

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 Subkī's <i>Nūniyya</i>	8
1.3.2 Ibn Kamāl Bāšās <i>Risālat al-iḥtilāf</i>	8
1.3.3 Naw'īs <i>Risāla</i>	8
1.3.4 Āqḥiṣārīs <i>Rawḍāt al-ğammāt</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 'Uḍbas <i>ar-Rawḍa al-bahiyya</i>	9
2. Tāğaddīn as-Subkī (gest. 771/1370)	10
2.1 Biographie	10
2.2 Werk.....	11
2.2.1 <i>Ṭabaqāt as-šāfi'iyya 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-Ašā'ira wa-l-Māturīdiyya</i>	22
3.4 Fazit	24
4. Naw'ī (gest. 1007/1599).....	24
4.1 Biographie	24
4.2 Werk.....	25
4.3 <i>Risāla fī l-Farq bayna madḥab al-Ašā'ira 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-ğammāt fī uṣūl al-i'tiqādāt</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 fi ittifāq al-Aṣʿarī 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-bahiyya fimā bayna al-Aṣʿira 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 Mâtūrīdiyya 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: *Mâtürīdi 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 Kalâm 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'arītischen und der mâtūrīditischen Theologie thematisiert wird. Dass solche Schriften existierten, war schon länger bekannt, denn man stiess bereits im späten 19. Jahrhundert auf die *Rauḍa al-babiyya fīmā baina l-Ašā'ira wa-l-Mâtūrīdiyya* von Abū 'Uḍba. Dabei wurde bald festgestellt, dass

Abū ʿUḏba (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-Bayāḏī 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 Bakri Aladdin 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 Schönig 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 Schönigs 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-Māturīdiy-ya und der Aš‘ariyya hervor. Folgende Werke, die zwischen Aš‘arī (gest. 324/935) und Māturīdī (gest. 333/944) vergleichen, werden dabei erwähnt: 1. Abū ‘Uḍbas (gest. 1172/1759) *ar-Rawḍa al-bahīyya fimā bayna l-Aš‘ā‘ira wa-l-Māturīdiyīya*, das sich sehr auf Subkīs *Nūniyya* stützt, 2. Nābulusīs (gest. 1143/1730) *Tahqīq al-intiṣār fī ittifāq al-Aš‘arī wa-l-Māturīdī fī l-iḥtiyār*, 3. ‘Abdarrahmān b. ‘Alī Ṣayḥzādes *Nazm al-farā‘id wa-ḡam‘ al-fawā‘id fī bayān al-masā‘il allatī waqa‘a fihā al-iḥtilāf bayna l-Māturīdiyīya wa-l-Aš‘ariyya fī l-aqā‘id*, 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-Aš‘ā‘ira, nach Kenntnis des Autors, zu vierzig Hauptfragen des Glaubens geäußert hatten”, 4. ‘Abdalḥamid al-Ḥarpūtīs (oder al-Ḥartabirtīs; wirkte wahrscheinlich in der 2. Hälfte des 11./17. Jahrhunderts) *Kitāb as-Simṭ al-‘abqarī fī šarḥ al-‘Iqd al-ḡawharī fī l-farq bayna kasbay al-Māturīdī wa-l-Aš‘arī*, gedruckt in Istanbul 1305/1887-8, 5. Ḥālid Diyā‘addīns (2. Hälfte des 11./17. Jahrhunderts) *al-‘Iqd al-ḡawharī*, zu dem der Kommentar *as-Simṭ al-‘abqarī* von ‘Abdalḥamid al-Ḥarpūtī geschrieben wurde, und 6. Kamāladdīn al-Bayāḍīs (gest. 1098/1687) *Iskārāt al-marām ‘an ‘ibārāt al-imām*, in dem fünfzig Differenzpunkte zwischen Aš‘ariyya und Māturīdiyīya 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 Aš‘arīten und die Māturīdīten 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) Kamālpašāzāde (gest. 940/1533), *Risālat al- iḥtilāf bayna l-Ašā'ira wa-l-Māturīdiyya fī iḥnatay 'ašrata mas'ala*, MS Süleymaniye/Tırnova 1847/2, foll. 57-59; 2) Muḥammad al-Isbirī Qāḍizāde (um 990/1582), *Mumayyizat madḥab al-Māturīdiyya 'an al-madāhib al-ḡayriyya*, MS Berlin 2492, foll. 68b-76a; 3) Yahyā b. 'Alī b. Naṣūḥ Naw'ī (gest. 1007/1598), *Risāla fī l-farq bayna madḥab 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-Baḥīya* 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 unbekannter 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 (Āqḫiṣārī). In allen Fällen ist aber die Überzeugung spürbar, dass die Unterschiede zwischen Aš'arī und Māturīdī der Zahl und der Bedeutung nach minim seien. Insofern stehen sämtliche Autoren in der Tradition, die von Subkī begründet wurde und zu Abū 'Uḏba 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. Naṣūḫ Naw'ī (gest. 1007/1599), Kāfi Ḥasan al-Āqḫiṣārī (gest. 1025/1616), Isbirī Qāḏizāde (gest. nach 1130/1717)⁶, 'Abdalḡanī an-Nābulusī (gest. 1143/1731) und schliesslich Abū 'Uḏba (gest. nach 1172/1759). In den edierten sieben Texten werden die

⁶ Im Kolophon von Isbirī's *Mumayyiza* steht, dass Muḡammad, bekannt als Qāḏizāde al-Isbirī, am Nachmittag (*asr*) des ersten Raḡab (*ḡurrat raḡab*) 1130 (31.05. 1717) (die *Mumayyiza*) fertig geschrieben habe. Dieses Datum ist die Lösung folgender in arabischen Worten verschlüsselten arithmetischen Formel: *waqaḏ waqa'a l-farāḡu <minhu> waqt al-^ᶜasr min al-^ᶜuṣr al-^ᶜawwal min al-^ᶜasr al-^ᶜwawal min as-suds al-^ᶜawwal min an-niṣf a t-tānī min al-^ᶜuṣr al-^ᶜāšir min al-^ᶜiqḏ a t-tālīt min al-^ᶜuṣr a t-tānū min al-alf a t-tānū min al-ḡiḡra an-nabawīyya*. Die Entschlüsselung im Detail: 1. (*waqaḏ waqa'a l-farāḡu <minhu> waqt al-^ᶜasr*) = Es wurde am Nachmittag fertig gestellt, 2. (*min al-^ᶜuṣr al-^ᶜawwal min al-^ᶜasr al-^ᶜwawal*) = 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-^ᶜawwal min an-niṣf a t-tānī*) = des 7. Monats = Raḡab (ein Jahr hat 12 Monate, die hier in 2 x 6 Monate aufgeteilt werden), 4. (*min al-^ᶜuṣr al-^ᶜāšir min al-^ᶜiqḏ a t-tālīt*) = des 10. Jahres des 3. Jahrzehnts = des 30. Jahres, 5. (*min al-^ᶜuṣr a t-tānū min al-alf a t-tānū min al-ḡiḡra an-nabawīyya*) = des 2. Jahrhunderts des zweiten Jahrtausends der Ḥiḡra. Zusammengerechnet kommen wir auf das Datum: am Nachmittag des ersten Raḡab des Jahres 1130 der Ḥiḡra = 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* Rawḏāt 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 *Rawḏāt 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 Qāḏizādes* Mumayyizat maḏhab al-Māturīdiyya ʿan 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 Qāḏizāde al-Isbirī, am Nachmittag des ersten Raḡab 1130/31. Mai 1717 die *Risāla Mumayyizata* 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-Ašʿarī wa-l-Māturīdī ʿalā 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 ʿUḏbas* ar-Rawḏa al-bahiyya fimā bayna l-Ašʿira 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 Aš'ariyya 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-šāfi'iyya al-kubrā*, enthalten, einem umfangreichen biobibliographischen Lexikon šāfi'itischer 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 'Abdalwahhāb b. 'Alī b. 'Abdalkāfi b. 'Alī 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, Taqīyyaddīn 'Alī (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 Taqīyyaddīn 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 (*ḥafīb*) 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. 'Uṭmān aḍ-Ḍahabī¹¹ (gest. 748/1348). Obwohl Subkī gerade Ḍahabī sehr schätzte, kritisierte er dennoch dessen harte Haltung und Polemik gegenüber den Mystikern, seine Angriffe gegen šāfi'itische und ḥanafitische Gelehrte sowie die übertriebene Kritik an

⁸ *Nūniyyas* wurden auch von Vertretern anderer Rechtsschulen geschrieben wie z.B. von Ibn Qayyim al-Ġawziyya (gest. 751/1350). Diesen greift Subkī an in seiner Abhandlung *as-Sayf aš-šaḡīl fī ar-radd 'alā Ibn Zafīl: Yaruddu bihi 'alā Nūniyyat Ibn al-Qayyim*, hrsg. v. 'Abdalḥafīz Sa'd 'Aṭīyya, 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-šāfi'iyya al-kubrā*, 10 Bde., hrsg. Maḥmūd Muḥammad aṭ-Ṭanāḥī und 'Abdalfattāḥ Muḥammad al-Ḥulw, Kairo 1976, Muqaddima, Bd. 1, 5-30.

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

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

den Aš'ariten. 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 šāfi'itisches *al-Ašbāb wa-n-nazā'ir*-Werk sowie ein Kommentar zu al-Bayḍāwī (gest. 716/1316)¹³ *al-Minhāğ fī uṣūl al-fiqh*¹⁴.

Bekannt ist Tāğaddīn as-Subkī auch als Theologe, Beobachter religiöser Strömungen und Gesellschaftskritiker. Sein *Mu'īd an-ni'am 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 *ʿAqīda nūniyya*, eine *Qaṣīda* über al-Aš'arī 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, *Mu'ğam al-mu'allifin: Tarāğim muṣannifī 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 *Mu'īd an-ni'am 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 *magnum 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 ʿAbdalfattāḥ 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 ʿAbdalwahrāb aš-Širāzīs (gest. 500/1106-7) *Tārīḥ al-fuqahāʾ*, Abū l-Qāsim al-Bayhaqīs (gest. 565/1169-70) *Wasāʾil al-almaʿi fi faḍāʾil aṣḥāb aš-Šāfiʿi* oder Abū n-Nağīb as-Suhrawardīs (gest. 563/1167-8) *Mağmūʿ*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. ʿUmar al-Muṭawwiʿīs (gest. um 440/1048) *al-Muḍḍab fi ḍikr šuyūḥ al-maḍḍab*, eine Schrift, welche Ibn aš-Šalāḥ aš-Šāhrazūrī¹⁸ (gest. 643/1245-6) exzerpierte, oder ʿAbdallāh b. Yūsuf al-Ġurğānīs (gest. 489/1096) *Ṭabaqāt*-Werk, aus dem bei Abū Saʿd as-Samʿānī (gest. 562/1167) und Ibn aš-Šalāḥ aš-Šāhrazūrī Zitate auftauchen. Bei einigen Autoren, z. B. bei Abū ʿĀsim al-ʿAbbādī (gest. 458/1066), moniert Subkī die apodiktische Kürze bestimmter Einträge oder die Unvollständigkeit des Gesamtwerks – Mängel, die er selbst wirksam zu überwinden sucht. ʿImādaddīn 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 *Muḥtasar* auf Šāfiʿi 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.

šāfi‘itischen 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 šāfi‘itische, mālikitische, ḥanafitische, ḥanbalitische und zāhiritische Gelehrte zu finden sind. Subkī's Grundlagenwerk markiert somit einen Meilenstein in der Aufarbeitung šāfi‘itischer 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 šāfi‘itischen Jurisprudenz. George Makdisi²⁰ meint, dass Tāğaddīn as-Subkī in seiner Zielsetzung insbesondere seinem zwei Jahrhunderte früheren Vorgänger Ibn ‘Asākir (gest. 660/1261) folgte – und zwar bezogen auf dessen Propaganda-Schrift für Aš‘arī: *Tabayīn kaḏīb al-muftarī fīmā nusiba ilā l-imām Abī Ḥasan al-Aš‘arī*. Subkī verteidigte Aš‘arī und die diesem zugeschriebenen Ideen. Subkī hoffte, diejenigen Šāfi‘iten, die feindselig gegenüber rationaler Theologie gestimmt waren, davon zu überzeugen, dass Aš‘arī's Rationalismus zulässig sei. Die Gegner von Subkī waren insbesondere ḥanbalitische Anthropomorphisten sowie unversöhnliche šāfi‘itische Traditionarier. In seinem Werben für eine Verbindung von šāfi‘itischer Gelehrsamkeit und theologischem Rationalismus à la Aš‘arī macht Subkī geltend, dass selbst Šāfi‘ī vom *kalām* Gebrauch gemacht habe²¹. Dass eine solche Polemik zu Gunsten des Aš‘arismus aber noch im 8./14. Jahrhundert nötig war, zeigt, dass sich der aš‘aristische Rationalismus trotz des Verstreichens von vier Jahrhunderten keine mehrheitliche Anerkennung unter Šāfi‘iten hatte sichern können²². Ein gewisses Defizit der Reichweite der *Ṭabaqāt* besteht jedoch darin, dass sich der Verfasser vor allem mit Gelehrten aus den šāfi‘itischen 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 šāfi‘itische 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-Lum‘a fī uṣūl al-fiqh, 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, *Ash‘arī and the Ash‘arites 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 ‘Aqīl 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 šāfi‘itischen 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 Subki folgende Autoren und Werke: Abū l-Qāsim [Ibn ‘Asākirs]²⁵ *Tabyīn*²⁶, aš-Šayḥ al-Imām, d. h. den Vater des Autors, nämlich Taqīyyaddīn Abū l-Ḥasan ‘Alī b. ‘Abdalkāfi as-Subkī (gest. 756/1355) und seine Bemerkung über *‘Aqīdat Abī Ġa‘far at-Ṭahāwī*²⁷ (gest. 321/933)²⁸, Abū l-Ḥasan al-Aš‘arī (gest. 324/935)²⁹ *al-Mūğaz al-kabīr*³⁰, *Šarḥ Nūniyya* von Nūraddīn Muḥammad b. a. at-Ṭayyib aš-Širāzī aš-Šāfi‘³¹, Subkīs *Šarḥ ‘Aqīdat al-ustād Abī Maṣūr*³², Abū l-Qāsim al-Qušayrī³³ (gest. 465/1072)³⁴ und sein Buch *Šikāyat abl as-sunna (bi-ḥikāyat mā nālahum min al-miḥna)*³⁵, Subkīs *Šarḥ Muḥtaṣar Ibn al-Ḥāğīb*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 Tīqataddīn ‘Alī b. al-Ḥasan b. Hibatallāh (gest. 571/1176). Zu ihm s. N. Elisséeff, Ibn ‘Asākīr, in *EP*, Bd. 3, 713 f.

²⁶ Der volle Titel lautet, *Tabyīn kaḏīb al-muftarī fi mā nusiba ilā l-imām Abī ‘Alī al-Ḥasan al-Aš‘arī*. Das Werk wurde 1347 H. in Damaskus gedruckt.

²⁷ Aḥmad b. Muḥammad b. Sulaymān b. ‘Abdalmalik al-Azdi at-Ṭahāwī al-Ḥağrī. *GAS*, 1, 439-442. *‘Aqīdat at-Ṭahāwī*, *al-‘Aqīda*, *al-‘Aqā‘id* oder *Bayān as-sunna wa-l-ğamā‘a*, *GAS*, 1, 441 u. hier Anm 108. Seine *‘Aqīda* wurde zuerst von Hell übersetzt. S. Hell, Joseph, *Von Mohammed bis Ghazālī*, 37 ff. In der kleinen und populären Ausgabe (1422/2003) der *‘Aqīda at-Ṭahāwīyya*, *al-musammāt: Bayān as-sunna wa-l-ğamā‘a* 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 Ġa‘far al-Warrāq at-Ṭahāwī.

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

²⁹ *GAS*, Bd. 1, 602-604.

³⁰ Abū l-Qāsim Ibn ‘Asākīr meint, er habe ungefähr 200 Bücher von al-Aš‘arī 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 ‘Aqīdat Abī Maṣūr*. Im Vorwort von Subkīs *Ṭabaqāt*, Bd. 1, 18 folgt auf „Abū Maṣūr“ in eckigen Klammern das Wort „al-Māturīdī“. In diesem Werk soll Subkī nicht nur die *‘aqīda* von Māturīdī erklärt haben, sondern auch die diesbezügliche Meinungsverschiedenheit der Theologen vor ihm (wörtl. *ihṭilāf as-salaf ... ka-ḥiṭāf al-ḥalaf*). Schon in diesem Werk soll er festgestellt haben, dass die Differenzen unwesentlich und nur sprachlicher Natur sind (*lafzī*). Ebd. Bd. 3, 384.

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

³⁴ Dazu Heinz Halm, *al-Qušayrī*, 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-Ḥāğīb ist Ġamaladdīn Abū ‘Amr ‘Uṭmān b. ‘Umar al-Mālikī, gest. 646/1249. Zu ihm s. H. Fleisch, *Ibn al-Ḥāğīb*, 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 ‘aḳīdat 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-Ḥanzalī] (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-Aṣamm] (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. Ismā‘īl] al-Mağribī (gest. 279/892-893)
 [Aḥmad b. Muḥammad] Ibn Masrūq (aṭ-Ṭūsī, gest. 299/911-912)
 [Abū ‘Ubayd Muḥammad b. Ḥassān] al-Busrī (gest. 245/859)
 [Abū Sa‘īd] al-Ḥarrāz (gest. 279/892 od. 286/899)
 Samnūn [b. ‘Umar al-Muḥibb, Abū l-Ḥasan al-Ḥawwāš] (starb nach al-
 Ġunayd)
 [Abū ‘Abdallāh b.] al-Ġallā’ (gest. im 3./9. Jh)
 Ibn ‘Aṭā’ [al-Adamī] (gest. 309/921 od. 311/923-924)
 [Ibrāhīm b. Aḥmad b. Ismā‘īl] al-Ḥawwāš (gest. 291/904)
 Bunān [b. Muḥammad b. Ḥamdān b. Sa‘īd 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. Ufukšād aḍ-Ḍabbī] (gest. 371/981)
 [Muḥammad b. ‘Abdalwahrāb] aṭ-Ṭaqafī (gest. 328/939-940)
 und [Muḥammad b. ‘Alī b. Ğa‘far] 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 (*kufr*) unter den Sunniten, bzw. Aš‘ariten und Māturīditen, entgegen zu wirken, indem er die Differenzpunkte auflistet, sogar solche, von denen er meint, dass man sie Aš‘arī 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 (*bid‘a*) 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, Šāfi‘ismus und Aš‘aritentum seien zwei Seiten ein und derselben Medaille. In diesem Sinne teilt er im Vorspann mit: „Ich weiss, dass alle Mālikiten Aš‘ariten sind, wobei ich keinen [davon] ausnehme. Die meisten Šāfi‘iten sind Aš‘ariten, wobei ich nur diejenigen ausklammere, die sich an den Anthropomorphismus (*tağšīm*) oder die *‘tizāl-*

⁴³ Ebd. Bd. 3, 381.

⁴⁴ Schon Abū Sulaymān Dāwūd b. ‘Alī 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-kufrū manfiyyun fa-lastu mukaffiran dā bid‘atin šar‘ā’a fi 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 (*fudalāʾ 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-ḥanaḥīyya*. Subkī, *Ṭabaqāt*, 3, 378.

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

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

Als Differenzen inhaltlicher Art nennt Subkī:

8. Aš‘arī hält es für möglich, dass Gott einen Gehorsamen peinigt (*ta‘dīb al-muḥīr*) und einen Ungehorsamen belohnt. Abū Ḥanīfa hält es für unmöglich.
9. Nach Aš‘arī kann man Gott nur durch die *šarī‘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 Ḥāmid al-Isfarāyīnī, al-Ġazālī, Ibn Daqīq al-‘Īd. Die Ḥanafiten halten die „Verpflichtung zu etwas Undurchführbarem“ für unmöglich (*taklīf mā lā yuṭāq* bzw. *yustaṭā‘*).
13. Aš‘arī hält es für möglich, dass ein Prophet kleine Sünden (*ṣaġā‘ir*) begehen könne. Die Aš‘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 Aš‘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 Aš‘ariten und den Māturīditen aufgenommen wurde: Die Aš‘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 Aš‘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 (*tabdīl*) auslösen würden. Subkī gibt an, dass seine *Qaṣīda nūniyya* sowohl diese 13 Streitfragen behandle als auch weitere, welche aber lediglich innerhalb der Aš‘ariyya umstritten seien. Auch geht er auf den Stand der Diskussionen im religiösen Schrifttum ein. Aš‘arī liegt für ihn mit Mālik, Šāfi‘ī, Aḥmad Ibn Ḥanbal u.a. im Grunde auf einer Linie. Ausserdem stehe Aš‘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 (*kasb*) und ausgeführt (*fi‘l*).“ Rudolph, *Māturīdī*, 231.

Reihe ṣūfischer Meister, welche in der *Nūniyya* einzeln aufgelistet werden, in der Tradition von al-Ḥārīṭ 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 bewanderter 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 Ṣūfis, 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 Šayḫ al-Islām. Wegen seiner wissenschaftlichen und juristischen Versiertheit sowie ausserordentlicher Problemlösungskompetenz in kniffligen Fatwā-Fragen gab man ihm den Beinamen *muftī at-taḡalayn* (Mufti 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 Ğihād 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-‘Aẓm 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, Sayfad-dīn al-Āmidī, Šamsaddīn al-Išfahānī, ʿAḍudaddīn al-Īġī, 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 (*kufīr*) zu bezichtigen seien. Wahrscheinlich noch als Lehrer an der ʿAlī Beg-Schule in Edirne verfasste er z.B. ein „Sendschreiben, dass die radikalen Šiʿiten Ungläubige sind“ (*Risāla fi takfīr ar-rawāfiḍ*). Darin bezeichnet er den Krieg gegen Schah Ismāʿīl von Iran als Individualpflicht (*fard 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 *Tevārīh-i Āl-i Osman*, welches er auf Wunsch von Bāyazīd II. abfasste. Es umfasst acht Bände, die je-

⁵⁵ Ilyas Çelebi, Kemalpaşazāde, 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, bāṭinitische und ṣafawidisch-šī‘itische Propagandamassnahmen zu verhindern, die sich in Anatolien zu verbreiten drohten⁵⁹.

3.3 Risālat al-Iḥtilāf bayn al-Aš‘ā‘ira 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‘ā‘ira 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‘ārī 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‘ārī bzw. Māturīdī.

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

1. Für Aš‘ārī ist das Erschaffen (*takwīn*) wie die anderen Tätigkeitsattribute (Gottes) eine erst in der Zeit auftretende Eigenschaft (*šifa ḥādītha*). Für Māturīdī ist das Erschaffen hingegen eine ewige, im Wesen Gottes bestehende Eigenschaft (*šifa azaliyya*).
2. Aš‘ārī 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 ‘alayhi*).
3. Aš‘ārī 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 Ilyas 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 Ašʿarī 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 (*mašīʿa*, *irāda*) und Bestimmung (*qaḍāʿ*), aber nur die gehorsamen auch mit seiner Zufriedenheit, Liebe und seinem Befehl.
5. Ašʿarī 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. Ašʿarī 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 Ašʿarī erst beim Jüngsten Gericht (w. *ʿind al-ḥātima wa-l-ʿāqiba*) erkennbar. Nach Māturīdī kann sich ein Höllenwärter (*ṣaqīyy*) (während seines Lebens) zu einem Paradiesanwärter (*saʿīd*) wandeln und umgekehrt.
8. Ašʿarī hält Vergebung (*ʿafw*) bei Unglauben (*kufūr*) nur für rein verstandesmäßig (*ʿaqlan*) möglich – nicht aber nach Auskunft der Šarīʿa (*samʿan*). Für Māturīdī besteht keine Möglichkeit zur Vergebung bei Unglauben.
9. Ašʿarī 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. Ašʿarī trennt zwischen dem Signifikanten (*ism*) und dem Signifikat (*musammā*) und fügt als dritte Kategorie noch den Akt der Signifizierung (*tasmīya*) hinzu. Einige Māturīdīten halten den Signifikanten und das Signifikat für ein und dasselbe.
11. Für Ašʿarī ist Männlich-Sein (*dukūra*)⁶³ keine Vorbedingung für Prophetentum (*nubuwwa*), ebenso wie Weiblich-Sein (*unūta*) keinen Ausschließungsgrund darstellt. Das Männlich-Sein ist für Māturīdī eine Vorbedingung zum

⁶³ Für Saʿdaddīn at-Taftāzānī ist es jedoch eine Bedingung. Vgl. Taftāzānī, *Tabḏīb 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

Yaḥyā 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 Islamencyklopädie führt ihn unter Nev'ī auf – bzw. mit zweiter Schreibung unter Nev'ī, s. Karahan, Abdülkadir, Nev'ī, in: *İslām 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 ʿAbdalbāqī] (gest. 1007/1600)⁶⁷, mit dem ihn eine enge Freundschaft verband,⁶⁸ sowie der Historiker Saʿdaddīn [Meḥmed b. Ḥasan Ğān b. Meḥmed b. Ğemāleddīn] (gest. am 12. Rabīʿ II, 1008/2. Oktober 1599)⁶⁹. Nawʿī zählte zu den Gelehrten (*ʿulamāʾ*) 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, ʿUṭmān und ʿAbdallāh heran wuchsen, kamen auch sie unter seine erzieherische Obhut. Später wurde er zum *qāḍī al-ʿaskar* 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. Nawʿī starb im Dū l-Qaʿda 1007/Juni 1599 in Istanbul.

4.2 Werk

Seinem Sohn Nawʿīzāde ʿAtāʾī [ʿAtāʾullāh] (gest. 1044/1634-35⁷¹) zufolge schrieb Nawʿī über 30 Abhandlungen zu Theologie, Jurisprudenz, Glaubenslehre, Logik, Mystik, Koranexegese u.a. Die Schrift *Natāʾiġ 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 Nawʿīs, jeweils mit dem Hinweis auf die Bibliotheken, in denen sie sich befinden, führt Meḥmed Ṭāhir Bursalī in seinem *ʿOtmanlı müʿellifleri*, Bd. 3, 437-438 auf. Erwähnungswert ist auch Nawʿīs Übersetzung von Ibn al-ʿArabīs *Fuṣūṣ al-ḥikam* ins Türkische.

Die Dichtung Nawʿīs trägt Spuren seiner Gelehrsamkeit. Sie ist mit ungewöhnlichen Wörtern sowie weit hergeholtten 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, *Neʿī*, 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-Ašā'ira wa-l-Māturīdiyya*

Naw'ī beginnt seine *Risāla fi l-farq bayna madḥab al-Ašā'ira wa-l-Māturīdiyya*⁷⁴ („Sendschreiben über den Unterschied zwischen der aš'arischen und der māturīditischen Lehre“) mit dem prägnanten Satz: „Wisse, dass die [muslimische] Gruppe, die gerettet wird (w. *al-firqa an-nāḡiya*), die Aš'ariten und Māturīditen sind“⁷⁵. Zunächst listet er einige Bücher der Māturīdiyya auf: *Matn al-ʿAqā'id an-nasafiyya*⁷⁶, *Matn al-Bidāya*⁷⁷, *Matn at-Tabṣira*⁷⁸ und *Matn at-Taḥāwī*⁷⁹.“ Anschliessend folgen einige Bücher der Aš'ariten: *Matn at-Taḥāwī*⁸⁰, *Šarḥ al-Mawāqif*⁸¹, *al-Mawāqif*⁸², *al-Maqāsid*⁸³ und *Šarḥ al-Maqāsid*⁸⁴. An mehreren Stellen der *Risāla* zitiert Naw'ī *at-Taḥāwī*⁸⁵ und *Bidāyat al-uṣūl*⁸⁶.

Naw'ī erörtert zunächst folgende sieben Differenzpunkte zwischen Aš'ariten und Māturīditen:

1. Aš'arī verlangt den Zusatz (*qāla bibī*) „so Gott will“ (*in šā'a Allāh*) bei der Aussage „Ich bin gläubig“ (*anā mu'min*). 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-ʿAqā'id* 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-ʿAqā'id an-nasafiyya*, in: *Maḡmūʿ mubimmāt al-mutūn*, 27-34 zu finden. Sa'daddīn at-Taftāzānī (712-793/1312-1390) schrieb dazu einen Kommentar: *Šarḥ al-ʿAqā'id an-Nasafiyya*, hrsg. von Tāhā ʿAbdarraʿuf Sa'd, 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 *Tabṣirat al-adilla* von Abū Mu'in an-Nasafi (gest. 508/1114). Ebd., Bd. 6, 847. Die *Tabṣirat 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 *Tawāli' 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-Īḡī (gest. 765/1355). Zu ihm s. van Ess, Josef, *Die Erkenntnislehre des ʿAḍudaddīn al-Īcī, Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawāqif*. Wiesbaden 1966.

⁸³ *Al-Maqāsid fi ʿilm al-kalām* von Sa'daddīn at-Taftāzānī (gest. 793/1391).

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

⁸⁵ *At-Taḥāwī fi ḥall gawāmiḍ at-Tanqīḥ* von Ṣadr 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 (*šaqiyy*) 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-š-šarʿ*) 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 (*šagāʾir*) 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“ (*šarʿī*). 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 (*mu-sammā*) 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 *Nizām 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 Bāšā⁹⁰, 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 Ensârî *tafsīr* und *uṣūl al-fiqh*. 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 Bâlî 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 Mîr Gazanfer b. Caʿfer el-Hüseynî, den Hoca von Celâleddin

⁸⁷ In Bosnien-Herzegowina ist er als Hasan Kafija Pruščak bekannt. Für Hinweise zu Leben und Werk s. Aruçi, Muhammed, Hasan Kâfi Akhisârî, in: *İslâm Ansiklopedisi*, hrsg. v. Türkiye Diyanet Vakfı. İstanbul 1988-, Bd. 16, 326-329; Witkam, Jan Just, *Hasan al-Kâfi al-Aqḥiṣārī and his Nizām 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-Aqḥiṣārī (XVIIe s)*, in: *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée* 18 (1974), 131-148.

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

⁸⁹ Diese ist in englischer Übersetzung bei Witkam, *Aqḥiṣārī and his Nizām 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 Kráçson, E., *Eine Staatschrift des bosnischen Mohammedaners Molla Hassan Elkjáfi »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 réformiste 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 Kráçson, *Hassan Elkjáfi*, 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. Āqḥiṣārīs 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 Bāšās *Muqaddimat aṣ-ṣalāt* schrieb er einen Kommentar mit dem Titel *Hadīqat aṣ-ṣalāt allatī hiya raʿīs al-ʿibādāt* („Der Gebetsgarten: Über die Krone der gottesdienstlichen Handlungen“). Im Bereich der Theologie ist sein *Nūr al-yaqīn fi 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 *Rawḍat al-ḡannāt fi uṣūl al-ʿitiqādāt*¹⁰¹, ein Kompendium über theologische Ansichten.

⁹⁶ Tilli, *Aux origines de la pensée réformiste 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 fi uṣūl ad-dīn fi ṣarḥ ʿaqāʾid at-Ṭaḥāwī* in Riyad 1997/1418 gedruckt. Hrsg. Zühdi Adlufitesh Bosnevi. Das Todesjahr Āqḥiṣārīs 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-ʿitiqādāt,
 „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-mīʿa*) 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 Möchtegen-Şūfis (*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 (*ṣahāba*). 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 Elkjáfi*, 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 Kâfi Akbisârî*, 327-328 zu Āqḥiṣārīs theologischem Schrifttum. Die Entwicklung der *ʿaqāʿid*-Literatur, die mit den *ṣahādatān*-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 raʿīs al-ʿitiqādāt ad-dīniyya wa-raʿsubā*. *Rawḍāt*, 92a.

bene *al-Fiqh al-akbar*¹⁰⁷, *‘Aqā’id at-Taḥāwī*¹⁰⁸, *‘Aqā’id ‘Umar an-Nasafī*¹⁰⁹, *‘Aqā’id as-Sanūsī*¹¹⁰ und *‘Aqā’id 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 (*‘aqā’id al-ma‘qūl*) 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-qalbibī*) bekenne, sagen dürfe: „Ich bin wirklich ein Gläubiger“ (*anā mu’min ḥaqqan*). Denn, wer an seinem Glauben zweifelt (*ṣakka*), begeht Unglauben (*yakfurū*)¹¹³. Dies bedeutet, dass Āqḥiṣārī in diesem Punkt Māturīdīs und nicht Aṣ‘arīs 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, Šāfi‘ī und Awzā‘ī 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“ (*a‘māl*) 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 ‘Alī b. Sulṭān Muḥmadāī (gest. 1014/1605).

¹⁰⁸ Oder *al-‘Aqīda*, oder *Bayān as-sunna wa-l-ḡamā‘a*, vgl. hier Anm. 27.

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

¹¹⁰ Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Yūsuf b. ‘Umar b. Šu‘ayb, gest. 895/1490. Zu ihm s. H. Bencheneb, Sanūsī, in *EP*, Bd. 9, 20. Vgl. Sanūsīs *Umm al-barābīn fi l-‘aqā’id*, in: *Maḡmū‘ mubimmāt al-mutūn*, 4. Auflage, Kairo 1369/1949, 3-10 und al-Ustād al-Kāmil aš-Šayḥ Muḥammad al-Hāšimīs: *Al-‘Aqā’id ad-durriyya*, *Šarḥ matn as-Sanūsīyya*. Kairo 18. Gumādā II, 1377/8. Januar, 1959 (Nachdruck: 01.01.2000).

¹¹¹ Abū l-Faḍl ‘Abdarrāḥmān 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 as’ilat al-mu‘ariḍīn wa-adillat al-muḥālīfīn*. *Rawḍāt*, 92b.

¹¹³ *Rawḍāt* 93b.

des Glaubens darstellen, wobei die anderen drei und mit ihnen alle Traditionarier (*muhaddithūn*) und Rechtsgelehrten (*fuqahāʾ*) 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 Bišr b. Giyāt [al-Marīsī] (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 Ğahm¹¹⁷ [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 (*nazar*) 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 Ğahmiyya 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 ḡuzʾ 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 (*wāğīb al-wuğūd*). Ein Partner für Gott ist unmöglich (*mumtanī*⁶). Die Welt und ihre Teile sind möglich (*mumkin*).
- Das Mögliche füllt einen Raum (*mutaḥayyiz*), d.h. ist eine Substanz (*ğawbar*) oder ein Zustand (*ḥāl*) in dieser Substanz, d.h. ein Akzidens (*‘araḍ*).
- 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 (*‘ilm*). Ansonsten ist es etwas wie die Farben (*alwān*).
- Ein Mögliches (*mumkin*) braucht in seiner Existenz (*wuğūd*) oder Inexistenz (w. *‘adamuhū*) etwas, was zum Überwiegen verhilft (*murağğih*). Entweder verfügt es (das Mögliche) über eine Wahl (*muḥtār*), d.h. es hat die Wahl, etwas zu tun oder nicht zu tun (w. *in šā’a fa’ala wa-in šā’a taraka*). Oder ein Mögliches ist in sich so zwingend (*mūğīb bi-dātihī*), dass die Wirkung (*atar*) 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 ibdā’*) 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 (*ibdā’, 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 šay’ miḥlahū*) ist, und dass Er in Sich Selbst besteht (*qā’im bi-dātihī*). Er hat nichts anderes nötig (*mustağnīn ‘ammā siwāh*).
- Dass Er urewige Eigenschaften (*ṣifāt azaliyya*) hat, die in Seinem Wesen bestehen (*qā’ima bi-dātihī*), wie das Leben (*ḥayāt*), das von nichts abhängt, und das Wissen, das von allen notwendigen (*wāğībāt*), 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 (*sam’*) 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. *‘ayn dātihī*) und sind auch nicht anders als Sein Wesen (*ğayr dātihī*).
- Er ist „etwas“, aber nicht wie die übrigen Dinge (*fa-huwa šay’ lā ka-l-ašyā’*). Er ist keine Substanz (*ğawbar*), kein Körper (*ğism*), nicht akzidentiell (*‘araḍī*), hat keine Form (*šūra*), keine Grenze (*ḥadd*) und kein Ende (*nihāya*). Er ist weder durch „Washeit“ noch durch „Wieheit“ zu beschreiben (*lā yūṣaf bi-l-māḥiyya wa-lā bi-l-kayfiyya*). Er nimmt keinen Platz ein (*lā yatamakkan bi-makān*) und unterliegt nicht der Zeit (*lā yağrī ‘alaybi zamān*).

- Die Hand ist Seine Eigenschaft (*ṣifa*) ohne „wie“ (*bi-lā kayf*), genau so wie der Zorn (*ḡaḏab*), die Zufriedenheit (*riḏā*) und die göttliche Vorherbestimmung (*qadar, qaḏāʾ*).
- 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 (*faḏlan minbu*) 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 (*yudīl*), lässt im Stich (*yahḏil*) und prüft (*yabtalī*), wen Er will. Seine Handlungen (*aʿāl*) erklärt Er nie durch die Zwecke (*aḡrād*).
- 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 (*ašḥāṣ 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 (*ḡmūdubū*). Ihre Oberhäupter (*ruʿasāʾ*) sind die drei Engel (*amlāk*), die für das Leben zuständig sind. Ġibrīl ist mit der Offenbarung (*wahy*), Mikāʾīl mit dem Regen, Isrāfīl mit dem Blasen der Trompete (*an-naḥb 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 (*kuf̄r*) noch eine grosse Sünde (*kaḃīra*) begangen. Aber sie lehrten die Menschen die Zauberkunst (*siḃr*).
- Iblīs war kein Engel. Er war ein *ġinnī*.
- Die Dschinnen sind unsichtbare Geschöpfe, wie die Teufel (*šayāḃīn*). Sie unterliegen der religiösen Verpflichtung (*mukallaḃ*) wie die Menschen (*bašar*).

5.3.4 Der vierte Garten: Der Glaube an Seine Bücher

- Die Bücher Gottes sind die Rede Gottes (*kalām Allāh*) und Seine Anreden (*ḃitāḃāt*); entweder hört man sie von Gott ohne „Wieheit“ (*samāʿan minḃu bi-lā kayḃ*) oder es überbringt sie ein Engel (*malak*), wie z.B. die Tora (*taḃwāt*) an Moses, die Psalter (*zabūr*) an David, das Evangelium (*inġīl*) an Jesus (ʿĪsā) und den Koran (*ḃurqān*) an Muḃammad. 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 tašarruḃḃi šayʿ min an-nazm wa-l-maʿnā*). Die Überbringung geschieht durch Offenbarung (*waḃḃyan*), 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 (*mašāḃiḃ*), bewahrt (*maḃḃūz*) in den Herzen, gelesen durch die Zungen, gehört durch die Ohren, ohne ihnen zu inhärieren (*ġayr ḃāll ḃibā*).
- 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 (*maḃḃūq*). Wer behauptet, es sei die Rede der Menschen (*kalām al-bašar*), der begeht Unglauben (*kuf̄r*).
- Der Wortlaut des Korans und der Sunna soll nach seinem Äusseren verstanden werden (w. *an-nuḃūḃ min al-kitāḃ wa-s-sunna tuḃmal ʿalā zawaḃirihā*), es sei denn, es gibt einen eindeutigen Beweis (*dalīl qāḃī*) dagegen. Übernimmt man dennoch Interpretationen der Bāḃiniyya (*abl al-bāḃīn*), so begeht man Atheismus (*ilḃād*). Die Ablehnung der äusseren Bedeutung (w. *raddubā*) oder das Sich-Lustig-Machen darüber (*al-istiḃzāʿ ʿalayḃā*) und über die Šarīʿa sowie das Erlauben und Leichtnehmen des Ungehorsams ist dem Unglauben gleich (*istiḃlāl al-maʿšiya wa-l-istiḃāna bibā kuf̄r*).

- 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-raḥmatan*) 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 (*sammābūm*). 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 (*ilbām*) ausstattet und an die Menschen (*ḥalq*) schickt, damit er die Vorschriften überbringt (*li-tabḍīg al-aḥkām*).
- Ein Prophet erhält seine Offenbarung durch einen Engel oder empfängt Eingebung in sein Herz (*ulhima fī qalbibī*) oder ist aufmerksam (*nabīl*) durch die Vision (*ru'yā*), mit oder ohne ein Buch.
- Ein Gottesfreund (*walī*) ist ein Erkenner Gottes (*'arīf bi-llāb*) und Seiner Eigenschaften (*ṣifāt*), der stets die religiösen Pflichten erfüllt (*muwāzib 'alā aṭ-ṭā'āt*) und die im Verdacht der Sünde stehenden Ungehorsamkeiten (*zann al-ma'āṣī*) sowie Genüsse (*ladḍāt*) und Begierden (*ṣabarwāt*) meidet (*muḡtanīb, mu'riḍ 'an*).
- Prophetentum ist eine Gabe Gottes (*'aṭiyya min Allāb*) 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'arāḍa*) 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 mutlaq*) 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 (*ahwāl šaytāniyya*).
- 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. *ḥaytu yasquṭu 'anhu al-amr wa-n-nahy*).
- Es gab niemals einen Propheten, der ein Sklave (*'abd*), ein Weib (*umtā*) oder ein Lügner (*kaddāb*) war.
- Die Entschlossenen (*ulī 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 (*fi l-yaqaza*) und in seiner Person (*bi-šahṣibi*), 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-iğmā*) 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 *‘iṣma* zu verfügen, noch zu den Banū Hāšim oder den Kindern von ‘Alī 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 (*tā‘a*) verweigern, es sei denn, er befiehlt, eine Sünde (*ma‘ṣiya*) zu begehen. In dem Falle soll man ein Bittgebet für seine Besserung sprechen und ihn niemals verfluchen¹²².
- *Ğibād* und *ḥağğ* gelten hinter jedem guten oder bösen Führer (*ḥalḥa kulli amīr barr wa-fāğir*) bis zum Jüngsten Tag¹²³.
- Das Gebet ist eine Pflicht hinter jedem der *abl al-qibla* (d.h. Sunnit oder Šī‘it).

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 Isrāfil die vermoderten Knochen (*al-‘izām al-bāliya*), die zerrissenen Fleischmengen (*al-luḥūm al-mumazzaqa*) und die zerstreuten Menschengestalten (*aṣ-ṣurwar al-mutafarriqa*) auf, sie mögen sich auf Befehl Gottes sammeln, und zwar für den Schlussrechtspruch (*faṣl al-qaḍā*). 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 (*i‘dām*) neu in Existenz gerufen (*iğād*) zu werden.

¹²² Ähnlich bei Ṭahāwī, *‘Aqīda*, 22.

¹²³ Vgl. ebd, 23.

- Gott schickt dann Regen und lässt die Körper aufspriessen (*yunbitu l-ağsād*). Mit einem zweiten (Trompeten)stoss (*naḥḥa*) verteilt er (Iṣrāfil) die Seelen (*arwāḥ*) (wieder) auf die Körper, und die Menschen (*ḥalq*) stehen aus ihren Gräbern auf.
- Dies ist der Tag der Auferstehung nach Meinung aller Propheten und Gelehrten (*‘alayhi iğmā’ al-anbiyā’ wa-l-‘ulamā’*).
- Erst nach Erfüllung mancher Vorzeichen (*ašrāt*) tritt der Auferstehungstag ein. Zu den Vorzeichen zählen:
 - a) Das Auftauchen des Dağğāl. 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. *yaqra’ubū kull mu‘min kātib*).
 - b) Das Herabkommen (*nuzūl*) von Jesus, dem Sohn Marias (‘Īsā b. Maryam). Er ist dann ein „Befolger des Religionsgesetzes unseres Propheten (*wa-yakūn ‘alā šarī‘at nabīyyinā*)“. Er tötet den Dağğāl, bleibt auf Erden, solange Gott will, stirbt, die Muslime beten über ihm und begraben ihn.
 - c) Ya’ğūğ und Ma’ğūğ, 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 (*yuqātilūn 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 (*ḥātam Sulaymān*). Das Tier schreibt mit dem Stab in den Gebetsfleck (an der Stirn) des Gläubigen (*masğid 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 (*riḥ ṭayyiba*); da sterben die Gläubigen und es bleiben die Bösen (*širār an-nās*); über ihnen schlägt die letzte Stunde (*‘alayhim taqūm as-sā‘a*) und das Jenseits beginnt (*tanūbu dār al-āhira*).
 - g) Zu den das Jenseits anbahnenden Ereignissen (*muqaddimāt*) gehört auch die Zwischenwelt (*dār al-barzakh*) mit ihren Vorschriften (*ahkām*) 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. *ta'alluq*) des Geistes (*rūḥ*) zum Körper hat in jeder Verweilstätte (*dār*) eine Besonderheit (*waḡḥ maḥṣūs*). Am vollkommensten ist diese Beziehung am Tag der Auferweckung (*yaʿwḥ al-baʿt*), denn danach erfährt der Körper weder Schlaf (*naʿwḥ*) 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 (*ḡayrubā*) 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 (*ḡazzāʿ*) der Handlungen am Tag der Rechtssprechung (*yaʿwḥ ad-dīn*). Im Diesseits (*dunyā*) geschieht die Heimsuchung (*ibtilāʿ*), im Jenseits (*āḥira*) findet die Belohnung (*ṭarwāb*) 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 (*kaḇīra*), 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 ḥalqibī*). Weder ein Gott nahestehender Engel (*malak muḡarrab*) 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 maʿwūd*), nämlich das Wissen um die Šarīʿa (*ʿilm aš-šarīʿa*), und ein Wissen, das in den Menschen nicht vorhanden ist (*ʿilm fi l-ḥalq maʿqūd*),

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 (*ṣāqiy*) erlangten diesen Status durch die Bestimmung Gottes (*bi-qaḍā’ Allāh*). Durch die Bestimmung Gottes könnte ein Paradiesanwärter in die Hölle gehen (w. *yaṣqā*) oder umkehrt.
- 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 (*mītāq*), 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 (*af‘āl*) 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 (*fī‘l*), die ihrem Täter Nutzen (*naḥf*) oder Schaden (*ḍarar*) bringt.
- Die Verpflichtung zum Gesetz (*taklīf*) hängt vom offensichtlichen Vermögen (*istitā‘a zāhira*) ab. Dieses Vermögen ist vor der Handlung zu berücksichtigen, und von ihm hängen auch die Rechtssprechungen (*aḥkām*) ab. Das verborgene (*bā‘in*) 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 wus‘ 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‘āsin*) nennt man es „von Gott im Stich gelassen“ (*ḥidlān*).
- 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“ (*fī‘l al-qātil kasban lā ḥalqan*). Aber der

Schmerz, der vom Geschlagenen, kurz nachdem er geschlagen wird, empfunden wird (w. *al-alam fi l-madrūb ʿuqayb ad-ḡarb*), 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 fibi*) und nennen den, der es leugnet, Lügner (w. *wa-nukaddib man yanfibī*).
- Fertiggeschrieben im Jahr 1146/1733.

5.4 Fazit

Āqḥiṣārīs Werk *Rawḍāt al-ḡannāt* 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, Šafiʿī 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-ḡannāt* in diese Textsammlung aufzunehmen. Zu ihnen zählen:

- a) Āqḥiṣārīs Kenntnis des *Kitāb at-Tawḥīd* von Māturīdī;
- b) *Rawḍāt al-ḡannāt* 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-akbar* 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-Samarqandī (gest. 373/983)¹²⁶, das in einem schlichten und einfachen

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

¹²⁵ Es wird *ʿAqīdat 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 (*ṣifāt*). 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. Ġiyāṭ 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 Māturīdī, 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-Māturīdī, *Risāla fi l-ʿaqāʾid* 16 § 12; Kulīnī, *Kāfi* II 214 nr. 6; *Bihār* XLIX 196 nr. 12)“. J. van Ess, *Theologie*, Bd. 4, 120. Vgl. auch Rudolph, Māturīdī, 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 von 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 (ḡurrat 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‘īdih*) sowie eine weitere über die doktrinären Unterschiede zwischen Mātūrīditen und anderen Schulmeinungen (*Risāla mumayyizat madḥab al-Mātūrīdiyya ‘ani l-maḏābih al-ḡayriyya*). In der vorliegenden Handschrift lautet der Titel des Werkes *Mumayyizat madḥab al-Mātūrīdiyya ‘an al-maḏābih 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: *Mumayyizat madḥab al-Mātūrīdiyya ‘an al-maḏābih 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.

ğayriyya,¹³³ wird ersichtlich, dass Isbirī die Mātūrīdiyya 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 Mātūrīdiyya, 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 Qāḏizāde al-Isbirī, der sie am Anfang des Rabī' II 1131 (21. Feb. 1718) fertig geschrieben habe (*ḥarrahābū*). Es ist anzunehmen, dass die am Rande der *Risāla* geschriebenen Glossen aus der Feder dieses Mullā Muḥammad, bekannt als Ḥasan Qāḏizāde, stammen. In diesen Glossen sind folgende Werke und Autoritäten erwähnt oder zitiert: Ibn al-Humāms *Musāyara*, *Hāšiyat Rawḏāt al-ğinān*¹³⁵, Ibn ar-Rāwandī, an-Nazzām¹³⁶, al-Işfahānī [Abū t-Ṭanā' Şamsaddīn Maḥmūd b. 'Abdarrahmān] (gest. 749/1348)¹³⁷, İğis *Marwāqif, at-Takwīh*, die *Hāšiyat* Ḥasan Ğalabīs zum *Takwīh*, [Abū t-Ṭanā' Şamsaddīn Maḥmūd b. 'Abdarrahmān al-] Işfahānīs *Şarḥ at-Ṭawālī*¹³⁸, *al-Musāmara*¹³⁹, Sanūsīs (gest. 895/1490) *Şarḥ al-ʿaqā'id* (sic), Maḥmūd Ḥasans *Hāšiyā ʿalā Şarḥ al-ʿAqā'id li-d-Dawānī* (?)¹⁴⁰, Bayḏāwīs¹⁴¹ *Ṭawālī*, Ḥuğğat al-Islām al-Ğazālī (gest. 505/1111) und Birkawīs¹⁴² *aṭ-Ṭarīqa al-muḥammadiyya*¹⁴³, die bereits im Text selbst erwähnt ist.

Isbirī 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 ʿarafta fi l-kasbi maḏbaba l-Mātūrīdiyya, fa-ʿlam anna fihi mā ḏababa ilaybi l-Aš'ariyya*. Isbirī, *Mumayyiza*, 73b.

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

¹³⁶ Abū Işḥāq İbrāhīm 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 *Aṭ-Ṭawālī*, d. h. *Ṭawālī al-arwār* von Qāḏī 'Abdallāh b. 'Umar al-Bayḏāwī. Ḥāğğī Ḥalifa, *Kaşf az-zunūn*, Bd. 2, 1116.

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

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

¹⁴¹ Nāşiraddīn 'Abdallāh b. 'Umar aš-Şirāzī, gest. in Tabrīz. Siehe Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya wa-n-nibāya*, Bd. 13, 309. Vgl. hier Anm. 13.

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

¹⁴³ Vgl. Ḥāğğī Ḥalifa, *Kaşf 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-iḥtiyāriyya*) zu behandeln – in Abgrenzung zu den Lehren der Ḡabriyya 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 (*fi l-ḥāriḡ*) des Körpers. So steht es im *Tawḍīḥ*¹⁴⁴.
- Die Existenz (*wuḡūd*) 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 Ḡazālī (gest. 505/1111), bei denen die Existenz zwei Teile hat: einen mentalen (*dīmnī*) und einen „ausserhalb“ (*ḥāriḡī*) gelegenen.
- Die menschliche Seele (*an-nafs al-insāniyya*) ist der körperliche Geist (*ar-rūḥ al-ḡismānī*), der den Leib bewohnt (*al-ḥāll bi-l-badan*) – nicht aber die reine Vernunftseele (*an-nafs an-nāṭiqa al-muḡarrada*), denn die meisten Sunniten (*ḡumbūr abl as-sunna*) vertreten diese Meinung nicht, so wie es im *Talwīḥ*¹⁴⁵ und dessen Kommentar von Ḥasan Ḡalabī¹⁴⁶ steht.
- Das Herz befindet sich in der menschlichen Seele, so heisst es im *Tanqīḥ*.
- Die Handlungen (*af'āl*), ob freiwillig (*iḥtiyāriyya*), 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 Ḡabriyya: 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 (*iḡād*) und hinsichtlich des Erwerbs (*kasb*).

¹⁴⁴ Gemeint ist *at-Tawḍīḥ fi 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 aš-Šarīʿa. Ḥāḡḡī Ḥalīfa, *Kaṣf az-zunūn*, 1, 496.

¹⁴⁵ *At-Talwīḥ fi kaṣf ḥaqāʾiq at-Tanqīḥ* von Saʿdaddīn Masʿūd b. ʿUmar at-Taftāzānī aš-Šafīʿī (gest. 792/1390) ist ein Kommentar zu *at-Tawḍīḥ* von ʿUbaydallāh b. Masʿūd al-Maḥbūbī. Ḥāḡḡī Ḥalīfa, *Kaṣf az-zunūn*, 1, 496.

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

- Meinung der Mu‘tazila: Gott schuf für den Menschen ein Handlungsvermögen (*qudra*) bezüglich der Handlungen (*aḥāl*). Da der Mensch über ein Vermögen verfügt (*al-qudra ḥāsila labū*) und das Vermögen in ihm besteht (*bibī*), begreifen wir per Intuition (*bi-ṭarīq al-wiġdān*), dass eine notwendige Trennung (*tafriqa darūriyya*) besteht zwischen der uns (Menschen) bestimmten (*maqdūr*) Bewegung – das ist die freie Wahl (*iḥtiyār*) – und dem zwanghaften Zittern (*ar-rī‘da 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 Ğabriyya ist nichtig (*bāṭil*). Denn der Befehl (*amr*) verliert seinen Sinn, wenn er sich nicht in einer Handlung dessen, dem befohlen wird (*ma‘mūr*), 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 (*ḥaqiq*) liegt zwischen *ġabr* und *qadar*. Eine führende Person der Religion (*aḥad a‘immat 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-Maqāšid*.
- Erwerb (*kasb*) bei den Ḥanafiten ist gleich bedeutend mit *al-‘azm al-muṣammim*, d.h. mit dem Vermögen (oder Können, *maqdūr*), das von keinem Zögern begleitet wird (*allaḍī lā taraddud ma‘abū*). Dies rührt vom Menschen (‘*abd*) durch sein von Gott geschaffenes Vermögen (*qudra*) her.
- Birkawī¹⁴⁷ sagt in *aṭ-Ṭarīqa al-muḥammadiyya*: Gott ist der Schöpfer (*ḥāliq*) aller Handlungen (*aḥāl*) der Menschen (‘*ibād*), und zwar als Ganzes (*kull*) wie auch in Einzelheiten (*ġuṣ’ibā*). Dennoch stehen den Menschen Teilwahlmöglichkeiten (*iḥtiyārāt ġuṣ’iyya*) und Willensakte des Herzens (*irādāt qalbiyya*) zu, welche Beziehungen zu beiden Gegensätzen haben: den Gehorsamsakten (*tā‘āt*) und den Sünden (*ma‘āṣī*). Sie existieren nicht ausserhalb (des Herzens). Was ausserhalb nicht existiert, ist nicht geschaffen (*maḥlūq*). Ähnliches meinte Šadr aš-Šarī‘a im *Tawḍīḥ*.

¹⁴⁷ Vgl. hier, Anm. 142.

- Şadr aš-Şarī‘a im *Tawdīh*: 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 (*‘uqaybabū*) 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 (*mablūqat 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 (*iḡād*) des Vermochten (*maqdūr*, d.h. der Handlung) zuzusprechen ist nichtig (*baṭula*).
- Der Gottesbeschluss (*qadā’*) ist das urewige (*azālī*) Wissen Gottes von der Existenz (*wuḡūd*) der Dinge (*ašyā’*), wie sie sind (*‘alā mā biya ‘alayhi*) und wie sie bleiben (*bi-mā lā yazāl*). Gottes Vorherbestimmung (*qadar*) bedeutet, die Dinge in die Existenz einzusetzen (*iḡādubū iyyābā*) in einer mit dem Wissen über sie übereinstimmenden Art (*‘alā waḡḥ 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 (*azal*) sind. Gottes Vorherbestimmung (w. *qadaruhū*) ist, sie (die Dinge) in die Existenz einzusetzen (*iḡādubū iyyābā*), und zwar nach einer spezifischen Vorherbestimmung (*‘alā qadar maḥṣūs*) 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 (*katubū fi l-lawḥ*) geschehen, bedingt keinen Zwang (*ḡabr*), weil sie von den Menschen herrühren. Denn weder die Rede (*kalām*) noch das Wissen (*‘ilm*) haben einen Einfluss (*ta‘īr*) auf die In-Existenz-Setzung der (menschlichen) Handlungen (*a‘māl*).
- Kurz gefasst (*ḡāyat 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 (*fi‘l*) am Beispiel der Bewegung (*ḥaraka*) und streift dabei das Thema Vernunft (*‘aql*). Danach folgen die Begriffe Existenz/Sein (*wuḡūd*), Seele (*nafs*) und Herz (*qalb*). Das

erste Thema setzt ein, mit der prägnanten Aussage, für die Sunniten (*ahl al-ḥaqq*) gelte, dass die Handlungen der Menschen (*aʿāl al-ʿibād*), ob freiwillig (*iḥtiyāriyya*), wie das Gebet (*ṣalāt*), oder unfreiwillig, z.B. die Bewegung der Schlagadern, von Gott erschaffen seien (*bi-ḥalq Allāb*). 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 Ğabriyya 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-maqdūr al-laḏī lā taraddud maʿa-hū*), Ermächtigung zum Vermögen (*mukna*), Absicht (*qaṣd*) und die in der Zeit geschaffene menschliche Kraft (*al-qudra al-ḥādīta*).

Die in der *Risāla mumayyiza* erwähnten Werke sind: *at-Tawḏīḥ*¹⁵¹, *at-Takwīḥ*, *Ḥāšiya* (*ʿalā t-Takwīḥ*) von al-Fāḏīl ar-Rūmī Ḥasan Ğalabī [b. Muḥammad Šāh al-Fanārī] (gest. 886/1481)¹⁵², der Kommentar (*Šarḥ*) zu *at-Tağrīd*¹⁵³ von as-Sayyid aš-Šarīf¹⁵⁴, *at-Tanqīḥ*¹⁵⁵, *Šarḥ al-Maqāšid*¹⁵⁶, *Šarḥ al-Hidāya fi l-fiql*¹⁵⁷ von Kamāladdīn Muḥammad b. al-Humām¹⁵⁸, *al-Musāmara*¹⁵⁹, *at-Tarīqa al-muḥammadiyya* von al-Fāḏīl 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 *Tagrīd al-ʿtiqād* 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-Ĝurĝānī (gest. 816/1413). Er ist auch der Verfasser des bekannten Buches *at-Tarīfāt* und des *Šarḥ al-Mawāqif*, eines Kommentars über die *Mawāqif* von Īġī (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-Maqāšid 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. ʿAbdalwahrāb 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. *ʿAbdalḡanī an-Nābulusī (gest. 1143/1731)*

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

7.1 *Biographie*

ʿAbdalḡanī b. Ismāʿīl b. ʿAbdalḡanī b. Ismāʿīl b. Aḡmad b. Ibrāhīm b. Ismāʿīl b. Ibrāhīm b. ʿAbdallāh b. Muḡammad b. ʿAbdarrahmān b. Ibrāhīm b. ʿAbdarrahmān b. Ibrāhīm b. Saʿdallāh b. Ġamāʿa 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 šāfiʿitischen Rechtsschule an, wobei sein Vater als einziger zur ḡanafitischen Doktrin gewechselt hatte¹⁶⁶. Nābulusīs 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-ḡkām* (gest. 885/1481)¹⁶⁸.

¹⁶⁰ Siehe W.A.S. Khalidi, ʿAbd al-ḡhanī, in *EP*, Bd. 1, 61. Aladdin, Bakri, *Al-Masrad an-naqdī bi-asmāʿ muʿallafāt aš-Šayḡ ʿAbdalḡanī an-Nābulusī*, in: Maġallat Maġmaʿ al-Luġa al-ʿArabiyya bi-Dimašq 59 (1984), 97-115; 334-388. Ein Jahr später erschien seine zweibändige Dissertation über Nābulusī: *ʿAbdalḡanī an-Nābulusī (1143/1731): Oevre, 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 ʿAbd al-ḡhanī al-Nābulusī (d.1143/1731)*. Berkeley 1997. Zu Nābulusī s. ferner Abū al-Faḡl Muḡammad Ḥalīl al-Murādi, *Silk ad-durar fi aʿyān al-ġarn at-tānī ʿašar*, 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, ʿAbd 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 Burhānaddīn b. Ġamāʿa (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-ḡaqāʿiq*, 6.

¹⁶⁵ So auch Brockelmann, ʿAbd al-ḡhanī, in *EP*, Bd. 1, 39 und Khalidi, ʿAbd 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 Nābulusīs vertiefter Kenntnis der anderen Rechtsschulen blieb er der ḡanafīyya, 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 ʿAnbarāniyyūn (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 Täufers, als Dozent tätig. Vom Jahr 1119/1707 bis zu seinem Tod am 24. Šaʿbān 1143/5. März 1731 wohnte er in der Nähe des Grabes von Ibn al-ʿArabī, im Šāliḥiyya-Viertel¹⁷⁴ am Hang des Berges Qāsiyūn. 1116/1704 wurde er als Lehrer an der Salīmiyya-Madrassa eingestellt, wo er Koranexegese nach den *Anwār at-tanzīl* von Bayḏāwī (gest. 685/1286) unterrichtete¹⁷⁵.

7.1.1 Nābulusīs Lehrer

Sein Vater war zugleich ʿAbdalḡaniīs erster Lehrer. Als er starb, war ʿAbdalḡaniī 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-ʿArabī 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-Qaʿda 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 aḏ-ḡabab al-ibrīz fi riḥlat Baʿlabak wa-l-Biqāʿ al-ʿazīz* („Das aus reinstem Gold gemachte Oberkleid: Die Reise nach Baalbek und al-Biqāʿ“) 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-Ḥaḏra al-unsīyya fi ar-riḥla al-quḏsiyya*, und sie trägt den Beinamen *ar-Riḥla al-wuṣṭā* („Die mittlere Reise“), ebd., 651, 660.

¹⁷² Nābulusī begann diese Reise am 1. Muḥarram 1105/2. September 1693 und kam erst 388 Tage später nach Damaskus zurück. Sein Bericht trägt den Titel *al-Ḥaḡīqa wa-l-mağāz fi 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-Ḥawādiṭ al-yawmiyya* („Die täglichen Ereignisse“). Sie umfasst die Jahre 1111/1699 bis 1153/1740; ed. Akram al-ʿUlabi. Damaskus 1994, zitiert bei von Schlegell, *Sufism*, 52, Anm. 145.

¹⁷⁵ Ebd., 24 u. 51.

(gest. 1061/1650), ʿAbdalbāqī 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. ʿAbdalḡanī 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-ʿArabī, Ibn Sabʿīn (gest. 668/1269 oder 669/1270) und ʿAfifaddīn at-Tilimsānī (gest. 690/1291)¹⁷⁷ zu widmen.

7.1.2 Nābulusī's 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 ʿAbdalḡanī gestorben war, zu einem berühmten Šayḡ des Ḥalwatiyya¹⁷⁹-Ordens wurde und über ʿAbdalḡanīs Leben ein Buch unter dem Titel *al-Fath at-tarī al-ḡanī fi baʿd maʿātir šayḡinā aš-Šayḡ ʿAbdalḡanī* verfasste. Darin verkündete er, dass Nābulusī das „Siegel der Heiligen“ (*ḡatm al-awliyāʾ*) seines Zeitalters sei¹⁸⁰. Ein weiterer berühmter Schüler ist Muḥammad ad-Dakdakī¹⁸¹ (gest. 1131/1718), Verfasser des biographischen Šūfi-Lexikons *Ṭabaqāt aš-šādiliyya*. Bleibende Bedeutung hat auch Ḥusayn b. Ṭuʿma al-Baytamānī¹⁸² (gest. 1175/1761), der mit *al-Mašrab al-hanī*¹⁸³ (etwa: „Die durstlöschende Trinkquelle“) eine Lebensbeschreibung ʿAbdalḡanīs vorlegte, welche er 1142/1730, d.h. ein Jahr vor ʿAbd-

¹⁷⁶ Sogar der Richter der Dschinnen (*qāḍī al-ḡimm*), 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*, Bd. 10, 499 f.

¹⁷⁸ In seinem Buch *al-Qawl as-sadīd fi ittišāl al-asānīd* hat Aḡmad b. ʿAlī 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-ʿarīf ʿAbdalḡanī an-Nābulusī* („Der strahlende Andachtswortlaut und der heilige Einfall: Über den Lebenslauf des Gotteskundigen ʿAbdalḡanī 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*, 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-hanī al-qudsī fi karāmāt aš-šayḡ ʿAbdalḡanī an-Nābulusī*, ebd., 320.

alġanīs Tod beendete. Dabei betrachtete er ʿAbdalġanī 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 Muftī Riḍwān b. Yūsuf aṣ-Ṣabbāġ al-Miṣrī ad-Dimyātī 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-ilābiyya*), neun zum Ḥadīṭ, 37 zur Jurisprudenz (*fi qh*), 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 Sendschreiben, 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-ʿArabīs *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 (*munāġġāt*) mit Gott¹⁹³.

¹⁸⁴ Ebd., 60, Anm. 168 u. S. 63.

¹⁸⁵ Der Buchtitel lautet *as-Sihām ar-raṣīqa fi qulūb an-nābīn ʿan ʿilm 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 Naqšbandiyya- 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, ʿAbd al-Ġhanī, *E^I*, Bd. 1, 40).

¹⁹⁰ *Al-ʿUqūd al-luḥwiyya fi tarīqat as-sāda al-mawlawiyya*. Zur Mawlawiyya s. F. de Jong, *Mawlawiyya*, in *E^I*, Bd. 6, 883 ff.

¹⁹¹ *Takmil an-nuʿūt fi luzūm al-biyyūt*.

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 Erwiderung schrieb an-Nābulusī sein *al-Qawel al-muʿtabar fi bayān an-nazar*. Ebd., 74, Anm. 199.

¹⁹³ *Munāġġāt al-qadīm wa-munāġġāt al-ḥakīm*. Ebd., 69-72, Anm. 193.

Subkī hatte nicht nur in der *Nūniyya* die Kluft zwischen Aš'ariyya und Mātūrī-diyya zu überbrücken versucht, sondern war auch bestrebt gewesen, der Sufik einen sicheren Platz in der islamischen Orthodoxie zu verschaffen. Nābulusī, der ein angesehener Šūfi-Meister war, sah es in seiner Zeit als notwendig an, sich selbst und die Šūfiyya 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 Meḥmet Birgili (gest. 981/1573)¹⁹⁵ der Qāḏizādebewegung 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 Šūfi-Zentren in Istanbul an¹⁹⁶.

Die Qāḏizāde-Epoche¹⁹⁷ erstreckte sich von 1031/1621 bis 1097/1685. Der aus Damaskus stammende Kadızadeli Üstüvani Meḥmed (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 zusammenschlagen¹⁹⁸. Die Protagonisten der Qāḏizādebewegung „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 Häuptern 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 Qāḏī-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 Kāḏizādeli Movement: An Attempt of Şerī'at-Minded Reform in the Ottoman Empire*, Ph. D. dissertation. Princeton 1990. Vgl. auch M. Kemper, *Şūfis*, 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 fi 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 fi 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 fi 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 (*maḍhab*) der massgeblichen früheren sunnitischen Gelehrten²¹⁴ darlegen wolle bei ihrem Nachweis (*itbāt*) von freier Wahl (*iḥtiyār*), Absicht (*qaṣd*), Erwerb (*kasb*), der Verwendung der in der Zeit geschaffenen menschlichen Kraft (w. *ṣarf qudrat al-ʿabd al-ḥādīta*) sowie des im Menschen erschaffenen Wirkvermögens (*istiṭāʿa*). Zudem seien *iḥtiyār*, *qaṣd*, *kasb* und *ṣarf* existierende Akzidenzien, die genau so wie die seelischen Akzidenzien (*al-aʿrāq an-nafsāniyya*) von Gott erschaffen seien. Demzufolge seien sie (d.h. *iḥtiyār*, *qaṣd*, *kasb* und *ṣarf*) keine blossen Zusätze (*muğarrad umūr idāfiyya*) oder blosser Betrachtungen (*iʿtibārāt maḥḍa*), die weder existent noch inexistent seien, wie etwa der Zustand (*ḥāl*)²¹⁵.

Notwendig (*iḍtirārī*) 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 (*aḫlāl iḥtiyāriyya*) zu [und dies] gemäss des Konsenses der Sunniten (*abl as-sunna wa-l-ğamāʿa*), 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 *qubbḥ*) bezeichnen.

Nābulusī unterscheidet zwei Arten von Zwang (*ğabr*), 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: *maḍhab as-salaf aṣ-ṣāliḥ min at-tābiʿin wa-tābiʿi at-tābiʿin wa-l-aʿimma al-muğtabidīn min abl as-sunna wa-l-ğamāʿa*.

²¹⁵ Der Zustand (*ḥāl*) soll zwischen Existenz und Inexistenz liegen (*waṣiṣa bayna al-wuğūd wa-l-ʿadam*). Er soll auch eine Eigenschaft für etwas sein, das existiert (*ṣifa li-mawğūd*), 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-takātif 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-ğamāʿa*.

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

Ob sich willentlich gesteuerte Handlungen (*af‘āl iḥtiyāriyya*) 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 Mātūrīditen. 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 (*mukallaḥ*). 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-Taġrīd*²²² von al-Qušġī²²³ (gest. 879/1474), *at-Taḥrīr*²²⁴ von Ibn al-Humām (gest. 861/1456), *at-Taḥdīḥ li-Šarḥ at-Tanqīḥ fi mabḥaṭ al-ḥasan wa-l-qabīḥ min uṣūl al-fiqḥ*²²⁵ von Šadr aš-Šarī‘a, *al-Mawāqif*²²⁶, *Šarḥ al-Ġawharat*²²⁷ von [Burhānaddīn Ibrāhīm b. Hārūn] al-Laḳānī, *Šarḥ al-Manār*²²⁸ von Ibn Malik²²⁹, *Šarḥ at-Taḥrīr*²³⁰ von Muḥammad Amin al-Ḥanafī al-Ḥurāsānī al-Buḥārī, *Mir‘āt al-uṣūl*, *Šarḥ Mirqāt al-wuṣūl*²³¹

²²⁰ *Tahqīq al-intiṣār*, 5b f.

²²¹ Ebd., 6a f.

²²² *Tagrīd al-i‘tiqād* von Našīraddīn aṭ-Ṭūsī (gest. 672/1274).

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

²²⁴ *Kitāb at-Taḥrīr fi uṣūl al-fiqḥ*. Hāġġī Ḥalīfa, *Kašf az-zunūn*, Bd. 1, 358.

²²⁵ Auch *at-Taḥdīḥ fi ḥall ḡawāmiḍ at-Tanqīḥ* genannt.

²²⁶ *Al-Mawāqif fi ‘ilm al-kalām* von ‘Aḍudaddīn al-Īġī (gest. 765/1355).

²²⁷ *Ġawharat at-Tawḥīd* ist ein Gedicht über den *kalām*, das von Ibrāhīm al-Lāḳānī oder al-Laḳānī 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: *Talḥīṣ at-Taġrīd li-‘umdat al-murīd*. Hāġġī Ḥalīfa, *Kašf az-zunūn*, Bd. 1, 620. Die *Ġawharat at-tawḥīd* ist in: *Maġmū‘ muḥimmāt al-mutūn*, 11-19 zu finden.

²²⁸ *Šarḥ Kitāb al-Manār fi l-uṣūl*, s. Ṭāšköprüzāde, *aš-Šaġā‘iq an-nu‘māniyya*, Bd. 1, 30.

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

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

²³¹ Der volle Titel lautet: *Mir‘āt al-uṣūl Šarḥ Mirqāt 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-Humām, *Šarḥ al-Musāyara*²³⁵ von as-Sayyid aš-Šarīf aš-Šāfi‘ī, *al-Fiqḥ al-akbar*, [zugeschrieben] al-Imām al-a‘zam Abū Ḥanīfa²³⁶, *Išārāt al-marām min ‘ibārāt al-imām*²³⁷, *al-Fiqḥ al-absaṭ*²³⁸, *al-Muḥaššal*²³⁹ von al-Imām ar-Rāzī²⁴⁰, *at-Tawḥīd*, *Šarḥ at-Tawḥīd*, 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 Hāšim (‘Abdassalām b. Muḥammad al-Ġubabā‘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 (*Ṭabqīq*, 14b), Ḍirār b. ‘Amr (gest. 180/796), Hišām b. Sālīm 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; *Ṭabqīq*, 7b) und Mu‘tazila.

²³² Muḥammad b. Qarāmiz b. Ḥwāğa ‘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-aqā‘id al-munğīya fi l-āḥira*. Ḥāġġī Halifa, *Kašf az-zunūn*, 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-muniṣa 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 Qāḍī von Mekka wurde.

²³⁸ *Al-Fiqḥ al-absaṭ = al-Fiqḥ 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 *Muḥaššal aḥkār al-mutaqaddimīn wa-l-muta‘aḥḥirīn min al-‘ulamā’ wa-l-ḥukamā’ wa-l-mutakallimīn*. Al-Maṭba‘a al-Bahiyya al-Miṣriyya, Kairo, 1905. Siehe G.C. Anawati, *Fakhr al-Din al-Rāzī*, in *EP*, Bd. 2, 754.

²⁴⁰ Fahraddīn Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. ‘Umar b. al-Ḥusayn ar-Rāzī (gest. 606/1209). Zu ihm s. Arnaldez, Roger: *Fakhr al-Din al-Rāzī Commentateur du Coran et philosophe*. Études Musulmanes XXXVII. Paris 2002. Abrahamov, B. (1992), *Fakhr al-Din al-Razi 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-mutaʿahhirīn*)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 (*fiʿl*) 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 fihi*). 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-ḡayrubū min abl as-sunna wa-l-ḡamāʿa*) der Meinung seien, dass der Mensch freie Wahl in Bezug auf seine Handlungen genieße (*muḥtār fi afʿālib*), allerdings gezwungen sei,

²⁴² *Tabḥīq al-intiṣār*, 1a. Vgl. die Aussage Māturīdīs: „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* (*Ṣurrāḥubū*). *Tabḥīq al-intiṣār*, 2a.

²⁴⁴ *Tabḥīq al-intiṣār*, 18b.

²⁴⁵ Ebd., 16a.

etwas zu wählen (*muḏṭarr fī ihtiyārib*). Es gebe aber weder Zwang (*ğabr*) noch Ermächtigung (*tafwiḏ*), 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-bahīyya* 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-bahīyya 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. *Tabḥīq al-intiṣār*, 7a, 8b, 15b.

²⁴⁷ Nābulusī weist auf Subkīs *Nūniyya* und die dort erwähnten unwesentlichen Unterschiede zwischen Ašʿariyya und Māturīdiyya hin. *Tabḥīq 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, Ḥayraddīn, *Al-ʿĀlām: Qāmūs tarāğim li-ašḥar ar-riğāl wa-n-nisāʾ min al-ʿarab wa-l-mustaʿribīn wa-l-mustašriqīn*, 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-bahīyya* 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-bahiyya fimā bayna l-Ašā'ira 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 Aš'ariten und den Māturīditen zu schreiben. Der so entstandenen Schrift habe er den Namen gegeben: „Der prächtige Garten: Was zwischen Aš'ariten und Māturīditen [an Differenzpunkten] besteht“²⁵³ (*ar-Rawḍa al-bahiyya fimā bayna al-Ašā'ira wa-l-Māturīdiyya*)²⁵⁴. Nachweislich sind folgende Punkte in *ar-Rawḍa* zu finden:

1. Auf Seite 64 lesen wir: „*qāla šariḥubū al-Imām aš-Širāzī*“, was darauf hinweist, dass Abū 'Uḍba Širāzī zitiert und ihn beim Namen nennt.
2. Auf Seite 14 steht: „*wa-naqala as-Subkī fi Ṭabaqātihi 'an 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 'Uḍba aus, dass sich alle Glaubenslehren der Sunniten um zwei Pole (*quṭbān*) drehen: Abū l-Ḥasan al-Aš'arī und Abū Manšūr al-Māturīdī. Wer einem der beiden nachfolge, der erlange Rechtleitung (*ihṭadā*).

Abū 'Uḍba nennt folgende Bücher und Autoritäten der Aš'ariten: *Ġīd al-abkār* (sic)²⁵⁶ von Sayfaddīn al-Āmidī (gest. 629/1229), Faḥraddīn ar-Rāzīs (gest. 606/1209) *Nihāyat al-ʿuqūl* sowie dessen *al-Arbaʿin [fi uṣūl ad-dīn]*, 'Aḍudaddīn al-Īḡīs (gest. 756/1355) *al-Marwāqif [fi 'ilm al-kalām]*, Saʿdaddīn at-Taftāzānīs (gest. 793/1391) *al-Maqāṣid [fi 'ilm al-kalām]* sowie dessen *Šarḥ*.

²⁵³ Madelung meint, Abū 'Uḍba 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 Ascharī und Maturīdī“, M. Horten, *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam*, Bonn 1912, S. 531. Abū 'Uḍbas *ar-Rawḍa al-bahiyya*, diente Horten als Hauptquelle für die Erörterung der Streitfragen zwischen den Schulen des Maturīdī und Aš'arī. 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 'Uḍbas *ar-Rawḍa al-Bahiyya* aufmerksam gemacht. Spiro (1904) konnte beweisen, dass Abū 'Uḍba ein später Kompilator war und dass er eine Verbindung zu Subkī hinsichtlich der Analogie der beiden Systeme von Aš'arī und Maturīdī haben muss. Diese Angaben und deren Belege sind bei Rudolph, *Maturīdī*, 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 *IEJ*, 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 währte 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 einig in Bezug auf den Grundstock sunnitischer Orthodoxie (*aṣl ʿaqīdat abl as-sunna wa-l-ḡamāʿa*). Erkennbare Unterschiede würden nicht zu einer gegenseitigen Bezeichnung unerlaubter Neuerung (*bidʿa*) führen.

Es folgt die Auflistung von 13 Streitfragen, die Abū ʿUḍba in *ar-Rawḍa al-babiyya* 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 šāʿa 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 ʿalayhi*), 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“ (*ḍiniyya*) 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 Sirāḡaddīn ʿAlī b. ʿUṭmān al-Ūṣīs (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 Ūṣhī, in *EP*, Bd. 10, 916. Diese *Lāmiyya* ist unter dem Titel: *Badʿ al-amālī* zu finden: *Maḡmūʿ mubimmāt al-mutūn*, 19-23.

²⁵⁹ Gemeint ist wahrscheinlich der Text (*matn*) von Nasafis Buch *al-ʿAqāʿid*. 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-ġanān 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-a‘fāl*) Gottes sind für Aš‘arī erst in der Zeit auftretend (*ḥādītha*). 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 (*ṣaġā‘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 (*bid'a*) führen würden.

Von besonderem Interesse in der Einleitung der *Rawḍa* ist Abū 'Uḍbas 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: Subkīs *Nūniyya*, den Kommentar dazu (*Šarḥ*²⁶⁰), Subkīs *Ṭabaqāt*, Qāḍī Abū Bakr²⁶¹ *Īğāz*²⁶², Imām [Ġuwaynīs]²⁶³ *Iršād*, Šahrastānīs *Nibāyat al-aqdām*²⁶⁴, Nasafīs *al-ʿitimād fi l-ʿitiqād* und *Matn al-ʿUmda [fi uṣūl ad-dīn]*, Ibn al-Humāms *Ṭabrīr* und *Musāyara*, Iṣfahānīs²⁶⁵ *Šarḥ at-Ṭawālī*²⁶⁶, Māturīdīs *Kitāb at-Tawḥīd*, Aš'arīs *Kitāb al-Ibāna fi uṣūl ad-diyāna*²⁶⁷, Qāḍī 'Iyāḍ's *aš-Šifā' fi sirat al-Muṣtafā*²⁶⁸, Abū Bakr [al-Wāsiṭīs] *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 šāfi'itisch-aš'aritischen 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 Subkīs (bzw. ihre Adaptation durch Abū 'Uḍba) 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 Nasā'īs (gest. 303/915-916). *GAS*, Bd. 1, 198.

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

²⁶³ Imām al-Ḥaramayn Ḍiyā'addīn Abū l-Ma'ālī 'Abdalmalik b. 'Abdallāh b. Yūsuf b. Muḥammad al-Ġuwaynī (gest. 478/1058). Zu ihm s. C. Brockelmann/L. Gardet, *Djuwaynī*, in *EP*, Bd. 2, 605.

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

²⁶⁵ Abū t-Ṭanā' Šamsaddīn Maḥmūd b. 'Abdarrahmān al-Iṣfahānī (gest. 749/1348). 'Asqalānī, *ad-Durra al-kāmina*, Bd. 4, 327.

²⁶⁶ *at-Ṭawālī*, d.h. *Ṭawālī' al-anwār* von Qāḍī 'Abdallāh b. 'Umar al-Bayḍāwī. Ḥāğğī Ḥalīfa, *Kašf az-zunūn*, Bd. 2, 1116.

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

²⁶⁸ *Kitāb aš-Šifā' bi-ta'rif ḥuqūq al-Muṣtafā*. Vgl. M. Talbī, 'Iyāḍ b. Mūsā, in *EP*, Bd. 4, 290.

²⁶⁹ *Kitāb Īğāz al-qur'ān* von Abū 'Abdarrahmān Muḥammad b. Zayd al-Wāsiṭī (gest. 306/918). Den Kommentar dazu schrieb 'Abdalqāhir al-Ġurğānī (gest. 474/1081-1082). Ḥāğğī Ḥalīfa, *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>Nawāʿī</i>	<i>Āqīṣārī</i> <i>Vergleichbare Äusserungen</i>	<i>Isbirī/ Nābulusī</i> <i>Vergleichbare Äusserungen</i>
1. Ašʿarī sagt: „Ich bin gläubig, so Gott will“. Abū Ḥanifa, die Šāfiʿiten und Māturīdī fügen diesen Zusatz nicht an. (Abū ʿUḏba): Abū Ḥanifa: „Am Glauben ist nicht zu zweifeln“.	FEHLT	1. Ašʿarī 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>Rawḍāt</i> 93b)	FEHLT
2. Ašʿarī: Ein Paradiesanwärter kann nicht zum Höllenanwärter werden und umgekehrt auch nicht. Abū Ḥanifa: Es ist doch möglich.	7. Ašʿarī: 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 Ašʿarī vertreten. Abū Ḥanifa stellt dies in Abrede.	Durch die Bestimmung Gottes könnte ein Paradiesanwärter in die Hölle gehen oder umgekehrt. (<i>Rawḍāt</i> , 106b)	FEHLT
3. Ašʿarī: Ein Ungläubiger kann unmöglich in den Genuss der Huld Gottes kommen. Nach Abū Ḥanifa und dem Ašʿariten Abū Bakr al-Bāqillāni ist dies möglich.	8. Ašʿarī hält Vergebung bei Unglauben nur für rein verstandesmässig möglich – nicht aber nach Auskunft der Šarīʿa. Für Māturīdī besteht keine Möglichkeit	7. Dass ein Ungläubiger in den Genuss der Huld Gottes kommen kann, ist nach Ašʿarī unmöglich. Nach Abū Ḥanifa ist es aber möglich.	FEHLT	FEHLT

<i>Subkī/ Abū 'Uḏba</i>	<i>Ibn Kamal Bāṣā</i>	<i>Nawā'ī</i>	<i>Āqīṣārī</i>	<i>Isbirī/ Nābulusī</i>
(Abū 'Uḏba): Qāḏī 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.		Vergleichbare Äusserungen	Vergleichbare Äusserungen
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 'Uḏba): 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 Bāšā</i>	<i>Nawā'ī</i>	<i>Āḳḳiṣārī</i>	<i>Isbirī/ Nābulūsī</i>
<p>dergehen. Abū Ḥanifa wird unterstellt, er betrachte beide als gekoppelt. (Abū 'Uḏba): Abū Ḥanifa dagegen betrachtet beide als gekoppelt.</p>	<p>ungehorsamen Geschöpfe. Mātūrīdi: alle Handlungen geschehen zwar mit Gottes Willen und Bestimmung, aber nur die gehorsamen auch mit seiner Zufriedenheit, Liebe und seinem Befehl.</p>		<p>Vergleichbare Äusserungen</p>	<p>Vergleichbare Äusserungen</p>
<p>6. Aṣ'arī wurde in den Mund gelegt, dass der Glaube eines Nachahmers nicht akzeptabel sei.</p>	<p>FEHLT</p>	<p>FEHLT</p>	<p>Der Glaube des Nachahmers ist richtig. Der Nachahmer selbst aber ist ein Ungehorsamer, weil er keine Spekulation ausübt. (<i>Rawāḏāt</i>, 95a)</p>	<p>FEHLT</p>
<p>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>kaṣb</i> zwei Wörter mit derselben Bedeutung.</p>	<p>12. Aṣ'arī hält eine Handlung für wirkliches In-Dasein-Rufen, während der Erwerb durch einen Menschen nur im übertragenen Sinne als Handlung verstanden werden kann. Nach Mātūrīdi wird die Handlung</p>	<p>3. Der Erwerb erschaffener Handlungsvarianten wird von Aṣ'arī abgelehnt. Dies wird aber von Abū Ḥanifa gebilligt.</p>	<p>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>Rawāḏāt</i>,</p>	<p>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-</p>

<i>Subkī/ Abū 'Uđba</i>	<i>Ibn Kamal Bāšā</i>	<i>Naw'ī</i>	<i>Āqīšārī</i>	<i>Isbirī/ Nābulūsī</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>Rawāđāt</i> , 107a).	<i>Vergleichbare Äusserungen</i>
				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 ʿUḏba</i>	<i>Ibn Kamal Bāṣā</i>	<i>Nawāʿī</i>	<i>Āqīṣārī</i>	<i>Isbirī/ Nābulusī</i>
	9. Aṣʿarī: Sowohl das ewige Verweilen eines Gläubigen im Höllenfeuer als auch dasjenige eines Ungläubigen im Paradies ist sehr wohl möglich. Maturīdī: Weder das ewige Verweilen eines Gläubigen im Höllenfeuer noch dasjenige eines Ungläubigen im Paradies ist möglich. Solches werde durch den Verstand und die Überlieferungsbotschaft ausgeschlossen.	FEHLT	Die Verpflichtung zum Gesetz hängt vom offensichtlichen Vermögen ab. Dieses Vermögen ist vor der Handlung 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 verborgenen Vermögen ab, weil es nicht im Vermögensbereich des Menschen liegt. Im Zusammenhang mit den gehorsamen Handlungen	Vergleichbare Äusserungen (Isbirī, <i>Mumayyiza</i> , 69b) Erwerb bei den Hanafiten ist gleich bedeutend mit <i>al-ʿazm al-muṣammim</i> (fester Beschluss). (Isbirī, <i>Mumayyiza</i> , 72b)
8. Aṣʿarī: Dass Gott einen Gehorsamen peinigt und einen Ungehorsamen belohnt, ist möglich. Abū Ḥanīfa hält es für unmöglich. (Abū ʿUḏba): Gott darf laut Aṣʿarī und Maturīdī einen Gehorsamen peinigen.				

<i>Subkī/ Abū ʿUḏba</i>	<i>Ibn Kamal Bāšā</i>	<i>Nawāʿī</i>	<i>Āḳḳiṣārī</i>	<i>Isbirī/ Nābulusī</i>
			Vergleichbare Äusserungen	Vergleichbare Äusserungen
9. Ašʿarī: Man kann Gott nur durch die Šarīʿa erkennen, nicht aber durch den Verstand. Ḥanafiten – nach Abū ʿUḏba vertritt auch Mātūrīdī die Auffassung: Gotteserkenntnis kann durch den Verstand erreicht werden.	6. Ašʿarī führt die Erkenntnis aller den Menschen auferlegten religiösen Bestimmungen allein auf die Offenbarungsbotschaft zurück. Mātūrīdī 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>Raḥmāḳāt</i> , 107a)	Abū Mansūr [al-Mātūrīdī] und viele Ḥanafī-Scheiche aus dem Iraq meinen, die Gotteserkenntnis werde durch den Verstand beschlossen. (<i>Nābulusī, Taḥqīq 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 Mātūrīdī 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 ʿUḏba</i>	<i>Ibn Kamal Bāṣā</i>	<i>Nawʿī</i>	<i>Āḳīṣārī</i>	<i>Isbirī/ Nābulusī</i>
	Wesen Gottes bestehende Eigenschaft.		<i>Vergleichbare Äusserungen</i>	<i>Vergleichbare Äusserungen</i>
11. Der Text der Koranexemplare ist nach ḥanafitischer Lehre identisch mit der Rede, die geoffenbart wurde. (Abū ʿUḏba) Aṣʿarī: Man kann die Rede Gottes hören. Nach Mātūrīdī ist dies unmöglich.	2. Aṣʿarī meint, die Rede Gottes sei sehr wohl hörbar, wie man aus der Geschichte von Moses wisse. Mātūrīdī hält sie für nicht hörbar; hörbar sei lediglich dasjenige, was sie anzeigt.	FEHLT	Der Koran ist also die unerschaffene Rede Gottes, geschrieben in den Koranbüchern, bewahrt in den Herzen, gelesen durch die Zungen, gehört durch die Ohren, ohne ihnen zu inhärieren. Die im Koran vorhandenen Geschichten über Moses, Pharaos 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. Wer behauptet, es sei die Rede der Menschen, der begeht Unglauben. (<i>Ramādāt</i> , 99b)	FEHLT

<i>Subkī/ Abū ʿUdba</i>	<i>Ibn Kamal Bāšā</i>	<i>Nawwī</i>	<i>Āqbišārī</i>	<i>Isbirī/ Nābulusī</i>
12. Abū Ḥamid al-Isfarayīnī, Ġazālī und Ibn Daqq al-ʿId sprechen sich wie die Ḥanafiten gegen eine „Verpflichtung zu etwas Undurchführbarem“ aus. (Abū ʿUdba): Für die Ašʿariten ist die „Verpflichtung zu etwas Undurchführbarem“ möglich.	5. Ašʿarī 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 Ašʿarī möglich. Nach Abū Ḥanīfa ist dies unmöglich.	FEHLT	Nābulusī zitiert <i>Šarḥ al-Mawāqif</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. Ašʿarī: Ein Prophet kann kleine Sünden begehen. Die Ašʿariten 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 Ašʿarī möglich. Laut Abū Ḥanīfa ist dies unmöglich.	Alle Gesandten sind wahrhaftig und frei von vorwiegend begangenen Sünden. (<i>Rawḍāt</i> , 100a)	FEHLT
Die Ašʿariten sind geteilter Meinung, ob Signifikant und Signifikat ein und daselbe sind. (Abū ʿUdba):	10. Ašʿarī trennt zwischen dem Signifikanten und dem Signifikat und fügt als dritte Kategorie noch den Akt der	10. Manche Ašʿariten unterscheiden zwischen Signifikant, Signifikat und Signifizierung. Bei den Ḥana-	FEHLT	FEHLT

<i>Subkī/ Abū 'Uḫba</i>		<i>Ibn Kamal Bāṣā</i>	<i>Nawā'ī</i>	<i>Āqīṣārī</i>	<i>Isbirī/ Nābulusī</i>
Manche Aš'ariten unterscheiden zwischen Signifikant, Signifikat und Signifizierung. Der Signifikant und das Signifikat sind bei den Hanafiten-Maturiditen ein und dasselbe.	Signifizierung hinzu. Einige Maturiditen halten den Signifikanten und das Signifikat für ein und dasselbe.	fiten-Maturiditen sind der Signifikant und das Signifikat ein und dasselbe.		Vergleichbare Äusserungen	Vergleichbare Äusserungen
FEHLT	3. Aš'ari: 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. Maturidi: Der Schöpfer der Welt ist Träger von Weisheit sowohl im Hinblick auf Wissen als auch auf religionsrechtliche Bestimmungen.	FEHLT	FEHLT	FEHLT	FEHLT

<p><i>Subkī/ Abū 'Uđba</i></p>	<p><i>Ibn Kamal Bāšā</i></p>	<p><i>Naw'ī</i></p>	<p><i>Āqīšārī</i></p>	<p><i>Isbirī/ Nābulūsī</i></p>
<p>FEHLT</p>	<p>11. Für Aš'arī ist Männlich-Sein keine Vorbedingung für Prophetentum, ebenso wie Weiblich-Sein keinen Ausschliessungsgrund darstellt. Mātūrīdī: Männlich-Sein ist eine Vorbedingung zum Prophetentum, so dass es sich bei einem weiblichen Wesen unmöglich um einen Propheten handeln kann.</p>	<p>FEHLT</p>	<p>Es gab niemals einen Propheten, der ein Sklave, ein Weib oder ein Lügner war. (<i>Rawāđāt</i>, 101a)</p>	<p>FEHLT</p>
<p>FEHLT</p>	<p>FEHLT</p>	<p>9. Aš'arī: Gut oder böse gelten als „religionsgesetzmäsig“. Hanafiten-Mātūrīditen: Gut oder böse sind sowohl „religionsgesetzmäsig“ als auch „vernunftgemäss“.</p>	<p>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>Rawāđāt</i> 106³⁵);</p>	<p>Aš'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-</p>

<i>Subkī/ Abū ʿUḏba</i>				<i>Nawwī</i>		<i>Āqīṣārī</i> <i>Vergleichbare Äußerungen</i>	<i>Isbirī/ Nābulusī</i> <i>Vergleichbare Äußerungen</i>
<p>greifen. Trotz dieser partiellen Erkenntnis durch den Verstand ist der Mensch dazu religiös nicht verpflichtet. Mu'taziliten: Die Handlungen gelten bereits bei Gott als gut oder böse. Der Verstand kann schon vor dem Religionsgesetz die Einstufung einiger davon begreifen, und somit wäre der Mensch dazu verpflichtet. (Nābulusī, <i>Tabḥīq al-intiṣār</i>, 6a)</p>							

10. Toleranz und Harmoniestreben

Die Toleranz unter den vier sunnitischen Ḥanafī-, Šāfi‘ī-, 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) Šāfi‘ī, 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. Šāfi‘ī sagte: „Ich weise das Glaubensbekenntnis des Anhängers keiner Sekte zurück mit Ausnahme der Chattabiya, denn diese erklärten die Lüge für erlaubt.“ Nach Īgī 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 Aš‘arīten: „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 Hāmid 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 ‘Asākir (gest 571/1176) bestätigt, dass alle sunnitischen Gelehrten (w. *aṣḥāb*) sich darin einig sind, dass sie auf die gegenseitige Bezichtigung des Unglaubens (*takfir*) verzichten²⁷⁶. Subkī weigert sich in klaren Worten sogar, Leute, die unerlaubte Neuerungen einführen, des Unglaubens zu bezichtigen, so schlimm ihre jeweilige Neuerung (*bid‘a*)²⁷⁷ auch sein mag²⁷⁸. Der Glaube ver-

²⁷⁰ Madelung, *Spread*, 155.

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

²⁷² Ibn Taymiyya, *Maǧmū‘at ar-rasā‘il 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-tafīqā*, 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“ (*mubdī‘*) 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 Mu-mayyiza*, Nawʿīs *Risāla fi l-Farq* und Aqḥiṣārīs *Rawḍāt al-ḡammāt*, 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 (*madḥab*) gemeinsam zum Sieg gegen andere Richtungen verhalfen (*muzḥir*)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 (*kufīr*) zu freuen, denn wer sich dies als Ziel setze, der falle selber in Unglauben. Das Ziel soll bloss die Erklärung des sunnitischen „Weges“ (*madḥab*) 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“ (*tafāriʿ*) 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 ḡumbūr 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, *Ṭabyīn 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 fi mā warāʿa n-nahr (in Transoxanien)“ (*Iṣārāt*, 6) und Abū l-Ḥasan al-Ašʿarī „Imām ahl as-sunna fi 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 (*madhab*), ohne dass ihre Anhänger Differenzen in den Abzweigungen (*tafārī*) aufweisen“²⁸⁶, aufgefasst werden. Dies könnte sogar eine Art Wiederhall 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 Šayḫzāde 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 Šayḫzāde die göttliche Weisheit²⁸⁹.

Um der Sinnlosigkeit des *Takfirs* Gewicht zu verleihen, erzählt Šayḫzāde die Anekdote über die Vertreibung des Imām al-Buḫārī aus Buḫārā, 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 Manšūr 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 Āqḫišārī den „Glaubensgrundsatz“ der Sunniten erklären und falsche Meinungen berichtigen²⁹². Āqḫišārī 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-Šayḫayn 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 (*mī'ūn*) erreicht, dennoch folgen sie alle derselben Sunna des Gesandten aus 'Adnān. Arabisch: *wa-l-Aš'ariyyatu baynabum ḥulfun idā 'uddat masā'ilubu 'alā l-insāni, balaḡat mi'na wa-kullubum dū sunnatin uḥīdat 'ani l-mab'ūti min 'adnāni*. Ebd., Bd. 3, 388.

²⁸⁸ Vgl. hier 1. S. 4.

²⁸⁹ Wörtl.: *illā annabu lammā lam taqtaḍi l-ḥikmatu l-ilābiyyatu t-ṭabāta 'alā l-itiffāq, 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 Šī'it, Hāriğit oder Ismā'ilit sein soll²⁹³. Vielmehr bekräftigt er: Weder durch Frevel (*fisq*) noch durch Unterdrückung (*ğawr*) 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-ğamā'a* und die Aš'ariyya mit der Mātūrīdiyya gleichsetzt²⁹⁵.

Nabulusīs Ziel in seinem Werk *Tabqīq al-intiṣār* („Die Verwirklichung des Sieges“) ist tatsächlich, den Sieg der Eintracht der theologischen Meinungen zwischen Aš'arī 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 'Uđbas *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 Aš'arī und Mātūrīdī behandeln, kann man verallgemeinernd wie folgt charakterisieren: Differenzen in Einzelheiten (*tafrī'āt*, 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 'Udba, al-Ḥasan b. 'Abdalmuḥsin: *ar-Rawḍa al-babiyya fīmā bayna l-Ašā'ira 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-naqdi bi-asmā' mu'allafāt aš-Šayḥ 'Abdalḡanī an-Nābulusī, in: *Mağallat Mağma' al-Luġa al-'Arabiyya bi-Dimašq* 59 (1984), 97-115; 334-388.
- : *'Abdalḡanī 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.
- 'Asqalānī, Šihābaddīn Aḡmad b. Ḥaġar: *ad-Durra al-kāmina fī a'yān al-m'a at-tāmina*, 5 Bde; Hrsg. Muḡammad Sayyid Ġadalḡaqq. 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: *İsārāt al-marām min 'ibārāt al-imām*. Hrsg. Yūsuf 'Abdarrazzāq. Kairo 1368/1949.
- Berger, Lutz: Ein Herz wie ein trockener Schwamm, Laqānīs und Nābulusīs Schriften über den Tabakrauch, in: *Der Islam*, Bd. 78, S. 249-293.
- Birkawī, Muḡammad: *at-Tariqa al-muḡammadiyya fī bayān as-sira 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.
- Çavuşoġlu, Semiramis: *The Kaḡizādeli Movement: An Attempt of Serīat-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 Maḡşūr al-Maturīdī (d. 333/944)*, Kuala Lumpur, 1995.
- Chaumont, Eric: *Al-Šayḡ Abū Ishāq İbrāḡīm al-Širāzī, Kitāb al-Luma' fī uşūl 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 Erstaussage 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.
- EP: *Enzyklopaedie des Islām*. 4 Bde. Leiden/Leipzig 1913-1924. Ergänzungsband 1938.
- EP: *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 Mawāqif*. 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-tafriqa 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-tafriqa 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 Ḥalīfa, 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 Muṣawššah*. 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-Ḥawādīt al-yawmiyya min tāriḥ aḥada ʿašar wa-alf wa-miʿa (yawmiyyāt 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: *Muʿġam al-muʿallifin: Tarāġim mušannifī l-kutub al-ʿarabiyya*, 15 Bde. Damaskus 1957-1961.
- Kemper, Michael: *Šūfis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 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-İbāna 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).
- Krácson, E. von: *Eine Staatsschrift des bosnischen Mohammedaners Molla Hassan Elk-ġāfi »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-bahiyya fī tarāġim al-ḥanafiyya*. Dār al-Kitāb al-İslāmī (o.J. und o. Ort).
- MacDonald, D.B.: Mātūrīdī, in: *EI*, 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 muhimmāt al-mutūn, yaštamil ʿalā sittat wa-sittīn matn fi 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 Naqšbandiyya*, Beirut Texts and Studies 58. Istanbul 1994.
- : *Meister und Schüler im Orden der Naqšbandiyya*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1995, Bericht 2. Heidelberg 1995.
- Murādī, Abū al-Faḍl Muḥammad Ḥalīl: *Silk ad-durar fi aʿyān al-qarn at-tānī ʿašar* Kairo 1301/1883.
- Nābulusī, ʿAbdalḡanī: *Dīwān al-ḥaqāʾiq wa-mağmūʿ ar-raqāʾiq*. Istanbul 1270/1854.
- : *Al-Ḥadīqa an-Nadiyya, Šarḥ at-Ṭarīqa al-muḥammadiyya*, 2 Bde. Istanbul 1290/1873.
- : *aṣ-Šulḥ bayn al-iḥwān fi 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 fi uṣūl ad-dīn ʿalā ṭarīqat al-imām Abī Mansūr al-Māturīdī*, Hrsg. Claude Salamé, 2 Bde. Damaskus 1990-1993.
- Nasafī, Nağmaddīn 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.
- Qannawğī, Şiddīq b. Ḥasan: *Abğad al-ʿulūm*, 3 Bde; ed. ʿAbdalğabbār Zakkār. Beirut 1978.
- Qārī, ʿAlī b. Sulṭān Muḥammad, Nūraddīn al-Mullā al-Harawī al-Qārī, *Šarḥ al-Fiqḥ al-akbar li-Abī Ḥanīfa an-Nuʿmān*. Hrsg. Marwān Muḥammad aš-Šaʿār. Beirut 1417/1997.
- Qurašī, ʿAbdalqādir b. a. l-Wafāʾ b. Muḥammad: *al-Ğarwāhir al-muḍiyya fi ṭabaqāt al-ḥanafiyya*. 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 'Abdalḡanī an-Nābulusī*, in: ZDMG 67 (1913), 473-493.
- Schlegell, Barbara Rosenow von: *Sufism in the Ottoman Arab World: Shaykh 'Abd 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, 'Abdarrahmān b. 'Alī: *Nazm al-farā'id wa-ḡam' al-farwā'id: fī bayān al-masā'il allatī waqa'a fībā l-iḥtilāf bayna al-Māturīdiyya wa-l-Aṣariyya fī l-'aḡā'id, ma'a dīkr adillat al-farīqayn*, 2. Auflage; Hrsg. Muḥammad Badraddīn an-Na'sānī 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'Abou Mansour al-Mātourīdy*, in: Verhandlungen des XIII. Internationalen Orientalisten-Kongresses (Hamburg 1902), Leiden 1904, S. 292-295.
- Spitta, Wilhelm: *Zur Geschichte Abū l-Ḥasan al-Aṣari's*. Leipzig 1876.
- Stieglecker, Hermann: *Die Glaubenslehren des Islam*. 1. – 4. Lieferung. Ferdinand Schöningh. Paderborn 1959-1962.
- Subki, Taḡaddīn Abū Naṣr 'Abdalwahhāb b. 'Alī: *as-Sayf as-ṣaḡīl fī ar-radd 'alā Ibn Zafīl: Yaruddu bibi 'alā Nūniyyat Ibn al-Qayyim*, ed. v. 'Abdalḡafīz Sa'd 'Aṭīyya. Kairo 1937.
- : *Ṭabaqāt as-ṣāfiyya al-kubrā*, 10 Bde; ed. Maḥmūd aṭ-Ṭanāḥī und 'Abdalfattāḥ al-Ḥulw. 2. Aufl. Kairo 1964-1976.
- : *Mu'īd an-nī'am wa-mubīd an-niqam*. S. Rescher.
- Sulamī, Abū 'Abdarrahmān: *Ṭabaqāt as-ṣūfiyya*, ed. Nūraddīn Şarība. Kairo, Maktabat al-Ḥānḡī, 1986.
- Taftāzānī, Sa'daddīn Mas'ūd b. 'Umar b. 'Abdallāh: *Şarḥ al-'Aḡā'id an-Nasafiyya*. Hrsg. Ṭāḥā 'Abdarra'ūf Sa'd. Kairo Muḥarram 1421/ Mai 2000.
- : *Matn Tabḡīb al-manṭiq wa-l-kalām. Wa-'alā qism al-kalām ta'liqāt ḡama'abā ḡadrat al-fāḡīl as-Şayḫ 'Abdalḡadīr Ma'rūf al-Kurḡī as-Sanandaḡī min taḥrīrāt afāḡīl al-muḡhaqqiqīn*. 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: *aš-Šaqāʿiq an-nuʿmāniyya fi ʿulamāʾ ad-dawla al-ʿutmāniyya, al-ʿIqd al-manzūm fi 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 Niẓām al-ʿUlamāʾ ilā Kātām 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-Mālīkī: *ad-Dibāğ al-muḍabbab fi maʿrifat aʿyān ʿulamāʾ al-maḍhab*. Beirut (o.J.).
- Zilfi, Madeline: *The Kadızadeli: 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-ašbar ar-riğāl wa-n-nisāʾ min al-ʿarab wa-l-mustaʿribīn wa-l-mustaʿriqīn*. 10 Bde. 3. Aufl. Beirut 1390/1970.

Indices

Personen-, Gruppen- und Ortsnamen

- Abū ʿAṣim 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 Hāsim, 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 ʿAḍba = 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-Zibī 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 Hāsim 39
Bāqī [Maḥmūd ʿAbdalbāqī] 24-25
Bāqillānī, s. Abū Bakr al-Bāqillānī
Bārīzī, Hibatallāh b. ʿAbdarrāḥīm Ḥamawī, Ṣarafaddīn 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
Bayhaqī, 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 = Birkilī = 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, ʿAbdalʿaziz Aḥmad b. 59 (Anm. 233)

- Bunān, [b. Muḥammad b. Ḥamdān b. Saʿīd al-Ḥammāl] 16
 Bursali, Meḥmed Ṭāhir 25
 Busrī, [Abū ʿUbayd Muḥammad b. Ḥassān] 16
 Celāleddīn Ekber Şah 28-29
 Çenarlı Medrese 25
 Ḍabbī, s. Ibn Ḥafīf 16
 Dağğāl 40
 Dahabī, Şamsaddīn 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
 Dimiyāṭī, Mufti Riḍwān b. Yūsuf aṣ-Şabbāğ al-Miṣrī 54
 Dirār b. ʿAmr 59
 Ḍiyāʿaddīn, Ḥālīd 6
 Dū l-Qarnayn 38
 Dū n-Nūn [al-Miṣrī] 15
 Duqqī, [Muḥammad b. Dāwūd] 16
 Edirne = Adrianopol 20
 Ensārī, Ahmed 28
 Fanārī, Ḥasan Ğalabī b. Muḥammad Şāh 46, 47 (Anm. 146), 50
 Fuḍayl [b. ʿIyāḍ] 15
 Fūrak, s. Ibn Fūrak
 Ğabriyya 45, 47, 48, 50, 58, 59, 69
 Ğahm b. Şafwān 33 (Anm. 117), 44, 59
 Ğahmiyya 33 (Anm. 116)
 Ğallāʿ, [Abū ʿAbdallāh b.] 16
 Ğamāʿa, s. Ibn Ğamāʿa 51 (Anm. 163)
 Ğamīl al-ʿAẓm 20 (Anm. 54)
 Gardet 6
 Ğawziyya, s. Ibn Qayyim al-Ğawziyya
 Ğazālī, Huğğat al-Islām al-Ğazālī 18, 21, 46, 49, 74, 78
 Ğazzī, Nağmaddīn al- 52-53, 53 (Anm. 178)
 Ğibrīl (Engel) 35
 Ğubbāʿī, s. Abū Hāşim
 Ğunayd 15
 Ğurğānī, ʿAbdallāh b. Yūsuf 12
 Ğurğānī, s. as-Sayyid aṣ-Şarīf 21, 50 (Anm. 154)
 Ğuwaynī, s. Imām al-Ḥaramayn
 Ḥādīmī, Abū Saʿīd 56 (Anm. 210)
 Ḥāfī, s. Bişr b. al-Ḥārīṭ al-Ḥāfī 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
 Ḥārīṭ “*muḥāsib naḥsībī*” 15
 Ḥarpūṭī, ʿAbdalḥamī (= al-Ḥartabirtī) 5
 Ḥarrāz, [Abū Saʿīd] 16
 Hārūt (Engel) 36
 Ḥasan b. Tūrḥān, s. Āqḥiṣārī
 Ḥasan Qāḍizāde al-Isbirī = Mullā Muḥammad 46
 Hāşimī, Muḥammad al- 32 (Anm. 110)
 Haşwiyya 17 (Anm. 50)
 Hātīm [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 ʿAbdarrahmān b. Abī Bakr b. Muḥammad b. Ğalāladdīn 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, Muḥyiddīn 19, 25, 52, 53, 54
 Ibn al-Ḥāğīb, (= Ibn al-Ḥādġīb) Ğamāladdīn Abū ʿAmr ʿUtmān b. ʿUmar al-Mālikī 14 (Anm. 36)
 Ibn al-Humām, Kamāladdīn Muḥammad b. ʿAbdalwahhāb b. ʿAbdalḥamid as-Siwāsī al-Ḥanafī 46, 49, 50 (Anm. 158)
 Ibn ar-Rāwandī 33, 44, 46
 Ibn ʿAsākīr, Ṭiqataddīn ʿAlī b. al-Ḥasan b. Hibatallāh 13, 14, 78
 Ibn aṣ-Şalāḥ, s. Şahrazūrī
 Ibn aṣ-Şiḥna 61
 Ibn as-Sunnī, Aḥmad b. Muḥammad b. Ishāq b. Ibrāhīm, al-Qāḍī Abū Bakr 65 (Anm. 261)
 Ibn ʿAṭāʿ [al-Adamī] 16
 Ibn Daqiq al-ʿId 18, 74

- Ibn Fūrak 62, 80 (Anm. 286)
 Ibn Ğamā'a, Ibrāhīm Burhānaddin b. Ğamā'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-Uṣtād = Abū l-Qāsim al-Quṣayrī = al-Kuṣhayrī, 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 Kaṭīr 46 (Anm. 141)
 Ibn Malik, ʿIzzaddin ʿAbdallaṭīf 58 (Anm. 229)
 Ibn Masrūq, [Aḥmad b. Muḥammad aṭ-Ṭūṣī] 16
 Ibn Qayyim al-Ġawziyya 10 (Anm. 8)
 Ibn Sabʿīn 53
 Ibn Sayyār, Abū Iṣḥāq 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
 ʿĪd, s. Ibn Daqīq al-ʿĪd
 Īğī, ʿAdudaddin 21, 46, 62, 78
 Imām al-Ḥaramayn (al-Ġuwaynī) 59, 65
 ʿĪsā = Jesus, Sohn Marias = ʿĪsā b. Maryam 38, 40
 Isbirī Qāḍizāde, Muḥammad 7, 9, 45, 46, 47, 49, 50, 61, 66, 67, 71, 79, 81
 Iṣfahānī [Abū ṭ-Ṭanāʾ Šamsaddin Maḥmūd b. ʿAbdarrahmān] 21, 46, 65
 Iṣfahānī, Abū Sulaymān Dāwūd b. ʿAlī b. Ḥalaf 16 (Anm. 44)
 Isfarāyīnī, Abū Ḥāmid 18, 74
 Iṣḥāq [? b. Ibrāhīm b. Muḥlid b. Rāhawayh al-Ḥanzalī] 15
 Isrāfīl (Engel) 35, 39, 40
 Istanbul 1, 20, 30, 51, 52, 55
 Jemen 13
 Jesus, s. ʿĪsā
 Kadızadeli Üṣṭüvani Meḥmed 55
 Kairo 5, 8, 10, 12, 13, 56, 79
 Kamāladdin Muḥammad b. Muḥammad, s. Qudsi
 Kamālpāšāzāde, s. Ibn Kamāl Bāšā
 Kannān, s. Ibn Kannān
 Kara Yılan 28
 Karrāmiyya 33, 44
 Kaṭīr, s. Ibn Kaṭīr
 Kattānī, [Muḥammad b. ʿAlī b. Ğaʿfar] 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, [Burhānaddin Ibrāhīm b. Hārūn] (=Ibrāhīm al-Lāqānī oder al-Laqānī al-Mālikī 58
 Leiden 2, 6, 8
 Luqmān 38
 Mağribī, [Muḥammad b. Ismāʿīl] 16
 Maḥāsīnī, Muḥammad b. Tağaddin 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
 Mālikī- Rechtsschule 78
 Mālikiten 16
 Manīnī, Aḥmad b. ʿAlī 53 (Anm. 178)
 Maṣṣūr b. ʿAmmār 15
 Marīsī, s. Bišr b. Ğiyāṭ al-Marīsī
 Maʿrūf [al-Karḥī] 15
 Mārūt (Engel) 36
 Marw 13
 Masrūq, s. Ibn Masrūq 15
 Māturīdī, Abū Maṣṣūr 14, 15, 22, 60, 62, 72, 80
 Māturīditen = Māturīdiyya 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
 Mizzī, 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. Hwāǧe ʿAli, s.
 Muḥammad Mullā Ḥusraw
 Muḥammad Mullā Ḥusraw 51, 59 (Anm. 232)
 Muḥammad Zāhid al-Kawṭarī, s. Kawṭarī
 Muḥmadāi, s. Mullā ʿAli
 Mullā ʿAli b. Sulṭān Muḥmadāi (Anm. 107)
 Mullā Ḥusraw, s. Muḥammad Mullā Ḥusraw
 Mullā Luṭfi 20
 Mullā Muḥammad, s. Ḥasan Qāḍizāde al-Isbirī 46
 Mumšād [ad-Dīnawarī] 16
 Murtaḍā, s. ʿAli al-Murtaḍā
 Muʿtamir, s. Bišr b. al-Muʿtamir
 Muṭawwiʿi, ʿUmar 12
 Muʿtazila 17, 47, 48, 50, 59, 70
 Nābulusī, ʿAbdalḡani 5, 7, 9, 45, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 66, 67, 72, 74, 77
 Abū Turāb ʿAskar an-Naḥšabi 15
 Nasafi, Abū Muʿin 26 (Anm. 78)
 Nasafi (Abū Ḥafṣ ʿUmar b. Muḥammad al-Māturīdi 26 (Anm. 76), 32, 63, 65
 Nawawī, Abū Zakariyyā
 Nawʿi, Ḥayyā b. ʿAli b. Naṣūḥ 6, 7, 8, 24, 25, 26, 27, 66, 67, 79, 80
 Nawʿizāde ʿAṭāʿi [ʿAṭāʿullāh] 25
 Nazzām, an- 46 (Anm. 136)
 Nischapur 13,
 Nūḥ (Prophet) 38
 Nūrī, [Abū l-Ḥusayn] 15
 Osmanischer Reich 1, 2, 21, 28, 29
 Özervarlı, Sait 1
 Qadariyya = *maǧūs bādīhi l-umma* 45, 47, 59
 Qāḍi Abū Bakr, s. Ibn as-Sunni 65 (Anm. 261)
 Qāḍi ʿIyāḍ 65
 Qaramānizāde Meḥmed Efendi 24
 Qudsī, Ibn Abi Šarīf = Kamāladdīn Muḥammad b. Muḥammad 46 (Anm. 139), 50 (Anm. 159)
 Qurayš 39
 Qušayrī, Abū l-Qasim = Ibn Hawāzin, al-Ustād 14 (Anm. 33)
 Qušǧi, ʿAlāʿaddīn ʿAli b. Muḥammad 26 (Anm. 81), 58 (u. Anm. 223)
 Raǧab al-ʿĀmidī, al-Qaysarī 56 (Anm. 210)
 Rāzī, Faḥraddīn 19, 21, 62
 Rudolph, Ulrich 3, 5, 6
 Ruwaym [b. Aḥmad b. al-Baǧdādī] 15
 Šābūnī, Nūraddīn al-Buḥārī 22, 26 (Anm. 77, 86)
 Saʿdaddīn [Meḥmed b. Ḥasan Ğān b. Meḥmed b. Ğemāleddīn] 25
 Saʿdaddīn at-Taftāzānī, s. Taftāzānī
 Saʿd at-Taftāzānī, s. Taftāzānī
 Dawānī, Ğalāladdīn Muḥammad b. Asʿad aš-Šadiqī ad-Dawānī, aš-Šāfiʿi 46 (Anm. 140)
 Šadr aš-Šarīʿa, s. Maḥbūbī
 Šafadi, Šalāḥaddīn 11
 Safawiden 20
 Šāfiʿi 12, 13, 15, 18, 22, 33, 43, 44, 78, 80
 Šāfiʿi-Rechtsschule 2, 13, 32, 51, 78
 Šāfiʿiten 13, 16, 17, 22, 67, 68, 80
 Šāfiʿitische-Jurisprudenz 13
 Šāh al-Kirmānī, s. Kirmānī
 Šāh Ismāʿil 20
 Šaḥn-Medrese 20
 Šahrastānī 21, 65
 Šahrāzūrī, Ibn aš-Šalāḥ 12,
 Salomon (Prophet) = Sulaymān 40
 Samʿānī, Abū Saʿd 12
 Samarqandī, al-Ḥakīm 21, 33 (Anm. 116)
 Samarqandī, s. Abū l-Layṭ 44 (Anm. 127)
 Šamhūrīš = der Richter der Dschinnen (*qāḍī al-ǧinn*) 53 (Anm. 175)
 Samnūn [b. ʿUmar al-Muḥibb, Abū l-Ḥasan al-Ḥawwās] 16
 Šamsaddīn al-Išfahānī 21, ? 46
 Šaqīq al-Balḥī 15
 Sariyy [as-Saqāṭi] 15
 Šayḥzāde, ʿAbdarraḥmān b. ʿAli
 Sayyid aš-Šarīf aš-Šāfiʿi al-Ĝurǧānī 21 (Anm. 55), 59
 Schah Ṭahmāsp 20
 Šibli, [Dulaf b. Ğaḥdar] 16
 Šiddīq, s. Abū Bakr
 Šiḥna, s. Ibn aš-Šiḥna
 Širāzī, ʿAbdalwahhāb 12
 Širāzī, Abū Išḥāq Ibrāhīm 13 (Anm. 19)
 Širāzī, Nūraddīn Muḥammad 14, 62, 64
 Siwāsī, s. Ibn al-Humām
 Subkī, Taǧaddīn 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
 Sübki, Taqiyyaddīn 10, 14
 Šūfis, Möchtegern-Šūfis 19, 31, 56
 Sufyān [at-Taḥwiri] 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, Saʿdaddīn Masʿūd b. ʿUmar aš-
 Šāfiʿī (= as-Saʿd oder Saʿdaddīn at-
 Taftāzānī) 19, 21, 59, 62, 63
 Ṭahāwī, Aḥmad b. Muḥammad b.
 Sulaymān b. ʿAbdalmalik al-Azdi 14
 (Anm. 27), 26 (Anm. 79), 30, 32 (Anm.
 108)
 Ṭāʾī [Dāwūd b. Nuṣayr] 15
 Ṭanāḥī, Maḥmūd Muḥammad 8, 12
 Ṭayfūr, [Abū Yazid al-Biṣṭāmī] 15
 Ṭaqafī, [Muḥammad b. ʿAbdalwahhāb] 16
 Tilimsānī, ʿAffaddīn 53
 Türkei 20
- Ṭūsī, Naşīraddīn (= Naşīr al-Dīn) 50 (Anm.
 153)
 Tustarī [Sahl b. ʿAbdallāh] 15
 Maḥbūbī, Şadr aš-Şarīʿa ʿUbaydallāh b.
 Masʿūd 26 (Anm. 85), 47 (Anm. 144), 50
 (Anm. 151, 155), 60
 ʿUmar al-Fārūq 38
 ʿUmayra, ʿAbdarrahmān 61 (Anm. 248)
 ʿUtmān, Dū n-Nūrayn 38
 Wāsiṭī, Abū Bakr 65
 Wetzstein 8
 Würsch, Renate 5 (Anm.1)
 Yāfiṭ 40
 Yaʿğūğ und Maʿğūğ 40
 Yaḥyā = Johannes der Täufer 52
 Yaḥyā b. ʿAlī b. Naşūḥ, s. Nawʿī
 Yaḥyā b. Muʿāḍ 15
 Yaḥyā b. Zakariyyā, Şayḥ al-Islām 51
 Yazıcıoğlu, Mustafa Sait 1
 Yūsuf ʿAbdarrazzāq 79
 Zenbilli, ʿAlī Efendi 20

Werke

- Anwār at-tanzīl* (Bayḍāwī) 52
 ʿAqāʾid ad-durriyya al-*Şarḥ matn as-Sanūsīyya* (Hāšimī) 32 (Anm. 110)
 ʿAqāʾid as-Sanūsī 32 (Anm. 110) (= ? *Şarḥ al-ʿaqāʾid*) 46
 ʿAqāʾid at-Ṭahāwī = *Matn at-Ṭahāwī* =
 ʿAqīdat Abī Ğāfar at-Ṭahāwī = ʿAqīdat
 abl as-sunna = al-ʿAqīda = al-ʿAqāʾid =
Bayān as-sunna wa-l-ğamāʿa 14 (Anm. 27),
 26, 30, 32
 ʿAqāʾid nuqāyat as-Suyūfī 32
 ʿAqāʾid ʿUmar an-Nasafī = *Matn al-ʿAqāʾid
 an-nasafīyya* 26 (Anm. 76), 32, (= *al-ʿ
 ʿtimād fi l-ʿitiqād*) 63
Arbaʿīn fi uşūl ad-dīn al- (Āmidī) 62
Aşbāḥ wa-n-nazāʾir al- (Subkī) 11
Azhār ar-ravḍāt (Abū ʿUḍba) 31
Bahğat abl as-sunna ʿalā ʿaqīdat Ibn aš-Şiḥna
 61
Bidāya min al-Kifāya al- (Şābūnī) 22, (= *Matn al-Bidāya*) 26 (Anm. 77),
Bidāyat al-kalām (Ibrahim b. ʿAbdallāh) 22
 (Anm. 62)
Bidāyat al-uşūl (Şābūnī) 26 (Anm. 86)
- Burda* al- (Būşīrī) 21
Burğ Bābil wa-şadw al-balābil 51 (Anm. 161)
Dīwān ad-dawāwīn 51 (Anm. 161)
Durar al-ḥukkām fi ğurar al-ahkām (Mullā
 Ḥusraws) 51
Fath at-tarī al-ğanī fi baʿd maʿātir şayḥinā aš-Şayḥ ʿAbdalğanī 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)
Fuşuş al-ḥikam 25, 54
Ğawābir an-nuşuş fi ḥall kalimāt al-Fuşuş 54
 (Anm. 188)
Ğawbarat at-Tawḥīd (Lāqānī) 58 (Anm. 227)
Ğāyat al-maṭlūb fi maḥabbat al-maḥbūb 54
 (Anm. 192)
Ğid al-abkār = (?) *Abkār al-afkār* (Āmidī) 62
 (Anm. 256)
Gulistān (Saʿdī) 21
*Ḥadiqa an-nadiyya fi şarḥ at-Tarīqa al-
 muḥammadiyya* al- (Nābulusī) 56
Ḥadiqat aş-şalāt allatī hiya raʿīs al-ʿibādāt
 (Āqḫişārī) 30

- Ḥaḍra al-unsīyya fi ar-riḥla al-quḍsiyya al- = ar-Riḥla al-wuṣṭā* (Nābulusi) 52 (Anm. 171)
- Ḥaḍra wa-l-mağāz fi riḥlat bilād aš-šām wa-miṣr wa-l-ḥiğāz al-* (Nābulusi) 52 (Anm. 172)
- Hāsiyya ‘alā Šarḥ al-‘Aqā’id li-d-Dawānī* (Maḥmūd Ḥasan) 46
- Hāsiyya zum Takwīḥ* (Ḥasan Ğalabī) 46, 50
- Hāsiyyat Raḥdāt al-ğinān* (Ibn al-Humām) 46
- Hullat ad-ḍahab al-ibriz fi riḥlat Ba‘labak wa-l-Biqā‘ al-‘aziz = ar-Riḥla aš-ṣuğrā* (Nābulusi) 52 (Anm. 170)
- Ibāna fi uṣūl ad-diyāna, al-* (Aš‘arī) 65
- İğāz = al-İğāz fi l-ḥadiṯ* (Ibn as-Sunni) 65 (Anm. 262)
- Iğāz = Iğāz al-Qur‘ān* (Abū Bakr al-Wāsiṯis) 65 (Anm. 269)
- Iršād* (Ġuwayni) 65
- İsrāt al-marām ‘an ‘ibārāt al-imām* (Bayāḍi) 5, 7, 59 (Anm. 237), 79
- Kašf al-* 59 (Anm. 23)
- Kifāya al* (Şābūnī) 22 (Anm. 61)
- Kitāb at-Tawḥīd* (Mātūrīdī) 31, 43, 65
- Kitāb Tark al-ikfār* (Abū Sulaymān al-Işfahānī) 16 (Anm. 44)
- Lāmiyya al- = al-Lāmiyya fi at-tawḥīd = Bad‘ al-amālī* (al-Üşī) 63 (Anm. 258)
- Mağmū‘* (Abū n-Nağīb as-Suhrawardī) 12
- Maqāsid fi ‘ilm al-kalām al-* (Taftāzānī) 26 (Anm. 83)
- Maşrab al-banī al-* (Baytamānī) 53 (Anm. 183)
- Maṯālī‘ as-sa‘īda ‘alā matn al-qaşīda fi at-tawḥīd al- = Maṯālī‘ as-sa‘īda fi şarḥ al-qaşīda li-s-Sanūsī al-* (Abū ‘Uḍba) 61 (Anm. 252)
- Mātūrīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand Al-* (Rudolph) 5
- Mawāqif al-* (İğī) 26 (Anm. 82), 46, 58, 62
- Minḥāğ fi uṣūl al-fiqḥ al-* (Bazḍāwī) 11
- Mir‘āt al-uṣūl, Şarḥ Mirqāt al-wuṣūl* (Mullā Ḥusraw) 58 (Anm. 231)
- Muḍḥab fi ḍikr şuyūḥ al-maḍḥab al-* (Muṯawwi‘is) 12
- Mūğaz al-kabīr al-* (Aš‘arī) 14 (Anm. 30)
- Muḥaşşal al-* (Rāzi) 59 (Anm. 239)
- Muḥtaşar al-Kāfi min al-manṯiq* (Āqḥişāri) 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-şalāt* (Ibn Kamāl Bāşā) 30
- Musāmara fi şarḥ al-Musāyara al-* (Ibn Abī Şarīf al-Quḍsi) 46 (Anm. 139), 50
- Natā‘iğ al-funūn wa-maḥāsīn al-mutūn* (Naw‘i) 25
- Nazm al-farā‘id* (‘Abdarrahmān b. ‘Alī Şayḥ-zāde) 5, 7, 80
- Nigāristān* (Ibn Kamāl Bāşā) 21
- Nihāyat al-aqdām* (Şahrastānī) 65 (Anm. 264)
- Nihāyat al-‘uqūl* (Fahraddīn ar-Rāzi) 62
- Nizām al-‘ulamā‘ ilā ḥatam al-anbiyā‘* (Āqḥişāri) 28
- Nūniyya = ‘Aqīda nūniyya = Qaşīda nūniyya* (Subki) 5, 8, 10, 11, 14, 15, 16, 18, 19, 55, 59, 62, 64, 65, 79, 81
- Nūr al-yaqīn fi uṣūl ad-dīn* (Āqḥişāri) 30 (Anm. 99)
- ‘Oṯmanlı mü‘ellifleri* (Bursalı) 25
- Qaww al-mu‘tabar fi bayān an-nazar al-* (Nābulusi) 54 (Anm. 192)
- Qaww as-saḍīd fi ittīşāl al-asānīd al-* (Maninī) 53 (Anm. 178)
- Raḥḍa l-bahiyya ar-* (Abū ‘Uḍba) 5, 9, 61, 62, 63, 65, 81
- Raḥdāt al-ğannāt* (Āqḥişāri) 8, 30, 31, 43, 44, 46, 67, 69, 72, 73, 74, 76, 79
- Raḥdāt al-ğinān fi tafsīr al-qur‘ān* (Bārizi) 46 (Anm. 135)
- Risāla fi l-Farğ bayna madḥab al-Aş‘ā‘ira wa-l-Mātūrīdiyya* (Naw‘i) 6, 8, 26, 79
- Risāla fi takfīr ar-rawāfiḍ* (Ibn Kamāl Bāşā) 21
- Risāla fimā yata‘allağ bi-wa‘d Allāb wa-wa‘īdih* (Isbirī) 45
- Risālat al-iḥtilāf bayn al-Aş‘ā‘ira wa-l-Mātūrīdiyya fi iṯṯatay ‘aşarata mas‘ala* (Ibn Kamāl Bāşā) 8, 22, 79
- Şarḥ Nūniyya* (Şirāzi) 14
- Şarḥ al-‘aqā‘id* (Sanūsī) 46
- Şarḥ al-Ğawḥara* (Lāqānī) 58 (Anm. 227)
- Şarḥ al-Hidāya fi l-fiqḥ* (Ibn al-Humām) 50
- Şarḥ al-Manār* (Ibn Malik) 58 (Anm. 228)
- Şarḥ al-Maqāsid* (Taftāzānī) 26 (Anm. 84)
- Şarḥ al-Mawāqif* (as-Sayyid aš-Şarīf) 26 (Anm. 81), 58, 74
- Şarḥ al-Musāyara* (wahrsch) = *al-Musāmara fi şarḥ al-Musāyara* (as-Sayyid aš-Şarīf) 59 (Anm. 235)

- Šarḥ ʿAqīdat al-ustād Abī Maṣṣūr = as-Sayf al-mašbūr fi šarḥ ʿAqīdat Abī Maṣṣūr* (Subkī) 14 (Anm. 32), 15
Šarḥ at-Tağrīd (Quşğī) 58
Šarḥ at-Taḥrīr = Taysīr at-Taḥrīr (Muḥammad Amin al-Ḥanafī al-Ḥurāsānī al-Buḥārī) 58 (Anm. 230)
Šarḥ at-Taḥwālīʿ (Işfahānī) 46, 65
Šarḥ Muḥtaşar Ibn al-Ḥāğīb (Subkī) 14
Sawād al-aʿzam as- (al-Ḥakīm as-Samarqandī) 33 (Anm. 116)
Sayf aş-şaqīl as- (Subkī) 10 (Anm. 8)
Şifāʿ fi sirat al-Muṣtafaʿ aş- = Kitāb aş-Şifāʿ bi-taʿrif ḥuqūq al-Muṣtafaʿ (Qādī ʿIyād) 65 (Anm. 268)
Sihām ar-raşīqa fi qulūb an-nābīn ʿan ʿilm al-ḥaqīqa as- (Baytamānī) 54 (Anm. 185)
Şikāyat ahl as-sunna (Abū l-Qāsim al-Quşayrī) 14
Simt al-ʿabqarī as- (Ḥarpūti oder Ḥartabirtī) 5
Tabaqāt aş-şādīliyya (Dakdakğī) 53
Tabaqāt aş-şāfiʿiyya al-kubrā (Subkī) 8, 10, 12
Tabşirat al-adilla (Nasafī) 26 (Anm. 78)
Tabyīn kaḍīb al-muftarī (Ibn ʿAsakir) 13, 14 (Anm. 26), 79 (Anm. 279)
Tağrīd al-iʿtiqād (Naşiraddīn at-Ṭūsī) 50 (Anm. 153), 58 (Anm. 222)
Tahqīq al-intişār (Nābulusī) 5, 9, 57, 60, 72, 74, 77, 81
Taḥrīr at- = Kitāb at-Taḥrīr fi uşul al-fiqḥ (Ibn al-Humām) 58 (Anm. 224), 60, 65
Takmil an-nuʿūt fi luzūm al-buyūt (Nābulusī) 54 (Anm. 191)
Talḥiṣ at-Tağrīd li-ʿumdat al-murīd (Lāqānī) 58 (Anm. 227)
Takwīḥ fi kaşf ḥaqāʿiq at-Tanqīḥ at- (Taftāzānī) 46, 47 (Anm. 145), 50, 59
Taʿrīḥ al-fuqahāʿ (Şirāzī) 12
Tarīqa al-muḥammadīyya at- (Birkawī) 46, 48, 50, 55, 56, 59
Tawālīʿ = Tawālīʿ al-anwār (Baydāwī) 26 (Anm. 80), 46
Tawdīḥ fi ḥall ḡawāmiḍ at-Tanqīḥ at- = Tawdīḥ li-Šarḥ at-Tanqīḥ fi mahḥaṭ al-ḥasan wa-l-qabīḥ min uşul al-fiqḥ at- (Maḥbūbī) 26 (Anm. 85), 27, 47 (Anm. 144), 48, 49, 50, 58 (Anm. 225)
Tevārīḥ-i ʿĀl-i Osman (Ibn Kamāl Bāşā) 21
Über die moralischen Pflichten der islamischen Bevölkerungsklassen = Übersetzung von Subkis Buch Muʿīd an-niʿam 11 (Anm. 15)
ʿUmda fi uşul ad-dīn al- (Ibn al-Humām) 65
Umm al-barābīn fi l-ʿaqāʿid (Sanūsī) 32 (Anm. 110)
ʿUqūd al-luʿlūʿiyya fi tarīqat as-sāda al-mawlawiyya, al- (Nābulusī) 54 (Anm. 190)
Uşul al-ḥikam fi nizām al-ʿalam (Āqḥişārī) 29, 31
Wasāʿil al-almaʿī fi fadaʿil aşḥāb aş-Şāfiʿī (Bayhaqī) 12
Waşīyyat Abī Ḥanīfa 32 (Anm. 107)
Wird al-asnā wa-l-warīd al-qudsī fi tarğamat al-ʿarīf ʿAbdalğanī an-Nābulusī al- (Ġayyī) 53 (Anm. 178)

Arabische Begriffe

ʿ - b - d	<i>abadīyyan</i> 34	<i>b - d - ʿ</i>	<i>bidʿa</i> 16, 63, 65, 78; <i>tabdīʿ</i> 18, 79; <i>ibdāʿ</i> 34 (= <i>creatio ex nihilo</i>); <i>ālat ibdāʿ</i> 34
ʿ - t - r	<i>laysa muʿattir</i> 49	<i>b - ş - r</i>	<i>başar</i> 36; <i>kalām al-başar</i> 36; <i>al-ʿaşara l-mubaşşara</i> 39
ʿ - z - l	<i>azal</i> 42, 49; <i>azalī</i> 49; <i>irādātubū l-azaliyya</i> 49; <i>şifa azaliyya</i> 22, 23, 34; <i>azaliyyan</i> 34	<i>b - t - l</i>	<i>bātil</i> 48; <i>buṭlān</i> 33
ʿ - m - r	<i>amr</i> 38; <i>maʿmūr</i> 48; <i>amr bayn amrayn</i> 48, 61; <i>amr naşaf</i> 61;	<i>b - w - ḥ</i>	<i>mubāḥ</i> 56
ʿ - m - n	<i>īmān</i> 31, 33, 64; <i>īmān al-muqallid</i> 17, 64; <i>ḥaqīqat al-īmān</i> 44; <i>lā şakka fi l-īmān</i> 63	ğ - b - r	ğabr 48, 49, 57, 58
ʿ - n - t	<i>umūta</i> 23	ğ - d - d	muğaddid 54
		ğ - z - ʿ	ğuzʿ lā yatağazzaʿ 34
		ğ - s - m	tağşim 16

$\check{g} - m - b - r$	<i>maşālih al-ğumbūr</i> 39, 47; <i>ğumbūr al-mutakallimīn</i> 47; <i>ğumbūr abl as-sunna</i> 47;	$\check{s} - w - r$	<i>sūra</i> 34
$\check{g} - w - r$	<i>ğawer</i> 39, 81	$\check{d} - r - r$	<i>tafriqa đarūriyya</i> 48; <i>ar-ri'ca</i> <i>ađ-đarūriyya</i> 48; <i>iđtirār</i> 49; <i>iđtirārī</i> 57;
$h - d - t$	<i>hādiṭa</i> 22, 23, 27, 48, 50, 57, 64	$t - w - c$	<i>ta'āt</i> 37, 42, 48; <i>istiṭā'a</i> 42, 57, 60
$h - s - u$	<i>husn</i> 28, 37, 57	$c - d - m$	<i>adamuhū</i> 34; <i>bayna al-wuğūd</i> <i>wa-l-Adam</i> 57 (<i>Anm.</i> 215)
$h - s - s$	<i>hissī</i> 57	$c - \check{g} - z$	<i>mu'ğiza</i> ; 37
$h - k - m$	<i>hikma</i> 22, 80 (<i>Anm.</i> 289); <i>hukamā</i> 47 ²	$c - r - d$	<i>arad</i> 34; <i>arađi</i> 34; <i>al-a'rād an-</i> <i>nafsāniyya</i> 57
$h - l - l$	<i>hāl</i> 36, 47	$c - r - f$	<i>ma'rifa</i> 33, <i>ma'rifat Allāb</i> 60, 63
$h - w - l$	<i>hāl</i> 34; <i>hāla</i> 49, 57, 57 (<i>Anm.</i> 215); <i>abwāl</i> 49; <i>abwāl</i> <i>šayṭāniyya</i> 38; <i>mustaḥilāt</i> 34	$c - z - l$	<i>i'tizāl</i> 16; <i>Mu'tazila</i> 17
$h - y - z$	<i>mutaḥayyiz</i> 34	$c - z - m$	<i>azm</i> 49; <i>ulī l-azm</i> 38; <i>al-azm</i> <i>al-muşammim</i> 48, 50, 71
$h - t - m$	<i>ḥatm al-awliyā'</i> 53; <i>ḥātima</i> 23	$c - \check{s} - b$	<i>abl at-ta'aşşub</i> 56
$h - l - q$	<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	$c - \check{s} - m$	<i>ma'şūmūn</i> 36
$h - y - r$	<i>iḥtiyār</i> 18, 48, 57, 60, 64, 69; <i>iḥtiyāriyya</i> 42, 45, 47, 49, 50, 57, 58, 60; <i>muđtarr fi iḥtiyārib</i> 61; <i>muḥtār</i> 34, 60; <i>iḥtiyārāt</i> <i>ğuz'iyya</i> 48	$c - \check{s} - w$	<i>ma'şiya</i> 36, 39; <i>ma'āşī</i> 37, 48
$d - k - r$	<i>ḍikr</i> 56; <i>ḍukūra</i> 23	$c - q - b$	<i>āqiba</i> 23
$r - d - y$	<i>riḍā</i> 17, 23, 35, 64	$c - q - d$	<i>i'tiqād</i> 31; <i>aqā'id al-ma'qūl</i> 32
$r - w - d$	<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	$c - q - l$	<i>aql</i> 47, 49, 58, 60; <i>al-aql ḥākim</i> 60; <i>bi-l-aql</i> 23, 27; <i>aqli</i> 22, 27, 33, 47, 57; <i>aqlan</i> 23; <i>ma'qūl</i> 32, 33
$s - c - d$	<i>sa'īd</i> 17, 23, 27, 42, 63; <i>sa'āda</i> 23, 38	$c - y - b$	<i>ayb</i> 37
$s - m - c$	<i>samā'</i> 19, 56, ; <i>samā'an</i> 36; <i>samā'an minbu bi-lā kayf</i> 36; <i>sam'</i> 23, 34; <i>sam'an</i> 23; <i>laysa</i> <i>bi-masmū'</i> 22	$f - r - c$	<i>furū'</i> 22, 80; <i>tafārī'</i> 79, 80; <i>tafīrī'āt</i> 81
$s - n - n$	<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-ḥaqq</i> 50, 57 = <i>abl dār an-naşr al-hāşşa</i> 31); <i>ğumbūr abl as-sunna</i> 47	$f - s - q$	<i>fişq</i> 39; <i>fāsiq</i> 33, 38
$\check{s} - r - c$	<i>şar'</i> 27, 58, 60; <i>şar'an</i> 57; <i>şar'i</i> 27; <i>şar'a</i> 18, 19, 23, 36, 38, 40, 41, 64, 67	$f - c - l$	<i>afāl</i> 35, 42, 48, 49, 50, 58, 60; <i>awşaf / şifāt al-afāl</i> 27, 64; <i>afāl</i> <i>iḥtiyāriyya</i> 45, 47, 48, 57, 58, 60; <i>fā'ilūn</i> 49
$\check{s} - q - w$	<i>yaşqā</i> 17, 42; <i>şaqiyy</i> 23, 27, 42, 63; <i>şaqāwa</i> 23	$f - q - b$	<i>fiqb</i> 51, 54, 78; <i>uşūl al-fiqb</i> 11, 28
$\check{s} - \check{g} - r$	<i>şāğira</i> 48; <i>şāğā'ir</i> 18, 27, 64	$f - w - d$	<i>tafwīd</i> 48, 61
$\check{s} - l - w$	<i>şalāt</i> 21, 50	$q - b - h$	<i>qubḥ</i> 28, 57; <i>qabīḥ</i> 42
$\check{s} - w - f$	<i>taşawwuf</i> 19, 22; <i>mutaşawwifa</i> 31	$q - b - l$	39, 47, 79 (<i>Anm.</i> 278, 279), 81
		$q - d - m$	<i>qadīm</i> 34; <i>qadīma</i> 27
		$q - d - r$	<i>qadar</i> 35, 42, 43, 44, 48, 49; <i>alā qadar maḥşūş</i> 49; <i>ilm al-</i> <i>qadar</i> 42, <i>qudra</i> 35, 47, 48, 49, 57, 60; <i>al-qudra alā n-nazar</i> 63; <i>al-qudra al-hādiṭa</i> 50, 57; <i>qudratān</i> 42; <i>taqdir</i> 49; <i>maqdir</i> 42, 48, 49, 50
		$q - d - y$	<i>qadā'</i> 23, 35, 49; <i>bi-qadā'</i> <i>Allāb</i> 42; <i>fāşl al-qadā'</i> 39
		$q - \check{s} - d$	<i>qaşd</i> 50, 57, 60
		$q - y - d$	<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>niʿma</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-firqa 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>kaʿwān</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 yuṣaf 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>hudā</i> 31; <i>ibtadā</i> 62
<i>l - w - ḥ</i>	<i>laʿwḥ</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</i> , <i>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>maʿwğūd</i> 41, 57 (<i>Ann.</i> 215); <i>maʿwğūdāt</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>wabm</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>mūtāq</i> 31 (<i>Ann.</i> 105), 42,

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

تبدیع، ص ١٧٩، ١٩٦، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠	البصرة، ١٩٩، ٢٠٦	القرآن/ الكتاب العزيز/ الكتاب/ المصحف، ص ١٣٦، ١٧٨،
مبتدع، ص ١٣٨، ١٨٦	بلاد الروم، ص ١٣٦	١٧٩، ١٨١، ١٨٢، ١٨٤،
المبتدعة، ص ٢٠٦	بلاد الهند، ص ١٣٦	١٨٥، ١٨٦، ١٩٤، ٢٠٥،
ت و ب	بُلُخ، ص ١٣٦	٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨
توبة، ص ١٤٣، ١٥٩، ١٨٠	تَبْرِيز، ص ٢٠٤	كتاب أدب الجدل، ص ١٩٧
ث ن ي	خُرَّاسَان، ص ١٣٥، ١٣٦، ١٤٤	كتاب التوحيد، ص ١٣٦، ١٧٧
استثناء، ص ١٣٩، ١٤٠، ١٤٢	الزِّي، ص ٢٠٣	كتاب المقالات، ص ١٣٦
ج م ع	سمرقند، ص ١٣٦، ٢٠٥	كتاب أوائل الأدلة، ص ١٣٦
إجماع، ص ١٣٩، ١٤٢، ١٤٨، ١٦٠، ١٧٠، ١٩٤	سيحون (نهر)، ص ٢٠٥	كتاب تأويلات القرآن، ص ١٣٦
ج م ه ر	الشَّام، ص ١٣٥، ١٨٩	اللامية، ص ١٣٧
جمهور، ص ١٣٩، ١٩٠، ١٩٩	العراق، ص ١٣٥	اللوح المحفوظ/ أم الكتاب، ص
ج ن ح	فَرغانة، ٢٠٥	١٤٢، ١٤٤، ١٤٥، ١٥٣
جنتة، ص ١٣٤، ١٤٠، ١٤٢، ١٤٣، ١٥٨، ١٦٨، ٢٠٢	القادسية، ص ١٨٠	المباحث المشرقية، ص ٢٠٣
ج ه ن م	ما وراء النهر، ص ١٣٥، ٢٠٤	المحصل في الأصول، ص ٢٠٣
تحمّم، ص ١٥٦	مصر، ص ١٨٩	المُسايرة، ص ١٧٣، ٢٠٧
ح و ر	هراة، ص ٢٠٤	المطالب العلية، ص ٢٠٣
الحور، ص ١٣٤		المعالم، ص ٢٠٣
دل ل	مصطلحات	المقاصد، ص ١٣٧
دليل/ دليلان، ص ١٤٧، ١٥٢، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦١، ١٦٣، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٤، ١٩٦، ٢٠٩	أم ن	الملخص، ص ٢٠٣
رس ل	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	مناقب الإمام الشافعي، ص ٢٠٣
رسول/ رسل، ص ١٣٤، ١٣٦، ١٣٩، ١٤٣، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٧، ١٥٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٨، ١٩٣، ٢٠٥، ٢٠٩	الاستثناء في الإيمان، ص ١٣٨	المواقف، ص ١٣٧
	ب د ع	التوتية، ص ١٣٨، ١٥٣، ١٦٨، ١٩٦، ١٩٩
	بدعة، ص ١٣٩، ١٥٩، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٩، ١٩١	نهاية العقول، ص ١٣٧
		نهاية الأقدام، ص ١٥٨، ١٩٣
		البلدان والأقاليم والمدن والأماكن
		أبو قُبَيْس، ص ١٣٤
		أمّ القرى/ مكة المشرفة، ص ١٣٤
		بُخَارِي، ص ١٧٢، ٢٠٥، ٢٠٦

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	القسيري/ أبو القاسم/ ابن هوازن/
الاعتماد في الاعتقاد، ص ١٦٠،	محمد بن علي بن دقيق العيد	عبد الكريم، ص ١٤٩، ١٥٠،
١٧٨ هامش ٢٠٧	الْقَوَصِي، انظر: ابن دقيق العيد	١٥٦، ١٥٧، ١٥٩، ١٦٧
الإيجاز، ص ٢٠٠	المُرَجَّة، ص ١٥٩، هامش ١٤١	الفلانسي، 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،	اللآت، ص ٢٠١
الرؤضة البهية فيما بين الأشاعرة	١٧٩، ١٨٥	الليث بن أبي سلمة، ص ١٤١
والمائريديّة، ص ١٣٥	موسى بن أبي كسمة، انظر: أبو	الماتريديّة، 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،	المواردي، 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	الوعيديّة، ص ١٥٩	١٣٥، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٢،
عيد الأبقار، 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
الشَّهْرُشْتَانِي، ص ١٥٨، ١٩٣،
١٩٥
الصَّحَابَة، ص ١٣٥، ١٤٠
الطَّحَاوِي، ص ١٧٣
عائشة (بنت أبي بكر)، ص ١٤٠
عبد الحق، ص ١٤٨
عبد العزيز المَكِّي، ص ٢٠٨
عبد الله بن كُلاب، ص ٢٠٨
عبد الله ابن مسعود، ص ١٤٠،
١٤٢
عثمان البتِّي، ص ٢٠٦
عدنان، ص ١٣٤
العراقِيون/العراقيين، ص ١٤٨،
١٧١، ١٨٨
العُرِّي، ص ٢٠١
عطاء بن السائب، ص ١٤١
عمر بن الخطَّاب، ص ١٤٠، ١٤٤
علي بن أبي طالب، ص ١٦٥،
١٩٦
علي بن حَزْمَلَة، ص ١٨٠
عيسى/المسيح ابن مريم، ص
١٥٠، ١٥١، ١٦٧
فرعون، ص ١٤٤، ١٨٧
الفرقة التاجية، ص ١٩٨
الفلاسفة، ص ١٥١
القاضي أبو بكر (= ابن السنِّي)،
ص ١٥٣، ١٦٤، ١٦٩،
١٨١، ١٩٠، ٢٠٠
القاضي الباقلاني، ص ١٦١
القاضي عبد الجبار، ص ١٥٤
- الحارثة (بن مالك الأنصاري)، ص
١٣٩
الحسن البصري، ص ١٤٠
حسن بن عبد المحسن، أبو عُذْبَة،
ص ١٣٤
الحشوية، ص ١٩٠
الحنفية/أصحاب أبي حنيفة/
أصحاب النعمان، ص ١٤١،
١٤٤، ١٥٦، ١٥٧،
١٥٨، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣،
١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٨١،
١٨٦، ١٩٠، ١٩٢، ١٩٨،
٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٠٨
خوارزم شاه، ص ٢٠٤
الدَّهَبِي، ص ٢٠٣
الزازي/الإمام فخر الدين الزازي،
ص ٢٠٢، ٢٠٣
الرُّسْتُغْفَي، ص ١٥٧
الزوافض، ص ١٣٦، ١٨٩
الزنادقة، ص ١٨٠
زيد (بن حارثة)، ص ١٦٤
السُّبُكِّي (تاج الدين)/صاحب
التوتية، ص ١٣٨، ١٤٩،
١٥٣، ١٦٨، ١٩٦، ١٩٩
سفيان الثوري، ص ١٤١
سفيان بن عُيَيْنَة، ص ١٤١
سليمان الجوزجاني، ص ١٣٦
سمرقند ص ١٣٦، ٢٠٥
السنوسي، 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
الْبَغَوِي، ص ٢٠٣
الْبَلْخِي، ص ٢٠٠
بُلْعَم بن باعورا، ص ١٤٤
بَنَان، ص ١٨٠
التَّفَرَّازِي، 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 نَعُضُّ الْأَشْعَرِيَّةَ إِنَّهُمْ
بِرَاءَةٌ مِنْ عَمَدٍ وَمِنْ نَسْتَانِ
أحد بيتين من نوتية السبكي،
من الكامل، ص ١٩٦
هَذَا الْإِمَامُ وَقَبْلَهُ الْقَاضِي يُسُو
لأنَّ الْبَقَا بِحَقِيقَةِ الرَّحْمَانِ
بيت من نوتية السبكي، من
الكامل، ص ١٩٩
يَا مَنْ تَقَاصَرَ فِكْرِي عَنْ أَيَادِيهِ
وَكُلُّ كَلِّ لِسَانِي عَنْ تَعَالِيهِ
مطلع يليه خمسة أبيات
للشعري، من البسيط، ص
١٦٠-١٥٩
يُقُولُ وَقَدْ رَأَى جِسْمِي كَخَضِرٍ
لَهُ شَبَهَةٌ لِمَا بِي بِالسُّوَيْتِ
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 سُرَيْجٍ، ص ١٩٨
ابن سيرين، ص ١٤١
ابن عقيل، ص ١٤٩
ابن عُيَيْنَةَ، انظر: سفیان بن عُيَيْنَةَ،
ص ١٤١
ابن العَرَسِ، 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 الحوزجاني، 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، 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/التلعان، ص ١٣٨،
١٣٩، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣،
١٤٥، ١٤٨، ١٥٢، ١٥٣،
١٥٤، ١٥٦، ١٥٨، ١٦٢،
١٦٦، ١٦٧، ١٧٠، ١٧١،
١٧٣، ١٧٧، ١٨٠، ١٨١،
١٨٥، ١٨٨، ١٩٠،
١٩٣، ١٩٤، 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	وأما من كان من أهل الشقاوة فسيسر لعمل أهل الشقاوة"، ص ١٤٣	الفتح ٢٩/٤٨، ص ٢٠٥، ٢٠٩ الذاريات ٥٦/٥١، ص ١٥٥- ١٥٦
إِلَى الْحَوْلِ ثُمَّ اسْمُ السَّلَامِ عَلَيْكُمَا وَمَنْ يَبْكُ حَوْلًا كَامِلًا فَقَدْ اعْتَدَرَ البيت للبيد، من الطويل، ص ٢٠١	"إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا لِلَّاحِقُونَ بِكُمْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ"، ص ١٤٢	الرحمن ٢٩/٥٥، ص ١٤٣ المجادلة ١٣/٥٨، ص ٢٠٧
لَقَدْ عَظَّمَ الْبُعِيرُ بَغَيْرَ لُبِّ فَلَمْ يَسْتَعْنِ بِالْعَظْمِ الْبُعِيرُ البيت الأول من ثلاثة أبيات لشاعر مجهول، من الوافر، ص ١٧٠	"إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا، مِنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ، وَأَنَّهُ وَتَر وَيَحِبُّ الْوَتَرَ"، ص ٢٠٢	الحشر ٢٣/٥٩، ص ٢٠٨ الصَّفِّ ٦/٦١، ص ١٥١ المنافقون ١/٦٣، ص ١٥٨ المُلْكُ ١٤/٦٧، ص ١٦٣ القلم ٤٤/٦٨، ص ١٤٦
رَجُلَانِ: خِيَاطٌ وَآخَرُ خَائِكٌ يَتَقَابِلَانِ عَلَى السَّمَالِ الْأَوَّلِ أحد بيتين لشاعر مجهول، من الكامل، ص ١٤٥	"رَفَعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةِ: عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَبْلُغَ"، ص ١٧١	نوح ١/٧١، ص ١٨٤ المزمل ٢/٧٣، ص ٢٠٧
إِذَا قَالَتْ حَذَامٌ فَصَدَّقُوهَا فَلِإِنَّ الْقَوْلَ مَا قَالَتْ حَذَامٌ من الوافر، ص ١٩٥	"السَّعِيدُ مِنْ سَعِدٍ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَالشَّقِيُّ مِنْ شَقِيٍّ فِي بَطْنِ أُمِّهِ"، ص ١٤٣	الإنسان ٦/٧٦، ص ١٥٢ الأعلى ١/٨٧، ص ٢٠١ الليل ٥-٦/٩٢، ص ١٤٣
فَكَمْ مِنْ غَائِبٍ قَوْلًا صَاحِبًا وَأَقْتَهُ مِنَ الْفَهْمِ السَّقِيمِ البيت للمنتبي، من الكامل، ص ١٣٨	"الشَّرْفُ كَفُّ الْأَذَى وَبَذْلُ التَّدَى"، ص ١٦٧	الأحاديث النبوية الشريفة
وَالْخُلْفُ بَيْنَهُمَا قَلِيلٌ أَمْرُهُ سَهْلٌ بِلا بَدْعٍ وَلَا كُفْرَانِ أحد بيتين من نونية السبكي، من الكامل، ص ١٣٨	"كُنْتُ نَبِيًّا وَآدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطَّيْنِ"، ص ١٥١	"اقْتُوا السَّبْعَ الْمَوْبِقَاتِ"، ص ١٩٢ "أحياناً يأتي مثل صلصلة الجرس وهو أشده علي فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال"، ص ١٨٥ "الإسلام يجب ما قبله"، ص ١٤٣ "أصبت فالزم"، ص ١٤٠ "أعتقتها فإنيها مؤمنة"، ص ١٥٩
وَوُجُوبُ مَعْرِفَةِ الْإِلَهِ، الْأَشْعَرِيُّ يُقُولُ ذَلِكَ شَرَعَهُ الدِّيَانِ البيت الأول من ثلاثة، من نونية السبكي، من الكامل، ص ١٦٨-١٦٩	"كَيْفَ أَصْبَحْتَ"، ص ١٣٩ "لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الإصرار"، ص ١٩٢ "كل حق حقيقة، فما حقيقة إيمانك"، ص ١٣٩-١٤٠ "ما منكم من أحد إلا وقد كُتِبَ مقعد من النار ومقعد من الجنة"، ص ١٤٣ "هذا عبد نور الله قلبه بالإيمان"، ص ١٤٠	"ما من قلب إلا بين إصبعين من أصابع الرحمن إن شاء أقامه وإن شاء أزاغه"، ص ١٦٥، هامش ١٥٩ "اعملوا، فكل ميسر لما خلق له"، ص ١٤٣
وَبِهِ أَقُولُ وَكَانَ رَأْيِي أَبِي كَذَا زُفْعًا لِرُؤْيَيْهِمْ عَنِ الثَّقْصَانِ		"أما من كان من أهل السعادة فسيسر لعمل أهل السعادة،

٧) فهرس الروضة البهيّة لأبي عذبة

		الآيات القرآنية
الكهف ١١٠/١٨، ص ١٩١	الأنعام ٧٢/٦، ص ٢٠٧	لفاتحة ٢/١، ص ٢٠٥
طه ١٤/٢٠، ص ٢٠٨، ٢٠٩	الأعراف ٦٩/٧، ص ١٤٦	الافاتحة ٧/١، ص ١٦٥
طه ١١٥/٢٠، ص ١٩٤	الأعراف ١٨٠/٧، ص ٢٠٢	البقرة ٦/٢، ص ١٨٧
الحج ٧٨/٢٢، ص ٢٠٧	الأعراف ١٨٢/٧، ص ١٤٦	البقرة ٨/٢، ص ١٥٧-١٥٨
المؤمنون ٥٦-٥٥/٢٣، ص ١٤٦	الأطفال ٤/٨، ص ١٤٠	البقرة ٣١/٢، ص ١٨٧
التور ٥٦/٢٤، ص ٢٠٧	الأطفال ٣٨/٨، ص ١٤٣	البقرة ٤٣/٢، ص ٢٠٧
الفرقان ٢١/٢٥، ص ١٧٩	التوبة ٦/٩، ص ١٧٧	البقرة ٧٥/٢، ص ١٧٧
القصص ٥١/٢٨، ص ١٨٢-	يونس ١٦/١٠، ص ١٩٤	البقرة ٨٢/٢، ص ٢٠٧
١٨٣	يونس ٦٤/١٠، ص ١٤٥	البقرة ١١٠/٢، ص ٢٠٧
الزوم ٣١/٣٠، ص ٢٠٧	يونس ٨٧/١٠، ص ٢٠٧	البقرة ٤٠/٢، ٤٧، ١٢٢، ص
لقمان ٢٠/٣١، ص ١٤٦	هود ١/١١، ص ١٨٢	١٤٦
السجدة ١٣/٣٢، ص ١٥٦	هود ٦/١١، ص ١٤٧	البقرة ١٢٤/٢، ص ١٩٣
فاطر ٣/٣٥، ص ١٤٦، ١٦٢-	هود ٢٠/١١، ص ١٨٧	البقرة ٢٥٤/٢، ص ١٤٧
١٦٣	يوسف ٤٠/١٢، ص ٢٠١	البقرة ٢٨٦/٢، ص ١٦٢، ١٨٦،
فاطر ٤٠/٣٥، ص ١٦٣	يوسف ٥٣/١٢، ص ١٩١	١٨٧
فاطر ٤٣/٣٥، ص ١٤٥	يوسف ٧٦/١٢، ص ١٥٠	آل عمران ٤٩/٣، ص ١٥٠
يس ٨٢/٣٦، ص ١٧٦ هامش	الزهد ١٦/١٣، ص ١٦٣	آل عمران ١٧٨/٣، ص ١٤٦
١٩٨	الزهد ٣٩/١٣، ص ١٤٣	النساء ٢٧/٤، ص ١٥٥
الصفّات ٩٦/٣٧، ص ١٦٢	إبراهيم ١٠/١٤، ص ١٥١	النساء ٥٧/٤، ص ١٦٦
الزمر ٧/٣٩، ص ١٥٢	إبراهيم ١١/١٤، ص ١٩١	النساء ٧٧/٤، ص ٢٠٧
الزمر ٨/٣٩، ص ١٤٦	إبراهيم ٢٧/١٤، ص ١٦٦	النساء ١٠٣/٤، ص ٢٠٧
الزمر ٦١/٣٩، ص ١٦٣	التحل ٤٠/١٦، ص ١٧٦	النساء ١٤٧/٤، ص ١٦٧
غافر ٣١/٤٠، ص ١٥٥	التحل ١١٧/١٦، ص ١٤٦	النساء ١٤/٤، ص ١٥٥
فصلت ٦/٤١، ص ١٩١	التحل ١٢٣/١٦، ص ١٥١	النساء ١٥١/٤، ص ١٤٠
الشورى ١٣/٤٢، ص ١٥٠،	الإسراء ١٥/١٧، ص ١٦٩	النساء ١٦٥/٤، ص ١٦٩
١٦٨	الإسراء ٣٦/١٧، ص ١٧١	المائدة ١/٥، ص ١٦٦
الدخان ٢٧-٢٥/٤٤، ص ١٤٦	الإسراء ٧٤/١٧، ص ١٩١	المائدة ١٧/٥، ص ١٦٧-١٦٨
محمد ١٩/٤٧، ص ١٥٧، ٢٠٥	الإسراء ٧٥/١٧، ص ١٩٣	لأنعام ٥٤/٦، ص ٢٠٢
الفتح ٢٦/٤٨، ص ١٤٤	الكهف ٢٣-٢٢/١٨، ص ١٣٩	

١٢٠، ١١٨، ١١٥، ١١٢	٩٨، ٩٧، ٩٤، ٩٣، ٩٢	٩٥، ٩٤، ٩٣، ٩٢، ٩١
١٢٩، ١٢٦، ١٢٤، ١٢١	١٠٦، ١٠٤، ١٠٢، ١٠١	١٠١، ٩٨، ٩٧، ٩٦
ك ف ر	١١٩، ١١٧، ١١٥، ١١١	١١٩، ١١٥، ١١٤، ١٠٢
كفر، ص ٩٣، ٩٤	١٢٤، ١٢٣، ١٢١، ١٢٠	١٢٩، ١٢٧
ك ل م	١٢٩، ١٢٧، ١٢٥	ش ط ر ج
علم الكلام/ علم الكلام والعقائد،	ق ب ح	الشطرنج، ص ٩٦
ص ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٩٥،	قُبْح/ قُبْح/ قُبْح/ قُبْح، ص ٨٦، ٨٧،	ص ر ف
١٣١	٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٢،	صرف/ 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 نَصَف/ أمر بين أمرين، انظر:	١٠٠، ١٠٤، ١٠٧، ١٠٨،	عدم/ عديمي/ 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 مصمّم،	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 مصمّم، ص ١١٠،
والعدم، ص ٨٤، ١٠٦،	١٢١، ١٢٤، ١٢٦	١٢٢
١٢٠، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤،	ك س ب	ع ق ل
١٢٦	كسب/ كسبوا، ص ٨٢، ٨٤،	عقل/ عقلي/ عقلاً/ عقليّة/ 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 والتقيح 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 (ويسمى: تيسير
التحرير)، ص ٩٣، ١١٩،
١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٥
- شرح الجوهرية، 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 الأبيسط (= الفقه الأكبر)، ص
١١٠
الفقه الأكبر، ص ١٠٠
القرآن العظيم/ الكتاب، ص ٩١،
١٢٩
- الكشف، ص ٩٤
المُحْصَل، ص ١١١
المسامرة، ص ٩٩، ١١٣
مرآة الأصول، شرح مرقاة الوصول،
ص ٩٣
المواقف، ص ٨٦، ٨٨، ٩٠،
١٢٧
التوتية، 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
حُسن/ حَسَنٌ 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
- مُحال/ مستحيل، ص ٨٦، ٨٧،
١٠٣، ١٠٦
- خ ي ر
اختيار/ اختياري/ اختياريّة، ص
٨٦، ٨٧، ٨٨، ٩٠، 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
- ز ه ب
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،

- الْحَفِيَّة، ص ٩٣، ٩٤، ١٢٠، الحُفَيْي، ص ٨٣
١٢٢ كَسْرَى أُنُوشِرْوَان، ص ٩١، ١١٥
الْأَقْبَانِي، ص ٩٠، ٩٥، ٩٧،
١١٣
المَانَرِيديّ/ الشَّيْخ أَبُو مَنْصُور، ص
٨٢، ٩٠، ٩١، ٩٤، ١١٧،
١١٩، ١٣١
المَانَرِيديّة، ص ٩٠، ٩٢، ٩٦،
٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠،
١١٩، ١٢٢، ١٣١
مُحَمَّدُ الرِّسُولِ/ التِّيّ/ صَلَّى اللهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ص ٨٢، ٩١،
٩٣، ١٠٢، ١٣٢
مُحَمَّدُ بِنِ الْحَاحِ إِبْرَاهِيمَ الذَّكْدُكْجِي،
ص ١٣٢
مُحَمَّدُ أَمِينِ الْحَنْفِيّ الْخِرَاسَانِي، ص
٩٣، ١١٩
المُعْتَزَلَة/ أَهْلُ الْإِعْتِزَالِ/ أَهْلُ الْبِدْعَةِ
وَالسَّنَاعَةِ، ص ٨٤، ٩٠، ٩١،
٩٢، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٩،
١٠٠، ١١١، ١١٧،
١١٨، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٨،
١٣١
مُؤَلَّفَاتُ
إِشَارَاتُ الْمُرَامِ مِنْ عِبَارَاتِ الْإِمَامِ،
ص ١١٠، ١١٢
تَحْقِيقُ الْإِتْتِصَارِ فِي اتِّفَاقِ الْأَشْعَرِيّ
وَالْمَانَرِيديّ عَلَى خَلْقِ الْإِخْتِيَارِ،
ص ٨٢
- الْحَفِيَّة، ص ٩٣، ٩٤، ١٢٠،
١٢٢
الدَّهْرِيَّة، ص ١١٩
الرِّزَازِيّ/ الْإِمَامُ الرِّزَازِيّ، ص ١١١،
١٢٣
زَيْدُ (بِنِ حَارِثَةَ)، ص ٩٧
السُّبَيْكِيّ، ص ٩٦
سَعْدُ الدِّينِ/ السَّعْدُ التَّقْتَرَانِيّ/
السَّعْدِ، ص ٩٧، ١١٢،
١١٣، ١٣٠، ١٣١
السَّلَفُ/ السَّلَفُ الصَّالِحُ، ص ٨٢،
٩٥، ٩٩، ١١٢، ١١٣،
١١٧، ١١٩
السَّيِّدُ الشَّرِيفُ/ السَّيِّدِ، 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 بِنِ عَمْرُو، ص ١١١
الْعُلَمَاءِ، ص ٨٢، ٨٩، ٩٢،
١٠٠، ١٠٩، ١٢٢، ١٢٩،
١٣٠
عَمْرُ بِنِ الْخَطَّابِ، ص ٩١
الْفَلَّاسِفَةُ، ص ١٢٤
الْفَنَارِيّ، ص ١١٢، ١٢٠، ١٢٤
الْقَدْرِيَّةُ/ "مُجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ"، ص
٨٨، ٩٠، ٩٥، ٩٦، ٩٩،
١٠٠، ١٢٧، ١٣١
- ١١١، ١١٣، ١١٩، ١٢١،
١٢٢، ١٣١
إِمَامُ أَحْمَرِيْنِ (الْجُويِّيّ)، ص ٨٣،
٨٥، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢،
١٢٦
أَهْلُ الْإِسْلَامِ/ أَهْلُ الْهَدَايَةِ
وَالْإِيْمَانِ، 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 الزَّائِعَةِ، ص ١١٧
الْبِرَاهِمَةُ، ص ١١٩
الْبِرْكِيّ الرُّومِيّ، ص ١٣١
بِشْرُ بِنِ الْمُعْتَمِرِ، ص ١١١
بِشْرُ الْمَرْسِيّ، ص ١١١
الْجُبْرِيَّة، ص ٨٧، ٩١، ٩٥، ٩٦،
٩٩، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩،
١٣١
جُمْهُورُ الْمُتَكَلِّمِيْنَ/ الْمُتَكَلِّمِيْنَ ص
١٢٠، ١٢٢
جَمُّمُ بِنِ صَفْوَانَ، ص ١١٦، ١٢٧،
١٢٩
الْحَكَمَاءِ، ص ٩٥، ١٠٨، ١١٧،
١٢٤، ١٣١

٦) فهارس تحقيق الانتصار للنايلسي

	سورة القصص ٦٨/٢٨، ص	الآيات القرآنية
كُلُّ أَوْقَاتِي اضْطَرَّازٌ إِلَى اللَّهِ وَمَالِي وَقْتُتٌ بَغَيْرِ اضْطَرَّازٍ، ص ١٠٧	١٠٧، ١٠٨، ١٢٩	سورة البقرة ٣١/٢، ص ١٢٩
أساء الأعلام والجماعات والقبائل	سورة السجدة ٧/٣٢، ص ٩٠	سورة البقرة ١١٧/٢، ص ١١٤
ابن أمير حاج، ص ١٢١	سورة الأحزاب ٣٧/٣٣، ص ٩٧	سورة البقرة ٢١٦/٢، ٢٣٢، ص ١٢٩
ابن النايلسي/ عبد الغني الحنفي، ص ٨٢	سورة التور ١٩/٢٤، ص ١٢٩	سورة البقرة ٢٦٤/٢، ص ١١٥
ابن ملك، ص ٩٢	سورة الصافات ٩٦/٣٧، ص ٩٨	سورة البقرة ١٢٩
ابن الهمام، ص ٨٤، ٩٣، ٩٩	سورة الزمر ٦٢/٣٩، ص ١٢٧	سورة آل عمران ٤٧/٣، ص ١١٤
١٢٠، ١١٩، ١١٣	سورة فصلت ٤١/٤٠، ص ١٠٧	سورة آل عمران ٥٩/٣، ص ١١٤
ابن الهيثم، ص ١٢٥	سورة الناريات ٥٦/٥١، ص ٩٧	سورة آل عمران ٦٦/٣، ص ١٢٩
أبو بكر الباقلائي/ القاضي أبو بكر، ص ٨٣، ٨٥، ١٠٥، ١٢٠	سورة الملك ٢٦/٦٧، ص ١٢٩	سورة النساء ١١٣/٤، ص ١٢٩
١٢٦، ١٢١	سورة القيامة ١٠/٧٥، ص ١٠٩	سورة المائدة ٣٢/٥، ص ٩٧
أبو حنيفة/ الإمام الأعظم، ١٠٠، ص ١١٠	سورة الإنسان/ الدهر ٣٠/٧٦، ص ١٢٣	سورة الأنعام ٥٧/٦، ص ٩٣
أبو عبد الله البصري، ص ١٠٥	سورة الإنسان/ الدهر ٢/٧٦، ص ١٢٨	سورة الأنعام ٧٣/٦، ص ١١٤
أبو هاشم، ص ٨٣، ٨٤	سورة التكوير ٢٩/٨١، ص ١٢٣	سورة الأعراف ٢٨/٧، ص ٩٢
الأشعري/ أبو الحسن الأشعري، ص ٨٢، ٨٦، ٨٧، ٩٠	الأحاديث النبوية الشريفة	سورة الأنفال ١٧/٨، ص ١١٤
٩١، ٩٣، ٩٥، ٩٨، ٩٩	"إنما الأعمال بالنيات"، ص ١٠٢	سورة يونس ٢٤/١٠، ص ١١٨
١٠٠، ١٠١، ١١٢، ١١٣	"رفع عن أممي ثلاث: الخطأ والنسيان وما استكروها عليه"، ص ٨٩	سورة يوسف ٤٠/١٢، ص ٩٣
١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٢	فهرس الأشعار	سورة يوسف ٦٧/١٢، ص ٩٣
١٣١	وَمَنْ ذَا الَّذِي تَرَضَى سَجَانَاهُ كُلُّهَا كَفَى الْمَرْءَ ثَبْلًا أَنْ تُعَدَّ مَعَايِينَهُ، ص ١٣٠	سورة الزعد ١٦/١٣، ص ١٢٧
الأشعرية/ الأشاعرة، ص ٩٢		سورة الإسراء ١٥/١٧، ص ٩٢
٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٧		سورة الإسراء ٨١/١٧، ص ١٣٠
٩٨، ١٠٠، ١٠١، ١٠٥		سورة الكهف ٦٥/١٨، ص ١٢٩
		سورة مزيم ٩/١٩، ص ١٠٠
		سورة المؤمنون ١١٥/٢٣، ص ١١٤
		سورة التمل ٦٢/٢٧، ص ١٠٨

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

محمد، خير الأنام/ سيّد البشّر/ 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 التظام، ص ٦٣ هامش ١٥ الغزاليّ/ حجة الإسلام، ص ٦٥، ٦٦ هامش ٣٣، ٧٦ وهامش ١٣٧ القدرية، ص ٦٢	هامش ١٣٧، ٧٧، ٧٩ 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 الجبرية، ص ٦٢، ٦٧، ٦٨ حسن جلبيّ/ الفاضل الزويّ، ص ٦٤، ٦٥، ٧٥ هامش ١٢٧ الحنفية، ص ٧٣، ٧٥ هامش ١٣١ التوّاني، ص ٧٥ هامش ١٢٩ السّنوسيّ، ص ٧٣ هامش ١٢٠ السّيّد الشّريف، ص ٦٥ الشّيطان، ص ٧٢، ٧٣ صدر الشّريعة، ص ٧٤ ماثريديّة، ص ٦٢، ٧٥	الآيات القرآنية الأطفال ٥٣/٨، ص ٧٣ حاشية ١١٠ الزّعد ١١/١٣، ص ٧٣ حاشية ١١٠ الزّعد ١٦/١٣، ص ٦٥، ٦٦ فاطر ٣/٣٥، ص ٦٦ الضّافات ٩٦/٣٧، ص ٦٦ الزّمر ٦٢/٣٩، ص ٦٥، ٦٦ القمر ٤٩/٥٤، ص ٦٦ الأحاديث الشّريفة "ألا وإنّ في الجسد مضغة ..." ص ٦٦ هامش ٣٦ أسماء الأعلام والجماعات والقبائل ابن الزّاونديّ، 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 التجريد، ص ٦٥ التلوّخ، ص ٦٤، ٦٥، ٦٨ هامش ٥١، ٧٣ هامش ١١٨، ٧٤ هامش ١٢٦، ٧٥ هامش ١٢٧ التنقيح، 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،	التَّصَارِي، 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	الصحابة، 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 المُبَشَّرَة، ص ٤٩
بدعة/ بدع، ص ٣٢، ٥٠	التوراة، ص ٤٥	عليّ المُرْتَضَى / عليّ رضي الله عنه،
ج ح ز	روضات الجنات 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،	التأليف، ص ٣١، ٣٢، ٣٥	عُمَرُ السَّنْفِي، ص ٣٣-٣٤
٤٩، ٥٣، ٥٤، ٥٥	الزبور، ص ٤٥	عيسى / عيسى ابن مريم/ عيسى
جنون، ص ٥٠	الفقه الأكبر، ص ٣٣	عليه السلام، ص ٤٥، ٤٨،
روح	كتاب التوحيد، ص ٣٢	٥٣
روح/ أرواح، ص ٣٣، ٤٤، ٤٦،	عقائد السَّنُوسِي، ص ٣٤	فرعون، ص ٤٦
٥٤، ٥٢	عقائد الطَّحَاوِيّ / العقيدة/ بيان	القدرية، ص ٣٨
روحانية، ص ٤٣	السنة والجماعة، ص ٣٣	فريش، ص ٥٠
ع ر ض	عقائد عُمَرُ السَّنْفِي، ص ٣٣-٣٤	الكرامية، ص ٣٧
عَرَض / عَرَضِي، ص ٣٩، ٤٢	عقائد نَقَايَة الشَّيْوَطِي، ص ٣٤	لُقْمَان، ص ٤٨
ع ق د	القرآن / الفرقان / الكتاب / كتابه،	مالك (بن أنس)، ص ٣٦
عقائد/ اعتقاد/ اعتقادات، ص	٤٨، ٤٦، ٤٧، ٤٨	المتصوفة، ص ٣٢
٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٤٤		محمد / سيدنا محمد / سيّد المرسلين /
ق د ر	البلدان والأقاليم والمدن والأماكن	الرّسول عليه السلام / التّبيّ عليه
قَدَر، ص ٣٤، ٣٩، ٤٢، ٥٧،	البرزخ، ص ٥٤	الصلاة والسلام / نبيّه التّبيّه /
٥٩، ٥٨	مكة المكرمة، ص ٣٢، ٥٣	نبيّنا عليه الصلاة والسلام، ص
قُدْرَة، ص ٤١، ٤٢، ٥٨	المدينة المنورة، ص ٥٣	٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٧،
ك ب ر	المسجد الأقصى، ص ٤٨	٣٨، ٣٩، ٤٣، ٤٥، ٤٨،
الكبيرة، ص ٣٧، ٤٤، ٥٦		

أسماء الأعلام والجماعات والتبائن	"أنا أكرمُ الأولين والآخرين"، ص	الرحمن ١٣/٥٥، ١٦، ٧٦، ص
آدم، ص ٣٣، ٤٤، ٤٥، ٤٨،	٤٨	٤٨
٥٣، ٥٥، ٥٨	"لا نبيَّ بعدي"، ص ٤٨	الرحمن ٢٧/٥٥، ص ٤٠
إبراهيم (الخليل)، ص ٤٨	"الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم	الرحمن ٢٩/٥٥، ص ٣٩
إبليس، ص ٤٥	تصير مُلكاً"، ص ٤٩	الواقعة ٥٦-٤، ص ٥٢
ابن الزاؤدي، ص ٣٧	"أذكركم في أهل بيتي"، ص ٤٩	المجادلة ٢٢/٥٨، ص ٣٥
أبو بكر الصديق / أبو بكر، ص	"الله، الله في أصحابي"، ص ٤٩	الحشر ١٧/٥٩، ص ٥٥
٤٩، ٥٠	"من مات ولم يعرف إمامَ زمانه،	الحاqqة ١٨/٦٩، ص ٥٥
أبو الحسين، ص ٣٨	فقد مات ميتةً جاهليةً"، ص	المدثر ٣١/٧٤، ص ٤٤، ٥٧
أبو حنيفة التَّعْمان / إمامنا الأعظم،	٥٠	القيامة ٨/٧٥، ص ٥٢
ص ٣٣، ٣٥	"الأئمة من قريش"، ص ٥٠	القيامة ٢٢/٧٥، ص ٤٣
أبو منصور المائدي، ص ٣٢،	"الجهاد واجب مع كلِّ أميرٍ برّ	كورت ١/٨١، ص ٥٢
٣٦، ٥٩	وفاجرٍ عمل بالكبائر، والصلاة	الانفطار ١/٨٢، ص ٥٢
أسامة (بن زيد بن حارثة الكلبي)،	واجبة خلف كلِّ أميرٍ برّ وفاجر	الانفطار ٢/٨٢، ص ٥٢
ص ٣٥	عمل بالكبائر"، ص ٥١	الانفطار ١١/٨٢، ص ١٢، ٤٤
إسرافيل، ص ٤٤، ٥٢	"صلّوا خلف كلِّ برّ وفاجر"، ص	البروج ١٦/٨٥، ص ٤١
أهل دار النَّصر، ص ٣٢	٥١	الزَّلزلة ٦/٩٩، ص ٥٦
أهل السنَّة والجماعة، ص ٣٢	"لا تدعوا الصَّلَاة على من مات من	الكوثر ١/١٠٨، ص ٥٥
الأوزاعي، ص ٣٦	أهل القبلة"، ص ٥١	لتاس ٥/١١٤، ص ٤٥
أولاد علي (رضي الله عنه)، ص	"القبر روضةً من رياض الجنة أو	
٥٠	حفرة من حُفر التَّيران"، ص	
أولاد يافث بن نوح، ص ٥٣	٥٤	
أولي العزم، ص ٤٨	"حوضي مسيرة شهر"، ص ٥٥	
بشر بن غياث، ص ٣٧	"شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي"،	
بنو هاشم، ص ٥٠	ص ٥٦	
جبريل / جبريل الأمين / الملك المبلِّغ،	"يشفع يوم القيامة ثلاثة: الأنبياء ثم	
ص ٣٤، ٣٧، ٤٤، ٤٥	العلماء ثم الشهداء"، ص ٥٦	
جهم (بن صفوان)، ص ٣٨	"قدَّر الله مقادير الخلق قبل أن	
حوي (حواء)، ص ٥٥	يخلق السموات والأرض	
الحلفاء الراشدون، ص ٣٩، ٤٩،	بخمسين ألف سنة، وكان عرشه	
٥٠	على الماء"، ص ٥٧	
داود (التّي)، ص ٤٥		
		الأحاديث النبويَّة الشَّريفة
		"اللَّهمَّ تبَّت قلبي على الإيمان"، ص
		٣٥
		"أفلا شقَّقت عن قلبه"، ص ٣٥
		"أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه،
		ورسوله، واليوم الآخر، والبغث
		بعد الموت، والقدر خيرُه وشرُّه
		من الله تعالى"، ص ٣٤، ٣٧
		"إنكم سترؤون ربكم كما ترؤون القمر
		ليلة البدر"، ص ٤٣
		"إن الشيطان يجري من الإنسان
		مجرى الدم"، ص ٤٥

٤) فهارس روضات الجنات للأقصابي

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

٣) فهارس رسالة نوعي

ك ف ر	شرح المواقف، ص ٢٦	أسماء الأعلام والجماعات والقبائل
كافر، ص ٢٩	الصَّحَاوِيّ (العقيدة، أو: العقائد، أو:	أبو بكر الجوزجاني، ص ٢٨
ن ع م	بيان السَّنة والجماعة)، ص ٢٦	أبو حنيفة، ص ٢٦، ٢٨، ٢٩
نعمة، ص ٢٩	الطَّوَالع، ص ٢٦	أبو سليمان الجوزجاني، ص ٢٨
ش ر ع	العقائد اللَّسْفِيَّة، ص ٢٦	أبو عليّ الجَبَّائِيّ، ص ٢٧
شرع، ص ٢٨	المقاصد، ص ٢٦	أبو منصور الماتريديّ، ص ٢٧،
ع ق ل	المواقف، ص ٢٦	٢٨
عقل، ص ٢٨		أبو نصر العياضيّ، ص ٢٨
ل ف ظ	البلدان والأقاليم والمدن والأماكن	الأشاعرة/ الأشعرية، ص ٢٦،
لفظيّ، ص ٢٨		٢٧، ٢٩
ذهب	خُرَاسان، ص ٢٧	الأشعريّ، ص ٢٧، ٢٨، ٢٩
مذهب، ص ٢٦، ٢٧	سَمَرْقَنْد، ص ٢٨	أهل السَّنة، ص ٢٧
ق ب ح	السَّام، ص ٢٧	التفترائيّ (سعد الدّين)، ص ٢٧
قُبُح، ص ٢٩	العراق، ص ٢٧	الشَّافعيّ، ص ٢٧
ح س ن	ماثريد، ص ٢٧	الصحابة، ص ٢٧
حُسن، ص ٢٩	ما وراء النهر، ص ٢٧	الفرقة التاجية، ص ٢٦
س م و		الماتريديّة، ص ٢٦، ٢٧
اسم، ص ٢٩	مصطلحات	محمد بن الحسن الشَّيبانيّ، ص ٢٨
مستقى، ص ٢٩	ب د ع	نوعي أفندي، ص ٢٦
تسمية، ص ٢٩	بدعة، ص ٢٨	
ك س ب	ر ز ق	كتب ومؤلفات
كسب، ص ٢٨	رازقية، ص ٢٩	البداية، ص ٢٦
أ م ن	ض ل ل	بداية الأصول، ص ٢٩
استثناء في الإيمان، ص ٢٨	ضلال، ص ٢٨	التبصرة، ص ٢٦
س ع د	ط و ق	التوضيح، ص ٢٩
سعيد/ يسعد، ص ٢٨	تكليف بما لا يطاق، ص ٢٩	رسالة في الفرق بين مذهب
ش ق ي	ص غ ر	الأشاعرة والماتريديّة، ص ٢٦
شقيّ/ يشقى، ص ٢٨	صغائر، ص ٢٩	شرح المقاصد، ص ٢٧

(٢) فهارس رسالة الاختلاف لكمال باشا

مصطلحات	أسماء الأعلام والجماعات والقبائل
ش ر ع	ابن كمال باشا/ الأستاذ، ص ٢٠، ٢٣
ش ر ع، ص ٢٢	ابن فورك، ص ٢١
ش ق ي	أبو إسحاق الإسفراييني، ص ٢١
شقيّ/ يُشَقَّى/ شقاوة، ص ٢٢	أبو الحسن الأشعريّ/ الأشعريّ، ص ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣
ط و ق	أبو حنيفة، ص ٢٠
تكليف/ تحميل ما لا يطاق، ص ٢٢	أبو منصور الماتريديّ/ الماتريديّ، ص ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣
ع ر ض	أصحاب أبي حنيفة، ص ٢٠
ع ر ض، ص ٢١	أهل السنّة، ص ٢٠
ع ق ل	الباقلائيّ، ص ٢١
عقل، ص ٢٢، ٢٣	الرسول عليه السّلام، ص ٢٢
ع و د	الشافعيّ، ص ٢٠
عادة جارية، ص ٢١	موسى عليه السّلام، ص ٢١
ق ب ح	كتب ومؤلفات
قُبْح، ص ٢٢	البداية (من الكفاية)، ص ٢١
ق د ر	بداية الكلام، ص ٢٣
قُدْرَة، ص ٢٠	رسالة الاختلاف بين الأشاعرة والماتريديّة/ الرسالة الشّريفة، ص ٢٠، ٢٣
ك س ب	
كسب، ص ٢٣	
ك ف ر	
كُفْر، ص ٢٢	
كافر، ص ٢٣	
م ص ل ح ات	
أ م ن	
وجوب الإيمان، ص ٢٢؛ تخليد المؤمن في الثّار، ص ٢٣	
أ ن ث	
أنوثة، ص ٢٣	
ج و ه ر	
جوهر، ص ٢١	
ح د ث	
صفة حادثة، ص ٢٠، ٢١	
ح س ن	
حُسن، ص ٢٢	
ح ك م	
حكمة/ أحكام، ص ٢١، ٢٢	
ذ ك ر	
ذُكُورَة، ص ٢٣	
ر و د	
إرادة، ص ٢٠، ٢١، ٢٢	
س ع د	
سعادة/ سعيد/ يسعد، ص ٢٢	
س م و	
اسم، ص ٢٣	
تَسْمِيَة، ص ٢٣	
مُسْتَعَى، ص ٢٣	

خي ر	كتب ومؤلفات	عثمان (بن عفان)، ص ١٠، ١٨
الاختيار/ المختار، ص ١٤	التبيين، ص ٢	عدنان، ص ٥، ١٠
ذهب	حياة الأنبياء عليهم السلام في	عليّ (بن أبي طالب)، ص ١٠،
مذهب، ص ٢، ١٤، ١٦	قبورهم، ص ١٣	١٨
رعش	شرح عقيدة الأستاذ أبي منصور (=	عياض (القاضي)، ص ١٦
حركة المرتعش، ص ١٤	السيف المشهور في شرح عقيدة	الغزاليّ/ حجة الإسلام، ص ١٤،
رود	أبي منصور)، ص ١١	١٦
إرادة، ص ١٢، ١٣، ١٦	شرح مختصر ابن الحاجب، ص ١٥	الفاروق (عمر بن الخطّاب)، ص
سع د	شكايه أهل السنّة، ص ١٢، ١٤	١٨، ١٠
سعيد/ يسعد، ص ٥، ١١	عقيدة الطّحاويّ/ عقيدة أبي جعفر	الفضيل (بن عياض)، ص ٧
شقي	الطّحاويّ، ص ٣، ١٥	الكتّاني، ص ٩
شقيّ/ يشقى، ص ٥، ١١	القرآن/ الفرقان، ص ٥، ٩، ١٤،	المائريديّ، انظر: أبو منصور
صوف	١٦	مالك (بن أنس)، ص ٦، ١٨
تصوّف، ص ٨	قصيدة نوتية، ص ٤	المالكية، ص ٣
عذب	الموجز الكبير، ص ٢	محمد/ أحمد/ المصطفى/ نبيّ الله
تعذيب المطيع، ص ١٥		(الرسول الكريم)، ص ٥،
عق د	بلدان وأقاليم ومدن وأماكن	١٠، ١١، ١٨
عقيدة/ عقائد، ص ٢، ٣، ٤، ٩،	دمشق، ص ٤	محمد (؟ البزاز) ص ٣
١٠، ١١	كيلان، ص ٤	محمد بن دقيق العيد القوصي، ص
عقل ل		١٦
عقل، ص ٥، ١٥		محمد بن أبي الطيّب الشّيرازيّ
كسب	مصطلحات	الشافعيّ، ص ٤
الكسب، ص ١٤	أم ن	محيي الدين التّوويّ، ص ١٣
كفر	إيمان، ص ١٠، ١١، ١٧	معروف (الكرخيّ)، ص ٧
كفر/ تكفير/ يكفر/ مكفر، ص	إيمان المُقلّد، ص ١٣	المعتزلة، ص ٢، ٣
١٤، ١٨	استثناء في الإيمان، ص ١١	المغربيّ، ص ٨
كل م	ب د ع	مُمشاذ (الدينوريّ)، ص ٩
علم الكلام ص ٢	تبديع، ص ٤، ١٧	منصور بن عمّار، ص ٨
ن ع م	ج ب ر	التّوريّ، ص ٨
نعمة، ص ١٢، ١٥	جبر، ص ١٤	يحيى بن مُعاذ، ص ٨
نكر	ح ي ي	
إنكار الرسالة بعد الموت، ص ١٢	أنبياء أحياء في قبورهم، ص ١٢	

الفهارس

(١) فهارس التوثيق

أسماء الأعلام والجماعات والقبائل	
ابن أدهم، ص ٧	أبو منصور الماثريدي، ص ١٢
ابن الحاجب، ص ١٤	أبو منصور البغدادي، ص ٤، ١٧
ابن الخطيب/ الأشعري الثاني، ص ١٧	أبو يوسف (يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الكوفي)، ص ٣
ابن خفيف، ص ٩	أحمد (الرسول الكريم)، انظر: محمد
ابن مسروق، ص ٨	أحمد/ ابن حنبل، ص ٦، ١٧
ابن عطاء، ص ٩	أحمد بن محمد الشيباني، ص ٦
أبو بكر/ الباقلاني، ص ١٤، ١٢	إسحاق، ص ٦
أبو ثراب عسكر (التخشي)، ص ٧	الأشاعرة/ الأشعرية، ص ٣، ٤، ١١، ١٦، ١٣
أبو الحسن/ أبو الحسن الأشعري/ الأشعري/ الشيخ أبو الحسن، ص ٢، ٣، ٤، ٦، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧	إمام الحرمين (الجويني)، ص ١٣، ١٤
أبو حامد الإشقراني، ص ١٦	أهل التجسيم، ص ٣
أبو حنيفة/ التعمان، ص ٣، ٤، ٦، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧	أهل السنة والجماعة/ السنة، ص ٢، ٣، ٤، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧
أبو العباس قاضي العسكر الحنفي، ص ٢	البسري، ص ٨
أبو عثمان الحيري، ص ٨	بشر بن الحارث الحافي، ص ٧
أبو الفوارس شاه الكرماني، ص ٨	بنان، ص ٩
أبو القاسم/ الحافظ، ص ٢، ٤	البيهقي، ص ١٣
أبو القاسم الفشيري/ ابن هوازن، ص ١٤، ١٢	الثمستري، ص ٧
	الثقفى، ص ٩
	الجللاء، 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	
الحرّاز، ص ٨	
الحواص، ص ٩	
الداراني، ص ٧	
داود (الطائي)، ص ٦	
الدُّقي، ص ٩	
ذو التون، ص ٧	
رويم، ص ٨	
السري (السنطوي)، ص ٧	
سفيان (التوري)، 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	
الصدّيق (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 معوّض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود)، لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبيّ، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٩٩٥ م.

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

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

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 ١٩٦٨ م.
الوفيات للسّلاميّ (جزءان، تحقيق صالح مهديّ عبّاس، د. بشّار عوّاد معروف)، لمحمد بن رافع السّلاميّ أبي المعالي، مؤسّسة الرّسالة، بيروت ١٤٠٢ هـ.

مسند أحمد (ستة أجزاء)، لأبي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، مؤسسة قرطبة، مصر (بدون تاريخ).

مسند الزبيع (تحقيق: محمد إدريس وعاشور بن يوسف)، للزبيع بن حبيب بن عمر الأزدي البصري، دار الحكمة ومكتبة الاستقلال، بيروت وسلطنة عُمان ١٤١٥هـ.

مسند الشهاب (جزءان، ط ٢، تحقيق: حمدي بن عبد الحميد السلفي)، لأبي عبد الله محمد بن سلامة بن جعفر القضاعي، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م.

مصنف ابن أبي شيبة (سبعة أجزاء، تحقيق: كمال يوسف الحوت)، لأبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، مكتبة الترشد، الرياض ١٤٠٩هـ.

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

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

المعجم المفصل في شواهد النحو الشعرية (ثلاثة أجزاء، ترقيم متواصل للصفحات)، إعداد الدكتور إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، لايدن ١٩٣٦-١٩٦٩م. معجم المؤلفين، تراجم مصنفي الكتب العربية، لعمر رضا كحالة، مطبعة الترقّي بدمشق، دمشق ١٣٧٦هـ/١٩٥٩م.

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

المنجد في الأعلام (ط ٩)، دار المشرق، بيروت ١٩٧٨م.

منهاج السنّة النبويّة (عشرة أجزاء، تحقيق: د. محمد رشاد سالم)، لأبي العباس أحمد بن عبد الحلّيم بن تميمّة الحرّاني، مؤسسة قرطبة، ١٤٠٦هـ.

لسان العرب (ترتيب أجددي من أوائل الكلمات، تحقيق: عبد الله عليّ الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي)، لابن منظور، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٩م.
لسان الميزان (سبعة أجزاء، ط ٣، تحقيق: دائرة المعارف النظامية - الهند)، لأبي الفضل أحمد بن عليّ بن حجر العسقلاني الشافعي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

اللُّمَع: كتاب اللُّمَع في التَّصَوُّف، لأبي نصر عبد الله بن عليّ السَّرَاج الطُّوسِيّ (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 الرِّيَان للتراث ودار الكتاب العربيّ، القاهرة وبيروت ١٤٠٧هـ.

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

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

مختصر تفسير ابن كثير: مختصر لتفسير الإمام الجليل الحافظ عماد الدين 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 الدين 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 الدين محمد بن أحمد الأبهسيّ، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٩٨٦م.

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

قرى الضيف (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 المحجوب 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 المطهر 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 الحلیم 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 المحجوب (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 (خمسة 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 (حقته: 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 ومحَبّ الدين الخطيب)، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار المعرفة، بيروت ١٣٧٩هـ.

فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، لمحمد صالح الزركاتي، دار الفكر، بيروت (إعادة طبع) ١٣٨٣هـ / ١٩٦٣م.

الفردوس بمأثور الخطاب (خمسة 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، مؤسّسة الرسالة، بيروت ١٩٨٣م.

الفصل في الملل والأهواء والنحل (خمسة أجزاء)، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، مكتبة الخانجي، القاهرة (بدون تاريخ).

الفهرست، لأبي الفرج إسحاق التديم، 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.

Schlegell, Barbara Rosenow von: *Sufism in the Ottoman Arab World*: شليغل: *Shaykh 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī (d. 1143/1731)*, Ph. D. Dissertation.

.Berkeley 1997

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 شتة مجلدات)، لشمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، مكتبة القدسي، القاهرة ١٣٥٣-١٣٥٥هـ/١٩٣٤-١٩٣٦م.

طبقات الحنيفة، 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).

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

سيزكين = Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. ١٩٦٧ff. Leiden
 الشّامل في أصول الدّين (ج ١، تحقيق: علي سامي النّشاروف يصل بدير عُون وشهير محمد مختار)، منشأة المعارف بالإسكندريّة ١٩٦٩م.
 شذرات الذهب في أخبار من ذهب (أربعة أجزاء)، لأبي الفلاح عبد الحيّ بن أحمد بن محمد بن العماد الدمشقيّ، دار الكتب العلميّة، بيروت (بدون تاريخ).
 شرح سنن ابن ماجه للسيوطيّ وعبد الغنيّ وفخر الحسن الدهلويّ، قديمي كتب خانة، كراتشي (بدون تاريخ).

شرح العقائد النّسفيّة (حقّقه: طه عبد الرّؤوف سعد)، لسعد الدّين التّفنّازانيّ، مسعود بن عمر بن عبد الله، ومعه كتاب: العقائد النّسفيّة، لنجم الدّين النّسفيّ السمرقنديّ، أي حفص عمر بن محمد بن أحمد بن إسمايل، المكتبة الأزهرية للتّراث، القاهرة ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة النّعمان (تحقيق: مروان محمد الشّعار)، للملّا عليّ بن سلطان محمد القاري، دار التّفائس، بيروت ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

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

شرح المقاصد (خمسة أجزاء، تحقيق: الدكتور عبد الرّحمن عميرة)، لمسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدّين التّفنّازانيّ، القاهرة ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.
 الشّقائِق النّبغانيّة في علماء الدّولة العثمانيّة، العقد المنظوم في ذكر أفاضل الرّوم، لعصام الدّين أحمد طاشكبري زاده، دار الكتاب العربيّ، بيروت ١٣٩٥هـ.

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

الدِّياج المذهب في معرفة أعيان المذهب، لإبراهيم بن عليّ بن محمد بن فرحون اليعمرّي المالكيّ، دار الكتب العلميّة، بيروت (بدون تاريخ).

رسالة في الفرق بين مذهب الأشاعرة والماتريدية، 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 Mansūr al-Māturīdī, by Mustafa Cerić, Kuala Lumpur ١٩٩٥

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

الروضه البهيّة فيما بين الأشاعرة والماتريدية، للحسن بن عبد المحسن المشهور بأبي عُدبة، دائرة المعارف التظاميّة، حيدر آباد الدكن، شهر رجب سنة ١٣٢٢ هـ.

سُنن ابن ماجه (جزءان، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي)، لأبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، دار الفكر، بيروت (بدون تاريخ).

سُنن البيهقيّ الكبرى (عشرة أجزاء، تحقيق: محمد عبد القادر عطا)، لأحمد بن الحسين بن عليّ بن موسى أبو بكر البيهقيّ، مكتبة دار الباز، مكّة المكرّمة ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

سُنن الدّارميّ (جزءان، تحقيق: فوّاز أحمد زمري وخالد السّبع العَلميّ)، لأبي محمد عبد الله بن عبد الرّحمن الدّارميّ، دار الكتاب العربيّ، بيروت ١٤٠٧هـ.

السّنّة لابن أبي عاصم (جزءان، تحقيق: محمد بن ناصر الدين الألباني)، لعمر بن أبي عاصم الصّحّاك الشّيبانيّ، المكتب الإسلاميّ، بيروت ١٤٠٠هـ.

السّنّة للخلال (ثلاثة أجزاء، تحقيق: د. عطية الزّهراي)، لأبي بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخلال، دار الرّياضة، الرّياض ١٤١٠هـ.

تهذيب الكمال (خمسة وثلاثون جزءاً، تحقيق: د. بشار عواد معروف)، لأبي الحجاج يوسف بن الزكيّ عبد الرحمن المزّي، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.
التوحيد، انظر: كتاب التوحيد.

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

الجمع بين رجال الصّحّاحين: كتاب الجمع بين كتابيّ أبي نصر الكلاباذي وأبي بكر الإصهانيّ رحمهما الله تعالى في رجال البخاريّ ومسلم (جزءان)، لأبي الفضل محمد 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 محمد القرشيّ، مير محمد كتب خانة، كراتشي ١٣٣٢هـ/١٩١٤م.
حجج القرآن، انظر: كتاب حجج القرآن.

الحديقة التّديّة، شرح الطّريقة المحمّديّة (جزءان)، لعبد الغنيّ الحنفيّ ابن التّابلسيّ، إستانبول ١٢٩٠هـ/١٨٧٣م.

خزانة الأدب وغاية الأرب (جزءان، تحقيق: عصام شعيتو)، لتقيّ الدين أبي بكر عليّ بن عبد الله الحمويّ الأزرايّ، دار ومكتبة الهلال، بيروت ١٩٨٧م.
خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر (أربعة أجزاء)، لمحمد 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 السلفيّ)، لعمر بن عليّ الملقّن الأنصاريّ، مكتبة الرّشد، الرياض ١٤١٠هـ.

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

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

تحقيق الانتصار في اتفاق الأشعريّ والمائريديّ على خلق الاختيار، للشيخ عبد الغني الحنفيّ ابن التّابلسيّ، (وهي مخطوطة محفوظة بالمكتبة الطّاهريّة، رقم ٧٦٠٥، ورقة ٢١ إلى ٢٥ب، بخطّ محمّد بن الحاجّ إبراهيم الذّكديجي المتوفّي سنة ١١٣١هـ/١٧١٨م).

التّدوين في أخبار قزوين (أربعة أجزاء، تحقيق: عزيز الله العطارديّ)، لعبد الكريم بن محمّد الرّافعيّ القزوينيّ، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٩٨٧م.
تذكرة الحفاظ (ط ٣)، لشمس الدّين أبي عبد الله محمّد بن أحمد بن عثمان الذّهبيّ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانيّة بجيدر آباد الدّكن، الهند، ١٣٧٥هـ/١٩٥٥م.
التّعريف = التّوقيف على مهمّات التعاريف (تحقيق: محمّد رضوان الدّاية)، لمحمّد عبد الرّؤوف المناويّ، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، بيروت ودمشق ١٤١٠هـ.
التّعريفات (تحقيق: إبراهيم الأبياريّ)، لعليّ بن محمّد بن عليّ الجرجانيّ، دار الكتاب العربيّ، بيروت ١٤٠٥هـ.

التّعريف لمذهب أهل التّصوّف (تحقيق: آربري)، لأبي بكر محمّد بن إسحاق البخاريّ الكلاباذيّ، مصر ١٣٥٢هـ/١٩٣٣م.
تفسير ابن كثير (أربعة أجزاء)، لأبي الفداء إسماعيل بن عملا بن كثير الدّمشقيّ، دار الفكر، بيروت ١٤٠١هـ.
تفسير الطّبريّ (ثلاثون جزءاً)، لأبي جعفر محمّد بن جرير بن يزيد بن خالد الطّبريّ، دار الفكر، بيروت ١٤٠٥هـ.

تفسير القرطبيّ (عشرون جزءاً، ط ٢، تحقيق: أحمد عبد العليم البردونيّ)، لأبي عبد الله محمّد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح القرطبيّ، دار الشّعب، القاهرة ١٣٧٢هـ.
تلخيص الحبير (أربعة أجزاء، تحقيق: السيّد عبد الله هاشم الجيّانيّ المدنيّ)، لأبي الفضل أحمد بن عليّ بن حجر العسقلانيّ، المدينة المنوّرة ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.
تهذيب الأسماء، لأبي زكريّا محيي الدّين 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 Bde. *GAL = Geschichte der arabischen Litteratur*. 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 التجار)، 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 التّحقيق

أبجد العلوم (ثلاثة أجزاء، تحقيق: عبد الجبار زكّار)، لصديق بن حسن الفتنوّجيّ، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٩٧٨م.

الأحاديث المختارة (عشرة أجزاء، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن دهبش)، لأبي عبد الله محمد بن عبد الواحد بن أحمد الحنبليّ المقدسيّ، مكتبة النهضة الحديثّة، مكّة المكرّمة ١٤١٠هـ.

الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية في اثنتي عشرة مسألة، لابن كمال باشا، (رسالة مسجّلة على أنّها مخطوطة في المكتبة السّليمانية/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 النّصّ العربيّ للكّتابين: بهجة الطّائفة وصوم القلب، وهما من تأليف: عمّار البديسيّ).

الأربعين في أصول الدّين (تحقيق: أحمد حجازي السّقا)، للإمام فخر الدّين الرّازيّ، مكتبة الكليّات الأزهرية، القاهرة ١٩٨٦م.
أسد الغابة في معرفة الصّحابة، لعزّ الدّين عليّ بن محمّد بن الأثير، القاهرة ١٢٨٤-١٢٨٦هـ / ١٨٦٧-١٨٦٩م.

إشارات المرام من عبارات الإمام، للعلامة البياضيّ، القاهرة ١٤٦٨هـ/١٩٤٩م.
الإصابة في تمييز الصّحابة (ثمانية أجزاء، تحقيق: عليّ محمّد البجاويّ)، لشهاب الدّين أبي الفضل أحمد بن عليّ بن حَجَر العسقلانيّ، دار الجيل، بيروت ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
إعتقاد أهل السنّة (أربعة أجزاء، تحقيق: د. أحمد سعد حمدان)، لأبي القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور اللّالكائيّ، دار طبية، الرّياض ١٤٠٢هـ.

هُوَ ﴿٣٢١﴾ ، وقوله تعالى: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا﴾ ﴿٣٢٢﴾. فلا يتَّجه لأهل السنَّة 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 يدلُّ على أنه صدَّقهم بكلام في ادِّعاء الرِّسالة، كما دلَّ قوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾ ﴿٣٢٣﴾. فعلى هذا، إنَّ المعجزة [ص٧٦] دلَّت على تصديقٍ من الله قديم قائم بذاته جلَّ وعزَّ.

قال الإمام السنوسي^{٣٢٤} رحمه الله: إنَّه تبارك وتعالى أشار إلى تصديق الرِّسل عليهم السَّلام بفعلٍ أوجده خارقاً للعادة، تحدَّى به الرِّسول، أي ادَّعاه قبل وقوعه. وطلبه من المولى تبارك وتعالى دليلاً على صدقه في كلِّ ما يُبلِّغ عنه، فأوجده تبارك وتعالى، على وفق دعواه، وأعجز سبحانه وتعالى كلَّ من يقصد تكذيبه ومعارضته، أن يأتي بمثل ذلك الخارق، يتنزَّل هذا الفعل من المولى، تبارك وتعالى، باعتبار الوضع والعادة والفعل، وقرينته ذلك الخارق بمنزلة التصريح بالكلام بصدق رُسله عليهم الصَّلاة والسَّلام، بحيث لا يجد الموقِّ فرقاً بين تصديق الله تعالى لرسله عليهم السَّلام بهذا الفعل الموصوف بما سبق، وبين تصديقهم بكلامه الصَّريح.

وقال إمام الحرمين: إنَّا نجعل إظهار المعجزة تصديقاً بمنزلة أن يقول: جعلته رسولاً وأنشأت الرِّسالة فيه. كقولك: جعلتك وكيلاً، واستنبأتك لشأني، من غير قصدٍ إلى إعلام وإخبارٍ بما ثبَّت. 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 السنوسيِّ الحسنيِّ، ولد في تلمسان سنة ١٤٣٥/٥٨٣٨م أو ١٤٣٦/٥٨٣٩م وتوفي سنة ١٤٩٠/٥٨٩٥م. انظر الموسوعة الإسلامية، ج ٩، ص ٢٠.

لغير الحنفية، وليس كذلك. [ص ٧٥] وقد حكى الأشعري الخلافَ 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} وجماعة 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 بوحدانيته 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. ١٠

قلت: اعلم أنه لا يتحقق في هذه المسألة عند التأمل محل خلاف، لأن الكلام إن كان في الإيمان المكلف به، فهو فعل قلبي يُكتسب مباشرة 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 بوحدانيته تعالى في قوله: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا

^{٣١٤} هو أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي العزبي، من علماء مشايخ الصوفية بعلوم الظاهر وعلوم المعاملات والإشارات (ت ٥٢٤٣/هـ ٨٥٧م). انظر طبقات الصوفية، ص ٥٦-٦٠ وسيسكين، ج ١، ص ٦٣٩-٦٤٢.

^{٣١٥} هو أبو الفضل جعفر بن حرب الهمداني (ت ٢٣٦/هـ ٨٥٠م). أحد تلامذة أبي الهذيل العلاف (ت ٢٢٦/هـ ٨٤٠م أو ٢٢٧/هـ أو ٢٣٥هـ). سيسكين، ج ١، ص ٦١٩.

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

^{٣١٧} لعله عبد العزيز بن يحيى بن مسلم الكناني المكي (ت ٢٣٥/هـ ٨٤٩م). 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"، "اني".

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

فإن قيل: فكيف قال أهل السُنَّة: 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 مودَعٌ في القلب.

فالجواب: إنَّه ظاهر فيما ذكر، غير أنَّهم لم يريدوا هذا الظاهر، بل تساهلوا في هذا اللفظ، وصرّحوا بتساهلهم حيث أعقبوا هذا الكلام بقولهم: ليس المقروء^{٣١١} والمكتوب والمحفوظ حلالاً 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 تصرّح منهم بأنَّ المعنى المعلوم ليس حلالاً في القلب، وإنَّما الحالُّ فيه نفسُ تفهّمه ونفسُ المُعَلِّم به، وأمّا ما هو متعلّقُ العلم والفهم فليس حلالاً فيه. ومتعلّقُ 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 اللفظي رعايةً للأدب لئلاَّ يسبق إلى الفهم إرادة النفسِ القديم.

أقول وبالله التوفيق: إنَّ قول ابن همام في المسامرة^{٣١٢}: المسألة الثانية لمسائل الحنفيّة خلاف في أنّ 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 الحجّ ٧٨/٢٢، فالتور ٥٦/٢٤، ثم الزّوم 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.

أنّ ما وافق لفظه لفظ القرآن، إنّ لم يقصد به القرآن لا يكون قرآناً، ولا هو كلام الله تعالى. فبطل ما تمسكوا به، أعني علماء بخارى.

ولإبطاله وجه آخر، وهو أنّه يلزم أيضاً كون كلّ ذاك لله تعالى، من القائل: سبحان الله، والحمد لله، ونحوهما، بل كلّ متكلم في أيّ 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 قلّ 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 تخصّصوا الإيمان، بل كلّ متكلم يلزم قيام ما ليس بمخلوق به، باعتبار قصده قراءة القرآن بذلك، لم يلزم مدّعاهم من كون الإيمان غير مخلوق. فإنّ التلفظ بالشهادتين إقرار بالتصديق لم يقصد به قراءة القرآن.

ونصّ كلام أبي حنيفة في الوصيّة صريح في خلق الإيمان، حيث قال: نُفِّرَ بَأَنَّ العبدَ مع جميع أعماله وإقراره ومعرفته مخلوق، إلخ. وليس المراد بالوصيّة الوصيّة التي كتبها لعثمان البتي^{٣٠٦} - بفتح الموحدة وتشديد المثناة - فقيه البصرة في الردّ على المبتدعة، بل المراد الوصيّة التي كتبها لأصحابه في مرض موته، حين سأله أن يوصيهم على طريق أهل السنة والجماعة.

قال الإمام ابن الهمام: الذي نعتقه أنّ القائم بقارئ القرآن: كُله حادثٌ. لأنّ القائم به إن كان مجرد التلقظ والمفوظ، بأن كان غير مُتَدَبِّرٍ أصلاً، وإنّما يشرع لسانه في محفوظه، غير واعٍ لما يقول أصلاً، ولا مُتَعَقِّلٍ معناه، فظاهرٌ، أي أنّ الذي قام به حادثٌ، إذ الأوّل، وهو التلقظ، والمراد به معناه المصدرى، أمرٌ اعتباريٌّ حادثٌ، لأنّه مسبوقٌ بما يعتبر به. والثاني، وهو المفوظ، معلومٌ، كون العبد سابقاً عليه ولاحقاً له. وكلُّ ما سبقه العدم فهو حادثٌ. وكلُّ ما لحقه العدم كذلك، لأنّ ما ثبتت قَدَمُهُ استحالة عَدَمُهُ.

وإن كان القارئ متدبراً لما يتلو، فإنّما يحدث في نفسه صورٌ معاني التظّم^{٣٠٧}. وغايتها أن تدلّ على القائم بذات الله تعالى للقطع بأنّها ليست عين القائم بذات الله تعالى. إذ لا

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

^{٣٠٧} في الأصل: الظم، وهو تصحيف.

فمن المسائل المختلف فيها فيما بين الحنيفة بعضهم بعضاً^{٣٠١} في أنّ الإيمان، هل هو مخلوق أو غير مخلوق؟ والأول: 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 فزانة - بفتح الفاء وسكون الزاء وغين معجمة وبعد الألف نون - ولاية وراء السدس، والسادس مدينة وراء سيحون من أعالي سمرقند، [ص ٧٢] فكفروا من قال بخلق الإيمان ولزموا عليه خلق كلام الله تعالى. ورووه 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 المتكلم 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 الحنيفة 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 ذكروه 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 حمص، 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 وينتقى برائحة الرّؤوس المشويّة. فعرف الرّؤاس حاله، وعين له كلّ يوم رأساً مشويّاً ليؤدّي ثمنه إذا فتح 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 إلاّ معاند. وكان يلقّب في هراة: شيخ الإسلام. وكان الطّلبة يقصدونه من البلاد ويجدونه 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 مخالفين له في أصول الاعتقاد، وكذلك أصحاب أبي حنيفة معه ومع أهل الحديث في أصول الاعتقاد الحقّ متفقون، لا يكفّر بعضهم بعضاً. والحاصل: أنّ الأشاعرة والمائريديّة وأهل الحديث من أهل السنّة والجماعة، لا يكفّر بعضهم بعضاً، ولا يبدّعه. وما نُقل من الطّاعن من بعضهم في حقّ بعض، فغير مُحقق، وليس ذلك الطّاعن أيضاً من أساطينهم وعظماهم، وإنّما هو من المقصرين المتعصّبين الذين لا اعتداد 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 التيمي 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: كالتفسير 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 مردنا 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 التركماني 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، قتله 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] لسأته، لأنّ التّار هو المسمّى، وقد حصل فيه.

قلت: قول القائل: نار، هو التّسمية. والتّسمية ليست المسمّى.

إن قلت: قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^{٢٩٠}، وقال النّبّي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "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 التّسمية 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 الغزاليّ والرازيّ^{٢٩٢} وغيرهما من الأشاعرة الموسومين بالحقّقين: إنّ الاسم قد يطلق ويُرَاد به اللفظ، نحو سمّيته زيدا، وزيدٌ ثلاثيّ. وضرب: فعل، ومن: حرف جرّ^{٢٩٣}. وقد يراد به المعنى كقولك: ذقت العسلَ وشربْتُ الماءَ وعبدْتُ الله. وقد يطلق ويراد به الصّفة كما في قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إنّ لله تسعة وتسعين اسماً".

ولا شكّ أنّ الاسم بالمعنى الأوّل غير المسمّى وغير التّسمية وبالمعنى الثالث ينقسم إلى أقسام ثلاثة التي أشار إليها القاضي من مذهب الشّيخ وهو أنّه إمّا عين المسمّى، كالوجود والنّبيّ وإمّا غيره، كصفات الأفعال مثل الخالق والرّزق 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 تمّ فتح الباري، ج ١١، ص ٢١٧، ٢١٩ و٢٢١.

^{٢٩٢} هو فخر الدّين أبو عبد الله محمد بن عمّار بن الحسين الرازيّ (ت ٦٠٦هـ/١٢٠٩م)، صاحب كتاب المخصّل. الموسوعة الإسلاميّة، 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، كحيّ وعالم وقادر. وضرب يرجع إلى فعل له، كخالق ورازق ومُنعم ومحسن. وضرب يرجع إلى نفي، ككونه غنياً وقاماً بنفسه وواحداً.

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 عَلَيْنِ كَمَا وَمَنْ يَبِيكَ حَوْلًا كَامِلًا فَقَدْ اعْتَدَرَ^{٢٨٥}

ومعلوم أن المراد نفس السلام وذاته، لا لفظه. وبأنه لو قال: يا سالم، أنت حُرٌّ، ويا زينب أنت طالق، يحصل العتق أو الطلاق، ولو لم يكن الاسم هو المسمى، لم يحصل. وبقوله تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا﴾^{٢٨٦}. ومعلوم أن القوم لم يعبدوا قول القائل: واللآت والعزى، وإنما عبدوا نفس الأصنام. وبقوله تعالى: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾^{٢٨٧}، فإن التسيب 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.

والبُلُخِيُّ^{٢٨٢} ومعتزلةٌ بغداد فرّقوا بين بقاء الواجب والممكن، فقالوا: الواجب باقٍ بلا 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. فتارةً قال: هو باقٍ ببقاء يقوم بذاته وصفاته باقيةً ببقاء يقوم أيضاً. وقال في موضع: هو باقٍ ببقاء ذلك البقاء، والبقاء باقٍ بنفسه، وصفاته باقيةً ببقاء آخر يقوم بذاته. وهو قريب من قوله الأوّل. وتارةً قال: إنّ المعنى باقٍ، هو الكائنُ بغير حدوثٍ. نقله القاضي أبو بكر عنه في الإيجاز^{٢٨٣}، قال: مغناه إخبارٌ عن دوام وجوده، ودوام وجوده لا يجوز أن يفترق إلى معنًى، فكلُّ ما وجب دوامه لمعنى يوجبُه كان ابتداءه أيضاً مفترقاً إلى ذلك المعنى.

ثمّ اعلم أنّ من جعل البقاء صفةً نفسيةً يقول: إنّ البقاء استمرارُ الوجود ولازمٌ وجوبِ الوجود، لكنّه إذا أُضيفَ في الدّهن أنّ الاستقبال سُمّي باقياً، وإن أُضيفَ إلى الماضي سُمّي قديماً، فالباقي: ما لا ينتهي تقدُّمُ وجوده في الاستقبال إلى آخر. ويُعبّر عنه بأنّه أبديٌّ. والقديم: هو الذي لا ينتهي تمادي وجوده في الماضي إلى أوّل. ويُعبّر عنه بأنّه أزليٌّ. وقولنا: واجب الوجود، يتضمّن ذلك كلّهُ.

الخاتمة

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 الخياط، 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 إيجاز القرآن لأبي عبد الرحمن محمّد بن زيد الواسطيّ (ت ٣٠٦هـ/٩١٨م) والذي شرحه عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧٤هـ/١٠٨١-٨٢٢م). انظر كشف الظنون، ج ١، ص 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 التّويّة بقوله [من الكامل]:

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

وهما كبيرتا الأشعريّة الخ.

من هاهنا أنّ بعض المخالفات الواقعة لأصحاب الأشعريّ معه، بلا تبديع ولا خروج عن الاقتداء به على سبيل التفضيل – تأكيداً لما سبق – منها مسألة البقاء، فإنّ إمام الحرمين والقاضي أبا بكر، المتقدّم عليه بالزّمان، وهما من أكبر الأشاعرة، يقولان: إنّ الله تعالى باقٍ بذاته، لا بصفة البقاء، لا كالشيخ الأشعريّ فإنّه قال: إنّ الله 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. وقال أبو حنيفة: اعلّموا أنّ الله تعالى باقٍ ببقاء، كما أنّ الله تعالى عالمٌ بعلم، قادرٌ بقُدرة. والبقاء صفة واحدة يُباينها ما ليس ببقاء. وهذا يؤيد 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: القِدْمُ وصفٌ زائد على ذات القديم من الخبط في قِدْم 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 الزماتية 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.

- ٥ اعْلَمَ أَنَّ أَصْحَابَ الْأَشْعَرِيِّ الْمُخَالَفِينَ لَهُ فِيمَا مَرَّ مِنَ الْمَسَائِلِ، كَالْقَاضِي عِيَاضِ وَالْأَسْتَاذِ^{٢٧٤} وَالشَّيْخِ أَبِي حَامِدِ الْغَزَالِيِّ وَابْنِ دَقِيقِ الْعِيدِ، مَعْدُودُونَ أَيِّ مَحْسُوبِينَ مِنْ أَتْبَاعِهِ، لَا يَخْرُجُونَ بِهَذَا الْخِلَافِ عَنِ الْإِذْعَانِ وَالِاتِّقَادِ لَهُ فِي مَعْظَمِ الْمَسَائِلِ، كَمَا لَا يَخْرُجُ أَصْحَابُ الشَّافِعِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، كَلِمَن سُرِّجَ^{٢٧٥} وَغَيْرِهِ، عَنْ مَتَابَعَتِهِ فِي الْمَأْخُذِ وَالْأَصُولِ، بِسَبَبِ مَخَالَفَتِهِمْ إِيَّاهُ فِي بَعْضِ الْفُرُوعِ، وَكَذَلِكَ أَبُو حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مَعَ الشَّيْخِ الْأَشْعَرِيِّ، وَكَذَا أَصْحَابُ أَبِي حَنِيفَةَ مَعَهُ، وَالْأَشْعَرِيِّ وَأَصْحَابِهِ.
- ١٠ قَوْلُهُ^{٢٧٦}: 'أَبُو حَنِيفَةَ، مُبْتَدَأٌ'^{٢٧٧}، وَهَكَذَا خَبَرَهُ. وَمَعَ شَيْخِنَا، حَالٌ، وَلَا شَيْءَ، إِخْ، بَيَانٌ لِلجُمْلَةِ السَّابِقَةِ، أَي: كَمَا أَنَّ مَخَالَفَةَ أَصْحَابِ الْأَشْعَرِيِّ إِيَّاهُ فِي تِلْكَ الْمَسَائِلِ لَا يُعَدُّ قَدْحًا وَطَعْنًا فِي إِمَامِهِمْ، فَكَذَا مَخَالَفَةُ أَبِي حَنِيفَةَ لَا تَوْجِبُ تَبْدِيْعًا وَإِنْكَارًا. وَالتَّكْرَانِ، كَأَنَّهُ مَصْدَرٌ نَكَرَتْ 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.
- ١٥ قَوْلُهُ^{٢٧٩}: 'وَذَا اخْتِلَافٍ هَيْئًا'^{٢٨٠} قَوْلُهُ: وَالْخِذْلَانِ، أَيِ مَجْرَدٍ عَنِ خِذْلَانِ أَحَدِهِمَا الْآخِرِ. وَإِهْمَالُهُ إِيَّاهُ، لِمَا عَرَفَتْ أُمَّهُمَا مُتَنَاصِرَانِ مُتَظَاهِرَانِ لِلسُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ. وَأَنَّهَا هَانِ أَمْرُ الْخِلَافِ بَيْنَهُمَا لِأَنَّهُ إِمَّا لَفْظِيٌّ، وَلَا خِلَافَ فِي سَهُولَتِهِ، وَإِمَّا مَعْنَوِيٌّ لَمْ يَلْبِثْ فِيهِ الْخِلَافُ عِنْدَ التَّحْقِيقِ، أَوْ تَحَقَّقَ بِسَبَبِ الْمَأْخُذِ، كَمَا سَبَقَ بَيَانُ ذَلِكَ كُلِّهِ عَلَى التَّفْصِيلِ. وَلَمْ تَبْطُلْ بِهَذَا الْخِلَافِ قَاعِدَةٌ كَلِيَّةٌ مُهَّدَاهَا
-
- ^{٢٧٤} لَعَلَّهُ يَقْصِدُ بِالْأَسْتَاذِ: إِبْرَاهِيمَ بْنَ إِسْمَاعِيلَ إِبْرَاهِيمَ بْنَ مُحَمَّدَ بْنَ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُهْرَانَ الْمُهْرَجَاتِيَّ الْأَشْعَرِيَّ الشَّافِعِيَّ (ت ٤١٨هـ/١٠٢٧م). انظر الموسوعة الإسلامية، ج ٤، ص ١٠٧.
- ^{٢٧٥} هُوَ أَبُو الْعَبَّاسِ أَحْمَدُ بْنُ عَمْرِ بْنِ سُرَيْجِ الْبَغْدَادِيِّ الْمَتَوَفَّى سَنَةَ ٣٠٦هـ/٩١٨م. انظر الموسوعة الإسلامية، ج ٣، ص ٩٤٩.
- ^{٢٧٦} يَبْدُو أَنَّهُ يُشِيرُ إِلَى بَيْتٍ أَوْ كَلَامٍ سَقَطَ مِنَ النَّصِّ الَّذِي بَيْنَ أَيْدِينَا سَهْوًا.
- ^{٢٧٧} فِي الْأَصْلِ: مُبْتَدَأٌ.
- ^{٢٧٨} يَبْدُو أَنَّهُ يُشِيرُ إِلَى بَيْتٍ أَوْ كَلَامٍ سَقَطَ مِنَ النَّصِّ الَّذِي بَيْنَ أَيْدِينَا سَهْوًا.
- ^{٢٧٩} يَبْدُو أَنَّهُ يُشِيرُ إِلَى بَيْتٍ أَوْ كَلَامٍ سَقَطَ مِنَ النَّصِّ الَّذِي بَيْنَ أَيْدِينَا سَهْوًا.
- ^{٢٨٠} تَبَقِيَ الْجُمْلَةُ دُونَ اسْتِمْرَارِ، فَالْتَقَصْنَا هُنَا وَاضِحًا.

وَقَوْلُ نَحْنُ عَلَى طَرِيقَتِهِ وَ لَكِنْ قَبَلْنَا فِي ذَاكَ طَائِفَتَانِ^{٢٧١}

قال شارحُه، الإمام الشيرازي^{٢٧٢}: هذا تَمَّة 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 يكنف^{٢٧٣} أصحابُ الأشعري بهذا القدر من الخلاف، وهو منع الصغائر مُطلقاً، بل بعضهم، كالأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، زاد وقال: إنهم معصومون عن النسيان والخطأ أيضاً.

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 النسيان في كتابه في أصول الفقه، وقال فيه أيضاً الأحاديث التي في الصحيحين مقطوعٌ بصحة أصولها وثبوتها، ولا يحصل الخلاف فيها بحال، وإن حصل، فذاك اختلافٌ في طُرُقها ورواياتها، فمن خالف حكمه خيراً منها وليس له تأويلٌ سائغ للخبر، نقضنا حكمه. لأن هذه الأخبار تلقّتها الأمة بالقبول. وذكر في كتاب أدب الجدل وحمين في رجل رأى النبي صلى الله عليه وسلم، وأمره بأمره: هل يجبُ عليه امتثاله إذا استيقظ؟ والمجزوم به عند الأصحاب أنه لا يجبُ. لا لأنه لم ير النبي صلى الله عليه وسلم، بل لعدم ضبط الرائي حالة الرؤية. والضبط شرطٌ في العمل بالرؤية. والضبط شرطٌ في العمل بالرؤية.

[ص ٦٥]

٢٠ تَمَّة

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

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

ص ١٦، س ١٥.

^{٢٧٣} في الأصل: لم يكف، وهو تصحيف.

وقوله: رَفَعَا لِرَبِّتَيْهِمْ 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 تقدم.

وقوله: وَالْأَشْعَرِيُّ إِمَامُنَا لَكِنَّا فِي ذَا نُخَالِفُهُ، يعني أنّ هذه المخالفة مع الأشعري ليست لنا لأننا خرجنا عن طريقته ولم نرتضه 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، إحداهما الاعتذار عن مخالفة إمامه، وثانيهما، أنّنا مع مخالفتنا للأشعري في هذه المسألة، لا نبدعه 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، كأنه جعل على كلّ وجه لسان، من باب إطلاق اسم الآلة على ذي الآلة [من الكامل]:

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

قلت: وهذا الحق. قال صاحب التوتية [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 التوتية هنا، ص ١٦، س ١٦.

افْتِرَاءٌ وَلَا خِيَانَةً. فَإِنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ مَشْهُورًا فِيمَا بَيْنَهُمْ بِمَحَمَّدِ الْأَمِينِ. وَأَشَارَ إِلَى مَا قَال، صَاحِبُ التَّوْبِيَّةِ بِقَوْلِهِ [من الكامل]:

وَبِهِ أَقُولُ وَكَانَ رَأْيِي أَبِي كَذَا رَفَعًا لِرُبُوبَتِهِمْ عَنِ الثَّقْصَانِ^{٢٦٦}
وَالْأَشْعَرِيِّ إِمَامًا لَكِنَّا فِي ذَا نُخَالِفُهُ بِكُلِّ لِسَانِ^{٢٦٧}

٥ قال شارحها^{٢٦٨}: إِنَّ اخْتِيَارَ الْقَوْلِ بِامْتِنَاعِ الصَّغَائِرِ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وَتَقْدِيمُ بِهِ لِلْحَضْرَةِ أَيِّ الْمَنْعِ، أَقُولُ بِالْجَوَازِ قَوْلُهُ: وَكَانَ رَأْيِي أَبِي كَذَا، جَمَلَةٌ فِعْلِيَّةٌ وَقَعَتْ مَعْطُوفَةٌ عَلَى فِعْلِيَّةٍ أُخْرَى، كَالِاخْتِلَافِ فِي الْمَاضِي وَالْمَضَارِعِ لِأَجْلِ تَقْدِيمِ زَمَانِ أَحَدِ الْقَائِلِينَ عَلَى الْآخَرِ، أَوْ حَالًا بِتَقْدِيرِ قَدِ، أَيُّ: وَقَدْ كَانَ رَأْيِي أَبِي [ص ٦٣] أَيْضًا هَذَا الْمَذْهَبِ، فَكَانَ يَنْصُرُهُ. [من الوافر]

١٠ إِذَا قَالَتْ حَذَامٌ فَصَدَّقُوهَا فَإِنَّ الْقَوْلَ مَا قَالَتْ حَذَامٌ^{٢٦٩}

ومن العلماء المحققين التاصررين لهذا المذهب الشهرستاني، كما سبق.

^{٢٦٦} ورد هذا البيت في طبقات الشافعية الكبرى، ج ٣، ص ٣٨٧، س ١٧، ولكن بالتص التالي: "وبه أقول وكان مذهب والدي * * * دفعاً لربوبتهم عن الثقصان"، وكذا أيضاً في التوبة هنا، ص ١٦، س ١٣.

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

^{٢٦٨} قال عنه تاج الدين السبكي في طبقاته: "وشرحها [يعني التوبة] 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 حلقتي نحو عام ونصف [عام]، ولم أرَ فَمِنْ جَاءَ مِنَ الْعَجَمِ فِي هَذَا الزَّمَانِ أَفْضَلَ مِنْهُ، وَلَا أَدْنَى". 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 السّلام حيث قاسمه إبليس حتى نسي النهي وظنّ أنّه يحترم اسم الله، وترك الأفضل، وهو غاية الأمر، ولهذا قال الله تعالى في حقه: ﴿فَلَسِيْ فَاَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾^{٢٦٢}. فانظر كيف تقارب الكلام من الجانبين، وهذا الخلاف بين الإمامين.

٥ وبهذا تعرف أنّه يجب تأويل كلّ ما أوهم في حقهم عليهم السّلام من الكتاب والسنة بما اغترّ به بعض من أجاز عليهم الصّغائر، فاحتجّوا في ذلك بظواهر كثيرة من القرآن والحديث.

١٠ قال القاضي^{٢٦٣} في الشّفاء^{٢٦٤}: إن التّرمّوا ظواهرها أفصّت بهم إلى تجويز [ص ٦٢] الكبائر وخرق الإجماع، وما لا يقول به مسلم، فكيف، وكلّ ما احتجّوا به بما اختلف المفسّرون في معناه وتقابلت الاحتمالات في مقتضاه، وجاءت أقاويل فيها للسّلف بخلاف ما التّرمّوه من ذلك؟ فإذا لم يكن إجماعاً، وكان الخلاف فيما احتجّوا به قديماً، وقامت الدّلالة على خطاء قولهم وصحة غيره، وجب نزكّه والمصير إلى ما صحّ، وأمّا قبل الوحي، فالأكثر من منعوا الكفر وإنشاء الذّنب. والأصوليون عليه، لئلاّ تنزل المعصية بالكليّة. وجوّزوا الصّغيرة على الأنبياء للنّدر، كقصة يوسف وإخوته.

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

^{٢٦١} هي زينب بنت جحش الأسديّة (ت ٢٠ هـ / ٦٤١م)، ابنة عمّة النبيّ. وزيد هو زيد بن حارثة (ت ٦٢٩/هـ ٨م) الذي وهبته له زوجته خديجة، صحابيّ اعتنق الإسلام مبكراً، تبناه الرسول وأعتقه، ثمّ عقد له لواء غزوة مؤتة واستشهد في المعركة.

^{٢٦٢} طه ١١٥/٢٠.

^{٢٦٣} هو القاضي عياض، ذكر سابقاً.

^{٢٦٤} هو الشّفاء 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، كقُبْنَة ونَظَر.

وإذا تمهدت هذه المقدمة، فاعلم أنه استُدِلَّ على وجوب العصمة لهم عليهم السَّلام، بأنه لو جاز صدور الذنب عن الأنبياء عليهم السَّلام، لما وجب اتِّباعهم، 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 نَصِيرًا﴾^{٢٥٧}. ولتنزُّلوا عن التَّبوَّة، [ص ٦١] لأنَّ المذنب لا ينال عهد التَّبوَّة، لقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^{٢٥٨}. ولا يخفى أنَّ هذه الوجوه إمَّا تدلُّ على عصمتهم بعد الوحي عن الكبار وعن الصَّغائر عمداً، وقبل البعثة: إذا لم ينصِّح حالهم وقت البعثة، وأمَّا عصمتهم فيما عدا ذلك، فلا. ١٠

وذكر الشَّهرستاني في نهاية الأقدام: الأصحَّ أنَّهم معصومون عن الصَّغائر، لأنَّها إذا تولَّت صارت - بالاتِّفاق - كبائر: وما أسكر كثيره، قليله حرامٌ، لكنَّ المجوِّز عليهم عقلاً وشرعاً تركُّ الأولى من الأمرين المتقابلين جوازاً. ولكنَّ التَّشديد عليهم في ذلك القدر يوازي التَّشديد على غيرهم في الكبائر، وحسنات الأبرار سيئات المقرَّبين.

١٥ ونقل الإمام أبو حنيفة في الفقه الأكبر ما يقارب الشَّهرستاني، وهو أنَّه لو استعمل الرسول ما ظهر له في درجة التَّبوَّة قبل نزول جبريل، يكون ذلك زلَّةً، كما فعل داود عليه السَّلام، حيث تزوج امرأة أوريا^{٢٥٩} قبل نزول جبريل عليه السَّلام. ونبئنا صلى الله عليه وسلَّم، لما انتظر الوحي^{٢٦٠} في تزويج امرأة زيد^{٢٦١}، نجا من الزلَّة. فهذا هو الوجه لوقوع الأنبياء عليهم السَّلام في الزلَّات.

^{٢٥٦} في الأصل: وواحد.

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

^{٢٥٨} البقرة ٢/١٢٤.

^{٢٥٩} هي بثَّشَع بنت أليعام امرأة أوريا الحثِّي. اقرأ قصَّتها مع الملك داوود في الكتاب المقدَّس، العهد القديم، سفر صموئيل

الثَّاني، الأضاح 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 الشرّ، مع بقاء الاختيار تحقيقاً للاهتداء. انتهى.

والكبيرة ما أوجب الشارح الحدّ عليه، [ص ٦٠] فأكبرُ الكبائر: الإشراك بالله تعالى، وأدناها: شربُ الخمر، وزاد بعضهم: وما أصرّ على صغيرة، بناءً على ما ورد في الخبر: "لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الإصرار"^{٢٥٠}. وزاد بعضهم وقال: ما أوعد عليه الشارح بخصوصه بالتار، وما ورد في الخبر من الإعداد، كقوله صلى الله عليه وسلم: "اتقوا السبع الموبقات" وغيره. فإنّما هو بحسب استدعاء الحاجة في ذلك الوقت إلى ذكر ذلك المقدار، نظراً إلى حال السائل أو غيرها ممّا كان سبب ورود الخبر، لا الحصر.

ومنهم من قسمها 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: شرب 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 عقوقُ 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 ٥٤٢٩/١٠٣٧م). 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 "اتقوا"، "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 ٥٣٨٦/٩٩٨م). 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 مقدّمة 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. أعلم أنّ العصمة لغة المنع، لا عاصم أي لا مانع، وعصمه الطعام أي منعه من الجوع. والبر عاصم كسفة السويق. والعصمة: الحفظ. واعتصمت بالله أي امتنعت بحفظه من المعصية، وعزفاً: المنع أو الحفظ من المعاصي والشُرور. ومن لوازها العدالة، وهي كقيّة 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 مِّثْلُكُمْ﴾^{٢٤٥}، ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾^{٢٤٦}، ﴿وَلَوْلَا أَنْ تَبَتُّنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنُ إِلَيْهِمْ﴾^{٢٤٧}، ﴿وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي﴾^{٢٤٨}. وأيضاً لو كان المعصوم مسلوب الاختيار لما استحقّ على العصمة مدحاً، ويطل الأمر والنهي والثواب والعقاب.

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

^{٢٤٣} هو أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن البخصي السبتي (١٠٨٨/٥٤٧٦م - ١١٤٩/٥٥٤٤م).

انظر الموسوعة الإسلامية، ج ٤، ص ٢٨٩.

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

^{٢٤٥} الكهف ١١٠/١٨ وفضلت ٦/٤١.

^{٢٤٦} إبراهيم ١١/١٤.

^{٢٤٧} الإسراء ١٧/٧٤.

^{٢٤٨} يوسف ١٢/٥٣.

كفر^{٢٤٠}. وآخرون جَوَّزُوا الكُفْرَ تَقِيَّةً، بل أوجبوه، لأنَّ إلقاء النَّفْسِ فِي التَّهْلُكَةِ حَرَامٌ. وَرَدَّ بِأَنَّهُ لَوْ جَازَ لَكَانَ أَوْلَى الْأَوْقَاتِ بِهِ وَقْتُ الدَّعْوَى، وَيُؤَدِّي إِلَى خَفَاءِ الدِّينِ بِالْكَلْبِيَّةِ. 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 حَالُهُمْ وَقْتُ الْإِرْسَالِ إِلَى الصَّلَاحِ وَالسَّدَادِ. وَأَصْحَابُ الْأَشْعَرِيِّ مَنَعُوا الْكِبَائِرَ مُطْلَقاً وَجَوَّزُوا الصَّغَائِرَ سَهْواً، وَالْحَقُّ الْمَنْعُ مُطْلَقاً.

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

قَالَ الْحَنْفِيَّةُ: لَا يَجُوزُ التَّكْلِيفُ بِمَا لَا يَطَاقُ وَيَمْتَنَعُ صَدُورُهُ مِنْ نَبِيِّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ. وَالتَّكْلِيفُ يُفِيدُ الْعُمُومَ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ. وَعِنْدَ الْأَشَاعِرَةِ قَوْلَانُ: بَعْضُهُمْ قَائِلٌ بِالْمَنْعِ، مُوَافِقٌ لِلْحَنْفِيَّةِ، كَالْأَسْتَاذِ أَبِي إِسْحَاقَ الْإِسْفَرَايِينِيِّ^{٢٤٢}، شَيْخِ الْأَشَاعِرَةِ، وَالْقَاضِي

^{٢٤٠} جاء في كتاب منهاج السننة النبوية عن الفضلية من الخوارج أنهم "جَوَّزُوا الكُفْرَ عَلَى التَّبَيُّ فَهَذَا بِطَرِيقِ اللَّازِمِ لَهُمْ لِأَنَّ كُلَّ مَعْصِيَةٍ عِنْدَهُمْ 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}، القوصيّ بلداً.

والغرض من هذا تبين أن الخلاف في هذه المسألة على تقدير تصريح الأشعريّ به، لا يلزم منه بدعة ولا كفر. ألا ترى أن هذه الأئمة الكبار، كيف خالفوا الأشعريّ مع أنه إمامهم؟ وهم لا يُبدعونَه بذلك. ثم إن الأشعريّ 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، كالأشعريّ وشيخه. 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 ١٥ 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 الكبائر والصغائر، هل هي واجبة أو لا؟ ٢٠ وتقرير المذاهب أن العصمة عن الكفر ثابتة عند عامة السلف، وكذلك الخلف، إلا عند الفضليّة من الروافض فإنهم جوزوا عليهم المعاصي، وكلّ معصية عندهم

^{٢٣٩} هو أبو الفتح تقي الدين محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيريّ القوصي، المعروف كآبيه وجده بابن دقيق العيد، توفي بالقاهرة سنة ٥٧٠٢/١٣٠٢م. لُقّب أيضاً بسيد المتأخّرين وإمام أهل السنته. انظر طبقات الشافعية الكبرى، ج ٩، ص ٢٠٧-٢٤٩ والتدرّج الكامنة، ج ٤، ص ٩١.

أُمتنعَ بغيره، وهو تعلق علم الله تعالى بَعَدَمِهِ، وعن الرَّابِعِ أَنَّهُ لا يُلْزَمُ من تكليفه بالتصديق بالإيمان تكليفه بعدم الإيمان بجميع ما أُنزلَ على مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إيماناً إجمالياً، أي: نعتقد على سبيل الإجمال أن كلَّ خبر من أخباره تعالى صِدْقٌ ويلزم منه التكليف بتصديق هذا الخبر تصديقاً إجمالياً، وهو لا يستلزم التكليف بالمحال لذاته. إنَّما المستلزم له هو التكليف بالتصديق التفصيلي.

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

وقرر بعض الفضلاء جوابه بوجه آخر، وهو أَنَّا لا نَسَلِّمُ أَنَّهُ أَمَرَ أبا^{٢٣٤} لَهَبٍ^{٢٣٥} بالإيمان بجميع ما أُنزلَ بعد ما أُنزلَ أَنَّهُ لا يؤمن، لأنَّه بعد ما أُنزلَ أَنَّهُ لا يؤمن جاز أن يوضع التكليف بجميع ما أُنزلَ، فلم يلزم الجمع بين التقيضين، وفيه نظر، لأنَّه يلزم أن يكون الخبر ناسخاً للأمر، وأنَّه مُحالٌ، وقرره بعضهم بوجه آخر، وهو أنَّ أبا لَهَبٍ ما كان مأموراً بجميع ما أُنزلَ، بل بما يتعلَّق بالتوحيد والرسالة، وفيه أيضاً نظر، لأنَّه كان مأموراً بتصديق الرسول في كلِّ ما عُلِمَ مجيئه به ضرورةً. لأنَّ الإيمان عبارة عن ذلك. نَعَمْ، يُتَوَجَّه أن يقال: لا نَسَلِّمُ أَنَّ عدم إمكانه ممَّا عُلِمَ مجيئه به ضرورةً. انتهى.

وإلى عدم جواز التكليف بالمحال، ذهب من أصحاب الأشعري طائفة من المتقدمين كالشيخ أبي مُحَمَّدٍ الإسفراييني^{٢٣٦}، شيخ طريقة العراقيين من الشافعية، وحُجَّةُ الإسلام أبي حامد^{٢٣٧} الغزالي^{٢٣٨}. ومن المتأخرين منهم، مجتهد القرن والمبعوث على رأس السنة

^{٢٣٤} في الأصل: أبي.

^{٢٣٥} هو عبد العزى بن عبد المطلب بن هاشم، عم الرسول وأحد أعدائه، توفي 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: الزونق (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

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 يُتصوّر وقوعه. والغرض من التكليف الإتيان بالملكف 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 سيُعَدَّب، والابتلاء والاختيارُ وبقوله: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾^{٢٣٠}، فلو لم يكن التكليف بما لا يطاق جائزاً، [ص ٥٥] لما صحّت الاستعاذة منه.

وأجيب عن هذه الآية بأن الاستعاذة من التّحميل، لا عن التّكليف، إذ جاز أن يُحمّل أحداً بحيث لا يطيق فيؤت بحمله، لكن لا يجوز أن يكلفه حمل جبل 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 أريد بالسَّمْع القبول 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 جملة أنه لا يؤمن، حيث قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^{٢٣٣}، فيكون مأموراً بالجمع بين الإيمان والكفر.

أجيب عن الآية، بأن ﴿أَنْبِئُونِي﴾ خطابٌ تنجيزي، لا خطاب 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.

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

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

والزمن^{٢٢٨} بالمشي، فلا يُنسب إلى الحكيم. وبأنّ التكليف إلزام ما فيه كلفة للفاعل ابتداءً بحيث لو أتى به يُثاب، ولو امتنع يُعاقب 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 الاعتبارات، على سبيل التشبيه، كما يقال: نتعقل لوناً بين السواد 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} الزمن هو المصاب بالزمانة، 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 يظنّ الظانُّ بنا أنّا نُثبِتُ القِدَمَ للحروف والأصوات التي قامت بألسنتنا وصارت صفاتٍ لنا، فإنّا نقطعُ بافتتاحها واختتامها وتعلُّقها باكتسابنا وأفعالنا. ٥

ثم إنهم بدّلوا 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 قديم، وكلماته مظاهرُ الأمور، وكما أنّ أمره لا يشبه أمرنا، وكلماته وحروفُ كلماته لا تُشبه كلماتنا، وهي حروف قدسيّة علويّة وصورٌ مجردة معقولة لا توصف بالافتتاح والاختتام والتقدّم والتأخّر، كما ورد في حقّ موسى عليه السلام أنّه كان يسمع كلامَ الله تعالى كجرّ السلاسل. وكما قال نبيُّنا صلّى الله عليه وسلّم في حقّ 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] مدلولُ اللفظ، حتّى قالوا بحدوثه، وله لوازم كثيرة فاسدة كعدم التكفير على من ينكر أنّ كلامه ما بين الدفتين، لكنّه علمٌ أنّ كلام الله تعالى بالضرورة من الدّين ولزوم عدم المعارضة والتحدّي بالكلام، ١٥

والحقّ أن يُقال: المراد به الكلام التّفسّي، هو المعنى القائم بذات الله تعالى، وهو ليس بحرفٍ 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 غير الكتابة والقراءة والحفظ، لأنّها أمورٌ حادثّة، والكلام بالمعنى المذكور لا ترتيب فيه ولا تقدّم ولا تأخّر كاللّكلام القائم بالقوّة الحافظة منّا، والله المثل الأعلى، بل التّرتيب إنّما هو من التّلفّظ به في الشّاهد واستماعه فيه ضرورة عدم مساعدة الآلة، وهو الكلام الحادث ٢٠

^{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 الربيع، ج ١، ص ٢٣، واعتقاد أهل السنّة، ج ٤، ص ٧٥٩، وتهذيب الأسماء، ص ١٥٢.

نقول: الكلام واحد كسائر الصفات، وله ضدُّ واحد، إمَّا الحرس أو السكوت، وكونه أمراً ونهياً وخبراً، باعتبارات مختلفة. فمن حيثُ إنَّه اقتضاءٌ فِعْلٌ أمرٌ، و من حيثُ إنَّه اقتضاءٌ تَرَكٌ نَهْيٌ، من حيثُ إنَّه إعلامٌ الغيرِ خَبَرٌ. ألا ترى أن الأمر بالشئ نهي عن ضده وإخبار عن حسنه وقُبْح ضده؟ فكان ذلك بمثابة كون السواد لوناً وعَرَضاً حادثاً موجوداً بخلاف العالم والقادر والحَيِّ، فإنها متباينة^{٢٢٢}. فَرَبَّ عالمٍ غير قادر، وقادرٍ غير عالم. فهي بمنزلة كون الشئ طعماً ورائحةً.

فالأمْر والنهْي من الأسماء 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} أزيئاً، لزم الكذب في خبر الله تعالى. لأننا نقول: 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 كَلامَ 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 أنهم إذا وصلوا إلى قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم، قالوا: هذا رسول الله، وحيوا وصلوا، من غير تصرف في أن المشار إليه شخصه أم روحه أم قبره، عليه من مولانا أفضل [ص ٥٢] الصلاة والسلام، وكذلك أطلقوا القول بأن ما بين الدفتين هو القرآن، وهو كلام الله تعالى، ولم يبحثوا عن القراءة والمقروء والكتابة والمكتوب، ولم يتعرضوا 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 أن 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، ولعل الأصح: بجدِّهم.

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

٥ تَمَّة

ولا يجوز أيضاً أن تقول: أنا أحكي كلامَ الله تعالى، بل أقرأ - خلافاً للقدرية - لأن الحكاية تقتضي الماثلة، وإنَّ كلامَ الله غير مشروط ببئية مخصوصة وحركة، وكذا العلم والحياة وسائر صفات الحي، خلافاً للمعتزلة. ألا ترى أن علم الله تعالى وقدرته وسائر صفاته ليست محتاجة إلى بئية، وأنَّ كلامَ الله تعالى في الأزل: أمرٌ ونهيٌ وخبر، خلافاً للمعتزلة، حيث أنكروا قَدَمَ الكلامِ لنفسه، لا المعنى، خلافاً للقلاسي^{٢٢٠}؟

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

قلنا: هذا مبني على الشُّبح العقلي، وقد ثبت بطلانه 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 التعلُّم من ابنٍ سيوجد. وكما جاز للرسول صلى الله عليه وسلم أن يجبر بمن سيولد، فالله تعالى يأمره. جاز أمرُ الله تعالى في الأزل، بمعنى أن فلاناً إذا وُجد وكان على شرائط التكليف، فهو مأمور بكذا.

١٥ قال القلاسي: إنَّ كلامَ الله تعالى كان موجوداً في الأزل، ولم يكن أمراً ولا نهياً ولا خبراً، ثم كان أمراً ونهياً وخبراً لإفهام المخاطبين، وهذا باطل، لأنَّ الكلام أمر ونهي وخبر لنفسه، لا المعنى، لأنَّ الكلامَ صفة لا يقوم بنفسه، فاستحال أن يقوم به معنى يقتضي كونه أمراً ونهياً وخبراً، لاستحالة قيام المعنى بالمعنى. لا يقال: كلامَ الله تعالى مع [ص ٥١] توحدُه لو جاز أن يكون أمراً ونهياً وخبراً لجاز أن يكون القديم حياً عالماً قادراً لذاته، ولأنَّ

^{٢١٩} القصص ٥١/٢٨.

^{٢٢٠} هو أبو العزِّ محمد بن الحسين بن بندار القلاسي الواسطي، مُفَرِّئ العراق، المتوفى سنة ٤٣٥هـ/١٠٤٣-١٠٤٤م.

انظر الوافي بالوفيات، ج ٣، ص ٤.

^{٢٢١} في الأصل: حيث، وهو تصحيف.

قلت: مرادهم بالقرآن الصفة القائمة بذاته تعالى، لأنها تُسمى قرآناً، وما في المصحف يُسمى قرآناً كما أنها تُسمى 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: قرأت نصف القرآن. والحيثية كما في قولنا: حفظت القرآن أو الأشكال المنقوشة، كما في قولنا: يحرم على المحدث مسّ القرآن.

١٠ وقال الشيرازي^{٢١٧}: وصف كلام الله تعالى بأنه مخلوق أو غير مخلوق، بين كفر وبدعة، وذلك لأنه إذا أُشير إلى الوصف الدالّ عليه الكلام المسموع بأنه مخلوق، فهو كفر، وإن أُشير إلى الكلام المسموع بأنه قديم، فإنه إمّا كفر أو بدعة، لأنه كما لا يجوز وصف القديم بأنه مخلوق لا يجوز وصف المخلوق بأنه قديم، وكذا إن أُشير إلى المسموع بأنه مخلوق فهو بدعة، إذا كان ذلك مما لم يذكره النبيّ صلى الله عليه وسلّم والسلف أنّ الخلق في صفة الكلام بمعنى الاختلاق والافتراء، وكثيرٌ يقول: كلام الله غير مخلوق، غير مُختلق، أي غير مُفترى.

٢٠ وقد تقرّر في القواعد الأصولية أنّ لا نصّف الله تعالى ولا نصّف الأمور الإلهية إلا بما ورد به السمع، ولم يرد السمع بشيء من ذلك، فينبغي أن لا يوصف به. ولما ورد الوصف بأنه مُنزل وعربيّ ومُحدّث، أي أُحدِثَ ذكُر وجوده عندنا بعد أن لم يكن، ومُحكّم ومُفصّل ومُوصل، لقوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلْتُ﴾^{٢١٨}، ﴿وَلَقَدْ

^{٢١٧} هو أبو إسحاق إبراهيم بن عليّ بن بن يوسف الفيروزآبادي الشافعيّ، ولد في فيروزآباد سنة ١٠٠٣/٥٣٩٣م ودرّس في المدرسة النظامية التي أسسها على شرفه نظام الملك. توفي في بغداد سنة ١٠٨٣/٥٤٧٦م. انظر الموسوعة الإسلامية، 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، أنّ كلام الله تعالى الأزليّ مقروء بالسنتنا على الحقيقة، محفوظ في قلوبنا، مسموع [ص ٤٨] بأذاننا، مكتوب في مصاحفنا، غير حالّ في شيء من ذلك، كما أنّ الله تعالى معلوم بقلوبنا، مذكور بالسنتنا، معبود في محاربتنا، غير حالّ في شيء من ذلك، والقراءة والقارئ مخلوقان، كما أنّ العلم والمعرفة مخلوقان، والمعلوم والمعروف قديمان، وكلام الله منزل على قلب النبيّ صلى الله عليه وسلم. هذا مذهب الأشعريّ الذي صحّ 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 صحّة هذه العبارة عن الشيخ، محمولة على ما نقله الأئمة الثقات الذين هم أساطين الأشاعرة، هو أن يراد بما في المصاحف نفس الحروف المؤلّفة والكلمات المنتظمة، كما قال به الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه.

قال أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه: القرآن كلامُ الله تعالى وصفته، قديمٌ غيرُ مُحدَث ولا مخلوق ولا حروف ولا صوت ولا مقاطع ولا مبادئ، لا هو ولا غيره، وسمّعه جبريل^{٢١٦} عليه السلام بصوت وحرف خلقها الله تعالى، فنزل به إلى النبيّ 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 بحالّ فيها.

^{٢١٤} هو أبو محمد هشام بن الحكم الشيباني، متكلّم 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: جبرئيل

قلت: وأول من أجاب فيه أبو حنيفة رحمه الله، وقال: هو مخلوق. فألب بنان^{٢٠٩} العامة وأغراهم عليه حتى صاروا إلى منزله ليجموا عليه ويقتلوه. فأشرف عليهم أبو حنيفة رحمه الله وقال: يا قوم، ما تريدون؟ قالوا: كَفَرْتَ! قال: أَكْفَرُ منه توبة، أم كفر ليس منه توبة؟ فقالوا: بل كفر منه توبة. فقال: اشهدوا أنني قد تبتُّ من كلِّ كفر. فرفعوا عنه، ولم يجسُرْ [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، قصده الثَّعْمان 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} إلا تمادياً في عيِّه لجاجاً وعتوّاً.

١٠ فقال أبو الصباح، لما أعياه، لأصحابه: إنني أريد أن أدعو بدعاء فأمّنوا. فرفعوا أيديهم وقال: يا رب إن علمت بنانا^{٢١١} تمادي في عيِّه لجاجاً وعتوّاً، فلا تُخرجه من الدنيا حتى تفضحه وتهتك ستره. فأمّن القوم.

قال علي بن حزملة^{٢١٢}: فوالله ما خرج من الدنيا حتى ربي^{٢١٣} مقطوع اليد والرجل مصلوباً بالكوفة، وقد أقر بالسرقة، وأخذ في بيت النار مع الزنادقة، وقيل له في ذلك، فقال: كنت أبغض النبي (صلى الله عليه وسلم)، وأتوصل إلى ذمه بدم أصحابه. ١٥ ثم زجر أهل العلم الناس عن الخوض في هذه المسألة، فأمسكوا عنها إلى أن انتصب هشام بن الحكم^{٢١٤} فأخذ يرددها فصارت فتنة إلى اليوم.

^{٢٠٩} كذا في الأصل، وفي التعاريف، ص ١٤٦ ورد اسمه كاملاً: بنان بن سمعان التميمي، ولعل الأصح هو بيان بن سمعان التميمي، وهو من غلاة الشيعة، والبيانية أصحابه، وقال بيان بنان الله تعالى على صورة إنسان وروح الله حلت في علي رضي الله عنه، ثم في ابنه محمد بن الحنفية، ثم في ابنه أبي هاشم، ثم 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 علي بن حرملة التميمي، وهو كوفي، 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.

السَّلَام بقوله تعالى: ﴿وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا﴾^{٢٠٨}. وتقرير الجواب أن يُقال: لا نسلم أنّ موسى عليه السَّلَام سمع كلام الله تعالى، بل سمع صوتاً دليلاً على كلام الله تعالى. والدالّ غير المدلول، فلم يسمع كلام الله تعالى. وقوله: وخصّ به أيضاً، جوابٌ عن سؤال مقدر تقديره أن يقال: إنّ غير موسى من الأنبياء عليهم الصَّلَاة والسَّلَام، سمع صوتاً دليلاً على كلام الله تعالى فلم خصّ موسى بكونه كليم الله؟ وتقرير الجواب أنّ موسى عليه السَّلَام سمع بغير واسطة الكتاب والملك، بل إنّ الله تعالى أفهمه كلامه بإسماعه صوتاً بتخليقه من غير أن يكون ذلك الصوت منصوباً لأحد من الخلق، إكراماً له. [ص٤٦] وغيره يسمع صوتاً مكتسباً للعباد فيفهمون كلامه. فلهذا خصّ عليه السَّلَام بأنّه كليم الله تعالى دون غيره.

١٠ تنبيه

التحقيق أنّ كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام التّفسيّ القديم القائم بالذات العليّة، ومعنى الإضافة كونه صفة له تعالى قائمة بذاته تعالى وبين اللفظ الحادث المؤلّف من السُّور والآيات. ومعنى الإضافة أنّه مخلوق لله تعالى، ليس من تأليفات المخلوقين، فلا يصحّ نفيه أصلاً، ولا يكون الإعجاز والتحدّي إلّا في كلام الله تعالى، وبهذا يسقط قول من قال: لو كان كلام الله تعالى حقيقةً في المعنى القديم، مجازاً في النظم المؤلّف، لصحّ نفيه عنه بأن يقال: ليس النظم المنزّل المعجز المفصّل إلى السُّور والآيات كلام الله تعالى. والإجماع على خلافه. وأيضاً المعجز المتحدّي إلى المعارضة به، هو كلام الله حقيقةً، مع القطع بأنّ ذلك إنّما يتصوّر في النظم المؤلّف المفصّل إلى السُّور والآيات، إذ لا معنى لمعارضة الصّفة القديمة.

٢٠ ثمّ اعلم أنّ وصف القرآن بأنّه مخلوق أو غير مخلوق مسألة غير آمنة العاقبة على الخائضين فيها، وقد صارت فتنة لقوم وسبباً لوقوع التّشاجر والتّنافر والتّكفير والتّبديع لأقوام صالحين.

^{٢٠٨} الفرقان ٢١/٢٥.

يُسمع كلامه على قلب العادة الجارية، أي على خلافها، كما سمع موسى عليه السلام على الطور ومحمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج.

وقال الشيخ أبو منصور الماتريدي رحمه الله مرة أخرى: إن كلام الله لا يمكن أن يُسمع بوجه من الوجوه، إذ يستحيل سماع ما ليس من جنس الحروف والأصوات، إذ السماع في الشاهد يتعلّق بالصوت، وبدور وجوداً وعدمًا، ويستحيل إضافة كونه مسموعاً إلى غير الصوت. وكان القول بجواز سماع ما ليس بصوت خروجاً عن المعقول.

قيل: وفيه بحث، إذ يمكن أن يُعارض بالرؤية^{٢٠٥}. ويُقال: [ص ٤٥] رؤية ما ليس بجوهر ولا بعرض مُحال، لأنها تدور معها وجوداً وعدمًا في الشاهد. فالقول بجواز رؤية ما ليس بجوهر ولا عرض ليس بمعقول، مع أنّ رؤيته سبحانه وتعالى ممّا يجب الإيمان بها، وهي ثابتة بالكتاب والسنة. وهو تعالى ليس بجوهر ولا عرض.

وأقول: في بحثه بحث، لأنّ الفرق بينها ظاهر، لأنّا إنّما جوّزنا رؤية كلّ موجود لأنّا وجدنا الرؤية مشتركة بين الموجودات المختلفة حقائقها، والحكم المشترك لا بدّ من علّة وجوديّة مشتركة، ولا مشترك إلاّ الوجود. وأمّا السمع فلا يتعلّق بغير الأصوات في الشاهد، وهي لم تكن مختلفة الحقائق حتى يفتقر إلى علّة مشتركة، فجاز أن يكون صحّة المسموعيّة هي الصوتيّة فقط، فلا يُسمع إلاّ الأصوات، فلا يصحّ ما يقع في معرض المعارضة.

وقول النَّسْفِيّ^{٢٠٦} في متن العمدة^{٢٠٧}: وعنده - أي عند الشيخ أبي منصور الماتريدي - أنّ كلام الله لا يجوز أن يُسمع بوجه من الوجوه، والحال أنّه قائل بسماع موسى عليه

^{٢٠٤} هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيّب بن محمد بن جعفر بن القاسم الباقلائيّ، متكلم أشعريّ وفقهه مالكيّ، يقال أنّه لعب دوراً مهمّاً في نشر أفكار الأشعريّ (ت في ٢٣ ذي القعدة سنة ٤٠٣هـ/٥ يونيو حزيران) سنة ١٠١٣م). انظر الموسوعة الإسلاميّة، ج ١، ص ٩٥٨.

^{٢٠٥} في الأصل دائماً: بالرؤية.

^{٢٠٦} هو حافظ الدّين أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود الحنفيّ (ت ٧١٠هـ/١٣١٠م) ذكر سابقاً.

^{٢٠٧} العمدة في أصول الدّين، ويعرف أيضاً بن المنار في أصول الدّين؛ شرحه مؤلّفه بكتاب ستماء: الاعتماد في الاعتقاد. ولقد اتّبع أبو البركات في كتابه: العمدة، "عقيدة" أبي حفص عمر نجم الدّين الماتريديّ (ت ٥٣٧هـ/١١٤٢م). انظر الموسوعة الإسلاميّة، 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 مجموعتَيْن 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؟

وتحريها: اعلم أنّ المثبتين للكلام التّسبيّ اختلفوا في أنّه مسموع أم لا. فقال الأشعريّ: إنّ كلام الله تعالى مسموع، بناءً على أنّ عنده كلّ موجود يصحّ أن يُراد، فكنا 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 وخبّيّات الضّمائر هو الكلام في الشّاهد عنده، فجوّزَ 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 المثلين، 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 بالذات، ولا يكون قادراً مختاراً.

٥ واعلم أنّ الحنفيّة إنّما أخذوا التكوّن من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^{١٩٨}، فجعلوا قَوْلَهُ ﴿كُنْ﴾ مقدّماً على المكوّن، وهو المسمّى بالأمر والكلمة، فقالوا: عبّر الله تعالى عن التكوّن بكلمة ﴿كُنْ﴾ وعن المكوّن بقوله ﴿فَيَكُونُ﴾. والتكوّن والاختراع والإيجاد والخلق مشتركة في معنى وتباين بمعان. والمشارك فيه كون [ص ٤٣] الشّيء مُوجِداً من العدم، ما لم يكن موجوداً. وهي أخصّ تعلقاً 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.

١٥ وأما ادّعاء أنّهم قالوا: القدرة مؤثرة في إمكان الشّيء فليس بصحيح، وإنّما الصّحيح عندهم أنّ القدرة متعلّقة بصحة وجود المقدور، والتكوّن متعلّق بوجود المقدور ومؤثّر فيه، ونسبته إلى الفعل الحادث كنسبة الإرادة إلى المراد. والقدرة والعلم لا يقتضيان كون المقدور والمعلوم موجودين بهما، والتكوّن يقتضيه.

٢٠ والقول بأزليّة التكوّن، كقولهم بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى. وقوله: إن كانت تلك الصّفة مؤثرة على سبيل الوجوب، كان الله تعالى موجِباً بالذات 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.

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 التفسية بالمكون، فهو نسبة بين المكون والمكون، كالضرب.

والذي تقول الماتريدية بقدومه، إنما هو الصفة، لا التعلق. والذي لا بد من تحققه في المكون، إنما هو النسبة. والتعلق والتكون بالفعل، وأسماؤه تختلف بحسب اختلاف المتعلقات، كما يُسمى تعلق الصفة بإيجاد الرزق مثلاً: ترزيقاً. فهو تكوينٌ بالفعل ٥
الخصوص، وهكذا الإحياء والإماتة والإعزاز والإذلال ونحو ذلك، إلى أن قال: ومذهب الأشاعرة أنّ التكوين من الإضافات والنسب وصفات الأفعال، لا من الصفات التفسية، فإذا نظرنا في التكوين والمكون على هذا، لا يثبت إلا وجود المكون حقيقةً، وأما وجود التكوين فهو اعتباري، فليكن هو وجود المكون.

١٠ والتلخيص أنّ مبدأ إيجاده تعالى لما بيّناه إنما هو صفة القدرة والإرادة عند الأشعرية. ولا تحقّق 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 الحنيفة: التكوين صفة قديمة تُعْايرُ القدرة، والمكون حادث، قال الإمام: القول بأنّ التكوين قديمٌ أو مُحدث يستدعي ١٥
تصويرَ ماهيته، فإن كان المراد نفس ما أثرته القدرة في المقدر، فهي صفة نسبية لا توجد إلا مع المنتسبين، فيلزم من حدوث المكون حدوثُ التكوين. وإن كان المراد صفة مؤثرة في وجود الأثر، فهي عين القدرة. وإن أردتم به أمراً ثالثاً فبيّنوه.

٢٠ قالوا: متعلق القدرة قد لا يوجد أصلاً، بخلاف متعلق التكوين. والقدرة مؤثرة في إمكان الشيء، والتكوين يؤثّر في وجوده. أجب المصنّف بأنّ الإمكان بالذات، ولا تأثير للقدرة في كون المقدر ممكناً في نفسه، لأنّ ما بالذات لا يكون ما بالغير، فلم يبق إلا أن يكون تأثير القدرة في وجود المقدر تأثيراً على سبيل الصحة، لا على سبيل الوجوب،

^{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 المتوفى 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 واعترض شارح قوله: والتخليق هو القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق والترزيق تعلقها بإيصال الرزق، فقال: كذا في المتن^{١٩٠}، وكان اللائق بالجريان فيها على منوال واحد. وكذا في غيرها، كان يقال: التخليق تعلق القدرة بإيجاد المخلوق، والترزيق تعلقها بإيصال الرزق. وهذا اللائق بطريق الأشاعرة لأنهم قائلون بأن صفات الأفعال حادثة، لأنها عبارة عن تعلقات القدرة التجزيية، وهي الحادثة.

١٠ قال النسفي^{١٩١}: والتكوين صفة لله تعالى أزلية، وهي تكوينه إلى^{١٩٢} إيجاده تعالى للعلم ولكل 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 أن إيجاد الله تعالى لكل جزء من أجزاء العالم إنما هو في الوقت المقدر لابتداء وجود ذلك الجزء في علمه تعالى على الوجه المخصوص الذي تعلق به الإرادة^{١٩٤}.

١٥ فالتكوين قديم وتعلقه بالمتكون حادث، كما في الإرادة. ولا يقال: لا وجود للتكوين بدون المتكون، كما لا وجود للضرب بدون المضروب، بخلاف العلم والقدرة ونحو ذلك. لأننا نقول: التكوين له معنيان، أحدهما: الصفة التفسيرية التي هي مبدأ^{١٩٥} الإيجاد بالفعل،

^{١٨٩} في الأصل: وأكثره - بالتاء المربوطة، وهو تصحيف.

^{١٩٠} وهو متن العمدة في أصول الدين لأبي البركات النسفي.

^{١٩١} هو حافظ الدين أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود الحنفي (ت ٧١٠ هـ / ١٣١٠ م) ذكر سابقاً.

^{١٩٢} كذا في الأصل، ولعل 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

وتوفي فيها سنة ٨٩٤ هـ / ١٤٨٩ م. الضوء اللامع، ج ٩، ص ٢٢٠.

^{١٩٤} في الأصل: الإرادة، وهو تصحيف ظاهر.

^{١٩٥} في الأصل دائماً: مبدء.

وعند الأشعريّ أنّها حادثة. فقيل: الخلق والرّزق لا يكون خالقاً ورازقاً على ما يقتضيه حكم اللّغة، وعندهم يكون مخالفاً، كما يُطلق على العالم بالحياكة القادر عليها: حيّك، وإن لم توجد منه الحياكة.

وتحقيق المسألة مبنيّ على معرفة الصّفات الفعلية. قال ابن الهمام في المسيرة^{١٨٦}:
 ٥ اختلف مشايخ الحنفيّة والأشاعرة في صفات الأفعال والمراد بها باعتبار آثارها. والكلّ يجمّعها اسم التكوّن بمعنى أنّها كلّها مندرجة تحته. فإذا كان ذلك الأثر مخلوقاً، فالاسم: الخالق، والصّفة: الخلق، أو رزقاً، فالاسم: الرّازق، والصّفة: الرّزق والتّزريق. فادّعى متأخرو^{١٨٧} الحنفيّة، من عهد أبي منصور الماثريديّ أنّها صفات قديمة، زائدة على الصّفات المتقدّمة أي المعاني والمعنويّة. وليس في كلام أبي حنيفة وأصحابه المتقدّمين التصريح بذلك، بل في كلامه ما يفيد أنّه موافق للأشاعرة، كما نقله الطّحاويّ^{١٨٨} وغيره. وذكر المتأخّرون، لما ادّعوا من قدّم الصّفات وزيادتها، أوّجهاً من الاستدلال، منها – وهو عمدتهم في إثبات هذا المدّعى – أنّ الباريّ تعالى مكوّن الأشياء بدون صفة التكوّن، لأنّ المكوّنات آثار، تحصل عن [ص ٤٠] تعلقها محال، ضرورة استحالة وجود الأثر بدون الصّفة التي بها يحصل الأثر، كالعلم بلا علم. ولا بدّ أن تكون صفة التكوّن أزليّة، لامتناع الحدوث بذاته تعالى. ١٥

وقد أُجيب بأنّ استحالة وجود الأثر بدون الصّفة إنّما تكون في الصّفات الحقيقيّة: كالعلم والقدرة، لا نسلم أنّ التّأثير 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 التكوّن على فصولها، أي تفصيلها، سوى صفة باعتبار متعلّق خاصّ. فالخلق هو القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق، والتّزريق تعلقها

^{١٨٦} في الأصل: المساءرة. 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 الحجّريّ (٢٣٩هـ/٨٥٣م – ٣٢١هـ/٩٣٣). سيسكين، ج ١، ص ٤٣٩-٤٤٢.

والسَّمع يَخْتَصُّ بالمسموعات، والبصر يَخْتَصُّ بالمُبَصَّرات، والفؤاد بالمعقولات، مع أنَّ البصر والسَّمع لا يستغنيان عن العقل، لأنَّ السَّمع يسمَعُ الحقَّ والباطلَ، والبصر يبصرُ الحقَّ والباطلَ، ولا يمكنُ التَّمييزُ بينهما إلاَّ بالعقل. فلو لم يكن العقل حِجَّةً لتعطلَّ السَّمعُ والبصر. فإذْ نمدارُ المعارف بالتَّحَقُّق على العقل.

٥ وقالت أُمَّةٌ بخارى^{١٨٤} من الحنفيَّة: لا يَجِبُ إيمانٌ ولا يجرمُ كفرٌ قبلَ 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 السَّموات 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 محمَلهم، قال: وحينئذ فيجب حمل الوجوب في قوله: لوجب عليهم معرفته تعالى بعقولهم، على معنى: ينبغي، لِحَمَلِ الوجوب فيها على العُرْفِيِّ، وأنَّ الواجب عُرْفاً بمعنى الَّذي ينبغي أن يُفعل، وهو الأليق والأولى. وثمرة الخلاف بين الأشاعرة والمائريديَّة تظهر في حقِّ مَنْ لم تبلغه الدعوة أصلاً، ونشأ على شاطئ جبل، [ص ٣٩] ولم يؤمن بالله تعالى، ومات، هل يُعَدَّبُ في ذلك أم لا؟

١٥ فعند الأشاعرة: لا يُعَدَّبُ، لائْتِفاء شرط الوجوب، وهو السَّماع من الشَّارع. وعند المائريديَّة يُعَدَّبُ 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 قديمة أو حادثة؟ ٢٠

فعند الحنفيَّة 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). الصَّوِّء اللامع، ج ٨، ص ١٢٧-١٣٢، والفوائد البيئية، 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، يُعذب. 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 والقيح. 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: شآخ يشيخ.

^{١٨٣} الإسراء ١٧/٣٦.

الجَمَلِ العَظِيمِ يَنقَادُ لِلطُّفْلِ الصَّغِيرِ، لِمَا رُكِّبَ فِيهِ مِنَ العَقْلِ. قَالَ الحِرَاسَةُ (؟) ^{١٧٥} [من الوافر]:

لَقَدْ عَظَّمَ البَعِيرُ بِغَيْرِ لَبٍّ فَلَمْ يَسْتَعْنِ بِالعِظَمِ البَعِيرُ ^{١٧٦}
يُصَرِّفُهُ الصَّيْبِيُّ بِكُلِّ ^{١٧٧} وَجْهِ وَيَجْبِسُهُ عَلَى الخَسْفِ الجَرِيرِ
وَتَضْرِبُهُ الوَلِيدَةُ ^{١٧٨} بِالهَرَاوِي فَلَا غَيْرَ ^{١٧٩} لَدَيْهِ ^{١٨٠} وَلَا نَكِيرُ

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 مُعَرَّفٌ للواجب، لا موجب، بل الموجب هو الله تعالى حقيقةً،

لكن بواسطة الرسول عليه السلام. وهذا كالسراج، فإنّه نُورٌ بسببه تُبْصِرُ العين عند

التنظر. لأنّ السراج يوجب رؤية الشيء. وعلى هذا يُحْمَلُ قولُ 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، نقراً: "رأيت أعرابنا فاستنشدته فأنشدني آياتاً وروى أخباراً فتعجبت من جماله

وسوء حاله فسكت سكتة ثم قال": "ودخل بعضهم على الرّشيد فازدراه فأنشدته". المستطرف، ج ٢، ص ٦٢.

^{١٧٦} وردت هذه الآيات 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 مجمع 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 بِالهَرَاوِي فَلَا عَرَفَ لَدَيْهِ وَلَا نَكِيرُ

^{١٨٠} ورد في المستطرف، ج ٢، ص ٦١: "عار عليه" بدل "غير لديه".

وَقَضُوا بِأَنَّ الْعَقْلَ يُوجِبُهَا وَفِي كُتُبِ الْفُرُوعِ لِصَخْبِنَا قَوْلَانِ^{١٧٢}

أي العقل ليس بحاكم بالأحكام التكليفيّة الخمسة، أعني الوجوب والتدب والإباحة والكرهية والحزيمة، لقوله تعالى ﴿لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾^{١٧٣}، فلو كان العقل حجة على الناس في الواجبات والمحظورات لكان يقول: إني خلقت فيهم العقل لئلا تكون لهم حجة، وبقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾^{١٧٤}، فأخبر أنهم في أمن من العذاب قبل بعثة الرسل إليهم. ووجه الاستدلال بهذه الآية أنه لو وجب الإيمان بالعقل، لوجب قبل البعثة، لوجود العقل قبلها. ولو وجب قبلها، لوجب أن يعاقب بالتزك. لكن الملزوم، وهو العقاب قبل البعثة، مُنتفٍ، لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾، فينتفي ملزومه، وهو الوجوب عقلاً، لأن انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم. فعلم أن الوجوب ليس إلا من الشرع، وإتيا قيّدنا الأحكام بالتكليفيّة، لأن أحكام الدين على ثلاثة أضرب، كما ذكره القاضي أبو بكر في الإيجاز. ضرب لا يُعلم إلا بالدليل العقلي، كحدوث العالم، وإثبات مُحدثه، وما هو عليه من صفاته المتوقف عليها الفعل، كقدرته تعالى وإرادته وعلمه وحياته [ص ٣٦] وثبوتة رُسُلِهِ. وضرب لا يُعلم إلا من حجة الشرع، وهو الأحكام المشروعة من الواجب والحرام والمباح. وضرب يصلح أن يُعلم تارةً بدليل العقل وتارةً بالسمع، نحو الصفات التي لا يتوقف عليها العقل، كالسمع له تعالى والبصر والكلام والعلم بجواز رؤيته تعالى وجواز الغفران للمذنبين وما أشبه ذلك، ولكن المعتمد فيها على الدليل السمعي. وأما الدليل العقلي فيها فهو ضعيف، قوله: لكن له الإدراك، أي للعقل أن يدرك المعاني والحقائق والأحكام، أي يتعقل الأحكام، لا أنه يحكم بها إذا كانت تكليفيّة. وفائدة ذكر الحيوان هنا أن الحيوان مسخر للفعل، وللعقل تسلط عليه. ألا ترى أن

^{١٧٢} انظر البيت في طبقات الشافعية الكبرى، ج ٣، ص ٣٨٧ س ٣، حيث وردت كلمة "وجهان" بدل "قولان" وكذلك في التوتية هنا، ص ١٥، س ١٩.

^{١٧٣} النساء ١٦٥/٤.

^{١٧٤} الإسراء ١٥/١٧.

كُلُّ 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 كسببية 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] فلائّه ورد الوعيد بالنار على الكفر والشرك والدمّ عليهما، والوعد للعارفين بالجنة والمدح. وأمّا عدم الوجوب العقليّ فلأنّ الإيجاب العقليّ مبنيّ على قاعدة الحُسن والقُبْح العقليّين، وإلى هذا أشار صاحبُ التوتية بقوله [من الكامل]:

وَوُجُوبُ مَعْرِفَةِ الإِلهِ، الأَشْعَرِيُّ يَقُولُ ذَلِكَ شَرَعَهُ الدِّيَانُ^{١٧٠}
وَالْعَقْلُ لَيْسَ بِحَاكِمٍ لَكِنَّ لَهُ أَلْ— إِذْرَاكُ لَا حُكْمَ عَلَى الْحَيَوَانِ^{١٧١}

^{١٦٨} المائدة ١٧/٥.

^{١٦٩} الشورى ١٣/٤٢.

^{١٧٠} قارن بطبقات الشافعية الكبرى، ج ٣، ص ٣٨٧، س ١، حيث جاء هناك: "... يقول ذلك بشرعة الديان"، 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: الفضلُ الزَّيَادَةُ، والإِحْسَانُ الإِتْيَانُ بما فيه صلاحُ الغَيْرِ، من غير أن يستحقَّ ويستَوْجِبَ ذلك، ولَمَّا لم يجب للعبد على الله تعالى شيءٌ، فكلُّ ما يفعل في حقِّه من تزك العقباب وبذل الثَّوَابِ يكون فضلاً وإِحْسَاناً، وقد جاء في الخبر: "الشَّرْفُ كَفُّ الأذى وبذلُ التَّدَى"^{١٦٦}، وهو إشارة إلى أنَّ ترك الأذى أحدَ رُكْنِي التَّقْضُلِ والإِحْسَانِ. ٥

ثمَّ اعْلَمْ أنَّ الخطب في هذه المسألة إنما كان هيناً لأنَّ الكلَّ مُتَّفِقُونَ على عدم وقوع تعذيب المطيع، لكنَّ الاختلاف في المدرك عند الثُّعْمَانِ: العقل والشَّرْع، وعند الأشعريِّ هو الشَّرْع فقط، إذ لا خلاف في وعده، لقوله تعالى: ﴿مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَآمَنْتُمْ﴾^{١٦٧}. هذا على تقدير صحَّة النَّقْلِ، فإنَّ الشيخ أبا القاسم القُشَيْرِيَّ ذَكَرَ أنَّ القولَ بجواز تعذيب المطيع مِمَّا افْتَرَى على الأشعريِّ، ولَبَّسَ على العوامِّ لأجل التشنيع بأنَّه قائل بأنَّ الله تعالى لا يجازي المطيعين على إيمانهم وطاعاتهم، ولا يعذب الكفَّارَ والعصاة على كُفْرهم ومعاصيهم. هكذا شنعوا. وإِنَّمَا الخلافُ في أنَّ المعتزلةَ، ومن سلك سبيلهم في التَّعْدِيلِ والتَّجْوِيزِ، زعموا أنَّه يجب على الله تعالى أن يُثَبِّبَ المطيعين ويعدِّبَ العاصين.

وقال أهل السُّنَّة: إنَّ الله تعالى لا يجب عليه شيءٌ، وله أن يتصرَّف في عبادته بما شاء. وإذا عرفت أنَّ الخلاف في هذه المسألة مبنيٌّ على قاعدة التَّحْسِينِ والتَّقْبِيحِ، كما نقله ١٥

الشيخ أبو القاسم القُشَيْرِيَّ والإمام أبو حنيفة، يبطل هذه القاعدة، فكيف يُتَّصَرَّفُ الخلاف بينه وبين [ص ٣٤] الشيخ الأشعريِّ في هذه المسألة؟ وبنيني على هذه القاعدة ويقرب من مسألتنا هذه ما يفعل الله من إيلام البهائم والأطفال والمجانين والعقلاء ابتداءً. فإنَّ أهل السُّنَّة يقولون: إنَّه ليس بقبيح، بل هو عدلٌ في حُكْمِهِ وصوابٌ في تدبيره، لأنَّه مُتَّصَرِّفٌ في مُلْكِهِ، وليس لأحد أن يعترض عليه، وربَّمَا يكون الإيلامُ تخليصاً من ضَرَرٍ أعظم أو إيصالاً إلى نفعٍ 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 وَأُمَّهُ 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

وهي أنه: ٥

هل يجوز لله تعالى أن يعذب العبد المطيع أم لا؟

فاتفق الأشعرية والمثريدية على أنه لا يجوز شرعاً، لما ورد في الخبر الصادق من عدّة طُرُق. والإمام أبو حنيفة لم يُجَوِّزَه مُطْلَقاً، لا عقلاً ولا شرعاً، إذ يُقَال عنه أنه لا يجوز في بداية العقول تعذيب المطيع. قال الأشعري: ولو وقع تعذيب المطيع، لم يكن ذلك منه ظُلماً ولا عُذواناً، أي تعدياً، لأنه 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 لِعَوْض.

١٥ إن قُلْت: كيف يُتَصَوَّرُ الجود بترك العقاب، وهو عدميّ، والجود يقتضي كون ما يتعلّق به وجودياً؟

قُلْت: لَمَّا 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 تركُّ العقاب وبذل الثواب فضلاً على المطيعين، [ص ٣٣] أحدهما وجودي، والآخر عدميّ.

٢٠ إن قُلْت: إطلاق الفضل على الوجوديّ ظاهر، لأنّ إطلاقه على العدميّ غير معقول.

^{١٦٣} إبراهيم ٢٧/١٤.

^{١٦٤} المائدة ١/٥.

^{١٦٥} النساء ٥٧/٤. جاء في الأصل: فيها زوج، وهو تصحيف.

واعْتِقَادُ السَّيْرِ بِجَرِيَانِ الْعَادَةِ هُوَ الْمُسَمَّى بِالْكَسْبِ، وَعَلَى هَذَا لَا يَكُونُ إِثْبَاتُ قُدْرَةِ لَا تَأْثِيرَ لَهَا، كَفِي الْقُدْرَةِ، عَلَى مَا تَوَهَّمَهُ الْمُعْتَرِضُ، وَلَمَّا كَانَتْ تِلْكَ الْمُبَاشَرَةُ إِحْدَاثَ اللَّهِ لِلْفِعْلِ فِي الْعَبْدِ مَقْرُونًا بِالْإِسْتِطَاعَةِ ظَاهِرًا، بِوَسِطَةِ الْعَبْدِ، لَمْ يَزَلْ أَنْ يَكُونَ لِقُدْرَةِ الْعَبْدِ تَأْثِيرًا فِي الْوُجُودِ، كَمَا تَوَهَّمَهُ الْمُعْتَرِضُ.

٥ ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّ كَوْنَ الْعَبْدِ مُسَخَّرًا تَحْتَ قَضَاءِ اللَّهِ تَعَالَى وَقَدَرِهِ لَا يَنَافِي قُدْرَتَهُ وَاخْتِيَارَهُ. فَالْمُسَخَّرُ نَوْعَانِ: مُجْبُورٌ وَمُخْتَارٌ. فَالْمُجْبُورُ كَالسَّكِّينِ، وَالْقَلَمُ فِي يَدِ الْكَاتِبِ، وَالْمُخْتَارُ كَالْكَاتِبِ وَقَلْبُهُ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ^{١٥٩}. فَكَمَا أَنَّ الْمُجْبُورَ إِنَّمَا يَتَسَخَّرُ بِصِلَاحِيَّةٍ فِيهِ تَرْجِعُ إِلَى تَحْصِيلِ عَرَضِ الْكَاتِبِ، كَذَلِكَ الْمُخْتَارُ إِنَّمَا يَصْلُحُ مُسَخَّرًا لِلَّهِ تَعَالَى فِي تَحْصِيلِ مَرَادِهِ، وَهُوَ الْفِعْلُ الْإِخْتِيَارِيُّ بِوَسِطَةِ قُدْرَتِهِ وَاخْتِيَارِهِ، كَالْمَرْكُوبِ لِلرَّكَّابِ، فَالْمَرْكُوبُ إِنَّمَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مُسَخَّرًا لِلرَّكَّابِ لِصِلَاحِيَّةٍ فِيهِ تَرْجِعُ إِلَى تَحْصِيلِ غَرَضِهِ فِيهِ، إِنْ كَانَ لَهُ اخْتِيَارٌ وَقُدْرَةٌ. وَلَكِنَّ قُدْرَتَهُ مَكْتَسِبَةٌ بِالْعِزِّ، وَاخْتِيَارُهُ مَشُوبٌ بِالْإِضْطِرَارِ. وَهَذَا غَايَةٌ مَا يُمْكِنُ فِي تَقْرِيرِ مَذْهَبِ الشَّيْخِ، وَيُؤَيِّدُهُ مَا رُوِيَ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ^{١٦٠} رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: لَا جَبْرٌ وَلَا قَدَرٌ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ، وَيُوضِّحُ ذَلِكَ أَنَّ التَّكْلِيفَ كَمَا وَرَدَ فِي: **إِفْعَلْ** [ص ٣٢] وَلَا تَفْعَلْ، وَرَدَ بِالْإِسْتِقَامَةِ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: **﴿إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾**^{١٦١} وَلَا تُرْغِ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا^{١٦٢}، فَلَوْ كَانَ الْقَلْبُ مُسْتَقْلَلًا، كَانَ مُسْتَعْنِيًا عَنْ هَذِهِ الْإِسْتِقَامَةِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

^{١٥٩} إشارة إلى الحديث النبوي الشريف: "ما من قلب إلا بين إصبعين من أصابع الرحمن إن شاء أقامه وإن شاء أزاعه". انظر ابن ماجه، حديث رقم ١٩٩، وقرن 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 الحقاظ، 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 والاضطرابية، وليس تعلق القدرة كتعلق العلم من غير تأثير أصلاً، وإلا بطلت التفرقة، وليس التأثير في الوجود، فلزم أن يكون في صفة من صفاته ككونها طاعة ومعصية، فإنَّ كون حركة اليد إلى العبد كتابةً وكونها صياغةً بتميزان بعد الاشتراك في أصل الحركة فتضاف تلك الحركة إلى العبد كسباً، وبُشْتُقُ منه فعل خاص به، نحو قيام وعود وكتب، ثم إذا اتصل به أمرٌ سُمِّيَ عبادةً، أو نهْيٌ سُمِّيَ معصيةً.

وحقيقة الكسب: وقوع الفعل بقدرة المكتسب مع تعدُّد انفراد به. وقوله يُشبهه قول الحكماء بأنَّ كون الجوهر متحيزاً، أو قابلاً للعرض، لا تتعلَّق به القدرة.

وإذا عرفت ذلك، فاعلم أنَّ قول القائل: إذا لم تؤثر القدرة الحادثة لم يكن لها تعلق بالحدث، معقولٌ ممنوعٌ، فإنَّ العلم له تعلقٌ بالمعلوم، وللإرادة بالمراد. وليس ذلك التعلق بالمعلوم والمراد على وجه الحدوث. ثمَّ إنه لم يمنع أن يؤثر علم المعاني في أحكامه للمعلوم وإتقانه. وإرادة المرید في تخصيص بعض الجائزات بالحدوث دون البعض، وفي كون المعلوم أمراً ونهياً ووعداً. وإن كان علم الفاعل وإرادته متعلقين بالمعلوم والمراد، ثمَّ لا يؤثران فيه، فلا يمتنع أن تكون قدرتنا وقدرة القديم متعلقين بالمقدور. ونؤثر قدرة القديم ولا نؤثر قدرتنا فيه. والشيخ، وإن لم يثبت للقدرة الحادثة تأثيراً، لكنَّه أثبت^{١٥٨} مُمكناً وثابتاً، يحسُّ به الإنسان من نفسه، وذلك يرجع إلى سلامة البنية واعتقاد السير بحكم جريان العادة. والعبد، مهما همَّ بفعلٍ خلق الله تعالى له قدرةً واستطاعةً مقرونة بذلك الفعل الذي يُحدثه فيه، فيتَّصف 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 مهراَن المَهْرَجَاتِي الأشعري الشافعي (ت ٤١٨/١٠٢٧م). انظر الموسوعة الإسلامية، ج ٤، ص ١٠٧. في الأصل دائماً: الاسفرائيني.

^{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 المُحدثات 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 بالخلوق. 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، كتنفي 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 غلاماً 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. 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،

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 حادثه. 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 صرف 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 حادثه. [ص ٢٩] فلذلك نسبي 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} الصافات 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، وإنما محلّ قدرته عزّمه عُقِبَ خَلَقَ اللهُ تعالى هذه الأمور في باطنه عزماً مصمماً بلا تردّد، وتوجّهاً صادقاً للفعل، طالباً إيّاه، فإذا وجد العبد ذلك العزم، خَلَقَ اللهُ تعالى له الفعل، فيكون منسوباً إليه من حيث هو حركة، ومنسوباً إلى العبد [ص ٢٧] من حيث هو زناً ونحوه من الأصناف التي يكون بها الفعل معصية. وعلى منوال ذلك الطاعة، كالصلاة مثلاً تكون الأفعال التي هي حقيقتها منسوبة إلى الله تعالى من حيث هي حركات، وإلى العبد من حيث هي صلاة، لأنّ الصفة التي باعتبارها جزم العزم 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 بتأثير القدرتين مختلف، كما في لطفة اليتيم تأديماً. فإنّ ذات اللطفة واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره، لمعلّق 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. فوجب أن نجتمع بين الأمرين فنقول: إنّ الأفعال واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد. فالله تعالى يخلق الفعل، والقدرة عليه بإجراء العادة، فهذا جاز إضافة الفعل إلى العبد، وصحّ التكليف والمدح والذمّ والوعد والوعيد، فإنّ لو لم نقل بالكسب، لزم أحد الأمرين: إمّا الميل إلى الاعتزال وإمّا القول بالجبر، وكلاهما باطل.

بيان الملازمة: إنّ صدور الأفعال لا يخلو إمّا أن يكون بقدرة العبد وإرادته، أم لا. وعلى الأوّل يلزم الاعتزال، وعلى الثاني الجبر. والسراط 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 ٤٠٣/١٠١٣م). سيسكين، ج ١، ص ٦٠٨-

لَا كَوْنَ يَحْضُرُهُ لَا عَوْنَ يَنْصُرُهُ وَلَيْسَ فِي الْوَهْمِ مَعْلُومٌ يُضَاهِيهِ
جَلَالُهُ أَزَلِّيٌّ لَا زَوَالَ لَوَّهُ وَمُلْكُهُ دَائِمٌ لَا شَيْءٌ يُفْنِيهِ^{١٤٢}

[ص ٢٦]

المسألة السابعة

مسألة الكسب

٥

وتحقيقه عند الأشعريِّ صَعْبٌ دَقِيقٌ، ولذلك يُضْرَبُ به المثل، فيقال: هذا أدقُّ من كَسْبِ الأشعريِّ. ولذا قيل فيه [من الوافر]:

يَقُولُ وَقَدْ رَأَى جِسْمِي كَخَصْرِ لَهُ شِبَهٌ لِمَا بِي بِالسَّوِيَّةِ
فَقُلْتُ: هُمَا مِنَ الْمَوْجُودِ لَكِنْ كَوْجَدَانِ أَكْتَسَابِ الْأَشْعَرِيَّةِ

١٠ لأنَّ أصحاب الأشعريِّ فَسَّرُوا الكَسْبَ بأنَّ العبدَ إذا صَمَّ 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 الكَسْبِ. فالحقُّ أنَّ الكَسْبَ عند الأشاعرة هو تعلق القدرة الحادثة بالمقدور في محلها من غير تأثير، وهو الذي يعول عليه في تفسيره، ولا يصحَّ غيره، إذ هو الجاري على القواعد العقلية والسنة وإجماع السلف. ولصعوبة هذا المقام أنكر السلف على الناظر فيه. ونقل: إذا بلغ الكلام إلى القدر فأمسكوا.

والكسب عند الماتريدية، كما قال السنفي^{١٤٣} في: الاعتماد في الاعتقاد^{١٤٤}: هو صرف القدرة إلى أحد المقدورين، وهو غير مخلوق. لأنَّ جميع ما يتوقَّف عليه فعل الجوارح من الحركات، وكذا التزوك، التي هي أفعال النفس من الميل والداعية والاختيار، بخلق الله

^{١٤٢} في الأصل: يفينه.

^{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 تصحيح. 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 مؤكولاً إلى الله تعالى. وكما لا يرضى التَّبَيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بمجرد القول، لم يكلف جميع الخلائق معرفة الله تعالى كما هو حق معرفته، لأن ذلك غير مقدور للعبد. إذ لا يقدر العبد أن يعلم جميع معلوماته ومُراداته ومقدوراته، وإنما كلفهم بالتوحيد مستنداً إلى دليل جملي. وكما ورد به التنزيل، وهو الذي ذهب إليه الأشعري. فثبت أن القول مظهر والعقد مصدر. وقد يكتفي بالمصدر إذا لم يقدر على الإتيان بالإقرار اللساني، كالأخرس، فإشارةً في حقه تنزل منزلة العبارة في حق الناطق. وقصة الخرساء "اعتقها فإنها مؤمنة"^{١٤٠} دليل على صحة ذلك.

ثم اعلم أن العمل ليس من أركان الإيمان، خلافاً للوَعِيدِيَّةِ^{١٤١}، وليس ساقطاً بالكلية، حتى لا تضر المؤمن معصية، خلافاً للمُرْجئة. إذ من الأول يلزم انغلاق باب التوبة والإفضاء إلى الإياس والقنوط، وأن لا يوجد من العالم مؤمن إلا نبي 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 الشيرازي.

ومن شِعره [من البسيط]:

يَا مَنْ تَقَاصَرَ فِكْرِي عَنْ أَيَّادِيهِ	وَكُلَّ كُلِّ لِسَانِي عَنْ تَعَالِيهِ
وَجُودُهُ لَمْ يَزَلْ فَرْدًا بِلا شَبِّهِ	عَلَا عَنِ الْوَقْتِ مَا ضِيهِ وَأَتِيهِ
لَا دَهْرَ يَخْلُقُهُ لَا قَهْرَ يَلْحُقُهُ	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، واللساني، كتاب السهو، باب الكلام في الصلاة.

^{١٤١} الوعيدية هم القائلون بتكفير صاحب الكبيرة وأنه 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: المَكْرَه على الكفر كافر مع أن قلبه مطمئن بالإيمان، ثم يجعلونه من أهل الثَّار ويجعلون المنافق من أهل الجَنَّة، وفسادُهُ ظاهر.

٥ وعند الأشعريّ: الإيمان هو التصديق بالقلب، كما [ص ٢٤] قال به الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى. والظنّ بجميع العوامّ أنّهم مصدّقون بالقلب وما ينطوي عليه من العقائد وتطمئنّ القلوب به، فالله أعلم به.

وأما الأقوال بالاستدلال، فأمره سهل، لأنّه لم يشترط أن يستدلّ على الأصول على الوجه الذي يشترطه المعتزلة، وإنّما اشترط نوعاً من الاستدلال هو مركزُ في الطّباع، كما مرّ من حديث الأعرابيّ، ولا يلزم منه تكفير العوامّ، مع أنه نُقِلَ عن بعض أصحاب الإمام أبي حنيفة مثله، وعنه ما يقاربه، كما سبق.

١٠ وذكر الشَّهْرَسْتَانِيّ ^{١٣٨} في نهاية الأقدام ^{١٣٩}: اختلف جواب الأشعريّ في معنى التّصديق الذي فسّر الإيمان به، فقال مرّة: هو المعرفة بوجود الصّانع وصفاته، ومرّة: هو قولٌ في النفس متضمّنٌ للمعرفة، ثمّ يعبر عن ذلك اللّسان فيُسمّى بالإقرار أيضاً تصديقاً، وكذا العمل بالأركان بحكم دلالة الحال. إذ الإقرار تصديقٌ بحكم دلالة المقال. فالمعنى القائم بالنفس هو الأصل المدلول عليه، والإقرار والعمل دليلان. وقال بعض أصحابه: الإيمان هو العلم بأنّ الله ورسوله صادقان في جميع ما أخبرا به. ويُعزى هذا إلى أبي الحسن الأشعريّ.

٢٠ ثمّ القدر الذي يصير به المؤمن مؤمناً، وهو التّكليّف العامّ، أن يشهد أن لا إله إلا الله وحده، لا شريك له، ولا نظير له، في جميع معاني الألوهيّة، ولا قسيم له، في أفعاله، وأنّ محمداً عبده ورسوله. فإذا أتى بذلك، ولم ينكر شيئاً ممّا جاء به ونزل عليه، ووافاه الموت

^{١٣٦} البقرة ٨/٢.

^{١٣٧} المنافقون ١/٦٣.

^{١٣٨} هو أبو الفتح تاج الدّين محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشَّهْرَسْتَانِيّ (١٠٨٦/٥٤٧٩م - ١١٥٣/٥٥٤٨). أشهر مؤلفاته: الملل والنحل. الموسوعة الإسلاميّة، ج ٩، ص ٢١٤.

^{١٣٩} عنوانه الكامل: نهاية الأقدام في علم الكلام. ويُذكر خطأ: نهاية الإقدام. راجع الموسوعة الإسلاميّة، ج ٩، ص ٢١٤.

وذكر أصحاب الأشعريّ أنّه لا يجوز التقليد في الأصول، لأنّا مأمورون باتّباع الرسول صلى الله عليه وسلّم، وهو مأمور بتحصيل العلم بها، لقوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾^{١٣٤}. ولما تكرر 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 نُقلَ عن أعرابيّ قيل له: بِمَ عَرَفْتَ الرَّبَّ؟ قال: البعرة تدلُّ على البعير، وآثارُ المشي تدلُّ على المسير، فسماءُ ذات أبراج وأرضُ ذات فُجاج، أفلا تدلّان على الصّانع الخبير.

وقالت المعتزلة: ما لم يعرف كلّ مسألة بدلالة العقل على وجهه يُمكنه دَفْعُ الشبهة، لا يكون مؤمناً. لأنّ [ص ٢٣] العلم المُحدَث: إمّا ضروريّ وإمّا كسبيّ، وهذا الاعتقاد ليس ضروريّاً، وهو ظاهر، ولا استدلال معه، فلا يكون علماً.

قالَتِ الحنفيّة: هذا الخلاف فيمن نشأ في بلاد المسلمين وسبّح الله تعالى عند رؤيته صنائعه، فهو خارج عن التقليد، ولم يكن فيه خلاف بيننا وبين الأشعريّة، إنّما الخلاف بيننا وبين المعتزلة.

وعن بعض الحنفيّة كالرُسْتَنْقِيّ^{١٣٥}، أنّ شرط صحّة الإيمان أن يعرف صحّة قول النبيّ صلى الله عليه وسلّم بدلالة المعجزة. ثمّ بعد ذلك لو قُبِلَ منه صلى الله عليه وسلّم 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 بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ

^{١٣٤} محمد ١٩/٤٧.

^{١٣٥} في الأصل: الرستنقي، وهو تصحيف. والرُسْتَنْقِيّ هو أبو الحسن عليّ بن سعيد، أحد أهمّ تلامذة أبي منصور المائريديّ (ت ٣٥٠هـ/٩٦١م). سيسكين، ج ١، ص ٦٠٦-٦٠٧.

لِيَعْبُدُونَ ﴿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 العلماء، وأن الحق التفارقة بين الإرادة والرّضى بالعموم والخصوص.

المسألة السادسة

إيمانُ المقلِّد

واعلم أنّ المسائل المختلف فيها لفظاً: إيمان المقلِّد. روى بعضهم عن الشيخ أبي الحسن الأشعري، أنّ إيمان المقلِّد 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 الثُّغمان وأصحاب الأشعريّ عائد إلى اللفظ لا إلى المعنى، [ص ٢٢] فتكون من المسائل اللفظية.

وتحريها أنّ المقلِّد إذا تلقّظ بكلمة الشهادة من غير استدلال: هل يصحّ إيمانه أم لا؟ نُقل عن أبي حنيفة رحمه الله في **الفقه الأكبر** القول بصحة إيمانه خلافاً للمعتزلة ولبعض الأشاعرة، فإنهم يقولون بكفر المقلِّد. قال أبو حنيفة رحمه الله، ومعظم أصحابه: الإيمان إقراراً 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 بحثٍ وفكرٍ في دلائل الأصول، وذلك محض التقليد.

١٣١ الذاريات ٥٦/٥١.

١٣٢ السجدة ١٣/٣٢.

١٣٣ في الأصل: أقول.

الثَّوَابِ أَوْ تَرَكَ الِاعْتِرَاضَ. وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ يَفَرِّقْ بَيْنَهُمَا، أَي بَيْن الرِّضَى وَالِإِرَادَةَ وَالْحَبَّةَ، كَمَا تَقَدَّمَ تَفْرِيرُهُ.

وقال بعض المحققين: ما وقع من العبد، إن كان على وفق العلم والأمر، كان مراداً من التخصيص والتجديد، ومَرَضِيًّا من جهة الثناء والثواب، وما وقع على وفق العلم دون الأمر، كان مُرَاداً، لِمَا مَرَّ، غَيْرَ مَرَضِيٍّ من جهة الدَّمِّ والعقاب. وهذا يوافق قول القائل، ٥
بأنَّ الرِّضَى إِرَادَةُ الثَّوَابِ.

وتبيّن من ذلك أنّ الرِّضَى يكون على وفق الأمر، كما أنّ الإِرَادَةَ على وفق العلم. والتَّحْقِيقُ: أنّ الإِرَادَةَ صِفَةٌ واحدة، ويختلف حُكْمُهَا باختلاف وجه تعلقها بالمراد. فإذا تعلقَتِ بالثَّوَابِ سُمِّيَتْ حُبَّةَ رِضَى، وإذا تعلقَتِ بالعِقَابِ سُمِّيَتْ سَخَطاً وِغْضَباً، وإذا تعلقَتِ بالمراد على وجه تعلق العلم به، قيل: أراد منه [ص ٢١] ما علم، وإذا تعلقَتِ به على وجه تعلق الأمر به، قيل: أراد به ما أمر، وإذا تعلقَتِ بالصُّنْعِ مُطْلَقاً بالتَّخْصِيسِ، من غير التَّفَاتِ إلى كسب العبد، لم يقل: أرادَ به ولا أرادَ منه، بل: أرادَه.

ومن هذا تبيّن معنى قول جعفر الصادق^{١٢٧} رضي الله عنه، إنّ الله تعالى أراد بنا أو أراد منا. فما أراد بنا، أظهره لنا، وما أراد منا، طواه عنا. فما بالناس ١٥
نشتغل بما أراد منا عما أراد بنا؟ فعنى ما أراد بنا ما أمرنا به. ومعنى ما أراد منا، ما عمله من أفعالنا وأحوالنا، ونحن غير مكلفين بحسبه، ولا معذورين فيما تركه بالحوالة إلى عمله تعالى به، وإرادته له. ومن هنا يظهر التوفيق بين هذه الآيات: ﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾^{١٢٨}، ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ﴾^{١٢٩}، ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾^{١٣٠}، ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا

^{١٢٧} هو أبو عبد الله جعفر الصادق (ت ١٤٨هـ/٧٦٥م) بن محمد الباقر. كان آخر إمام مشترك بين الاثني عشرية والإسماعيلية. وإليه ينسب المذهب الجعفري في الفقه. يقال إنَّ أبا حنيفة الثَّوَابِ 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 أنَّ الفعلَ الحاصل من العبد بمشيئة الله تعالى قد يكون مَرْضِيًّا، وهو الطَّاعة، وقد يكون مسخوطاً، وهو المعصية. انتهى.
واتفق الأشعرية والماتريدية على أنَّ كلَّ مُحدث فهو بإرادة الله تعالى وقضائه: خيراً كان أو شراً.

٥ وقالت المعتزلة: ما ليس بمرضيِّ لله تعالى وقضائه، فليس بمرادٍ له. وكلُّ مُراد مَرْضِيٍّ. وروى أنَّ أبا حنيفة رضي الله عنه ألزَمَ بعض القدرية، فقال: هل علم الله تعالى في الأزل ما يكون من الشرور والقبائح أم لا؟ فاضطُّرَّ إلى الإقرار^{١٢٢}. [ص ٢٠] ثمَّ 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. فتبيّن من ذلك أنَّ الإرادة تابعة للعلم، بخلاف الرضى. إذ قد لا يرضى بما يعلم وقوعه. فهذه الروايات صريحة في الافتراق بين الإرادة والرضى، على ما نقلَ عن الأشعريِّ. فلا نزاع حينئذ. لكنَّ نقلَ جماعةٍ آخرون عن أبي حنيفة، رحمه الله، ما يخالف ذلك، وقالوا: إنَّ هذا الافتراق والاختلاف اقتراه عليه الحساد.

وإذا تقيّد ما ذكرناه من الدلائل والروايات، ظهر أنَّ المسألة مبنية على تفسير الإرادة والرضى، وأنَّه هل بينهما فَرْق أو هما متّحدان؟ فتكون المسألة لفظيةً.

١٥ قال أصحابنا وأبو عليّ^{١٢٣} وأبو هاشم^{١٢٤} والقاضي عبد الجبار^{١٢٥}: الإرادة صفة زائدة مُغايرة^{١٢٦} للعلم والقدرة، مرجحة لبعض مقدّراته على بعض. وقال بعضهم: الرضى إرادة

^{١٢٢} في الأصل: الاقدار.

^{١٢٣} هو أبو عليّ محمد بن عبد الوهاب الجبائيّ، شيخ معتزلة البصرة، ولد في جبّ، في خوزستان، سنة ٢٣٥هـ/٨٤٩م. من أشهر تلاميذه أبو الحسن الأشعريّ وابنه أبو هاشم عبد السلام بن محمد الجبائيّ. 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 الجبائيّ (٢٧٧هـ/٨٩٠م - ٣٢١هـ/٩٣٣م)، أحد أعلام المعتزلة، تلمذ على والده (ت ٣٠٣هـ/٩١٥-٩١٦م)، اشتهر بنظريّاته 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 الهمدانيّ الأسدآباديّ (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 والترضى والاختيار كلها بمعنى واحد. كما أنّ العلم والمعرفة
 شيء واحد، خلافاً لقوم^{١٢١}. واستدلّ على الاتحاد بأنّ الإرادة والترضى لو تغايرا فلا يخلو
 إما أن يكونا مثليين أو ضدّين أو خلافيين، والكلُّ 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، وُطلأه 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 بطّلت هذه
 الأقسام تعيّن كونها بمعنى واحد. وفساد هذا الاستدلال ظاهر، لأنّ قوله امتنع وجود
 ١٠ الإرادة مع ضدّ الرضى هو النزاع. فيكون مُصادرةً على المطلوب. هذا، مع أنّ المخالفين
 قد يكونان متلازمين كالتضايقين، ولا يكون وجود كلّ منهما مع ضدّ الآخر، كالصّاحك
 والكاتب، فإنّ كلّاً منهما مخالِف الآخر. فلا يمكن أيضاً وجود كلّ مع ضدّ الآخر في قول
 صاحب التّوبة، ولكن لا يصحّ. وقيل مكذوبٌ على الثّعمان، إشارةً إلى ما نُقل عنه في
 وصيّته التي أوصى بها في مرض موته خلافة، وهو أنّ المعصية ليست بأمر الله ولكن
 بتقديره، لا بمحبّته وبقضائه، لا برضاه وبمشيئته، لا بتوفيقه وبكتابته في اللّوح المحفوظ. وفي
 ١٥ الفقه الأكبر: إنّ الله تعالى خلق الكُفْر وشاءه، ولم يأمر به. وأمّر الكافر بالإيمان ولم يشأه.
 فإن قيل: مشيئة مرّضية، أو غير مرّضية. قلنا: بل يُعاقبهم بما لا يرزى، لأنّه يعاقب
 الكافر على كُفْره. والكفر غير مرّضيّ، وكذلك سائر المعاصي غير مرّضية. إن عُدت
 وقلت: أَلَسْتَ؟ قُلْتَ: الكُفْر والمعاصي بمشيئة الله، ومشيئته مرّضية؟ قلنا: إنّ المشيئة

^{١١٧} هو الإيجاز في الحديث. انظر كشف الظنون، ج ١، ص ٢٠٥.

^{١١٨} هو أبو بكر أحمد بن محمّد بن إسحاق بن إبراهيم الدّبّوريّ 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 محمّد 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 محمّد يوسف موسى والدّكتور 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 مرّضيّ، 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 مرّضيّ أو لا؟ بل يجوز أن يكون مرّضيّاً وأن لا يكون مرّضيّاً، وقد لا يكون مرضياً بل مسخوطاً.

ونقل عن النعمان^{١١٤}: أنّ كلّ أمر مرّضيّ فهو قائل باتّحاد الإرادة والرّضى. وقيل: هذا القول مكذوب عليه. دليل الشيخ 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 مراد من الله وليس بمرّضيّ، الآية. ينتج من الشكل الثالث: بعض المراد ليس بمرّضيّ، 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 التقدير بخلاف الظاهر ولا يرتكب إلّا للموجب. ولا موجب هنا سوى اعتقادك أنّ الإرادة والرّضى متّحdan، وهو عين النزاع. وإن ادّعتت 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.

قلنا: الآية تدلّ على الفرق بينهما، وأنها متباينان. وما ذكرت يقتضي أن يكونا مترادفين. والترادف على خلاف الأصل. فتعيّن أن يكون المصير إلى ما ذكرنا. ثمّ اعلم أنّه قد ذكر

^{١١٤} النعمان هو أبو حنيفة.

^{١١٥} الزمر ٧/٣٩.

^{١١٦} الإنسان ٦/٧٦.

يُضَافُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَإِلَى الْعَبْدِ، كَمَا تَضَافُ الطَّاعَةُ وَالْحِزَاءُ إِلَيْهِمَا، وَأَمَّا الْمِلَّةُ، فَمِنْ: أَمَلْتِ 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 مِنْ 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: ﴿إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾^{١٠٩}.

وَإِذَا عَرَفْتَ ذَلِكَ فَتَقُولُ: إِذَا أُرِيدَ بِالتَّبَوُّةِ وَالرَّسَالَةِ ذَلِكَ النَّوْرِ وَالْحَاصِيَّةِ 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 وَأَدَمَ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ"^{١١١}، وَقَالَ عَيْسَى 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 أُرِيدَ بِهَا مُحَضِّ السَّفَارَةِ وَالتَّبْلِيغِ، فَقَدْ فَرَّغَ مِنْهُ. وَالصَّحِيحُ أَنَّ التَّبَوُّةَ وَالرَّسَالَةَ لَيْسَتْ ذَاتًا لِلنَّبِيِّ وَلَا وَضْفَ ذَاتٍ، كَمَا صَارَ إِلَيْهِ الْكِرَامِيَّةُ، وَلَا مَكْتَسَبَةٌ، كَمَا صَارَ إِلَيْهِ الْفَلَّاسِفَةُ، وَإِنَّهَا هِيَ اصْطِفَاءُ اللَّهِ تَعَالَى عَبْدًا مِنْ عِبَادِهِ بِالْوَحْيِ إِلَيْهِ، وَأَنَّهَا بَاقِيَةٌ.

١٥ وَقَالَ الْغَزَالِيُّ^{١١٣} فِي التَّبَوُّةِ: هِيَ إِجَاءُ اللَّهِ تَعَالَى لِبَعْضِ عِبِيدِهِ بِحُكْمِ إِنْشَائِيٍّ يَخْتَصُّ بِهِ، وَالرَّسَالَةَ: إِجَاءُ اللَّهِ تَعَالَى لِبَعْضِ عِبِيدِهِ بِحُكْمِ 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 ١٦/١٢٣.

^{١٠٩} إِبْرَاهِيمَ ١٠/١٠٤.

^{١١٠} وَرَدَ هَذَا الْحَدِيثُ فِي كِتَابِ صُوفِيَّةٍ، مِثْلًا: بَهْجَةُ الطَّائِفَةِ، ص ١٢٩، س ٢ وَصُومِ الْقَلْبِ، ص ٣٣، س ١.

^{١١١} انْظُرِ الْحَدِيثَ فِي بَهْجَةِ الطَّائِفَةِ، ص ١٢٩/٢ وَصُومِ الْقَلْبِ، ص ٣٣، س ١ وَالتَّبَوُّةَ الْبَيْتِيَّةَ، ص ٣٣، س ٦.

^{١١٢} الصَّفِّ ٦/٦١.

^{١١٣} هُوَ أَبُو حَامِدٍ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ الطَّلُوسِيِّ (١٠٥٨/٤٤٥٠م - ١١١١/٥٠٥م)، صَاحِبُ كِتَابِ إِحْيَاءِ عُلُومِ الدِّينِ.

الموسوعة الإسلامية، ج ٢، ص ١٠٣٨.

وأصحابه قائلون بأنّ النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في القبر حيٌّ يحسّ ويعلم وتعرّض عليه أعمال الأمة والله تعالى خلق ملائكةً سيّاحين يُبلّغون إليه الصلّاة من أمته وهو يردّ عليهم. ثمّ لو سلّم أنّ الأشعريّ قائلٌ بأنّ الميت مُطلقاً لا يحسّ ولا يعلم، فهذا القول ليس مختصّاً به، بل المعتزلة وكثير من عدّاهم قائلون به. فلا وجه للتشيع عليه بخصوصه في هذه المسألة. ٥

وأقول وبالله التوفيق: إنّ تحقيق هذه المسألة على ما هو حثّها، موقوف على تعقل معنى التبوّة والرّسالة والشريعة والدين والملة. فنقول: النبيّ فيعمل من التّبأ، بمعنى الخبر. والنبيّ يُخبر عن الأمور المُعيّبة: ماضيها وآتيها. قال الله تعالى حكايةً عن عيسى عليه السّلام: ﴿وَأَنْبِئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ﴾^{١٠٥}، أي أخبركم. أو من التبوّة بمعنى الرّفعة. والنبيّ: رفيع القدر. ١٠

وقيل في حدّ التبوّة: إنّها السّفارة بين الله تعالى وبين ذوي العقل من الخلق، وقيل: هي إزاحة علل ذوي العقول فيما تقصّر عنه عقولهم من مصالح المعاش والمعاد. ومنهم من جمع بين الحدين. والرّسالة أخصّ من التبوّة.

قال القشيريّ: والرّسول من يأتيه الوحي من كلّ الوجوه، بخلاف النبيّ، فإنّه لا يأتيه إلاّ المناميّ والإلهاميّ، دون غيرهما. ومن خاصيّة الرّسول أن تكون له شريعة مخصوصة به، والنبيّ قد يكون على شريعة سابقة محدودة، وفيه نظر. والشريعة هي الطّريقة المتوصّل بها إلى [ص ١٦] صلاح الدارين، تشبيهاً بشريعة الماء أو بالطّريق الشّارع الواضح. والشّرع: التّبيين. قال الله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ﴾^{١٠٦}. والدينُ والملة، اسمان بمعنى، يتفقان من وجه ويختلفان من وجه. فاتّفاهما أنّهما وُضعا لاعتقادات أقوال وأفعال، تأخذها أمة من الأمم عن نبيّ لهم، هو يرفعها إلى الله تعالى. واختلافها باعتبارين، أحدهما: الاشتقاق. فإنّ للدين نظراً إلى مبدئه، وهو الطّاعة والالتقياد نحو قوله تعالى: ﴿فِي دِينِ الْمَلِكِ﴾^{١٠٧}، ونظراً إلى منتهاه: هو الجزاء. نحو قولهم: كما تدينُ تُدان. والدين

^{١٠٥} آل عمران ٤٩/٣.

^{١٠٦} الشورى ١٣/٤٢.

^{١٠٧} يوسف ٧٦/١٢.

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: إنِّي أرسلتك، أو: بلِّغ 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.

و نقل الشُّبَكِيُّ^{١٠٠} في طبقاته عن ابن فورك^{١٠١}، أنه صلى الله عليه وسلم حيٌّ في قبره رسولاً إلى الأبد حقيقةً لا مجازاً^{١٠٢}.

قال ابن عقيل^{١٠٣} من الحنابلة: هو صلى الله عليه وسلم حيٌّ في قبره يصلِّي بأذانٍ وإقامةٍ في أوقات الصلاة.

واعلم أنَّ الإمامَ أبا القاسم عبدَ الكريم بنَ هوازنِ القُشَيْرِيَّ رحمه الله تعالى - وهو من أكبر الأشاعرة - ذكر أنَّ نسبة الخلاف في هذه المسألة إلى الشيخ أبي الحسن الأشعريِّ زورٌ وهُتان^{١٠٤}، وإتِّمَّ وقع بسبب أنَّ بعض الكرامية ألزَمَ بعض أصحاب الأشعريِّ في مسألة أنَّ الميت: [ص ١٥] هل يحسُّ أو لا؟ فقال: إن كان عندك الميت لا يحسُّ ولا يعلم، فالتبِّيَّ صلى الله عليه وسلم في قبره لا يكون نبياً ولا رسولاً. وهذا الكلام - مع ركاكته وسخافته - لا يلزم منه القول بأنَّ الرسول لا تبقى رسالته بعد موته، لأنَّ الأشعريِّ

^{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 الشُّبَكِيُّ (٢٢٧هـ/١٣٢٧م - ٣٦٩هـ/١٣٦٩م)، 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 فورك الأنصاري الإصبهاني، ولقد دُسَّ إليه السِّمُّ 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 باقية الآن، وأنه الآن رسول حقيقة، وكذا كل رسول، وهو الحق الذي لا شك فيه ولا يصح غيره.

وتحريها: أن رسالة نبينا صلى الله عليه وسلّم، وكل نبي هل تبقى بعد موتهم؟ وهل يصح أن يقال: كل منهم رسول الآن حقيقة أو لا؟

٥ قال أبو حنيفة، رضي الله عنه: إنه رسول الآن حقيقة. وقالت الكرامية^{٩٥}: لا. ويُقلع عن الشيخ أبي الحسن الأشعري قال: إنه الآن في حكم الرسالة، وحكم الشيء يقوم مقام أصله. وعليه بعض العراقيين من الشافعية، كماورد^{٩٦}. واستدلّت الكرامية، القائلة بعدم الرسالة بعد موت الرسول، بأن الرسالة عرض والعرض لا يبقى زمانين، ولا رسول بعده، لأنه خاتم النبيين، فتنفي الرسالة لإثفاء محلّ تجدد عليه وتقوم به، وأن الرسالة كالعلم، فإن الله تعالى لا يقبضه قبضاً [ص ١٤] ينتزعه من العلماء، ولكن يقبضه قبض العلماء، كما ورد في الحديث الصحيح^{٩٧}.

واستدل من قال: إنه صلى الله عليه وسلّم باقٍ على رسالته ونبوته بعد موته حقيقة - وهو الحق - كما كان رسولاً في الماضي، لأنه لو لم يكن رسولاً الآن لما صح إسلام مسلم بعد موته، وهو باطل بالإجماع، وبأن كلمة الشهادة المشتملة على أن محمداً رسول الله، صريحة في كونه صلى الله عليه وسلّم رسولاً في الحال. وتلك الكلمة صحيحة بالإجماع. ولو كان كما قال، لوجب أن يقال: وأشهد أن محمداً كان رسول الله. وقال الشيخ عبد الحق^{٩٨} في شرحه على الصحيح: وهو صلى الله عليه وسلّم، بعد موته باقٍ على رسالته ونبوته

^{٩٥} 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.

^{٩٦} هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. وُلد في البصرة سنة ٣٦٤هـ/٩٧٤م وتوفي 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} لعله يقصد أبا المجد عبد الحق بن سيف الدين الدهلوي (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 القدرية: إنَّ التَّعْمَةَ الدِّينِيَّةَ كالتَّعْمَةَ عَلَى التَّظَرِ الْمُؤَدِّي إِلَى الْمَعْرِفَةِ، وَلَوْ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ بِذَلِكَ لَعَرَفُوهُ وَصَارُوا مُؤْمِنِينَ، لقيام الدليل على أنَّ الاستِطَاعَةَ الَّتِي فِي الْقُدْرَةِ عَلَى الْفِعْلِ مَعَهُ، فَلَمَّا لَمْ يَعْرِفُوا، وَلَمْ يُؤْمِنُوا دَلَّ ذَلِكَ عَلَى أَنَّهُمْ لَمْ يُنْعَمْ عَلَيْهِمْ نِعْمَةً دِينِيَّةً.

٥ هذا ما ذُكِرَ مِنَ الْجَانِبِينَ، وَعِنْدَ التَّحْقِيقِ يَرْجِعُ إِلَى نِزَاجِ لَفْظِيٍّ، لِأَنَّ مِنَ نَظَرٍ إِلَى عَمُومِ التَّعْمَةِ، قَالَ: التَّعْمَةُ مَا يَتَنَعَّمُ بِهِ الْإِنْسَانُ فِي الْحَالِ أَوْ فِي الْمَالِ، وَمَنْ رَاعَى فِيهَا خِصُوصاً، قَالَ: التَّعْمَةُ فِي الْحَقِيقَةِ مَا يَكُونُ مَحْمُودَ الْعَاقِبَةِ. وَكَلَا الْقَوْلَيْنِ صَحِيحٌ. وَيَقْرَبُ مِنْ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ مَسْأَلَةُ الرِّزْقِ.

١٠ وَتَحْرِيرُهَا أَنَّ الرِّزْقَ لُغَةً الْحِطُّ. وَالْعُرْفُ خِصَصَهُ تَخْصِصَ الشَّيْءِ بِالْحَيَوَانَ لِلانْتِفَاعِ بِهِ وَتَمَكِينِهِ مِنْهُ. وَالْمَعْتَزَلَةُ، لِمَا اسْتَحَالُوا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى أَنْ يُمَكِّنَ مِنَ الْحَرَامِ، لِأَنَّهُ مَنَعَ مِنَ الْانْتِفَاعِ بِهِ، وَأَمَرَ بِالزَّرْجِ عَنْهُ، خِصُوصاً الرِّزْقَ بِالْحَلَالِ. [ص ١٣] فَمِنْ عَمَمِ الرِّزْقِ عَلَى الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ - وَهُوَ مَذْهَبُ أَهْلِ السُّنَّةِ - قَالَ: الرِّزْقُ مَا يُتَغَدَّى بِهِ أَوْ يُنْتَفَعُ بِهِ حَلَالاً كَانَ أَوْ حَرَاماً. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾^{٩٣}. وَمِنْ خِصَصِهِ قَالَ: الرِّزْقُ عَلَى الْحَقِيقَةِ مَا يَكُونُ حَلَالاً مُبَاحاً مَشْرُوعاً. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ﴾^{٩٤}، وَالْحَرَامُ لَا يَجُوزُ الْإِنْفَاقُ مِنْهُ. وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ أَعْلَمُ.

المسألة الرابعة

أَنَّ رِسَالَةَ نَبِيِّنَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَكُلِّ نَبِيٍّ، هَلْ تَبَقِيَ بَعْدَ مَوْتِهِمْ؟

وَيَصَحُّ أَنْ يُقَالَ: كُلُّ مِنْهُمْ رَسُولٌ الْآنَ حَقِيقَةً أَمْ لَا؟

٢٠ أَيْ وَكَذَا هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ مِنَ الْمَسَائِلِ الْفِظِيَّةِ عَلَى تَقْدِيرِ صِحَّةِ نَقْلِهَا عَنِ الشَّيْخِ أَبِي الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيِّ مَتَّفِقَانِ عَلَى حُكْمِ الْمَسْأَلَةِ، وَلَا خِلَافَ بَيْنَهُمَا فِي أَنَّ رِسَالَةَ نَبِيِّنَا صَلَّى اللَّهُ

^{٩٣} هود ٦/١١.

^{٩٤} البقرة ٢٥٤/٢.

والتَّعْمَةُ الدَّيْنِيَّةُ كَالْقُدْرَةُ عَلَى التَّنَظَّرِ الْمُؤَدِّي إِلَى مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى. وَاسْتَدَلَّ الشَّيْخُ بِأَنَّ اللَّهَ
 أَعْطَاهُمْ مَلَادًا^{٨١} عَلَى طَرِيقِ الاسْتِدْرَاجِ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا
 يَعْلَمُونَ﴾^{٨٢} ﴿يَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مَالٍ وَبَيْنَ نُسَارَعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَلْ لَا
 يَشْعُرُونَ﴾^{٨٣} ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُثَمِّلِي لَهُمْ خَيْرٌ لَأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُثَمِّلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا
 ٥ إِنَّمَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾^{٨٤}. فَتِلْكَ الْمَلَادُ الَّتِي أُنْعِمْتُ عَلَيْهِمْ فِي الدُّنْيَا. وَحَقِيقَتُهَا الْعَذَابُ الدَّائِمُ
 فِي الْآخِرَى. هُوَ فِي حَقِّهِمْ كَالطَّعَامِ الْمَسْمُومِ الَّذِي لَا يَلْتَذُّ بِهِ أَكَلُهُ، وَيَتَعَقَّبُ عَلَيْهِ هَلَاكُهُ،
 فَلَا يَكُونُ نِعْمَةً. ﴿مَتَاعٌ قَلِيلٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^{٨٥}. فَالْكَافِرُ فِي تِلْكَ الْمَلَادِ يَتْرِكُ الشُّكْرَ
 وَالتَّنَظَّرَ الْمُؤَدِّيَ إِلَى مَعْرِفَةِ الْمُنْعَمِ، فَيَهْلِكُ [ص ١٢] بِهَا وَلَا تَكُونُ نِعْمًا فِي حَقِّهِ. وَاسْتَدَلَّ
 الْقَاضِي^{٨٦} بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾^{٨٧} ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا
 ١٠ نِعْمَتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ﴾^{٨٨} ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ 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 فَآكِهِينَ﴾^{٩٢}، وَأَجَابَ عَنْ ذَلِكَ الشَّيْخُ بِأَنَّ الْهَلَاكَ
 وَالضَّرَرَ الَّذِي يَلْحُقُ الْكَافِرَ إِنَّمَا نَشَأَ عَنْ تَرْكِ الْوَاجِبِ، لَا مِنْ تَرْكِ الْمَلَادِ عَنْ فِعْلِ
 ١٥ الْوَاجِبِ، ثُمَّ الْآلَاءُ وَالنِّعَمُ الْمَذْكُورَةُ فِي الْآيَاتِ سَمَّاهَا بِالتَّعْمَةِ 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} النحل ١١٧/١٦.

^{٨٦} هو القاضي أبو بكر المعروف بابن السُّبِّي، (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}، ﴿قُلْنَ تَحِدَ لِسْنَةَ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَحِدَ لِسْنَةَ 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 تهدي 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: خَيْطٌ وَآخَرُ حَائِكٌ يَتَقَابَلَانِ عَلَى الشَّمَالِ الْأَوَّلِ
لَا زَالَ يَنْسُجُ ذَاكَ خِرْقَةَ مُدِيرٍ وَيَخِيطُ صَاحِبُهُ ثِيَابَ الْمُقْبَلِ

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 الدينوري المعروف بابن الشتي، من تلاميذ النسائي (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.

السِّيَارِي^{٧٠} رحمه الله تعالى، وهو عالم محدّث من أشراف خُرَاسَانَ، سُئِلَ عن قوله تعالى ﴿وَالزَّمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى﴾^{٧١}: أهلهم في الأزل للتقوى وأظهر عليهم في الوقت كلمة الإيمان والإخلاص. واستدلوا أيضاً بأنّ القول بجواز التبدّل للسعيد شقيماً والشقي سعيداً يؤدّي 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 مَقْضِيٌّ ومُحَدَّثٌ. وتغيّر المَقْضِي 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، كفرعون وأبي جهل^{٧٢}. وفرقة قُضِيَ عليهم بالسعادة ابتداءً والشقاوة انهاءً، كإبليس وبلعم بن باعورا^{٧٣}، وفرقة بالعكس كأبي بكر^{٧٤} وعمر رضي الله عنهما وسحرة فرعون. ونقول^{٧٥}: الآن حَصَّصَ الحقُّ^{٧٦}. فَمَالَ الخلاف إلى اللفظ، لأنّه مبني على تفسير السعادة. فالشيخ أبو الحسن الأشعري يفسرها بما سبقت كتابتها في أم الكتاب، وهو

^{٧٠} لعله أبو العباس القاسم بن القاسم بن مهدي السّياري المروزي، المتوفى سنة ٩٥٣هـ/٩٥٣م. 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 المخزومي القرشي، كان يكنى "أبا الحكم" فكتاه 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، ثم انظر قصة بلعام بن يعور في التوراة (العهد القديم)، سفر: العَدَد، من الأصحاح ٢٢ إلى ٢٤.

^{٧٤} هو أبو بكر الصديق، عبد الله بن أبي قحافة (ت ٦٣٤هـ/٦٣٤م)، أول الخلفاء الراشدين، وأبو عائشة أم المؤمنين، والمنتصر على مُسَيْلِمَةَ الكَذَّاب. وأبو قحافة هو عثمان بن عامر بن كعب بن سعد بن تيم التيمي (ت ٦٣٥هـ/٦٣٥م). أشد الغاية، ج ٣، ص ٥٨١.

^{٧٥} يعني مؤلف الكتاب، وهو الحسن بن عبد المحسن، المشهور بأبي عذبة.

^{٧٦} حصص الحق: بأن بعد كثبانته.

إِلَّا اللَّهَ، وَمَنْ أَطْلَعَهُ عَلَيْهَا. وَإِلَى هَذَا إِشَارَةٌ فِي مَا وَرَدَ فِي الْآثَارِ مِنَ الْعِنَايَةِ الْأَزَلِيَّةِ وَالْكَفَايَةِ الْأَبَدِيَّةِ. اسْتَدَلَّ أَبُو حَنِيفَةَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَتُوبُوا يُعْفَرُ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾^{٦١}: أَثَبَّتَ اللَّهُ تَعَالَى غَفْرَانَ مَا قَدْ سَلَفَ قَبْلَ الْإِسْلَامِ، فَلَوْ كَانَ الْكَافِرَ قَبْلَ الْإِسْلَامِ سَعِيداً مُؤْمِناً لَفَاتَتْ فَائِدَةُ الْغَفْرَانِ، وَأَيْضاً لَمْ يَسْتَقِمَّ قَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "الْإِسْلَامُ يُجِبُّ مَا قَبْلَهُ"^{٦٢}. وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْبِئُ﴾^{٦٣}، أَيْ: يَمْحُو الْمَعَاصِيَ عِنْدَ التَّوْبَةِ وَيَثْبُتُ التَّوْبَةَ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾^{٦٤}. وَالْآيَاتَانِ 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 تَتَّكِلُ عَلَى كِتَابِنَا وَنَدْعُ الْعَمَلَ؟ قَالَ: "اعْمَلُوا، فَكُلُّ مَيَسَّرٍ لِمَا خَلَقَ 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 زُوِيَ 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 عدّة 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} الزعد ٣٩/١٣.

^{٦٤} الزجن 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، ج ٦، ص ٢٠٣٩ و٧ ص ٢٠٤٠، وانظر المعجم المفهرس، ج ٥، ص ٤٤٢، تحت: قعد..

^{٦٧} قارن بصحيح مسلم، كتاب القدر، ج ٧، ص ٢٠٤٠، و٩ ص ٢٠٤١، وابن ماجه، المقدمة، حديث رقم ٧٨.

^{٦٨} قارن بصحيح مسلم، كتاب القدر، ج ٦، ص ٢٠٣٩-٢٠٤٠.

^{٦٩} الليل ٦-٥/٩٢.

سؤاله: أَمْؤْمِنٌ أَنْتَ؟ قال: نعم. قالوا: أَمْؤْمِنٌ عِنْدَ اللَّهِ؟ قال: تسألوني عن علمي وعن عزيمتي أو عن علم الله وعزيمته؟ قالوا: بل نسألك عن علمك. قال: فَإِنِّي بَعْلَمِي أَعْلَمُ أَنِّي مَوْمِنٌ، وَلَا أَعْزِمُ عَلَى اللَّهِ [ص ٨] عَزَّ وَجَلَّ. وَأَنَّهُ رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّهُ مَرَّ بِمَقْبَرَةٍ فَسَلَّمَ عَلَيْهِمْ حَتَّى قَالَ: "إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا لِلَّهِ جَنَّاتٌ، فَذَلِكَ فِي حَقِّهِ أَيْضاً صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شِكٌّ فِي الْمَوْتِ، وَإِنْ أُرِيدَ بِهِ اللَّحُوقُ بِالْجَنَّةِ، فَذَلِكَ فِي حَقِّهِ أَيْضاً صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَيْرُ مُشْكُوكٍ. وَالْحَاصِلُ أَنَّ جَمِيعَ مَا وَرَدَ مِنَ الْإِسْتِثْنَاءِ فِي قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالتَّابِعِينَ لَمْ يَقْصِدُوا بِهِ الشُّكَّ الْبَتَّةَ، إِذْ لَا شَكَّ فِي إِيمَانِهِمْ، بِإِخْبَارِ اللَّهِ تَعَالَى بِأَنَّهُمْ مَوْمِنُونَ، وَبِالْإِجْمَاعِ وَالْأَخْبَارِ الْمُتَوَاتِرَةِ، فَعُلِمَ أَنَّ الْقَصْدَ إِلَى مَعْنَى آخَرَ صَحِيحٍ نَاشِئٍ عَنِ قُوَّةِ الْإِيمَانِ، وَهُوَ قَصْدُ التَّبَرُّكِ وَإِظْهَارِ الْعِبُودِيَّةِ وَأَنَّ الْكَلْمَ مَرْبُوطٌ بِمَشِيئَةِ اللَّهِ تَعَالَى الَّذِي حَصَلَ وَتَحَقَّقَ مِنَ الْإِيمَانِ وَالطَّاعَاتِ، وَالَّذِي يَحْصُلُ مِنَ الدَّرَجَاتِ وَالثَّوَابِ وَالْمَرْتَبَةِ عَلَى الْإِسْتِقَامَةِ.

المسألة الثانية

من المسائل التي الخلاف فيها لفظي:

السعيد هل يشقى؟ والشقي هل يسعد أم لا؟

وتحريها: مَنَعَ الْأَشْعَرِيُّ كَوْنَ السَّعِيدِ شَقِيًّا وَالشَّقِيَّ سَعِيدًا، وَأَجَازَ أَبُو حَنِيفَةَ كَوْنَ السَّعِيدِ قَدْ يَشْقَى وَالشَّقِيَّ قَدْ يَسْعَدُ، 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 شَقِيًّا وَلَا الشَّقِيُّ سَعِيدًا. نَعَمْ، قَدْ يَعْمَلُ السَّعِيدُ 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. وروي 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 ١٩٨٢/١٤٠٢م والطبعة الثانية سنة ١٩٨٣/١٤٠٣م، دون تحقيق)، ت ١١٠/٧٢٨م. انظر بروكلمان، الملحق، ج ١، ص ١٠٢.

^{٤٧} أبو عبد الله أو أبو عيسى المغيرة بن شعبة بن أبي عامر الثقفي (ت حوالى سنة ٥٠/٦٧٠م).

^{٤٨} أبو محمد سليمان بن محران الكاهلي الأسيدي بالولاء (ت ١٤٨/٧٦٥م). الجمع بين رجال الصحيحين، ج ١، ص ١٧٩-١٨٠.

^{٤٩} لعلة الليث بن أبي سلم بن زئيم القرشي المتوفى سنة ١٤٨/٧٦٥م. انظر سيسكين، ج ١، ص ٨٢٢.

^{٥٠} المتوفى سنة ١٣٦/٧٥٣م. انظر سيسكين، ج ١، ص ٨٠١.

^{٥١} أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري الكوفي (٩٧-١٦١هـ/٧١٦-٧٧٨م)، 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 (١٠٧هـ/٧٢٥م - ١٩٦هـ/٨١١م). انظر سيسكين، ج ١، ص ٩٦.

^{٥٣} هو شريك بن عبد الله النخعي، ولد في بخارى سنة ٩٥هـ/٧١٣-٧١٤م وتوفي في الكوفة سنة ١٧٧هـ/٧٩٣م. طبقات الصوفية، ص ١٤٧، هامش ج.

^{٥٤} هو أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي التميمي (١١٨هـ/٧٣٦م - ١٨١هـ/٧٩٧م). سيسكين، ج ١، ص ٩٥.

^{٥٥} هو أبو عمرو عبد الرحمن بن يحميد الأوزاعي (٨٨هـ/٧٠٧م - ١٥٧هـ/٧٧٤م). سيسكين، ج ١، ص ٥١٦.

^{٥٦} هو الإمام مالك بن أنس، إمام المذهب المالكي (ت ١٧٩هـ/٧٩٦م)، سبق ذكره.

^{٥٧} هو الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس (ت ٢٠٤هـ/٨٢٠م)، مؤسس المذهب الشافعي، صاحب كتاب "الرسالة" في الأصول، و"كتاب الأم" في الفروع. وُلد في غزة، فلسطين، وتوفي في الفسطاط، مصر، وُدفن 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 ١٦٤هـ/٧٨٠م وتوفي فيها سنة ٢٤١هـ/٨٥٥م. سيسكين، ج ١، ص ٥٠٢-٥٠٩.

^{٥٩} هو أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم بن مخلد بن راهويه الحنظلي المروزي ولد في نيسابور سنة ١٦١هـ/٧٧٨م وتوفي فيها سنة ٢٣٨هـ/٨٥٣م. سيسكين، ج ١، ص ١٠٩-١١٠.

حقيقة^{٣٧}، فما حقيقة إيمانك؟" قال: رَغِبْتُ نَفْسِي عَنِ الدُّنْيَا حَتَّى اسْتَوَى حَجْرُهَا وَمَدْرُهَا، فَأَظْمَأْتُ نَهَارِي وَأَسْهَرْتُ لَيْلِي، كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى أَهْلِ الجَنَّةِ [ص ٧] يَتَزَاوَرُونَ وَإِلَى أَهْلِ النَّارِ يَتَعَاوَنُونَ فِيهَا، فَقَالَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "هَذَا عَبْدٌ نَوَّرَ اللهُ قَلْبَهُ بِالْإِيمَانِ"^{٣٨}. ثُمَّ قَالَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَصْبَتْ فَالزَّم"^{٣٩}. وَأَيْضاً قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾^{٤٠}، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا﴾^{٤١}.

واستدلَّ أهل الحديث والأشاعرة بأنَّ قول القائل: حَقًّا، حُكْمٌ عَلَى الغَيْبِ، وَلَا يَحُوزُ لِأَحَدٍ غَيْرِ اللهُ تَعَالَى، وَذَلِكَ لَا يَعْلَمُ أَنَّهُ مُؤْمِنٌ عِنْدَ اللهُ تَعَالَى، فَلَعَلَّ ذَلِكَ الْقَائِلُ يَقُولُ: أَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا، وَفِي عِلْمِ اللهُ تَعَالَى أَنَّهُ يَمُوتُ كَافِرًا، فَيَكُونُ مَخْبِرًا بِخِلَافِ مَا عِنْدَ اللهُ تَعَالَى. فَيَحْسَنُ تَجْوِيزَ الاستثناء للخاتمة، لِأَنَّا لَا نَدْرِي: أَمُوتَ عَلَى الإِيمَانِ أَوْ لَا؟ وَإِنَّمَا نَذَكِرُهُ نَظْرًا إِلَى الخاتمة والثبات عَلَى الإِيمَانِ، وَهُوَ غَيْبٌ مَشْكُوكٌ فِيهِ أَوْ لِأَجْلِ التَّبَرُّكِ بِهَذِهِ الكَلِمَةِ، لِأَنَّهُ يُقَالُ عَنْ بَعْضِ الصَّحَابَةِ، كَعَمْرِ بْنِ الحِطَّابِ^{٤٢} وَعَبْدِ اللهِ ابْنِ مَسْعُودٍ^{٤٣} وَصَحَّ عَنْ عَائِشَةَ^{٤٤} قَالَتْ: أَنْتُمْ المُؤْمِنُونَ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى. وَعَنْ جَمْعٍ كَثِيرٍ مِنَ التَّابِعِينَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ، مِنْهُمْ الحَسَنُ البَصْرِيُّ^{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 اللُّمَع، ص ١٢-١٣ وص ٣٣٧ وص ٤٢٨، وكذلك في كنف 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 ٥٢٣هـ/٦٤٤م. انظر مثلاً الإصابة، ج ٢، ص ٥١٨.

^{٤٣} هو عبد الله بن غافل بن حبيب، صحابي مشهور، من قُرَاءِ القرآن الكريم، تَلَقَّى القرآن من الرسول مباشرة، هاجر إلى الحبشة ثم إلى المدينة. شهد وقعتي بدر وأُحُد، ثم اليرموك. تَوَفِّي سنة ٣٢هـ/٦٥٢-٦٥٣م. 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 سنبينه إن شاء الله تعالى. ومبنى القسم الثاني على مأخذٍ ليس فيه كُفر [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

- وتحريزها أنّ 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 أنّ محمداً رسول الله إن شاء الله، أو آمنت بالملائكة، أو بالكتب، أو بالرسل إن شاء الله، يكون كافراً. وأيضاً الاستثناء يرفع انعقاد سائر العقود، نحو: بعثت إن شاء الله، ١٥ وأجرت إن شاء الله. وكذا الفسوخ، كفسخ البيع إن شاء الله. فكذلك يرفع 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 اللهُ﴾^{٣٥}، وأمّا إذا تحقق كالماضي والحال فمتنع تعليقه. وأيضاً روي أنّ 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 أنّ 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 مُبتدعاً للآخر، طاعناً في دينه، لأنّها أمور جزئية فرعية بالنسبة إلى عدل العقائد الكليّة، ومسائل منبئة على شبه الألفاظ وتعيين المعنى المراد منها، وإمّا أمور لم يثبت كونها من مقالة أحدهما، وما فهم الزاعم مقصود القائل بها، وهي الآفة الكبرى. [من الكامل]

فَكَمْ مِنْ عَائِبٍ قَوْلًا صَحِيحًا وَأَفْتَهُ مِنَ الْفَهْمِ السَّقِيمِ^{٣٠}

ما هذا الاختلاف إلا كالاختلاف الواقع بين أصحاب الأشعريّ وبين أصحاب أبي حنيفة. ولا شك أنّ أصحاب كلٍّ منها لا يكفرون إمامهم ولا يُبدعون، وأنّ الخلاف فيها غير مُضِرٍّ ولا موجبٍ لفساد عقيدة، على تقدير كونه على حاله، فكيف والتوفيق ممكن؟ وفي بعض المسائل يكون قولاً للأشعريّ على وفق الماتريديّ، وقولاً على خلافه، وإلى ذلك كلّه أشار صاحب التوتية^{٣١} بقوله [من الكامل]:

وَالْخُلْفُ بَيْنَهُمَا قَلِيلٌ أَمْرُهُ سَهْلٌ بِلاِ بَدْعٍ وَلَا كُفْرَانِ^{٣٢}
وَلَقَدْ يَوُولُ خِلَافُهُمْ^{٣٣} إِمَّا إِلَى لَفْظٍ كَلَامِيٍّ فِي الْإِيمَانِ

وبالجملة، فالخلاف الذي بينها إمّا 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 السمرقندي (٤٦١-٥٣٧هـ/١٠٦٨-١١٤٢م). انظر شرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني، ص ٩.

^{٣٠} هذا البيت لأبي الطيّب المتنبّي (ت ٣١٦هـ/٩٢٨م)، انظره في خزنة الأدب، ج ١، ص ١٩٢، وقرى الصيّف، ص ٢٥٨.

^{٣١} هو تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن عليّ بن عبد الكافي الشبكيّ (ت ٧٧١هـ/١٣٦٩م)، 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}. وأمّا الكتب الكلامية للحنيفة – مع أنّها كثيرة ما بين مطوّل ومُختصر، ومُجمَل ومُفصّل – لم يشتهر في تلك البلاد إلاّ بعض المختصرات منها، مثل: الفقه الأكبر^{٢٧}، واللامية^{٢٨}، ومثن السّني^{٢٩}. انتهى كلامه مع زيادة.

^{١٩} لعلّ المقصود: أباكر الأفكار في أصول الدّين. قارن بالموسوعة الإسلامية، ج ١، ص ٤٣٤، ثمّ بأبجد العلوم، ج ٣، ص ١١٨.

^{٢٠} هو سيف الدّين عليّ بن أبي عليّ بن محمّد التّغلبّي (١١٥٦/هـ - ١٢٢٩/هـ). انظر الموسوعة الإسلامية، ج ١، ص ٤٣٤.

^{٢١} هو: نهاية العقول في دراية الأصول لفخر الدّين التّرازيّ، وجاء ترتيبه على عشرين فصلاً من أصول الدّين أو علم الكلام. انظر فخر الدّين التّرازيّ لمحمّد صالح الزّركان، ص ٧٦.

^{٢٢} هو كتاب الأربعين في أصول الدّين لفخر الدّين التّرازيّ، المطبوع في حيدرآباد سنة ١٣٥٣/هـ ١٩٣٤م. انظر الموسوعة الإسلامية، ج ٢، ص ٧٥١ وما يليها، وهو كتاب ألفه لابنه محمّد ورتبه على أربعين مسألة من مسائل علم الكلام. وللكتاب ملخّص باسم: لبّاب الأربعين، لسراج الدّين الأرمويّ. انظر فخر الدّين التّرازيّ لمحمّد صالح الزّركان، ص ٦٧-٦٨. كما أنّه يوجد كتاب بنقش الاسم للإمام أبي حامد الغزاليّ (ت ٥٠٥/هـ ١١١١م) صدر عن دار الجليل، بيروت ١٤٠٨/هـ ١٩٨٨م، وهو – كما ورد في كشف الظّنون – قسم من كتابه المسنّى: جواهر القرآن.

^{٢٣} هو الإمام أبي عبد الله محمّد بن عمر بن الحسين فخر الدّين التّرازيّ، صاحب المحصّل ومفاتيح الغيب أو كتاب التفسير الكبير والمناظرات وغيرها من الكتب المعروفة. وُلِد في مدينة الرّيّ سنة ٥٤٣/هـ ١١٤٩م وتوفي سنة ٥٩٩/هـ ١٢٠٩م ودُفِن في هراة. انظر الموسوعة الإسلامية، ج ٢، ص ٧٥١ وما يليها.

^{٢٤} هو كتاب المواقف في علم الكلام لعُضد الدّين الإيجيّ الذي تُوفّي في السّجن سنة ٧٥٦/هـ ١٣٥٥م. وما زال هذا الكتاب يُدرّس في الأزهر الشّريف. وقد ترجم الجزء الأوّل منه إلى اللغة الألمانيّة مع تعليق وإف العلامة يوسف فان إيس، وصدر كتابه عن دار النّشر فرانس شتاينر في مدينة فيسبادن سنة ١٩٦٦. وانظر عن عضد الدّين الإيجي الموسوعة الإسلامية، ج ٣، ص ١٠٢٢.

^{٢٥} هو المقاصد في علم الكلام لسعد الدّين التّفترازيّ المتوفّي سنة ٧٩٣/هـ ١٣٩١م.

^{٢٦} "وشرحهما" يعني: شرح المقاصد، وهو أيضاً من تأليف سعد الدّين التّفترازيّ. انظر قائمة المصادر.

^{٢٧} المنسوب لأبي حنيفة التّعمان. انظر سيسكين، ج ١، ص ٤١٢. وللّفقه الأكبر شرح، للملّا عليّ بن سلطان محمّد القاريّ، تحقيق: مروان محمّد الشّعار، بيروت ١٩٩٧م.

^{٢٨} لعلّها: اللامية في التوحيد، المسماة أيضاً: بدء الأمالي، لعلّي بن عثمان الأوشيّ (ت ٥٦٩/هـ ١١٧٣م). انظر الموسوعة الإسلامية، ج ٦، ص ٨٤٧.

منصور الماتريدي، وهو محمد بن محمد بن محمود. وأبو منصور الماتريدي تلميذ أبي نصر العياضي، تلميذ أبي بكر الجوزجاني، صاحب سليمان الجوزجاني، تلميذ محمد بن الحسن الشيباني. كان يُلقب 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 المؤلى وعصره، وأمّا في عصرنا هذا، فبلاد خراسان كلّها سوى بلخ في أيدي الروافض - حَدَلَهُمُ اللهُ تَعَالَى - فالمشهور في تلك البلاد اليوم آراؤهم المُنكّرة. ثم إنَّ المُشْتَهَرَ في بلاد المغاربة عقائدُ الأشاعرة، لأنَّ الغالبَ على تلك البلاد مذهبُ الإمام مالك بن أنس^{١٧} رضي الله عنه، والمالكيّة في المعتقدات توافق الأشعريّ، وفي بلاد الهند، على كثرتها وسعتها، وبلاد الرّوم، على كثرتها وسعتها، مع كونهم بأسرهم حنفيّة، عقائدُ الماتريديّة^{١٨}.

^{١١} كتاب المقالات، انظر سيسكين، ج ١، ص ٦٠٦، هامش ١، (c).

^{١٢} كذا في الأصل، والأصح: ردّ أوائل الأدلة للكعبي، إذ إنّ الماتريدي 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 السنّة، أو: تأويلات الماتريديّة في بيان أصول أهل السنّة 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 الإسلاميّة، ج ٦، ص ٢٦٢، سيسكين، ج ١، ص ٤٥٧-٤٦٤.

^{١٨} يعني: المشتهر فيها عقائد الماتريديّة.

السادة الفحول، ما طلع نجمٌ وما أذنَ بالأفول، وسميتها بالروضة البهية فيما بين الأشاعرة
والماتريدية^٦. ورتبتها على مقدمة وفضلين وخاتمة. فـ

المقدمة

في الكلام على إمامي أهل السنة والآخذين عليهم

٥ **عَلِّمَ أَنْ مَدَارَ جَمِيعِ عَقَائِدِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ عَلَى كَلَامِ قُطْبَيْنِ، أَحَدَهُمَا: الْإِمَامُ أَبُو
الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيِّ، وَالثَّانِي: الْإِمَامُ أَبُو مَنْصُورِ الْمَاتَرِيدِيِّ. فَكُلُّ مَنْ اتَّبَعَ وَاحِدًا مِنْهُمَا اهْتَدَى
وَسَلَّمَ مِنَ الزَّيْغِ وَالْفَسَادِ فِي عَقِيدَتِهِ.**

١٠ **وَاعْلَمْ أَنَّ الْمَوْلَى الْمُحَقِّقَ التَّقْتَرَانِيَّ^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، أَيِ طَرِيقَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ،
[ص ٤] وَالْجَمَاعَةِ، أَيِ طَرِيقَةِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَجْمَعِينَ. وَهِيَ مُصَنَّفَاتٌ كَثِيرَةٌ، قَالَ
بَعْضُهُمْ هِيَ خَمْسَةٌ وَخَمْسُونَ مُصَنَّفًا. وَفِي دِيَارِ مَا وَرَاءَ النَّهْرِ: الْمَاتَرِيدِيَّةُ، أَصْحَابُ أَبِي**

^٦ اتَّخَذَ الْمُحَقِّقُ مِنَ الطَّبَعَةِ الْهِنْدِيَّةِ مَصْدَرًا لِإِعْدَادِ هَذَا الْإِصْدَارِ. وَلَقَدْ وَرَدَ فِي نَهَايَةِ تِلْكَ الطَّبَعَةِ مَا يَلِي: "تَمَّ طَبْعُ كِتَابِ
"الرَّوْضَةِ الْبَهِيَّةِ فِيمَا بَيْنَ الْأَشَاعِرَةِ وَالْمَاتَرِيدِيَّةِ" بِحَمْدِ اللَّهِ تَعَالَى فِي مَطْبَعَةِ دَائِرَةِ الْمَعَارِفِ النَّظَامِيَّةِ الْوَاقِعَةِ فِي بَلَدَةِ حَيْدَر
آبَادِ الدَّكْنِ، فِي شَهْرِ رَجَبِ سَنَةِ ١٣٢٢ هِجْرِيَّةً. وَأَخْرَجُوا دَعْوَانَا أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ". وَيَشِيرُ الْمُحَقِّقُ إِلَى بَدَايَاتِ
صَفْحَاتِ هَذِهِ الطَّبَعَةِ مِثْلًا كَمَا يَلِي: [ص ٣].

^٧ سَعَدُ الدِّينِ مَسْعُودُ بْنُ عَمْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ التَّقْتَرَانِيُّ (٧١٢-٧٩٣هـ/١٣١٢-١٣٩١م). انظُرِ الدِّرَاسَةَ الْوَافِيَةَ عَنْ
حَيَاتِهِ وَشَيْخُوهُ وَأَعْمَالِهِ وَطَلَّابَيْهِ فِي مَقْدَمَةِ الدُّكْتُورِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَمِيرَةَ، مُحَقِّقِ شَرْحِ الْمَقَاصِدِ، ج ١، ص ٧٥-١٢٣.

^٨ قَارَنَ الْاِقْتِبَاسَ التَّالِيَّ بِنَصِّ اِقْتِبَاسِ الْفَاضِلِ نَوْعِيٍّ فِي رِسَالَتِهِ فِي الْفَرْقِ بَيْنَ مَذْهَبِ الْأَشَاعِرَةِ وَالْمَاتَرِيدِيَّةِ ص ٢،
وَالْأَسْمَاءِ الْوَارِدَةِ فِي هَذَا النَّصِّ مَعْرِفَةً هُنَاكَ.

^٩ الْمَقَاصِدُ: هُوَ الْكَلَامُ لِسَعْدِ الدِّينِ التَّقْتَرَانِيِّ الْمَتَوَفَّى سَنَةَ ٧٩٣هـ/١٣٩١م. أَمَّا شَرْحُ الْمَقَاصِدِ لِسَعْدِ
الدِّينِ التَّقْتَرَانِيِّ، فَلَقَدْ حَقَّقَهُ الدُّكْتُورُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَمِيرَةَ فِي خَمْسَةِ أَجْزَاءٍ. انظُرِ قَائِمَةَ الْمَصَادِرِ.

^{١٠} أَبُو عَلِيٍّ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ الْجُبَّائِيُّ مِنْ شَيْخِ الْمَعْتَزِلَةِ (٢٣٥-٣٠٣هـ/٨٤٩-٩١٥م). سَيْسَكِينُ، ج ١، ص
٦٢١-٦٢٢.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الملك المتان، واضع الميزان لدفع الطغيان، رافع الشكوك والشبهه ساطع
البرهان، فالق غسق الخلاف بتلاؤ لزوم الإيقان، من أفق البيان، مؤلف قلوب أهل
العزفان، بالرجوع إلى الحق بعد الإنعان، والصلاة والسلام الأكلان، على صفة نوع
الإنسان، محمد المبعوث من بني عدنان، إلى كافة الخلق ملكاً وإنساً وجان، المخصوص
بأفضل مواهب الرحمن، المؤلف بين القلوب المتنافرة في سالف الأزمان، وعلى آله وصحبه
المتناصرين لتمهيد قواعد الإيمان، وبعد:

فإنَّ العبدَ الخاطئَ الضَّعيفَ، حسنَ بنَ عبدِ المحسنِ، أبا عذبة^١ يقول: لما امتطيت
غواربَ الاغتراب، وتصديتُ لمناعب الاكتساب، انتهى الحطُّ والترحال، وتقلُّبُ
الأموالِ إلا بعد حال، إلى أن وردتُ أفضلَ البقاع، أمَّ القري، مكة المشرفة، شرفها
الله تعالى، تاسع [ص ٣] رمضان المبارك، سنة خمس وعشرين ومائة بعد الألف
من الهجرة النبوية، على صاحبها أفضلُ الصلاة والسلام، فوجدتها كروضة زانثها
الأزهار، أو كجنة تجري من تحتها الأنهار، فيها الحور والقصور، وهي بلدة دجيت
الأرض منها، فمدَّها الله تعالى من تحتها، فسُميت أم القري، وأول جبل وُضع في
الأرض أبو قبيس^٢، إذ أنا بأخ لي في الله تعالى التمس متي تأليفاً، أذكر فيه
المسائل المختلفة، فيما بين السادة الأشعرية والسادة الماثريديّة. ورأيتُ إسعافه
حَثماً، وإجابته غنماً. فأخذتُ في ذلك المسؤول، مستعيناً بالله تعالى وسائلاً منه
القبول، متوسلاً إليه تعالى بأعظم رُسله صلى الله عليه وسلم وعلى آله وأصحابه

^١ في كتاب الأعلام للزركلي: أبو عذبة، ج ٢، ص ١٩٨. تُوفي بعد سنة ١١٧٢هـ/١٧٥٨م. المعلومات المتوفرة عن
حياته شحيحة جداً. انظر أيضاً معجم المؤلفين 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 شرقي مكة المكرمة.

^٥ في الأصل: فيها.

الرّوضة البهية

فيما بين الأشاعرة والماتريدية

للعلامة الحسن بن عبد المحسن
المشهور بأبي عذبة

تحقيق

إدوارد بدين

الأمّة، وخيرُ الأمور الوَسَط، وهو مذهب جميع أهل السُنّة والجماعة كما تحرّرَ وانضبطَ،
والله وليُّ التوفيق [٢٢٥] والهادي إلى سواء^{٢٠٧} الطريق.

قال سيدي وأستاذي، مؤلّف هذه الرسالة، حفظه الله تعالى: حرّزتها في مجالس،
آخزها ليلة الخميس، العشرين من مُحَرَّم الحرام^{٢٠٨}، الذي هو من شهور سنة سبع
عَشْرَة ومائة وألف من الهجرة النبويّة. وصلى الله على سيّدنا محمدٍ وعلى آله وصحبه
وسلم. وكان الفراغ من كتابتها، في خطّ مؤلّفها، تاسع صفر الخير في السنة المزبورة، على
يد العبد الفقير، محمد بن الحاج إبراهيم الذكذكجي^{٢٠٩}، خادم أستاذ المؤلف،
أطال الله تعالى بقاءه^{٢١٠}، والحمد لله وحده، وصلى الله على سيّدنا محمدٍ وعلى آله
وصحبه أجمعين، والحمد لله ربّ العالمين.

^{٢٠٧} في الأصل: سواء.

^{٢٠٨} وردت بعد كلمة "الحرام" كلمة "سنة" مشطوبة.

^{٢٠٩} محمد بن الحاج إبراهيم الذكذكجي (ت ١١٣١/١٧١٨)، كان أحد طلاب عبد الغني التابلسي المخلصين وناصح بعض
كُتبه ورسائله. بكاه التابلسي عند وفاته، وكانت هذه أوّل مرّة يُشاهد بها التابلسي بأكبر 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 السعدُ التَّفْزَنِيّ أيضاً في التَّلْوِيح: وما ذكره المصنّف، يعني صاحب التَّوْضِيح، رحمه الله تعالى، من تليق العبارات وتليق الاستعارات وتعديل الأَسْبَاج وتكثير الاختراع، فلعله عند الأشعريّ كَصْرِيْر باب، أو كطنين ذُباب، والله أعلم بالصَّواب.

قُلْتُ^{٢٠٢}: وما كان ينبغي له أن يردّ على ناصرِ مذهبِ أهلِ السُنَّةِ والجماعة، ومُمَيِّزِ الحَقِّ مِنَ الباطل، من مذاهبِ المعتزلة، أهلِ البِدْعَةِ والسَّنَاعَةِ، [٢٤ب] وهو الشَّيخ أبو الحسن الأشعريّ، رضي الله عنه وأرضاه، وجعلَ الجَنَّةَ مَثْوَاهُ، فَإِنَّهُ نَصَّبَ نَفْسَهُ لِلرَّدِّ عَلَى المَخَالِفِينَ، وَقَرَّرَ مَذْهَبَ أَهْلِ السُّنَّةِ فِي عَقَائِدِ هَذَا الدِّينِ، وَمَا كَانَ يَنْبَغِي لَهُ أَيْضاً أَنْ يَوْقَعَ الخِلَافَ فِي هَذِهِ المَسْأَلَةِ بَيْنَ الأشْعَرِيَّةِ وَالْمَاتُرِيدِيَّةِ، وَلَا خِلَافَ بَيْنَهُمَا فِيهَا، كَمَا يَتَحَقَّقُهُ الإِنْسَانُ إِذَا طَالَعَ كُتُبَ المُتَقَدِّمِينَ فِي عِلْمِ الكَلَامِ والعَقَائِدِ، وَسَمِعَ نَطْقَ [؟كذا] فِيهَا، فَإِنِّي ١٠ شَرَحْتُ كِتَابَ الطَّرِيقَةِ المَحْمَدِيَّةِ^{٢٠٣} لِلعَلَامَةِ البِرْكَليّ الرُّومِيّ^{٢٠٤}، رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى، وَمَشَيْتُ فِي شَرْحِي^{٢٠٥} لَهُ عَلَى مَذْهَبِ الشَّيخِ الأشْعَرِيّ فِي مَسْأَلَةِ خُلُقِ الجُزْءِ الإِخْتِيَارِيِّ، لِمَا رَأَيْتُهُ مُوَافِقاً لِمَذْهَبِ المَاتُرِيدِيِّ فِي خُصُوصِ هَذِهِ المَسْأَلَةِ، وَلَا خِلَافَ بَيْنَهُمَا فِيهَا، وَلَا خِلَافَ أَيْضاً بَيْنَ عُلَمَاءِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالجمَاعَةِ مِنَ المُتَقَدِّمِينَ وَالْمُتَأَخِّرِينَ، مَا عدا خِلَافَ بَعْضِ العُلَمَاءِ الأَعْلَامِ، التَّابِعِينَ لِبَعْضِهِمْ بَعْضاً^{٢٠٦} فِيمَا قَصَدُوهُ مِنَ المُرَامِ، وَاللهُ وَلِيُّ الإِنْعَامِ، ١٥ وَالْحَافِظُ مِنْ مِتَابَعَةِ الأَوْهَامِ.

وَإِنَّمَا المَذْكُورُ مِمَّنْ خَالَفَ الأشْعَرِيّ فِي هَذِهِ المَسْأَلَةِ هُمُ القَدْرِيَّةُ وَالجَبْرِيَّةُ مِنَ المُعْتَزِلَةِ، وَالْحَكَمَاءِ، لَا غَيْرَ. وَمَذْهَبُهُ، بَلْ مَذْهَبُ أَهْلِ السُّنَّةِ قَاطِبَةً، بَيْنَ الجَبْرِ والقَدْرِ خَيْرٌ، وَأَيُّ خَيْرٍ، وَهُوَ حَقُّ اليَقِينِ، يَخْرُجُ، مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ، لَبَنًا خَالِصًا سَائِعًا لِلشَّارِبِينَ. فَالْفَرْثُ، مَذْهَبُ الجَبْرِ، وَالدَّمُ، مَذْهَبُ القَدْرِ؛ فَالجَبْرِيَّةُ فِي ظُلُمَاتِ مُدْلَهَمَةِ، والقَدْرِيَّةُ مَجُوسُ هَذِهِ

^{٢٠٢} القول للنَّابلسيِّ.

^{٢٠٣} "الطَّرِيقَةُ المَحْمَدِيَّةُ فِي بَيَانِ السِّيَرَةِ النَّبَوِيَّةِ الأَحْمَدِيَّةِ".

^{٢٠٤} هُوَ مُحَمَّدُ بْنُ بَيْرِ عَلِيٍّ (ت ١٥٧٣ / ٩٨١)، عَالِمٌ تُرْكِيٌّ. مِنْ مَوْلاَنَاهُ: "الطَّرِيقَةُ المَحْمَدِيَّةُ فِي بَيَانِ السِّيَرَةِ النَّبَوِيَّةِ الأَحْمَدِيَّةِ" وَكِتَابٌ لَتَعْلِيمِ الدِّينِ الإِسْلَامِيِّ بِالتُّرْكِيَّةِ يُدْعَى "وَصِيَّةَ نَامِهِ". انظُرْ أَيْضاً كَشْفَ الطَّنُونِ، ج ٢، ص ٢٠٢٢ وَالمَوْسُوعَةُ الإِسْلَامِيَّةُ، ج ١، ص ١٢٣٥ وَمَا بَعْدَهَا.

^{٢٠٥} شَرْحُ الطَّرِيقَةِ المَحْمَدِيَّةِ، طُبِعَ فِي جَزَائِرٍ فِي اسْتَنْبُولَ، فِي نَهَايَةِ القَرْنِ التَّاسِعِ عَشَرَ.

^{٢٠٦} كَذَا، وَلَعَلَّ الأَصْحَحَ: بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ.

والكَمَال، ولا التِّفَاتِ عِنْدَنَا لِمَا تَكَابَرَ بِهِ الْمُتَكَابِرُونَ، وَتَعَانَدَ [٢٢٤] بِهِ الْمُعَانِدُونَ، وَتَوَسَّوْسُ بِهِ شَيَاطِينُ الْإِنْسِ وَالْجَانِّ، فِي صُدُورِ الْإِنْسَانِ، فَإِنَّ الْحَقَّ أَبْلَجٌ^{١٩٥}، وَالْبَاطِلَ لَجَلَجٌ^{١٩٦}، ﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾^{١٩٧}.

وقال السَّعْدُ التَّنَازِلِيُّ، رَحِمَهُ اللهُ، فِي التَّلْوِيحِ شَرْحِ التَّوْضِيحِ، بَعْدَ أَنْ تَكَلَّمَ عَلَى عِبَارَةِ صَدْرِ الشَّرِيعَةِ: وَاعْلَمْ أَنِّي لَوْ لَمْ أَرِدْ فِي شَرْحِ هَذَا الْبَابِ، عَلَى تَقْرِيرِ هَذَا الْبَابِ، بَل^{١٩٨} تَوْجِيهَ هَذَا السُّؤَالِ وَالْجَوَابِ، لَكُنْفِي. فَلَقَدْ رَاجَعْتُ فِيهِ كَثِيرًا مِنَ الْحَدَاقِ، فَمَا زَادُوا عَلَى أَثْعَابِ التَّوَاطُرِ وَالْأَحْدَاقِ، وَأَتَيْتِي لَوْ اقْتَدَيْتُ بِالْمُصَنِّفِ، يَعْنِي صَدْرَ الشَّرِيعَةِ، صَاحِبَ التَّوْضِيحِ، فِي الْإِشَارَةِ إِلَى مَا تَقَرَّدَ بِهِ، لَطَالَ الْكَلَامُ، وَكَثُرَ الْمَلَامُ، وَاللَّهُ الْمُوفِّقُ لِلْمُرَامِ. انْتَهَى كَلَامُهُ.

١٠ قُلْتُ^{١٩٩}: وَلَقَدْ صَدَقَ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى فِيْمَا قَالَ، وَالْحَقُّ أَحَقُّ أَنْ يَتَّبَعَ 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 اللهُ تَعَالَى، كَانَ مِنْ أَكْبَرِ الْعُلَمَاءِ الْأَبْطَالِ، وَلَكِنْ، كُلُّ أَحَدٍ يُوَخِّدُ مِنْ كَلَامِهِ وَيُتْرِكُ، كَمَا قَالَ [مِنَ الطَّوِيلِ]:^{١٥}

وَمَنْ ذَا الَّذِي تَرْضَى سَجَايَاهُ كُلَّهَا كَفَى الْمَرْءَ نُبْلًا أَنْ تُعَدَّ مَعَايِيهُ^{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 عِلْمًا﴾^{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 الْخَيْرُ﴾^{١٩٣}، وقوله: ﴿لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِمَّا كَسَبُوا﴾^{١٩٤}، وهذا هو الحق المبين، والحبلى المتين، ونحن قوم متعبدون للشريعة 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 ١٩٠/٢٤.

^{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 بوصفِ الله تعالى، لا بوصفه نفسه بذلك. والامتثالُ لأمرِ الله تعالى حاصلٌ من العبد باختياره، الذي هو وصفه. وأمَّا أنه لا بُدَّ أن يكونَ مُتَّصِفاً بالاختيار من قِبَلِ نفسه، بأن يكونَ خالِقاً لاختياره، أو ارتكاباً أن^{١٨٤} اختياره أمرٌ عَدَمِيٌّ، والمُكابرةُ في ذلك، والحُكمُ بأنَّ ذلك الأمرَ العَدَمِيَّ لا يحتاجُ إلى الخلق، حتَّى يُقالَ بأنَّ الله تعالى خلقه، فليس ذلك بلازم أصلاً، ولا ضرورةً لنا في التِّزام ذلك، والحقُّ أحقُّ أن يُتَّبَعَ.

وَأَمَّا كَوْنُ العبدِ، إذا خلقَ اللهُ تعالى له اختياراً، يكونُ مجبوراً، وذلك الاختيار لا يُفِيدُ العبدَ الاتِّصافَ به، وإثماً وجوده وَعَدَمه سِواءً، والعبدُ مجبورٌ على كلِّ حال، فهو ما لا يقوله عاقلٌ؛ والقائلُ بذلك كالقائلِ عَمَّنْ خلقَ اللهُ تعالى له سَمِعاً وبصراً، كما قال تعالى: ﴿فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً﴾^{١٨٥}، وهو يقول: أنا لستُ بسمِيعٍ ولا بصيرٍ، وإثماً أنا أصمُّ أعمى، ما لم يكنِ السَّمْعُ والبَصَرُ وَصْفِي منه نفسي، بلا خلقِ اللهُ تعالى، أو أكونُ أنا خَلَقْتُ سمعي وبصري حتَّى أكونَ سَمِيعاً بصيراً. وبقيةُ أوصافِ الإنسانِ كذلك.

فإن قالوا: إنَّ الاختيارَ، إذا كانَ أمراً موجوداً مخلوقاً لله تعالى، وكان الإنسانُ مجبوراً في خلقه له، فيكونُ ذلك مُجَرَّدَ تَوْهَمٍ خَلَقَهُ اللهُ تعالى للإنسانِ، يتوهمُ الإنسانُ به أنه يفعلُ ما يشاء، وهو في نفس الأمرِ مجبورٌ مُضْطَرٌّ.

والجبريَّةُ مِنَ المعتزلةِ لا يُنكرونها [٢٣ب] ذلك، ويُطَلِّقون مع ذلك على الإنسانِ أنه مجبورٌ. وعندهم التَّدْرُةُ، إذا لم تكنْ مُؤَثَّرَةً في الأفعالِ، فليستْ بِقُدْرَةٍ أصلاً. فالقائلُ بذلك جبريٌّ مِنَ المعتزلةِ، فكيف يحصلُ التَّمييزُ بهذا التَّوَهْمِ^{١٨٦} بين أهلِ السُّنَّةِ وبين الجبريَّةِ، والكلُّ قائلون بما يجدون من التَّوَهْمِ المذكورِ؟

٢٠ قلنا: في الجواب عن ذلك وجودُ الاختيارِ، الذي خَلَقَهُ اللهُ تعالى في العبدِ، كافٍ في تسميته مُختاراً، سواءً تَوَهَّمَ به أنه مؤثَّرٌ في أفعاله الاختياريةِ، أو كَشَفَ له أنه مجبورٌ فيه، فإنه صارَ مختاراً مُجَرَّدَ اتِّصافه به، كما قدَّمناه.

^{١٨٤} "ارتكاب أن"، يعني: ارتكاب خطأ القول بأنَّ (الحقُّ).

^{١٨٥} سورة الإنسان ٢/٧٦.

^{١٨٦} كلمتا "بهذا التَّوَهْمِ" أُضيفتا في الحاشية.

الخلق، بالعقل، بمعنى من عموم قوله تعالى ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^{١٨١}. فإنا لنت شعري، من أوجب هذا التخصيص؟ أهو الشرع؟ أم العقل، كما هو مذهب أهل الضلال؟

ومعنى كلامه، أن الاختيار، إذا لم يكن حالاً وأمرأً عديمياً، بل كان أمراً وجودياً، فنقول: إن الإنسان خلقه بقدرته الحادثة، ويجب علينا بالعقل، لا بالشرع، أن نخصص عموم النصوص القرآنية، كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، بأن معنى ذلك، أن الله خالق كل شيء، إلا هذا الاختيار، فإن العبد يخلقه بقدرته الحادثة. وهذا عين ما قاله القدرية، في أنهم يخلقون جميع أفعالهم الاختيارية، لأن العبد إذا كان يخلق اختياره الموجود، فهو قادر أن يخلق جميع أفعاله أيضاً، وهو التخصيص بالاختيار فقط، من غير مخصص، وهي صناعة في الدين وخروج عن مذهب أهل الحق من الموحدين.

وقوله في بيان الدليل العقلي، الذي يجب به تخصيص عموم الخلق: إن ذلك أدنى ما يتحقق به فائدة خلق القدرة، ذهاب إلى مذهب القدرية، بأن القدرة هي المؤثرة، والتي لا تؤثر ليست بقدرة، وهو قول جهم بن صفوان، من الجبرية، كما قدمناه عن شرح المواقف للسيد الشريف^{١٨٢}.

وقوله: ويتجه به حسن التكليف، إلى آخره، فإن كان لا يتجه حسن التكليف إلا بهذا الشرك والمنازعة مع الله تعالى في خلقه: لا كان حسن هذا التكليف! فنحن راضون مؤمنون بتكليف غير حسن عقلاً، فإنه حسن شرعاً.

وقوله: لا امتثال أصلاً، ولا معصية، كلام وإه^{١٨٣}، إذ الاختيار، إذا كان وصفاً للعبد، وهو أمر موجود، خلقه الله تعالى للعبد، فإن العبد يصير بخلق له موصوفاً به. فأين اتصافه بالجبر، في حال اتصافه بالاختيار؟ والله تعالى يخلق الصدين: الاختيار [٢٣] والجبر، فإذا خلق للعبد اختياراً، فليس ذلك العبد مجبور، وإذا خلق له جبراً، فليس بمختار، وهذا أمر واضح، ظاهر لكل إنسان. وحالة الاختيار محسوسة لصاحبها، وحال الجبر كذلك، وهذا المقدار كافٍ في حسن تكليف المكلفين، إذ هو مبني على الاتصاف

^{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: وإه.

ذلك الفعل الذي اختاره له، أم لا؟ فلم يكن ذلك الإنسان خالقاً له، على أنه سبب، فليس بسبب، بل هو اختيارٌ مُجَرَّدٌ عن السببية، وأمّا الله تعالى، فهو عالمٌ بجميع ما يكون من خيرٍ وشرٍّ، فإذا خلق سببَ الخير، يعلمُ تعالى بأنه [٢٢٢] سببٌ يخلقُ عنده الخير، وإذا خلق سببَ الشرِّ، يعلمُ تعالى أنه يخلقُ عنده الشرِّ، أو يعلمُ تعالى أن ذلك أمرٌ مُجَرَّدٌ، لا يخلقُ عنده الخير، ولا الشرِّ. فليس ذلك الذي خلقه العبدُ بسببٍ أصلاً. ٥

ثم إن صاحبَ هذا القول تردّد في معنى هذا الاختيار، فقال أولاً: إنّه حالٌ غيرٌ موجودٍ، ولا معدوم. ثمّ سمّاهُ كَسْباً، ثمّ جرّمَ بأنّ الكسبَ ليس بخلقٍ، وفسّر الخلقُ بأنّه إخراجُ الموجود من العدم إلى الوجود، ثمّ فرّع على ذلك قوله: فلا يلزم إثباتُ خالقٍ غيرِ الله، ثمّ زعمَ أنّ القولَ بأنّ القصدَ، وهو الاختيار، حالٌ، عليه جمّع من المُحقّقين، وذكر أنّهم القاضي أبو بكر^{١٧٨}، وإمامُ الحرّمين أولاً، وصدّرُ الشريعة. ١٠

وكلامُ القاضي أبو بكر^{١٧٩}، وقولُ إمامِ الحرّمين، إنّما هو في ثبوتِ الحال، لا في أنّ القصدَ والاختيارَ حال، كما قدّمناه.

ثمّ ذكر الفرقَ بين الخلقِ والكسبِ، وأنّها أمران إضافيان. فإن كان مرادُه بهذا الكلام، أنّ الكسبَ أمرٌ إضافيٌّ، فلا يكونُ مخلوقاً بالأمرِ الإضافيِّ، الذي هو الخلقُ أيضاً، فهذا مُكابرةٌ في الظاهر^{١٨٠}، فإنّ العوالمَ جميعها مخلوقةٌ بهذا الخلقِ، الذي هو الأمرُ الإضافيُّ، فكيف امتنعَ أن يخلقَ به تعالى الكسبَ، الذي هو أمرٌ إضافيٌّ مثله؟ فهّمّياتُ أن يُثابته، وإن كان كلُّ منها أمراً إضافياً؛ وإن أرادَ أنّ الكسبَ أمرٌ إضافيٌّ، وأنّه غيرُ مخلوقٍ، كما أنّ الخلقَ أمرٌ إضافيٌّ، غيرُ مخلوقٍ.

تقولُ له: ستّانَ بين وصفِ الله تعالى بكونه خالقاً، ووصفِ العبدِ بكونه كاسباً. وإن كان كلُّ منها أمراً إضافياً، فإنّ ذلك الأمرُ الإضافيُّ، الذي هو الخلقُ القديمُ، وهذا الأمرُ الإضافيُّ، الذي هو الكسبُ، حادثٌ، والخلقُ وُصفُ الخالقِ، والكسبُ وُصفُ المخلوقِ. والبليةُ الكبرى، والرزيةُ العظمى [٢٢ب] قوله: وجبَ تخصيصُ خلقِ القصدِ، من عمومِ

^{١٧٨} الباقلائي.

^{١٧٩} الباقلائي.

^{١٨٠} جاءت في النص كلمة "أيضاً" مشطوبةً، بعد كلمة "الظاهر".

شِعْرِي، إِذَا كَانَتْ الْقَابِلِيَّةُ فِي الْعَبْدِ لُصُورَ شَيْءٍ مِنْ أَعْمَالِهِ، وَكَانَ اللَّهُ تَعَالَى خَالِقًا لِذَلِكَ الْعَبْدِ، فَهَلْ يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ تِلْكَ الْقَابِلِيَّةُ فِيهِ غَيْرَ مَخْلُوقَةٍ فِي ضَمْنِ خَلْقِ ذَلِكَ الْعَبْدِ؟ بَلْ هِيَ فِيهِ مِنْ غَيْرِ خَلْقٍ أَحَدٍ لَهَا. هَذَا لَا يَكُونُ، لِأَنَّ تِلْكَ الْقَابِلِيَّةَ فِي الْعَبْدِ، إِنْ كَانَتْ مَعْدُومَةً، فَلَا قَابِلِيَّةَ أَصْلًا، وَإِنْ كَانَتْ أَمْرًا اِعْتِبَارِيًّا، فَهِيَ مِنْ قَبِيلِ الْمَعْقُولَاتِ، وَالْمَعْقُولَاتُ كُلُّهَا، وَالْحَسُوسَاتُ، مَخْلُوقَةٌ لِلَّهِ تَعَالَى بِلَا شَكٍّ وَلَا شُبُهَةٍ عِنْدَ أَهْلِ الْحَقِّ، كَمَا قَدَّمْنَا ذَلِكَ.

وَأَمَّا الْقَوْلُ الْمَذْكُورُ لِلْعَلَامَةِ ابْنِ الْهَيْثَمِ^{١٧٦} فِي التَّحْرِيرِ، وَقَوْلُ شَارِحِهِ أَيْضًا، فَهُوَ مِمَّا لَا يَنْبَغِي أَنْ يَقُولَهُ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ، بِأَنَّ الْاِخْتِيَارَ الَّذِي [ب٢١] فِي الْعَبْدِ مَخْلُوقٌ لِذَلِكَ الْعَبْدِ، وَهُوَ أَثَرُ قُدْرَتِهِ الْحَادِثَةِ، عَلَى مَعْنَى أَنَّ الْعَبْدَ الْمَخْتَارَ خَلَقَ بِقُدْرَتِهِ الْحَادِثَةِ لِنَفْسِهِ اِخْتِيَارًا، صَارَ بِهِ مَخْتَارًا، وَأَنَّ ذَلِكَ الْاِخْتِيَارَ لَيْسَ بِخَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى، بَلْ بِخَلْقِ الْإِنْسَانِ، بِقُدْرَتِهِ الْحَادِثَةِ فِيهِ. ثُمَّ إِنَّ الْاِخْتِيَارَ صَارَ سَبَبًا لِحَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى الْأَفْعَالَ الْاِخْتِيَارِيَّةَ لِذَلِكَ الْعَبْدِ، كَبَقِيَّةِ الْأَسْبَابِ الْعَادِيَّةِ الَّتِي جَرَتْ عَادَةُ اللَّهِ تَعَالَى فِيهَا أَنْ يَخْلُقَ الْأَشْيَاءَ عِنْدَهَا، وَلَا مَدْخِلِيَّةَ لَهَا فِي التَّأثيرِ فِي تِلْكَ الْأَفْعَالَ.

هَذَا الْقِيَاسُ بَاطِلٌ. فَإِنَّ الْأَسْبَابَ كُلَّهَا خَلَقَهَا اللَّهُ تَعَالَى أَوَّلًا، ثُمَّ يَخْلُقُ عِنْدَهَا الْمُسَبَّبَاتِ، كَالنَّارِ، خَلَقَهَا اللَّهُ تَعَالَى، ثُمَّ يَخْلُقُ عِنْدَهَا الْحَرَّ، وَكَالطَّعَامِ، خَلَقَهُ اللَّهُ تَعَالَى، ثُمَّ يَخْلُقُ عِنْدَهُ الشَّبَعِ، وَالْمَاءِ، خَلَقَهُ اللَّهُ تَعَالَى، ثُمَّ يَخْلُقُ عِنْدَهُ الرَّيِّ، وَهَكَذَا سَائِرُ^{١٧٧} الْأَسْبَابِ، خَلَقَهَا اللَّهُ تَعَالَى، وَيَخْلُقُ عِنْدَهَا مُسَبَّبَاتِهَا، بِطَرِيقِ جَزِي الْعَادَةِ.

وَأَمَّا هَذَا الْاِخْتِيَارُ، عَلَى زَعْمِ هَذَا الْقَائِلِ، بِأَنَّ الْإِنْسَانَ خَلَقَهُ بِقُدْرَتِهِ الْحَادِثَةِ لِنَفْسِهِ، وَلَمْ يَخْلُقْهُ اللَّهُ تَعَالَى، فَهُوَ مُخَالِفٌ لِجَمِيعِ الْأَسْبَابِ الْمَخْلُوقَةِ لِلَّهِ تَعَالَى. فَلَيْسَ فِيهِ مَعْنَى السَّبَبِيَّةِ الَّتِي فِي جَمِيعِ الْأَسْبَابِ، لِأَنَّ جَمِيعَ الْأَسْبَابِ خَلَقَهَا اللَّهُ تَعَالَى مُسْتَعَدَّةً لِأَنَّ يُظْهَرَ اللَّهُ تَعَالَى مُسَبَّبَاتِهَا عِنْدَهَا، بِطَرِيقِ جَزِي الْعَادَةِ. وَهَذَا السَّبَبُ خَلَقَهُ الْإِنْسَانُ لِنَفْسِهِ، وَلَيْسَ فِيهِ ذَلِكَ الْاِسْتِعْدَادُ، لِأَنَّ خَالِقَهُ، وَهُوَ الْإِنْسَانُ، لَا يَدْرِي: أَهوَ سَبَبٌ لِحَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى

^{١٧٦} لعاه 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 جَهْمَةَ عَدَمِهِ فقط، وقلنا إنه معدوم فقط، لا موجوداً 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 لخلقته، 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 الأعراض 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 قولاً بأن القصد والاختيار عرضان موجودان وجوداً الأعراض التي لا يخلقها الله تعالى قصداً، بل ضمن الأجسام. وإذا كان ذلك عرضاً، فالعرض موجود مخلوق لله تعالى عندك أيضاً، فما بالك انتقلت من كونه 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 عَمِي 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 مكابرة 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 الإِمَامَ الرَّازِيَّ أَجَابَ بِأَنَّ الحَالَ، أَي مَفهُومَهُ، لَيْسَ حَالًا، بَلْ هُوَ سَلْبٌ، إِذْ مَعْنَاهُ، كَوْنُهُ لَيْسَ مَوْجُودًا، وَلَا مَعْدُومًا. وَكُلُّ مَفهُومٍ اعْتَبِرَ فِيهِ سَلْبًا، كَانَ مَعْدُومًا، لَا حَالًا. انْتَهَى.

وهذا نقض لأصل معنى الحال، لأنَّ معناه سلبٌ، والسلب نفْيٌ. فالحال لا حالٌ، مع أَنَّهُ اعْتَبِرَ فِيهِ كَوْنُهُ لَا مَعْدُومَ، عَلَى مَعْنَى أَنَّهُ مَوْجُودٌ مِنْ وَجْهِهِ، بِاعْتِبَارٍ مِنَ الإِعْتِبَارَاتِ. ٥
فكَيْفَ إِذَا قِيلَ فِي الحَالِ إِنَّهُ مَعْدُومٌ فَقَطْ، وَلَمْ يُعْتَبَرِ فِيهِ وَجْهُ وَجُودِهِ الإِعْتِبَارِيِّ أَصْلًا؟
ويترتب على ذلك أَنَّ الأحوالَ، عِنْدَ مَنْ أَثْبَتَهَا، أُمُورٌ مَعْقُولَةٌ، وَالْأُمُورُ المَعْقُولَةُ مَخْلُوقَةٌ لِلَّهِ تَعَالَى بِإِجْمَاعِ أَهْلِ الإِسْلَامِ، لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَالِقٌ لِلْأُمُورِ المَحْسُوسَةِ، وَالْأُمُورِ المَعْقُولَةِ. فَإِنَّهُ تَعَالَى خَالِقٌ لِلْحَوَاسِّ وَمَحْسُوسَاتِهَا، وَخَالِقٌ لِلْعُقُولِ وَمَعْقُولَاتِهَا، اتِّفَاقًا، حَتَّى إِنَّ المَعْتَزِلَةَ ١٠
القائلين بنبوت الأحوال، مَا أَحَدٌ مِنْهُمْ يَقُولُ بِأَنَّ الأحوالَ غَيْرُ مَخْلُوقَةٍ لِلَّهِ تَعَالَى. حَاشَا وَكَلَّا
أَنْ يَكُونَ أَحَدٌ مِنْهُمْ قَائِلًا بِذَلِكَ، فَكَيْفَ، وَأَنْتَ مِنْ أُمَّةٍ مِنْ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالجَمَاعَةِ، تَقُولُ بِذَلِكَ، حَتَّى لَا تَجْعَلَ لِلَّهِ تَعَالَى عَلَى اخْتِيَارِكَ وَقَصْدِكَ يَدًا، وَلَا تَصْرَفًا؟
ويترتب على قولك هذا أَنْ يَكُونَ اللَّهُ تَعَالَى لَا يَخْلُقُ لِلْعَبْدِ المُكَلَّفِ طَاعَةً، وَلَا مَعْصِيَةً، حَتَّى يَكُونَ ذَلِكَ الْعَبْدُ المُكَلَّفُ اخْتَارَ تِلْكَ الطَّاعَةَ، وَتِلْكَ المَعْصِيَةَ، اخْتِيَارًا صَادِرًا مِنْ ١٥
نَفْسِهِ، وَلَا شَكَّ أَنَّ الإِخْتِيَارَ هُوَ المَشِيئَةُ، وَحِينَئِذٍ^{١٧٤} يَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ أَنْ تَكُونَ مَشِيئَةُ اللَّهِ تَعَالَى تَابِعَةً لِمَشِيئَةِ الْعَبْدِ، وَيَكُونُ ذَلِكَ مُصَادِمَةً وَمُعَاكِسَةً لِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَمْسَاءَ اللَّهُ﴾^{١٧٥}، فَيَصِيرُ المَعْنَى: وَمَا يَشَاءُ اللَّهُ إِلَّا أَنْ تَشَاؤُونَ، فَتَصِيرُ مَشِيئَةُ اللَّهِ تَعَالَى دَاخِلَةً تَحْتَ قَهْرِ مَشِيئَةِ الْعَبْدِ، هَذَا إِنْ قُلْنَا إِنَّ الإِخْتِيَارَ حَالٌ وَإِنَّ الحَالَ، لَا مَوْجُودٌ، وَلَا مَعْدُومٌ، وَهُوَ وَاسِطَةٌ بَيْنَ الوجودِ وَالْعَدَمِ، فَلَهُ طَرَفٌ إِلَى الوجودِ، بِاعْتِبَارٍ، ٢٠
وَطَرَفٌ إِلَى الْعَدَمِ، بِاعْتِبَارٍ، وَهُوَ مِنَ الْأُمُورِ المَعْقُولَةِ.

^{١٧٣} أُضِيفَتِ الفِئْرَتَانِ التَّالِيَتَانِ فِي الحَاشِيَةِ، الأُولَى تَبْدَأُ بِ "وَقَالَ السَّيِّدُ الشَّرِيفُ" وَتَنْتَهِي بِ "انْتَهَى"، وَالتَّانِيَةُ تَبْدَأُ بِ "وَهَذَا نَصٌّ" وَتَنْتَهِي بِ "الإِعْتِبَارِيِّ أَصْلًا".

^{١٧٤} مِنْ "وَلَا شَكَّ" إِلَى "وَحِينَئِذٍ" أُضِيفَتْ فِي الحَاشِيَةِ.

^{١٧٥} سُورَةُ الإِنْسَانِ ٣٠/٧٦ وَسُورَةُ التَّكْوِينِ ٢٩/٨١.

[١٩ب] التَّمَكُّنُ مِنَ الْفِعْلِ وَالتَّرَكُّ، فَيَنْتَفِي بِهِ الْجَبْرُ، وَيَتَّجِهُ بِهِ حُسْنُ التَّكْلِيفِ الْمُسْتَعْتَبِ الْعِقَابَ، بِالتَّرَكِّ وَالثَّوَابِ، بِالْإِمْتِثَالِ، بَلْ لَا أَمْتِثَالَ أَصْلًا، وَلَا مَعْصِيَةَ. يَعْنِي: إِذَا لَمْ يَكُنْ لِقُدْرَةِ الْعَبْدِ تَأْثِيرٌ فِي نَفْسِ الْفِعْلِ، وَفِي الْعَزْمِ الْمَسْبُوقِ بِهِ الْفِعْلِ، لَا يَبْقَى لِحُسْنِ التَّكْلِيفِ الَّذِي يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ وَجْهٌ، بَلْ لَا يَتَحَقَّقُ مِنَ الْمَكْلَفِ أَمْتِثَالٌ، لِأَنَّهُ إِذَا كَانَ الْفِعْلُ وَالْعَزْمُ كِلَاهُمَا بِتَأْثِيرِ الْقُدْرَةِ الْقَدِيمَةِ، مِنْ غَيْرِ مَدْخَلِيَّةٍ لِلْحَادِثَةِ، كَانَ الْعَبْدُ مُجْبُورًا فِيهَا. وَالْفِعْلُ الْإِضْطِرَّارِيُّ لَا يَتَحَقَّقُ بِهِ الْإِمْتِثَالُ، لِأَنَّهُ شَرَطٌ فِيهِ الْإِخْتِيَارُ، وَأَيْضًا لَا مَعْصِيَةَ، إِذْ هِيَ إِزْتِكَابُ الْمَحْرَمِ 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 نقرُّ 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 أمرٌ عَدَمِيٌّ، 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 رجَّع عن ذلك، فكيف تثبتها أنت وتخالِف جمهور أهل الحق. وثانياً، من أثبتها قال بأنها أمورٌ لا موجودة ولا معدومة، ولم يقل إنها معدومة فقط، وأنت حكمت بأنها معدومة واعتبرت أحد طرفي صفتيها، فإتباعاً إذا كانت معدومة فقط، لا موجودة، فمن أين عرفت أن [٢٢٠] هناك حالاً من الأحوال، لولا أنها موجودة من وجهٍ 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} الباقلائي.

صَرَفَ القُدْرَةَ المخلوقةَ إلى القَصْدِ المصمّم، إلى الفعل، فأثرها، أي القُدْرَةُ المخلوقةُ، لا قُدْرَةُ الله تعالى، كما زعم الشارح، يعني شارح التحرير، ولعله ابن أمير حاج، وإلا يلزمه ما لزم الأشاعرة من الجبر، وهو ظاهرٌ في القصد المذكور. ويخلق الله تعالى الفعلَ عنده، أي عند القصد المصمّم بالعادة، أي بطريق العادة، بأن جرت عادةُ الله تعالى أن يخلق فعلَ العبد عند قصده، كما جرت عادته في خلق الأشياء عند الأسباب الظاهرة، من غير تأثير لتلك الأسباب، ولا مدخلية^{١٦٧} فيها. ثم أراد أن يُبين أن تأثير القُدْرَةَ المخلوقةَ في القصد المذكور، لا يوجب نقصاً في القُدْرَةَ القديمة، [٢١٩] فقال: فإن كان القصد المذكور حالاً، أي وصفاً غير موجودٍ، ولا معدوم في نفسه، قائماً بوجوده، فليس الكسبُ بخلقٍ، إذ هو إخراجُ الموجود من العدم إلى الوجود، فلا يلزم إثبات خالقٍ غير الله، وعليه، أي على ثبوت الحال، أو على كون القصد حالاً، جمع من المحققين، منهم القاضي أبو بكر^{١٦٨}، وإمام الحرمين أولاً، وجوّزه صدرُ الشريعة، وعلى نفيه، أي الحال، كما عليه الجمهور، فكذلك، أي ليس الكسبُ بخلقٍ أيضاً، على ما قيل - والقائل صدرُ الشريعة: الخلق أمرٌ إضافيٌّ يجب أن يقع به المقدور، لا في محلّ القُدْرَةَ، أي لا فيمن قامت به القُدْرَةَ. ويصحُّ انفرادُ القادر بإيجاده، أي المقدور، بذلك الأمر الإضافي. والكسبُ أمرٌ إضافيٌّ يقع به المقدور في محلّها، أي القُدْرَةَ. وهذا الفرقُ كافٍ في الفرقِ بينهما. فقولُه: ولا يصحُّ انفرادُه، أي الكاسبُ، بإيجاده، أي المقدور، لزيادة التمييز. فأثر الخالق في فعل العبد إيجادُ الفعل في غيره. وأثر الكاسبِ التّسبُّبُ في ظهور ذلك الفعل المخلوق على جوارحه. ولو بطلت هذه التّفريقَةُ بين الخلق والكسب، على تعدُّره، أي مع تعدُّر البطلان المذكور، لقيام البرهان على وجودها، لنا مخلصٌ آخرٌ، وهو أنه وجب تخصيصُ خلق القصد المصمّم، من عموم الخلق، المدلول عليه بالتّصوص الدّالة على أنه تعالى خالقُ كلِّ شيءٍ، بالعقل، متعلّقٌ بالتّخصيص، أي بالدليل العقليّ، لا السّمعيّ. ثم أشار إلى ذلك الدليل بقوله: لأته، أي كون القصد المصمّم مخلوقاً للعبد، أدنى ما يتحقّق به فائدةُ خلق القُدْرَةَ التي من شأنها

^{١٦٧} "مدخلية" بمعنى تدخّل مؤثّر، وهو استعمال نادر لهذه الصيغة.

^{١٦٨} الباقلانيّ.

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 تفرّد بها، كما صرح به السعد التفتزاني في التلويح، وسيأتي ذكرنا لذلك، أنّ الاختيار والقصد حال من الأحوال: لا موجوداً ولا معدوماً. وثارة يقول: إنّه معدوم. ومعلوم أنّ الحال منفي عند جمهور المتكلمين من أهل السنّة، ولم يُثبتهُ إلا القاضي أبو بكر الباقلاني، وإمام الحرّمين في قوله الأوّل، ورجع عنه، كما قدّمنا الإشارة إليه، وأنّ الاختيار والقصد حيث كان من الأحوال اللاموجودة واللامعدومة، وفي العبارة الأخرى: من المعدومة فقط، على زعم صدر الشريعة. فذلك أمرٌ عدمي، والأمر العدمي لا يحتاج إلى الخلق، فليس بمخلوق لله تعالى، وكأتمّ 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 غيرُ مجبورٍ فيها. هذا مُلخص 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، وإتباعه 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، وأتّه 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 بعض سُراجه على ذلك، ونحن نذكر عبارة المثن والشّرح، وذلك قوله بحروفه: أمّا الحنفيّة، 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 والتفويض الشرعيين؟

- قلت^{١٦٢}: أما عند الأشعري فلعله لم يُطلق على إدراك العقل حُسنَ بعض الأفعال الاختيارية أو قبحها، أنه إدراكٌ لتحسين أو تفويض شرعي، أي مقبول عند الله تعالى، بل يحكم بأن ذلك إدراكٌ حُسنٍ عقليٍّ أو قبحٍ عقليٍّ، وليس هذا محل النزاع بين الأشعري والماتريدي. وأما الماتريدي، فإنه يحكم بأنه حُسنٌ مقبولٌ عند الله تعالى، يُمكن أن العقل يُدركه كذلك، فيرغب فيه، والنزاع بينهما لفظي، حيث لا إيجاب بالعقل، كمذهب المعتزلة. وقال^{١٦٣} ابن الهمام في التحرير وفي شرحه لمحمد أمين [...] المكي: إن دليل الحنفية على اتصاف الفعل بالحُسن والقبح، أن قبح الظلم ومُقابلة الإحسان بالإساءة، مما اتفق عليه العقلاء، حتى ممن لا يدين بدين، ولا يقول بشرع، كالبراهمة والدهرية، مع اختلاف عاداتهم وأغراضهم، فلولا أن اتصاف الفعل بذلك يُدرِك بالضرورة، لم يكن ذلك الاتفاق. ومن ضرورة الاتفاق على قبح ما، ذكر الاتفاق على حُسن ما، يُقابله، ومنع الاتفاق على كون الحُسن والقبح - متعلق الأحكام - صادرة منه تعالى، لا يضرنا، لأننا لم نقل: إن مجرد اتصاف الفعل بالحُسن يستلزم كونه متعلق الحكم، بل يتوقف التعلق على السمع، وقول الأشاعرة في دفع اتصافه بالحُسن والقبح، هو ما اتفقت فيه الأعراف والعادات، واستحق المدح. والرّد في نظر العقول، لتعلق مصالح الكلّ به، لا يفيد ولا يدفع حُجَّتنا، إذ هو إنكارٌ للبداهي، 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 [٢١٨] 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 القُدرة عندهم إلا مؤثرة. والمجوزون من أصحابنا لكون مقدور بين قُدرة كاسبة وقُدرة مؤثرة، اتفقوا على امتناع مقدور بين قُدرتين مؤثرتين، وعلى امتناع مقدور بين قُدرتين كاسبتين، لأن الكسب هو أن يخلق الله تعالى فعلاً متعلقاً للقُدرة الحادثة، وأنها، أي القُدرة الحادثة، لا تتعلّق بفعلٍ خارجٍ من المحلّ، أي محلّ تلك القُدرة الحادثة، فلا يقدر زيدٌ على فعلٍ عمرو، ولا يتصوّر اثنان هما محلّ لفعلٍ واحد، بل يكون كل واحدٍ من الاثنين محلاً لفعلٍ مُغاير، ولو بالشخص، لفعلٍ الآخر. فلا يمكن اجتماع قُدرتين 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 الأشعري، ولخفائه عن أفهام كثير من الناس، ضرب به المثل، فقالوا: أخفى من كسب الأشعري. لأنّه ما تمّ إلا قُدرة يخلقها الله تعالى للعبد على الفعل والترك، بطريق البدل، فإذا أحسّ بذلك العبد في نفسه بأنّه قادرٌ على أحدهما بدلاً عن الآخر، بحكم قوله تعالى: ﴿وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ 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 يتنبّه 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 باضطرار، فيكون المضطرب 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 المضطرب 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 سماع وبصر اضطراريين، فكذلك خلق الاختيار في العبد كافٍ في كونه مختاراً، وليس بمجبور، ولا مضطرب. ولا يقال له بعد وجود الاختيار فيه أنه مضطرب، ولا مجبور، وإن كان اختياره فيه ليس باختياره، بل باضطرار 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 الزائغة.

وإنما كررنا هذا الكلام في هذه الرسالة، وأعدناهُ المرّة بعد المرّة، وكررنا غيره أيضاً، لقصد الإيضاح، كل الإيضاح، بالمعنى المعقول والمنقول، لأن هذه المسألة وقع فيها الأئمة الفحول، واعتبروا بكلام بعضهم بعضاً، من غير تأمل حاصل ولا محصول، واستسَمُوا ذا ورم، ونفخوا في غير صرم^{١٥٩}.

^{١٥٩} جاءت هذه الفقرة، من "وإنما كررنا" إلى "ونفخوا في غير صرم" في الحاشية. والجملتان الأخيرتان هما مثلان سائران. الأول في التوهم بالصّر والفتاوي العمل غير المُجدي. والصّر هو الحطب.

فليس هذا مانعاً من اتّصافه به، وكونه أبيض، واثتفاء سائر الألوان عنه. ونظير ذلك اتّصاف العبد بالقدرة الحادثة، بلا تأثير بها في أثر ما^{١٥٦}.

قال السيّد الشريف في شرح المواقف: إن ما ذهب إليه جهم بن صفوان الترمذي^{١٥٧} من نفى قدرة العبد بالكليّة، علوّ وتجاوز عن الحدّ في الجبر، لا تتوسطاً بين الجبر والتفويض، كما هو الحقّ، وإنه مكابرة أيضاً، ودفع لما هو معلوم بالبديهة، لأنّ الفرق بين الصاعد إلى موضع عالٍ بالاختيار وبين الساقط عن علوّ ضروريّ، فالأول له اختيار، أي له صفة، يوجد الصعود عقبيها، ويتوهم له كونها مؤثرة [١٦ب] فيه، وتسمى تلك الصفة قدرة واختياراً، دون الثاني، إذ ليس له تلك الصفة بالقياس إلى سقوطه.

فإن قال جهم: لا نريد بالقدرة إلا الصفة المؤثرة، وإذ لا تأثير، كما اعترفتم به، فلا قدرة أيضاً، كان منازعاً في التسمية. فإنّا ثبت للبعد ذاتاً، لها الصفة المعلومّة بالبديهة، وتسميها قدرة. فإذا اعترف جهم بتلك الصفة، وقال إنها ليست قدرة، لعدم تأثيرها، كان نزاعه معنا في إطلاق لفظ القدرة على تلك الصفة، وهو بحث لفظي، وإن قال: حقيقة القدرة وماهيّتها أنها صفة مؤثرة، منغناه، بأنّ التأثير من توابع القدرة، وقد ينفك عنها، كما في القدرة الإلهية 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 القدرة 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 بمضطرّ 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 متصفاً به باختياره، وأن لا يكون مضطراً 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" أضيفت في الحاشية.

^{١٥٧} هو أبو مُحرز جهم بن صفوان، الذي تنتسب إليه الجهميّة. قتله سالم بن أهواز المازني في مدينة مَرُو سنة

١٢٨هـ/٧٤٥م. سيسكين، ج ١، ص ٥٩٧-٥٩٨.

^{١٥٨} الكلام للتأبلي.

وجود اختيار اضطراري. والتَّعُجُّ في الخير، والضرر في الشر؛ كلُّه مترتب شرعاً على ذلك الاختيار الاضطراري في العبد، ولولاه لتساوت أفعال العباد كلها في عدم المواخذة.

فإن قلت: مراده التساوي عقلاً، لا شرعاً، فعنى قوله: أي نفع في وجود اختيار اضطراري، يعني من جهة العقل، بحيث إنَّ العقل قبل الشَّرع، لا يدرك حُسنَ أو قُبْحَ فعلٍ من الأفعال مُطلقاً، وهو المطلوب لتساوي الأفعال كلها في الجبر عقلاً، قبل ورود الشَّرع.

قلت^{١٥٤}: نعم. مراده ذلك. ولكنَّ المراد لا يدفع الإيراد، فإنَّ العقل إذا حُلِّيَ ونفسه من غير نظرٍ إلى الشَّرع، يُدرك حُسنَ الإيمان والعدل ونحو ذلك، عند خالق ذلك - وهو الله تعالى - إذا خلق ذلك عند اقتزانه بخلق الاختيار في العبد، ويُدرك أنَّ الله تعالى يُثيبُ العبدَ عليه. ولهذا التزم العدل كسرى أنوشروان لإدراكه ذلك عند خالق التار، كما قدَّمناه. وكذلك يدرك العقل قُبْحَ بعض الأفعال، وهو المطلوب. بل نفع الاختيار الاضطراري ظاهرٌ في جفاه العبد مختاراً، بعد أن كان عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء [٢١٦] وهو لعمرى لم يرل عبداً مملوكاً، لا يقدر على شيء، إلا بإفادار الله تعالى له، بخلق الاختيار فيه قهراً عنه، وخلق القُدرة والاستطاعة له قهراً عنه، كما قال تعالى: ﴿لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا﴾^{١٥٥}، أي على إيجاد موجودٍ ما، أي موجودٍ كان، مع أنهم كَسَبُوا ذلك الشَّيء الموجود، بخلق الله تعالى ذلك الشَّيء لهم، منسوباً إليهم، بسبب خلق الاختيار والقُدرة فيهم على ذلك، كما ذكرنا. ولا معنى لكون العبد مختاراً، إلا أنَّ له صفة الاختيار. وهذا العبد له صفة الاختيار، فهو مختارٌ، وكون اختياره مخلوقاً، خلقه الله تعالى له، ليس بمانع من كونه وصفاً للعبد. أَرَأَيْتَ بَأْنَ القرطاس الأبيص موصوفٌ بالبياض، مع أنَّ البياض خلقه الله تعالى له، وجعله وصفاً له، ولم يخلق هو البياض لنفسه. وكونُ الله تعالى خلق له البياض، وجعله موصوفاً به، فهو مُضطرٌّ في خلق البياض له واتصافه به. ومع ذلك

^{١٥٤} القول للتأبسي.

^{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، وكلامه الحقُّ، وأمره الحقُّ، لا إله سِوَاهُ، ولا خالقٌ إلاَّ إِيَّاهُ. فإذا صرفَ العبدُ استطاعته المخلوقةَ فيه إلى ما هو من أفعاله المكشوفِ عنها بعلمه تعالى أزلاً، المرادة أزلاً، المُقدورِ عليها أزلاً، المتوجِّه أمره تعالى وكلامه عليها أزلاً بالتَّكْوِينِ بصرفِ منسوبٍ إلى العبدِ، هو من جملة أحوالِ العبدِ، مخلوقٌ له، بقدرة الله تعالى وإرادته وأمره وكلامه الأزليَّاتِ، مكشوفٌ عنه، وهو معدومٌ في الأزل، بعلمه تعالى القديم الأزلِيّ. وجدَّ من العبدِ ذلك الصَّرفِ، ووجدَ منه ذلك الفعل الخير أو الشرِّ، فكان منسوباً بذلك الفعل إلى العبدِ، بإرادة العبدِ واختياره وصرفه، المذكور المنسوب ذلك إلى العبدِ، كما أن الله تعالى خلق يدَ العبدِ ورجله وبقية أعضائه منسوبةً إلى العبدِ. ولهذا يسمَّى ذلك بالجُزء الاختياريِّ، أي هو جزء من أجزاء العبدِ، اختياريِّ، أي منسوب إلى الاختيار. وقوله: فأني نفع في وجود اختيارٍ اضطراريِّ؟.

قلتُ^{١٤٩}: هذا تصريح^{١٥٠} منه بأن هذا الاختيارَ الاضطراريَّ المخلوق في العبد عبثٌ، لا فائدة فيه، ولا حكمة في خلقه، وهو باطلٌ إجماعاً. فإنَّ الله تعالى لم يخلق شيئاً عبثاً. قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً﴾^{١٥١} الآية. وهو^{١٥٢} ردٌّ لنسبة التأثير للأسباب، مُجرَّد نسبة من غير حقيقة التأثير. فإنَّ حُكْمَ الشَّرعِ مبنيٌّ على ظاهر هذه النسبة، كنسبة القتل إلى القاتل عمداً، حتَّى يُقامَ عليه القصاصُ، وإن كان القتلُ العمداً في نفس الأمر منسوباً إلى خلق الله تعالى، لا إلى تأثير العبدِ، كما قال الله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾^{١٥٣}، فلا يُقال: أيُّ 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 "تصريح" هذه إلى "الآية، وهو" إضافة في الحاشية.

^{١٥١} سورة المؤمنون ١١٥/٢٣.

^{١٥٢} بكلمة "وهو" هذه، ينتهي النص الذي أضيف في الحاشية.

^{١٥٣} سورة الأنفال ١٧/٨.

أمرين. إذ لا فرق بينه وبين الجبر المحض في الحقيقة، فأبي نفع في وجود اختيار اضطراري. [١١٥] انتهى كلامه.

قُلْتُ^{١٤٦}: أما قول السلف: لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين، فهو عين ما قاله الأشعري. فإن قوله: لا جبر، معناه أنه تفويض. وقوله: لا تفويض، معناه أنه جبر. فهو جبر وتفويض، وتفويض وجبر. فهو تفويض مجبور فيه. وذلك عين ما أنكره على الأشعري، بل على مذهب أمة أهل السنة كلهم، كما ذكرنا، وهو عين قوله: فأبي نفع في وجود اختيار اضطراري. وهذه العبارة: لا جبر ولا تفويض، هي قول الأشعري أيضاً، كما قدّمناه من اللاقاني في شرح جوهرته^{١٤٧} عن المسيرة لابن الهمام وشرحا.

وقال السعد التتازاني في التلويح: ولا شك أن عند الأسباب يجب الفعل، وعند فقدانها، يمتنع؛ فالذي ينظر إلى الأسباب الأول، ويعلم أنها ليست بقدره العبد، ولا بإرادته، يحكم بالجبر، وهو غير صحيح مطلقاً، لأن السبب القريب للفعل هو قدره العبد وإرادته. والذي ينظر إلى السبب القريب يحكم بالاختيار، وهو أيضاً ليس بصحيح مطلقاً، لأن الفعل لم يحصل بأسباب كلها مقدورة ومرادة، فالحق أن لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين. انتهى ما قاله السعد.

وقول الأشعري: نحن مختارون في أفعالنا، تصریح منه بالاختيار، فأبي جبر في أفعالنا مع وجود الاختيار فيها. وقوله: مضطرون في اختيارنا، معلوم هذا عند العقلاء الموحدين، لأن الاختيار خلقه الله تعالى فينا، من غير اختيار لنا فيه. وقد علمت فساد كون الاختيار فينا غير مخلوق، وأنه أمر عديمي، بل هو أمر وجودي خلقه الله تعالى في العبد، وهو تعالى الذي صرف قدره العبد إلى ما أَرَادَ، سبحانه، من الخير أو الشر، على حسب ما قدره تعالى عليه من الأزل، وقدره على حسب ما علمه منه وهو معدوم، لا وجود له، وقد علمه كذلك على حسب ما كشف بعلمه عنه، لأنه تعالى علام الغيوب، وعلمه سبحانه يكشف عن المعدومات على ما هي عليه في عدها الأصلي، ثم يريدُها على

^{١٤٦} القول للتابلي.

^{١٤٧} "من اللاقاني في شرح جوهرته" أضيفت في الهامش.

ثم نقل في إشارات المرام كلام العلامة الفناري^{١٤٢} في الكسب وإرجاعه إلى القابلية في العبد، وهو مناسبة [١٤] في خلق الله تعالى الفعل للعبد. ونحن لم نقف على كلام الفناري في ذلك. ومعروف أن القابلية أمر عدي، وليس بوجودي، 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، كل حجر فيه قابلية لأمر مخصوص، وهي الخواص في الأشياء، وليس ذلك بكسب، ولا يسمى شيء من ذلك اختياراً ولا قسداً، وإنما القصد والاختيار من العبد أمر وجودي، يخلق الله تعالى فيه بلا شبهة.

قال السعد التفتزاني في التلويح^{١٤٣}: لأن الاختيار صفة محققة، لا أمر اعتباري.

١٠ انتهى.

قلت^{١٤٤}: وأيضاً فإن مجرد القابلية المذكورة في العبد كما تكون لأفعاله الاختيارية تكون لأفعاله الاضطرارية وأفعاله الاتقائية، فإنه قابل لصدور ذلك منه، فلو كانت هي القصد والاختيار والصرّف المذكورات، لكانت جميع أفعال العبد اختيارية، وهو باطل، كما قدمناه.

ثم لم يكتف صاحب إشارات المرام بذلك، حتى شنع على مذهب الأشعري، الذي هو مذهب أهل السنة والجماعة كلهم، كما قدمناه^{١٤٥}، حيث قال: ولا يتجه قول الأشعري: إن الاختيار من الله تعالى بالجبر والاضطرار، فنحن مختارون في أفعالنا، مضطرون في اختيارنا، وهو مخالف لقول السلف: لا جبر ولا تقويض، ولكن أمر بين

^{١٤٢} هو شمس الدين محمد الفناري (فناري زاده)، ولد في بصرى سنة ٦٧٢هـ/١٢٧٣م، عين قاضياً في بصرى، ثم مفتياً، توفي 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 التفتزاني الشافعي (ت ٧٩٢هـ/١٣٩٠)، وهو بدوره شرح لكتاب التوضيح لعبيد الله بن مسعود الجبوي. كشف الظنون، ج ١، ص ٤٩٦.

^{١٤٤} القول للتابلسي.

^{١٤٥} كُتِبَتْ كَلِمَتَا "كَمَا قَدَمْنَاهُ" مَكَانَ سَطْرِ مَشْطُوبٍ، هُوَ مَا بَلَى: "وَلَنْ لَمْ يُصْرَحْ بِذَلِكَ لِزَعْمِهِ خِلَافَ مَذْهَبِ أَهْلِ الْحَقِّ".

تعالى خلقه لا قسداً، 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 الزاري^{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، نُسبَتْ 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 الزاري (ت ٦٠٦هـ/١٢٠٩م)، صاحب كتاب المحصل. الموسوعة الإسلامية، ج ٢، ص ٧٥١-٧٥٥.

^{١٣٩} هو مُحْصَلُ 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 الصّاررية، 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)، سُمِّي أصحابه: الهشامية، وهم "يزعمون أنّ ربهم على صورة إنسان وينكرون أن يكون لحمًا ودمًا ويقولون هو نور ساطع يتلألأ بياضاً وأنه ذو حواس خمس كحواس الإنسان له يد ورجل وأنف وأذن وفم وعين وأنه يسمع بغير ما به يبصر وكذلك سائر حواسه متغايرة عندهم". منهاج السنن النبوية، ج ٢، ص ٢١٨. وعن الهشامية انظر أيضاً التبصير في الدين ١٢٠.

قال في إشارات المصرام من عبارات الإمام^{١٣٢}، قال في الفقه الأيسط^{١٣٣}: والعبد مُعاقبٌ في صرف الاستطاعة التي أحدثها الله تعالى فيه، وأمر أن يستعملها في الطاعة، دون المعصية. انتهى.

قلت^{١٣٤}: هذا قول الإمام أبي حنيفة، رضي الله عنه، على زعم القائل ذلك، وهو كلامٌ مجملٌ معناه أن العبد مُعاقبٌ في صرف استطاعته المذكورة، وذلك الصِّرفُ مخلوقٌ لله تعالى، مستنداً إلى قُدرة العبد واستطاعته المخلوقة فيه، كما صرح به صدرُ الشريعة في التوضيح، كما قدمناه. فنسبُ الصِّرفِ في كلام الإمام إلى العبد، كنسبة اليد إلى الإنسان وبقية الأعضاء إليه.

ثم قال في إشارات المصرام: فأشار، يعني أبا حنيفة، رضي الله عنه، في عبارته المذكورة، إلى أن الاستطاعة الحقيقية بخلق الله تعالى وإحداثه في العبد، وأن صرف تلك الاستطاعة الحقيقية الصالحة للصدِّين إلى أحدهما مُعيَّناً من العبد، وفيه إشارات، الأولى: أن ذلك الصِّرف هو الاختيار والكسب المُعبر عنه بالعزم المصم. الثانية: أنه مناطُ المعاقبة، وكذا الإثابة. الثالثة: أنه ليس مُتعلقاً بخلق الله تعالى وإحداثه، بل عَدَمِيٌّ، كما دلَّ السُّوقُ عليه. [١١٤] وتخصيص الأحداث بالاستطاعة دون الصِّرف، إذ لا وجودَ له في الخارج، فلا يتعلَّق به الخلق والإيجاد، كما في التوضيح. انتهى كلامه.

قلت^{١٣٥}: أنت رأيت عبارة التوضيح التي قدمنا ذكرها صريحة، بأن الاختيار والقصد مخلوقٌ لله تعالى، وهو الصِّرفُ المذكور، وأن الله تعالى لم يخلقه قصداً، ومفهومه أن الله

^{١٣٢} وهو شرح لكتاب مختصر الأصول المنيفة للإمام أبي حنيفة. انظر بروكلمان، ج ٢، ص ٥٧٥، حيث يذكر اسم الكتاب، بعد أن تحدّث عن أحمد بن حُسام الدين حسن بن سنان الدين يوسف البياضي (ت ١٠٩٨هـ/١٦٨٧م)، الذي كان قاضياً في حلب، ثم برّسا، ثم مَكّة.

^{١٣٣} الفقه الأيسط = الفقه الأكبر، المنسوب لأبي حنيفة الثعمان، يُقال بأن أبا المطيع الحكيم بن علي بن سلامة، المُتوفى سنة ١١٩٩هـ/٨١٤م، وهو أحد طلاب أبي حنيفة، كان قد رواه عن شيخه الثعمان. انظر سيسكين، ج ١، ص ٤١٤.

^{١٣٤} القائل هو التابلسي.

^{١٣٥} القائل هو التابلسي.

قُلْتُ^{١٢٨}: مُرَادُهُ هَذَا كَوْنُ الصَّرْفِ مَخْلُوقُ اللَّهِ تَعَالَى مَقْصُودًا. يَعْنِي: لَوْ كَانَ اللَّهُ تَعَالَى يَخْلُقُ هَذَا الصَّرْفَ لِلْعَبْدِ^{١٢٩} مَقْصُودًا لَكَانَ مُنَافِيًا لِحُلُقِ القُدْرَةِ فِي الْعَبْدِ، لِأَنَّ القُدْرَةَ تَقْتَضِي اسْتِطَاعَةَ الْعَبْدِ لِكُلِّ مَنِ الصِّدِّيقِ عَلَى السَّوَاءِ، بَحِثُ إِنَّ الْعَبْدَ الْمَخْلُوقَ فِيهِ القُدْرَةُ، قَادِرٌ بِهَا عَلَى الْفِعْلِ وَعَلَى التَّرْكِ بِطَرِيقِ التَّسَاوِي وَالتَّرْجِيحِ لِأَحَدِ الطَّرْفَيْنِ: الْفِعْلِ أَوْ التَّرْكِ، هُوَ الصَّرْفُ. فَلَوْ كَانَ مَخْلُوقًا لِلَّهِ تَعَالَى قِصْدًا، لِاسْتِطَاعَةِ خَلْقِ الصِّدِّيقِ، التَّسَاوِي وَالرُّجْحَانِ، فِي مَحَلٍّ وَاحِدٍ. وَجَوَابُهُ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَخْلُقُ الصِّدِّيقِ، 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 الصِّدِّيقِ فِي مَحَلٍّ وَاحِدٍ فِي زَمَانَيْنِ: خَلْقُ اللَّيْلِ وَالتَّهَارِ فِي الدُّنْيَا، لَا يَجْتَمِعَانِ، لَكِنْ، يَخْلُقُ كُلُّ مَنَهَا الْآخَرَ، وَكَذَلِكَ يَخْلُقُ اللَّهُ تَعَالَى القُدْرَةَ 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 مُتَحَقِّقًا مِنْ نَفْسِهِ قَبْلَ ذَلِكَ، أَنَّهُ قَادِرٌ عَلَى أَحَدِهِمَا. وَمَعْلُومٌ أَنَّ القُدْرَةَ عَرَضٌ لَا يَبْقَى زَمَانَيْنِ، وَكَذَلِكَ الصَّرْفُ، فَلَا تَنَافِي بَيْنَ خَلْقِ القُدْرَةِ وَخَلْقِ الصَّرْفِ بِالتَّرْتِيبِ الْمَذْكُورِ. وَقَدْ تَابَعَ صَدْرَ الشَّرِيعَةِ فِيمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ، بَعْضُ الْمُتَأَخِّرِينَ عَنْهُ مِنَ الْعُلَمَاءِ، حَيْثُ قَالُوا بِأَنَّ اخْتِيَارَ الْعَبْدِ وَقِصْدَهُ وَصَرْفَهُ لِقُدْرَتِهِ غَيْرُ مَخْلُوقٍ لِلَّهِ تَعَالَى، [١٣ب] وَأَنَّ الْاِخْتِيَارَ أَمْرٌ اعْتِبَارِيٌّ، وَأَنَّهُ غَيْرُ مَوْجُودٍ حَتَّى يَحْتَاجَ إِلَى خَلْقٍ^{١٣٠}. وَقَرَّرْنَا أَنَّ الْاِخْتِيَارَ، إِنْ كَانَ مَوْجُودًا، فَهُوَ مَخْلُوقٌ لِلَّهِ تَعَالَى، وَإِنْ كَانَ مَعْدُومًا، فَهُوَ بِتَقْدِيرِ اللَّهِ تَعَالَى وَقَضَائِهِ وَحُكْمِهِ أَرْزَلًا، فَلَا يَخْرُجُ عَنْ قَهْرِ اللَّهِ تَعَالَى، كَيْفَمَا كَانَ؛ قَالَ تَعَالَى: ﴿يَهْوِلُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيِّنَ الْمَقَرِّ، 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 جَمِيعَ 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.

فَأْتَبَتُهُ، وَقَالَ: ﴿مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ﴾^{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 الْإِضْطِرَارِ فِي الْإِخْتِيَارِ وَغَيْرِهِ مَحْمُودَةً عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى، لَمَا جَعَلَهَا سَبَبًا لِإِجَابَةِ الدُّعَاءِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾^{١٢٣}، الْآيَةَ.

٥ ثُمَّ قَالَ فِي التَّوْضِيحِ: ثُمَّ صَرَفَهَا، أَي صَرَفَ تِلْكَ الْقُدْرَةَ الْمَخْلُوقَةَ لِلْعَبْدِ إِلَى وَاحِدٍ مُعَيَّنٍ بِفِعْلِ الْعَبْدِ.

قُلْتُ^{١٢٤}: إِي بِفِعْلِ مَنْسُوبٍ إِلَى الْعَبْدِ، وَهُوَ ذَلِكَ الصَّرْفُ، سِوَاءً قُلْنَا: إِنَّهُ عَرَضٌ مُوجُودٌ، أَوْ أَمْرٌ اعْتِبَارِيٌّ.

١٠ ثُمَّ قَالَ: وَهُوَ الْقَصْدُ الْإِخْتِيَارِيٌّ. فَالْقَصْدُ مَخْلُوقٌ لِلَّهِ 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 مَخْلُوقٌ لِلَّهِ تَعَالَى، فِي قَوْلِهِ: فَالْقَصْدُ مَخْلُوقٌ لِلَّهِ تَعَالَى. وَهَذَا تَنَاقُضٌ غَيْرُ مُفِيدٍ شَيْئًا.

ثُمَّ قَالَ: لَا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ هَذَا الصَّرْفَ مَقْصُودًا.

١٥ قُلْتُ^{١٢٦}: وَفِي هَذَا مَوَازِئَةً ظَاهِرَةً فِي أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَخْلُقْ هَذَا الصَّرْفَ مَقْصُودًا، وَمَفْهُومُهُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ هَذَا الصَّرْفَ، غَيْرَ^{١٢٧} [١١٣] 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 التَّمَلُّ ٦٢/٢٧.

^{١٢٤} القول للتَّابِلِسِيِّ.

^{١٢٥} القول للتَّابِلِسِيِّ.

^{١٢٦} القول للتَّابِلِسِيِّ.

^{١٢٧} كلمة "غير" كُرِّرَتْ فِي أَوَّلِ الصَّفْحَةِ التَّالِيَةِ.

الاختياري، وقال فيما سبق: إذ لا شك أنها مُتَقَرِّرة إلى الواجب، ولا معنى لافتقارها إلى الواجب^{١١٥}، إلا كون العبد مُضْطَرّاً فيها، كما قدّمناه.

وقال في التوضيح بعد ذلك: ثم القصد مخلوق الله تعالى، بمعنى أنه تعالى خلق قدرة يَصْرِفُها العبد إلى الفعل، ونزكته على سبيل البدل.

قلت^{١١٦}: صرّف العبد هذا لا يخلو، إما أن يكون هو القصد الذي أخبر عنه بقوله: ثم القصد مخلوق الله تعالى، فيكون الصرّف مخلوق الله تعالى، لأنه هو القصد، فالعبد مضطرّ فيه، وإما أن يكون غير القصد، فإن كان أمراً اعتبارياً، فالعبد مضطرّ في اعتباره له أيضاً، ولا يخرج العبد عن القهر الإلهي، والاضطرار في جميع أحواله وأفعاله واختياره وقصده وصرّفه، كما قال العارف المحقّق [من المتقارب^{١١٧}]:

كُلُّ أَوْقَاتِي اضْطِرَارٌ إِلَى اللَّهِ وَمَالِي وَقْتُتٌ بِغَيْرِ اضْطِرَارٍ ١٠

فإن هذا العارف أخبر عن نفسه أنه^{١١٨} حال الاختيار والقصد الجازم وصرّف قدرته إلى شيء من أفعاله، مضطرّ في ذلك الاختيار والقصد والصرّف. 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] مخلوق الله تعالى، وهو مضطرّ في ذلك كله، والله تعالى هو المختار في خلق ذلك كله للعبد. فإذا نظر العبد وتحقّق 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 يصحُّ 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 لِمَجْلَمَتِهِ مَعَا؟ فَكَيْفَ تَقَوْمُ بِهِ صِفَةً وَجُودِيَّةً؟
وإن أرادوا أنها تُفِيدُ مُتَعَلِّقَهَا صِفَةً اعْتِبَارِيَّةً، فَكَذَلِكَ لَا فَائِدَةَ فِيهَا نَحْنُ بِصَدَدِهِ حِينَئِذٍ^{١١٢}.

[١١] ثُمَّ ذَكَرَ الْمَقْدَمَةَ الرَّابِعَةَ، وَمُلَخَّصَهَا: إِنَّ الرَّجْحَانَ بِلَا مُرَجِّحٍ بَاطِلٌ، وَكَذَا
التَّرْجِيحُ بِلَا مُرَجِّحٍ، ثُمَّ اثْبَتَ ذَلِكَ بِالْبُرْهَانِ الْعَقْلِيِّ، ثُمَّ قَالَ: فَعَلِمَ أَنَّ الْمُرَادَ بِقَوْلِنَا: إِنَّ
الرَّجْحَانَ بِلَا مُرَجِّحٍ بَاطِلٌ، هُوَ أَنَّ وَجُودَ الْمُتَمَكِّنِ بِلَا مُوجِدٍ مُحَالٌ، سَوَاءٌ كَانَ الْمَوْجِدُ
مَوْجِباً أَوْ لَا. فَالرَّجْحَانُ هُوَ الْوُجُودُ فَقَطْ، لَا أَنَّهُ يَصِيرُ رَاجِحاً قَبْلَ الْوُجُودِ.

قُلْتُ^{١١٣}: اخْتِصَاصُ امْتِنَاعِ الرَّجْحَانَ بِلَا مُرَجِّحٍ، بِالْوُجُودِ فَقَطْ، يَقْتَضِي جَوَازَهُ فِي
الْأُمُورِ الْإِعْتِبَارِيَّةِ الْعَدَمِيَّةِ، وَقَدْ سَبَقَ مِنْهُ قَوْلُهُ فِي الْمَقْدَمَةِ الثَّلَاثَةِ، إِنَّ تِلْكَ الْأُمُورَ الَّتِي
هِيَ لَا مَوْجُودَةٌ وَلَا مَعْدُومَةٌ، مُفْتَقِرَةٌ إِلَى الْوَاجِبِ، لَا عَلَى سَبِيلِ الْوُجُوبِ، وَمَعْنَاهُ،
اِفْتِقَارُهَا إِلَى الْوَاجِبِ عَلَى سَبِيلِ الْإِخْتِيَارِ مِنْهُ تَعَالَى. فَهِيَ أُمُورٌ عَدَمِيَّةٌ، غَيْرٌ مَوْجُودَةٌ،
مَفْتَقِرَةٌ إِلَى الْوَاجِبِ الْحَقِّ تَعَالَى. وَلَا مَعْنَى لِإِفْتِقَارِهَا غَيْرِ إِخْتِيَاغِهَا إِلَى اعْتِبَارِهَا لَهَا، فَقَدْ
جَرَى امْتِنَاعُ الرَّجْحَانَ بِلَا مُرَجِّحٍ حَتَّى فِي الْأُمُورِ الْعَدَمِيَّةِ، وَهُوَ الْحَقُّ.

ثُمَّ قَالَ فِي التَّوْضِيحِ: فَعَلِمَ مِنْ وَجْدَانِ مَا يَدُلُّ عَلَى الْإِخْتِيَارِ، وَوَجْدَانِ أَنَّ إِخْتِيَارَ
الْعَبْدِ لَيْسَ مُؤَثَّرًا فِي وَجُودِ الْحَالَةِ الْمَذْكُورَةِ، وَهِيَ الْحَرَكَةُ الْحَاصِلَةُ مِنَ الْمَصْدَرِ، أَنَّهُ جَرَتْ
عَادَتُهُ تَعَالَى، أَنَا مَتَى قَصَدْنَا الْحَرَكَةَ الْإِخْتِيَارِيَّةَ قَصْدًا جَازِفًا، مِنْ غَيْرِ اضْطِرَارٍ إِلَى الْقَصْدِ،
يَخْلُقُ اللَّهُ تَعَالَى عَقَبِيَّةَ الْحَالَةِ الْمَذْكُورَةِ؛ وَإِنْ لَمْ تَقْصُدْ لَمْ يَخْلُقْ.

قُلْتُ^{١١٤}: قَوْلُهُ: مِنْ 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. فَذَلِكَ
الْقَصْدُ الْجَازِمُ مَخْلُوقٌ فِي الْعَبْدِ بِطَرِيقِ الْاضْطِرَارِ إِلَيْهِ، وَإِنْ كَانَ [١١٢] مُرَادُهُ بِالْقَصْدِ،
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 الْاسْتِنَادُ الْإِجَابِيُّ ثَبَتَ الْاسْتِنَادُ

^{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 محضة، وهي لا تَصْلُحُ عِلَّةً للموجود، وإما موجوداتٍ مع معدوماتٍ، وهذا باطلٌ أيضاً، وبُهِرِنَ على ذلك كُلُّهُ.

ثمَّ قال: فَنَبَتَتْ تَوَقُّفُ الموجوداتِ الحادثة على أمورٍ لا موجودة ولا معدومة. ولا يُمَكِّنُ استنادُ تلكِ الأمورِ إلى الواجبِ بطريقِ الإيجابِ، لأنَّه يلزمُ قَدَمُ الحادثِ^{١٠٨} أو انتفاء الواجبِ، ولا يلزمُ من عَدَمِ استنادِ الأمورِ المذكورةِ استغناؤها عن الواجبِ، إذ لا شكَّ أنَّها مُفْتَقِرَةٌ إلى الواجبِ، بلا واسطة، أو بواسطةِ الموجوداتِ المُسْتَدِةِ إليه، لكن لا على سبيلِ الوُجوبِ.

قُلْتُ^{١٠٩}: ومن المعلوم أنَّها إذا كانت تلكِ الأمورُ المُتَوَقِّفُ عليها الموجوداتُ الحادثة لا موجودة ولا معدومة، مُفْتَقِرَةٌ إلى الواجبِ تعالى، لا على سبيلِ الوُجوبِ، فهي مُفْتَقِرَةٌ إليه على سبيلِ الاختيارِ منه تعالى، فهو الَّذي اعتبرها وعيَّنها بعلمه تعالى وتقديره الأزلي. فهي مُعْتَبَرَةٌ مُعَيَّنَةٌ فهِراً عن العبدِ المخلوقِ. فالمخلوقُ مجبورٌ فيها، سواءً قلنا إنها اختيارٌ اعتباريٌّ، أو اختيارٌ موجودٌ في الخارجِ^{١١٠}. على أنَّ الاختيارَ يوصفُ بكونه طاعة أو معصية، وهو الإرادةُ الحادثةُ. وكونه طاعةً أو معصيةً صفةً اعتباريةً. فكيف تقومُ صفةً اعتباريةً بصفةٍ اعتباريةٍ؟

قالَ السَّيِّدُ الشَّرِيفُ في شرحِ المواقفِ: قالَ القاضي الباقلانيُّ منَ الأشاعرة، وأبو عبد الله البصريُّ^{١١١} منَ المعتزلة: الإرادةُ تُفِيدُ مُتَعَلِّقَهَا صفةً زائدةً على ذاتِ المُتَعَلِّقِ، سواءً كانَ ذلكِ المُتَعَلِّقُ فعلاً أو قولاً. فالفعلُ يُفِيدُ كونه طاعةً، كالسُّجودِ بإرادتهِ لله، ومعصيةً، كالسُّجودِ بإرادتهِ للصَّمِّ، وللقولِ، تُفِيدُ كونه أمراً أو تهديداً. فإنَّ أرادَ القاضي والبصريُّ أنَّها، أي الإرادة، تُفِيدُ مُتَعَلِّقَهَا صفةً ثبوتيةً موجودةً في الخارجِ، مَنَعُ كَوْنِ الإرادةِ كذلكِ. وما ذكْراناهُ من كَوْنِ الفعلِ طاعةً أو معصيةً وكَوْنِ القولِ أمراً أو تهديداً، وصفٌ اعتباريٌّ، لا

^{١٠٨} قبل كلمة "الحادث"، كَبَيْتَ كلمة "العالم" ثمَّ شَطِبَتْ.

^{١٠٩} القول للتابلسي.

^{١١٠} أُضيفت القطعةُ التالية من النَّصِّ، والمُبتدئة بـ "على أنَّ الاختيارَ" والمُنتهية بـ "فما نحن بصدده حينئذ" في الحاشية.

^{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 بالجلع.

- حُصول ذلك الوقت، فلا يكون تمام ما يجب عنده قديماً، وإن أُوجِب، لا في وقتٍ معيّن، فحدوثه في وقتٍ معيّن، رُجحانٌ من غير مُرَجِح، فيكون بعضها حادثاً.
- قُلْتُ^{١٠٤}: قوله^{١٠٥} إن أُوجِب في وقتٍ معيّن، كيف يكون الوقتُ معيّنًا بغير تعيينٍ؟ معلومٌ أنّ الوقتَ المعيّن، إنّما هو بتعيينِ الله تعالى، وإلا كان وقتاً معيّنًا بطريق الإيجاب
- الذاتي، لأنه مُتعيّن بنفسه. فيردُّ عليه دليلُه بالنقض، سواءً قلنا ذلك الوقتَ المعيّن موجوداً
- [كذا] في الخارج، أو هو أمرٌ اعتباريٌّ. فإنّ المعيّن اسمٌ مفعول، فلا بدُّ له من فاعلٍ عيّنهُ، وإلا كان معيّنًا بنفسه، فينتقض عليه قوله: وقتاً معيّنًا، حيثُ لا معيّن له. ويصيرُ
- كونه معيّنًا، رُجحاناً بلا مُرَجِح، ولو كان في الأمور الاعتباريّة، فإنها لا بدُّ لها من مُعتبرٍ لها
- تُنسبُ إليه، فإن كان المُعتبر لها هو العقلُ الإنسانيُّ، يكون هذا الحكمُ المذكورُ أمراً
- اعتبارياً عقلياً، لا وجودَ له في الخارج، ولا في نفس الأمر، فيلزم الإيجابُ الذاتيُّ في أفعالِ
- الله تعالى في نفس الأمرِ والحكمِ بالاختيارِ الإلهيِّ، مُجرّد أمرٍ عقليٍّ اعتباريٍّ، لا في نفس الأمرِ، وهو خلافُ تحقيقِ مذهبِ أهلِ الحقِّ من أهلِ السنّة، وإن كان المُعتبر لها من
- الأزل هو الله تعالى. والمعنى في ذلك، أنّه تعالى خالقُها، لأنّه سبحانه يخلُقُ المعقولاتِ
- كلّها، كما يخلُقُ المحسوساتِ، وهذا بإجماعِ المسلمين^{١٠٦}. فقد دخلت تحت الإضطرار
- والقهر، قال تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾^{١٠٧}، فيجمعُ عبيده، تعالى، مَتهورين تحت
- قُدْرته وإرادته، وإن كانوا مُختارينَ في أفعالهم، يفعلون ما يفعلون [٢١١] باختيارهم
- وقصدهم وصرّفهم قُدْرتهم واستيطاعتهم إلى أفعالهم الاختياريّة المقصودة لهم باختيارِ مخلوقِ
- لهم، قهرهم تعالى في خلقه لهم. تمّ.
- قال صَدْرُ الشريعة في التوضيح: خيلنّدي، إن لم تكن في تلك الجملة أمورٌ لا موجودةٌ ولا
- معدومةٌ، فهي إمّا موجوداتٌ محضة، وهي مستندةٌ إلى الواجب، فيلزم إمّا قدّم الحادث

^{١٠٤} ما زال القول للتالسي.

^{١٠٥} شُطِبَتْ كلمتان هما "سبحان الله"، وردتا قبل كلمة "قوله"، ويبدو أنّ السّخح أوردهما في هذا الموقع خطأً، ثمّ صحّ خطأً.

^{١٠٦} وجملة: "والمعنى في ذلك" إلى "المسلمين" أضيفت في الحاشية.

^{١٠٧} سورة لأنعام ١٨/٦.

فإن قلت: تمييزُ الفعل الاختياريِّ من الاضطراريِّ والاتقائيِّ بخلق الله تعالى الاستِطاعةَ للعبد، القابلةَ لأحدِ الصَّدِّينِ على البدل.

قلتُ^{١٠١}: الاستِطاعةُ المذكورةُ يخلُقها اللهُ تعالى أيضاً في الفعل الاضطراريِّ والاتقائيِّ، وإلا لم يصدراً من العبد بدون استِطاعةٍ منه لها، غايتهُ، أن الله تعالى لم يخلُق له الاختيارَ فيها، والقصدَ والصرْفَ. فكان الفعلُ المخلوقُ فيه بدون خَلْقِ ذلك فيه، فعلاً اضطراريّاً واتقائياً. وإذا خَلَقَ له الاختيارَ والقصدَ والصرْفَ، بمعنى الأمورِ الحاصلةِ من هذه المصادرِ عند فعلٍ من أفعاله، فذلك الفعلُ اختياريٌّ، لا اضطراريٌّ ولا اتقائيٌّ.

ويردُّ عليه: إن الاختيارَ، إذا كان حالاً غيرَ موجودٍ ولا معدومٍ، كان مُمكنًا، وإن لم يكن مُمكنًا، فهو واجبٌ أو مُستحيلٌ، لأنَّ الحكمَ العقليَّ لا يُخرُجُ عنها. وإذا كان الاختيارُ المذكورُ ممكنًا، فلا بدَّ أن يتوقَّفَ وجودُه على موجودٍ، وأن يكونَ واجباً بالذاتِ، كما ذُكر. فحينئذٍ، الاختيارُ المذكورُ، إن كان ممكنًا، فهو موجودٌ، كما ذكرنا، فيحتاجُ إلى ما يحتاجُ إليه المُمكناتُ، وإن لم يكن ممكماً، فهو واجبٌ بالذاتِ أو مُستحيلٌ، وهو لا يقولُ بذلك، فيستعينُ أنه موجودٌ ممكن^{١٠٢}.

ثم ذكر صدرُ الشريعة أيضاً في المقدمة الثانية ما ملخصه، أن كلَّ مُمكنٍ لا بدَّ أن يتوقَّفَ وجودُه على موجودٍ، وإلا يكونَ واجباً بالذاتِ، ثم إن لم يوجدْ جملةٌ ما يتوقَّفُ عليه وجودُه، يمتنعُ وجودُه، وبرهنَ على ذلك.

قلتُ^{١٠٣}: ثم ذكر المقدمة الثالثة، وهي تقريرٌ لهذه المقدمة الثانية، وملخصها: إنه لما ثبت أنه لا بدَّ لوجودِ كلِّ مُمكنٍ من شيءٍ يجبُ عنده وجودُ ذلك الممكن، يلزمُ أنه لا بدَّ أن يدخلَ في جملةٍ ما يجبُ عنده وجودُ الحادثِ، أمورٌ لا موجودة في الخارج، ولا معدومة، كالأمورِ الإضافية، وهو القولُ بالحال، [١٠ب] وذلك لأنَّ جملةً ما يجبُ عنده وجودُ، زيد: الحادث، لا يكون بتامها قديماً، لأنَّ القديم، إن أُوجِبَ في وقتٍ معيّنٍ، يتوقَّفُ على

^{١٠١} القائل هنا هو التابلسي.

^{١٠٢} وردت هذه الفقرة، من "ويردُّ عليه" إلى "ممكن" في الحاشية.

^{١٠٣} القائل هو للتابلسي.

وإذا كان كذلك، فالإختيارُ الذي يحصلُ به [٩٨] التمييزُ^{٩٨} بين الأفعال الاختيارية التكليفية والأفعال الاضطرارية والاتفاقية، التي لم يقع بها تكليف شرعي، لا يكون إلا اختياراً حاصلًا موجوداً عرضاً نفسانياً، لا مجرد اعتبار عقلي لا وجود له. وإذا كان كذلك، فالاختيار، وهو القصدُ والصرفُ: أفعالٌ موجودةٌ في النفس؛ كقياساتٍ عرضيةً ٥ تتكيفُ بها النفسُ الإنسانية، فيقال: صدرَ منها الفعلُ الاختياريُّ. وإذا لم تكن النفسُ متكيفةً بها، يقال: فعلُهُ اضطراريُّ أو اتقائيُّ. ولا تكليفٌ بذلك شرعاً.

وهذا المعنى هو التيةُ المُعتبرةُ في التكاليف الشرعية، لأنَّ التيةَ هي القصدُ مقترناً بالفعل، ولو حكماً. والتيةُ أمرٌ وجوديٌّ شرعيٌّ، كما قال صلى الله عليه وسلم: "إنَّ الأعمالَ بالنيات"^{٩٩}، وهي فعل القلب، ولهذا يثاب عليها العبدُ، وتوصفُ بالوجوب في العبادات. ١٠ ولا يوصفُ بالوجوب إلا الأمرُ الحاصلُ الموجودُ، دونَ الأمرِ الاعتياريِّ العقليِّ المعدومِ، كما لا يخفى. وكلُّهم فسروا التيةَ بالقصد، كما ذكرنا.

وأما المعنى المصدريُّ للفعل، الذي هو مجرد الإيقاع العديِّ الاعتياريِّ، فهو في كلِّ فعلٍ حصلَ من العبد، اختيارياً كان الفعلُ أو اضطرارياً، لأنه مجردُ نسبةٍ بين العبد وبين المعنى الحاصل منه في الخارج، فلا يمكن أن يكون مخصوصاً بالفعل الاختياريِّ حتى يُجعلَ هو الاختيار، وهو القصد، وهو الصرفُ، لعمومه في كلِّ فعلٍ من أفعال العبد، كما ١٥ ذكرنا. ويُشيرُ إليه إطلاقُ الفعل في عبارة صدرِ الشريعة، المتقدم ذكرها. فلو كان الفعلُ المصدرُ الذي هو مجردُ الإيقاع^{١٠٠} هو الاختيارُ والقصدُ [٢١٠] والصرفُ، كانت الأفعالُ الاضطراريةُ والاتفاقيةُ كلها اختياريةً، على حسب المفهوم من إطلاق كلامه، لإختيار هذا المعنى المصدريِّ الإيقاعيِّ فيها أيضاً عنده، وليس الأمرُ كذلك، كما لا يخفى على ٢٠ كلِّ عاقل.

^{٩٨} سبق كلمة "التمييز" سطران وكلمة، شطبَتْ جميعها.

^{٩٩} أورد هذا الحديث البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وأبو داود وابن ماجه وأحمد بن حنبل. انظر على سبيل

المثال البخاري (تحقيق د. البغا)، بدء الوحي، رقم ١.

^{١٠٠} من "المصدر" إلى "الإيقاع" أضيفت في الحاسية.

خَفِيَ عَلَى كِلَا الْفَرِيقَيْنِ مَوَاقِعَ الْغَلَطِ فِيهِ، وَأَنَا أُسْمِعُكَ مَا سَنَحَ لِحَاطِرِي، وَهَذَا مَبْنِيٌّ عَلَى أَرْبَعِ مُقَدِّمَاتٍ.

وَمُلَخَّصٌ 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 أُرِيدَ بِالْحَرَكَةِ الْحَالَةَ الَّتِي تَكُونُ لِلْمُتَحَرِّكِ فِي إِيِّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ الْمَسَافَةِ، فَهِيَ الْمَعْنَى الثَّانِي، يَعْنِي الْحَاصِلُ بِالْمَصْدَرِ. وَإِنْ أُرِيدَ 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 يَعْتَبَرُهُ الْعَقْلُ، وَلَا وَجُودَ لَهُ فِي الْخَارِجِ. انْتَهَى كَلَامُهُ.

١٠ قُلْتُ^{٩٦}: فَإِذَا كَانَ الْفِعْلُ، وَهُوَ الْمَصْدَرُ، يُطْلَقُ عَلَى مَعْنَيْنِ: الْمَعْنَى الْحَاصِلُ مِنْهُ وَالْمَعْنَى الْإِيقَاعِيّ - وَهُوَ فِي كُلِّ فِعْلٍ وَكُلِّ مَصْدَرٍ كَذَلِكَ، وَالِاخْتِيَارُ وَالْقَصْدُ وَالصَّرْفُ مَصَادِرُ، لِأَنَّهَا أَفْعَالٌ، يُقَالُ: اخْتَارَ يَخْتَارُ اخْتِيَارًا، وَقَصَدَ يَقْصِدُ قِصْدًا، وَصَرَفَ قُدْرَتَهُ إِلَى أَحَدِ الْأَمْرَيْنِ، يَصْرِفُهَا صَرْفًا، فَتَى أُرِيدَ بِهَذِهِ الْأَفْعَالِ الْحَاصِلَ مِنْهَا، فَهِيَ مَعَانٍ^{٩٧} مَوْجُودَةٌ فِي الْخَارِجِ، عَرَضِيَّةٌ قَائِمَةٌ بِالنَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ، كَمَا قَدَّمَنا، وَمَتَى أُرِيدَ بِهَا الْمَعْنَى الْمَصْدَرِيَّ الْإِيقَاعِيّ، فَهِيَ أَمُورٌ اِعْتِبَارِيَّةٌ عَقْلِيَّةٌ، لَا وَجُودَ لَهَا فِي الْخَارِجِ. ١٥

وَمِنَ الْمَعْلُومِ عِنْدَ الْعُقَلَاءِ أَنَّ الْمُرَادَ بِالِاخْتِيَارِ عِنْدَ الْأَشْعَرِيِّ، كَمَا سَبَقَ الْكَلَامُ عَلَيْهِ فِي دَلِيلِهِ، إِنَّهَا هِيَ الْمَعْنَى الْحَاصِلُ مِنَ الْمَصْدَرِ، لِأَنَّهُ أَمْرٌ مَوْجُودٌ فِي الْخَارِجِ، خَلَقَهُ اللَّهُ تَعَالَى، وَبِهِ يَحْصُلُ التَّمْيِيزُ بَيْنَ الْأَفْعَالِ الْإِخْتِيَارِيَّةِ وَالْأَفْعَالِ الْإِضْطِرَّارِيَّةِ وَالِإِتْقَاقِيَّةِ، وَلَا يُمْكِنُ التَّمْيِيزُ إِلَّا بِهِ، لِأَنَّ الْأَفْعَالَ التَّكْلِيفِيَّةَ الشَّرْعِيَّةَ كُلَّهَا أَمُورٌ مَوْجُودَةٌ، لِأَنَّ الْمُرَادَ مِنْهَا، الْحَاصِلُ مِنْهَا، دُونَ إِيقَاعِهَا. وَالتَّكْلِيفُ الشَّرْعِيُّ فِي الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ، إِنَّمَا يَكُونُ بِالْحَاصِلِ مِنْ ذَلِكَ، لَا بِمَجْرَدِ الْإِيقَاعِ، لِأَنَّ الْإِيقَاعَ أَمْرٌ عَدَمِيٌّ اِعْتِبَارِيٌّ، لَا يُنْصَوِّرُ أَنْ يُكَلِّفَ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ أَحَدًا. ٢٠

^{٩٤} في الأصل: بازاءيه.

^{٩٥} في الأصل: بازاءيه.

^{٩٦} القول للتابلسي.

^{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. لأنَّ صفة الخالق لله تعالى، من جملة صفات الأفعال، وصفات الأفعال قديمة أزليَّة عند الماثريديَّة، خلافاً للأشاعرة^{٩٠}. والخلاف معروف في محله. ويُشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتَك مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكْ شَيْئاً﴾^{٩١}، أي: شيئاً موجوداً. فإنَّ الشَّيءَ اسمٌ للموجود عند أهل السنة. ١٠

ثمَّ إنَّ صدر الشريعة في التوضيح، بعد أن ذكر الدليل الذي قدمناه عنه من جهة الأشعريِّ على أنَّ اختيار العبد لأفعاله الاختيارية مخلوق لله تعالى، فهو مضطرٌّ فيه، أتى بكلام، غير محتاج إليه عند من يطالع كلامنا الذي قررنا سابقاً، على دليل الأشعريِّ. ثمَّ إنَّه ارتكب أموراً صعبةً، ودخل في مضائق^{٩٢} يعسر التخلُّص منها، حيثُ بدأ في ذلك الدليل الذي قدمناه للأشعريِّ، في الردِّ على المعتزلة القدرية، القائلين بخلق أفعالهم بقدرتهم المخلوقة فيهم^{٩٣} - فقال: اعلم أنَّ كثيراً من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينياً، والبعض الذين لا يعتقدونه يقينياً، لم يوردوا على مقدماته منعاً، يُمكن أن يقال: إنَّه شيءٌ. وقد

^{٨٧} أضيفت جملة "هذا اعتراض" إلى "ليست بوجوده" في الحاشية أيضاً.

^{٨٨} المنسوب لأبي حنيفة التَّيمان. انظر سيسكين، ج ١، ص ٤١٢. ترجمه إلى الإنجليزية الأستاذ حامد الجار ونشرها في مجلة البيان، تمَّ في شبكة المعلوماتية. انظر: <http://ccat.sas.upenn.edu/~bvon/pages/fiqh.html>

^{٨٩} القول هنا للتالسي.

^{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، فحكوا بمخالفتها لمذهب الأشعري، وجعلوها مذهب المتأخرين. 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 لقدرتة 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 [٨] 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 ٩٠٥هـ/١٤٩٩-١٥٠٠م.

^{٨٣} كشف الظنون، ج ٢، ص ١٦٦٦.

^{٨٤} في الأصل: المبادئ.

^{٨٥} القائل هنا هو المؤلف، التاليسي.

^{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 التَّعْبُدِيَّةِ؟
 قلت^{٧٤}: هي مما لم يُطَّلَعِ على حِكْمَتِهِ من الأحكام الشَّرْعِيَّةِ.
 فإن قلت: فهل الخلاف بين الماتريدية والأشاعرة حقيقي؟
 قلت: لا شكَّ أنَّ الفريقين مُتَّفِقَانِ على نَفْيِ الغَرَضِيَّةِ، لِقِيَامِ الدَّلِيلِ العَقْلِيِّ على امْتِنَاعِهَا،
 ٥ وعلى جواز تَرْتُّبِ الحِكْمِ والمَصَالِحِ على أفعاله تعالى، وأقواله تُرْتَّبُ ثَمَرَاتٍ على مُثْبِرٍ وفَوَائِدَ
 على مُفِيدٍ. إلاَّ أنَّ الماتريدية يقولون بتَرْتُّبِهَا على سبيل اللُّزومِ وَعَدَمِ جوازِ الاِثْتِكَاكِ،
 والأشعرية يقولون به على سبيل الجوازِ وَعَدَمِ اللُّزومِ. والفعلُ الإلهيُّ الثَّابِتُ له حِكْمَةٌ
 مخصوصةٌ، يجوزُ عندهم، أي الأشعرية، أنْ تَتَّبَعَهُ حِكْمَةٌ غَيْرُهَا، وأنْ لا تَتَّبَعَهُ حِكْمَةٌ أصلاً.
 وبهذا الوجه يَتَقَرَّرُ الخلافُ. انتهى. وتَمَامُهُ مَفْصَلٌ هناك.
- ١٠ قلت^{٧٥}: وهذا الخلاف له التَّفَاتُّ إلى الخِلافِ في أنَّ التَّحْسِينَ والتَّشْبِيحَ، هل هو
 شرعيٌّ أو عقليٌّ؟ بمعنى أنَّ العقلَ يُدْرِكُ ذلك، باعتبار انْتِصَافِ الأفعالِ الاِخْتِيَارِيَّةِ للعباد،
 التي هي آثارُ أفعاله تعالى^{٧٦} بِالْحُسْنِ والقُبْحِ، قبل ورود الشَّرْعِ، وأنَّ الشَّرْعَ مُحَقِّقٌ لذلك
 ومُلزِمٌ له. فإذا تَرْتَّبَتِ الحِكْمُ والمَصَالِحُ على أفعاله تعالى عند الأشاعرة والماتريدية، حَسُنَ
 بعضُ أفعالِ المُكَلَّفِينَ وقَبِحَ البعضُ منها، حِكْمَةٌ منه تعالى، لأنَّهم وأفعالهم آثارُ أفعاله تعالى،
 ١٥ كما قال سُبْحَانَهُ ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْلَمُونَ﴾^{٧٧}، أي وأعمالكم، أو الذي تعملونه. فالكلُّ
 أفعالُ الله تعالى ومخلوقاته. فلا تنفكُ الحِكْمَةُ والمصلحةُ عن أفعالِ العباد. فَالْحُسْنُ والقُبْحُ
 من صفاتِ أفعالهم. فيجوزُ إدراكُ ذلك بالعقل قبل ورود الشَّرْعِ. وعند الأشعرية: لا
 يُدْرِكُ ذلك إلاَّ بالشَّرْعِ.
- ٢٠ وسَنُشِيرُ إلى سَبَبِ الخِلافِ [٢٨] في ذلك قُبَيْلَ ذِكْرِ الحاصلِ من هذا الكلامِ جميعه،
 ومَسْأَلَةَ الاِخْتِيَارِ المخلوقِ وَعَدَمِ تَأَثُّرِهِ هو^{٧٨} مذهبُ جميعِ أُمَّةِ أَهْلِ السُّنَّةِ والجماعةِ من

^{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 ثلاثُ كُلابٍ مشطوبة قبل "هو"، هي: الأشعرية فقط وإِنَّا.

قال اللاقاني في شرح جوهريته: مذهب الأشاعرة أنّ أفعال الله تعالى ليست مُعلّلة بالأغراض والمصالح. والغرض، ما لأجله يصدر الفعل من الفاعل. ثم قال: وذهب الماتريدية إلى امتناع خلو فعله تعالى عن المصلحة، ولزومها في جميع أفعاله، غاية الأمر، أنّا، لِقَصْرِ عقولنا، لم نَطَّلِعْ عليها في كلّ أفعاله، وذلك لا يوجبُ بانتفاءها في نفس الأمر.

٥ قال سعدُ الدين^{٦٧}: والحقُّ أنّ تعليلَ بعض الأفعال، سيِّئاً الأحكام الشرعيّة، بالحكم والمصالح، ظاهرٌ، كإيجابِ الحدود والكفّارات، وتحريمِ المُسكرات وما أشبه ذلك. والتَّصوُّصُ أيضاً شاهدةٌ بذلك، كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ [٧] الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^{٦٨}، وقوله 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، إلا عند شَرْدَمَةِ لا يُعْتَدُّ بِهِمْ. وأمّا تعميمُ ذلك بأن لا يخلو فعلٌ ما، من أفعاله عن غرض فمحلُّ بحث.

وقال السيّد^{٧٢}: إنّ الله تعالى أوجب الكمال في ذاته وصفاته، وامتنع لِحَوْقِ النَّقْصِ له تعالى، وكماله في ذاته وصفاته يقتضي الكمال في فاعليّته وأفعاله، وكَمَالِيَّةُ أفعاله تقتضي مصالح ترجع إلى العباد، فلا شيء خالٍ^{٧٣} عن الحكمة والمصلحة، ولا سبيل للتَّقْصَانِ والاستكمال إليه تعالى، وهو المذهبُ الصّحيح، والحقُّ الصّريح، الذي لا تشوُّبه شُبّهة، ولا تحوُّم حوِّله رِبْية، وهو صريحُ مذهبِ الماتريدية.

١٥

^{٦٧} هو سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (٧١٢هـ/١٣١٢م - ٧٩٣هـ/١٣٩١م). انظر الدراسة الوافية عن حياته وشيوخه وأعماله وطلّابه في مقدّمة الدكتور عبد الرحمن عميرة، محقق شرح المقاصد، ج ١، ص ٧٥ - ١٢٣

^{٦٨} سورة البّاريات ٥١/٥٦.

^{٦٩} سورة المائدة ٣٢/٥.

^{٧٠} الإشارة هنا إلى زيد بن حارثة (ت ٦٢٩هـ/٨م) الذي وهبته له زوجته خديجة، صحابي اعتنق الإسلام مبكراً، تبناه الرسول وأعتقه، ثم عقد له لواء غزوة مؤتة واستشهد في المعركة.

^{٧١} سورة الأحزاب ٣٣/٣٧.

^{٧٢} لعله يقصد السيّد الشريف أبا الحسن علي بن محمد الجرجاني.

^{٧٣} في الأصل: خالي.

بِالْمُتَعَالِي عَنِ الثُّقْصَانِ. وَكَمَا أَنَّ الدَّلَائِلَ السَّمْعِيَّةَ طَافِحَةً بِمَا [٢٧] يَشْهَدُ لِلْمَذْهَبَيْنِ، حَتَّى قِيلَ إِنَّ أُمَّةً مِنَ الْأُمَمِ لَمْ تَكُنْ خَالِيَةً مِنَ الْفِرْقَتَيْنِ، وَكَذَا الْأَوْضَاعُ وَالْحِكَايَاتُ مُتَدَاعَةً مِنَ الْجَانِبَيْنِ، حَتَّى قِيلَ: إِنَّ وَضْعَ الْفَرْدِ عَلَى الْجَبْرِ، وَضْعَ الشُّطْرُوحِ عَلَى الْقَدْرِ.

وَمَذْهَبُ أَهْلِ السُّنَّةِ، وَهُوَ أَقْوَى الْمَذَاهِبِ الثَّلَاثَةِ، بِسَبَبِ أَنَّ الْقَدْحَ فِي قَوْلِنَا: لَا يَتَرَجَّحُ الْمُمْكِنُ إِلَّا بِمَرَجِّحٍ، يَوْجِبُ انْسِدَادَ بَابِ إِثْبَاتِ الصَّانِعِ، وَبِسَبَبِ أَنَّهُ كَمَا قَالَ بَعْضُ أَيْمَّةِ الدِّينِ: أَمْرٌ نَصَفٌ، لَا جَبْرَ وَلَا تَقْوِيضَ، وَلَكِنَّهُ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ. وَبَيَانُ ذَلِكَ أَنَّ مَبْنَى الْمَبَادِئِ الْقَرِيبَةَ لِأَفْعَالِ الْعِبَادِ عَلَى قُدْرَتِهِمْ وَاخْتِيَارِهِمْ، وَالْمَبَادِئِ الْبَعِيدَةَ عَلَى عَجْزِهِمْ وَاضْطِرَارِهِمْ. فَمَنْ الْإِنْسَانَ مُضْطَرًّا فِي صُورَةٍ مُخْتَارٍ، كَالْقَلَمِ فِي يَدِ الْكَاتِبِ، وَالْوَتْدِ فِي شِقِّ الْحَائِطِ. وَمِنْ كَلَامِ بَعْضِ الْعُقَلَاءِ: قَالَ الْحَائِطُ لِلْوَتْدِ: لِمَ تَشْقِي؟ فَقَالَ: سَلْ مَنْ يَدُقُّنِي. انتهى كلامه. ١٠

فَانظُرْ كَيْفَ جَعَلَ الْمَذَاهِبَ ثَلَاثَةً، لَا أَرْبَعَةً، وَجَعَلَ مَذْهَبَ أَهْلِ السُّنَّةِ وَاحِدًا، وَقَالَ: إِنَّهُ أَقْوَى الْمَذَاهِبِ الثَّلَاثَةِ، وَلَمْ يُقَسِّمَهُ إِلَى قِسْمَيْنِ: مَذْهَبِ الْأَشْعَرِيَّةِ وَمَذْهَبِ الْمَاشَرِيذِيَّةِ، لِأَنَّ الْأَشْعَرِيَّةَ وَالْمَاشَرِيذِيَّةَ لَا خِلَافَ بَيْنَهُمَا فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، وَمَذْهَبُهُمَا وَاحِدٌ. فَإِنَّهُمْ هُمُ أَهْلُ السُّنَّةِ، وَإِنَّمَا خَالَفَهُمُ الْجَبْرِيَّةُ الْمَخْضُوعَةُ وَالْقَدْرِيَّةُ، مُجَوِّسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ. ١٥

وَكَتُبَ عَقَائِدَ السَّلَفِ الصَّالِحِينَ كُلِّهَا صَرِيحَةً فِيمَا ذَكَرْنَا، وَإِنَّمَا الْخِلَافُ بَيْنَ الْأَشْعَرِيَّةِ وَالْمَاشَرِيذِيَّةِ - وَكِلَاهُمَا أَهْلُ السُّنَّةِ - فِي مَسَائِلَ أُخْرَى، غَيْرِ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ.

وَوَقَّقَ الشُّبْكِيُّ^{٦٤} فِي مَنْظُومَةٍ نَوِيَّةٍ بَيْنَهُمَا وَجَعَلَ الْخِلَافَ لَفْظِيًّا، إِلَّا فِي خَمْسِ مَسَائِلَ، لَيْسَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ مِنْهَا^{٦٥}.

وَمِنْ جُمْلَةٍ^{٦٦} تَلِكِ الْمَسَائِلِ أَنَّ أَعْمَالَ اللَّهِ تَعَالَى يَجُوزُ أَنْ تُعَلَّلَ بِالْحِكْمِ وَالْمَصَالِحِ عِنْدَ الْمَاشَرِيذِيَّةِ، خِلَافًا لِلْأَشْعَرِيَّةِ. ٢٠

^{٦٤} هو تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي الشبكي (٧٢٧ هـ/١٣٢٧م - ٧٧١ هـ/١٣٦٩م -

١٣٧٠م)، مؤلف "طبقات الشافعية الكبرى". أنظر طبقات الشافعية الكبرى (مقدمة التحقيق)، ج ١، ص ٤ -

١٩، والموسوعة الإسلامية، ج ٩، ص ٧٤٣.

^{٦٥} جاءت جملة "ووقَّق الشبكي ... منها" في الحاشية.

^{٦٦} كلمة "جملة" أضيفت في الحاشية.

الأشاعرة، 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 بعضٍ آخرٍ بَعْدَهُ، أي بعد السَّمْعِ، كأكثرِ أَحكامِ الشَّرْعِ.

واعلم أنَّ المتنازعينَ في الحُسنِ مُتنازِعونَ في القُبْحِ أيضاً، وإنَّما تركنا القُبْحَ [٦ب] واقتصرنا على الحُسنِ لأنَّ الكلامَ في حُسنِ المأمورِ به، وقد علم حُكمُ القُبْحِ منه. انتهى.

وهذه مسألةٌ أصوليةٌ مُستوفاةٌ في علم الأصول، وإنَّما غرضنا^{٦٢} منها هاهنا بيانُ القصدِ والاختيارِ في أفعالِ العبادِ، وبيانُ أنَّ مذهبَ الأشعريِّ وغيره من أهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ أنَّ العبدَ مُختارٌ في أفعاله، مُضطرٌّ في اختياره، ولا جبرٌ ولا تفويضٌ، ولكن أمرٌ بين أمرين، وأنَّ ذلك ليس مخصوصاً بأنه مذهبُ الأشعريِّ نعتاً، وإنَّما هو مذهبُ جميعِ أئمةِ أهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ، من السَّلفِ والخلفِ، وما خالف ذلك إلا المُعتزلةُ من الجبريةِ والقدريَّةِ، كما هو مذکورٌ في كُتبِ علمِ الكلامِ، ومذکورٌ الخلافُ فيها بين الأشعريَّةِ والمُعتزلةِ والحُكماءِ فقط، وإنَّما نَسبَ هذا القولَ إليه وحده دونَ غيره من أئمةِ أهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ^{٦٣}، لأنَّ الأشعريَّ، رحمه الله تعالى، هو الذي نَصَبَ نفسه للردِّ على المُعتزلةِ، وفي زمنه ظهرت مذهبهم وتفرقت وانتشرت في الناس.

قال اللاقاني في شرح جوهريته: تلخص مما مرَّ أنَّ المذاهبَ في الأفعالِ ثلاثة: مذهبُ الجبريةِ المخضةِ، ومبنى مذهبها أضلان، أحدهما أنه لا بدَّ لترجيحِ الفعلِ على التَّركِ مِنْ مُرَجِّحٍ ليس من العبدِ، وثانيهما أنَّ الفاعلَ المُختارَ لا بُدَّ أن يكونَ عالماً بتفاصيلِ أحوالِ أفعاله، وتفاصيلِ أحوالِ الأفعالِ غيرِ معلومةٍ للعبدِ.

ومذهبُ القدريَّةِ، ومبنى مذهبها، أيضاً أضلان، أحدهما أنَّ العبدَ، لو لم يكن قادراً على فِعله، لما حَسُنَ المدحُ والذَّمُّ والأمرُ والنهيُّ، وثانيهما أنَّ أفعالَ العبادِ واقعةٌ على وفقِ مقصودِهِم ودواعيهِم، ولا شكَّ في تعارضِ تلكِ الأصولِ. كما أنَّ الإلزاماتِ الخطائيةَ أيضاً من الجانبين كذلك، فمن جانبِ الجبريةِ أنَّ القُدرةَ على الإيجادِ صفةُ كمالٍ لا تليقُ بالعبدِ الذي هو منبعُ النقصانِ. ومن جانبِ القدريَّةِ أنَّ أفعالَ العبادِ تكونُ سَفْهاً وعبثاً فلا تليقُ

^{٦٢} المتكلم هنا هو عبد الغني التابلسي.

^{٦٣} من "وإنَّما نسب" إلى "والجماعة" أضيفت في الحاشية.

ومتعلق الثَّوَابِ آجلاً في العُقْبَى. أي كون الفعل، بحيث يستحقُّ فاعله في حُكْمِ الله تعالى المَدْحِ والثَّوَابِ. فإنَّ هذا هو محلُّ النزاع، لا بمعنى كونه صفة كمال كالعلم، أو موافقاً للغرض كالعدل، أو مُلائماً للطبع كالحلاوة، فإنَّ ذلك يُدْرِكُ بالعقل، وَرَدَ به الشَّرْعُ أو لا، بالاتِّفَاقِ.

٥ وقال الأشاعرة: هو، أي الحُسْنُ، بهذا المعنى الأوَّل، موجب الأمر، أي أثره الثَّابِتُ به، فالفعلُ أَمْرٌ به، فَحَسَنٌ، لا أَنَّهُ حَسَنٌ فَأَمْرٌ به. والحَاكِمُ به، أي بالحُسْنِ، والموجبُ له، هو الشَّرْعُ، ولا دَخَلَ للعقل فيه، وإنَّما العقلُ فيه آلهٌ لِفَهْمِ الخِطَابِ الشَّرْعِيِّ. ومِنَّا، أي من الحنفيَّةِ، من وافقَهُم، أي الأشاعرة، [٢٦] في هذا الرَّأْيِ.

١٠ وقالتِ المعتزلة: الحُسْنُ مدلوله، أي مدلول^{٥٨} الأمر، بمعنى أَنَّهُ ثابتٌ قبله، وهو دليلٌ عليه. فالفعلُ عندهم: حَسَنٌ، فَأَمْرٌ به، على عَكْسِ ما عندَ الأشاعرةِ، والحَاكِمُ بالحُسْنِ عندهم^{٥٩} والموجبُ له: العقلُ، ولا دخلَ للشَّرْعِ في الحُكْمِ، بل الشَّرْعُ مُبَيِّنٌ للحُسْنِ في البعض الذي لا يُدْرِكُ العقلُ فيه الحُسْنَ، ومِنَّا، أي مِنَ الحنفيَّةِ، كالشَّيخِ أَبِي منصورٍ، وكثيرٍ من مشايخِ العراقِ، مَنْ وافقَهُم، لا مُطْلَقاً، بل في إيجابِ المَعْرِفَةِ. فإنَّهُم قالوا: العقلُ حَاكِمٌ بوجوبِ معرفةِ الله تعالى، حتَّى قالوا بوجوبِ الإيمانِ على الصَّبِيِّ العاقلِ.

١٥ "قال صاحبُ الكَشْفِ^{٦٠}: هذا ليس بِصَحِيحٍ، لأنَّ الإيجابَ على الصَّبِيِّ العاقلِ مُخَالِفٌ لِظَوَاهِرِ التَّصَوُّصِ وظَوَاهِرِ الرِّوَايَاتِ.

ثمَّ قال مُلَّا حُسْرُو رحمه الله تعالى: واعلمُ أنَّ إفادةَ ما ذَكَرَ هَاهُنَا وما تُرِكَ مِنَ الأدلَّةِ على المُخْتَارِ حُسْنَ المأمُورِ به، بالمعنى المُتَنَازِعِ فيه، في غايةِ الإشكَالِ. فلا علينا، أنْ نَطْوِي عن الاشتغالِ به، كَشَخِّ^{٦١} المقالِ. والحَاكِمُ بالحُسْنِ هو الشَّرْعُ، كما هو رَأْيُ

^{٥٧} هو مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول إلى علم الأصول. انظر كشف الظنون، ج ٢، ص ١٦٥٧.

^{٥٨} أُضِيفَتْ كلمة "مدلول" في الحاشية.

^{٥٩} أُضِيفَتْ: "عندهم" في الحاشية.

^{٦٠} لعلَّه 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 بِسمرقند سنة ٤٨٢هـ/١٠٨٩م. انظر أجد

العلوم، ج ٢، ص ٧٣ وج ٣، ص ١١٧.

^{٦١} سَمِعَ، شَخَّ وَشَخَّ، بالتثنية.

أَنَّهَا بِالتَّفْسِيرَيْنِ الْأَوْثَيْنِ عَقْلِيَّانِ، وَأَمَّا بِالتَّفْسِيرِ الثَّلَاثِ، فَقَدْ اخْتَلَفَ فِيهِ، فَعِنْدَ الْأَشْعَرِيِّ حُسْنُ الْأَفْعَالِ وَقُبْحُهَا شَرْعِيٌّ، وَلَا حِظًّا لِلْعَقْلِ فِيهِ، وَإِنَّمَا يُعْرَفُ بِالْأَمْرِ وَالنَّهْيِ. وَعِنْدَ الْمُعْتَزَلَةِ، الْحَاكِمُ بِالْحُسْنِ وَالْقُبْحِ، هُوَ الْعَقْلُ. وَعِنْدَنَا: الْحَاكِمُ بِهَا هُوَ اللَّهُ تَعَالَى، وَهُوَ مُتَعَالٍ^{٥١} عَنِ أَنْ يَحْكُمَ عَلَيْهِ غَيْرُهُ. خَلَقَ بَعْضَ الْأَشْيَاءِ حَسَنًا وَبَعْضَهَا قَبِيحًا، وَأَمَرَ بِهِ - لِأَنَّهُ كَانَ حَسَنًا فِي نَفْسِهِ، وَإِنْ خَفِيَ عَلَى الْعَقْلِ جَهْمَةٌ حُسْنُهُ - فَأَظْهَرَ الشَّرَاعَ بِالْأَمْرِيَّةِ، فَيَكُونُ الْحُسْنُ مِنْ مُدَاوَلَاتِهِ.

وقال ابن الهمام في التحرير وفي شرحه^{٥٢} لمحمد أمين الحنفى الخراساني مؤيداً، البخاري منشأً، المكي مؤيداً: الحَاكِمُ، لَا خِلَافَ أَنَّ اللَّهَ رَبُّ الْعَالَمِينَ. ثُمَّ الْأَشْعَرِيَّةُ قَالُوا: لَا يَتَعَلَّقُ لَهُ تَعَالَى حُكْمٌ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ قَبْلَ بَعْثَةِ الرَّسُولِ إِلَيْهِمْ^{٥٣} وَبُلُوغِ الدَّعْوَةِ مِنَ اللَّهِ إِلَيْهِمْ، فَلَا يَحْرَمُ كُفْرًا وَلَا يَجِبُ إِيمَانٌ قَبْلَهُمَا، فَضْلًا عَنْ سَائِرِ الْأَحْكَامِ.

وَالْمُعْتَزَلَةُ قَالُوا: يَتَعَلَّقُ اللَّهُ تَعَالَى حُكْمٌ بِمَا أَدْرَكَ الْعَقْلُ فِيهِ صِفَةً حُسْنٍ أَوْ قُبْحٍ مِنْ فِعْلِ الْمُكَلَّفِ.

وَالْحَنْفِيَّةُ قَالُوا: لِلْعَقْلِ صِفَةٌ حُسْنٍ وَقُبْحٍ لِنَفْسِهِ وَغَيْرِهِ، وَبِهِ يُدْرِكُ الْعَقْلُ حُكْمَهُ تَعَالَى فِيهِ، فَلَا حُكْمَ لَهُ - أَيَّ لِلْعَقْلِ، ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾^{٥٤}، غَيْرَ أَنَّ الْعَقْلَ، إِنَّمَا اسْتَقَلَّ بِبَرَكَةِ بَعْضِ أَحْكَامِهِ تَعَالَى. انْتَهَى^{٥٥}.

وَذَكَرَ مُلًّا خُسْرُو^{٥٦} فِي كِتَابِهِ مِرَاةَ الْأُصُولِ، شَرْحَ مِرْقَاةِ الْوُصُولِ^{٥٧}، قَالَ: لَا بُدَّ لِلْمَأْمُورِ بِهِ مِنَ الْحُسْنِ، بِمَعْنَى كَوْنِهِ - أَيَّ الْمَأْمُورِ بِهِ - مُتَعَلِّقًا الْمَدْحِ عَاجِلًا فِي الدُّنْيَا،

^{٥١} في الأصل: متعالى، 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 تنتهى الحاشية الملتفة حول نص الصفحة، والتي ابتدأت بكلمتي: "ملخصاً قلت".

^{٥٦} هو محمد بن قرامز بن خواجه علي، عينه السلطان محمد خان قاضياً للعسكر، ثم أصبح قاضياً بمدينة قسطنطينية، حيث صار مفتياً بها سنين كثيرة. توفى 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 اتّصافِ الأفعال الاختيارية من الكلفة بالحسن والقبح عند الله تعالى قبل ورود الشّرع، ثلاثة مذاهب في الأصل، وإن تفرّعت إلى أكثر من ذلك. الأوّل: مذهب الأشاعرة، أنّها لا توصف قبل الشّرع مطلقاً. والثاني: مذهب الماتريدية، أنّها توصف بالحسن والقبح عند الله تعالى، قبل الشّرع، ويُدرِك العقل بعضها مؤصوفاً 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 الشّرع هو الذي يكلفه بذلك، لا العقل، كما قال تعالى ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^{٤٤}. والثالث: مذهب المعتزلة، أنّها توصف بالحسن والقبح عند الله تعالى، قبل الشّرع، ويُدرِك العقل وصف بعضها بذلك، ويتوجّب عليه حكمها بمجرد الإدراك، 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 الشّرع، حكيم على الإطلاق، ولا يليق بالحكمة طلب ما هو قبيح، كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾^{٤٨}.

وَأَعْلَمُ أَنَّ الْحُسْنَ وَالْقُبْحَ يُطْلَقُ عَلَى ثَلَاثَةِ مَعَانٍ^{٤٩}. الأوّل: كَوْنُ الشَّيْءِ مُلَائِمًا لِلطَّبَعِ وَمُنَافِرًا لَهُ، كَالْفَرْحِ وَالغَمِّ. الثّاني: كَوْنُ الشَّيْءِ صِفَةً كَمَالٍ وَصِفَةً نُقْصَانٍ، كَالْعِلْمِ وَالْجَهْلِ. الثّالث: كَوْنُ الشَّيْءِ مُتَعَلِّقٌ بِالمَدْحِ وَالمَذَمِّ، كَالْعِبَادَاتِ وَالمَعَاصِي. وَلا خِلاَفَ بَيْنَ العُلَمَاءِ،

^{٤٢} من "ملخصاً قلت" إلى "أحكامه تعالى. انتهى". أضيف في الهوامش من حول النص، ولعلّ مُقدّم هذا التلخيص هو عبد الغني التابسي.

^{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: الشّقائق التعنّائية، العقد المنظوم، ج ١، ص ٣٠.

^{٤٧} في الأصل: ان.

^{٤٨} سورة الأعراف ٧/٢٨.

^{٤٩} في الأصل: معاني، وهو تصحيف.

^{٥٠} في الأصل: ملايما.

من غير اختيار، غاية الأمر أن الحيوانَ الموسومَ بالاختيارِ في مخالفة الظاهر للباطن، أشبهه شيء بلعبة الخيالي فإن الجاهل بأمرها وحقيقة حالها يظهر له ببادئ الرأي^{٤٠} أنها تتحرك وتُسكن وتُسعى 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.

٥ 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 لقدرتة 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.

١٠ والجبر الذي قال به الفرقة الملقبة بالجبرية، مقتضى أصولهم أنه يدرك بالحس والعقل في الأفعال مطلقاً - وقد علمت بطلانه بالضرورة. انتهى.

١٥ 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 حُسن 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 رأى 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 الجوس، رأى بعقله حُسن العدل عند خالق النار التي يعبدها، يثيب عليه، فلزمه ولم يتركه، وهو المتبادر من دوامه عليه ومبالغته فيه، وإن كان محتتملاً أنه لموافق العرض، فهو خلاف الظاهر، ونحو ذلك كثير.

^{٤٠} في الأصل: الرأي.

^{٤١} لعل القائل هنا هو إبراهيم اللقائي المالكي، صاحب كتاب الجوهرية.

ولا يكفي ذلك في الواجب العقلي عندكم، أي معشر المعتزلة القدرية^{٣٥}. فإنّ خلاف الأشعريّ مع المعتزلة القدرية^{٣٦} مذكور ذلك في أوائل هذا البحث، في كتاب المواقف وشرحه المذكور. ثمّ قال بعده: إذ لا بدّ فيه من تأثير القدرة. انتهى. يعني عند المعتزلة المذكورين.

٥ وأما الماثريديّة، فإنهم مع الأشعريّ في عدم تأثير القدرة الحادثة، وإنّما الفعل عندهم مقدورٌ عادةً، أي يكون ممّا تقارنه القدرة. والاختيار في الجملة كما هو مذهب الأشعريّ بعينه. فيكفي على مذهب هذين الإمامين الجليلين من أئمة أهل السنة والجماعة صحّة نسبة الفعل المخلوق للبعد إلى قدرة العبد المخلوق له، واختياره المخلوق له.

وَمُقْتَضَى ذَلِكَ يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ: لِلْعَبْدِ أَعْيَانٌ اخْتِيَارِيَّةٌ إِجْمَاعًا مِنْ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ، مِنْ غَيْرِ فَرْقٍ بَيْنَ الْأَشْعَرِيِّ وَالْمَاثَرِيدِيِّ، فَيَصِحُّ وَصْفُ ذَلِكَ بِالْحُسْنِ وَالْقُبْحِ [٢٥] عَقْلًا وَشَرْعًا. وَقَدْ وَصَفَ اللَّهُ تَعَالَى الْأَشْيَاءَ بِالْحُسْنِ مِنْ أَصْلِ خَلْقِهَا، كَمَا قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾^{٣٧}. فإدراك حُسنِ بعضِ ذلك بالعقل غيرُ ممتنع. وكذلك إدراك قُبْحِ خلافِ ذلك يُمكنُ أَنْ يَحْصَلَ بِالْعَقْلِ فِي بَعْضِ الْأُمُورِ.

١٠ وقال اللاقاني^{٣٨} في شرح الجوهرية^{٣٩}، بعد إيراد نحو الدليل الذي ذكر في التوضيح وفي شرح المواقف على مذهب الأشعريّ، قال: ولا يخفى أنّ هذا إنّما يفيد إلزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد وإسناد الفعل إلى قدرته واختياره، من غير جبر. ولا يفيد أنّ العبد ليس بموجدٍ لأفعاله.

ثمّ قال في محلّ آخر: فإن قلت: الجبر لازم على مذهبيكم أيضاً، لأنكم، وإن أثبتم للعبد كسباً، إلا أنّكم تفتيم أنّ يكون له فيه تأثير واختراع، ولا شكّ إذا في صدور الفعل منه،

^{٣٥} "القدرية" أضيفت في الحاشية.

^{٣٦} أضيفت "القدرية" مرةً أخرى في الحاشية.

^{٣٧} سورة السجدة ٧/٣٢.

^{٣٨} اللاقاني، كذا في الأصل، ولعلّ الأصحّ: اللقاني، وهو إبراهيم اللقاني المالكي المتوفّي حوالي سنة ١٠٤٠/١٦٣٠-

١٦٣١. كشف الظنون، ج ١، ص ٦٢٠.

^{٣٩} جوهرية التوحيد، وهي منظومة في الكلام للشيخ إبراهيم اللقاني، وله عليها ثلاثة شروح: كبير وصغير ومتوسط،

واسم المتوسط: تلخيص التجريد لعمدة المريد. كشف الظنون، ج ١، ص ٦٢٠.

قلت^{٣٢}: لكنَّ مَدْحَهُ وَحَمْدَهُ عَلَى صِفَاتِهِ الْعَلِيَّةِ لَيْسَ بِمَدْحٍ وَحَمْدٍ يَسْتَحِقُّ بِهِ الثَّوَابَ، فَلَيْسَ هَذَا النَّوعُ مِنَ الْحُسْنِ هُوَ الْمُتَنَازِعُ فِيهِ، كَمَا سَنَذَكُرُهُ قَرِيباً. وَلَوْ ذَكَرَ فِي الْإِسْتِشْهَادِ لَذَلِكَ بَعْضَ الْفُرُوعِ الْفَقْهِيَّةِ الَّتِي تَوْصَفُ بِالْحُسْنِ وَتَوْصَفُ بِالْقُبْحِ، بِمَعْنَى اسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ بَدُونَ الْإِخْتِيَارِ، لَكَانَ الْأَزْمَ بِالْحُجَّةِ، وَذَلِكَ كَالْحُكْمِ بِإِسْلَامِ الصَّغِيرِ تَبَعاً لِأَحَدِ أَبَوَيْهِ، فَإِنَّهُ لَا إِخْتِيَارَ لِلصَّغِيرِ فِيهِ، وَهُوَ حُسْنٌ يُمَدَّحُ عَلَيْهِ فِي الدُّنْيَا، وَيُثَابُ فِي الْآخِرَةِ، وَالْقَتْلُ خَطَأً، لَا إِخْتِيَارَ فِيهِ لِلْقَاتِلِ، وَهُوَ قُبْحٌ يُدْمَمُ عَلَيْهِ فِي الدُّنْيَا، وَلِهَذَا تَجِبُ فِيهِ الدِّيَّةُ عَلَى الْعَاقِلَةِ. وَالْقِيَاسُ أَنْ يَسْتَحِقَّ الْعِقَابَ عَلَيْهِ فِي الْآخِرَةِ. وَلَكِنْ، وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ "رَفَعَ عَنْ أُمَّتِي ثَلَاثَ: الْخَطَأَ وَالنَّسْيَانَ وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ"^{٣٣} وَالْمُرَادُ - وَاللَّهُ أَعْلَمُ - كَمَا قَالَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ^{٣٤}: رَفَعَ الْإِثْمَ وَعِقَابَ الْآخِرَةِ، وَإِلَّا، فَإِنَّ هَذِهِ الثَّلَاثَ وَاقَعَتْ فِي الدُّنْيَا، وَلَيْسَتْ بِمَرْفُوعَةٍ، بِمَعْنَى: لَا تَقَعُ، وَإِنَّمَا مَرْفُوعَةٌ بِمَعْنَى: لَا يَسْتَحِقُّ فَاعِلُهَا الْعِقَابَ عَلَيْهَا فِي الْآخِرَةِ، وَذَلِكَ تَفَضُّلٌ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى عِبَادِهِ. وَلَوْ سِئْنَا لَدَكَرْنَا فُرُوعاً فَفَهِيَّةً كَثِيرَةً تَوْصَفُ [٤ب] شَرْعِيّاً بِالْحُسْنِ وَتَوْصَفُ بِالْقُبْحِ الْمُتَنَازِعِ فِيهِ، مَعَ عَدَمِ الْإِخْتِيَارِ فِيهَا، وَلَكِنْ، رُبَّمَا يُقَالُ: إِنَّهَا لَا يَسْلَمُهَا الْحُضْمُ، لِأَنَّهَا لَيْسَتْ فِي مَذْهَبِهِ.

وقال في شرح المواقف للسيد الشريف في الإيراد على الدليل المذكور: وأيضاً، فإنه، أي هذا الدليل، كما ينفي الحسن والقبح العقليين، ينفي أيضاً الحسن والقبح الشرعيين المتفرعين، على ثبوت التكليف، وإذا كان العبد مجبوراً، لم يثبت عليه التكليف، لأنه تكليف ما لا يطاق، ونحن لا نجوزُه. والحاصل أن كون العبد مجبوراً ينافي كونه مكلفاً، فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح شرعي، مع أنهما ثابتان عندهم.

وأجاب عنه، بأنه لا يجب عندنا في الواجب الشرعي تأثير قدرة الفاعل فيه، بل يجب أن يكون الفعل مما هو مقدور عادة، أي، يكون مما تقارنه القدرة والاختيار في الجملة،

^{٣٢} القائل هو عبد الغني التائلسي.

^{٣٣} ورد هذا الحديث باختلاف بعض الكلمات في كثير من كتب الحديث الشريف وكتب التفسير. "إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"، سنن ابن ماجه، كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والتام، حديث رقم ٢٠٤٣، وفي الحديث رقم ٢٠٤٥ وردت كلمة "وضَع" بدل "تجاوز". ومثالاً على كتب التفسير، انظر تفسير القرطبي، ج ١، ص ١٨٢، حيث سقطت كلمة "ثلاث".

^{٣٤} أضيفت جملة: "كما قال بعض العلماء"، في الحاشية.

ففي كلامه إثبات اختيار العبد من غير تأثير، ولكن، في كلامه [٣] نفي مجرد نسبة التأثير إلى اختيار العبد التي تنبني 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، ويُفترق بين الاختياري والاضطرابي منها، فلا يُسمع، لأنه سفسطة باطلة، ومكابرة 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 بقدره 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 اضطرابي؟ ولهذا أدرك القدرة بقولهم 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: فقوله إن الاتقائي والاضطرابي لا يوصفان بالحسن والقبح، غير مسلم. لأن كون الفعل اتقائياً أو اضطرابياً، لا ينافي كونه حسناً لذاته أو لصفة من صفاته. [٤٤] 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 الشَّرْعِيِّ، وهو دليلُه على ذلك، مع أنَّ الأشعريَّ^{٢٨} أثبتَّ الاختيارَ الاضطراريَّ. وأكْتَفَى بذلك في الفرقِ بين مذهبه ومذهبِ الجبريَّة. وإذا ثَبَّتَ الاختيارَ الاضطراريَّ، كانتِ الأفعالُ به اختياريةً، منسوبةً إلى ذلك الاختيار، ولا يضرُّ الأفعالَ الاختياريةً كَوْنُ اختيارِها اضطراريًّا، بحيث يُقْلِبُها اضطراريةً بعد تسليم أنَّه اختيارٌ، لا اضطرارٌ، وإلَّا لانتَقَلَتِ الحقائقُ، وصارَ الإقبالُ إِدْبَارًا، والمجيءُ ذَهَابًا، ونحو ذلك، وهو مُحالٌ، [١٣] لأنَّه يلزِمُ منه عقلاً أن لا يوثقَ بشيءٍ، لا قِلاَبِهِ إلى ضِدِّه، ويلزِمُ أيضاً عقلاً أن لا يُنْفَدَ مُرادُ الله تعالى في كون ذلك اختياراً، لا اضطراراً. وكوْنُه اضطراريًّا، لا يسلبُ عنه اسمَ الاختيار، بل ولا حقيقةَ الاختيار، لأنَّه يشارك جميعَ الكائناتِ في حقائقها التي هي مُقتَضَى الإرادة الإلهية. ولهذا سَمَّاهُ الأشعريُّ اختياراً، ونفى عنه اسمَ الاضطرارِ، في كلامه المذكور، ثمَّ حَكَمَ عليه بأنَّه اضطراريٌّ. ثمَّ نَقَلَ هذا الوصفَ إلى الفِعْلِ الحاصِلِ به، فسَمَّى ذلك الفِعْلَ الحاصِلَ بالاختيارِ المذكورِ اضطراريًّا، أي منسوباً إلى الاضطرارِ. وإِثْمًا هو منسوبٌ إلى الاختيارِ المذكورِ.

ثمَّ قال: والاضطراريُّ لا يوصَفُ بالحُسْنِ والتُّبْحِ اتِّفَاقاً. ومُرَادُهُ: الفِعْلُ الاضطراريُّ لا يوصَفُ بذلك. والفِعْلُ ليس باضطراريٍّ، وإِثْمًا هو اختياريٌّ، والاضطراريُّ هو الاختيارُ، لا الفِعْلُ، عندَ أهلِ الإنصافِ. ولو لم نُقَلِّ ما ذَكَرْنَا، وقُلْنَا، كما قال الأشعريُّ هنا: كلُّ الأفعالِ اضطراريةً أو اتِّفَاقيةً، وليس هناك فِعْلٌ اختياريٌّ، كانَ مذهبُ الأشعريِّ هو مذهبُ الجبريَّة، والأشعريُّ من أُمَّةِ أهلِ السُّنَّةِ والجماعة.

ثمَّ قولُه في الدَّلِيلِ المذكورِ: وإذا وجب عند وجودِ المَرَجِّحِ، لا يكون اختيارياً، لأنَّ المَرَجِّحِ لا يكون باختياره مرادَه المَرَجِّحِ المؤثِّر، وهو اختيارُ الله تعالى، ولهذا قال: لأنَّ المَرَجِّحِ لا يكون باختياره، أي لا يكون بتأثيرِ اختيارِ العبدِ.

^{٢٧} القائل هو عبدُ العتيِّ التَّابُلِسِيُّ.

^{٢٨} "الأشعريُّ" أضيفت في الحاشية.

على ظواهر الأمور، وهي الأعراض المحسوسة للتقس، لا على تلك الأمور الاعتبارية التي هي غير موجودة إلا بالاعتبار العقلي، فإذا غفل العقل عن اعتبارها فُقدت، خصوصاً والاختيار هو مناط التكليف شرعاً: أمراً ونهياً، وهو الحجة على المكلفين، فهو موجودٌ، لا معدوم.

٥ وعلم أنّ أصل الخلاف في^{٢٣} هذه المسألة^{٢٤} ابتداء صدر الشريعة في كتابه: التوضيح شرح التنقيح في مبحث الحسن والقبیح من أصول الفقه^{٢٥}. قال في الاستدلال لمذهب الأشعري، على أنّ حُسن الأفعال الاختيارية التي تصدر من المكلفين، وقُبْحها، لا يُدرك إلا بالشرع عنده^{٢٦}، كما ذكر ذلك أيضاً في المواقف وغيرها من كتب علم الكلام.

١٠ إنّ فاعل القبيح لا يخلو من أن يكون متمكناً من تركه أولاً، فإن لم يكن متمكناً ففعله اضطراري، لأنّ التمكن من الفعل، مع عدم التمكن من التّرك، لا يكون باختياره. إذ لو كان، نتكلم في ذكر الاختيار أنّه باختياره أم لا [٢٢]، فإنّما أن يتسلسل، أو ينتهي إلى الاضطرار. وإن كان متمكناً من تركه، ففعله إن لم يتوقّف على مرجح يكون اتفاقياً، وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقاً، وأيضاً يكون رُجحاناً من غير مرجح، وهو مُحال. وإن توقّف على مرجح يُحسب وجود الفعل عند وجود المرجح، لأنّ فرضناه مرجحاً تاماً، أي جملة ما يتوقّف عليه الفعل، فلو لم يَجِب الفعل مع هذه الجملة، فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة، وعدم صدوره أخرى، يكون رُجحاناً من غير مرجح، ولأنّه، لو لم يجب، حينئذٍ يُمكّن عدمه، لكنّ عدمه يوجب رُجحان المرجوح، وهو أشدّ امتناعاً من رُجحان أحد المتساويين. وإذا وجب عند وجود المرجح، لا يكون اختيارياً، لأنّ المرجح لا يكون باختياره، لأنّ نتكلم في ذلك الاختيار، كما ذكرنا، فيؤدّي إلى التسلسل أو إلى الاضطرار. والتسلسل باطلٌ، فيثبت أنّه 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 حلّ غوامض التنقيح.

^{٢٦} جملة: "على أنّ ... عنده" أضيفت في الحاشية.

الله. وعليه، أي على ثبوت الحال، أو على كَوْن القَصْد حالاً، جَمْعُ مَنْ المُحَقِّقِينَ، منهم القاضي أبو بكر^{١٦}، وإمامَ الحَرَمَيْنِ أَوْلَا، وَجَوَّزَهُ صَدْرُ الشَّرِيعَةِ^{١٧}. انتهى كلامه.

قُلْتُ^{١٨}، قوله: أو على كَوْن القَصْد حالاً، ليس ممَّا ينبغي، فَإِنَّ القَاضِيَّ أَبَا بَكْرٍ^{١٩} وإمامَ الحرمين، لم يَقُولَا: إِنَّ القَصْدَ حَالٌ، وَإِنَّمَا قَالَا بِثُبُوتِ الحَالِ فَقط، كما قَدَّمْنَاهُ عن شرح التَّجْرِيدِ، وَصَرَّحَ به السَّيِّدُ^{٢٠} في شرح المواقف وفي غيره مِنْ كُتُبِ عِلْمِ الكَلَامِ.

وقال في تقسيم العَرَضِ من شرح المواقف: وهو - أي العَرَضُ - إمَّا أَنْ يَخْتَصَّ بالحَيِّ، وهو الحَيَاةُ وما يَتَّبِعُهَا من الإدراكات بالحواس ومن غيرها، كالعلم والقُدْرَةُ والإِرَادَةُ والكَرَاهَةُ والشَّهْوَةُ والتَّفَرُّةُ وسائر ما يَتَّبِعُ الحَيَاةَ. انتهى.

قُلْتُ^{٢١}: وَإِنَّمَا الاختِيَارُ والقَصْدُ والكَسْبُ والصَّرْفُ كَيْفِيَّاتٌ نفسانيَّة، كالخوف والرجاء والقَبْضُ والبَسْطُ [٢٢] والحُزْنُ والفَرَحُ، إلى غير ذلك ممَّا يَعْرِضُ للنَّفْسِ، ممَّا تُحَسُّ به النفس، ولو كان مجرِّدَ اعتبارٍ وإضافةٍ لَمَّا أَحَسَّتْ به النفسُ، كالأبْوَةُ والبُنُوَّةُ والفَوْقِيَّةُ والتَّخْتِيَّةُ ونحو ذلك من الاعتبارات والإضافات الَّتِي تُدْرِكُ بالعقل فقط، لا بالحسِّ، وفرق بين ما يُدْرِكُ بالعقل فقط^{٢٢} وما يُدْرِكُ بالحسِّ.

نعم، هذه الأفعال النفسانيَّة الَّتِي تتكَيَّفُ بها النفسُ هي مصادِرُ لها إيقاعاتٌ يُطَلَّقُ عليها المَصْدَرُ، ابتداءً، بحسبِ الوضع، ولكنها غيرُ مُرَادَةٍ هُنَا، لأنَّهَا أمورٌ عَقْلِيَّةٌ اعتباريَّة، والمقصود هو الأمر الوجودي، وهو الحاصل من معاني تلك المصادر، لأنَّ الشَّرْعَ مبنيٌّ

^{١٦} الباقلائي.

^{١٧} هو عبيد الله بن مسعود المَجْهولِي البُخَارِي الحَنْفِي، المتوفى سنة ٧٤٧هـ/١٣٤٦م، مؤلف كتاب: تنقيح الأصول، الذي كتب له شرحاً أسماه: التوضيح في حل غوامض التنقيح. ثم إنَّ العلامة سعد الدين مسعود بن سحر التنقراطي (ت ٧٩٢هـ) كتب شرحاً للتوضيح، أسماه: التلويح في كشف حقائق التنقيح. أنظر كشف الظنون، ج ١، ص ٤٩٦.

^{١٨} القائل هنا هو مؤلف الكتاب، عبد الغني التابلسي.

^{١٩} الباقلائي.

^{٢٠} يعني أبا الحسن علي بن محمد الجرجاني.

^{٢١} القائل هو عبد الغني التابلسي.

^{٢٢} من: "لا بالحس وفرق" إلى "بالعقل فقط"، أضيفت في الحاشية.

قال السيّد الشريف في شرح المواقف: وأبو هاشم من المعتزلة، وهو أوّل من قال بالحال. انتهى.

وعرّفوه^{١٠} بأنه 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 موجودةٌ أو معدومةٌ، لا غير، إذ لا يتصوّر تحقُّقها تبعاً لغيرها، فلا تكون حالاً. وقولنا: لموجودٍ، لأنّ صفةَ المعدومِ معدومةٌ، فلا تكون حالاً. وقولنا: لا موجودةٌ، لتخرُّج الأعراس، فإنّها متحقّقة باعتبار ذواتها، فهي من قبيل الموجودِ دون الحال. وقولنا: ولا معدومةٌ، لتخرُّج السُّلوب التي يتّصف بها الموجود، فإنّها معدومات، لا أحوال.

وقال في تعريف العرّض: أمّا تعريفه، عندنا، فموجودٌ قائمٌ بِمُتَحَيِّزٍ. ثمّ قسم العرّض إلى أقسام ذكر منها الكيفيات، فقال في تعريف [ب] الكيف إنّه عرّضٌ لا يقتضي القسميّة واللاقسميّة اقتضاءً أولياً.

ثمّ قسم الكيف إلى أربعة أقسام: الكيفيات المحسوسة، والكيفيات النفسانية، والكيفيات المختصة بالكميات، والكيفيات الاستعداديّة. ثمّ ذكر من أنواع الكيفيات النفسانية: الإرادة. وعلى هذا جميع كُتب علم الكلام. فالإرادة عرّضٌ موجود، وليس بحال. فما ذكره ابن الهمام^{١٣} في التحرير^{١٤} وتبعه شراحه ممّا لا ينبغي القول به، وعبارته: فإن كان القصد^{١٥} حالاً، أي وصفاً غير موجود، ولا معدوم في نفسه، قائماً بموجود، فليس الكسبُ بخلق، إذ هو إخراج الموجود من العدم إلى الوجود. فلا يلزم إثبات خالق غير

^{١٠} أي الحال.

^{١١} يعني: السيّد الشريف.

^{١٢} يعني: شرح المواقف.

^{١٣} هو كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد الشيباسي، المعروف بابن الهمام، كان حنفي المذهب (١٣٨٨/هـ-١٤٥٦م). الصّوء اللامع، ج ٨، ص ١٢٧-١٣٢، والفوائد البهية، ص ١٨٠.

^{١٤} هو كتاب التحرير في أصول الفقه. كشف الظنون، 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 وثاقاً، فإن أُريدَ تقيُّ أنه لا واسطة بين التقي والإثبات، وقُصدَ إثباتُ واسطةٍ بينهما، فهو سفسطةٌ باطلةٌ بالضرورة والاثتاق، إلى آخر ما بسطه من الكلام في هذا المقام.

ثم قال في آخره: واعلم أن المباحث المتعلقة بثبوت المعدوم والحال، أحكامٌ فاسدة، مبنية على أصولٍ باطلة. فلذلك أعرضت عن الإطناب فيها وتضييع الأوقات في توجيهاتها. انتهى.

والحال كما ذكره القوشجي^٤ في شرح التجرید^٥، لا موجودٌ ولا معدوم، وهو واسطة بين الوجود والعدم^٦، أثبتته إمام الحرمين^٧ أولاً، والقاضي أبو بكر الباقلائي^٨ وأبو هاشم^٩ وأتباعه.

^٣ هو كتاب المواقف في علم الكلام لعسد الدين الإيجي الذي تُوفي 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 وتُوفي 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. ألف شرحاً لكتاب تجريد الكلام لناصر الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ/١٢٧٤م). من أهم كتبه: رساله في الهيئة ورسالة في الحساب باللغة التركية، تُرجمتا إلى العربية بعنوان: الرسالة الفتحية 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 الطيب بن محمد بن جعفر الباقلائي (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 اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحَمْدُ لِلّٰهِ عَلَى كُلِّ حَالٍ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَصَحْبِهِ وَآلِهِ
أَمَّا بَعْدُ:

فيقول مولانا وسيدنا العلامة المحقق، والفهامة المدقق، محرر المعقول، ومقرر المنقول،
٥ العارف بالله تعالى، سيدي الشيخ عبد الغني الحنفي، الشهير نسبه الكريم بابن
التابلسي، أخذ الله بيده، وأمدّه بمدّه، هذه رسالة سميتها: تحقيق الانتصار في اتّفاق
الأشعريّ والماتريديّ على خلق الاختيار^١. عملتها في بيان مذهب السلف الصالحين، من
التابعين وتابعي التابعين، والأئمة المجتهدين، من أهل السنة والجماعة، أدام الله تعالى
إجماعهم على الحق الواحد إلى قيام الساعة، في إثبات الاختيار والقصد والكسب
١٠ وصرف قدرة العبد الحادثة واستطاعته المخلوقة فيه، إلى أيّ طرف كان تقدير الله عليه
أزلاً، من الخير أو الشرّ، أو النفع أو الضرّ، وبيان أنّ ذلك الاختيار في العبد والقصد
والكسب والصرف، كل ذلك أمور عرضيّة، موجودة كوجود الأعراض النفسانيّة، بخلق
الله تعالى، وليس ذلك مجرد أمور إضافيّة، ولا اختياره وقصده وكسبه وصرفه اعتبارات
مخصّصة، كما زعم ذلك بعض العلماء من المتأخّرين، وصرّح بأن تلك أمور لا موجودة ولا
معدومة، وأنها بمعنى الحال.

قال السيّد الشريف^٢ في شرح المواقف^٣: الحال هو الوساطة بين الموجود والمعدوم،
وإبطاله ضروريّ لما عرفت [٢١] أنّ الموجود حاله تحقّق، والمعدوم ما ليس كذلك، ولا

^١ من: "سميتها" إلى "الاختيار" جاءت في الحاشية.

اعتمد المحقق على المخطوطة المحفوظة بالمكتبة الظاهرية، رقم ٧٦٠٥، ورقة ١١ إلى ٢٥، بخط محمد بن الحاج
إبراهيم الكذكجي (ت ١٧١٨/١١٣١؛ انظر هامش رقم ٢٠٤ هنا). الخطّ جليّ ومقروء في جملة، إلاّ أنّه صعب
القراءة في بعض الإضافات المشورة في الهوامش. أمّا الهوامش هناك، فهي إضافات تابعة للنصّ، وإنّ ذلك أدمجت
هنا فيه. إنّ عدد الأسطر في الصفحات يتراوح بين ثمانية عشر وثلاثة وعشرين سطراً، ويصل أحياناً إلى ستّة
وعشرين [ورقة ١٨] وحتىّ إلى سبعة وعشرين سطراً [ورقة ١٦].

^٢ هو أبو الحسن عليّ بن محمد الجرجانيّ (ت ٨١٦هـ/١٤١٣م) متكلّم أشعريّ وفيلسوف. من أشهر كتبه:
التعريفات، وشرح المواقف (لعضد الدين الإيجي، ت ٧٦٥هـ/١٣٥٥م). ذكر في كشف الظنون، ج ١، ص ١٢.

تحقيق الانتصار

في اتفاق الأشعريِّ والمائريديِّ
على خلق الاختيار

للشيخ عبد الغني الحنفيِّ ابن النَّابلسيِّ

تحقيق

إدوارد بدين

- مجبوراً منك؟ فهل يكون له أن يقول: فعلتُ ما فعلتُ لإرادتك وكثبك إياه؟ فإنَّ زياداً فعله باختياره وإرادته، لا لأجل إرادتك وكثبك. فلا يُتصوّر فيه الجبر، فكذا فيما نحن فيه. وبما ذكر يبطل احتجاج كثير من الفساق بالقضاء والقدر والعلم والإرادة، لفسقهم، إذ ليس شيء من ذلك^{١٥٦} يسلب قدرة العزم والكسب حتى 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 تيسر 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} الأول من العُشر^{١٦٠} الأول [١٧٦] من السُدُس الأول 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 محمد المشتهر بقاضي زاده الإسبري، عُني عنهما (كذا)، سنة ١١٣٠ في غرة رجب المرجب. تُمّت.
- وبعدّه 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} لعاه 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، لعليها: المشتهر.

تَبَعاً^{١٥٢} فلا، بل يكون اختيار الفعل المقصود اختياراً لنفسه ضمناً والتزاماً يشهد له الواحد إن وَعَى الثاني بأن التَّرجيح^{١٥٣} بلا مرجح جائز عند المتكلمين في الفاعل المختار، وإثماً المتمتع^{١٥٤} التَّرجيح بلا مرجح، فيجوز أن يتعلّق العزم المذكور بشيء بلا مرجح وداع، كما حَقَّقَهُ^{١٥٥} الفاضل <محمد> البركوي.

٥ أعلم أنّ المراد بالقضاء والقدر إمّا خلق الفعل، وإمّا حكم الله تعالى بوقوع ذلك الفعل، كما فسّره الإمام عليّ رضي الله تعالى عنه، وهو إمّا [٢٧٥] أن يرجع إلى صفة الكلام أو يرجع إلى صفة العلم، والأوجه أنّ 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 وجهٍ يطابق تعلّق العلم بها. كما أنّ 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 صدورها 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، أنّ يوم كذا يكون يوم كسوف، فلما جاء يوم كذا، وقع ذلك الكسوف الذي علمته وأخبرت <عنه>، هل تظنّ أنّ 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، إثماً بكسب العبد مختاراً فيه.

١٠ غاية [٧٥ب] الأمر أنّ 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 أنّ العزم يتعلّق بالفعل المخصوص بلا مرجح، وقولكم التَّرجيح بلا مرجح غير جائز، قلنا، نحن معشر المتكلمين، نُجَوِّزُهُ في الفاعل (في الأصل: الفاعيل) المختار.

^{١٥٤} في الحاشية: على وزن التثقل.

^{١٥٥} في الأصل: حقيقه.

معشرَ الأشاعرة، فلم يكن تعلقها بالفعل إلا على غير ما ذكرتم: إمّا بالتأثير أو بئنا له معنى مخصّصاً، يُنظر فيه ليقبل أو يردّ. ولو سلم ما ذكرتم، فالمقتضى بوجود تخصيص^{١٤٢} تلك التصوّص 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 محققي المتأخرين من الأشاعرة، بأنّ قائل كلامهم هذا، أي قولهم: إنّ قدرة العبد [٧٤] تتعلق بالفعل، لا على وجه التأثير، يؤدّي إلى الجبر، وأنّ الإنسان مضطرّ في صورة مختار، لوقوع الفعل على وفق اختياره في غير تأثير لقدرته المقارنة له. انتهى مخصّصاً^{١٤٥} مع بعض من الشرح. ولأجل خفاء كسب الأشعريّ، ضرب به المثل، فقيل: أخفى من كسب 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} الترحيح بلا ترجيح أيضاً عن الأوّل، بأنّ العزم المصمّم إن كان قصداً واجباً له، فلا بدّ من عزم مغاير له، سابق عليه^{١٥١} بالضرورة. وأمّا إن كان

^{١٤٢} في الحاشية: أي بإخراج أفعال العباد، والاختيارية منها.

^{١٤٣} في الحاشية: متعلق 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 المخصوص به إن لم يكن له مرجح، يلزم

الترجح بلا مرجح، وإلا 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 التس (؟ كذا، ولعلّه 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، فسُمّيت باعتبار تلك النسبة كسباً^{١٣٣}. وليس من ضرورة تعلق 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 أنّ القدرة مختصّة بإيجاد المقدور، ولم يلزم الجبر المحض، إذ كانت الحركة^{١٣٦} متعلّقة 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 من الكسب التّحصيل. وتحصيل الفعل المعدم ليس إلاّ إدخاله في الوجود، وهو إيجاداه.

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 إيجاداه^{١٤١} عنده، وقته. وذلك أنّ القدرة إنّما تؤثّر على وفق الإرادة. وتعلّق الإرادة بوقوع الشيء هو تخصيصه بوقت. والقدرة الحادثة يستحيل فيها ذلك لأنّها مقارنة للفعل عندكم،

^{١٣٢} وهو: المسامرة في العقائد المنجية في الآخرة، لكيال اللّين محمّد بن همام الدّيم عبد الواحد الشّهير بابن الهمام، ت

١٤٦١هـ/١٤٥٧. كشف الظنون، ج ٢، ص ١٦٦٦.

^{١٣٣} في الحاشية: بمعنى أنّها سبوتها (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 المسقى 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 الصّارفُ خالقه، فبقيتْ عموماتُ النّصوص على حالها، غيرَ مخصّصة^{١٢٩} بهذا القصد. ولعلّ هذا أنسب ممّا قاله ابن الهمام، 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 الهمام 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 الاختياريّ ولو في اضطرار ما، إن لم يكن كذلك، كما في حاشية الفاضل حسن جلبي الروميّ 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 ومُؤثراً فيه. والجواب أنّ الاستناد - لا على سبيل الوجوب - إنّما يمكن في الأمور اللاموجودة واللاموروثية، كالتقصد مثلاً، لا في الموجودة، كالحالة، إلى صلة في الإيقاع والكلام فيها، كما (في الأصل: لما) مرّ في >المقدمة 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 للتوّاني (لعلّه يقصد جلال الدين محمد بن أسعد الصديقيّ التّواني الشافعيّ المتوفّي سنة ٩٠٧هـ/١٥٠١-١٥٠٢م. انظر مثلاً كشف الظنون، 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 أمرٌ 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 بتبريز سنة ٦٨٥هـ/١٢٨٦م. انظر البداية والنهاية، ج ١٣، ص ٣٠٩) في الطّوالع (المصدر السابق): وهذا أيضاً مُشكِل. فإنّ تصميم العزم أيضاً فاعل من الأفعال، مخلوق الله تعالى. ولصعوبة هذا المقام أنكر السلف على المناظرين في هذا المقام، لأنّ كسب الطالب يودّي 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، ويفوض 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 حتى تحتاج إلى الخلق، ويتعلق بها، إذ الخلق إيجاد المعدوم. فما لا يوجد في الخارج، لا يكون مخلوقاً، فلا يكون مُريداً 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 التوضيح، بعد المقدمات^{١٢٥}: فعلم في وجدانه ما يدلّ على الاختيار، ووجدانه أنّ اختيار العبد ليس مؤثراً في وجود الحالة المذكورة، أنّه جرى عادته تعالى، أنّ متى قصدنا الحركة الاختيارية قصداً جازماً من غير اضطرار، يخلق الله تعالى عقيبه 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 غيبه الله المحبوبي البخاري، المتوفى في شرع آباد بخارى سنة ٧٤٧هـ/١٣٤٦م، فقيه حنفي، من مؤلفاته: التوضيح في حلّ غوامض التنقيح، وشرح الوقاية.

^{١٢٥} في الحاشية: إي المقدمات الأربع المشهورة المذكورة فيه.

^{١٢٦} في الحاشية: جواب سؤال مُقدّر تقديره أنّ قصد العبد اضطرار لا اختيار، لأنّه إنّما حصل بخلق الله تعالى من غير اختيار العبد، وإلا لتسلسلت الاختيارات. فأجاب بأنّ القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده - لا على سبيل الوجوب- إلى مخلوقات موجودة (في الأصل: الموجودة) كالفكرة مثلاً، لكنّه من الأمور اللاموجودة واللامعدومة، فلا يجب وجوده عند وجهه 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 ينافي خلق القدرة التي من شأنها التمكن من الفعل والتّرك. من التلويح.

^{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> إن كان بالاختيار فينستى، وإن وقع بأنّ اختيار الاختيار عينه (... كلمة - أو أكثر - مطفوسة) هو هذا، لا ما ذكره ههنا، وإن كان بالإيجاب لزم

فالذي استُفيد منه أنّ الكسب عند الحنيفة 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 التصوّص^{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 الجرح، 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 إلا بتوفيق من الله تعالى تفضيلاً، فإنّ الشيطان، والشهوة الغالبة، وهوى النفس، موانع عن العزم الحسّن.

^{١١٠} في الحاشية: ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ (الزّعد ١١/١٣)، وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ (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 التصوّص التّالّة على أمر خلق الله تعالى.

^{١١٧} في الحاشية: مع أنّ ابن الهمام أقرّ أنّه يكون في التخصيص 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 الجارحيّة، وأظنّه تصحيف.

^{١٢٠} في الحاشية: ومذهب الشيخ الأشعري: نفى الحال ونفى وسطية بين الوجود والعدم. كذا قرره السنوسي في شرح حال عقائد، فانظر إليه يعقد (?).

^{١٢١} في الحاشية: لأنّ الله تعالى خلق ذلك العقل عقيّب عزم العبد عليه، فصل له جهتان: جهة كونه مخلوقاً إليه تعالى، وجهة كونه مقصوداً للعبد، فنسب بالاعتبار الأوّل إليه تعالى، والثاني إلى العبد، لأنّ قدرته أثرت 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} تُشبه الضعف، أي استيلاؤها^{١٠٣}، فلا يُغلب إلا بمعونة التوفيق، وليس لأحد على الله أن يوفقه^{١٠٤}، بل إذا أعلمه طريقتي الخير والشرّ وخلق المكنة فقد أعذره إليه^{١٠٥}، وعدم التوفيق، وهو الخذلان، وهو أن يدعه مع نفسه، لا ينصره، ولا يعينه عليها، لا يسلبه^{١٠٦} المكنة^{١٠٧} التي خلعها له. وهذه عن القدرة^{١٠٨} التي وهب لأهل السنّة، إلا^{١٠٩} أنّها لا تُقدّم على الفعل. انتهى بعبارته، والحواشي التي حرّرها [٧٢ب] على ما نقلنا، مأخوذة من شرح تلك الرسالة المسمّى بالمسامرة.

^{٩٦} في الحاشية: أي مع ذلك ما ذكرناه في أنّ العزم المصمّ موجود بالقدرة الحادثة.

^{٩٧} في الحاشية: العزم المصمّ الموصوف بالحسن.

^{٩٨} في الحاشية: ووجوباً.

^{٩٩} في الحاشية: قوة، صحّ (لعلّ كلمة "صحّ وُضعت لتشير إلى وجوب إدخال الكلمة في التص، بحيث يكتمل المعنى").

^{١٠٠} في الحاشية: بحيث يصمّ 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 مرتباً 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 وصحة الأثر، وهي متقدّمة (في الأصل: متقدّم، وهو تصحيف)

على الفعل، وتسمى 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.

ونحوه>. وإِنَّمَا يَخْلُقُ اللهُ تَعَالَى هَذِهِ الْأُمُورَ لِيُظْهِرَ مِنَ الْمَكْلُوفِ^{٨٣} مَا سَبَقَ عِلْمُهُ بِظُهُورِهِ مِنْهُ، مِنْ مَخَالَفَتِهِ لِلأَمْرِ أَوْ طَاعَتِهِ. وَلَيْسَ لِلْعِلْمِ خَاصِيَّةُ التَّأثيرِ لِيَكُونَ مُجْبُوراً لَمَّا يَتَّضِحُ مِنْ تَغْيِيرِهِ، وَلَا خَلَقَ هَذِهِ الْأَشْيَاءَ يُوَجِّبُ اضْطِرَارَهُ^{٨٤} إِلَى الْفِعْلِ^{٨٥}، لِأَنَّهُ تَعَالَى أَقْدَرُهُ، فَمَا يَخْتَارُهُ وَيَمِيلُ^{٨٦} إِلَيْهِ عَنْ دَاعِيَةٍ تَدْعُوهُ إِلَيْهِ، عَلَى فِعْلِهِ وَتَرْكِهِ، إِذْ مِنَ الْمُسْتَمَرِّ^{٨٧} تَرَكَ الْإِنْسَانَ [١٧٢] لَمَّا يَجِبُهُ وَيَخْتَارُهُ^{٨٨}، وَفِعْلُ شَيْءٍ وَهُوَ يَكْرَهُهُ لِحُوفٍ أَوْ حَيَاءٍ، فَعَنْ ذَلِكَ الْعِزْمِ^{٨٩} الْكَائِنِ بِقُدْرَةِ الْعَبْدِ الْمَخْلُوقَةِ لِلَّهِ تَعَالَى صَحَّ تَمَكِينُهُ وَثَوَابُهُ^{٩٠} وَعِقَابُهُ وَذَمُّهُ^{٩١} وَمُدْحَهُ^{٩٢}، وَانْتَهَى بَطْلَانُ التَّكْلِيفِ وَالْجَبْرِ الْمُحْضِ، وَكَفَى فِي التَّخْصِصِ^{٩٣} هَذَا الْأَمْرَ الْوَاحِدَ، أَعْنِي الْعِزْمَ الْمَصْتَمَّ وَمَا سِوَاهُ^{٩٤} مِمَّا لَا يُحْصَى مِنَ الْأَفْعَالِ الْجَزِيئَةِ وَالتَّرْوَكِ، كُلُّهَا مَخْلُوقَةُ اللهِ تَعَالَى مُتَأَثِّرَةٌ عَنْ قَدَرٍ مِنْهُ، ابْتِدَاءً بِلَا وَاسِطَةٍ الْقُدْرَةُ الْحَادِثَةُ^{٩٥} الْمَخْلُوقَةُ الْمُتَأَثِّرَةُ عَنْ قُدْرَةِ اللهِ تَعَالَى، وَاللَّهُ سَبْحَانَهُ أَعْلَمُ. ١٠

^{٨٣} في الحاشية: يقع الميل والتداعية والاختيار.

^{٨٤} في الحاشية: والاضطرار مع الإقذار على العزم على كل من الفعل والترك. ولما كان الإقذار على العزم على فعل مع خلق الميل إليه والتدعية له ظاهر، بخلاف الإقذار على العزم على ترك ما خلق الميل إليه والتداعية له بيته بقوله: إذ من المستمر، إه.

^{٨٥} في الهامش: وتذكره في (... ثلاث كلمات غير مقروءة).

^{٨٦} في الحاشية: الميل والتداعية والاختيار للمكلف.

^{٨٧} في الحاشية: أي من الأمر الذي لا (... كلمة غير مقروءة، لعلها: ينحاز).

^{٨٨} في الحاشية: أي أن يعاقب بالمعصية.

^{٨٩} في الحاشية: ومما نشأ عن ثبوت ذلك العزم صحة التكليف بال (... كلمة غير مقروءة).

^{٩٠} في الحاشية: أي أن يثاب بالطاعة لله.

^{٩١} في الحاشية: أي بفعل ما لا ينبغي شرعاً.

^{٩٢} في الحاشية: بفعل ما هو حسن شرعاً.

^{٩٣} في الحاشية: تخصيص عموماً (... كلمة غير مقروءة) السابق ذكر بعضها.

^{٩٤} في الحاشية: أي ما سوا (كذا) العزم المصتم.

^{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 الأمر والنهي^{٧٣}، مع أنه لا ينقطع نسبتبه 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 عزمًا^{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 الإقرار لحكمته، صحة التكليف.

^{٧٣} في الأصل: وانحاه، وهو تصحيف.

^{٧٤} في الحاشية: أي مع أن ذلك القليل الذي أقدر الله عليه العبد إذا ووجهه 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 عموماً للتوص.

^{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 كَفَ النفس عن الفعل، وذلك الكف فعل النفس.

^{٧٩} في الأصل: ليل والداعته، والتصحيح من إحدى الحواشي التالية.

^{٨٠} في الحاشية: (... كلمة غير واضحة) إلى جميع ما يتوقف عليه أفعال الجوارح وأفعال <لتنقوس لا تأثير لقدرة العبد

فيه.

^{٨١} في الحاشية: وما بعد قوله: عزمًا 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.

لَمَّا ذَكَرْنَا آفَاءً، أَنَّ مَا 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 عرّف الله تعالى العاقل^{٦١} أفعال الخير والشرّ، ثم خلق له قدرة أمكنه بها من الفعل^{٦٢} والتّرك^{٦٣}، ثمّ كلفه بإتيان الخير، ووعده عليه، وبترك الشرّ، وأوعده عليه^{٦٤}، بناءً على ذلك الإقدار، لم يوجب^{٦٥} ذلك نقصاً في الألوهية، إذ غاية ما فيه أنّه تعالى أقدّره على بعض مقدوره^{٦٦}. <والله> تعالى أعلمنا بعض معلوماته، سبحانه، تفضلاً منه، سبحانه. وإن كان قد برز فرق^{٦٧} بين العلم والخلق، لكن لا يقدر^{٦٨}، كما ذكرنا، إذ كان

^{٥٤} من تأليف الحسن بن أبي القاسم البغدادي المعروف بالنبليّ، الملقّب بعزّ الدّين، قاضي قضاة بغداد، المتوفّى سنة ٧١٢هـ/١٣١٢-١٣١٣. انظر الدّيباح المذهب، ص ١٠٦.

^{٥٥} في الحاشية: أي، قال المحقّق في رسالته المؤلّفة في العقائد.

^{٥٦} كذا، ولعله يقصد "المسايرة"، لأنّ المسامرة في شرح المسائرة، لكامل الدّين محمّد بن محمّد، المعروف بابن أبي شريف القدسيّ الشافعيّ، 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، والتصحيح من الحاشية السابقة.

^{٥٩} في الحاشية: يعني أنّه: لَمَّا ذَكَرْنَا أَنَّ ما أوردوه من العقليّات لم يسلم من القدرح، لم يبق عندنا مانع عقليّ من تأثير قدرة العبد في الفعل الاختياريّ، فإنّه لو عرّف الخ.

^{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 التّوابع منه. هذا جواب لو أنّ لوقوع ما ذكر منه تعريف الأمرين وخلق القدرة والتّكليف 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 الألوهية. أمّا الجواب فهو أنّ الفرق لا يقدر في المقصود، وهو أنّ إقدار العبد على بعض المقدورات لا يوجب نقصاً في الألوهية.

^{٦٨} في الحاشية: أي لم يوجب ذلك نقصاً في الألوهية (... 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 إياها لهم عندهم. ونحن، معشر أهل الحق، نقول: إن 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 يطلب من إنسان خلق الحيوان، والطيور إلى السماء، أو يطلب من الجماد المشي على الأرض. وإن ما ذهب إليه المعتزلة من أن لقدرة العبد تأثيراً في فعله الاختياري، هنا في عمومات التصوص.

وأيضاً نفرق في الاختيارات بين ما تقدر على تركه وبين ما لا تقدر على تركه، كالانحدار^{٥١} أنه سبب بالعدو الشديد الذي لا تقدر على الإمساك عنه. وأيضاً نعمل بداعية، وقد نعمل بلا داعية، وأيضاً، لا يمكن الحركات الاختيارية إلا بتמיד الأعصاب وإرخائها، ولا شعور لنا بشيء من ذلك، ولا ندري أي عصبية يجب تمديدها لتحصل الحركة المخصوصة. فعلم أن 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: إنه لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين، فصله بعض الفضلاء في شرح المقاصد^{٥٢}. فذهب أهل الحق أن الله تعالى خالق لأفعال العبد كلها، وهو كاسب في أفعاله الاختيارية.

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}، سماها بالمسامرة^{٥٦}: واعلم أنا

^{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). الضوء

للأمع، ج ٨، ص ١٢٧-١٣٢، والفوائد البيئية، ص ١٨٠.

الكل^{٤٤} ممكن. وقدرته تعالى سالحة 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 أنّ أفعال الحيوانات بمنزلة حركات الجمادات، لا تتعلق بها قدرتها: لا إيجاداً ولا كسباً. فبقي عمومات التصوص^{٤٩} على حالها عندهم.

ومذهب المعتزلة أنّه تعالى خلق للعبد قُدرةً على الأفعال، ويكون القدرة حاصله 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 كلّ حالته.

^{٤٥} في الحاشية: لأنّ المُفْضي للقادرية هو الذات، لوجوب إسناد صفاته تعالى إلى ذاته، والمُصْح للمقدورية هو الإمكان. لأنّ الوجوب والامتناع الذاتيين يُحيلان المقدورية ونسبة الذات إلى جميع المُمكنات في اقتضاء التاديرية على السواء. فإذا ثبت قدرته على بعضها، ثبت قدرته على كلّها، وإلّا لزم التّحكّم، فوجب إضافة، إلخ.

^{٤٦} في الحاشية: إنّ التّليل العقليّ على أنّه سبحانه الخالق كلّ (كذا، والأصح: لكلّ) حادث.

^{٤٧} في الحاشية: وهذا الاستدلال مبنيّ على ما ذهب إليه أهل الحقّ في أنّ المعدوم ليس بشيء، وإنّما هو شيء محض، لا امتياز فيه أصلاً، ولا تخصيص قطعاً. فلا يتصوّر اختلاف في نسبة الذات إلى المعدومات بوجه من الوجوه، خلافاً للمعتزلة، ومن أنّ المعدوم لا مادّة له ولا صورة، خلافاً للحكماء (في الأصل: الحكماء)، وإلّا، لِمَ يمتنع اختصاص بعض الممكنات دون بعض بمقدوريته تعالى، كما يقول الخصم؟ إذ المعتزلة تقول: جاز أن يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المميّزة مانعاً من تعلق القدرة. والحكيم يقول: جاز أن تستقرّ المادّة 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 مغطّاة بالسواد) المسامرة.

^{٤٨} في الحاشية: من نسج العنكبوت الذي يصل في الصفاقة إلى أن لا يتبين شيء في الخيوط الواهية التي يتركب منها. وبناء التحلّ الشمع على الشكل المسدّس الذي لا خلل بين أضلاع بيوته. ثمّ لقاء العسل إلى أن تمتلئ البيوت، ثمّ يختم بالشمع على وجه بقيتها، في غاية من اللطف، كما في المسامرة.

^{٤٩} في الحاشية: أي التصوص السابق ذكر بعضها.

والقلب^{٣٦} نفسه بالتقس الإنسانية، كما في التنقيح.
 أعلم أنّ مذهب أهل الحقّ أنّ أفعال^{٣٧} العباد اختيارية كانت أو غيرها بخلق الله تعالى وإيجاده. أمّا الاختيارية، كالأفعال المقصودة لهم، مثل الصلاة، وغير الاختيارية، كحركة العروق^{٣٨} الصّوارب بالبدن، وحركة المرتعش. والدليل^{٣٩} نقليّ وعقليّ، فالتقليّ 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} ، والعقليّ أنّ

وفي هامش آخر: ذهب إلى تجزئ النفس الناطقة الحكماء وحجّة الإسلام الغزالي في أصحابنا، واختلف المفكّرون بتجزئها، فقال ابن الزاودي: إنّها جزء لا يتجزأ من القلب. وقال التّظام: إنّها أجسام لطيفة سارية في البدن من أول العمر إلى آخره لا تحلّ ولا تفسد، فما دامت سارية في البدن، فهو حيّ، وإذا فارقت، فهو ميت. وقيل: هي قوّة في الدّماغ مبدأ الحسّ والحركة. وقيل: هي قوّة في القلب مبدأ الحيات (كذا)، كما في شرح الإصهفانيّ للطوالج.

في الحاشية: في تعريف (... كلمة غير مقروءة) بمعرفة النفس ما لها وما عليها.^{٣٤}

هو: التلوخ في كشف حقائق التنقيح، لسعد الدين مسعود بن عمّار التّفتازي الشّافعيّ (ت ٧٩٢هـ/١٣٩٠)، وهو بدوره شرح لكتاب التّوضيح لعبيد الله بن مسعود المحبوبيّ. كشف الطّنون، ج ١، ص ٤٩٦.

في الحاشية: وفي الحديث الشّريف: ألا وإنّ في الجسد مُضْعَةٌ إذا صلّحت صلّح الجسد كلّهُ، وإذا فسدت فسدت الجسد كلّهُ، ألا وهي القلب. (انظر هذا الحديث على سبيل المثال في تفسير القرطبيّ، ج ١٤، ص ٦١).

في الحاشية: المراد بالفعل في أفعال العباد الحاصل بالمصدر، أي الحالة الحاصلة به. لأنّا إن قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، لم نرّد بالفعل المعنى المصدريّ الذي هو الإيقاع والإيجاد كما سبق في المقدّمة في أنّه أمر اعتباريّ لا وجود له في الخارج، ولا يتعلّق به الخلق. والفعل بمعنى الحاصل بالمصدر هو متعلّق التكليف كالصّوم والأكل والشّرب والصّلاة، إذ هي عبارة عن قيام وقعود وركوع وسجود وتلاوة. وذكر كذا في المسامرة (= المسامرة في العقائد المنجية في الآخرة، لكامل الدّين محمد بن همام الدّيم عبد الواحد الشّهير بابن الهمام، ت ٨٦١هـ/١٤٥٧. كشف الطّنون، ج ٢، ص ١٦٦٦) والمسامرة (= المسامرة في شرح المسامرة، لكامل الدّين محمد بن محمد، المعروف بابن أبي شريف القدسيّ الشّافعيّ، ت ٩٠٥هـ/١٤٩٩-١٥٠٠م. كشف الطّنون، ج ٢، ص ١٦٦٦).

في الحاشية: في الضّرب بمعنى الخلط، يقال: ضرب الشيء بالشيء، أي خلطه به.^{٣٨}

في الحاشية: أي الدليل بأنّه تعالى الخالق لكلّ حادث.^{٣٩}

الرّعد ١٦/١٣ والرّزم ٦٢/٣٩.

الصّاقات ٩٦/٣٧.^{٤١}

القمر ٤٩/٥٤. وجاءت في الأصل كلمة "وقوله" مشطوبةً بين "شيء" و"خلقناه".^{٤٢}

فاطر ٣/٣٥.^{٤٣}

والوجود عند جمهور المتكلمين منحصر في الوجود الخارجي، وهو الوجود التقسيّ
 الأمرى^{٢٦}، خلافاً للحكماء ومحققي المتكلمين، كالغزالي^{٢٧}، فإنّ الوجود عندهم قسمان:
 [٦٩ب]، ذهنيّ وخارجيّ، وينحصر نفس الأمر فيهما، على ما ذكره السيّد الشريف^{٢٨}،
 في حاشية تشرح التجريد^{٢٩}، والعامّ التقيّ يخصّص بالفعل، نحو قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ
 كُلِّ شَيْءٍ﴾^{٣٠}. فعلم ضرورة أنّ الله تعالى مخصوص منه، كما في التنقيح^{٣١}.
 والتفسّ تطلق^{٣٢}، ويراد بها التفسّ الإنسانيّة، وهي الرّوح الجسمانيّ الحالّ في البدن،
 لا التفسّ الناطقة^{٣٣} المجردة، لأنّ جمهور أهل السنّة لا يقولون^{٣٤} بها، كما في التلويح^{٣٥}
 وحاشيته للفاضل الرّوميّ حسن جلبيّ.

- ^{٢٦} في الحاشية: ونفس الأمر والخارج عند جمهور المتكلمين مترادفان، إذ لا وجود ذهنيّ عندهم.
^{٢٧} هو أبو حامد محمد بن محمد الطوسيّ (٤٥٠هـ/١٠٥٨م - ٥٠٥هـ/١١١١م)، صاحب كتاب إحياء علوم الدّين.
 الموسوعة الإسلاميّة، 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 البازر التوسيّة للنشر سنة ١٩٧١، وشرح المواقف (لعصّد التّين الإيجي، ت
 ٧٦٥هـ/١٣٥٥م). ذكر في كشف الظنون، ج ١، ص ١٢.
^{٢٩} لعله يقصد: تجريد الاعتقاد، لنصير الدّين الطوسيّ (ت ٦٧٢هـ/١٢٧٤م). انظر الموسوعة الإسلاميّة، ج ١٠، ص
 ٧٤٨.
^{٣٠} الزعد ١٦/١٣ والزمر ٦٢/٣٩.
^{٣١} هو كتاب: تنقيح الأصول، لصدر الشريعة، عبيد الله بن مسعود المخبويّ البخاريّ الحنفيّ (ت ٧٤٧هـ/١٣٤٦م).
 انظر كشف الظنون، 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 التّصّ).
^{٣٣} في الحاشية: قال الحكماء: التّفسّ غير حالة في البدن ولا مجاورة له، لأنّه جوهر مجرد، فلا يكون تعلّقها تعلق حلول،
 كتعلّق صورة بالمادّة والعرض بالموضوع كتعلّق السّواد بالجسم ولا تعلق محامد كتعلّق الإنسان بداره، وثوابه الذي
 يقارنه تارة ويفارقه أخرى، لكنّها متعلّقة بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق عشقاً لا يتمكّن العاشق بسببه من مفارقة
 معشوقه، ما دامت مصاحبته ممكنة. وسبب تعلق التّفسّ بالبدن توقّف كمالها ولذاتها عليه. فإنّها في مبدأ الفطرة
 عارية عن العلوم، قابلة لها، متمكّنة 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 المتوفّي سنة
 ٦٨٥هـ/١٢٨٦م. انظر كشف الظنون، 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، ٢٢} أن كثيراً من المصادر مما يحصل به للفاعل معنى ثان قائم به^{٢٣}، كما إذا قام فحصل له هيئة هي القائمة. انتهى.

وذكر الفاضل الزومي 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. ١٠

ذلك، الثالث، وهو الراقي (?): أن الإيقاع معناه التكوين في الخارج، على ما تقر، وفي علم الكلام، وعلى كل منها كلام مذكور في التلويح.

^{١٧} في الأصل: افيلزم.

^{١٨} في الحاشية: وفيه، بحيث مذكور في حاشية الفاضل الزومي 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 لأن استحالة التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتِّحاق، بخلاف جانب المعلوم، فإنه 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 بإزائه، 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 إيقاع تلك الحالة، فهي المعنى الأوّل، والثاني موجود في الخارج، لا الأوّل، فإنّه شهد لعزة [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 يوجده 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 الهمام في المسامرة. في الحاشية: سواء كانت حالة أو إيقاعاً.

^{١٣} توجد قبل هذه الكلمة، كلمة "ويراد"، إلا أنها مشطوبة.

^{١٤} 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 [لعنه يقصد: روضات الجنان في تفسير القرآن، وهو كتاب من عشرة مجلّدات، لهبة الله بن عبد الرّحيم 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 الرّاونديّ (أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق، معتزليّ عاش في ق ٣-٤ هـ/ق ٩-١٠م. الموسوعة الإسلامية، ج ٣، ص ٩٠٥)، الثاني للتّظام (أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هانيّ، معتزليّ، توفّي بين سنة ٢٢٠ و٢٣٠ 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 الرّحمن الأصفهانيّ، ولد في إصفهان سنة ٦٧٤هـ/١٢٧٥م وتوفّي في القاهرة سنة ٧٤٩هـ/١٣٤٨م. انظر التّرر الكامنة، ج ٤، ص ٣٢٧)، الثالث: أنّه قوّة في الدّماغ، وقيل: في الكبد، الرّابع: أنّه ثلاث قوئ، إحداها (في الأصل: أحديها) في القلب، وهي الحيوانية، والثانية في الكبد، وهي الثّباتية، والثالثة في الدّماغ، وهي التّساقية، الخامس: أنّه الهيكل المخصوص، وهو المختار، عند جمهور المتكلّمين، السادس: أنّها الأخلاط الأربعة المتعدّلة كلّها وكيفاً، السابع: أنّه اعتدال المزاج، التّوع الثامن: أنّه الّتم المعتدل، إذ بكثرته واعتداله تقوى الحياة وبالعكس، التاسع: أنّه الهواء، إذ بانقطاعه طرفة عين ينقطع الحياة (...). كلمة غير واضحة) وبمنزلة النّوع المنصوح (؟). واعلم أنّ شيئاً من ذلك الذي رويناه لم يبق عليه برهان، وما ذكره لا يصلح للتّعويل عليه، كما في المواقف (لعنّد الدّين الإيجي، ت ٧٦٥هـ/١٣٥٥م).

^{١٥} 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

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي علا شأنه^١، وجلا برهائه^٢، وجعلنا من أهل الحق، وأقدرنا على عَزْم^٣ الأفعال، ومنه أطلق لحكمة^٤ صحّة التكلّف بجري العادة^٥، ولا يجري في ملكه إلا ما أراد^٦، والصلاة والسلام على سيّد البشر، التّبيّ المبعوث للأسود والأحمر^٧، وعلى آله وأصحابه، القادة إلى الجنّة، دار السعادة. ٥

فيقول الفقير محمد الإسبري^٨ المشتهر بقاضي زاده، نال من الخير ما أراد^٩: لما كانت مسألة^{١٠} كسب الأفعال الاختيارية، للأنام، من غوامض مسائل علم الكلام، حرّرت فيها بقدر^{١١} الوسع رسالة مُميّزة مذهب أهل السنّة والجماعة عن مذهب الجبريّة والقدريّة، وسمّيتها: ميمزة مذهب المائريديّة عن المذاهب الغيريّة^{١٢}، وربّتها على مقدّمة ومقصدتين.

^١ في الحاشية (وقد ترد الحاشية في المخطوطة فوق النّص أو تحته أو إلى جانبه يمينا 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 عَزْم أو عَزَم بمعنى: أداء.

^٤ في الحاشية: ولكن لا شيء باعثاً له على الفعل، بل له تصرف في ملكه كيف يشاء، وبحكم ما يريد، كما لا يُسأل (في الأصل: يسأل) عمّا يفعل.

^٥ في الحاشية: ذلك ما ثبت في كرم عاداته تعالى.

^٦ في الحاشية: الله تعالى، لأنّه عَزَم الخلق والإيجاد.

^٧ في الحاشية: أي العرب والعجم، وقيل الإنس والجنّ.

^٨ في الحاشية: إسبر بكسر الهمزة وسكون السين المُهمّلة وكسر الباء الموحّدة والتّراء المهمّلة، فمن شمال ... التّروم ... ثلاثة أيّام (... كلمات غير مقروءة).

^٩ في الأصل دائماً: مسئلة.

^{١٠} في الأصل: فيها يقدر.

^{١١} يعتمد التّحقيق 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 أن الهوامش مليئة بالتعليقات والإضافات، بعض كلماتها غير مقروءة. 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

الْخَفِيِّ فَتِلْأَلًا. وَأَنَّ مَعْنَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ﴾^{٢١٤}، ثُمَّ يَتِلْأَلًا ذَلِكَ عَلَى السَّرِّ، فَيَقُومُ لِلتَّوْحِيدِ^{٢١٥}، فَيُوحِدُ اللَّهُ تَعَالَى. ثُمَّ يَتِلْأَلًا إِلَى الْفُؤَادِ، فَيَقُومُ لَهُ فِعْلُ الْمَعْرِفَةِ، فَيَصِيرُ عَارِفًا لِلَّهِ تَعَالَى بِجَمِيعِ صِفَاتِهِ. ثُمَّ يَتِلْأَلًا إِلَى الْقَلْبِ، فَيَقُومُ لَهُ فِعْلُ الْإِيمَانِ. ثُمَّ يَتِلْأَلًا إِلَى الصَّدْرِ، فَيَقُومُ لَهُ فِعْلُ الْإِسْلَامِ. ثُمَّ يَنْشُرُ ذَلِكَ التَّوْرَ فِي الْأَعْضَاءِ فَيَنْتَقِدُ الْعَبْدَ بِفِعْلِ الْأَمْرِ وَالْمَنَاهِي^{٢١٦}. فَإِذَا حَصَلَ الْعَبْدَ عَلَى ذَلِكَ، صَارَ مُؤْمِنًا يَقِينًا. ٥
وَيَجِبُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ﴾^{٢١٧}، فَأَمْرُكَ ذَا هُنَا عَقُودٌ أَرْبَعَةٌ: التَّوْحِيدُ وَالْمَعْرِفَةُ وَالْإِيمَانُ وَالْإِسْلَامُ، وَلَيْسَتْ بِشَيْءٍ وَاحِدٍ، وَلَا مُتَّغَايِرَةً. فَإِذَا اجْتَمَعَتْ صَارَ دِينًا وَاحِدًا، وَهُوَ مَعْنَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^{٢١٨} وَيُؤَيِّدُهُ ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾^{٢١٩}. وَاللَّهُ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى أَعْلَمُ.

^{٢١٤} الزّمر ٢٢/٣٩.

^{٢١٥} تأتي بعد هذه الكلمة، كلمتان مشطوبتان هما: على الإيمان.

^{٢١٦} كذا، ولعلّ الأصحّ: التّواهي.

^{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 الصّرب، والانكسار 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 يُتصوّر أن يأكل رزقه غيره وهو رزق غيره. والضمان والعقاب لارتكابه المنهيّ. وكلّ ذلك بقدر الله، وعلمه عند الله، فنؤمن بما فيه، ونكذب من ينفيه. ونقول: اللهم، يا وليّ الإسلام وأهله، ثبتنا على الإيمان حتى نلقاك به، وباللّٰه العصمة والتوفيق، وبيده أزمّة التحقيق، وله الحمد على الاختتام، والتّحيّة والصّلاة على رسول الله محمّد، هادي الأمة وكاشف الغمّة، وآله وصحبه، كبار الهمة، وخيار الأمة.

١٠ انتهى سنة ١١٤٦.

[ملحق: وهو اقتباس عن أبي منصور الماتريديّ، يملأ النصف الأول من ص ٣٣٤]

[٣٣٤] 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 الْإِيمَانَ 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.

١٥ معنى 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 قدر، وبالميثاق^{٢٠٠} الذي أخذه الله من ذرية آدم، فعلم في الأزل عدد من يدخل الجنة، وعدد من يدخل النار، فلا يُزاد ولا يُنقص في ذلك.

وبأن أفعال العباد كلها بخلق الله، لقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾^{٢٠١} وقوله ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^{٢٠٢}، وإن كانت الاختيارية [١١٠٧] منها التي يثابون بها ويعاقبون عليها بكسبهم، فالله خالق العبد^{٢٠٣} كاسب.

والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين بجهتين مختلفتين، لقوله تعالى: ﴿فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾^{٢٠٤}، وقوله ﴿وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ﴾^{٢٠٥}، الخير منها يرضاه الله، والقيح منها لا يرضاه، لقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يَحِبُّ الْفَسَادَ﴾^{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}، ومناط التكليف الاستطاعة الظاهرة، وهي التي تكون من جهة الوسع والتمكين وصحة الأسباب والآلات، فهي متقدمة على الفعل وبها يتعلق الأحكام، إذ لا يمكن التكليف قبلها، لقوله تعالى: ﴿لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^{٢٠٩}. وأما الباطنة، وهي التي يحدثها الله مقرونة بالفعل، فهي مع الفعل، ولا يتعلق 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 علمان، علمٌ في الخلق موجود، وهو علم الشريعة، وعلم في الخلق مفقود، وهو علم القدر، الذي أعراه عن أنامه^{١٩٣}، ونهاهم عن حرامه. فإنكار العلم الموجود كفرٌ، وادّعاء العلم المفقود كفرٌ، فلا يثبت الإيمان إلا بقبول العلم الموجود وترك العلم المفقود. فالتعمق فيه ذريعة الخذلان، لأنّه مؤدٌّ 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 والشرِّ والحلو والمرِّ 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: "قدر الله مقادير الخلق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، وكان عرشه على الماء"^{١٩٧}.

فالسعيد سعيدٌ بقضاء الله، والشقي 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 وَيُثَبِّثُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^{١٩٩}. والتّغيير على السعادة والشقاوة، لا على الإيسعاد والإشقاء.

^{١٩٣} "أنامه" يعني: خلقه.

^{١٩٤} الأنبياء ٢٣/٢١.

^{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 ٣٩/١٣.

الْقِيَامَةِ ﴿١٨٣﴾ . وَالصَّرَاطُ ^{١٨٤} ، لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ ^{١٨٥} ، فهو جسر ممدود على ظهر جهنم، أرق من الشَّعْرِ وأحد من السَّيْفِ. وكل ذلك معلومٌ والكيْفُ مجهول. والشَّفَاعَةُ لِلأَنْبِيَاءِ، والأخبار ثابتة لقوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ ^{١٨٦} ، وقوله عليه الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: "شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي" ^{١٨٧} ، وقوله: "يشفع يوم القيامة ثلاثة: الأنبياء ثم العلماء [٢١٠٦] ثم الشهداء" ^{١٨٨} .

٥ ويجوز العفو عن الكبيرة غير الكفر، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يُغْفِرُ مَا هُوَ دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ ^{١٨٩} ، في العقاب على الصغيرة لقوله: ﴿يُغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ﴾ ^{١٩٠} . والكبيرة لا تُخْرِجُ الْمُؤْمِنَ مِنَ الْإِيمَانِ وَلَا تُدْخِلُهُ فِي الْكُفْرِ بغير علاقة تكذيب، لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾ ^{١٩١} ، فأهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في التَّارِ، 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 النَّصِّ في مشند الشَّهَابِ، ج ١، ص ١٦٦ والأحاديث المختارة، ج ٦، ص ٢٩٥ وكشف الحفاء، 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، لأنّ الدنيا محلُّ الابتلاء والآخرة [١٠٥] محلُّ الجزء، وهو الثَّواب والعقاب في الجنَّة والنَّار، وهما مخلوقتان موجودتان الآن، لقصة آدم وحوى^{١٧٢} ، وقوله تعالى: ﴿أَعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾^{١٧٣} وفي النَّار: ﴿أَعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾^{١٧٤} ، ولا تفتيان ولا أهلها، لقوله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا﴾^{١٧٥} ، ولأنّ الإيمان يُطلب على التَّأييد والكفر حرامٌّ على التَّأييد، فجزاؤهما كذلك، لقوله تعالى: ﴿وَعَرَّضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفًا﴾^{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 الصَّلَاة والسَّلَام: "حوضي مسيرة شهر"^{١٨٢} ، الحديث. والميزان، لقوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ

^{١٦٩} يس ٧٨/٣٦-٧٩.

^{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، وأيتهم كانت قبل صاحبها، فالأخرى على إثرها قريباً.

ثم يعيش الناس في سعة، فبينما هم كذلك، إذ يبعث الله رجلاً طيباً 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، [٢١٠٥] 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 يتبع لها. وإذا كان يوم البعث، صار حكم التعيم والعذاب وغيرها 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 التغيير ونفث 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 ونقلًا، وله أشرط لا تقوم إلا بعد ظهورها. منها خروج الدجال^{١٥٧}، وهو شخص أعور، جفال الشعر، معه جنة و نار، 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، يسبح 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 ويدفونه. 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، ورأها 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 ١٨/٩٤ والأنبياء ٢١/٩٦. 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 ٦/١٥٨.

^{١٦٢} التمل ٢٧/٨٢.

^{١٦٣} كذا، وهي صيغة عامية، فصحاها: عصا.

فبقي العالم خراباً مدّة ما شاء الله، ثم يهلك كل ما سواه، ولَوْ بَانَ، لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^{١٤٤} وفي قوله: ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾^{١٤٥}، ثم الحيّ الباقي، يحيي الملائكة والسّماء تنفطر والشّمس تتكور ويخسف القمر والنّجوم تنتثر، لقوله تعالى: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾^{١٤٦} و﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾^{١٤٧} وقوله: ﴿وَخُسِفَ الْقَمَرُ﴾^{١٤٨} وجمع الشّمس والقمر ﴿وَإِذَا الْكُوكَبُ اتْتَرَتْ﴾^{١٤٩} وتحرّك الأرض بحيث يهدم ما فوقها وتزفع الجبال عن أماكنها، لقوله تعالى: ﴿إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًا وَبُسَّتِ الْجِبَالُ بَسًا﴾^{١٥٠}.

ثم ينادي إسرافيل عليه السّلام بقوله: يا أيها العظام البالية واللّحوم المتمزّقة والصّور المنفّرة، إنّ الله تعالى يأمركن أن تجمّعن لفصل القضاء، بحيث يصل نداؤه^{١٥١} إلى الكلّ على السّواء، لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُنَادِي الْمُنَادِ مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ﴾^{١٥٢}، فتجزأ^{١٥٣} أجزاء الأبدان من الأرض إمّا لجمع بعد التفريق، أو بالإيجاد بعد الإعدام. ثم يرسل مطراً فينبت الأجساد، لقوله تعالى: ﴿وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾^{١٥٤}، ثم ينفخ نفخة أخرى فينشر الأرواح على أجسادها، فيقوم الخلق [١٠٤] من قبورهم لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ نَفَخَ 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 ٥-٤/٥٦.

^{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 ...

أُتْمِنَّا وَوَلَاةَ أُمُورِنَا وَإِنْ جَارُوا، بِإِجْمَاعِ السَّلَفِ. [١٠٣] ولا يجوز نزع اليد من طاعتهم لأن طاعتهم من طاعة الله ونيته، ما لم يأمرُوا بمعصية، لقوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^{١٣٨}، بل لا بد من الصبر والدعاء لهم بالصّلاح والمعافاة، لما فيه صلاح البرية أيضاً، لا الدعاء عليهم، لما فيه ضرر البرية.

٥ والجهاد والحجّ ماضيان مع برّهم وفاجرهم إلى يوم القيامة، لقوله عليه الصّلاة والسّلام: "الجهاد واجب مع كلّ أميرٍ برّ وفاجرٍ عمل بالكبائر، والصّلاة واجبة خلف كلّ أميرٍ برّ وفاجرٍ عمل بالكبائر"^{١٣٩}.

والصّلاة واجبة خلف كلّ من أهل القبلة، لقوله عليه الصّلاة والسّلام: "صلّوا خلف كلّ برّ وفاجر"^{١٤٠} وعليه الإجماع، وكذا عليه، لقوله: "لا تدعوا الصّلاة على من مات من أهل القبلة"^{١٤١}.

الرّوضة السادسة

في الإيمان باليوم الآخر

١٥ وهو زمان يقع فيه صيحة بغتة فيهلك أهل السماوات والأرض، إلا من شاء الله من الملائكة فإنهم يموتون بعدها، لقوله تعالى: ﴿وَنَفَخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ﴾^{١٤٢}، وقوله: ﴿أَوْ تَأْتِيهِمْ﴾ [١٠٣] السّاعة بغتة وهم لا يشعرون^{١٤٣}.

^{١٣٨} النّساء ٥٩/٤.

^{١٣٩} قارن بسنن أبي داود، كتاب الجهاد، باب: في الغزو مع أئمة الجور، حديث رقم ٢٥٣٣ (ترقيم محيي الدّين).

^{١٤٠} ذكر هذا الحديث في تأويل مختلف الحديث، ج ١، ص ١٥٤ والدرية في تخرّج أحاديث الهداية، ج ١، ص ١٦٨ وتلخيص الحبير، ج ٢، ص ٣٥ وخلاصة البدر المنير، ج ١، ص ١٩٢. قارن أيضاً بنص الحديث المذكور في المصدر السابق تحت نفس الرّقم.

^{١٤١} قارن بما ورد في تاريخ جرجان، ص ٣١٣.

^{١٤٢} الزّمر 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 ﴿الله﴾ للكافرين على المؤمنين سبيلاً^{١٣٦}.

١٠ وفي الرِّقِّ والأنوثة والصِّبا والجنون <هو> قصيرٌ من تدبير الأمور والتصرّف في مصالح الجمهور، ويكون سائساً قادراً بعلمه على تنفيذ الأحكام، وحفظ حدود الإسلام، وإنصاف المظلوم من الظالم ونحوها، لأن الاختلال بذلك مخلٌّ بالعرض من نصبه.

ولا يُشترط عِصْمَتُهُ، ولا اختصاصه ببني هاشم وأولاد عليّ رضي الله عنه، لاتِّفاق الصحابة على إمامة أبي بكرٍ وعمرَ وعثمانَ مع عدم القطع بعصمتهم. ولا أن يكون أفضلَ زمانه، لأنّ المساوي، بل المُفضَّل، ربّما يكون أعرفَ بمصالح الأمة ومفاسدها.

١٥ ثم <إن> الإمام لا ينعزلُ بالفسق والجور، لأنّ هذا قد ظهر في الأئمة بعد الخلفاء الراشدين، وكان السلف ينقادون لهم ولا يرون الخروج عليهم، فلا يجوز الخروج على

^{١٣٢} أورد أحمد الحديث بالتصّ 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 ومصنّف ابن

أبي شيبه، 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}.

ويشهد بالجنة للعشرة المبشرة^{١٢٨}، لتسميتهم النبي في التبشير، ولا يُشهد لأحدٍ بعينه بالجنة ولا بالنار بغير نص. ويشهد بأن المؤمنين من أهل [١٠٢] الجنة والكافرين من أهل النار.

ثم يرجى لأزواجه وذرياته وسائر أصحابه من الخير والسعادة أكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين، ولا يُذكر أحدٌ منهم إلا بخير، ولا يجوز الإفراط في حبّ أحدهم، ولا التبرّي^{١٢٩} من أحدٍ 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 العقبى والدنيا، 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} سُمّي عثمان بذِي التورين لزوجاه من بنتي رسول الله صلى الله عليه وسلم: زُبيّة وأمّ كلثوم.

^{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: التبرؤ.

^{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 الترمذي، 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 ٤٦؛ 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 أَوْلِي الْأَلْبَابِ. وَلَمْ يَكُنْ نَبِيًّا عَبْدٌ وَلَا أُتِيَ وَلَا كَذَّابٌ، لِأَنَّ الرَّقَّ أَثْرُ الْكُفْرِ، وَلِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِي إِلَيْهِمْ﴾^{١١٥}، وَلِأَنَّ مِنْ شَرَطِ النَّبُوَّةِ كَمَالَ الْعَقْلِ وَالذِّينِ، وَهُوَ مَفْقُودٌ فِي النَّسَاءِ، وَلَوْجُوبِ تَصْدِيقِ النَّبِيِّ، بِخِلَافِ الْكُذَّابِ، وَمَا تُقَالُ فِي بَعْضِهِمْ مَّا يُشْعَرُ بِكَذِبٍ أَوْ مَعْصِيَةٍ: إِنْ كَانَ بِطَرِيقِ الْآحَادِ فَرْدُودٍ، وَإِنْ كَانَ بِالتَّوَاتُرِ، فَمُصْرُوفٍ عَنِ ظَاهِرِهِ إِنْ أَمَكْنَ، وَإِلَّا فَمَحْمُولٌ عَلَى كَوْنِهِ قَبْلَ الْبَعْثَةِ أَوْ عَلَى تَرْكِ الْأُولَى.

وأولي العزم منهم نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليه وعليهم الصلاة والسلام، ولا جزمُ بنبوة ذي القرنين^{١١٦} ولقمان^{١١٧} للاختلاف، [١٠١ب] فالسكوت أولى.

وأولُ الأنبياء آدم، بالكتاب والسنة والإجماع، وَآخِرُهُمْ نَبِيُّنَا مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَفْضَلُهُمْ أَيْضًا، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾^{١١٨}، وَقَوْلِهِ^{١١٩} عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: "أَنَا أَكْرَمُ الْأَوْلِينَ وَالْآخِرِينَ"^{١٢٠}، وَهُوَ مَبْعُوثٌ إِلَى جَمِيعِ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾^{١٢١} وَقَوْلِهِ ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾^{١٢٢}.

ومعراجُه فِي الْيَقِظَةِ^{١٢٣} وَبِشَخْصِهِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى ثَابِتٌ بِالْكِتَابِ، إِلَى السَّمَاءِ أَوْ إِلَى مَا شَاءَ مِنَ الْعُلَا بِالْخَبْرِ الْمَشْهُورِ.

وشرعُه باقٍ بلا نَسْخٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾^{١٢٤}، وَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "لَا نَبِيَّ بَعْدِي"^{١٢٥}.

^{١١٥} يوسف ١٢/١٠٩، وفي الأصل: أرسلناك، وهو تصحيف واضح.

^{١١٦} إشارة إلى سورة الكهف ١٨/٨٣-٩٨. انظر أيضاً الموسوعة الإسلامية، ج ٤، ص ١٢٧.

^{١١٧} إشارة إلى سورة لقمان ٣١/١٢-١٣. انظر أيضاً الموسوعة الإسلامية، ج ٥، ص ٨١١.

^{١١٨} البقرة ٢/١١٠.

^{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 شاكِر).

^{١٢١} سبأ ٣٤/٢٨.

^{١٢٢} الرحمن ٥٥/١٣، ١٦ ... ٧٦.

^{١٢٣} في الأصل: اليقظة.

^{١٢٤} الأحزاب ٣٣/٤٠.

والرَسُولُ [١٠٠ب] إنسانٌ بعثه الله إلى الخلق مع كتاب وإلهام لتبليغ الأحكام. والتَّبِيُّ مَنْ أُوجِيَ إِلَيْهِ بِمَلَكٍ أَوْ أُلْهِمَ فِي قَلْبِهِ، أَوْ نَبِيَّةٌ بِالرُّؤْيَا، سِوَاءِ أَكَانَ مَعَهُ كِتَابٌ أَوْ لَا^{١٠٧}. والوَلِيُّ هُوَ الْعَارِفُ بِاللَّهِ وَصِفَاتِهِ، حَسْبَمَا يُمْكِنُ، الْمَوَاطِبُ^{١٠٨} عَلَى الطَّاعَاتِ، الْمَجْتَنِبُ ظَنَّ الْمَعَاصِي، الْمُغْرِضُ عَنِ الْإِنْتِهَاكِ فِي اللَّذَّاتِ وَالشَّهَوَاتِ.

٥ والتَّبَوُّةُ عَطِيَّةٌ مِنَ اللَّهِ، وَليست بِمَكْتَسَبَةٍ، بَلْ جَعَلَهَا لِمَنْ شَاءَ مِنْ عِبَادِهِ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾^{١٠٩}، وَلَا تَبَّتْ إِلَّا بِإِظْهَارِ الْمَعْجِزَةِ، وَهِيَ إِظْهَارُهُ أَمْرًا خَارِقًا لِلْعَادَةِ مَعَ التَّحَدِّيِّ، بِلَا مَعَارِضَةٍ، تَصَدِّقًا لَهُ. وَالخَارِقُ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ قَبْلَ الْبَعْثَةِ أَوْ بَعْدَهَا بِلَا قِصْدِ التَّحَدِّيِّ: كَرَامَةٌ إِزْهَاصٍ^{١١٠}، ثُمَّ بَعْدَهَا مَعَهُ كَرَامَةٌ مَعْجِزَةٌ، وَمِنَ الْأَوْلِيَاءِ بِلَا قِصْدٍ وَدَعْوَى: كَرَامَةٌ وَوَلَايَةٌ، وَكَرَامَاتُهُمْ حَقٌّ بِالْكِتَابِ وَالتَّوَاتُرِ. فَظُهُورُهَا لِوَاحِدٍ مِنَ الْأُمَّةِ تَأَكِّدُ نَبَوَّةَ رَسُولِهِ، وَمَعْجِزَةٌ لَهُ، لِأَنَّهُ يَظْهَرُ أَنَّهُ وَلِيُّ، وَكُلُّ مَعْجِزَةٍ 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، فَأَحْوَالٌ شَيْطَانِيَّةٌ مُطْلَقًا. فَلَا يَبْلُغُ وَلِيُّ [١٠١] دَرَجَةَ الْأَنْبِيَاءِ، لِأَنَّهُمْ مَعْصُومُونَ مَأْمُونُونَ حَتَّى الْخَاتِمَةَ، بِخِلَافِ الْأَوْلِيَاءِ، بَلْ يُقَالُ: نَبِيٌّ وَاحِدٌ أَفْضَلُ مِنْ جَمِيعِ الْأَوْلِيَاءِ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ﴾^{١١١}.

١٥ والمؤمنون كلهم أولياء الرحمن، لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾^{١١٢}، وَأَكْرَمَهُمْ أَنْقَاهُمْ، وَأَتَّبَعَهُمُ الْقُرْآنُ^{١١٣}، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْتَأَمُّكُمْ﴾^{١١٤}.

^{١٠٧} في الأصل: لى، وهو تحريف.

^{١٠٨} في الأصل: المواضب.

^{١٠٩} الأنعام ١٢٤/٦.

^{١١٠} إرهاص تعني هنا: إثبات. انظر لسان العرب، طبعة دار المعارف، ص ١٧٥٣، ع ١.

^{١١١} الأنعام ٨٦/٦.

^{١١٢} البقرة ٢٥٧/٢.

^{١١٣} في الأصل: بالقرآن، وهو تصحيف.

^{١١٤} الحجرات 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. والنصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها، ما لم يمنع دليل قطعي، والعدول عنها إلى معان يدعيها أهل الباطن إلحاداً، وردّها كفر، والاستهزاء عليها وعلى الشريعة واستحلال المعصية والاستهانة بها كفر، [٢١٠٠]. لأن ذلك من إمارات التكذيب. واليأس والأمن كفر، لقوله تعالى: ﴿لَا يِيَّأُسُ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾^{١٠٣}، وقوله تعالى^{١٠٤}: ﴿فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾^{١٠٥}.

الرّوضة الخامسة

في الإيمان برسله

بأنّ الله تعالى أرسل رسلاً من البشر إلى البشر فضلاً ورحمةً، مبشّرين ومنذرين مبينين للناس ما يحتاجون إليه من أمور الدنيا والدين، لتفاوت عقولهم، واختلاف نفوسهم، مع ما ركّب فيهم من اللذات والشّهوات. وبأنّ كلّهم صادقون فيما جاءوا به، معصومون بفضل الله عن المعاصي عمداً، مَصُونُونَ عن التّبديل والتّحريف، لوجوب الاتّباع بهم، ولأنّهم مؤيّدون بالوحي والمعجزات وإرسال الملائكة إليهم وإنزال الكتب عليهم لا فرق لأحد منهم في ذلك، فكّلهم بلّغوا وبيّنوا جميع ما أرسلوا به، على ما أمرهم الله تعالى، وهم الذين سمّاهم في كتابه. وله رسل وأنبياء سواهم، لا يعلم عددهم وأسماءهم إلاّ الله. فيجب الإيمان بجملتهم، 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 استثناءه^{٩٤} منهم تغليياً. ثم سَلَطَهُ اللهُ وَقَبِيلَهُ^{٩٥} على البشر للابتلاء، فلهم تأثير ظاهر، كقوله تعالى: ﴿يُوسُوفُ فِي صُدُورِ النَّاسِ﴾^{٩٦}، وقوله عليه الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: "إِنَّ الشَّيْطَانَ يَجْرِي مِنَ الْإِنْسَانِ مَجْرَى الدَّمِّ"^{٩٧}. ويصيرهم الله على أي صورة شاءوا، فيوسوسون، وبرحمة من الله لا يراهم البشر في صورهم الأصلية لخبثها وكراهتها، ثم الصَّحِيحُ فِي تَنَاسُلِهِمْ أَنَّهُمْ بِيضُونَ بِيضاً فَرِحاً عَلَى مَعْصِيَةِ بَنِي آدَمَ، فَيُخْرِجُ الْوَالِدَ. وَأَمَّا الْجِنُّ فَخُلُقٌ لَا يَرَى، كَالشَّيَاطِينِ، وَمَكَلَّفٌ كَالْبَشَرِ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^{٩٨}.

الرَّوْضَةُ الرَّابِعَةُ

فِي الْإِيمَانِ بِكُتُبِهِ

بأنَّ جَمِيعَهَا كَلَامُ اللهِ تَعَالَى، وَأَنَّهَا خُطَابَاتٌ، إِمَّا سَمَاعاً مِنْهُ بِلَا كَيْفٍ، وَبِلَاغاً 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 لِلتَّبِيِّ تَصَرَّفٌ فِي شَيْءٍ مِنَ التَّنْظِيمِ وَالْمَعْنَى، بَلْ يَبْلُغَانِ كَمَا بُلِّغَ إِلَيْهِمَا وَحِيّاً أَوْ تَنْزِيلاً أَوْ سَمَاعاً، وَأَنَّ لِلَّهِ تَعَالَى كُتُباً سِوَاهَا، أَنْزَلَهَا عَلَى أَنْبِيَائِهِ، لَا يَعْرِفُ أَسْمَاءَهَا^{١٠١} وَعَدَدَهَا إِلَّا هُوَ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ﴾^{١٠٢}.

^{٩٤} في الأصل: استثناءه.

^{٩٥} القبيل (والجمع: قبيل): الجماعة من الثلاثة فصاعداً.

^{٩٦} الناس ٥/١١٤.

^{٩٧} انظر على سبيل المثال صحيح البخاري، ج ٢، ص ٧٠٧.

^{٩٨} الآثاريات ٥٦/٥١.

^{٩٩} في الأصل: التوراة.

^{١٠٠} الكلمة مطفوسة في الأصل، ولقد قدرتها من السياق.

^{١٠١} في الأصل: أساوها.

^{١٠٢} البقرة ٢/٢١٣.

ويصعدون بأمر الله تعالى، لقوله تعالى: ﴿جَاعِلِ الْمَلَائِكَةَ رُسُلًا أُولِيْ أُنْحَاةٍ﴾^{٨٦} الآية، ثم هم أصناف لا يحصيها إلا الله، 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، وأما عزرائيل فقبض الأرواح، وبعضهم بالسموات، وبعضهم بالأرض وبالجنة وبالتار ويكتب أعمال بني آدم^{٨٩}، لقوله تعالى: ﴿كِرَامًا كَاتِبِينَ يَعْلَمُونَ مَا تَعْلَمُونَ﴾^{٩٠}، وبعضهم بالسؤال بُعيد الموت، وبغير ذلك.

وأما عدم رؤية البشر إياهم في صورهم الأصلية، فلعدم طاقتهم لحسنها وعيها.
١٠ ورُسُلهم أفضل من عامّة البشر بالإجماع، بل بالضرورة. وأما 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 يعصون.

١٥ وأما هاروث وماروث^{٩٢} فالأصح أنّهما ملكان لم يصدر منهما كفر ولا كبيرة، وكانا يعظان الناس ويقولان: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ [٢٩٩] فَلَا تَكْفُرْ﴾^{٩٣} ويعلمان السحر، ولا كفر في تعليمه، بل في اعتقاده له والعمل به، وتعذيبها إنّما هو على وجه المعاتبنة، كما يعاتب الأنبياء على المذلة.

^{٨٦} فاطر ١/٣٥.

^{٨٧} المذثر ٣١/٧٤.

^{٨٨} في الأصل: ورؤسأؤهم.

^{٨٩} في الأصل: لبني.

^{٩٠} الانتطار 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 الْأَزْلِ، بِمَا يَكُونُ مِنْ عِبَادِهِ مِنْ طَاعَةِ وَعَصْيَانٍ وَكُفْرٍ وَإِيمَانٍ، عَنِ اخْتِيَارٍ وَإِثَارٍ، لَا عَنِ جَبْرِ وَاضْطِرَارٍ.

ولا يعلل أفعاله بالأغراض، إذ لو فعل لغرض لكان ناقصاً لذاته، مستكملاً بغيره، وهو محال. ^٥ وأما ما جاء في بعض الآيات من إيهام أن أفعاله مُعلَّلة بالأغراض، فهي محمولة على الغايات والثمرات المترتبة عليها، لا تعلق غاية لها.

وأته تعالى يَرى في الآخرة [٢٩٨] لأهل الجنة بغير إحاطة ولا كيفية، لقوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾^{٨٠}، ولقوله عليه الصلاة والسلام: "إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر"^{٨١}. لأن 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 الجنائز وصلاة الاستسقاء.

الروضة الثالثة

في الإيمان بالملائكة

بأنهم أشخاص روحانية في تركيب الحيوان، قادرون على التشكل بأشكال مختلفة، بإذن الله، لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة، إذ لم يرد به نقل، ولا يدل عليه عقل، ﴿بَلْ﴾^{٨٤} هم ﴿عِبَادٌ﴾ له ﴿مُكْرَمُونَ﴾^{٨٤} أوجدتهم حجة ولا حاجة، وأوقفهم في خدمته، لا لمعونته، ﴿لَا يَسْأَلُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾^{٨٥}، وهم رُسل الله بينه وبين عباده، ينزلون

^{٨٠} القيامة ٢٢/٧٥، في الأصل: وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناضرة، 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، سَمِيعٌ بسمعه، بصيرٌ بصره، متكلمٌ بكلامه، وهو موصوفٌ بجميعها قبل وصفِ الواصفين إياه. ولا يلزم قَدَمُهَا [٢٩٧] قَدَمُ الخلق لها، لأنَّ التكوين غير المكوَّن. فإنَّ الفِعْلَ يغيّر المفعولَ بالضرورة. وكما كان بصفاته أزلياً قبل حاله كذلك لا يزال عليها أديماً. إذ حدوثُ صفةٍ أو اسم لذاته^{٧٥} وتعرّيه عن شيءٍ من صفات كماله نقضٌ، وهو بأنَّ صفاته ليست عين ذاته، لامتناع كونِ الصفة عينَ الموصوف، ولا غير ذاته، لأنَّ الغيرين في ظاهر العُرفِ ذاتان، ليست إحداها^{٧٦} عينَ الأخرى. والصفةُ ليست بذاته، فلا تكون غيراً، فلا يلزم قَدَمُ الغير، ولا تكثر القَدَمَان. فهو شيءٌ لا كالأشياء، ليس بجوهر، ولا جسم، ولا عَرَضِيٍّ، ولا ذي صورةٍ وَحَدٍّ ونهايةٍ، ولا يوصف بالماهية ولا بالكيفية، ولا يتمكّن في مكان، ولا يجري عليه زمانٌ، لما في كلِّ ذلك من الحدوث والإمكان. وأمّا ما جاء في بعض الآيات والأخبار من الإشعار بالجهة^{١٠} والجسمية كالفوق والوجه واليد ونحوها، فالأولى الإيمان بحقيقة المراد منها، وتضيض علمه إلى الله تعالى، كما هو من رأي^{٧٧} السلف، لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾^{٧٨}. ولا يُقال: إنَّ يده قدرته أو نعمته، لما فيه من إبطال صفة اليد. بل اليدُ [٩٧ب] صفته بلا كيف، كالغضب والرّضى والقدر والقضاء. أو هو تأوُّلٌ كما هو مذهبُ بعض الخلف. ولا يجبُ عليه شيءٌ، صلحٌ أو لا، إذ لا حاكمَ عليه. ولأته لو وجبَ، فإته إن استوجبَ ألزم بتركه، و«كان ناقصاً مستكماً بفعله، وهو مُحال. وإن لم يستوجب، لم يتحقّق الوجوب».

وما من شيءٍ في الكوّنين إلا هو بعلمه وإرادته وقدرته وتكوينه. لأنَّ الجهلَ ببعض والعجزَ عن البعض نقضٌ وافتقار إلى الغير. فما شاء^{٧٩} كان، وما لم يشأ لم يكن. لأنَّ نفوذَ مشيئة الغير بدون إرادته دلالةُ القهر، وهو مُحالٌ في حقّه تعالى، إذ لا ضده ولا ند.

^{٧٥} في الأصل: لها.

^{٧٦} في الأصل: أحديها.

^{٧٧} في الأصل: اي.

^{٧٨} آل عمران ٧/٣.

^{٧٩} في الأصل دائماً: شأ.

وبأنه قائم بذاته، مستغن عما سواه من محلٍّ ومخصَّصٍ وغيرهما، لأنه لو احتاج إلى محلٍّ كان صفةً له، فيلزم أن لا يتَّصف، وإلى مخصَّص كان محدثاً، وهو باطل. ولقوله تعالى: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾^{٦٣}. ولأنه فاعلٌ بالاختيار، إذ لو كان موجِباً لذاته لكان أثره الأوَّل لازماً تابِعاً له، لأنَّ الأثرَ لازمٌ للمؤثِّر المنتقل الثابت للذات، وكذا أثرُ أثره، فيلزم ٥ دوامُ جميع الموجودات بدوام ذاته، وليس كذلك، لتحقُّق الحوادث. وكذا يلزم [ب٦٦] من انتفاء^{٦٤} شيءٍ من الأشياء انتفاء ذاته، لأنَّ انتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم، وهو محال. وبأنه له صفاتٌ أزليَّة قائمة بذاته كالحياة^{٦٥}، وهي لا تتعلَّق بشيء، والعلم، وهو يتعلَّق بجميع الواجبات والمستحيلات والممكنات، والإرادة والقُدرة، وهما يتعلَّقان بالممكنات فقط، والتَّكوين، وهو يتعلَّق بما يتعلَّق به الإرادة، وذلك لأنَّه لو انْتَهَى شيءٌ منها لما وُجد شيءٌ من الحوادث، ولقوله تعالى: ﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾^{٦٦} ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^{٦٧} و﴿فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾^{٦٨} وهو ﴿عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^{٦٩} والله ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^{٧٠}، والسمع والبصر المتعلِّقين بجميع الموجودات، والكلام، الذي ليس بحرف ولا صوت، المتعلِّق بما يتعلَّق به العلم، لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^{٧١} ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾^{٧٢}. ولأنَّه لو لم يتَّصف بها لزم أن يتَّصف بأضدادها، وهي نقائص، والتَّقصُّص 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: انتفا.

^{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، ٢٨٤.

^{٧٠} الأنعام ١٠٢/٦ والرعد ١٦/١٣ والزمر ٦٢/٣٩ وغافر ٦٢/٤٠.

^{٧١} الشورى ١١/٤٢.

^{٧٢} النساء ١٦٤/٤.

^{٧٣} في الأصل: مح.

^{٧٤} في الأصل دائماً: بحيوته.

مختص بالحَيِّ، كالعلم ونحوه، أو كالألوان ونحوها. وكلُّ ممكن محتاج في وجوده وعدمه إلى مؤثّر مرجّح، وهو إمّا مختار، وهو الذي إن شاء^{٥٨} فَعَلَ وإن شاء تَرَكَ، أو موجب بذاته، وهو الذي يجب صدور الأثر عنه، شاء أو لا، كالنور من الشّمس، يكون الشّيء بدون مادّة سابقة وآلة إبداع، كالخلق الأوّل وتكوينه، بهما إيجاد، وقد يُطلق على الإبداع أيضاً. ٥

فوجب الإيمان بأنّ واجب الوجود لذاته، وهو الله تعالى، موجودٌ لوجود العالم الحادث من الممكنات، وحدوثه ملازمة الأعراض الحادثة. وملازمُ الحادث حادثٌ، وحدوثها بديهيّ بتغييرها من عدم إلى وجود وبالعكس، والحادثُ محتاجٌ إلى مُحدث، إذ لو أحدثت «نفسه» بنفسه لزم التّرجيح بلا مرجّح، فوجودُ المصنوع يوجب وجودَ الصّنع، وهو يوجب وجودَ الصّانع. ١٠

وبأنّه واحد لا شريك [٢٩٦] له، إذ لو كان اثنين مثلاً فأحدهما إن لم يقدر 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 وَأُولُو الْعِلْمِ﴾^{٦٠}.

وبأنّه قديم، إذ لو لم يكن قديماً لكان حادثاً، فيفتقر إلى مُحدث، ويلزم الدّور أو التّسلسل، وكلُّ منهما باطل. وبأنّه باقٍ، لأنّ ما ثبت قَدَمُه استحالَ عَدَمُه. ولقوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾^{٦١} الآية.

وبأنّه لا شيء مثله، لحدوث ما سواه. والمماثلة بالحادث توجب نفي الألوهيّة، 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 إيمانَ 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 لتركة النظر، ولأنّ التّبيّ عليه الصّلاة والسّلام قبل الأعراب وغيرهم ممن لا يفهم النظر، ومضى عليه الخلفاء الرّاشدون.

٥ واعلم أنّ دينَ الله في السّماء والأرض واحد، وهو الإسلام، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^{٥٢}، وهو بين العلو^{٥٣} والتّقصير، وبين التّشبيه^{٥٤} والتّعطيل، وبين الجبر والقدر^{٥٥}، وبين الأمن واليأس، اللهمّ توفّنا مسلمين، وأحفظنا بالصّالحين.

الرّوضة الثّانية

في الإيمان بالله

١٠ أمّا وجوبه فليُحدوث العالم وتحقق العلم بحقائق الأشياء

اعلم أنّ الحكمَ العقليّ في كلّ معقول لا يخلو من أحدٍ ثلاثة: إمّا الوجوب، أو الامتناع^{٥٦}، أو الإمكان. لأنّه إن اقتضي وجوده لذاته، <فهو> واجب الوجود، وهو الله تعالى، وإن اقتضي عدمه لذاته [٩٥ب] فهو الممتنع، كشريكه تعالى، وإن لم يقتضِ وجوده ولا عدمه لذاته، فهو ممكن، كالعالم وأجزائه، والممكن إمّا مُتَحَيِّزٌ، وهو الجَوْهَرُ، أو حالٌّ فيه، وهو العَرَضُ. ثمّ الجوهر إن قبل القِسْمَةَ فجسّم، وإلا فجزءٌ لا يتجزأ^{٥٧}. والعَرَضُ 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 طقّ 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 الزّفرانيّ (?).

^{٥٥} في الحاشية: أي القدرية، وهم المنكرون القدر، القائلون بأنّ أفعال العباد مخلوقة بقُدْرَتِهِمْ.

^{٥٦} الامتناع هو الاستحالة، والإمكان هو الجواز عند السنوسيّ. انظر أمّ البراهين في العقائد لأبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسيّ 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: إنَّه هو المعرفة فقط، فأظهر بطلاناً، لأنَّها غيرُ التَّصديق. فإنَّ بعضَ اليهودِ والتَّصارى عرفوا نبوةَ نبيِّنا عليه الصَّلَاةُ والسَّلَامُ، ولم يصدِّقوه. كما قال الله تعالى: ﴿يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾ ٤٥ إلى قوله: ﴿فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ ٤٦، وتقرَّر أنَّ ما ذهب إليه إمامنا ومَنْ تَبِعَهُ هو الحقُّ العاري عن الاعتراضات. ثمَّ اعلم أنَّ الإيمانَ واحد، وأهله وأصله سواء، والتفاضل ٤٧ بينهم بالتَّقوى، فإنَّ حقيقته لا تزيد ولا تنقص، لأنَّه التَّصديقُ الذي بلغ حدَّ الجُزْمِ ٤٨ والإذعان، وذا لا يُتصوَّر فيه زيادةٌ ولا نقصان. وأمَّا ما فهم من قوله تعالى: ﴿زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ ٤٩ وأمثاله، فباعتباراتٍ مُتعلِّقاتِهِ عند نزول الوحي، أو باعتبار ثمراته وصفاته أو قوته أو ضعفه.

وإنَّ الإيمانَ والإسلامَ في الشَّرعِ بمعنى واحد، لأنَّ الإسلامَ هو الخضوع والانقياد، وذلك حقيقة التَّصديق. فلا ينفكُّ أحدهما عن الآخر، يؤيِّده قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ ٥٠. أمَّا قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ [٢٩٥] آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ ٥١، الآية. فالإسلامُ فيه بمعنى الانقيادِ الظَّاهر، من غير الباطن.

٢٤٥/٨٥٩م إلى قائل: بل كانت ٢٥٠/٨٦٤م، وقيل أيضاً سنة ٢٩٨/٩١٠م. سيسكين، ج ١، ص ٦٢١-٦٢٠.

٤٢ هو أبو مُخرز جهم بن صفوان، الذي تنتسب إليه الهمية. قتله سالم بن أهواز المازني في مدينة مرو سنة ١٢٨/٧٤٥م. سيسكين، ج ١، ص ٥٩٧-٥٩٨.

٤٣ لعلَّه 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 الدَّارِيَات ٣٥/٥١-٣٦.

٥١ الحجرات ١٤/٤٩.

وحاصله أنّ الإقرارَ والعملَ جزءان من حقيقته عندهم، ولذا قالوا: يجوز زيادته ونقصائه 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: أنّ الإيمان محدودٌ معرّف، هو لا يحمل إلا على جميع أجزاء الحدّ، وإذا انتفى جزءٌ^{٣٦} منها، لا يجوز الحمل على الباقي، فلو كان كذلك يلزم أن يكون مرتكب الكبيرة، بل الصغيرة، كافراً، لانتهاء العمل - إذا انتفى الجزء^{٣٧} يوجب انتفاء الكلّ - وأن لا يكون الأخرس الذي لم يتكلم في عمره بكلمة الشهادة مؤمناً، لانتهاء الإقرار، وليس كذلك. وأمّا نقلًا، فقوله 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 تفسيره بالتصديق خطأً، وقوله نعم، كذباً، وهو باطل. فدلّ أنّه مؤمنٌ 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}: إته تصديق فقط، إلا أنه يكون بالقلب واللسان. وأمّا قول

^{٣٦} في الأصل: اذا 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 المعتزير (ت ٢١٠هـ/٨٢٥م)، إلا أنه أتهم 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 يَحْتَمِلُهُ، 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، وُجِدَ 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، لأنه إن شكّ في إيمانه يكفر، وكذا الأعمال، لا مدخل لها في حقيقته، لأنه شرطها، لقوله تعالى^{٣١}: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾^{٣٢}. والشّرط خارج من المشروط، هذا هو الصحيح، وبه قال أبو منصور الماثريديّ، وخالفهما مالك^{٣٣} والشافعي^{٣٤} والأوزاعي^{٣٥} وجميع المحدثين والفقهاء، وقالوا: إنّ الإيمان هو التصديق بالجنان، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان، حتّى روي عن الشافعيّ رحمة الله عليه أنّه قال: من أخلّ بالجزء الأوّل فهو منافق، ومن أخلّ بالثاني فكافر، ومن أخلّ بالثالث ففاسق.

^{٢٨} في الحاشية: فللايمان ركّنان: ركّن أعلا وركن أدنى. فالركن الأعظم هو التصديق القلبي، 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 المالكيّ (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 الشافعيّ، صاحب كتاب "الرسالة" في الأصول، و"كتاب الأم" في الفروع. وُلِدَ في غزّة، فلسطين، وتوفّي 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 الأوزاعيّ، اشتهر بالفقه، توفّي في قرية حنتوس قُرب بيروت سنة ١٥٧هـ/٧٧٤م. انظر الموسوعة الإسلامية، ج ١، ص ٧٧٢.

وبعدما صدرتُها بيانَ حقيقة الإيمان، صارت ثمانية فصول، فسَمَّيته: **روضات الجئات في أصول الاعتقادات**، والله تعالى أسألُ أن يجعلَ التوفيقَ ريفيقي، ويُسهِّلَ من تأليفي وتحقيقي، فإنه مجيبُ الدعوات، وقاضي الحاجات.

الرّوضة الأولى

في حقيقة الإيمان

على مذهب إمامنا أبي حنيفة النعمان، عليه رحمة الرحمن

اعلم أنّ الإيمان^{٢١} في اللغة التصديق، أي: إذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادق بحيث يقع عليه اسم التسليم. وفي الشرع: هو تصديق قلبي بوجود الله ووحدانيته^{٢٢}، وبكلّ ما جاء به الرسول عليه السلام من عنده، لقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾^{٢٣}، وقوله الذين آمنوا ﴿بِأَفْوَهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ﴾^{٢٤}، وقوله عليه السلام: "اللهم ثبت قلبي على الإيمان"^{٢٥}، وقوله لأسامة^{٢٦} رضي الله عنه حين قُتِلَ مُقَرَّباً باللسان: "أفلا شَقَّقْتُ عن قلبه"^{٢٧}، وحاصله أنّه فَعَلَ القلب، فلا يحتمل السقوط، بخلاف

^{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 أنّ دخول الجئة بفضل الله تعالى، وبعده للمؤمنين بسبب الإيمان، فهو لا يخلف الميعاد.

^{٢٢} في الأصل: ووحدانيته.

^{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 الكلبّي، لُقِّبَ بحبّ بن حبّ رسول الله (ت ٥٥٤هـ/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 وح ٢، ص ٣١٠ والمستدرك على الصحيحين، ج ٣، ص ١٢٥.

النَّسْفِيَّ^{١١} وعقائد السنوسي^{١٢} وعقائد نقابة 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 يجرر ويُزبر^{١٤} على صفحتي الشمس والقمر، لكنْ لِحُلُوهَا ٥ عن الأدلة في التمهيد، لا يكفي للتقصي عن التقليد^{١٥}، وكنْتُ أريد في نفسي وخالدي، وأستخيرُ الله تعالى في كدِّي^{١٦} وبلدي، أن أستخرج من هذه الأصول، لهؤلاء الفحول، مختصراً رضيعاً مشتملاً على عقائد المعقول، ومثناً متيناً لِنُخب^{١٧} المنقول، من أمثال الأدلة وأصايل الأصول، من غير إيراد أسئلة^{١٨} المعارضين وأدلة المخالفين.

فرتبته على ما وقع في جواب سيّد المرسلين حين سأله^{١٩} جبريلُ الأمين عن الإيمان، ١٠ قال: "أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، 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 الماتريدي (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 أو ١٤٣٦م 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: الزبر: الكتابة، وبابه ضرب ونصر. مختار.

^{١٥} في الحاشية: التقليد والافتداء بالغير بمجرد 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 نُخب، كرطبة (في الأصل: رصبة) ورُطب. يقال: جاء في نخب أصحابه، أي في خيارهم. مختار صحاح.

^{١٨} كذا في الأصل، وهو محقق أسئلة.

^{١٩} في الأصل: سنله.

[٢٩٢] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمدُ لله الذي هدانا للعلم والإيمان، ونهانا عن الكفر والعصيان، والصَّلَاةُ والسَّلَامُ على نبيِّه التَّيِّبِ، وحبَّبه الوجيِّه، مُحَمَّدٍ المبعوثِ بخير الأديان، وعلى آله السَّابِقِينَ بإحسان، وأصحابه الباقيين بإذعان، وبعدُ:

٥ فلَمَّا كان الإيمانُ أوَّلَ ما يجب على الإنسان، وآخِرَ ما يُطلَب عند نَزْع الأرواح من الأبدان، بل هو الفَرَضُ الأصليُّ من فيض الوجود، والمقصودُ الأقصى من أخذ الميثاق الممهود، ولا يحصل إلا بعد العلم^٦ بواجب الوجود، ولا يكمل إلا بإثبات صفات فائض^٧ الجود، وجب على كلِّ عاقلٍ صرف الوجود، إلى كسبه وتحصيله بالأدلة القطعية وبذل المجهود، في تعلم إجماله وتفصيله على قدر الطَّاقة البشريَّة، ليتخلَّص من عُقد التقليد، في عقائد التوحيد. ١٠

فالإيمانُ رئيسُ الاعتقادات الدِّينيَّة ورأسها. والعلمُ الكافلُ بتحقيقه، أصلُ العلوم اليقينيَّة وأساسها، وهو علمُ التوحيد والصفات. وقد وجدتُ فيه أحسنَ المصنَّفات، وأخصرَ^٨ المؤلفات: [٩٢ب] الفقه الأكبر لإمامنا الأعظم^٩، ثم عقائد الطَّحاوي^{١٠} وعقائد عمر

^٥ إشارة إلى سورة الأعراف ١٧٢/٧: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنَّا نَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾.

^٦ في الحاشية: أجمع أهل السنة على أنَّ العقل آله العلم، يقع به العلم للأشياء. فالعلم أشرف من العقل لكونه متبوعاً ومخدوماً، ولأنَّ العلم يتصَّف به الباري، لا بالعقل.

فالمقصود الأصليُّ من خلق العقل وإعطائه تعالى للإنسان: الإيمان بالله تعالى، والاجتناب عن الكفر (كذا). فالله تعالى خلق العقل وجعله آلة لمعرفة الأشياء في حقِّ العباد، وهو جسم لطيف مُضيء، محلُّه الرأس عند عامة أهل السنة والجماعة، وأثره يقع على القلب. فيصير القلبُ بنور العقل مُدركاً للأشياء، كالعين يصير مدركاً للأشياء بنور الشمس ونور السراج. فإنَّ قلَّ التور أو ضعُف، قلَّ الإدراك أو ضعُف. وإنَّ انعدم التور، انعدم الإدراك.

^٧ في الأصل ترد الهمزة بعد الألف المدودة في وسط الكلمة بصورة الباء، وسأوردها فيما بعد بصورة الهمزة، دون الإشارة إلى ذلك في الهامش.

^٨ في الحاشية: لأنَّ الإيمان على نوعين: إجمالي وتصيلي. فالإيمان الإجمالي إيمان المقلِّين، والإيمان التصيلي إيمان المستدلِّين.

^٩ المقصود هو أبو حنيفة الثَّعْبَانِ.

^{١٠} أو العقيدة، أو بيان السنة والجماعة. انظر سيسكين، ج ١، ص ٤٤١.

[مقدمة المؤلف]

[٩١] لقد وجدتُ في مكة المكرمة كتاب التوحيد^١ الذي صنفه الشيخ الإمام أبو منصور المائريدي بخط عتيق مكتوب في تاريخ خمسمائة على طريق أهل السنة والجماعة، فرأيتُ أن أصتف في هذا العلم كتاباً مختصراً مُشرّحاً على طريق السنة، ليقف عليه العامة، من أهل دار التصر الخاصة. ٥

وإنما حثني على هذا التأليف ما ظهر في بلدنا من أقوال الزينغ والبدع من أهل المبتدع، المتصوفة، ليتسبب به أطفال أهل السنة والجماعة، ولا يزلوا^٢ عن الهدى والطريقة الجادة، فمن تمسك بما بين في هذا الكتاب^٣ فقد كان على اعتقاد أهل السنة والجماعة، وهو الذي كان عليه الصحابة رضي الله عنهم أجمعين، فأسأل الله تعالى التوفيق لأهل دار التصر، والمثمة عليّ أن ينفعهم بما قصدته، وليبينهم^٤ ما ولجته في هذا التأليف، وهو حسبي وعليه توكلّي، نعم المولى ونعم النصير، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم 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 وحققه أيضاً الأستاذ الدكتور بكر طوبال اوغلي والدكتور محمد آروثشي وقدمًا للكتاب بالعربية (ص ١٥-٥٦) وبالتركية (IX-XXXIV).

^٢ كذا، والأصح: ولكي لا يزلوا.

^٣ والمقصود هو هذا كتاب: *روضات الجئات في أصول الاعتقادات*. ولقد اعتمدنا في تحقيقه على مخطوطة برلين، رقم: ١٨٤١، من الورقة: ٩١ب إلى ١٠٧ب، ثم أحققها 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 بقع الرطوبة هنا وهناك. كلّ صفحة تحتوي على خمسة عشر سطراً. ولقد أضيفت على جوانب بعض الصفحات توضيحات، يجدها القارئ هنا في الحواشي بخط أسود عريض. لم يذكر التأسخ اسمه، إلا أنه 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، كالرّازقيّة، حادثّة، وأبو حنيفة [٢٤٠] رحمه الله يجعلها قديمةً.

السادس: أبو حنيفة يقول بامتناع الصّغائر على الأنبياء، وخالفه الأشعريّ. السابع: ليس على الكافر نعمّة، 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 والتّبحُّ شرعيّان عند الأشعريّ، وعندنا شرعيّ^{٢٧} وعقليّ، أو نقول بالتّوسّط. وفي متن بداية الأصول^{٢٨}: الاسم والمسّمى واحدٌ عندنا.

وقال بعض الأشعريّة: الاسم غير التّسمية وغير المسّمى، وقال بعضهم: الاسم ينقسم إلى ثلاثة أقسام، أحدها عين المسّمى والثّاني غير المسّمى والثّالث لا هو ولا غيره. وتفرّقوا >على< أنّ التّسمية غير المسّمى، وهي قامت [كذا، ؟] المسّمى. والصّحيح ما قلناه^{٢٩}. فإنّ من قال: "الله"، صحّ أن يُقال: ذكّر الله، وصحّ أن يُقال: ذكر اسمَ الله، ولولا هُما واحدٌ، لما صحّ إطلاق ذلك. فما بهذا^{٣٠} - أي على ما ذكر سابقاً ولاحقاً - يكون المسائلُ الخلافيّة بينهما عشراً، فالحصر بالسّبع قُصور. تمّت الرّسالة.

^{٢٦} هو: التّوضيح في حلّ غوامض التّفتيح، لصدر الشريعة، عبّئد الله بن مسعود المحبوبيّ (ت ٧٤٧هـ/١٣٤٦م) وهو شرح لكتابه: تنقيح الأصول. كشف الطّنون، ج ١، ص ٤٩٦.

^{٢٧} في الأصل: شوعي، وهو تصحيف.

^{٢٨} لعلّه يقصد البداية في أصول الدّين لأبي محمّد أحمد بن محمود بن بكر الصّابوتي، الملقّب نور الدّين الإمام، المتوفّي سنة ٥٨٠هـ/١١٨٤م. انظر طبقات الحنفيّة، ص ١٢٤.

^{٢٩} في الأصل: ما قلنا.

^{٣٠} كذا في الأصل، والأصحّ: فهذا.

التصّر العياضي^{١٩}، تلميذ أبي بكر الجوزجاني^{٢٠}، صاحب أبي سليمان الجزجاني^{٢١}، تلميذ محمد بن الحسن الشيباني^{٢٢} - من أصحاب الإمام أبي حنيفة. وماثر يد قريبة من قُرى سَمَرْقَنْد. والمحققون من الفريقين لا ينسب أحدهما <الآخر>^{٢٣} إلى البدعة والضلال.

والخلاف بينهما 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 اللّفظي، على ما حقّقه بعض العلماء، بأن قول الأشعري بالتسبة إلى استعداده الأصلي، أو كتابه الأزلي، وأما 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 بالشرع، وأبو حنيفة يقول: بالعقل.

^{١٩} في الأصل: العياص. وهو أبو نصر أحمد بن العباس بن الحسين العياضي الأنصاريّ الفقيه السمرقندي، تاريخ وفاته غير معروف. انظر ١٩٩٥. Kuala Lumpur *Roots of Synthetic Theology in Islām*, by Mustafa Cerić. ص ٣١.

^{٢٠} هو أبو بكر أحمد بن إسحاق بن صالح الجوزجاني، تاريخ وفاته غير معروف. المصدر السابق، ص ٣١.

^{٢١} لعلّ 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 الشيباني، وُلد في واسط سنة ١٣٢هـ/٧٤٩م وترعرع في الكوفة، حيث بدأ بالاستماع إلى أبي حنيفة التعمان وهو في سنّ الرابعة عشرة. من أشهر شيوخه سُفيان الثوريّ والأوزاعيّ ومالك بن أنس وأبو يوسف. تُوفّي في زنبوية قرب مدينة الرّيّ 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. وفي 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 والشام 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 النبي^{١٨}، والصحابة، أي طريقة الصحابة. وفي ديار ما وراء النهر، المائريديّة، أصحاب أبي منصور المائريدي، تلميذ أبي

^٩ لعله يقصد طوال الأنوار للقاخي 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 الششجي، 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/١٤٩٩م (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: النبي.

[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 النسفية^٥، ومتن البداية^٦، ومتن التبصرة^٧، ومتن الطحاوي^٨، إلى غير ذلك.

ومن كتب الأشاعرة: متن الطوالع^٩، وشرح^{١٠} المواقف^{١١}، ومثنته^{١٢}، والمقاصد^{١٣}.

^١ هو يحيى بن علي بن نصح 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: ابي ح، يعني "أبي حنيفة"، ثم: رح، يعني "رحمه الله"؛ يكرر الناسخ هذا الاختصار أكثر من مرة، ولكنني لن أشير إلى ذلك فيما بعد.

^٥ هو كتاب العقائد، لنجم الدين أبي حفص عمر بن محمد الماتريدي (ت ٥٣٧هـ/١١٤٢م)، ولقد اهتم بهذا الكتاب كثير من العلماء، أشهرهم سعد الدين مسعود بن عمر التفتراني. انظر كشف الظنون، ج ٢، ص ١١٤٥ وأجد العلوم، ج ٣، ص ٥٧ وكذلك الموسوعة الإسلامية، ج ٧، ص ٩٦٨.

^٦ لعله كتاب: البداية من الكفاية، لنور الدين الصابوني 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 النسفي المكحول (ت ٥٠٨هـ/١١١٤م). انظر مقالة: الماتريدية، في الموسوعة الإسلامية، ج ٦، ص ٨٤٧.

^٨ لعله: العقيدة (أو: العقائد، أو: بيان السنّة والجماعة، سيسكين، ج ١، ص ٤٤١، لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سليمان بن عبد الملك الأردني الطحاوي الحجري (ت ٣٢١هـ/٩٣٣م). سيسكين، ج ١، ص ٤٣٩-٤٤٢.

رسالة في الفرق

بين مذهب الأشاعرة والمائريديّة

للفاضل نوعي أفندي

تحقيق

إدوارد بدين

المسألة التاسعة

قال الماتريدي: تخليدُ المؤمنين في النار وتخليدُ الكافر في الجنة لا يجوزُ عقلاً ولا سمعاً. وعند الأشعريّ يجوز.

المسألة العاشرة

قال بعض الماتريديّة^{١٢}: الاسمُ والمسَمَى واحدٌ. وقال الأشعريّ بالتغايرِ 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 بالمسمى. كذا في بداية الكلام^{١٣}.

المسألة الحادية عشرة^{١٤}

قال الماتريدي: الذكورة شرط في التبوّة، حتى لا يجوزُ أن يكونَ الأُنثى نبيّاً. وقال الأشعريّ: ليستِ الذكورةُ شرطاً فيها، والأُنوثة لا تُنافيها. كذا في بداية الكلام.

المسألة الثانية عشرة

قال الماتريدي: فعل العبد يسمّى كسباً، لا خَلْقاً، وفعل الحقّ يسمّى خلقاً، لا كسباً. والفعل يتناولهما. وقال الأشعريّ: الفعل عبارة عن الإيجاد حقيقةً، وكَسِبُ العبد يسمّى فعلاً بالمجاز، وقد تفرّد القادِرُ خلقاً. وما لا يجوز: تفرّد الخالق كسباً. لقد تمّت الرّسالة الشّريفة 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 ومحبته 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 حُسُنُ بعض الأشياء وقُبْحُها، وبها يُدركُ وُجُوبُ الإيمان [ص ٥٩] وشُكْرُ المنعم، وأنَّ المعرّف والموجب هو الله تعالى، لكنْ بواسطة العقل، كما أنَّ الرّسولَ معروفٌ الوجوب، والموجبُ الحقيقيُّ هو الله تعالى، لكنْ بواسطة الرّسول عليه السّلام، حتى قال: لا عُذْرَ لأحدٍ في الجهل بخالقه، ألا يَرى خلقَ السّماواتِ والأرضِ؟ ولو لم يبعثْ رسولاً، لَوَجِبَ على الخلق معرفة بعقولهم.

وقال الأشعري: لا يجبُ شيءٌ ولا يُجرّمُ إلاّ بالشرع، لا بالعقل، وإن كان للعقل أن يُدركَ حُسُنَ بعض الأشياء، وعند الأشعري: جميعُ الأحكام المتعلقة بالتكليف تلقاه بالسمع.

المسألة السابعة

قال الماتريدي: قد يسعد الشقي وقد يشقى السعيد. وقال الأشعري: لا اعتبار بالسعادة والشقاوة إلاّ عند الخاتمة والعاقبة.

المسألة الثامنة

العفو عند الكفر ليس بجائز. وقال الأشعري: يجوز عقلاً، لا سمعاً.

^{١١} كذا في الأصل، ولعلّ الأصح: لجميع.

المسألة الثانية

قال الماتريدي: كلامُ الله تعالى ليس بمسموع، وإِنَّمَا المسموعُ الدَّالُّ عليه. وقال الأشعري: مسموعٌ، كما هو المشهور من حكاية موسى عليه السَّلام. قال ابن فورك^٧: المسموعُ عند قراءة القارئ شَيْئَانِ: صوتُ القارئ وكلامُ الله تعالى. وقال القاضي الباقلاني^٨: كلامُ الله تعالى غيرُ مسموعٍ على العادة الجارية، ولكنْ 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 مَنْصُورِ الماتريدي. كذا في البداية^{١٠}.

المسألة الثالثة

قال الماتريدي: صانعُ العالم موصوفٌ بالحكمة، سواءً كانت بمعنى العِلْمِ أو بمعنى الأحكام. وقال الأشعري: إن كانت بمعنى العِلْمِ، فهي صفةٌ أزليَّةٌ قائمةٌ بذاتِ الله تعالى، وإن كانت بمعنى الأحكام، فهي صفةٌ حادثَةٌ مِنْ قبيل التكوين، لا يوصفُ ذاتُ الباري بها.

المسألة الرابعة

قال الماتريدي: إن الله تعالى يريدُ بجميع الكائنات جوهرًا أو عَرَضًا، طاعةً أو معصيةً، إلا أن الطاعة تقع بمشيئةِ الله وإرادته وقضائه وقدرته ورضائه ومحبته وأمره، وأن المعصية تقع بمشيئةِ الله وإرادته وقضائه، لا برضائه ومحبته وأمره.

^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 مهراڤ المَهْرَجَانِي 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: إعلم أنّ الشّيخَ أبا الحسن الأشعريّ، إمامَ 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، رحمهُ اللهُ تعالى، ولا نزاعَ بين الشّيخين وأتباعهما^٤ إلّا في اثنتي عشرة^٥ مسألة.

المسألة الأولى

١٠ قال الماتريديّ: التكوّن صفة أزليّة قائمة بذات الله تعالى كجميع صفاته، وهو غير المكوّن، ويتعلّق بالمكوّن من العالم وكلّ جزءٍ منه بوقت وجوده. كما أنّ إرادة الله تعالى أزليّة، يتعلّق بالمرادات بوقت وجودها، وكذا قدرته تعالى الأزليّة مع مقدوراتها. وقال الأشعريّ: إنّها صفةٌ حادثة، غير قائمة بذات الله تعالى، وهي من الصفات الفعلية عنده^٦، [ص ٥٨] لا من الصفات الأزليّة. والصفات الفعلية كلّها حادثة، كاللّكوّن والإيجاد. ويتعلّق وجود العالم بخطاب: كُن.

^١ إنّ هذه الرسالة مُسجّلة على أنّها في المخطوطة الموجودة في المكتبة السليمانية/تيرنوفالي (Süleymaniye/Tirnovalı) التي تحمل رقم ٢/١٨٤٧، ورقة ٥٧-٥٩. واتضح فيما بعد أنّها ليست مكتوبة بخطّ 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 والمائريديّة
في اثنتي عشرة مسألة

للمحقّق العلامة ابن كمال باشا

تحقيق

إدوارد بدين

وَالشَّافِعِيُّ وَمَالِكٌ وَأَبُو حَنِيفٍ — فَهَ وَابْنُ حَبْلٍ الْكَبِيرُ الشَّانِ
 دَرَجُوا عَلَيْهِ وَحَلَقُونَا إِثْرَهُمْ — إِنْ نَتَّبِعُهُمْ نَجْتَمِعُ بِجَنَانِ
 أَوْ نَبْتَدِعُ فَلَسَوْفَ نَضِلَّ النَّارَ مَذًى — مُؤْمِنِينَ مَدْحُورِينَ بِالْعِضْيَانِ
 وَالْكَفْرُ مِنْفِيَّ فَلَسْتُ مُكْفِرًا — ذَا بَدْعَةٍ شَنْعَاءَ فِي التَّيْرَانِ
 بَلْ كُلُّ أَهْلِ الْقِبْلَةِ الْإِيمَانُ يَجِدُ — مَعَهُمْ وَيَفْتَرِقُونَ كَالْوَحْدَانِ
 فَأَجَارَنَا الرَّحْمَنُ بِالْهَادِي النَّبِيِّ — مُحَمَّسٍ مِنْ نَارِهِ بِأَمَانِ
 صَلَّى عَلَيْهِ اللَّهُ مَا وَصَحَ الضُّحَى — وَبَدَا بِدَيْجُورِ الدُّجَى النَّسْرَانِ^{٨١}
 وَالْأَلِ وَالصَّحْبِ الْكِرَامِ وَمِنْهُمْ الصِّدِّيقُ وَالْفَارُوقُ مَعَ عُثْمَانَ
 وَعَلِيِّ ابْنِ الْعَمِّ وَالْبَاقُونَ إِنَّا — هُمُ التُّجُومُ لِمُقْتَدِ حَيْرَانَ

[انتهى الاقتباس من كتاب طبقات الشافعية لتاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي

الشُّبْكِيِّ]

^{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 الْإِدْعَانِ
 لَا شَيْءَ بَيْنَهُمَا مِنَ التُّكْرَانِ
 عَارٍ عَنِ التَّبْدِيعِ وَالْخِذْلَانِ
 لِأَنَّ الْبَقَا لِحَقِيقَةِ الرَّحْمَنِ
 لَ يَزِيدُ فِي الذَّاتِ لِلْإِمْتِكَانِ
 عَقْدٍ وَفِي أَشْيَاءٍ مُخْتَلَفَانِ
 إِسْلَامٍ خَصَمًا الْإِفْكَ وَالْبُهْتَانِ
 دَ يَزِيدُ وَهُوَ الْأَشْعَرِيُّ الثَّانِي
 سَمَى وَاحِدًا لَا اثْنَانِ أَوْ غَيْرَانِ
 عُدَّتْ مَسَائِلُهُ عَلَى الْإِنْسَانِ
 أَخَذَتْ عَنِ الْمُبْعُوثِ مِنْ عَدْنَانِ
 أَتْبَاعٍ لِلْأَسْلَافِ بِالْإِحْسَانِ
 عَزَاءً سُنَّتْنَا مَدَى الْأَرْمَانِ
 ثِي فِي الْإِعْتِقَادِ الْحَقِّ مُتَّفِقَانِ
 أَرْزَى عَلَيْهِ وَسَامَهُ بِهِ وَانِ
 فِيهِ تَنَحَّثَ عَنْهُمْ الْفِتْنَانِ
 وَاعْقَدَ عَلَيْهِ بِخُنْصِرٍ وَبَنَانِ
 تَبَأَ عَظِيمٍ سَارَ فِي الْبُلْدَانِ
 سَدَ الْقَاهِرِ الْمَشْهُورِ فِي الْأَكْوَانِ

وَالْكُلُّ مَعْدُودُونَ مِنْ أَتْبَاعِهِ
 وَأَبُو حَنِيفَةَ هَكَذَا مَعَ شَيْخِنَا
 مُتَنَاصِرَانِ وَذَا اخْتِلَافٌ هَيْنِ
 هَذَا الْإِمَامُ وَقَبْلَهُ الْقَاضِي يُقَو
 وَهُمَا كَبِيرَا الْأَشْعَرِيَّةِ وَهُوَ قَا
 وَالشَّيْخُ وَالْأُسْتَاذُ مُتَّفِقَانِ فِي
 وَكَذَا ابْنُ فَرْكَ الشَّهِيدُ وَحُجَّةُ الْ
 وَابْنُ الْخَطِيبِ وَقَوْلُهُ إِنَّ الْوُجُو
 وَالْإِخْتِلَافُ فِي الْإِسْمِ هَلْ هُوَ وَالْمَسْدُ
 وَالْأَشْعَرِيَّةُ بَيْنَهُمْ خُلْفٌ إِذَا
 بَلَغَتْ مِئِينَ وَكُلُّهُمْ ذُو سُنَّةٍ
 وَعَدَا يُنَادِي كُنْنَا مِنْ جُمَلَةِ الْ
 وَالْأَشْعَرِيُّ إِمَامُنَا وَالسُّنَّةُ الْ
 وَكَذَلِكَ أَهْلُ الرَّأْيِ مَعَ أَهْلِ الْحَدِيدِ
 مَا إِنْ يَكْفُرُ بَعْضُهُمْ بِبَعْضٍ وَلَا
 إِلَّا الَّذِينَ تَمَعَّرُوا مِنْهُمْ فَهُمْ
 هَذَا الصَّوَابُ فَلَا تَطُنُّنٌ غَيْرُهُ
 وَرَأَيْتُ مِمَّنْ قَالَهُ حَبْرٌ لَهُ
 أَعْنِي أَبَا مَنْصُورٍ الْأُسْتَاذَ عَبْدَ

٥

١٠

١٥

٢٠

[طبقات، ج ٣، ص ٣٨٩]

فِي الْقَلْبِ بَرَدَ حَالَوَةَ الْإِيمَانِ
 يُهْدِي إِلَيْكَ رَسَائِلَ الْعُفْرَانِ
 حُلَّ النَّتَاءِ وَمَلْبَسَ الرُّضْوَانِ

هَذَا صِرَاطُ اللَّهِ فَاتَّبِعْهُ تَجِدْ
 وَتَرَاهُ يَوْمَ الْحَشْرِ أَبْيَضَ وَاضِحاً
 وَعَلَيْهِ كَانَ السَّائِقُونَ عَلَيْهِمْ

وَبِأَنَّ مَكْتُوبَ الْمَصَاحِفِ مُنْزَلٌ
وَالْبَعْضُ أَنْكَرَ ذَا فَإِنْ يَضُدُّ فَقَدْ
هَذِي وَمَسْأَلَةُ الْإِرَادَةِ قَبْلَهَا
وَكَمَا اتَّفَقَ هَذَانِ عَنْهُمْ هَكَذَا
قَالُوا وَلَيْسَ بِجَائِزٍ تَكْلِيفُ مَا
وَعَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِنَا شَيْخِ الْعِرَاقِ
وَرَوَاهُ مُجْتَهِدُ الزَّمَانِ مُحَمَّدُ بْنُ
عَيْنِ الْكَلَامِ الْمُنْزَلِ الْقُرْآنِ
ذَهَبَتْ مِنَ التَّعْدَادِ مَسْأَلَتَانِ
أَمْرَانِ فِيمَا قِيلَ مَكْدُونَانِ
عَنَّا اتَّفَقَى مِمَّا يُقَالُ اثْنَانِ
لَا يُسْتَطَاعُ فَتَى مِنَ الْفِتْيَانِ
قِي وَحُجَّةُ الْإِسْلَامِ ٧٦ ذُو الْإِثْقَانِ
نُ دَقِيقُ عَيْدِ 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
وَالْمُنْعُ مَرْوِيٌّ عَنِ الْأُسْتَاذِ وَالْ
وَبِهِ أَقُولُ وَكَانَ مَذْهَبَ وَالِدِي
وَالْأَشْعَرِيِّ إِمَامَنَا لَكِنَّا
وَنَقُولُ نَحْنُ عَلَى طَرِيقَتِهِ وَلِ
بَلْ قَالَ بَعْضُ الْأَشْعَرِيَّةِ إِنَّهُمْ
يِي لِإِلَهِ وَعِنْدَنَا قَوْلَانِ
قَاضِي عِيَاضِ^{٨٠} وَهُوَ ذُو رُجْحَانِ
دَفْعاً لِرُتْبَتِهِمْ عَنِ التُّقْصَانِ
فِي ذَا نَخْلَفُهُ بِكُلِّ لِسَانِ
كِنْ صَحْبُهُ فِي ذَاكَ طَائِفَتَانِ
بُرَاءً مَعْصُومُونَ مِنْ نِسْيَانِ

^{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
الطنون، ج ١، ص ٥٥٧، والمنجد في الأعلام، ص ٤٩٤.

ولسنا الآن لتحرير هذه المسألة العظيمة الخطب، وقد قررناها على وجه مختصر في "شرح^{٧٤} مختصر ابن الحاجب"^{٧٥} وعلى وجه مبسوط فيما كتبناه من أصول الديانات.

أَوِّلِّمَعَانِي وَهَوَّسَتْ مَسَائِلِ هَانَتْ مَدَارِكُهَا بِدُونِ هَوَانِ
لِلَّهِ تَعْذِيبُ الْمُطِيعِ وَلَوْ جَرَى مَا كَانَ مِنْ ظُلْمٍ وَلَا عُذْوَانِ
مُتَصَرِّفٍ فِي مُلْكِهِ فَالَهُ الَّذِي يَخْتَارُ لَكِنْ جَادًا بِالْإِحْسَانِ
فَنَفَى الْعِقَابَ وَقَالَ سَوْفَ أُثِيبُهُمْ فَالَهُ بِذَلِكَ عَلَيْهِمْ فَضْلَانِ
هَذَا مَقَالُ الْأَشْعَرِيِّ إِمَامِنَا وَسِوَاهُ مَا تُورَثُ عَنِ الثُّغْمَانِ

ما قدّمنا من المسائل - ومنه ما لم يصحّ كما عرفت - هو لفظي كلّه، ولا فائدة للخلاف فيه.

١٠. ومن هنا المسائل المعنوية، وهي ستّ مسائل. وقد عرفنا أنّ الشيخ الإمام كان يقول: إنّ "عقيدة الطحاوي" لم تشمل إلا على ثلاث، ولكننا نحن جمعنا الثلاث الأخر من كلام القوم:

— أولها أنّ الرّبّ تعالى له عندنا أن يعذب الطّاعين، ويُنيب العاصين، كلّ نعمة منه فضل، وكلّ نعمة منه عدل، لا حَجَرَ عليه في مُلكه، ولا داعي له إلى فعله، وعندهم: يجب تعذيب العاصي وإثابة المطيع، ويمتنع العكس.

[طبقات، ج ٣، ص ٣٨٧]

يُيَقُولُ ذَاكَ بِشَرَعَةِ الدِّينِ وَوُجُوبِ مَعْرِفَةِ الْإِلَهِ الْأَشْعَرِ
إِذْ ذَاكَ لَا حُكْمٌ عَلَى الْحَيَوَانِ وَالْعَقْلُ لَيْسَ بِحَاكِمٍ لَكِنْ لَهُ الْإِلْهُ
كُتِبَ الْفُرُوعُ لِصَحْبِنَا وَنَهْمَانِ وَقَضُوا بِأَنَّ الْعَقْلَ يُوجِبُهَا وَفِي
لَيْسَتْ بِحَادِثَةٍ عَلَى الْحَدَثَانِ وَبِأَنَّ أَوْصَافَ الْفِعَالِ قَدِيمَةٌ

^{٧٤} يوجد أكثر من كتاب لأكثر من مؤلّف 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 المقلد لا يصحّ، وأنكر ذلك الأستاذ أبو القاسم^{٧٠}، وقال: إنّه مكذوب عليه، وسنبحث عن ذلك في ذيل سياق كتاب "شكاية أهل السنة" والقول على تقدير الصّحة.

وَكَذَلِكَ كَسَبُ الْأَشْعَرِيِّ وَإِنَّهُ صَعْبٌ وَلَكِنْ قَامَ بِالْبُرْهَانِ
مَنْ لَمْ يَقُلْ بِالْكَسْبِ مَالَ إِلَى اعْتِرَا لٍ أَوْ مَقَالَ الْجَبْرِ ذِي الطُّغْيَانِ

— كسب الأشعريّ كما هو مقرّر في مكانه أمرٌ يُضطرّ إليه مَنْ يُنكر خَلْق الأفعال، وَكَوْنَ العبدِ مُجْبَرًا، والأوّل اعتزال، والثاني جبر، فكلّ أحد يُثبت واسطة، لكن يعسر التعبير عنها ويمثلونها بالفرق بين حركة المرتعش والمختار، وقد اضطرب المحققون في تحرير هذه الواسطة، والحنفيّة سمّوها الاختيار.

[طبقات، ج ٣، ص ٣٨٦]

والذي تحرّر لنا أنّ الاختيار والكسب عبارتان عن مُعَيّن واحد، ولكنّ الأشعريّ آثر 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، فلعله رأي القوم.
ولإمام الحرمين^{٧٢} والغزالي^{٧٣} مذهب يزيد على المذهبين جميعاً، ويدنو كلّ الدنوّ من الاعتزال، وليس هو هو.

٧٠

يعني: التشييريّ.

٧١

هو أبو بكر الباقلانيّ.

٧٢

الجوينيّ.

٧٣

هو حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد الطوسيّ الغزاليّ، أشهر من نار على علم، ت ٥٠٥هـ/١١١١م. انظر الموسوعة الإسلاميّة، 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 أنهما مفترقان، كما هو منصوص الشيخ أبي الحسن:

وَكَذَلِكَ إِيْمَانُ الْمُقَلِّدِ وَهُوَ مِمَّا — مَا أَنْكَرَ ابْنُ هَوَازِنَ الرَّبَّانِي
وَلَوْ أَنَّهُ مِمَّا يَصِحُّ فَخُلْفُهُمْ فِيهِ لِلْقَظِّ عَادَ دُونَ مَعَانَ

^{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 الجوزي (ت ٤٧٨هـ/١٠٥٨م). بروكلمان، ج ١، ص ٣٨٨، والملحق، 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 التعمه، ووافقه من الأشاعرة القاضي أبو بكر الباقلاني^{٦٣}، فهو مع الحنفية في هذه،
كالماتريدي^{٦٤} منهم معنا في مسألة الاستثناء.

وَكَذَا الرَّسَالَةَ بَعْدَ مَوْتِ إِنْ تَكُنْ
وَقَدْ ادَّعَى ابْنُ هَوَازِنٍ^{٦٥} أَسْتَاذُنَا
وَهُوَ الْخَبِيرُ التَّبْتُ نَفْلًا وَالْإِرَا
فَالْكَفْرُ لَا يَرْضَى بِهِ لِعِبَادِهِ
وَأَبُو حَنِيفَةَ قَائِلٌ إِنْ الْإِرَا
وَعَلَيْهِ أَكْثَرْنَا وَلَكِنْ لَا يَصِحُّ
صَحَّتْ وَإِلَّا أَجْمَعَ الشَّيْخَانِ
فِيهَا افْتِرَاءً مِنْ عَدُوِّ شَانِ
دَةَ لَيْسَ يَلْزُمُهَا رِضَا الرَّحْمَنِ
وَيُرِيدُهُ، أَمْرَانِ مُفْتَرَقَانِ
دَةَ وَالرِّضَا أَمْرَانِ مُتَّحِدَانِ
وَقِيلَ مَكْذُوبٌ عَلَى التُّعْمَانِ

مسألة

١٠ — إنكار الرسالة بعد الموت معزوة إلى الأشعري، وهي من الكذب عليه، وإثما
ذكرناها وفاء بما اشترطناه من أن ننظم كل ما عزي إليه، ولكنه صرح بخلافها، وكُتبه
وكُتِبَ أصحابه قد طبقت [طبَّق] الأرض، وليس فيها شيء من ذلك، بل فيها خلافه.
ومن عقائدنا أن الأنبياء عليهم السلام أحياء في قبورهم، فأين الموت؟ وقد أنكر
الأستاذ ابن هوازن، وهو أبو القاسم القشيري في كتابه "شكايه أهل السنة"^{٦٦} الذي

^{٦٣} هو أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر الباقلاني (ت ٤٠٣هـ/١٠١٣م). سيسكين، ج ١، ص ٦٠٨-٦١٠.

^{٦٤} أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، نسبة لماتريد أو ماتريت قُرب سَمَرْقَنْد (ت ٩٤٤هـ/٩٤٤م). سيسكين، ج ١، ص ٦٠٤-٦٠٦، وانظر أيضاً عن حياة الماتريدي وأعماله، المقدمة المطولة لكتاب التوحيد للماتريدي، 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: شكايه أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة، 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 صَاحِ إِنَّ عَقِيدَةَ التُّعْمَانِ وَالْـ
فَكَلَاهُمَا وَاللَّهِ صَاحِبُ سُنَّةِ
لَا ذَا يُبَدِّعُ ذَا وَلَا هَذَا وَإِنْ
مَنْ قَالَ إِنَّ أَبَا حَنِيفَةَ مُبَدِّعٌ
أَوْ ظَنَّ أَنَّ الْأَشْعَرِيَّ مُبَدِّعٌ
كُلُّ إِمَامٍ مُقْتَدٍ ذُو سُنَّةٍ
وَالْخُلْفُ بَيْنَهُمَا قَلِيلٌ أَمْرُهُ
فِيمَا يَقِلُّ مِنَ الْمَسَائِلِ عَدُّهُ
وَلَقَدْ يَوُؤُلُ خِلَافَهَا إِمَامًا إِلَى

٥

— الأشعري يقول: أنا مؤمن إن شاء الله.

١٠

وَكَمْنِعِهِ أَنَّ السَّعِيدَ يَضِلُّ أَوْ يَشْتَقِي وَنِعْمَةٌ كَافِرٍ خَوَّانٍ

— الأشعري يقول: السعيد من كتب في بطن أمه سعيداً، والشقي من كتب في بطن أمه شقيماً، لا يتبدلان.

[طبقات، ج ٣، ص ٣٨٤]

وأبو حنيفة يقول: قد يكون سعيداً ثم ينقلب، والعباد بالله، شقيماً وبالعكس.
وقد قررنا هذه المسألة في كتابنا في "شرح عقيدة الأستاذ أبي منصور"^{٦٢} وبيننا
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: "[المازدي] ذكره حاجي خليفة".

س بِمُشَبِّهِ شَيْءٍ مِّنَ الْجِدَانِ
 شَيْءٍ وَلَمْ يَبْرَحْ بِلَا أَعْوَانِ
 نَ الْكُلِّ مَخْلُوقٌ عَلَى الْإِمْكَانِ
 كَلَّا وَلَيْسَ يَحُلُّ فِي الْجُسْمَانِ
 رُ فَدَانٍ فِي الْبُطْلَانِ مُفْتَرِيَانِ
 بِالْإِتِّحَادِ فَإِنَّهُ نَضْرَانِي
 ذُو الْجَاهِ عِنْدَ اللَّهِ ذِي السُّلْطَانِ
 لُهُ وَاللَّوَاءُ وَكَوْثَرِ الظُّمَانِ
 مُتَوَسِّلاً تَظْفَرُ بِكُلِّ أَمَانِ
 مَلَكٌ وَلَا كَوْنٌ مِنَ الْأَكْوَانِ
 عِنْدَ النَّبِيِّ الْمُصْطَفَى الْعَدْنَانِ
 ثُمَّ الْمَلَائِكُ عَابِدُو الرَّحْمَنِ
 فَالْأَفْضَلُ الصِّدِّيقُ ذُو الْعَرْفَانِ
 اذْكَرَ مَحَاسِنَ ذِي التَّقَى عَثْمَانَ
 لُ الْفَضْلِ وَالْمَعْرُوفِ وَالْإِحْسَانَ
 تُنْكَرُ تَقَعُ فِي مَهْمِهِ الْخِذْلَانَ

وَالْهَذَا لَا شَيْءَ يُشْبِهُهُ وَلَيْسَ
 قَدْ كَانَ مَا مَعَهُ قَدِيمًا قَطُّ مِنْ
 خَلْقِ الْجِهَاتِ مَعَ الزَّمَانِ مَعَ الْمَكَانِ
 مَا إِنْ تَحَلُّ بِهَ الْحَوَادِثُ لَا وَلَا
 كَذَبَ الْمُجَسِّمِ وَالْحُلُوبِيِّ الْكُفُو
 وَالْإِتِّحَادِيِّ الْجَهُولِ وَمَنْ يَقْلُ
 وَبَيْنَنَا خَيْرُ الْخَلَائِقِ أَحْمَدُ
 وَلَهُ الشَّفَاعَةُ وَالْوَسِيلَةُ وَالْفَضِي
 فَاسْأَلِ إِلَهَكَ بِالنَّبِيِّ مُحَمَّدٍ
 لَا خَلْقَ أَفْضَلَ مِنْهُ لَا بَشَرٌ وَلَا
 مَا الْعَرْشُ مَا الْكَرْسِيُّ مَا هِذِي السَّمَاءِ
 وَالرُّسُلُ بَعْدَ مُحَمَّدٍ دَرَجَاتُهُمْ
 ثُمَّ الصَّحَابَةُ مِثْلَ مَا قَدْ رُبُّوا
 ثُمَّ الْعَزِيزُ السَّيِّدُ الْفَارُوقُ ثُمَّ م
 وَعَلِيٌّ ابْنُ الْعَمِّ وَالْبَاقُونَ أَهْلُ
 وَالْأَوْلِيَاءُ لَهُمْ كَرَامَاتٌ فَلَا

[طبقات، ج ٣، ص ٣٨٣]

يَتِيمٍ لِبَدْرِ لَاحِ نَحْوِ عَيَانِ
 وَالدَّيْنِ فَلْتَسْمَعْ لَهُ الْأُذُنَانِ
 يَا لَوْ جَرَاهُ اللَّهُ بِالْإِحْسَانِ
 يَنْقُضُ عَلَيْهِ عَقَائِدَ الْإِيمَانِ

وَالْمُؤْمِنُونَ يَرُونَ رَبَّهُمْ كَرُؤُ
 هَذَا اعْتِقَادُ مَشَايخِ الْإِسْلَامِ وَهَذَا
 الْأَشْعَرِيُّ عَلَيْهِ يَنْصُرُهُ وَلَا
 وَكَذَاكَ حَالَتُهُ مَعَ التُّعْمَانِ^{٦١} لَمْ

^{٦١} أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطا (ت ١٥٠هـ/٧٦٧م). صاحب المذهب الحنفي المعروف. سيسكين، ج ١، ص ٤٠٩-٤١٩.

وَكَذَلِكَ لِلْجَلَاءِ^{٥١} لَمْ يَنْظُرْ وَلَا ابْنَ
 وَكَذَلِكَ مُمَشَاذٌ^{٥٥} مَعَ الدَّقِيِّ^{٥٦} مَعَ
 وَكَذَلِكَ أَصْحَابُ الطَّرِيقَةِ بَعْدَهُ
 وَتَتَلَمَذَ السُّبُلِيُّ^{٥٧} بَيْنَ يَدَيْهِ وَابْنُ
 وَخَلَائِقُ كَثُرُوا فَلَا أُحْصِيهِمْ
 الْكُلُّ مُعْتَقِدُونَ أَنَّ إِلَهَنَا
 حَيٌّ عَلِيمٌ قَادِرٌ مُتَكَلِّمٌ
 [طبقات، ج ٣، ص ٣٨٢]

دُ جَمِيعَ مَا يَجْرِي مِنَ الْإِنْسَانِ
 عَنْهُ نَهَاكَ بِوَأَضِحِ الْبُرْهَانِ
 لَفَظْتُ بِهِ لِلْقَارِي الشَّفَتَانِ
 بَاقٍ لَهُ سَمْعٌ وَإِبْصَارٌ يُرِيدُ
 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 الأديمي (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} ممشاذ الدينوري، صبح يحيى الجلاء (ت ٢٩٩هـ/٩١١-٩١٢م). طبقات الصوفية، ص ٣١٦-٣١٨، ويقرأ أيضا ممشاذ.
- ^{٥٦} أبو بكر محمد بن داود الدقي الدينوري (ت ٣٦٠هـ/٩٧١م). طبقات الصوفية، ص ٤٤٨-٤٥٠.
- ^{٥٧} أبو بكر دلف بن جحدر الشبلي (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 الْخَضَمَانِ يَوْمَ جِدَالِهِمْ
لِمَ لَا يُتَابِعُ هُوَلَاءَ وَشَيْخُهُ الـ
عَنْهُ التَّصَوُّفَ قَدْ تَلَقَّى فَأَعْتَدَى
وَرَأَى أَبَا عُمْتَانَ الْجَيْرِيَّ^{٤٢} وَالنُّـ
وَرَأَى رُوَيْمًا^{٤٤} ثُمَّ رَامَ طَرِيقَهُ
وَالْمَغْرِبِيَّ^{٤٦} كَذَا ابْنُ مَسْرُوقٍ^{٤٧} كَذَا الـ
وَأَطْنُتُهُ لَمْ يَلْتَقِ الْخَرَّازَ^{٤٩} بَلْ

يَجِيئُ^{٤٠} سَلِيلُ مُعَاذِ الرَّبَّانِي
لَهُمْ بِهِ التَّأْيِيدُ يَوْمَ رِهَانِ
وَلَمَّا تَحَقَّقَ يَسْمَعُ الْخَضَمَانَ
شَيْخُ الْجَنْبِذِ^{٤١} السَّيِّدُ الصَّمَدَانِي
وَلَهُ بِهِ وَبِعِلْمِهِ نُورَانِ
وَرِيَّ^{٤٣} يَا لَهُمَا هُمَا الرَّجُلَانِ
وَأَبَا الْفَوَارِسِ شَاهَا الْكِرْمَانِي^{٤٥}
بُسْرِيَّ^{٤٨} قَوْمُ أَفْرَسِ الْفُرْسَانَ
قِيلَ التَّقَى سَمْنُونَ^{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 الزبيري (ت حوالي سنة ٧٠هـ/٦٨٩م). طبقات الصوفية، ص ١٠٧-١١٤.
- ^{٤١} أبو القاسم الجعيد بن محمد الحزاز القواريري (ت ٢٩٨هـ/٩١٠م). طبقات الصوفية، ص ١٥٥-١٦٣ و سيسكين، ج ١، ص ٦٤٧-٦٥٠.
- ^{٤٢} أبو عثمان سعيد بن إساعيل 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 الكرماني (ت قبل ٣٠٠هـ/٩١٢م). طبقات الصوفية، ص ١٩٢-١٩٩.
- ^{٤٦} أبو عبدالله محمد بن إساعيل 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 الجعيد"). طبقات الصوفية، ص ١٩٥-١٩٩.

مَعْرُوفٌ^{٢٨} الْمَعْرُوفُ فِي الْإِخْوَانِ مِثْلُ ابْنِ أَدَهْمٍ^{٢٦} وَالْفُضَيْلِ^{٢٧} وَهَكَذَا
 مِنْ الْحَارِثِ الْحَافِي^{٣١} بِلَا فُقْدَانِ ذُو التُّونِ^{٢٩} أَيْضًا وَالسَّرِيِّ^{٣٠} وَبَشْرُ بَدِ
 بَلْخِي^{٣٣} وَطَيْفُورٍ^{٣٤} كَذَا الدَّارَانِي^{٣٥} وَكَذَلِكَ الطَّائِي^{٣٢} ثُمَّ شَقِيقُ الْ—
 بِ عَسْكَرٍ^{٣٨} فَأَعْدُدْ بِغَيْرِ تَوَانٍ وَالتُّسْتَرِي^{٣٦} وَحَاتِمٍ^{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 اليربوعي (ت ١٨٧هـ/١٠٢م). طبقات الصوفية، ص ٦-
 ١٤ سيسكين، ج ١، ص ٦٣٦.
- ^{٢٨} أبو محفوظ معروف بن فيروز الكرخي (ت في بغداد سنة ٢٠٠هـ/١١٥م). طبقات الصوفية، ص ٨٣-٩٠
 وسيسكين، ج ١، ص ٦٣٧.
- ^{٢٩} أبو الفيض ذو النون المصري بن إبراهيم المصري الإخميمي، ويقال إن اسمه ثوبان أو الفيض بن إبراهيم، وذو النون
 لقبه (ت ٢٤٦هـ/١٦١م) طبقات الصوفية، ص ١٥-٢٦ وسيسكين، ج ١، ص ٦٤٣-٦٤٤.
- ^{٣٠} أبو الحسن سري بن المغلس السقطي (ت ٢٥٣هـ/١٦٧م). طبقات الصوفية، ص ٤٨-٥٥
- ^{٣١} أبو نصر بشر بن الحارث بن عبد الرحمن بن عطاء بن هلال بن ماهان بن عبد الله الحافي (ت ٢٢٦هـ/٨٤٠م أو
 ٢٢٧هـ/٨٤٢م). طبقات الصوفية، ص ٣٩-٤٧ والموسوعة الإسلامية، ج ١، ص ١٢٤٤، وسيسكين،
 ج ١، ص ٦٣٨.
- ^{٣٢} أبو سليمان داود بن نصير الطائي (ت ٢٦٥هـ/٨٧٨-٨٧٩). طبقات الصوفية، ص ٨٥ والهامش (١) عنه هناك.
- ^{٣٣} أبو علي شقيق بن إبراهيم الأزدي البلخي (ت ١٩٤هـ/٨١٠م). طبقات الصوفية، ص ٦١-٦٦.
- ^{٣٤} أبو يزيد طيفور بن عيسى بن سروشان البسطامي (ت ٢٦١هـ/٨٧٥م أو ٢٦٤هـ/٨٧٧م). طبقات الصوفية، ص
 ٦٧-٧٤ وسيسكين، ج ١، ص ٦٤٥-٦٤٦.
- ^{٣٥} أبو سليمان عبد الرحمن بن عطية أو عبد الرحمن بن أحمد بن عطية الداراني (ت ٢١٥هـ/٨٣٠م). طبقات
 الصوفية، ص ٧٥-٨٢.
- ^{٣٦} أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن عيسى بن عبد الله بن رفيع التستري (ت ٢٨٣هـ/٨١٨م، وقيل
 ٢٩٣هـ/٩٠٥-٩٠٦م). طبقات الصوفية، ص ٢٠٦-٢١١ وسيسكين، ج ١، ص ٦٤٧.
- ^{٣٧} أبو عبد الرحمن حاتم بن غنوان الأصم (ت ٢٣٧هـ/٨٥١م). طبقات الصوفية، ص ٩١-٩٧ وسيسكين، ج ١،
 ص ٦٣٩.
- ^{٣٨} أبو تراب التخشبي، واسمه عسكر بن حصين (ت ٢٤٥هـ/٨٥٩م). طبقات الصوفية، ص ١٤٦-١٥١

كَالشَّافِعِيِّ^{١٨} وَمَالِكِ^{١٩} وَكَأَخِيهِ^{٢٠}
 وَكَثَلِ إِسْحَاقِ^{٢٣} وَدَاوُدَ^{٢٤} وَمَنْ
 وَأَتَى أَبُو الْحَسَنِ الْإِمَامُ الْأَشْعَرِيُّ
 وَمُنَاضِلًا عَمَّا عَلَيْهِ أَوْلِيكَ الْ—
 مَا إِنْ يُخَالِفُ مَالِكًا وَالشَّافِعِيَّ
 لَكِنْ يُوَافِقُ قَوْلَهُمْ وَيَزِيدُهُ
 يَقْفُوا طَرَائِقَهُمْ وَيَتَّبِعُ حَارِثًا^{٢٥}
 فَلَقَدْ تَلَقَّى حُسْنَ مَنَهْجِهِ عَنِ الْ—
 فَلِذَلِكَ تَلَقَّاهُ لِأَهْلِ اللَّهِ يَنْ—
 وَأَبِي حَنِيفَةَ^{٢١} وَالرِّضَا سُفْيَانَ^{٢٢}
 يَقْفُوا طَرَائِقَهُمْ مِنَ الْأَعْيَانِ
 مُبَيِّنًا لِلْحَقِّ أَيَّ بَيَانٍ
 أَسْلَافَ بِالتَّحْرِيرِ وَالِإِتْقَانِ
 وَأَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدِ الشَّيْبَانِي
 حُسْنًا بِتَحْقِيقِ وَقَضْلِ بَيَانِ
 أَعْنِي مُحَاسِبَ نَفْسِهِ بِوِزَانِ
 أَشْيَاخِ أَهْلِ الدِّينِ وَالْعِرْفَانِ
 صُرُّ قَوْلَهُمْ بِمُهْتَدٍ وَسِنَانِ

- ^{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 فِي غَزَّةَ، فَلسطين، وَتَوَفَّى فِي الْفَسْطَاطِ، مِصر، وَدُفِنَ فِي سَفْحِ جَبَلِ الْمُقَطَّمِ. 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 بِبَغْدَادِ سَنَةِ ١٦٤هـ/٧٨٠م وَتَوَفَّى فِيهَا سَنَةَ ٢٤١هـ/٨٥٥. سيسكين، ج ١، ص ٥٠٢-٥٠٩.
- ^{٢١} هو الثُّعْمَانُ بْنُ ثَابِتٍ، إِلَيْهِ يُنْسَبُ الْمَذْهَبُ الْحَنْفِيُّ (ت ١٥٠هـ/٧٦٧م). الموسوعة الإسلامية، ج ١، ص ١٢٣.
- ^{٢٢} أبو عبد الله سفيان 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 مُخَلَّدِ بْنِ رَاهُوِيَةَ الْحِطْلِيِّ الْمَرْوَزِيِّ، وُلِدَ فِي نَيْسَابُورِ سَنَةِ ١٦١هـ/٧٧٨م وَتَوَفَّى فِيهَا سَنَةَ 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. تُوَفِّيَ سَنَةَ 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 قصيدتي في هذا الكتاب لتستفيد منها مسائل الخلاف، وما اشتملت عليه [من الكامل]:

أَمْ فِي الْخُدُودِ شَقَائِقُ الثُّغْمَانِ
فَسَطَا كَمَثَلِ مُهَيَّبٍ وَسِنَانِ
وَسُدَى تَعَالَى اللَّهِ عَنِ بَطْلَانِ
عَبَثًا وَيُودِعُ دَاخِلَ الْجُثْمَانِ
أَوْ كَافِرٌ فَبُنُو الْوَرَى صِنْفَانِ
يُخْتَبِجُ إِلَى حَدٍّ وَلَا بُرْهَانِ
تُوْتَاهُ عَقْلٌ رَاجِحُ الْمِيزَانِ
بُحْرَانِ فِي الدَّرَكَاتِ يَلْتَقِيَانِ
وَيَخُوضُ مِنْهَا فِي حَمِيمِ آنِ
يَتَخَيَّلُ الْجَنَّاتِ فِي النَّيْرَانِ

الْوَرْدُ خَدُّكَ صِيغَ مِنْ إِنْسَانِ
وَالسَّيْفُ لَحْظُكَ سُلٌّ مِنْ أَجْفَانِهِ
تَاللَّهِ مَا خُلِقْتُ لِخَاطِطِكَ بِاطِلَاءِ
وَكَذَلِكَ عَقْلُكَ لَمْ يُرَكَّبْ يَا أَخِي
لَكِنْ لِيَسْعَدَ أَوْ لِيَشْقَى مُؤْمِنٌ
لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَاهْتَدَى كُلُّ وَلَمْ
فَانظُرْ بِعَقْلِكَ وَاجْتَهِدْ فَالْخَيْرُ مَا
وَاطْلُبْ نَجَاتَكَ إِنْ نَفْسَكَ وَالْهَوَى
نَارٌ يَرَاهَا ذُو الْجَهَالَةِ جَنَّةً
وَيَظَلُّ فِيهَا مِثْلَ صَاحِبِ بَدْعَةٍ

منها:

اللَّهُ جِسْمٌ لَيْسَ كَالْجِسْمَانِ

كَذَبَ ابْنُ فَاعِلَةٍ يَقُولُ لِجَهْلِهِ

[طبقات، ج ٣، ص ٣٨٠]

مَجْنُونٌ فَاصْغِ وَعَدِّ عَنِ بُهْتَانِ
يَأْتِي وَحَلٌّ وَسَاوِسَ الشَّيْطَانِ
صَحَابَةُ الْمُبْعُوثِ مِنْ عَدْنَانِ
حُجَجِ الَّتِي يَهْدِي بِهَا الثَّقَلَانِ
دَانُوا بِمَا قَدْ جَاءَ فِي الزُّرْقَانِ
لِسَ فِي صِفَاتِ الْخَالِقِ الدِّيَانِ
مُتَشَابِهَةٍ فِي شَكْلِهِ لِلْبَانِي
غَرَسُوا ثَمَارًا يَجْتَنِيهَا الْجَانِي

لَوْ كَانَ جِسْمًا كَانَ كَالْأَجْسَامِ يَا
وَاتَّبِعْ صِرَاطَ الْمُصْطَفَى فِي كُلِّ مَا
وَاعْلَمْ بِأَنَّ الْحَقَّ مَا كَانَتْ عَلَيْهِ
مَنْ أَكْمَلَ الدِّينَ الْقَوِيمَ وَبَيَّنَّ الْ—
قَدْ نَزَّهُوا الرَّحْمَنَ عَنِ شَبِّهِ وَقَدْ
وَمَضَوْا عَلَى خَيْرٍ وَمَا عَقَدُوا مَجَا
كَلَّا وَلَا ابْتَدَعُوا وَلَا قَالُوا الْبِنَا
وَأَتَتْ عَلَى أَعْقَابِهِمْ عُلَمَاؤُنَا

ثلاث عشرة مسألة، منها معنويّ ست مسائل، والباقي لفظي، وتلك الست المعنويّة 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 مستشععات الأهواء والطرق كفر بعضهم بعضاً، ورأى تبرّيه ممن خالفه 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 الصّحة.

ولي قصيدة نويّة، جمعت فيها هذه المسائل، وضمت إليها مسائل، اختلفت الأشاعرة فيها، مع تصويب بعضهم بعضاً في أصل العقيدة، ودعواهم أنهم أجمعين على السنّة، وقد [طبقات، ج ٣، ص ٣٧٩] ولع كثير من الناس بحفظ هذه القصيدة، لا سيما الحنفيّة، وشرحها من أصحابي الشيخ الإمام العلامة نور الدين محمد بن أبي الطيّب الشيرازي الشافعي، وهو رجل مقيم في بلاد كيلان، ورد علينا دمشق في سنة سبع وخمسين وسبعائة، وأقام يلازم حلقتي نحو عام ونصف [عام]، ولم أر فيمن 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 للسبكي.

^{١٧} علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري (٢٦٠-٣٢٤هـ/٨٧٤-٩٣٥م). سيسكين، ج ١، ص ٦٠٢-٦٠٤.

الحسن^٦، وعرف خطأه، فلا بأس له بالتظنر في كتبه، وقد أمسك كتبه كثير من أصحابنا من أهل السنّة والجماعة ونظروا فيها. انتهى.

ذكر البحث عن تحقيق ذلك

سمعتُ الشّيخَ الإمام^٧ يقول: ما تضمّنته "عقيدة الطّحاوي"^٨ هو ما يعتقدّه الأشعريّ لا يخالفه إلا في ثلاثِ مسائل.

قلتُ^٩: أنا أعلم أن المالكيّة كلّهم أشاعرةٌ، لا أستثني أحداً، والشّافعيّة غالبهم أشاعرة، [طبقات، ج ٣، ص ٣٧٨]^{١٠} لا أستثني إلا من لحق منهم بتجسيم أو اعتزال، فمن لا يعبأ 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 جود فيها، ثم تفحصتُ كتب الحنفيّة فوجدت جميع المسائل التي بيننا وبين الحنفيّة خلاف فيها

^٦ يعني: الأشعريّ.

^٧ هو تقيّ الدين أبو الحسن عليّ بن عبد الكافي السبكيّ (ت ٧٥٦هـ/١٣٥٥م)، والد مؤلف الطبقات، والذي يسميه ابنه أيضاً: "إمام الأئمة وخبر الأمة". انظر مقدّمة تحقيق طبقات الشافعيّة الكبرى، ج ١، ص ٤، ١٣.

^٨ أبو جعفر أحمد بن محمد بن سليمان بن عبد الملك الأزديّ الطّحاويّ الحنفيّ (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 للسبكيّ.

^{١٠} طبقات = طبقات الشافعيّة الكبرى. رقم الصّفحة هنا يشير إلى بداية الصّفحة في طبقات الشافعيّة الكبرى للسبكيّ. الثّعمان بن ثابت بن زوطا (٨٠-١٥٠هـ/٦٩٩-٧٦٧م). سيسكين، ج ١، ص ٤٠٩-٤١٩.

^{١١} يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الكوفيّ (١١٣-١٨٢هـ/٧٣١-٧٩٨م). سيسكين، ج ١، ص ٤١٩-٤٢١.

^{١٢} لعله يقصد أبا حمزة محمد بن إبراهيم البغداديّ البرّاز، 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 الحنفيّة، ومن المتقدّمين 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 الفنّ، يعني أصول الدّين، وهي قريب من مائتي كتاب. و"الموجز الكبير" يأتي على عامّة ما في كتبه. وقد صنّف الأشعريّ كتاباً كبيراً لتصحيح مذهب المعتزلة، فإنّه كان يعتقد مذهبهم، ثمّ بيّن الله له ضلالتهم، فبان عمّا اعتقده من مذهبهم، وصنّف كتاباً ناقضاً لما صنّف للمعتزلة، وقد أخذ عامّة أصحاب الشافعيّ بما استقرّ عليه مذهب أبي الحسن الأشعريّ، وصنّف أصحاب الشافعيّ كتباً كثيرة على وفق ما ذهب إليه الأشعريّ، إلّا أنّ بعض أصحابنا من أهل السنّة والجماعة خطّأ أبا الحسن الأشعريّ في بعض المسائل، مثل قوله: "التكوّن والمكوّن واحد" ونحوها على ما نبين في خلال المسائل، إن شاء الله، فمن وقف على المسائل التي أخطأ فيها أبو

^١ إن النصّ التالي هو اقتباس من كتاب طبقات الشافعيّة الكبرى لتاج الدّين أبي نصر عبد الوهاب بن عليّ بن عبد الكافي السبكيّ (٧٢٧-٧٧١هـ / ١٣٢٦-١٣٧٠م)، تحقيق محمود محمّد الطّناحيّ وعبد الفتاح محمّد الحلّو، الطّبعة الأولى، الجزء الثالث، من ص ٣٧٧ إلى ص ٣٨٩. أمّا الهوامش المتعلقة بما ورد في المخطوطات المختلفة التي استخدمها المحقّقان، فلتراجع في مكانها هناك، لأنّ معظم الهوامش الواردة هنا إنّ هي إلّا معلومات عن بعض الأسماء التي وردت في النصّ ولم يذكرها المحقّقان.

^٢ قاضي العسكر: بدأت هذه الوظيفة في الظهور منذ القرن الثاني الهجريّ/الثامن الميلاديّ وانتهت نهائياً حين أُلغيث في ظلّ الجمهوريّة التركيّة الحديثة. أنظر الموسوعة الإسلاميّة، الإصدار الجديد، النسخة الإنجليزيّة (فيما بعد "الموسوعة الإسلاميّة" فقط)، ج ٤، ص ٣٧٥.

^٣ عليّ بن الحسن بن هبة الله بن عسّاكر (ت ٥٧١هـ/١١٧٦م). أنظر بروكلمان، النسخة الألمانيّة (فيما بعد، بدون "النسخة الألمانيّة")، ج ١، ص ٣٣١.

^٤ هو "تبيين كذب المفتري في ما نُسب إلى الإمام أبي عليّ الحسن الأشعريّ"، طبع في دمشق سنة ١٣٤٧هـ.
^٥ أبو الحسن عليّ بن إسماعيل بن إسحاق الأشعريّ (٢٦٠هـ - ٣٢٤هـ/٨٧٤م - ٩٣٥م). سيسكين، ج ١، ص ٦٠٢-٦٠٤.

نونيّة السُّبكيّ

لتاج الدّين أبي نصر عبد الوهّاب بن عليّ
بن عبد الكافي السُّبكيّ

إعداد

إدوارد بدين

المحتويات

القسم العربيّ

- ١ نويرة 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 لمحمد الإسبريّ قاضي زادة
- تحقيق الانتصار في اتّفاق الأشعريّ والماتريديّ على خلق الاختيار
- ٨١..... للشّيخ عبد الغنيّ الحنفيّ ابن التّابلسيّ
- 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

