتِيَارَ" وَالْمُنْتَهَى بِ"فَمَا نَحْنُ بِصَدَدِهِ حِينَئِذٍ" فِي الْحَاشِيَةِ.

^{١١١} هو الحسين بن علي بن إبراهيم. طبقات المعتزلة، ص ١٠٥-١٠٧؛ وورد في فهرس الأعلام لنفس الكتاب، ص ١٥٣، أنه: أبو عبد الله البصري الحسين بن علي بن إبراهيم الكاغذي المعروف بالجل.

حُصول ذلك الوقت، فلا يكون تمام ما يجب عنده قديماً، وإن أُوجِب، لا في وقتٍ معيّن، فحدوثه في وقتٍ معيّن، رُجحانٌ من غير مُرجح، فيكون بعضها حادثاً.

قُلْتُ^{١٠٤}: قوله^{١٠٥} إن أُوجِب في وقتٍ معيّن، كيف يكون الوقتُ معيّناً بغير تعيينٍ؟ فمعلومٌ أنّ الوقتَ المعيّن، إنّما هو بتعيين الله تعالى، وإلا كان وقتاً معيّناً بطريق الإيجاب

الذاتي، لأنه مُتعيّن بنفسه. فيردُّ عليه دليلاً بالنقض، سواءً قلنا ذلك الوقت المعيّن موجوداً

[كذا] في الخارج، أو هو أمرٌ اعتباريٌّ. فإنّ المعيّن اسمٌ مفعول، فلا بدُّ له من فاعلٍ عيّنهُ، وإلا كان معيّناً بنفسه، فينتقض عليه قوله: وقتاً معيّناً، حيث لا معيّن له. ويصيرُ

كونه معيّناً، رُجحاناً بلا مُرجح، ولو كان في الأمور الاعتباريّة، فإنّها لا بدُّ لها من مُعْتَبِرٍ لها تُنسبُ إليه، فإن كان المُعْتَبِرُ لها هو العقلُ الإنسانيّ، يكون هذا الحكمُ المذكورُ أمراً

اعتبارياً عقليّاً، لا وجودَ له في الخارج، ولا في نفس الأمر، فيلزم الإيجابُ الذاتيُّ في أفعالِ

الله تعالى في نفس الأمرِ والحكمُ بالاختيارِ الإلهيِّ، مُجَرَّدُ أمرٍ عقليٍّ اعتباريٍّ، لا في نفس الأمرِ، وهو خلافُ تحقيقِ مذهبِ أهلِ الحقِّ من أهلِ السُنّة، وإن كان المُعْتَبِرُ لها من

الأزلِ هو الله تعالى. والمعنى في ذلك، أنّه تعالى خالقُها، لأنّه سبحانه يخلُقُ المعقولاتِ كلّها، كما يخلُقُ المحسوساتِ، وهذا بإجماعِ المسلمين^{١٠٦}. فقد دخلت تحت الإضرطار

والقهر، قال تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾^{١٠٧}، فيجمعُ عبيده، تعالى، مَتهوَرِينَ تحت

قُدْرَتِهِ وإرادَتِهِ، وإن كانوا مُختارينَ في أفعالِهِمْ، يَفْعَلُونَ ما يَفْعَلُونَ [٢١١] باختيارِهِمْ وقصدِهِمْ وصرفِهِمْ قُدْرَتَهُمْ واستِطاعتَهُمْ إلى أفعالِهِمْ الاختياريّةِ المقصودةِ لهم باختيارِ مخلوقِ

لهم، قَهَرَهُمْ تعالى في خَلْقِهِ لَهُمْ. تَمَّ.

قال صَدْرُ الشريعةِ في التَّوضيح: حينئذٍ، إن لم تكن في تلك الجملة أمورٌ لا موجودةٌ ولا

مَعْدُومَةٌ، فهي إمّا موجوداتٌ مُحْضَةٌ، وهي مستندةٌ إلى الواجب، فيلزم إمّا قَدَمُ الحادثِ

^{١٠٤} ما زال القول للتأبلي.

^{١٠٥} شَطِبْتُ كلمتان هما "سبحان الله"، وردتا قبل كلمة "قوله"، ويبدو أنّ السّخّ أوردتهما في هذا الموقع خطأً، ثمّ صحّح خطأه.

^{١٠٦} وجملة: "والمعنى في ذلك" إلى "المسلمين" أضيفت في الحاشية.

^{١٠٧} سورة الأنعام ١٨/٦.

فإن قلت: تميز الفعل الاختياري من الاضطراري والاتقائي بخلق الله تعالى الاستطاعة للعبد، القابلة لأحد الصدين على البدل.

قلت^{١٠١}: الاستطاعة المذكورة يخلقها الله تعالى أيضاً في الفعل الاضطراري والاتقائي، وإلا لم يصدر من العبد بدون استطاعة منه لها، غايته، أن الله تعالى لم يخلق له الاختيار فيها، والقصد والصرف. فكان الفعل المخلوق فيه بدون خلق ذلك فيه، فعلاً اضطرارياً واتقائياً. وإذا خلق له الاختيار والقصد والصرف، بمعنى الأمور الحاصلة من هذه المصادر عند فعل من أفعاله، فذلك الفعل اختياري، لا اضطراري ولا اتقائي.

ويرد عليه: إن الاختيار، إذا كان حالاً غير موجود ولا معدوم، كان ممكناً، وإن لم يكن ممكناً، فهو واجب أو مستحيل، لأن الحكم العقلي لا يخرج عنها. وإذا كان الاختيار المذكور ممكناً، فلا بد أن يتوقف وجوده على موجود، وأن يكون واجباً بالذات، كما ذكر. فحينئذ، الاختيار المذكور، إن كان ممكناً، فهو موجود، كما ذكرنا، فيحتاج إلى ما يحتاج إليه الممكنات، وإن لم يكن ممكناً، فهو واجب بالذات أو مستحيل، وهو لا يقول بذلك، فيستعين أنه موجود ممكن^{١٠٢}.

ثم ذكر صدر الشريعة أيضاً في المقدمة الثانية ما ملخصه، أن كل ممكن لا بد أن يتوقف وجوده على موجود، وإلا يكون واجباً بالذات، ثم إن لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده، يمتنع وجوده، وبرهن على ذلك.

قلت^{١٠٣}: ثم ذكر المقدمة الثالثة، وهي تقرير لهذه المقدمة الثانية، وملخصها: إنه لما ثبت أنه لا بد لوجود كل ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن، يلزم أنه لا بد أن يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحادث، أمور لا موجودة في الخارج، ولا معدومة، كالأمور الإضافية، وهو القول بالحال، [١٠ب] وذلك لأن جملة ما يجب عنده وجود، زيد: الحادث، لا يكون بتامها قديماً، لأن القديم، إن أوجب في وقت معين، يتوقف على

^{١٠١} القائل هنا هو التابليسي.

^{١٠٢} وردت هذه الفقرة، من "ويرد عليه" إلى "ممكن" في الحاشية.

^{١٠٣} القائل هو للتابليسي.

وإذا كان كذلك، فالإختيار الذي يحصلُ به [٩٨] التمييزُ بين الأفعال الاختيارية التكاليفية والأفعال الاضطرارية والاتفاقية، التي لم يقع بها تكليف شرعي، لا يكون إلا اختياراً حاصلًا موجوداً عَرَضاً نفسانياً، لا مجرد اعتبار عقلي لا وجود له. وإذا كان كذلك، فالاختيار، وهو القصدُ والصرفُ: أفعالٌ موجودةٌ في النفس؛ كَيْفِيَّاتٌ عَرَضِيَّةٌ تتكيفُ بها النفسُ الإنسانية، فيقال: صدرَ منها الفعلُ الاختياري. وإذا لم تكن النفس مُتَكَيِّفَةً بها، يقال: فِعْلُهُ اضْطِرَّارِيٌّ أَوْ اتِّفَاقِيٌّ. ولا تكليفٌ بذلك شرعاً.

وهذا المعنى هو النيةُ المُعْتَبَرَةُ في التكاليف الشرعية، لأنَّ النيةَ هي القصدُ مقترناً بالفعل، ولو حُكِّمًا. والنيةُ أمرٌ وجوديٌّ شرعيٌّ، كما قال صلى الله عليه وسلم: "إنَّما الأعمالُ بالنيَّات" ^{٩٩}، وهي فعل القلب، ولهذا يثبتُ عليها العبدُ، وتوصَّفُ بالوجوب في العبادات. ولا يوصَّفُ بالوجوب إلا الأمرُ الحاصلُ الموجودُ، دونَ الأمرِ الاعتباريِّ العقليِّ المعدم، كما لا يخفى. وكلُّهم فسروا النيةَ بالقصد، كما ذكرنا.

وأما المعنى المصدريُّ للفعل، الذي هو مجرد الإيقاع العدِّي الاختياري، فهو في كلِّ فعلٍ حصلَ من العبد، اختياريًّا كان الفعلُ أو اضطراريًّا، لأنَّه مُجَرَّدُ نِسْبَةٍ بين العبد وبين المعنى الحاصل منه في الخارج، فلا يمكن أن يكون مخصوصاً بالفعل الاختياري حتى يُجْعَلَ هو الاختيار، وهو القصد، وهو الصرف، لعمومه في كلِّ فعلٍ من أفعال العبد، كما ذكرنا. ويُشِيرُ إليه إطلاقُ الفعل في عبارة صدرِ الشريعة، المتقدم ذكرها. فلو كان الفعلُ المصدر الذي هو مُجَرَّدُ الإيقاع ^{١٠٠} هو الاختيارُ والقصدُ [١٠١] والصرفُ، كانت الأفعالُ الاضطرارية والاتفاقية كلها اختياريَّة، على حسب المفهوم من إطلاق كلامه، لإعتبار هذا المعنى المصدريِّ الإيقاعي فيها أيضاً عنده، وليس الأمرُ كذلك، كما لا يخفى على كلِّ عاقل.

^{٩٨} سبق كلمة "التمييز" سطران وكلمة، شُطِبَتْ جميعها.

^{٩٩} أورد هذا الحديث البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وأبو داود وابن ماجة وأحمد بن حنبل. انظر على سبيل

المثال البخاري (تحقيق د. البغا)، بدء الوحي، رقم ١.

^{١٠٠} من "المصدر" إلى "الإيقاع" أضيفت في الحاشية.

خَفِيَ عَلَى كِلَا الْفَرِيقَيْنِ مَوَاقِعَ الْغَلَطِ فِيهِ، وَأَنَا أُسَمِّعُكَ مَا سَنَحَ لِحَاطِرِي، وَهَذَا مَبْنِيٌّ عَلَى أَرْبَعِ مُقَدِّمَاتٍ.

وَمُلَخَّصُ ذَلِكَ أَنَّ الْمُقَدِّمَةَ الْأُولَى أَنَّ الْفِعْلَ، يُرَادُ بِهِ الْمَعْنَى الَّذِي وُضِعَ الْمَصْدَرُ بِإِزَائِهِ^{٩٤}، وَيُمْكِنُ أَنْ يُرَادَ بِهِ الْمَعْنَى الْحَاصِلُ بِالْمَصْدَرِ. فَإِنَّهُ إِذَا تَحَرَّكَ زَيْدٌ، فَقَدْ قَامَتِ الْحَرَكَةُ بِزَيْدٍ. ٥ فَإِنْ أُريدَ بِالْحَرَكَةِ الْحَالَةُ الَّتِي تَكُونُ لِلْمُتَحَرِّكِ فِي إِيِّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ الْمَسَافَةِ، فَهِيَ الْمَعْنَى الثَّانِي، يَعْنِي الْحَاصِلُ بِالْمَصْدَرِ. وَإِنْ أُريدَ بِهَا إِيقَاعُ تِلْكَ الْحَالَةِ [٢٩] فَهِيَ الْمَعْنَى الْأَوَّلُ، يَعْنِي الَّذِي وُضِعَ الْمَصْدَرُ بِإِزَائِهِ^{٩٥}، وَالْمَعْنَى الثَّانِي هُوَ الْحَاصِلُ بِالْمَصْدَرِ، مَوْجُودٌ فِي الْخَارِجِ. أَمَّا الْمَعْنَى الْأَوَّلُ، الَّذِي هُوَ مَوْضُوعُ الْمَصْدَرِ، فَأَمْرٌ يَعْتَبِرُهُ الْعَقْلُ، وَلَا وَجُودَ لَهُ فِي الْخَارِجِ. انْتَهَى كَلَامُهُ.

١٠ قُلْتُ^{٩٦}: فَإِذَا كَانَ الْفِعْلُ، وَهُوَ الْمَصْدَرُ، يُطْلَقُ عَلَى مَعْنَيْنِ: الْمَعْنَى الْحَاصِلُ مِنْهُ وَالْمَعْنَى الْإِيقَاعِي - وَهُوَ فِي كُلِّ فِعْلٍ وَكُلِّ مَصْدَرٍ كَذَلِكَ، وَالْإِخْتِيَارُ وَالْقَصْدُ وَالصَّرْفُ مَصَادِرُ، لِأَنَّهَا أَفْعَالٌ، يُقَالُ: اخْتَارَ يَخْتَارُ اخْتِيَاراً، وَقَصَدَ يَقْصِدُ قَصْداً، وَصَرَفَ قُصِرَتْهُ إِلَى أَحَدِ الْأَمْرَيْنِ، يَصْرِفُهَا صَرْفاً، فَتَى أُريدَ بِهَذِهِ الْأَفْعَالِ الْحَاصِلُ مِنْهَا، فَهِيَ مَعَانٍ^{٩٧} مَوْجُودَةٌ فِي الْخَارِجِ، عَرَضِيَّةٌ قَائِمَةٌ بِالنَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ، كَمَا قَدَّمَنا، وَمَتَى أُريدَ بِهَا الْمَعْنَى الْمَصْدَرِيَّ ١٥ الْإِيقَاعِي، فَهِيَ أَمْرٌ اِعْتِبَارِيٌّ عَقْلِيٌّ، لَا وَجُودَ لَهَا فِي الْخَارِجِ.

وَمِنْ الْمَعْلُومِ عِنْدَ الْعُقَلَاءِ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْإِخْتِيَارِ عِنْدَ الْأَشْعَرِيِّ، كَمَا سَبَقَ الْكَلَامُ عَلَيْهِ فِي دَلِيلِهِ، إِنَّمَا هُوَ الْمَعْنَى الْحَاصِلُ مِنَ الْمَصْدَرِ، لِأَنَّهُ أَمْرٌ مَوْجُودٌ فِي الْخَارِجِ، خَلَقَهُ اللَّهُ تَعَالَى، وَبِهِ يَحْصُلُ التَّمْيِيزُ بَيْنَ الْأَفْعَالِ الْإِخْتِيَارِيَّةِ وَالْأَفْعَالِ الْإِضْطِرَارِيَّةِ وَالْإِثْقَاقِيَّةِ، وَلَا يُمْكِنُ التَّمْيِيزُ إِلَّا بِهِ، لِأَنَّ الْأَفْعَالَ التَّكْلِيفِيَّةَ الشَّرْعِيَّةَ كُلَّهَا أَمْوَرٌ مَوْجُودَةٌ، لِأَنَّ الْمُرَادَ مِنْهَا، الْحَاصِلُ ٢٠ مِنْهَا، دُونَ إِيقَاعِهَا. وَالتَّكْلِيفُ الشَّرْعِيُّ فِي الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ، إِنَّمَا يَكُونُ بِالْحَاصِلِ مِنْ ذَلِكَ، لَا بِمَجَرَّدِ الْإِيقَاعِ، لِأَنَّ الْإِيقَاعَ أَمْرٌ عَدَمِيٌّ اِعْتِبَارِيٌّ، لَا يُتَصَوَّرُ أَنْ يُكَلِّفَ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ أَحَداً.

^{٩٤} في الأصل: بإزائه.

^{٩٥} في الأصل: بإزائه.

^{٩٦} القول للتأبلسي.

^{٩٧} في الأصل: معاني.

بوجوده^{٨٧}. والله تعالى خالق للخلق قبل أن يخلقهم، كما صرح به الإمام الأعظم، أبو حنيفة، في الفقه الأكبر^{٨٨}، فلم يكن خلقه مخصوصاً بالموجودات فقط. قال في الفقه الأكبر: كان الله تعالى خالقاً، قبل أن يخلق، ورازقاً، قبل أن يرزق. انتهى.

٥ قلت^{٨٩}: فإذا كان الله تعالى خالقاً قبل أن يخلق، فليس من شرط كون المخلوق مخلوقاً، أن يكون موجوداً. فإنه تعالى يقال له خالق قبل وجود المخلوقات. لأن صفة الخالق لله تعالى، من جملة صفات الأفعال، وصفات الأفعال قديمة أزلية عند الماثريديّة، خلافاً للأشاعرة^{٩٠}. والخلاف معروف في محله. ويُشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْنَاكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكْ شَيْئاً﴾^{٩١}، أي: شيئاً موجوداً. فإن الشيء اسم للموجود عند أهل السنة. ١٠

ثم إن صدر الشريعة في التوضيح، بعد أن ذكر الدليل الذي قدمناه عنه من جهة الأشعري على أن اختيار العبد لأفعاله الاختيارية مخلوق لله تعالى، فهو مضطر فيه، أتى بكلام، غير محتاج إليه عند من يطالع كلامنا الذي قررنا سابقاً، على دليل الأشعري. ثم إنه ارتكب أموراً صعبة، ودخل في مضائق^{٩٢} يعسر التخلص منها، حيث بدأ في ذلك الدليل الذي قدمناه للأشعري، في الرد على المعتزلة القدرية، القائلين بخلق أفعالهم بقدرتهم المخلوقة فيهم^{٩٣} - فقال: اعلم أن كثيراً من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينياً، والبعض، الذين لا يعتقدونه يقينياً، لم يوردوا على مقدماته منعاً، يُمكن أن يقال: إنه شيء. وقد

^{٨٧} أضيفت جملة "هذا اعتراض" إلى "ليست بوجوده" في الحاشية أيضاً.

^{٨٨} المنسوب لأبي حنيفة التَّعَمَّان. انظر سيسكين، ج ١، ص ٤١٢. ترجمه إلى الإنجليزية الأستاذ حامد الجار ونشرها في مجلة البيان، ثم في شبكة المعلوماتية. انظر: <http://ccat.sas.upenn.edu/~bvon/pages/fiqh.html>

^{٨٩} القول هنا للتأليسي.

^{٩٠} ورد في المخطوطة فوق هذا السطر كلمات، استمرت إلى الحاشية اليسرى، لم أستطع تفكيك رموزها.

^{٩١} سورة مزيم ٩/١٩.

^{٩٢} في الأصل: مضائق.

^{٩٣} من "أتى بكلام" إلى "فيهم"، أضيفت في الحاشية.

السلف والخلف. وما خالف في ذلك إلا المعتزلة من الجبرية والقدرية، كما أشرنا إليه فيما تقدم. ومذكور^{٧٩} الخلاف في ذلك بين الأشعري والمعتزلة والحكماء > فقط.

وقال ابن الهمام الحنفي في المسامرة^{٨٠} وشرحها^{٨١} للسيد الشريف الشافعي^{٨٢}: ونحن نقول: الحق ما قال بعض أئمة الدين، أنه لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين، إذ مبنى المبادئ^{٨٣} القريبة لأفعال العباد على الاختيار، أي على قدرته واختياره. والمبادئ البعيدة على الاضطراب، أي على عجزه واضطراره. فالإنسان مضطر في صورة مختار، كالقلم في يد الكاتب والوتد في شق الحائط، في كلام العقلاء، قال الحائط للوتد: لم تشقني؟ قال: سل من يدقني. انتهى.

قلت^{٨٤}: والحاصل أن صدر الشريعة في التوضيح، ومن تابعه من المتأخرين، لم يرضوا بهذا المذهب المنسوب إلى الأشعري، واستندوا إلى عبارات إجمالية وقعت غير منفصلة في كلام بعض السلف، فحكموا بمخالفتها لمذهب الأشعري، وجعلوها مذهب الماتريدية. بل جعلوها مذهب السلف، توهماً منهم أن السلف من أهل السنة والجماعة اختلفت أقوالهم في ذلك، وليس الأمر كذلك، ثم بالغوا، فقالوا: إن اختيار العبد وقصده وصرفه لقدرة وكسبه غير مخلوق لله تعالى، بالقصد منه تعالى. بل قالوا: ليس ذلك بمخلوق أصلاً، وأن كسب العبد ليس من الله تعالى. وعللوا ذلك، بأن هذه الأفعال - اختيار العبد وقصده وصرفه^{٨٥} - ليست بموجودية، وما لا يكون [ب] موجوداً، ليس بمخلوق لله تعالى^{٨٦}. هذا اعتراض على قولهم بأن هذه الأفعال ليست

^{٧٩} سبقت هذه الكلمة، كلمة مشطوبة، هي: الكلام.

^{٨٠} هو كتاب المسامرة في العقائد المنجية في الآخرة، لابن الهمام. كشف الظنون، ج ٢، ص ١٦٦٦.

^{٨١} لعله يقصد: المسامرة في شرح المسامرة. كشف الظنون، ج ٢، ص ١٦٦٦.

^{٨٢} هو كمال الدين محمد بن محمد المعروف بابن أبي الشريف القدسي الشافعي، المتوفى سنة ٩٠٥ هـ/١٤٩٩-١٥٠٠ م.

كشف الظنون، ج ٢، ص ١٦٦٦.

^{٨٣} في الأصل: المبادئ.

^{٨٤} القائل هنا هو المؤلف، التابلسي.

^{٨٥} أضيفت هذه الجملة في الحاشية، من "اختيار" إلى "وصرفه".

^{٨٦} يبدو أن الناسخ اكتشف خطأ فصحه بشطب الكلمات التالية، التي جاءت بعد كلمة "تعالى"، وهي: وما علموا أن.

- فإن قلت: فما تقول الماتريدية في الأحكام التَّعْبُدِيَّة؟
 قلت^{٧٤}: هي مما لم يُطْلَغ على حِكْمَتِهِ من الأحكام الشَّرْعِيَّة.
 فإن قلت: فهل الخلاف بين الماتريدية والأشاعرة حقيقي؟
 قلت: لا شكَّ أنَّ الفريقَيْن مُتَّفِقَانِ على نَفْيِ الغَرَضِيَّة، لِقِيَامِ الدَّلِيلِ الْعَقْلِيِّ على امْتِنَاعِهَا،
 ٥ وعلى جواز تَرْتِبِ الْحُكْمِ وَالْمَصَالِحِ على أفعاله تعالى، وأقواله تَرْتَّبُ ثَمَرَاتٍ على مُثْمِرٍ وَقَوَائِدَ
 على مُفِيدٍ. إِلَّا أَنَّ الماتريدية يَقُولُونَ بِتَرْتِبِهَا على سَبِيلِ اللُّزُومِ وَعَدَمِ جَوَازِ الْإِثْكَاكِ،
 والأشعرية يَقُولُونَ به على سَبِيلِ الْجَوَازِ وَعَدَمِ اللُّزُومِ. وَالْفِعْلُ الْإِلَهِيُّ الثَّابِتُ لَهُ حِكْمَةٌ
 مَخْصُوصَةٌ، يَجُوزُ عِنْدَهُمْ، أَيِ الْأَشْعَرِيَّةِ، أَنْ تَتَّبِعَهُ حِكْمَةٌ غَيْرُهَا، وَأَنْ لَا تَتَّبِعَهُ حِكْمَةٌ أَصْلًا.
 وبهذا الوجه يَتَقَرَّرُ الْخِلَافُ. انْتَهَى. وَتَمَامُهُ مَفْصَلٌ هُنَاكَ.
- ١٠ قلت^{٧٥}: وهذا الخلاف له التَّنَاتُّ إلى الْخِلَافِ فِي أَنَّ التَّحْسِينَ وَالتَّشْبِيحَ، هل هو
 شَرْعِيٌّ أَوْ عَقْلِيٌّ؟ بِمَعْنَى أَنَّ الْعَقْلَ يُدْرِكُ ذَلِكَ، بِاعْتِبَارِ انْتِصَافِ الْأَفْعَالِ الْإِخْتِيَارِيَّةِ لِلْعِبَادِ،
 الَّتِي هِيَ آثَارُ أفعاله تعالى^{٧٦} بِالْحُسْنِ وَالْقُبْحِ، قَبْلَ وَرُودِ الشَّرْعِ، وَأَنَّ الشَّرْعَ مُحَقِّقٌ لَذَلِكَ
 وَمُلْزِمٌ لَهُ. فَإِذَا تَرْتَّبَ الْحُكْمُ وَالْمَصَالِحُ على أفعاله تعالى عِنْدَ الْأَشْعَرَةِ وَالْمَاتَرِيدِيَّةِ، حَسَنَ
 بَعْضُ أَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ وَقُبْحُ الْبَعْضِ مِنْهَا، حِكْمَةٌ مِنْهُ تَعَالَى، لِأَنَّهُمْ وَأَفْعَالُهُمْ آثَارُ أفعاله تعالى،
 ١٥ كَمَا قَالَ سُبْحَانَهُ ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْلَمُونَ﴾^{٧٧}، أَيِ وَأَعْمَالِكُمْ، أَوِ الَّذِي تَعْمَلُونَهُ. فَالْكُلُّ
 أَفْعَالُ اللَّهِ تَعَالَى وَمَخْلُوقَاتُهُ. فَلَا تَنفَكُ الْحِكْمَةُ وَالْمَصْلَحَةُ عَنْ أَفْعَالِ الْعِبَادِ. فَالْحُسْنُ وَالْقُبْحُ
 مِنْ صِفَاتِ أَفْعَالِهِمْ. فَيَجُوزُ إِدْرَاكُ ذَلِكَ بِالْعَقْلِ قَبْلَ وَرُودِ الشَّرْعِ. وَعِنْدَ الْأَشْعَرِيِّ: لَا
 يُدْرِكُ ذَلِكَ إِلَّا بِالشَّرْعِ.
- وَسُنْشِيرٌ إِلَى سَبَبِ الْخِلَافِ [٢٨] فِي ذَلِكَ قُبَيْلَ ذِكْرِ الْحَاصِلِ مِنْ هَذَا الْكَلَامِ جَمِيعِهِ،
 ٢٠ وَمَسْأَلَةُ الْإِخْتِيَارِ الْمَخْلُوقِ وَعَدَمِ تَأَثُّرِهِ هُوَ^{٧٨} مَذْهَبُ جَمِيعِ أُمَّةِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ مِنْ

^{٧٤} القائل هنا هو أبو الحسن علي بن محمد الجزجاني.

^{٧٥} القائل هو التابلسي.

^{٧٦} من "الاختيارية" إلى "تعالى" وردت في الحاشية.

^{٧٧} سورة الصافات ٩٦/٣٧.

^{٧٨} وردت ثلاث كلمات مشطوبة قبل "هو"، هي: الأشعري فقط وإنّا.

قال اللاقاني في شرح جوهريته: مذهبُ الأشاعرة أنَّ أفعالَ الله تعالى ليست مُعلَّلة بالأغراض والمصالح. والغرض، ما لأجله يصدرُ الفعلُ من الفاعل. ثم قال: وذهب الماتريديةُ إلى امتناع خلوِّ فعله تعالى عن المصلحة، ولزومها في جميع أفعاله، غاية الأمر، أنَّ، لِقَصْرِ عقولنا، لم نَطْلُعْ عليها في كلِّ أفعاله، وذلك لا يوجبُ بانتفاءها في نفس الأمر.

٥ قال سعدُ الدين^{٦٧}: والحقُّ أنَّ تعليلَ بعض الأفعال، سيِّئاً الأحكام الشرعيَّة، بالحكم والمصالح، ظاهرٌ، كإيجابِ الحدود والكفارات، وتحريمِ المُسكرات وما أشبه ذلك. والتَّصوُّصُ أيضاً شاهدةٌ بذلك، كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ [٧] الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^{٦٨}، وكقوله تعالى ﴿وَمَنْ أَجَلْ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾^{٦٩} الآية، ﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ^{٧٠} مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾^{٧١} الآية. ولهذا كان القياسُ حُجَّةً، إلَّا عند شَرِذْمَةٍ لا يُعْتَدُّ بِهَم. وأمَّا تعميمُ ذلك بأنَّ لا يخلو فعلٌ ما، من أفعاله عن غرض فمحلُّ بحث.

وقال السيِّد^{٧٢}: إنَّه تعالى أوجبَ الكمالَ في ذاته وصفاته، وامتنعَ لِحَوْقِ النَّقْصِ له تعالى، وكماله في ذاته وصفاته يقتضي الكمالَ في فاعليَّته وأفعاله، وكَماليَّةُ أفعاله تقتضي مصالحَ ترجعُ إلى العباد، فلا شيءَ خالٍ^{٧٣} عن الحكمة والمصلحة، ولا سبيلَ للتَّقْصَانِ والاستكمالِ إليه تعالى، وهو المذهبُ الصحيح، والحقُّ الصَّريح، الَّذي لا تشوبُه شُبْهَةٌ، ولا تحومُ حوله رِيبةٌ، وهو صريحُ مذهبِ الماتريدية.

^{٦٧} هو سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التَّنْفَرِزِيّ (٧١٢هـ/١٣١٢م – ٧٩٣هـ/١٣٩١م). انظر الدِّراسة الوافية عن حياته وشيوخه وأعماله وطلَّابه في مقدِّمة الدكتور عبد الرحمن عميرة، محقِّق شرح المقاصد، ج ١، ص ٧٥ – ١٢٣

^{٦٨} سورة النَّازِيات ٥١/٥٦.

^{٦٩} سورة المائدة ٣٢/٥.

^{٧٠} الإشارة هنا إلى زيد بن حارثة (ت ٦٢٩هـ/٨م) الَّذي وهبته له زوجته خديجة، صحابيٌّ اعتنق الإسلام مبكراً، تبنَّاه الرِّسول وأعتقه، ثم عقد له لواء غزوة مؤتة واستشهد في المعركة.

^{٧١} سورة الأحزاب ٣٣/٣٧.

^{٧٢} لعلَّه يقصد السيِّد الشَّريف أبا الحسن عليَّ بن محمد الجُرْجَانِيَّ.

^{٧٣} في الأصل: خالي.

بِالْمُتَعَالِي عَنِ الثَّقْصَانِ. وَكَمَا أَنَّ الدَّلَائِلَ السَّمْعِيَّةَ طَافِحَةً بِمَا [٢٧] يَشْهَدُ لِلْمَذْهَبَيْنِ، حَتَّى قِيلَ إِنَّ أُمَّةً مِنَ الْأُمَمِ لَمْ تَكُنْ خَالِيَةً مِنَ الْفِرْقَتَيْنِ، وَكَذَا الْأَوْضَاعُ وَالْحِكَايَاتُ مُتَدَاغَةً مِنَ الْجَانِبَيْنِ، حَتَّى قِيلَ: إِنَّ وَضْعَ الْقَرْدِ عَلَى الْجَبْرِ، وَضْعَ الشَّطْرَنْجِ عَلَى الْقَدَرِ.

وَمَذْهَبُ أَهْلِ السُّنَّةِ، وَهُوَ أَقْوَى الْمَذَاهِبِ الثَّلَاثَةِ، بِسَبَبِ أَنَّ الْقَدْحَ فِي قَوْلِنَا: لَا يَتَرَجَّحُ الْمُفَكَّنُ إِلَّا بِمَرَجِّحٍ، يَوْجِبُ انْسِدَادَ بَابِ إِبْثَاتِ الصَّانِعِ، وَبِسَبَبِ أَنَّهُ كَمَا قَالَ بَعْضُ أَيْمَةِ الدِّينِ: أَمْرٌ نَصَفٌ، لَا جَبَرَ وَلَا تَقْوِيضَ، وَلَكِنَّهُ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ. وَيَبَيِّنُ ذَلِكَ أَنَّ مَبْنَى الْمَبَادِئِ الْقَرِيبَةِ لِأَفْعَالِ الْعِبَادِ عَلَى قُدْرَتِهِمْ وَاخْتِيَارِهِمْ، وَالْمَبَادِئِ الْبَعِيدَةِ عَلَى تَعْزِهِمْ وَاضْطِرَارِهِمْ. فَإِنَّ الْإِنْسَانَ مُضْطَرَّ فِي صُورَةٍ مُخْتَارٍ، كَالْقَلَمِ فِي يَدِ الْكَاتِبِ، وَالْوَتْدِ فِي شَقِّ الْحَائِطِ. وَمِنْ كَلَامِ بَعْضِ الْعُقَلَاءِ: قَالَ الْحَائِطُ لِلْوَتْدِ: لِمَ تَشَقُّنِي؟ فَقَالَ: سَلْ مَنْ يَدُقُّنِي. ١٠ انتهى كلامه.

فَانْظُرْ كَيْفَ جَعَلَ الْمَذَاهِبَ ثَلَاثَةً، لَا أَرْبَعَةً، وَجَعَلَ مَذْهَبَ أَهْلِ السُّنَّةِ وَاحِدًا، وَقَالَ: إِنَّهُ أَقْوَى الْمَذَاهِبِ الثَّلَاثَةِ، وَلَمْ يُقَسِّمَهُ إِلَى قِسْمَيْنِ: مَذْهَبِ الْأَشْعَرِيَّةِ وَمَذْهَبِ الْمَاشَرِيدِيَّةِ، لِأَنَّ الْأَشْعَرِيَّةَ وَالْمَاشَرِيدِيَّةَ لَا خِلَافَ بَيْنَهُمَا فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، وَمَذْهَبُهُمَا وَاحِدٌ. فَإِنَّهُمْ هُمُ أَهْلُ السُّنَّةِ، وَإِنَّمَا خَالَفَهُمُ الْجَبَرِيَّةُ الْمَحْضَةُ وَالْقَدَرِيَّةُ، مُجَوِّسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ.

وَكُتِبَ عَقَائِدُ السَّلَفِ الصَّالِحِينَ كُلِّهَا صَرِيحَةً فِيمَا ذَكَرْنَا، وَإِنَّمَا الْخِلَافُ بَيْنَ الْأَشْعَرِيَّةِ وَالْمَاشَرِيدِيَّةِ - وَكِلَاهُمَا أَهْلُ السُّنَّةِ - فِي مَسَائِلَ أُخْرَى، غَيْرِ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ. ١٥ وَوَفَّقَ الشُّبْكِيُّ^{٦٤} فِي مَنْظُومَةٍ نَوِيَّةٍ بَيْنَهُمَا وَجَعَلَ الْخِلَافَ لَفْظِيًّا، إِلَّا فِي خَمْسِ مَسَائِلَ، لَيْسَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ مِنْهَا^{٦٥}.

وَمِنْ جُمْلَةٍ^{٦٦} تِلْكَ الْمَسَائِلِ أَنَّ أَفْعَالَ اللَّهِ تَعَالَى يَجُوزُ أَنْ تُعَلَّلَ بِالْحِكْمِ وَالْمَصَالِحِ عِنْدَ الْمَاشَرِيدِيَّةِ، خِلَافًا لِلْأَشَاعِرَةِ. ٢٠

^{٦٤} هو تاج الدِّين أبو نصر عبد الوَهَّاب بن عَلِيِّ بن عبد الكافي الشُّبْكِيُّ (٧٢٧ هـ/١٣٢٧ م - ٧٧١ هـ/١٣٦٩ م -

١٣٧٠ م)، مؤلَّف "طبقات الشَّافعية الكبرى". أنظر طبقات الشَّافعية الكبرى (مقدمة التحقيق)، ج ١، ص ٤ -

١٩، والموسوعة الإسلامية، ج ٩، ص ٧٤٣.

^{٦٥} جاءت جملة "ووفق الشُّبْكِيُّ ... منها" في الحاشية.

^{٦٦} كلمة "جملة" أضيفت في الحاشية.

الأشاعة، وليس العقل مجرد آلة فهم الخطاب، بل هو يعرفه، أي الحُسن، في بعض الأمور الحسنة قبل السَّمْع، بلا كَسْبٍ، كحُسنِ الصَّدقِ النَّافعِ، أو به، كحُسنِ الكَذِبِ النَّافعِ، ويعرفه في بعض آخر بعده، أي بعد السَّمْعِ، كأكثر أحكام الشَّرْعِ.

واعلم أنَّ المتنازعين في الحُسنِ مُتنازِعونَ في القُبْحِ أيضاً، وإنَّما تركنا القُبْحِ [٦١] واقتصرنا على الحُسنِ لأنَّ الكلامَ في حُسنِ المأمورِ به، وقد علم حُكمُ القُبْحِ منه. انتهى.

وهذه مسألةٌ أصوليَّةٌ مُستوفاةٌ في علم الأصول، وإنَّما غرضنا^{٦٢} منها هاهنا بيانُ القصد والاختيار في أفعال العباد، وبيانُ أنَّ مذهبَ الأشعريِّ وغيره من أهلِ السُّنَّةِ والجماعة أنَّ العبدَ مُختارٌ في أفعاله، مُضطرٌّ في اختياره، ولا جبرٌ ولا تفويضٌ، ولكن أمرٌ بين أمرين، وأنَّ ذلك ليس مخصوصاً بأنَّه مذهبُ الأشعريِّ نعتاً، وإنَّما هو مذهبُ جميع أئمة أهلِ السُّنَّةِ والجماعة، من السَّلفِ والخلف، وما خالف ذلك إلا المُعتزلةُ من الجبريَّةِ والقدريَّةِ، كما هو مذكورٌ في كُتبِ علم الكلام، ومذكورٌ الخلافُ فيها بين الأشعريَّةِ والمُعتزلةِ والحُكَّاءِ فقط، وإنَّما نُسبَ هذا القولُ إليه وحده دون غيره من أئمة أهلِ السُّنَّةِ والجماعة^{٦٣}، لأنَّ الأشعريَّ، رحمه الله تعالى، هو الذي نصَّبَ نفسه للردِّ على المُعتزلةِ، وفي زمنه ظهرت مذاهبهم وتفرقت وانتشرت في الناس.

١٥ قال اللاّقاني في شرح جوهريته: تلخّص ممَّا مرَّ أنَّ المذاهبَ في الأفعال ثلاثة: مذهبُ الجبريَّةِ المخضّة، ومبنى مذهبها أضلان، أحدهما أنَّه لا بدَّ لترجيح الفعل على التَّركِ من مُرجِّح ليس من العبد، وثانيهما أنَّ الفاعلَ المُختارَ لا بُدَّ أن يكون عالماً بتفاصيل أحوال أفعاله، وتفاصيل أحوال الأفعال غير معلومة للعبد.

٢٠ ومذهبُ القدريَّةِ، ومبنى مذهبها، أيضاً أضلان، أحدهما أنَّ العبدَ، لو لم يكن قادراً على فعله، لما حَسَنَ المدحُ والذَّمُّ والأمرُ والنَّهي، وثانيهما أنَّ أفعالَ العبادِ واقعةٌ على وفق مقصودهم ودواعيهم، ولا شكَّ في تعارض تلك الأصول. كما أنَّ الإلزاماتِ الخطائيَّةَ أيضاً من الجانبين كذلك، فمن جانب الجبريَّةِ أنَّ القُدرةَ على الإيجاد صفة كمالٍ لا تليقُ بالعبد الذي هو منبعُ النقصان. ومن جانب القدريَّةِ أنَّ أفعالَ العبادِ تكونُ سَفْهاً وعبثاً فلا تليقُ

^{٦٢} المتكلم هنا هو عبد الغني التَّابُلسي.

^{٦٣} من "وإنَّما نسب" إلى "الجماعة" أضيفت في الحاشية.

ومتعلق الثَّوَاب أَجْلاً فِي الْعُقْبَى. أَي كَوْنُ الْفِعْلِ، بِحَيْثُ يَسْتَحِقُّ فَاعِلُهُ فِي حُكْمِ اللَّهِ تَعَالَى الْمَدْحِ وَالثَّوَابِ. فَإِنَّ هَذَا هُوَ مَحَلُّ النِّزَاعِ، لَا بِمَعْنَى كَوْنِهِ صِفَةً كَمَالٍ كَالْعِلْمِ، أَوْ مُوَافِقاً لِلْغَرَضِ كَالْعَدْلِ، أَوْ مُلَامِئاً لِلطَّبَعِ كَالْحَلَاوَةِ، فَإِنَّ ذَلِكَ يُدْرِكُ بِالْعَقْلِ، وَرَدَّ بِهِ الشَّرْعُ أَوْ لَا، بِالِاتِّفَاقِ.

٥ وقال الأشاعرة: هو، أَي الْحُسْنُ، بهذا المعنى الأول، موجب الأمر، أَي أَثَرُهُ الثَّابِتُ بِهِ، فَالْفِعْلُ أَمْرٌ بِهِ، فَحَسَنٌ، لَا أَنَّهُ حَسَنٌ فَأَمْرٌ بِهِ. وَالْحَاكِمُ بِهِ، أَي بِالْحُسْنِ، وَالْمَوْجِبُ لَهُ، هُوَ الشَّرْعُ، وَلَا دَخَلَ لِلْعَقْلِ فِيهِ، وَإِنَّمَا الْعَقْلُ فِيهِ آلَةٌ لِفَهْمِ الْخِطَابِ الشَّرْعِيِّ. وَمِنَّا، أَي مِنَ الْحَقِيقَةِ، مَنْ وَافَقَهُمْ، أَي الْأَشَاعِرَةُ، [٢٦] فِي هَذَا الرَّأْيِ.

وَقَالَتِ الْمَعْتَزَلَةُ: الْحُسْنُ مَدْلُولُهُ، أَي مَدْلُولُ^{٥٨} الْأَمْرِ، بِمَعْنَى أَنَّهُ ثَابِتٌ قَبْلَهُ، وَهُوَ دَلِيلٌ عَلَيْهِ. فَالْفِعْلُ عِنْدَهُمْ: حَسَنٌ، فَأَمْرٌ بِهِ، عَلَى عَكْسِ مَا عِنْدَ الْأَشَاعِرَةِ، وَالْحَاكِمُ بِالْحُسْنِ عِنْدَهُمْ^{٥٩} وَالْمَوْجِبُ لَهُ: الْعَقْلُ، وَلَا دَخَلَ لِلشَّرْعِ فِي الْحُكْمِ، بَلِ الشَّرْعُ مُبَيِّنٌ لِلْحُسْنِ فِي الْبَعْضِ الَّذِي لَا يُدْرِكُ الْعَقْلُ فِيهِ الْحُسْنَ، وَمِنَّا، أَي مِنَ الْحَقِيقَةِ، كَالشَّيْخِ أَبِي مَنْصُورٍ، وَكَثِيرٍ مِنْ مَشَايِخِ الْعِرَاقِ، مَنْ وَافَقَهُمْ، لَا مُطْلَقاً، بَلْ فِي إِيجَابِ الْمَعْرِفَةِ. فَإِنَّهُمْ قَالُوا: الْعَقْلُ حَاكِمٌ بِوُجُوبِ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى، حَتَّى قَالُوا بِوُجُوبِ الْإِيمَانِ عَلَى الصَّبِيِّ الْعَاقِلِ.

١٥ ”قَالَ صَاحِبُ الْكَشْفِ^{٦٠}: هَذَا لَيْسَ بِصَحِيحٍ، لِأَنَّ الْإِيجَابَ عَلَى الصَّبِيِّ الْعَاقِلِ مُخَالِفٌ لظَوَاهِرِ التَّصَوُّصِ وَظَوَاهِرِ الرُّوَايَاتِ.

ثُمَّ قَالَ مُلَاً حُسْرُو رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى: وَاعْلَمْ أَنَّ إِفَادَةَ مَا ذَكَرَ هَاهُنَا وَمَا تَرَكَ مِنَ الْأَدِلَّةِ عَلَى الْمُخْتَارِ حُسْنَ الْمَأْمُورِ بِهِ، بِالْمَعْنَى الْمُتَنَازِعِ فِيهِ، فِي غَايَةِ الْإِشْكَالِ. فَلَا عَلَيْنَا، أَنْ نَطْوِيَ عَنِ الْإِسْتِغَالِ بِهِ، كَشَحْ^{٦١} الْمَقَالِ. وَالْحَاكِمُ بِالْحُسْنِ هُوَ الشَّرْعُ، كَمَا هُوَ رَأْيُ

^{٥٧} هو مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول إلى علم الأصول. انظر كشف الظنون، ج ٢، ص ١٦٥٧.

^{٥٨} أضيفت كلمة "مدلول" في الحاشية.

^{٥٩} أضيفت: "عندهم" في الحاشية.

^{٦٠} لعله يقصد "الكشف" لعبد العزيز بن أحمد البخاري، وهو أحد شروح "أصول" أبي محمد علي بن فخر الإسلام البرزدي، فقيه ما وراء النهر على مذهب أبي حنيفة. تُوِّفِيَ وَدُفِنَ بِسَمَرْقَنْدِ سَنَةِ ٤٨٢ هـ/١٠٨٩ م. انظر أبجد

العلوم، ج ٢، ص ٧٣ وج ٣، ص ١١٧.

^{٦١} سَمَحَ، شَحَّ وَشَحَّ، بِالتَّثْنِيتِ.

أنهما بالتفسيرين الأوَّين عقليَّان، وأمَّا بالتفسير الثالث، فقد اختلف فيه، فعند الأشعريَّ حُسْنُ الأفعال وقُبْحُها شرعيٌّ، ولا حظٌّ للعقل فيه، وإنَّما يُعرف بالأمر والنهي. وعند المعتزلة، الحاكم بالحسْن والقُبْح، هو العقل. وعندنا: الحاكم بها هو الله تعالى، وهو مُتَعَالٍ^{٥١} عن أن يَحْكَمَ عليه غيره. خَلَقَ بعض الأشياء حَسَنًا وبعضها قبيحًا، وأمر به - لأنَّه كان حَسَنًا في نفسه، وإن خفي على العقل جَهَّةُ حُسْنِه - فأظهره الشارع بالأمريَّة، فيكون الحسْن من مداولاته.

وقال ابن الهُمام في التحرير وفي شرحه^{٥٢} لمحمد أمين الحنفيَّ الحُرَّاسانيَّ مؤلِّدًا، البخاريَّ منشأً، المكيَّ موطئًا: الحاكم، لا خلاف أنَّه الله ربُّ العالمين. ثمَّ الأشعريَّة قالوا: لا يتعلَّق له تعالى حُكْمٌ بأفعال المُكَلَّفِينَ قَبْلَ بَعْثَةِ^{٥٣} الرِّسُولِ إليهم ١٠. وبلوغ الدَّعوة من الله إليهم، فلا يَحْرُمُ كُفْرٌ ولا يَجِبُ إيمانٌ قبلهما، فضلًا عن سائر الأحكام.

والمُعْتزلة قالوا: يتعلَّق لله تعالى حُكْمٌ بما أدرك العقل فيه صِفَةُ حُسْنٍ أو قُبْحٍ من فعل المُكَلَّف.

والحنفيَّة قالوا: للعقل صِفَةُ حُسْنٍ وقُبْحٍ لِنَفْسِه وَغَيْرِه، وبه يدرك العقل حُكْمَه تعالى فيه، فلا حُكْمَ له - أي للعقل، ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾^{٥٤}، غير أنَّ العقل، إنَّما استقلَّ ببركة بعض أحكامه تعالى. انتهى^{٥٥}.

وذكر مُلاً خُسرو^{٥٦} في كتابه مِرْآةُ الْأُصُول، شرح مِرْآةِ الْوُصُول^{٥٧}، قال: لا بُدَّ للمأمور به من الحُسْن، بمعنى كونه - أي المأمور به - مُتَعَلِّقٌ بالمدح عاجلاً في الدنيا،

^{٥١} في الأصل: متعالِي، وهو تصحيف.

^{٥٢} ويسمى: تيسير التحرير، انظر كشف الظنون، ج ١، ص ٣٥٨.

^{٥٣} هنالك بعض الحروف، قد تكون كلمتين غير مقروءتين، في زاوية الحاشية.

^{٥٤} سورة الأنعام ٥٧/٦، سورة يوسف ٤٠/١٢، ٦٧.

^{٥٥} بهذه الكلمة تنتهي الحاشية الملتفة حول نص الصفحة، والتي ابتدأت بكلمتي: "ملخصاً قلت".

^{٥٦} هو محمد بن قرامز بن خواجه علي، عيّنه السلطان محمد خان قاضياً للعسكر، ثم أصبح قاضياً بمدينة قسطنطينة، حيث صار مفتياً بها سنين كثيرة. توفّي سنة ٨٨٥هـ/١٤٨٠م. له مؤلفات كثيرة، منها: الدرر، وشرحه: الغرر، وحواشي التلويح المطول، وغير ذلك. انظر أجد العلوم، ج ٣، ص ١٢١.

ملخصاً قلت^{٤٢}: والحاصل أنّ المذاهب في اتّصاف الأفعال الاختيارية من الكلفة بالحسن والقبح عند الله تعالى قبل ورود الشرع، ثلاثة مذاهب في الأصل، وإن تفرّعت إلى أكثر من ذلك. الأول: مذهب الأشاعرة، أنّها لا توصف قبل الشرع مطلقاً. والثاني: مذهب الماتريدية، أنّها توصف بالحسن والقبح عند الله تعالى، قبل الشرع، ويُدرك العقل بعضها موصوفاً بذلك، من غير أن يتوجّب^{٤٣} عليه حكمها، إذ الحكم قديم، ولا مانع من إدراك العقل لبعض ذلك الحكم القديم، ولكن من غير أن يصير مكلفاً به بمجرد الإدراك العقلي. إذ الشرع هو الذي يكلفه بذلك، لا العقل، كما قال تعالى ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾^{٤٤}. والثالث: مذهب المعتزلة، أنّها توصف بالحسن والقبح عند الله تعالى، قبل الشرع، ويُدرك العقل وصف بعضها بذلك، ويتوجّب عليه حكمها بمجرد العقل، ويُفسّرون "الرسول" في الآية بـ"العقل". هذا ملخص ذلك، والله أعلم به.

وقال ابن ملك^{٤٥} في شرح المنار^{٤٦}: ولا بدّ للمأمورية من صفة الحسن ضرورة، لأنّ الأمر، وهو الشارع، حكيم على الإطلاق، ولا يليق بالحكمة طلب ما هو قبيح، كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾^{٤٨}.

واعلم أنّ الحسن والقبح يُطلق على ثلاثة معاني^{٤٩}. الأول: كون الشيء مُلائماً^{٥٠} للطبع ومُنافراً له، كالفرح والغم. الثاني: كون الشيء صفة كمال وصفة نقصان، كالعلم والجهل. الثالث: كون الشيء متعلّق المدح والذمّ، كالعبادات والمعاصي. ولا خلاف بين العلماء،

^{٤٢} من "ملخصاً قلت" إلى "أحكامه تعالى. انتهى". أضيف في الهوامش من حول النص، ولعلّ مُقدّم هذا التلخيص هو عبد الغني التابلسي.

^{٤٣} في الأصل: يتوجّه.

^{٤٤} سورة الإسراء ١٧/١٥.

^{٤٥} هو عزّ الدين عبد اللطيف بن ملك المتوفى حوالى سنة ٨٨٥هـ/١٤٨٠م. انظر كشف الظنون، ج ٢، ص ١٨٢٥.

^{٤٦} شرح كتاب المنار في الأصول، انظر: الشقاق التعانتيّة، العقد المنظوم، ج ١، ص ٣٠.

^{٤٧} في الأصل: ان.

^{٤٨} سورة الأعراف ٢٨/٧.

^{٤٩} في الأصل: معاني، وهو تصحيف.

^{٥٠} في الأصل: ملائما.

من غير اختيار، غاية الأمر أن الحيوان الموسوم بالاختيار في مخالفة الظاهر للباطن، أشبه شيء بلعبة الخيالي فإن الجاهل بأمرها وحقيقة حالها يظهر له ببادئ الرأي^{٤٠} أنها تتحرك وتسكن وتسعى ويحمل بعضها على بعض، باختيارها، حتى إذا شاهد باطن الأمر، وتحقق أن صانعها هو الذي تصدر عنه تلك الأفعال، وجدها مجبورة عليها، عاجزة العجز الكامل عن إصدار شيء منها، وهذا جبر لا شك فيه.

قلت^{٤١}: نعم، لكن الجبر نوعان: جبر مطلق، وهو الجبر الحسي الذي نقاه أهل الحق، وقال به هؤلاء الحمقى، وجبر مقيد، وهو العقلي، وهذا لازم على جميع الفرق، حتى على المعتزلة، القائلين بأن العبد يخلق أفعال نفسه، لأنهم، وإن أسندوها لقدرته الحادثة، إلا أنهم يقولون: إن تلك القدرة مخلوقة لله تعالى، وليست من كسبه البتة. وحينئذ كل الفرق جبرية في المعنى، إلا أن الفرق بين الجبرين، أن الجبر الذي قال به أهل الحق في الأفعال [ب] الاختيارية، إنما يدركه العقل فقط، دون الحس.

والجبر الذي قال به الفرق الملقبة بالجبرية، مقتضى أصولهم أنه يدرك بالحس والعقل في الأفعال مطلقاً - وقد علمت بطلانه بالضرورة. انتهى.

وقد أجمع أهل السنة والجماعة كلهم على أن التحسين والتشبيح شرعيان، أي مستفادان من الشرع، وإنما الخلاف بينهم في أنه: هل يمكن أن يدرك العقل حسن بعض الأشياء أو لا؟

فقال الأشعري: لا يمكن أن يدرك العقل ذلك قبل الشرع. وقال الماتريدي: يمكن ذلك، كما وقع لعمر بن الخطاب رضي الله عنه، أن رآه وافق نص الكتاب في أحكام إلهية شرعية، رأى الحق فيها قبل أن ينزل حكم الله تعالى فيها على النبي صلى الله عليه وسلم، وكسرى أنوشروان، ملك المجوس، رأى بعقله حسن العدل عند خالق التار التي يعبدها، يثيب عليه، فلزمه ولم يتركه، وهو المتبادر من دوامه عليه ومبالغته فيه، وإن كان محتماً أنه لموافقة الغرض، فهو خلاف الظاهر، ونحو ذلك كثير.

^{٤٠} في الأصل: الرأي.

^{٤١} لعل القائل هنا هو إبراهيم اللقاني المالكي، صاحب كتاب الجوهرية.

ولا يكفي ذلك في الواجب العقلي عندكم، أي مَعَشَرَ الْمُعْتَزِلَةِ الْقَدَرِيَّةِ^{٣٥}. فإنَّ خلافَ الأشعريِّ مع المعتزلة القدرية^{٣٦} مذكورٌ ذلك في أوائل هذا البحث، في كتاب المواقف وشرحه المذكور. ثم قال بعده: إذ لا بُدَّ فيه من تأثير القدرة. انتهى. يعني عند المعتزلة المذكورين.

٥ وأما الماثريديَّة، فإنَّهم مع الأشعريِّ في عَدَم تأثير القدرة الحادثة، وإنَّما الفعل عندهم مقدورٌ عادةً، أي يكون ممَّا تُقَارِنُهُ الْقُدْرَةُ. والاختيار في الجملة كما هو مذهبُ الأشعريِّ بعينه. فيكفي على مذهب هذين الإمامين الجليلين من أئمة أهل السُّنَّة والجماعة صحَّة نسبة الفعل المخلوق للعبد إلى قُدْرَةِ العبد المخلوقة له، واختياره المخلوق له.

وَمُقْتَضَى ذلك يَصِحُّ أن يُقالَ: للعبد أفعالٌ اختياريَّةٌ إجمالاً من أهل السُّنَّة والجماعة، من غير فَرْقٍ بين الأشعريِّ والماثريديِّ، فيصحُّ وَصْفُ ذلك بالحُسْنِ والقُبْحِ [٢٥] عَقْلاً وشرعاً. وقد وصفَ الله تعالى الأشياءَ بالحُسْنِ من أصلٍ خلقها، كما قال الله سبحانه: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾^{٣٧}. فإدراكُ حُسْنِ بعضِ ذلك بالعقلِ غيرُ ممتنعٍ. وكذلك إدراكُ قُبْحٍ خلاف ذلك يُمكنُ أن يَحْصَلَ بالعقل في بعض الأمور.

١٥ وقال اللَّاقَانِي^{٣٨} في شرح الجوهرة^{٣٩}، بعد إيرادِ نحو الدليل الذي ذَكَرَ في التَّوضيح وفي شرح المواقف على مذهب الأشعريِّ، قال: ولا يخفى أنَّ هذا إِنَّمَا يُفِيدُ إلزامَ المعتزلة القائلين باستقلال العبد وإسناد الفعل إلى قُدْرَتِهِ واختياره، من غير جَبَرٍ. ولا يُفِيدُ أنَّ العبد ليس بموجدٍ لأفعاله.

ثمَّ قال في محلِّ آخر: فإن قُلْتَ: الجبرُ لازمٌ على مذهبكم أيضاً، لأنكم، وإن أثبَّتم للعبد كسباً، إلَّا أنكم تَقِيُمُ أنَّ يكونَ له فيه تأثيرٌ واختراعٌ، ولا شكَّ إذاً في صدور الفعل منه،

^{٣٥} "القدرية" أضيفت في الحاشية.

^{٣٦} أضيفت "القدرية" مرةً أخرى في الحاشية.

^{٣٧} سورة السجدة ٧/٣٢.

^{٣٨} اللَّاقَانِي، كذا في الأصل، ولعلَّ الأصحَّ: اللَّقَانِي، وهو إبراهيم اللَّقَانِي المالكِي المتوفَّى حوالى سنة ١٠٤٠/١٦٣٠-

١٦٣١. كشف الظنون، ج ١، ص ٦٢٠.

^{٣٩} جوهرة التوحيد، وهي منظومة في الكلام للشيخ إبراهيم اللَّقَانِي، وله عليها ثلاثة شروح: كبير وصغير ومتوسط، واسم المتوسط: تلخيص التجريد لعمدة المريد. كشف الظنون، ج ١، ص ٦٢٠.

قلت^{٣٢}: لكنَّ مَدَحَهُ وَحَمْدَهُ عَلَى صِفَاتِهِ الْعَلِيَّةِ لَيْسَ بِمَدْحٍ وَحَمْدٍ يَسْتَحِقُّ بِهِ الثَّوَابَ، فَلَيْسَ هَذَا النَّوعُ مِنَ الْحُسْنِ هُوَ الْمُتَنَازَعُ فِيهِ، كَمَا سَنَذْكُرُهُ قَرِيباً. وَلَوْ ذَكَرَ فِي الْإِسْتِشْهَادِ لَذَلِكَ بَعْضَ الْفُرُوعِ الْفَقْهِيَّةِ الَّتِي تَوْصَفُ بِالْحُسْنِ وَتَوْصَفُ بِالْقُبْحِ، بِمَعْنَى اسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ بِدُونِ الْاِخْتِيَارِ، لَكَانَ الْأَزَمُ بِالْحُجَّةِ، وَذَلِكَ كَالْحُكْمِ بِإِسْلَامِ الصَّغِيرِ تَبْعاً لِأَحَدِ أَبَوَيْهِ، فَإِنَّهُ لَا اخْتِيَارَ لِلصَّغِيرِ فِيهِ، وَهُوَ حُسْنٌ يُمدَّحُ عَلَيْهِ فِي الدُّنْيَا، وَيُثَابُ فِي الْآخِرَةِ، وَالْقَتْلُ خَطَأً، لَا اخْتِيَارَ فِيهِ لِلْقَاتِلِ، وَهُوَ قُبْحٌ يُدَمُّ عَلَيْهِ فِي الدُّنْيَا، وَلِهَذَا تَجِبُ فِيهِ الدِّيَّةُ عَلَى الْعَاقِلَةِ. وَالْقِيَاسُ أَنْ يَسْتَحَقَّ الْعِقَابُ عَلَيْهِ فِي الْآخِرَةِ. وَلَكِنْ، وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ "رَفَعَ عَنْ أُمَّتِي ثَلَاثَ: الْخَطَأَ وَالنَّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ"^{٣٣} وَالْمُرَادُ - وَاللَّهُ أَعْلَمُ - كَمَا قَالَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ^{٣٤}: رَفَعَ الْإِثْمَ وَعِقَابَ الْآخِرَةِ، وَإِلَّا، فَإِنَّ هَذِهِ الثَّلَاثَ وَاقِعَةٌ فِي الدُّنْيَا، وَلَيْسَتْ بِمَرْفُوعَةٍ، بِمَعْنَى: لَا تَقَعُ، وَإِنَّمَا مَرْفُوعَةٌ بِمَعْنَى: لَا يَسْتَحَقُّ فَاعِلُهَا الْعِقَابَ عَلَيْهَا فِي الْآخِرَةِ، وَذَلِكَ تَفَضُّلٌ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى عِبَادِهِ. وَلَوْ شِئْنَا لَذَكَّرْنَا فُرُوعاً فَفَقِهِيَّةً كَثِيرَةً تَوْصَفُ [٤ب] شَرْعِيّاً بِالْحُسْنِ وَتَوْصَفُ بِالْقُبْحِ الْمُتَنَازَعُ فِيهِ، مَعَ عَدَمِ الْاِخْتِيَارِ فِيهَا، وَلَكِنْ، رُبَّمَا يُقَالُ: إِنَّهَا لَا يَسْلَمُهَا الْحُضْمُ، لِأَنَّهَا لَيْسَتْ فِي مَذْهَبِهِ.

وقال في شرح المواقف للسَّيِّدِ الشَّرِيفِ فِي الْإِيرَادِ عَلَى الدَّلِيلِ الْمَذْكُورِ: وَأَيْضاً، فَإِنَّهُ، أَيْ هَذَا الدَّلِيلُ، كَمَا يَنْفِي الْحُسْنَ وَالْقُبْحَ الْعَقْلِيَّيْنِ، يَنْفِي أَيْضاً الْحُسْنَ وَالْقُبْحَ الشَّرْعِيَّيْنِ الْمُتَفَرِّعَيْنِ، عَلَى ثُبُوتِ التَّكْلِيفِ، وَإِذَا كَانَ الْعَبْدُ مُجْبُوراً، لَمْ يَثْبُتْ عَلَيْهِ التَّكْلِيفُ، لِأَنَّهُ تَكْلِيفٌ مَا لَا يُطَاقُ، وَنَحْنُ لَا نُجَوِّزُهُ. وَالْحَاصِلُ أَنَّ كَوْنَ الْعَبْدِ مُجْبُوراً يُنَافِي كَوْنَهُ مُكَلِّفاً، فَلَا يَوْصَفُ فِعْلُهُ بِحُسْنٍ وَلَا بِقُبْحٍ شَرْعِيٍّ، مَعَ أَنَّهَا ثَابِتَانِ عِنْدَكُمْ. وَأَجَابَ عَنْهُ، بِأَنَّهُ لَا يَجِبُ عِنْدَنَا فِي الْوَاجِبِ الشَّرْعِيِّ تَأْثِيرُ قُدْرَةِ الْفَاعِلِ فِيهِ، بَلْ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْفِعْلُ مِمَّا هُوَ مَقْدُورٌ عَادَةً، أَيْ، يَكُونُ مِمَّا تُقَارَنُ الْقُدْرَةُ وَالْاِخْتِيَارُ فِي الْجُمْلَةِ،

^{٣٢} القائل هو عبدُ الغني التَّائِلِسِيُّ.

^{٣٣} ورد هذا الحديث باختلاف بعض الكلمات في كثير من كتب الحديث الشريف وكتب التفسير. "إنَّ الله تجاوزَ عن أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنَّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ"، سَنَّ ابْنُ مَاجَةَ، كِتَابُ الطَّلَاقِ، بَابُ طَلَاقِ الْمَكْرَهِ وَالتَّاسِي، حَدِيثٌ رَقْمُ ٢٠٤٣، وَفِي الْحَدِيثِ رَقْمُ ٢٠٤٥ وَرَدَّتْ كَلِمَةُ "وَضَعَ" بِدَلِّ "تَجَاوَزَ". وَمِثَالاً عَلَى كِتَابِ التَّفْسِيرِ، انْظُرْ تَفْسِيرَ الْفَرُطِيِّ، ج ١، ص ١٨٢، حَيْثُ سَقَطَتْ كَلِمَةُ "ثَلَاثَ".

^{٣٤} أُضِيفَتْ جُمْلَةٌ: "كَأَنَّهَا قَالَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ"، فِي الْحَاشِيَةِ.

ففي كلامه إثبات اختيار العبد من غير تأثير، ولكن، في كلامه [٣] نفي مجرد نسبة التأثير إلى اختيار العبد التي تنبئ عليها الأحكام الشرعية بعد ورود الشرع.

قال في المواقف وشرحه للسيد الشريف: فإن قيل هذا - أي استدلالكم على كون العبد مجبوراً - نصيب للدليل في مقابلة الضرورة، إذ كل واحد من العقلاء يعلم أن له اختياراً في أفعاله، ويُفرق بين الاختياري والاضطاري منها، فلا يُسمع، لأنه سفسطة باطلة، ومكبرة ظاهرة. وأجاب عنه، بأن الضروري وجود القدرة والاختيار، لا وقوع الفعل بقدرته واختياره.

واستدلنا إننا هو النفي الثاني - أي نفي وقوع الفعل بقدرته واختياره، لأنه رد على القدرة القائلة بوقوع الفعل بقدرة العبد واختياره^{٢٩} - دون الأول - أي مجرد وجود القدرة والاختيار في العبد^{٣٠} - فلا يكون مصادماً للضرورة. انتهى.

قلت^{٣١}: بعد أن يصح نسبة الفعل إلى العبد ظاهراً بسبب اختياره المخلوق له، بحيث يقال عقلاً وشرعاً: هذا فعل اختياري، فكيف يصح أن يقال عنه بأنه اضطري؟ ولهذا أدرك القدرة بعقولهم أن أفعال العباد الاختيارية بخلق العباد، لا بخلق الله تعالى. وإنما الشرع كذبهم في ذلك. وما علم عدم تأثير قدرة العبد واختياره في أفعاله، إلا بعد ورود الشرع وحصول الإيمان والتوحيد. وأما قبل ذلك، ومع قطع النظر عن ذلك، فأفعال العباد ليس كلها اضطرابية أو اتقائية، عقلاً وشرعاً، بل فيها الاختياري وفيها الاضطرابي وفيها الاتقائي.

وقال في التوضيح لصدر الشريعة: فقله إن الاتقائي والاضطرابي لا يوصفان بالحسن والقبح، غير مسلم. لأن كون الفعل اتقائياً أو اضطرابياً، لا ينافي كونه حسناً لذاته أو لصفة من صفاته. [٢٤] فيمكن أن يكون لذات الفعل أو صفة من صفاته، لحوق المدح أو الذم بكل من اتصف به، سواء كان اتصافه بها اختيارياً أو اضطرابياً أو اتقائياً. ألا ترى أن الله تعالى يحمّد على صفاته العليا مع أن اتصافه بها ليس باختياره؟ انتهى.

^{٢٩} جملة: "أي نفي ... واختياره"، أضيفت في الحاشية.

^{٣٠} جملة: "أي مجرد ... في العبد"، أضيفت في الحاشية.

^{٣١} القائل هو عبد الغني التابلسي.

قلت^{٢٧}: هذا تقريرُ مذهبِ الأشعريِّ في التَّحْسِينِ والتَّشْبِيحِ الشرعيِّ، وهو دليلُه على ذلك، مع أنَّ الأشعريَّ^{٢٨} أثبتَ الاختيارَ الاضطراريَّ. وأكْتَفَى بذلك في الفرق بين مذهبه ومذهب الجبريَّة. وإذا ثَبَتَ الاختيارَ الاضطراريَّ، كانتِ الأفعالُ به اختياريةً، منسوبةً إلى ذلك الاختيار، ولا يضرُّ الأفعالَ الاختياريةَ كَوْنُ اختيارِها اضطراريًّا، بحيثُ ٥ يَظْلِمُها اضطراريةٌ بعد تسليم أنَّه اختيارٌ، لا اضطرارٌ، وإلَّا لانتَقَبَتِ الحقائقُ، وصارَ الإقبالُ إِدْبَارًا، والمجيءُ ذهابًا، ونحو ذلك، وهو مُحالٌ، [١٣] لأنَّه يلزِمُ منه عقلاً أن لا يوثقَ بشيءٍ، لا قِلاَبه إلى ضده، ويلزم أيضاً عقلاً أنَّه لا يَنْفَعِدُ مُرَادُ الله تعالى في كون ذلك اختياراً، لا اضطراراً. وكونه اضطراريًّا، لا يسلبُ عنه اسمَ الاختيار، بل ولا حقيقةَ الاختيار، لأنَّه يشارك جميعَ الكائناتِ في حقائقها التي هي مُقتَضَى الإرادة الإلهية. ولهذا ١٠ سَمَّاهُ الأشعريُّ اختياراً، ونفى عنه اسمَ الاضطرارِ، في كلامه المذكور، ثمَّ حَكَمَ عليه بأنَّه اضطراريٌّ. ثمَّ نَقَلَ هذا الوصفَ إلى الفعلِ الحاصلِ به، فسَمَّى ذلك الفعلَ الحاصلَ بالاختيارِ المذكورِ اضطراريًّا، أي منسوباً إلى الاضطرار. وإِثْمًا هو منسوبٌ إلى الاختيار المذكور.

ثمَّ قال: والاضطراريُّ لا يوصَفُ بالحُسْنِ والتَّحْسِينِ. ومُرَادُهُ: الفعلُ الاضطراريُّ لا يوصَفُ بذلك. والفعلُ ليس باضطراريٍّ، وإِثْمًا هو ١٥ اختياريٌّ، والاضطراريُّ هو الاختيارُ، لا الفعلُ، عندَ أهلِ الإنصاف. ولو لم نُقَلِّ ما ذكرنا، وقُلْنَا، كما قال الأشعريُّ هنا: كلُّ الأفعالِ اضطراريةٌ أو اتِّفَاقيةٌ، وليس هناك فعلٌ اختياريٌّ، كانَ مذهبُ الأشعريِّ هو مذهبُ الجبريَّة، والأشعريُّ من أُمَّةِ أهلِ السُّنَّةِ والجماعة.

٢٠ ثمَّ قولُه في الدَّليلِ المذكور: وإذا وجب عند وجود المرجح، لا يكون اختيارياً، لأنَّ المرجح لا يكون باختياره مراده المرجح المؤثِّر، وهو اختيارُ الله تعالى، ولهذا قال: لأنَّ المرجح لا يكون باختياره، أي لا يكون بتأثير اختيار العبد.

^{٢٧} القائل هو عبدُ الغني التَّابُلَسِيّ.

^{٢٨} "الأشعريُّ" أضيفَ في الحاشية.

على ظواهر الأمور، وهي الأعراض المحسوسة للنفس، لا على تلك الأمور الاعتبارية التي هي غير موجودة إلا بالاعتبار العقلي، فإذا غفل العقل عن اعتبارها فقدت، خصوصاً والاختيار هو مناط التكليف شرعاً: أمراً ونهياً، وهو الحجة على المكلفين، فهو موجود، لا معدوم.

- ٥ وعلم أن أصل الخلاف في^{٢٣} هذه المسألة^{٢٤} ابتداء صدر الشريعة في كتابه: التوضيح لشرح التنقيح في مبحث الحسّن والقبيح من أصول الفقه^{٢٥}. قال في الاستدلال لمذهب الأشعري، على أن حسن الأفعال الاختيارية التي تصدر من المكلفين، وقبحها، لا يدرك إلا بالشرع عنده^{٢٦}، كما ذكر ذلك أيضاً في المواقف وغيرها من كتب علم الكلام.
- ١٠ إن فاعل القبيح لا يخلو من أن يكون متمكناً من تركه أولاً، فإن لم يكن متمكناً ففعله اضطراري، لأن التمكن من الفعل، مع عدم التمكن من الترك، لا يكون باختياره. إذ لو كان، نتكلم في ذكر الاختيار أنه باختياره أم لا [٢٦]، فإما أن يتسلسل، أو ينتهي إلى الاضطرار. وإن كان متمكناً من تركه، ففعله إن لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقاً، وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقاً، وأيضاً يكون رجحاناً من غير مرجح، وهو محال. وإن توقف على مرجح يُحسب وجود الفعل عند وجود المرجح، لأن فرضناه مرجحاً تاماً، أي جملة ما يتوقف عليه الفعل، فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة، فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة، وعدم صدوره أخرى، يكون رجحاناً من غير مرجح، ولأنه، لو لم يجب، حينئذ يمكن عدمه، لكن عدمه يوجب رجحان المرجوح، وهو أشد امتناعاً من رجحان أحد المتساويين. وإذا وجب عند وجود المرجح، لا يكون اختيارياً، لأن المرجح لا يكون باختياره، لأننا نتكلم في ذلك الاختيار، كما ذكرنا، فيؤدي إلى التسلسل أو إلى الاضطرار. والتسلسل باطل، فيثبت أنه اضطراري، والاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقاً. انتهى كلامه.

^{٢٣} الكلمتان: "الخلاف في"، أضيفتا في الحاشية.

^{٢٤} في الأصل دائماً: المسئلة، ولن أشير إلى ذلك فيما بعد.

^{٢٥} هو: التوضيح في حل غوامض التنقيح.

^{٢٦} جملة: "على أن ... عنده" أضيفت في الحاشية.

الله. وعليه، أي على ثبوت الحال، أو على كَوْن القَصْد حالاً، جَمَعَ مِنَ الْمُحَقِّقِينَ، مِنْهُمُ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ^{١٦}، وَإِمَامُ الْحَرَمَيْنِ أَوَّلًا، وَجَوَّزَهُ صَدْرُ الشَّرِيعَةِ^{١٧}. انْتَهَى كَلَامُهُ. قُلْتُ^{١٨}، قَوْلُهُ: أَوْ عَلَى كَوْنِ الْقَصْدِ حَالاً، لَيْسَ مِمَّا يَنْبَغِي، فَإِنَّ الْقَاضِيَّ أَبَا بَكْرٍ^{١٩} وَإِمَامَ الْحَرَمَيْنِ، لَمْ يَقُولَا: إِنَّ الْقَصْدَ حَالٌ، وَإِنَّمَا قَالَا بِثُبُوتِ الْحَالِ فَقَطْ، كَمَا قَدَّمْنَاهُ عَنْ شَرْحِ التَّجْرِيدِ، وَصَرَّحَ بِهِ السَّيِّدُ^{٢٠} فِي شَرْحِ الْمَوَاقِفِ وَفِي غَيْرِهِ مِنْ كُتُبِ عِلْمِ الْكَلَامِ.

وَقَالَ فِي تَقْسِيمِ الْعَرَضِ مِنْ شَرْحِ الْمَوَاقِفِ: وَهُوَ - أَيْ الْعَرَضُ - إِمَّا أَنْ يَخْتَصَّ بِالْحَيِّ، وَهُوَ الْحَيَاةُ وَمَا يَتَّبِعُهَا مِنَ الْإِدْرَاكَاتِ بِالْحَوَاسِّ وَمِنْ غَيْرِهَا، كَالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْإِرَادَةِ وَالْكَرَاهَةِ وَالشَّهْوَةِ وَالنَّفْرَةَ وَسَائِرَ مَا يَتَّبِعُ الْحَيَاةَ. انْتَهَى.

قُلْتُ^{٢١}: وَإِنَّمَا الْاخْتِيَارُ وَالْقَصْدُ وَالْكَسْبُ وَالصَّرْفُ كَيْفِيَّاتٌ نَفْسَانِيَّةٌ، كَالْخَوْفِ وَالرَّجَاءِ وَالْقَبْضِ وَالْبَسْطِ [٢٢] وَالْحُزْنَ وَالْفَرَحَ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا يَعْرِضُ لِلنَّفْسِ، مِمَّا تُحَسُّ بِهِ النَّفْسُ، وَلَوْ كَانَ مَجْرَدَ اعْتِبَارٍ وَإِضَافَةٍ لَمَّا أَحَسَّتْ بِهِ النَّفْسُ، كَالأَبْوَةِ وَالْبُنُوَّةَ وَالْفَوْقِيَّةَ وَالتَّخْتِيَّةَ وَنَحْوِ ذَلِكَ مِنَ الْإِعْتِبَارَاتِ وَالْإِضَافَاتِ الَّتِي تُدْرِكُ بِالْعَقْلِ فَقَطْ، لَا بِالْحِسِّ، وَفَرَّقَ بَيْنَ مَا يُدْرِكُ بِالْعَقْلِ فَقَطْ^{٢٢} وَمَا يُدْرِكُ بِالْحِسِّ.

نَعَمْ، هَذِهِ الْأَفْعَالُ النَّفْسَانِيَّةُ الَّتِي تُتَكَيَّفُ بِهَا النَّفْسُ هِيَ مَصَادِرُ لَهَا إِيقَاعَاتٌ يُطْلَقُ عَلَيْهَا الْمَصْدَرُ، ابْتِدَاءً، بِحَسَبِ الْوَضْعِ، وَلَكِنَّهَا غَيْرُ مُرَادَةٍ هُنَا، لِأَنَّهَا أُمُورٌ عَقْلِيَّةٌ اعْتِبَارِيَّةٌ، وَالْمَقْصُودُ هُوَ الْأَمْرُ الْوُجُودِيُّ، وَهُوَ الْحَاصِلُ مِنْ مَعَانِي تِلْكَ الْمَصَادِرِ، لِأَنَّ الشَّرْعَ مَبْنِيٌّ

^{١٦} الباقلائي.

^{١٧} هُوَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ الْمَجْهُوبِيُّ الْبُخَارِيُّ الْحَنْفِيُّ، الْمُتَوَفَّى سَنَةَ ٧٤٧هـ/١٣٤٦م، مُؤَلِّفُ كِتَابِ: تَنْقِيحُ الْأَصُولِ، الَّذِي كَتَبَ لَهُ شَرْحاً أَسَاءَهُ: التَّوْضِيحُ فِي حَلِّ غَوَامِضِ التَّنْقِيحِ. ثُمَّ إِنَّ الْعَلَامَةَ سَعْدَ الدِّينِ مَسْعُودَ بْنَ سَمَرِ التَّفْتَزَانِيَّ (ت ٧٩٢هـ) كَتَبَ شَرْحاً لِلتَّوْضِيحِ، أَسَاءَهُ: التَّلْوِيحُ فِي كَشْفِ حَقَائِقِ التَّنْقِيحِ. أَنْظَرَ كَشْفَ الظُّنُونِ، ج ١، ص ٤٩٦.

^{١٨} الْقَائِلُ هُنَا هُوَ مُؤَلِّفُ الْكِتَابِ، عَبْدُ الْغَنِيِّ التَّائِبِيُّ.

^{١٩} الباقلائي.

^{٢٠} يَعْنِي أَبَا الْحَسَنِ عَلِيَّ بْنَ مُحَمَّدٍ الْجُرْجَانِيَّ.

^{٢١} الْقَائِلُ هُوَ عَبْدُ الْغَنِيِّ التَّائِبِيُّ.

^{٢٢} مِنْ: "لَا بِالْحِسِّ وَفَرَّقَ" إِلَى "بِالْعَقْلِ فَقَطْ"، أُضِيفَتْ فِي الْحَاشِيَةِ.

قال السيّد الشريف في شرح المواقف: وأبو هاشم من المعتزلة، وهو أوّل من قال بالحال. انتهى.

وعرّفوه^{١٠} بأنّه صفةٌ لموجودٍ، لا موجودةٌ ولا معدومةٌ.

ثمّ قال السيّد^{١١} في الشرح المذكور^{١٢}: فقولنا في تعريفه: صفةٌ، لأنّ الذوات، وهي الأمور القائمة بأنفسها، إمّا موجودة أو معدومة، لا غير، إذ لا يتصوّر تحقّقها تبعاً لغيرها، فلا تكون حالاً. وقولنا: لموجودٍ، لأنّ صفةَ المعدوم معدومة، فلا تكون حالاً. وقولنا: لا موجودة، لتخرّج الأغراض، فإنّها متحقّقة باعتبار ذواتها، فهي من قبيل الموجود دون الحال. وقولنا: ولا معدومة، لتخرّج السُّلوب التي يتّصف بها الموجود، فإنّها معدومات، لا أحوال.

وقال في تعريف العَرَض: أمّا تعريفه، عندنا، فموجودٌ قائمٌ بِمُتَحَيِّزٍ. ثمّ قسّم العَرَض إلى أقسام ذكر منها الكيفيّات، فقال في تعريف [ب] الكيف أنّه عَرَضٌ لا يقتضي القِسْمة واللاقِسْمة اقتضاءً أوّلياً.

ثمّ قسّم الكيف إلى أربعة أقسام: الكيفيّات المحسوسة، والكيفيّات النفسانيّة، والكيفيّات المختصّة بالكميّات، والكيفيّات الاستعداديّة. ثمّ ذكر من أنواع الكيفيّات النفسانيّة: الإرادة. وعلى هذا جميع كُتب علم الكلام. فالإرادة عَرَضٌ موجود، وليس بحال. فما ذكره ابن الهُمام^{١٣} في التّحرير^{١٤} وتبعه شراحه ممّا لا ينبغي القول به، وعبارته: فإن كان القصد^{١٥} حالاً، أي وصفاً غير موجودٍ، ولا معدوم في نفسه، قائماً بموجودٍ، فليس الكسبُ بخلق، إذ هو إخراج الموجود من العَدَم إلى الوجود. فلا يلزم إثبات خالق غير

^{١٠} أي الحال.

^{١١} يعني: السيّد الشريف.

^{١٢} يعني: شرح المواقف.

^{١٣} هو كمال الدّين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد الشّيباسيّ، المعروف بابن الهُمام، كان حنفيّ المذهب (١٣٨٨هـ/١٧٩٠م - ١٤٥٦هـ/١٨٦١م). الصّوّ اللامع، ج ٨، ص ١٢٧-١٣٢، والفوائد البهية، ص ١٨٠.

^{١٤} هو كتاب التّحرير في أصول الفقه. كشف الطّنون، ج ١، ص ٣٥٨.

^{١٥} ورد في الحاشية ما يلي: والإرادة هي القصد إذ لا فرق بينهما لغةً.

واسطة بين التقي والإثبات في شيء من المفهومات ضرورةً واتفاقاً، فإن أُريدَ تقيُّ أنه لا واسطة بين التقي والإثبات، وقُصدَ إثباتُ واسطةٍ بينهما، فهو سفسطةٌ باطلةٌ بالضرورة والاتفاق، إلى آخر ما بسطه من الكلام في هذا المقام.

ثم قال في آخره: واعلم أن المباحث المتعلقة بثبوت المعدوم والحال، أحكامٌ فاسدة، مبنية على أصول باطلة. فلذلك أعرضت عن الإطناب فيها وتضييع الأوقات في توجيهاتها. انتهى.

والحال كما ذكره القوشجي^٤ في شرح التجريد^٥، لا موجود ولا معدوم، وهو واسطة بين الوجود والعدم^٦، أثبتته إمام الحرمين^٧ أولاً، والقاضي أبو بكر الباقلاني^٨ وأبو هاشم^٩ وأتباعه.

^٣ هو كتاب المواقف في علم الكلام لعبد الدين الإيجي الذي توفى في السجن سنة ٧٥٦هـ/١٣٥٥م. وما زال هذا الكتاب يُدرّس في الأزهر الشريف. وقد ترجم الجزء الأول منه إلى اللغة الألمانية مع تعليق وافٍ، العلامة يوسف فان إشر، وصدر كتابه عن دار النشر فرانس شتاينر في مدينة فيسبادن سنة ١٩٦٦. انظر عن عضد الدين الإيجي الموسوعة الإسلامية، ج ٣، ص ١٠٢٢.

^٤ هو علاء الدين علي بن محمد القشجي، عالم فلك ورياضيات، ولد في سمرقند وتوفي في إستانبول، في الخامس من شعبان، سنة ٨٧٩هـ/ ١٩ كانون أول، سنة ١٤٧٤م. خلف علي القشجي قاضي زاده الرومي على إدارة مرصد النجوم في سمرقند. عمل مدرّساً للعلوم في مدرسة آياصوفيا في إستانبول، وبقي هناك حتى وفاته. ألّف شرحاً لكتاب تجريد الكلام لناصر الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ/١٢٧٤م). من أهم كُتبه: رساله في الهيئة ورسالة في الحساب باللغة التركية، تُرجمتا إلى العربية بعنوان: الرسالة الفتنجية والرسالة المحمدية. انظر الموسوعة الإسلامية، ج ١، ص ٣٩٣.

^٥ تجريد الاعتقاد، لنصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ/١٢٧٤م). انظر الموسوعة الإسلامية، ج ١٠، ص ٧٤٨.

^٦ "وهو ... العدم"، أضيفت في الحاشية.

^٧ هو ضياء الدين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني (ت ٤٧٨هـ/١٠٥٨م). بروكلمان، ج ١، ص ٣٨٨، والملاحق، ج ١، ص ٥٣٥، والموسوعة الإسلامية، ج ٢، ص ٦٠٥.

^٨ هو أبو بكر محمد بن الطيّب بن محمد بن جعفر الباقلاني (ت ٤٠٣هـ/١٠١٣م). سيسكين، ج ١، ص ٦٠٨ - ٦١٠.

^٩ هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي (ت ٣٢١هـ/٩٣٣م)، أحد أعلام المعتزلة، تتلمذ على والده (ت ٣٠٣هـ/٩١٥-٩١٦م)، اشتهر بنظرياته عن "الأحوال". الموسوعة الإسلامية، ج ١، ص ١٢٥ وطبقات المعتزلة، ص ٩٤-٩٦.

[صفر ب] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحَمْدُ لله على كلِّ حال، والصَّلَاةُ والسَّلَامُ على سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَصَحْبِهِ وَآلِهِ.
أَمَّا بَعْدُ:

فيقول مولانا وسَيِّدُنَا الْعَلَامَةُ الْمُحَقِّقُ، وَالْفَهَامَةُ الْمُدَقِّقُ، مُحَرَّرُ الْمَقُولِ، وَمَقَرَّرُ الْمَنْقُولِ،
٥ الْعَارِفُ بِاللَّهِ تَعَالَى، سَيِّدِي الشَّيْخُ عَبْدُ الْعَنِيِّ الْحَنْفِيُّ، الشَّهِيرُ نَسَبُهُ الْكَرِيمُ بَابِنِ
التَّائِبِيِّ، أَخَذَ اللَّهُ بِيَدِهِ، وَأَمَدَّهُ بِمَدَدِهِ، هَذِهِ رِسَالَةٌ سَمِّيَتْهَا: تَحْقِيقُ الْإِتِّصَارِ فِي اتِّصَاقِ
الْأَشْعَرِيِّ وَالْمَاثُرِيِّ عَلَى خَلْقِ الْإِخْتِيَارِ^١. عَمِلْتُهَا فِي بَيَانِ مَذْهَبِ السَّلَفِ الصَّالِحِينَ، مِنْ
التَّابِعِينَ وَتَابِعِي التَّابِعِينَ، وَالْأَيُّمَةَ الْمُجْتَهِدِينَ، مِنْ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ، أَدَامَ اللَّهُ تَعَالَى
إِجْمَاعَهُمْ عَلَى الْحَقِّ الْوَاحِدِ إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ، فِي إِثْبَاتِ الْإِخْتِيَارِ وَالْقَصْدِ وَالْكَسْبِ
وَصَرَفِ قُدْرَةِ الْعَبْدِ الْحَادِثَةِ وَاسْتَطَاعَتِهِ الْمَخْلُوقَةِ فِيهِ، إِلَى أَيِّ طَرَفٍ كَانَ تَقْدِيرُ اللَّهِ عَلَيْهِ
١٠ أَرْزَاءً، مِنْ الْخَيْرِ أَوْ الشَّرِّ، أَوْ النَّفْعِ أَوْ الضَّرِّ، وَبَيَانِ أَنَّ ذَلِكَ الْإِخْتِيَارَ فِي الْعَبْدِ وَالْقَصْدَ
وَالْكَسْبَ وَالصَّرْفَ، كُلُّ ذَلِكَ أُمُورٌ عَرَضِيَّةٌ، مَوْجُودَةٌ كَوْجُودِ الْأَعْرَاضِ النَّفْسَانِيَّةِ، بَخْلَقَ
اللَّهُ تَعَالَى، وَلَيْسَ ذَلِكَ مَجْرَدَ أُمُورٍ إِضَافِيَّةٍ، وَلَا اخْتِيَارُهُ وَقَصْدُهُ وَكُسْبُهُ وَصَرْفُهُ اعْتِبَارَاتٍ
مَخْصُصَةٌ، كَمَا زَعَمَ ذَلِكَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ مِنَ الْمُتَأَخِّرِينَ، وَصَرَّحَ بِأَنَّ تِلْكَ أُمُورًا لَا مَوْجُودَةَ وَلَا
١٥ مَعْدُومَةَ، وَأَنَّهَا بِمَعْنَى الْحَالِ.

قال السَّيِّدُ الشَّرِيفُ^٢ فِي شَرْحِ الْمَوَاقِفِ^٣: الْحَالُ هُوَ الْوَاسِطَةُ بَيْنَ الْمَوْجُودِ وَالْمَعْدُومِ،
وَبُطْلَانُهُ ضَرُورِيٌّ لَمَّا عُرِفَتْ [٢١] أَنَّ الْمَوْجُودَ حَالُهُ تَحَقُّقٌ، وَالْمَعْدُومَ مَا لَيْسَ كَذَلِكَ، وَلَا

^١ من: "سَمِّيَتْهَا" إِلَى "الْإِخْتِيَارِ" جَاءَتْ فِي الْحَاشِيَةِ.

اعتمد المحقق على المخطوطة المحفوظة بالمكتبة الظاهرية، رقم ٧٦٠٥، ورقة ١١ إلى ٢٥، بخط محمد بن الحاج إبراهيم الدَّكْدُكْجِي (ت ١٧١٨/١١٣١؛ انظر هامش رقم ٢٠٤ هنا). أخطأ جلي ومقروء في جملة، إلا أنه صعب القراءة في بعض الإضافات المحشورة في الهوامش. أما الهوامش هناك، فهي إضافات تابعة للنص، ولذلك أدمجتُ هنا فيه. إن عدد الأسطر في الصفحات يتراوح بين ثمانية عشر وثلاثة وعشرين سطراً، ويصل أحياناً إلى ستة وعشرين [ورقة ١٨] وحتى إلى سبعة وعشرين سطراً [ورقة ١٦].

^٢ هو أبو الحسن علي بن محمد الجُرْجَانِي (ت ٨١٦هـ/١٤١٣م) متكلم أشعري وفيلسوف. من أشهر كتبه: التعريفات، وشرح المواقف (لعُصْدُ الدِّينِ الْإِيحِي، ت ٧٦٥هـ/١٣٥٥م). ذكر في كشف الظنون، ج ١، ص ١٢.

تحقيق الانتصار

في اتفاق الأشعريِّ والمائريِّ
على خلق الاختيار

للشيخ عبد الغني الحنفي ابن النابلسي

تحقيق

إدوارد بدين

مجبوراً منك؟ فهل يكون له أن يقول: فعلتُ ما فعلتُ لإرادتك وكثبك إياه؟ فإنّ زيدا فعله باختياره وإرادته، لا لأجل إرادتك وكثبك. فلا يُتصوّر فيه الجبر، فكذا فيما نحن فيه. وبما ذكر يطلّ احتجاج كثير من الفسّاق بالقضاء والقدر والعلم والإرادة، لفسقهم، إذ ليس شيء من ذلك^{١٥٦} يسلب قدرة العزم والكسب حتّى يصحّ الاحتجاج من الفاسق به على ما أوقع نفسه فيه. بل هو الجاني بذلك العزم المصمّم الكائن منه بإقدار الله تعالى إياه، مجري عادته، كلمة (كذا)^{١٥٧} صحّة التكليف^{١٥٨}، كما مرّ.

هذا ما تيسّر لي جمعه، وبالله العظمة والتوفيق، ويده أزمّة التحقيق، وأحمد الله على الاختتام، والصلاة على رسوله محمد خير الأنام، وعلى آله وصحبه أجمعين، قد وقع الفراغ >منه< وقت العصر من العُشر^{١٥٩} الأوّل من العُشر^{١٦٠} الأوّل [٢٧٦] من السُدُس الأوّل من التّصف الثاني من العُشر^{١٦١} العاشر من العقد الثالث من العُشر^{١٦٢} الثاني من الألف الثاني من الهجرة النبويّة، على صاحبها أكمل التّحيّة.

حرّره مع العصر محمدّ المشتهر بقاضي زاده الإسبري، عُني عنهما (كذا)، سنة ١١٣٠ في غرة رجب المرجّب. تُمّت.

وبعده حرّره الفقير السيّد ملا محمد (...)^{١٦٣} بحسن قاضي زاده الإسبري، في سنة إحدى وثلاثين ومائة وألف، في غرة ربيع الآخر.

^{١٥٦} في الحاشية: متعلّق بقوله احتجاج.

^{١٥٧} لعلّه سقط شيء من النّص. في الحاشية: كلّ ما ذكر في المقصد الثاني مأخوذ ممّا ذكره ابن الهمام في المسامرة والفاضل

البركويّ في الطّريقة المحمّديّة.

^{١٥٨} في الحاشية: ولا شيء باعتبار عمل الفعل، بل له تصرّف في ملكه كيف يشاء.

^{١٥٩} في الحاشية: بضمّ العين.

^{١٦٠} في الحاشية: بفتح العين.

^{١٦١} في الحاشية: بضمّ العين.

^{١٦٢} في الحاشية: بضمّ العين.

^{١٦٣} كلمة غير مقروءة، لعلّها: المشتهر.

تَبَعاً^{١٥٢} فلا، بل يكون اختيار الفعل المقصود اختياراً لنفسه ضمناً والتزاماً يشهد له الواحد إن وَعَى الثاني بأن الترجيح^{١٥٣} بلا مرجح جاز عند المتكلمين في الفاعل المختار، وإِنَّمَا المتمتع^{١٥٤} الترجيح بلا مرجح، فيجوز أن يتعلّق العزم المذكور بشيء بلا مرجح وداع، كما حَقَّقَهُ^{١٥٥} الفاضل <محمد> البركوي.

٥ أعلم أن المراد بالقضاء والقدر إمّا خلق الفعل، وإمّا حكم الله تعالى بوقوع ذلك الفعل، كما فسره الإمام علي رضي الله تعالى عنه، وهو إمّا [٢٧٥] أن يرجع إلى صفة الكلام أو يرجع إلى صفة العلم، والأوجه أن القضاء يرجع إلى العلم بأن يُقال: القضاء عبارة عن علمه تعالى أزلاً بوجود الأشياء على ما هي عليه بما لا يزال، وقدره إيجادها إياها على وجه يطابق تعلّق العلم بها. كما أن قضاء الله تعالى عند الأشاعرة، هو إرادته الأزليّة المتعلّقة بالأشياء على ما هي عليه في الأزل، وقدره إيجادها إياها على قدرٍ مخصوص وتقديرٍ معيّن في ذواتها وأحوالها، وكون أفعال العباد بعلم الله تعالى وإرادته وتقديره وكتبه في اللوح لا يستلزم كون صدورهما من العباد بالجبر، إذ لا تأثير للكلام ولا للعلم في إيجاد الأعمال. فأحرى أن لا يسلبا ذلك العزم المصمّم كما لو كُنْتَ حاسباً لسير الشمس والقمر، فعلمت من طريق الحساب قبل يوم كذا، أن يوم كذا يكون يوم كسوف، فلما جاء يوم كذا، وقع ذلك الكسوف الذي علمته وأخبرت <عنه>، هل تظنّ أن علمك السابق وإخبارك هو الذي أثر في وجوده؟ لا سبيلَ إلى أن تظنّ ذلك. كذلك ما يقع على وفق العلم القديم، لا يؤثر في وجوده، إنّما بكسب العبد مختاراً فيه.

١٠ غاية [٢٧٥] الأمر أن الله جلّ وعلا له كمال العلم، فكان علمه محيطاً بكلّ ما كان وما يكون، وذلك لا يسلبُ الفاعلين اختيارهم، عند الفعل، وعزمهم عليه. وكذا لو كنت أردت جميع ما يفعله زيد يوماً من الأيام وكتبته في قرطاس، فهل يكون زيدٌ في فعله

^{١٥٢} في الحاشية: كما إذا أردنا أن نصليّ فصلينا، فإنّ إرادة الصلاة كانت تبعاً للصلاة (في الأصل: الصلاة)، فلا تقتضي تلك الإرادة إرادة أخرى، بل يكون إرادة الصلاة المقصودة، إرادة لنفسها ضمناً.

^{١٥٣} في الحاشية: يعني تختار أن العزم يتعلّق بالفعل المخصوص بلا مرجح، وقولكم الترجيح بلا مرجح غير جاز، قلنا، نحن معشر المتكلمين، نجوّزه في الفاعل (في الأصل: الفاعل) المختار.

^{١٥٤} في الحاشية: على وزن التثقل.

^{١٥٥} في الأصل: حقيقة.

معشَرَ الأشاعرة، فلم يكن تعلقها بالفعل إلا على غير ما ذكرتم: إمّا بالتأثير أو يتّبنوا له معنى مخصّصاً، يُنظر فيه ليقبل أو يردّ. ولو سلم ما ذكرتم، فالمقتضى بوجوب تخصيص^{١٤٢} تلك النصوص بأفعال العباد لزوم الجبر المحض، المستلزم لبطلان الأمر والنهي، ولزومه على تقدير أن لا أثر في الفعل بقدرة المكلف^{١٤٣} بالأمر والنهي، ولا يدفعه تعلق بلا أثر فيه، لبناء اللزوم على نفي أثر القدرة^{١٤٤} الحادثة. والجبر باطل، وملزوم الباطل، باطل. ولهذا خرج جماعة من محقّقي المتأخّرين من الأشاعرة، بأنّ قائل كلامهم هذا، أي قولهم: إنّ قدرة العبد [٧٤ب] تتعلق بالفعل، لا على وجه التأثير، يؤدّي إلى الجبر، وأنّ الإنسان مضطّر في صورة مُختار، لوقوع الفعل على وفق اختياره في غير تأثيرٍ لقدرته المقارنة له. انتهى مُلخصاً^{١٤٥} مع بعض من الشرح. ولأجل خفاء كَسْب الأشعريّ، ضُرب به المثل، فقيل: أخفى من كَسْب الأشعريّ.

ولو قيل، على ما أفردّه^{١٤٦} ابن الهمام، إنّ الكسب بمعنى العزم المصمّم في الأمور الموجودة في القلب، فإذا كان من العبد بإقدار الله تعالى يلزم أن يكون العبد مريداً لذلك العزم، فحينئذٍ^{١٤٧} يلزم الدور أو التسلسل^{١٤٨} في الأمور الموجودة^{١٤٩} في الخارج، وهو باطل ويلزم^{١٥٠} التّرجيح بلا ترجيح أيضاً عن الأوّل، بأنّ العزم المصمّم إن كان قصداً واجباً له، فلا بدّ من عزم مُغاير له، سابق عليه^{١٥١} بالضرورة. وأمّا إن كان

^{١٤٢} في الحاشية: أي بإخراج أفعال العباد، والاختيارية منها.

^{١٤٣} في الحاشية: متعلّق بالمكلف.

^{١٤٤} في الحاشية: فلا يصحّ على مذهب الأشاعرة أن يقال: لا جبر ولا تفويض، ولكن أمرين، إذ مال كلامهم إلى الجبر.

^{١٤٥} في الأصل: للخصا، وهو تصحيف..

^{١٤٦} في الأصل: فردّه.

^{١٤٧} في الأصل: فح.

^{١٤٨} في الأصل: لتس، وهو تصحيف.

^{١٤٩} في الأصل: الموجود.

^{١٥٠} في الحاشية: عطف على قوله: يلزم يكون المعنى أنّ تعلق العزم بالفعل الخصوص به إن لم يكن له مرجّح، يلزم

التّرجيح بلا مرجّح، وإلاّ فإن كان من خارج [من] كلمة زائدة) العبد يلزم الإيجاب، وإن كان من نفس العبد تنقل

الكلام إليه أنه بالاختيار أو بالاضطرار، فيلزم الدور أو التسلسل (؟ كذا، ولعله يقصد: التسلسل) أو الإيجاب.

^{١٥١} في الحاشية: وهو عزم إيجاب

المسامرة^{١٣٢}، نقلاً عن حُجّة الإسلام، إنّ الحركة مثلاً، كما أنّها وصفُ العبد ومخلوقة للربّ سبحانه، لها أيضاً نسبة إلى قُدرة العبد، فسُمِّيت باعتبار تلك النسبة كَسْباً^{١٣٣}. وليس من ضرورة تعلّق القُدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع، الذي هو خاصّيّتها فقط. إذ قدرة الله تعالى متعلّقة في الأزل بالعالم، ولم يحصل الاختراع بها إذ ذاك، وهي عند الاختراع^{١٣٤} يتعلّق به نوع^{١٣٥} آخر من التعلّق، فبطل أن القدرة مختصّة بإيجاد المقدور، ولم يلزم الجبر المحض، إذ كانت الحركة^{١٣٦} متعلّق قدرة العبد، داخلة في اختياره. هذا حاصل ما ذكره حجة الإسلام. ثمّ أورد^{١٣٧} عليه حيث قال: ولقائل أن يقول قولكم، يا معشر الأشعرية، [١٧٤] إنّها، أي الحركة الاختيارية تتعلّق^{١٣٨} بالقدرة، لا على وجه التأثير فيها، وهو الكسب^{١٣٩}، مجرد ألفاظ لم يحصلوا لها معنى. ونحن إنّما نفهم ١٠ من الكسب التّحصيل. وتحصيل الفعل المعدم ليس إلّا إدخاله في الوجود، وهو إيجاد.

وقولكم بأنّ القدرة الحادثة تتعلّق بلا تأثير، كتعلّق القدرة القديمة في الأزل، قلنا: معنى ذلك التعلّق الأزليّ نسبته، المعلوم الوقوع في مقدوراته إليها، بأنّها^{١٤٠} ستؤثّر في إيجاد^{١٤١} عنده، وقته. وذلك أنّ القدرة إنّما تؤثر على وفق الإرادة. وتعلّق الإرادة بوقوع الشيء هو تخصيصه بوقت. والقدرة الحادثة يستحيل فيها ذلك لأنّها مقارنة للفعل عندكم، ١٥

^{١٣٢} وهو: المسامرة في العقائد المنجية في الآخرة، لكمال الدّين محمّد بن همام الدّيم عبد الواحد الشّهير بابن الهمام، ت ٨٦١هـ/١٤٥٧. كشف الظّنون، ج ٢، ص ١٦٦٦.

^{١٣٣} في الحاشية: بمعنى أنّها سبوتّه (كذا، ؟) للعبد.

^{١٣٤} في الحاشية: كما ذهب إليه المعتزلة.

^{١٣٥} في الأصل: نوعاً.

^{١٣٦} في الحاشية: في المسامرة قوّة العبارة أنّ يقال قولكم إنّ قدرة العبد تتعلّق بالحركة.

^{١٣٧} في الحاشية: أي أورد ابن الهمام على حاصل ما ذكره حجة الإسلام.

^{١٣٨} في الحاشية: وهذا التعلّق هو المستقى عند الأشعرية.

^{١٣٩} في الحاشية: أي التعلّق لا على وجه التأثير.

^{١٤٠} في الحاشية: بالباء في قوله "بأنّها" للإصاق ومدخولها محذوف، أي بمعنى أنّها ستؤثّر في إيجاد ذلك المعلوم عند

وقت وجوده، نالها في وقته، عائد إلى الوجود. والمفهوم في الإيجاد، من المسامرة.

^{١٤١} في الأصل: الجاده، وهو تصحيف.

موجودات، هي مخلوقة الله تعالى، لا أنّ الله خلق هذا > الصّرف مقصوداً، لأنّ هذا ينافي القُدرة، فحصلت الحالة المذكورة بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد. انتهى بعبارة. أقول: فعلى ما [٧٣ب] نقلناه من الطّريقة والتّوضيح، ظهّر أنّ صرف العبد قُدْرته إلى واحد معيّن، فعله، وهو القصد^{١٢٨} بالمعنى المتصدّر، وهو أمر اعتباريّ، غير موجود في الخارج، ولا يتعلّق به الخلق، فلا يكون العبد الصّارف خالقه، فبقيت عمومات النّصوص على حالها، غير مخصّصة^{١٢٩} بهذا القصد. ولعلّ هذا أنسب ممّا قاله ابن الهُمام، في أنّ الكسب <هو> العزم المصمّم^{١٣٠}، الذي هو حاصل بالمصدر. إذا عرفت في الكسب مذهب الماتريدية^{١٣١}، فاعلم > أنّ فيه ما ذهب إليه الأشعرية. قال ابن الهُمام في

الاضطرار، ولا وجه لحمل كلامه على أنّه كلّ واحد من العبد والمعبود فاعل للقصد، للزوم التوارد (?). وأنّه حمل على مدخليته [مدخليته] فيه من حيث الاختيائز ولو في اضطرار ما، إن لم يكن كذلك، كما في حاشية الفاضل حسن جلبي الرّومي على التلويح.

وفي هامش مُكَمَّل. ويقابل أن يقول: لو كان الاستناد إلى مخلوقات اللع تعالى - لا على سبيل الوجوب - كافياً في كون الفعل مخلوق الله تعالى، فلا نزاع لأحد من كون فعل العبد مخلوق الله تعالى (... كلمة غير مقروءة) المعنى ضرورة إسناده إلى العبد الذي هو المخلوق، فهو لا ينافي كون العبد موجوداً ومُتّراً فيه. والجواب أنّ الاستناد - لا على سبيل الوجوب - إنّما يمكن في الأمور اللاموجودة واللاموروثة، كالقصد مثلاً، لا في الموجودة، كالحالة، إلى صلة في الإيقاع والكلام فيها، كما (في الأصل: لما) مرّ في >مقدمة الثانية من التلويح.

^{١٢٨} في الحاشية: وهو الكسب عند الحنفية، على ما فيها منه.

^{١٢٩} في الحاشية: قال ال... (كلمة غير واضحة) محمود حسن في حاشيته على شرح العقائد للتّوفاي (لعلّه يقصد جلال الدين محمد بن أسعد الصّديقيّ التّوفاي الشّافعيّ المتوفّي سنة ٩٠٧هـ/١٥٠١-١٥٠٢م. انظر مثلاً كشف الظّنون، ج ١، ص ٣٩، ص ١٩٥، وأبجد العلوم، ج ٣، ص ٢٣٤): قيل: إن كان الكسب مخلوق الله تعالى، فلا شيء للعبد. وإنّ كان للعبد، ثبت أنّ العبد خالئ بعض الأفعال، فلا يدفعه إلى الكسب أمر اعتباريّ، إذ مسألة (في النّص: مسألة) خلق الأفعال يعمّ (?). الاعتباريّ. انتهى. تأمل.

^{١٣٠} في الحاشية: قال القاضي البيضاويّ (هو ناصر الدين عبد الله بن عمر الشّيرازيّ، مات بتهريز سنة ٦٨٥هـ/١٢٨٦م. انظر البداية والنهاية، ج ١٣، ص ٣٠٩) في الطّوالع (المصدر السابق): وهذا أيضاً مُشْكِل. فإنّ تصميم العزم أيضاً فعل من الأفعال، مخلوق الله تعالى. ولصعوبة هذا المقام أنكر السلف على المناظرين في هذا المقام، لأنّ كسب الطالب يؤدّي المناظرة فيه إلى رفع الأمر والنهي أو الشّرك بالله تعالى. وقال الشّارح الأصفهانيّ: والأولى في هذا أن يسلك في هذا المقام طريقة السلف، ويترك المناظرة فيه، ويفوّض علم الله تعالى. انتهى.

^{١٣١} في الهامش: أي الحنفية.

قال الفاضل العامل محمد البركوي^{١٢٢} في الطريقة المحمدية^{١٢٣}: إن الله تعالى، وإن كان خالق أفعال العباد كلها، وبجزئها لا خالق غيره، لكن للعباد اختيارات جزئية وإرادات قلبية، قابلة للتعلق [٢٧٣] بكل من الصّدين: الطّاعات والمعاصي. وليس لها وجود في الخارج حتّى تحتاج إلى الخلق، ويتعلّق بها، إذ الخلق إيجاد المعدوم. فما لا يوجد في الخارج، لا يكون مخلوقاً، فلا يكون مُريدُها خالقها. وقد جعلها الله تعالى شرطاً عادياً بخلقه أفعال العباد. انتهى بلفظه.

ولعلّ هذا ما ذهب إليه المحقق صدر الشريعة^{١٢٤} رحمه الله، حيث قال في التّوضيح، بعد المقدّمات^{١٢٥}: فعلم في وجدانه ما يدلّ على الاختيار، ووجدانه أنّ اختيار العبد ليس مؤثراً في وجود الحالة المذكورة، أنّه جرى عادته تعالى، أنّا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصداً جازماً من غير اضطرار، يخلق الله تعالى عقبيه الحالة المذكورة الاختيارية، وإن لم نقصد، لم يخلق. ثمّ القصد^{١٢٦} مخلوق الله تعالى، بمعنى أنّه يخلق قدرة يصرّفها العبد إلى كلّ منها على سبيل البدل، ثمّ صرفها إلى واحدٍ معيّن، فعل العبد، وهو القصد، فالقصد مخلوق الله تعالى، بمعنى استناده^{١٢٧} - لا على سبيل الوجوب - إلى

^{١٢٢} وهو محمد بير علي المعروف ببركي والمتوفى سنة ٩٨١هـ/١٤٧٦-١٤٧٧م. انظر كشف الظنون، ج ٢، ص ١١١١.

^{١٢٣} قارن بما ورد في كشف الظنون، ج ٢، ص ١١١١.

^{١٢٤} صدر الشريعة الأصغر، هو غنيد الله الحبوبي البخاري، المتوفى في شرع آباد ببخارى سنة ٧٤٧هـ/١٣٤٦م، فقيه حنفي، من مؤلفاته: التّوضيح في حلّ غوامض التّنقيح، وشرح الوفاية.

^{١٢٥} في الحاشية: إي المقدّمات الأربع المشهورة المذكورة فيه.

^{١٢٦} في الحاشية: جواب سؤال مُقَدَّر تقدّره أنّ قصد العبد اضطرار لا اختيار، لأنّه إنّما حصل بخلق الله تعالى من غير اختيار العبد، وإلّا لتسلسلت الاختيارات. فأجاب بأنّ القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده - لا على سبيل الوجوب- إلى مخلوقات موجودة (في الأصل: الموجودة) كالقدرة مثلاً، لكنّه من الأمور اللاموجودة واللامعدومة، فلا يجب وجوده عند وجوه وما يتوقّف عليه، إذ لو كان القصد، الذي هو صرف القدرة، مخلوق الله تعالى [قصد]، لكان الفاعل مضطراً إلى الفعل، غير متمكّن من التّرك، وهذا يناقض خلق القدرة التي من شأنها التّمكن من الفعل والتّرك. من التّلويع.

^{١٢٧} في الحاشية: تفسير الخلوقة بالاستناد (... كلمة مطفوسة) يُشعر بأنّ مراد كون الباري تعالى علّة بعيدة للقصد، ولو في الفاعل للشّيء - العبد الموجود - معيّنة (معيّنة؟). إنّ فاعليته> إنّ كان بالاختيار فيستثنى، وإن وقع بأنّ اختيار الاختيار عينه (... كلمة - أو أكثر - مطفوسة) هو هذا، لا ما ذكره ههنا، وإن كان بالإيجاب لزم

فالذي استُفيدَ منه أنَّ الكسب عند الحنفية هو العزم المصمّم، أي المقدور الذي لا تردّد معه^{١١٠}، وهو من العبد بقدرته المخلوقة لله تعالى، وهو لا يوجب نقصاً في ألوهيته تعالى، لأنّه تعالى قدره باختياره في قليل لا نسبة له بمقدوراته تعالى لاتّجاه الأمر والنهي^{١١١}. فيكون عمومات التّصوص^{١١٢} مخصّصة بهذا العزم^{١١٣}. فعلم أنّ المراد^{١١٤} منه الحاصل بالمتصدّر، أي الحالة الحاصلة به، لا المعنى المتصدّر^{١١٥}، لأنّه من أمر اعتباري لا وجود له في الجارح، فلا يتعلّق به الخلق حتّى يوجب تخصيص^{١١٦} عموم الكل^{١١٧}، وسائر الأمور القلبية، من الميل والدّاعية والاختيار^{١١٨} والأفعال الخارجيّة^{١١٩}، أي الحالات^{١٢٠} الحاصلة بالمتصدّر، كلّها مخلوقة بخلق الله تعالى، فيكون الفعل منسوباً إليه تعالى من حيث هو حركة^{١٢١}، وللعبد من حيث هو زنى ونحوه، ومع ذلك لا يحسن هذا العزم إلّا بتوفيق من الله تعالى تفضيلاً، فإنّ الشيطان، والشّهوة الغالبة، وهوى النفس، موانع عن العزم الحسّن.

^{١١٠} في الحاشية: ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد ١١/١٣)، وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الأنفال ٥٣/٨).

^{١١١} في الحاشية: أي أقدر العبد على عزمه المصمّم.

^{١١٢} في الحاشية: السابق ذكر بعضها.

^{١١٣} في الحاشية: أي للقلب.

^{١١٤} في الحاشية: أي مراد ابن الهمام في العزم.

^{١١٥} في الحاشية: وهو إيجاد العزم المصمّم.

^{١١٦} في الحاشية: أي التّصوص التّالّة على أمر خلق الله تعالى.

^{١١٧} في الحاشية: مع أنّ ابن الهمام أقرّ أنّه يكون في التّخصيص تخصيص هذا الأمر الواحد.

^{١١٨} في الحاشية: القصد والاختيار بالمعنى المصدري من الأمور اللاموجودة واللامعدومة، كما قال في التلويح: واعلم أنّ إثبات الأمور اللاموجودة واللامعدومة، كالاختيار والإيقاع مخلص عنه لزوم القول، يكون الواجب موجباً بالذات، وموجب لكونه فاعلاً بالاختيار. انتهى.

^{١١٩} في الأصل الجارحية، وأظنّه تصحيف.

^{١٢٠} في الحاشية: ومذهب الشيخ الأشعري: نفى الحال ونفى وسطية بين الوجود والعدم. كذا قرره الشنوسيّ في شرح حال عقائد، فانظر إليه ينعقد (؟).

^{١٢١} في الحاشية: لأنّ الله تعالى خلق ذلك العقل عُقِبَ عزم العبد عليه، فصل له جهتان: جهة كونه مخلوقاً إليه تعالى، وجهة كونه مقصوداً للعبد، فنُسبَ بالاعتبار الأوّل إليه تعالى، وبالثاني إلى العبد، لأنّ قدرته أثّرت في الوصف، تأمّل.

ومع ذلك^{٩٦}، فقلّ ما يكون حسن هذا العزم بلا توفيق من الله تعالى، بل لا يقع^{٩٧} إلا بتوفيق من الله تعالى تفضيلاً^{٩٨}، فإنّ الشيطان مع^{٩٩} الشهوة الغالبة^{١٠٠}، وهوى^{١٠١} النفس، ثلاثها موانع من العزم^{١٠٢} تُشْبِهُ الضَّعْفَ، أي استيلائها^{١٠٣}، فلا يُغْلَبُ إِلَّا بمعونة التوفيق، وليس لأحد على الله أن يوفِّقه^{١٠٤}، بل إذا أعلّمه طريقتي الخير والشرّ ٥ وخلق المُكِنَّة فقد أعذره إليه^{١٠٥}، وعدم التوفيق، وهو الخذلان، وهو أن يدعه مع نفسه، لا ينصره، ولا يعينه عليها، لا يسلبه^{١٠٦} المُكِنَّة^{١٠٧} التي خلّعها له. وهذه عن القدرة^{١٠٨} التي وهب لأهل السّنة، ألا^{١٠٩} أنّها لا تُقَدَّم على الفعل. انتهى بعبارته، والحواشي التي حرّرها [٧٢ب] على ما نقلنا، مأخوذة من شرح تلك الرّسالة المسَمَّى بالمسامرة.

^{٩٦} في الحاشية: أي مع ذلك ما ذكرناه في أنّ العزم المصمّم موجود بالقدرة الحادثة.

^{٩٧} في الحاشية: العزم المصمّم الموصوف بالحسن.

^{٩٨} في الحاشية: ووجوباً.

^{٩٩} في الحاشية: قوّة، صحّ (لعلّ كلمة "صحّ وُضِعَتْ لتشير إلى وجوب إدخال الكلمة في النصّ، بحيث يكتمل المعنى").

^{١٠٠} في الحاشية: بحيث يصمّم العزم على خلاف ما يدعو الله إليه.

^{١٠١} في الأصل: وهو.

^{١٠٢} في الحاشية: أي العزم السّيء.

^{١٠٣} في الأصل: استيلائها؛ وفي الحاشية: أي على الإنسان.

^{١٠٤} في الحاشية: لأنّه لا يجب على الله تعالى شيء.

^{١٠٥} في الحاشية: أي أزال وأزاح عذره مرّتين إزاحة العذر إليه، فأعذّر متضمّن معنى أنهى.

^{١٠٦} في الحاشية: والمعنى أنّ عدم التوفيق لا يسلب من العبد المكنة، أي التمكن في ذلك العزم، التي خلقها له.

^{١٠٧} في الحاشية: وهذه عبارة عن سلامة أسباب الفعل وصحّة الأثر، وهي متقدّمة (في الأصل: متقدّم، وهو تصحيف)

على الفعل، وتسقى استطاعة أيضاً.

^{١٠٨} في الحاشية: فإنّ المراد بتلك القدرة، هي القدرة التي معها الفعل، وهذه قدرة جزئية، يخلق الله تعالى تلك مع الفعل،

لا قبله.

^{١٠٩} في الأصل: إلى.

ونحو>ه). وإنَّما يخلق الله تعالى هذه الأمور ليظهر من المكلف^{٨٣} ما سَبَقَ علمه بظهوره منه، من مخالفة للأمر أو طاعته. وليس للعلم خاصية التأثير ليكون مجبوراً لما يتَّضح من تغيير، ولا خلق هذه الأشياء يوجب اضطراره^{٨٤} إلى الفعل^{٨٥}، لأنَّه تعالى أقدره، فما يختاره ويميل^{٨٦} إليه عن داعية تدعوه إليه، على فعله وتركه، إذ من المستمّر^{٨٧} ترك الإنسان [١٧٢] لما يحبّه ويختاره^{٨٨}، وفعل شيء وهو يكرهه لخوف أو حياء، فعن ذلك العزم^{٨٩} الكائن بقُدرة العبد المخلوقة لله تعالى صحّ تمكينه وثوابه^{٩٠} وعقابه وذمّه^{٩١} ومدحه^{٩٢}، وانتفى بطلان التّكليف والجبر المحض، وكفى في التّخصيص^{٩٣} هذا الأمر الواحد، أعني العزم المصمّم وما سواه^{٩٤} ممّا لا يُخصّص من الأفعال الجزئية والتّروك، كلّها مخلوقة لله تعالى متأثرة عن قدر منه، ابتداءً بلا واسطة القُدرة الحادثة^{٩٥} المخلوقة المتأثرة عن قدرة الله تعالى، والله سبحانه أعلم.

^{٨٣} في الحاشية: يقع الميل والتّاعية والاختيار.

^{٨٤} في الحاشية: والاضطرار مع الإقذار على العزم على كلّ من الفعل والتّرك. ولما كان الإقذار على العزم على فعلٍ مع خَلْق الميل إليه والدّعية له ظاهر، بخلاف الإقذار على العزم على ترك ما خلق الميل إليه والتّاعية له بيّنه بقوله: إذ من المستمّر، إه.

^{٨٥} في الهامش: وتذكره في (... ثلاث كلمات غير مقروءة).

^{٨٦} في الحاشية: الميل والتّاعية والاختيار للمكلف.

^{٨٧} في الحاشية: أي من الأمر الذي لا (... كلمة غير مقروءة، لعلّها: ينحاز).

^{٨٨} في الحاشية: أي أن يعاقب بالمعصية.

^{٨٩} في الحاشية: ومما نشأ عن ثبوت ذلك العزم صحّة التّكليف بال (... كلمة غير مقروءة).

^{٩٠} في الحاشية: أي أن يثاب بالطّاعة لله.

^{٩١} في الحاشية: أي بفعل ما لا ينبغي شرعاً.

^{٩٢} في الحاشية: بفعل ما هو حسن شرعاً.

^{٩٣} في الحاشية: تخصيص عمومات (... كلمة غير مقروءة) السّابق ذكر بعضها.

^{٩٤} في الحاشية: أي ما سوا (كذا) العزم المصمّم.

^{٩٥} في الأصل: الحادية، وهو تصحيف.

سبحانه غير مُلجأ^{٦٩} إلى ذلك^{٧٠}، ولا مقهور عليه، بل فعله سبحانه باختياره في قليل، لا نسبة له بمقدوراته^{٧١} لحكمة صحة التكليف^{٧٢}، وإيجاد^{٧٣} الأمر والنهي^{٧٤}، مع أنه لا ينقطع نسبته إليه تعالى بإيجاد، لأن إيجاد المكلف لها إنما هو تمكين الله تعالى إياه منها وإقداره تعالى عليها، غير أن السمع ورد بما [٧١ب] يقضي نسبة الكل إليه تعالى بالإيجاد، وقطعها عن العباد. فلنفي الجبر المحض وتصحيح التكليف، وجب التخصيص^{٧٥}، وهو^{٧٦} لا يتوقف على نسبة جميع أفعال العباد إليهم، بل يكفي لنفيه^{٧٧} أن يقال: جميع ما يتوقف عليه أفعال الجوارح من الحركات، وكذا التروك^{٧٨} التي بأمر أفعال النفس من الميل والداعية^{٧٩} والاختيارية بخلق الله تعالى، لا تأثير لقدرة العبد^{٨٠}، وإنما محل قدرته وعزمه، عُقِبَ خلق الله تعالى هذه الأمور في باطنه عزماً^{٨١} مصمماً بلا تردد، وتوجهاً صادقاً للفعل، طالباً إياه، فإذا أوجد العبد ذلك العزم المصمّم، خلق الله له الفعل^{٨٢}، فيكون منسوباً إليه تعالى، من حيث هو حركة، وإلى العبد من حيث هو زنى

^{٦٩} في الحاشية: بصفة المفعول.

^{٧٠} في الحاشية: أي إلى إقرار العبد على بعض المقدورات.

^{٧١} في الحاشية: أي إلى مقدوراته التي لا حتمتها.

^{٧٢} في الحاشية: أي بعد ذلك الإقدار لحكمته، صحة التكليف.

^{٧٣} في الأصل: وانحاه، وهو تصحيف.

^{٧٤} في الحاشية: أي مع أن ذلك القليل الذي أقدر الله عليه العبد إذا إوجده لا ينقطع إلخ.

^{٧٥} في الحاشية: علة سابقة على ما يرسله له، وهو الوجوب في قوله وَجَبَ، أي لأجل نفي الجبر إلخ، (... كلمة غير

كاملة، لعلها: مقروناً) بالدليل العقلي (في الأصل: العقل) <أي> تخصيص عمومات النصوص.

^{٧٦} في الحاشية: أي ما ذكر من نفي الجبر وتصحيح التكليف، أي الحكم بصحة توقف ذلك على نفي المذكور.

^{٧٧} في الحاشية: أي لنفي الجبر نسبة الفعل الواحد العزم الآتي ذكره إليهم.

^{٧٨} في الحاشية: صفة التروك أن المراد في التروك كف النفس عن الفعل، وذلك الكف فعل النفس.

^{٧٩} في الأصل: الليل والداعته، والتصحيح من إحدى الحواشي التالية.

^{٨٠} في الحاشية: (... كلمة غير واضحة) إلى جميع ما يتوقف عليه أفعال الجوارح وأفعال <لنفس لا تأثير لقدرة العبد

فيه.

^{٨١} في الحاشية: وما بعد قوله: عزماً مصمماً، (... كلمة غير واضحة) الموضح له، فهذا العزم المصمّم، أي القدرة (... كلمة

غير واضحة) هو محلّ باشرّ فيه العبد (... كلمة غير واضحة) لكسب عند (... كلمة غير واضحة).

^{٨٢} في الحاشية: أي عُقِبَته.

لما ذكرنا آنفاً، أنَّ ما أوردوه في العقليّات التي ظنّوا^{٥٧} استحالتها^{٥٨} - استناد شيء من الأفعال الاختيارية إلى العباد - لم يسلم^{٥٩}، لم يبق عندنا في حكم العقل مانع عقليّ من ذلك^{٦٠}. فإنّه لو عزّف الله تعالى العاقل^{٦١} أفعال الخير والشرّ، ثمّ خلق له قدرةً أمكنه بها من الفعل^{٦٢} والتّرك^{٦٣}، ثمّ كلّفه بإتيان الخير، ووعدّه عليه، وبترك الشرّ، وأوعده عليه^{٦٤}، بناءً على ذلك الإقدار، لم يوجب^{٦٥} ذلك نقصاً في الألوهيّة، إذ غاية ما فيه أنّه تعالى أقدره على بعض مقدوره^{٦٦}. <والله> تعالى أعلمنا بعض معلوماته، سبحانه، تفضلاً منه، سبحانه. وإن كان قد برز فرق^{٦٧} بين العلم والخلق، لكن لا يقدح^{٦٨}، كما ذكرنا، إذ كان

^{٥٤} من تأليف الحسن بن أبي القاسم البغدادي المعروف بالنّبليّ، الملقّب بعزّ الدّين، قاضي قضاة بغداد، المتوفّى سنة ٧١٢هـ/١٣١٢-١٣١٣. انظر الذّياح المذهب، ص ١٠٦.

^{٥٥} في الحاشية: أي، قال المحقّق في رسالته المؤلّفة في العقائد.

^{٥٦} كذا، ولعلّه يقصد "المسايرة"، لأنّ المسايرة في شرح المسايرة، لكمال الدّين محمّد بن محمّد، المعروف بابن أبي شريف القدسيّ الشّافعيّ، ت ٩٠٥هـ/١٤٩٩-١٥٠٠م. كشف الظّنون، ج ٢، ص ١٦٦٦.

^{٥٧} في الحاشية: أي ظنّوا أنّها تدلّ على استحالة، إه (= إلى هنا).

^{٥٨} في الأصل: احالتها، والتّصحيح من الحاشية السابقة.

^{٥٩} في الحاشية: يعني أنّه: لما ذكرنا أنّ ما أوردوه من العقليّات لم يسلم من القدح، لم يبقّ عندنا مانع عقليّ من تأثير قدرة العبد في الفعل الاختياريّ، فإنّه لو عزّف إلخ.

^{٦٠} في الحاشية: من تأثير قدرة العبد في الفعل لأن (كذا) لم يجد ما يمنع من ذلك عقلاً، بل قد وجدنا ما يدلّ على انتفاء المانع في ذلك.

^{٦١} في الحاشية: أي العبد العاقل.

^{٦٢} في الحاشية: لما أمره من الخير.

^{٦٣} في الحاشية: لما نهى عنه من الشرّ.

^{٦٤} في الحاشية: أي على الشرّ إذا أتى به - العقاب.

^{٦٥} في الحاشية: واجب على الإتيان به الثّواب منه. هذا جواب لو أنّ لوقوع ما ذكر منه تعريف الأمرين وخلق القدرة والتّكيف بما ذكر، لم يوجب وقوع هذه الأمور نقصاً، إه.

^{٦٦} في الحاشية: ليكون مانعاً من القول بتأثير مقدرة البشر.

^{٦٧} في الحاشية: أي يظنّ إشارة بإيراد جوابه؛ أمّا السؤال فهو أن يقال: جعلكم الخلق كالعلم، فما ذكرتم قياس مع وجود الفارق، وهو أنّ الخلق من خصائص الألوهيّة. أمّا الجواب فهو أنّ الفرق لا يقدح في المقصود، وهو أنّ إقدار العبد على بعض المقدورات لا يوجب نقصاً في الألوهيّة.

^{٦٨} في الحاشية: أي لم يوجب ذلك نقصاً في الإلوهيّة (... من منكم ؟).

والقدرة ليس خاصيتها إلا التأثير. ويستحيل اجتماع مؤثرين مستقلين على شيء واحد. فوجب تخصيص عمومات التصوص بما سوى أفعال العباد الاختيارية. فيكون العباد مستقلين بإيجاد أفعالهم الاختيارية بقدرتهم الحادثة بخلق الله تعالى إيّاها لهم عندهم.

ونحن، معشر أهل الحق، نقول: إنّ ما ذهب إليه الجبرية باطل ضرورة التفرقة المذكورة، وفي ذلك إبطال الشرائع، إذ لا معنى للأمر^{٥٠} أن لا يكون فعلاً للمأمور [٧٠ب]، ولا يدخل تحت قدرته، كأن يُطلب من إنسان خلق الحيوان، والطيّان إلى السماء، أو يطلب من الجماد المشي على الأرض. وإنّ ما ذهب إليه المعتزلة من أنّ لقدرة العبد تأثيراً في فعله الاختياري، هنا في عمومات التصوص.

وأيضاً نفرّق في الاختيارات بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه، كالانحدار^{٥١} أنّه سبب بالعدو الشديد الذي لا نقدر على الإمساك عنه. وأيضاً نفعل بداعية، وقد نفعل بلا داعية، وأيضاً، لا يمكن الحركات الاختيارية إلا بتמיד الأعصاب وإرخائها، ولا شعور لنا بشيء من ذلك، ولا ندري أيّ عصة يجب تمديدها لتحصل الحركة المخصوصة. فعلم أنّ المؤثر في الأفعال الاختيارية للعباد ليس قدرتهم وإرادتهم، كذا في التوضيح. فالحق هو التوسط بين الجبر والقدر، كما <ورد> فيه أيضاً. وقد قال بعض أئمة الدين: إنّ لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين، فضله بعض الفضلاء في شرح المقاصد^{٥٢}. فذهب أهل الحق أنّ الله تعالى خالق لأفعال العبد كلّها، وهو كاسب في أفعاله الاختيار.

واختلفت العبارات في الكسب. قال المحقق كمال الدين^{٥٣} [٢٧١] محمد الشهير بابن الهمام، شارح الهداية في الفقه^{٥٤}، في رسالة له في العقائد^{٥٥}، سمّاها بالمسامرة^{٥٦}: واعلم أنّا

^{٥٠} في الأصل: للامرى.

^{٥١} في الحاشية: وهو انحدر في الأرض، كما في التلويح.

^{٥٢} هو شرح المقاصد في علم الكلام لسعد الدين التفتازاني المتوفى سنة ٧٩٣هـ/١٣٩١م.

^{٥٣} في الحاشية: كمال الدين محمد بن همام الدين عبد الواحد بن عبد الحميد، كذا في المسامرة. وهو كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد السيواسي، المعروف بابن الهمام، حنفي (٧٩٠هـ/١٣٨٨م - ٨٦١هـ/١٤٥٦م). الصّوء اللّامع، ج ٨، ص ١٢٧-١٣٢، والفوائد البيّنة، ص ١٨٠.

الكل^{٤٤} ممكن. وقدرته تعالى صالحة للتعلق له، لا قصور لها عن شيء^{٤٥} منه^{٤٦}، فوجب إضافته إليه تعالى بالخلق، ويؤنسه في غير أفعال العقلاء باستبعاد^{٤٧} [٢٧٠] استقلال العنكبوت والتحل بما يصدر عنها من غريب الشكل^{٤٨} ولطيف الصنعة، مما قد يعجز عنه بعض العقلاء. فكان ذلك الصنع الغريب دافقاً منه سبحانه وتعالى، وصادراً عنه دون تلك الحيوانات التي لا عقول لها، و«هو» أعلم بتفاصيل ما يصدر عنها.

٥ ومذهب الجبرية هو أن أفعال الحيوانات بمنزلة حركات الجمادات، لا تتعلق بها قدرتها: لا إيجاباً ولا كسباً. فبقي عمومات التصوص^{٤٩} على حالها عندهم.

ومذهب المعتزلة أنه تعالى خلق للبعد قدرة على الأفعال، ويكون القدرة حاصلة له، قائمة به، ندرك تفرقة ضرورية بطريق الوجدان بين الحركة المقدورة لنا، وهي الاختيار، وبين الرعدة الضرورية التي تصدر دون اختيار منا.

١٠

^{٤٤} في الحاشية: أي كل حالاته.

^{٤٥} في الحاشية: لأن المُنْفِي للقدرة هو الذات، لوجوب إسناد صفاته تعالى إلى ذاته، والمُصَحِّح للمقدورية هو الإمكان. لأن الوجوب والامتناع الذاتيين يُحيلان المقدورية ونسبة الذات إلى جميع المُفَكِّكات في اقتضاء التاديرية على السواء. فإذا ثبت قدرته على بعضها، ثبت قدرته على كلها، ولأن لزم التحكم، فوجب إضافة، إلخ.

^{٤٦} في الحاشية: إنَّ التَّأْيِيلَ العقلي على أنه سبحانه الخالق كلَّ (كذا، والأصح: لكل) حادث.

^{٤٧} في الحاشية: وهذا الاستدلال مبني على ما ذهب إليه أهل الحق في أن المعدوم ليس بشيء، وإنَّما هو شيء محض، لا امتياز فيه أصلاً، ولا تخصيص قطعاً. فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات إلى المعدومات بوجه من الوجوه، خلافاً للمعتزلة، ومن أن المعدوم لا مادة له ولا صورة، خلافاً للحكماء (في الأصل: الحكماء)، وإلا، لِمَ يمتنع اختصاص بعض الممكنات دون بعض بمقدوريته تعالى، كما يقول الخصم؟ إذ المعتزلة تقول: جاز أن يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتغيرة مانعاً من تعلق القدرة. والحكم يقول: جاز أن تستقر المادة بحدوث ممكن دون آخر. وعلى هذين التقديرين لا يكون نسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء. ولما كان هذا الاستدلال لا يخلو عن صفت (كذا) الأشياء، حيث يقوله ويؤنسه كماله - دليلاً على أمر مختلف في (... بعض الكلمات مغطاة بالسواد) المسامرة.

^{٤٨} في الحاشية: من نسج العنكبوت الذي يصل في الصفاقة إلى أن لا يتبين شيء في الخيوط الواهية التي يتركب منها. وبناء التحل الشمع على الشكل المستدس الذي لا خلل بين أضلاع بيوته. ثم إلقاء العسل إلى أن تمتلئ البيوت، ثم يختم بالشمع على وجه بقيتها، في غاية من اللطف، كما في المسامرة.

^{٤٩} في الحاشية: أي التصوص السابق ذكر بعضها.

والقلب^{٣٦} نفسه بالنفس الإنسانية، كما في التنقيح.
 أعلم أن مذهب أهل الحق أن أفعال^{٣٧} العباد اختيارية كانت أو غيرها بخلق الله تعالى وإيجاده. أما الاختيارية، كالأفعال المقصودة لهم، مثل الصلاة، وغير الاختيارية، كحركة العروق^{٣٨} الضوارب بالبدن، وحركة المرتعش. والدليل^{٣٩} نقلي وعقلي، فالتقلي كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^{٤٠} وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾^{٤١} وقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾^{٤٢} وقوله تعالى: ﴿وَهَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ﴾^{٤٣}، والعقلي أن

وفي هامش آخر: ذهب إلى تجرد النفس الناطقة الحكماء وحجّة الإسلام الغزالي في أصحابنا، واختلف المفكرون بتجردها، فقال ابن الزاودي: إنها جزء لا يتجزأ من القلب. وقال النظام: إنها أجسام لطيفة سارية في البدن من أول العمر إلى آخره لا تحل ولا تفسد، فما دامت سارية في البدن، فهو حي، وإذا فارقت، فهو ميت. وقيل: هي قوة في الدماغ مبدأ الحس والحركة. وقيل: هي قوة في القلب مبدأ الحيات (كذا)، كما في شرح الإصفياني للطوالع.
 في الحاشية: في تعريف (... كلمة غير مقروءة) بمعرفة النفس ما لها وما عليها.

هو: التلويح في كشف حقائق التنقيح، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي (ت ٧٩٢هـ/١٣٩٠)، وهو بدوره شرح لكتاب التوضيح لعبيد الله بن مسعود المحبوبي. كشف الظنون، ج ١، ص ٤٩٦.

في الحاشية: وفي الحديث الشريف: ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسد فسد الجسد كله، ألا وهي القلب. (انظر هذا الحديث على سبيل المثال في تفسير القرطبي، ج ١٤، ص ٦١).

في الحاشية: والمراد بالفعل في أفعال العباد الحاصل بالمصدر، أي الحالة الحاصلة به. لأننا إن قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، لم نرذ بالفعل المعنى المصدري الذي هو الإيقاع والإيجاد كما سبق في المقدمة في أنه أمر اعتباري لا وجود له في الخارج، ولا يتعلق به الخلق. والفعل بمعنى الحاصل بالمصدر هو متعلق التكليف كالصوم والأكل والشرب والصلاة، إذ هي عبارة عن قيام وقعود وركوع وسجود وتلاوة. وذكر كذا في المسامرة (= المسيرة في العقائد المنجية في الآخرة، لكامل الدين محمد بن همام الدين عبد الواحد الشهير بابن الهمام، ت ٨٦١هـ/١٤٥٧. كشف الظنون، ج ٢، ص ١٦٦٦) والمسامرة (= المسامرة في شرح المسامرة، لكامل الدين محمد بن محمد، المعروف بابن أبي شريف القدسي الشافعي، ت ٩٠٥هـ/١٤٩٩-١٥٠٠م. كشف الظنون، ج ٢، ص ١٦٦٦).

في الحاشية: في الضرب بمعنى الخلط، يقال: ضرب الشيء بالشيء، أي خلطه به.

في الحاشية: أي الدليل بأنه تعالى الخالق لكل حادث.

الرعد ١٦/١٣ والزمر ٦٢/٣٩.

الصافات ٩٦/٣٧.

القمر ٤٩/٥٤. وجاءت في الأصل كلمة "وقوله" مشطوبة بين "شيء" و"خلقناه".

فاطر ٣/٣٥.

والوجود عند جمهور المتكلمين منحصر في الوجود الخارجي، وهو الوجود النفساني
 الأمري^{٢٦}، خلافاً للحكاماء ومحقق المتكلمين، كالغزالي^{٢٧}، فإن الوجود عندهم قسمان:
 [٦٩ب]، ذهني وخارجي، وينحصر نفس الأمر فيهما، على ما ذكره السيّد الشريف^{٢٨}،
 في حاشية تشرح التجريد^{٢٩}، والعام الثقلّي يخصّص بالفعل، نحو قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ
 كُلِّ شَيْءٍ﴾^{٣٠}. فعلم ضرورة أن الله تعالى مخصوص منه، كما في التنقيح^{٣١}.
 والتّفسّ تطلق^{٣٢}، ويراد بها التّفسّ الإنسانيّة، وهي الرّوح الجسمانيّ الحالّ في البدن،
 لا التّفسّ الناطقة^{٣٣} المجردة، لأنّ جمهور أهل السنّة لا يقولون^{٣٤} بها، كما في التلوّيح^{٣٥}
 وحاشيته للفاضل الرّومي حسن جلبي.

- ^{٢٦} في الحاشية: ونفس الأمر والخارج عند جمهور المتكلمين مترادفان، إذ لا وجود ذهنيّ عندهم.
- ^{٢٧} هو أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (٤٥٠هـ/١٠٥٨م - ٥٠٥هـ/١١١١م)، صاحب كتاب إحياء علوم الدّين. الموسوعة الإسلامية، ج ٢، ص ١٠٣٨.
- ^{٢٨} هو أبو الحسن عليّ بن محمد بن عليّ الجرجانيّ (ت ٨١٦هـ/١٤١٣م) متكلم أشعريّ وفيلسوف. من أشهر كتبه: التعريفات، الذي طبع في الدار التّوسّية للنشر سنة ١٩٧١، وشرح المواظف (لعضد الدّين الإيجي، ت ٧٦٥هـ/١٣٥٥م). ذكر في كشف الظّنون، ج ١، ص ١٢.
- ^{٢٩} لعله يقصد: تجريد الاعتقاد، لنصير الدّين الطوسي (ت ٦٧٢هـ/١٢٧٤م). انظر الموسوعة الإسلامية، ج ١٠، ص ٧٤٨.
- ^{٣٠} الزّعد ١٦/١٣ والزّمر ٦٢/٣٩.
- ^{٣١} هو كتاب: تنقيح الأصول، لصدر الشّريعة، عبيد الله بن مسعود المخبويّ البخاريّ الحنفيّ (ت ٧٤٧هـ/١٣٤٦م). انظر كشف الظّنون، ج ١، ص ٤٩٦.
- ^{٣٢} في الحاشية: ويراد بها العبد نفسه، وهو المركّب في الرّوح الجسمانيّ والبدن، ويراد بها، صحّ (ولعلّ كلمة "صحّ" تدلّ على أنّ هذا الهامش جزء من النّص).
- ^{٣٣} في الحاشية: قال الحكماء: التّفسّ غير حالة في البدن ولا مجاورة له، لأنّه جوهر مجرد، فلا يكون تعلّقها تعلّق حلول، كتعلّق صورة بالمادّة والغرض بالموضوع كتعلّق السّواد بالجسم ولا تعلّق محايّد كتعلّق الإنسان بداره، وثوابه الذي يقارنه تارة ويفارقه أخرى، لكنّها متعلّقة بالبدن تعلّق العاشق بالمعشوق عشقاً لا يتمكّن العاشق بسببه من مفارقة معشوقه، ما دامت مصاحبته ممكنة. وسبب تعلّق التّفسّ بالبدن توقّف كمالها ولذاتها عليه. فإنّها في مبدأ الفطرة عارية عن العلوم، قابلة لها، ممكّنة به في تحصيلها بالآلات وقوى بدنيّته، كذا في شرح الطّوالع (شرح الطّوالع: هو شرح ألفه الأصفهانيّ لكتاب طوالع الأنوار الذي كتبه القاضي عبد الله بن عمر البيضاويّ المتوفّى سنة ٦٨٥هـ/١٢٨٦م. انظر كشف الظّنون، ج ٢، ص ١١١٦) للأصفهانيّ.

إلى ما لا يتناهى، فيلزم^{١٧} التسلسل في طرف^{١٨} المبتدأ^{١٩} في الأمور الواقعة فيه، وهو مُحال، كذا في التوضيح^{٢٠}. وفي التلويح^{٢١} أن كثيراً من المصادر مما يحصل به للفاعل معنى ثان قائم به^{٢٢}، كما إذا قام فحصل له هيئة هي القائمة. انتهى.

وذكر الفاضل الزمّي حسن جلبي^{٢٤} في حاشيته^{٢٥}، ما حاصله، أنه يحصل في المصدر المتعدّي هيئة للفاعل كالعالمية وهيئة للمفعول كالمعلومية، وباعتباره يتسامح أهل العربية في قولهم: المصدر المتعدّي قد يكون مصدراً للمعلوم، وقد يكون مصدراً للمجهول، يعنون بها الهيئتين اللتين هما معنياً الحاصل بالمصدر. فاستعمال المصدر في المعنى الحاصل بالمصدر، استعمال الشيء في لازم معناه، والظاهر أن كنيته إقرار بما لا يحصل به معنى ثابت، كالإمكان والامتناع وغيرهما، مما لا يوجد فيه إيقاع الفاعل لحالة موجودة في الخارج. انتهى.

ذلك، الثالث، وهو الراقي (?): أن الإيقاع معناه التكوين في الخارج، على ما تقرّر، وفي علم الكلام، وعلى كلّ منها كلام مذكور في التلويح.

^{١٧} في الأصل: افيلزم.

^{١٨} في الحاشية: وفيه، بحيث مذكور في حاشية الفاضل الزمّي حسن جلبي في التلويح، إن أردت الإصلاح، فارجع إليه.

^{١٩} في الحاشية: على ما هو المفروض.

^{٢٠} هو: التوضيح في حلّ غوامض التنقيح، لصدر الشريعة، عبّيد الله بن مسعود المحبوبي (ت ٧٤٧هـ/١٣٤٦م) وهو شرح لكتابه: تنقيح الأصول. كشف الظنون، ج ١، ص ٤٩٦.

^{٢١} هو: التلويح في كشف حقائق التنقيح، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي (ت ٧٩٢هـ/١٣٩٠)، وهو بدوره شرح لكتاب التوضيح لعبّيد الله بن مسعود المحبوبي. كشف الظنون، ج ١، ص ٤٩٦.

^{٢٢} في الحاشية: أي في جانب العلة، وإثنا قال في المبدأ لأنّ استحالة التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتِّفاق، بخلاف جانب المعلوم، فإنّه لا برهان عليه. فبرهان التطبيق ليس بتمام على ما عرف في علم الكلام، كما في التلويح.

^{٢٣} في الحاشية: على التلويح.

^{٢٤} هو حسن جلبي بن محمد شاه الفنايري (ت ٨٨٦هـ/١٤٨١م). كشف الظنون، ج ١، ص ٤٨١.

^{٢٥} انتهى من كتابة حاشيته في شعبان من سنة ٨٨٥هـ/١٤٨٠م. نفس المصدر والصفحة.

الفعل يُراد به المعنى الذي وُضع المصدر بإِزائه، ويُرادُ به المعنى الحاصل بالمصدر^{١٢}، فإذا تحرك زيدٌ تكون الحركة قائمةً به^{١٣}، فإن^{١٤} أُريدَ بالحركة الحالة التي تكون للمتحرّك في أيّ جزء يُفرض من أجزاء المسافة، فهي المعنى الثاني، وإن أُريدَ بها إيقاعُ تلك الحالة، فهي المعنى الأوّل، والثاني موجود في الخارج، لا الأوّل، فإنّه شهد لعزّة [٢٦٩] العقل^{١٥}، لا وجود له في الخارج^{١٦}. إذ لو كان، لكان له موقع، ثمّ إيقاع، ذلك الإيقاع يكون واقعاً

^{١٢} في الأصل: بالمصد. وفي الهامش: وأهل العربية يقولون للمصدر: المفعول المطلق، لأنّه هو المفعول بالحقيقة، لأنّه الذي يوجد الفاعل ويفعله، وهو بناء على إرادة الحاصل بالمصدر. ولأنّ الأمر الاعتباري، وهو الفعل، بمعنى الإيجاد والإيقاع، لا وجود له في الخارج فلا يتعلّق به الخلق، كذا قرره ابن الهام في المسامرة.

^{١٣} في الحاشية: سواء كانت حالة أو إيقاعاً.

^{١٤} توجد قبل هذه الكلمة، كلمة "ويراد"، إلا أنها مشطوبة.

^{١٥} في الحاشية: العقل جسم لطيف مفرد محلّه الرأس عند عامة أهل السنّة، وأثره يقع على القلب، فيصير القلب بنور العقل مدركاً للأشياء، كالعين يصير مدركاً بنور الشمس ونور السراج. فإذا قلّ التور أو ضعف قلّ الإدراك وضعف، وإذا انعدم التور انعدم الإدراك، كما في حاشية روضات الجنان [لعلّه يقصد: روضات الجنان في تفسير القرآن، وهو كتاب من عشرة مجلّدات، لهبة الله بن عبد الرحيم الحمويّ شرف الدّين البارزيّ، المتوفّي سنة ٧٣٨هـ/١٣٣٧-١٣٣٨م. انظر كشف الظّنون، ج ١، ص ٩٢٢].

وفي حاشية منفردة: رواية مذهب المفكرين لتجرّد النفس الناطقة التي يسير إليها كلّ أحد بقوله أنا، كثيرة، لكنّ المشهور منها تسعة، الأوّل لابن الزاوندّي (أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق، معتزليّ عاش في ٤٠٣ هـ/ق ١٠٠٩م. الموسوعة الإسلامية، ج ٣، ص ٩٠٥)، الثاني للتّظام (أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هانيّ، معتزليّ، توفيّ بين سنة ٢٢٠ و ٢٣٠ هـ/٨٣٥-٨٤٥م، الموسوعة الإسلامية، ج ٧، ص ١٠٥٧)، كما ذكرناهما في الحاشية الأخرى نقلاً عن الأصفهانيّ (هو أبو الثناء شمس الدّين محمود بن عبد الرحمن الأصفهانيّ، ولد في إصفهان سنة ٦٧٤هـ/١٢٧٥م وتوفيّ في القاهرة سنة ٧٤٩هـ/١٣٤٨م. انظر الدرر الكامنة، ج ٤، ص ٣٢٧)، الثالث: أنّه قوّة في الدّماغ، وقيل: في الكبد، الرابع: أنّه ثلاث قوئ، إحداها (في الأصل: أحديها) في القلب، وهي الحيوانية، والثانية في الكبد، وهي النباتية، والثالثة في الدّماغ، وهي النفسانية، الخامس: أنّه الهيكل المخصوص، وهو المختار، عند جمهور المتكلّمين، السادس: أنّها الأغلاط الأربعة المتعدّلة كلّها وكيفاً، السابع: أنّه اعتدال المزاج، التّوحيّ القامن: أنّه التّم المعتدل، إذ بكثرته واعتداله تقوى الحياة والعكس، التاسع: أنّه الهواء، إذ بانقطاعه طرفه عين ينقطع الحياة (...). كلمة غير واضحة) وبمنزلة النّوحيّ المنصوح (؟). وأعلم أنّ شيئاً من ذلك الذي رويناه لم يبق عليه برهان، وما ذكره لا يصلح للتّعويل عليه، كما في المواقف (لعصّد الدّين الإيجي، ت ٧٦٥هـ/١٣٥٥م).

^{١٦} في الحاشية: ومذهب الأشعريّ أنّه ليس من الصّفات الموجودة لوجوه ثلاثة، الأوّل: ما ذكر، الثاني: أنّه يلزم عند إيجاد الفاعل شيئاً أن يوجد أموراً متحقّقة غير متناهية، هي الإيقاعات الغير المتناهية، وبديهة العقل قاطعة باستحالة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي علا شأنه^١، وجلا برهائه^٢، وجعلنا من أهل الحق، وأقدرنا على غُزْم^٣ الأفعال، ومنه أطلق لحكمة^٤ صحة التكلف بجري العادة^٥، ولا يجري في ملكه إلا ما أراد^٦، والصلاة والسلام على سيّد البشر، النَّبِيِّ المبعوث للأسود والأحمر^٧، وعلى آله وأصحابه، القادة إلى الجنة، دار السعادة.

فيقول الفقير محمد الإسبري^٨ المشتهر بقاضي زاده، نال من الخير ما أراد: لما كانت مسألة^٩ كسب الأفعال الاختيارية، للأنام، من غوامض مسائل علم الكلام، حرّرت فيها بقدر^{١٠} الوسع رسالة مُمَيَّزة مذهب أهل السنّة والجماعة عن مذهب الجبريّة والقدريّة، وسمّيتها: ميمزة مذهب المائريديّة عن المذاهب الغيريّة^{١١}، وربّتها على مقدّمة ومقصدتين.

^١ في الحاشية (وقد ترد الحاشية في المخطوطة فوق النّص أو تحته أو إلى جانبه يميناً أو يساراً أو بين الأسطر، والكتابة قد تكون أفقيّة أو مقلوبة أو عموديّة، ولن أشير إلى هذه التفاصيل فيما بعد، إلاّ أنّه سترد نصوص هذه الحواشي بالخط الأسود العريض لتمييزها عن الحواشي التي يضيفها المحقّق): أي أمره وحاله في ذاته وصفاته وأفعاله.

^٢ في الحاشية: حجّته القاطعة التي نصّبها دالّة على وجود ذاته واتّصافه بكماله.

^٣ غُزْم أو غُزْم بمعنى: أداء.

^٤ في الحاشية: ولكن لا شيء باعثاً له على الفعل، بل له تصرف في ملكه كيف يشاء، وبحكم ما يريد، كما لا يُسأَل (في الأصل: يسأل) عمّا يفعل.

^٥ في الحاشية: ذلك ما ثبت في كرم عاداته تعالى.

^٦ في الحاشية: الله تعالى، لأنّه غُزْمُ الخلق والإيجاد.

^٧ في الحاشية: أي العرب والعجم، وقيل الإنس والجنّ.

^٨ في الحاشية: إسبر بكسر الهمزة وسكون السين المُهمّلة وكسر الباء الموحّدة والتّاء المهملة، فمن شمال ... التّروم ... ثلاثة أيّام (...: كلمات غير مقروءة).

^٩ في الأصل دائماً: مسئلة.

^{١٠} في الأصل: فيها يقدر.

^{١١} يعتمد التحقيق على مخطوطة برلين رقم ٢٤٩٢، ورقة ٦٨ب إلى ٧٦آ. انتهى مؤلّفها، محمد المُشْتَهَر بقاضي زادة الإسبري، من كتابتها في الأوّل من رجب سنة ١١٣٠هـ/الحادي والثلاثين من أيّار سنة ١٧١٨. الخطّ واضح في معظمه، إلاّ أنّ الهوامش مليئة بالتعليقات والإضافات، بعض كلماتها غير مقروء. كلّ صفحة فيها خمسة عشر سطراً، ما عدا الأخيرة، فيها أقلّ من عشرة أسطر.

مميّزة مذهب المائريديّة

عن المذاهب الغيريّة

لمحمد الإسبريّ المشتهر بقاضي زاده

تحقيق

إدوارد بدين

الخفي فتلاً. وأن معنى قوله تعالى: ﴿فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ﴾^{٢١٤}، ثم يتلألاً ذلك على السرّ، فيقوم للتور فعل التوحيد^{٢١٥}، فيوحّد الله تعالى. ثم يتلألاً إلى الفؤاد، فيقوم له فعل المعرفة، فيصير عارفاً لله تعالى بجميع صفاته. ثم يتلألاً إلى القلب، فيقوم له فعل الإيمان. ثم يتلألاً إلى الصدر، فيقوم له فعل الإسلام. ثم ينشر ذلك التور في الأعضاء فيتقيّد العبد بفعل الأوامر والمناهي^{٢١٦}. فإذا حصل العبد على ذلك، صار مؤمناً يقيناً. ٥ ويجب قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾^{٢١٧}، فأمرُك ذا هنا عقود أربعة: التوحيد والمعرفة والإيمان والإسلام، وليس بشيء واحد، ولا متغايرة. فإذا اجتمعت صار ديناً واحداً، وهو معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^{٢١٨} ويؤيده ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾^{٢١٩}. والله سبحانه وتعالى أعلم.

^{٢١٤} الزمر ٢٢/٣٩.

^{٢١٥} تأتي بعد هذه الكلمة، كلمتان مشطوبتان هما: على الإيمان.

^{٢١٦} كذا، ولعل الأصح: التواهي.

^{٢١٧} الحجرات ١٣/٤٩.

^{٢١٨} آل عمران ١٩/٣.

^{٢١٩} آل عمران ٨٥/٣.

والأجل واحد، والموت قائم بالميّت، مخلوق الله تعالى: خلق الموت والحياة. والمقتول ميّت بأجله، والقتل فعل القاتل [١٠٧ب] كسباً، لا خلقاً. والألم في المضروب عُقِيب الضرب، والانسار عُقِيب الكسر، والموت عُقِيب القتل: كل ذلك مخلوق الله. والرزق ما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان فيأكله، لقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾^{٢١٠}، وهو قد يكون حلالاً وقد يكون حراماً. وكلّ يستوي في رزق نفسه، ولا يُتَصَوَّر أن يأكل رزقه غيره وهو رزق غيره. والضمان والعقاب لارتكابه المنهي. وكلّ ذلك بقدر الله، وعلمه عند الله، فنؤمن بما فيه، ونكذب من ينفيه. ونقول: اللهم، يا وَلِيَّ الإسلام وأهله، ثبتنا على الإيمان حتّى نلقاك به، وبالله العصمة والتوفيق، وبيده أزمّة التحقيق، وله الحمد على الاختتام، والتّحيّة والصّلاة على رسول الله محمّد، هادي الأمة وكاشف الغمّة، وآله وصحبه، كبار الهمة، وخيار الأمتّة. ١٠ انتهى سنة ١١٤٦.

[ملحق: وهو اقتباس عن أبي منصور الماتريديّ، يملأ النصف الأول من ص ٢٣٤]

[٢٣٤] قال الإمام أبو منصور الماتريديّ رحمه الله تعالى: الإسلام معرفة الله تعالى بلا كيف ولا شبه، ومحله في الصدر، لقوله تعالى: ﴿أَقَمْنِ شَرَحَ اللَّهِ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ﴾^{٢١١}. والإيمان معرفة الله تعالى بالألوهيّة، ومحله القلب، لقوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَبٌ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانُ وَزَيْنَتُهُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾^{٢١٢}، والقلب داخل الصدر. والمعرفة معرفة الله تعالى بصفاته، ومحله الفؤاد، وهو داخل القلب. والتّوحيد معرفة الله تعالى بوحدانيّته، ومحله السرّ، وهو داخل الفؤاد. ومعنى قوله تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾^{٢١٣}، فالقلب بمنزلة الرّجاجة، والفؤاد بمنزلة المصباح، والسرّ بمنزلة الشّجرة، وداخل السرّ موضع يُقال له: خفيّ، وهو موضع نور الهداية، لا صنّع للعبد فيه. وإذا أراد الله تعالى أن يهدي عبده ألقى نوره في ٢٠

^{٢١٠} هود ٦/١١.

^{٢١١} الزّمر ٢٢/٣٩.

^{٢١٢} الحجرات ٧/٤٩. في الأصل: ولكن حبّ.

^{٢١٣} التّور ٣٥/٢٤.

ومنه الإيمان باللوح والقلم وبجميع ما فيه قَدَر، وبالميثاق^{٢٠٠} الَّذِي أَخَذَهُ اللَّهُ مِنْ ذُرِّيَّةِ آدَمَ، فَعَلِمَ فِي الْأَزَلِ عِدَدَ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ، وَعِدَدَ مَنْ يَدْخُلُ النَّارَ، فَلَا يُزَادُ وَلَا يُنْقَصُ فِي ذَلِكَ.

وبأنَّ أفعالَ العباد كُلَّهَا بخلقِ الله، لقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾^{٢٠١} وقوله ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^{٢٠٢}، وإن كانت الاختيارية [١٠٧] منها التي يثابون بها ويعاقبون عليها بكسبهم، فالله خالقُ العبد^{٢٠٣} كاسب.

والمقدور الواحد داخل تحت قُدْرَتَيْنِ بجهتين مختلفتين، لقوله تعالى: ﴿فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^{٢٠٤}، وقوله ﴿وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ﴾^{٢٠٥}، الخير منها يرضاه الله، والقبیح منها لا يرضاه، لقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يَحِبُّ الْفُسَادَ﴾^{٢٠٦} ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾^{٢٠٧}.

والكسب هو الفعل الذي يعود على فاعله منه نفع أو ضرر، لقوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾^{٢٠٨}، ومناطُ التكليف الاستطاعة الظاهرة، وهي التي تكون من جهة الوسع والتمكين وصحة الأسباب والآلات، فهي متقدمة على الفعل وبها يتعلّق الأحكام، إذ لا يمكن التكليف قبلها، لقوله تعالى: ﴿لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^{٢٠٩}.
وأمّا الباطنة، وهي التي يحدثها الله مقرونة بالفعل، فهي مع الفعل، ولا يتعلّق بها الأحكام، لأنها ليست في وسع العبد، وتسمى في الطاعات توفيقاً، وفي المعاصي خذلاناً.

^{٢٠٠} راجع سورة الأعراف ٧٢/٧.

^{٢٠١} الصافات ٩٦/٣٧.

^{٢٠٢} الزعد ١٦/١٣ والزمر ٦٢/٣٩. وفي الأصل: والله ...

^{٢٠٣} في الإصل: فالعبد

^{٢٠٤} هود ٣٦/١١.

^{٢٠٥} البقرة ٢٤/٢.

^{٢٠٦} البقرة ٢٠٥/٢.

^{٢٠٧} الزمر ٧/٣٩.

^{٢٠٨} البقرة ٢٨٦/٢.

^{٢٠٩} البقرة ٢٨٦/٢.

الرّوضة الثّامنة

في الإيمان بالقدر

وأصله سرُّ الله تعالى في خلقه، لم يطلع عليه ملك مقرب ولا نبيُّ مُرسل، استأثره الله بعلمه لأنَّ العلمَ علان، علّم في الخلق موجود، وهو علم الشريعة، وعلم في الخلق مفقود، وهو علم القدر، الذي أعراه عن أنامه^{١٩٣}، ونهاهم عن حرامه. فإنكار العلم الموجود كفر، وادّعاء العلم المفقود كفر، فلا يثبت الإيمان إلّا بقبول العلم الموجود وترك العلم المفقود. فالتعمق فيه ذريعة الخذلان، لأنّه مؤدّ إلى المنازعة في أحكام الرّبوبيّة. وقد قال الله تعالى: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾^{١٩٤}.

فالإيمان [١٠٦ب] بالقدر هو أن يؤمن العبد أنّ كلّ شيءٍ من الخير والشرّ والحلو والمُرّ مقدور على العباد بقدر الله لأسبق علمه في كلّ كائن في خلقه. فقدّر بمشيئته تقديراً محكماً، لقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾^{١٩٥}، وقوله: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾^{١٩٦}، وقوله عليه السّلام: "قدّر الله مقادير الخلق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، وكان عرشه على الماء"^{١٩٧}.

فالسعيد سعيدٌ بقضاء الله، والشقيّ كذلك، لقوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾^{١٩٨}. والسعيد قد يشقى بقضاء الله وقدره، وبالعكس كذلك، لقوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^{١٩٩}. والتّغيير على السعادة والشقاوة، لا على الإيسعاد والإشقاء.

^{١٩٣} "أنامه" يعني: خلقه.

^{١٩٤} الأنبياء ٢١/٢٣.

^{١٩٥} القمر ٥٤/٤٩.

^{١٩٦} الفرقان ٢٥/٢.

^{١٩٧} قارن على سبيل المثال مع ما ورد في تفسير ابن كثير، ج ٢، ص ٢٦٩ و ٤٣٨ وج ٣، ص ٢٣٥، وصحيح

مسلم، ج ٤، ص ٢٠٤٤ وانظر جامع العلوم والحكم، ص ٥٥ و ١٩٣ وفتح الباري، ج ٦، ص ٢٨٩.

^{١٩٨} المدثر ٣١/٧٤.

^{١٩٩} الزعد ١٣/٣٩.

- الْقِيَامَةِ ﴿١٨٣﴾. والصَّراطُ ﴿١٨٤﴾، لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ ﴿١٨٥﴾، فهو جسر ممدود على ظهر جهنم، أرق من الشَّعر وأحد من السَّيف. وكلُّ ذلك معلومٌ والكيْفُ مجهول. والشفاعة للأنبياء، والأخبار ثابتة لقوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ ﴿١٨٦﴾، وقوله عليه الصَّلَاة والسَّلَام: "شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي" ﴿١٨٧﴾، وقوله: "يشفع يوم القيامة ثلاثة: الأنبياء ثمّ العلماء [٢١٠٦] ثمّ الشهداء" ﴿١٨٨﴾.
- ٥ ويجوز العفو عن الكبيرة غير الكفر، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا هُوَ دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ ﴿١٨٩﴾، في العقاب على الصغيرة لقوله: ﴿يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ﴾ ﴿١٩٠﴾. والكبيرة لا تُخرج المؤمن من الإيمان ولا تُدخله في الكفر بغير علاقة تكذيب، لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾ ﴿١٩١﴾، فأهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار، لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ ﴿١٩٢﴾.

١٨٣ الأنبياء ٤٧/٢١.

١٨٤ انظر الموسوعة الإسلامية، ج ٩، ص ٦٧٠.

١٨٥ مريم ٧١/١٩.

١٨٦ البقرة ٢٥٥/٢.

١٨٧ ورد الحديث بهذا النص في مشند الشَّهاب، ج ١، ص ١٦٦ والأحاديث المختارة، ج ٦، ص ٢٩٥ وكشف الخفاء، ج ٢، ص ١٤.

١٨٨ أنظر هذا الحديث في تفسير القرطبي، ج ١٧، ص ٣٠٠ وشرح سنن ابن ماجه، ج ١، ص ٣٢٠ وفيض التقدير، ج ٦، ص ٤٦٢.

١٨٩ النساء ٤٨/٤.

١٩٠ آل عمران ١٢٩/٣ والمائدة ١٨/٥.

١٩١ البقرة ١٧٨/٢.

١٩٢ الزلزلة ٦/٩٩.

﴿مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾^{١٦٩}، وقوله: ﴿فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾^{١٧٠}، وقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾^{١٧١}، إلى غير ذلك.

والبعثُ لجزاء الأعمال يوم الدين، لأن الدنيا محلُّ الابتلاء والآخرة [١٠٥] محلُّ الجزاء، وهو الثواب والعقاب في الجنة والنار، وهما مخلوقتان موجودتان الآن، لقصة آدم وحوّٰى^{١٧٢}، وقوله تعالى: ﴿أَعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾^{١٧٣} وفي النار: ﴿أَعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾^{١٧٤}، ولا تفتيان ولا أهلها، لقوله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا﴾^{١٧٥}، ولأن الإيمان يُطلب على التأييد والكفر حرامٌّ على التأييد، فجزاؤهما كذلك، لقوله تعالى: ﴿وَعَرَضُوا عَلَى رَبِّكَ صَقًّا﴾^{١٧٦}، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ﴾^{١٧٧}، وقراءة^{١٧٨} الكتاب، لقوله تعالى: ﴿وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا﴾^{١٧٩}، والحوض^{١٨٠}، لقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾^{١٨١}، ولقوله عليه الصلاة والسلام: "حوضي مسيرة شهر"^{١٨٢}، الحديث. والميزان، لقوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ

^{١٦٩} يس ٣٦/٧٨-٧٩.

^{١٧٠} الإسراء ١٧/٥١.

^{١٧١} الزوم ٣٠/٢٧.

^{١٧٢} كذا في الأصل.

^{١٧٣} آل عمران ٣/١٣٣.

^{١٧٤} البقرة ٢/٢٤.

^{١٧٥} الحشر ٥٩/١٧.

^{١٧٦} الكهف ١٨/٤٨.

^{١٧٧} الحاقة ٦٩/١٨.

^{١٧٨} في الأصل: وقرأت.

^{١٧٩} الإسراء ١٧/١٣.

^{١٨٠} لقد وردت أحاديث كثيرة عن الحوض، وهناك تلخيص لأهم التفاصيل في الموسوعة الإسلامية، ج ٣، ص ٢٨٦.

^{١٨١} الكوثر ١/١٠٨.

^{١٨٢} انظر الحديث في صحيح البخاري، ج ٥، ص ٢٤٠٥ والسنة لابن أبي عاصم، ج ٢، ص ٣٣٤ وفتح الباري، ج ١١، ص ٤٧٠ وتهذيب الكمال، ج ٨، ص ٤٣٠ والتدوين في أخبار قزوين، ج ١، ص ١٤٣.

بكتبة بيضاء فيبيض وجهه، وبالخاتم في أنف الكافر بكتبة سوداء فيسود وجهه، وأيتها كانت قبل صاحبها، فالأخرى على إثرها قريباً.

ثم يعيش الناس في سعة، فبينما هم كذلك، إذ يبعث الله ريحاً طيبةً فيموت المؤمنون كلهم، ويبقى شرار الناس، فعليهم تقوم الساعة، وتنبؤ دار الآخرة.

ومن مقدماتها دار البرزخ^{١٦٤} وأحكامها، كالسؤال والتعيم والعذاب بعد الموت، لقوله عليه الصلاة والسلام: "القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران"^{١٦٥}، وكل من مات أهلاً ناله نصيبه قبراً، ولا صلب^{١٦٦} أو غرق أو أكله حيوان أو احترق. والدار ثلاث: دار الدنيا ودار البرزخ ودار القرار، وتعلق الروح بالبدن في كل دار على وجه مخصوص، وأكمل تعلقها يوم بعث الأجساد، [١٠٥] إذ بعده لا يقبل البدن نوماً ولا موتاً ولا فساداً، فجعل الله لكل دار أحكاماً تخصها، فأحكام الدنيا على البدن، وإنما الروح تتبع له، وأحكام البرزخ على الروح، وإنما البدن تتبع لها. وإذا كان يوم البعث، صار حكم التعيم والعذاب وغيرهما على الروح والجسد جميعاً، وفي هذا حل إشكالات في العقائد، وبالله التوفيق وله الحمد على التحقيق.

الروضة السابعة

في الإيمان بالبعث بعد الموت

وهو إعادة الأبدان الأصلية بأرواحها مطلقاً، وهو ثابت عقلاً ونقلًا، فإنه ليس إلا إعادة الهيئة إلى الجسم^{١٦٧} بجميع عوارضها، بعد التغير وتفرق الأجزاء. فمن قدر على إنشائها^{١٦٨} أول مرة فهو قادر على إعادتها إلى تلك الحالة بالطريق الأولى، لقوله تعالى:

^{١٦٤} لقد وردت كلمة برزخ في سورة: المؤمنون ١٠٠/٢٣ والفرقان ٥٣/٢٥ والزمن ٢٠/٥٥. انظر الموسوعة الإسلامية، ج ١، ص ١٠٧.

^{١٦٥} قارن بسنن الترمذي، ج ٤، ص ٦٣٩.

^{١٦٦} في الأصل: اصلب، وهو تصحيف.

^{١٦٧} في الأصل: الا للجسم.

^{١٦٨} في الأصل: انشاءها.

هذا هو القيامة^{١٥٦}، وعليه إجماع الأنبياء والعلماء عقلاً ونقلاً، وله أشراف لا تقوم إلا بعد ظهورها. منها خروج الدجال^{١٥٧}، وهو شخص أعور، جُفال الشَّعر، معه جنة ونار، فناره جنة وجنته نار، يركب على حمار بين منكبيه وأذنيه أربعون ذراعاً، يقول للناس: أنا ربكم، وهو أعور مكتوب بين عينيه: كافر، يقرؤه كل مؤمن كاتب وغيره، يسيح الأرض في أربعين يوماً، إلا مكة والمدينة، وأكثر أتباعه اليهود.

ومنها نزول عيسى ابن مريم ويكون على شريعة نبينا ويقتل الدجال ويمكث مدة ما شاء الله، ثم يموت ويصلي^{١٥٨} عليه المسلمون ويدفنوه.

ومنها خروج يأجوج ومأجوج^{١٥٩}، وهما قبيلتان من أولاد يافث بن نوح، وهم تسعة أعشار بني آدم، فيقاتلون الناس، ثم يهلكهم الله بدعاء^{١٦٠} عيسى عليه السلام.

ومنها طلوع الشمس من المغرب، فإذا طلعت، ورآها الناس، آمنوا أجمعين، وذلك حين ﴿لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا﴾ [١٠٤ب] خيراً^{١٦١}.

ومنها خروج دابة في الأرض، لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ﴾^{١٦٢} الآية، طولها ستون ذراعاً، لا يفوتها هارب، ولا يدركها طالب، معها عصاة^{١٦٣} موسى وخاتم سليمان، عليهما السلام، فتكتب بالعصا في مسجد المؤمن

^{١٥٦} في الأصل دائماً: القيمة.

^{١٥٧} لقد ورد ذكر الدجال أو المسيح الدجال في كثير من المواقع في كتب الأحاديث مثل البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وأبي داود وابن ماجه وأحمد بن حنبل ومالك بن أنس والدارمي. انظر الموسوعة الإسلامية، ج ٢، ص ٧٥.

^{١٥٨} في الأصل: ويصل.

^{١٥٩} ورد اسم يأجوج ومأجوج في سورة الكهف ٩٤/١٨ والأنبياء ٩٦/٢١. ولقد وردت في يأجوج ومأجوج أحاديث كثيرة في صحيح البخاري وصحيح مسلم والترمذي وأبي داود وابن ماجه ومسند أحمد، فانظرها هناك.

^{١٦٠} في الأصل: بدعاً.

^{١٦١} الأنعام ١٥٨/٦.

^{١٦٢} التمل ٨٢/٢٧.

^{١٦٣} كذا، وهي صيغة عامية، فصحها: عصا.

فيبقى العالم خراباً مدّة ما شاء الله، ثمّ يهلك كلّ ما سواه، وَلَوْ بَانَ، لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^{١٤٤} وفي قوله: ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾^{١٤٥}، ثمّ الحَيِّ الباقي، يجيء الملائكة والسماء تنفطر والشمس تتكور ويخسف القمر والتجوم تنتثر، لقوله تعالى: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾^{١٤٦} و﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾^{١٤٧} وقوله: ﴿وَخُسِفَ الْقَمَرُ﴾^{١٤٨} وجمع الشمس والقمر ﴿وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ﴾^{١٤٩} وتتحرك الأرض بحيث يتهديم ما فوقها وتزفع الجبال عن أماكنها، لقوله تعالى: ﴿إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجاً وَبُسَّتِ الْجِبَالُ بَساً﴾^{١٥٠}.

ثمّ ينادي إسرافيل عليه السلام بقوله: يا أيها العظام البالية واللحوم المتمزقة والصُّور المتفرقة، إنّ الله تعالى يأمركن أن تجتمعن لفصل القضاء، بحيث يصل نداؤه^{١٥١} إلى الكلّ على السواء، لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُنَادِي الْمُنَادِ مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ﴾^{١٥٢}، فتجزأ^{١٥٣} أجزاء الأبدان من الأرض إمّا لجمع بعد التفريق، أو بالإيجاد بعد الإعدام. ثمّ يرسل مطراً فينبت الأجساد، لقوله تعالى: ﴿وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾^{١٥٤}، ثمّ ينفخ نفخة أخرى فينشر الأرواح على أجسادها، فيقوم الخلق [١٠٤] من قبورهم لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ نَفْخُ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ﴾^{١٥٥}.

^{١٤٤} القصص ٨٨/٢٨.

^{١٤٥} غافر ١٦/٤٠.

^{١٤٦} الانفطار ١/٨٢.

^{١٤٧} كورت ١/٨١.

^{١٤٨} القيامة ٨/٧٥.

^{١٤٩} الانفطار ٢/٨٢.

^{١٥٠} الواقعة ٥٦/٤-٥.

^{١٥١} في الأصل: نداءه.

^{١٥٢} ق ٤١/٥٠، وفي الأصل: المنادي، فأخذنا برسم القرآن الكريم.

^{١٥٣} في الأصل: فتجزء.

^{١٥٤} طه ٥٥/٢٠.

^{١٥٥} الزمر ٦٨/٣٩، جاء في الأصل: ونفخ

أَمَتْنَا وَوُلَاةَ أُمُورِنَا وَإِنْ جَارُوا، بِإِجْمَاعِ السَّلَفِ. [١٠٣] وَلَا يَجُوزُ نَزْعُ الْيَدِ مِنْ طَاعَتِهِمْ لِأَنَّ طَاعَتَهُمْ مِنْ طَاعَةِ اللَّهِ وَنَبِيِّهِ، مَا لَمْ يَأْمُرُوا بِمَعْصِيَةٍ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^{١٣٨}، بَلْ لَا بَدَّ مِنَ الصَّبْرِ وَالِدَّعَاءِ لَهُمْ بِالصَّلَاحِ وَالْمَعَاوَةِ، لَمَا فِيهِ صَلَاحُ الْبَرِيَّةِ أَيْضًا، لَا الدَّعَاءُ عَلَيْهِمْ، لَمَا فِيهِ ضَرَرُ الْبَرِيَّةِ.

٥. وَالْجِهَادُ وَالْحَجُّ مَاضِيَانِ مَعَ بَرٍّ هُمْ وَفَاجِرُهُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: "الْجِهَادُ وَاجِبٌ مَعَ كُلِّ أَمِيرٍ بَرٍّ وَفَاجِرٍ عَمِلَ بِالْكَبَائِرِ، وَالصَّلَاةُ وَاجِبَةٌ خَلْفَ كُلِّ أَمِيرٍ بَرٍّ وَفَاجِرٍ عَمِلَ بِالْكَبَائِرِ"^{١٣٩}.

وَالصَّلَاةُ وَاجِبَةٌ خَلْفَ كُلِّ مَنْ أَهْلَ الْقِبْلَةَ، لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: "صَلُّوا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ"^{١٤٠} وَعَلَيْهِ الْإِجْمَاعُ، وَكَذَا عَلَيْهِ، لِقَوْلِهِ: "لَا تَدْعُوا الصَّلَاةَ عَلَى مَنْ مَاتَ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ"^{١٤١}.

الرَّوَضَةُ السَّادِسَةُ

فِي الْإِيمَانِ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ

١٥. وَهُوَ زَمَانٌ يَقَعُ فِيهِ صِيحَةٌ بَغْتَةً فِيهِلِكَ أَهْلُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ مِنْ الْمَلَائِكَةِ فَإِنَّهُمْ يَمُوتُونَ بَعْدَهَا، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَنَفَخَ فِي الصُّورِ فَصَعَقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ﴾^{١٤٢}، وَقَوْلُهُ: ﴿أَوْ تَأْتِيهِمْ﴾ [١٠٣ب] السَّاعَةُ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ^{١٤٣}.

^{١٣٨} النساء ٥٩/٤.

^{١٣٩} قارن بسنن أبي داود، كتاب الجهاد، باب: في الغزو مع أئمة الجور، حديث رقم ٢٥٣٣ (ترقيم محيي الدين).

^{١٤٠} ذكر هذا الحديث في تأويل مختلف الحديث، ج ١، ص ١٥٤ والدرية في تخریج أحاديث الهداية، ج ١، ص ١٦٨ وتلخيص الحبير، ج ٢، ص ٣٥ وخلاصة البدر المنير، ج ١، ص ١٩٢. قارن أيضا بنص الحديث المذكور في المصدر السابق تحت نفس الرقم.

^{١٤١} قارن بما ورد في تاريخ جرجان، ص ٣١٣.

^{١٤٢} الزمر ٦٨/٣٩.

^{١٤٣} يوسف ١٠٧/١٢، وفي الأصل: وأخذتهم، وهو تصحيف.

وتأويلات، وغاية أمرهم: الخطأ في الاجتهاد، والمجتهد قد يصيب وقد يخطئ، وفي الحالين يُثاب، فسبهم والطعن فيهم، إن خالف الأدلة القطعية فكفر، وإلا فبدعة وفسق.

ثم يجب على المسلمين نصب الإمام بالإجماع، ولقوله عليه الصلاة والسلام: "من مات ولم يعرف إمام زمانه، فقد مات ميتة جاهلية"^{١٣٢}، ولتوقف كثير من الواجبات، كتنفيذ الأحكام وإقامة الحدود وتجهيز الجيوش وسد [١٠٢ب] الثغور^{١٣٣} ونحو ذلك. وأما احتمال ازدياد الفساد بمنصبه، فاحتماله مرجوح^{١٣٤}.

ويشترط أن يكون قُرشيّاً، لقوله عليه الصلاة والسلام: "الأئمة من قريش"^{١٣٥}، وأن يكون من أهل الولاية المطلقة الكاملة، إذ ما جعل ﷻ للكافرين على المؤمنين سبيلاً^{١٣٦}.

١٠ وفي الرّق والأنوثة والصبا والجنون <هو> قصير من تدبير الأمور والتصرف في مصالح الجمهور، ويكون سائساً قادراً بعلمه على تنفيذ الأحكام، وحفظ حدود الإسلام، وإنصاف المظلوم من الظالم ونحوها، لأن الاختلال بذلك مخلّ بالغرض من نصبه.

ولا يشترط عصمته، ولا اختصاصه ببني هاشم وأولاد علي رضي الله عنه، لاتفاق الصحابة على إمامة أبي بكر وعمر وعثمان مع عدم القطع بعصمتهم. ولا أن يكون أفضل زمانه، لأن المساوي، بل المفضل، ربّما يكون أعرف بمصالح الأمة ومفاسدها.

١٥ ثم <إن> الإمام لا ينعزل بالفسق والجور، لأن هذا قد ظهر في الأئمة بعد الخلفاء الراشدين، وكان السلف ينتقدون لهم ولا يرؤن الخروج عليهم، فلا يجوز الخروج على

^{١٣٢} أورد أحمد الحديث بالنص التالي: "من مات بغير إمام مات ميتة جاهلية". مسند أحمد، كتاب مسند الشاميين،

باب حديث معاوية بن أبي سفيان، الحديث رقم ١٦٤٣٤ (ترقيم العالمية).

^{١٣٣} انظر الموسوعة الإسلامية، ج ١٠، ص ٤٤٦.

^{١٣٤} في الأصل: مرجوح.

^{١٣٥} انظر على سبيل المثال: الأحاديث المختارة، ج ٤، ص ٤٠٣ وسنن البيهقي الكبرى، ج ٨، ص ١٤٣ ومصنف ابن

أبي شيبة، ج ٦، ص ٤٠٢.

^{١٣٦} آل عمران ١٤١/٣.

^{١٣٧} في الأصل: أبو.

وأفضل البشر بعد الأنبياء: أبو بكر الصديق، ثم عمر الفاروق، ثم عثمان ذو الثورين^{١٢٦}، ثم علي المرتضى، رضوان الله عليهم أجمعين، فهم الخلفاء الراشدون، وخلافتهم على هذا الترتيب كذلك، وهي ثلاثون سنة، لقوله عليه السلام: "الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تصير ملكاً"^{١٢٧}.

٥ ويشهد بالجنة للعشرة المبشرة^{١٢٨}، لتسميتهم النبي في التبشير، ولا يشهد لأحد بعينه بالجنة ولا بالتار بغير نص. ويشهد بأن المؤمنين من أهل [١٠٢] الجنة والكافرين من أهل التار.

١٠ ثم يرجى لأزواجه وذرياته وسائر أصحابه من الخير والسعادة أكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين، ولا يذكر أحد منهم إلا بخير، ولا يجوز الإفراط في حب أحدهم، ولا التبزي^{١٢٩} من أحد منهم. و<لا> يجوز التطق بغيرهم وبغير الخير بذكرهم، لقوله عليه السلام: "أذكركم في أهل بيتي"^{١٣٠} ثلاثاً، ولقوله عليه الصلاة والسلام: "الله، الله في أصحابي"^{١٣١} الحديث. فالأئمة المهديون والعلماء الصالحون كذلك، لأنهم ورثة الأنبياء، وسبب صلاح العقبي والدينا، وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محافل

^{١٢٥} لقد ورد هذا الحديث في معظم كتب تفسير القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، وسأكتفي هنا بذكر صحيح مسلم، ج ٣، ص ١٤٧١ وصحيح البخاري، ج ٣، ص ١٢٧٣.

^{١٢٦} سُمِّي عثمان بذِي الثورين لزوجته من بَنِي رسول الله صلى الله عليه وسلم: رُقِيَّة وَأُمّ كُلثوم.

^{١٢٧} انظر على سبيل المثال، لا الحصر، تفسير القرطبي، ج ١٢، ص ٢٧٨، إلا أنه يورد هناك كلمة "تكون" بدل "تصير".

^{١٢٨} وهم: أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن مالك وسعيد بن زيد وأبو عبيدة عامر بن الجراح.

^{١٢٩} كذا في الأصل، والمقصود: التبزؤ.

^{١٣٠} ورد هذا الحديث بمفردات قريبة في مصادر كثيرة، قارن على سبيل المثال بما ورد في تفسير ابن كثير، ج ٣، ص ٤٨٧ وج ٤، ص ١٨٧٣ وصحيح ابن خزيمة، ج ٤، ص ٦٢ وسنن الباري، ج ٢، ص ٥٢٤ وسنن البيهقي، ج ٢، ص ١٤٨.

^{١٣١} ورد هذا الحديث في أكثر من صيغة في المصادر التالية: السنة للخلال، ج ٣، ص ٥١٤؛ الفردوس بمأثور الخطاب، ج ١، ص ١٤٦؛ ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ج ٤، ص ١٣٥؛ لسان الميزان، ج ٣، ص ٣٠٦ وتهذيب الكمال، ج ١٧، ص ١١٠.

ولا يَصِلُ الْمَكْلُفُ إِلَى حَيْثُ يَسْقُطُ عَنْهُ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ، لِعُمُومِ الْخُطَابِ، وَإِجْمَاعِ أُولِي الْأَلْبَابِ. وَلَمْ يَكُنْ نَبِيًّا عَبْدٌ وَلَا أَتَى وَلَا كَذَّابٌ، لِأَنَّ الرَّقَّ أَثَرُ الْكُفْرِ، وَلِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِي إِلَيْهِمْ﴾^{١١٥}، وَلِأَنَّ مِنْ شَرْطِ النَّبَوَّةِ كَمَالَ الْعَقْلِ وَالْإِيمَانِ، وَهُوَ مَفْقُودٌ فِي النِّسَاءِ، وَلَوْ جُوبِ تَصْدِيقُ النَّبِيِّ، بِخِلَافِ الْكُذَّابِ، وَمَا يُقَالُ فِي بَعْضِهِمْ مَّا يُشْعَرُ بِكَذِبٍ أَوْ مَعْصِيَةٍ: إِنْ كَانَ بِطَرِيقِ الْآحَادِ مُفْرَدُودٍ، وَإِنْ كَانَ بِالتَّوَاتُرِ، فَمُصْرُوفٍ عَنْ ظَاهِرِهِ إِنْ أَمَكُنْ، وَإِلَّا فَمَحْمُولٌ عَلَى كَوْنِهِ قَبْلَ الْبَعْثَةِ أَوْ عَلَى تَرْكِ الْأُولَى.

وأولي العزم منهم نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليه وعليهم الصلاة والسلام، ولا جُزْمٌ بِنَبَوَّةِ ذِي الْقَرْنَيْنِ^{١١٦} وَلُقْمَانَ^{١١٧} للاختلاف، [١٠١ب] فَالْسَّكُوتُ أُولَى. وَأَوَّلُ الْأَنْبِيَاءِ آدَمُ، بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ، وَآخِرُهُمْ نَبِيُّنَا مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَفْضَلُهُمْ أَيْضًا، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾^{١١٨}، وَقَوْلُهُ^{١١٩} عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: "أَنَا أَكْرَمُ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ"^{١٢٠}، وَهُوَ مَبْعُوثٌ إِلَى جَمِيعِ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾^{١٢١} وَقَوْلُهُ ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾^{١٢٢}. وَمَعْرَاجُهُ فِي الْيَقِظَةِ^{١٢٣} وَبَشْخَصِهِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى ثَابِتٌ بِالْكِتَابِ، إِلَى السَّمَاءِ أَوْ إِلَى مَا شَاءَ مِنَ الْعُلَا بِالْخَبَرِ الْمَشْهُورِ.

وَشَرَعُهُ بَاقٍ بِلَا نَسْخٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَحَاقَتْمُ النَّبِيُّنَ﴾^{١٢٤}، وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "لَا نَبِيَّ بَعْدِي"^{١٢٥}.

^{١١٥} يوسف ١٠٩/١٢، وفي الأصل: أرسلناك، وهو تصحيف واضح.

^{١١٦} إشارة إلى سورة الكهف ٩٨-٨٣/١٨. انظر أيضاً الموسوعة الإسلامية، ج ٤، ص ١٢٧.

^{١١٧} إشارة إلى سورة لقمان ١٣-١٢/٣١. انظر أيضاً الموسوعة الإسلامية، ج ٥، ص ٨١١.

^{١١٨} البقرة ١١٠/٢.

^{١١٩} الكلمة مطفوسة في الأصل، والاستنتاج من السياق.

^{١٢٠} قارن بالترمذي، كتاب المناقب عن رسول الله، باب: في فضل النبي، حديث رقم ٣٦١٦ (ترقيم أحمد شاك).

^{١٢١} سبأ ٢٨/٣٤.

^{١٢٢} الرحمن ١٣/٥٥، ١٦ ... ٧٦.

^{١٢٣} في الأصل: اليقظة.

^{١٢٤} الأحزاب ٤٠/٣٣.

وَالرَّسُولُ [١٠٠ب] إِنْسَانٌ بَعَثَهُ اللَّهُ إِلَى الْخَلْقِ مَعَ كِتَابٍ وَإِلْهَامٍ لِتَبْلِيغِ الْأَحْكَامِ. وَالتَّجَبُّي مَنْ أُوحِيَ إِلَيْهِ بِمَلَكٍ أَوْ أُلْهِمَ فِي قَلْبِهِ، أَوْ نَبِيَّةٌ بِالرُّؤْيَا، سِوَاءِ أَكَانَ مَعَهُ كِتَابٌ أَوْ لَا^{١٠٧}. وَالْوَلِيُّ هُوَ الْعَارِفُ بِاللَّهِ وَصِفَاتِهِ، حَسْبَمَا يُمْكِنُ، الْمَوَاضِبُ^{١٠٨} عَلَى الطَّاعَاتِ، الْمَجْتَنِبُ ظَنِّ الْمَعَاصِي، الْمُغْرِضُ عَنِ الْإِنْتِهَاكِ فِي اللَّذَّاتِ وَالشَّهَوَاتِ.

٥ وَالتَّبَوُّهُ عَطِيَّةٌ مِنَ اللَّهِ، وَلَيْسَتْ بِمَكْتَسَبَةٍ، بَلْ جَعَلَهَا لِمَنْ شَاءَ مِنْ عِبَادِهِ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾^{١٠٩}، وَلَا تَبُتُ إِلَّا بِإِظْهَارِ الْمَعْجَزَةِ، وَهِيَ إِظْهَارُهُ أَمْرًا خَارِقًا لِلْعَادَةِ مَعَ التَّحَدِّيِّ، بَلَا مَعَارِضَةٍ، تَصَدِّقًا لَهُ. وَالْخَارِقُ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ قَبْلَ الْبَعْثَةِ أَوْ بَعْدَهَا بَلَا قَصْدٍ التَّحَدِّيِّ: كَرَامَةٌ إِزْهَاصٍ^{١١٠}، ثُمَّ بَعْدَهَا مَعَهُ كَرَامَةٌ مَعْجَزَةٍ، وَمِنْ الْأَوْلِيَاءِ بَلَا قَصْدٍ وَدَعْوَى: كَرَامَةٌ وَلَايَةٍ، وَكَرَامَاتُهُمْ حَقٌّ بِالْكِتَابِ وَالتَّوَاتُرِ. فَظُهُورُهَا لِوَاحِدٍ مِنَ الْأُمَّةِ تَأْكِيدُ بِنَبَوَّةِ رَسُولِهِ، وَمَعْجَزَةٌ لَهُ، لِأَنَّهُ يَظْهَرُ أَنَّهُ وَلِيٌّ، وَكُلُّ مَعْجَزَةٍ كَرَامَةٌ بِغَيْرِ عَكْسٍ، وَمَا قَدْ يَظْهَرُ مِنْ عَوَامِّ الْمُؤْمِنِينَ فِكْرَامَةٌ مَعُونَةٍ، وَمِنْ فَاسِقٍ أَوْ كَافِرٍ مُطْلَقٍ اسْتِدْرَاجٌ إِنْ وَافَقَ غَرَضَهُ، وَإِلَّا فِإِهَانَةٌ. وَأَمَّا مِنْ نَحْوِ الْمَجَانِينِ، فَأَحْوَالُ شَيْطَانِيَّةٍ مُطْلَقًا. فَلَا يَبْلُغُ وَلِيٌّ [١٠١] دَرَجَةَ الْأَنْبِيَاءِ، لِأَنَّهُمْ مَعْصُومُونَ مَأْمُونُونَ حَتَّى الْخَاتِمَةِ، بِخِلَافِ الْأَوْلِيَاءِ، بَلْ يُقَالُ: نَبِيٌّ وَاحِدٌ أَفْضَلُ مِنْ جَمِيعِ الْأَوْلِيَاءِ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ﴾^{١١١}.

١٥ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّهُمْ أَوْلِيَاءُ الرَّحْمَنِ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾^{١١٢}، وَأَكْرَمَهُمْ أَتْقَاهُمْ، وَاتَّبَعَهُمُ الْقُرْآنُ^{١١٣}، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾^{١١٤}.

^{١٠٧} فِي الْأَصْلِ: لِي، وَهُوَ تَحْرِيفٌ.

^{١٠٨} فِي الْأَصْلِ: الْمَوَاضِبُ.

^{١٠٩} الْأَنْعَامُ ١٢٤/٦.

^{١١٠} إِزْهَاصٌ تَعْنِي هُنَا: إِثْبَاتٌ. انْظُرْ لِسَانَ الْعَرَبِ، طَبْعَةُ دَارِ الْمَعَارِفِ، ص ١٧٥٣، ع ١.

^{١١١} الْأَنْعَامُ ٨٦/٦.

^{١١٢} الْبَقَرَةُ ٢٥٧/٢.

^{١١٣} فِي الْأَصْلِ: بِالْقُرْآنِ، وَهُوَ تَصْحِيفٌ.

^{١١٤} الْحَجَرَاتُ ١٣/٤٩.

فالقرآن كلام الله غير مخلوق، وهو مكتوب في المصاحف، محفوظ في القلوب، مقروء بالألسن، مسموع بالأذان، غير حال فيها، وما فيه حكاية عن موسى وفرعون وغيرهما فهو كلام الله إخباراً عنهم، وأما تكلمنا وقراءتنا وكتابتنا إياه، وكلام موسى وغيره من المخلوقين، فمخلوق، فمن زعم أنه كلام البشر فقد كفر، لما فيه من تكذيب الرسل.

والتصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها، ما لم يمنع دليل قطعي، والعدول عنها إلى معان يدعيها أهل الباطن إلحاد، وردّها كفر، والاستهزاء عليها وعلى الشريعة واستحلال المعصية والاستهانة بها كفر، [٢١٠٠]. لأن ذلك من إمارات التكذيب.

والياس والأمن كفر، لقوله تعالى: ﴿لَا يَبْتَاسُ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾^{١٠٣}، وقوله تعالى^{١٠٤}: ﴿فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾^{١٠٥}.

الرّوضة الخامسة

في الإيمان برسله

بأن الله تعالى أرسل رسلاً من البشر إلى البشر فضلاً ورحمةً، مبشرين ومنذرين مبينين للناس ما يحتاجون إليه من أمور الدنيا والدين، لتفاوت عقولهم، واختلاف نفوسهم، مع ما ركب فيهم من اللذات والشهوات. وبأن كلهم صادقون فيما جاءوا به، معصومون بفضل الله عن المعاصي عمداً، مَصُونُونَ عن التبديل والتّحريف، لوجوب الاتّباع بهم، ولأنهم مؤيّدون بالوحي والمعجزات وإرسال الملائكة إليهم وإنزال الكتب عليهم لا فرق لأحد منهم في ذلك، فكلهم بلغوا وبيّنوا جميع ما أُرسلوا به، على ما أمرهم الله تعالى، وهم الذين سَمَّاهم في كتابه. وله رسل وأنبياء سِوَاهم، لا يعلم عددهم وأسماءهم إلا الله. فيجب الإيمان بجملةهم، ولا يقتصر على عددهم في التسمية، لقوله تعالى: ﴿مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾^{١٠٦}.

^{١٠٣} يوسف ٨٧/١٢.

^{١٠٤} هاتان الكلمتان مطفوستان في الأصل، والاستنتاج من السياق.

^{١٠٥} الأعراف ٩٩/٧.

^{١٠٦} غافر أو المؤمن ٧٨/٤٠، وفي الأصل: ومنهم.

وأما إبليس فليس من الملائكة، بل كان جنياً مستوراً فيما بينهم ففسق عن أمر ربه، فصَحَّ استثناؤه^{٩٤} منهم تغليياً. ثم سَلَطَهُ اللهُ وَقَبِيلَهُ^{٩٥} على البشر للابتلاء، فلهم تأثير ظاهر، كقوله تعالى: ﴿يُوسُوسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ﴾^{٩٦}، وقوله عليه الصَّلَاة والسلام: "إِنَّ الشَّيْطَانَ يَجْرِي مِنَ الْإِنْسَانِ مَجْرَى الدَّمِّ"^{٩٧}. ويصيرهم الله على أي صورة شاءوا، فيوسوسون، وبرحمة من الله لا يراهم البشر في صُورِهِمُ الْأَصْلِيَّةِ لخبثها وكراحتها، ثم الصَّحِيحُ فِي تَنَاسُلِهِمْ أَنَّهُمْ بَيِضُونَ بَيضاً فَرَحاً عَلَى مَعْصِيَةِ بَنِي آدَمَ، فيخرج الولد. وأما الْجِنُّ فمخلوق لا يَرَى، كالشَّيَاطِينِ، ومكَلَّف كالْبَشَرِ، لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^{٩٨}.

الرَّوْضَةُ الرَّابِعَةُ

فِي الْإِيمَانِ بِكُتُبِهِ

بأنَّ جَمِيعَهَا كَلَامُ اللهِ تَعَالَى، وَأَنَّهَا خُطَابَاتٌ، إِمَّا سَمَاعاً مِنْهُ بَلَا كَيْفَ، وَبَلَاغاً مِنَ الْمَلِكِ [٩٩ب] الْمُبَلَّغِ، كَأَنْزَالِ التَّوْرَةِ^{٩٩} عَلَى مُوسَى، وَالزَّبُورِ عَلَى دَاوُدَ، وَالْإِنْجِيلِ عَلَى عِيسَى^{١٠٠}، وَالْفُرْقَانِ عَلَى مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ وَعَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ. وَلَيْسَ لِلْمَلِكِ وَلَا لِلنَّبِيِّ تَصَرُّفٌ فِي شَيْءٍ مِنَ التَّنْظِيمِ وَالْمَعْنَى، بَلْ يَبْلُغَانِ كَمَا بُلِّغَ إِلَيْهِمَا وَحِياً أَوْ تَنْزِيلاً أَوْ سَمَاعاً، وَأَنَّ لِلَّهِ تَعَالَى كُتُباً سِوَاهَا، أَنْزَلَهَا عَلَى أَنْبِيَائِهِ، لَا يَعْرِفُ أَسْمَاءَهَا^{١٠١} وَعَدَدَهَا إِلَّا هُوَ، لقوله تعالى: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ﴾^{١٠٢}.

^{٩٤} في الأصل: استثنأه.

^{٩٥} القبيل (والجمع: قُبُل): الجماعة من الثلاثة فصاعداً.

^{٩٦} النَّاسُ ٥/١١٤.

^{٩٧} انظر على سبيل المثال صحيح البخاري، ج ٢، ص ٧٠٧.

^{٩٨} الذَّارِيَاتُ ٥٦/٥١.

^{٩٩} في الأصل: التوراية.

^{١٠٠} الكلمة مطفوسة في الأصل، ولقد قُدِّرَتْهَا مِنَ السِّيَاقِ.

^{١٠١} في الأصل: أسماؤها.

^{١٠٢} البقرة ٢١٣/٢.

وَيَصْعَدُونَ بِأَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى، لقوله تعالى: ﴿جَاعِلِ الْمَلَائِكَةَ رُسُلًا أُولِي أَجْنَحَةٍ﴾^{٨٦} الآية، ثم هم أصناف لا يُحْصِيهَا إِلَّا اللَّهُ، لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾^{٨٧}.

وهم [٩٨ب] أعظم جنوده، ورؤسأؤهم^{٨٨} الأملاك الثلاثة الموكلون بالحياة، وجبريل موكّل بالوحي الذي به حياة القلوب والأرواح، وميكائيل بالقطر الذي به حياة الثبات، وإسرافيل بالتفخ في الصور، الذي به حياة الخلق بعد مماتهم، وأمّا عزرائيل فقبض الأرواح، وبعضهم بالسموات، وبعضهم بالأرض وبالجنة وبالتار ويكتب أعمال بني آدم^{٨٩}، لقوله تعالى: ﴿كِرَامًا كَاتِبِينَ يَعْلَمُونَ مَا تَعْمَلُونَ﴾^{٩٠}، وبعضهم بالسؤال بُعيد الموت، وبغير ذلك.

وأما عدم رؤية البشر إياهم في صورهم الأصلية، فلعدم طاقتهم لحسنها وعيوبها. ١٠
ورُسُلهم أفضل من عامّة البشر بالإجماع، بل بالضرورة. وأمّا رسل البشر فأفضل من رسلهم، وعامّة البشر أفضل من عامتهم، لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا﴾^{٩١}، ولأنّ الإنسان إنّما يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع العوايق، وأنّ العبادة مع التوافل أشق وأدخل في الإخلاص، فيكون أفضل، وإن كانت الملائكة لا يعضون.

١٥ وأمّا هاروث وماروث^{٩٢} فالأصح أنّهما ملكان لم يصدر منهما كفر ولا كبيرة، وكنا يعظان الناس ويقولان: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ [٩٩٦] فَلَا تَكْفُرْ﴾^{٩٣} ويعلمان السحر، ولا كفر في تعليمه، بل في اعتقاده له والعمل به، وتعذيبها إنّما هو على وجه المعاقبة، كما يُعاقب الأنبياء على المذلة.

^{٨٦} فاطر ١/٣٥.

^{٨٧} المذثر ٣١/٧٤.

^{٨٨} في الأصل: ورؤسأؤهم.

^{٨٩} في الأصل: لبني.

^{٩٠} الانتظار ١١/٨٢-١٢.

^{٩١} البقرة ٣٤/٢ والإسراء ٦١/١٧ والكهف ٥٠/١٨.

^{٩٢} انظر قصتها في سورة البقرة ١٠٢/٢.

^{٩٣} البقرة ١٠٢/٢.

يَهْدِي وَيُعْصِم وَيُعَافِي مَنْ شَاءَ، فَضْلاً مِنْهُ، وَيُضِلُّ وَيُخْذِلُ وَيَبْتَلِي مَنْ شَاءَ، عَدَلاً. إِذْ هُوَ مُتَصَرِّفٌ فِي مُلْكِهِ عَلَى مَا سَبَقَ فِي الْأَزَلِّ، بِمَا يَكُونُ مِنْ عِبَادِهِ مِنْ طَاعَةِ وَعَصْيَانٍ وَكُفْرٍ وَإِيمَانٍ، عَنْ اخْتِيَارٍ وَإِثَارٍ، لَا عَنْ جَبْرِ وَاضْطِرَارٍ.

ولا يعلّل أفعاله بالأغراض، إذ لو فعل لغرض لكان ناقصاً لذاته، مستكملاً بغيره، وهو محال. ^٥ وأما ما جاء في بعض الآيات من إيهام أنّ أفعاله مُعلّلة بالأغراض، فهي محمولة على الغايات والثمرات المترتبة عليها، لا تعلل غاية لها.

وأته تعالى يرى في الآخرة [٢٩٨] لأهل الجنة بغير إحاطة ولا كيفية، لقوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾^{٨٠}، ولقوله عليه الصلاة والسلام: "إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر"^{٨١}. لأنّ العاقل إذا خلا بنفسه لم يحكم بامتناعها.

والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات، لقوله تعالى: ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾^{٨٢} وقوله: ﴿أُدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾^{٨٣}. وفي الدعاء والصدقة تأثير ونفع للأموات والأحياء بدلالة صلاة الجنازة وصلاة الاستسقاء.

الرّوضة الثالثة

في الإيمان بالملائكة

بأنهم أشخاص روحانيّة في تركيب الحيوان، قادرون على التشكّل بأشكال مختلفة، بإذن الله، لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة، إذ لم يرِدْ به نقلٌ، ولا يدلّ عليه عقلٌ، ﴿بَلْ﴾ هم ﴿عِبَادٌ﴾ له ﴿مُكْرَمُونَ﴾^{٨٤} أَوْجَدَهُمْ حُجَّةٌ وَلَا حَاجَةٌ، وَأَوْقَفَهُمْ فِي خِدْمَتِهِ، لَا لِمَعُونَتِهِ، ﴿لَا يَسْأَلُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾^{٨٥}، وهم رُسُلُ الله بينه وبين عبادِهِ، ينزلون

^{٨٠} القيامة ٢٢/٧٥، في الأصل: وجوه يومئذ ناطرة إلى ربّها ناصرة، وهو تصحيف.

^{٨١} انظر تفسير الطبري، ج ٧، ص ٣٠٣، حيث جاء: "إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر ...".

^{٨٢} البقرة ١٨٦/٢، ورد في الأصل رسم "الباع" هكذا: الباعي.

^{٨٣} غافر ٦٠/٤٠.

^{٨٤} الأنبياء ٢٦/٢١.

^{٨٥} الأنبياء ٢٧/٢١.

بإرادته، قادرٌ بقدرته، مُكوِّنٌ بتخليقه، سميعٌ بسمعه، بصيرٌ ببصره، متكلمٌ بكلامه، وهو موصوفٌ بجميعها قبل وصفِ الواصفين إياه. ولا يلزم قَدَمُهَا [٢٩٧] قَدَمُ الخلق لها، لأنَّ التكوّنَ غيرَ المكوّن. فإنَّ الفِعْلَ يغيّرُ المفعولَ بالضرورة. وكما كان بصفاته أزليّاً قبل حاله كذلك لا يزال عليها أديّاً. إذ حدوثُ صفةٍ أو اسم لذاته^{٧٥} وتعرّيه عن شيءٍ من صفات كماله نقصٌ، وهو بأنَّ صفاته ليست عينَ ذاته، لامتناع كونِ الصّفة عينَ الموصوف، ولا غيرَ ذاته، لأنَّ الغَيْرَيْنِ في ظاهر العُرفِ ذاتان، ليست إحداهما^{٧٦} عينَ الأُخرى. والصّفةُ ليست بذاته، فلا تكون غيراً، فلا يلزم قَدَمُ الغير، ولا تكثر القِدَمَان. فهو شيءٌ لا كالأشياء، ليس بجوهر، ولا جسم، ولا عَرَضِيّ، ولا ذي صورةٍ وَحَدٍّ ونهاية، ولا يوصف بالماهيّة ولا بالكيفيّة، ولا يتمكّن في مكان، ولا يجري عليه زمانٌ، لما في كلّ ذلك من الحدوث والإمكان. وأمّا ما جاء في بعض الآيات والأخبار من الإشعار بالجِهَةِ والجسميّة كالْفَوْقِ والوَجْهِ واليد ونحوها، فالأوّلُ الإيمانُ بحقيقة المراد منها، وتضيضُ علمه إلى الله تعالى، كما هو من رأي^{٧٧} السلف، لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾^{٧٨}. ولا يُقال: إنّ يده قدرته أو نعمته، لما فيه من إبطال صفة اليد. بل اليدُ [٩٧ب] صفته بلا كيف، كالغضب والرّضى والقَدَر والقضاء. أو هو تأوّلٌ كما هو مذهبُ بعض الخلف. ولا يجبُ عليه شيءٌ، صلَحَ أو لا، إذ لا حاكمَ عليه. ولأنّه لو وجبَ، فإنّه إن استوجبَ ألزم بتركه، <و>كان ناقصاً مستكماً بفعله، وهو مُحال. وإن لم يستوجب، لم يتحقّق الوجوب.

وما من شيءٍ في الكوّنَيْنِ إلّا هو بعلمه وإرادته وقدرته وتكوينه. لأنَّ الجهلَ ببعض والعجزَ عن البعض نقصٌ وافتقار إلى الغير. فما شاء^{٧٩} كان، وما لم يشأ لم يكن. لأنَّ نفوذَ مشيئة الغير بدون إرادته دلالةٌ القَهَر، وهو مُحالٌ في حقّه تعالى، إذ لا ضدّ له ولا ند.

^{٧٥} في الأصل: لها.

^{٧٦} في الأصل: أحديهما.

^{٧٧} في الأصل: أي.

^{٧٨} آل عمران ٧/٣.

^{٧٩} في الأصل دائماً: شأ.

وبأنه قائم بذاته، مستغن عما سواه من محلٍّ ومخصّصٍ وغيرهما، لأنه لو احتاج إلى محلٍّ لكان صفةً له، فيلزم أن لا يتّصف، وإلى مخصّص لكان محدثاً، وهو باطل. ولقوله تعالى: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾^{٦٣}. ولأنه فاعلٌ بالاختيار، إذ لو كان موجباً لذاته لكان أثره الأول لازماً تابِعاً له، لأنّ الأثر لازمٌ للمؤثر المنتقل الثابت للذات، وكذا أثرُ أثره، فيلزم ٥ دوامُ جميع الموجودات بدوام ذاته، وليس كذلك، لتحقق الحوادث. وكذا يلزم [٩٦ب] من انتفاء^{٦٤} شيء من الأشياء انتفاء ذاته، لأنّ انتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم، وهو محال. وبأنه له صفاتٌ أزليّة قائمة بذاته كالحياة^{٦٥}، وهي لا تتعلّق بشيء، والعلم، وهو يتعلّق بجميع الواجبات والمستحيلات والممكنات، والإرادة والقُدرة، وهما يتعلّقان بالممكنات فقط، والتكوّن، وهو يتعلّق بما يتعلّق به الإرادة، وذلك لأنه لو انتفى شيء منها لما وُجد شيءٌ من الحوادث، ولقوله تعالى: ﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾^{٦٦} ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^{٦٧} ﴿فَقَالَ لِمَا يُرِيدُ﴾^{٦٨} وهو ﴿عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^{٦٩} والله ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^{٧٠}، والسمع والبصر المتعلّقين بجميع الموجودات، والكلام، الذي ليس بحرف ولا صوت، المتعلّق بما يتعلّق به العلم، لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^{٧١} ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾^{٧٢}. ولأنه لو لم يتّصف بها لزم أن يتّصف بأضدادها، وهي نقائص، والتّقص عليه محال^{٧٣}. فهو حيٌّ بحياته^{٧٤}، لا كحياتنا، عالم بعلمه، لا كعلمنا، وكذا مريدٌ ١٥

^{٦٣} آل عمران ٩٧/٣، وفي الأصل: والله غني عن العالمي، وهو تصحيف.

^{٦٤} في الأصل دائماً: انتفاء.

^{٦٥} في الأصل دائماً: كالحياة.

^{٦٦} غافر ٦٥/٤٠.

^{٦٧} الأنعام ١٠١/٦.

^{٦٨} هود ١٠٧/١١ والبروج ١٦/٨٥.

^{٦٩} وردت في آيات كثيرة منها في البقرة ستّ مرّات: ٢٠/٢، ١٠٦، ١٠٩، ١٤٨، ٢٥٩ و٢٨٤.

^{٧٠} الأنعام ١٠٢/٦ والزّمد ١٦/١٣ والزّمر ٦٢/٣٩ وغافر ٦٢/٤٠.

^{٧١} الشّورى ١١/٤٢.

^{٧٢} النّساء ١٦٤/٤.

^{٧٣} في الأصل: مح.

^{٧٤} في الأصل دائماً: بحيوته.

مختص بالحي، كالعلم ونحوه، أو كالألوان ونحوها. وكلُّ ممكن محتاج في وجوده وعدمه إلى مؤثر مرجح، وهو إما مختار، وهو الذي إن شاء^{٥٨} فَعَلَ وإن شاء تَرَكَ، أو موجب بذاته، وهو الذي يجب صدور الأثر عنه، شاء أو لا، كالنور من الشمس، يكون الشيء بدون مادة سابقة وآلة إبداع، كالخلق الأول وتكوينه، بهما إيجاد، وقد يُطلق على الإبداع أيضاً.^٥

فوجب الإيمان بأن واجب الوجود لذاته، وهو الله تعالى، موجودٌ لوجود العالم الحادث من الممكنات، وحدوثه ملازمة الأعراض الحادثة. وملازم الحادث حادث، وحدوثها بديهي بتغيرها من عدم إلى وجود وبالعكس، والحادث محتاج إلى مُحدث، إذ لو أحدث نفسه بنفسه لزم الترجيح بلا مرجح، فوجود المصنوع يوجب وجود الصنع، وهو يوجب وجود الصانع.^{١٠}

وبأنه واحد لا شريك [٢٩٦] له، إذ لو كان اثنين مثلاً فأحدهما إن لم يقدِر على مخالفة الآخر لزم عجزه، وإن قدر لزم عجز الآخر، وإليه أشار بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^{٥٩}، ويقول تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ﴾^{٦٠}.

وبأنه قديم، إذ لو لم يكن قديماً لكان حادثاً، فيفتقر إلى مُحدث، ويلزم الدور أو التسلسل، وكلٌّ منهما باطل. وبأنه باقٍ، لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه. ولقوله تعالى: ﴿وَيَتَقَى وَجْهَ رَبِّكَ﴾^{٦١} الآية.

وبأنه لا شيء مثله، لحدوث ما سواه. والمماثلة بالحادث توجب نفي الألوهية، وهو باطل. ولقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^{٦٢}.

^{٥٨} ترد كلمة "شاء" في الأصل دائماً هكذا: شآ.

^{٥٩} الأنبياء ٢٢/٢١.

^{٦٠} آل عمران ١٨/٣.

^{٦١} الرحمن ٢٧/٥٥.

^{٦٢} الشورى ١١/٤٢.

ثم اعلم أنّ إيمان المقلّد صحيح، كما أنّ رجلاً إذا أخبر بخبر فصدّقه غيره، لم يمتنع لأحدٍ أن يقول آمن به أو آمن له، وهذا معنى التصديق بالتقليد، وإن كان عاصياً لتركه النظر، ولأنّ النبيّ عليه الصّلاة والسّلام قبل الأعراب وغيرهم ممّن لا يفهم النظر، ومضى عليه الخلفاء الرّاشدون.

٥ واعلم أنّ دين الله في السّماء والأرض واحد، وهو الإسلام، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^{٥٢}، وهو بين العلو^{٥٣} والتّقصير، وبين التشبيه^{٥٤} والتّعطيل، وبين الجبر والقدر^{٥٥}، وبين الأمن واليأس، اللهمّ توفّنا مسلمين، وأحفظنا بالصّالحين.

الرّوضة الثّانية

في الإيمان بالله

١٠ أمّا وجوبه فليُحدّث العالم وتحقّق العلم بحقائق الأشياء

اعلم أنّ الحكم العقليّ في كلّ معقول لا يخلو من أحدٍ ثلاثة: إمّا الوجوب، أو الامتناع^{٥٦}، أو الإمكان. لأنّه إن اقتضيّ وجوده لذاته، <فهو> واجب الوجود، وهو الله تعالى، وإن اقتضيّ عدمه لذاته [٩٥ب] فهو الممتنع، كشريكه تعالى، وإن لم يقتضِ وجوده ولا عدمه لذاته، فهو ممكن، كالعالم وأجزائه، والممكن إمّا مُتَحَيِّزٌ، وهو الجَوْهَر، أو حالٌ فيه، وهو العَرَض. ثمّ الجوهر إن قبل القِسْمة فجسمٌ، وإلاّ فجزءٌ لا يتجزّأ^{٥٧}. والعَرَض إمّا

^{٥٢} آل عمران ١٩/٣.

^{٥٣} كذا، ولعله يقصد: العلو.

^{٥٤} في الحاشية: يعني: لا ينبغي للناس أن تشبه الله تعالى شيئاً من التور والظلمات، ومن الشّمس والقمر والجواهر، لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشّورى ١١/٤٢)، ولا أن يعطّله. والتّعطيل: أن يعلم الله تعالى بلا شغل، كما طلق اليهود في يوم السبت، بل هو على شغل في كلّ يوم، كما قال الله تعالى ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (الرحمن ٢٩/٥٥). كذا قاله الزّنفرانيّ (?).

^{٥٥} في الحاشية: أي القدرية، وهم المنكرون القدر، القائلون بأنّ أفعال العباد مخلوقة بمُدرّتهم.

^{٥٦} الامتناع هو الاستحالة، والإمكان هو الجواز عند السّنوسيّ. انظر أمّ البراهين في العقائد لأبي عبد الله محمد بن يوسف السّنوسيّ الحسينيّ (ت ٨٩٥هـ/١٤٩٠م)، في مجموع محمّات المتون، ط ٤، القاهرة ١٣٦٩هـ/١٩٤٩م.

^{٥٧} في الأصل: يتجزى.

جَمَّهٖ ^{٤٢} وأبي الحسين ^{٤٣} من القدرية ^{٤٤}: إِنَّهُ هُوَ الْمَعْرِفَةُ فَقَطْ، فَأَظْهَرَ بَطْلَانًا، لِأَنَّهَا غَيْرُ التَّصْدِيقِ. فَإِنَّ بَعْضَ الْيَهُودِ وَالتَّصَارِي عَرَفُوا نَبُوَّةَ نَبِيِّنَا عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وَلَمْ يَصَدِّقُوهُ. كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾ ^{٤٥} إِلَى قَوْلِهِ: ﴿فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ ^{٤٦}، وَتَقَرَّرَ أَنَّ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ إِمَامُنَا وَمَنْ تَبِعَهُ هُوَ الْحَقُّ الْعَارِي عَنْ الْإِعْتِرَاضَاتِ. ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّ الْإِيمَانَ وَاحِدًا، وَأَهْلَهُ وَأَصْلَهُ سَوَاءٌ، وَالتَّفَاضُلُ ^{٤٧} بَيْنَهُم بِالْتَّقْوَى، فَإِنَّ حَقِيقَتَهُ لَا تَزِيدُ وَلَا تَنْقُصُ، لِأَنَّهُ التَّصْدِيقُ الَّذِي بَلَغَ حَدَّ الْجُزْمِ ^{٤٨} وَالْإِذْعَانِ، وَذَا لَا يُتَصَوَّرُ فِيهِ زِيَادَةٌ وَلَا نَقْصَانٌ. وَأَمَّا مَا فَهِمَ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ ^{٤٩} وَأَمْثَالَهُ، فَبَاعْتِبَارَاتٍ مُتَعَلِّقَاتِهِ عِنْدَ نَزُولِ الْوَحْيِ، أَوْ بِاعْتِبَارِ ثَمَرَاتِهِ وَصِفَاتِهِ أَوْ قُوَّتِهِ أَوْ ضَعْفِهِ.

وإِنَّ الْإِيمَانَ وَالْإِسْلَامَ فِي الشَّرْعِ بِمَعْنَى وَاحِدَةٍ، لِأَنَّ الْإِسْلَامَ هُوَ الْخُضُوعُ وَالْإِقْبَادُ، وَذَلِكَ حَقِيقَةُ التَّصْدِيقِ. فَلَا يَنْفَكُ أَحَدُهُمَا عَنِ الْآخَرِ، يُؤَيِّدُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ ^{٥٠}. أَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ [١٩٥] آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ ^{٥١}، الْآيَةُ. فَالْإِسْلَامُ فِيهِ بِمَعْنَى الْإِقْبَادِ الظَّاهِرِ، مِنْ غَيْرِ الْبَاطِنِ.

٢٤٥/هـ ٨٥٩م إلى قائل: بل كانت ٢٥٠/هـ ٨٦٤م، وقيل أيضاً سنة ٢٩٨/هـ ٩١٠م. سيسكين، ج ١، ص ٦٢٠-٦٢١.

^{٤٢} هو أبو مُخْرِز جَمَّهٖ بن صفوان، الذي تنسب إليه الجهمية. قتله سالم بن أهواز المازني في مدينة مَرُو سنة ١٢٨/هـ ٧٤٥م. سيسكين، ج ١، ص ٥٩٧-٥٩٨.

^{٤٣} لعلّه يقصد أبا الحسن الأشعري البصري، انظر طبقات الشافعية الكبرى، ج ١، ص ٩٠، حيث يتكلم عن أبي محمد بن حزم الظاهري وتعريفه للإيمان بأنه "معرفة الله بالقلب فقط".

^{٤٤} وعن القدرية، انظر مقالة الأستاذ يوسف فان إس في الموسوعة الإسلامية، ج ٤، ص ٣٦٨.

^{٤٥} البقرة ١٤٦/٢.

^{٤٦} الأنعام ١٢/٦، ٢٠، الأنفال ٥٥/٨، يس ٧/٣٦.

^{٤٧} في الأصل: التفاضل، وهو تصحيف.

^{٤٨} في الأصل: الجزو، وهو تصحيف.

^{٤٩} الأنفال ٢/٨، التوبة ١٢٤/٩.

^{٥٠} النّاريات ٣٥/٥١-٣٦.

^{٥١} الحجرات ١٤/٤٩.

وحاصله أنَّ الإقرار والعملَ جزءان من حقيقته عندهم، ولذا قالوا: يجوز زيادته ونقصانه بزيادة العمل ونقصه. وليس كذلك، لورود الاعتراضات عقلاً ونقلًا، أمّا عقلاً [٢٩٤] فهو: أنه لا وجود للشيء إلا بوجود ركنه، والإنسان مؤمنٌ في جميع الأزمان، ولا وجود للإقرار في كل لحظة، وكذا العمل، وأيضاً: أنَّ الإيمان محدودٌ معرف، هو لا يحمل إلا على جميع أجزاء الحدِّ، وإذا انتفى جزءٌ^{٣٦} منها، لا يجوز الحمل على الباقي، فلو كان كذلك يلزم أن يكون مرتكب الكبيرة، بل الصغيرة، كافراً، لانتفاء العمل - إذا انتفى الجزء^{٣٧} - يوجب انتفاء الكل - وأن لا يكون الأخرس الذي لم يتكلم في عمره بكلمة الشهادة مؤمناً، لانتفاء الإقرار، وليس كذلك. وأمّا نقلًا، فقولُه عليه السلام حين سأله جبريل عن الإيمان: "أن تؤمن بالله، وملائكته"^{٣٨}، الحديث، ولم يقل: أن تُقرّ وتعمل، ثم قول جبريل: إذا فعلت هذا فأنا مؤمن، وجوابه عليه الصلاة والسلام، بقوله: "نعم"، فلو كانا داخلين، لما قال كذلك، بل قال: لا بدّ أن تُقرّ وتعمل، وكذا يلزم أن يكون تفسيرُهُ بالتصديق خطأ، وقولُه نعم، كذباً، وهو باطل. فدلّ أنّه مُؤمّنٌ بما معه من التصديق القائم بقلبه، الدائم بتجدد أمثاله.

فقد ظهر ممّا ذكر بطلان قول الكراميّة^{٣٩} [٩٤ب] أنّه هو الإقرار المجرد. وقول بشر بن غياث^{٤٠} وابن الزاوندّي^{٤١}: إنّه تصديق فقط، إلّا أنّه يكون بالقلب واللسان. وأمّا قول

^{٣٦} في الأصل: إذا انتفى جزءا. وهو تصحيف.

^{٣٧} كذا في الأصل، والأصح: إذ إنّ انتفاء الجزء.

^{٣٨} انظر مثلاً كشف الحفاء، ج ١، ص ٢١، وهنا هامش ٢٠.

^{٣٩} هي فرقة نشأت في شرقي الدولة الإسلامية في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي وخصوصاً في المناطق الإيرانية، أسسها أبو عبد الله محمد بن كرام المتوفى في القدس الشريف في صفر من سنة ٢٥٥هـ/شباط (فبراير) ٨٦٩م. الموسوعة الإسلامية، ج ٤، ص ٦٦٧.

^{٤٠} هو أبو عبد الرحمن بشر بن غياث بن أبي كريمة المريسي، تفقه على أبي يوسف الحنفي، ثم اشتغل بعلم الكلام. كان من المرجئة ثم قال بخلق القرآن، ممّا أغضب هارون الرشيد عليه (ت ٢١٨هـ/٨٣٣م). سيسكين، ج ١، ص ٦١٦.

^{٤١} هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق المعروف بابن الزاوندّي، كان في البداية معتزلياً من أتباع بشر بن المعتز (ت ٢١٠هـ/٨٢٥م)، إلّا أنّه اتهم بالزندقة وأخرج من المدرسة المعتزلية. حاول التقرب من الشيعة الإمامية دون جدوى. وفي النهاية هاجم الإسلام وسائر الديانات السماوية. اختلف في سنة وفاته، فمن قائل إنها كانت سنة

الإقرار، فإنه يحتمله، كما في الإكراه، ولا مدخل له في حقيقة الإيمان^{٢٨}، لكنّه تعالى أوجبه لإظهار [٩٣ب] ما في قلبه إلى غيره من المسلمين، فجعل علامةً وشرطاً لإجراء الأحكام الإسلامية عليه، إذ التصديق أمرٌ باطني لا بدّ له من علامة، ثم صار خُلفاً^{٢٩} عن التصديق في أحكام الدنيا، وُجدَ أم لم يوجد. فمن صدّق بقلبه ولم يقرّ بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى، وإن لم يكن في أحكام الدنيا، ومن عكس فبالعكس^{٣٠}، ومن جمع بينهما، صحّ أن يقول: أنا مؤمن حقاً، لأنّه إن شكّ في إيمانه يكفر، وكذا الأعمال، لا مدخل لها في حقيقته، لأنّه شرطها، لقوله تعالى^{٣١}: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾^{٣٢}. والشّرط خارج من المشروط، هذا هو الصحيح، وبه قال أبو منصور الماثريدي، وخالفهما مالك^{٣٣} والشافعي^{٣٤} والأوزاعي^{٣٥} وجميع المحدثين والفقهاء، وقالوا: إنّ الإيمان هو التصديق بالجنان، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان، حتّى روي عن الشافعي رحمة الله عليه أنّه قال: من أخلّ بالجزء الأوّل فهو منافق، ومن أخلّ بالثاني فكافر، ومن أخلّ بالثالث ففاسق.

^{٢٨} في الحاشية: فللإيمان ركنان: ركنٌ أعلا وركن أدنى. فالركن الأعظم هو التصديق القلبّي، والركن الأدنى هو الإقرار باللسان. والإقرار يسقط في بعض الأحوال (في الأصل: الحل)، والتصديق لا يسقط بحال.

^{٢٩} كذا في الأصل.

^{٣٠} في الحاشية: أي من لم يصدّق بقلبه وأقرّ بلسانه فهو كافر عند الله، وإن لم يكن كافراً في أحكام الدنيا.

^{٣١} في الحاشية: الأخبار أنواع: منها ما لا يحتمل الكذب، وهو أخبار الله تعالى بكتابه وأخبار الرسول بالحديث والأخبار المتواترة.

^{٣٢} طه ١١٢/٢٠ والأنبياء ٩٤/٢١.

^{٣٣} هو الإمام مالك بن أنس، إمام المذهب المالكي (ت ١٧٩هـ/٧٩٦م). الموسوعة الإسلامية، ج ٦، ص ٢٦٢، سيسكين، ج ١، ص ٤٥٧-٤٦٤.

^{٣٤} هو الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس (ت ٢٠٤هـ/٨٢٠م)، مؤسس المذهب الشافعي، صاحب كتاب "الرسالة" في الأصول، و"كتاب الأم" في الفروع. وُلِدَ في غزّة، فلسطين، وتوفي في القسطنطينية، مصر، ودُفِنَ في سفح جبل المقطم. انظر الموسوعة الإسلامية، ج ٩، ص ١٨١ و سيسكين، ج ١، ص ٥٠٢-٥٠٩.

^{٣٥} هو أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي، اشتهر بالفقه، توفي في قرية حنتوس قُرب بيروت سنة ١٥٧هـ/٧٧٤م. انظر الموسوعة الإسلامية، ج ١، ص ٧٧٢.

وبعدما صَدَّرْتُهَا بَيَانِ حَقِيقَةِ الْإِيمَانِ، صَارَتْ ثَمَانِيَةَ فُصُولٍ، فَسَمَّيْتُهُ: رُوضَاتُ الْجَنَّاتِ فِي أَصُولِ الْعَقَائِدَاتِ، وَاللَّهُ تَعَالَى أَسْأَلُ أَنْ يُجْعَلَ التَّوْفِيقَ رَفِيقِي، وَيُسَهِّلَ مِنْ تَأْلِيفِي وَتَحْقِيقِي، فَإِنَّهُ مَجِيبُ الدَّعَوَاتِ، وَقَاضِي الْحَاجَاتِ.

الرَّوْضَةُ الْأُولَى

فِي حَقِيقَةِ الْإِيمَانِ

٥

على مذهب إمامنا أَبِي حَنِيفَةَ النَّعْمَانِ، عَلَيْهِ رَحْمَةُ الرَّحْمَنِ

اعْلَمْ أَنَّ الْإِيمَانَ^{٢١} فِي اللُّغَةِ التَّصْدِيقِ، أَي: إِذْعَانُ حُكْمِ الْخَبَرِ وَقَبُولُهُ وَجَعْلُهُ صَادِقًا بَحْثٌ يَقَعُ عَلَيْهِ اسْمُ التَّسْلِيمِ. وَفِي الشَّرْعِ: هُوَ تَصْدِيقُ قَلْبِي بِوُجُودِ اللَّهِ وَوَحْدَانِيَّتِهِ^{٢٢}، وَبِكُلِّ مَا جَاءَ بِهِ الرَّسُولُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ عِنْدِهِ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾^{٢٣}، وَقَوْلُهُ الَّذِينَ آمَنُوا ﴿بِأَفْوَهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ﴾^{٢٤}، وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "اللَّهُمَّ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى الْإِيمَانِ"^{٢٥}، وَقَوْلُهُ لِأَسَامَةَ^{٢٦} رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حِينَ قُتِلَ مُقَرَّرًا بِاللِّسَانِ: "أَفْلا شَقَّقْتُ عَنْ قَلْبِهِ"^{٢٧}، وَحَاصِلُهُ أَنَّهُ فَعَلَ الْقَلْبَ، فَلَا يَحْتَمِلُ السَّقُوطُ، بِخِلَافِ

^{٢٠} انظر مثلاً كشف الحفاء، ج ١، ص ٢١. ورد الحديث بنصوص مُغايرة قليلاً في صحيح البخاري، حديث رقم ٥٠ و٤٤٩٩، ومسلم، رقم ٨ و٩ و١٠، والترمذي، رقم ٢٦١٠، والنسائي، رقم ٤٩٠٤، وأبو داود، رقم ٤٠٧٥، وابن ماجه، رقم ٦٣ و٦٤، وأحمد، رقم ١٧٩ و١٨٦ و٣٤٦ و٩١٢٧.

^{٢١} في الحاشية: واعلم أَنَّ دخول الجنة بفضل الله تعالى، وبوعده للمؤمنين بسبب الإيمان، فهو لا يخلف الميعاد.

^{٢٢} في الأصل: وواحدانيته.

^{٢٣} المجادلة ٢٢/٥٨.

^{٢٤} المائدة ٤١/٥.

^{٢٥} لقد ورد هذا الحديث بالتص التالي: "اللهم ثبت قلبي على دينك" في تفسير الطبري، ج ٣، ص ١٨٩، وفي سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ١٢٦٠، وفي الفردوس بمأثور الخطاب، ج ١، ص ٤٧٨.

^{٢٦} هو الصحابي أبو محمد أسامة بن زيد بن حارثة بن شرحبيل الكلبي، لُقِّبَ بِحَبِّ بْنِ حَبِّ رَسُولِ اللَّهِ (ت) ٥٤٤/٦٧٣م). انظر الموسوعة الإسلامية، ج ١٠، ص ٩١٣.

^{٢٧} لقد ذُكِرَ هذا الحديث وقصته في مصادر كثيرة، منها: تفسير القرطبي، ج ٥، ص ٣٢٤، ٣٣٩، ٣٤١. ولقد وردت كلمة "هلا" بدلاً من "أفلا" على سبيل المثال، لا الحصر، في تفسير الطبري، ج ٥، ص ٢٢٤ وتفسير ابن كثير، ج ١، ص ٥٣٥ وج ٢، ص ٣١٠ والمستدرك على الصحيحين، ج ٣، ص ١٢٥.

النَّسْفِيَّ^{١١} وعقائد السنوسي^{١٢} وعقائد نقاية الشيوطي^{١٣}، عليهم رحمة ربهم الغني، فإنها - مع ما فيها من حسن التنظيم والترتيب، ووضاحة الترتيب وغاية من التنقيح ونهاية التهذيب - مشتملة على الغرر الفرائد من أصول الدين، ودُرر الفوائد من قواعد عقائد اليقين، بحيث يستوجب أن يحرر ويُزَيَّر^{١٤} على صفحتي الشمس والقمر، لكن لحُلُوها ٥ عن الأدلة في التمهيد، لا يكفي للتقصي عن التقليد^{١٥}، وكنت أريد في نفسي وحلدي، وأستخير الله تعالى في كدي^{١٦} وبلدي، أن أستخرج من هذه الأصول، لهؤلاء الفحول، مختصراً رضيعاً مشتملاً على عقائد المعقول، ومثناً متيناً لنخب^{١٧} المنقول، من أمثال الأدلة وأصايل الأصول، من غير إيراد أسولة^{١٨} المعارضين وأدلة المخالفين.

فرتبته على ما وقع في جواب سيّد المرسلين حين سأله^{١٩} جبريل الأمين عن الإيمان، ١٠ قال: "أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسوله، واليوم الآخر، والبعث بعد الموت، والقدر خيره وشره [٢٩٣] من الله تعالى"^{٢٠}، فهذه سبعة أصول.

^{١١} في الأصل: الغسقي، وهذا تحريف. وهو أبو حفص عمر النسفي، نجم الدين المازيدي (ت ١١٤٢/٥٣٧). انظر الموسوعة الإسلامية، ج ٧، ص ٩٦٩.

^{١٢} أبو عبد الله محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب، ولد في تلمسان سنة ٨٣٨هـ أو ٨٣٩هـ/١٤٣٥ أو ١٤٣٥م وتوفي سنة ٨٩٥هـ/١٤٩٠م. انظر الموسوعة الإسلامية، ج ٩، ص ٢٠. أما عقائده فهي خمس: الكبرى والصغرى والوسطى وصغرى الصغرى والمقدمة.

^{١٣} هو أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين الحُصيري، العالم الموسوعي (٨٤٩-٩١١هـ/١٤٤٥م - ١٥٠٥م). انظر الموسوعة الإسلامية، ج ٩، ص ٩١٣.

^{١٤} في الحاشية: الزر: الكتابة، وبابه ضرب ونَصَر. مختار.

^{١٥} في الحاشية: التقليد والافتداء بالغبر بمجدد حسن الظن، من غير حجة في تحقيق، وذا لا يجوز في العقائد، بل لا بد من نظر واستدلال، ولو على طريق الإجمال.

^{١٦} في الحاشية: الكد: الشدة في العمل وطلب الكسب. مختار.

^{١٧} في الحاشية: التخبه كالهزة، مثل التخبه، والجمع نخب، كرطبة (في الأصل: رصبة) ورطب. يقال: جاء في نخب أصحابه، أي في خيارهم. مختار صحاح.

^{١٨} كذا في الأصل، وهو مخفف أسئلة.

^{١٩} في الأصل: سنله.

[٢٩٢] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي هدانا للعلم والإيمان، ونهانا عن الكفر والعصيان، والصلاة والسلام على نبيه النبي، وحببيه الوجيه، محمد المبعوث بخير الأديان، وعلى آله السابقين بإحسان، وأصحابه الباقيين بإذعان، وبعد:

٥ فلما كان الإيمان أول ما يجب على الإنسان، وآخر ما يُطلب عند نزع الأرواح من الأبدان، بل هو الفرض الأصلي من فيض الوجود، والمقصود الأقصى من أخذ الميثاق المعهود، ولا يحصل إلا بعد العلم^٦ بواجب الوجود، ولا يكمل إلا بإثبات صفات فائض^٧ الجود، وجب على كل عاقل صرف الوجود، إلى كسبه وتحصيله بالأدلة القطعية وبذل المجهود، في تعلم إجماله وتفصيله على قدر الطاقة البشرية، ليتخلص من عقد التقليد، في عقائد التوحيد. ١٠

فالإيمان رئيس الاعتقادات الدينية ورأسها. والعلم الكافل بتحقيقه، أصل العلوم اليقينية وأساسها، وهو علم التوحيد والصفات. وقد وجدت فيه أحسن المصنفات، وأخصر^٨ المؤلفات: [٩٢ب] الفقه الأكبر لإمامنا الأعظم^٩، ثم عقائد الطحاوي^{١٠} وعقائد عمر

^٥ إشارة إلى سورة الأعراف ١٧٢/٧: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾.

^٦ في الحاشية: أجمع أهل السنة على أن العقل آلة العلم، يقع به العلم للأشياء. فالعلم أشرف من العقل لكونه متبوعاً ومخدوماً، ولأن العلم يتصف به الباري، لا بالعقل.

فالمقصود الأصلي من خلق العقل وإعطائه تعالى للإنسان: الإيمان بالله تعالى، والاجتناب عن الكفر (كذا). فالله تعالى خلق العقل وجعله آلة لمعرفة الأشياء في حق العباد، وهو جسم لطيف مضيء، محله الرأس عند عامة أهل السنة والجماعة، وأثره يقع على القلب. فيصير القلب بنور العقل مُدركاً للأشياء، كالعين يصير مدركاً للأشياء بنور الشمس ونور السراج. فإن قلّ التور أو ضعف، قلّ الإدراك أو ضعف. وإن انعدم التور، انعدم الإدراك.

^٧ في الأصل ترد الهمزة بعد الألف الممدودة في وسط الكلمة بصورة الباء، وسأوردها فيما بعد بصورة الهمزة، دون الإشارة إلى ذلك في الهامش.

^٨ في الحاشية: لأن الإيمان على نوعين: إجمالي وتفصيلي. فالإيمان الإجمالي إيمان المقلّدين، والإيمان التفصيلي إيمان المستدلّين.

^٩ المقصود هو أبو حنيفة الثعالب.

^{١٠} أو العقيدة، أو بيان السنة والجماعة. انظر سيسكين، ج ١، ص ٤٤١.

[مقدمة المؤلف]

[٩١ب] لقد وجدتُ في مكة المكرمة كتاب التوحيد^١ الذي صنفه الشيخ الإمام أبو منصور الماثريدي بخط عتيق مكتوب في تاريخ خمسمائة على طريق أهل السنة والجماعة، فرأيتُ أن أصنّف في هذا العلم كتاباً مختصراً مُشرّحاً على طريق السنة، ليقف عليه العامة، من أهل دار التصر الخاصة.

وإنما حثني على هذا التأليف ما ظهر في بلدنا من أقوال الزّيف والبدع من أهل المبتدع، المتصوّفة، ليتسبّب به أطفال أهل السنة والجماعة، ولا يزلّوا^٢ عن الهدى والطريقة الجادة، فمن تمسك بما يُبَيّن في هذا الكتاب^٣ فقد كان على اعتقاد أهل السنة والجماعة، وهو الذي كان عليه الصحابة رضي الله عنهم أجمعين، فأسألُ الله تعالى التوفيق لأهل دار التصر، والمثّة عليّ أن ينفعهم بما قصدته، وليبينهم^٤ ما ولجته في هذا التأليف، وهو حسبي وعليه توكلّي، نعم المولى ونعم النصير، وصلى الله على سيّدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم تسليماً.

^١ كتاب التوحيد: انظر سيسكين، ج ١، ص ٦٠٢. ولقد حقّقه الأستاذ فتح الله خليف ونشرته دار الجامعات المصرية، ولكن بدون تاريخ وبدون ذكر لمكان النشر. كما وحّقّه أيضاً الأستاذ الدكتور بكر طوبال اوغلي والدكتور محمد آروتنشي وقَدّما للكتاب بالعربية (ص ١٥-٥٦) وبالتركية (IX-XXXIV).

^٢ كذا، والأصح: ولكي لا يزلّوا.

^٣ والمقصود هو هذا كتاب: روضات الجنّات في أصول الاعتقادات. ولقد اعتمدنا في تحقيقه على مخطوطة برلين، رقم: ١٨٤١، من الورقة: ٩١ب إلى ١٠٧ب، ثمّ ألحقناها بالورقة: ٣٣ب: Staatsbibliothek, Preuss.Kulturbesitz, Orientabteilung, Signatur: Wetzstein II ١٧٥٧; fol. ٩١b-١٠٧b und Wetzstein II ١٧٩٤; fol. ٣٣b.

الخط الذي كُتبت به هذه المخطوطة في مُجمّله جميل وواضح، ما عدا بعض بُع الرطوبة هنا وهناك. كلّ صفحة تحتوي على خمسة عشر سطرًا. ولقد أضيفت على جوانب بعض الصفحات توضيحات، يجدها القارئ هنا في الحواشي بخط أسود عريض. لم يذكر التأسخُ اسمه، إلّا أنّه انتهى من الكتابة سنة ١١٤٦هـ/١٧٣٣-١٧٣٤م.

^٤ كذا، والأصح: وليبين لهم.

روضات الجنّات

في أصول الاعتقادات

لكافي حسن أفندي الأقصاريّ

تحقيق

إدوارد بدين

الخامس: الأشعريّ يقول: أوصاف الأفعال، كالزّائفة، حادثّة، وأبو حنيفة [٢٤٠] رحمه الله يجعلها قديمة.

السادس: أبو حنيفة يقول بامتناع الصّغائر على الأنبياء، وخالفه الأشعريّ. السابع: ليس على الكافر نعمة، قال بذلك الأشعريّ، وخالفه أبو حنيفة، رحمه الله. أقول: وفي التّوضيح^{٢٦}: التّكليف بما لا يُطاق، غير جائز عند أبي حنيفة رحمه الله، خلافاً للأشعريّ. وفيه أيضاً الحُسن والقُبْح شرعيّان عند الأشعريّ، وعندنا شرعيّ وعقليّ، أو نقول بالتّوسّط. وفي متن بداية الأصول^{٢٨}: الاسم والمسمّى واحدٌ عندنا.

وقال بعض الأشعريّة: الاسم غير التّسمية وغير المسمّى، وقال بعضهم: الاسم ينقسم إلى ثلاثة أقسام، أحدها عين المسمّى والثّاني غير المسمّى والثّالث لا هو ولا غيره. وتفرّقوا ١٠ <على> أنّ التّسمية غير المسمّى، وهي قامت [كذا، ؟] المسمّى. والصّحيح ما قلناه^{٢٩}. فإنّ من قال: "الله"، صحّ أن يُقال: ذكّر الله، وصحّ أن يقال: ذكر اسم الله، ولولا هُما واحدٌ، لما صحّ إطلاق ذلك. فما بهذا^{٣٠} - أي على ما ذكر سابقاً ولاحقاً - يكون المسائلُ الخلافيّة بينهما عشراً، فالحصر بالسّبع قصور. تمّت الرّسالة.

^{٢٦} هو: التّوضيح في حلّ غوامض التّنقيح، لصدر الشّريعة، عبّيد الله بن مسعود المحبوبيّ (ت ٧٤٧هـ/١٣٤٦م) وهو شرح لكتابه: تنقيح الأصول. كشف الظّنون، ج ١، ص ٤٩٦.

^{٢٧} في الأصل: شوعي، وهو تصحيف.

^{٢٨} لعلّه يقصد البداية في أصول الدّين لأبي محمّد أحمد بن محمود بن بكر الصّابونيّ، الملقّب نور الدّين الإمام، المتوفّى سنة ٥٨٠هـ/١١٨٤م. انظر طبقات الحنفية، ص ١٢٤.

^{٢٩} في الأصل: ما قلنا.

^{٣٠} كذا في الأصل، والأصح: فبهذا.

التَّصَرُّعِيَّ^{١٩}، تلميذ أبي بكر الجوزجاني^{٢٠}، صاحب أبي سليمان الجوزجاني^{٢١}، تلميذ محمد بن الحسن الشَّيباني^{٢٢} - من أصحاب الإمام أبي حنيفة. وماتريد قرية من قُرى سَمَرْقَنْد. والمحققون من الفريقين لا ينسب أحدهما <الآخر>^{٢٣} إلى البدعة والضلال.

والخلاف بينها في سبعة أصول، وهي - نحمد الله - ليست من أمّهات المسائل ٥ حتى تكون بخلاف في ذلك مؤدياً إلى التباين والتناقض في أصول الدين.

الأول: الاستثناء في الإيمان، في قول القائل: أنا مؤمن إن شاء الله. قال به الأشعري وأنكره الماثريدي.

الثاني: قال الأشعري: السعيد لا يشقى، والشقي لا يسعد؛ وأنكره أبو حنيفة^{٢٤}، رحمه الله.

١٠ أقول: يُمكن أن يُجمل النزاع بينهما في هذه المسألة^{٢٥} على اللَّفْظِي، على ما حقَّقه بعض العلماء، بأن قول الأشعري بالتسبة إلى استعداده الأصلي، أو كتابه الأزلي، وأمّا قول أبي حنيفة رحمه الله، فمبناه على الظاهر، ونحن نحكم به.

الثالث: الكسب، وينفيه الأشعري، وخالفه أبو حنيفة، رحمه الله.

الرابع: الأشعري يقول: إن معرفة الله واجبة بالشَّرع، وأبو حنيفة يقول: بالعقل.

^{١٩} في الأصل: العياص. وهو أبو نصر أحمد بن العباس بن الحسين العياضي الأنصاري الفقيه السمرقندي، تاريخ وفاته غير معروف. انظر ١٩٩٥. *Roots of Synthetic Theology in Islām*, by Mustafa Cerić. Kuala Lumpur. ص ٣١.

^{٢٠} هو أبو بكر أحمد بن إسحاق بن صالح الجوزجاني، تاريخ وفاته غير معروف. المصدر السابق، ص ٣١.

^{٢١} لعل الأصح: أبو سليمان بن موسى بن سليمان الجوزجاني، المتوفى بعد سنة ٢٠٠هـ/٨١٦م. انظر *Roots of Synthetic Theology* ص ٣٢ ومقدمة كتاب التوحيد، ص [م ٣].

^{٢٢} هو أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشَّيباني، وُلِدَ في واسط سنة ١٣٢هـ/٧٤٩م وترعرع في الكوفة، حيث بدأ بالاستماع إلى أبي حنيفة التَّعَمُّن وهو في سنِّ الرابعة عشرة. من أشهر شيوخه سُفْيَان الثَّوْرِي والأوزاعي ومالك بن أنس وأبو يوسف. تُوِّفِيَ في رُبُوعِ قَرْبِ مَدِينَةِ الرَّيِّ سنة ١٨٩هـ/٨٠٥م. سيسكين، ج ١، ص ٤٢١-٤٣٣.

^{٢٣} <الآخر>، ساقطة في الأصل.

^{٢٤} حنيفة: في الأصل بدون تنقيط.

^{٢٥} المسألة: في الأصل: المسئلة.

وشارح العقائد أشعري^{١٤}، لأنه شافعي. والشافعي أشعري. ففي كتب المائريديّة، إذا ذكر أهل السنّة، فمُرادهم المائريديّة، وكذا في كتب الأشاعرة، إذا ذكر أهل السنّة، فمُرادهم الأشاعرة.

قال الفاضل التفتزاني، في شرح المقاصد^{١٥}: المشهور من السنّة في ديار خراسان والعراق والشّام وأكثر أقطارها الأشاعرة، أصحاب [٣٩ب] أبي الحسن علقمة^{١٦} بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن عبد الله بن بلال بن أبي بريدة بن أبي موسى الأشعري، صاحب رسول الله، صلى الله تعالى عليه وسلم. وأبو الحسن أول من خالف أبا عليّ الجبائي^{١٧}، ورجع عن مذهبه إلى السنّة، أي طريقة النّبّي^{١٨}، والصّحابة، أي طريقة الصّحابة. وفي ديار ما وراء النهر، المائريديّة، أصحاب أبي منصور المائريدي، تلميذ أبي

^٩ لعله يقصد طوال الأنوار للقاضي عبد الله بن عمر البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥هـ/١٢٨٦م. انظر كشف الظنون، ج ٢ ص ١١١٦.

^{١٠} أضيفت كلمة "شرح" في الهامش.

^{١١} لعله يقصد شرح المواقف لعلاء الدين علي بن محمد الشّشجي، المتوفى في اسطنبول سنة ٨٧٩هـ/١٤٧٤م. الموسوعة الإسلامية، ج ١، ص ٣٩٣.

^{١٢} "ومتنه" يعني: متن المواقف لعبد الدين الإيجي، ت ٧٦٥هـ/١٣٥٥م.

^{١٣} المقاصد: هو المقاصد في علم الكلام لسعد الدين التفتزاني المتوفى سنة ٧٩٣هـ/١٣٩١م.

^{١٤} لعله ينوّه هنا إلى كمال الدين محمد بن محمد، المعروف بابن أبي شريف القدسي الشافعي، ت ٩٠٥هـ/١٤٩٩-١٥٠٠م (كشف الظنون، ج ٢، ص ١٦٦٦) صاحب كتاب المسامرة في شرح المسامرة، وكتاب المسامرة من تأليف كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد السيواسي، المعروف بابن الهمام الحنفي (٧٩٠-٨٦١هـ/١٣٨٨م-١٤٥٦م).

^{١٥} شرح المقاصد في علم الكلام لسعد الدين التفتزاني المتوفى سنة ٧٩٣هـ/١٣٩١م.

^{١٦} بل هو "علي بن إسماعيل بن بشر، واسمه إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بريدة ابن صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم أبي موسى عبدالله بن قيس"، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٣، ص ٣٤٧. وقارن أيضا بالاقباس من نفس المصدر، أي شرح المقاصد للتفتزاني، الذي يورده أبو عذبة في كتابه الروضة البهية، انظر هنا، ص ١٣٥.

^{١٧} أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي من شيوخ المعتزلة (٢٣٥-٣٠٣هـ/٨٤٩م - ٩١٥م). سيسكين، ج ١، ص ٦٢١-٦٢٢.

^{١٨} في الأصل: النّي.

[٢٣٩] رسالة في الفرق بين مذهب الأشاعرة والماتريدية

للفاضل نوعي أفندي^١، سلّمه الله

المطلب الثاني

في الفرق بين مذهب الأشاعرة والماتريدية^٢

٥ أعلم أنّ الفرقة التاجية الأشاعرة والماتريدية، ومذهبنا - <أي مذهب>^٣ أبي حنيفة، رحمه الله^٤ - ماتريدية.

ومن كتبهم: متن العقائد النّسفية^٥، ومتن البداية^٦، ومتن التبصرة^٧، ومتن الطّحاوي^٨، إلى غير ذلك.

ومن كتب الأشاعرة: متن الطّوالع^٩، وشرح^{١٠} المواقف^{١١}، ومتمنه^{١٢}، والمقاصد^{١٣}.

^١ هو يحيى بن علي بن نصوص نوعي المتوفى سنة ١٠٠٧هـ/١٥٩٨م.

^٢ تتألف هذه الرسالة من أربع صفحات (ورقة ٣٩ آ إلى ٤٠ ب)، وهي جزء من مخطوطة لايدن، رقم ١٨٨٢. الرسالة مكتوبة بخط جميل، إلّا أنّها لا تحتوي على اسم ناسخها ولا على تاريخ الانتهاء من نسخها.

^٣ ما جاء بين < ساقط في الأصل فأضافه المحقق لتوضيح المعنى.

^٤ في الأصل: إبي ح، يعني "أبي حنيفة"، ثم: رح، يعني "رحمه الله"، يكرّر الناسخ هذا الاختصار أكثر من مرّة، ولكنني لن أشير إلى ذلك فيما بعد.

^٥ هو كتاب العقائد، لنجم الدّين أبي حفص عمر بن محمد الماتريدي (ت ٥٣٧هـ/١١٤٢م)، ولقد اهتم بهذا الكتاب كثير من العلماء، أشهرهم سعد الدّين مسعود بن عمر التفترافي. انظر كشف الظنون، ج ٢، ص ١١٤٥ وأبعد العلوم، ج ٣، ص ٥٧ وكذلك الموسوعة الإسلامية، ج ٧، ص ٩٦٨.

^٦ لعله كتاب: البداية من الكفاية، لنور الدّين الصّابوني البخاري (ت ٥٨٠هـ/١١٨٤م)، وهو مستخلص من كتابه المطول: كتاب الكفاية في الهداية. انظر مقالة: الماتريدية، في الموسوعة الإسلامية، ج ٦، ص ٨٤٨.

^٧ لعله: تبصرة الأدلة، لأبي معين النّسفي المكحولي (ت ٥٠٨هـ/١١١٤م). انظر مقالة: الماتريدية، في الموسوعة الإسلامية، ج ٦، ص ٨٤٧.

^٨ لعله: العقيدة (أو: العقائد، أو: بيان الشّنة والجماعة، سيسكين، ج ١، ص ٤٤١، لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سليمان بن عبد الملك الأزدّي الطّحاوي الحجري (ت ٣٢١هـ/٩٣٣م). سيسكين، ج ١، ص ٤٣٩-٤٤٢.

رسالة في الفرق

بين مذهب الأشاعرة والماتريدية

للفاضل نوعي أفندي

تحقيق

إدوارد بدين

المسألة التاسعة

قال الماتريدي: تخليدُ المؤمنين في النار وتخليدُ الكافر في الجنة لا يجوز عقلاً ولا سمعاً. وعند الأشعريّ يجوز.

المسألة العاشرة

قال بعض الماتريديّة^{١٢}: الاسمُ والمسمّى واحدٌ. وقال الأشعريّ بالتغاير بينهما وبين التسمية. ومنهم من قسم الاسمَ إلى ثلاثة أقسام: قسم عينه، وقسم غيره، وقسم ليس بعينه ولا بغيره. والاتفاق على أن التسميةَ وغيرها، وهي ما قامت بالمسمّى. كذا في بداية الكلام^{١٣}.

المسألة الحادية عشرة^{١٤}

قال الماتريدي: الذكورة شرط في النبوة، حتى لا يجوز أن يكون الأثنى نبياً. وقال الأشعري: ليست الذكورة شرطاً فيها، والأنوثة لا تنافيها. كذا في بداية الكلام.

المسألة الثانية عشرة

قال الماتريدي: فعل العبد يسمى كسباً، لا خلقاً، وفعل الحقّ يسمى خلقاً، لا كسباً. والفعل يتناولهما. وقال الأشعري: الفعل عبارة عن الإيجاد حقيقةً، وكسبُ العبد يسمى فعلاً بالمجاز، وقد تفرّد القادرُ خلقاً. وما لا يجوز: تفرّد الخالق كسباً. لقد تمت الرسالة الشريفة لابن كمال باشا، رحمه الله تعالى.

^{١٢} في الأصل: الماتريدي.

^{١٣} لعلّ المقصود هو البداية في الكلام، وهو مختصر على أربعة مقاصد، لأبي تراب إبراهيم بن عبد الله. انظر كشف

الظنون، ج ١، ص ٢٢٩.

^{١٤} في الأصل: عشر.

وقال الأشعري: إنَّ رضاء الله تعالى ومحَبَّته شاملٌ بجميع^{١١} الكائنات، كإرادته.

المسألة الخامسة

تكليف ما لا يُطاق، ليس جائزاً عند الماتريدي، وتحميل ما لا يُطاق عنده جائز. وكلاهما جائز عند الأشعري.

المسألة السادسة

قال الماتريدي: بعض الأحكام المتعلقة بالتكليف معلومٌ بالعقل، لأنَّ العقل آلةٌ يُدركُ بها حُسْنُ بعض الأشياء وقُبْحُها، وبها يُدركُ وجوبُ الإيمان [ص ٥٩] وشُكْرُ المنعم، وأنَّ المعرف والموجب هو الله تعالى، لكنَّ بواسطة العقل، كما أنَّ الرسولَ معروفُ الوجوب، والموجبُ الحقيقيُّ هو الله تعالى، لكنَّ بواسطة الرسول عليه السلام، حتى قال: لا عُذْرَ لأحدٍ في الجهل بخالقه، ألا يَرى خلقَ السَّمَاوَاتِ والأَرْضِ؟ ولو لم يبعثْ رسولاً، لَوَجِبَ على الخلق معرفته بعقولهم.

وقال الأشعري: لا يجبُ شيءٌ ولا يُجرَّمُ إلَّا بالشرع، لا بالعقل، وإنَّ كان للعقل أنَّ يُدركَ حُسْنَ بعض الأشياء، وعند الأشعري: جميعُ الأحكام المتعلقة بالتكليف تلقاه بالسمع.

المسألة السابعة

قال الماتريدي: قد يسعدُ الشَّقِيُّ وقد يشقى السَّعيد. وقال الأشعري: لا اعتبار بالسعادة والشقاوة إلَّا عند الخاتمة والعاقبة.

المسألة الثامنة

العفو عند الكفر ليس بجائز. وقال الأشعري: يجوز عقلاً، لا سمعاً.

^{١١} كذا في الأصل، ولعلَّ الأصح: لجميع.

المسألة الثانية

قال الماتريدي: كلامُ الله تعالى ليس بمسموع، وإنما المسموعُ الدالُّ عليه.
وقال الأشعري: مسموعٌ، كما هو المشهور من حكاية موسى عليه السلام.
قال ابن فورك^٧: المسموعُ عند قراءة القارئ شيئاً: صوتُ القارئ وكلامُ الله تعالى.
وقال القاضي الباقلاني^٨: كلامُ الله تعالى غيرُ مسموعٍ على العادة الجارية، ولكنَّ يجوزُ
أن يُسمعَ الله تعالى مَنْ شاءَ مِنْ خَلْقِهِ، على خلافِ قياسِ العادة، من غيرِ واسطةِ
الحروفِ والصَّوتِ.
قال أبو إسحاق الإسفرايني^٩ وَمَنْ تَبِعَهُ: إِنَّ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى غَيْرُ مَسْمُوعٍ أَصْلًا، وَهُوَ
اخْتِيَارُ الشَّيْخِ أَبِي مَنْصُورٍ الْمَاتَرِيدِيِّ. كَذَا فِي الْبَدَايَةِ^{١٠}.

المسألة الثالثة

قال الماتريدي: صانعُ العالم موصوفٌ بالحكمة، سواءً كانت بمعنى العلم أو بمعنى الأحكام.
وقال الأشعري: إن كانت بمعنى العلم، فهي صفةٌ أزليَّةٌ قائمةٌ بذاتِ الله تعالى، وإن
كانت بمعنى الأحكام، فهي صفةٌ حادثَةٌ مِنْ قِبَلِ التَّكْوِينِ، لَا يَوْصَفُ ذَاتُ الْبَارِي بِهَا.

المسألة الرابعة

قال الماتريدي: إن الله تعالى يريدُ بجميع الكائنات جوهرًا أو عَرَضًا، طاعةً أو معصيةً،
إِلَّا أَنْ الطَّاعَةَ تَقَعُ بِمَشِيئَةِ اللَّهِ وَإِرَادَتِهِ وَقَضَائِهِ وَقُدْرَتِهِ وَرِضَائِهِ وَمَحَبَّتِهِ وَأَمْرِهِ، وَأَنَّ الْمَعْصِيَةَ
تَقَعُ بِمَشِيئَةِ اللَّهِ وَإِرَادَتِهِ وَقَضَائِهِ، لَا بِرِضَائِهِ وَمَحَبَّتِهِ وَأَمْرِهِ.

^٧ هو أبو بكر محمد بن الحسن فورك الأنصاري الإصبهاني، مات مسموماً سنة ٤٠٦هـ/١٠١٥م. سيسكين، ج ١، ص ٦١٠ - ٦١١.

^٨ هو أبو بكر محمد بن الطَّيِّب بن محمد بن جعفر بن القاسم (ت ٤٠٣هـ/١٠١٣م)، تسميته المصادر أيضاً: ابن الباقلاني، من أشهر كتبه: إيجاز القرآن. انظر الموسوعة الإسلامية، ج ١، ص ٨٢٨.

^٩ هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران المَهْزَجَانِي الأشعري الشافعي (ت ٤١٨هـ/١٠٢٧م). انظر الموسوعة الإسلامية، ج ٤، ص ١٠٧.

^{١٠} هو كتاب: البداية من الكفاية، لنور الدين الصابوني البخاري (ت ٥٨٠هـ/١١٨٤م)، وهو مستخلص من كتابه المطول: كتاب الكفاية في الهداية. انظر مقالة: الماتريديَّة، في الموسوعة الإسلامية، ج ٦، ص ٨٤٨.

رسالة الاختلاف بين الأشاعرة والماتريديّة^١ في اثنتي عشرة^٢ مسألة للمحقق العلامة، لابن كمال باشا

بسم الله الرحمن الرحيم

٥ قال الأستاذ: اعلم أنّ الشّيخ أبا الحسن الأشعريّ، إمام أهل السنّة ومقدّمهم، ثمّ الشّيخ أبو منصور الماتريديّ، وأنّ أصحاب الشافعيّ وأتباعه، تابعون له - أيّ لأبي الحسن الأشعريّ - في الأصول، وللشافعيّ في الفروع، وأنّ أصحاب أبي حنيفة تابعون للشّيخ أبي منصور^٣ الماتريديّ في الأصول، ولأبي حنيفة في الفروع، كذا أفادنا بعض مشايخنا، رحمه الله تعالى، ولا نزاع بين الشّيخين وأتباعهما^٤ إلّا في اثنتي عشرة مسألة.

المسألة الأولى

١٠ قال الماتريديّ: التكوّن صفة أزليّة قائمة بذات الله تعالى كجميع صفاته، وهو غير المكوّن، ويتعلّق بالمكوّن من العالم وكلّ جزء منه بوقت وجوده. كما أنّ إرادة الله تعالى أزليّة، يتعلّق بالمراتب بوقت وجودها، وكذا قدرته تعالى الأزليّة مع مقدوراتها. وقال الأشعريّ: إنّها صفة حادثّة، غير قائمة بذات الله تعالى، وهي من الصفات الفعلية عنده^٥، [ص ٥٨] لا من الصفات الأزليّة. والصفات الفعلية كلّها حادثّة، كالتهيؤ والإيجاد. ١٥ ويتعلّق وجود العالم بخطاب: كن.

^١ إنّ هذه الرسالة مُسجّلة على أنّها في المخطوطة الموجودة في المكتبة السليمانية/تيرنوفالي (Süleymaniye/Tirnovali) التي تحمل رقم ٢/١٨٤٧، ورقة ٥٧-٥٩. واتضح فيما بعد أنّها ليست مكتوبة بخط اليد، بل مطبوعة على صفحات تبدأ بالرقم ٥٧ وتنتهي بالرقم ٥٩.

^٢ في الأصل: اثني عشر.

^٣ في الأصل: أبو المنصور.

^٤ في الأصل: وأتباعه.

^٥ في الأصل: اثني عشر.

^٦ في الأصل: عند.

رسالة الاختلاف

بين الأشاعرة والمائريّة
في اثنتي عشرة مسألة

للمحقّق العلامة ابن كمال باشا

تحقيق

إدوارد بدين

وَالشَّافِعِيُّ وَمَالِكٌ وَأَبُو حَنِيفٍ — فَهَ وَابْنُ حَبْلٍ الْكَبِيرُ الشَّانِ
 دَرَجُوا عَلَيْهِ وَخَلَقُونَا إِثْرَهُمْ — إِنَّ نَبِيَّهُمْ نَجْتَمِعُ بِجَنَانِ
 أَوْ بَتَدْعُ فَلَسَوْفَ نَصْلَى النَّارَ مَذْ — مُومِينَ مَذْخُورِينَ بِالْعُضَيَانِ
 وَالْكَفَرُ مِنْفِي فَلَسْتُ مُكْفَرًا — ذَا بَدْعَةٍ شَنْعَاءَ فِي التَّيْرَانِ
 بَلْ كُلُّ أَهْلِ الْقِبْلَةِ الْإِيمَانُ يَجْ — مَعَهُمْ وَيَفْتَرِقُونَ كَالْوُحْدَانِ
 فَأَجَارَنَا الرَّحْمَنُ بِالْهَادِي النَّبِيِّ — مُحَمَّدٍ مِنْ نَارِهِ بِأَمَانِ
 صَلَّى عَلَيْهِ اللَّهُ مَا وَصَحَ الضُّحَى — وَبَدَا بِدَيُّمُورِ الدُّجَى النَّسْرَانِ^{٨١}
 وَالْأَلِ وَالصَّحْبِ الْكَرَامِ وَمِنْهُمْ الصِّ — دَيِّقُ وَالْفَارُوقُ مَعَ عُثْمَانَ
 وَعَلِيَّ ابْنِ الْعَمِّ وَالْبَاقُونَ إِنْ — هُمُ التَّجُومُ لِمُقْتَدٍ حَيْرَانِ

١٠ [انتهى الاقتباس من كتاب طبقات الشافعية لتاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي الشبكي]

^{٨١} قال في المصباح (ن س ر): "والنسر: كوكب، وهما اثنان، يقال لأحدهما: النسر الطائر، والآخر: النسر الواقع" (هذا الهامش مأخوذ عن كتاب طبقات الشافعية، ج ٣، ص ٣٨٩، هامش ٢).

[طبقات، ج ٣، ص ٣٨٨]

لَا يَخْرُجُونَ بِذَا عَنِ الْإِذْعَانِ
لَا شَيْءَ بَيْنَهُمَا مِنَ التُّكَرَانِ
عَارٍ عَنِ التَّبْدِيعِ وَالْخِذْلَانِ
لَا بَقَا لِحَقِيقَةِ الرَّحْمَنِ
لَا يَزِيدُ فِي الذَّاتِ لِلْإِمَّاكَانِ
عَقْدٍ وَفِي أَشْيَاءٍ مُخْتَلَفَانِ
إِسْلَامٍ خَصَمَا الْإِفْكِ وَالْبُهْتَانِ
دَيَّيْدُ وَهُوَ الْأَشْعَرِيُّ الثَّانِي
سَمَى وَاحِدًا لَا اثْنَانِ أَوْ غَيْرَانِ
عُدَّتْ مَسَائِلُهُ عَلَى الْإِنْسَانِ
أُخِذَتْ عَنِ الْمُبْعُوثِ مِنْ عَدَنَانِ
أَتْبَاعٍ لِلْأَسْلَافِ بِالْإِحْسَانِ
غَرَاءُ سُنَّتِنَا مَدَى الْأَرْمَانِ
ثَبَتَ فِي الْإِعْتِقَادِ الْحَقِّ مُتَّفَقَانِ
أَزْرَى عَلَيْهِ وَسَامَهُ بِهِ وَانِ
فِيهِ تَنَحَّثَ عَنْهُمْ الْفِتْنَانِ
وَاعْقَدَ عَلَيْهِ بَخْنَصِرٍ وَبَنَانِ
تَبَأَ عَظِيمٍ سَارَ فِي الْبُلْدَانِ
سَدَ الْقَاهِرِ الْمَشْهُورِ فِي الْأَكْوَانِ

وَالْكُلُّ مَعْدُودُونَ مِنْ أَتْبَاعِهِ
وَأَبُو حَنِيفَةَ هَكَذَا مَعَ شَيْخِنَا
مُتَنَاصِرَانِ وَذَا اخْتِلَافٌ هَيِّنٌ
هَذَا الْإِمَامُ وَقَبْلَهُ الْقَاضِي يُقَوُّ
وَهُمَا كَبِيرَا الْأَشْعَرِيَّةِ وَهُوَ قَا
وَالشَّيْخُ وَالْأُسْتَاذُ مُتَّفَقَانِ فِي
وَكَذَا ابْنُ فَرْكَ الشَّهِيدُ وَحُجَّةُ الْ
وَابْنُ الْخَطِيبِ وَقَوْلُهُ إِنَّ الْوُجُو
وَالْإِخْتِلَافُ فِي الْإِسْمِ هَلْ هُوَ وَالْمَسْ
وَالْأَشْعَرِيَّةُ بَيْنَهُمْ خُلِفَ إِذَا
بَلَغَتْ مِئِينَ وَكُلُّهُمْ ذُو سُنَّةٍ
وَعَدَا يُبَادِي كُلُّنَا مِنْ جُمَلَةِ الْ
وَالْأَشْعَرِيِّ إِمَامُنَا وَالسُّنَّةُ الْ
وَكَذَاكَ أَهْلُ الرَّأْيِ مَعَ أَهْلِ الْحَدِيثِ
مَا إِنْ يَكْفُرُ بَعْضُهُمْ بِبَعْضٍ وَلَا
إِلَّا الَّذِينَ تَمَعَّرُوا مِنْهُمْ فَهُمْ
هَذَا الصَّوَابُ فَلَا تَطُنُّ غَيْرُهُ
وَرَأَيْتُ مِمَّنْ قَالَهُ حَبْرٌ لَهُ
أَعْنِي أَبَا مَنْصُورٍ الْأُسْتَاذَ عَبْدَ

٥

١٠

١٥

٢٠

[طبقات، ج ٣، ص ٣٨٩]

فِي الْقَلْبِ بَرَدَ حَلَاوَةِ الْإِيمَانِ
يُهْدِي إِلَيْكَ رَسَائِلَ الْعُفْرَانِ
حُلُّ النَّاءِ وَمَلْبَسُ الرِّضْوَانِ

هَذَا صِرَاطُ اللَّهِ فَاتَّبِعْهُ تَجِدْ
وَتَرَاهُ يَوْمَ الْحَشْرِ أَبْيَضَ وَاضِعًا
وَعَلَيْهِ كَانَ السَّاقِبُونَ عَلَيْهِمُ

وَبَأَنَّ مَكْتُوبَ الْمَصَاحِفِ مُنْزَلٌ
وَالْبَعْضُ أَنْكَرَ ذَا فَإِنْ يَصْدُقُ فَقَدْ
هَذَا وَمَسْأَلَةُ الْإِرَادَةِ قَبْلَهَا
وَكَمَا اتَّفَقَ هَذَانِ عَنْهُمْ هَكَذَا
قَالُوا وَلَيْسَ بِجَائِزٍ تَكْلِيفُ مَا
وَعَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِنَا شَيْخِ الْعِرَاقِ
وَرَوَاهُ مُجْتَمِعُ الزَّمَانِ مُحَمَّدٌ بـ

عَيْنُ الْكَلَامِ الْمُنْزَلِ الْقُرْآنِ
ذَهَبَتْ مِنَ التَّعْدَادِ مَسْأَلَتَانِ
أَمْرَانِ فِيمَا قِيلَ مَكْذُوبَانِ
عَنَّا اتَّفَقَ مِمَّا يُقَالُ اثْنَانِ
لَا يُسْتَطَاعُ فَتَى مِنَ الْفَتَيَانِ
قِي وَحُجَّةُ الْإِسْلَامِ ٧٦ ذُو الْإِتْقَانِ
نُ دَقِيقُ عَيْدٍ ٧٧ وَاضِحُ السُّبُلَانِ

— منعوا تكليف ما لا يطاق، ووافقهم من أصحابنا الشيخ أبو حامد الإسفراييني^{٧٨}،
شيخ العراقيين وحجة الإسلام الغزالي^{٧٩}، وشيخ الإسلام تقي الدين محمد بن علي بن
دقيق العيد القوصي، رحمهم الله تعالى [أجمعين]. ١٠

قَالُوا وَتَمْتَنِعُ الصَّغَائِرُ مِنْ نَبِ
وَالْمَنْعُ مَرْوِيٌّ عَنِ الْأُسْتَاذِ وَالْ
وَبِهِ أَقُولُ وَكَانَ مَذْهَبَ وَالِدِي
وَالْأَشْعَرِيِّ إِمَامَنَا لَكِنَّا
وَنَقُولُ نَحْنُ عَلَى طَرِيقَتِهِ وَلِ
بَلْ قَالَ بَعْضُ الْأَشْعَرِيَّةِ إِنَّهُمْ

يُ لَالِلهِ وَعِنْدَنَا قَوْلَانِ
قَاضِي عِيَاضٍ^{٨٠} وَهُوَ ذُو رُجْحَانِ
دَفْعاً لِرُبُوبَتِهِمْ عَنِ التَّقْصَانِ
فِي ذَا نُخَالِفُهُ بِكُلِّ لِسَانِ
كَنْ صَحْبُهُ فِي ذَاكَ طَائِفَتَانِ
بُرَاءَ مَعْصُومُونَ مِنْ نَسِيَانِ

^{٧٦} محمد بن محمد الغزالي.

^{٧٧} هو أبو الفتح تقي الدين محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري القوصي، المعروف كأبيه وجده بابن دقيق العيد،
توفي بالقاهرة سنة ٧٠٢هـ/١٣٠٢م. لُقِّبَ أيضاً بسيد المتأخرين وإمام أهل السنة. انظر طبقات الشافعية
الكبرى، ج ٩، ص ٢٠٧-٢٤٩ والدرر الكامنة، ج ٤، ص ٩١.

^{٧٨} هو أحمد بن محمد بن أحمد الإسفراييني الشافعي، صاحب كتاب أصول الفقه، ومختصر في الفقه اسمه: الزونق
(٣٤٤هـ/٩٥٥م - ٤٠٦هـ/١٠١٦م). انظر الأعلام للزركلي، ج ١، ص ٢١١.

^{٧٩} هو أبو حامد محمد بن محمد، ورد ذكره سابقاً.

^{٨٠} هو القاضي عياض بن موسى اليحصبي المالكي (ت ٥٤٤هـ/١١٤٩م)، فقيه مالكي أندلسي، تولى القضاء في سبت
وقرطبة وتوفي في مراكش؛ من مؤلفاته: الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ومشارك الأنوار، في الحديث. انظر كشف
الظنون، ج ١، ص ٥٥٧، والمنجد في الأعلام، ص ٤٩٤.

ولسنا الآن لتحرير هذه المسألة العظيمة الخطب، وقد قررناها على وجه مختصر في "شرح مختصر ابن الحاجب"^{٧٤} وعلى وجه مبسوط فيما كتبناه من أصول الديانات.

أَوَّلُ الْمَعَانِي وَهُوَ سِتُّ مَسَائِلٍ هَانَتْ مَدَارِكُهَا بِدُونِ هَوَانٍ
لِلَّهِ تَعْذِيبُ الْمُطِيعِ وَلَوْ جَرَى مَا كَانَ مِنْ ظُلْمٍ وَلَا عُذْوَانٍ
مُتَصَرِّفٍ فِي مُلْكِهِ فَلَهُ الَّذِي يَخْتَارُ لَكِنْ جَادَ بِالْإِحْسَانِ
فَنَفَى الْعِقَابَ وَقَالَ سَوْفَ أُثِيبُهُمْ فَلَهُ بِذَلِكَ عَلَيْهِمْ فَضْلَانِ
هَذَا مَقَالُ الْأَشْعَرِيِّ إِمَامِنَا وَسِوَاهُ مَا تُورَثُ عَنِ النُّعْمَانِ

ما قدمنا من المسائل - ومنه ما لم يصح كما عرفت - هو لفظي كله، ولا فائدة للخلاف فيه.

ومن هنا المسائل المعنوية، وهي ست مسائل. وقد عرفنا أنّ الشيخ الإمام كان يقول: ١٠
إنّ "عقيدة الطحاوي" لم تشمل إلا على ثلاث، ولكنّا نحن جمعنا الثلاث الأخر من كلام القوم:

— أولها أنّ الرّبّ تعالى له عندنا أن يعذب الطّائعين، ويثيب العاصين، كلّ نعمة منه فضل، وكلّ نقمة منه عدل، لا حجب عليه في ملكه، ولا داعي له إلى فعله، وعندهم: ١٥
يجب تعذيب العاصي وإثابة المطيع، ويمتنع العكس.

[طبقات، ج ٣، ص ٣٨٧]

وَوُجُوبُ مَعْرِفَةِ الْإِلَهِ الْأَشْعَرِ
وَالْعَقْلُ لَيْسَ بِحَاكِمٍ لَكِنْ لَهُ الْإِ
قْصَاوُ بِأَنَّ الْعَقْلَ يُوجِبُهَا وَفِي
وَبِأَنَّ أَوْصَافَ الْفِعَالِ قَدِيمَةٌ
يُ يَقُولُ ذَاكَ بِشَرَعَةِ الدِّينِ
إِذْ ذَاكَ لَا حُكْمٌ عَلَى الْحَيَوَانِ
كُتِبَ الْفُرُوعُ لِصَحْبِنَا وَنَحْنَانِ
لَيْسَتْ بِحَادِثَةٍ عَلَى الْحَدَثَانِ

^{٧٤} يوجد أكثر من كتاب لأكثر من مؤلف بعنوان "شرح مختصر ابن الحاجب"، والمقصود هنا كتاب من تأليف تاج

الدين السبكي. انظر طبقات الشافعية الكبرى، ج ٢، ص ١٦٨.

^{٧٥} هو جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر المالكي، توفي سنة ٦٤٦هـ/١٢٤٩م. وفيات الأعيان، ج ٣، ص ٢٤٨-٢٥٠، الذبيح المذهب، ص ١٨٩-١٩١.

— ذكروا أنّ شيخنا يقول: إنّ إيمان المقلّد لا يصحّ، وأنكر ذلك الأستاذ أبو القاسم^{٧٠}، وقال: إنّّه مكذوب عليه، وسنبحث عن ذلك في ذيل سياق كتاب "شكاية أهل السنة" والقول على تقدير الصّحة.

وَكَذَلِكَ كَسْبُ الْأَشْعَرِيِّ وَإِنَّهُ صَعْبٌ وَلَكِنْ قَامَ بِالْبَرْهَانِ
مَنْ لَمْ يَقُلْ بِالْكَسْبِ مَالَ إِلَى اغْتِرَا لٍ أَوْ مَقَالَ الْجَبْرِ ذِي الطُّغْيَانِ ٥

— كَسْبُ الْأَشْعَرِيِّ كما هو مقرّر في مكانه أمرٌ يُضطرّ إليه مَنْ يُنكر خَلْقَ الْأَفْعَالِ، وَكَوْنَ الْعَبْدِ مُجْبَرًا، وَالْأَوَّلُ اعْتِزَالٌ، وَالثَّانِي جَبْرٌ، فَكُلُّ أَحَدٍ يُثَبِّتُ وَاسِطَةً، لَكِنْ يَعْسُرُ التَّعْبِيرُ عَنْهَا وَيُمَثِّلُونَهَا بِالْفَرْقِ بَيْنَ حَرَكَةِ الْمُرْتَعِشِ وَالْمُخْتَارِ، وَقَدْ اضْطَرَبَ الْمُحَقِّقُونَ فِي تَحْرِيرِ هَذِهِ الْوَاسِطَةِ، وَالْحَنْفِيَّةُ سَمَّوْهَا الْإِخْتِيَارَ.

[طبقات، ج ٣، ص ٣٨٦]

والذي تحرّر لنا أنّ الاختيار والكسب عبارتان عن مُعَيَّنٍ واحدٍ، ولكنّ الأشعريّ أثر لفظ الكسب على لفظ الاختيار؛ لكونه منطوق القرآن، والقوم آثروا لفظ الاختيار، لما فيه من إشعار قدرة للعبد.

وللقاضي أبي بكر^{٧١} مذهب يزيد على مذهب الأشعريّ، فلعّله رأي القوم.
ولإمام الحرمين^{٧٢} والغزالي^{٧٣} مذهب يزيد على المذهبين جميعاً، ويدنو كلّ الدنوّ من الاعتزال، وليس هو هو.

٧٠

يعني: القشيريّ.

٧١

هو أبو بكر الباقلانيّ.

٧٢

الجوينيّ.

٧٣

هو حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد الطوسي الغزاليّ، أشهر من نار على علم، ت ٥٠٥ هـ/١١١١ م. انظر الموسوعة الإسلامية، ج ٢، ص ١٠٣٩ - ١٠٤١.

سنحكيه في هذه الترجمة بتمامه هذه، ويين أنها محتلفة على الشيخ، وكذلك بين ذلك غيره.

[طبقات، ج ٣، ص ٣٨٥]

وصنف البيهقي^{٦٧} رحمه الله جزءاً، سمعناه، في "حياة الأنبياء عليهم السلام في قبورهم"، واشتد نكير الأشاعرة على من نسب هذا القول إلى الشيخ، وقالوا: قد افترى عليه وهبته.

— وأما مسألة الرضا والإرادة، فاعلم أن المنقول عن أبي حنيفة اتحادهما، وعن الأشعري افتراقهما.

وقيل: إن أبا حنيفة لم يقل بالاتحاد فيهما، بل ذلك مكذوب عليه، فعلى هذا انقطع النزاع، وإنما الكلام بتقدير صحة الاتحاد عنده، وأكثر الأشاعرة على ما يعزى إلى أبي حنيفة من الافتراق، منهم إمام الحرمين^{٦٨} وغيره، آخرهم الشيخ محيي الدين النووي^{٦٩}، رحمه الله، قال: هما شيء واحد، ولكني أنا لا أختار ذلك، والحق عندي أنها مفترقان، كما هو منصوص الشيخ أبي الحسن:

وَكَذَلِكَ إِيْمَانُ الْمُقَلِّدِ وَهُوَ مِمَّا — لَا أَنْكَرَ ابْنُ هَوَازِنَ الرَّبَّانِي
لَوْ أَنَّهُ مِمَّا يَصِحُّ فَخْلُهُمْ فِيهِ لَلْفُظِ عَادَ دُونَ مَعَانِ

^{٦٧} هو أبو بكر أحمد بن الحسين (ت ٤٥٨هـ/١٠٦٦م)، من أئمة الحديث، وأحد كبار فقهاء الشافعية. من مؤلفاته الكثيرة: السنن الكبرى، والسنن الصغرى، والمبسوط، والأسماء والصفات. انظر كشف الظنون، ج ٢، ص ١٣٩٣.

^{٦٨} هو ضياء الدين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني (ت ٤٧٨هـ/١٠٥٨م). بروكلمان، ج ١، ص ٣٨٨، والمحقق، ج ١، ص ٥٣٥، والموسوعة الإسلامية، ج ٢، ص ٦٠٥.

^{٦٩} هو يحيى بن شرف، صاحب كتاب "الأربعون النووية" في الحديث، و"تهذيب الأسماء واللغات" و"رياض الصالحين". توفي سنة ٦٧٦هـ/١٢٧٧. انظر على سبيل المثال البداية والنهاية، ج ١٣، ص ٢٧٤.

عليه التعمّة، ووافقه من الأشاعرة القاضي أبو بكر الباقلاني^{٦٣}، فهو مع الحنفية في هذه،
كالماثريدي^{٦٤} منهم معنا في مسألة الاستثناء.

وَكَذَا الرِّسَالَةُ بَعْدَ مَوْتِ إِنْ تَكُنْ
وَقَدْ ادَّعَى ابْنُ هَوَازِنٍ^{٦٥} أُسْتَاذُنَا
وَهُوَ الْخَبِيرُ الثَّبَتُ ثَقَلًا وَالْإِرَا
فَالْكَفْرُ لَا يَرْضَى بِهِ لِعِبَادِهِ
وَأَبُو حَنِيفَةَ قَائِلٌ إِنَّ الْإِرَا
وَعَلَيْهِ أَكْثَرُنَا وَلَكِنْ لَا يَصِحُّ
صَحَّتْ وَإِلَّا أَجْمَعَ الشَّيْخَانِ
فِيهَا افْتِرَاءً مِنْ عَدُوِّ شَانِ
دَهْ لَيْسَ يَلْزُمُهَا رِضَا الرَّحْمَنِ
وَيُرِيدُهُ، أَمْرَانِ مُفْتَرَقَانِ
دَهْ وَالرِّضَا أَمْرَانِ مُتَّحِدَانِ
وَقِيلَ مَكْذُوبٌ عَلَى الثُّعْمَانِ

مسألة

١٠ — إنكار الرسالة بعد الموت معزوة إلى الأشعري، وهي من الكذب عليه، وإثما
ذكرناها وفاء بما اشترطناه من أنّنا ننظم كلّ ما عُزِيَ إليه، ولكنه صرح بخلافها، وكُتِبَ
وكُتِبَ أصحابه قد طبقت [الأرض، وليس فيها شيء من ذلك، بل فيها خلافه.
ومن عقائدنا أنّ الأنبياء عليهم السلام أحياء في قبورهم، فأين الموت؟ وقد أنكر
الأستاذ ابن هوازن، وهو أبو القاسم القشيري في كتابه "شكاية أهل السنة"^{٦٦} الذي

^{٦٣} هو أبو بكر محمد بن الطيّب بن محمد بن جعفر الباقلاني (ت ٤٠٣هـ/١٠١٣م). سيسكين، ج ١، ص ٦٠٨-٦١٠.

^{٦٤} أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماثريدي، نسبة لماثريد أو ماثريت قُرْبَ سَمَرْقَنْد (ت ٩٤٤هـ/١٥٣٣م). سيسكين، ج ١، ص ٦٠٤-٦٠٦، وانظر أيضاً عن حياة الماثريدي وأعماله، المقدمة المطوّلة لكتاب التوحيد للماثريدي، والتي كتبها محقق الكتاب الأستاذ فتح الله خليف.

^{٦٥} هو أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن، المتوفى في ١٦ ربيع الثاني ٤٦٥هـ/٣٠ كانون الأول ١٠٧٢م. انظر الموسوعة الإسلامية، ج ٥، ص ٥٢٦. لقد أورد الشبكي رسالة ابن هوازن القشيري، المستفادة: شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من الحنة، والتي كانت السبب وراء كتابته للتوتية، في طبقات الشافعية الكبرى، ج ٣، ص ٣٩٩-٤٢٣.

^{٦٦} انظر نضها في طبقات الشافعية الكبرى، ج ٣، ص ٣٩٩-٤٢٣.

يَا صَاحِبَ إِنْ عَقِيدَةَ التُّعْمَانِ وَالْأَشْعَرِيَّ حَقِيقَةً الْإِتِّمَانِ
فَكِلَاهُمَا وَاللَّهُ صَاحِبُ سُنَّةٍ بِهْدَى نَبِيِّ اللَّهِ مُقْتَدِيَانِ
لَا ذَا يُبَدِّعُ ذَا وَلَا هَذَا وَإِنْ تَحَسَّبْ سِوَاهُ وَهَمَّتْ فِي الْحُسْبَانِ
مَنْ قَالَ إِنَّ أَبَا حَنِيفَةَ مُبَدِّعٌ رَأْيًا فَذَلِكَ قَائِلُ الْهَدْيَانِ
أَوْ ظَنَّ أَنَّ الْأَشْعَرِيَّ مُبَدِّعٌ فَلَقَدْ أَسَاءَ وَبَاءَ بِالْخُسْرَانِ
كُلُّ إِمَامٍ مُقْتَدٍ ذُو سُنَّةٍ كَالسَّيْفِ مَسْلُوعًا عَلَى الشَّيْطَانِ
وَالْخُلَفَاءُ بَيْنَهُمَا قَلِيلٌ أَمْرُهُ سَهْلٌ بَلَا بَدْعٍ وَلَا كُفْرَانِ
فِيمَا يَقِلُّ مِنَ الْمَسَائِلِ عَدُّهُ وَبِهِمْ عِنْدَ تَطَاعِنِ الْأَقْرَانِ
وَلَقَدْ يَوُوءُ خِلَافَهَا إِمَامًا إِلَى لَفْظٍ كَالِاسْتِثْنَاءِ فِي الْإِيمَانِ

٥

— الأشعري يقول: أنا مؤمن إن شاء الله.

١٠

وَكَمْنِعِهِ أَنَّ السَّعِيدَ يَضِلُّ أَوْ يَشْقَى وَنِعْمَةً كَافِرٍ خَوَّانِ

— الأشعري يقول: السعيد من كتب في بطن أمه سعيداً، والشقي من كتب في بطن أمه شقيّاً، لا يتبدلان.

[طبقات، ج ٣، ص ٣٨٤]

وأبو حنيفة يقول: قد يكون سعيداً ثم ينقلب، والعياذ بالله، شقيّاً وبالعكس. وقد قرّرنا هذه المسألة في كتابنا في "شرح عقيدة الأستاذ أبي منصور" ^{٦٢} وبينّا اختلاف السلف فيها كاختلاف الخلف، وأن الخلاف لفظي، لا يترتب عليه فائدة. والأشعري يقول: ليس على الكافر نعمة وكل ما ينقلب فيه استدراج، وأبو حنيفة يقول:

١٥

^{٦٢} "السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور". انظر مقدمة طبقات الشافعية الكبرى ج ١ ص ١٨، حيث ورد بعد أبي منصور: "[الماتريدي] ذكره حاجي خليفة".

سَ بِمُشَبِّهِ شَيْءٍ مِّنَ الْحِثَانِ
 شَيْءٍ وَلَمْ يَبْرَحْ بِلَا أَعْوَانِ
 نَ الْكُلِّ مَخْلُوقٌ عَلَى الْإِمْكَانِ
 كَلَّا وَلَيْسَ يَحُلُّ فِي الْجُسْمَانِ
 رُ فَذَانِ فِي الْبُطْلَانِ مُفْتَرِيَانِ
 بِالْإِتِّحَادِ فَإِنَّهُ نَضْرَانِي
 ذُو الْجَاهِ عِنْدَ اللَّهِ ذِي السُّلْطَانِ
 لَهُ وَاللَّوَاءُ وَكَوْثَرُ الظُّمَانِ
 مُتَوَسِّلًا تَظْفَرُ بِكُلِّ أَمَانِ
 مَلَكٌ وَلَا كَوْنٌ مِنَ الْأَكْوَانِ
 عِنْدَ النَّبِيِّ الْمُصْطَفَى الْعَدْنَانِ
 ثُمَّ الْمَلَائِكُ عَابِدُو الرَّحْمَنِ
 فَلَا فَضْلَ الصَّدِيقِ ذُو الْعَرْفَانِ
 أَذْكَرَ مَحَاسِنَ ذِي الثَّقَى عُثْمَانِ
 لُ الْفَضْلِ وَالْمَعْرُوفِ وَالْإِحْسَانِ
 تُنْكَرُ تَقَعُ فِي مَهْمِهِ الْخِذْلَانِ

وَالْهَذَا لَا شَيْءَ يُشَبِّهُهُ وَلَيْسَ —
 قَدْ كَانَ مَا مَعَهُ قَدِيمًا قَطُّ مِنْ
 خَلْقِ الْجِهَاتِ مَعَ الزَّمَانِ مَعَ الْمَكَانِ
 مَا إِنْ تَحَلُّ بِهَ الْحَوَادِثُ لَا وَلَا
 كَذَبَ الْمُجَسِّمِ وَالْحُلُولِيِّ الْكُفُو ٥
 وَالْإِتِّحَادِيِّ الْجَهُولِ وَمَنْ يَقْلُ
 وَبَيْنَنَا خَيْرُ الْخَلَائِقِ أَحْمَدُ
 وَلَهُ الشِّفَاعَةُ وَالْوَسِيلَةُ وَالْفَضِي ١٠
 فَاسْأَلِ إِلَهَكَ بِالنَّبِيِّ مُحَمَّدٍ
 لَا خَلْقَ أَفْضَلَ مِنْهُ لَا بَشَرٌ وَلَا
 مَا الْعَرْشُ مَا الْكَرْسِيُّ مَا هَذِي السَّمَاءُ
 وَالرُّسُلُ بَعْدَ مُحَمَّدٍ دَرَجَاتُهُمْ
 ثُمَّ الصَّحَابَةُ مِثْلَ مَا قَدْ رُبُّوا
 ثُمَّ الْعَزِيزُ السَّيِّدُ الْفَارُوقُ ثُمَّ مَ ١٥
 وَعَلِيٌّ ابْنُ الْعَمِّ وَالْبَاقُونَ أَهْلُ
 وَالْأَوْلِيَاءُ لَهُمْ كَرَامَاتٌ فَلَا

[طبقات، ج ٣، ص ٣٨٣]

يَتِمُّ لِبَدْرِ لَاحِ نَحْوِ عَيَانِ
 وَالدِّينُ فَلْتَسْمَعْ لَهُ الْأُذُنَانِ
 يَا لَوْ جَرَاهُ اللَّهُ بِالْإِحْسَانِ
 يَنْقُضُ عَلَيْهِ عَقَائِدَ الْإِيمَانِ

وَالْمُؤْمِنُونَ يَرَوْنَ رَبَّهُمْ كَرُؤُ
 هَذَا اعْتِقَادُ مَشَايخِ الْإِسْلَامِ وَهَذَا
 الْأَشْعَرِيُّ عَلَيْهِ يَنْصُرُهُ وَلَا ٢٠
 وَكَذَاكَ حَالُهُ مَعَ الثُّعْمَانِ^{٦١} لَمْ

^{٦١} أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطا (ت ١٥٠هـ/٧٦٧م). صاحب المذهب الحنفي المعروف. سيسكين، ج ١، ص ٤٠٩-٤١٩.

وَكَذَٰكَ لِلْجَلَاءِ^{٥١} لَمْ يَنْظُرْ وَلَا ابْنَ
وَكَذَٰكَ مُمَشَاذٌ^{٥٥} مَعَ الدَّقِيِّ^{٥٦} مَعَ
وَكَذَٰكَ أَصْحَابُ الطَّرِيقَةِ بَعْدَهُ
وَتَتَلَمَّذَ السَّبْلِيُّ^{٥٧} بَيْنَ يَدَيْهِ وَابْنُ
وَحَلَائِقُ كَثُرُوا فَلَا أُحْصِيهِمْ
الْكُلُّ مُعْتَقِدُونَ أَنَّ إِلَهَنَا
حَيٌّ عَلَيْهِمْ قَادِرٌ مُتَكَلِّمٌ
[طبقات، ج ٣، ص ٣٨٢]

دُجِمَ مَا يَجْرِي مِنَ الْإِنْسَانِ
عَنْهُ نَهَاكَ بِوَاضِحِ الْبَرْهَانِ
لَفَظْتُ بِهِ لِلْقَارِي الشَّفَتَانِ
بَاقٍ لَهُ سَمْعٌ وَإِبْصَارٌ يُرِي—
وَالشَّرُّ مِنْ تَقْدِيرِهِ لَكِنَّهُ
قَدْ أَنْزَلَ الْقُرْآنَ وَهُوَ كَلَامُهُ

^{٥١} أبو عبد الله بن الجلاء، واسمه أحمد بن يحيى (القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي). طبقات الصوفية، ص ١٧٦-١٧٩.

^{٥٢} أبو العباس أحمد بن محمد بن سهل بن عطاء الأدي (ت ٣٠٩هـ/٩٢١-٩٢٢م أو ٣١١هـ/٩٢٣-٩٢٤م). طبقات الصوفية، ص ٢٦٥-٢٧٢.

^{٥٣} أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد بن إسماعيل الخواص (ت ٢٩١هـ/٩٠٤م). طبقات الصوفية، ص ٢٨٤-٢٨٧.

^{٥٤} أبو الحسن بنان بن محمد بن حمدان بن سعيد الجمال (ت ٣١٦/٩٢٨م). طبقات الصوفية، ص ٢٩١-٢٩٤.

^{٥٥} مشاذ الدينوري، صبح يحيى الجلاء (ت ٢٩٩هـ/٩١١-٩١٢م). طبقات الصوفية، ص ٣١٦-٣١٨، ويقرأ أيضا ممشاذ.

^{٥٦} أبو بكر محمد بن داود الدقيّ الدينوري (ت ٣٦٠هـ/٩٧١م). طبقات الصوفية، ص ٤٤٨-٤٥٠.

^{٥٧} أبو بكر دلف بن جحدر السبلي (ت ٣٣٤هـ/٩٤٦م). طبقات الصوفية، ص ٣٣٧-٣٤٨، وسيسكين، ج ١، ص ٦٦٠.

^{٥٨} أبو عبد الله محمد بن خفيف بن أسفكشاد الصبي (ت ٣٧١هـ/٩٨١م). طبقات الصوفية، ص ٤٦٢-٤٧٠، وسيسكين، ج ١، ص ٦٦٣-٦٦٤.

^{٥٩} أبو علي محمد بن عبد الوهاب الثقفي (ت ٣٢٨هـ/٩٣٩-٩٤٠م). طبقات الصوفية، ص ٣٦١-٣٦٥.

^{٦٠} أبو بكر محمد بن علي بن جعفر الكتاني (ت ٣٢٢هـ/٩٣٤م). طبقات الصوفية، ص ٣٧٣-٣٧٧.

[طبقات، ج ٣، ص ٣٨١]

وَكَذَلِكَ مَنْصُورُ بْنُ عَمَّارٍ^{٣٩} كَذَا
 فَلَهُ بِهِمْ حُسْنُ اعْتِقَادٍ مِثْلَ مَا
 إِذْ يُجْمَعُ الْخَضَمَانُ يَوْمَ جَدَالِهِمْ
 لَمْ لَا يَتَابِعُ هَؤُلَاءِ وَشَيْخُهُ الـ
 عَنْهُ التَّصَوُّفُ قَدْ تَلَقَّى فَاغْتَذَى
 وَرَأَى أَبَا عُمْتَانَ الْحِيرِيَّ^{٤٢} وَالنَّـ
 وَرَأَى رُوَيْمًا^{٤٤} ثُمَّ رَامَ طَرِيقَهُ
 وَالْمَغْرِبِيَّ^{٤٦} كَذَا ابْنُ مَسْرُوقٍ^{٤٧} كَذَا الـ
 وَأَطْنَتْهُ لَمْ يَلْتَقِ الْخَرَّازَ^{٤٩} بَلْ

يَحْيَى^{٤٠} سَلِيلُ مُعَاذِ الرَّبَّانِي
 لَهُمْ بِهِ التَّائِيْدُ يَوْمَ رَهْـ
 وَلَمَّا تَحَقَّقَ يَسْمَعُ الْخَضَمَانِ
 شَيْخُ الْجَنِيْدُ^{٤١} السَّيِّدُ الصَّمْدَانِي
 وَلَهُ بِهِ وَبِعِلْمِهِ نُورَانِ
 وَرِيَّ^{٤٣} يَا لَهُمَا هُمَا الرَّجُلَانِ
 وَأَبَا الْفَوَارِسِ شَاهَا الْكِرْمَانِي^{٤٥}
 بُسْرِيَّ^{٤٨} قَوْمُ أَفْرَسِ الْفُرْسَانِ
 قِيلَ التَّقَى سَمْنُونُ^{٥٠} فِي سَمْنَانَ

- ^{٣٩} أبو السري منصور بن عمار (لعله توفي في مطلع القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي). طبقات الصوفية، ص ١٣٠-١٣٦ و سيسكين، ج ١، ص ٦٣٧-٦٣٨.
- ^{٤٠} يحيى بن معاذ بن جعفر الرازي (ت حوالي سنة ٧٠هـ/٦٨٩م). طبقات الصوفية، ص ١٠٧-١١٤.
- ^{٤١} أبو القاسم الجيد بن محمد الحزاز القواريري (ت ٢٩٨هـ/٩١٠م). طبقات الصوفية، ص ١٥٥-١٦٣ و سيسكين، ج ١، ص ٦٤٧-٦٥٠.
- ^{٤٢} أبو عثمان سعيد بن إسماعيل بن سعيد بن منصور الحيري النيسابوري الحداد (ت ٢٩٨هـ/٩١٠-٩١١م). طبقات الصوفية، ص ١٧٠-١٧٥.
- ^{٤٣} أبو الحسين أحمد بن محمد التوري، المعروف بابن البغوي (ت ٢٩٦هـ/٩٠٧م). طبقات الصوفية، ص ١٦٤-١٦٩ و سيسكين، ج ١، ص ٦٥٠.
- ^{٤٤} أبو محمد رويم بن أحمد بن يزيد البغدادي (ت ٣٠٣هـ/٩١٥م). طبقات الصوفية، ص ١٨٠-١٨٤.
- ^{٤٥} أبو الفوارس شاه بن شجاع الكرمانى (ت قبل ٣٠٠هـ/٩١٢م). طبقات الصوفية، ص ١٩٢-١٩٩.
- ^{٤٦} أبو عبدالله محمد بن إسماعيل المغربي (ت ٢٧٩هـ/٨٩٢-٨٩٣م). طبقات الصوفية، ص ٢٤٢-٢٤٥.
- ^{٤٧} أبو العباس أحمد بن محمد بن مسروق الطوسي (ت ٢٩٩هـ/٩١١-٩١٢م). طبقات الصوفية، ص ٢٣٧-٢٤١.
- ^{٤٨} أبو عبيد محمد بن حسان البصري (ت ٢٤٥هـ/٨٥٩م). سيسكين، ج ١، ص ٦٤٢.
- ^{٤٩} أبو سعيد أحمد بن عيسى الحزاز (ت ٢٧٩هـ/٨٩٢م ويقال ٢٨٦هـ/٨٩٩م). طبقات الصوفية، ص ٢٢٨-٢٣٢ و سيسكين، ج ١، ص ٦٤٦.
- ^{٥٠} سمنون بن عمر الحب، وهو سمنون بن حمزة، ويقال سمنون بن عبد الله، أبو الحسن الخواص، ويقال كنيته أبو القاسم ("مات بعد الجيد"). طبقات الصوفية، ص ١٩٥-١٩٩.

مَعْرُوفٌ^{٢٨} الْمَعْرُوفُ فِي الْإِخْوَانِ مِثْلُ ابْنِ أَدَهَمَ^{٢٦} وَالْفُضَيْلِ^{٢٧} وَهَكَذَا
 مِنْ الْحَارِثِ الْحَافِي^{٣١} بِلا فُقْدَانِ ذُوالتُّونِ^{٢٩} أَيْضاً وَالسَّرِيِّ^{٣٠} وَبَشَرُ بـ
 بَلْخِي^{٣٣} وَطَيْفُورُ^{٣٤} كَذَا الدَّارَانِي^{٣٥} وَكَذَلِكَ الطَّائِي^{٣٢} ثُمَّ شَقِيقُ الْ—
 بِ عَسْكَرٍ^{٣٨} فَاعْدُدْ بِغَيْرِ تَوَانٍ وَالتَّسْتَرِي^{٣٦} وَحَاتِمُ^{٣٧} وَأَبُو ثُرَا

- ^{٢٦} أبو إسحاق إبراهيم بن أدهم البلخي. طبقات الصوفية، ص ٢٧-٣٨. ت ١٦٠هـ/٧٧٦م، أو ما بعدها. أنظر
- ^{٢٧} أبو علي الفضيل بن عياض بن مسعود بن بشر التميمي الأربوعي (ت ١٨٧هـ/١٠٢م). طبقات الصوفية، ص ٦-١٤
- ^{٢٨} أبو محفوظ معروف بن فيروز الكرخي (ت في بغداد سنة ٢٠٠هـ/١١٥م). طبقات الصوفية، ص ٨٣-٩٠
- ^{٢٩} أبو الفيض ذو النون المصري بن إبراهيم المصري الإخميمي، ويقال إن اسمه ثوبان أو الفيض بن إبراهيم، وذو النون
- ^{٣٠} لقبه (ت ٢٤٦هـ/١٦١م) طبقات الصوفية، ص ١٥-٢٦ ويسيكنين، ج ١، ص ٦٤٣-٦٤٤.
- ^{٣١} أبو الحسن سري بن المغلس السقطي (ت ٢٥٣هـ/٨٦٧م). طبقات الصوفية، ص ٤٨-٥٥
- ^{٣٢} أبو نصر بشر بن الحارث بن عبد الرحمن بن عطاء بن هلال بن ماهان بن عبد الله الحافي (ت ٢٢٦هـ/٨٤٠م أو
- ^{٣٣} ٢٢٧هـ/٨٤١م). طبقات الصوفية، ص ٣٩-٤٧ والموسوعة الإسلامية، ج ١، ص ١٢٤٤، ويسيكنين،
- ^{٣٤} ج ١، ص ٦٣٨.
- ^{٣٥} أبو سليمان داود بن نصير الطائي (ت ٢٦٥هـ/٨٧٨م). طبقات الصوفية، ص ٨٥ والهامش (١) عنه هناك.
- ^{٣٦} أبو علي شقيق بن إبراهيم الأزدی البلخي (ت ١٩٤هـ/٨١٠م). طبقات الصوفية، ص ٦١-٦٦.
- ^{٣٧} أبو يزيد طيفور بن عيسى بن سروشان البسطامي (ت ٢٦١هـ/٨٧٥م أو ٢٦٤هـ/٨٧٧م). طبقات الصوفية، ص
- ^{٣٨} ٦٧-٧٤ ويسيكنين، ج ١، ص ٦٤٥-٦٤٦.
- ^{٣٩} أبو سليمان عبد الرحمن بن عطية أو عبد الرحمن بن أحمد بن عطية الداراني (ت ٢١٥هـ/٨٣٠م). طبقات
- ^{٤٠} الصوفية، ص ٧٥-٨٢.
- ^{٤١} أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن عيسى بن عبد الله بن رفيع التستري (ت ٢٨٣هـ/٨١٨م، وقيل
- ^{٤٢} ٢٩٣هـ/٩٠٥م). طبقات الصوفية، ص ٢٠٦-٢١١ ويسيكنين، ج ١، ص ٦٤٧.
- ^{٤٣} أبو عبد الرحمن حاتم بن غثوان الأصم (ت ٢٣٧هـ/٨٥١م). طبقات الصوفية، ص ٩١-٩٧ ويسيكنين، ج ١،
- ^{٤٤} ص ٦٣٩.
- ^{٤٥} أبو تراب النخشي، واسمه عسكر بن حصين (ت ٢٤٥هـ/٨٥٩م). طبقات الصوفية، ص ١٤٦-١٥١

كَالشَّافِعِيِّ^{١٨} وَمَالِكٍ^{١٩} وَكَأَحْمَدٍ^{٢٠} وَأَبِي حَنِيفَةَ^{٢١} وَالرَّضَا سُفْيَانَ^{٢٢}
وَكَمَثِلِ إِسْحَاقَ^{٢٣} وَدَاوُدَ^{٢٤} وَمَنْ
وَأَتَى أَبُو الْحَسَنِ الْإِمَامُ الْأَشْعَرِيُّ
وَمُنَاضِلًا عَمَّا عَلَيْهِ أَوْلَيْكَ الْ—
مَا إِنْ يُخَالِفَ مَالِكًا وَالشَّافِعِيَّ
لَكِنْ يُوَافِقُ قَوْلَهُمْ وَيَزِيدُهُ
يَقْفُو طَرَائِقَهُمْ وَيَتَّبِعُ حَارِثًا^{٢٥}
فَلَقَدْ تَلَقَّى حُسْنَ مَنَهِجِهِ عَنِ الْ—
فَلِذَاكَ تَلَقَّاهُ لِأَهْلِ اللَّهِ يَنْ—

- ^{١٨} هو الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس (ت ٢٠٤هـ/٨٢٠م)، مؤسس المذهب الشافعي، صاحب كتاب "الرسالة" في الأصول، و"كتاب الأم" في الفروع. وُلِدَ في غزّة، فلسطين، وتوفي في القسطنطينية، مصر، ودفن في سفح جبل المقطم. انظر الموسوعة الإسلامية، ج ٩، ص ١٨١-١٨٥ و سيسكين، ج ١، ص ٥٠٢-٥٠٩.
- ^{١٩} هو الإمام مالك بن أنس، إمام المذهب المالكي (ت ١٧٩هـ/٧٩٦م). الموسوعة الإسلامية، ج ٦، ص ٢٦٢، سيسكين، ج ١، ص ٤٥٧-٤٦٤.
- ^{٢٠} هو الإمام أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، إمام المذهب الحنفي، وُلِدَ ببغداد سنة ١٦٤هـ/٧٨٠م وتوفي فيها سنة ٢٤١هـ/٨٥٥م. سيسكين، ج ١، ص ٥٠٢-٥٠٩.
- ^{٢١} هو الثُّعْمَانُ بن ثابت، إليه يُنسب المذهب الحنفي (ت ١٥٠هـ/٧٦٧م). الموسوعة الإسلامية، ج ١، ص ١٢٣.
- ^{٢٢} أبو عبد الله سُفْيَان بن سعيد بن مسروق الثوري الكوفي (٩٧-١٦١هـ/٧١٦-٧٧٨م)، مؤسس مدرسة فقهية. الموسوعة الإسلامية، ج ٩، ص ٧٧٠ و سيسكين، ج ١، ص ٥١٨.
- ^{٢٣} لعلّه يقصد أبا يعقوب إسحاق بن إبراهيم بن مُخَلَّد بن راهويه الحنظلي المروزي، وُلِدَ في نيسابور سنة ١٦١هـ/٧٧٨م وتوفي فيها سنة ٢٣٨هـ/٨٥٣م. سيسكين، ج ١، ص ١٠٩-١١٠.
- ^{٢٤} هو أبو سليمان داود بن نصير الطائي، الكوفي الزاهد. اشتغل بالفقه وغيره من العلوم. كان يختلف إلى أبي حنيفة، ثم تزهد وأغرق كتبه في الفرات. تُوُفِيَ سنة ١٦٥هـ/٧٨١-٧٨٢م. انظر طبقات الصوفية، ص ٨٥، هامش ١.
- ^{٢٥} أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي (ت ٢٤٣هـ/٨٥٧-٨٥٨م). انظر طبقات الصوفية، ص ٥٦-٦٠.

وأنا أذكر لك قصيدي في هذا الكتاب لتستفيد منها مسائل الخلاف، وما اشتملت عليه [من الكامل]:

الْوَرْدُ خَدَّكَ صِيغَ مِنْ إِنْسَانٍ
وَالسَّيْفُ لَخُطُّكَ سُلَّ مِنْ أَجْفَانِهِ
تَاللَّهِ مَا خُلِقْتُ لِحَاطُكَ بِاطِلَاءٍ
وَكَذَلِكَ عَقْلُكَ لَمْ يُرْكَبْ يَا أَخِي
لَكِنْ لِيَسْعَدَ أَوْ لِيَشْقَى مُؤْمِنٌ
لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَاهْتَدَى كُلُّ وَلَمْ
فَانْظُرْ بِعَقْلِكَ وَاجْتَهِدْ فَالْخَيْرُ مَا
وَاطْلُبْ نَجَاتَكَ إِنْ نَفْسَكَ وَالْهُوَى
نَارٌ يَرَاهَا ذُو الْجَهَالَةِ جَنَّةً
وَيَظَلُّ فِيهَا مِثْلَ صَاحِبِ بَدْعَةٍ
منها:

كَذَبَ ابْنُ فَاعِلَةٍ يَقُولُ لَجَهْلِهِ
اللَّهُ جِسْمٌ لَيْسَ كَالْجُسْمَانِ

[طبقات، ج ٣، ص ٣٨٠]

لَوْ كَانَ جِسْمًا كَانَ كَالْأَجْسَامِ يَا
وَاطْبَعُ صِرَاطَ الْمُصْطَفَى فِي كُلِّ مَا
وَاعْلَمْ بَأَنَّ الْحَقَّ مَا كَانَتْ عَلَيْهِ
مَنْ أَكْمَلَ الدِّينَ الْقَوِيمَ وَبَيَّنَ الْإِلَهَ
قَدْ نَزَّهُوا الرَّحْمَنَ عَنْ شَبِّهِ وَقَدْ
وَمَضَوْا عَلَى خَيْرٍ وَمَا عَقَدُوا مَجَا
كَلَّا وَلَا ابْتَدَعُوا وَلَا قَالُوا الْبِنَا
وَأَتَتْ عَلَى أَعْقَابِهِمْ عُلَمَاؤُنَا
مَجْنُونٌ فَاصْغِ وَعَدَّ عَنْ بُهْتَانٍ
يَأْتِي وَحَلَّ وَسَاوَسَ الشَّيْطَانِ
صَحَابُهُ الْمُبْعُوثِ مِنْ عَذَنَانٍ
حُجَّجَ الَّتِي يُهْدَى بِهَا الثَّقَلَانِ
دَانُوا بِمَا قَدْ جَاءَ فِي الْفُرْقَانِ
لَسَ فِي صِفَاتِ الْخَالِقِ الدِّيَانِ
مُتَشَابِهٍ فِي شَكْلِهِ لِلْبَانِي
غَرَسُوا ثَمَارًا يَجْتَنِيهَا الْجَانِي

ثلاث عشرة مسألة، منها معنوي ست مسائل، والباقي لفظي، وتلك الست المعنوية لا تقتضي مخالفتهم لنا ولا مخالفتنا لهم فيها تكفيراً ولا تبديعاً. صرح بذلك الأستاذ أبو منصور البغدادي^{١٤}، وغيره من أئمتنا وأئمتهم، وهو غني عن التصريح لظهوره.

ومن كلام الحافظ^{١٥}: الأصحاب مع اختلافهم في بعض المسائل كلهم أجمعون، على ترك تكفير بعضهم بعضاً مجمعون، بخلاف من عداهم من سائر الطوائف، وجميع الفرق، فإنهم حين اختلفت بهم مستشعرات الأهواء والطرق كثر بعضهم بعضاً، ورأى تبرئه من خلفه فرضاً.

قلت^{١٦}: وهذا حق، وما مثل هذه المسائل إلا [مثل] مسائل كثيرة اختلفت الأشاعرة فيها، وكلهم عن حمى أبي الحسن^{١٧} يناضلون، وبسيفه يقاتلون، أفترأهم يبدع بعضهم بعضاً؟ ثم هذه المسائل لم يثبت جميعها عن الشيخ، ولا عن أبي حنيفة رضي الله عنهما، كما سأحكي لك، ولكن الكلام بتقدير الصحة.

ولي قصيدة نوتية، جمعت فيها هذه المسائل، وضمت إليها مسائل، اختلفت الأشاعرة فيها، مع تصويب بعضهم بعضاً في أصل العقيدة، ودعواهم أنهم أجمعين على السنة، وقد [طبقات، ج ٣، ص ٣٧٩] ولع كثير من الناس بحفظ هذه القصيدة، لا سيما الحنفية، وشرحها من أصحابي الشيخ الإمام العلامة نور الدين محمد بن أبي الطيب الشيرازي الشافعي، وهو رجل مقيم في بلاد كيلان، ورد علينا دمشق في سنة سبع وخمسين وسبعائة، وأقام يلازم خلقتي نحو عام ونصف [عام]، ولم أر فمين جاء من العجم في هذا الزمان أفضل منه، ولا أدنى.

^{١٤} عبد القاهر بن طاهر، أبو منصور الشافعي البغدادي (ت ٤٢٩هـ/١٠٣٧م). بروكلمان، ج ١، ص ٣٨٥ والملحق، ج ١، ص ٦٦٦، والموسوعة الإسلامية، ج ١، ص ٩٠٩ وطبقات الشافعية الكبرى، ج ٥، ص ١٣٦-١٤٨.

^{١٥} يعني أبا القاسم. انظر هامش ٣ هنا.

^{١٦} القول للبيكي.

^{١٧} علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري (٢٦٠-٣٢٤هـ/٨٧٤-٩٣٥م). سيسكين، ج ١، ص ٦٠٢-٦٠٤.

الحسن^٦، وعرف خطاه، فلا بأس له بالنظر في كتبه، وقد أمسك كتبه كثير من أصحابنا من أهل السنّة والجماعة ونظروا فيها. انتهى.

ذكر البحث عن تحقيق ذلك

سمعتُ الشّيخ الإمام^٧ يقول: ما تضمّنته "عقيدة الطّحاوي"^٨ هو ما يعتقده الأشعريّ لا يخالفه إلا في ثلاث مسائل.

قلتُ: أنا أعلم أن المالكيّة كلّهم أشاعرة، لا أستثني أحداً، والشافعيّة غالبهم أشاعرة، [طبقات، ج ٣، ص ٣٧٨]^٩ لا أستثني إلا من لحق منهم بتجسيم أو اعتزال، ممّن لا يعبا الله به، والحنفيّة أكثرهم أشاعرة، أعني يعتقدون عقّد الأشعريّ، لا يخرج منهم إلا من لحق منهم بالمعتزلة، والحنابلة أكثر فضلاء متقدّمهم أشاعرة، لم يخرج منهم عن عقيدة الأشعريّ إلا من لحق بأهل التجسيم، وهم في هذه الفرقة من الحنابلة أكثر من غيرهم.

وقد تأملتُ "عقيدة أبي جعفر الطّحاوي"، فوجدت الأمر على ما قال الشّيخ الإمام، و"عقيدة الطّحاوي" زعم أنّها الذي عليه أبو حنيفة^{١١} وأبو يوسف^{١٢} ومحمد^{١٣}، ولقد جَوّد فيها، ثمّ تفحصتُ كتب الحنفيّة فوجدت جميع المسائل التي بيننا وبين الحنفيّة خلاف فيها

^٦ يعني: الأشعريّ.

^٧ هو تقيّ الدّين أبو الحسن عليّ بن عبد الكافي السّبيكيّ (ت ٧٥٦هـ/١٣٥٥م)، والد مؤلف الطبقات، والذي يسمّيه ابنه أيضاً: "إمام الأئمة وخبر الأئمة". انظر مقدّمة تحقيق طبقات الشّافعيّة الكبرى، ج ١، ص ٤، ١٣.

^٨ أبو جعفر أحمد بن محمد بن سليمان بن عبد الملك الأزديّ الطّحاويّ الحنّريّ (٢٣٩-٣٢١هـ/٨٥٣-٩٣٣م). سيسكين، ج ١، ص ٤٣٩-٤٤٢. وكتابه هذا "العقيدة" أو "العقائد" أو "بيان السنّة والجماعة". المصدر السابق، ج ١، ص ٤٤١ وما يليها.

^٩ القول للسّبيكيّ.

^{١٠} طبقات = طبقات الشّافعيّة الكبرى. رقم الصّفحة هنا يشير إلى بداية الصّفحة في طبقات الشّافعيّة الكبرى للسّبيكيّ.

^{١١} النّعمان بن ثابت بن زوطا (٨٠-١٥٠هـ/٦٩٩-٧٦٧م). سيسكين، ج ١، ص ٤٠٩-٤١٩.

^{١٢} يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الكوفيّ (١١٣-١٨٢هـ/٧٣١-٧٩٨م). سيسكين، ج ١، ص ٤١٩-٤٢١.

^{١٣} لعلّه يقصد أبا حمزة محمد بن إبراهيم البغداديّ البزّاز، صاحب أبي حنيفة، الذي كان عالماً بالقراءات، وخصوصاً بقراءة أبي عمرو (ت ٢٨٩هـ/٩٠٢م). طبقات الصّوفيّة، ص ٢٩٥-٢٩٨.

ذكر كلام أبي العباس قاضي العسكر الحنفي^١

كان أبو العباس هذا رجلاً من أئمة أصحاب الحنفية، ومن المتقدمين في علم الكلام، وكان يُعرف بقاضي العسكر^٢.

وقد حكى الحافظ أبو القاسم^٣ في كتاب "التبيين"^٤ جملةً من كلامه، فمنه قوله: وقد وجدت لأبي الحسن الأشعري^٥ كتباً كثيرة في هذا الفن، يعني أصول الدين، وهي قريب من مائتي كتاب. و"الموجز الكبير" يأتي على عامة ما في كتبه. وقد صنف الأشعري كتاباً كبيراً لتصحيح مذهب المعتزلة، فإنه كان يعتقد مذهبهم، ثم بين الله له ضلالتهم، فبان عما اعتقده من مذهبهم، وصنف كتاباً ناقضاً لما صنف للمعتزلة، وقد أخذ عامة أصحاب الشافعي بما استقر عليه مذهب أبي الحسن الأشعري، وصنف أصحاب الشافعي كتباً كثيرة على وفق ما ذهب إليه الأشعري، إلا أن بعض أصحابنا من أهل السنة والجماعة خطأ أبا الحسن الأشعري في بعض المسائل، مثل قوله: "التكوين والمكون واحد" ونحوها على ما نبين في خلال المسائل، إن شاء الله، فمن وقف على المسائل التي أخطأ فيها أبو

^١ إن النص التالي هو اقتباس من كتاب طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (٧٢٧-٧٧١هـ / ١٣٢٦-١٣٧٠م)، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، الطبعة الأولى، الجزء الثالث، من ص ٣٧٧ إلى ص ٣٨٩. أما الهوامش المتعلقة بما ورد في المخطوطات المختلفة التي استخدمها المحققان، فلتراجع في مكانها هناك، لأن معظم الهوامش الواردة هنا إن هي إلا معلومات عن بعض الأسماء التي وردت في النص ولم يذكرها المحققان.

^٢ قاضي العسكر: بدأت هذه الوظيفة في الظهور منذ القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي وانتهت نهائياً حين أُلغيَتْ في ظل الجمهورية التركية الحديثة. أنظر الموسوعة الإسلامية، الإصدار الجديد، النسخة الإنجليزية (فيما بعد "الموسوعة الإسلامية" فقط)، ج ٤، ص ٣٧٥.

^٣ علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر (ت ٥٧١هـ/١١٧٦م). أنظر بروكلمان، النسخة الألمانية (فيما بعد، بدون "النسخة الألمانية")، ج ١، ص ٣٣١.

^٤ هو "تبيين كذب المفتري في ما تُسبب إلى الإمام أبي علي الحسن الأشعري"، طبع في دمشق سنة ١٣٤٧هـ.
^٥ أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري (٢٦٠هـ - ٣٢٤هـ/٨٧٤م - ٩٣٥م). سيسكين، ج ١، ص ٦٠٢-٦٠٤.

نونية السبكي

لتاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن علي
بن عبد الكافي السبكي

إعداد

إدوارد بدين

المحتويات

القسم العربيّ

- ١ نوّية السُّبكيّ
- ١٩ رسالة الاختلاف بين الأشاعرة والماتريديّة لابن كمال باشا
- ٢٥ رسالة في الفرق بين مذهب الأشاعرة والماتريديّة لنوعي أفندي
- ٣١ روضات الجثّات في أصول الاعتقادات لكافي حسن الآقصارّيّ
- ٦١ مميّزة مذهب الماتريديّة عن المذاهب الغيريّة لمحمّد الإسبريّ قاضي زادة
- تحقيق الانتصار في اتّفاق الأشعريّ والماتريديّ على خلق الاختيار
- ٨١ للشّيخ عبد الغنيّ الحنفيّ ابن النّابلسيّ
- ١٣٣ الرّوضة البهيّة فيما بين الأشاعرة والماتريديّة لأبي عذبة
- ٢١٠ سرد مصادر التّحقيق
- ٢٢٣ الفهارس

القسم الألمانيّ

- 1-97 علم الكلام في العصر العثمانيّ (رأب الصّدع بين الأشعريّة والماتريديّة)

إلى منارة الأجيال
العلامة

يوسف فان إسّ

إدوارد بدين

