الجمهورية العربية السورية

جامعة دمشق

كلية الشريعة

الدراسات العليا

إشارات المرام من عبارات الإمام للبياضي (ت ١٠٩٧هـ)

الباب الثالث - دراسة وتحقيق

رسالة أُعدَّت لنيل درجة الماجستير في الشريعة الإسلامية

قسم العقائد والأديان

إشراف الدكتور: مدين الهواري

إعداد الطالب: عمر عبد اللطيف وردة

للعام الدراسي ١٤٣٩ هـ-٢٠١٨ م

مقدمة

الحمد لله الذي أعطى كل شيءٍ خلقه ثم هدى، والصلاة والسلام على أنبيائه الذين اصطفى، ومَن سار على نهجم واقتفى أثرهم واقتدى، فاهتدى. وبعد:

اتفقت كلمة المتقدمين على أنَّ شرف العلم من شرف المعلوم، وإذا كان ذلك كذلك، فإنَّ للعلوم الإسلامية مركز الريادة والصدارة من سائر الفنون الأخرى، كما أنَّ العلوم الإسلامية بدورها تتنوَّع وتتوزَّع على أبعادٍ متعددة، تشكِّل في جملتها أطراف الحقيقة الواحدة، ويتقدَّم أحدها على الآخر ويسبقه سبقاً اعتبارياً بالرتبة، وليس بالزمن والأهمية، وبهذا الاعتبار يمكن القول بأنَّ لدراسة العقيدة والتصوُّر الإسلامي للإله والإنسان والحياة، سبقاً رتبيًّاً على غيرها من العلوم الإسلامية، لأنَّ معرفة هذا العلم الموسوم بعلم الكلام هي الأساس لمعرفة باقي العلوم، وهي المحور الذي تدور في فلكه وتُبنى عليه العلوم الأخرى كلُّها فقهاً وتفسيراً وحديثاً.

وقد كانت العقيدة الإسلامية أوَّل عهدها واضحة بسيطة، بعيدة عن الأساليب والصيغ المنطقية والفلسفية المعقَّدة، ثم تشعبت الطرق وتفرَّعت المسالك عن الأصل الواحد، نتيجة تطاول العهد عن عصر النبوة، وتحت تأثير الحضارات والفلسفات الوافدة إبَّان الفتوحات الإسلامية، واختلاط المسلمين بغيرهم من أصحاب الوثنيات والأديان الأخرى، مما أدَّى إلى فتح باب المقارنات والجدل ودَفع أصحاب كل مذهب للدفاع عن معتقدهم والمحاجَّة عنه.

وكان على المتقدمين من علماء المسلمين كذلك، أن يحوطوا عقيدتهم بسياجٍ من الحجج والبراهين التي يستخدمها خصومهم، لإثبات أحقِّيَّتها ودفع الشبه عنها، ونتج عن تلك المناظرات خلافات بين المسلمين أنفسهم في كثير من المسائل الفرعية، تبعاً لاختلاف مشاربهم ومدارسهم واجتهاداتهم، ونجم عن ذلك كله ما يعرف بعلم الكلام وعُرف المشتغلون به بالمتكلمين.

وقد ترك المتكلمون الأوائل إرثاً عظيماً وجهداً جبَّاراً، وكمَّاً هائلاً من المصنَّفات والمؤلَّفات والمخطوطات، منها ما حظي باهتمام الباحثين درساً وتحقيقاً وعنايةً، وآخر لم يُقدَّر له أن يرى النور وبقي طيَّ الرفوف حبيس المكتبات، ولذا فقد آثرت أن أسهم في رسالتي هذه ببعض تلك الجهود، التي بذلها الكثير من الباحثين وطلبة العلم في خدمة تراثنا الإسلامي، لإعادة بعثه وبث الحياة فيه من جديد، وتقديمه للخاصة والعامَّة بحلَّةٍ جديدة تُيسِّر الانتفاع به، ووفاءً منَّا لجهود أولئك القامات العِظام، الذين بذلوا أعمارهم في التأليف والتصنيف، واستكمالاً لِما بدأه إخوة لي في البابين الأول والثاني، وأملاً في تحقيق بناءٍ علميٍ منهجيٍ قويم، أنال به درجة الماجستير في العقائد والأديان بإذنه تعالى.

المقدمة الاصطلاحية

أولاً: سبب اختيار البحث

ثانياً: أهمية البحث

ثالثاً: الدراسات السابقة

رابعاً: صعوبات البحث

خامساً: خطة البحث

أولاً: سبب اختيار البحث:

أمَّا أسباب اختيار البحث فترجع للأمور الآتية:

١. أنَّ هذا المؤلَّف من أمَّهات كتب العقيدة والكلام في المذهب الماتريدي، الذي يمثل مع المذهب الأشعري مذهب أهل السنَّة والجماعة.

٢. أهميَّة التحقيق؛ حيث يعتبر هذا العمل مهمًّا في بناء الباحث بناءً علمياً منهجياً صحيحاً، لِما يسلتزمه من سِعة الاطلاع وتنوُّع المصادر، والعكوف على صنوف العلوم والفنون المختلفة، من الكلام والفلسفة والتفسير والحديث والأصول والفقه واللغة وغيرها، فلا غنى للباحث في التحقيق من الرجوع إليها، والوقوف على كتب التراث الإسلامي على اختلافها، كما لا غنى له عن الالتفات إلى المراجع المعاصرة أيضاً، فالاشتغال بالتحقيق ليس عملاً هامشياً بل إنَّه موقفٌ حضاريٌ شامخ.

٣. ولا يخفى ما في هذا العمل من الفائدة العلمية، من خلال الرجوع لكثيرٍ من الكتب والمؤلَّفات للتحقيق والتوثيق والتعليق؛ مما يساعد الباحث في تنمية معارفه ويوفر له نصيباً من المعرفة في شتى العلوم.

٤. خدمة التراث الإسلامي الذي يعتبر ذا أهميةٍ بالغةٍ على كافة الصُعُد، الفكرية، والإنسانية، والحضارية، ففضله لا يُنكَر على سيرورة الحضارة في العالم كلِّه؛ والمساهمة بالجهد الممكن في خدمة تراثنا الإسلامي العريق، وإخراجه من غياهب المكتبات لأيدي طلبة العلم والعلماء.

٥. توفر نسخةٍ من المخطوط كاملةٍ وواضحة، مع وجود نسخةٍ أخرى للمقابلة عليها.

٦. شرف الكتاب وشرف الموضوع الذي يتكلَّم عنه المخطوط، فهو متنٌ متينٌ غزير الفائدة،

جامعٌ لِما أُلِّف في علم الكلام، وليس من الغلوِّ في الإطراء أن أقول، أنَّ كتاب إشارات المرام من خير ما كُتب في هذا الباب، وحسبنا دليلاً على ذلك ما اشتمل عليه من مسائل الكلام، وما احتواه من تحقيق المسائل وتلخيص الدلائل من أقوال العلماء والمحقِّقين، وما استوعبه في ثناياه من الشروح والمتون والمطولات، حتى بلغت نحو مائتي كتاب من كُتب الأعلام، كما صرَّح به البياضي نفسه.

٧. كما يتميَّز كتاب البياضي ويأخذ هالةً قدسيةً خاصَّة، من نسبة أصوله لإمام المتكلمين الإمام أبي حنيفة النعمان، في أصول عقيدة أهل السنَّة والجماعة، مع شرحٍ وإشاراتٍ شاملةٍ مقارِنة بين المذاهب والآراء المختلفة، لعالِمٍ فاضلٍ ومحقِّقٍ متبحِّرٍ عميق النَّظرة رصين العبارة.

ومن هنا فقد وقع الاختيار بدراسة وتحقيق أحد أهم المؤلَّفات في علم الكلام، وهو "إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان".

ثانياً: أهمية البحث:

تبرز أهميَّة البحث في أنَّ إشارات البياضي هي شرحٌ وتوضيحٌ لمنهج إمام علم، ألَا وهو أبو حنيفة النعمان، قد تلقَّت الأمة أقواله بالقبول، وعملت بها وأشادت بأهميَّتها واطمأنت لصحتها، في الفقهين الأصغر والأكبر، وما يتعلَّق به من التوحيد والعدل والصفات وغيرها، وقد عُرف بين جماهير المسلمين بالفقيه المتكلِّم، وبأنَّه أوَّل متكلِّمٍ من الفقهاء، ثم إنَّ هذه الإشارات لعالِمٍ فاضلٍ في علم التوحيد وباب الكلام، مما جعل إشاراته تتميَّز بالدقَّة والإحاطة الواضحة بالأفكار العقدية، مشتملةً على إيضاح المراد من كلام أبي حنيفة دونما استطراد، كما تُعَدُّ الموضوعات التي تناولها في كتابه من المبادئ الأوليَّة في علم الكلام، ومن الأهميَّة بمكان.

ثالثاً: الدراسات السابقة:

لم أعثر على دراسةٍ علمية متخصِّصةٍ لكتاب البياضي هذا، إنَّما وجدت مَن نشره بتحقيقٍ جيد لا بأس به، الأولى للشيخ يوسف عبد الرزاق الشافعي، الذي اكتفى بعزو الآيات، ووضع بعض الحواشي والتعليقات، وتتميَّز هذه النسخة بمقابلتها على سِتِ نِسَخٍ موجودة في جمهورية مصر العربية، وفي بدايته تقدمة للشيخ محمد زاهد الكوثري عن المؤلِّف والمؤلَّف، والطبعة لزمزم ببلشرز – باكستان.

ونسخة أخرى لأحمد فريد المزيدي، وعمله فيها لا يعدو نقل النَّص وعزو آياته وتخريج بعض أحاديثه، والطبعة لدار الكتب العلمية – بيروت.

ثم جاءت هذه الدراسة لتُتِمَّ ما أُغفل من قبل، ولِتَفِي هذا الكتاب حقَّه وتضعه في مكانه اللَّائق بين كُتب هذا الفن، وقد قوبلت على نسختين جديدتين، واشتملت على دراسةٍ وافيةٍ عن المؤلِّف والمؤلَّف، فضلاً عمَّا اشتملت عليه من التحقيق والتوثيق والتعليق والفهرسة.

رابعاً: صعوبات البحث:

لا بدَّ لكل عملٍ من صعوبات، ولا بدَّ أن واجهني البعض منها فاستعنت الله تعالى في تذليلها، ومنها:

١. عدم وجود أية دراسة علمية عن المؤلِّف البياضي رحمه الله، أو حياته، أو منهجه العلمي، أو آرائه الكلامية، أو لمصنَّفاته التي لم تحظَ باهتمام أحدٍ من الباحثين أو دور النشر، فلم يُطبع أو ينشر منها شيءٌ حتى الآن.

٢. ضخامة العمل الذي أُوكِلَ إليَّ في هذه الدراسة، حيث كان نصيبي من عدد الأوراق المطلوبة للتحقيق في هذا البحث، ضعف ما جرت العادة بتكليفه في مثل هذه الدراسات.

٣. شموليَّة منهج البياضي، إذ كثيراً ما يُؤَصِّل للفكرة من عبارات الإمام، ثم يحلِّلها إلى إشاراتٍ كثيرةٍ فرعية وشاملة، ثم يُورد في كل إشارةٍ فكرةً معينةً يستنبطها من عبارة الإمام، ويستقصي أقوال العلماء والمذاهب فيها، ثم ينتهي إلى مناقشتها والجواب عنها.

٤. كثيراً ما يُورد الحديث من جميع طرقه ورواياته، والتي قد تصل في بعض الأحيان إلى ثلاث صفحات متتابعة، ولا يخفى ما في تتبعها من العناء والمصاعب.

٥. كثرة الإحالات والنقولات عن المذاهب والأئمة، علاوة عن الكتب، إذ كثيراً ما يختم المسألة بالإشارة إلى جملةٍ من الكتب، كقوله: "كما في التبصرة والتوضيح والتسديد والاعتماد وشرح الصحائف" ونحو ذلك.

٦. قلَّة المراجع والمصادر لا سيما في المذهب الماتريدي، بالإضافة إلى ندرة الكثير من الكتب

التي أشار إليها المؤلف وعدم وجودها[1]، مما حال دون الرجوع إليها وجعل أمر التوثيق في بعض الأحيان متعذراً.

٧. هذا فيما يتعلَّق بالصعوبات الموضوعية، ولا بدَّ أن تقارنها بعض الصعوبات الذاتية التي تَحيق بالباحث، ولك أن تتخيل أيُّها القارئ الكريم كتابة مثل هذا العمل، في مدينة كمدينة حلب، تنعدم فيها جميع أسباب الحياة، في ظلِّ حرب شعواء لا تُبقي ولا تذر.

---

[1] وقد بذلت في سبيل ذلك الكثير من الجهد والوقت، واستعنت بالله تعالى وبأخوة لي في الله، فاستطعت الحصول على البعض منها، إلَّا أنَّ الوقوف عليها جميعاً لم يكن ممكناً أبداً.

خطة البحث:

قسمت البحث إلى: مقدِّمة، وقسمين، وخاتمة، وفهارس، وذلك على النحو الآتي:

المقدمة:

واشتملت على أسباب اختيار البحث، وأهميَّته، والدراسات السابقة، والصعوبات، وخطَّة البحث.

القسم الأول: قسم "الدراسة" وقد جاء على فصلين:

الفصل الأول: التعريف بالمؤلِّف والمؤلَّف وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: حياة الياضي وفيه مطلبين:

المطلب الأول: اسمه ولقبه ومولده ونشأته ووفاته

المطلب الثاني: مذهبه العقدي وشيوخه وتلاميذه وتوليه القضاء

المبحث الثاني: دراسة عصر الياضي وتحتوي على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الحالة السياسية

المطلب الثاني: الحالة الاجتماعية والاقتصادية

المطلب الثالث: الحالة الفكرية

المبحث الثالث: كتاب إشارات المرام ومنهج تأليفه وفيه مطلبين:

المطلب الأول: منهج التصنيف الكلامي عند البياضي

المطلب الثاني: الخصائص العامة للمنهج الكلامي عند البياضي

الفصل الثاني: الدراسة الموجزة لمسائل فصول الباب وفيه ثمان مباحث:

المبحث الأول: الصفات الفعلية (التكوين)

المبحث الثاني: التوفيق والخذلان واللُّطف ورعاية الأصلح

المبحث الثالث: الرزق والأجل

المبحث الرابع: الاستطاعة

المبحث الخامس: تكليف ما لا يطاق

المبحث السادس: أفعال العباد (الكسب – القضاء والقدر)

المبحث السابع: النبوة وخلق المعجزات

المبحث الثامن: نسخ الأحكام واتحاد أصول الدين

القسم الثاني: قسم "التحقيق" ويشتمل على فصلين:

الفصل الأول: عناصر التحقيق وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: توثيق الكتاب

المبحث الثاني: منهج التحقيق

المبحث الثالث: مسائل التحقيق

المبحث الرابع: منهج البحث

المبحث الخامس: وصف النسخ المخطوطة ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: نسخ مخطوطات إشارات المرام

المطلب الثاني: وصف النسخ المعتمدة في التحقيق

المطلب الثالث: صور صفحات المخطوطات

الفصل الثاني: النص المحقق

الخاتمة: وفيها أبرز النتائج والتوصيات

الفهارس العامة: فهرس الآيات القرآنية، فهرس الأحاديث النبوية، فهرس الفرق والأديان، فهرس الأعلام المترجمة، فهرس المصادر والمراجع، فهرس الموضوعات.

القسم الأول: قسم "الدراسة"

الفصل الأول: التعريف بالمؤلِّف والمؤلَّف:

المبحث الأول: حياة البياضي:

المطلب الأول: اسمه، لقبه، مولده، نشأته ووفاته:

لا تكاد مصادر التراجم تمدُّنا بشيءٍ ذي بالٍ عن الإمام البياضي – شأن الكثير من أئمة الماتريدية – سوى اسمه وتاريخ وفاته وأسماء مصنَّفاته، وهي عادة ألِفَها مؤرخو الحنفية في التأريخ لمشايخهم وأئمَّتهم، فلم تظفر ترجمة إمامهم الإمام أبي منصور الماتريدي بشيءٍ أكثر من ذلك[1].

وقد ذكر المُحِبِّي طرفاً من سيرته وحياته في كتابه "خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر"[2]، واكتفى المَقْبَلي في ترجمته في "العلم الشامخ" عند ذكره بقوله: "من أهل عصرنا، تولى قضاء مكة في سنة أربع وثمانين وألف، وهو رومي"[3]، وتحدث عنه الشيخ الكوثري في مقدمته لإشارات المرام وأثنى عليه وعلى كتابه هذا، في حين لم يذكر شيئاً عن ترجمته[4].

كما ذكره البغدادي في "إيضاح المكنون" و"هدية العارفين"، وعمر كحالة الدمشقي في "معجم المؤلفين"، والزركلي في "الأعلام"، وفيما عدا المُحِبِّي لم يَزِد أحدٌ من هؤلاء على ذكر

---

[1] انظر في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه (٢/٥٦، ٥٧)، د. إبراهيم مدكور، دار المعارف – مصر، بدون طبعة وتاريخ، عدد الأجزاء (٢).

[2] انظر خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر (١/١٨١، ١٨٢)، محمد أمين بن فضل الله المحبِّي، دار صادر – بيروت، بدون طبعة وتاريخ، عدد الأجزاء (٤).

[3] انظر العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ (٦)، صالح بن مهدي المقبلي، الطبعة الأولى – مصر، ١٣٢٨هـ.

[4] انظر مقدمات الكوثري (١٧٩، ١٨١)، محمد زاهد الكوثري، دار الثريا – دمشق، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

اسمه وتاريخ وفاته وبعض مصنَّفاته، فكان أكثر مَن تكلَّم في ترجمته من بين أصحاب سائر كتب الأعلام والتراجم والطبقات[1].

ومن خلال ما توافر لدينا من ترجمته يمكن القول: هو العلَّامة كمال الدين أحمد بن حسن بن الشيخ سنان الدِّين يوسف البيَّاضي، البُوسنَويِّ الرُّوميِّ الحنفيِّ، المعروف ببيَّاضي زاده، قاضي العسكر وأحد صدور الدولة العثمانية، من أجِلَّاء علماء الروم وأجمعهم لفنون العلم، كان صدراً عالماً وقوراً جسيماً، عليه رونق العلم ومهابة الفضل، واشتهر بالفقه وفصل الأحكام وشاعت فضائله وذاعت، تقلَّب في مناصب العلم إلى أن حاز أعلاها، حتى أصبح فريد عصره، مشاراً إليه بالبنان، وُلد بإستانبول سنة (١٠٤٤هـ – ١٦٣٤م)، وكانت وفاته في إحدى الجمادين سنة (١٠٩٧هـ – ١٦٨٧م)، من مصنفاته:

- إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان.
- الأصول المنيفة للإمام أبي حنيفة.
- رسالة في اللوائح على وجه البحث والسؤال.
- سوانح المطارحات ولوائح المذاكرات في العلوم.
- شرح كتاب الوصايا والفقه الأبسط للإمام الأعظم[2].

---

[1] انظر إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون (٨٤/٣)، إسماعيل بن محمد الباباني، دار إحياء التراث العربي – بيروت، بدون طبعة وتاريخ، وهدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين (١٦٤/١)، إسماعيل بن محمد الباباني، وكالة المعارف – إستانبول ١٩٥١، أعادت طبعه دار إحياء التراث العربي بيروت – لبنان، عدد الأجزاء (٢)، ومعجم المؤلفين (١٩٢/١)، عمر بن رضا كحالة الدمشقي، مكتبة المثنى – بيروت، دار إحياء التراث العربي – بيروت، عدد الأجزاء (١٣)، والأعلام (١١٢/١)، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر– أيار/ مايو ٢٠٠٢م.

[2] انظر خلاصة الأثر (١٨١/١، ١٨٢)، ومقدمات الكوثري (١٧٩)، وإيضاح المكنون (٨٤/٣)، وهدية العارفين (١٦٤/١)، ومعجم المؤلفين (١٩٢/١)، والأعلام (١١٢/١).

المطلب الثاني: مذهبه العقدي، شيوخه، تلاميذه، وتوليه القضاء:

يُعَدُّ البياضي من متأخري أئمة الماتريدية، أخذ العلم عن والده القاضي، وعن العلَّامة المنقاري، والعلَّامة الشمس البابلي بمكة، وأجازه بعموم روايته الشيخ محمد بن علي الآمدي المعروف "بملا جلبي"، وقد أخذ عن جماعة منهم شيخ الإسلام يحيى بن عمر المنقاري، وحجَّ مع والده وحضر دروس الشمس البابلي بمكة لَمَّا كان أبوه قاضياً بها، وأجازه في عموم طلبته ودرس بالروم وأفاد.

وقد أخطأ صاحب خلاصة الأثر، فذكر أن ممن أخذ عنه شيخ الاسلام يحيى بن عمر المنقاري، وهو متقدم.

وُلِيَّ قضاء حلب في سنة (١٠٧٧هـ)، واعتنى به أهلها، وجرى له مع مفتيها العلَّامة محمد بن حسن الكواكبي مباحثاتٌ ومناقشاتٌ كثيرةٌ دوِّنت واشتهرت عنهما، ثم عُزل ووُلِيَّ قضاء بورسه ثم قضاء مكة سنة (١٠٨٣هـ)، وسار فيها أحسن سيرة، وعقد بمجلس الحكم درساً وقرأ شرحه على الفقه الأكبر، وهو شرح استوعب فيه أبحاثاً كثيرةً وأحسن فيه كلَّ الإحسان، وسمَّاه "إشارات المرام من عبارات الإمام".

قال المُحِبِّي في خلاصة الأثر: "وقد رأيته بالروم واستفدت منه، ثم عُزل عن قضاء مكة وقَدِمَ دمشق واجتمعت به فيها، فرأيته جبلاً من جبال العلم راسخ القَدْرِ، ثم وُلِيَّ قضاء قسطنطينية في أواخر سنة ستٍ وثمانين وألف، وكنت إذ ذاك بها، ثم وُلِيَّ قضاء العسكر بروم إيلي، وكان يوم ولايته كثير الثلج فأنشدت بعض حفدته قولي:

والأرض سُرَّت به لهذا ... قد لبست حُلَّة البياضِ"[1].

ووقع في أيام قضائه في القسطنطينية أنَّه ثبت على امرأة أنَّها زنى بها يهودي، وشهد أربعة بالزنا على الوجه الذي يقتضي الرجم، فحكم برجم المرأة، فحفر لها حفيرة في آتٍ ميداني ورُجمت، وهذا الأمر لم يقع إلَّا في صدر الاسلام، فسمع بذلك الموالي وقضاة العسكر، فحاولوا أن يثنوه عن ذلك بأنَّ هذا وإن كان أمراً شرعياً، لكنَّه يُنكر في مثل هذه الأعصار، والأولى دفع ذلك بحيلةٍ ووجهٍ شرعي، فامتنع وأبى عليهم ذلك، وأمر بإجراء الحكم الشرعي وتنفيذه، فأرضى ربَّه وأرضى رسوله، وأجرى أحكام الشرع بل أحياها، فله أجر مَن أحيا سنةً أماتها الظالمون، وأقام حدَّاً من حدود الله عطَّله الباغون، وكان ذلك سبباً في انحراف ذوي الشأن عليه، ولم تَطُل إقامته بالقضاء بعد هذه الحادثة، ثم عُزل وأقام بداره مُدة إلى أن توفي إلى رحمة الله تعالى[2].

---

[1] خلاصة الأثر (١/١٨١).

[2] انظر خلاصة الأثر (١/١٨١، ١٨٢).

المبحث الثاني: دراسة عصر الباضي:

المطلب الأول: الحالة السياسية

كان عهد السلطان "سليمان القانوني" يمثِّل رأس الهرم، بالنسبة لقوة الدولة العثمانية ومكانتها بين دول العالم، ويعدُّ عصر السلطان سليمان هو العصر الذهبي للدولة العثمانية، حيث شهدت سنوات حكمه من (٩٢٦ – ٩٧٢هـ / ١٥٢٠ – ١٥٦٦م)، توسعاً عظيماً لم يسبق له مثيل، وأصبحت أقاليم الدولة العثمانية منتشرة في ثلاث قارات عالمية[١]، ثم بدأت مقدِّمات ضعف الدولة تتضح في أواخر عهده، حيث اتفق المؤرخون على أنَّ عظمة الدولة العثمانية قد انتهت بوفاة السلطان العثماني سليمان القانوني (عام ٩٧٤هـ/ ١٥٦٦م)[٢].

ثم تولى الحكم من بعده "سليم الثاني" الذي لم يكن مؤهلاً لحفظ فتوحات والده، وتحولت الأولوية في سياسة الدولة العثمانية إلى المحافظة على الأماكن الإسلامية المقدسة أولاً، فالبحر الأحمر، فالخليج العربي، واستطاعت أن تبني درعاً قويةً حمت الأماكن المقدسة من الهجمات المسيحية[٣].

وتوالى السلاطين على عرش السلطة العثمانية، إلى أن جاء "أحمد الأول" وكان عمره أربعة عشر عاماً، وكانت أحوال الدولة مرتبكة؛ لانشغالها بحروب النمسا في أوربا، وحرب إيران

---

[١] انظر الدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط (٢٠٢)، علي محمد الصلابي، دار التوزيع والنشر الإسلامية – مصر، الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ – ٢٠٠١م.

[٢] انظر الدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط (٢٧٦).

[٣] انظر الدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط (٢٨٨، ٢٨٩)، (٥٤٥، ٥٤٦).

والثورات الداخلية في آسيا، ثم تولى الحكم سلاطين ضعاف[1]، واستطاعت الجيوش الروسية والنمساوية أن تهزم الجيش العثماني، وتوالت الهزائم على العثمانيين وتزحزحت القوات العثمانية إلى الوراء باتجاه شرق الدانوب، وأعطت النمساويين الفرصة لفك حصار بلغراد، وفتح الطريق لقوات الحلفاء وطرد العثمانيين من أوربا[2].

وقد عاصر البياضي الدور الذي شهد بداية اضمحلال الدولة العثمانية، وهو العصر الذي سماه البعض بـ "عصر التوقف" (١٦٨٣-١٧٦٨م)، حيث انتهت الدولة العثمانية العالمية، وانتهت معها العصور التي كان فيها نفوذها يعبر القارات، ويوجه سياسة وتاريخ العالم، وأصبحت في ذمة الماضي، وبدأ العصر الذي أصبحت فيه غايتها الوحيدة، هي الحفاظ قدر

---

[1] وهم على التوالي: السلطان "مراد الثالث" (٩٨٢-١٠٠٣هـ/١٥٧٤-١٥٩٤م)، "محمد خان الثالث" (٩٧٤-١٠١٢هـ)، "مصطفى الأول"، "عثمان الثاني" (١٠٢٦-١٠٣١هـ/١٦١٧-١٦٢١م)، "مراد الرابع" (١٠٣٢-١٠٤٩هـ/١٦٢٢-١٦٤٠م)، "إبراهيم بن أحمد" (١٠٤٩-١٠٥٨هـ/١٦٣٩-١٦٤٨م)، "محمد الرابع" (١٠٥٨-١٠٩٩/١٦٤٨-١٦٨٧م)، "سليمان خان الثاني" (١٠٥٢-١١٠٢هـ)، "أحمد الثاني" (ت ١١٠٦هـ-١٦٩٤م)، "مصطفى الثاني" (١١٠٦-١١١٥هـ/١٦٩٤-١٧٠٣م)، "أحمد الثالث" (١١١٥-١١٤٣هـ/١٧٠٣-١٧٣٠م)، "محمود الأول" (١١٤٣-١١٦٨هـ)، "عثمان الثالث" (١١٦٨-١١٧١هـ/١٧٥٨-١٧٦١م)، "مصطفى الثالث" (١١٧١-١١٨٧هـ/١٧٥٧-١٧٧٣م)، "عبد الحميد الأول" (١١٨٧-١٢٠٣هـ/١٧٧٣-١٧٨٨م)، "سليم الثالث" (١٢٠٣-١٢٢٢هـ/١٧٨٨-١٨٠٧م)، "محمود الثاني" (١٢٢٣-١٢٥٥هـ/١٨٠٨-١٨٣٩م)، "عبد المجيد الأول" (١٢٥٥-١٢٧٧هـ/١٨٣٩-١٨٦٠م)، "عبد العزيز" (١٢٧٧-١٢٩٣هـ/١٨٦١-١٨٧٦م)، "مراد الخامس" (١٢٩٣هـ) ومدة ولايته (٩٣ يوماً)، "عبد الحميد الثاني" (١٢٩٣-١٣٢٦هـ/١٨٧٦-١٩٠٩م). ومما يُؤخذ على بعضهم إسرافهم وانهماكهم في الملذات، وتخليهم عن قيادة الجيوش وتحمل أعباء الحرب. انظر الدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط (٥٤٦)، ودراسات في تاريخ الدولة العثمانية (٧١)، محمد الدقن، المطبعة الفنية – القاهرة، بدون طبعة، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

[2] انظر الدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط (٢٩٧)، (٥٤٦، ٥٤٧).

الإمكان على ما تملكه[1].

ومن هنا فقد تميَّز عصره بالضعف والتدهور، والعجز عن مواجهة المشاكل الاقتصادية والاجتماعية، والتي أدَّت إلى نشوب القلاقل الشعبية، وتعرضت الدولة في زمنه لثوراتٍ داخليةٍ عنيفة[2]، كما بدأت تظهر فيه أيضاً النتائج السلبية لنظام الامتيازات الأجنبية، التي كان قد منحها السلطان سليمان القانوني لفرنسا، والتي أصبحت فيما بعد ذريعةً للتدخل الفعلي في شؤون الدولة العثمانية؛ فأصبحت تشكل حكومة داخل الحكومة العثمانية[3]، وكانت أحوال الدولة مرتبكة جداً في عهد والده أحمد الأول؛ لانشغالها بحروب النمسا في أوربا، وحرب إيران، والثورات الداخلية في آسيا، فانتهز الشاه عباس الصفوي فرصة اضطراب الدولة العثمانية، فاحتل تبريز، وبغداد، والأماكن المقدسة الشيعية في النجف، وكربلاء، والكوفة، واضطرت الدولة العثمانية أن تترك للدولة الصفوية جميع البلدان والقلاع والحصون، التي فتحها العثمانيون

---

[1] انظر تاريخ الدولة العثمانية (١/٥٤١)، يلماز أوزتونا، ترجمة: عدنان محمود سلمان، منشورات مؤسسة فيصل للتمويل – تركيا، الطبعة الأولى: ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م، عدد الأجزاء (٢) في مجلد واحد.

[2] راجع تاريخ الدولة العلية العثمانية (١١٢، ١١٣)، محمد فريد بك، مطبعة محمد أفندي مصطفى – مصر، الطبعة الأولى: ١٣١١هـ – ١٨٩٣م.

[3] كما تحصَّلت ملكة إنكلترة في زمن السلطان مراد على امتياز تجاري، يسمح للسفن الإنكليزية بدخول الشواطئ والموانئ العثمانية، وتحصلت هولندا على امتيازات أخرى، وتوارد السفراء على الباب العالي للحصول على المعاهدات، التي أصبحت فيما بعد ذريعة للتدخل في شؤون الدولة. للتوسع أكثر في مسألة الامتيازات الممنوحة للدول الأجنبية وأسبابها ونتائجها، انظر دراسات في تاريخ الدولة العثمانية (٧٥ وما بعدها)، والدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط (٢٩٣)، (٢٩٨)، وراجع حركة الفتح العثماني في القرن (١١هـ/١٧م) (٢٢٧ وما بعدها)، سميَّة محمد حمودة، رسالة ماجستير – جامعة أم القرى – مكة المكرمة، ١٤٢٧هـ – ٢٠٠٦م.

في عهد سليمان الأول، بما فيها مدينة بغداد[1].

وكانت هذه أول معاهدة تركت فيها الدولة العثمانية بعض فتوحاتها، وكانت فاتحة الانحطاط والضعف وأول المعاهدات المشؤومة التي ختمت بمعاهدة برلين الشهيرة، كما ظهرت في عصر السلطان "أحمد الأول" حركات داخلية تهدف إلى تقويض كيان الدولة وبنيانها[2].

ومن الأحداث الجديرة بالذكر في تلك الآونة، الحرب مع الشيعة[3] الصفوية التي اندلعت

---

[1] انظر تاريخ الدولة العلية العثمانية (١١٤، ١١٥)، والدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط (٢٩٨، ٢٩٩).

[2] مثل: حركة "جان بولاد" الكردي، وحركة والي أنقرة "قلندر أوغلي"، وحركة "فخر الدين الدرزي المعني الثاني". انظر الدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط (٣٠٠)، وتاريخ الدولة العلية العثمانية (١١٥).

[3] **الشيعة**: هم إحدى الفرق الإسلامية الشهيرة، وهم الذين شايعوا علياً ﷺ وقالوا بإمامته وخلافته نصاً وصية، إما جلياً وإما خفياً، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره، أو بتقية من منه أو من أولاده، ومدار مذهبهم على أن الخلافة أو الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفوَّض إلى نظر الأمة، بل هي ركن الدين، وقاعدة الإسلام، ولا يجوز لنبي إغفاله، ولا تفويضه إلى الأمة، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم، ويجعلهم الشهرستاني خمس فرق هي: الكيسانية، والزيدية، والإمامية، والغلاة، والإسماعيلية، وهم ثلاثة أصناف عند الأشعري: الشيعة الغالية وهم خمس عشرة فرقة، والشيعة الإمامية وهم "الرافضة" وهم أربع وعشرون فرقة، والشيعة الزيدية وهم ست فرق. وكل فرقةٍ منها تكفِّر سائرها، وجميع فرق الغلاة خارجون عن فرق الإسلام، أما الزيدية والإمامية فمعدودون في فرق الأمة، وبعضهم يميل في الأصول إلى الاعتزال، وبعضهم إلى السنَّة، وبعضهم إلى التشبيه، ويجمعهم القول بوجوب التعيين والتنصيص على الإمام، وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوباً، عن الكبائر والصغائر.
وقالوا بأن علياً هو الذي عينه رسول الله صلوات الله عليه بنصوص ينقلونها، ويؤولونها على مقتضى مذهبهم، ولا يعرفها جهابذة السنة ولا نقلة الشريعة، ثم إن منهم من يقول أن تلك النصوص تدل على تعيين "علي" وتشخيصه، وهؤلاء هم الإمامية، ويتبرؤون من الشيخين وممن بايعهما، حيث لم يقدموا علياً، ومنهم من يقول إن تلك النصوص إنما اقتضت تعيين "علي" بالوصف لا بالشخص، والناس مقصِّرون=

في العراق (عام ١٠٤٤هـ/١٦٣٤م)، حيث قاد السلطان "مراد الرابع" الجيوش بنفسه فحاصر بغداد وانتصر، ويُلقَّب مراد بمؤسس الدولة الثاني؛ لأنه أحياها بعد السقوط وأصلح حال ماليَّتها، فقد استلم الخزينة فارغة وتركها مملوءة عند وفاته[١].

ثم تولى الحكم "إبراهيم بن أحمد" (١٠٤٩-١٠٥٨هـ/١٦٣٩-١٦٤٨م) بعد أخيه مراد الذي لم يعقب ذكوراً، وكانت الأحوال الداخلية شبه مستقرة؛ بسبب إصلاحات أخيه نحو الإنكشارية وتجديد الجيش، فاتجه إلى الاقتصاد في نفقات الجيش والأسطول، وإصلاح النقد وإقامة النظام الضرائبي على أسس جديدة. واستطاع الصدر الأعظم[٢] أن يوقف تدخل النساء

=حيث لم يضعوا الوصف موضعه، وهؤلاء هم الزيدية، وهؤلاء لا يتبرؤون من الشيخين، مع قولهم بأن علياً أفضل منهما، لكنهم يجوِّزون إمامة المفضول مع وجود الأفضل. وقد تجاوز بعضهم ممن يسمَّون "الغلاة" حدَّ العقل والإيمان في القول بألوهية أئمتهم. راجع الملل والنحل (١/١٦٩، ١٧٠)، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: أمير علي مهنا – علي حسن فاعور، دار المعرفة – بيروت، عدد الأجزاء (٢)، والفرق بين الفرق (٢١)، (٢٩ وما بعدها)، عبد القاهر البغدادي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية – صيدا – بيروت، بدون طبعة، ١٤١٦هـ – ١٩٩٥م، عدد الأجزاء (١)، وموسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية (٢٦٥، ٢٦٧)، د. عبد المنعم الحنفي، دار الرشيد – القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م.

[١] انظر الدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط (٣٠٥، ٣٠٦).

[٢] لا يمكن الحديث عن الحركات الإصلاحية في هذه الحقبة من تاريخ الدولة العثمانية، دون الإشارة إلى الإصلاحات التي قام بها الصدر الأعظم "محمد باشا كوبريلي" وخاصة في المجالين الإداري والمالي، والتي حققت نجاحاً كبيراً وكان لها الدور الأبرز في إعادة مسار الدولة إلى الطريق الصحيح. انظر جانباً من إصلاحاته المالية في حركة الفتح العثماني (٢٤٧)، والأتراك العثمانيون وحضارتهم (٥١٦، ٥١٨)، من مجموعة تاريخ الشعوب الإسلامية، كارل بروكلمان، تعريب: نبيه أمين فارس – منير البعلبكي، دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة الخامسة: ١٩٦٨م.

في شؤون السلطنة[1]، وتمكن من القضاء على محاولات رجال البلاط السلطاني لإفساد الدولة، وقضى على العابثين والمفسدين وقاطعي الطريق في مختلف الولايات[2].

ثم جاء السلطان محمد الرابع (١٠٥٨-١٠٩٩هـ/١٦٤٨-١٦٨٧م) الذي تولى السلطة وهو ابن سبع سنوات؛ فرأت أوربا أن الوقت قد حان للنيل من الدولة العثمانية؛ لذلك كونت أوربا حلفاً سمَّته "الحلف المقدس"[3]؛ وذلك للوقوف في وجه المدِّ الإسلامي الذي أصبح قريباً من كل بيت في أوربا الشرقية، وبدأ الهجوم الصليبي على ديار الدولة العثمانية[4].

وفي عهد أخيه "سليمان خان الثاني" (١٠٩٩هـ) استمر التدهور وازدادت شراسة الأعداء، فاغتصبت النمسا كثيراً من المواقع والمدن ومنها بلغراد، كما احتلت البندقية وبعض الأماكن في اليونان، وفي عهد السلطان "مصطفى الثاني" (١١٠٦-١١١٥هـ/١٦٩٤-١٧٠٣م) توالت الهزائم واستمر تراجع المدِّ الإسلامي في أوربا الشرقية، وتسربت أسباب الهزيمة في كيان الأمة وقست الهجمات الصليبية، وامتنعت كل الدول التي كانت تدفع الجزية عن

---

[1] يطلق اسم "الحرم الهمايوني" على القسم الخاص بالحريم، وتعتبر والدة السلطان هي أكثر السيدات نفوذاً داخل السراي، أما زوجات السلاطين فهن أقل نفوذاً، وهؤلاء الحريم كن في عهد السلاطين الأوائل في شبه عزلة عن بقية الخاصة السلطانية، كما كن قليلات التأثير على سير الدولة، ولكن تأثيرهن بدأ في الظهور على عهد السلطان "سليمان القانوني". وللتوسع أكثر انظر حركة الفتح العثماني (١٤١ وما بعدها).

[2] انظر الدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط (٣٠٧).

[3] ضمَّ هذا الحلف: النمسا، وبولونيا، والبندقية، ورهبان مالطة، والبابا، وروسيا. انظر تاريخ الدولة العثمانية (٥٤٣/١)، والدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط (٣٠٧)، وتاريخ الدولة العلية العثمانية (١٣٦، ١٣٧).

[4] انظر تاريخ الدولة العثمانية (٥٤٣/١)، والدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط (٣٠٧)، وتاريخ الدولة العلية العثمانية (١٣٦، ١٣٧).

دفعها، واتفقت كل الدول المسيحية على الوقوف في وجه العثمانيين وفي وجه تقدمهم، وعملت على تقسيم الدولة العثمانية خوفاً من انتشار المدِّ الإسلامي إليهم[1].

ثم جاء إبراهيم باشا ونادى بالإصلاح باستخدام الوسائل التي حققت بها أوربا قوتها، خاصة في التنظيم العسكري والأسلحة الحديثة، وكان أول مسؤول يعترف بأهمية التعرف على أوربا؛ لذا فإنه أقام اتصالات منتظمة بالسفراء الأوربيين المقيمين بالأستانة، وأرسل السفراء العثمانيين إلى العواصم الأوربية، وبخاصة فيينا وباريس، وبدأ التأثر بأوربا في مجال بناء القصور والإسراف والبذخ، وسعى الأغنياء إلى اقتباس العادات الأوربية الخاصة بالأثاث، وتزيين الدور وبناء القصور وإنشاء الحدائق، كما بدأ تقليد الغرب في شهواتهم وإسرافهم، وجرى استقدام المستشارين العسكريين واستيراد الأنظمة العسكرية الغربية في عهد السلطان "محمود الأول"، كما تم إعادة تنظيم فرق الانكشارية، واتجهت الدولة لقتال الشيعة الصفوية، وبدأ يظهر التآمر الروسي الصليبي ضد ديار الدولة العثمانية واضحاً، وقام بمحاولة تمزيق الدولة من الداخل، فقد دفعوا والي مصر "علي بك الكبير" إلى الخروج على الدولة العثمانية (عام ١١٨٣هـ/١٧٧٠م) ففعل[2].

وانصرف السلطان "سليم الثالث" (١٢٠٣-١٢٢٢هـ/١٧٨٨-١٨٠٧م) للإصلاحات الداخلية، فبدأ بتنظيم الجيش للتخلص من الإنكشارية الذين أصبحوا سبب كل فتنة، واتجه نحو تقليد أوربا، وانتهز الفرنسيون تدهور الدولة العثمانية وضعفها؛ فأرسلت فرنسا حملتها المشهورة بقيادة نابليون بونابرت، وكانت تلك الحملة صدى للثورة الفرنسية ونتاجاً لأفكارها الثورية، وسعى رجال الحملة إلى زعزعة الدين في نفوس المشايخ والعلماء وعوام الناس، بعرض

---

[1] انظر الدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط (٣١٠).

[2] انظر الدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط (٣١١)، (٣١٥).

نماذج من الحضارة الغربية، ونجح الفرنسيون في استقطاب العناصر القبطية؛ لمعاونة الحملة بمختلف الوسائل[١].

لقد كان الهجوم الفرنسي أول هجوم صليبي، على ولاية عربية من ولايات الدولة العثمانية، فأعلن السلطان "سليم الثالث" الجهاد ضد الفرنسيين الصليبيين، واستجاب المسلمون لدعوته في الحجاز، والشام، وشمال أفريقيا[٢].

أعقب ذلك فترة من القلاقل والاضطرابات، ثم اعتلى "محمود الثاني" عرش السلطة وكانت الفوضى ومشاكل تبديل السلطة والعصيانات تسود البلاد؛ فبدأ سلسلة من الإصلاحات الواسعة، فكان القضاء على الإنكشارية، والاتجاه نحو تنظيم جيش عصري مدرب وفق المعايير الأوربية، كما أعيدت عمليات التنظيم الإداري والمدني لدعم السلطة المركزية، ونجحت الدولة في إزاحة الإداريين المتسلطين وإزاحة الأعيان وغيرهم من الطغاة[٣].

ثم ساد النظام الفردي في عهد السلطان عبد الحميد، فقد كانت السمة البارزة للحياة السياسية في عهده، هي الحكم الفردي أو الاستبدادي كما وصفه منتقدوه، وكانت الإمبراطورية في حالة من التفكك والانهيار نتيجة طبيعية له، واستمرت مرحلة الانهيار والتفكك في أوصال الإمبراطورية، منذ نهاية الحرب الروسية الكبرى (عام ١٨٧٨م)، وامتدت حتى خلع السلطان عبد الحميد الثاني عن العرش (عام ١٩٠٩م)[٤].

---

[١] انظر الدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط (٣٢٥ وما بعدها)، (٥٤٧)، وللتوسع أكثر راجع الدولة العثمانية تاريخ وحضارة (٨٣/١ وما بعدها)، أكمل الدين إحسان أوغلي، ترجمة: صالح سعداوي، مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية – إستانبول، ١٩٩٩م.

[٢] انظر الدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط (٥٤٧).

[٣] راجع الدولة العثمانية تاريخ وحضارة (٩٧/١، ٩٨).

[٤] انظر الدولة العثمانية تاريخ وحضارة (١١٤/١).

وعلى الرغم من محاولات بعض السلاطين الأقوياء وقف هذا التدهور بمساعدة الصدور العظام، إلا أن تيار التدهور استمر دون توقف خلال الثلث الأخير من القرن السادس عشر حتى مطلع القرن التاسع عشر. وقد اتفق الباحثون على عدة أسباب لهذا التحول في مسار الإمبراطورية العثمانية، وتتلخص في حدوث تغير شديد في شخصية الحكام، ومهاراتهم، ونشاطاتهم، وزيادة نفوذ "الإندرون" في شؤون الدولة، مع انشقاق "البيرون" إلى أكثر من جناح متنافس؛ وقيام روابط قوية بين رجال الإدارة المركزية في الداخل وعناصر الإدارة الحاكمة في الولايات؛ وزيادة معدل الفساد الإداري، الذي نتج في جانب منه عن ظهور تلك الأجنحة المتصارعة، والتضخم المفاجئ الذي حدث في أواخر القرن السادس عشر ومطلع القرن السابع عشر؛ بسبب تحول التجارة الدولية من حوض البحر المتوسط إلى الأطلنطي، والصراع بين العنصر التركي المتمثل في البكوات والرقيق، والذي أدى إلى اختراق هيئة "الموظفين العثمانيين"، وتنظيم المؤسسة العسكرية، وأخيراً عجز الإمبراطورية العثمانية عن التوسع أكثر[1].

أما الكتَّاب ورجال الدولة العثمانيون – من القرنين السابع عشر والثامن عشر – فما برحوا ينظرون إلى الوراء، إلى العهد الذهبي السالف، وكانوا لا يرون أمل إنقاذ الإمبراطورية العثمانية إلا في الرجوع إلى العقيدة الإسلامية الصافية، والقانون الإسلامي القويم، بعد إزالة ما علق بهما من الشوائب، وفي العودة إلى تقاليد آل عثمان النقية القديمة.

ففي (عام ١٧٩٢م) سأل السلطان سليم الثالث عدداً من الشخصيات العثمانية الممتازة، ما لديهم من النصائح لإنقاذ الإمبراطورية، وكان هناك الكثيرون ممن أعطوا حتى ذلك الحين نفس الإجابة، ولكن كان ثمة رجال آخرون وجدوا طريقاً جديدة، وهي طريق الإصلاح

---

[1] انظر أوربا العثمانية (٢٠٩)، بيتر شوجر، ترجمة: د. عاصم الدسوقي، دار الثقافة الجديدة – القاهرة، الطبعة الأولى: ١٩٩٨م.

والتجديد، والتي كان من شأنها أن يصل الشعب التركي بواسطتها عبر الزمن، ومن خلال انهيار الإمبراطورية العثمانية النهائي، إلى مولد الجمهورية التركية[1].

أما الفكر السياسي العثماني فهو يرتكز على: السلطان، ورجال الحكم (الفئة البيروقراطية)، والجيش، والخزانة، والرعايا، وعلى أوضاع هؤلاء والواجبات والمسؤوليات المتبادلة فيما بينهم، في إطار العلاقة بين الحاكم والمحكوم، التي لها قضايا رئيسية ذات أسس فكرية سياسية ثلاثة تستند إليها[2].

وحتى منتصف القرن السابع عشر كان الديوان السلطاني مركز حكومة الإمبراطورية العثمانية، وكان يجتمع أعضاؤها الذين يمثلون العلاقات الخارجية، والشؤون المالية، والقانون، والشؤون الدينية، والقوات المسلحة، بصورة دائمة منظمة، وكانوا يتخذون القرارات في جميع القضايا الهامة للدولة[3].

---

[1] انظر إستانبول وحضارة الخلافة الإسلامية (٢٠٩، ٢١٠)، برنارد لويس، تعريب: د. سيد رضوان علي، الدار السعودية، الطبعة الثانية: ١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م.

[2] انظر الدولة العثمانية تاريخ وحضارة (٢/٢٣١).

[3] انظر إستانبول وحضارة الخلافة الإسلامية (١٢٤).

المطلب الثاني: الحالة الاجتماعية والاقتصادية

نجحت الدولة العثمانية في أن تجمع خلال تاريخها التقليدي، أُناساً اختلفت أجناسهم وتباينت أديانهم في إطارٍ من السلم والتعايش، وكان العثمانيون يطلقون على ذلك النظام الاجتماعي وتعايش الناس اسم (نظام العالم)، وأطلق عليه الأوربيون اسم (pax ottoman) أي السلام العثماني[1].

فحينما بدأ العثمانيون بالفتح شرعوا بدعوة الناس إلى دين الله، ورحبو بكل من شرح الله صدره للإسلام، ومنحوه حقَّ المواطنة الكاملة، فاعتنق الكثير من الألبان الإسلام، أما من ظلَّ على دينه من أهل الأرياف، فقد أصبحوا رعايا يؤدُّون الجزية ومقدارها دينار بندقي واحد لكل فرد، وذلك في مقابل تمتعهم بالحماية العسكرية من قبل الدولة[2].

ويذهب البعض إلى أن انتشار الإسلام إبان الفتوحات العثمانية إنما كان تهرباً من الجزية، في حين يرى البعض الآخر أن مرجعه إلى ما تميزت به الإدارة العثمانية من كفاءة، فقد أفسحت الفرص في شتى المجالات أمام رعاياها المسلمين أياً كان أصلهم، وهكذا كان الذمي يصبح عثمانياً بمجرد اعتناقه الإسلام، مما ترتب عليه ازدياد أعداد العثمانيين بمرور الوقت من الآلاف إلى الملايين[3].

ومن هنا كان المجتمع العثماني قد ضمَّ عناصر أخرى كالعرب، واليونان، والأرمن، والصرب، وغيرهم، ولا شك أن هذا التركيب المعقَّد يرجع إلى اتساع الرقعة الجغرافية التي تسيطر عليها الدولة، ورغم تعدد هذه الأعراق إلا أن المجتمع لم يكن قائماً على أسس

---

[1] حركة الفتح العثماني (٢٠٧).

[2] حركة الفتح العثماني (٢٠٧).

[3] حركة الفتح العثماني (٢٠٨).

عرقية، بل على أسس فكرية وعقدية، حيث كانت نظرة العثمانيين للحكم والسياسة والإنسان، تلعب دوراً مهماً في ذلك، فلم تسعَ الدولة إلى استيعاب أحدٍ أو محاولة إذابته[1].

وكانت إستانبول العثمانية مدينة عظيمةً مزدهرةً بسكانها المتنوعين النشطين، وكان معظم اليونانيين الذين غادروا المدينة قبل الفتح قد عادوا إليها إلا القليل منهم، وجاء الآخرون من جميع أنحاء الإمبراطورية ليشاركوهم، وقد ازداد أيضاً عدد اليهود الذين كانوا موجودين من قبل في العاصمة البيزنطية، منذ نهاية القرن الخامس عشر الميلادي بصورةٍ خاصة، إذ جاء الكثيرون من إسبانيا والبرتغال والبلاد الأوربية الأخرى، باحثين عن مكانٍ للُّجوء إزاء اضطهاد المسيحيين لهم، إلى حكم السلاطين العثمانيين المتسامح، وتمتع اليهود والمسيحيون على السواء بحرية العبادة في إستانبول، في ظل واقع التاريخ الإسلامي والعثماني بهذا الخصوص، ومُنحوا قدراً كبيراً من الحرية القومية (الطائفية)[2].

وتُشير بعض المصادر التاريخية إلى افتقار الدولة العثمانية إلى الرابطة القومية بين رعاياها، كإحدى السلبيات، في وقت كانت أوروبا تسير بسرعة نحو الدولة القومية المركزية المتجانسة.

فمصطلح "عثماني" ليس له مدلول قومي، بل إنه يرتبط بأسرةٍ حاكمة، مثله في ذلك مثل مصطلحات تاريخية كثيرة، أما لفظ "تركي" فإنه لم يستخدم في العصر العثماني إلا قليلاً، وذلك للإشارة إلى الرُعاة التركمان، ثم بعد ذلك إلى الفلاحين الجهلة، الذين يتكلمون

---

[1] حركة الفتح العثماني (٢٠٧، ٢٠٨).

[2] يقول بروكلمان: "وإذا كانت الدولة العثمانية لا تتدخل من حيث المبدأ في قضايا الدين، فقد انتهت في الواقع إلى أن تصبح ملجأً للحرية الدينية بالنسبة لليهود، المطرودين من إسبانيا والبرتغال عند منبلج القرن السادس عشر". انظر الأتراك العثمانيون وحضارتهم (٤٨٩، ٤٩٠)، وانظر أيضاً إستانبول وحضارة الخلافة الإسلامية (١٣٥).

اللغة التركية ويقطنون قرى الأناضول.

كما كان من المألوف بين مسيحيي أوربا أن يستعملوا كلمة "ترك" كمرادف لكلمة مسلم، ويقولوا عن أي شخص اهتدى إلى الإسلام بأنه أصبح "تُركاً"، ولم يكن هذا التعبير بعيداً عن المنطق؛ فإن الإمبراطورية العثمانية من مبدأ نشوئها إلى نهاية أمرها كانت دولة إسلامية، نذرت نفسها أولاً لحمل راية الإسلام إلى أقطار جديدة، ثم للدفاع عنه ثانياً، ومنذ القرن السادس عشر شملت ممتلكاتها مراكز الإسلام الأولى – مدينتي مكة والمدينة المقدستين – وعاصمتي الخلفاء الأقدمين – دمشق وبغداد – ثم إنها كانت آخر الإمبراطوريات الإسلامية، وبالتأكيد أطولها عمراً ولعلّها أعظمها قاطبةً، وكان حاكمها الأعلى حاكم الإسلام وجيوشها جيوش الإسلام وقوانينها قوانين الإسلام[1].

وعلى كلٍ فقد كانت صفة عثماني – لا تركي – هي الصفة المفضَّلة لدى أبناء الدولة، فلم يكن رعاياها الذين لا يتكلمون التركية يعتبرون أنفسهم بمعزلٍ عن كيان الدولة السياسي، إذ كانت الدولة العثمانية تعتبر نفسها دولةً إسلامية.

وقد كان المجتمع العثماني مجتمعاً عسكرياً، وثيوقراطياً، وإقطاعياً، وطبقياً من نوع خاص، أما الطابع العسكري فتصوِّره أقوى تصوير الفتوحات التي قام بها العثمانيون في جوف أوربا، حتى وصلوا إلى مشارف "فيينا" عاصمة النمسا، فحققوا أمجاداً عسكرية يفتخر بها الإسلام، ومن ثم كان الجيش بوجه خاص رمزاً من رموز المجتمع العثماني، وكانت المنشآت العسكرية وشؤون الإمدادات والتموين فوق مستوى عصرهم، كما لم يكن في وسع أي دولة من دول الغرب أن تقاوم جيشها[2].

---

[1] انظر إستانبول وحضارة الخلافة الإسلامية (١٧٧).

[2] انظر إستانبول وحضارة الخلافة الإسلامية (٥٥، ٥٦).

وأما كونه مجتمعاً "ثيوقراطياً" أي دينياً، باعتبار أن الأحكام في الدولة تستند إلى الشريعة الإسلامية، تمشياً مع ورح العصر الذي كان يضع الدين فوق كل اعتبار، وكان هذا الاتجاه الديني ملحوظاً في الأنظمة الاجتماعية والسياسية، بحيث لا يحتاج إلى الحديث عنه بتفصيلات أكثر.

ويتجلَّى البُعد الديني من خلال تشجيع التصوف بين الرعايا، حتى قيل في هذا الصدد إن حياة الجماهير الدينية قد خضعت لتأثير مشايخ الطرق الصوفية، أكثر مما خضعت لتأثير رجال الدولة[1].

وكان من مظاهر المجتمع العثماني الديني كذلك المساجد العظيمة والعديدة، التي أنشأها السلاطين في الآستانة وأدرنة وغيرهما، والتي كانت صدىً لاهتمام السلاطين بمسايرة الشعور الديني المتأجج في نفوس الشعب، ورغبتهم في اكتساب قلوب الرعية عن طريق الدين، وكان يُلحق بالمسجد الكبير الفخم منشآت خيرية من مطاعم مجانية، وتكايا، ومدارس، ومكتبات، حتى كان المسجد بملحقاته وحدة جامعة علمية دينية خيرية[2].

كما كان العالم المتخصص في الشريعة الإسلامية وأصول الدين، يتمتع بتقدير عميق من الحكام والمحكومين على السوية، ويتحدث المؤرِّخ الشهير الشيخ عبد الرحمن الجبرتي بإعجاب عن اهتمام المجتمع العثماني بإقامة الشعائر الدينية والسنن المحمدية، وتعظيم العلماء وأهل الدين، وخدمة الحرمين الشريفين، والتمسك في الأحكام والوقائع بالقوانين والشرائع، فتحصنت

---

[1] الأتراك العثمانيون وحضارتهم (٤٨١).

[2] راجع العثمانيون في التاريخ والحضارة (١٦١ وما بعدها)، د. محمد حرب، المركز المصري للدراسات العثمانية وبحوث العالم التركي – القاهرة، بدون طبعة، ١٤١٤هـ – ١٩٩٤م.

دولتهم وطالت مدتهم، وهابتهم الملوك وانقاد لهم الممالك والمملوك[1].

وأما الطابع الطبقي، فقد انقسم مجتمع العربي والإسلامي في ذلك الوقت إلى فئتين كبيرتين، فئة الحكام (العسكريين)، وفئة الرعايا (المحكومين).

ويمكن تعريف العسكر بأنهم الأشخاص الذين اعترف لهم السلطان بمرسوم خاص منه بصلاحيات دينية أو إدارية، وهذه الفئة معفية من دفع الضرائب لكونها فئة غير منتجة.

أما الرعايا فهم الذين لا يشاركون في الحكم بشكل من الأشكال، وغالبيتهم من التجار والحرفيين والفلاحين ووظيفتهم دعم الحكام عن طريق الإنتاج وتأدية الضرائب.

ووظيفة الرعايا – أياً كان دينهم أو كانت أعراقهم – أن يكونوا دعماً لفئة الحكام عن طريق الإنتاج وتأدية الضرائب، في حين يتوجب على الفئة الحاكمة – وعلى رأسها السلطان – تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، وتطبيق القوانين العثمانية العرفية، وضمان سيادة العدل في البلاد. ويُعتبر أن التزام كل فئة بواجباتها من أهم أسس استقرار وقوة الدولة[2].

وتتراوح العلاقة بينهما بين وئامٍ وسلامٍ، إذا ما طبَّقت الفئة الحاكمة مفهومات القيم الإسلامية السياسية والاجتماعية، من عدل، ومساواة، وتسامح، وحرص على مصلحة المجموع الاقتصادية والاجتماعية، وبين حربٍ وصراعٍ إذا ما بحثت الطبقة الحاكمة عن مصلحتها الخاصة، ولا سيما المادية، على حساب مصلحة المجموع[3].

---

[1] انظر تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار (١/٣٧، ٣٨)، عبد الرحمن الجبرتي، دار الجيل – بيروت، بدون طبعة وتاريخ، عدد الأجزاء (٣).

[2] الدولة العثمانية تاريخ وحضارة (١/٥٢٦).

[3] انظر من أعلام الفكر العربي في العصر العثماني الأول (١٨٨ وما بعدها)، د. ليلى الصبَّاغ، الشركة المتحدة – دمشق، الطبعة الأولى: ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م.

وقد كانت الصِّلات بين الفئات الحاكمة بالولاية صلات صراعٍ بين مراكز القوى أحياناً، فهي تتحالف، أو تتناحر وتتقاتل بحسب اختلال التوازن بينها، وقد كانت في مجملها في القرن الحادي عشر الهجري / السابع عشر الميلادي، علاقات حرب تفرض كل وبالها الاقتصادي والاجتماعي على الفئة المحكومة، من ضرائب، ومصادرات، واجتياح للأراضي الزراعية، وقتل ونهب، وما يتبع ذلك من هجرة من المدن والقرى، مما أدى إلى اندثار بعضها، وما كان يُرافق تلك الظاهرات من تشريد وبؤس، وتعطيل للفعاليات الاقتصادية، وارتفاع في الأسعار، وغيره[1].

وقد كان المجتمع الإسلامي التقليدي، رغم استبداده السياسي يسوده مبدأ المساواة اجتماعياً، ولم يحدث فيه شيءٌ قطُّ مثل النظام الطبقي في المجتمع الهندوكي في الشرق، أو الامتيازات الأرستقراطية في المجتمع المسيحي في الغرب[2].

فقد حرص السلاطين العثمانيون على نشر العدل بين رعاياهم، واعتبروا رفاهية الشعب من أهم الواجبات التي يتعين عليهم القيام بها، ولعل خير دليل على ذلك هو تقسيمهم للمجتمع إلى رعايا وعسكر، سواء كانوا مسلمين أم غير مسلمين.

فمن أهم الملامح البارزة للنظام العثماني، هو أن التمييز بين العسكرية والرعية لا يقوم على مجرد أساس الجنس، ولا على مجرد الأساس الديني، فكان الفلاحون المسلمون غير العسكريين يعتبرون من "الرعية" كأمثالهم المسيحيين في أوربا تماماً، ومن ناحية أخرى كان بعض النبلاء العسكريين المسيحيين من البلقان قد سُجلوا في الطبقة العسكرية العثمانية، ومنحوا الإقطاعات من قبل السلطان، وكان هذا حتى بدون اعتناق الدين الإسلامي رسمياً[3].

---

[1] من اعلام الفكر في العصر العثماني (٢٣٧).

[2] إستانبول وحضارة الخلافة الإسلامية (٧٩).

[3] انظر إستانبول وحضارة الخلافة الإسلامية (٨١).

ووُجد بعض التقارب الاجتماعي، بين عناصر من الفئة الحاكمة العثمانية، وعناصر عربية إسلامية من الفئة المحكومة عن طريق التزاوج، لا سيما بين العسكر وأهل البلاد، مما أدى إلى تغيير بنية الإنكشارية، وتحولها تدريجياً إلى جند محليين.

كما وقع بعض التمازج والاندماج من خلال سعي الفئة الحاكمة لتعلم اللغة العربية، لغة الإسلام وأهل البلاد، بل وإتقانها وإجادتها أحياناً، ومحاولة الفئة المثقفة العربية تعلم اللغة التركية، وبالرغم من ذلك فقد ظل مفهوم التمايز بين العربي والرومي قائماً بل نامياً.

ولكن كياناً سياسياً بهذا الاتساع وبهذا التنوع، لا يمكنه أن يظلَّ دون حوادث أو مشكلات أو دون تطور، غير أنه يمكن السيطرة على هذه الأمور، ما دام على رأس الدولة حاكم يمكنه فرض سلطته وهيبته ونهجه السياسي، ويمكنه أيضاً الحدُّ من تجاوزات رعاياه[1].

ويمكن ملاحظة الارتباط الوثيق بين التكوين الاجتماعي للمدن والقرى في الدولة العثمانية من جهة، وبين التكوين الاقتصادي لها من جهة أخرى ، فعندما بدأت الدولة بالتخلي عن النهج الإسلامي في شؤونها الاقتصادية ودبَّ الفساد إلى هذا المجال، أثَّر ذلك سلبياً على الأوضاع الاجتماعية، كما أدَّى توقف الفتوحات إلى قلة الغنائم، وهي إحدى ركائز اقتصاد الدولة، وتغير اتجاه سير المعارك إلى غير صالح العثمانيين، مما أدَّى إلى ارتفاع تكاليف الحملات، فكانت بعض الحلول التي لجأت إليها الدولة قد خففت من حدة الأزمة بشكل مؤقت، ثم تحولت هذه الحلول إلى جزء من المشكلة الاقتصادية، وذلك إما بسبب الفساد الإداري، أو بسبب التنافس الأوروبي على الاقتصاد العثماني، أو السببين معاً.

وكانت النتيجة هي إنهاك الدولة اقتصادياً، وبالتالي تردي الأحوال الاجتماعية في المدن

---

[1] حركة الفتح العثماني (٢٠٩، ٢١٠).

والقرى،[1] كما كانت الثورات والهجرة إحدى الوجوه البارزة للمشكلة الاقتصادية، ثم إن ذلك انعكس على الوضع العسكري والسياسي للدولة العثمانية في أوروبا، وأصبح فتح جبهة للحرب في هذه القارة يعني المزيد من المشكلات الاقتصادية والاجتماعية.

ولا يمكن تناول الجانب الاقتصادي للدولة العثمانية في هذه الآونة، دون التعرض لموضوع مهم، وهو "الامتيازات الممنوحة للدول الأجنبية"، وذلك لأنها تمثل أحد أوجه العلاقات التجارية بين الدولة العثمانية والدول الأوروبية، فلقد مرَّت هذه العلاقات بتطورات عدة حتى أصبح للدولة العثمانية دور في التجارة الدولية.

فقد شكَّل الموقع الاستراتيجي للعاصمة العثمانية، مركزاً تجارياً ووسيطاً هاماً في التجارة الدولية، وظلَّ الحال كذلك حتى اكتشاف رأس الرجاء الصالح.

ومع تراجع القوة العثمانية في القرن (١١هـ/١٧م)، أصبحت الدولة ميداناً للتنافس التجاري بين الدول الأوروبية، والذي تجلَّى من خلال التسابق إلى الحصول على الامتيازات التجارية، والتي أصبحت فيما بعد ذريعةً للتدخل في شؤون الإمبراطورية العثمانية المختلفة.

وقد فرضت الظروف السياسية والعسكرية، التي كانت تعيشها الدولة مع مطلع القرن (١١هـ/١٧م)، فرضت عليها ضرورة الإبقاء على معاهدة الامتيازات التجارية الفرنسية، بل وتجديدها في عام (١٠١٣هـ/١٦٠٤م)[2].

ولعلَّ تلك الظروف هي ما دفع الدولة في القرن الثاني عشر الهجري / الثامن عشر

---

[1] يصف المحبِّي الحال الذي آل إليه مجتمع ذلك الوقت فيقول: " وفي هذا القرن – يقصد الحادي عشر للهجرة – يُضرب المثل بالغلاء الواقع بمكة ... وفيه أكل الناس لحوم الكلاب والبسس". خلاصة الأثر باختصار (٤/٢٩٨).

[2] انظر حركة الفتح العثماني (٢٢٩).

الميلادي، إلى إعادة النظر في علاقاتها بالدول الأوروبية، ومحاولة التوافق مع هذه المستجدات في شتى المجالات[1].

المطلب الثالث: الحالة الفكرية

تشكِّل الحياة الفكرية عند الباحثين في التاريخ العثماني، ولا سيما خلال العصر الكلاسيكي[2] واحداً من أكثر القضايا التي أهملت وافتقدت العناية اللائقة، طبقاً لمفاهيم العصر واحتياجاته، ولم تحظ بالبحث المتعمق والنقاش العريض، ومما يسترعي الانتباه أن الدراسات التي تناولت الحياة الفكرية في العالم الإسلامي، مع ظهور حركة الاستشراق في الغرب، على كثرتها لم تتعرض للعهد العثماني أيضاً، ولم تقدم صورة زاهية كثيراً قياساً على ما كان عليه الحال في عصر الدولة الإسلامية، مع أن تاريخ الفكر في العهد العثماني جزء لا يتجزأ من تاريخ الفكر الإسلامي، فكان لا بد من تحديد مكانة الفكر العثماني وسيرورته ضمن إطار وحدة الفكر الإسلامي وتكامله.

ويبدو أن وراء هذا الإهمال – إلى حد ما – ذلك الانطباع الذي ارتسم في نفوس العالم الغربي عن الدولة العثمانية، أو الصدى السلبي للدور الذي لعبته في الغالب كقوة سياسية عسكرية، والصورة التي خلقتها أحاسيس الرعب والكراهية، والتي أسفرت عنها الانتصارات الظافرة التي حققتها تلك الدولة العظمى، باسم القوة السياسية والعسكرية للإسلام، في مواجهة الغرب المسيحي، على مدى حقبة طويلة من التاريخ تمتد لستة قرون.

ومن هنا يمكن القول إنه لا زالت الحاجة ملحة للعديد من البحوث والدراسات، حول

---

[1] انظر حركة الفتح العثماني (٢٧٤، ٢٧٥).

[2] العصر الكلاسيكي في تاريخ الدولة العثمانية: هو الفترة الممتدة من حكم السلطان سليم الأول حتى السلطان محمد الثالث، أي عام ١٥١٢ – ١٦٠٣م، وهو ما يُعرف في السياسة والأدب بالعصر الذهبي.

التاريخ الفكري والإطار المعرفي لذلك المارد المهيب، الذي طالما قدم نفسه على أنه سيف الإسلام والعقل المفكر للمسلمين.

وتُشير الدراسات التي أجريت في مجال تاريخ الفكر الإسلامي، إلى أن أكثر الإنتاج الفكري نضجاً في العالم الإسلامي بدأ في الظهور مع القرن التاسع الميلادي، وبعد حياة من الازدهار استمرت أربعة قرون، لم تلبث الحياة الفكرية أن دخلت مرحلة من الركود عند أواخر القرن الثاني عشر الميلادي، والذي أرجعه البعض إلى التركيب الداخلي للفكر الإسلامي وظروفه، والبعض الآخر إلى عوامل سياسية واجتماعية واقتصادية داخلية وخارجية، وربما كان الأخذ بالرأيين أكثر واقعية[1].

فحينما وضعت أسس الدولة العثمانية كإمارة تخوم صغيرة، على الحدود البيزنطية غرب الأناضول في أوائل القرن الرابع عشر، كان العصر الذي ازدهر فيه النشاط الفكري بكثافة في العالم الإسلامي، ونشطت فيه المدارس الفكرية المختلفة، قد انتهى وولى منذ مدة طويلة، وكان العالم الإسلامي آنذاك يسعى لتجاوز الأزمات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، التي أسفر عنها الغزو المغولي، وعلى الرغم من ذلك فإن القرن الرابع عشر كان لا يزال قادراً على تخريج مفكرين كبار من أمثال ابن خلدون[2].

وقد وضعت أسس الحياة الفكرية في الإمبراطورية العثمانية فوق هذا التراث الراكد، ففي القرن الرابع عشر انتهت حياة الفكر الحر وحياة الجدل في العالم الإسلامي، وبدأت تظهر بدلاً من ذلك كيانات سياسية جديدة تكفلت برسالة حماية الإسلام، ضد التيارات الخارجة على

---

[1] انظر الدولة العثمانية تاريخ وحضارة (٢/٢٢٣).

[2] انظر الدولة العثمانية تاريخ وحضارة (٢/٢٢٣).

أهل السنة، وكانت الإمارة العثمانية إحدى تلك الكيانات الجديدة[1].

لقد شجعت الإمبراطورية العثمانية على ظهور مناخ فكري، في إطار الفكر السني الذي فرضته، بشكل يناسبها ويلبي احتياجاتها العملية، كمظهر طبيعي جداً للبناء الذي شيَّدته وطورته، بما يتفق ونظرتها لمفهوم الدولة، كما حرصت مدى القرون على عدم الانفصال عنه، بل وأوقعت أشد العقاب بكل من حاول الانفصال عنه؛ لذلك فقد ظلت الحياة الفكرية العثمانية تضطر للتطور دائماً تحت هذه المظلَّة من هيمنة الدولة[2].

ويرى البعض أن الحياة الفكرية عند العثمانيين، عجزت عن استشراف نهضة تتناسب ومستوى الفكر الإسلامي التقليدي، أو مستوى الازدهار الذي حققه العثمانيون أنفسهم في المجالات الأخرى على مدى ستة قرون، ويُرجع ذلك إلى ثلاثة عوامل:

١. أن الحياة الفكرية في العالم الإسلامي كانت قد فقدت وميضها، قبل مائتي عام على الأقل على مجيء العثمانيين، فعندما ظهر العثمانيون على مسرح التاريخ في أوائل القرن الرابع عشر، كان المناخ الفكري النابض بالحياة خلال العهد التقليدي في العالم الإسلامي، قد انقضى عمره منذ مدة طويلة، وتحولت المؤلَّفات والمصنَّفات التي أثرت المناقشات الحامية، وألهبت الحركات الفكرية إلى رفوف المكتبات يعلوها الغبار، ولعل أحد الأسباب الرئيسية وراء ذلك هو الاضطرابات السياسية والدينية الكبرى، التي ظهرت من القرن الحادي عشر إلى القرن الثالث عشر الميلاديين، وما تبعهما من ضرورة تحول الحياة الفكرية إلى وجهة مختلفة، تخدم الأهداف الدينية السياسية الجديدة[3].

---

[1] انظر الدولة العثمانية تاريخ وحضارة (٢/٢٢٤).

[2] انظر الدولة العثمانية تاريخ وحضارة (٢/٢٢٥).

[3] انظر الدولة العثمانية تاريخ وحضارة (٢/٢٢٠، ٢٢١).

٢. طبيعة تركيب الأيديولوجية العثمانية في المركزية وهيمنة الدولة، ثم أسلوب التفكير المرتبط بذلك، فقد كانت المؤسسات تعمل في الغالب على تنشئة الموظفين للانخراط في العمل الرسمي عند العثمانيين، وكان ينظر إلى رجال العلم أيضاً على أنهم جزء من النظام البيروقراطي في الدولة، ولم يرتقوا إلى الاستقلال عن السلطة المركزية، وانحصر العلم والفكر في تلك الحدود وحدها مسَخَرين لخدمة الدولة، أما العالم فهو الشخص الذي ينجح في انجاز تلك العملية، لذا لا نكاد نجد عند العثمانيين مناخاً علمياً وفكرياً مستقلاً عن السلطة، كالمناخ الذي ظهرت بعض أمثلته في العهدين الأموي والعباسي[١].

٣. وجود التشيُّع الصَّفوي[٢]، وهذا العامل ظهر في أواخر القرن الخامس عشر وفي أوائل القرن السادس عشر، حيث قامت الدولة الصفوية في إيران، وتحولت إلى مشكلة سياسية دينية خطيرة أمام السلطة المركزية العثمانية، وكانت الإمبراطورية العثمانية في حالة دفاع عن العالم الإسلامي ضد هجمات الغرب المسيحي؛ فتصدت في نفس الوقت للدفاع عن المذهب السني أساس ايديولوجيتها ضد الدعايات الشيعية، التي بدأها الشاه "اسماعيل الصفوي" بين أهالي الأناضول بشكل مكثف وأساليب منظمة، وتم تكليف العلماء بوضع الأسس العقائدية في هذا الدفاع، وقامت هيئة تحت رئاسة "ابن كمال باشا" شيخ الإسلام آنذاك، فوصمت الأيديولوجية التي تمثلها إيران "بالرافضية"، وبدأت جدلاً فكرياً حاداً؛ مما شكل نقطة تحول في السياسة الدينية للعثمانيين، ومن هنا فقد أصبح عامل التشيع الصفوي قوياً في دفع الفكر الديني عند

---

[١] انظر الدولة العثمانية تاريخ وحضارة (٢/٢٢١).

[٢] انظر الدولة العثمانية تاريخ وحضارة (٢/٢٢٠).

العثمانيين إلى التشدد والانطواء على الذات[1].

تلك هي العوامل التي جعلت مناخ الفكر الإسلامي يفقد حيويته قبل قيام الدولة العثمانية، وعلى الرغم من ذلك فمما لا شك فيه أبداً، أن العثمانيين كانوا يعيشون حياة علمية وفكرية، تتفق وطبيعة التركيب الذي ذكرناه، إلا أن هذه الحياة الفكرية كانت معنية بالحفاظ على النظام القائم وحمايته، أكثر من الكشف عن التجديدات والمبتكرات؛ ولذلك فإنها لم تستطع أن تتجاوز التفسيرات والشروحات المتكررة للإنتاج الفكري القديم في الغالب، ومن هنا سادت عملية وضع الشروح والحواشي التي أصبحت السمة المميزة للحياة العلمية عند العثمانيين[2].

إذاً لا تزال البحوث والدراسات قاصرة عن إثبات أن النتاج الفكري العثماني، يحتل مكانة متميزة جداً في تاريخ الفكر الإسلامي، وليس ذلك قصوراً في الإمبراطورية العثمانية، لا سيما إذا أخذنا بالاعتبار وجود أوضاع مشابهة في بلدان العالم الإسلامي خارج حدود العثمانيين، وليس سعياً من السلطة أو العلماء لذلك، بل بسبب موقع الإمبراطورية باعتبار أنها حامية حمى العالم الإسلامي، وصاحبة رسالتين هما: الغزو والجهاد وإعلاء كلمة الله، والتصدي للرافضية[3].

ويمكن ملاحظة اتجاهين أساسيين لسيرورة الفكر العثماني: فكر فلسفي، وفكر صوفي.

أولاً: الفكر الفلسفي العثماني "الحكميات":

إن مولد الفكر الفلسفي العثماني بدأ مواكباً لحركة انطلاق الأنشطة العلمية الأخرى، ولا سيما أيام السلطان محمد الفاتح (١٤٥١-١٤٨١م)، فقد كان السلطان الشاب مولعاً بالفلاسفة اليونانيين القدامى، ويقرأ الترجمات العربية لكتبهم ويناقش موضوعاتها، وكان ولعه

---

[1] انظر الدولة العثمانية تاريخ وحضارة (٢/٢٢١، ٢٢٢).

[2] انظر الدولة العثمانية تاريخ وحضارة (٢/٢٢٢).

[3] انظر الدولة العثمانية تاريخ وحضارة (٢/٢٢٢).

ينصب بشكل خاص على أرسطو وفلاسفة الرواق، بل إنه كان يشعر بسعادة غامرة عند قراءة ومناقشة الأديان والمذاهب والمعتقدات الأخرى، وبفضل تلك الشخصية الفذَّة للسلطان الفاتح وشغفه بالكلام والفلسفة، أخذت الأفكار الفلسفية تروج بشكل خاص بين العلماء العثمانيين أيضاً[1].

وقد تسلم العثمانيون الفكر الإسلامي في مرحلة ركود، كانت لا تزال ماضية منذ القرن الثاني عشر الميلادي، ولا يمكن التحدث عن حركة فلسفية أصيلة، بالرغم من كل الجهود التي بذلها العالم والفيلسوف الأندلسي ابن رشد (ت ١١٩٨م)، في موضوع التصدي للموقف المناهض للفلسفة، الذي بدأ مع الإمام الغزالي (ت ١١١١م) في الحياة الفكرية الإسلامية، إلَّا أنَّ ذلك لم يسفر عن تقدم كبير، وكان الفكر الإسلامي رغم بعض البارقات بين حين وآخر، قد بدأ في الواقع يدخل تحت سيطرة الفقه منذ قرون من الزمان[2].

وبهذا الاعتبار ليس من الممكن الحديث عن حياة فكرية فلسفية تنبض بالحيوية عند العثمانيين، مثلما كان عليه الحال في العالم الإسلامي خلال الحقبة الواقعة من القرن التاسع إلى القرن الحادي عشر الميلادي، لكنهم لم يفتقروا إلى النظر الفلسفي وأساليب التفكير، وإن كانت في حدود معينة، فالملاحظ وجود مجالين متوازيين: أحدهما فكر فلسفي، والآخر فكر ميتافيزيقي، يتمركز حول مفهومي الخالق والكائنات[3].

ويظهر المجال الأول في مجموعة علماء من أمثال "سنان باشا"، و"منلا لطفي"، و"ابن كمال باشا"، و"أبي السعود أفندي"، ممن نشأوا على المدرسة الفكرية لفخر الدين الرازي

---

[1] انظر الدولة العثمانية تاريخ وحضارة (٢/٢٣٩، ٢٤٠)، وانظر حركة الفتح العثماني (٢٧٩).

[2] انظر الدولة العثمانية تاريخ وحضارة (٢/٢٣٨).

[3] انظر الدولة العثمانية تاريخ وحضارة (٢/٢٣٨).

(ت٦٠٦هـ-١٢١٠م)، والتي سادت الحياة العلمية العثمانية منذ القرن الخامس عشر، كما يمثل هذا المجال أيضاً حركة تيار التهافت امتداداً لتأثير الغزالي على الفكر العثماني.

أما الثاني فهو يتقدم الأول زمنياً، ويتمثل في التصوف على مذهب وحدة الوجود، الذي بدأ مع "محي الدين بن عربي" في القرن الثالث عشر الميلادي، وهو يستوعب تاريخ التصوف العثماني في مجمله منذ بدايته وحتى نهايته، والقاسم المشترك في تيار الفكر الفلسفي والميتافيزيقي، الذي يبدو في كلا المجالين المتلازمين، إنما هو تمحوره حول مفهوم الخالق[١].

وتشير المصادر التاريخية إلى أن العلماء توجهوا من أجل تحصيل العلوم الدينية إلى منطقتين: إحداهما آسيا الوسطى، وتضم خوارزم وما وراء النهر[٢] وإيران، وهي المناطق التي يسودها تيار العقل والرأي في مجال العلوم الدينية والفكر، ومن ثم سيادة المذهب الحنفي والماتريدي اللذين يتمسك بهما العثمانيون.

أما الثانية فهي منطقة الشرق الأوسط، ويغلب عليها النقل، وكانت تضم الحجاز والعراق وسوريا ومصر[٣].

وقد كان لاعتناق السلاجقة الكبار للإسلام السني، كضرورة اقتضتها الظروف ابتداءً من الربع الأخير من القرن العاشر الميلادي، ثم فرضهم لسيادتهم السياسية على العالم الإسلامي في القرن الحادي عشر؛ أكبر عامل سياسي ساعد على التفوق القاطع للفكر السني في العالم

---

[١] انظر الدولة العثمانية تاريخ وحضارة (٢/٢٣٩).

[٢] ما وراء النهر: هي البلاد الواقعة وراء نهر جيحون، وهي بلاد التركستان، وتشمل بلاد خراسان، وخوارزم، وبخارى، وسمرقند. ومن علماء الكلام الذين ظهروا في هذه البلاد: الفارابي، وابن سينا، والماتريدي. انظر معجم البلدان (٥/٤٥، ٤٦)، ياقوت بن عبد الله الحموي، دار صادر – بيروت، الطبعة الثانية: ١٩٩٥م، عدد الأجزاء (٧).

[٣] انظر الدولة العثمانية تاريخ وحضارة (٢/٢٤٦).

الإسلامي، ولا شك أن نصيب العلماء الذين نشأوا في ما وراء النهر وخوارزم، كان عظيماً في تحول ذلك الفكر إلى عقيدة مذهبية منظمة بالمعنى التام، وكانت الماتريدية التي هي أولى المدرستين الكبريين، إلى جانب الأشعرية في اعتقاد السنة، قد تأسست في سمرقند على يد أبي منصور محمد الماتريدي (ت٩٤٤م)، وكان للعلماء الذين نشأوا في ما وراء النهر وخوارزم أيضاً، نصيب في تطوير مدرسة الرأي والعقل[١].

وفي الواقع يمكن القول بأن الفكر الإسلامي قدم أعظم رجالاته، ما بين القرنين التاسع والحادي عشر الميلاديين، بالإضافة إلى ثُلة من اللاحقين لهم، أمثال "نجم الدين النسفي" (١١٤٢م)، و"فخر الدين الرازي" (١٢٠٩م)، و"سعد الدين التفتازاني" (٧٩١هـ-١٣٨٩م)، و"الشريف الجرجاني" (١٤١٣م)، و"القاضي البيضاوي"، و"عضد الدين الإيجي"، وغيرهم ممن ظهروا بعد القرن الحادي عشر الميلادي، لم يقدموا شيئاً يتجاوز السير على نهج سابقيهم، حيث أغلق عهد الفكر الأصيل وبدأ عصر التقليد، وتؤكد ذلك التحليلات التي جرت على التصانيف المذكورة في الشقائق النعمانية، حيث أظهرت أن نسبة ٤١،٨ بالمائة من الكتب التي حظيت بالشروح والتعليقات والحواشي، وجرى تدريسها في المدارس العثمانية، كانت من المؤلفات التي وضعت في القرن الثالث عشر الميلادي[٢].

وكان علم الكلام الذي يدافع عن معتقدات الإسلام، هو فرع المعرفة الأساسي الذي انشغل به هؤلاء العلماء، الذين وجدوا رواجاً عظيماً بين علماء العثمانيين، وجرى تدريس كتبهم ومصنفاتهم قروناً طويلة في المدارس الإسلامية، وكانت غالبية القضايا التي يتناولها هؤلاء هي نفسها موضوعات الفلسفة، أي مسائل المعرفة، والوجود، ومفهوم الإله، وغير ذلك من

---

[١] انظر الدولة العثمانية تاريخ وحضارة (٢/٢٤٦، ٢٤٧).

[٢] انظر الدولة العثمانية تاريخ وحضارة (٢/٢٤٥).

الموضوعات، كما كانت مسألة الإمامة هي الأخرى محلاً للجدل، كل هذه النقاشات كانت تجري باستخدام مناهج المنطق والفلسفة، مع إرجاع الأجوبة المطروحة إلى القرآن والسنة، فكان نوعاً من الفلسفة في ظل النقل، وهذا النوع من الفلسفة كان يشكل أهم السمات المميزة لمدرسة الفخر الرازي، التي كانت تحكم الفكر الديني العثماني[1].

كما برز تيار التهافت في الفكر الفلسفي العثماني، امتداداً للجدل الذي احتدم خلال القرن العاشر الميلادي حول تحديد طريق معرفة الحقيقة، وبدأ مع كتاب "تهافت الفلاسفة" الذي كتبه الغزالي لنقد الأفكار التي طرحها الفلاسفة، حول مفهوم الله والوحي الإلهي والمناهج التي استخدموها في ذلك، مؤكداً أن السبيل إليها هو الوحي، ثم رد عليه ابن رشد في كتابه "تهافت التهافت"، واستمر هذا الجدل بعد ابن رشد حتى وصل إلى العثمانيين، مع تراوح أثر الغزالي بينهم، واستمر جدلهم في إطار تيار التهافت منذ "شهاب الدين السهروردي" (٥٨٧-١١٩١م)، حتى "الشريف الجرجاني" (٧١٦-١٤١٤م)[2].

وعاد هذا الجدل للظهور عند العثمانيين في القرن الخامس عشر، برغبة من السلطان محمد الفاتح، وشارك فيه بعض علماء ومفكري ذلك العهد بكتبهم ومؤلفاتهم، ومن هؤلاء على الخصوص "مصلح الدين البرسوي" (١٤٨٨م)، و"علاء الدين علي الطوسي" (١٤٨٢م)، وبعد ذلك انضم إلى هؤلاء في القرن السادس عشر شيخ الإسلام الشهير "ابن كمال باشا"، واستمر ذلك الجدل حتى القرن الثامن عشر، فوضع "مصلح الدين مصطفى" المعروف "بخوجة زاده" كتاب سماه "التهافت" جرياً على ذلك التقليد، ورد فيه على ابن رشد، وذهب إلى أن

---

[1] انظر الدولة العثمانية تاريخ وحضارة (٢/٢٤٧).

[2] انظر الدولة العثمانية تاريخ وحضارة (٢/٢٤٠، ٢٤١).

الفلاسفة قد أخطأوا في المسائل الميتافيزيقية، ولم يصيبوا الرأي إلا في المسائل الفيزيائية[1].

ووضع "علاء الدين علي" كتاب "الزخر" على طريقة التهافت أيضاً، وتنصب رسالة الكتاب على أن العقل وحده عاجز عن فهم المسائل الغيبية، ولم يتعرض لمسألة الوحي، كما وضع "ابن كمال باشا" "حاشية على تهافت الفلاسفة"، دافع فيه عن الوحي أيضاً مثل الآخرين[2].

ولم يتوقف تيار التهافت في الفكر الفلسفي العثماني عند هذا القدر، فقد وضع أحد رجال الهيئة العلمية ويدعى "مستجي زاده"، في القرن الثامن عشر كتاباً سماه "الخلافيات والوفاقيات"، قابل فيه بين أفكار الكلاميين والفلاسفة، وأعاد تكرار الأفكار التي أصبحت تقليدية وبنفس الأسلوب.

إن تيار التهافت في الفكر الفلسفي هو استمرار لجدل ميتافيزيقي كلامي، يفتقد إلى الطبيعة الفلسفية؛ إذ يتعلق بإثبات اتجاه الغزالي عندما قال: إن الحقائق يمكن معرفتها عن طريق الوحي أيضاً، وليس عن طريق العقل وحده. ومن هنا يمكن القول إن مناقشات التهافت تكشف في الواقع عن موقف مناهض للفلسفة، من قبل أرباب الفكر العثماني في هذه الآونة[3].

لقد ظهر الموقف المناهض للفلسفة في القرن الخامس عشر، وأخذ يزداد حدة في الحياة الفكرية العثمانية ابتداءً من القرن السادس عشر، حتى تحول إلى تعصب يعادي الفلسفة بالمعنى التام في القرن السابع عشر، وقد ارتبط هذا الموقف إلى حد بعيد بالمشاكل السياسية والاجتماعية في الفترة المشار إليها، وليس نتيجة لمسار طبيعي للحياة الفكرية العثمانية من

---

[1] انظر الدولة العثمانية تاريخ وحضارة (٢/٢٤١).

[2] انظر الدولة العثمانية تاريخ وحضارة (٢/٢٤١).

[3] انظر الدولة العثمانية تاريخ وحضارة (٢/٢٤٢).

داخلها، أو نتيجة لتعصب ديني كما يعتقد البعض، فالقرن السابع عشر هو العصر الذي وضعت فيه الدولة بين فكي كماشة، واضطرت فيه الإمبراطورية العثمانية للحرب على عدة جبهات، والدخول في مرحلة من التوقف والركود، وهو العصر الذي ظهرت فيه في الداخل ضائقات خطيرة في التركيب الاجتماعي الاقتصادي، نتيجة ارتباطه بهذا الوضع، وساد الاعتقاد بأن هذه الضائقات كانت نتيجة الابتعاد عن القانون القديم والشرع الشريف؛ فكان من الطبيعي ألا تلقى الفلسفة والأفكار الفلسفية رواجاً، وأن تُقابل بغضبٍ وسط مناخ فكري تحكمه رؤية شرعية تنحدر إلى آفاق فقهية ضيقة[1].

وقد عرض "كاتب جلبي" (١١٦٧هـ-١٦٥٧م) الذي عاش ذلك المناخ في كتابه "ميزان الحق في اختيار الأحق"، ما كان عليه الموقف تجاه الفلسفة، مما يؤكد أن مجرد مجموعة الأفكار الفلسفية المحدودة داخل إطار العلوم الإسلامية، ناهيك عن فكر فلسفي حقيقي لا وجود له كثيراً، قد تدنت إلى درك لا يحتمل في المؤسسات التعليمية الرسمية للدولة، خلال القرن السابع عشر، ويقول أحد الوعاظ من أتباع قاضي زاده بيتاً: "كلام الفلسفة هل يساوي فلساً ... وهل يحني له الصرَّاف الكيِّس رأساً؟" وهو يكشف بجلاء ذلك الموقف الذي ظهر في مواجهة الفلسفة في القرن السابع عشر، وما تلاه إلى القرن التاسع عشر، ومع هذا فقد كانت هناك عدة اتجاهات فكرية فلسفية - وإن كانت محدودة وغير كافية - نجحت في المحافظة على نفسها، ضمن إطار المفاهيم الصوفية بوجه خاص[2].

كما برزت مدرسة ابن تيمية في القرن السادس عشر؛ رداً على مدرسة الفخر الرازي التي كانت تمثل الإسلام الرسمي عند العثمانيين، وكان الخط الأساسي لها الخروج على البدع، التي

---

[1] انظر الدولة العثمانية تاريخ وحضارة (٢/٢٤٢).

[2] انظر الدولة العثمانية تاريخ وحضارة (٢/٢٤٣).

لم يكن لها أصل في الدين والتصدي لها، وكانت ترى أن تلك البدع قد هبطت بقدر الإسلام والمسلمين، وأبعدتهم عن أسس الدين الحنيف، وأن الطرق الصوفية ذات الاتجاهات الهابطة مصدرٌ لظهور تلك البدع، وتتهم الدولة بالمسؤولية عن شيوعها؛ لأنها تكفل لها الإمكانيات المختلفة عن طريق الأوقاف، كما اتخذت موقفاً مناهضاً لتيار الفلسفة الدينية، حيث عارض أنصارها بشدة تحصيل العلوم الفلسفية والعقلية؛ لأنها تعرض إيمان الإنسان للخطر[1].

وليس الغريب أن العلماء السلفيين نظروا إلى الطرق الصوفية بنظر الريبة، وطعنوا فيها مراراً. وأنهم كرهوا بصفة خاصة مبادئهم المشتملة على نظرية "وحدة الوجود"، والتي بدت لهم معارضة لوحدانية الله العليا، كما كرهوا عباداتهم الوثنية للقديسين والأماكن المقدسة، وعمل الكرامات والخوارق، والطرق المشبوهة لاستجلاب حالة الوجدان، وقلة عنايتهم بالتقيد بالشريعة الإلهية[2].

وتعد مدرسة فخر الدين الرازي الأكثر تأثيراً بين التيارات الفكرية في هذه الحقبة، من تاريخ الفكر العثماني، وليس مدرسة ابن خلدون؛ لِما اختصت به من سمة الدفاع بالمناهج الفلسفية عن المعتقدات السنية، وإقرار مشروعية السلطة السياسية، وقد ترك أثراً كبيراً على العلماء الذين جاءوا من بعده، والذين أخذوا عن كتبه باستمرار، ونشهد دخول هذه المدرسة إلى الحياة الفكرية عند العثمانيين لأول مرة، مع العالم الشهير المعروف بـ"المنلا فناري" (٨٣٤هـ-١٤٣١م)، مروراً بـ "خضر بك" (ت١٤٥٩م) وابنه "سنان باشا" (٨٩٠هـ-١٤٨٦م)، وانتهاء بـ "ابن كمال باشا"، و"أبي السعود أفندي"، و"جلال الدين الدواني" (١٥٠٢م)، الذي كان له أثرٌ واضحٌ على الفكر الديني العثماني في القرن السادس عشر[3].

---

[1] انظر الدولة العثمانية تاريخ وحضارة (٢/٢٥٠).

[2] انظر إستانبول وحضارة الخلافة العثمانية (١٨٧).

[3] انظر الدولة العثمانية تاريخ وحضارة (٢/٢٤٨، ٢٤٩).

كما كان للغزالي أثرٌ ملحوظٌ في الحياة الفكرية العثمانية، ويبدو ذلك من خلال الترجمات التي أنجزها العثمانيون لكتابه إحياء علوم الدين، ومدى الاهتمام الكبير الذي كان يلقاه ذلك الكتاب في تركيا، وإلى اليوم[1].

ويمكن القول أنه لم يكن للعلماء المتأخرين الذين جاؤوا بعد الغزالي، إبداعات أصيلة في الفكر الديني، مثل المفكرين المتقدمين قبل عهد الغزالي؛ فقد انحصرت كل الجهود الفكرية لهؤلاء، في تحويل دعاوى الكلاميين من المتقدمين إلى مبادئ وعقائد، ثم القيام بشرحها وإيضاحها، وذلك في إطار عملية الدفاع عن السنة، ضد التيارات الباطنية التي بدأت تظهر في عهد الغزالي، وفي إطار إضفاء الشرعية على الكيانات السياسية الجديدة، ومن هنا فقد برز كتاب "شرح العقائد"، الذي وضعه "السعد التفتازاني" على "متن العقائد" "للنسفي"، كمناهض لتلك الأفكار والمعتقدات الخارجة على مذهب أهل السنة بأسلوب حاد، كان له أثر بالغ في تشدد العثمانيين وتمسكهم بسنيتهم، وتحويل ذلك إلى أداة سياسية، مما يؤكد الرأي القائل بربط سيطرة هؤلاء المفكرين على الفكر الديني العثماني الرسمي، بالأوضاع السياسية للإمبراطورية العثمانية داخلياً وخارجياً، في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وبظروف تركيبها الإداري أكثر من أي شيء آخر[2].

إن تسخير التفكير الديني لخدمة الأهداف السياسية للسلطة الحاكمة؛ أعمى الإبداع والقدرة على التقدم فيه، إذ جعله آلة لبعض الصراعات السياسية، ودفع به إلى حلقة مفرغة ظل يكرر نفسه من خلالها، وكان الفقه والكلام هما المجالين الأنسب لتعزيز معتقدات السنة، كإحدى الوسائل لدعم السلطة السياسية ومظاهرتها.

---

[1] انظر الدولة العثمانية تاريخ وحضارة (٢/ ٢٣٨).

[2] انظر الدولة العثمانية تاريخ وحضارة (٢/٢٤٨).

ثانياً: الفكر الصوفي العثماني:

كان الفكر الصوفي الشعبي القائم على الجذبة، والمعتمد على الملامية الخراسانية، ماضياً من ناحية بين الرعيل الثاني من دراويش القلندرية المعروفين بأبدال الروم، اعتباراً من القرن الخامس عشر وبين أفرع القلندرية الأخرى، بينما استمر من ناحية أخرى على يد البكتاشية، التي خرجت من بطن هذه البيئة أيضاً اعتباراً من القرن السادس عشر[1].

وبعد القرن الخامس عشر فقط أخذ الفكر الصوفي العثماني في التطور، إلى جانب هذا الخط المذكور، بفضل مساهمة المولوية، والخلوتية، والملامية البيرامية، واستطاع أن يفرز إنتاجاً يعكس بمستوىً عالٍ فلسفة وحدة وجودٍ أكثر رقَّة ودقَّة. وإلى جانب ذلك وبعد القرن الخامس عشر نلاحظ أن تقليداً فكرياً صوفياً زهدياً، أخذ ينمو في رعاية شديدة لمعتقدات أهل السنة، وهو التقليد الذي بدأ مع "المنلا إلهي" (ت١٤٩١م) في إطار الطريقة النقشبندية، مع كونها لم تكن غريبة تماماً على تلك الفلسفة أو مناهضة لها، وهذا الخط جرى اقتسامه على يد "عزيز محمود هدايي" (١٦٢٨م) مؤسس الطريقة الجلوتية، بين أواخر القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر، إلى جانب أتباع الطريقة القادرية والطريقة الرفاعية، اللتين كانتا تنتهجان نفس الخط بمستوى أكثر شعبية[2].

والخلاصة أن الفكر الصوفي العثماني خلال العهد التقليدي، يمكن رؤيته في إطار مدرستين

---

[1] انظر الدولة العثمانية تاريخ وحضارة (٢/٢٥٣).

[2] كان التيار الصوفي قد شقَّ طريقه داخل المجتمع العربي والإسلامي بشكل واسع وعميق، وقد برزت العديد من الفرق والمداس الصوفية، كالخلوتية، والعشقية، والنقشبندية، والكلشنية، والقادرية، والعلوانية، والرفاعية، والبيرامية، والصمادية، والجباوية، والمولوية، والأحمدية، الشاذلية، والجشتية، الكبروية، والمدارية وغيرها. انظر من أعلام الفكر في العصر العثماني (٢٦٩، ٢٧٠)، والدولة العثمانية تاريخ وحضارة (٢/٢٥٣، ٢٥٤)، وانظر أيضاً إستانبول وحضارة الخلافة العثمانية (١٩٢، ١٩٤).

تطورتا وأخذتا في التأصل، خلال الفترة الواقعة بين القرن الرابع عشر والقرن السادس عشر.

أ. مدرسة في الجذبة ووحدة الوجود، أصلها من ملامية خراسان، وتطورت في فرعين متوازيين، أحدهما هرطقي، والثاني رشيد.

ب. ومدرسة في الزهد، تطورت على مذهب أهل السنة تماماً، لكنها كانت على مستويين أحدهما شعبي للعامة، والثاني عال للخاصة[1].

وممن يمثل المدرسة الأولى في القرن السابع عشر "إبراهيم أفندي"، أحد "الملامية البيرامية"، والذي اشتهر بين الناس بشيخ الولدان، ويكشف عن إيمان فياض بوحدة وجود مغالية، إن لم تكن مادية بالمعنى التام، ومن ثم كان يفضي به الأمر بين الحين والآخر إلى الحلول. والصوفي الشهير "نيازي المصري" (١٦٩٣-١٦٩٤م)، أحد المشايخ المنسوبين إلى الطريقة "الخلوتية" في القرن السابع عشر، فقد طرح أفكاراً غريبة وطريفة، لا سيما في كتابه "موائد العرفان"، والشيخ "إسماعيل حقي البرسوي" وكان يسير على نفس النهج في وحدة الوجود، وكان صوفياً يرى نفسه نداً لمحي الدين بن عربي، وكاتباً غزير الإنتاج، وله تفسير كبير للقرآن باسم "روح البيان"، وهو تفسير صوفي بالمعنى التام[2].

ومن الشخصيات الجديرة بالنظر أيضاً الشيخ "منلا إلهي سيماوي" أحد مشايخ النقشبندية، الذي استطاع أن يفسر بنجاح وحدة الوجود في إطار سني، وأن يفرض نظرته إلى درجة ما في العصور التالية، وكان له الفضل الأكبر والنصيب الأوفر في ذيوع الطريقة النقشبندية في أراضي الإمبراطورية العثمانية، وطرح أفكاره ونظراته حول وحدة الوجود في كتابيه "رسالة وجود" و"رسالة أحديه" بوجه خاص، والواقع أنه يمكن الحديث عن الكثيرين من أتباع الطرق

---

[1] انظر الدولة العثمانية تاريخ وحضارة (٢/٢٥٤).

[2] انظر الدولة العثمانية تاريخ وحضارة (٢/٢٥٩).

الصوفية المختلفة، ولكننا اكتفينا بالشخصيات التي كان لها تأثير واضح في تاريخ الفكر الصوفي، داخل كيانه ذاته عند العثمانيين[1].

ويتضح من ذلك أن الفكر الصوفي العثماني جعل من وحدة الوجود، محوراً أساسياً ضمن مرحلة تطوره ونضجه الذاتي، من أقصى النظرات إفراطاً إلى أكثرها اعتدالاً، سواء كان ذلك في الإطار الهرطقي أم في الإطار السني الرشيد، ومن ثم فإن الفكر الصوفي العثماني فكر يرتكز في كل جوانبه على مذهب وحدة الوجود[2].

الفقه:

كان تيار العلم الديني الإسلامي هو التيار الفكري الأعلى، بالنسبة لمجموع المجتمع آنذاك، وعلى الرغم من انقسام المسلمين السنة إلى مذاهب أربعة هي: المالكي، والحنفي، والشافعي، والحنبلي، فقد كان هناك تلاق بين علماء تلك المذاهب، مع وجود التنافس بينهم، حتى أن العالم منهم قد يتتلمذ على المذاهب الأربعة مع التعمق بمذهبه الخاص، بل قد يجمع بين إفتاء مذهبين، كمحمد بن عمر العرضي الحلبي (المتوفى ١٠٧١هـ/١٦٦٠م)، الذي جمع بين إفتاء الحنفية والشافعية، ويبدو أن المذهب لم يكن إرثياً، والدليل أن العديد من العلماء قد غير مذهب أسرته، لاقتناع علمي أو لأغراض مادية. وهذا يلاحظ في عهد الدولة العثمانية بصفة خاصة، حيث تبنت الدولة المذهب الحنفي، واشترطت في المناصب الدينية توافره في أصحابها.

وفي الحقيقة فإن الحوار الفكري بين علماء المذاهب السنية الأربعة، كان مستمراً في تلك الحقبة، بل إن هذا الحوار لم ينقطع حتى بين السنة والشيعة، على الرغم من تعصب الدولة

---

[1] انظر الدولة العثمانية تاريخ وحضارة (٢/٢٦٠).

[2] انظر الدولة العثمانية تاريخ وحضارة (٢/٢٦٠).

العثمانية ضد الشيعة وملاحقتهم، وتعصب علماء الطرفين لآرائهم[1].

اللغة:

كما كان تيار العلم الديني الإسلامي مرفوقاً بتيار علم لغوي عربي، فأكثر التراجم لمن غاص في علوم الدين واللغة على حد سواء، وأعطى في مجاليهما تدريساً وتأليفاً، أو كان أصحابها من العرب أو غير العرب.

إلا أنه يلاحظ أن أغلب من اهتم بعلوم اللغة العربية في هذا القرن كان من أهل البلاد العربية، وبذلك كان العلماء العرب، بتقليديتهم في معاودة علوم السلف اللغوية، وشرح ما جاء فيها، والتعليق عليها، وتعليمها، والتأليف على سنتها، عاملاً في تثبيت جذور اللغة العربية أكثر فأكثر في المجتمع العربي، في الوقت الذي أخذت اللغتان الفارسية والتركية تجدان طريقهما إليه، بل وفي نشر هذه اللغة في الأوساط التركية نفسها.

لقد كانت اللغة العربية سواء قبل الحكم العثماني للبلاد العربية أو بعده، هي لغة الثقافة والأدب والعلوم عند العثمانيين، كتبوا بها كل شيء من كتب الفقه أو العقيدة أو التاريخ. وكانت اصطلاحات العلوم العثمانية كلها عربية، درسوا بها كافة العلوم في جميع المعاهد التعليمية، من أولها إلى آخرها، حتى أهملوا لغتهم التركية واشتقوا من العربية اصطلاحات علمية كثيرة[2].

لقد كان الإسلام بالنسبة للإمبراطورية العثمانية ما كانت المسيحية لأوربا، وكانت آداب العربية والفارسية الإسلامية الكلاسيكية بالنسبة لثقافة الأتراك العثمانيين، ما كانت اللاتينية

---

[1] انظر من أعلام الفكر في العصر العثماني (٢٣٥).

[2] العثمانيون في التاريخ والحضارة (٣١٢).

واليونانية بالنسبة للثقافة الأوربية. إن الأدب العثماني في جوهره أدب إسلامي، كتب في أغلب أقسامه باللغة التركية ولكن بالخط العربي[1].

العلوم:

إلى جانب الإسهامات في ميداني اللغة العربية وعلوم الدين، فقد قدم القرن الحادي عشر للهجرة الكثير في ميدان العلوم التجريبية، كعلم الفيزياء، والكيمياء، والتاريخ الطبيعي، فإن هناك إشارات تدل على وجود علماء أفذاذ فيها، كانت لهم نظراتهم العلمية الصائبة، واختراعاتهم، وتآليفهم، كما كانت لهم منهجيَّتهم العلمية السليمة المعتمدة على "التجربة".

فقد جاء في ترجمة "سليمان البوسنوي"، أن "كنعان الكرجي" اخترع ترياقا ضد السموم، كما اخترع "محمد بن العنز اليماني" ناظوراً يدرك به البعيد[2].

الطب:

أما في الطب فقد سجل العثمانيون فيه تقدماً كبيراً، وذلك باكتشافهم لقاحاً مضاداً للجدري، في حين وقفت أوروبا موقفاً سلبياً من استخدام هذا اللقاح، كما مارسوا تشريح الجثث، وتدل بعض مؤلفاتهم في الطب على أن هناك محاولات لنقل الأعضاء، بالإضافة إلى الكثير من المؤلفات ميادين الطب والأدوية، منها ما ألفه العالم "عبد الرؤوف المناوي" بعنوان "بغية المحتاج في معرفة أصول الطب والعلاج"، وكتابه في "التشريح والروح"، وكتاب آخر جمع فيه عشرة من العلوم من بينها "التشريح والطب"، وكتاب "الدرة المنتخبة فيما صح من الأدوية المجربة "لداود الأنطاكي"، ومن هنا يعد القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي،

---

[1] انظر إستانبول وحضارة الخلافة العثمانية (١٩٥).

[2] انظر من أعلام الفكر في العصر العثماني (٢٥٧ وما بعدها).

أنضج عصور الطب العثماني[1].

السياسة:

أما فيما يتعلق بالفكر السياسي فقد كان "طورسون بك" (المتوفى بعد عام ٨٩٦ هـ / ١٤٩٠ م) هو أول من عرف بأفكاره حول الحكم والسلطنة، كما يعد الوزير الأعظم "لطفي باشا" (المتوفى ٩٧١ هـ /١٥٦٣ م) واحداً من أكثر الوجوه التي برزت بين المفكرين السياسيين العثمانيين.

ويمكن القول بأن الرسائل التي تحمل طابعاً سياسياً انتقادياً، قد بدأت بالظهور منذ منتصف القرن (١٠ هـ/١٦ م)، واستمرت بعد ذلك مع ازدياد النقد لمؤسسات الدولة.

ومع بداية القرن (١١ هـ /١٧ م) ظهر بعض المفكرين ورجال السياسة العثمانيين، ونادوا بضرورة إصلاح المؤسسات الإدارية والعسكرية، وكذلك الثقافية، وتناولوا بالتحليل أسباب ضعف الدولة منذ نهاية القرن (١٠ هـ /١٦ م). وفي هذا المجال ألَّف "مصطفى عالي الغاليبولي" (المتوفى ١٠٠٩ هـ/١٦٠٠ م) كتاباً يدعى "نصيحة السلاطين" انتقد فيه الأوضاع والنظم الإدارية في الدولة، وألقى الضوء على العيوب الاجتماعية، ولعل من أهم ما ألف في بداية القرن (١١ هـ /١٧ م) رسالة في بيان مظاهر الخلل في الدولة وهي بعنوان "أصول الحكم في نظام العالم" للشيخ "حسن كافي الآقحصاري" (المتوفى سنة ١٠٢٥ هـ / ١٦١٦ م)، أما كاتب جلبي المعروف بـ "حاجي خليفة" فقد كتب في (سنة ١٠٦٤ هـ / ١٦٥٣ م) كتاباً عرف باسم "دستور العمل في إصلاح الخلل" حيث تناول فيه بالتحليل

---

[1] للتوسع أكثر راجع حركة الفتح العثماني (٢٨٨، ٢٩١ وما بعدها)، وأيضاً من أعلام الفكر في العصر العثماني (٢٦١، ٢٦٢).

أسباب إفلاس الدولة مالياً، واقترح جملة من الإصلاحات.

وقد اتفق كُتَّاب الإصلاح على أن الدولة خرجت في هذه الآونة، من عهد القوة إلى مرحلة الجمود، وذلك بناء على نظرية ابن خلدون، وهي المرحلة التي عانت فيها من هزة سياسية واقتصادية تركت آثارها على الحياة الاجتماعية.

أما عن الحل فإنه يكمن – وفقاً لآرائهم – في سلطان قوي، قادر على علاج الخلل في كافة أمور الدولة، ولعل السبب الرئيسي الذي يفسر تلك الملاحظة، هو أن الدولة العثمانية دولة مركزية، يدور محور الأمور فيها على شخصية السلطان وسلطته، ولذلك جاءت الحلول متمثلة في تولي سلطان قوي وعادل[1].

الأدب:

كذلك قدم القرن الحادي عشر للهجرة لوحة غنية جداً قزحية الألوان، عن الفعاليات الأدبية النثرية والشعرية في العالم الإسلامي، وفيه نماذج كثيرة من الشعر والنثر العربيين، في أغراض عديدة ومتنوعة من مدح، ورثاء، وغزل، وخمريات، وعتاب، ولوم، وهجاء، وشكر، وحكمة، وتصوف، ووصف لمظاهر الطبيعة، والأزهار، والناس، كما تتضمن شعراً سياسياً ناقداً لبعض الأحداث، وشعر أحاج وألغاز، وشعر معمى، وشعر مجون، واشتمل على العديد من المؤلفات والمطارحات الأدبية، والرسائل المتبادلة بين الأدباء ولا سيما في بلاد الشام. وخلاصة القول: إنَّ القرن الحادي عشر كان طافحاً بنماذج ومعلومات في شتى فنون العلم والأدب[2].

وقد أنشئت المدارس والمعاهد الدينية في مختلف أنحاء البلاد، فقد أنشأ الفاتح نفسه مدارس

---

[1] راجع حركة الفتح العثماني (٢٩٤ وما بعدها).

[2] انظر من أعلام الفكر في العصر العثماني (٢٦٩، ٢٧٠).

"صحن ثمان"، وهي المدارس الثمانية المعروفة التي كانت ملحقة بمسجد "محمد الفاتح" في إستانبول، وكانت نواة لتطوير المؤسسة العلمية في الدولة، وجعل من إستانبول واحدة من أهم مراكز العلوم في العالم الإسلامي، وكان جامع الفاتح في عاصمة الخلافة بمثابة الجامع الأزهر في القاهرة، أو أن هذه المجموعة من الجامع والأجهزة التعليمية والتربوية، شكَّلت نوعاً من المدينة الجامعية على ما يقول برنارد لويس المستشرق[1].

وكان الطلاب آنذاك يتوجهون بنصيحة من أساتذتهم، إلى مراكز العلم المعروفة في العالم الإسلامي مثل القاهرة، وسمرقند، وبخارى، وما وراء النهر، وبغداد، ودمشق، فيستكملون دراستهم، وكانوا يعرفون كل مدينة وما اشتملت عليه من فروع العلم. وقد كثرت أيضاً وفود العلماء على البلاد العثمانية، ومن هذه الناحية تميز عصر السلطان "مراد الثاني" بظاهرة مختلفة تماماً إذ تشكلت آنذاك "مشيخة الإسلام" (عام ١٤٢٥م)، وأقيمت المدارس الكبرى في أدرنة، وبروسا، وغيرهما من المدن، كما تقدمت التيارات العلمية والصوفية كثيراً، فنقل هؤلاء العلماء الذين نشؤوا على أيدي فحول العلماء مثل "سعد الدين التفتازاني" (المتوفى سنة ٧٩١هـ-١٣٨٩م)، والسيد "الشريف الجرجاني" (المتوفى سنة ٨١٦هـ-١٤١٣م)، التيارات العلمية والفكرية والمجادلات الفلسفية في الأوساط التي جاءوا منها، إلى ديار العثمانيين مما ساهم في إحداث نهضة علمية ملموسة[2].

لقد ازدهرت الحركات العلمية في ظل الدولة العثمانية طوال القرون، وتركت بصماتها بارزة واضحة في جميع الميادين العلمية، وكان سلاطين الدولة يحرصون على العلم وأهله حرصاً قلما نجد له نظيراً في التاريخ.

---

[1] انظر إستانبول وحضارة الخلافة الإسلامية (١٣٦).

[2] الدولة العثمانية تاريخ وحضارة (١/٢٨٤).

ولا شك أن كتب التراجم هي من أهم المراجع للتعرف على الحركات العلمية، ولم يبدأ وضعها إلَّا بعد قيام الدولة العثمانية بمائتين وخمسين عاماً، وعرفت في أدبيات التاريخ العثماني باسم "الشقائق النعمانية وذيولها"، وقد ظهرت أولى ثمرات هذا النوع من التأليف مع الكتاب الذي ألفه بالعربية العلَّامة "عصام الدين أبو الخير أحمد بن مصطفى" المعروف بـ"طاش كبري زاده" (المتوفى ٩٦٨هـ-١٥٦١م)، وعرف باسم "الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية"، وكان هذا حدثاً هاماً في تاريخ الثقافة العربية، كما قال حقاً الدكتور محمد حرب أحد المتخصصين المعاصرين في التاريخ العثماني[1].

الجغرافيا:

ولعل نجاح الفتوحات العثمانية واستمرارها منذ نشأة الدولة، كان متلازماً مع تقدم العثمانيين في علم الجغرافيا جنباً إلى جنب، والدليل على ذلك بلوغ هذا العلم ذروته، في نفس الوقت الذي كانت الفتوحات العثمانية في مجدها، فقد ظهر أشهر الجغرافيين العثمانيين الأميرال "محي الدين بيري رئيس" (٨٧٩ هـ -٩٦٢ هـ /١٤٧٤ م -١٥٥٤ م)، وقد اكتسب خبرته ومعارفه من رحلاته العديدة تحت قيادة عمه "كمال رئيس" وقيادة "خير الدين بربروسا" فيما بعد[2].

ومما يميز "بيري رئيس"، أنه تحدث عن كروية الأرض، وبذلك يكون قد سبق كلاً من "كولمبوس" و"ماجلان" في هذا الشأن. أما عن أهم ما تركه من آثار علمية، فهو كتابه المعروف بـ"كتاب بحرية " ويحتوي على مئات الخرائط الملونة التي رسمها، ثم أهداه للسلطان سليم الأول (عام ٩١٩ هـ /١٥١٣ م)، ويعدُّ هذا الكتاب من خير ما أُلِّف في مجال

---

[1] انظر كتابه العثمانيون في التاريخ والحضارة (٣١٧ وما بعدها)، وحركة الفتح العثماني (٢٨٠).

[2] انظر حركة الفتح العثماني (٢٨٠)، والأتراك العثمانيون وحضارتهم (٤٨٣، ٤٨٥).

الجغرافية والعلوم البحرية في العالم[1].

الوقف:

والجدير بالذكر هنا أن الدولة العثمانية كرست اهتمامها البالغ لنظام الوقف الإسلامي، الأمر الذي ساهم في تنشيط حركة التأليف والنسخ من جهة، وإرساء قواعد العلم والكتابة في الجماهير الواسعة من جهة أخرى، مما سنح لكثير من الأهالي فرصة الانخراط في نظام التعليم والدراسة المدعومة من قبل الدولة، الأمر الذي ترتب عليه تأسيس مكتبات عامة تابعة للمدارس والمساجد والزوايا، بل ومكتبات خاصة، ليس في المدن والمراكز الكبرى فحسب، بل في القصبات الصغيرة وحتى في القرى البعيدة. وخير دليل على ذلك وجود نسخ كثيرة لبعض المخطوطات في بعض هذه المكتبات.

العمران:

كما شهدت تلك الحقبة كثيراً من النواحي الفنية في المجال العمراني، من مدارس، ومساجد، وحمامات، وقصور فخمة، وأسواق، وخانات، وبصفة خاصة في دمشق، والحجاز، واليمن، والقسطنطينية التي كانت مركز حركة عمرانية نشطة، خلال القرنين العاشر والحادي عشر الهجري، وما زينت به من نقوش ورخام وما حليت به من حدائق[2].

ففي القرن (١٠ هـ /١٦ م) بلغت الدولة العثمانية شأناً سياسياً عظيماً، وانعكس ذلك على المجال العمراني وخاصة في عهد السلطان "سليمان القانوني" الذي شهد عصره نهضة

---

[1] انظر حركة الفتح العثماني (٢٨١)، نقلاً عن تاريخ الدولة العثمانية لعلي حسون.

[2] عمد الباحثون إلى تقسيم العهود التي مرت بها الفنون والعمارة العثمانية إلى ستة عهود، للاطلاع راجع حركة الفتح العثماني (٣٠٨ وما بعدها).

عمرانية تمثلت في كثرة أعداد المرافق والآثار المعمارية، فقد كان هذا السلطان أعظم حماة الفنون في عصره والعصور التالية.

ومع حلول منتصف القرن (١٠هـ /١٦ م) تدخل العمارة العثمانية فيما يعرف بالعهد التقليدي، حيث احتفظت بسماتها حتى منتصف القرن (١١ هـ /١٧ م)، ولعل تسمية هذا العهد بالتقليدي جاء من هذا الاحتفاظ، فكما كانت الدولة العثمانية تحاول الاحتفاظ على مجدها السياسي والعسكري، فقد كانت في الوقت نفسه تعمل على الاحتفاظ بما وصلت إليه من ازدهار عمراني، الأمر الذي يدل على الارتباط بين مستوى حركة الفتح وبين الحركة العمراني[١].

لقد كانت مرتبة العلم في المجتمع العربي والإسلامي آنذاك، هي أسمى مرتبة بالنسبة للعلماء والمثقفين، على الرغم من شكوى بعض المثقفين بأن مجتمع ذلك الوقت قد انجرف وراء المادة، وأصبح المال هو ديدنه والقيمة الكبرى فيه.

وإذا كان ذلك هو موقف العلماء والمتعلمين من العلم، وهو موقف طبيعي ينسجم مع تكوينهم الفكري، فإن موقف العامة والسلطات الحاكمة لا يقل عنه، أي أن العامة كانوا يجلون العلماء، وينظرون إليهم نظرة التقديس، وينضوون تحت أحكامهم، فهم بالنسبة إليهم "ورثة الأنبياء"، "وخير الورى". وبالمقابل فإن السلطة الحاكمة العثمانية كانت تجل العلماء، وتقدمهم، وتسمع لهم، وتخصهم بجملة من الامتيازات[٢].

ويتضح مما سبق أن الحياة العلمية في العصر العثماني كانت امتدادًا لِما سبقها في العهود الإسلامية، وقد شهدت ازدهاراً كبيراً في الفترة الأولى من عمر الدولة، حتى بلغت أوجها في

---

[١] انظر حركة الفتح العثماني (٣١١، ٣١٤).

[٢] انظر من أعلام الفكر في العصر العثماني (٢٣٣).

منتصف القرن (١٠ هـ /١٦ م)، وتميزت عن غيرها في الدول الإسلامية بأنها أوصلت الإرث الفكري الإسلامي إلى بقاع جديدة في أوروبا، تحولت فيما بعد إلى مراكز للحضارة الإسلامية، وهو إنجاز عظيم بحد ذاته.

المبحث الثالث: كتاب إشارات المرام ومنهج تأليفه

يعد الإمام البياضي (ت ١٠٩٧هـ) من متأخري أئمة الماتريدية، والبياضي هذا ضليعٌ في علم الكلام وإن تأخر زمنه،[١] حتى إن المَقْبَلي صاحب "العَلَم الشامخ" على جموحه وصعوبة انقياده للعلماء، كبير العناية بإشارات البياضي، اعترافاً منه بسعة بحثه[٢].

وقد ألَّف البياضي أولاً متناً متيناً في اعتقاد أهل السنة، وسمَّاه "الأصول المنيفة للإمام أبي حنيفة"، جمع فيه نصوص الإمام في رسائله السابقة في معتقد أهل الحق، على ترتيب بديعٍ جامعٍ، محافظاً على ألفاظ أبي حنيفة، فجاء في غاية التناسب ومنتهى التجاذب، ثم شرح هذا المتن المتين شرحاً ممتعاً في تحقيق المسائل، وتدقيق الدلائل، وإزالة الشبهات، وحلِّ المعضلات، حتى أصبح مرجعاً للباحثين، ومَعْقِداً لآمال المتطلعين، وكانت مسائل أبي حنيفة في تلك الرسائل غيرَ مرتَّبة على نظام خاص، بل كان يُمليها إملاءً على أصحابه، على طِبْق الأسئلة التي كانت توجَّه إليه من غير انسجام، فردَّ البياضي مسائل تلك الرسائل إلى ترتيبها الصناعيِّ في كتب الكلام، من غير تصرف منه في عبارات الإمام[٣].

وقال في طريقة جمعه للمتن ومسائله: "جمعتها من نصوص كتبه التي أملاها على أصحابه، من الفقه الأكبر، والرسالة، والفقه الأبسط، وكتاب العالم، والوصية، برواية الإمام حماد بن أبي حنيفة، وأبي يوسف الأنصاري، وأبي مطيع الحَكَم بن عبد الله البلخي، وأبي مقاتلٍ حفصِ بن

---

[١] بخصوص البياضي وحياته ففيما عدا كلام الشيخ الكوثري عن البياضي وأهميته في مجال الكلام، لم يلقَ منهجه الكلامي العناية بعد في مجال الدراسات الجامعية، فبحسب قاعدة معلومات الرسائل الجامعية (حتى عام ٢٠٠٥م)، فإنَّه لم تتوجه عناية أحدٍ من الدارسين لتناول المنهج الكلامي عند الإمام البياضي.

[٢] انظر مقدمات الكوثري (٥١).

[٣] انظر مقدمات الكوثري (١٧٩، ١٨٠).

سَلْم السمرقندي"[1].

وقد اعتنى البياضي بتوثيق النُقُول عن الإمام أبي حنيفة والتأكد من صحة نسبتها إليه، وذكر في الشرح رواة تلك الرسائل، وتدل هذه العناية بالتوثيق على المنهج العلمي عند علماء المسلمين، حيث بيَّن البياضي أسانيد هذه الرسائل التي صنَّفها أبو حنيفة في علم الكلام، ومن نَسَبَها إليه ونقل عنها من أئمة علم الكلام، حتى ذكر ثلاثين عالماً من كبار علماء هذا الفن، قد عوَّلوا عليها، وسجلوا مسائلها في كتبهم، برغم إنكار بعض المعتزلة[2] نسبة بعضها إلى الإمام، مُفَنِّداً مزاعم المعتزلة في نفي تلك النسبة إلى أبي حنيفة؛ محاولين بذلك لفت الأنظار عنها لِما فيها من إبطال أصولهم الزائفة، وساق سند أبي منصور الماتريدي فيها، حيث استند إليها في شرح معتقد أهل السنة[3].

---

[1] إشارات المرام من عبارات الإمام (٢١، ٢٢)، كمال الدين البياضي، بتعليق الشيخ يوسف عبد الرزاق الشافعي، زمزم ببليشرز، الطبعة الأولى: ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م، وإنَّما رجعنا إلى هذه النسخة فيما يتعلَّق بموضوع الدراسة، كفاتحة الكتاب، وطريقة جمعه، ومنهج تأليفه، مما نوَّه أو أشار إليه المصنِّف، وفيما أشرت إليه من الشواهد من البابين الأول والثاني. وانظر أيضاً مقدمات الكوثري (١٨٠).

[2] **المعتزلة**: أصحاب واصل بن عطاء، الذي خالف شيخه الحسن البصري، فاعتزل مجلسه إلى مسجد في البصرة، فقيل له ولأتباعه معتزلة، ويسمَّون أصحاب العدل والتوحيد، ويلقَّبون بالعدلية لقولهم بعدل الله وحكمته، والقَدَرِية لقولهم بقول جهم في إنكار القدر، والموحِّدة لقولهم لا قديم مع الله، ويسمَّون أيضاً الجهمية لقولهم برأيه في الصفات، وأصول مذهبهم هي التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، اشتهر عنهم نفي الصفات الإلهية القديمة، وقد انقسموا إلى فرق متعددة من أشهرها الواصليَّة، والهُذَيليَّة، والنَظَّاميَّة، والجُبائيَّة، والبَهشَميَّة. راجع الملل والنحل (٥٦/١ وما بعدها)، والفرق بين الفرق (٢٠، ٢١)، (٢٤) ط/ المكتبة العصرية، وموسوعة الفرق (٣٥٨ وما بعدها).

[3] انظر إشارات المرام (٢١، ٢٣)، ومقدمات الكوثري (١٨٠)، وإتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين (١٤/٢)، مرتضى الزبيدي، دار الفكر، بدون طبعة وتاريخ، عدد الأجزاء (٨).

وكَوْن البياضي بنى كتابه على عبارات الإمام أبي حنيفة، وهو مراده دائماً إذا أطلق "الإمام" يؤكد على فكرة أن هذه المدرسة أكثر انتساباً لأبي حنيفة منها لأبي منصور الماتريدي، وأن أبا حنيفة هو أساسها ورائدها، وأن أبا منصور الماتريدي مقرر لها فحسب، وأن الحنفية أنفسهم جَرَوا على الانتساب إلى أبي حنيفة فرعاً وأصلاً واعتقاداً، ولعل شيوع اسم الماتريدية إنما كان من أهل المذاهب الأخرى ليفرقوا بين متكلمي الحنفية وفقهائهم، ثم شاع ذلك عند المعاصرين. ولا يمنع من هذا أن البياضي يُكثر من استعمال مصطلح "ماتريدية"، فلا تكاد تمر مسألة في الكتاب دون أن يستعمل هذه الكلمة، لكن الإمام على الإطلاق عنده هو الإمام أبي حنيفة، بينما الماتريدي هو الماتريدي فحسب، أو هو الإمام أبو منصور الماتريدي، ونحو ذلك من العبارات التي يستخدمها بإزاء غيره، ولا يخصه بالتبجيل، الذي خصَّ به الإمام أبي حنيفة في كونه الإمام عند إطلاق هذا اللفظ، بدايةً من عنوان الكتاب "إشارات المرام من عبارات الإمام"، ومروراً بسائر الكتاب في نحو قوله: "وهو مذهب الإمام"، و"وهو ما أشار إليه الإمام"، ونحو ذلك.

ويرى البياضي أن فضل أبي حنيفة في مجال أصول الدين، يرجع إلى أنه السابق في تدوينها حيث يقول في ديباجة كتابه بعد البسملة: "حامداً لمن شيد أصول الدين بمحكمات كتابه المبين، ومصلياً على من سدَّد قواعد اليقين ببيِّنات خطابه المتين، وعلى آله وصحبه الهادين إلى سنن سنته داعين، والأئمة التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، لا سيما سابقهم في إظهارها بالتدوين، إمام الأئمة أبي حنيفة، حيث أملاها على أصحابه المتقين، في الفقه الأكبر، والفقه الأبسط، والرسالة، وكتاب العالم، والوصية المروية في كتب المحققين من المتقدمين والمتأخرين"[1].

---

[1] إشارات المرام (١٨).

وهكذا يرى البياضي أن للإمام أبي حنيفة الدور المؤسِّس والسابق في تدوين علم أصول الدين، ويؤكِّد البياضي نسبة هذا المذهب إليه، وفي المقابل يصف دور الماتريدي بأنه مفصِّل لمذهب أبي حنيفة وأصحابه فحسب، فيقول: "إن الماتريدي ليس بمبتكرٍ لطريقة، بل هل مفصلٌ لمذهب أبي حنيفة وأصحابه"[1].

ثم ينتقل بعد ذلك إلى مناقشة منهجها في التصنيف، وأنها لم تقع على وجه الترتيب الصناعي- كما سبقت الإشارة إليه - بسبب كونها صنفت في الأساس كإجابة عن الأسئلة التي طُرحت على أبي حنيفة، فيقول: "لكن لوقوعها بحسب السؤال لم يلاحظ فيها الجمع والتلفيق، فسألني ذلك بعض من بضبطها ونشرها يليق، فجمعت بينها بترتيب أنيق"[2].

ثم يؤكد البياضي بعد ذلك على أنه لم يقتصر في مصنَّفه هذا على كلام أبي حنيفة في تلك الرسائل فحسب، بل ضمَّ إليه ما رواه عنه أئمة هذا العلم من القواعد والأصول، فيقول في الصفحة نفسها: "ضامَّاً إليها نُبذاً مما روى عنه أئمة التحقيق"[3].

ويؤكد بعد ذلك على عنايته بشرح هذه العبارات بما يوضحها، وعنايته بترتيبها صناعياً، وتنقيحها بما يوضح مقاصد هذا العلم ويدفع شبه المخالفين، فيقول أيضاً: "في تنقيح تتبلج به

---

[1] انظر إشارات المرام (٢٣)، ومقدمات الكوثري (١٨٠).
ونحوه ما ذكره المرتضى الزَّبيدي، عندما تعرَّض للمسائل المذكورة من أمالي الإمام وساق سندها إلى أبي منصور الماتريدي ثم قال: "فمن عزاها إلى الإمام صحَّ لكون تلك المسائل من إملائه، ومن عزاها إلى أبي مطيع البلخي أو غيره، ممن هو في طبقته، أو ممن هو بعدهم صحَّ؛ لكونها من جمعه. انظر إتحاف السادة المتقين (١٤/٢).

[2] إشارات المرام (١٨).

[3] إشارات المرام (١٨).

أصول الدين صباحاً، وتتبين قواعد المتكلمين براحاً[1]، وترتيب به تتبختر دلائل اليقين اتضاحاً، وتتساقط شبه المخالفين افتضاحاً، ثانياً للقصد إلى شرح مدلولات الكلام في تقرير المسائل، وتحرير دلائل المرام وكشف مرموزات ألحاظ الإمام، في إزاحة شبه المخالفين في كل مقام، مؤكداً في جميع ذلك بالنقل عن فحول أئمة الكلام"[2].

وفي الواقع فإن العلَّامة البياضي ممن كرَّمه الله بالاطلاع الواسع، والغوص الدقيق في المسائل، والبيان الواضح في سرد الدلائل، والذهن الوقَّاد في استثارة الفوائد الكامنة، من ثنايا النصوص والعبارات، مع ما جمعه إلى خزانته من كتب نادرةٍ جداً في هذا الفن، حتى شفى النفوس بنقوله الرَّصينة عن أئمة هذا العلم. كما يقول الإمام الكوثري رحمه الله[3].

والحقيقة أن الكلام السابق في شأن البياضي وكتابه هو أقل ما ينبغي أن يُقال فيه، وليس من قبيل الغلو في الإطراء القول بأن الكتاب من أفضل ما طُبع في علم الكلام، ويجمع بين خصائص عدة مناهج في التصنيف، بين تعميق الشروح، وتدقيق المتون، وتحقيق الحواشي، واستيعاب الجوامع، ولا يقف جهده عند تحرير مذهب أصحابه الحنفية، حتى يُجهد نفسه في تحرير مذهب الأشعرية، وطوائف أهل السنة وفرق المتكلمين، خاصة الكبرى كالمعتزلة، ولا يقف عند كلام المتقدمين حتى يجمع إليه كلام المتأخرين، ولا يقصر نظره عند المتكلمين، حتى

---

[1] البَراح: المتَّسع من الأرض لا زرع فيه ولا شجر، والأرض البراح: الظاهرة الواسعة التي لا بناء فيها، والبراح من الأمر: البيِّن الواضح، وفي الحديث: (وجاء بالكفر براحاً) أي بيِّناً أو جِهَاراً. انظر تاج العروس من جواهر القاموس (٦/٣٠٧، ٣٠٨)، مرتضى الزبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، بدون طبعة وتاريخ، ولسان العرب (٢/٤٠٩)، محمد بن مكرم ابن منظور، دار صادر – بيروت، الطبعة الثالثة: ١٤١٤هـ، عدد الأجزاء (١٥).

[2] إشارات المرام (١٨).

[3] مقدمات الكوثري (١٨٠).

يمد بصره إلى ما يساعده في بحثه من كلام المفسرين، والفقهاء، والأصوليين، والمحدثين، ويعتني بتخريج الحديث الشريف عنايته بتحرير أقوال المتكلمين، في ظاهرة علمية فريدة لا تكاد تكرر في الكتب الكلامية التي تيسر الاطلاع عليها أثناء البحث.

ومن هنا يمكن القول بأن كتاب البياضي "إشارات المرام" فريد في نوعه وفي منهجه العلمي الكلامي، وهو جدير بدراسة مستقلة، وهو ما سنحاول الكشف عنه في المطلبين التاليين.

المطلب الأول: منهج التصنيف الكلامي عند البياضي:

يقوم منهج التصنيف عند البياضي على العناية بالتمهيدات والمقدِّمات، ويشهد لها تلك الديباجة التي ذكرها في مقدمة الكتاب واستغرقت منه حجماً لا بأس به،[1] وقد تناول فيها مصادره التي استقى منها عبارات الإمام أبي حنيفة كما سبق الحديث عنه، وحاول التماس جذور المبادئ العشرة لعلم الكلام من خلال نصوص أبي حنيفة، وتناول الفرق بين الفقه الأصغر والأكبر، مُؤيداً لرأي الإمام أبي حنيفة فيما ينقله عنه في بعض رسائله، أنَّ الفقه في أصول الدين أفضل من الفقه في فروع الأحكام، وما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الأكبر، وما يتعلق بالعمليات هو الفقه.[2] كما كانت فضيلة علم الكلام وبيان مشروعيته ودفع شبه الرافضين له، محل عناية واضحة من البياضي، مؤكداً على أن النهي عن علم الكلام المحكِيِّ عن الأئمة، إنما هو في كلام أهل البدع والأهواء[3].

---

[1] انظر إشارات المرام (١٨، ٥٦).

[2] انظر إشارات المرام (٢٨، ٢٩)، والمدخل إلى دراسة علم الكلام (١٠)، د. حسن الشافعي، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية – باكستان، الطبعة الأولى: ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م، الطبعة الثانية: ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

[3] إشارات المرام (٣٠، ٥٣).

وكما ذكرنا فإن التصنيف عند البياضي هو عبارات الإمام أبي حنيفة، والتي استطاع البياضي ببراعته أن يستخرج منها أصول علم الكلام وقواعده ومسائله، عن طريق لَمْحِ ما في كلام أبي حنيفة من إشارات ومنهجية، فيَستخرِجُ منها البياضي بدقيق النظر ما فيها من فوائد، وطريقته أنه يورد العبارة من كلام الإمام أبي حنيفة، ويقوم أولاً بشرحها بالطريقة المعتادة للشُرَّاح، ويبين أدلَّتها ومأخذها، ثم يبدأ باستخراج مسائل علم الكلام منها فيقول: "وفيها إشارات إلى مسائل" أو "وفي كلامه إشارات إلى مسائل" ونحو ذلك من العبارات، ثم يبدأ في إيراد تلك المسائل التي استخرجها من عبارة أبي حنيفة، وقد اطَّرد على هذا في الكتاب كلِّه، بحيث أنَّه بنى وخرَّج مسائل علم الكلام التي ذكرها من عبارات الإمام أبي حنيفة[1].

ويشير البياضي إلى منهجه في استخراج المسائل من عبارات الإمام أبي حنيفة، بقوله حينما تعرض إلى الخلافيات بين الماتريدية والأشعرية، وأنها خمسون مسألة خلافية في تفاريع الكلام،[2] وأنه سيُفَصِّل تلك المسائل في محلِّها من الكتاب، بنقله ودليله المستفاد من كلام الإمام في كتبه بأحد وجوه الاستفادة من: "العبارة، والإشارة، والدلالة، والاقتضاء، ومن مفهوم المخالفة، فإنه معتبر أكثرياً في الرواية عندنا"[3].

إذاً فقد استخدم البياضي أداة أصول الفقه في مجال علم الكلام، محللاً بواسطتها عبارات الإمام أبي حنيفة، ومستخرجاً بواسطتها مسائل علم الكلام، وفي ذلك تأكيد على الصلة الوطيدة بين علم الكلام وأصول الفقه، وتدعيم للاتجاهات المعاصرة التي تنادي بتعميم

---

[1] راجع على سبيل المثال إشارات المرام (٣٧، ٤٠)، (٤١، ٤٣)، (٤٦، ٤٨)، (٦١، ٦٥).

[2] أوصل البياضي المسائل التي جرى فيها الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية إلى خمسين مسألة، أغلبها من قبيل الخلاف اللفظي، وقد أحسن البياضي تلخيصها في إشارات المرام، ونقل نصَّه الزَّبيدي في شرح الإحياء. انظر مقدمات الكوثري (٥١)، وإتحاف السادة المتقين (١٢/٢، ١٣).

[3] انظر إشارات المرام (٥٦)، وإتحاف السادة المتقين (١٣/٢).

الاستفادة من أصول الفقه في مجالات علمية أخرى غير الفقه.

ومن جهة خطَّة الكتاب فإنه رتَّبه كما نص عليه: "على مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة، وهي لجميع الأصول حاوية"، ثم يوضِّح وجه الترتيب الصناعي في ذلك فيقول بعدها: "وإنما رتَّبنا على ذلك أخذاً من الفقه الأبسط والوصية؛ لأن المذكور في الكتاب إما المقاصد، وإما ما له ارتباط بها، والثاني إما أن يكون للشروع في المقاصد على وجه البصيرة الكاملة، توقف عليه أو لا، الأول المقدمة، والثاني الخاتمة. والبحث عن المقاصد إما من حيث التصديق بأحوال الموضوع للفن من أحوال الصانع إجمالاً، وهو الباب الأول، وإما من حيث التصديق بأحواله تفصيلاً، فإما أن يكون من صفاته الذاتية وما يرجع إليها، وهو الباب الثاني، أو من صفاته الفعلية وما يرجع إليها، وهو الباب الثالث، وهذا وجه ضبط مُسَهِّلٍ للاستقراء دون وجه حصر عقلي، فإن من رامه ارتكب شططا"[1].

ففي هذه العبارة الأخيرة من كلامه يوضح أن وجه الترتيب مبني على استقراء صنيع المتكلمين، وليس على حصر عقلي.

والجدير بالملاحظة أنه بنى أبواب كتابه على مباحث الألوهية فحسب، فالباب الأول: أحوال الصانع إجمالاً. والباب الثاني: صفاته الذاتية وما يرجع إليها. والباب الثالث: صفاته الفعلية وما يرجع إليها.

أما مباحث النبوة والسمعيات عنده فترجع إلى الصفات الفعلية التي خصها بالباب الثالث، ويوضح ذلك بقوله في صدره: "الباب الثالث في بيان الصفات الفعلية، أي التي هي منشأ الأفعال، ومبدأ لإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، الراجعة إلى التكوين العام، وما يرجع

---

[1] انظر إشارات المرام (٢٥).

إليها من أفعاله المتعلقة بأمر الدنيا، كخلق الأعمال، وتدبير نظام العالم، بإرسال الأنبياء ونصب الإمام، والمتعلقة بأمر الآخرة كالإعادة والإثابة والمعاقبة، وسائر السمعيات الراجعة إلى التكوين المخصوص"[1].

ولَمَّا كانت الصفات الفعلية وما يتعلَّق بها هي القسم الذي انصبَّت عليه هذه الدراسة، فقد تبين أنه تعرَّض لبعضٍ من تلك المباحث كالنبوة ومبحثي الثواب والعقاب، في حين غابت مسألة الإمامة وسائر السمعيات الأخرى عن مضمون الكتاب واهتمام مؤلِّفه، وذلك فيما توافر بين أيدينا من نسخ هذا الكتاب.

ومن سمات منهج التصنيف الكلامي عند البياضي بيان مناسبات المسائل[2]، والعناية الواضحة بذكر أدلة المسائل حيث يرى أن "تمام العلم بالأدلَّة"[3]، يعني بذكر وبيان وجه الدلالة منها، وهو يُعنى بتقرير وجه الدلالة بالتفصيل، ولا يكتفي بذكر نص الآية أو الحديث[4].

ومن أهم سمات منهج التصنيف عنده، عنايته بتخريج الأحاديث على قاعدة المحدِّثين، وهي خاصِّيةٌ يكاد ينفرد بها دون سائر المتكلمين، وهو لا يقف في تخريجه عند مصادر السنة المشهورة، كالكتب الستة، بل يُخرِّج الأحاديث أيضاً من سائر دواوين السنَّة كالمسانيد، والمصنَّفات، والأجزاء الحديثيَّة ونحو ذلك[5].

ونجد عنده العناية بمحل الخلاف بين الفرق والمذاهب الكلامية، وهو يطيل النفس في

---

[1] إشارات المرام (٢١٢).

[2] انظر مثلاً إشارات المرام (٥٧).

[3] انظر إشارات المرام (٥٧).

[4] انظر مثلاً إشارات المرام (٩٧، ٩٨).

[5] انظر على سبيل المثال إشارات المرام (٦٢، ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٨٤، ٢٨٥، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦).

ذلك، ويحقق المذاهب أولاً من خلال نصوص أصحابها أنفسهم، ويضبط الاتجاهات والاختيارات داخلها، ثم يعتني ببيان محل الخلاف في ضوء ذلك[1].

ونلحظُ أنه يستخدم لفظ الماتريدية في مقابل الأشاعرة، ويظهر ذلك في مواضع عديدة عنده وهو يتكلم تارة عن جمهور الماتريدية أو جمهور الأشعرية، وتارة ينقل عن مُتقدِّميهم أو مُتأخِّريهم أو بعض جهاتهم كأئمة بخارى[2].

ومن الممكن القول بأن عنايته الكبرى انصبَّت على تحرير مذهب أهل السنة والجماعة، من الماتريدية والأشاعرة بصفة أساسية، ويعتني ببيان مذهب بقية الأئمة الأربعة المتبوعين وهم الإمام مالك، والإمام الشافعي، والإمام أحمد، مع التعرض لِما اشتهر الخلاف فيه مع المعتزلة بمدارسها المختلفة والفلاسفة، والذين تارة يُطْلِقهم وتارة يُقيِّدهم بالإسلاميِّين، ثم يعرض وإن

---

[1] انظر على سبيل المثال إشارات المرام (١١٨، ١٩٣، ٢١٢، ٢٢١).

[2] راجع على سبيل المثال إشارات المرام (٣٢، ٥٣، ٥٦، ٧٨، ٢١٦).

كان بدرجةٍ أقل كثيراً لسائر الفرق كالحشوية[1]، والكرَّامية[2]، والشيعة، وغير ذلك من الفرق الكلامية، وإن كان ذلك بدرجةٍ أقل من الأولين، ويميز بين الحنابلة والحشوية والكرَّامية[3].

ومن أهم سمات منهج التصنيف عند البياضي كما سبقت الإشارة سعة الاطلاع جداً، فإذا أخذنا عيِّنة من كتابه فسنجد تنوعاً عجيباً في مصادره، بين كتب الكلام للمتقدِّمين والمتأخِّرين من الحنفية والأشعرية، كرسائل أبي حنيفة وأصحابه من مصنَّفات أبي منصور الماتريدي، وأبي المعين النَّسفي، ونور الدِّين البخاري، والحاكم، والهمداني، والبزدوي، واللَّامشي

---

[1] **الحشوية**: قومٌ تمسكوا بالظواهر فذهبوا إلى التشبيه والتجسيم، يُجرُون آيات الله على ظاهرها، ويعتقدون أن الظاهر هو المراد منها، فحملوا ما ورد في التنزيل من الاستواء، والوجه، واليدين، والمجيء، وغير ذلك وأجروها على ظاهرها، وهؤلاء وُجدوا في حلقات الحسن البصري، فسمعهم يتكلمون بالحشو والسَقَط، كقولهم إن النبي ﷺ مات ولم يستخلف من يجمع الأمة ويحفظ الدين ويدافع عن بيضة الإسلام، فامتعض لِما سمعه منهم، وأمر أصحابه بردِّ هؤلاء إلى حشا الحلقة فسموا "حشَوية"، وحُكي أنهم أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة، وزادوا في الأخبار أكاذيب أكثرها مقتبسة من اليهود. انظر الملل والنحل (١/١٢٠، ١٢٢)، وموسوعة الفرق (١٨٧).

[2] **الكراميَّة**: أصحاب محمد بن كرَّام السجستاني، كان من المرجئة، وهم اثنتي عشرة فرقة أهمها: الحقائقية، والطرائقية، والإسحاقية، والعابدية، والتونية، والزرينية، والواحدية، والهيصمية، ولكل منها رأي إلا أنه جرى العمل على اعتبارهم فرقة واحدة لأنهم لم يكونوا يكَفِّرون بعضهم البعض، وكانوا جميعاً من الصفاتية وإن كانوا قد انتهوا إلى التجسيم والتشبيه. ولابن كرَّام كتاب "عذاب القبر" شرح فيه مذهبه، وكان يدعو إلى تجسيم معبوده ويقول إنه جسم له حد ونهاية، وأنه مماسٌ لعرشه، والعرش مكانٌ له، وهو محلٌ للحوادث، وقالوا في الإمامة إنها تثبت بإجماع الأمة دون النص والتعيين كما قال أهل السنة، إلا أنهم أجازوا عقد البيعة لإمامين في وقت واحد في قطرين، وأن علياً ومعاوية كانا إمامين في وقت واحد وتجب طاعة كل واحد منهما. انظر الملل والنحل (١/١٢٤، ١٣٠)، والفرق بين الفرق (٢١٥، ٢٢٥) ط/ المكتبة العصرية، وموسوعة الفرق (٣٢٧، ٣٢٨).

[3] انظر على سبيل المثال إشارات المرام (١٠٩، ١١٦، ١٢١، ١٢٩، ١٣٣، ١٣٦، ١٣٨، ١٣٩، ١٤١، ١٤٤، ١٥٦، ١٧٤، ٢٦٦).

وغيرهم، ومصنَّفات أبي الحسن الأشعري وأصحابه، ومؤلَّفات إمام الحرمين، والغزالي، وعبد القاهر البغدادي، والفخر الرازي، ومؤلَّفات المتأخِّرين كالعَضُّد الإيجي، والسعد التفتازاني، والحواشي المتأخرة عنهم[1].

كما يرجع إلى العديد من كتب التفسير كتفسير الرازي، والنَّسفي، والبيضاوي، وابن عطية، وكتب السيرة كالشفا، والسهيلي، ومصادر الحديث الشريف كالصِّحاح، والسنن، والمسانيد، والأجزاء الحديثيَّة، وشروح الحديث، كشروح مسانيد أبي حنيفة، وشروح الجامع الصغير وشروح المشكاة، كما رجع إلى العديد من المصادر الأصولية كالتوضيح، والتحرير، وقواطع الأدلة للسمعاني، وأصول البزدوي، ونهاية السول للأسنوي، ولا تكاد تخلو عبارة من مصدر أو أكثر، ومن ذلك يتضح أنه يقرأ ويرجع إلى شتى الاتجاهات العلمية ولا يقف عند مشايخ الحنفية، ولا يقتصر على المتقدِّمين فحسب أو المتأخِّرين فحسب، بل يرجع إلى الكل، في تنوع مدهش، وأفق متسع إلى أقصى غايته، رحمه الله وأجزل مثوبته.

وقد نوَّه عن شيءٍ من مصادره وطريقته في النقل في خاتمة الكتاب، حيث يقول: "وقد استراحت يَعْمَلَات الأقلام من نظم جواهر الإلهيَّات في سلك الانتظام، ناقلاً عن مائتي كتاب للأعلام، ومنبِّهاً في مائة مقامٍ على ما زلَّ فيه الأقدام، ناقلاً في موارد الاتفاق عن نحو المحصل، والمواقف، والصحائف، والمقاصد من كتب الكلام، منبِّهاً بالنقل عن كتب الماتريدية على خصوص المرام، موضِّحاً لذلك غاية الإيضاح والإفهام، مكثراً فيه من التغيير والنَّقض والإبرام، توفيراً للفوائد وتسهيلاً للمرام، وتعويلاً على الأخير في الترتيب والإتمام، فجاء بفضل الله سبحانه

---

[1] انظر إشارات المرام (٦٠، ٧٩).

حاوياً لخمسمائة إشارة ..."[1].

ويعي البياضي بمشكلات التصنيف التي ستقابله أثناء محاولة جمعها وإعادة تصنيفها؛ نظراً لاختلاف منهجها عن المنهج الذي يريد أن يتبعه ولهذا يقول: "لكون وقوعها – رسائل الإمام أبي حنيفة – بحسب السؤال لم يلاحظ فيها الجمع والتلفيق، فسألني ذلك بعض من بضبطها ونشرها يليق، فجمعت بينها بترتيب أنيق، ضامًّاً إليها نُبذاً مما روى عنه أئمة التحقيق ... فهذا ما سُئلت جمعه وترتيبه وتهذيبه عن المكررات، وتقريبه بحذف الأسئلة؛ لكون الأجوبة جملاً تامة من الأصول المنيفة للإمام أبي حنيفة"[2].

---

[1] إشارات المرام (٣٣٧).

[2] انظر إشارات المرام (١٨، ١٩).

المطلب الثاني: الخصائص العامة للمنهج الكلامي عند البياضي:

لا تكاد السمات العامة لمنهج البياضي الكلامي، تخرج عمَّا هي عليه عند سائر الماتريدية، وفي مقدِّمتهم إمامهم أبو منصور الماتريدي، وهي تتلخَّص بما يلي:

١. أخذ البياضي بمذهب الماتريدي الذي يمثل إلى جانب المذهب الأشعري مذهب أهل السنة والجماعة، وحاول إثباته بأدلة العقل والنقل.

٢. لا يخلو كلامه من مسحة فلسفية واضحة، وقد أخذ بقَدْرٍ من المصطلحات الفلسفية السائدة.

٣. التوسط بين العقل والنقل، الذي يعتبر السمة الأساسية لمنهج كل من الماتريدي والأشعري، ولا شك أن موقف الوسط هنا هو اعتباري وليس وسطاً حسابياً دقيقاً، لذلك فهو موقفٌ صعبٌ سواء في تحقيقه أو تقديره لدى الدَّارسين.

٤. استقلال الفكر، بمعنى عدم التعصب لمذهب أو رأي معين، بل البحث عن الحقيقة وعدم المتابعة لفكر معين.

٥. النظرة الكلية للأشياء، فقد امتاز البياضي بنظرته الكلية الشاملة، وربط الجزئيات بالكليات، ورد المسائل المتفرعة إلى أصولها التي تجمعها، وهذا هو النظر الفلسفي الذي لا يقف عند الجزئي.

٦. الربط بين الفكر والعمل، مما يمكن أن يُطلق عليه المنهج الكلامي العملي، ففي بعض المسائل الكلامية يكتفي البياضي بفحوى الكلام، دون الإغراق في التفاصيل التي لا حاجة لذكرها أو معرفتها.

٧. الاهتمام بالمضمون والمعنى، وهو نتيجة لِما سبق، فربط الفكر بالعمل أنتج عند البياضي

اهتمامه بالمعنى والمضمون، فلا يقف عند حد الشكل، بل ينفذ إلى عمق الجوهر.

٨. السمة النقدية، حيث يمثل النقد جانباً كبيراً عنده، ويقوم الجانب النقدي عنده على عرض آراء الخصم، وتحليلها، وردها إلى أصولها، والبحث عن علة الخطأ فيها، ولقد سلك في ذلك المنهج الجدلي، ونجد لديه ما يشبه الحوار السقراطي القائم على التهكم والتوليد.

٩. إقامة البحث على منهج علمي محدد، يقوم على الاعتماد على الحس ومعطياته من الواقع المشاهد، وقيام العقل بالاستدلال من هذا الواقع إلى ما غاب عنه، واستخدام أدوات الاجتهاد الشرعية في فهم النصوص.

١٠. تعدد الأدلة في المسألة الواحدة، وتنوعها، وواقعيَّتها، بالاعتماد على الناحية الحسية التجريبية الواقعية أكثر من اعتمادها على التصورات العقلية المجردة.

١١. التأويل عند البياضي هو ترجيح أحد الاحتمالات بدون القطع والشهادة بأنه المعنى المراد بخلاف التفسير، ولقد حرص على عدم التوسع في التأويل، واستخدمه بحذر شديد.

الفصل الثاني: الدراسة الموجزة لمسائل فصول الباب:

المبحث الأول: الصفات الفعلية (التكوين):

تُمثل صفة التكوين أهمية خاصة في الخلاف بين المتكلمين، فهي لم تكن مثار خلاف بين المثبتين والنافين للصفات فحسب، بل كانت أيضاً مثار خلافٍ بين المثبتين من الماتريدية والأشاعرة.

وتُعد صفة التكوين من انفرادات الفكر الماتريدي في ميدان العقيدة الإسلامية، وهي صفة قديمة ترجع إليها صفات الأفعال، وتغاير الصفات السبع المعروفة: العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام[1].

وقد أخذ البياضي القول بهذه الصفة من كلام الإمام أبي حنيفة رحمه الله، في قوله: "والفعل صفته في الأزل". وإنما عبَّر عنه بالتكوين أخذاً من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[2][3].

وقد أشار أبو منصور الماتريدي إلى أن التكوين صفةٌ أزليةٌ لله تعالى وليست حادثة، بقوله: "إذا أُطلق الوصف له تعالى بما يوصف به من الفعل والعلم ونحوه، يلزم الوصف به في الأزل،

---

[1] انظر شرح العقائد النسفية (١٨٧)، سعد الدين التفتازاني، المدينة العلمية (الدعوة الإسلامية) كراتشي – باكستان، الطبعة الأولى: ١٤٣٠هـ – ٢٠٠٩م، الطبعة الثانية: ١٤٣٣هـ – ٢٠١٢م.

[2] يسن: ٨٢

[3] انظر الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية (٤٢)، أبي عذبة، دائرة المعارف النظامية – حيد آباد، الطبعة الأولى، ١٣٢٢هـ، ومطالع الأنظار شرح طوالع الأنوار (٣٨٠)، محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني، مع حاشية للسيد الشريف الجرجاني، مخطوط بمكتبة جامعة هارفارد.

فيوصف به لمعنى قائمٍ بذاته قبل وجود الخلق"[1].

وأما مفهوم التكوين، فهو عند البياضي عبارة عن مبدأ إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، ليكون كل شيء كائناً به وقت وجوده، على حسب علمه وإرادته، بغير آلةٍ ولا مادةٍ ولا زمانٍ ولا مكان، وليس صفاتٍ متعددة، ولا عين الإضافة.

وينبِّه البياضي على أن بعض مشايخ الحنفية تسامحوا في تعريف التكوين، بأنه إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود. إلَّا أنَّهم نبّهوا على أنَّ المراد من مبدأ الإخراج المذكور، القيام بذاته تعالى كسائر صفاته.

وبناء عليه فالصفات الفعلية عنده أزليةٌ، أو هي راجعة إلى صفة أزلية قائمة بالذات، هي الفعل والتكوين العام، وإنَّ تعلُّق تلك الصفات بالأشياء وإيجادها في محالها، هو التكوين المخصوص تخليقاً، أو إنشاءً، أو إبداعاً، أو إحياءً، أو إماتةً، أو ترزيقاً، أو إعادةً، أو غير ذلك.

ويُوضح الشيخ نور الدين الصابوني هذا التعلُّق فيقول: "والتكوين باقٍ من الأزل إلى الأبد، فيتعلق وجود كل موجود وقت وجوده بتكوينه الأزلي. هذا كمن علَّق طلاق امرأته في شعبان بدخول رمضان، يبقى التطليق حكماً إلى رمضان، لتعلق الطلاق وقت وجوده بذلك

---

[1] انظر التوحيد (٤٧)، أبو منصور الماتريدي، تحقيق: د. فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية – الإسكندرية، بدون طبعة وتاريخ، وتبصرة الأدلة في أصول الدين (٤٨٢/١)، ميمون بن محمد النسفي، تحقيق: د. حسين آتاي، نشريات رئاسة الشؤون الدينية للجمهورية التركية – أنقرة، ١٩٩٣م، عدد الأجزاء (٢).

التعليق"[1].

وبذلك يمكن القول بأن التكوين عند البياضي تكوينان أو قسمان: تكوين عام وهو التكوين الأزلي للأفعال، وتكوين مخصوص وهو إيجادها لوقتها.

ويرى ابن الهمام أن المحققين من الحنفية منذ عهد أبي منصور، منعوا التكثير في هذه الصفات فأدرجوها جميعاً تحت اسم التكوين.

وإذا أرادوا التفصيل وكان الأثر مخلوقاً، ذكروا أن الاسم الذي يدل على تلك الصفة الخالق، والصفة الخلق. أو كان الأثر رزقاً، فالاسم الذي يدل على تلك الصفة الرازق أو الرزاق، والصفة الترزيق. وهكذا فإن التكوين إذا تعلق بالحياة سُمي إحياءً، وبالموت يُسمى إماتةً وهكذا[2].

ويؤكد البياضي على أن صفة التخليق غير المخلوق؛ لأنَّا نقول: وُجِد هذا المخلوق لأن الله خلقه، فيُعلل وجوده بتخليق الله إياه، فلو كان التخليق عين المخلوق لكان قولنا: وُجِدَ لأن الله خلقه، جارياً مجرى قولنا: وُجِدَ ذلك المخلوق لنفسه، وذلك باطل.

كما يؤكد على أن صفة الفعل صفة حقيقية، أي أنها ليست عبارة عن مجرد تعلق القدرة والإرادة، متمسكاً بقول الإمام أبي حنيفة "والفعل صفته في الأزل"[3].

فقد ظنَّ الأشاعرة أن القدرة والإرادة كافيتان لوجود الأشياء، ويُجيب البياضي بأن القدرة

---

[1] البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين (٧٢)، نور الدين الصابوني، تحقيق: د. فتح الله خليف، دار المعارف بمصر، ١٩٦٩م.

[2] انظر المسامرة في شرح المسايرة (١/٨٩، ٩٠)، كمال بن أبي شريف، المكتبة الأزهرية للتراث – مصر، الطبعة الثانية ١٣٤٧هـ، عدد الأجزاء (٢)، وشرح العقائد النسفية (١٨٧).

[3] انظر كلام المصنف (١٤٦).

والإرادة بدون التأثير لا يكفيان في وجود الأثر، والتأثير إنما يكون بصفة التكوين. فكان الله خالقاً قبل أن يخلق الموجودات، ورازقاً قبل أن يرزق ذوي الحياة، فخلق المخلوقات ورزقها في الوقت الذي تعلق به تلك الصفة فيه، وليست هي القدرة؛ لأنه كان قادراً على خلق الشموس والأقمار في هذا العالم، لكنه ما خلقها، فالقدرة حاصلة دون التخليق، فهما متغايران.

فالتكوين أخص من القدرة مطلقاً؛ لأن القدرة متساوية إلى جميع المقدورات، وصفة التكوين خاصة بما يدخل من هذه الأشياء في الوجود.

ويُصِّر البياضي على منع كون الفعل والتكوين راجعاً إلى القدرة المقارنة بالإرادة، فإنهما قديمتان قد أوجبهما الذات، فهما معاً لو كانتا كافيتين لوجود المقدور، بلا احتياجٍ إلى إيجاد اختياري، لزم قدم الحوادث، والغنى عن الإيجاد الاختياري[1].

وقد عرض البياضي لمختلف الآراء المخالفة، وهذه الآراء تتفق في حدوث التكوين، وتختلف في جعل التكوين عين المكوَّن أو معنى وراء المكوَّن، كما اختلفوا في محلِّه: فالأشاعرة والمعتزلة يقولون إن التكوين حادثٌ، وإنَّه عين المكوَّن بحسب التحقق في الخارج. والكرَّامية وهشام من المعتزلة إنه حادث وقائمٌ به تعالى[2]. وبعض المعتزلة كالعلَّاف، وبشر بن المعتمر، وابن الراوندي، إنه معنى وراء المكونَّ، ثم اختلفوا: فقال العلَّاف إنه يوجد مع المكوَّن لاستحالة قيامه بنفسه، فمحله الأثر، وقال بشر بن المعتمر إن التكوين قبل المكوَّن، إذ لو لم يكن قبله لعطَّل كون الاستطاعة قبل الفعل، وقال ابن الراوندي إنه حادثٌ لا في محلٍّ[3].

---

[1] انظر كلام المصنف (١٦٠).

[2] انظر تبصرة الأدلة في أصول الدين (٤٩٣/١)، ميمون بن محمد النسفي، تحقيق: د. محمد حامد عيسى، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى: ٢٠١١م، عدد الأجزاء (٢) في مجلد واحد.

[3] انظر تبصرة الأدلة (٤٩٣/١) ط/ المكتبة الأزهرية، والبداية (٦٧، ٦٨).

أما البياضي وغيره من أئمة الماتريدية فيقولون بأن التكوين صفةٌ أزليةٌ وهو غير المكوَّن الحادث، وذلك قياساً على الإرادة والمراد، فيكون التكوين لكل مكوَّن لوقت وجوده، كإرادة وجودٍ لكلِّ موجودٍ لكونه إرادةً لوجوده لوقت وجوده[1].

ولعله من المناسب هنا أن نبسط القول قليلاً في تحرير الخلاف، بين الماتريدية من جهة والأشاعرة والمعتزلة من جهة أخرى في مسألة التكوين.

فالأشاعرة الذين أرجعوا الصفات الفعلية إلى الاعتبارية، ذهبوا إلى أن التكوين وسائر صفات الأفعال ليست صفات حقيقية، بل هي أمرٌ اعتباريٌ يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول، وليس مغايراً للمفعول في الخارج.

فالتكوين عين المكوَّن، والتكوين هو القدرة التنجيزية الحادثة، كالإحياء، والإماتة، والتخليق، والترزيق، وبناءً عليه فإن التخليق هو القدرة باعتبار تعلُّقِها بالمخلوق، والترزيق هو القدرة باعتبار تعلُّقِها بإيصال الرزق، وهكذا. وهو ليس صفة الله تعالى، بل هو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة المؤثر إلى الأثر، ومن قبيل الإضافات التي لا تحقق لها في الخارج[2].

وهذا المعنى لا يحتاج في الخالق سبحانه وتعالى إلى صفة مغايرة للقدرة، التي من وظائفها الأساسية إيجاد الأشياء، وإخراجها من العدم إلى الوجود، بمعنى أن ما علم الله وجوده يوجد منه بقدرته، والإرادة تخصص زمان الوقوع، متمسكين بأن مبدأ الإخراج من العدم إلى الوجود ليس غير القدرة المتعلِّقة بأحد طرفي الفعل والترك، المقترنة بإرادته، فإن القدرة صفة تؤثر على

---

[1] انظر تبصرة الأدلة (١/٤٩٤) ط/ المكتبة الأزهرية، والبداية (٧٢).

[2] انظر شرح العقائد النسفية (١٨٥، ١٨٦).

وفق الإرادة[1]. أي إنما تؤثر في الفعل، ويجب صدور الأثر عنه عند انضمام الإرادة.

وأما بالنظر إلى نفسها وعدم اقترانها بالإرادة المرجحة لأحد طرفي الفعل والترك، فلا يكون إلا جائز التأثير، فلهذا لا يلزم وجود جميع المقدورات كما في شرح المقاصد[2].

وهكذا يتضح أن للقدرة تعلقين عند الأشاعرة:

١- صُلُوحيٌّ: قديم، يتمثل في صحة صدور الأثر عنه، ويقابل التكوين الأزلي.

٢- تَنجِيزيٌّ: حادث، يتمثل في التكوين المخصوص بإيجاد الأشياء لأوقاتها، وهذه الصفة الحادثة المتجددة بتجدد الأفعال.

أما الخلاف بين الماتريدية والمعتزلة في صفة التكوين، فيرجع إلى أن التكوين عند الماتريدية صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، والمعتزلة تنفي قيام صفاته بذاته تعالى.

ويلتفت البياضي إلى مناقشة آراء مخالفيه، ويستعرض حججهم ويُطنب في تفنيدها، فقد احتج القائلون بحدوث التكوين بأن القول بقِدم التكوين يستدعي قِدم المكوَّن، كما أن وجود الضرب ولا مضروب، ووجود الكسر ولا مكسور، ووجود الجرح ولا مجروح محالٌ[3].

كما تمسك النافون لمغايرة التخليق للمخلوق، بأن التخليق لو كان غير المخلوق فإن كان

---

[1] انظر شرح المواقف (٦/٧٨)، الشريف الجرجاني، مع حاشيتين للسيالكوتي والجلبي، مطبعة السعادة – مصر، الطبعة الأولى، بدون تاريخ، عدد الأجزاء (٨).

[2] شرح المقاصد (٤/١٧٢)، سعد الدين التفتازاني، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب – بيروت، الطبعة الثانية: ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م، عدد الأجزاء (٥).

[3] انظر شرح العقائد النسفية (١٧٩، ١٨٠).

قديماً لزم قدم العالم، وإن كان حادثاً افتقر إلى خلق آخر وتسلسل[1].

ويُجيب البياضي بقوله إن فعل الله غير مخلوقٍ والمفعول مخلوقٌ، أي مُوجَدٌ بعد العدم بالاختيار، فلا يلزم قدم المكوَّن كما ظنَّه المخالفون، ولا يلزم من كون الإيجاد قديماً وأثره حادثاً أزلية المكوَّنات، كجرحٍ سرى بعد مدة؛ إذ لا يصح أن يُقال: إنزال القرآن ليلة القدر قديم، ولأن فعل المختار لا يكون قديماً، فالمنشأ قديمٌ وتأثيره حادثٌ.

وصرَّح به العلَّامة صدر الشريعة بقوله: صفات الأفعال ليست نفس الأفعال بل منشأها، فالصفات قديمة والأفعال حادثة.

فالحاصل: أن التكوين ليس بمعنى التأثير، بل صفةٌ حقيقيةٌ بها التأثير والإيجاب البتة، عند تعلُّق الإرادة والاختيار، كما دلَّ الصفات المشتقات، وإليه أشار بالصفة الأزلية، وعدم المخلوقية والمغايرة للمخلوق في المآل. كما يقول البياضي.

كما اعترض الإمام الرازي بأننا لو أثبتنا صفةً أخرى لله تعالى مؤثرةً في وجود المقدور، لكان تأثيرها في المقدور إما على سبيل الجواز، وبذلك تكون هذه الصفة عين القدرة، وعندئذٍ يلزم اجتماع المثلين، ويترتب على ذلك اجتماع صفتين مستقلتين بالتأثير على المقدور الواحد، وهو محال. وإما إن كان على سبيل الوجوب، استحال أن لا يُوجد ذلك المقدور من الله تعالى، فيكون الله تعالى موجباً بالذات لا فاعلاً بالاختيار، وهو باطل بإجماع مفكري الإسلام[2].

وقد أجاب البياضي بأن تأثير صفة الخلق في المخلوق على سبيل الوجوب، على معنى أنه متى خلق الله تعالى وجب وجود المخلوق، وإلا يلزم العجز، وأما تعلقها باختياره وهو المراد

---

[1] انظر البداية (٧١).

[2] انظر مطالع الأنظار (٣٧٩، ٣٨٠).

بالحصول فعلى سبيل الجواز؛ لأنه متى شاء خَلَق ومتى شاء لم يَخلق، والقدرة بعكس ذلك؛ إذ تأثيرها على سبيل الجواز، وحصولها لله تعالى على سبيل الوجوب.

فللخلق جهتان: جهة الإيجاب، وجهة الجواز، ولا يلزم من إيجابه كون الله تعالى موجِباً، ولا من جهة جوازه بالتفسير المذكور كونه قدرة؛ لِما بينَّا أن جهة جوازه غير جهة جوازها[1].

وفي الجملة فإن براهين البياضي على إثبات التكوين تدور في حول عدة محاور وهي:

١-أن الله تعالى مكوِّن الأشياء إجماعاً، فيلزم أن يكون له صفة يدل عليها لفظ "مكوِّن" وهي التكوين؛ لامتناع إطلاق اسم المشتق على الشيء، من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق وصفاً له قائماً به، ليكون كل شيءٍ في وقته على حد تعبير أبي منصور[2].

٢-أنه تعالى وصف ذاته في كلامه الأزلي بأنه الخالق، وهو وصفٌ لله تعالى إجماعاً، فلا بدَّ من وجود معنى يكون به خالقاً، ويتصف به كسائر الصفات، فلو لم يكن في الأزل خالقاً لزم الكذب، وذلك محال في حق الله سبحانه وتعالى[3].

٣-لو كان التكوين حادثاً، فإما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال، ويلزم منه استحالة تكوُّن العالم مع أنه مشاهد محسوس، وإما بدونه فيستغني الحادث عن المُحدِث والإحداث، وفيه تعطيل الصانع[4].

٤-أن العادة الإلهية جاريةٌ في إيجاد الأشياء بكلمة أزليةٍ هي "كُنْ"، في قوله تعالى ﴿إنما

---

[1] انظر كلام المصنف (١٥٧).

[2] انظر تبصرة الأدلة (١/٤٢٩) ط/ رئاسة الشؤون الدينية، وشرح العقائد النسفية (١٧٦)، والتوحيد (٤٧).

[3] انظر تبصرة الأدلة (١/٤٢٨)، (١/٤٨٧) ط/ رئاسة الشؤون الدينية، وشرح العقائد النسفية (١٧٧).

[4] انظر شرح العقائد النسفية (١٧٧، ١٧٨).

أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾، فالله تعالى عبر عن هذا التكوين بـ "كُنْ" وعن المكوَّن بقوله "فيكون"، وكذا عبر عنه بـ "الشيء"، وخطاب "كُنْ" عبارة عن سرعة الإيجاد، وخطاب "كُنْ" من كلام الله تعالى، وكلام الله تعالى صفة أزلية قائمة بذاته، والمكوَّنات جواهر وأعراض حادثة غير قائمة بذات الله تعالى، ولا شك في ثبوت التغاير بين الأزلي والحادث، وبين ما هو صفةٌ قائمةٌ بذات الله تعالى، وما ليس بصفة قائمة بذات الله تعالى.

والتكوين هو ما يتعلق به التكوُّن والإيجاد وما يتعلق به الوجود، وقد تعلق وجود العالم بخطاب "كُنْ" فكان هو إيجاداً وخلقاً، وهو غير المكوَّن المخلوق.

ولقد رأى النسفي والشيخ الصابوني أن الإمام الأشعري قد وقع في تناقض، إذ يقول إن وجود العالم وتكوُّنه حصل بعبارة "كُنْ"، فكان تكويناً وتخليقاً، ولَمَّا كانت عبارة "كُنْ" من كلامه تعالى، وكلامه تعالى عنده أزلي، فقوله بأن التكوين حادث قد أوقعه في تناقض[1].

٥-أن الباري تعالى تمدَّح في كلامه الأزلي بالأسماء التي يُشتق منها صفات الأفعال، كما تمدَّح بالأسماء التي يُشتق منها صفات الذات، حيث قال: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾[2] فلو لم يثبت التخليق والتصوير في الأزل، بل فيما لا يزال، لكان تمدحاً من الله بما ليس فيه وهو محال.

٦-أن التكوين في الأزل صفة كمالٍ، فلو خلا عنها في الأزل لكان نقصاً، وهو عليه محالٌ.

وقد عبَّر عنه البياضي بقوله: "فلو لم يكن متصفاً به في الأزل لمعنى قائم بذاته تعالى قبل

---

[1] انظر تبصرة الأدلة (١/٤٥١) ط/ رئاسة الشؤون الدينية، والبداية (٧٣).

[2] الحشر: ٢٤

وجود الخلق، واتصف به لوجود المخلوق، صارت الصفة حادثة له بالمخلوق، فكان القول بتعرِّيه عنها في الأزل، وحدوثها بحدوث المخلوق، قولاً بقيام النقص والحاجة إلى ما يتحقق به ذلك، والقديم يتعالى عن ذلك[1].

وقد حاول البعض التوسط بين الرأيين في هذه المسألة، فمال ابن الهمام رحمه الله إلى رأي الأشعرية حيث قال: "وما ذكره مشايخ الحنفية في معنى التكوين من أنها صفات تدل على تأثير، لا ينفي قول الأشاعرة، ولا يوجب كون صفة التكوين على فصولها صفات أخرى، لا ترجع إلى القدرة المتعلِّقة والإرادة المتعلِّقة".

وعدَّ العلَّامة القاري الخلاف في الصفات الفعلية لفظياً عند التحقيق، حيث تعرَّض للمسألة مبيناً مذهب الماتريدي من أنها قديمةٌ، ومذهب الأشاعرة من أنها حادثةٌ، ثم قال: "والنزاع لفظيٌ عند أرباب التدقيق كما يتبين عند التحقيق"[2].

بينما فهم الأستاذ دي بور من كلمة التكوين، أنها المكان الوسط بين الخالق الأزلي وبين العالم المخلوق الحادث، وأن هذه الكلمات المعبِّرة عن الإرادة الإلهية، هي بمثابة جواهر متوسطة تشبه المُثُل الأفلاطونية أو عقول الأفلاك، ولكنها أشبه أن تكون قوى غير جسمية من أن تكون أشخاصاً روحانية[3].

وليست القضية مُثُلاً أفلاطونية قد تأثر بها المسلمون، وإنما يتمثل الأمر في إيجاد علاقةٍ

---

[1] انظر تبصرة الأدلة (١/٤٦٥، ٤٦٦) ط/ رئاسة الشؤون الدينية.

[2] انظر منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر (٦٦)، (٩٠)، علي القاري، دار البشائر الإسلامية – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م.

[3] انظر تاريخ الفلسفة في الإسلام (٩٤)، دي بور، ترجمة: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة – بيروت، الطبعة الثالثة: ١٣٧٤هـ – ١٩٥٤م.

واضحةٍ بين الله والعالم، بين الذي لا يتغير وبين هذا المتغير.

ولعل أوضح تفسير للدوافع التي دفعت بالماتريدية إلى القول بالتكوين، ما ذكره التفتازاني، من أن المراد من ذلك التنصيص على حدوث كل جزء من أجزاء العالم، وذلك رداً على من زعم من الفلاسفة قدم بعض الأجزاء كالهيولى[1].

وعندئذٍ يتبين أن الأمر لا ينحصر في التأثُّر بالفلسفة اليونانية، والنسج على منوالها في بعض القضايا، وإنما يتعلق الأمر ببلورة وجهة النظر الإسلامية، وإيضاح المفهوم الإسلامي الصحيح للعلاقة بين الله والعالم، والرَّد على الآخذين بتفاسير الفلسفة اليونانية في هذا المجال.

ويرجع الاختلاف في صفة التكوين بين الأشعرية والماتريدية، إلى اختلافهم في صفات الفعل وفي صفة القدرة ووظيفتها. وهي خلافاتٌ فرعيةٌ لا يخرج بها أحد من الفريقين عن دائرة أهل السُنَّة؛ لأن الأصل الثابت والمتفق عليه بين الفريقين، أن هذه الصفات معانٍ قديمةٍ زائدةٍ على الذات، لا هي هو ولا غيره، وأن الله مهيمنٌ على هذا الكون الحادث، ومؤثر في كل جزء من أجزائه، سواء بالقدرة التنجيزية والإرادة كما ذهب إليه الأشاعرة، أو بالتكوين كما هو شأن الماتريدية، الذين ألحُّوا على هذه الصفة وتمسكوا بقدمها؛ لإيجاد صلة واضحة بين الله وهذا العالم المتغير، بينما هذه الصلة قائمةٌ بالقدرة القديمة والإرادة المخصِّصَة عند الأشاعرة[2].

ويذهب الدكتور النشَّار إلى أن أبا حنيفة رحمه الله، كان يميل إلى اعتبار صفات الأفعال حادثة، وأن ما أُضيف إليه من أنها قديمة، إنما هو تأثيرٌ ماتريدي، بناءً على تمييزه في الفقه بين الحلف بصفة الذات، والحلف بصفة الفعل، وأن الكفارة تلزم إذا كان الحنث بصفة الذات لا صفات الفعل، ولكن هذه التفرقة الفقهية لا تقوم دليلاً قطعياً، على رأي أبي حنيفة في حدوث

---

[1] انظر شرح العقائد النسفية (١٨١).

[2] انظر أبو منصور الماتريدي (١٧٦)، بلقاسم الغالي، دار التركي للنشر – تونس، بدون طبعة ١٩٨٩م.

صفات الأفعال، وهذا ما يعترف به النشَّار نفسه، وإن أثارت بعض الشكوك حول نصوص الفقه الأكبر[1].

المبحث الثاني: التوفيق والخذلان واللطف ورعاية الأصلح:

يرى البياضي أن التوفيق هو النُّصرة والتيسير، لا خلق قدرة الطاعة كما ذهب إليه المحدِّثون، ووافقهم الأشعري وإن لم يقل بتأثير القدرة[2]. وليس بمعنى خلق الطاعة كما ذهب إليه إمام الحرمين ومن تَبِعَه، لأن القدرة صالحة للضدين، والطاعة متوقفة على التوفيق فهو سببها.

في حين يذكر البياضي الاتفاق على تفسير الخذلان، بأن لا يوفق العبد ولا يهيئ له أسباب الخير، ولا يعينه على ما يرضاه عنه؛ لاختيار العبد ضد ما يرضاه، وعدم التوفيق على ما يرضاه عن العبد من الطاعة؛ لسوء اختياره عدلٌ منه تعالى اتفاقاً[3].

وعليه فإن الخذلان عدم النُّصرة، فبينهما – أي بين التوفيق والخذلان – تقابل العدم والملكة دون التضاد.

أما الهداية فهي عنده خلق الاهتداء من الإيمان والطاعة، في من يشاء الله هدايته من عباده لحسن اختياره، فضلاً منه وإحساناً عليه، بتوفيقه لذلك وتيسير أسبابه، من غير وجوب رعاية الأصلح واللطف عليه، وأما الإضلال فهو بخلق الضلالة من الكفر والمعصية، في من يشاء الله ضلالته من عباده لقبح اختياره، عدلاً منه، ومجازاة على سوء اختياره من غير وجوب

---

[1] نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (٢٣٦/١)، د. علي سامي النشار، دار المعارف – القاهرة، الطبعة التاسعة، عدد الأجزاء (٣).

[2] انظر أبكار الأفكار في أصول الدين (٢٠٧/٢)، سيف الدين الآمدي، تحقيق: أ.د. أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية – القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٤م، عدد الأجزاء (٥).

[3] انظر كلام المصنف (١٧٦).

العقاب عليه تعالى.

فهدايته تعالى للعبد بخلق الاهتداء فيه، وهو لازم الدلالة الموصلة لمن تعلق به المشيئة، وحملهم الهداية على بيان طريق الحق، أو الإرشاد إلى طريق الجنة في الآخرة، يردُّه ورود الهداية في النصوص القطعية مقيدة بالمشيئة، فإن البيان عام للكل لا يقبل التقييد، وإرشاد طريق الجنة في الآخرة عندهم ليس لغير المطيعين والتائبين، وفي حقِّهم أمر متحتِّم غير مقيد بالمشيئة[1].

وإضلاله تعالى للعبد خلقه الضلالة فيه، عدلاً منه تعالى على سوء اختياره، وحملهم الإضلال على الوجدان ضالاً، أو التسمية به، أو الإهلاك أو العذاب، يردُّه التقييد فيها بالمشيئة؛ إذ لا معنى لتقييد ذلك بها[2].

ويعجب البياضي من المعتزلة؛ كيف لا يعدُّون ذلك عبثاً[3]، ويرده بعدم تعذر الحقيقة، فكثير من النصوص تشهد بأن إضافة الهداية والإضلال فيها إلى الله ليست إلا بطريق الحقيقة[4]، فلَيس لهم حمل النصوص المفيدة للهداية، على إرشاد طريق الجنة في الآخرة ولا حملها، وحمل إسناد الإضلال مطلقاً على التجوّز، نعم قد يسند الهداية إلى القرآن والرسل، والإضلال إلى الأصنام والشياطين على مجاز التسبب مع القرائن[5].

ويردُّ البياضي ادعاءهم لو كان الإضلال خلق الضلالة فإنه قبيح، بأن القُبح إنما هو في اختيار المعصية والضلالة دون خلقها، بل هو من العدل والمجازاة على سوء اختيارهم، فإضلاله

---

[1] انظر تبصرة الأدلة (٢/٩٨٧) ط/ المكتبة الازهرية.

[2] انظر شرح المقاصد (٤/٣١١).

[3] انظر شرح المقاصد (٤/٢٨٠).

[4] انظر تبصرة الأدلة (٢/ ٩٨٥، ٩٨٦) ط/ المكتبة الأزهرية، وشرح المقاصد (٤/٣١١).

[5] انظر كلام المصنف (١٨٢).

هو عقوبة المخذول على المعصية.

كما يردُّ عليهم إنكارهم التسليط، وقد احتج فيه بقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاء لِلَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾،[1] على أنه تعالى هو الذي سلط الشيطان عليهم حتى أضلَّهم وأغواهم، ويؤكد ذلك بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾[2].

ويؤكد البياضي أيضاً على أن مشيئته تعالى للهداية ليست إلجاءً وجبراً، كما زعمته المعتزلة في المشيئة، بل هي فضل وإحسان منه تعالى، لقوله: ﴿وَيَهْدِي مَن يَشَاء﴾[3] أي فضلاً منه لا إلجاءً وجبراً.

ويخالف البياضي المعتزلة في جميع ما أوجبته على الله تعالى، كالقول بوجوب رعاية اللطف أي ما يختار المكلف عنده الطاعة، أو يحصلها، أو يقرب منها، كالأرزاق، والآجال، والقوى، والآلات، ونصب الأدلة، بمعنى وجوب أقصى اللطف في ذلك كله، كما قالت المعتزلة[4].

والقول بوجوب رعاية الأصلح للعباد عليه تعالى في الأمور الدينية والدنيوية، بمعنى كون تركه نقصاً يُنزَّه عنه تعالى، قياساً على أن الحكيم إذا أمر بالطاعة وقَدِرَ على إعطاء ما يوصل المأمور إليها ولم يفعل، عُدَّ من زمرة البخلاء[5]، وأن منع اللطف نقض للغرض من الأمر، وهو قبيح يجب تركه.

---

[1] الأعراف: ٢٧

[2] مريم: ٨٣

[3] فاطر: ٨

[4] انظر كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (١٤٠٦/٢، ١٤٠٧)، محمد بن علي التهانوي، تحقيق: د. علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون – بيروت، الطبعة الأولى: ١٩٩٦م، عدد الأجزاء (٢).

[5] انظر شرح المقاصد (٣٣٠/٤).

ويمنع البياضي قول المعتزلة بوجوب اللطف ورعاية الأصلح للعباد عليه تعالى، بأنه لو وجب عليه لَما خلق الضلالة في أحد منهم، ولَما وُجِد كافر وفاسق ومبتلى، حيث لا يوجد فيهم أقصى اللطف، وقد قالوا بإيجابه، فلا يندفع بأن الكل لا يخلو عن لطف يتفاوت بالنسبة إليهم.

وبأنه لو وجب اللطف ورعاية الأصلح عليه تعالى، لَما ترك ذلك في حق أحد بخذلانه وتسليط الشيطان وذريته، فلا يمكن القول بوجوب الأصلح، إلا مع القول بأن كل ما وقع في الدارين فهو الأصلح للعباد، والأمر بخلافه[1].

وقد صرَّح إمام الحرمين بفهم هذا المعنى من كلام الكعبي، فنادى لسان الحال في كل نادٍ أنه لو وجب على الله الأصلح واللطف بالعباد، لَما ضلَّت المعتزلة طريق الرشاد[2].

كما ردَّ البياضي قولهم بوجوب العوض الخالي عن التعظيم على الآلام، كما زعموا من قبح تركه لكونه ظلماً، ووجوب إثابة المطيع والتعظيم، كما زعمت المعتزلة البصرية[3]؛ تمسكاً بأن إلزام المشاق من التكاليف بدون منفعة تقابلها ظلم، والله منزه عنه، فلا بد من الثواب. بأن طاعات العبد وإن كثرت، فهي لا تفي بشكر بعض ما أنعم الله تعالى عليه في وقت، فكيف يستحق عِوَضاً عنها في الآخرة، فضلاً عن الوجوب وتصور الظلم أو البخل في تركه؟!

فالعبادة حق الله تعالى على العباد، شكراً للنعم والألطاف، فلا تكون الألطاف واجبة عليه تعالى. وهو تعالى لا يطلب من العباد شيئاً من الطاعات لغرضٍ أو لاحتياجٍ، فإنه الغني

---

[1] راجع شرح المقاصد، حيث أسهب التفتازاني في بيان بطلان لوازم ذلك القول من خلال إثبات ملزوماتها. (٤/٣٣١، ٣٣٤).

[2] انظر كلام المصنف (١٩٦).

[3] انظر الملل والنحل (٩٣).

عن العالمين، ولا يفي بشكر نعمه الطاعات القولية، والفعلية، والمالية، إنما هم يطلبون منه الخير؛ لاحتياجهم إليه تعالى، فكما أن الغنى لازم ذاته لا يفارقه، كذلك احتياج العباد إلى ما عنده من الخير[1].

وبذلك يوضح البياضي الحكمة من إلزام التكاليف الشاقة، فهو ليس للاحتياج، بل لفضله تعالى على العباد. وإنما كان الطلب منهم؛ ليحصل لهم تطويع النَّفس الأبيَّة على الانقياد، وتجريدها عن الشهوات النفسانية؛ ليفوزوا بالسعادات الأبدية، كما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[2][3].

كذلك فقد زعم جميع المعتزلة وجوب عقاب العاصي عليه تعالى، كوجوب إثابة المطيع؛ لأن عدم وجوبهما يفضي إلى التواني في الطاعات والاجتراء على المعاصي، لأن النفس لا تميل إلى الطاعات المخالفة لهواها إلا بعد القطع بلذات تربَّى عليها، ولا تنزجر عن الشهوات إلا مع القطع بآلام تترتب عليها، ولأن الآيات والأحاديث كثرت في تحقق الثواب والعقاب يوم الجزاء، فلو لم يجب وجاز العدم لزم الخُلف والكذب.

ويجيب البياضي بأن الأعمال لو كانت سبباً موجباً للإثابة والعقاب لَما تخلَّف، واللازم باطل؛ لثبوت العفو والمغفرة في البعض، كما في التوبة اتفاقاً، وثبوت الهدم والإحباط عمن عاش على الكفر ثم آمن، أو على الإيمان ثم كفر[4].

---

[1] انظر كلام المصنف (١٨٢).

[2] البقرة: ١٨٣

[3] انظر شرح العلَّامة الخيالي على النونية (٣٤٨، ٣٤٩)، شمس الدين الخيالي، تحقيق: عبد النصير ناتور الهندي، مكتبة وهبة – القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤٢٩هـ – ٢٠٠٨م.

[4] انظر كلام المصنف (١٨٥).

فنعمل بمقتضى النصوص الواردة في ثواب المطيع، ونقول بوقوعه لمن عمل بها، لِما أن الخُلف في الوعد نقص يجب تنزيه الشارع عنه. وأما النصوص الواردة في عقاب العاصي فنعمل بموجبها، ونقول بوقوعه فيمن تعلق إرادته ومشيئته بعقابه؛ لئلا يتعطل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾[1]، فلا يلزم وجوب الثواب والعقاب، ولا الخُلف في الوعد ولا الوعيد، كما في شرح النونية[2].

بل يذهب البياضي إلى أنه تعالى لو عذب الله أهل سماواته أي الملائكة المطيعين في جميع ما يؤمرون، وأهل أرضه من المطيعين والعاصين أجمعين، لعذبهم وهو غير ظالم لهم في ذلك، ولا واضع للشيء في غير موضعه بخلوه عن عاقبة حميدة، أليس دلهم على الطاعة بالآيات التكوينية والتنزيلية، وألهمهم إياها بتركيب العقول والإقدار على الاستدلال، وكشف حسن الطاعة على قلوبهم، وصبرهم عليها بتوفيقهم للطاعة، وتوطين قلوبهم عليها، [٩/ج] أمَا هذه الأمور نِعَمٌ جليلة وإحسانات موصلة إلى جزيل الكرامات أنعم الله بها عليهم؟ من غير سبقٍ لاستحقاقهم، ومن غير وجوب عليه تعالى اتفاقاً! فلو طالبهم بشكر هذه النعم الواجب عليهم بإطباق العقل والنقل، ما قدروا عليه وقصروا. فلو عذبهم جميعاً على تقصيرهم لكان حسناً مترتباً عليه عاقبة حميدة، لكنه تركه إلى أحسن منه وهو عفوه من فضله[3].

وقد أخذ البياضي هذا البرهان عن الإمام الأعظم أبي حنيفة رحمه الله، الذي أخذه عن شيخه عطاء بن أبي رباح ﷺ، وفيه إشارة إلى أن كل ما يفعله العبد من الطاعات لا يكافئ نعمة حياته المقارنة لها، ولا نعمة إقداره إياه على أدائها، وغيرها من النعم السابقة؛ لكثرتها وعظمتها، وحقارة أفعال العباد، وقلتها بالنسبة إليها، قال تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَةَ اللَّهِ لاَ

---

[1] النساء: ٤٨

[2] انظر شرح النونية (٣٤٨).

[3] انظر كلام المصنف (١٩٢).

تُحْصُوهَا﴾[1]، فكيف يستحق عوضاً عنها في الآخرة؟! فضلاً عن الوجوب وتصور الظلم أو البخل في تركه. فكان له أن يعذبهم بتقصير الشكر وهو غير ظالم لهم، وبذلك يتضح أن لا ظلم أو بخل في منع اللطف والأصلح والعوض، إنما هو عدل منه ومجازاة على التقصير في واجب الشكر، لا ظلماً أو بخلاً أو نقضاً للغرض كما زعم المعتزلة.

المبحث الثالث: الرزق والأجل:

الله تعالى رازق العباد أي معطي رزقهم المقدر في مدة حياتهم، ويشمل العباد البهائم تغليباً[2]، ومميتهم أي خالق الموت فيهم في أجلهم، وآخر مدة قُدِّرت لحياتهم.

ويرى البياضي أن الرزق بمعنى المرزوق وهو ما انتفع به الحي، سواء كان بالتغذي أو بغيره، مباحاً كان أو حراماً، وعند المعتزلة الرزق هو المملوك وهو يختص بالمباح، وينفي البياضي أن يكون النزاع فيه لفظياً، كما قال الرُّستُغْفَني ومن تبعه من الماتريدية، والأستاذ أبو إسحاق ومن تبعه من الأشاعرة، فإنه عند البياضي نزاع معنوي في مطلق الرزق، والمتربى به كالمملوك بعض من محل النزاع، وصرح به الإمام الرازي والآمدي والجرجاني والتفتازاني[3].

وقالت المعتزلة: ليس الحرام المنتفع به رزقاً، وينتفع الشخص برزق غيره، تمسكاً بأنه لو كان رزقاً لَما جاز دفعه عنه، ولا الذم ولا العقاب عليه، وبأن الرزق يحصل من أفعالهم وملك لهم، والملك لا يثبت في الحرام[4].

---

[1] إبراهيم: ٣٤

[2] انظر شرح المقاصد (٣١٩/٤).

[3] انظر شرح المواقف (١٩١/٨، ١٩٢)، الشريف الجرجاني، مع حاشيتين للسيالكوتي والجلبي، دار الكتب العلمية – بيروت، بدون طبعة وتاريخ، عدد الأجزاء (٨).

[4] انظر تبصرة الأدلة (٩٤٧/٢) ط/ المكتبة الأزهرية، وراجع أيضاً أبكار الأفكار (٢٢٠/٢، ٢٢٣).

ويجيب البياضي أن جواز الدفع والذم والعقاب، إنما هو باعتبار الكسب وسوء الاختيار، فلا يلزم ألا يكون رزقاً، والله تعالى وعد لعباده الرزق المطلق، إلا أنه جعل أسباب الأرزاق بأيدي العباد، وأمرهم أن يطلبوها من وجوه حِلِّها بالأسباب التي جوَّز مباشرتها، فإذا أقدم العبد بهواه وطلب الرزق من غير وجهه والجمع من غير حله، أوصل الله إليه من ذلك الوجه بناءً على اختياره، ويتحقق ما وعده الله من إيصال الرزق، ولكن يستحق عقابه على سوء اختياره ومخالفة أمره[1].

وأما الإماتة فهي في الوقت الذي علم الله في الأزل، وقدر بطلان حياة الحيوان فيه، وهو أيضاً بفعله تعالى وخلقه، سواء كان الحيوان مقتولاً أو لا. وهو واحدٌ لا تعدد ولا تعليق فيه.

وقال أكثر المعتزلة: إن موت المقتول تولَّد من فعل القاتل، فهو من أفعاله لا فعل الله، وأنه لو لم يُقتل لعاش إلى أمد هو أجله، فهو مُتعدد، وادَّعوا فيه الضرورة واستشهدوا عليه بذم القاتل، ولو كان ميتاً بأجله الذي قدَّر الله له لمات وإن لم يقتله، فهو لم يجلب حينئذ بفعله أمراً لا مباشرة ولا توليداً، فكان لا يستحق الذم عقلاً ولا شرعاً، وهو باطل قطعاً. كما أيَّدو ذلك ببعض النقليات.

وذهب كثيرٌ من المحدثين إلى أن الأجل متعدد مُنجَزٌ ومُعلَّق، بأن يُثبت في صحيفة الملائكة مطلقاً، وفي علم الله مقيداً بنحو الصلة والصدقة، ويؤُلُ إلى علم الله، متمسكين بقوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاء وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[2]، وقوله: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلاَّ فِي كِتَابٍ﴾[3]، وبحديث الزيادة ونحو ذلك.

---

[1] انظر البداية (١٣٢).

[2] الرعد: ٣٩

[3] فاطر: ١١

ويرفض البياضي أوجهية هذا القول ويتابع الإمام في كون الرزق والأجل مقدَّرين في الأزل معيَّنين بتقديره، مستدلاً عليه بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾،[1] فإنه تعالى أثبت له لوازم الألوهية وخواصها، ونفاها رأساً عن غيره مؤكداً بالإنكار بقوله: ﴿هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَلِكُم مِّن شَيْءٍ﴾[2]، مستنتجاً منه تنزهه عن الشركاء بقوله: ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[3][4].

كما يتمسك البياضي ببعض النصوص الحديثية، كالحديث المشهور الذي رواه عبد الله بن مسعود ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: «تكون النطفة أربعين ليلة، ثم تكون علقة أربعين ليلة، ثم تكون مضغة أربعين ليلة، ثم ينشئه الله خلقاً، ثم يجمع خلقه فيقول الملك: أي رب أذَكَر أم أنثى؟ أسعيد أم شقي؟ ما أجله؟ ما رزقه؟ ما أثره؟ فيكتب ما يريد الله به، فالسعيد من وُعظ بغيره، والشقي من شقي في بطن أمه»[5].

---

[1] الروم: ٤٠

[2] الروم: ٤٠

[3] يونس: ١٨

[4] انظر تفسير البيضاوي (٤/٢٠٨) "أنوار التنزيل وأسرار التأويل"، ناصر الدين البيضاوي، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ، عدد الأجزاء (٥).

[5] الحديث أخرجه البخاري عن عبد الله بن مسعود ﷺ، كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم صلوات الله عليه وذريته، (٤/١٣٣)، رقم (٣٣٣٢)، وعن أنس بن مالك ﷺ أيضاً في نفس الموضع، رقم (٣٣٣٣)، الجامع المسند الصحيح من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ، عدد الأجزاء (٩)، ومسلم عنهما، كتاب القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه، (٤/٢٠٣٦، ٢٠٣٨)، رقم (٢٦٤٣، ٢٦٤٦) بنحوهما، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، عدد الأجزاء (٥)، وروايتي البخاري ومسلم خَلَتَا من زيادة: «الشقيُّ من شقي في بطن أمه، والسعيد من وُعظ بغيره»، وقد أخرجها=

وهو دالٌ على كتب الرزق والأجل مطلقاً، أي إثباته وتعيينه كما أراده الله تعالى، سواء كان رزقه مباحاً أو لا، وأجله بقتلٍ أو لا، متعلقاً للذم والعقاب للكاسب بسوء الاختيار والإقدام أو لا، كما دل الإطلاق[1].

فالرزق حلالاً كان أو حراماً، والإماتة في الأجل بقتل كان أو لا، بخلقه تعالى وتقديره وفعله وتعيينه دون أحد غيره.

في حين يسلك البياضي طريق التأويل في النصوص الأخرى المفيدة للزيادة والنقصان، فيؤوِّل قول رسول الله ﷺ فيما روى ثوبان ﷺ «لا يزيد في العمر إلا البر، ولا يرد القضاء إلا الدعاء، وإن العبد ليُحرم الرزق بالذنب يصيبه»[2]. فزيادة العمر ببركته وطيب عيشه، وزيادة

=ابن ماجه من حديث عبد الله بن مسعود ﷺ، في افتتاح الكتاب في الإيمان وفضائل الصحابة والعلم، باب اجتناب البدع والجدل، (١٨/١)، رقم (٤٦)، سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية – البابي الحلبي، عدد الأجزاء (٢)، والبيهقي عن أبي هريرة ﷺ، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، باب القول في الإيمان بالقدر، (١٣٩/١)، أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق الجديدة – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠١هـ، عدد الأجزاء (١).

[1] انظر كلام المصنف (٢٠٥).

[2] أخرجه ابن ماجه عن ثوبان ﷺ، افتتاح الكتاب في الإيمان وفضائل الصحابة والعلم، باب في القدر، (٣٥/١)، رقم (٩٠)، وفي كتاب الفتن، باب العقوبات، (١٣٣٤/٢)، رقم (٤٠٢٢) بنحوه، والترمذي عن سلمان الفارسي ﷺ، كتاب القدر، باب ما جاء لا يرد القدر إلا الدعاء، (١٦/٤)، (٢١٣٩)، سنن الترمذي، "الجامع الكبير"، محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي – بيروت، ١٩٩٨م، عدد الأجزاء (٦)، وابن حبان عن ثوبان ﷺ، كتاب الرقائق، باب الأدعية، ذكر الإخبار عما يستحب للمرء من المواظبة على الدعاء والبر، (١٥٣/٣)، رقم (٨٧٢)، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، محمد بن حبان الدارمي، تحقيق: شعيب أرناؤوط، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الثانية: ١٤١٤ – ١٩٩٣م، عدد الأجزاء (١٨)، وأحمد عن ثوبان ﷺ مرفوعاً إلى النبي ﷺ، تتمة مسند الأنصار، من حديث ثوبان، (٩٥/٣٧)، رقم (٢٢٤١٣)، مسند الإمام أحمد، أحمد بن حنبل الشيباني،=

العمر ذرية صالحة يرزقها العبد يدعو له بعد موته، فيلحقه دعاؤه في قبره، وحرمان الرزق بمنع بركته أو سَعَته أو الشكر عليه لا نفس الرزق المُقدَّر، فهو خبرٌ واحدٌ، والآحاد تؤول بما يرجع إلى المحكمات ومشهورات الروايات. فلا يثبت بها نقص الرزق المقدر وعدم وصول كله، وتعدد الأجل وازدياده عن المقدر، بنحو صلةٍ أو صدقةٍ أو غير ذلك من وجوه البر، فالمراد بالزيادة والحرمان فيهما لازمهما مما ذكرنا من الخير والبركة والراحة وعدمها.

ويعارضه أيضاً بحديث أبي أمامة ﷺ عنه ﷺ أنه قال: «إِنَّ نَفْساً لَنْ تَمُوتَ حَتَّى تَسْتَكْمِلَ رِزْقَهَا»[1]، وقوله تعالى: ﴿وَلَن يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاء أَجَلُهَا﴾[2]، وقوله: ﴿فَإِذَا جَاء أَجَلُهُمْ لاَ يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ﴾[3]، ونحو ذلك.

ويوضح البياضي بعد ذلك التفصيل أن الرزق والأجل مُخصَّصَان من عموم قوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاء وَيُثْبِتُ﴾[4]، ويذكر البياضي أن ما ذهب إليه هو ما عليه جمهور المفسرين.

وينفي البياضي القول بالتقدير، أي أن يُقَدِّر الله أن المرء إن أعطى الصدقة طال عمره، وإن لم يُعْطِ ينقص عمره، فيجوز أن يزيد العمر أو ينقص؛ لأن الواقع لا يخلو عن أحدهما معيناً، فالمقدر عند الله ذلك الواقع، وإن العمر ليس في صرفه أو جلبه تأثير لأحد.

=تحقيق: شعيب أرناؤوط – عادل مرشد وآخرون، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ – ٢٠٠١م.

[1] أخرجه ابن ماجه عن جابر ﷺ، كتاب التجارات، باب الاقتصاد في طلب المعيشة، (٢/٧٢٥) رقم (٢١٤٤)، وابن حبان عن جابر أيضاً، كتاب الزكاة، باب ما جاء في الحرص وما يتعلق به، (٨/٣٢)، رقم (٣٢٣٩).

[2] المنافقون: ١١

[3] الأعراف: ٣٤

[4] الرعد: ٣٩

والخلاصة فإن رزق كل أحد معين له لا ينتفع به غيره، ولا يملكه غيره إلا عند نفاذ انتفاعه به، وخروجه من رزقه. والأجل واحد لا يجري فيه المحو والإثبات، وليس منه في صحيفة الملائكة غير ما في إرادة الله وعلمه، وما يدل على تعدده أو تغيُّره فهو مؤوَّل[1].

المبحث الرابع: الاستطاعة:

الاستطاعة عند البياضي هي جملة ما يتمكن به العبد من الفعل، إذا انضم إليها اختياره. وهي عبارة عن أمور بعضها عدميٌ، وهو سلامة الأسباب والآلات الظاهرة، كسلامة اللسان عن الخرس، واليد عن الشلل، والبدن عن المرض؛ لعدم تصور صدور الأفعال بتلك العلل. وبعضها وجوديٌ، وهو تيسير الأسباب الخفية، من خلق الشعور والقدرة، وسائر ما يتوقف عليه الاختيار[2].

فليست الاستطاعة من قبيل الأجرام، ونسبه البياضي إلى ضرار وهشام من المعتزلة حيث قالا: القدرة بعض القادر. أي القدرة على البطش هي اليد السليمة، والقدرة على المشي هي الرِجل السليمة، وليست بعض المقدور، كما نسبه الإيجي في المواقف وتابعه الجرجاني في شرحه، إلى ضرار بن عمرو وهشام ابن سالم أيضاً[3].

وأما طريق معرفتها فهو الوجدان، واختاره الأشاعرة أيضاً[4]، فإن العاقل يجد من نفسه أن له صفةً يتمكن بها من الفعل والترك، بالنظر إلى نفس حركة البطش، مع قطع النظر عن الأمور

---

[1] انظر تبصرة الأدلة (٩٤٧/٢) ط/ المكتبة الأزهرية.

[2] انظر كلام المصنف (٢١٥).

[3] انظر المواقف في علم الكلام (١٥١)، عضد الدين الإيجي، عالم الكتب – بيروت، بدون طبعة وتاريخ، وانظر أيضاً شرح المواقف (٨٦/٦) ط/ مطبعة السعادة.

[4] انظر شرح المواقف (٨٦/٦، ٨٨) ط/ مطبعة السعادة.

الخارجية، بخلاف حركة المرتعش.

كما يدل الوجدان على كونها صفةً زائدةً على المزاج، فهو وآثاره من الكيفيات المحسوسة، وعلى سلامة البنية، كما ذهب إليه بشر بن المعتمر[1].

وهي مقارنة للفعل، بمعنى أن المجموع المركب مما يتمكن به الفاعل من الفعل مع اختياره – أي ترجيحه الطرف المعين من الطرفين المتمكن فيهما – مقارن للهيئة الحاصلة بالمصدر؛ لكونه علة لها، وامتناع تخلف المعلول عن علته التامة[2].

وقال أكثر المعتزلة وتبعهم الكرامية إن الاستطاعة توجد قبل الفعل، واحتجوا عليه بأن القدرة لو لم تتعلق بالفعل إلا حال وجوده وحدوثه لزم عدة محالات:

١. جمع المتنافيين؛ إذ القدرة يلزمها كونها محتاجاً إليها، لأجل أن يدخل الفعل من العدم إلى الوجود، وكونها مع الفعل يلزمه أن يستنغى عنه؛ لأن حال وجود الفعل صار الفعل موجوداً، فلا حاجة إليها لأن يدخل من العدم إلى الوجود، وتنافي الملزومات لازم للتنافي بين اللوازم، فالقدرة لا تكون مع الفعل.

٢. قدم جميع الممكنات الواقعة بقدرة الله القديمة؛ لأن المقارن للأزلي أزلي بالضرورة.

٣. بطلان التكليف؛ لأن التكليف بالفعل إنما يكون قبل حصوله ضرورة أنه لا معنى لطلب حصول الحاصل، فإذا كان الفعل قبل الوقوع غير مقدور كان جميع التكاليف الواقعة تكليف ما لا يطاق، وهو غير جائز في الكل بالاتفاق؛ لأن القائل بجوازه لم يقل بوقوعه فضلاً عن

---

[1] انظر شرح المواقف (٨٦/٦) ط/ مطبعة السعادة.

[2] انظر تبصرة الأدلة (٨٢١/٢، ٨٢٢) ط/ المكتبة الأزهرية، وشرح التلويح على التوضيح في حل غوامض التنقيح (٣٨٢/١)، سعد الدين التفتازاني، مكتبة صبيح – مصر، بدون طبعة وتاريخ، عدد الأجزاء (٢).

عمومه[1].

٤. لزوم إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل؛ لأن هذا معنى تعلق القدرة[2].

ويجيب البياضي بأن ما يستطاع به لو كان قبل الفعل فهو عرض لا يبقى زمانين، فلو لم تكن القدرة مقارنة للفعل لكان العبد في فعله مستغنياً عن فضل الله تعالى، وإعطاؤه القدرة وقت الحاجة إليها ضرورة احتياج المعلول إلى العلة، واستغناؤه خلاف حكم النص لقوله تعالى ﴿وَاللهُ الغَنِيُّ وَأَنتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾[3][4].

فقد استفاد هذا الدليل من عبارات الإمام بالقلب، بأن الاستطاعة لو كانت قبل الفعل، لزم وجود المقدور بدون القدرة، واستغناء المعلول عن العلة؛ إذ لا يحصل الفعل بالقدرة السابقة الزائلة، بل لا بد من القدرة الحاصلة للعباد مقارنة للفعل، وكون الشيء معلولاً ومستغنياً عن العلة متنافيان.

كما أجاب بمنع لزوم قدم الممكنات، بأن قدرة الباري تعالى بخلاف قدرة العباد؛ لأنها أزليةٌ دائمة، وليست من قبيل الأعراض. فقدرته ليست كقدرتنا، فلا يلزم من كون تعلقها مع الفعل قدم الحوادث كما زعموا، فإن قدرة العبد عَرَض لا يبقى زمانين عندنا وعند جمهورهم حتى يقارن تعلقها.

والاستطاعة الحقيقية صالحة للضدين على البدل، فالاستطاعة التي يعمل بها العبد المعصية المنهي عنها، هي بعينها لا بمثلها، تصلح لأن يعمل بها الطاعة المأمور بها بدل تلك المعصية،

---

[1] شرح المقاصد (٢/٣٥٥).

[2] انظر شرح المقاصد (٢/٣٥٥).

[3] محمد: ٣٨

[4] انظر شرح الفقه الأكبر (١٥٦).

فهي قدرة صالحة لهما، وإن كانت مقارنة للفعل كمُكْنَة الترك، بمعنى أنه لا يجب معها صدور الفعل، بل يتمكن الفاعل المختار من الترك أيضاً، فتخلف الفعل معها ممكن[1].

واختاره ابن الراوندي وكثير من الأشاعرة، خلافاً للأشعري وجمهور أصحابه، ووافقهم بعض الماتريدية والنجارية[2]، وقالت المعتزلة قدرة العبد تتعلق بجميع مقدوراته المتضادة وغير المتضادة، وقول أبي هاشم من بينهم متردد تردداً فاحشاً[3].

وقد تمسك النافون لصلاحية القدرة للضدين بوجوه:

١. أنها لو تعلَّقت بالضدين للزم اجتماعهما؛ لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلِّقة بهما[4].

٢. أنها لو صلحت لهما لزم قدرة العصمة في الكافر، والخذلان في المؤمن، أو كل منهما في وقت واحد، واللازم باطل؛ لبطلان الوصف بذلك إجماعاً[5].

---

[1] انظر كلام المصنف (٢٢٧).

[2] **النَّجَّارِيَّة**: أصحاب الحسين بن محمد النَّجار، وأكثر معتزلة الرَّيِّ وما حولها على مذهبه، وهم برغوثية، وزعفرانية، ومستدركة، وقد افقوا المعتزلة في نفي الصفات، ووافقوا الصفاتية في خلق الأعمال وأن العباد مكتسبون لها، ووافق النجار الأشعري في أن الاستطاعة مع الفعل، وأثبت كونه تعالى مريداً لم يزل لكل ما علم أنه سيحدث من خيرٍ أو شرٍ، أو إيمانٍ أو كفرٍ، أو طاعةٍ أو معصيةٍ، خلافاً لعامة المعتزلة. وأنكر رؤية الله تعالى بالأبصار، غير أنه قال: يجوز أن يُحوِّل الله تعالى القوة التي في القلب من المعرفة إلى العين، فيَعرف الله تعالى بها فيكون ذلك رؤية، وقال بحدوث الكلام لكنه قال إن كلام الباري إذا قرئ فعو عَرَض، وإذا كتب فهو جسم. انظر الملل والنحل (١/١٠٠، ١٠٢)، والفرق بين الفرق (٢٠٧، ٢٠٩) ط/ المكتبة العصرية، وموسوعة الفرق (٣٩٠، ٣٩٢).

[3] انظر تبصرة الأدلة (٢/٧٨٥) ط/ المكتبة الأزهرية، وشرح الفقه الأكبر (١٦٧، ١٦٨)، وشرح المواقف (٦/١٠٢، ١٠٣) ط/ مطبعة السعادة.

[4] انظر شرح المواقف (٦/١٠٢) ط/ مطبعة السعادة.

[5] انظر تبصرة الأدلة (٢/٨٣٢، ٨٣٣) ط/ المكتبة الأزهرية.

٣. لزوم اتحاد القدرة مع أن ما نجده عند صدور أحد المقدورين منا، مغايرٌ لِما نجده عند صدور الآخر[١].

وجواب البياضي أن الاستطاعة المقارنة للفعل، لو لم تكن صالحة للضدين على البدل، لكان التكليف والعقاب بلا طاقة حقيقية ولزم الجبر، وإن وُجد مناطها بمعنى سلامة الأسباب، فالأشعري يلتزمه ويقول: إن الله يعاقب على الترك مع عدم القدرة، ولا يقبح منه هذا. وأما نحن فلا نلتزمه بل نقول: لَمَّا لم يمكن جعل الحقيقة لخفائها مناطاً للتكليف؛ إذ لا شعور بها إلا عند الفعل، فجعلت مظنَّته وهي السابقة الظاهرة مناطاً على وجه يفيده؛ إذ يمكنه السعي إلى الإتيان بالمأمور به، ولا يلزم العقاب على الترك بدون القدرة، وذلك لأن الحقيقية تصلح للضدين، إذ لا يجب بها الفعل بدون الاختيار بترجيح الطرف المعين، فإن خَلَق الله الحقيقية وأوقع العبد الفعل يثاب، وإن لم يوقع يستحق العقاب، وإن لم يخلقها لا يصدر الفعل.

فالعبد وإن لم يقصد أصلاً يستحق العقاب أيضاً لاختياره الترك، وإن قصد لكن لم يصدر لعدم الحقيقية، فالمرجو ألا يعاقب، فعُلم أن استحقاق العقاب إنما هو على تقدير أن يخلق الله القدرة الحقيقية، ومع ذلك لم يوقع العبد الفعل، ولم يقصد الفعل أصلاً، فلا يلزم العقاب على الترك مع عدم القدرة، وعُلم أن المذمومية واستحقاق الجحيم؛ لسوء إرادة العبد وصرفها إلى المعصية، وأن المشكورية واستحقاق النعيم المقيم لحسن إرادة العبد وصرفها إلى الطاعة[٢].

---

[١] شرح المواقف (١٠٢/٦) ط/ مطبعة السعادة.

[٢] انظر كلام المصنف (٢١٦).

المبحث الخامس: تكليف ما لا يطاق:

يُبَيِّن البياضي أن عدم جواز التكليف بما لا يطاق هو من لوازم توقف الفعل على الاستطاعة، إذ لا تكليف به بلا استطاعة، فالله لا يكلف العباد تكليف إيجاب، ما لا يطيقون من الأفعال كجمع النقيضين؛ لأنه لا يليق بحكمته وفضله، فهو من باب التنزيهات، كاستحالة صدور ما هو نقص منه تعالى.

ويرى أيضاً أن العقل يُحيل منه سبحانه وتعالى، أن يكلف عباده تحصيل ما لا طاقة لهم عليه، بمعنى استحقاقهم العقاب على تركه؛ لأنه قبيحٌ، أي خال عن العاقبة الحميدة، والله تعالى شأنه حكيمٌ لا يفعل إلا ما له عاقبةٌ حميدة[1].

وهو ما ذهب إليه المعتزلة، واختاره الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، والشيخ أبو حامد الإسفراييني من الأشاعرة[2]. خلافاً للأشعري وجمهور أصحابه[3]، فإن الأشعري صرح في كتابه المسمى بـ"النوادر" أن تكليف ما لا يطاق جائز، وأن الله تعالى لو أمر عبده بالجمع بين الضدين، لم يكن سفهاً ولا مستحيلاً[4]، وصرح به إمام الحرمين الجويني في الإرشاد[5]، والإمام

---

[1] انظر كلام المصنف (٢٣٣).

[2] انظر تبصرة الأدلة (٨٣٤/٢، ٨٣٥) ط/ المكتبة الأزهرية.

[3] انظر السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور (٣٢)، تاج الدين السبكي، تحقيق: أ.د. مصطفى صائم يبرم، كلية الإلهيات بجامعة مرمرة – إستانبول، الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م، وإتحاف السادة المتقين (١٠/٢) و(١٨١/٢).

[4] انظر تبصرة الأدلة (٨٣٤/٢) ط/ المكتبة الأزهرية، وأيضاً أبكار الأفكار (١٧٥/٢).

[5] انظر الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (٢٢٧، ٢٢٨)، إمام الحرمين الجويني، تحقيق: د. محمد يوسف موسى – علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مطبعة السعادة – مصر، ١٣٦٩هـ – ١٩٥٠م.

الرازي في المطالب العالية[1].

ويُنبِّه البياضي على أن عدم جواز التكليف به، ليس بمعنى لزوم تركه عليه تعالى وهو أصلح للعباد؛ فيؤول إلى وجوب الأصلح عليه تعالى شأنه كما قالت المعتزلة[2].

ويحتج البياضي عليه بالأخذ من قوله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾[3]، فإنه لو جاز التكليف به لجاز كذب هذا الخبر، وهو محالٌ، فالملزوم مثله[4].

بينما احتج المخالفون بأنه لو لم يجز تكليف العباد ما لا يطيقونه، لَما جاز منهم سؤال دفعه، وقد جوَّزه الله في قوله: ﴿وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾[5][6].

واستدلوا أيضاً بتكليف من أخبر الله تعالى أنه لا يؤمن، وأمره بأن يؤمن بأنه لا يؤمن، كأبي لهب[7].

وبأن الأمر بتحصيل الإيمان مع العلم بعدمه، أمر بجمع الوجود والعدم؛ لاستحالة وجود

---

[1] انظر المطالب العالية من العلم الإلهي (٣/٣٠٥، ٣٠٦)، فخر الدين الرازي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م، عدد الأجزاء (٩)، وانظر شرح المقاصد (٤/٣٠٠).

[2] انظر شرح التلويح على التوضيح (١/٣٨٠).

[3] البقرة: ٢٨٦

[4] انظر شرح التلويح على التوضيح (١/٣٧٨).

[5] البقرة: ٢٨٦

[6] انظر قواعد العقائد (٢٠٣)، أبو حامد الغزالي، تحقيق: موسى محمد علي، عالم الكتب – لبنان، الطبعة الثانية: ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م.

[7] انظر الإرشاد (٢٢٧، ٢٢٨)، وانظر أبكار الأفكار (٢/١٨٣).

الإيمان مع العلم بعدمه، ضرورة أن العلم يقتضي المطابقة[1].

وقد أجاب البياضي عن الأول بأن التكليف لا يتعلق إلا بما هو مقدور الوقوع، في زمان وجوده وتحصيله، بمعنى ترتب العقاب على تركه، فإن العقاب لا يليق بالحكمة، إلا على ما يتمكن العبد من العلم به وتحصيله والقدرة عليه، فلا يُكلِّف العباد ما لا يطيقونه، ولا يُطلَب دفعه على الحقيقة، وسؤال دفعه بمعنى طلب الإعفاء عما يشق أو عن العقوبة[2].

وعن الثاني بمنع وقوع التكليف بمعنى ترتب العقاب على الترك، بما لا يُمكن ولا يُعلم إيقاعه، كجمع النقيضين، فلا تكليف به في تكليف أبي لهب بالإيمان؛ لأنه قبل الإخبار بعدم إيمانه مُكلَّف بالإيمان الإجمالي، فلا يلزم جمع النقيضين أصلاً، وكذا بعد الإخبار بعدم إيمانه؛ إذ غاية ما نزل في حقه: ﴿سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾[3]، وهو لا ينفي إيمانه؛ لجواز أن يحمله على تعذيب المؤمن لفسقه[4]، ولو سلم فهو كإخباره نوحاً بقوله: ﴿لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلاَّ مَن قَدْ آمَنَ﴾[5]، وحينما عَلم ذلك وحقت كلمة العذاب امتنع التكليف لعدم الفائدة[6].

وعن الثالث بأن علم الله بعدم الإيمان، لا يمنع صرف قدرة العبد واختياره إليه، ويتعلق الأمر به، بمعنى صرف القدرة والاختيار إليه؛ لإمكانه في نفسه وصحة تعلق قدرته بالقصد

---

[1] المطالب العالية (٣/٣٠٦)، وانظر شرح المقاصد (٤/٣٠٠).

[2] انظر كلام المصنف (٢٣٩).

[3] المسد: ٣

[4] انظر أبكار الأفكار (٢/١٨٤).

[5] هود: ٣٦

[6] انظر كلام المصنف (٢٤٠).

إليه[1]، فلا يستلزم الأمر بتحصيله مع العلم بعدمه الأمر بجمع الوجود والعدم[2].

فالله تعالى يعلم الأشياء كما هي، فيعلم أن زيداً يؤمن أو لا يؤمن باختياره وقدرته. وكذا في الإخبار؛ لأنه تابع للعلم التابع للمعلوم في الماهية، بمعنى أن المطابقة تعتبر من جهة العلم بأن يكون هو على طبق المعلوم في الماهية. وعِلم الله تعالى بفعل العبد، لا يستلزم الاضطرار ولا يسلبه الاختيار، فإنه تعالى يَعلم الأشياء على ما هي واقعة عليه من الصدور بالاختيار، وكذا في تغيره.

كما أن الفعل في نفسه ممكن، والوجوب بتعلق العلم والخبر به، لا يخرجه عن إمكانه في نفسه، فكذا لا يخرجه عن مقدوريته للعبد، عِلم الله تعالى أنه يفعله، وإن كان لا خروج عن معلوم الله؛ لِما أن معلومه أنه يفعل باختياره[3].

ويحاول البياضي تحرير محل النزاع فَيُفَصِّل المسألة إلى:

أن ما لا يطاق عندهم – أي الأشعري ومن معه – إما أن يكون ممتنعاً لذاته، كإعدام القديم، وقلب الحقائق، وجمع الضدين، وإما أن يكون ممتنعاً لغيره بأن يكون ممكناً لنفسه، لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرطه، كخلق الجسم، والصعود إلى السماء، أو لا يجوز وقوعه عنه لوجود مانع عنه، من عِلم الله أنه لا يقع أو إخباره بذلك.

فالقسم الأخير وهو الممتنع لغيره لعلم الله أنه لا يقع، لا نزاع في وقوع التكليف به؛ لتكليف العُصاة والكفار، لكنه ليس تكليفاً بما لا يطاق عند البياضي ومن معه؛ لأن العبد قادرٌ على القصد وصرف الاختيار إليه، والإخبار بالشيء تابع للعلم به، التابع للمعلوم في

---

[1] انظر شرح التلويح على التوضيح (١/٣٨٠).

[2] شرح الفقه الأكبر (١٦٦، ١٦٧).

[3] انظر كلام المصنف (٢٤٢).

الماهية كما سبق. ومن هنا عدَّ العلامة القاري الخلاف في هذا القسم لفظياً، حيث لا نزاع في وقوع التكليف به؛ لكونه مقدوراً للمكلف بالنظر إلى نفسه، ولأن من قال إنه تكليف بما ليس في الوسع، نظر إلى ما عَرَض له من تعلق علمه تعالى وإرادته بخلافه، فلو لم يُكلف العبد به لم يكن تارك المأمور عاصياً، فلذا عُدَّ مثل إيمان الكافر وطاعة الفاسق من قبيل المحال، بناء على تعلق علمه وإرادته بخلافه[1].

وأما القسمان الأوَّلان فجمهورهم على عدم وقوع التكليف به، والآيات ناطقة به، ويجوز التكليف به عند بعضهم، وقال بعضهم بجواز التكليف بالقسم الثاني دون الأول، وبعضهم بوقوع التكليف بما يرجع إلى القسم الأول، فلا إجماع على عدم التكليف به[2].

المبحث السادس: أفعال العباد (الكسب – القضاء والقدر):

يقول البياضي إن كل مملوك لله تعالى من الملَك والإنس والجن، مع أفعاله المُكتسبة المُختارة، وأعمال الجوارح أو القلوب كالمعرفة والتصديق والإيمان، كل ذلك مخلوقٌ لله تعالى.

ويذكر البياضي اختلاف الأئمة في خلق الإيمان هل هو مخلوق أو لا؟ فالأول اختاره مشايخ سمرقند، والحارث المحاسبي، وعبد الله بن سعيد، وجماعة[3]، والثاني اختاره أحمد بن حنبل، وبعض البخاريين من الحنفية[4]، وروي عن الأشعري أن إطلاق الإيمان يشمل ما قام به تعالى من مدلول اسمه المؤمن، وهو غير مخلوق. بينما فصَّل بعض البخاريين فقالوا: إنه بمعنى

---

[1] انظر شرح الفقه الأكبر (١٦٨).

[2] انظر كلام المصنف (٢٣٧).

[3] انظر المسامرة في شرح المسايرة (٢/٣٣٢)، (٢/٣٣٦، ٣٣٧)، كمال بن أبي شريف، المطبعة الأميرية الكبرى ببولاق – مصر، الطبعة الأولى، ١٣١٧هـ، عدد الأجزاء (٢).

[4] انظر المسامرة (٢/٣٣٢، ٣٣٣)، (٢/٣٣٧) ط/ الأميرية.

الهداية غير مخلوق، وبمعنى الإقرار والأخذ في الأسباب، وهو الاهتداء مخلوق[1].

ويجيب البياضي نقلاً عن البابرتي في شرح الوصية، بأنه لا يجوز أن يكون الإيمان اسماً للهداية والتوفيق، وإن كان لا يوجد إلا بهما، كما زعم من قال إنه غير مخلوق؛ لأنه مأمور به، والأمر إنما يكون بما هو داخل تحت قدرته، وما كان كذلك كان مخلوقاً[2]. ثم يذكر أخيراً أن الخلاف لفظي[3].

فالعبد مع جميع ما صدر منه، ومنه الإيمان مخلوقٌ مُوجَدٌ بعد العدم بإيجاد الله تعالى، ووجود الفعل بخلق الله تعالى وكسب العبد، كما أجمع عليه السلف من الصحابة والتابعين رضي الله تعالى عنهم[4].

ولَمَّا كان الفاعل مخلوقاً فأفعاله الصادرة عنه، أولى أن تكون مخلوقةٌ مقدورةٌ لله تعالى؛ لشمول قدرته تعالى للممكنات بأسرها، ولا شيء من مقدور الله واقعاً بقدرة العبد، موجوداً بإيجاده للتمانع.

ثم يذكر البياضي خلاف المعتزلة والمجبرة. أما المعتزلة فإنهم خالفوا الإجماع وقالوا: العباد موجودون لأفعالهم الاختيارية.

ويذكر البياضي أن عمدة تمسكاتهم بالسمعيات ثلاث: الآيات الدالة على أن فعل العبد

---

[1] المسايرة في علم الكلام (١٩١)، الكمال بن الهمام، المكتبة المحمودية التجارية – مصر، الطبعة الأولى، بدون تاريخ، وانظر المسامرة (٢/٣٣٢)، (٢/٣٣٤) ط/ الأميرية.

[2] شرح وصية الإمام أبي حنيفة (٦٧)، أكمل الدين البابرتي، تحقيق: محمد صبحي العايدي، حمزة محمد البكري، دار الفتح، الطبعة الأولى ٢٠٠٩م.

[3] انظر كلام المصنف (٢٤٦)، وانظر أيضاً المسامرة (٢/٢٣٢، ٢٣٤) ط/ الأميرية.

[4] انظر تبصرة الأدلة (٢/٨٩١) ط/ المكتبة الأزهرية.

بمشيئته، والآيات الدالة على أن إسناد الأفعال إلى العباد، إسناد الفعل إلى فاعله، والآيات الدالة على أمر العباد ببعض الأفعال ونهيهم عن البعض[1].

ويجيب عن تمسكهم بالآيات المذكورة، بالمنع والمعارضة، فقوله تعالى: ﴿فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ﴾[2] وعيدٌ، أي الأمر بالكفر ليس حقيقةً ليكون تفويضاً، بل مجازٌ عن الوعيد والتهديد؛ لدلالة سياق الآية، ولأن الحكيم لا يأمر إلا بما له عاقبة حميدة، فلَيس فيه، وكذا في التعليق بمشيئة العبد دلالة على التفويض إليه، واستقلاله بفعله؛ لأنه وإن كان بمشيئته، فمشيئته متوقفة على علمه وذكره، وذلك بمشيئة الله.

ولذلك قال ﴿وَمَا يَذْكُرُونَ إِلاَّ أَن يَشَاء اللَّهُ﴾[3] أي يشاء ذكرهم أو مشيئتهم، كقوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلاَّ أَن يَشَاء اللَّهُ﴾[4]، وهو تصريح بأن فعل العبد بمشيئة الله تعالى[5].

وبنحو قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾[6]، فلَيس فيه نفي إرادة المعاصي عنه تعالى، ولا في استحبابهم العمى والغواية دلالة على كونهم الموجدين لذلك، بل على تكسبهم له. ففي لفظ الاستحباب ما يُشعر بأن قدرة الله تعالى هي المؤثرة، وأن لقدرة العبد مدخلاً ما، فإن المحبة ليست اختيارية بالاتفاق، وإيثار العمى حباً وهو الاستحباب من الاختيارية. فلا دلالة فيه على إرادة الله منهم الطاعات دون المعاصي، فضلاً

---

[1] انظر شرح المقاصد (٤/٢٥٧، ٢٥٨).

[2] الكهف: ٢٩

[3] المدثر: ٥٦

[4] التكوير: ٢٩

[5] انظر تفسير البيضاوي (٥/٢٦٤).

[6] فصلت: ١٧

عن الدلالة على أنهم الموجدون لأفعالهم[1].

كما أن عمدة تمسكاتهم بالعقليات أيضاً ثلاث[2]:

١. أنه لو لم يكن العبد موجداً لأفعاله بالاستقلال، بطل فوائد الوعد والوعيد، والبعثة، والإنزال، وبطل المدح والذم، وإجراء الحدود عليها؛ إذ لا معنى لذلك على ما ليس بفعله، ولا واقع بقدرته واختياره[3].

٢. أن كثيراً من أفعال العباد قبيحٌ، كالشرك والفرية على الله تعالى بالقول باتخاذ الولد، ونحو ذلك، والقبيح لا يخلقه الحكيم لعلمه بقبحه وتنزهه عنه[4].

٣. أن الباري تعالى لو كان موجداً لأفعال العباد لكان فاعلاً لها؛ لأن معناهما واحد، ولكان أهلاً لها متصفاً بها، فيلزم أن يكون أهلاً للظلم والكفر ونحوه من القبائح وهو خلاف النص والإجماع، وإن الباري تعالى حكيم فلا يريده، وإنما المريد والموجد له هو العبد[5].

ويجيب البياضي بأنه تعالى أخبر أنه خالق ما يقع في العالم من الشر، في قوله تعالى: ﴿مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ﴾[6] ومنه ما يختاره العبد من الشر والمعصية، فيخلقه الله عقيب اختيار العبد وعزمه على حسب جري عادته.

ولا يلزم ضياع فائدة التكليف، والأمر والنهي، والبعثة، والوعد والوعيد، والذم والتعذيب؛ لأنها قد تكون دواعي للعبد إلى الفعل واختياره، فيخلق الله الفعل عقيبها عادةً،

---

[1] انظر كلام المصنف (٣٢٢).

[2] انظر المواقف (١/٢١٠).

[3] انظر شرح المقاصد (٤/٢٥٢)، وراجع شرح المقاصد (٤/٢٥٣، ٢٥٤).

[4] انظر شرح المقاصد (٤/٢٥٥).

[5] انظر شرح المقاصد (٤/٢٥٦).

[6] الفلق: ٢

وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الدواعي يصير الفعل "طاعةً"، إن وافق الأمر، و"معصيةً" إن خالفه، فلا يكون التعذيب عليه منافياً للحكمة، ويصير علامة للثواب والعقاب[1].

وبمنع استلزام خلقه تعالى لأفعال العباد من الشرور والمعاصي، كونه تعالى فاعلاً وأهلاً لها متصفاً بها؛ لأن مثل ذلك إنما يُطلق على من قام به الفعل لا على من أوجده في محل آخر، فكثير من الصفات كالطول والقصر قد أوجدها الله تعالى في مَحَالِّها وفاقاً، ولا يتصف بها إلا المَحالُّ[2].

ثم يُجيب عن شبهة المعتزلة المدَّعين للضرورة، في كون العبد موجداً لأفعاله الاختيارية، بالمنع والحل، ببيان عدم إيجاب الصدور بالداعي للاستقلال، وإلزامهم بلزوم التناقض لهم في القول به، بالإرجاع إلى الحكم والعلم الأزلي، حيث منع كون تصرفاته بحسب قصده وداعيته مفيدة للوجوب والامتناع، بل الوقوع واللا وقوع في بعض الأفعال، فرُبَّ فعل يتبع إرادة الغير كما للخدم[3].

وبالإرجاع إلى الإرادة الأزلية المتعلِّقة على حسب العلم الأزلي، فما علم الله وأراد وقوعه بحسب اختيار العبد، يجب أن يقع البتة باختياره، بحيث لا يقع منه اختيار الترك ولا ينساق إليه، وكذا ما علم الله وأراد عدم وقوعه منه بحسب اختياره، يمتنع وقوعه البتة باختياره للترك، بحيث لا ينساق اختياره إلى الفعل، وإن كان ممكناً في نفسه منه، فإن الوجوب والامتناع تابعان للعلم التابع للوقوع التابع لقدرة العبد[4].

---

[1] انظر شرح المواقف (١٧٣/٨) ط/ دار الكتب العلمية، والمسامرة (١٠٨/١) ط/ الأزهرية.

[2] انظر شرح المقاصد (٢٥٦/٤)، وشرح الفقه الأكبر (١٥٨).

[3] انظر شرح المقاصد (٢٥٥/٤، ٢٥٦).

[4] انظر شرح المقاصد (٢٣٢/٤).

وأما المجبرة فإنهم خالفوه أيضاً، وقالوا: لا فعل للعبد أصلاً ولا اختيار، ولا قدرة له على فعله، وأفعاله اضطرارية كحركات المرتعش وحركات العروق النابضة، وإضافتها إلى الخلق مجازٌ على حسب ما يُضاف إلى محلِّه لا مُحصِّله.

ويجيب البياضي بأن التفرقة ضرورية بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية، فنحن نُفرِّق بينهما ونعلم أن الأولى بفعلنا لا الثانية، ونُفرِّق في الاختيارات بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه، وكذا نُفرِّق في الترك بين ما نقدر على الفعل وبين ما لا نقدر، فعُلم أن العلم الوجداني قاضٍ بأنا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب، ونرجح أحد المتساويين، وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد[1].

والتحقيق عند البياضي أن الفعل إما بقدرة الله وحدها، أو بقدرة العبد وحدها، أو بمجموعهما.

فالأول: إما أن يحصل بقدرة الله وحدها بلا اختيار من العبد أصلاً، وهو مذهب الجبرية المحضة[2] كجهم وأصحابه، متمسكين بأن فعل العبد لو كان بقدرته لزم اجتماع المؤثرين؛

---

[1] انظر كلام المصنف (٣٦٠).

[2] **الجبرية**: الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الله تعالى، والجبرية أصناف:
أحدها الجبرية الخالصة، وهي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً، وتقول بالجبر والاضطرار في الأعمال وأنه لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى، وتنكر الاستطاعات كلها، وأن نسبة الأعمال إلى العباد إنما هي على سبيل المجاز، كما يُقال زالت الشمس ودارت الرحى، من غير أن يكونا فاعلين أو مستطيعين لِما وُصِفتا به.
والجبرية المتوسطة وهي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً، حيث قالوا أفعال العباد مخلوقة لله وليس للإنسان غير اكتسابها، أي أن الفاعل الحقيقي هو الله تعالى وما الإنسان إلا مكتسب للفعل الذي أحدثه الله على يديه، والكسب هو تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل المقدور المحدَث من الله على الحقيقة وهو بخلق الله أيضاً. والمعتزلة يُسمُّون من لم يثبت للقدرة الحادثة أثراً في الإبداع والإحداث استقلالاً جبرياً،=

لشمول قدرته تعالى، وإما أن يكون مقارناً لاختيار من العبد غير مؤثر أصلاً، وهو مذهب أهل الجبر المتوسط كالأشعري وجمهور أصحابه، متمسكين بأن فعل العبد لو كان بقدرته واختياره لكان متمكناً من فعله وتركه، واللازم باطل؛ لأنه لا بد من ترجيح الفعل على الترك بمرجح لا يكون منه، ويجب عنه الفعل لامتناع الترجيح بلا مرجح، وامتناع تسلسل المرجحات ووجود الأثر بدون الوجود،[1] وبأن معلوم الله من فعل العبد، إما وقوعه فيجب، أو لا وقوعه فيمتنع، فلا يبقى في مكنة العبد وإن كان ممكناً في نفسه[2].

والثاني: – أي بقدرة العبد وحدها – إما بأن يصدر من العبد على الإيجاب، بأن يُوجِب الباري تعالى للعبد القدرة والإرادة، وهما يوجبان وجود المقدور، وهو مذهب الفلاسفة، ونقل عن إمام الحرمين[3]، وإما بأن يصدر من العبد على الاختيار، بأن يوجد الباري تعالى في العبد القُوى والقُدَر بالاختيار، وبهما مع الإرادة الحاصلة من العبد يوجد المقدور على الاختيار، وهو مذهب المعتزلة[4]، متمسكين بأنه لولا استقلال العبد، لبَطُلَ المدح والذم والأمر والنهي والثواب والعقاب، وفوائد الوعد والوعيد وإرسال الرُّسل وإنزال الكتب، والفرق بين الكفر والإيمان والإساءة والإحسان، وبأن من الأفعال قبائح يقبح من الحكيم خلقها، كالظلم والشرك وإثبات الولد ونحو ذلك، فهي من أفعال العباد واقعة على وفق تصورهم ودواعيهم[5].

=والمصنِّفون في المقالات عدُّوا الجهمية والنجَّارية والضِّرارية من الجبرية، والأشعرية سمُّوهم تارةً حشوية وتارة جبرية. انظر الملل والنحل (٩٧/١)، وموسوعة الفرق (١٣٥، ١٣٦).

[1] انظر شرح المقاصد (٢٢٩/٤).

[2] انظر شرح المقاصد (٢٣١/٤).

[3] انظر شرح الطوالع (٣٩٠)، والمواقف (٣١٢).

[4] انظر المواقف (٣١٤).

[5] انظر شرح المقاصد (٢٥٢/٤).

والثالث: – أي بمجموع القدرتين – إما أن يكون أصل الفعل بمجموع القدرتين، بمعنى أن قدرة العبد غير متعلقة بالفعل بالتأثير، إلا إذا انضمت إليها قدرة الله تعالى فتؤثر بإعانتها[1]، فلا يلزم توارد المؤثرين المستقلين على أثر واحد، وهو مذهب الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني ومن تبعه من الأشاعرة[2]، متمسكين بأن فعل العبد ممكن، وكل ممكن مقدور الله تعالى، والضرورة فارقة بين أفعاله الاختيارية والاضطرارية، ولا فرق إلا بالاختيار المؤثر، إذ لا أثر لمجرد مقارنته بالضرورة، واختياره ومشيئته متوقف على مشيئة الله وإذنه وإعانته، فإن تعلقت القدرة والمشيئة به دخل في الوجود، وإلا فلا.

وقال جمهور الماتريدية إن أصل الفعل بقدرة الله، والاتصاف بكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد، فالله تعالى أجرى عادته بأن العبد متى صمم العزم على الطاعة يخلقها فيه، ومتى صمم العزم على المعصية يخلقها الله تعالى فيه، فيُضاف الفعل إلى العبد ويستحق الثواب أو العقاب عليه، مع كونه بخلق الله تعالى؛ لحصوله بسبب عزم العبد عليه[3].

فجميع أفعال العباد كسبهم على الحقيقة بتأثير قدرتهم في الاتصاف بها، والله خالقها بتأثير قدرته تعالى في إيجادها، فلا يلزم اجتماع المؤثرين المستقلين على أثر واحد.

والعبد مُعاقب في صرف الاستطاعة التي أحدثها الله فيه، وأمر بأن يستعملها في الطاعة

---

[1] راجع الأربعين في أصول الدين، في خلق الأفعال (٣١٩، ٣٢٠ وما بعدها)، فخر الدين الرازي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة، بدون طبعة وتاريخ، عدد الأجزاء (٢)، والصحائف الإلهية مسألة خلق أفعال العباد (٣٨٤، ٣٨٥ وما بعدها)، شمس الدين السمرقندي، تحقيق: د. أحمد عبد الرحمن الشريف، بدون طبعة وتاريخ.

[2] انظر المواقف (٣١١، ٣١٢).

[3] انظر المسايرة (٥٦، ٥٧)، والمسامرة (١١٦/١) ط/ الأزهرية، وشرح الوصية (١٠٨).

دون المعصية، وصرف تلك الاستطاعة الحقيقية الصالحة للضدين إلى أحدهما معيناً من العبد[1]، وهو الاختيار والكسب المعبر عنه بالعزم المصمم، وهو مناط المعاقبة والإثابة؛ لعدم الفاصل بينهما.

فعن ذلك العزم صحَّ تكليفه، وعنه صحَّ ثوابه وعقابه، ومدحه وذمه، وانتفى بطلان التكليف والجبر المحض، وكفى في التخصيص لتصحيح التكليف، هذا العزم المصمم[2]، وما سواه مما لا يُحصى من الأفعال الجزئية والتروك، كلها مخلوقة لله تعالى، متأثرة عن قدرته بلا واسطة القدرة الحادثة، ومع ذلك فقلما يكون حُسن هذا العزم بلا توفيق منه تعالى[3].

واختاره القاضي أبو بكر الباقلاني ومن تبعه من المحققين من أهل السُّنة، وفيه التوسط بين القولين والأمر بين الأمرين[4]، على ما يقول البياضي.

ويؤكد البياضي على أن الكسب لا يُوجب وجود المقدور، بل يُوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور، واختلاف الإضافات ككونه طاعة أو معصية أو حسنة أو قبيحة، مبنيٌ على الكسب لا على الخلق[5].

وليس هذا الكسب من الله؛ إذ لكونه عدمياً غير موجود، لم يُنسب إلى خلقه وإيجاده، ولاتصاف العبد به صار له مدخل في محلية خلق الله، وقابلية ذلك الخلق فيه، وبيان القابلية

---

[1] شرح الفقه الأكبر (١٦٧، ١٦٨).

[2] انظر شرح المسايرة (١١٨/١) ط/ الأزهرية.

[3] انظر كلام المصنف (٣٤٢).

[4] انظر شرح الفقه الأكبر (١٦٠)، وشرح الطوالع (٣٩٠)، وانظر شرح التلويح على التوضيح (٣٥٧/١)، والمواقف (٣١٢).

[5] انظر شرح التلويح على التوضيح (٣٦١/١، ٣٦٢)، وشرح المقاصد (٢٢٦/٤).

أن يكون شرط الخلق والتأثير لا جزءاً منه.

فالكسب ليس متعلقاً بخلق الله تعالى وإحداثه بل عدمي، وتخصيص الإحداث بالاستطاعة دون الصرف؛ إذ لا وجود له في الخارج، فلا يتعلق به الخلق والإيجاد[1]، أو موقوف على أمر عدمي هو القابلية، ولأن تحصيل شرط القابلية يتوقف على العبد ينتفي الجبر، ولأن ليس للعبد جزء من الفاعلية ينتفي القدر[2].

ويعترض البياضي على قول الأشعري أن الاختيار من الله بالجبر والاضطرار، فنحن مُختارون في أفعالنا مُضطرون في اختيارنا، فهو مُخالف لقول السلف لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين؛ إذ لا فرق بينه وبين الجبر المحض في الحقيقة، فأي نفع في وجود اختيار اضطراري؟!.

يقول البياضي: فالحق أن القول بهما جميعاً مأخوذٌ من أهل بيت النبوة، وقد رواه الإمام الشافعي والحافظ ابن عساكر والسيوطي عن عبد الله ابن جعفر، عن علي ﷺ أنه قال للسَّائل عن القدر: «سِرُّ الله فلا تتكلفه[3]، فلمَّا ألحَّ عليه قال: أمَّا إذا أبيت فإنه أمر بين أمرين، لا جبر ولا تفويض»[4].

والقضاء والقدر غير الإرادة، فالقضاء بمعنى الخلق، والقدر بمعنى تقدير كل شيء على ما هو عليه[5].

---

[1] انظر شرح التلويح على التوضيح (١/٣٥٩، ٣٦٠).

[2] انظر كلام المصنف (٢٦٣).

[3] شرح الفقه الأكبر (١٤٠).

[4] انظر كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، (١/٣٤٩)، رقم (١٥٦٧)، علي بن حسام الدين المتقي الهندي، تحقيق: بكري حياني – صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة: ١٤٠١هـ – ١٩٨١م.

[5] انظر شرح المقاصد (٤/٢٦٥)، وتبصرة الأدلة (٢/٩٧٩، ٩٨٠) ط/ المكتبة الأزهرية.

خلافاً لمن أرجعها إلى الإرادة كجمهور الأشاعرة حيث قالوا: القضاء: هو الإرادة الأزلية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاصٍ، والقدر: تعلُّق تلك الإرادة بالأشياء في أوقاتها المخصوصة[1].

ولمن أرجعهما إلى العلم كالفلاسفة، حيث قالوا: القضاء: عبارة عن علمه تعالى بما ينبغي أن يكون عليه الوجود، حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام، وهو المسمَّى عندهم بالعناية الأزلية، التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها، على أحسن الوجوه وأكملها، والقدر: عبارة عن خروجها إلى الوجود العينيِّ بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء[2].

وللمعتزلة المنكرين للقضاء والقدر في الأفعال الاختيارية الصادرة عن العباد، وقالوا إن القضاء بمعنى الإعلام والكِتْبة، أو بمعنى الإلزام في الواجبات خاصةً[3].

ويثبتون علمه تعالى بهذه الأفعال، ولا يُسندون وجودها إلى ذلك العلم، بل إلى اختيار العباد وقدرتهم. ومن قدمائهم من نفى العلم بذلك أيضاً، وأكفرَهم الإمام به، وصرَّح بكفرهم في ذلك كثير من الأئمة منهم الشافعي وأحمد رحمهما الله تعالى.

والأمر ينفك عن الإرادة، فكلُّ ما علم الله سبحانه أنه يوجد أراد وجوده، سواء أمر به أو لم يأمر، وما علم أنه لا يوجد لم يرد وجوده، سواء أمر به أو لم يأمر. وهو تعالى أراد المعصية من العاصي كسباً له قبيحاً مذموماً، أي خصصها بالوجود في وقت مخصوصٍ؛ لأن الإرادة

---

[1] راجع تحفة المريد على جوهرة التوحيد (١٨٨، ١٨٩)، البيجوري، تحقيق: د. علي جمعة، دار السلام – القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ – ٢٠٠٢م.

[2] راجع شرح المقاصد (٤/٢٦٦).

[3] انظر شرح المقاصد (٤/٢٦٥).

صفة تقتضي تخصيص أحد المقدورين بالوقوع في وقتٍ مخصوصٍ، ولأن خلاف مراده تعالى محالٌ[1].

فهو تعالى يريد أن يفعل العبد بإرادته وقدرته، فينساق إلى ما تعلَّق به إرادته تعالى وعلمه؛ لأن الله تعالى لَما أعطاه قدرة وإرادة فقد أراد أن يفعل بقدرته؛ وإلا لكان خلق القدرة فيه عبثاً.

خلافاً للمعتزلة النافية لإرادة الله وقضائه للمعصية، القائلة بأن مدلول الأمر هو الإرادة، فكل ما أمر الله به أراد وجوده، وإن علم أنه لا يوجد، وكل ما نهى عنه كره وجوده وأراد ألا يوجد، وإن علم أنه يوجد.

ويردُّه أن القول بعدم وقوع مراده تعالى ووقوع مرادات العبيد، يستلزم نسبة النقيصة والمغلوبية إليه تعالى، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً[2].

ويُفرِّق البياضي بين المحبة وهي عنده الاستحماد، والرضى وهو ترك الاعتراض، فهما متغايران، خلافاً لجمهور الأشاعرة حيث قالوا بأنهما بمعنى واحد. وهما غير المشيئة؛ لعمومها وخصوصهما بالطاعات[3].

---

[1] انظر كلام المصنف (٢٧٦).

[2] انظر كلام المصنف (٣٤٧).

[3] انظر شرح الوصية (٨١)، وشرح الطوالع (٣٩٩، ٤٠٠).

المبحث السابع: النبوة وخلق المعجزات:

المعجزات الدَّالة على صدق الأنبياء حقٌ ثابتٌ، وتفاصيلها وإن كانت آحاداً فالقدر المشترك ثابتٌ بالخبر المتواتر.

والنبي قد يطلق على الوجه العام، أو المرادف للرسول، فالنبي: إنسانٌ بعثه الله لتبليغ ما أوحي إليه، وكذا الرسول، وقد يُخَصُّ الرسول بمن له شريعةٌ وكتاب، فيكون أخصُّ من النبي.

والبعثة لطفٌ من الله ورحمةٌ للعالمين؛ لِما فيها من حكمٍ ومصالحٍ لا تُحصى، والبعثة واجبةٌ على الله عند المعتزلة؛ لكونها لُطفاً وصلاحاً للعباد، وتجب عنه عند الفلاسفة؛ لكونها سبباً للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الإلهيَّة. وينسبه البياضي إلى بعض الماتريدية أيضاً[1].

ويختار البياضي أنَّها لطفٌ من الله ورحمةٌ يحسُن فعلها، ولا يقبُح تركها، ولا يبتني على استحقاقٍ من المبعوث واجتماع شروطٍ فيه، كما زعمه الفلاسفة، بل الله تعالى يختصُّ برحمته من يشاء، وهو أعلم حيث يجعل رسالاته[2].

وأمَّا المعجزة فهي أمرٌ خارقٌ للعادة، مقرونٌ بالتحدي مع عدم المعارضة، فيعمُّ الفعل كانفجار الماء من بين الأصابع، وعدمه كعدم إحراق النار، ويُحترز بقيد المقارنة للتحدي عن كرامات الأولياء والآيات الإرهاصيَّة، التي تتقدَّم بعثة الأنبياء، وعن أن يتَّخذ الكاذب معجزة من مضى من الأنبياء حجَّةً لنفسه، وبقيد عدم المعارضة عن السحر والشعبذة[3].

ثم يذكر البياضي أن أظهر معجزات نبينا ﷺ الظاهرة المتواترة انشقاق القمر، ويحتجُّ

---

[1] انظر شرح المقاصد (٥/٦، ٧).

[2] انظر شرح المقاصد (٥/٨).

[3] انظر شرح المقاصد (٥/١١).

عليه بحديث ابن مسعود ﷺ قال: «انشقَّ القمر على عهد رسول الله ﷺ بمكة فِلْقَتَيْنِ»[1]. وكان ذلك في مقام التحدي، فكان معجزة[2].

وكذا المعراج إلى السماء حقٌّ ثابتٌ بالروايات المشهورة، فإنَّه من جملة ما أكرم به الله نبينا ﷺ من المناجاة وإمامة الأنبياء، والعروج إلى سدرة المنتهى، وما رأى من آيات ربِّه الكبرى.

ويستعرض البياضي خلاف العلماء في أنَّ الإسراء بروحه أو بجسده: فقال قومٌ: إنَّه كان بالروح، وإنَّه كان في المنام، وإليه ذهب معاوية وعائشة ومحمد بن إسحاق. واحتجَّ هؤلاء بقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾[3]، فقد صرَّح بالرؤيا وهي إنَّما تكون في المنام. وبما حُكي عن عائشة ﷺ: «ما فُقد جسد رسول الله ﷺ ليلة المعراج»[4]. ونحو ذلك من الآثار.

ويجيب بأنَّ الآية دليلٌ لنا تدلُّ على أنَّها رؤيا عينٍ وإسراء شخص؛ إذ ليس في الحُلُم فتنةٌ، ولا يكون فيه شكٌّ لأحد؛ وبأنَّ قول عائشة ﷺ عنها لا يصلح للاحتجاج به ههنا؛

---

[1] أخرجه البخاري عن ابن مسعود ﷺ، كتاب المناقب، باب سؤال المشركين أنْ يريهم النبي ﷺ آية فأراهم انشقاق القمر، (٢٠٦/٤)، رقم (٣٦٣٦)، وكتاب تفسير القرآن، باب وانشق القمر وإن يروا آية يعرضوا، (١٤٢/٦)، رقم (٤٨٦٤)، ومسلم عنه ﷺ، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب انشقاق القمر، (٢١٥٨/٤)، رقم (٢٨٠٠).

[2] شرح المواقف (٢٨١/٨) ط/ دار الكتب العلمية.

[3] الإسراء: ٦٠

[4] رواه الطبري في تهذيب الآثار عن عائشة ﷺ، (٤٤٧/١)، رقم (٧٣٣)، تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار، محمد بن جرير الطبري، تحقيق: محمود شاكر، مطبعة المدني – القاهرة، بدون طبعة وتاريخ، عدد الأجزاء (٢)، وابن كثير في السيرة عنها أيضاً (١٠٥/٢)، السيرة النبوية، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة –بيروت، ١٣٩٥هـ-١٩٧٦م، عدد الأجزاء (٤).

لأنَّها لم تُحَدِّث به عن مشاهدة؛ لأنَّها لم تكن زوجةً في ذلك الوقت، ولا في سن مَن يضبط، ولعلَّها لم تكن وُلدت بعد.

وقال آخرون: كان بالجسد في اليقظة إلى بيت المقدس وإلى السماء، وحيث شاء الله بالروح. واحتجَّ هؤلاء بقوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى﴾[1]، فقد غيَّا الإسراء بالمسجد الأقصى، ولو كان ثَمَّة أمرٌ زائدٌ على ذلك لبيَّنه؛ لأنَّه سِيق لبيان شرف النبي ﷺ ومدحه وذكره كان أبلغ في ذلك؛ لثبوته حينئذٍ بالدليل القطعي الذي يكفر جاحده.

والجواب: أنَّ الزائد على ذلك ثبت بأحاديثٍ مشهورةٍ إنكارها ضلال.

وقال الجمهور: إنَّه كان بالجسد والروح في اليقظة.

واحتجَّ الجمهور بالكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ﴾، وجه ذلك أنَّه لو كان في النوم لم يقل: "أسرى بعبده"، بل يُقال: "بروح عبده". لا يُقال: يجوز أن يكون تقديره ذلك، لأنَّ الأصل خلاف الحذف والتقدير.

وبالأحاديث الدَّالة على أنَّه ﷺ رأى ربَّه بعينه ليلة المعراج وهي مشهورةٌ، وعليه كثيرٌ من العلماء.

ويوضح البياضي موقفه من المسألة وذلك من كلام التفتازاني في شرح المقاصد حيث يقول: والحقُّ أنَّه في اليقظة إلى المسجد الأقصى بشهادة الكتاب، وإجماع القرن الثاني ومن بعدهم، ثم إلى السماء بالأحاديث المشهورة، والمنكر مبتدعٌ، ثم إلى الجنة أو إلى العرش، أو إلى طرف العالم على اختلاف الآراء بخبر الواحد.

---

[1] الإسراء: ١

وقد اشتهر أنَّه نَعَتَ لقريش المسجد الأقصى على ما هو عليه، وأخبرهم بحال غيرهم، وكان على ما أخبر، وبما رأى في السماء من العجائب، وبما شاهد من أحوال الأنبياء على ما هو مذكورٌ في كتب الحديث.

وهو أمرٌ ممكنٌ أخبر به الصادق، ودليل الإمكان إمَّا تماثل الأجسام، فيجوز الخرق على السماء كالأرض، وعروج الإنسان كغيره، وإمَّا عدم دليل الامتناع، وأنَّه لا يلزم من فرض وقوعه محالٌ، وأيضاً لو كان دعوى النبي عليه السلام المعراج في المنام أو بالروح، لَما أنكره الكفرة غاية الإنكار، ولم يرتد بعض من أسلم تردُّداً منه في صدق النبي ﷺ [1].

المبحث الثامن: نسخ الأحكام واتحاد أصول الدين:

ينقل البياضي عن الإمام في كتاب العالم، أنَّ الرُّسل لم يكونوا على أديانٍ مختلفةٍ وأصولٍ متباينةٍ في الاعتقاد، ولم يكن كلُّ واحدٍ منهم يأمر قومه بترك دين الرسول الذي كان قبله، بل كانوا يأمرون بالقيام عليها؛ لأنَّ دينهم واعتقادهم كان واحداً، كما قال تعالى: ﴿دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾[2].

ثم يستنبط البياضي منه أنَّ الدين بمعنى: "أصول الشريعة" فيُرادف المِلَّة، ويستشهد عليه بقول الزَّجَّاج: بأن المِلَّة هي السُنَّة والطريقة، ثم نُقل إلى أصول الشرائع، باعتبار أنَّه يمليها النبي المبعوث على مَن أُمر بإرشادهم، ولهذا لا يختلف الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فيها، لقوله تعالى: ﴿دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ﴾، وقد يُتجوَّز به خاصةً، فيُطلق على الفروع أيضاً، ومنه قوله

---

[1] انظر شرح المقاصد (٥/٤٩).

[2] الأنعام: ١٦١

تعالى: ﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾[1] أي الملَّة القيمة[2].

وأنَّ الشريعة بمعنى: "الأحكام الجزئية" المختلفة، فكلُّ رسولٍ كان يدعو إلى شريعة نفسه، وإتِّباع أحكامه التي بُعث بها إلى قومه، وينهى عن شريعة الرسول الذي كان قبله، ونُسخت أحكامه ببعثته؛ فالشرائع بمعنى الأحكام الجزئية، وهي كثيرةٌ مختلفةٌ؛ ولذلك قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[3]، والتبديل والنسخ يقع فيها ويتجوَّز بها.

والنسخ بأنْ يدلَّ على خلاف حكمٍ شرعيٍ دليلٌ شرعيٌ متراخٍ. وهو جائزٌ عقلاً، ولو لم يَعتبِر مصالح العباد؛ فإنَّ الله تعالى غنيٌّ عن العالمين؛ فهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، ولا يُسأل عما يفعل، وهو تفضلٌ على ما عليه الجمهور؛ لجواز اختلاف المصالح باختلاف الأوقات، ففي ذلك حكمةٌ بالغةٌ، كما في الإحياء والإماتة.

كما أنَّه جائزٌ نقلاً؛ فالاستمتاع بالأخوات كان حلالاً في زمن آدم عليه السلام، ثم نُسخ في سائر الشرائع؛ والختان كان جائزاً في شرع إبراهيم عليه السلام، ثم وجب في شريعة موسى عليه السلام، والجمع بين الأختين كان جائزاً في شرع يعقوب عليه السلام، ثم حرِّم في سائر الشرائع[4].

---

[1] البينة: ٥

[2] انظر تفسير الألوسي (٣٦٩/١)، "روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني"، محمود بن عبد الله الألوسي، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٥هـ، عدد الأجزاء (١٦) (١٥ ومجلد فهارس)، وحاشية الخفاجي على تفسير البيضاوي (٢٣٠/٢)، المسماة "عناية القاضي وكفاية الراضي"، أحمد بن محمد الخفاجي، دار صادر – بيروت، بدون طبعة وتاريخ، عدد الأجزاء (٨).

[3] المائدة: ٤٨

[4] انظر مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول (١٩٨، ١٩٩)، محمد بن فرامرز ملا خسرو الحنفي، شركة الصحافة العثمانية، ١٣٢١هـ، عدد الأجزاء (١)، وانظر أيضاً إتحاف السادة المتقين (٢٠٣/٢).

ويتابع البياضي الإمام الرازي في أنَّ الشرائع منها ما يُعرف نفعه بالعقل معاشاً ومعاداً، وهذا يمتنع طروُّ النسخ عليه، كمعرفة الله تعالى وطاعته أبداً.

ومنها سمعيةٌ لا يُعرف الانتفاع بها إلَّا بالسمع، وهذا يمكن طروُّ نسخه وتبديله، وحكمة نسخه أنَّ الأعمال البدنية إذا واظب عليها الخلَف عن السلَف، صارت كالعادة، وظُنَّ أنَّها مطلوبةٌ لذاتها، فيمتنع الوصول بها لِما هو المقصود في معرفة الله وتمجيده، بخلاف ما إذا تغيَّرت تلك الطرق، وعُلم أنَّ المقصود من الأعمال، إنَّما هو رعاية أحوال القلب والروح في المعرفة والمحبَّة، فإنَّ الأوهام تنقطع عن الاشتغال بتلك الصور والظواهر إلى تطهير السرائر.

ولذلك قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً ومِنْهَاجَاً﴾ أي شريعةً ﴿وَلَوْ شَاء اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾[1]، أي جماعةً متَّفقةً على دينٍ واحدٍ في جميع الأعصار، من غير نسخٍ وتبديل.

وينبِّه البياضي على أنَّ الشرائع على قسمين: منها ما يمتنع دخول النسخ والتبديل عليه، بل يكون واجب البقاء في جميع الشرائع والأديان، كالقول بحُسن الصدق والعدل والإحسان، والقول بقُبح الكذب، والظلم والإيذاء، ومنها ما يختلف باختلاف الشرائع والأديان، ككثيرٍ من الأحكام.

كما يتابع الإمام الرازي في الجمع بين الآيات الدالَّة على عدم التباين في طريقة الأنبياء والرُّسل، كقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ﴾[2]، والآيات الدالَّة على وقوع التباين فيها، كقوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾، بأنَّ الأولى مصروفةٌ إلى ما يتعلَّق بأصول الدين، والثانية إلى ما

---

[1] المائدة: ٤٨

[2] الشورى: ١٣

يتعلَّق بفروعه[1].

ويختار البياضي أنَّ النبي ﷺ لم يكن متعبِّداً قبل النبوة بشرع أحدٍ من الأنبياء، واختاره الجمهور[2]؛ لانتساخ الشرائع السابقة بشرع عيسى عليه السلام، وعدم بقاء جماعةٍ يثبت بخبرهم الحجَّة على شرعه، وإليه ذهب الباقلَّاني والرازي والقاضي عياض، وتوقَّف الغزالي والآمدي، واختلف المثبتون في تعبُّده بشرع نوح أو إبراهيم أو موسى أو عيسى، مستدلين بقوله تعالى: ﴿أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾[3].

ويجيب بأنَّ المراد بهداهم ما توافقوا عليه من التوحيد وأصول الدين، دون الفروع المختلَف فيها، فإنَّها ليست هدىً مضافاً إلى الكلِّ[4]، ولا يمكن التأسي بهم جميعاً، فلَيس فيه دليلٌ على أنَّه متعبِّدٌ بشرع مَن قبله[5].

فالله سبحانه أوصاهم جميعاً بإقامة الدين، والمراد به أصول الاعتقاد والتوحيد، من الإيمان

---

[1] انظر التفسير الكبير (١٢/٣٧٢، ٣٧٣)، "مفاتيح الغيب"، فخر الدين الرازي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة الثالثة: ١٤٢٠هـ، عدد الأجزاء (٣٢).

[2] انظر الشفا بتعريف حقوق المصطفى (٢/٣٧٤، ٣٧٥)، القاضي عياض، تحقيق: عامر الجزار، دار الحديث – القاهرة، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م، عدد الأجزاء (٢) في مجلد واحد.

وهو ما اختاره الإمام الرازي حيث قال: "الحقُّ أنَّ محمداً ﷺ قبل الرسالة ما كان على شرع نبيٍ من الأنبياء عليهم السلام. وهو المختار عند المحقِّقين من الحنفية، لأنَّه لم يكن من أمَّة نبيٍ قَطُّ، لكنه كان في مقام النبوة قبل الرسالة، وكان يعمل بما هو الحقُّ الذي ظهر عليه في مقام نبوَّته، بالوحي الخفي والكشوف الصادقة من شريعة إبراهيم عليه السلام وغيرها. انظر شرح الفقه الأكبر (١٧٩، ١٨٠) نقلاً عن شرح عمدة النسفي.

[3] الأنعام: ٩٠

[4] انظر نسيم الرياض في شرح شفاء القاضي عياض (٥/٣٥٥)، شهاب الدين الخفاجي، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ – ٢٠٠١م، عدد الأجزاء (٦).

[5] انظر تفسير البيضاوي (٢/١٧١).

بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والإيمان بوجوب الإقبال على الآخرة، والاحتراز عن رذائل الأحوال، وأنْ لا يتفرقوا فيه؛ لأنَّه جعل دينهم واحداً، لا تباين في طريقتهم في أصول الدين، فقال: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى﴾، وهو الأصل المشترك فيما بينهم المفسَّر بقوله: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾[1]، أي لا تختلفوا في هذا الأصل، ولقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلاَّ نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾[2]، فجميع الرسل أُوحِيَ إليهم بالتوحيد، وعبادة الرَّب المجيد، ومعرفته تعالى بصفات التقديس والتمجيد، والنهي عن عبادة غير الله. وأمَّا فروع الشرائع فمختلفة[3].

وخلاصة القول: أنَّ الدين بمعنى أصول الاعتقاد، لم يبدَّل، ولم يحوَّل، ولم يغيَّر، في شرعٍ من الشرائع بنسخٍ أو غيره، وأنَّ الاعتقاديات لا يدخلها النسخ والتغيِّير، وإنَّما يختصُّ النسخ بالأحكام الفروعية العملية دون الاعتقاديات والإخبارات.

وإلى هنا ينتهي القسم الأول "قسم الدراسة"، وقد استقصينا فيه ترجمة المؤلِّف مبرزين ملامح عصره المختلفة، السياسية والاجتماعية والفكرية، كما قدَّمنا فيه دراسة وافية عن خصائص كتابه ومنهجه الكلامي والتصنيفي، وأخرى موجزة للمسائل الكلامية التي اشتمل عليها الباب، ويليه القسم الثاني "قسم التحقيق" في الصفحات التالية.

---

[1] الشورى: ١٣

[2] الأنبياء: ٢٥

[3] للتوسع في المسألة راجع شرح الشفاء (٣٥١/٥ وما بعدها).

القسم الثاني: قسم "التحقيق"

الفصل الأول: عناصر التحقيق:

المبحث الأول: توثيق الكتاب:

عُرف كتاب إشارات المرام من بين كتب الكلام، واشتهرت نسبُته إلى الإمام البياضي رحمه الله، حتى أصبح يُشَارُ به إليه، فقد ذكره المُحِبِّي في "خلاصة الأثر" في ترجمته للبياضي[١]، وذكره أيضاً معاصره المَقْبَلي صاحب "العَلَم الشامخ" ونقل عنه واعتنى به عنايةً كبيرة[٢]، كما ذكره المرتضى الزَّبِيدِي في "شرح الإحياء"، حيث ترجم لإماميّ أهل السنة ثم ذكر مسائل الخلاف بينهما، أخذاً من "إشارات المرام من عبارات الإمام" للعلَّامة بيَّاضي زاده، وذكر أنَّه جمع في كتابه هذا الكتب الخمسة المنسوبة للإمام وشرحها[٣].

كما ذكره البغدادي في إيضاح المكنون[٤]، وفي موضع آخر من كتابه عند ذكره لأحد كتبه ثم قال: "لأحمد بن حسام الدين حسن البياضي الرُّومي صاحب إشارات المرام"[٥]. كما ذكره أيضاً في هدية العارفين[٦]، وذكره عمر كحالة الدمشقي في معجم المؤلفين[٧]، والزركلي في الأعلام[٨].

---

[١] انظر خلاصة الأثر (١٨١).

[٢] انظر على سبيل المثال العلم الشامخ (٦)، (٢٨٣، ٢٨٤).

[٣] إتحاف السادة المتقين (٣/٢).

[٤] انظر إيضاح المكنون (٨٤/٣).

[٥] انظر إيضاح المكنون (٣٠/٤).

[٦] انظر هدية العارفين (١٦٤/١).

[٧] انظر معجم المؤلفين (١٩٢/١).

[٨] انظر الأعلام (١١٢/١).

المبحث الثاني: منهج التحقيق:

دأب أكثر المحققين على اتباع طريقتين رئيستين في تحقيق النصوص، إحداهما طريقة النسخة الأم أو الأصل، وهي أن يختار المحقِّق نسخة من بين النسخ، ويجعلها أصلاً في التحقيق، ويجعل الزيادات من النسخ الأخرى إن وجدت بين قوسين معقوفين، إشارة إلى أنها زائدة على الأصل، وهي طريقة مشى عليها كثير من المحققين، ويؤخذ بها إن وجدت نسخة مكتوبة بخط المؤلف، أو بخط أحد تلاميذه بشرط أن يكون قابلها على نسخة شيخه أو قرأها على شيخه.

والأخرى طريقة النص المختار، وهي أن لا يتخذ المحقق أصلاً للتحقيق، لكنَّه يقارن بين النسخ، ويثبت النص الذي يراه ملائماً، ثم يشير في الهامش إلى ما جاء في بقية النسخ، وهي الطريقة التي يُصار إليها إذا كانت النسخ المستخدمة في التحقيق متكافئة في القدم، أو في الزيادة والنقصان، أو في الخطأ والصواب، وتعذر العثور على نسخة مكتوبة بخط المؤلف، أو على نسخة مقروءة عليه، أو مقابلة على نسخة مكتوبة بخطه، حتى تكون هي الأصل، وهو حال النص الذي بين أيدينا – وإن كانت نسخة مكتبة الأسد أقدم نسبياً وأقل خطأً – ولِما تتيحه هذه الطريقة للباحث من مُكنة اختيار الصواب وترجيحه وإثباته، وانعتاقه من إسار التقيُّد بالأصل على خطئه؛ لذا فقد اخترت طريقة النصِّ المختار، واتبعتها في تحقيق هذا الباب، وهذه الطريقة اتبعها كثيرٌ من المحقِّقين أيضاً.

وقد حرصت على الاعتناء بالنص أيما عناية، وجهدت نفسي لتقديمه للقارئ الكريم في أبهى حلَّة وأكمل صورة، وسلكت في سبيل تحقيق هذا المنهج الخطوات التالية:

١. جمع ما أمكن من نسخ المخطوط ومقابلتها، وإثبات الفوارق بينها والإشارة إلى اختلافها في الحاشية.

٢. قسمت الصفحة إلى قسمين، فأثبتُّ متن إشارات المرام في أعلى الصفحة، وجعلت ما هو

متعارف عليه أنَّه من عمل المحقِّق في الحاشية أسفل الصفحة.

٣. أثبتُّ العبارة المجمع عليها بين النسختين في المتن حتى ولو كانت خطأ، ونبهت على ذلك في الهامش أيضاً.

٤. وفيما يخصُّ المطبوع، فقد حصرته في الحاشية، فأضفت زيادته ونبَّهت إلى سقطه وفوارقه، كلٌّ من ذلك في الحاشية، ولم أُقحم شيئاً منه في المتن، حتى وإن كان أصحَّ للمعنى، خروجاً على طريقتي في النص المختار، مكتفياً بالإشارة إلى ذلك في الحاشية.

٥. وضعت كلام الإمام أبي حنيفة رحمه الله بين قوسين عاديين ( )؛ تمييزاً له عن كلام الشارح البياضي.

٦. أشرت إلى السقط من العبارات والكلمات، ووضعتها بين حاصرتين وأشرت إليها في الهامش.

٧. ما توارد من السقط تباعاً في نفس الصحيفة وضعته بين حاصرتين، ثم أشرت إليهم جميعاً في حاشية واحدة بعبارة: "ما بين الحواصر".

٨. إذا تداخل سقطين أحدهما ضمن الآخر، فقد وضعت كل واحد ضمن حاصرتين على حدة، وميزت الأكبر بحاصرتين من هذا الشكل { }، والأصغر بحاصرتين عاديتين [ ].

٩. إذا اختلفت النسختان زيادة ونقصاناً أثبتُّ الزائد في الصلب إذا كان في زيادته فائدة، ونبَّهت على ذلك في الهامش، وإلَّا وضعته في الهامش مع التنبيه أيضاً.

١٠. إذا اختلفت النسخ بين الصحيح والأصح في التعبير أو المعنى، وضعت الأصح في الصلب والصحيح في الهامش.

١١. إذا اختلفت عبارتان وكانت كل منهما صحيحة لغة ومعنى، أثبتُّ في الصلب ما

يتناسب مع السياق.

١٢. أما الاختلافات التي لا تؤثر على المعنى ولا يفيد إثباتها فلم أنبِّه عليها، لعدم تشتيت القارئ بين الصلب والهوامش، وتجنباً لتضخيم الهوامش، وهذه الفروق هي:

أ- عبارات التنزيه والتقديس لله تعالى، مثل: سبحانه وتعالى، عز وجل، فاخترت الأكمل مما ورد منها بإحدى النسخ دون التنبيه على ذلك.

ب- صيغ الصلاة والسلام على رسول الله ﷺ، فاخترت أتمَّها دون الإشارة إلى الصيغ الأخرى.

ت- التعبير عن ذات الله تعالى وصفاته بالتذكير أو التأنيث، فاخترت أحد التعبيرين دون التنبيه.

ث- الفروق التي ترجع إلى تأنيث الفعل، أو تذكيره للمؤنث المجازي فيما جاز فيه ذلك لغة، فاخترت التأنيث بلا إشارة لذلك.

ج- الاختلافات الناتجة عن استخدام بعض النسخ للاختصارات لبعض الكلمات المتكررة مثل: (تع) بدلاً من تعالى، (رضى) بدلاً من رضي الله عنه، (ح) بدلاً من حينئذٍ، فذكرت الكلمة كاملة دون اختصار، وبلا تنبيه على النسخة المستخدمة للاختصارات.

ح- الاختلافات بسبب الرسم الإملائي، فقد التزمت قواعد الإملاء الحديثة، بغض النظر عمَّا في النسخ المخطوطة، وقمت بتصحيح الأخطاء الإملائية والنحوية ولم أُشر إلى ذلك إلَّا في القليل.

١٣. سجَّلت الفوارق الموجودة بين النسخ في الحاشية، معطياً لكل نسخة رمزاً على الوجه التالي:

أ- نسخة مكتبة الأسد والتي برقم (١٥٣٥١)، ورمزت لها بالحرف (أ).

ب- نسخة جامعة محمد بن سعود والتي برقم (٧٩٦٢)، ورمزت لها بالحرف (ب).

ت- نسخة المطبوع للشيخ يوسف عبد الرزاق الشافعي، ورمزت لها بالحرف (ط).

١٤. أشرت إلى بداية كل صفحة، وبما أن كل لوحةٍ من النسختين تحتوي على صفحتين، فقد جعلتهما على النحو الآتي:

أ- نسخة مكتبة الأسد (أ): رمزت للصفحة اليمنى منها بالحرف (أ)، وللصفحة اليسرى بالحرف (ب)، مع رقم اللوحة إلى جانب كل منهما.

ب- نسخة جامعة محمد بن سعود (ب): ورمزت للصفحة اليمنى منها بالحرف (ج)، وللصفحة اليسرى بالحرف (د)، مع رقم اللوحة إلى جانب كل منهما.

ت- كما أشرت إلى بداية كل صفحة في المطبوع، بذكر رقم الصفحة ورمز المطبوع (ط) بين حاصرتين.

١٥. تصحيح التصحيف والتحريف، أي التغيير في رسم الحروف أو نقطها أو في شكلها، والإشارة في الهامش إلى النسخة التي وقع فيها ذلك.

١٦. اعتنيت بعلامات الترقيم، واستخدمت نظام الفقرات، ففصَّلت بين الدعوى وأدلَّتها، وبين الدليلين بالبدء بسطر جديد، على نحو يُجَلِّي العبارة ويميزها عمَّا سواها، ويُعين القارئ على فهم مُراد المؤلِّف.

١٧. حرصت على أن أنسب الاعتراضات التي أوردها البياضي لأصحابها، وأن أنسب أجوبة هذه الاعتراضات لأصحابها، وأن أنسب الأقوال لقائليها، وأن أصحِّح ما نُقل منها على غير ما هو عليه من مصادرها، ما استطعت إلى ذلك سبيلاً.

١٨. تخريج النصوص الواردة في الكتاب وردُّها لمصادرها، وتوثيق الآراء التي نسبها المؤلف إلى غيره من كتب أصحابها، فإن لم أتمكن فمن كتب مذاهبهم، وإلَّا فمن كتب العلم،

موضوع هذه الآراء.

١٩. بذلت الوسع في توثيق النقول والإحالات، من الكتب التي نقل عنها أو أشار إليها البياضي على كثرتها وتنوعها، ولم آلُ جهداً في ذلك، أمَّا الكتب التي بحثت عنها ولم أجدها في المطبوع فلم أُشر إليها؛ لِما من شأنه أن يرهق كاهل البحث ويطيل الحواشي.

٢٠. أحلت المسائل الكلامية أو الفلسفية أو اللغوية وغيرها، إلى مظانِّها التي تناولتها بالبحث، مشيراً إلى رقم الجزء والصفحة.

٢١. نقلت بعض التعليقات من هامش النسخ الخطيَّة إن كان ذا فائدة مهمة.

٢٢. علَّقت أحياناً على النص بعض التعليقات في الهامش، موضحاً لبعض المباحث الغامضة، أو مفصلاً لموجز، أو معرفاً لمصطلح غريب أو مفردةٍ مبهمة، أو مؤكداً لمعنى أو دليل، أو مبيناً وجهاً مخالفاً، ونبَّهت على بعض الأخطاء، مستدلاً على الصحيح الذي اخترته.

٢٣. ضبطت الكلمات الموهمة وتصحيح الأخطاء النحوية واللغوية في أصل النص إن وُجدت، والإشارة إلى ذلك في الهامش.

٢٤. قمت بعزو الآيات إلى سورها بأرقامها، ووضعتها في الهامش جرياً مع القول بأنه "لا يثبت في المتن إلَّا ما هو ضروري ومن أصل النص"، أمَّا الآيات المجزَّأة فقد اكتفيت بعزوها لمرة واحدة في أواخرها وعند تمامها، وأمَّا المتكرر منها فما تكرر في نفس الصحيفة اكتفيت بعزوه لمرة واحدة، وإلَّا بأن تكرر في صحيفة أخرى أعدت عزوه مرة أخرى.

٢٥. وضعت الآيات القرآنية بين قوسين منجمين ﴿ ﴾، والأحاديث النبوية والآثار بين قوسين مزدوجين « »، وما نقلته من الأقوال بين قوسين صغيرين " ".

٢٦. بادرت إلى تصحيح الأخطاء في الآيات القرآنية، دون الإشارة إلى ذلك.

٢٧. خرجت الأحاديث النبوية والآثار من كتب الحديث المعتمدة، بدأً من الصحاح فالكتب الستة ثم باقي الكتب، فإذا كان الحديث في البخاري ومسلم أو في أحدهما اكتفيت بهما، وإلَّا انتقلت إلى باقي الكتب.

٢٨. اكتفيت بتخريج أصل الحديث دون الالتفات إلى اختلاف ألفاظه، كما خرَّجت جميع الروايات التي أوردها البياضي لِما فيها من الفوائد، في حين لم أخرِّج جميع الطرق التي ذكرها والتي تربو أحياناً على ثلاثين طريقاً، مما يُرهق البحث ويُطيل الحواشي بلا فائدةٍ تُذكر.

٢٩. ترجمت للأعلام المغمورين ولم أترجم لمن اشتهر منهم، كمشاهير الصحابة، والأئمة الأربعة، كما ترجمت للمتكلمين خلا من اشتهر جداً منهم كالأشعري والماتريدي، وقد ترجمت لمن ترجمت له في متن التحقيق فقط، ولم أترجم للأعلام الواردة في قسم الدراسة، لكثرتهم مما يطول بالبحث بلا فائدة، ولسهولة الرجوع إلى كتب التراجم لمن أراد الاستزادة، مُبيِّناً مراجع الترجمة.

٣٠. عرَّفت بالفرق والمذاهب الكلامية، والملل والطوائف غير المشهورة التي وردت في الكتاب، مبيناً مراجع الترجمة.

٣١. فهرست موضوعات الكتاب في نهايته، كذلك الآيات والأحاديث وغيرها، حتى يتسنَّى للباحث الرجوع لأي موضوع.

المبحث الثالث: مسائل التحقيق:

النص المحقَّق: وفيه الباب الثالث ويشتمل على الفصول والمسائل التالية:

- ❖ فصل في بيان الصفات الفعلية التخليق والإبداع والصنع، وأن الله تعالى لم يزل خالقاً بتخليقه والتخليق صفته في الأزل.
- ❖ فصل في خصوصيات التكوين ومنها التفضل والإنعام في الدارين، والتوفيق للطاعات والإثابة عليها. والعدل بالخذلان والهداية والعقوبة واللطف ورعاية الأصلح.
- ❖ فصل في بيان بعض خصوصيات التكوين وهي التفضل العام للعالمين بالخلق الرزق والإماتة، وأن الرزق حلالاً كان أو حراماً، والإماتة في الأجل بقتل كان أو لا.
- ❖ فصل في أن من خصوصيات التكوين ما لا يعم العالمين بل يخص العاملين، وما يتوقف عليه العمل، وفيه الكلام عن الاستطاعة مع الفعل، وأن الاستطاعة التي يعمل العبد بها المعصية هي بعينها تصلح لأن يعمل بها الطاعة.
- ❖ فصل في بيان عدم جواز التكليف بما لا يطاق، وفيه أن الله تعالى لا يكلف العباد ما لا يطيقون، ولا أراد منهم ما لا يعملون، ولا يعاقبهم بما لم يكن لهم أن يعلموا، ولا يسألهم عما لم يعملوا، ولا رضي لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم.
- ❖ فصل في أن العبد مخلوق مع أعماله وإقراره ومعرفته، وأن الفاعل مخلوق فأفعاله أولى أن تكون مخلوقة، وفيه الكلام في القضاء والقدر والفرق الإرادة والرضا، وبيان مواقف كل من القدرية والجبرية والمعتزلة وأهل السنة.
- ❖ فصل في بيان خلق المعجزات، وفيه بيان حقيقة المعجزة وحكمتها، وطرفاً من معجزات نبينا عليه أفضل الصلاة والسلام ومسألة عصمة الأنبياء.
- ❖ فصل في تحقيق النسخ في بعض الأحكام، واتحاد الدين وأصول الاعتقاد لجميع الرسل.

المبحث الرابع: منهج البحث:

لابد لكل باحث وفي كل بحث من منهج يلتزم به ويسير عليه، لئلا تأتي دراسته مضطربة متهافتة، وتختلف المناهج وتتنوع وفقاً للعلوم والتخصصات ولكنها تتقارب وتتداخل في كثير من الأحيان، ولكي تكون دراستنا دقيقة وافية علمية فلا بد إذاً من إعمال المنهجية العلمية بمختلف جوانبها، حسب ملاءمتها والحاجة إليها، لذلك فربما اعتمدت "المنهج الوصفي التاريخي" الذي يرصد الفكرة ويعرضها، وربما لجأت إلى "المنهج المقارن" في بعض المواضع مبيناً أوجه التوافق والخلاف بين المتكلمين، ولم يخل البحث من "منهج تحليل النصوص ثم تركيبها"، أما "المنهج النقدي" فمحله تلك القضايا التي تعتورها المطاعن ومواطن الضعف، وقد لجأت إليه أحياناً للتنبيه على تلك النقاط وتصويبها.

المبحث الخامس: وصف النسخ المخطوطة:

المطلب الأول: نسخ مخطوطات إشارات المرام:

١. نسخة مكتبة الأسد، الجمهورية العربية السورية، دمشق، رقم الحفظ (١٥٣٥١).

٢. نسخة جامعة محمد بن سعود، المملكة العربية السعودية، الرياض، رقم الحفظ (٧٩٦٢).

٣. نسخة مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الرياض، رقم (٠٢٠٦٧).

٤. نسخة المكتبة الأزهرية، جمهورية مصر العربية، القاهرة، رقم الحفظ (٣١٢٦) زكي (٤٠٩٨٨)، (٣٢٧٤) عروسي (٤٢٣٧٦).

٥. نسخ دار المكتبة الملكية، جمهورية مصر العربية، القاهرة، وهي ثلاثة مخطوطات أحدها مقيد تحت الرقم (٢٢٤)، والثاني مقيد تحت الرقم (٨٥٦)، والثالث تحت الرقم (٣٢٩).

٦. نسخة دار الكتب المصرية، جمهورية مصر العربية، القاهرة، رقم (١/١٦٣).

٧. نسخة المكتبة الآصفية، الهند، حيدر آباد، رقم الحفظ (٢/١٢٩٠) (٢٥).

٨. نسخة المكتبة الملكية (مكتبة الدولة)، ألمانيا، برلين، رقم الحفظ (١٨٤٧).

٩. نسخة أكاديمية ليدن (مجموعة بريل)، هولندا، ليدن، رقم الحفظ (٢٩٥).

المطلب الثاني: وصف النسخ المعتمدة في التحقيق:

أ- نسخة مكتبة الأسد:

وتقع في ٢٤٩ ورقة مزدوجة، (٢١×١٤,٥) سم، عدد الأسطر (٢١)، عدد الكلمات في السطر الواحد (٨) تقريباً، كُتبت بخط الناسخ علي الدباغ، والخط نسخي جيد لا بأس به، تاريخ النسخ ١١٢٩هـ، وفي أوَّلها فهرس بالأبواب والفصول، وعلى الهامش بعض الشروح والتعليقات، كُتبت فيها رؤوس الفقرات والأبواب والفصول، ووُضع على المتن خطوط بالحُمرة، وأطِّرت الصفحتان الأولى والثانية بالذهب، وفي أوَّلها لوحةٌ استهلاليةٌ مُذهَّبة.

ب- نسخة جامعة محمد بن سعود:

وتقع في ١٥٤ ورقة مزدوجة، (٢١×١٦) سم، عدد الأسطر (٢٣)، عدد الكلمات في السطر الواحد (١٢) تقريباً، كُتبت بخط الناسخ مصطفى بن موسى بن أحمد، والخط فارسي جيد لا بأس به، سنة ١١٥٣هـ، وذُكر في بداية الصفحة الأولى منها أنها: وقف الحاج إبراهيم أفندي في سبيل الله، في أوَّلها فهرس بالأبواب والفصول، وعلى هامشها شروح وتعليقات كثيرة وطويلة، وقد أفدتُّ منها ونقلت من هامشها ما رأيت الحاجة ماسة لذكره، وأدرجته في ذيل الحاشية فيما علَّقت عليه ونبهت إلى ذلك، كما كُتبت فيها رؤوس الفقرات والأبواب والفصول، ووُضع على المتن خطوط بالحُمرة، ووُضع للمتن حدود باللون الأحمر، وتتصف هذه النسخة بكثرة الأخطاء.

ج- نسخة المطبوع للشيخ يوسف عبد الرزاق الشافعي:

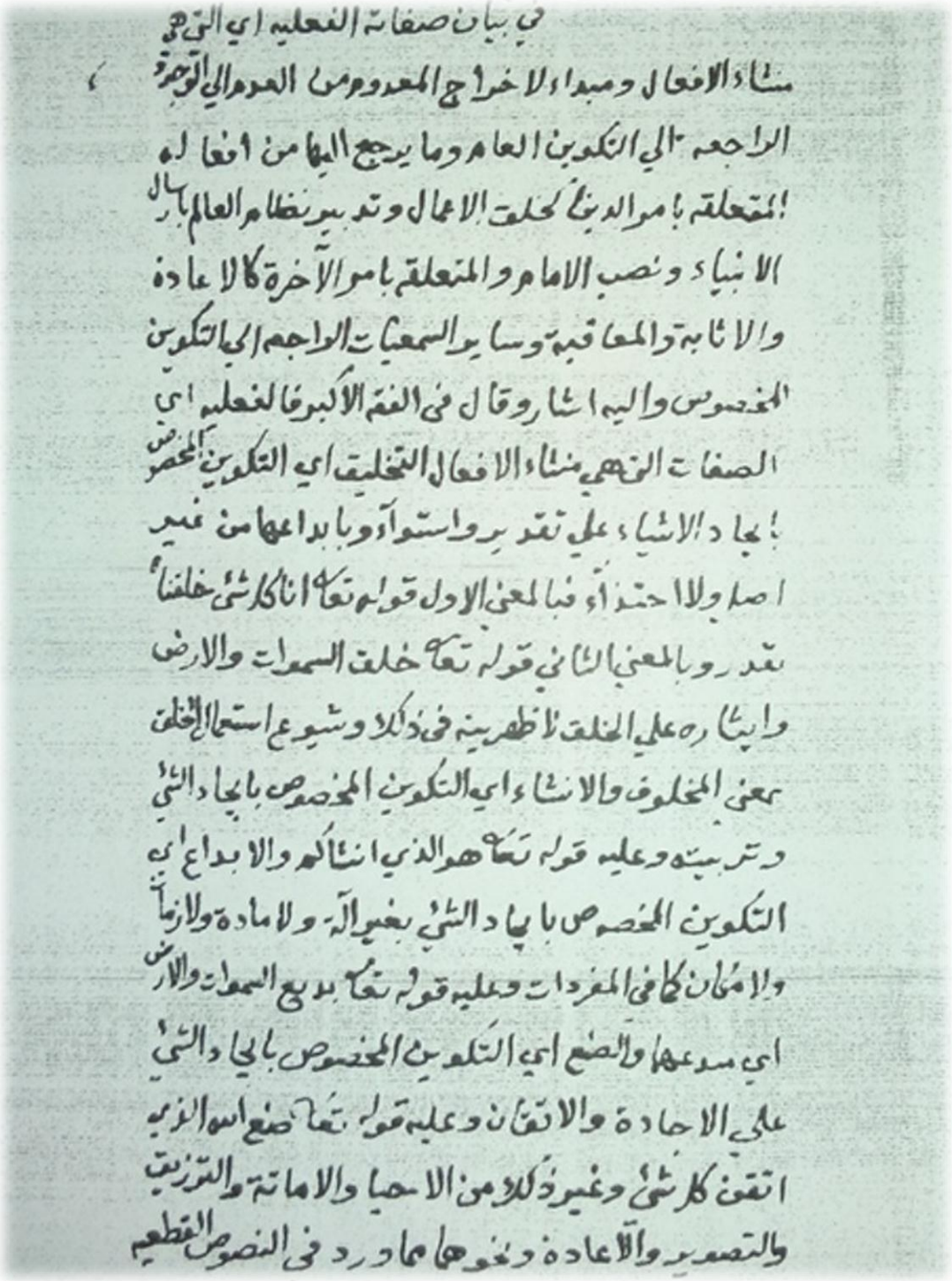
وقد قابلت عليها استكمالاً للفائدة، وخدمة للمنهج العلمي في التحقيق؛ لِما فيها من مواطن التفاوت والزيادة والنقص عن النسختين الأخريين، وقد سبق أن أشرت إلى شيءٍ

من عمل الشيخ في الكتاب في مبحث الدراسات السابقة، وقد قابلها على النسخ المحفوظة في مكتبة الجامع الأزهر الشريف، ودار الكتب الملكية، وبعض المكاتب الخاصة. وقد سبقت الإشارة إليها في المبحث السابق في مطلب نسخ مخطوطات إشارات المرام، فلا داعي للإعادة.

المطلب الثالث: صور صفحات المخطوطات:

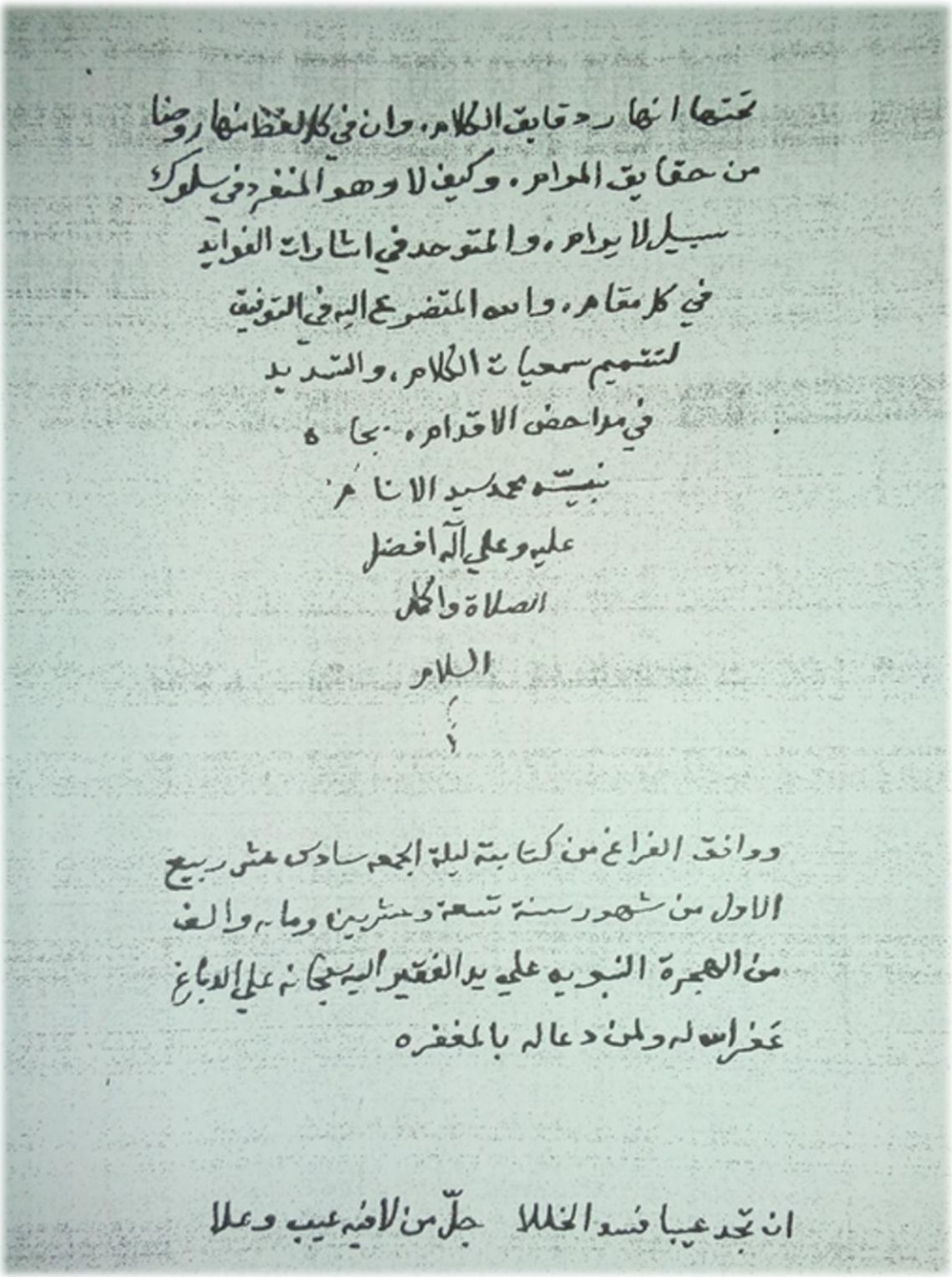
صور مخطوط مكتبة الأسد:

الصفحة الأولى



في بيان صفاته الفعليه اي التي هي
منشاء الافعال ومبداء لاخراج المعدوم من العدم الى الوجود
الراجعه الى التكوين العام وما يرجع اليها من افعاله
المتعلقه بامر الدنيا كخلق الاعمال وتدبير نظام العالم بارسال
الانبياء ونصب الامام والمتعلقه بامر الآخرة كالاعاده
والاثابه والمعاقبه وسايير السمعيات الراجعه الى التكوين
المخصوص واليه اشار وقال في الفصل الاكبر فالفعليه اي
الصفات التي هي منشاء الافعال التخليق اي التكوين المخصوص
بايجاد الاشياء على تقدير واستواء وبابداعها من غير
اصل ولا احتذاء فبالمعنى الاول قوله تعالى انا كل شيء خلقناه
بقدر وبالمعنى الثاني قوله تعالى خلق السموات والارض
وايثاره على الخلق لاظهريته في ذلك وشيوع استعمال الخلق
بمعنى المخلوق والانشاء اي التكوين المخصوص بايجاد الشيء
وتربيته وعليه قوله تعالى هو الذي انشأكم والابداع اي
التكوين المخصوص بايجاد الشيء بغير آله ولا مادة ولا زمان
ولا امكان كما في المفردات وعليه قوله تعالى بديع السموات والارض
اي مبدعها والصنع اي التكوين المخصوص بايجاد الشيء
على الاجادة والاتقان وعليه قوله تعالى صنع الله الذي
اتقن كل شيء وغير ذلك من الاحياء والاماتة والترزيق
والتصوير والاعادة ونحوها مما ورد في النصوص القطعيه

الصفحة الأخيرة



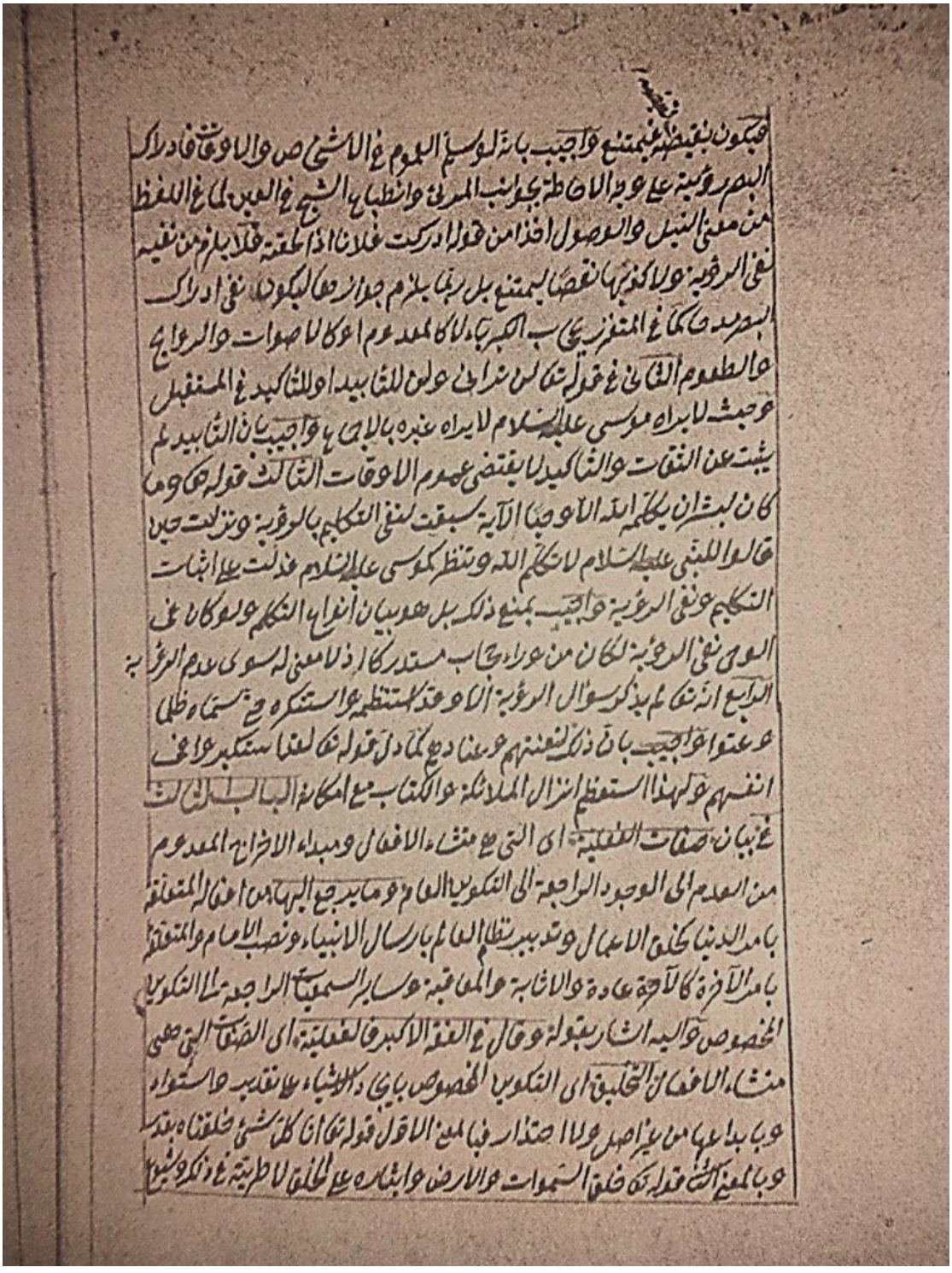
تحتها انهار دقايق الكلام، وان في كل لفظ منها روضا
من حقايق المرام، وكيف لا وهو المنعم في سلوك
سبيل لا يرام، والمتوحد في اشارات الفوائد
في كل مقام، وانه المتضرع اليه في التوفيق
لتتميم سمحيات الكلام، والتسديد
في مراحض الاقدام، بجاه
نبيه محمد سيد الانام
عليه وعلى آله افضل
الصلاة واكمل
السلام

وفرغ الفراغ من كتابته ليلة الجمعة سادس عشر ربيع
الاول من شهور سنة تسعة وعشرين وماية والف
من الهجرة النبويه على يد الفقير اليه سبحانه علي الدباغ
غفر الله له ولمن دعا له بالمغفره

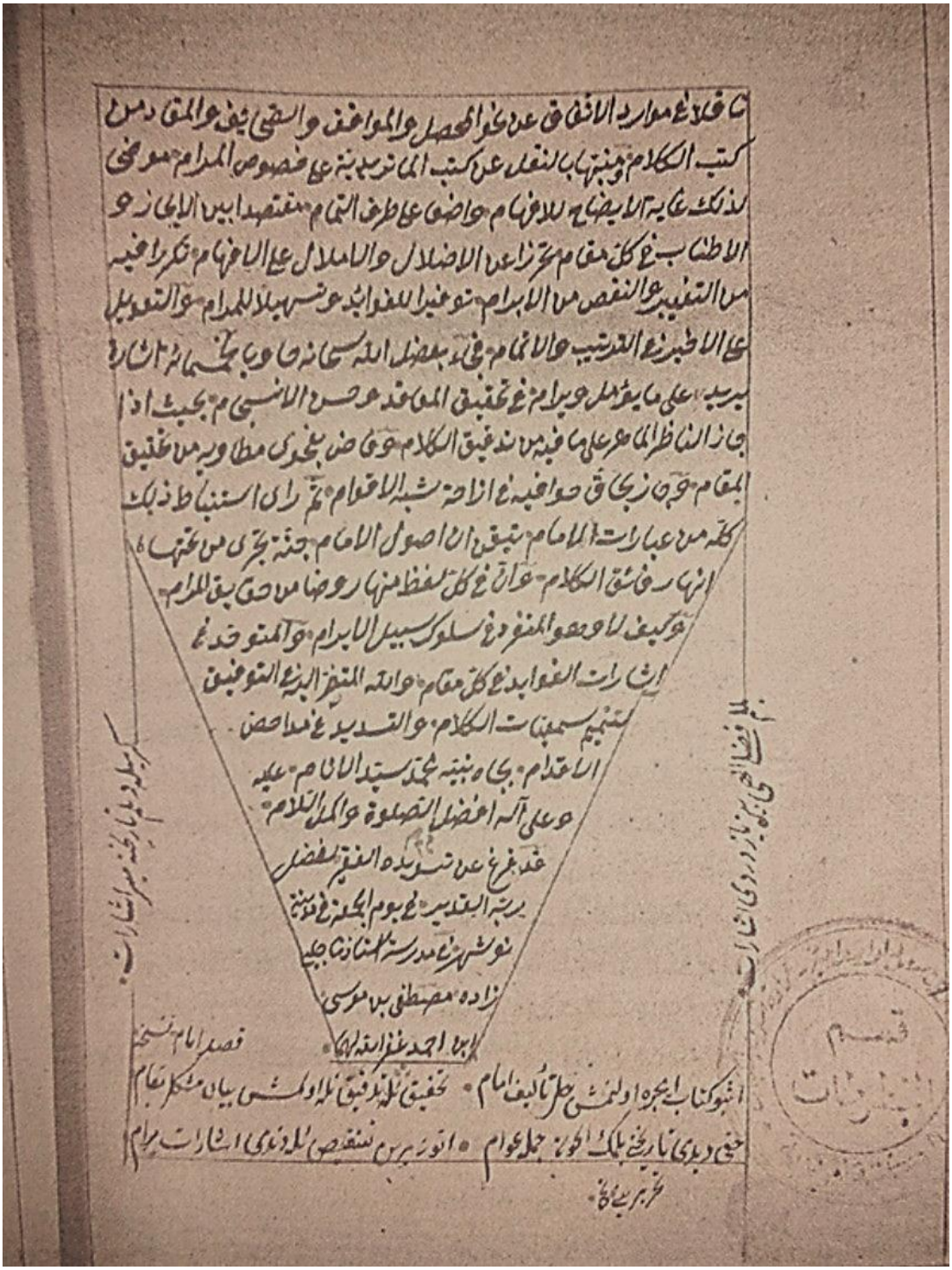
ان تجد عيبا فسد الخللا جل من لا فيه عيب وعلا

صور مخطوط جامعة محمد بن سعود:

الصفحة الأولى



الصفحة الأخيرة



النص المحقّق

الفصل الثاني: النص المحقق:

[١/ب] [١/ج] [٢١٢/ط] الباب الثالث

(في) بيان (صفاته[١] الفعلية[٢])

---

[١] (صفات) في (ب).

[٢] الصفة: هي الاسم الدال على بعض أحوال الذات، وذلك نحو طويل وقصير وعاقل وأحمق، وغيرها. وهي الأمارة اللازمة بذات الموصوف الذي يُعرف بها.

وتُقسم صفات الله تعالى عند المتكلمين إلى قسمين هما الذاتية والفعلية، أو صفات الذات وصفات الفعل.

فالصفات الذاتية: هي تلك الصفات التي يكفي في ثبوت تحقق الاتصاف بها ثبوت الذات. والمراد منها الألقاب الدالة على الذات، كالوجود والقدم، وربما جعلوا الألفاظ الدالة على السلوب من هذا الباب كقولنا: واحد وغني وقدوس.

أما الصفات الفعلية: فهي التي لا يكفي في ثبوت تحقق الاتصاف بها ثبوت الذات، بل لا بد مع ذلك من فرض أمر خارج عن الذات، أو هي الألفاظ الدالَّة على صدور أثرٍ من الآثار عن قدرة الله تعالى، كالخالق والرازق.

وتنقسم الصفات الذاتية أيضاً على قسمين هما الثبوتية والسلبية.

فالصفات الثبوتية أو المعنوية: هي الاتصاف بالوصف الوجودي، أو هي الدالَّة على معانٍ قائمةٍ بذاته تعالى، كالعالم والقادر.

والصفات السلبية: هي سلب الاتصاف بما يستحيل على الذات الإلهية، ككونه تعالى ليس بجوهر وليس بعرض، وليس بمركب ولا شريك له. انظر التعريفات (١٣٣)، الجرجاني، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م، وخلاصة علم الكلام (٧٣، ٧٥)، د. عبد الهادي الفضيلي، دار التعارف – سوريا، بدون طبعة، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م.

وانظر الصفات الفعلية في تبصرة الأدلة (٤٩١/١ وما بعدها) ط/ المكتبة الأزهرية، وشرح الفقه الأكبر (٨٢، ٨٧)، وشرح العقائد النسفية (١٧٦، ١٨٧)، وشرح المقاصد (١٦٨/٤، ١٧٣)، والمواقف (٢٩٨، ٢٩٩)، وأبكار الأفكار (٢٧٩/١، ٣١١).

أي التي هي منشأ الأفعال، ومبدأ لإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، الراجعة إلى التكوين العام، (وما يرجع إليها) من أفعاله المتعلقة بأمر الدنيا كخلق الأعمال، وتدبير نظام العالم، بإرسال الأنبياء ونصب الإمام، والمتعلقة بأمر الآخرة كالإعادة، والإثابة والمعاقبة، وسائر السمعيات الراجعة إلى التكوين المخصوص.

وإليه أشار[1] و(قال في الفقه الأكبر: فالفعلية): أي الصفات التي هي منشأ الأفعال، (التخليق): أي التكوين المخصوص بإيجاد الأشياء على تقدير واستواء، وبإبداعها من غير أصل ولا احتذاء.[2]

فبالمعنى الأول قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[3]، وبالمعنى الثاني قوله تعالى: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ﴾[4].

[٢١٣/ط] وإيثاره على الخلق لأظهريته[5] في ذلك، وشيوع [١/د] استعمال الخلق بمعنى المخلوق، (والإنشاء): أي التكوين المخصوص بإيجاد الشيء وترتيبه[6]، وعليه قوله تعالى:

---

[1] (بقوله وقال) في (ب) و (ط).

[2] الاحتذاء: أن يقتفي الآخر في أسلوب من الأساليب، وفلان احتذى فلاناً: أي اقتدى به في أموره أو سار على مثاله. انظر معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم (١٠٨)، السيوطي، تحقيق: أ.د. محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب – القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م، عدد الأجزاء (١)، ولسان العرب (١٤/١٧٠)، وتاج العروس (٣٧/٤١٣)، والمعجم الوسيط (١/١٦٣)، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار)، دار الدعوة، بدون طبعة وتاريخ.

[3] القمر: ٤٩

[4] إبراهيم: ١٩

[5] (لا طريقة) في (ب).

[6] (وتربيته) في (ب).

﴿هُوَ الَّذِي أَنشَأَكُمْ﴾[1]، (والإبداع): أي التكوين المخصوص بإيجاد الشيء بغير آلة ولا مادة ولا زمان ولا مكان، كما في "المفردات"[2]، وعليه قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[3]: أي مبدعهما، (والصنع): أي التكوين المخصوص بإيجاد الشيء [على الإجادة][4] والإتقان، وعليه قوله تعالى: ﴿صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾[5]، (وغير ذلك) من الإحياء والإماتة[6] والترزيق والتصوير والإعادة ونحوها، مما ورد في النصوص القطعية [١/أ] والأحاديث [المشهورة][7] من الأسماء والصفات المشتقة المسندة إليه تعالى[8].

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أنَّ صفة الفعل صفةٌ حقيقية، وليست عبارة عن تعلُّق القدرة والإرادة، وإليه أشار بالسوق مساق تلك الصفات وبقوله: (والفعل صفته في الأزل).

---

[1] الملك: ٢٣

[2] انظر المفردات في غريب القرآن مادة "بدع" (١١٠، ١١١)، الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية – دمشق – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٢هـ.

[3] البقرة ١١٧

[4] ساقطة من (ب).

[5] النمل: ٨٨

[6] (الأمانة) في (ب).

[7] وضعت في الهامش في (أ).

[8] أما الأشاعرة فيقولون: ليست صفة التكوين سوى صفة القدرة باعتبار تعلُّقها بمتعلق خاص؛ فالتخليق هو القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق، وكذا الترزيق. ويقولون: صفات الأفعال حادثة لأنها عبارة عن تعلقات القدرة والتعلقات حادثة. انظر شرح الفقه الأكبر (٩٠).

الثانية: [أن][1] صفات الأفعال من التخليق والإنشاء والإبداع وغير ذلك راجعة إلى صفة أزلية قائمة بالذات هي الفعل والتكوين العام، بمعنى مبدأ الإضافة التي هي إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، لا صفات متعددة كما ذهب إليه البعض، ولا عين الإضافة كما ظُنَّ[2].

وإليه أشار الإمام بعنوان الصفة الفعلية وفيما بعد بقوله: (والفعل صفته في الأزل)، فإنَّ عدم كون الإخراج صفة أزلية حقيقية من مسلَّمات العقول.

وإليه أشار الإمام أبو منصور الماتريدي بقوله: إذا أُطلق الوصف له تعالى بما يُوصف به من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به في الأزل[3]، فيُوصف به لمعنى قائمٍ بذاته قبل وجود الخلق، كما في "البرهان الساطع".[4]

[٢١٤/ط] والإمام أبو الحسن الرُسْتُغْفَني[5] في "الإرشاد" بقوله: طريق التكوين طريق الصفات، والأفعال الواقعة بالصفات تتراخى عن الصفات كالقدرة والكلام.

---

[1] ساقطة من (ب).

[2] ظنَّه كثير من المتأخرين. هكذا ورد في هامش النسخة (ب).

[3] انظر التوحيد (٤٧).

[4] انظر تبصرة الأدلة (٤٨٢/١) ط/ رئاسة الشؤون الدينية.

[5] **الرُسْتُغْفني (ت ٣٤٥هـ /٩٥٦م) وقيل (٣٣٣هـ /٩٤٤م)**: علي بن سعيد أبو الحسن الرستغفني، عالم متكلم، وفقيه حنفي، من رستغفن إحدى قرى سمرقند، من كبار أصحاب أبي منصور الماتريدي، من تصانيفه: كتاب "إرشاد المهتدي" في أصول الدين، وكتاب "الزوائد والفوائد في أنواع العلوم"، و"الفتاوى". انظر الجواهر المضية في طبقات الحنفية (٣٦٢/١)، عبد القادر بن محمد محيي الدين الحنفي، مير محمد كتب خانه – كراتشي، بدون طبعة وتاريخ، عدد الأجزاء (٢)، وتاج التراجم في طبقات الحنفية (١٥/٢)، زين الدين بن قطلوبغا السودوني، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى: ١٤١٣ هـ – ١٩٩٢ م. عدد الأجزاء (١)، والأعلام (٢٩١/٤)، ومعجم المؤلفين (٩٩/٧).

والإمام أبو المَعِين النَّسَفِي[1] في التبصرة بقوله: إنَّ الخالق وصفٌ لله تعالى إجماعاً، فلا بد من وجود معنى يكون به خالقاً، ويتصف به كسائر الصفات[2].

والإمام عطاء بن علي الجوزجاني في شرح الفقه الأبسط [3] بقوله: [٢/ب] لو لم يكن تعالى خالقاً قبل الخلق ثم أحدث الخلق: أي صفة بها [الخلق][4]، فخلق به بطل تلك الصفة عند فراغه من الخلق، فيلزم العجز ومحلية الحوادث.

وصرَّح به العلَّامة صدر الشريعة[5] في "التعديل" بقوله: صفات الأفعال ليست نفس الأفعال بل منشأها، [٢/ج] فالصفات قديمة والأفعال حادثة.

---

[1] **النَّسَفِي (٤١٨ – ٥٠٨هـ/ ١٠٢٧ – ١١١٥م)**: ميمون بن محمد أبو المعين النسفي، الإمام الزاهد العالم البارع في الأصول والكلام، من تصانيفه: كتاب "التمهيد لقواعد التوحيد"، و"التبصرة في الكلام"، و"بحر الكلام"، توفي في الخامس والعشرين من ذي الحجة، سنة ثمان وخمسمائة وله سبعون سنة. انظر الجواهر المضية (١٨٩/٢)، وتاج التراجم (١١٦/٢)، ومعجم المؤلفين (٦٦/١٣).

[2] انظر تبصرة الأدلة (٤٢٨/١) ط/ رئاسة الشؤون الدينية.

[3] وهو شرح نفيس ذكره الزبيدي ولكن لم أجده، كما لم أجد من ترجم له من أصحاب الكتب والتراجم المعروفة. انظر إتحاف السادة المتقين (١٤/٢).

[4] ساقطة من (ب).

[5] **عُبَيْد الله صدر الشريعة (٧٤٧هـ / ١٣٤٦م)**: عبيد الله بن مسعود المحبوبي، صدر الشريعة الأصغر أو الحفيد. أصولي، متكلم، من علماء الحكمة والطبيعيات وأصول الفقه والدين. من تصانيفه: "شرح وقاية الرواية في مسائل الهداية" لجده صدر الشريعة الأول في فقه الحنفية، "تعديل العلوم" في الكلام، "التوضيح في حل غوامض التنقيح" في أصول الفقه وكلاهما له، توفي في بخارى. انظر الجواهر المضية (٣٦٥/٢)، وتاج التراجم (١٣/٢)، ومعجم المؤلفين (٢٤٦/٦).

وهو مختار عبد الله بن سعيد القطَّان[1] في الرحمة والكرم والرضا كما في شرح المقاصد[2]، والحارث المحاسبي[3] كما في معالم السنن للخطَّابي[4][5].

---

[1] "القطاني" في نسخة (أ).

[2] قال في شرح المقاصد: "أثبت الرحمة والكرم والرضى صفات وراء الإرادة، وليس له على ذلك دليل يعود عليه". انظر شرح المقاصد (١٧٤/٤)، والصحائف الإلهية (٣٠٤).

[3] **الحارث بن أسد المُحَاسِبِي (ت ٢٤٣هـ / ٨٥٧م)**: الحارث بن أسد المحاسبي البصري، أبو عبد الله، الفقيه المتكلم، والزاهد المشهور، من أكابر الصوفية. كان عالماً بالأصول والمعاملات، واعظاً مبكياً، وله تصانيف في الزهد والرَّد على المعتزلة وغيرهم، وُلد ونشأ بالبصرة، وتوفي ببغداد سنة ثلاث وأربعين ومائتين، وهو أستاذ أكثر البغداديين في عصره، له التصانيف المشهورة، منها: كتاب "الرعاية لحقوق الله"، "آداب النفوس"، و"الخلوة والتنقل في العبادة"، و"رسالة المسترشدين". انظر وفيات الأعيان (٥٧/٢)، أحمد ابن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر – بيروت، الطبعة: الجزء: ١ - ٢ – ٣ - ٦ الطبعة: ٠، ١٩٠٠، الجزء: ٤ - الطبعة: ١، ١٩٧١، الجزء: ٥ - الطبعة: ١، ١٩٩٤، الجزء: ٧ - الطبعة: ١، ١٩٩٤. عدد الأجزاء (٧)، والفهرست (٢٣٠/١)، محمد بن إسحاق ابن النديم، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة بيروت – لبنان، الطبعة: الثانية ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧م، عدد الأجزاء (١)، والأعلام (١٥٣/٢)، ومعجم المؤلفين (١٧٤/٣).

[4] **أبو سليمان الخطَّابي (٣١٩ – ٣٨٨هـ /٩٣١ – ٩٩٨م)**: حمد - وقيل أحمد - بن محمد بن خطَّاب البستي، أبو سليمان. الفقيه الأديب المحدِّث، من أهل بست من بلاد كابل، من نسل زيد بن الخطَّاب أخي عمر بن الخطَّاب، ومن تصانيفه: "معالم السنن" في شرح سنن أبي داود، كتاب "غريب الحديث"، "أعلام الحديث"، "الغنية عن الكلام". انظر الوافي بالوفيات (٢٠٧/٧)، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث – بيروت :١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، عدد الأجزاء (٢٩)، والأعلام (٢٧٣/٢)، ووفيات الأعيان (٢١٤/٢)، ومعجم المؤلفين (٦١/٢).

[5] (الخطابي) ساقطة من نسخة (أ).

فبعض مشايخنا كصاحب التبصرة، والتلخيص، والإرشاد، وإنْ تسامحوا في تعريف التكوين: بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود.[1] كما هو دأبهم من عدم الالتفات إلى جوانب التعريفات بعد الاهتمام بتحقيق المرام، فقد نبّهوا على المراد في المقام من مبدأ الإخراج المذكور، ببيان القيام بذاته تعالى كسائر صفاته سيما الكلام[2].

الثالثة: الرد على المعتزلة النافين لمغايرة التخليق للمخلوق، مُتمسكين بأنَّ التخليق لو كان غير المخلوق فإنْ كان قديماً لزم قدم العالم، وإنْ كان حادثاً افتقر إلى خلق آخر وتسلسل[3] كما في الصحائف[4].

---

[1] قال في التبصرة: "اعلم أن التكوين والتخليق والخلق والإيجاد والإحداث والاختراع، أسماء مترادفة يُراد بها كلها معنى واحد، وهو: إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود. فنخص استعمال لفظة التكوين اقتفاء لآثار أسلافنا رحمهم الله في ذلك. تبصرة الأدلة (١/٤٩١) ط/ المكتبة الأزهرية.

[2] قال أبو المعين النسفي: "وقال أهل الحق: إن التكوين صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى، كصفة العلم والقدرة والسمع والبصر، فكان التكوين أزلياً والمكون حادثاً، كالقدرة كانت أزلية والمقدور حادثاً، وكذا الإرادة والمراد، فيكون التكوين لكل مكون تكويناً له لوقت وجوده، كإرادة وجود كل موجود يكون إرادة لوجوده لوقت وجوده. تبصرة الأدلة (١/٤٩٤) ط/ رئاسة الشؤون الدينية.

[3] (ويتسلسل) في (ب).

[4] قال صاحب التبصرة: " أطبق أهل الباطن على مقدمة كاذبة، وهي أن القول بقدم التكوين يؤدي إلى القول بقدم العالم، وقد قامت الدلالة على حدوثه، فكان القول بما يؤدي إلى قدمه باطلاً، فكان القول بقدم التكوين باطلاً ". تبصرة الأدلة (١/٤٩٢) ط/ المكتبة الأزهرية. ولم أجده في الصحائف.

الرابعة: الرَّد على من أرجع الصفات الفعلية إلى الاعتبارية، كالأشاعرة الذاهبين إلى أنَّ التكوين وسائر صفات الأفعال ليست صفاتٍ حقيقية، بل أمرٌ اعتباريٌ يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول، وليس مغايراً للمفعول في الخارج[1].

[٢١٥/ط] فالتكوين [٢/أ] عين المكوَّن، مُتمسكين بأنَّ مبدأ الإخراج من العدم إلى الوجود ليس غير[2] القدرة المتعلقة بأحد طرفي الفعل والترك [المقترنة][3] بإرادته، فإنَّ القدرة صفةٌ تؤثر على وفق الإرادة[4]: أي [إنَّما][5] تؤثر في الفعل، ويجب صدور الأثر عنه عند انضمام الإرادة.

وأما بالنظر إلى نفسها وعدم اقترانها بالإرادة المرجحة لأحد طرفي الفعل والترك فلا يكون إلا جائز التأثير، فلهذا لا يلزم وجود جميع المقدورات، كما في شرح المقاصد[6].

---

[1] وقارب ابن الهمام رحمه الله بين القولين حيث قال: "وما ذكره مشايخ الحنفية في معنى التكوين من أنها صفات تدل على تأثير، لا ينفي قول الأشاعرة، ولا يوجب كون صفة التكوين على فصولها صفات أخرى، لا ترجع إلى القدرة المتعلِّقة والإرادة المتعلِّقة.
وقد ذكر القاري الخلاف في الصفات الفعلية، مبيناً مذهب الماتريدي أنَّها قديمة ومذهب الأشاعرة أنَّها حادثة، ثم قال: "والنزاع لفظيٌ عند أرباب التدقيق كما يتبين عند التحقيق". انظر شرح الفقه الأكبر (٩٠)، (٦٦).

[2] (عين) في (ب).

[3] ساقطة من (ب).

[4] انظر شرح المواقف (٧٨/٦) ط/ مطبعة السعادة.

[5] ساقطة من (ب).

[6] شرح المقاصد (١٧٢/٤).

وأشار الإمام إلى الاستدلال على المرام مضمناً[1] للجواب عما تمسك به المخالفون بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله في الفقه الأكبر: (والله تعالى [لم يزل][2] خالقاً): أي متصفاً بمدلول هذا الاسم المتعلق على وجه التأثير[3]، (بتخليقه): أي بسبب قيام التخليق الذي هو مبدؤه[4] بذاته تعالى في الأزل، لأنَّ الوصف بذلك المشتق يدل على قيام ما يلزم لمبدئه من الأمور الثابتة بالاتفاق على ما صرحوا به في إثبات الصفات الذاتية، و[هو غير القدرة، فإنَّ][5] التخليق يتوقف على القدرة، والقدرة غير متوقفة على التخليق فيتغايران، كما في الصحائف[6].

وإليه أشار بقوله: (والتخليق): أي مبدأ الإيجاد في الخارج (صفته[7] في الأزل): أي صفةٌ [٢/د] مُستقلةٌ مُغايرةٌ للقدرة كما هو المتبادر، فأشار إلى أنَّه لو لم يكن متصفاً به في الأزل لمعنى قائم بذاته تعالى قبل وجود الخلق، [كما دل الوصف [به][8]][9] واتصف به لوجود المخلوق، صارت[10] الصفة حادثة له بالمخلوق، فكان القول بتعرِّيه عنها[11] في الأزل وحدوثها

---

[1] (متضمناً) في (ب).

[2] ساقطة من (ب).

[3] [فلا يرد الاعتراض بالوصف بنحو الموجود والواجب، وإليه أشار صاحب التلويح بتخصيص البيان بالمصادر المتعدية في بيان المعنى المصدري والحاصل بالمصدر]، ما بين الحاصرتين زيادة (ط).

[4] (مبدأ) في (ب).

[5] ساقطة من (أ).

[6] الصحائف الإلهية (٣٥١).

[7] (صفة) في (ب).

[8] ساقطة من (ب).

[9] ساقطة من (أ).

[10] "صار" في (أ).

[11] (يتعرف به عنهما) في (ب).

[٣/ب] بحدوث المخلوق، قولاً بقيام النقص والحاجة إلى ما يتحقق بذلك، والقديم يتعالى عن ذلك، وصرَّح به في التأويلات الماتريدية، والإرشاد، والتبصرة النسفية، والبرهان لأبي شجاع الناصري[١][٢].

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أنَّ ذلك المبدأ المدلول هو المعنى الذي نجده في الفاعل، وبه يمتاز عن [٢١٦/ط] غيره، ويرتبط بالمفعول، ويؤثر في إيجاده بالفعل في الوقت المراد.

وإليه أشار بقوله: (والتخليق صفته في الأزل)، بل هذا المعنى يعم الموجِب أيضاً، لا صلاحية التأثير الراجعة إلى القدرة كما ظُنَّ[٣]، لأنَّ تعلقها على وجه صحة التأثير في الإيجاد والترك دون التأثير بالفعل.

الثانية: أنَّ ذلك المدلول بالمشتقات يرجع إلى مطلق الفعل المعبر عنه بالتكوين، وإليه أشار بتعقيب قوله: (وفاعلاً): أي متصفاً (بفعله): أي بسبب قيام الفعل بمعنى مبدأ الإيجاد بذاته، [كما دل قوله تعالى ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾][٤]، فإنَّ إطلاق الفعل على نفس الصفة شائعٌ بينهم، [فالفعل حقيقةٌ عرفيةٌ فيما به الفعل، كما أنَّ التكوين حقيقةٌ فيما به التكوين[٥]، كما

---

[١] **أبو شُجَاع النَّاصِرِي (ت ٦٥٢ هـ / ١٢٥٤م)**: بكبرس وقيل (بكير) وقيل (منكوبرس) نجم الدين بن يلنقلج التركي الناصري، مولى الناصر بالله العباسي، فقيه أصولي متكلم، توفي ببغداد، من آثاره: "النور اللَّامع والبرهان الساطع" في شرح عقيدة الطحاوي في مجلد كبير، "الحاوي في الفروع" في فروع الفقه الحنفي، "المختصر الحاوي للبيان الشافي". انظر هدية العارفين (٢٣٣/١)، ومعجم المؤلفين (٥٥/٣).

[٢] انظر تبصرة الأدلة (٤٦٥/١، ٤٦٦) ط/ رئاسة الشؤون الدينية.

[٣] ظنَّه الفاضل البحر أباديه كما في هامش النسخة (ب).

[٤] البروج ١٦، وما بين الحاصرتين ساقط من النسخة (أ).

[٥] (التكوّن) في (ط).

في الحواشي الكمالية للنسفية][1]، وقد بينه بقوله: (والفعل صفته في الأزل)، فأشار إلى أنَّ اختلاف [أسمائه باختلاف][2] التعلقات، فمن حيث التعلُّق بحصول المخلوقات تخليقٌ، وبحصول الأرزاق ترزيقٌ، وبحصول الصور تصويرٌ، إلى غير ذلك من الصفات، [واختاره جمهور الماتريدية كما في شرح التعديل؛ لدلالة المشتقات [٣/أ] فيها على أصل [الفعل][3] العام للمتعلقات دون سائر الصفات.

الثالثة: [الجواب بمنع إرجاعه إلى تعلق القدرة المقارنة للإرادة، حيث وُصِفَ به في الأزل، وقُيِّد بتعلق الإرادة، ودلَّ على الإيجاد في الوقت المراد، فهو غير تعلُّق القدرة المقارنة بالإرادة؛ إذ لا تعلق بالفعل في الأزل، وقد وُصِفَ به فيه. وغير القدرة؛ لأنَّ تعلقها بصحة التأثير والترك دون التأثير بالإيجاد البتة في الوقت المراد][4]، [وإنَّما عبَّر عنه بالتكوين][5] أخذاً من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا [٣/ج] أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[6]، كما في التسديد. وإليه أشار بقوله: (وفاعلاً بفعله والفعل صفته في الأزل).

---

[1] ما بين الحاصرتين ساقط من (أ).

[2] ساقطة من (ب).

[3] ساقطة من (ب).

[4] ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة (أ)، وثابت في (ب) وعبارة (أ): "الأخذ من قوله تعالى: (فعال لِما يريد)، فإنه علق على الإرادة ودل على التأثير بالإيجاد؛ فكان غير القدرة والإرادة؛ بدلالة التعليق والصيغة، فإنها تدل على الصدور بالفعل دون الصحة، بشهادة اللغة والعرف والاستعمال". وقد وردت في النسخة (ب) على الهامش.

[5] ما بين الحاصرتين ساقط من (أ).

[6] يسن: ٨٢

وبيانه أنَّه تعالى وصف ذاته بأنَّه فعال لِما يريد، وعبَّر عن تكوينه الأشياء بأنْ يقول: "كُنْ"[1]، وهو مجازٌ عن سرعة الإيجاد عند الجمهور منَّا[2]، دالٌ على إيجاده تعالى الأشياء [٢١٧/ط] وتكوينه عند تعلق إرادته بلا تراخٍ ولا تعذرٍ[3]، وليس بمعنى تعلق القدرة [المقارنة][4] بالإرادة؛ لأنَّه علَّق على الإرادة: أي تعلقها المدلول بقوله تعالى: ﴿لِّمَا يُرِيدُ﴾[5]، وقوله: ﴿إذا أراد شيئاً﴾، فدلَّ على أنه غيره؛ لأنَّ المعلَّق غير المعلَّق عليه بالضرورة، ودلَّ على الوجود والتأثير في الأول[6]، ورتب عليه الوجود المدلول بقوله: ﴿فيكون﴾ في الثاني.

فدلَّ على أنَّه غير تعلق القدرة؛ لأنَّ تعلقها بصحة وجود المقدور دون الوجود، [ودلَّ الوصف بالمشتق على قيام أمرٍ حقيقيٍ بالموصوف، فثبت قيام أمر لازم لمبدئه، وكون صفته[7]

---

[1] (كن فيكون) في (ب).

[2] قال بعض مشايخ الحنفية كالإمام السرخسي وفخر الإسلام البزدوي، إن قوله تعالى "كُنْ" لا يُراد به سرعة الإيجاد مجازاً، كما هو عند جمهور مشايخهم ابتداءً من أبي منصور الماتريدي وأكثر المفسرين، بل التكلم بهذه الكلمة على الحقيقة من غير تشبيه ولا تعطيل في نعته. انظر نظم الفرائد وجمع الفوائد (٢٠)، شيخ زاده، المطبعة الأدبية – مصر، الطبعة الأولى: ١٣١٧هـ.

[3] وهو قول أبو منصور الماتريدي وأكثر المفسرين، حيث قالوا المراد بقوله "كن" سرعة الإيجاد وهو مجاز عن التكوين، ورد فخر الإسلام البزدوي وشمس الأئمة السرخسي هذا القول بأنه محمول على الحقيقة، وبأن المراد حقيقة هذه الكلمة عندهم. انظر شرح الفقه الأكبر (١٣١).

[4] ساقطة من (أ)، والثابت فيها: "القدرة والإرادة".

[5] هود: ١٠٧

[6] (الأزل) في (ب) و (ط).

[7] (وكونه صفة) في (ط).

له أزلية ولا يرجع[1] إلى تعلق القدرة المقارنة بالإرادة؛ إذ لا تعلق بالفعل في الأزل، ولأنَّه إبطال لدلالة تلك المشتقات بالكلية][2].

قال في المعارف شرح الصحائف: فإنْ قلت: لِمَ لا يكفي القدرة والإرادة في وجود الأشياء فما[3] الحاجة إلى صفةٍ أخرى؟ قلت: لا خفاء أنَّ[4] القدرة والإرادة [٤/ب] بدون التأثير لا يكفيان في وجود الأثر، والتأثير بصفة التكوين.

واعترض الإمام الرازي بأنَّ صفة القدرة مؤثرة على سبيل الجواز، أي جاز أنْ تتعلق[5] بالتأثير وجاز أنْ لا تتعلق[6]، وصفة التخليق إنْ كانت مؤثرة [أيضاً على سبيل الجواز، كانت عين القدرة][7]، وإنْ كانت مؤثرة على سبيل الوجوب، لَزِمَ أنْ يكون الله تعالى موجِباً لا مختاراً، وهو محالٌ[8].

---

[1] (والأمر يرجع) في (ط).

[2] ما بين الحاصرتين ساقط من نسخة (أ)، وجاء فيها بعد قوله: (لأن تعلقها بصحة وجود المقدور دون الوجود)، ما يلي: (فلا يرجع إليه بدلالة اللغة والعرف والاستعمال).

[3] (في) في (ب).

[4] (لأن) في (ب).

[5] (يتعلق) في (أ).

[6] (يتعلق) في (أ).

[7] ما بين الحاصرتين ساقط من (ط).

[8] انظر معالم أصول الدين (٦٤/١)، فخر الدين الرازي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي – لبنان، بدون طبعة وتاريخ.

والجواب: أنَّ تأثير صفة الخلق في المخلوق [على سبيل الوجوب][1]، على معنى أنَّه متى خلق الله تعالى وجب وجود المخلوق، وإلا يلزم[2] العجز، وأمَّا تعلُّقها باختياره وهو المراد بالحصول، فعلى سبيل الجواز؛ لأنَّه متى شاء خَلَق ومتى شاء لم يَخلق، والقدرة بعكس ذلك؛ إذ[3] تأثيرها على سبيل الجواز، وحصولها لله تعالى على سبيل الوجوب.

فللخلق جهتان: جهة الإيجاب، وجهة الجواز، ولا يلزم من إيجابه كون الله تعالى موجِباً لِما علمت، ولا من جهة جوازه بالتفسير[4] المذكور كونه [٣/د] قدرة؛ لِما بيَّنا أنَّ جهة جوازه غير جهة جوازها.

وقال في التبصرة: وذلك يلزم الإمام الأشعري وجمهور أصحابه القائلين: بأنَّه تكوين بالكلام النفسي، وأمرٌ بالوجود للأشياء عند تعلق الإرادة، وفرْقهم بين التكوين [٢١٨/ط] وبين سائر الصفات الثابتة، بدلالة المشتقات بالقول باستقلالها، وإرجاع التكوين إلى تعلق القدرة والإرادة تحكمٌ وتناقضٌ، ومثله في مواضع من الكفاية[5] والتسديد والاعتماد[6].

---

[1] ساقطة من (ب).

[2] (لزم) في (ب).

[3] (إن) في (ب).

[4] (بالتغيّر) في (ب).

[5] انظر البداية (٧٣).

[6] انظر تبصرة الأدلة (١/٤١٤، ٤١٥)، (١/٤٧٨، ٤٨٠) ط/ رئاسة الشؤون الدينية.

والثاني: [٤/أ] ما أشار إليه بقوله [فيه][١]: (فكان الله خالقاً قبل أنْ يخلق) الموجودات، (ورازقاً قبل أنْ يرزق)[٢] ذوي الحياة، فخلق المخلوقات ورزقها في الوقت الذي تعلَّق به تلك الصفة [فيه][٣]، وليست هي القدرة؛ لأنَّه[٤]][٥] كان قادراً على خلق الشموس والأقمار في هذا العالم لكنه ما خلقها، فالقدرة حاصلة[٦] دون التخليق، فهما متغايران كما في الصحائف[٧].

[وإليه أشار بقوله][٨]: (وفعله): أي مبدؤه (صفته) القائمة به تعالى (في الأزل)، فأشار إلى أنَّ صفة الفعل لو لم تكن مستقلةٌ بل راجعةٌ إلى تعلُّق القدرة والإرادة، وعين المكوَّن في التحقق، لزم إخلاء المشتق عن الدلالة على ثبوت المبدأ، والخلو[٩] عن صفة كمال.

وإليه أشار بقوله: (وفعله صفته في الأزل)، واستغناء الحوادث عن التكوين بل المكوِّن، فإنَّه إذا كان عين [المكوَّن][١٠] لزم استغناؤه عن المكونِّ لا محالة، كما في الحواشي البحر أباديه.

---

[١] ساقطة من (ب).

[٢] من قبيل إطلاق المشتق قبل وجود المعنى المشتق منه، كما هو مقرر في مبادئ أصول الفقه. وقد وقع في البحر للزركشي أن إطلاق الخالق والرازق ونحوهما في حقه تعالى قبل وجود الخلق والرزق حقيقة، وإن قلنا صفات الأفعال من الخلق والرزق ونحوهما حادثة. انظر المسامرة (١/٩٤) ط/ الأزهرية.

[٣] ساقطة من (ب).

[٤] (فإنه) في (ب).

[٥] ليست في (أ).

[٦] (حالة) في (ب).

[٧] انظر الصحائف الإلهية (٣٥٠).

[٨] ليست في (أ).

[٩] (الخلق) في (أ).

[١٠] ساقطة من (ب).

وإليه أشار بقوله: (والفاعل): أي المكوِّن للموجودات (هو الله)، الواجب المتعال المتصف بصفات الكمال، فلو لم يكن الفعل والتكوين صفةٌ حقيقيةٌ [له][1] لزم خلوُّه عن صفة كمال، وإخلاء المشتق الدال [عليه][2]، واستغناء الحادث المحال، فالمراد بالفاعل من شأنه أنْ يُوجد الشيء البتة في وقت أراد [أنْ][3] يوجده فيه، كما أُشير إليه في التعديل، دون من صدر منه الفعل لعدم استقامة الحصر عليه؛ لأنَّ الكاسب أيضاً يُوصَف بالفاعل على الحقيقة عند أهل السُّنَّة كما سيصرح به، ثم أشار إلى مغايرته [٥/ب] للمكوَّن بقوله: (وفعل الله): أي مبدأ فعله المدلول بالمشتقات (غير مخلوق)؛ لِما يلزمه[4] ما ذكر من المحالات دون نفس الفعل والتأثير؛ لأنَّه ليس متعلَّق الخلق والإيجاد في الخارج، فلا يفيد نفيه بل لا يصح.

ففيه أيضاً إشارةٌ [٤/ج] [٢١٩/ط] إلى أنَّ التكوين القائم به تعالى، ليس نفس التأثير والإخراج من العدم إلى الوجود، بل مبدأ التأثير في ذلك، وليس نفس المكوَّن في التحقق والتعقل، و[إلى][5] أنَّ صفة التخليق غير المخلوق؛ لأنَّا نقول: وُجِد هذا المخلوق لأن الله تعالى خلقه، فيُعلل وجوده بتخليق الله إياه، فلو كان التخليق عين المخلوق، لكان قولنا وُجِد لأنَّ الله خلقه، جارياً مجرى قولنا: وُجِد ذلك المخلوق لنفسه، وذلك باطلٌ. كما في شرح

---

[1] ساقطة من (أ).

[2] ساقطة من (أ).

[3] ساقطة من (ب).

[4] (يلزم) في (ب).

[5] ساقطة من (أ).

الصحائف[1]، وإلى أنَّ إيجاده المكوَّنات بتكوينه ليس بالإيجاب لقدرته[2] على الترك [كما مر][3].

ففي التعديل: أنَّ المراد بإيجاده الشيء البتة، أنَّه لا تردُّد في أن الفاعل يفعل مع قدرته على الترك، فتميز عن القدرة؛ إذ هي [لا][4] تُوجب الجزم تميُّزاً لا يلزم منه الإيجاب بالذات؛ لتوسُّط الفعل الاختياري، وهو الإيجاد وقت كذا.

وإليه أشار بقوله: (والمفعول مخلوقٌ) محدثٌ مسبوقٌ بالعدم، فهو مغايرٌ لفعله وتكوينه في التعقل والتحقق، وصادر عنه تعالى بالاختيار، كما هو المتبادر من الخلق، وكل ذلك أشير إليه في مواضع من الإرشاد والتبصرة والتعديل والتسديد[5].

[وفيه إشاراتٌ:

الأولى: [أنَّ صفة [٥/أ] الفعل والتكوين زائدةٌ على القدرة والإرادة][6]، وإليه أشار ببيان كون فعله تعالى [صفة][7] مستقلة أزلية، فإنهما قديمتان قد أوجبهما الذات، فهما معاً لو كانتا كافيتين لوجود المقدور بلا [احتياجٍ إلى][8] إيجاد اختياري، لزِم قِدم الحوادث، [والغِنى

---

[1] انظر الصحائف الإلهية (٣٥٠، ٣٥١).

[2] (ليس على الإيجاب بالذات لقدرته) في (ط).

[3] ساقطة من (أ).

[4] ساقطة من (ب).

[5] راجع تبصرة الأدلة (١/٤١٦ وما بعدها) ط/ رئاسة الشؤون الدينية.

[6] ما بين الحاصرتين عبارة (أ) و (ب)، وعبارة (ط): [الجواب بمنع كون الفعل راجعاً إلى القدرة المقارنة بالإرادة].

[7] ساقطة من (ب).

[8] ساقطة من (ب).

عن الإيجاد الاختياري][1]، كما في التعديل. [وإليه أشار بقوله: (والفاعل هو الله والمفعول مخلوق)][2].

الثانية: أنَّ مأخذ الاشتقاق الذي هو المعنى المصدري، [ليس هو الصفة القائمة بل ما يلزم المعنى المصدري][3]، من الأمر الموجود المعبَّر عنه بالحاصل بالمصدر، وأنَّ مرجع هذه الصفات الفعلية ليس من الأمور الاعتبارية، مثل الحدوث والإمكان، بل من [الأمور][4] الثابتة في الأعيان كالصفات الذاتية[5].

وإليه أشار بقوله: (وفعله صفته في الأزل)، وبيَّنه الإمام الماتريدي في التأويلات، حيث قرر الاستدلال [٢٢٠/ط] بأنَّه تعالى تمدَّح في كلامه الأزلي، بالأسماء التي يُشتق منها صفات [الأفعال، كما تمدَّح بالأسماء التي يُشتق منها صفات][6] الذات، حيث قال: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾[7] الآية، إلى آخر ما مرَّ من البيان.

---

[1] ساقطة من (ط).

[2] ساقطة من (أ).

[3] ساقطة من (ط).

[4] ساقطة من (ب).

[5] وقد توسع أبو المعين النسفي في تقرير الفرق بين التكوين والمكون، والتفريق بين الفعل والمفعول، وفي بيان مأخذ الاشتقاق ووجوهه اللغوية. راجع تبصرة الأدلة (١/٤١٦ وما بعدها) ط/ رئاسة الشؤون الدينية.

[6] ما بين الحاصرتين ساقط من (ب).

[7] الحشر: ٢٤

[٤/د] **الثالثة**: الردُّ على من زعم أنَّ التكوين حادثٌ، وأنَّه عين المكوَّن بحسب التحقق في الخارج، كالمعتزلة والأشعرية[١].

الرابعة: الردُّ على من زعم أنَّه حادث وقائمٌ به تعالى، كالكرَّامية وهشام من المعتزلة[٢].

---

[١] قال القاضي الغزنوي في شرحه للطحاوية: في قوله: "له معنى الربوبية ولا مربوب، ومعنى الخالق ولا مخلوق". إنه تعالى "خالق" و"رب" قبل وجود المخلوق والمربوب؛ لأن صفاته قائمة بذاته، وحاصل هذا الكلام نفي قول الأشاعرة حيث قالوا: إن صفات الذات قديمة، وصفات الفعل كالخلق والإيجاد والتكوين محدثة، وهو قول عامة المعتزلة والنجارية والكرامية. ونحن نقول: إن الله تعالى بجميع صفاته قديم؛ لأن الله تعالى مدح نفسه في الأزل بصفات الفعل بقوله: ﴿هو الله الخالق البارئ المصور﴾ فثبت أنه موصوف في الأزل بكونه خالقاً بارئاً مصوراً، ولا مخلوق في الأزل ولا مربوب ولا مصوَّر؛ ولأن صفات الفعل لو كانت حادثة في ذات الله للزم أن يكون محلاً للحوادث، وهو باطل، أو في محل آخر أو لا في محل، والكل محال. انظر شرح عقيدة الإمام الطحاوي (٦١، ٦٢)، أبو حفص الغزنوي، تحقيق: حازم الكيلاني الحنفي، د. محمد عبد القادر نصار، دار الكرز – القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠٠٩م، وتبصرة الأدلة (٤٩٢/١) ط/ المكتبة الأزهرية.

[٢] انظر تبصرة الأدلة (٤٩٣/١) ط/ المكتبة الأزهرية.

الخامسة: الردُّ على من زعم أنَّه حادثٌ لا في محلٍّ، كبِشر بن المعتمر[1] وابن الرَّاوَنْدِي[2][3].

---

[1] **بِشْرُ بن المُعْتَمِر (ت ٢١٠ هـ / ٨٢٥ م)**: بشر بن المعتمر الهلالي البغدادي، يكنَّى أبا سهل، فقيه معتزلي مناظر، من أهل الكوفة، كان من رؤوس المعتزلة، وتنسب إليه الطائفة المعروفة بالبِشرية منهم، وانتهت إليه رياستهم ببغداد، كان أبرصاً وكان نخاساً في الرقيق، وله أشعارٌ في الاحتجاج للدين، وله قصيدة في ثلاث مائة ورقة احتج فيها لمذهبه، وخالف المعتزلة في مسألة القدر، وقد أفرط في التولُّد وكان يقول: إنَّ الله لم يخلق شيئاً من الأعراض كلِّها وإنَّما هي فعل الناس. توفي ببغداد. له مصنَّفات في الاعتزال منها: "قصيدة في أربعين ألف بيت رد فيها على جميع المخالفين"، "الرد على خوارج"، "الرد على أصحاب أبي حنيفة"، وغيرها. انظر لسان الميزان (٣٣/٢)، ابن حجر العسقلاني، تحقيق: دائرة المعارف النظامية – الهند، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت – لبنان، الطبعة الثانية: ١٣٩٠هـ - ١٩٧١م. عدد الأجزاء (٧)، وسير أعلام النبلاء (٢٠٣/١٠)، محمد بن أحمد الذهبي، دار الحديث – القاهرة، الطبعة: ١٤٢٧هـ – ٢٠٠٦م. عدد الأجزاء (١٨).

[2] **ابن الرَّاوَنْدِي:** أحمد بن يحيى ابن الراوندي، فيلسوف اشتُهِر بالزندقة والالحاد، وكان غاية في الذكاء، نسبته إلى (راوند) من قرى أصبهان، سكن بغداد وكان من متكلمي المعتزلة، وتُنسب إليه الروندية من فرقها، قال ابن الجوزي في تاريخه: زنادقة الإسلام ثلاثة: ابن الراوندي وأبو حيان التوحيدي وأبو العلاء المعري. وقد حُكي أنَّه تاب عند موته مما كان منه وأظهر الندم، وطلبه السلطان فهرب ولجأ إلى (ابن لاوي) اليهودي (بالأهواز)، وصنَّف له في مدة مقامه عنده كتابه الذي أسماه "الدامغ للقرآن". ومن المؤرخين من يجزم بأنَّه عاش ٣٦ سنة كما في المنتظم لابن الجوزي، مات برحبة مالك ابن طوق بين الرقة وبغداد، وقيل صلبه أحد السلاطين ببغداد. ومما ألَّفه: كتاب "التاج" في قدم العالم، و"الزمردة" في إبطال الرسالة، وكتاب "نعت الحكمة" يسفه فيه الله تعالى في تكليف خلقه مالا يطيقون، وكتاب "الدامغ" يطعن فيه نظم القرآن. انظر تاريخ بغداد وذيوله (٥٧/٢١ وما بعدها)، الخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية – بيروت، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الطبعة الأولى: ١٤١٧هـ، عدد الأجزاء (٢٤)، والوافي بالوفيات (١٥١/٨ وما بعدها)، والأعلام (٢٦٧/١، ٢٦٨).

[3] انظر تبصرة الأدلة (٤٩٣/١) ط/ المكتبة الأزهرية.

السادسة: [٦/ب] الردُّ على من زعم أنَّ محلَّه[١] الأثر، كالعلَّاف[٢] من المعتزلة[٣]، وإلى ذلك كله أشار إليه بقوله: (صفته في الأزل).

السابعة: أنَّ ذلك المبدأ قديمٌ يتجدد تعلقه بوجود الشيء، في وقت أراد أنْ يوجده فيه.

وإليه أشار بقوله: (والمفعول مخلوق)[٤]: أي مُوجدٌ بعد العدم بالاختيار، فلا يلزم قِدم المكوَّن كما ظنَّه المخالفون، ولا يلزم كون الإيجاد قديماً وأثره حادثاً، كجرح سرى بعد مُدَّة؛ إذ

---

[١] (أنه محل) في (ب).

[٢] **أبو الهُذَيْل العَلَّاف (١٣٥– ٢٣٥ هـ / ٧٥٣ – ٨٥٠ م)**: محمد – وقيل أحمد – بن محمد العبدي، أبو الهذيل العلَّاف البصري المعتزلي، مولى عبد القيس، شيخ المعتزلة وشيخ البصريين في الاعتزال، ومصنِّف الكتب الكثيرة في مذهبهم، ومن المعتزلة فرقة ينسبون إليه يعرفون بالهُذَيليَّة، اشتهر بعلم الكلام وله مقالات في الاعتزال ومجالس ومناظرات، له كتب كثيرة منها: كتاب سماه "ميلاس" على اسم مجوسي أسلم على يده. وُلد بالبصرة وتوفي بسامرا وعَمَّر مائة عام، وكان قد كُفَّ بصره آخر عمره. وقد زعم أنَّ أهل الجنة تنقطع حركاتهم حتى لا يتكلموا كلمة وينقطع نعيمهم، وكذلك أهل النار وتجتمع اللذة لأهل الجنة والآلام لأهل النار في ذلك السكون. وهذا قريبٌ من مذهب جهم بن صفوان الذي حكم بفناء الجنة والنار. وقال إنَّ بعض كلام الباري لا في محل وهو قوله "كن"، وبعضه في محل كالأمر والنهي والخبر والاستخبار، وأنَّ المقتول بالسيف أو غيره لم ينته أجله ولا مات بأجله، حتى لو فرضنا أنَّه لم يقتل لبقي إلى أجله فيموت، ومَن أكل حراماً لم يأكل رزقه. انظر تاريخ بغداد وذيوله (١٣٦/٤ وما بعدها)، ولسان الميزان (٤١٣/٥، ٤١٤)، والوافي بالوفيات (١٠٧/٥، ١٠٨)، وفيات الأعيان (٢٦٥/٤).

[٣] نَسب له النسفي القول بحدوث التكوين لا في محل؛ لقوله بأن التكوين يوجد مع المكوَّن؛ لاستحالة قيامه بنفسه، فيجب أن يقوم بالمكون. وقد رُوي عنه أنه كان يقول: "إن جميع كلام الله حادثٌ في محل، إلَّا خطاب (كُنْ)، فإنه حادث لا في محل". وذلك يُوجب – عند النسفي – أن يكون التكوين عنده أيضاً حادثاً لا في محل؛ إذ التكوين عنده ليس إلَّا خطاب (كُنْ). انظر تبصرة الأدلة (٤٩٣/١) ط/ المكتبة الأزهرية.

[٤] (وفعل الله غير مخلوق والمفعول مخلوق) في (ط).

لا يصح أنْ يُقال: إنزال القرآن ليلة القدر قديمٌ، ولأنَّ فِعل المختار لا يكون قديماً، [فالمنشأ قديمٌ][1] وتأثيره حادثٌ كما في التعديل[2]، وإنَّما ذكره بعض مشايخنا في ردِّ قول المخالفين: إنه لا يُعقل من التكوين إلا الإيجاد، ولو كان أزلياً لزِم أزلية المكوَّنات، كما صرح به في التبصرة، والتلخيص، والكفاية، والتسديد[3]، بناءً على أنَّه لَمَّا لم يكن هو وصفاته زمانياً، كان نسبة ذاته وصفاته إلى جميع الأزمنة سواءٌ، فالموجودات من الأزل إلى الأبد معلولةٌ له، صادرةٌ منه، كلٌ في وقته، فهو من باب المجازات[4]، [٢٢١/ط] وبيان ثبوت المطلوب، على تقدير تسليم بعض المقدمات لإفادته في الإلزاميات، وإلا فلَيس هو مذهب أئمتنا الأثبات، كما ظَنَّ[5] من قَصَرَ النَّظر على ظاهر الكلمات.

---

[1] ساقطة من (ب).

[2] أوضح ذلك الشارح القاري فقال: "التكوين قديمٌ والمتعلِّق به هو المكوَّن وهو حادثٌ، كما أن العلم قديمٌ وبعض المعلومات حادثٌ، على أن التكوين في الأزل لم يكن ليكون العالم به في الأزل، بل ليكون وقت وجوده، فتكوينه باقٍ أبداً، فيتعلَّق وجود كلِ موجودٍ بتكوينه الأزلي". انظر شرح الفقه الأكبر (٨٣).

[3] انظر تبصرة الأدلة (٤٦٤/١)، (٤٧٦/١)، (٤٨١/١، ٤٨٢) ط/ رئاسة الشؤون الدينية.

وقد أجاب عنه النسفي بقوله: "نقول إنه تعالى كان في الأزل خالقاً لقيام صفة الخلق به، كما تقول كان عالماً قادراً مريداً، ولا نقول أيضاً كان العالم في الأزل مخلوقاً؛ لأن المعدوم لا يكون مخلوقاً؛ لأنه إنما يصير مخلوقاً بقبوله أثر التخليق، فقبْل تعلُّق الخلق به لا يكون مخلوقاً، وما لم يَصِرْ مخلوقاً لا يُضاف الخالق إليه. فلا يُقال كان خالقاً للعالم؛ لأن الإضافة تثبت بتعلُّق الخلق بالمخلوق، فكانت الإضافة من مقتضيات التعلُّق، لا من مقتضيات وجود صفة الخلق". تبصرة الأدلة (٤٨٦/١، ٤٨٧) ط/ رئاسة الشؤون الدينية.

[4] (المجاراة) في (أ) و (ط).

[5] ظنَّه كثيرٌ من المتأخرين والشراح، كالخيالي والسينابي. هكذا في هامش النسخة (ب).

فالحاصل: أنَّ التكوين ليس بمعنى التأثير، بل صفةٌ حقيقيةٌ بها التأثير والإيجاد[1]، عند تعلق الإرادة والاختيار، كما دلَّ الصفات المشتقات، وإليه أشار بالصفة الأزليَّة، وعدم المخلوقيَّة والمغايرة[2] في المآل.

فإذا أحطت[3] بفحوى المقال، عرفت اندفاع [٦/أ] وجوه من الدفع والإشكال، عُدَّت صعاباً في ظاهر الحال:

الأول[4]: ما قيل نقول لهم: إنْ عنَيتم نفس مؤثرية المقدور فهي صفةٌ نسبيةٌ، والنِّسب لا تُوجد إلا مع المنتسبين، فيلزم من حدوث المكوَّن حدوث التكوين، وإنْ عنَيتم به صفةً مؤثرةً في صحة وجود الأثر، فهي عين القدرة، وإنْ عنَيتم به أمراً ثالثاً فبيِّنوه.[5]

الثاني[6]: ما قيل إنَّه لا يُعقل من التكوين إلا الإحداث، وإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، كما فسَّره القائلون بالتكوين [٥/ج] الأزلي، ولا خفاء في أنَّه إضافةٌ يعتبرها العقل من نسبة المؤثر إلى الأثر، فلا يكون موجوداً عينيَّاً ثابتاً في الأزل، وأنه لو كان أزلياً لزِم أزليَّة المكوَّنات؛ ضرورة امتناع التأثير بالفعل بدون الأثر، وأنَّهم أطبقوا على إثبات أزليَّته ومغايرته للقدرة، [وكونه غير المكوَّن، وسكتوا عما هو أصل الباب، أعني: مغايرته للقدرة][7] من حيث تعلُّقها بأحد طرفي الفعل والترك، واقترانها بإرادته.

---

[1] (والإيجاب البتة) في (ط).

[2] (والمغايرة للمخلوق) في (ط).

[3] (حصَّلت) في (ب).

[4] للإمام الرازي في المحصل، وقد نسب الناسخ في النسخة (ب) جميع الوجوه لأصحابها في الهامش.

[5] انظر شرح الطوالع (٣٧٩).

[6] لصاحب المقاصد.

[7] ما بين الحاصرتين ساقط من (أ).

الثالث[1]: ما قيل اغتراراً بذلك: أنَّ ما ذكروه لا ينفي ما قاله الأشاعرة، من أنَّه على تفاصيله ليس سوى صفةِ القدرةِ، باعتبار تعلُّقها بمتعلَّق خاصٍ، ولا يُوجب كونه صفةً أخرى لا ترجع إلى القدرة المتعلِّقة والإرادة المتعلِّقة، ولا يلزم من دليل لهم ذلك.

بل في كلام أبي حنيفة ما يُفيد أنَّ ذلك على ما فهم الأشاعرة، على ما نقله الطَّحاوي بقوله: "له معنى الربوبيَّة ولا مربوب، ومعنى الخالقيَّة ولا مخلوق، كما أنَّه مُحيي الموتى، استحق هذا الاسم قبل إحيائهم، كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم، [٧/ب] ذلك بأنَّه على كل شيءٍ قدير"[2]، [٢٢٢/ط] فإنَّه تعليلٌ وبيانٌ لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق؛ بسبب قيام قدرته عليه في الأزل. انتهى.[3]

بل هو مع ما بعده من قوله: (وكل شيءٍ إليه فقيرٌ، وكل أمرٍ عليه يسيرٌ)، تعليلٌ وبيانٌ لكونه تعالى موصوفاً بصفات الأفعال الدالَّة على الكمال، وبصفات الذات من كونه موصوفاً بالقِدَم بلا ابتداءٍ، والدوام بلا انتهاء، وكونه حياً لا يموت، ولا يتطرَّقه الفناء، قيوماً لا ينام، مريداً كامل الإرادة؛ بحيث لا يكون إلا ما يريد، قادراً كامل القدرة، بحيث لا يُعجزه شيءٌ من المقدورات، فإنَّه على كل شيءٍ قديرٌ، مفتقرٌ إليه كل شيءٍ في التكوين والإبقاء، وقديمٌ مستغنٍ

---

[1] لابن الهمام في المسايرة.

[2] ونقل قوله أيضاً أبو المعين النسفي نقلاً عن كتابه المسمى بالعقائد، حيث قال فيه: "وما زال بصفاته قديماً قبل خلقه ولم يزدد بكونهم شيئاً لم يكن قبلهم من صفته. ثم قال: له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق". انظر متن العقيدة الطحاوية (١٠)، أبي جعفر الطحاوي، دار ابن حزم – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٦هـ – ١٩٩٥م، وانظر أيضاً شرح عقيدة أهل السنة والجماعة "العقيدة الطحاوية" (٥٠، ٥١)، أكمل الدين البابرتي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية التركية، تحقيق: د. عارف آيتكن، مراجعة: د. عبد الستار أبو غدة، الطبعة الأولى: ١٤٠٩هـ – ١٩٨٩م، وانظر تبصرة الأدلة (١/٤٦٨) ط/ رئاسة الشؤون الدينية، وشرح المقاصد (٤/١٧٠).

[3] انظر شرح الفقه الأكبر (٩٠، ٩١)، والمسامرة (١/٩٣) ط/ الأزهرية.

عن الحاجة كمال الاستغناء، فلفظة (ذلك)[1] إشارة إلى كل ذلك، كما صرَّح به في شرحه القاضي أبو حفص الغزنوي[2][3]، والإمام أبو شجاع الناصري.

الرابع[4]: ما قيل إنَّ الاستدلال بالآية لا يُطابق المرام؛ لأنَّه حينئذٍ يعود إلى صفة الكلام، ولا يُثبت صفةً أخرى، وأنَّ دلالة الاشتقاق في الصفات الحقيقيَّة، كالعلم والقدرة، ولا نُسلم أن التأثير والإيجاد كذلك، بل هو[5] معنى يُعقَل من إضافة المؤثر إلى الأثر، فلا يكون إلا فيما لا يزال، ولا يفتقر إلَّا إلى صفة القدرة والإرادة.

---

[1] في قوله: "ذلك بأنه على كل شيءٍ قديرٌ".

[2] **الغَزْنَوِي (٧٠٤ – ٧٧٣هـ / ١٣٠٤ – ١٣٧٢م)**: عمر بن إسحاق أبو حفص الغزنوي، فقيه أصولي من كبار الأحناف، كان إماماً نظاراً فارساً في البحث مفرط الذكاء، ارتحل إلى القاهرة ووُلِيَ قضاء الديار المصرية، له تصانيف كثيرة منها: "التوشيح في شرح الهداية" للمرغيناني، و"شرح بديع الأصول" لابن الساعاتي، و"الغرة المنيفة في ترجيح مذهب أبي حنيفة". انظر نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر (١٨١/٢، ١٨٢)، عبد الحي الطالبي، دار ابن حزم – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م، عدد الأجزاء (٨)، وهدية العارفين (٧٩٠/١)، والأعلام (٤٢/٥)، ومعجم المؤلفين (٢٧٦/٧، ٢٧٧).

[3] قال القاضي الغزنوي في شرحه للعقيدة الطحاوية: "أشار بقوله "ذلك" إلى ما تقدم من الصفات مثل الإحياء والإماتة وغيرها، وأراد به أنه عزَّ وجل موصوفٌ في الأزل بأنه على كل شيء قدير، وإن لم تكن المقدورات موجودةً في الأزل، فكذا موصوفٌ بسائر الصفات مثل التخليق والتكوين، وإن لم تكن المخلوقات في الأزل، ولأنهم – أي الأشاعرة – يُقِرُّون بأنه عالمٌ قادرٌ سميعٌ بصيرٌ في الأزل، ولم يُوجب ذلك كون معلوماته ومسموعاته ومقدوراته في الأزل، فكذا يكون تكوينه الأزلي تكويناً لكل مكوَّن لوقت وجوده. شرح عقيدة الإمام الطحاوي (٦٢).

[4] لصاحب المقاصد.

[5] (عن) في (ب).

الخامس[1]: ما قيل إنَّ القدرة لا تأثير لها في كون المقدور في نفسه ممكن الوجود؛ [٥/د] لأن الإمكان للممكن بالذات، وما يكون بالذات لا يكون بالغير، بل القدرة صفةٌ مؤثرةٌ في [٧/أ] وجود المقدور، والتكوين هو تعلُّق القدرة بالمقدور حالَ إرادة إيجاده.

السادس[2]: ما قيل إنَّ التمدُّح بذلك كالتمدُّح بقوله تعالى: ﴿يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[3]، وقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الأَرْضِ إِلَهٌ﴾[4]: أي معبودٌ، ولا شك أنَّ ذلك الفعل إنَّما يكون فيما لا يزال، لا في الأزل، والإخبار عن الشيء في الأزل لا يقتضي ثبوته فيه، كذلك الأرض والسماء، نعم هو[5] في الأزل بحيث يحصل له هذه التعلُّقات والإضافات، فيما لا يزال، لِما له من صفات الكمال، وإنَّ النقص إنَّما هو [فيما][6] يصح اتصافه به في الأزل، ولا نُسلم أنَّ التكوين والإيجاد بالفعل كذلك، نعم هو في الأزل قادرٌ عليه.

السابع: ما قيل[7] إنَّما يثبت[8] بالدليل أنَّ مبدأ التأثير بالنسبة إلى مقدور[9] الواجب، نفس [٢٢٣/ط] القدرة والإرادة، وبالنسبة إلى صفاته، نفس ذاته الممتازة بذاتها عن سائر الذوات، فلا يكون التكوين صفةً أخرى.

---

(١) لصاحب الطوالع وصاحب المقاصد والمواقف.

(٢) لصاحب المقاصد.

(٣) الحشر: ٢٤

(٤) الزخرف: ٨٤

(٥) (هؤلاء) في (ب).

(٦) ساقطة من (ب).

(٧) للفاضل الكتلي في حواشي النسفية.

(٨) (ثبت) في (ب).

(٩) (مقدار) في (ب).

الثامن: ما قيل[1] إنَّه إنْ أُريد بمبدأ الاشتقاق المعنى المصدري، فمُسلَّمٌ أنَّ ثبوت المُشتق للشيء، لا يُتصوَّر بدون المبدأ لكنه ليس بحقيقي، وإنْ أُريد به الصفة الحقيقيَّة فممنوعٌ، وكونه[2] المعنى المصدري مستلزماً لذلك، إنَّما هو في الشاهد، و[ليس][3] الأمر كذلك في الغائب، وإنَّه منقوضٌ بمثل: الواجب والموجود، وإنْ أُريد الثبوت بمعنى الاتصاف به فغَير مُفيدٍ.

وقد عرفت أنَّ القول[4] بأنَّ تعلُّق القدرة على وفق الإرادة، بوجود المقدور [٨/ب] لوقت وجوده، إذا نُسبَ إلى القدرة يُسمَّى إيجاباً له، وإذا نُسب إلى القادر يُسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك، فهو أمرٌ اعتباريٌ يحصل في العقل من نِسبة الفاعل إلى المفعول، وليس أمراً محققاً مغايراً للمفعول في الخارج، ليس تحقيقاً في المقام، بل غاية تصحيحٍ للقول بعينيَّة التكوين للمكوَّن، وتقريبٌ له إلى الأفهام، صرَّح به صاحب التعديل في شرحه[5].

---

[1] للفاضل الخيالي في شرح النونية وحواشي النسفية.

[2] (كون) في (ب) و (ط).

[3] ساقطة من (ب).

[4] وهو قول صاحب المقاصد وتبعه الخيالي في شرحه للنونية.

[5] والتحقيق عند العلَّامة القاري أنَّ التكوين صفةٌ أزليةٌ لله تعالى؛ لإطباق العقل والنقل على أنَّه تعالى خالقٌ للعالم ومُكوِّنٌ له، وامتناع إطلاق اسم المشتق على الشيء، من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق وصفاً له قائماً به، فالتكوين ثابتٌ له أزلاً وأبداً، والمكوَّن حادثٌ بحدوث التعلُّق، كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة، التي لا يلزم من قدمها قِدم مُتعلَّقاتها؛ لكون تعلُّقاتها حادثة. انظر شرح الفقه الأكبر (٨٦).

فصل

في خصوصيات التكوين[1]

قدَّم منها التفضُّل والإنعام في الدارين، بالتوفيق للأصلح في الدنيا والدين، والتوفيق للطاعات[2] والإثابة عليها، والعدل بالخذلان وعدم التوفيق لذلك؛ لسوء الاختيار، وبالمعاقبة على المعاصي.

وقال في الفقه الأكبر: (والله تعالى مُتفضلٌ): أي مُحسنٌ في الدارين بوجوه[3] الإنعام بدلالة الإطلاق، كالتوفيق [٦/ج] للأصلح، والطاعات، واللُّطف، والإثابة بالزيادة على ما يستحق العباد من الكرامات، من غير وُجوب شيءٍ من ذلك عليه تعالى، بل من فضله وإحسانه (على) من شاء[4] من (عباده)، فإنَّ الفضل هو الزيادة عن الاقتصاد، وكل عطيةٍ لا تُلزم من يُعطي[5]، كما في المفردات[6]، (وعادلٌ): أي مُعاقبٌ بما لا يزيد على المعاصي، التي اختاروها من الجزاء، [٢٢٤/ط] بلا وُجوب العقاب عليه تعالى؛ لعدم الفاصل، (على) من شاء[7] من (عباده) العاصين: أي عاملٌ بعدله في بعضهم كما دلَّ [عليه][8] التقابل، فإنَّ

---

[1] انظر أبكار الأفكار (٢/٢٠٧، ٢١٠)، وشرح المقاصد (٤/٣١٢، ٣١٣).

[2] (للطاعة) في (ب).

[3] (بوجود) في (ب).

[4] (يشاء) في (ب).

[5] (تعطى) في (ب).

[6] انظر المفردات (٦٣٩).

[7] (يشاء) في (ب).

[8] ساقطة من (ب).

العدل هو المساواة في المكافأة، كما في المفردات[1]، وبيَّنه بقوله: [٨/أ] (يُعطي) من النِعم في الدَّارين كما دلَّ الإطلاق، (أضعاف ما يستوجب العبد): أي يستحقه بالطاعات، بمعنى الترتب على الأفعال والتروك، ومُلائمة الإضافة إليهما في مجاري[2] العقول والعادات، كما دلَّ قوله: (تفضلاً منه تعالى)، وإحساناً على العبد بالزيادة على ما يستحقه، [فأقصى اللُّطف منه تعالى في جميع نِعم الدَّارين بالتفضل لا الوجوب][3]، (وقد يُعاقب العبد على الذنب) كبيرةً كان أو صغيرةً كما دلَّ الإطلاق، عدلاً منه على سوء اختياره واقترافه، من غير وجوب عليه، كما بيَّنه بقوله: (وقد يعفو) ويترك عقوبة المجرم فيهما، بالتوبة وبدونها كما دل الإطلاق، (فضلاً منه) وإحساناً، فأشار إلى أنَّ اللُّطف والتوفيق وإثابة[4] المطيع فضلٌ [منه][5]، وعقاب العاصي عدلٌ منه تعالى من غير وجوب شيءٍ من ذلك عليه، فقد يترك العقاب فضلاً منه تعالى، وإلى الأخذ من قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ﴾[6]، وقوله: ﴿مَن جَاء بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَن جَاء بِالسَّيِّئَةِ فَلاَ يُجْزَى إِلاَّ مِثْلَهَا وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ﴾[7] أي: بنقص[8] ثوابٍ، أو زيادة عقابٍ.

---

[1] انظر المفردات (٥٥٢).

[2] (مجازي) في (ب).

[3] ما بين الحاصرتين عبارة (أ) و (ب)، وفي (ط): [فيعطي حالاً ومآلاً فوق ما يستحقه العبد من فضله تعالى كما دل الصيغة المطلقة، فأشار إلى أن طاعات العبد وإن كثرت لا تفي بشكر بعض ما أنعم الله تعالى عليه في وقت، فكيف يستحق عوضاً عنها في الآخرة، فضلاً عن الوجوب وتصور الظلم أو البخل في تركه؟].

[4] (إنابة) في (ب).

[5] ساقطة من (ب).

[6] البقرة: ٢٤٣

[7] الأنعام: ١٦٠

[8] "ينقص" في (أ).

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: عدم وجوب رعاية اللُّطف، أي: ما يختار المكلَّف عنده الطاعة، أو يُحصلها، أو يُقرِّب منها، كالأرزاق والآجال، والقوى والآلات، ونصب الأدلَّة، بمعنى وجوب أقصى اللُّطف في ذلك كله، كما قالت المعتزلة[1].

الثانية[2]: عدم وجوب العوض الخالي عن التعظيم على الآلام، كما زعموا من قُبح تركه لكونه ظلماً.

[٢٢٥/ط] الثالثة: عدم وجوب رعاية الأصلح [٩/ب] للعباد عليه تعالى، [في الأمور الدينيَّة بمعنى الأنفع في باب الدين، كما زعمت المعتزلة البصريَّة][3]، بمعنى كون تركه نقصاً يُنزَّه عنه تعالى، قياساً على أنَّ الحكيم إذا أمر بالطاعة، وقدر على إعطاء ما يُوْصِلُ المأمور إليها ولم يفعل، عُدَّ من زُمرة البخلاء[4]، وأنَّ منع اللُّطف نقصٌ [٦/د] للغرض من الأمر، وهو قبيحٌ يجب تركه.

الرابعة: عدم وجوب إثابة المطيع والتعظيم، كما زعمت المعتزلة البصرية[5].

الخامسة: عدم وجوب عقاب العاصي عليه تعالى، كما زعم جميع المعتزلة تمسكاً بأنَّ إلزام المشاق من التكاليف بدون منفعةٌ تقابلها ظلمٌ، وإنَّه مُنزهٌ عنه، فلا بدَّ من الثواب، وسبب

---

[1] انظر كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (١٤٠٦/٢، ١٤٠٧).

[2] الإشارة الثانية جاءت ضمن الأولى في (ط).

[3] مابين الحاصرتين عبارة (أ) و(ب)، وفي (ط): [في الأمور الدينية والدنيوية بمعنى الأوفق للحكمة كما زعمته المعتزلة البغدادية، أو في الدينية بمعنى الأنفع في باب الدين كما زعمت المعتزلة البصرية].

[4] انظر شرح المقاصد (٣٣٠/٤).

[5] انظر الملل والنحل (٩٣).

وجوب الفعل إنَّما هو دفع المضرَّات[1]، وإلَّا لوجب جميع الطاعات، فيلزم استحقاق العقاب على تركه ليحسُن الإيجاب، وإنَّ عدم وجوبهما يفضي إلى التواني في الطاعات والاجتراء على المعاصي، لأنَّ النفس لا تميل إلى الطاعات المخالفة لهواها إلا بعد القطع بلَذات[2] تربَّى عليها، ولا تنزجر عن الشهوات إلَّا مع القطع بآلامٍ تترتب عليها، وبأنَّ الآيات والأحاديث كثُرت في تحقق الثواب والعقاب يوم الجزاء، فلو لم يجب وجاز العدم لزِم الخُلف والكذب.

السادسة[3]: عدم وجوب احترام[4] المعصوم أو التائب، إنْ علم الله فسقه لو أبقاه، بناءً على أنَّ في تركه تفويتاً للغرض بعد حصوله وهو قبيحٌ، كما زعمه بعضهم[5].

وأشار الإمام [٩/أ] إلى إثبات المرام، والجواب عن شُبه المخالفين في المقام بوجوه:

الأول[6]: ما أشار إليه بقوله في الفقه الأكبر: (و) الله (يهدي) أي: يخلق الاهتداء من الإيمان والطاعة، كما دلَّ الإطلاق [في] (مَن يشاء) الله هدايته مِن عباده لحُسن اختياره، (فضلاً منه) وإحساناً عليه، بتوفيقه لذلك وتيسير أسبابه، [من] غير وجوب رعاية الأصلح واللُّطف عليه، (ويُضل) أي: يخلق الضلالة من الكفر والمعصية، كما دلَّ الإطلاق، [في][7]

---

[1] (المضرة) في (ب) و (ط).

[2] (بالذات) في (ب).

[3] الثانية في (ط).

[4] هكذا في النسختين (أ) و(ب) وفي (ط) (اختارم)، وهو الأصح للمعنى.

[5] وهو مذهب جمهور المتكلمين وجمهور المعتزلة خلافاً للبعض منهم. راجع شرح المقاصد (٣٢٨/٤، ٣٢٩).

[6] انظر أبكار الأفكار (١٩٣/٢، ١٩٩).

[7] ما بين الحواصر ساقط من (ب).

(مَن يشاء) الله ضلالته من عباده؛ لقُبح اختياره، (عدلاً منه) ومجازاةً على سوء اختياره، من غير وجوب العقاب عليه تعالى.

وبيَّن كونه عدلاً منه على عبده مجازاةً على سوء اختياره، مع [٢٢٦/ط] إلزام المخالفين فيه بما اعترفوا به بقوله: (وإضلاله) للعبد يَلزمه (خِذلانه)، فهو تفسير باللازم؛ لأنَّ الإضلال بمعنى خلْق الضلالة عند أهل السُنَّة[١]، كما أشار إليه في فصل خلق الأعمال، حيث [قال في][٢] قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[٣]، فما بقي في العالم شيءٍ إلا وهو داخلٌ فيه، وصرَّح به في شرح المقاصد وغيره[٤]، ويَلزمه الخذلان، وبمعنى الخذلان عند المعتزلة، كما في

---

[١] وذكر القوشجي في شرح التجريد أنَّ الإضلال عند الأشاعرة بمعنى: خلق الكفر والضلال؛ بناءً على أنَّه لا يَقبح منه تعالى شيء. انظر الحاشية على إلهيات الشرح الجديد للتجريد (١٥٨)، المولى أحمد الأردبيلي، تحقيق: أحمد العابدي، بدون طبعة وتاريخ.

[٢] وضعت في الهامش في النسخة (أ).

[٣] القمر: ٤٩

[٤] قال شارح المقاصد ابتناءً على أنَّه تعالى هو الخالق لكل شيءٍ، وأنَّه لا قُبح في خلقه وفعله، وإنْ قَبُحَ المخلوق: "وأما الخلاف في مايدل على اتصاف الباري تعالى بالهداية والإضلال، والطبع والختم، على قلوب الكفرة المشركين في طغيانهم، فعندنا بمعنى خلْق الهدى والضلال؛ لِما ثبت من أنَّه الخالق وحده. وعند المعتزلة، الهداية الدلالة الموصلة إلى البِغية أو البيان؛ بمعنى نصب الأدلة أو منح الألطاف، والإضلال الإهلاك والتعذيب، أو التسمية والتلقيب بالضال، أو منع الألطاف أو الإسناد مجازاً، وهذا مع ابتنائه على فاسد أصلهم يأباه ظاهر كثير من الآيات". وقال في موضع آخر: "وأما الكلام في الآيات المشتملة على اتصاف الباري تعالى بالهداية والإضلال، والطبع على قلوب الكفرة، والختم والمدِّ في طغيانهم، كقوله تعالى: ﴿إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء﴾، وقوله: ﴿ختم الله على قلوبهم﴾ و﴿يمدُّهم في طغيانهم﴾ ونحو ذلك. فهي عندنا راجعةٌ إلى خلق الإيمان والاهتداء والكفر والضلال، بناءً على ما مر من أنَّه الخالق وحده خلافاً للمعتزلة، بناءً على أصلهم الفاسد ... ونحن نقول: بل الهداية هي الدلالة على الطريق الموصل، سواء كانت موصلة أم لا، والعدول إلى المجاز إنما ليَصح عند تعذر الحقيقة، ولا تعذر.

الكشاف[1] والتبصرة[2]، (وتفسير الخذلان) اتفاقاً كما هو المتبادر، (أنْ لا يُوفق العبد) ولا يُهيِّئ له أسباب [الخير][3]، ولا يُعِينُه (على ما يرضاه [عنه][4])؛ لاختيار [٧/ج] العبد ضد ما يرضاه، (وهو) أي: عدم التوفيق على ما يرضاه عن العبد من الطاعة[5]؛ لسوء اختياره (عدلٌ منه تعالى) [اتفاقاً.

فإضلاله المستلزم [١٠/ب] خذلانه][6] عدلٌ منه تعالى على العبد؛ جزاءً لسوء اختياره، (وهو) أي: العدل كما ثَبُتَ بالنصوص منه تعالى، (عقوبة المخذول) أي: عقابه (على) قدْر ما اكتسبه المخذول من (المعصية)، سواء كان اكتسابه بالجوارح أو القلب، كالعزم على المعصية، كما دلَّ الإطلاق، فإنَّه يُؤاخذ به عند عامة السلف، كما قال الباقلاني[7] والقاضي

وبعض المواضع من كلام الله تعالى يشهد للمتأمل؛ بأن إضافة الهداية والإضلال إلى الله تعالى ليست إلا بطريق الحقيقة، والله الهادي. انظر شرح المقاصد (٤/٣٠٩)، (٤/٣١٠، ٣١١).

[1] لأن الخذلان عند المعتزلة هو منع اللُّطف. انظر كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (١/٧٤٠).

[2] انظر تبصرة الأدلة (٢/٩٨٣) ط/ المكتبة الأزهرية.

[3] ساقطة من (ب).

[4] ساقطة من (أ).

[5] (الطاعات) في (ب).

[6] هذه العبارة وردت على الهامش في (ب).

[7] **أبو بكر الباقلَّاني (٣٣٨ – ٤٠٣ هـ / ٩٥٠ – ١٠١٣ م)**: محمد بن الطيب، المعروف بالقاضي أبو بكر الباقلاني البصري، المتكلِّم المشهور، صاحب التصانيف الكثيرة في علم الكلام، وُلد بالبصرة وسكن بغداد وتوفي فيها، وكان في فنه أوحد زمانه وانتهت إليه الرياسة في مذهبه، وكان موصوفاً بجودة الاستنباط وسرعة الجواب، وصنَّف في الرَّد على الرافضة والمعتزلة والخوارج والجهمية، من تصانيفه: "تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل"، "الانتصار"، "هداية المسترشدين في الكلام". انظر الوافي بالوفيات (٣/١٤٧)، ووفيات الأعيان (٤/٢٦٩)، ومعجم المؤلفين (١٠/١٠٩)، وهدية العارفين (٢/٥٩).

عياض[1][2]؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾[3]، كما في فتح الباري وغيره[4]، وفي شرح البخاري للكرماني[1]، وفي الآية دليلٌ لِما عليه الجمهور أنَّ أفعال القلب إذا

---

[1] **القاضي عِيَاض (٤٧٦ – ٥٤٤ هـ / ١٠٨٣ – ١١٤٩ م)**: هو عياض بن موسى اليحصبي السبتي، يُكنَّى أبا الفضل، عالم المغرب وإمام أهل الحديث في وقته، عالمٌ بالتفسير والفقه والأصول والنحو واللُّغة وكلام العرب وأيامهم وأنسابهم، حافظٌ لمذهب مالك رحمه الله تعالى. وُليَ قضاء سبتة ثم غرناطة، وتوفي بمراكش. وله تصانيف كثيرة منها: "طبقات الماكية"، و"الشفا بتعريف حقوق المصطفى"، وكتاب "مشارق الأنوار" في تفسير غريب حديث الموطأ والبخاري ومسلم. انظر الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب (١٦٨/١ وما بعدها)، ابن فرحون اليعمري، دار الكتب العلمية – بيروت، بدون طبعة وتاريخ، عدد الأجزاء (١)، وطبقات الحفاظ (٤٧٠/١)، جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٣هـ. عدد الأجزاء (١)، ووفيات الأعيان (٤٨٣/٣ وما بعدها).

[2] ذكر التلمساني اختلاف الأشاعرة في المؤاخذة به، فنقل الإمام المازري عن كثير أنه غير مُؤاخذٍ به، وقال القاضي أبو بكر الباقلاني إنه مُؤاخذٌ به، ورأيُ عياض أنه يُواخذ، ونقله عن أئمة السلف، من المتكلمين والفقهاء والمحدثين. انظر أسنى المتاجر وبيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر (٥٤، ٥٥)، أحمد بن يحيى التلمساني، تحقيق: د. حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية – مصر، الطبعة الأولى: ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م، وانظر أيضاً عمدة القاري شرح صحيح البخاري (٨٩/١٣)، محمود بن أحمد العيني، دار إحياء التراث العربي – بيروت، بدون طبعة وتاريخ، عدد الأجزاء (٢٥).

[3] البقرة: ٢٢٥

[4] انظر فتح الباري شرح صحيح البخاري (٣٢٨/١١)، باب قوله: من هم بحسنة أو بسيئة، أحمد بن حجر العسقلاني، مع تعليقات للشيخ عبد العزيز بن باز، دار المعرفة – بيروت، ١٣٧٩هـ، عدد الأجزاء (١٣). وفيه نقل قول السُّبكي في المسألة حيث قال: الهاجس لا يؤاخذ به إجماعاً، والخاطر وهو جريان ذلك الهاجس وحديث النفس لا يؤاخذ بهما، والهمُّ وهو قصد فعل المعصية مع التردد لا يؤاخذ به؛ لحديث الباب، والعزم وهو قوة ذلك القصد أو الجزم به ورفع التردد، قال المحقِّقون يُؤاخذ به، وقال بعضهم لا. واحتج بقول أهل اللغة همَّ بالشيء: عزم عليه. وهذا لا يكفي. قال: ومن أدلة الأول: حديث إذا التقى المسلمان بسيفيهما الحديث، وفيه أنه كان حريصا على قتل صاحبه، فعلل بالحرص. واحتج بعضهم بأعمال القلوب ولا حجة معه؛ لأنها على قسمين أحدهما لا يتعلق بفعل خارجي وليس البحث فيه.=

استقرت يُؤاخذ بها، وقوله ﷺ: «إِنَّ اللهَ تَجَاوَزَ لِأُمَّتِي مَا حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسَهَا، مَا لَمْ يَتَكَلَّمُوا، أَوْ يَعْمَلُوا بِهِ»[٢]، محمولٌ على ما إذا لم يستقر، وذلك معفوٌ عنه بالاتفاق؛ لأنَّه لا يمكن الانفكاك عنه خلاف الاستقرار.

فأشار إلى منع وجوب اللُّطف ورعاية الأصلح للعباد عليه تعالى، مستنداً بأنَّه لو وجب عليه لَما خلَق الضلالة في أحدٍ منهم، ولَما وُجد كافرٌ وفاسقٌ ومبتلى، حيث لا يوجد فيهم أقصى اللُّطف، وقد قالوا بإيجابه، فلا يندفع بأنَّ الكل لا يخلو عن لطفٍ يتفاوت بالنسبة إليهم.

=والثاني يتعلق بالمُلتقِيَين عَزم كلٌ منهما على قتل صاحبه، واقترن بعزمه فِعل بعض ما عزم عليه، وهو شَهر السلاح وإشارته به إلى الآخر، فهذا الفعل يُؤاخذ به سواء حصل القتل أم لا.

[١] قال في شرحه على البخاري: "قالوا: من عزم على المعصية بقلبه وإن لم يعملها يؤاخذ عليه. قلت: لا شك أن العزم على المعصية وسائر أعمال القلوب، كالحسد ومحبة إشاعة الفاحشة مُؤاخذٌ عليه، لكن إذا وطَّن نفسه عليه. (٨٢/١١). حيث فرق بين العزم على المعصية، والخاطر وحديث النفس، فقال في موضع آخر: "المراد بحديث النفس ما لم يبلغ إلى حد الجزم ولم يستقر، أما إذا عقد قلبه به واستقر عليه فهو مُؤاخذٌ بذلك الجزم. نعم لو نفى ذلك الخاطر ولم يتركه يستقر لا يؤاخذ به، بل يكتب له حسنة. (١٩٥/١٩). وقال أيضاً: "فإن قلت: لو أصرَّ على العزم على المعصية يعاقب عليه لا عليها، حتى قالوا لو نوى ترك صلاة بعد عشرين سنة وجزم عليه لعصى في الحال. قلت: ذلك لا يسمى وسوسة ولا حديث نفس بل هو نوعٌ من العمل يعني عمل القلب. (١١٥/٢٣)، انظر الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، شمس الدين الكرماني، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة الثانية: ١٤٠١هـ – ١٩٨١م، عدد الأجزاء (٢٥).

[٢] أخرجه البخاري عن أبي هريرة مرفوعاً، كتاب الأيمان والنذور، باب إذا حنث ناسياً في الأيمان، (١٣٥/٨)، رقم (٦٦٦٤)، ومسلم عن أبي هريرة ﷺ، كتاب الإيمان، باب تجاوز الله عن حديث النفس والخواطر بالقلب إذا لم تستقر، (١١٦/١)، رقم (١٢٧).

وإليه أشار بقوله: (ويضلُّ من يشاء عدلاً منه)، وإلى[1] منع وجوب عقاب العاصي عليه تعالى، فإنه إنْ أُريد بالواجب ما لا بد من فعله؛ لقيام الداعي وانتفاء الصارف، فهو مضادٌّ لتمكنه من الترك، فلا يكون مختاراً، تعالى عن ذلك، وإليه أشار بتعليق الهداية والإضلال بمشيئته تعالى، [٢٢٧/ط] وإنْ أُريد أنَّه يفعله [١٠/أ] البتة ولا يتركه، وإنْ كان جائزاً في نفسه، كما في العاديات، على ما اختاره متأخِّرو المعتزلة فهو مجرد تسميةٍ مع اجتراءٍ على ما يُوهم النقص عليه تعالى، وإلى أنَّهم مناقضون في إيجاب الأصلح وغاية مقدور الألطاف، والقول بالعدل في ترك التوفيق ومنع الألطاف، فهو آكد إلزامٍ خفيَ بيانه على أقوامٍ.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أنَّ القُبح إنَّما هو في اختيار المعصية والضلالة دون خلقها، بل هو من العدل والمجازاة. وإليه أشار بقوله: (وهو عقوبة المخذول على المعصية).

الثانية: أنَّ بين التوفيق والخذلان تقابل العدم والملكة، وإليه أشار بالتفسير، وحمْله على التفسير [باللازم، وجعْل][2] التقابل [تقابل][3] التضاد، كما ظُنَّ غُفُول عن المذهب؛ إذ ليس الخذلان عند الإمام بمعنى خلْق القدرة على المعصية [٧/د] كما قاله الرُّستُغْفَنِي ومن تبعه منا،

---

[1] (ولا) في (ب).

[2] ساقطة من (ب).

[3] ساقطة من (أ) و (ط).

وإمام الحرمين[1] ومن تبعه من الأشاعرة؛ لأنَّ القدرة صالحةٌ للضدين على البدل عنده كما يأتي، فهو بمعنى عدم التوفيق والإعانة على الطاعة، وترك العبد مع نفسه، كما في المسايرة[2].

الثالثة: أنَّ مشيئته تعالى للهداية ليست إلجاءً وجبراً، بل فضلٌ وإحسانٌ منه تعالى. وإليه أشار بقوله: ﴿وَيَهْدِي مَن يَشَاء﴾[3] (فضلاً منه) أي: لا إلجاءً وجبراً كما زعمه المعتزلة في المشيئة، وخصَّصوها بالطاعة لأدائه إلى خلق الإيمان والكفر على الجبر، كما في الإرشاد للرستغفني، ولكونه صرفاً عن الظاهر بلا دليل.

[١١/ب] **الرابعة**: أنَّ هدايته تعالى للعبد بخلق الاهتداء فيه، وهو لازم الدلالة الموصلة لمن تعلَّق به المشيئة، وإليه أشار بقوله: (ويهدي من يشاء)، وحمْلهم الهداية على بيان طريق الحق، أو الإرشاد إلى طريق الجنة في الآخرة، يردُّه وُرود الهداية في النصوص القطعية مقيَّدةٌ بالمشيئة، فإنَّ البيان عامٌ للكل لا يقبل التقييد، وإرشاد طريق الجنة في الآخرة عندهم ليس لغير المطيعين والتائبين، وفي حقِّهم أمرٌ متحتِّمٌ غير مقيَّد بالمشيئة، كما في التبصرة[4].

---

[1] **إمام الحرمين (٤١٩ – ٤٧٨ هـ / ١٠٢٨ – ١٠٨٥ م)**: عبد الملك بن عبد الله الجُوَيْنِي النيسابوري، أبو المعالي المعروف بإمام الحرمين، الفقيه الشافعي ورئيس الشافعية، المحقِّق الأصولي المتكلِّم. وُلد في جوين من نواحي نيسابور، ورحل إلى بغداد، ثم إلى المدينة فأفتى ودرَّس، ثم عاد إلى نيسابور فبنى له الوزير نظام الملك "المدرسة النظامية" فيها، وتوفي فيها، له مصنفات كثيرة منها: "العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية"، و"الشامل في أصول الدين" على مذهب الأشاعرة، و"الإرشاد في أصول الدين". انظر طبقات الشافعية الكبرى (١٦٥/٥ وما بعدها)، تاج الدين عبد الوهاب السبكي، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي، د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية: ١٤١٣هـ. عدد الأجزاء (١٠)، والوافي بالوفيات (١١٦/١٩ وما بعدها)، ووفيات الأعيان (١٦٧/٣ وما بعدها).

[2] انظر المسايرة (٥٨)، والمسامرة (١١٣/٢) ط/ الأميرية.

[3] فاطر: ٨

[4] انظر تبصرة الأدلة (٩٨٧/٢) ط/ المكتبة الأزهرية.

الخامسة: أنَّ إضلاله تعالى للعبد خلْقه الضلالة فيه، عدلاً منه على سوء اختياره. وإليه أشار بقوله: (ويضلُّ مَن يشاء عدلاً منه).

وحمْلهم الإضلال على الوجدان ضالّاً[1]، أو التسمية به، أو الإهلاك[2]، أو العذاب، يردُّه التقييد فيها بالمشيئة؛ إذ لا معنى لتقييد ذلك [بها][3] كما في شرح المقاصد[4].

[٢٢٨/ط] وحمْلهم إياه على منع الألطاف [للعلم][5] بأنَّها لا تُجدي، أو الإسناد المجازي، يردُّه عدم المعنى في تقييده بالمشيئة؛ لتحتُّمه مع العلم بعدم الجدوى، وإنَّه مناقضٌ لأصولهم، وكيف يُتصوَّر في علَّام الغيوب أنْ يفعل فعلاً كالإقدار والتمكين على الطاعة، يُعلم قطعاً أنَّه لا يجدي بل يحصل ضدُّه.

والعجب من المعتزلة؛ كيف لا يعدُّون ذلك عبثاً، كما في شرح المقاصد؟![6] ويردُّه عدم تعذر الحقيقة، بل كثيرٌ من النصوص يشهد للمُتأمِّل، بأنَّ إضافة الهداية والإضلال فيها إلى الله ليست إلا بطريق [١١/أ] الحقيقة، كما في التبصرة وشرح المقاصد[7]، فلَيس لهم حمل النصوص

---

[1] (ضلالاً) في (ب).

[2] (الهلاك في (ط).

[3] ساقطة من (ب).

[4] انظر شرح المقاصد (٣١١/٤).

[5] ساقطة من (ط).

[6] أشار إلى ذلك في قوله تعالى: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ فقال: "وجَعْل اللام للعاقبة إنما يصح في فعل مَن يجهل العواقب فيفعل لغرض، فلا يحصل ذلك بل ضده، فيجعل كأنه فعل الفاعل لهذا الغرض الفاسد تنبيهاً على أخطائه، وكيف يُتصوَّر في علَّام الغيوب أن يفعل فعلاً لغرضٍ، يُعلم قطعاً أنه لا يحصل البتة بل يحصل ضدَّه. والعجب من المعتزلة كيف لا يعدُّون ذلك سفهاً وعبثاً ". انظر شرح المقاصد (٢٨٠/٤).

[7] انظر تبصرة الأدلة (٢/ ٩٨٥، ٩٨٦) ط/ المكتبة الأزهرية، وشرح المقاصد (٣١١/٤).

المقيِّدة[1] للهداية على إرشاد طريق الجنة في الآخرة ولا حملها، وحمل إسناد الإضلال مطلقاً على التجوُّز كما ظنَّ[2]، نعم قد يُسند الهداية إلى القرآن والرسل، والإضلال إلى الأصنام والشياطين على مجاز التسبب مع القرائن كما يأتي.

الثاني: ما أشار إليه: وقال في الفقه [٨/ج] الأبسط: [(لا يطلب الله لاحتياجٍ)، فإنَّه الغنيُّ عن العالمين][3]، (من العباد شيئاً) من الطاعات لغرضٍ وحاجةٍ، ولا يفي بشكر نِعمه الطاعات القولية والفعلية والمالية، (إنَّما هم يطلبون منه الخير)؛ لاحتياجهم إليه تعالى، فكما أنَّ الغنى[4] لازم ذاته لا يفارقه، كذلك احتياج العباد[5] إلى ما عنده من الخير.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أنَّ إلزام التكاليف الشاقة على العباد [ليس للاحتياج، بل لفضله تعالى على العباد][6]، وإليه أشار بتقييد نفي الطلب بالاحتياج، مشيراً إلى أنَّ الطلب منهم ليحصل لهم تطويع النَّفس الأبيَّة عن الانقياد، وتجريدها عن الشهوات النفسانيَّة؛ [ليفوزوا][7] بالسعادات

---

[1] (المفيدة) في (ط).

[2] ظنَّه الخيالي في شرح النونية، كما في هامش النسختين (أ و ب).

[3] هذه عبارة (أ) و (ب)، وفي (ط): [والله الغني لا يطلب عن احتياج، فإنه الغني عن العالمين].

[4] (الغناء) في النسختين، وقد صححها الباحث إلى الغنى.

[5] (الاحتياج للعباد) في (ب) و (ط).

[6] ما بين الحاصرتين ساقط من (ب).

[7] ساقطة من (ب).

الأبديَّة، كما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[1]، كما في شرح النونية[2].

الثانية: أنَّ تعليل الإيجاب بالمنفعة ودفع[3] الضرر، مبنيٌّ على كون أفعاله تعالى وأحكامه مُعلَّلة بالأغراض، وهو فاسدٌ لاستلزام كونها علَّةً لعلِّية الفاعلية، والاحتياج إليها في العلِّية، والله الغنيُّ عن العالمين[4]. وإليه أشار بقوله: (إنَّما هم يطلبون [١٢/ب] منه).

الثالثة: أنَّ العبادة حقُّ [الله][5] على العباد شكراً للنعم والألطاف، فلا تكون الألطاف [٢٢٩/ط] واجبة عليه، وإليه أشار باقتباس الحديث المشهور عن معاذ، وحذيفة بن اليمان، وأنس، وأبي هريرة، بتخريج البخاري، وأحمد بن حنبل، والبزَّار[6]، وابن عساكر، بقوله: «وحَقُّ

---

[1] البقرة: ١٨٣

[2] قال الخيالي في شرحه على النونية:

وقال: وكيف تُلزمه طاعاتنا عوضاً ... ونعمة الوقت تربو كل شكران.

"هذا إشارةٌ إلى ما استدل به الأصحاب على عدم وجوب الثواب، وهو أن طاعات العبد وإن كثرت لا تفي شُكر بعض ما أنعم الله عليه في وقت، فكيف يستحق عوضاً عنها في الدار الآخرة. هذا ولعلَّ السرَّ في شرعية الأحكام وإيجاب التكاليف الشاقة للعباد، هو تطويع النفس الأبيَّة عن الانقياد، ثم تجريدها عن الظلمات الهيولانيَّة والغواسق الجسمانيَّة؛ لينتقش فيها الصور القدسيَّة والمعارف الربانيَّة، ثم يفوز بالتجلِّيات الحقانيَّة والاقتباس بالأنوار السبحانيَّة، على ما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾". انظر شرح الخيالي على النونية (٣٤٨، ٣٤٩).

[3] (رفع) في (ط).

[4] انظر: المواقف (٢٩٥/٣).

[5] لفظ الجلالة ليس في (ب).

[6] **البَزَّار (ت ٢٩٢ هـ / ٩٠٥ م)**: أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البصري، أبو بكر البزار، الحافظ العلَّامة من العلماء بالحديث، من أهل البصرة، ارتحل آخر عمره وحدَّث بأصبهان وبغداد والشام. توفي بالرملة، له مسندان أحدهما كبير سماه "البحر الزاخر" والثاني صغير. انظر تذكرة الحفاظ (١٦٦/٢)، محمد

اللهِ عَلَيْهِمْ أَنْ يَعْبُدُوهُ وَلَا يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا»[1]، لأنَّ نعمة الوجود والسلامة وما يترتب عليها من النِعم المترادفة، العامة الشاملة لأصناف اللُّطف والأصلح، سببٌ لإيجاب الشكر بالتوحيد والعبادة، فهي حقٌ [واجبٌ][2] لله في ذمم الناس، لا انفكاك لهم عن أدائه والخروج عن عهدته، كما يُشعِر به "الحقُّ"، ولو وجب عليه تعالى اللُّطف للعباد ورعاية الأصلح لهم، لَما وجب على العباد شكره؛ لكونه أداءٌ للواجب عليه، كمن يؤدي ديناً لازماً عليه، وهو باطلٌ اتفاقاً، (فإذا فعلوا ذلك) المذكور من التوحيد والعبادة، (فحقُّهم) أي: الثابت لهم (عليه) بمقتضى وعده من فضله (أنْ يغفر لهم)؛ لقوله: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾[3]، وقوله: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾[4]، (ويثيبهم عليه) أي: على ذلك المذكور بمقتضى الوعد بقوله تعالى: ﴿إِنَّا لا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلاً﴾[5] وأمثاله.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أنَّ شمول الوعد في الطاعات، والوعيد في المعاصي، وغلَبة ظنِّ الوفاء بهما يكفي في الترغيب والترهيب، ومجرد جواز الترك غير قادحٍ.

بن أحمد الذهبي، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م. عدد الأجزاء (٤)، والأعلام (١/١٨٩).

[1] أخرجه البخاري عن معاذ بن جبل ﷺ، كتاب الجهاد والسير، باب اسم الفرس والحمار، (٤/٢٩)، رقم (٢٨٥٦)، وفي كتاب الاستئذان، باب من أجاب بلبيك وسعديك، وكتاب التوحيد، باب ما جاء في دعاء النبي ﷺ أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى بنحوه، ومسلم عن معاذ ﷺ أيضاً، كتاب الإيمان، باب من لقي الله بالإيمان وهو غير شاكٍّ فيه دخل الجنة وحرم على النار، (١/٥٨)، رقم (٣٠).

[2] ساقطة من (أ).

[3] هود: ١١٤

[4] النساء: ٣١

[5] الكهف: ٣٠

[١٢/أ] وإليه أشار [٨/د] بقوله: (فإذا فعلوا ذلك فحقهم عليه أنْ يغفر لهم ويثيبهم عليه)، مع أنَّ الثابت بالنصوص الوقوع، وهو لا يستلزم الوجوب عليه تعالى، فنعمل بمقتضى النصوص الواردة في ثواب المطيع، ونقول بوقوعه لمن عمل بها، لِما أنَّ الخُلف في الوعد نقصٌ يجب تنزيه الشارع عنه.

وأما النصوص الواردة في عقاب العاصي فنعمل بموجبها، ونقول بوقوعه فيمن تعلَّق إرادته ومشيئته بعقابه؛ لئلا يتعطل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء﴾[١]، فلا يلزم وجوب الثواب والعقاب، ولا الخُلف في الوعد ولا الوعيد، كما في شرح النونية[٢] وسيأتي تفصيله.

الثانية: أنَّ الأعمال لو كانت سبباً موجباً للإثابة والعقاب لَما تخلَّف، واللَّازم باطلٌ لثبوت العفو والمغفرة في البعض، كما في التوبة اتفاقاً، وثبوت الهدم والإحباط[٣] عمَّن عاش على [٢٣٠/ط] الكفر ثم آمن، أو على الإيمان ثم كفر، واشتراط الموت على ذلك للاستحقاق يُبطل الاستحقاق أصلاً؛ لعدم الشرط عند تحقق العلَّة، وانقضاء العلَّة عند تحققه، كما في شرح المقاصد[٤]. وإليه أشار بقوله: (فحقُّهم عليه أنْ يغفر لهم).

---

[١] النساء: ٤٨

[٢] انظر شرح النونية (٣٤٨).

[٣] (والحيات) في (ب).

[٤] عبارة شارح المقاصد: "ولو كان الموت على الطاعة أو المعصية شرطاً في الاستحقاق لم يتحقق أصلاً؛ لعدم اجتماع العلة والشرط". انظر شرح المقاصد (١٢٥/٥، ١٢٦).

الثالثة: منعه للنص الدَّال على تكفير الصغائر بالعبادات، و[على] ما [لا][1] تستلزمها الأعمال من المغفرة؛ لعدم استلزامها بالإيجاب وِفاقاً، فهو محضُ فضلٍ، فكيف يُتصور الظلم أو البخل في حقِّه؟!.

الثالث: ما [١٣/ب] (قال في رواية محمد)، وفي مسند الحارث والخوارزمي، (قال عطاء بن أبي رباح) المكِّي القُرشي، سمع ابن عباس، وابن عمر، وأبا هريرة وأبا سعيد الخدري، وجابر، روى عنه الجماعة كما في تاريخ البخاري[2]، وهو من شيوخ الإمام قال في حقِّه: ما رأيت أفضل منه كما في الميزان للذهبي[3]، ولذا نقل عنه هذا البرهان: («لو عذَّب الله أهل سماواته») الملائكة المطيعين في جميع ما يُؤمرون، («وأهل أرضه») من المطيعين والعاصين أجمعين، كما دلَّ الإضافة حيث لا عهد، («لعذَّبهم وهو غير ظالمٍ لهم») في ذلك، ولا واضعٍ للشيء في غير موضعه بخلوِّه عن عاقبةٍ حميدةٍ، («أليس دلَّهم على الطاعة») بالآيات[4] التكوينيَّة والتنزيليَّة، («وألهمهم إياها») بتركيب العقول والإقدار على الاستدلال، وكشف حسن الطاعة على قلوبهم، («وصبَّرهم عليها») بتوفيقهم للطاعة، وتوطين قلوبهم عليها، المشار إليه بإنزال السكينة، (أمَا هذه) الأمور (نِعَماً) جليلةً وإحساناتٍ موصلةٍ إلى جزيل الكرامات، (أنْعَم

---

[1] ما بين الحواصر ساقط من (ب).

[2] انظر التاريخ الكبير (٤٦٣/٦، ٤٦٤)، محمد بن إسماعيل البخاري، دائرة المعارف العثمانية – حيدر آباد الدكن، بدون طبعة وتاريخ، عدد الأجزاء (٨).

[3] انظر ميزان الاعتدال في نقد الرجال (٧٠/٣)، محمد بن أحمد بن قايماز الذهبي، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة – بيروت، الطبعة الأولى: ١٣٨٢هـ – ١٩٦٣م، عدد الأجزاء (٤).

[4] (بالآية) في (ب).

الله بها عليهم؟) من غير سببٍ لاستحقاقهم، ومن غير وجوبٍ عليه تعالى اتفاقاً!. («فلو طالبهم بشكر هذه النِعم») الواجب عليهم بإطباق العقل والنقل، («ما قدروا عليه وقصَّروا»)[1].

وفيه إشارةٌ إلى أنَّ كل ما يفعله العبد من الطاعات، لا يُكافئ نِعمة حياته المقارنة لها، ولا نِعمة إقداره إياه على أدائها، وغيرها من النِعم السابقة؛ لكثرتها [١٣/أ] وعِظمها، وحقارة أفعال العباد، وقلَّتها بالنسبة إليها، قال تعالى: ﴿وَإِنْ تَعُدُّواْ نِعْمَةَ اللَّهِ لاَ تُحْصُوهَا﴾[2]، فكيف يستحق عِوضاً عنها في الآخرة؟! فضلاً عن الوجوب وتصوُّر الظلم أو البخل في تركه، (وكان له أنْ يعذِّبهم بتقصير الشكر وهو غير ظالمٍ لهم)، فأشار إلى منع الظلم أو البخل [٢٣١/ط] في منع اللُّطف، والأصلح والعوض، فإنَّه كان عدلاً منه ومجازاةً على التقصير في واجب الشكر، لا ظلماً أو بخلاً أو نقضاً[3] للغرض كما زعموا.

---

[1] رواه الحصكفي عن أبي حنيفة عن عطاء بن أبي رباح هكذا بتمامه، رقم (١١)، مسند أبي حنيفة رواية الحصكفي، أبو حنيفة النعمان، تحقيق: عبد الرحمن حسن محمود، الآداب – مصر، من المكتبة الالكترونية الشاملة، وأبو داود من حديث طويل عن أُبَيُّ بن كعب ﷺ، كتاب السنة، باب في القدر، (٢٢٥/٤)، رقم (٤٦٩٩)، سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية صيدا – بيروت، عدد الأجزاء (٤)، وابن حبان عنه، كتاب الرقائق، باب الورع والتوكل، (٥٠٥/٢)، رقم (٧٢٧)، وابن ماجه عنه أيضاً، افتتاح الكتاب في الإيمان، باب في القدر، (٢٩/١)، رقم (٧٧) بنحوه.

[2] إبراهيم: ٣٤

[3] (نقصاً) في (أ).

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أنَّه تعالى لو منع الكفار بعض المصالح والألطاف، لزم ترك الواجب والظلم على أصلهم، ويجب حينئذٍ سلب القدرة عنهم رأساً؛ لكونه أصلح لهم، بل عدم إبقائهم إلى[1] بلوغهم، والواقع خلافه.

وإليه أشار بقوله: (أليس دلَّهم على الطاعة وألهمهم إياها وصبَّرهم عليها)، [ومنه أخذ الأشعري إلزام أستاذه الجُبَّائي[2]، فقال له: لو أنَّ صبياً مات فرأى منزلةً رفيعةً لبالغٍ مسلمٍ، فقال: يارب لِمَ لَمْ تُدِمْ حياتي حتى أبلغ فأجتهد مثله؟ قال: يقول الله تعالى له: علمت أنَّك لو بلغت [لكفرت][3]؛ فكان الأصلح لك الموت في الصبا، قال: فينادي الكفار من دركات لظى[4]: يا إلهنا لَمَّا علمت أنَّا إذا بلغنا عصينا، فهلا أمتَّنا في الصبا؟ فانقطع الجبائي، فتاب الأشعري عن الاعتزال، كما في المسايرة[5].

---

[1] (على) في (أ).

[2] **الجُبَّائي (٢٣٥ – ٣٠٣ هـ / ٨٤٩ – ٩١٦ م)**: محمد بن عبد الوهاب بن سلام، مولى عثمان بن عفان ﷺ، أبو علي المعروف بالجبائي، شيخ المعتزلة، كان رأساً في الكلام في عصره، وإليه تُنسب الجبَّائية من المعتزلة، وله في مذهب الاعتزال مقالات مشهورة وآراء انفرد بها في المذهب، أخذ عنه ابنه أبو هاشم والشيخ أبو الحسن الأشعري شيخ السنَّة في علم الكلام، حيث كان الجبَّائي زوج أمه ثم أعرض عنه الأشعري؛ لَمَّا ظهر له فساد مذهبه وتاب منه. انظر لسان الميزان (٥/٢٧١)، والوافي بالوفيات (٤/٥٥)، ووفيات الأعيان (٤/٢٦٧، ٢٦٨).

[3] ساقطة من (أ) و(ط).

[4] (جهنم) في (أ).

[5] انظر المسايرة (٨٩، ٩٠)، والمسامرة (٢/١٥٠) ط/ الأميرية، وانظر أيضاً أبكار الأفكار (٢/١٥٤).

وهو أظهر مما في المواقف[1] وغيره، أنَّه ناظره في ثلاثة إخوةٍ: مات أحدهم مطيعاً، والآخر عاصياً، والثالث صغيراً، [١٤/ب] وألزمه في قول العاصي: يا رب لِمَ لَمْ تمتني صغيراً؟ لئلَّا أعصي لك[2] فلا أدخل النار، لِما يتخيَّل أنَّ لهم دفع الإلزام به، بأنَّ إماتته للصغير في صغره للعلم بأنَّه لو بلغ لكفر وأضلَّ غيره، فإماتته لمصلحة الغير، سيما إذا كان الغير كثيراً؛ لظهور رجحانه، وليس في إبقاء العاصي ذلك، كما تصدى أبو الحسين البصري[3] لدفع الإلزام به عن شيخه الجبائي بعد أربعة أدوارٍ أو أكثر، لكنَّه تحكُّمٌ كما [٩/د] في التفسير الكبير[4]،

---

[1] انظر المواقف (٣٢٩، ٣٣٠).

[2] (لئلا أعصي لك أمراً) في (ط).

[3] **أبو الحُسِين البَصْرِي (ت ٤٣٦ هـ – ١٠٤٤ م)**: محمد بن علي بن الطيب، أبو الحسين البصري المعتزلي. المتكلم على مذهب المعتزلة وأحد أئمتهم الأعلام المشار إليه في هذا الفن، وُلد بالبصرة وسكن بغداد وتُوفي فيها. كان من فحول المعتزلة جيد الكلام، وله التصانيف الفائقة في أصول الفقه منها: "المعتمد"، وهو كتاب كبير، ومنه أخذ الإمام الفخر الرازي كتاب المحصول كما ذكر ابن خلكان، وله "تصفح الأدلة" في مجلدين، و"غرر الأدلة" في مجلد كبير. انظر الوافي بالوفيات (٩٢/٤، ٩٣)، ووفيات الأعيان (٢٧١/٤)، والأعلام (٢٧٥/٦).

[4] أجاب أبو الحسين البصري عن ذلك الاعتراض فقال: "نحن لا نرضى في حقِّ هؤلاء الإخوة الثلاثة بهذا الجواب الذي ذكرتم، بل لنا ههنا جوابان آخران سوى ما ذكرتم. ثم قال: وهو مبنيٌ على مسألة اختلف شيوخنا فيها وهي أنه: هل يجب على الله أن يكلف العبد أم لا؟ فقال البصريون: التكليف محض التفضل والإحسان وهو غير واجب على الله تعالى. وقال البغداديون: إنه واجبٌ على الله تعالى. قال أبو الحسين: فإن فرعنا على قول البصريين فلله تعالى أن يقول لذلك الصبي: إني طوَّلت عمر الأخ الزاهد وكلفته على سبيل التفضل، ولم يلزم من كوني متفضلاً على أخيك الزاهد بهذا الفضل، أن أكون متفضلا عليك بمثله. وأما إن فرعنا على قول البغداديين فالجواب أن يقال: إن إطالة عمر أخيك وتوجيه التكليف عليه كان إحساناً في حقه، ولم يلزم منه عود مفسدةٍ إلى الغير فلا جرم فَعلته، وأما إطالة عمرك وتوجيه التكليف عليك كان يلزم منه عود مفسدةٍ إلى غيرك؛ فلهذا السبب ما فعلت ذلك في حقِّك فظهر الفرق. هذا تلخيص كلام ابي الحسن البصري، سعياً منه في تخليص شيخه المتقدم عن سؤال الأشعري، بل سعياً منه في تخليص إلهه عن سؤال العبد. ثم شرع الإمام الرازي في بيان وجه ضعفه وتحكمه فقال: "وأقول قبل

ويلزمهم منع النفع عمَّن لا جناية له لإصلاح غيره، وهو ظلمٌ عندهم، فإنَّ مذهبهم وجوب الأصلح بالنسبة إلى [الشخص، لا بالنسبة إلى][1] الكل من حيث الكل، كما ذهب إليه

الخوض في الجواب عن كلام أبي الحسين: صحة هذه المناظرة الدقيقة بين العبد وبين الله، إنما لزمت على قول المعتزلة، وأمَّا على قول أصحابنا رحمهم الله فلا مناظرة البتة بين العبد وبين الرب، وليس للعبد أن يقول لربه لم فعلت كذا؟ أو ما فعلت كذا، فثبت أن خصماء الله هم المعتزلة لا أهل السنة، وذلك يقوي غرضنا ويحصل مقصودنا. ثم نقول:

أما الجواب الأول: وهو أن إطالة العمر وتوجيه التكليف تفضُّل، فيجوز أن يخصَّ به بعضاً دون بعض. فنقول: هذا الكلام مدفوع لأنه تعالى لَمَّا أوصل التفضل إلى أحدهما، فالامتناع من إيصاله إلى الثاني قبيحٌ من الله تعالى؛ لأن الإيصال إلى هذا الثاني ليس فعلاً شاقاً على الله تعالى، ولا يوجب دخول نقصان في مُلكه بوجه من الوجوه، وهذا الثاني يحتاج إلى ذلك التفضُّل، ومثل هذا الامتناع قبيحٌ في الشاهد، ألا ترى أن مَن منع غيره من النظر في مرآته المنصوبة على الجدار لعامة الناس قَبُح ذلك منه؛ لأنه منْعٌ من النفع من غير اندفاع ضررٍ إليه ولا وصول نفعٍ إليه، فإن كان حكم العقل بالتحسين والتقبيح مقبولاً فليكن مقبولاً ههنا، وإن لم يكن مقبولاً لم يكن مقبولاً البتة في شيءٍ من المواضع، وتَبطل كُليَّة مذهبكم، فثبت أن هذا الجواب فاسد.

وأما الجواب الثاني: فهو أيضاً فاسدٌ؛ وذلك لأن قولنا تكليفه يتضمن مفسدةً، ليس معناه أن هذا التكليف يوجب لذاته حصول تلك المفسدة؛ وإلا لزم أن تحصل هذه المفسدة أبداً في حقِّ الكل وأنه باطلٌ، بل معناه: أن الله تعالى علم أنه إذا كلف هذا الشخص، فإن إنسانا آخر يختار من قبل نفسه فعلاً قبيحاً، فإن اقتضى هذا القدر أن يترك الله تكليفه، فكذلك قد علم من ذلك الكافر أنه إذا كلفه، فإنه يختار الكفر عند ذلك التكليف، فوجب أن يترك تكليفه، وذلك يوجب قُبح تكليف من علم الله من حاله أنه يكفر، وإن لم يجب ههنا لم يجب هنالك. وأما القول بأنه يجب عليه تعالى ترك التكليف، إذا علم أن غيره يختار فعلاً قبيحاً عند ذلك التكليف، ولا يجب عليه تركه، إذا علم تعالى أن ذلك الشخص يختار القبيح عند ذلك التكليف، فهذا محض التحكم. فثبت أن الجواب الذي استخرجه أبو الحسين بلطيف فكره ودقيق نظره بعد أربعة أدوار ضعيفٌ، وظهر أن خصماء الله هم المعتزلة لا أصحابنا والله اعلم. انظر التفسير الكبير (١٣/١٤٤، ١٤٥)، وانظر أيضاً المطالب العالية (٣/٣٢٦، ٣٢٨).

[1] ساقطة من (ب).

الفلاسفة في نظام العالم، كما في شرح العضدية وغيره[1]، وأنَّه لو منعه لذلك فكيف لم يُمت قبل البلوغ فرعون وزَرَدَشت[2] وغيرهما من المضلين؟! لإصلاح كثيرٍ من العاصين[3]، كما في التبصرة وشرح المقاصد[4].

فلا وجه لِما قيل[5] أنَّ للجبائي أنْ يقول: الأصلح واجبٌ على الله إذا لم يُوجب تركه حفظ [أصلحٍ][6] آخر، مُوجهٌ بالنسبة إلى شخص آخر، فلعلَّه كان إماتةُ [الأخ][7] الكافر موجبةً لكفر [٢٣٢/ط] أبويه وأخيه؛ لكمال الجَزَع على موته فكان الأصلح لهم حياته، فلمَّا

---

[1] انظر شرح العقائد العضدية (١٠٠)، جلال الدين الدواني، نسخة مصورة من موقع 4 shared، بدون طبعة وتاريخ.

[2] **زَرَدَشت**: أو زرادشت بن يورشب، ظهر في زمان "كشتاسب بن لهراسب" المِلك، في بلاد كوردستان، وانتشرت تعاليمه في مناطق واسعة من وسط آسيا حتى ظهور الإسلام، وتتحدث الأساطير والروايات عن خوارق ومعجزاتٍ، اكتنفت مولده وأحداث حمله ومولده وحياته، كما تحكي بعض الكتابات نزول الوحي عليه، وخلاصة ما جاء به زردشت، أنَّه أنكر الوثنية، وقال النور والظلمة أصلان متضادان، والله تعالى خالق النور والظلمة ومبدعهما، وهو واحدٌ لا شريك له، ولا ضدَّ، ولا ندَّ، ولا يجوز أن يُنسب إليه وجود الظلمة، وجعل الخير المحض من صفات الله، ونزل بإله الشر إلى ما دون منزلة المساواة بينه وبين الإله الأعلى، وحاول جهده أن يقصر الربانية على إلهٍ واحدٍ، موصوفٍ بأرفع ما يفهمه أبناء زمانه من صفات التنزيه، وبشر بالثواب وأنذر بالعقاب، وقال بأن خلق الروح سابق لخلق الجسد، وقسم العالم إلى الروحاني والجسماني، أو الروح والشخص. انظر الملل والنحل (٢٨١/١، ٢٨٤)، وانظر أيضاً كتاب الله (٨٩)، عباس محمود العقاد، دار المعارف – القاهرة، الطبعة التاسعة، بدون تاريخ.

[3] (العالمين) في (ب) و(ط).

[4] انظر تبصرة الأدلة (٩٩٦/٢، ٩٩٧) ط/ المكتبة الأزهرية، وشرح المقاصد (٣٣٣/٤).

[5] قائله الفاضل عصام الدين في حواشي النسفية، كما في هامش النسخة (ب).

[6] ساقطة من (أ).

[7] ساقطة من (ب).

حفظ هذا الأصلح وجب فوت الأصلح له، ولعلَّه كان في نسله صُلحاء[1] كان[2] الأصلح لهم إيجادهم، فلرعاية الكثيرين فات الأصلح [له][3][4].

الثانية: أنَّه تعالى لو عذَّبهم [١٤/أ] جميعاً على تقصيرهم[5]، لكان حسناً مترتباً عليه عاقبةٌ حميدةٌ، لكنَّه تركه إلى أحسن منه، وهو عفوه من فضله.

الثالثة: أنَّ أصل البرهان مرويٌ مرفوعاً وموقوفاً، رواه أحمد بن حنبل، وأبو داود، وابن ماجه، وابن حبان، وأبو يعلى، والطبراني، والطيالسي، والبيهقي، والضياء المقدسي[6]، وعَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ[7]، رحمهم الله تعالى عن ابن مسعود، وأُبي بن كعب، وزيد بن ثابت، وحذيفة بن

---

[1] (صلحا) في (أ).

[2] (لأن) في (ب).

[3] ساقطة من (أ).

[4] في (ط) بعد قوله: [فات الأصلح له] زيادة: [ولما كان الخذلان في سلب الإيمان يتراءى منافياً لما قرره من البيان تعرض لدفعه].

[5] (تقصير) في (أ).

[6] **الضِيَاء المَقْدِسِي (٥٦٩ – ٦٤٣ هـ / ١١٧٣ – ١٢٤٥ م)**: محمد بن عبد الواحد بن أحمد، المقدسي الحنبلي، أبو عبد الله، الإمام العالم الحافظ المجوِّد الحجَّة، محدِّث الشام. صاحب التصانيف والرحلة الواسعة. وُلد بالدير المبارك في قاسيون بدمشق، وتوفي فيها، وتُنسب إليه المدرسة الضيائيَّة بسفح قاسيون، من تصانيفه المشهورة: "فضائل الأعمال"، "فضائل الشام"، "النهي عن سب الأصحاب". انظر تذكرة الحفاظ (١٣٣/٤، ١٣٤)، وسير أعلام النبلاء (٣٥٢/١٦ وما بعدها) ط/ دار الحديث، ومعجم المؤلفين (٢٦٣/١٠).

[7] **عَبْدُ بْنُ حُمَيْد (ت ٢٤٩ هـ / ٨٦٣ م)**: عبد بن حميد – وقيل عبد الحميد – بن نصر، أبو محمد الكَسِي – وقيل الكشي – بفتح الكاف وكسرها مع كسر السين، نسبته إلى (كس) من بلاد السند، محدِّثٌ حافظٌ مفسر، من حفاظ الحديث بما وراء النهر، روى عنه مسلم والترمذي، وتوفي بدمشق، من آثاره: "المسند الكبير"، و"تفسير القرآن". انظر تذكرة الحفاظ (٨٩/٢)، والوافي بالوفيات (٢٢٤/١٩)، ومعجم المؤلفين (٦٦/٥)، والأعلام (٢٦٩/٣).

اليمان، رضي الله تعالى عنهم عنه ﷺ أنَّه قال: «إِنَّ اللهَ لَوْ عَذَّبَ أَهْلَ سَمَاوَاتِهِ وَأَهْلَ أَرْضِهِ لَعَذَّبَهُمْ وَهُوَ غَيْرُ ظَالِمٍ لَهُمْ، وَلَوْ رَحِمَهُمْ لَكَانَتْ رَحْمَتُهُ خَيْرًا لَهُمْ مِنْ أَعْمَالِهِمْ»[1]، لكنه لَمَّا كان من الآحاد الغير المفيدة[2] في المقام لم يُسنده عطاء، بل أورده مبرهناً مفيداً للإلزام.

الرابع: ما أشار إليه بقوله: (وقال في الفقه الأكبر: (ولا يجوز أنْ نعتقد) ونقول (يسلب الله الإيمان) والتصديق القلبي، (من عبدٍ مؤمنٍ قهراً)، من غير أنْ يتركه (العبد باختياره ومباشرته لأسباب الكفر، ولكنَّ العبد يدع الإيمان أي يتركه اختياراً) وعزماً على الكفر بخذلان الله إياه، (فإذا ترك) العبد التصديق اختياراً، (فحينئذٍ يسلب منه) الإيمان والتصديق أي: يستولي على قلبه (الشيطان) بتسليط الله تعالى مجازاةً عليه، [٢٣٤/ط] فأشار إلى منع وجوب احترام[3] المعصوم أو التائب إنْ علم الله فسقه لو أبقاه، بناءً على كونه تفويتاً للغرض بعد حصوله؛ إذ لو وجب احترامه[4] لوجب قبل سلب الشيطان منه الإيمان، واللازم باطلٌ [١٠/ج] وكذا [١٥/ب] الغرض، وكيف يُتعقَّل استحقاق النعيم الدائم بمجرد كلمةٍ في آخر عمره مثلاً حتى يكون غرضاً؟! وكذا العذاب الممتد بشرب قطرةٍ من خمر، كما في شرح المقاصد[5]، وفيه إشارةٌ إلى الأخذ من قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾[6] وإلى أنَّ الخذلان وتسليط الشيطان عدلٌ منه تعالى؛ مجازاةً على سوء عزم العبد واختياره للكفر.

---

[1] أخرجه البيهقي عن زيد بن ثابت ﷺ بهذا اللفظ، السنن الكبرى، كتاب الشهادات، باب ما ترد به شهادة أهل الأهواء، (٣٤٣/١٠)، رقم (٢٠٨٧٤)، أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، الطبعة الثالثة: ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.

[2] (المقيدة) في (ب).

[3] (احترام) في (ب).

[4] (احترامه) في (ب).

[5] راجع شرح المقاصد (٣٠٣/٤، ٣٠٥).

[6] الحجر: ٤٢

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: الردُّ على المعتزلة المنكرين للتسليط، وقد احتجَّ أصحابنا فيه بقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاء لِلَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾[1]، على أنَّه تعالى هو الذي سلط الشيطان عليهم حتى أضلَّهم وأغواهم، ويتأكد هذا النص بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾[2].

وحمله المعتزلة على الحكم بأنَّ الشيطان وليٌ لمن لا يؤمن، وحملوا الإرسال على التخلية بين الشياطين وبينهم، ورُدَّ بأنَّه إذا قيل: إنَّ فلاناً جعل هذا الثوب أبيض، لم يُفهم منه أنَّه حَكَمَ بذلك، فوجب حمل الجعل على التأثير والتحصيل، لا على مُجرد الحُكم كما في التفسير الكبير في سورة الأعراف[3].

وروى البيهقي، وأبو يعلى، وأبو نعيم عن أسامة بن زيد عنه ﷺ أنه تفل في فم صبيٍ وقال: «اخرج يا عدو الله فإنِّي رسول الله»، ثم ناوله إلى أمه وقال: «خذيه فلا بأس عليه»[4].

---

[1] الأعراف: ٢٧

[2] مريم: ٨٣

[3] انظر التفسير الكبير (٢٢٤/١٤).

[4] أخرجه أحمد عن أبي يعلى بن مرة ﷺ، (٩٢/٢٩)، رقم (١٧٥٤٩)، والطبراني في المعجم الكبير عن يعلى بن مرة من حديث طويل، (٢٦٤/٢٢)، رقم (٦٧٩)، سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية – القاهرة، الطبعة الثانية، عدد الأجزاء (٢٥)، والحاكم في المستدرك عن أبي يعلى بن مرة أيضاً، (٦٧٤/٢)، رقم (٤٢٣٢) بنحوه، المستدرك على الصحيحين، الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١١هـ – ١٩٩٠م، عدد الأجزاء (٤).

ورواه أحمد بن حنبل، وأبو داود، والطبراني من حديث أم أبان[1]، واختاره الأشعري والباقلاني كما في "لقط [١٥/أ] المرجان" للسيوطي وغيره[2]، وصرَّح به الإمام أبو المعين في بحر الكلام[3].

الثانية: أنَّه لو وجب اللُّطف ورعاية الأصلح عليه تعالى، لَما ترك ذلك في حق أحدٍ بخذلانه وتسليط الشيطان وذريته.

---

[1] **أُمُّ أَبَان:** بنت الوازع بن زارع، حديثها في أهل البصرة، روت عن جدِّها زارع بن عامر العبدي، وروى عنها مطر بن عبد الرحمن الأعنق، روت عن أبيها وكان مع الأشج الذي قدِم على رسول الله ﷺ، فقال للزارع: «إن فيك لخصلتين يُحبهما الله ورسوله». قال: وما هما؟ قال: «الحِلم والأناة». انظر لسان الميزان (٥٣١/٧)، والتكميل في الجرح والتعديل ومعرفة الثقات والضعفاء والمجاهيل (٣٢٣/٤)، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، تحقيق: د. شادي آل نعمان، مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية – اليمن، الطبعة الأولى: ١٤٣٢هـ – ٢٠١١م، عدد الأجزاء (٤).

[2] قال السيوطي: "أنكر طائفة من المعتزلة دخول الجن في بدن المصروع، وذكر أبو الحسن الأشعري أن أهل السنَّة والجماعة يقولون: إن الجن يدخلون في بدن المصروع كما قال تعالى: ﴿الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس﴾، وقال ابن أحمد بن حنبل: قلت لأبي: إن قوماً يقولون: إن الجن لا يدخل في بدن المصروع من الإنس، فقال: يا بني يكذبون، وهو ذا يتكلم على لسانه. ولم يذكر الباقلاني. انظر لقط المرجان في أحكام الجان (٨٨، ٩٠)، جلال الدين السيوطي، تحقيق: مصطفى عاشور، مكتبة القرآن – القاهرة، بدون طبعة وتاريخ. والحديث رواه البيهقي في دلائل النبوة (٢٤/٦) من حديث طويل.

[3] قالت المعتزلة: إن الشياطين ليس لهم عمل على بني آدم ولا يُمكنهم أن يُوسوِسُوا، ونفسُ الإنسان تُوسوِسُهم. وقال أهل السُنَّة والجماعة: لهم عمل على بني آدم في الظاهر والباطن. لكن النسفي ينفي ذلك في موضع آخر حيث يقول في مسألة المجامعة: "أما المجامعة فلا تحصل بينه وبين بني آدم؛ لأن الشياطين ليس لهم عمل على بني آدم. انظر بحر الكلام (١٨٢)، (٢٠٠)، ميمون بن محمد النسفي، تحقيق: د. محمد صالح الفرفور، دار الفرفور – دمشق، الطبعة الثانية: ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م.

وإليهما أشار بقوله: (فإذا ترك فحينئذٍ يسلب منه الشيطان)، ولو وجب وأبقاه لَزم كون إماتة الأنبياء والعلماء المرشدين بعد حينٍ، وتبقية[1] الشيطان وذُريَّاته المضلِّين إلى يوم الدين أصلح للعباد[2].

[٢٣٥/ط] الثالثة: أنَّه لا يمكن القول بوجوب الأصلح، إلا مع القول بأنَّ كل ما وقع في الدارين فهو الأصلح للعباد، والأمرُ بخلافه كما في شرح المقاصد[3].

وإليه أشار بقوله: (ولكن العبد يدَع الإيمان)، وقد صرَّح إمام الحرمين بفهم هذا المعنى من كلام الكعبي، فنادى لسانُ الحال في كل نادٍ، أنَّه لو وجب على الله الأصلح واللُّطف بالعباد، لَما ضلَّت المعتزلة طريق الرشاد.

---

[1] (وتبعيّة) في (ب).

[2] انظر شرح المقاصد (٣٣٣/٤)، والمطالب العالية (٣٢٩/٣).

[3] راجع شرح المقاصد، حيث أسهب التفتازاني في بيان بطلان لوازم ذلك القول من خلال إثبات ملزوماتها. (٣٣١/٤، ٣٣٤).

فصل[1]

[١٠/د] لَمَّا بيَّن من خصوصيات التكوين التفضُّل العام للعالمين، شرع في بيان بعضٍ منها عامٌ كذلك للعالمين.

(وقال في الوصية: والله تعالى خالق العباد ورازقهم) أي: مُعطي رزقهم المقدَّر في مدة حياتهم، وأراد بالعباد ما يشمل البهائم تغليباً كما في شرح المقاصد[2]، (ومميتهم) أي: خالقُ الموت فيهم في أجلهم، وآخر مدةٍ قُدِّرت لحياتهم، والرزق بمعنى المرزوق، وما انتفع به الحيُّ سواء كان بالتغذي أو بغيره، مباحاً كان أو حراماً، كما دلَّ الإطلاق، وقيل: [١٦/ب] ما يتربى به الحيوان من الأغذية والأشربة عندنا. والمملوك عند المعتزلة، وهو يختص بالمباح، فيصير النزاع فيه لفظياً، كما قال الرُّستُغْفَني ومن تبِعه منا، والأستاذ أبو إسحاق[3] ومن تبِعه من

---

[1] للتوسع في مبحثي الرزق والأجل انظر شرح الفقه الأكبر (٣٥٨، ٣٦٠) و(٣٦٣، ٣٦٤)، وبحر الكلام (١٤٣، ١٤٤)، والمواقف (٣٢٠)، وشرح العقائد النسفية (٢٢٩، ٢٣٣)، وشرح المقاصد (٣١٤/٤، ٣١٩)، وأبكار الأفكار (٢١١/٢، ٢٢٦).

[2] انظر شرح المقاصد (٣١٩/٤).

[3] **أبو إِسْحَاق الإِسْفَرَايِيْنِي (ت ٤١٨ هـ – ١٠٢٧ م)**: إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، أبو إسحاق، الملقَّب بالأستاذ، الإمام العالم الفقيه الأصولي المتكلِّم. نشأ في إسفرايين (بين نيسابور وجرجان)، ورحل إلى خراسان وبعض أنحاء العراق فاشتهر، وتوفي بنيسابور، وكان الأستاذ أبو إسحاق أحد الثلاثة الذين اجتمعوا في عصر واحد، على نُصرة مذهب الحديث والسنَّة في المسائل الكلامية، القائمين بنصرة مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، وهم الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، والقاضي أبو بكر الباقلاني، والإمام أبو بكر بن فورك. له كتاب "الجامع في أصول الدين" خمس مجلدات، و"الرَّد على الملحدين"، و"مسائل الدور"، وله مناظرات مع المعتزلة. انظر طبقات الشافعية الكبرى (٢٥٦/٤، ٢٥٧)، وسير أعلام النبلاء (١٠١/١٣) ط / دار الحديث، وتهذيب الأسماء واللغات (١٦٩/٢، ١٧٠)، يحيى بن شرف النووي، دار الكتب العلمية – بيروت، بدون طبعة وتاريخ، عدد الأجزاء (٤).

الأشاعرة، وليس بصواب كما ظُنَّ[1]، فإنَّ إقامة البراهين في كتب الأكثرين تدلُّ على أنَّه نزاعٌ معنويٌ في مطلق الرزق، والمتربى به كالمملوك بعضٌ من محل النزاع، وصرَّح به الإمام الرازي والآمدي وشارح المواقف والمقاصد[2]، ومن فسَّره بالمتغذى به من مشايخنا كصاحب التبصرة والكفاية والاعتماد[3]، فقد تسامح فيه اعتماداً على التصريح بالتعميم.

ففي التبصرة: أنَّ الرزق يقع عندنا على الغذاء والملك جميعاً[4].

وفي الكفاية: أنَّه يقع عندنا على الملك والمأكول، والمدد الذي يصل إلى العبد [٢٣٦/ط] بواسطته، ويدلُّ على أنَّه لا يختص بالمتربَّى به؛ أنَّه مأمورٌ بالإنفاق من الرزق، والمتربى به ليس كذلك، كما في التفسير الكبير[5].

---

[1] ظنَّه الشيخ أكمل الدين البابرتي والإمام أبو المعين النسفي فقال: "والرزق عندنا عبارة عن الغذاء حلالاً كان أو حراماً، وعند المعتزلة عبارة عن الملك فلا يكون الحرام رزقاً لأنه غير ملكٍ". ونحوه عند النسفي، ثم نَقَلَا كون الخلاف فيه لفظياً فقالا: "والشيخ أبو الحسن الرستغفني وأبو إسحاق الإسفرايني ما حققا الخلاف في هذه المسألة، وقالا: الخلاف لفظيٌ من حيث العبارة لا غير، وهو الصواب". انظر شرح الوصية (١١٠، ١١١)، وتبصرة الأدلة (٩٤٨/٢) ط/ المكتبة الأزهرية.

[2] انظر أبكار الأفكار (٢٢٢/٢)، وشرح المواقف (١٩١/٨، ١٩٢) ط/ دار الكتب العلمية.

[3] انظر البداية (١٣١).

[4] قال في التبصرة: "ومن المحال إطلاق اسم الرزق على الملك خاصةً دون الغذاء، بل هو يقع عليها جميعاً. تبصرة الأدلة (٩٤٧/٢) ط/ المكتبة الأزهرية.

[5] انظر البداية (١٣١)، والتفسير الكبير (٢٧٥/٢).

وقالت المعتزلة: ليس الحرام المنتفع رزقاً، وينتفع الشخص برزق غيره تمسكاً بأنَّه لو كان رزقاً لَما جاز دفعه عنه، ولا الذم ولا العقاب عليه، وبأنَّ الرزق يحصل من أفعالهم وملكٌ لهم، والملك لا يثبت في الحرام، كما في التبصرة والتسديد، وسيأتي جوابه[1].

وأما الإماتة في الوقت الذي علم الله في الأزل وقدَّر بُطلان حياة الحيوان فيه، فهو أيضاً بفعله[2] تعالى وخلقه، سواء كان [١٦/أ] الحيوان مقتولاً أو لا، وهو واحدٌ لا تعدُّد ولا مُعلَّق[3] فيه، كما دلَّ الإطلاق.

وقال أكثر المعتزلة: إنَّ موت المقتول تولَّد من فعل القاتل، فهو من أفعاله لا فعل الله، وأنَّه لو لم يُقتل لعاش إلى أمدٍ هو أجله، فهو متعددٌ. وادَّعوا فيه الضرورة واستشهدوا عليه[4] بذم القاتل، ولو كان ميتاً بأجله الذي قدَّر الله له لمات، وإنْ لم يقتله فهو لم يجلب [حينئذ][5] بفعله أمراً لا مباشرةً[6] ولا توليداً، فكان لا يستحق الذم عقلاً ولا شرعاً، [١١/ج] وهو باطلٌ

---

[1] انظر تبصرة الأدلة (٩٤٧/٢) ط/ المكتبة الأزهرية. وقال اللَّامشي في التمهيد: "الحرام رزقٌ عند أهل السنَّة؛ لأن الرزق في اللغة يقع على الغذاء، ويقع على القوت المقدَّر، ويقع على الملك أيضاً. والغذاء والقوت قد يكون حلالاً وقد يكون حراماً. ولأنا نرى بعض الأشخاص لا يأكلون مدة عمرهم إلا الحرام، ومن المحال أنه خرج من الدنيا ولم يأكل رزق الله تعالى! ولم يكن الله رازقه! وأي قول أقبح من قول من يقول: إنه خرج من الدنيا ولم يأكل رزق الله تعالى!". التمهيد لقواعد التوحيد (١٠٦)، محمود بن زيد اللَّامشي، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى: ١٩٩٥م، وراجع أيضاً أبكار الأفكار (٢٢٠/٢، ٢٢٣).

[2] (بقوله) في (ب).

[3] (تعليق) في (ط).

[4] (عليها) في (أ).

[5] ساقطة من (أ).

[6] (للمباشرة) في (ط).

قطعاً، وأيَّدو بقوله ﷺ: «لَا يَزِيدُ فِي الْعُمُرِ إِلَّا الْبِرُّ»[1]، ونحوه من النقليات كما في شرح المقاصد[2]، وسيأتي جوابه.

وقال كثيرٌ من المحدثين: إنَّ الأجل متعددٌ: منجزٌ، ومعلَّقٌ: بأنْ يثبت في صحيفة الملائكة مطلقاً، وفي علم الله مقيداً بنحو الصِّلة والصدقة، ويؤول إلى علم الله، متمسكين بقوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاء وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[3]، وقوله: ﴿ثُمَّ قَضَى أَجَلاً وَأَجَلٌ مُّسمًّى عِندَهُ﴾[4]، وقوله تعالى: [﴿وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾][5]، وقوله: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلاَّ فِي كِتَابٍ﴾[6]، وبحديث الزيادة ونحوه، وسيأتي جوابه.

فلَيس القول به من الأوجهية[7] في شيءٍ كما ظُنَّ[8]، واستدل الإمام على كون الرزق والأجل مُقدَّرين في الأزل مُعيَّنين بتقديره، مشيراً إلى دفع مُتمسك المخالفين بوجوه:

[٢٣٧/ط] الأول: ما أشار إليه بقوله في الوصية: (لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾)[9]، فإنَّه تعالى أثبت له لوازم الألوهية [١٧/ب] وخواصِّها، ونفاها رأساً عن غيره مؤكداً بالإنكار بقوله: ﴿هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَلِكُم مِّن

---

[1] تقدَّم تخريجه انظر الصفحة (٩٥).

[2] راجع شرح المقاصد (٤/٣١٥، ٣١٧).

[3] الرعد: ٣٩

[4] الأنعام: ٢

[5] نوح: ٤، ومابين الحاصرتين ساقط من (أ).

[6] فاطر: ١١

[7] (الأوجهتين) في (ب).

[8] ظنَّه الشارح علي القاري كما في هامش النسخة (ب).

[9] الروم: ٤٠

شَيْءٍ﴾[1]، مُستنتجاً منه تنزُّهه[2] عن الشركاء بقوله: ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[3]، كما في تفسير البيضاوي[4].

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أنَّ الرزق مباحاً[5] كان أو حراماً، والإماتة في الأجل بقتلٍ كان أو لا، بخلقه تعالى وتقديره وفعله وتعيينه دون أحدٍ غيره، كما دلَّ الإضافة إليه تعالى، والنفي عن الغير سواء كان الانتفاع والإماتة متعلَّق الذم والعقاب على الكاسب بسوء اختياره وإقدامه أو لا، كما دلَّ الإطلاق، ودعوى الضرورة غير مسموعةٍ في مقام المنازعة سيما بمقابلة القطعيات.

الثانية: أنَّه ليس التقدير أنَّ زيداً إنْ فعل كذا أو لم يكن كذا طال عمره، ففي شرح التعديل: لا يقال: إنَّه يمكن أنْ يُقَدِّر الله أنَّ زيداً إنْ أعطى الصدقة طال عمره، وإنْ لم يُعْطِ ينقص عمره، فيجوز أنْ يزيد العمر أو ينقص؛ لأنَّا نقول: الواقع لا يخلو عن أحدهما مُعيَّناً، فالمقدَّر عند الله ذلك الواقع، وإنَّ العمر ليس في صرفه أو جلبه تأثيرٌ لأحدٍ، كما صرَّح به في التعديل وغيره.

وإليه أُشير بقوله: (ثم يميتكم)، فإنَّه بمعنى: يَخلق الموت أو يُقدِّره فيكم، وعلى كِلا المعنيين هو منه تعالى [واجبٌ][6]، على حسب علمه المتعلِّق بأحدهما مُعيَّناً.

---

[1] الروم: ٤٠

[2] (تنزيهه) في (ب).

[3] يونس: ١٨

[4] انظر تفسير البيضاوي (٤/٢٠٨).

[5] (حلالاً) في (ط).

[6] ساقطة من (ب) و(ط).

الثالثة: أنَّ في العُدول عن الاستدلال المشهور، مِن أنَّ الحرام لو لم يكن رزقاً [١١/د] لم يكن المتغذي [١٧/أ] به طول عمره مرزوقاً، واللَّازم باطلٌ؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾[١]، فإنَّه يدل على وصول الرزق الموعود لكلِّ أحدٍ، إشارةً إلى ورود المنع عليه؛ بعدم استلزام انتفاء الأخصِّ انتفاء الأعم، فلا يلزم عدم كونه مرزوقاً؛ لانتفاعه بالأشياء المباحة سِيما الخسيسة، وأنَّه إنْ لم يجد غيره فلا حُرمة لاضطراره، وإنْ وجد وأعرض عنه بسوء اختياره فلا يلزم عدم وصول الرزق إليه.

(و) **الثاني**: ما (قال في رواية) محمد، والحافظ طلحة، والحارثي، وأبي عبد الله [بن][٢] خسرو (البلخي، و) القاضي أبي عبد الله محمد (الخوارزمي) رحمهم الله تعالى: (حدثني يزيد [٢٣٨/ط] بن عبد الرحمن الأودي عن عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنهم) عن النبي ﷺ أنَّه قال: «تكون النطفة» أي: تُوجد في الرحم «أربعين ليلةً، ثم تكون علقةً أربعين ليلةً، ثم تكون مضغةً» أي: قطعة لحم قدْر[٣] ما يُمضغ «أربعين ليلةً»، ورواه البخاري ومسلم، وغيرهما عن ابن مسعود، وسيأتي تفصيل المقام وبيان وجوه المرام، «ثم يُنشئه الله خلقاً» أي: يُحرِّر ويُتِمُّ مادة خلقه كما فسَّره[٤] روايتهما، «ثم يُجمع خلقه فيقول الملك» أي: يرسل الله إليه الملك قبل أنْ ينفخ فيه الروح، فيقولُ مستكشفاً للقضاء السابق، طالباً لإظهاره للملائكة: «أي ربِّ أذَكَر» هذا المخلوق «أم أنثى؟ أسعيد» أي: من وجبت له الجنة بالوعد «أم شقيٌ؟» أي: من وجبت له النار، «ما أجله؟» أي:[٥] [١٨/ب] مدَّة حياته المقدَّرة له، «ما رزقه؟» أي: ما

---

[١] هود: ٦

[٢] ساقطة من (أ).

[٣] (قد) في (أ).

[٤] (فسروه) في (أ).

[٥] (أي) وردت مكررة مرتين تباعاً في (أ).

ينتفع به في حياته، «ما أثره؟» أي: عمله[1] بيانٌ لسعادته وشقاوته، «فيكتب» رُوي على صيغة المجهول والمعلوم «ما يريد الله به» مما ذكر من الأحوال والرزق والأجل، «فالسعيد من وُعظ بغيره» أي: وُفق للخيرات بالاستدلال بحال غيره وما أدَّى إليه أمره، لدلالته على سبق القضاء بالسعادة في حقِّه، «والشقيُّ من شقي في بطن أمه[2]» أي: قُدِّر له الشقاوة في رحم أمه، فهو من قبيل ذكر الكلِّ وإرادة الجزء.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: بيانُ أنَّ الأعمال أماراتٌ وليست بموجباتٍ. وإليه أُشير بقوله: (فالسعيد من وُعظ بغيره)، فإنَّ مصير الأمور في النهاية إلى ما جرى به القدَر في البداية، لكن لا يُخرجه [التقليد][3] عن القابليَّة.

فتقدير السعادة له قبل أنْ يُولد [لا][4] يدخله في حيز ضرورة السعادة، وكذا تقدير الشقاوة له قبل أنْ يُولد لا يُخرجه عن قابليَّة [١٢/ج] السعادة، كما دلَّ عليه قوله ﷺ: «كُلُّ

---

[1] (علمه) في (ب).

[2] تقدَّم تخريجه انظر الصفحة (٩٤).

[3] ساقطة من (ب) و(ط)، والأصح أن تكون التقييد.

[4] ساقطة من (ط).

مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الفِطْرَةِ»[1]، وذلك لأنَّ التقدير تابعٌ[2] للعلم التابع للمعلوم في الماهية، وهو صادرٌ باختياره، فكذا التقدير مقيدٌ[3] به، كما حقَّقه العلَّامة ابن الكمال وغيره.

الثانية: [أنه][4] حديثٌ مشهورٌ، وإليه أشار بالاستدلال به في الاعتقاد، فإنَّه روى القدر المشترك منه سبعة عشر صحابياً: أمير المؤمنين عمر، وعلي، وابن مسعود، وابن عباس، وحذيفة بن أسيد، وأبو ذر، [١٨/أ] وأبو هريرة، والعُرْسُ[5] بن عميرة[6]، وعائشة، وغيرهم [٢٣٩/ط] رضي الله عنهم، ورُوي عنهم بأكثر من نحو أربعين طريقاً كما سيأتي، وهو دالٌ على كَتب الرزق والأجل مطلقاً: أي إثباته وتعيينه[7]، كما أراده الله سواء كان رزقه مباحاً أو

---

[1] أخرجه البخاري عن أبي هريرة ﷺ، كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين، (١٠٠/٢)، رقم (١٣٨٥). ومسلم عن أبي هريرة ﷺ أيضاً، كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين، (٢٠٤٧/٤)، رقم (٢٦٥٨)، وزاد فيه: ثم يقول أبو هريرة: واقرءوا إن شئتم: ﴿فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ﴾.

[2] (التابع) في (أ).

[3] (متعد) في (أ).

[4] ساقطة من (ب).

[5] **العُرْسُ بن عَمِيْرَة الكندي:** أخو عُدَي بن عَمِيْرَة حديثه عند أهل الشام، روى عنه ابن أخيه عدي بن عدي بن عَمِيْرَة الكندي، وصاحب عمر بن عبد العزيز، ورجاء بن حيوة، وروى عنه زَهْدَم بن الحارث أن النبي ﷺ قال: «من كذب عليَّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار». انظر الاستيعاب في معرفة الأصحاب (١٠٦٢/٣)، يوسف بن عبد الله النمري القرطبي، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م. عدد الأجزاء (٤)، والإصابة في تمييز الصحابة (٢٠٦/٥)، أبو الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٥هـ. عدد الأجزاء (٨)، وأسد الغابة (٣/ ٥١٢)، أبو الحسن علي بن محمد عز الدين ابن الأثير، دار الفكر – بيروت ١٤٠٩هـ – ١٩٨٩م، بدون طبعة.

[6] (عمير) في (أ).

[7] (تعينه) في (أ).

لا، وأجله بقتلٍ أو لا، متعلَّقاً للذم والعقاب للكاسب بسوء الاختيار والإقدام أو لا، كما دلَّ الإطلاق.

الثالثة: أنَّ الأجل ليس منه في صحيفة الملائكة غير ما في إرادة الله وعلمه، وعلى أنَّه واحدٌ لا يجري فيه المحو والإثبات. وإليه أشار بقوله: (فيكتب ما يريد الله به)، حيث دلَّ على كتب ما تعلَّق به الإرادة على الاستمرار[1] المدلول من الصيغة.

الرابعة: أنَّ رزق كل أحدٍ مُعيَّنٌ له لا ينتفع به غيره، ولا يملكه لغيره إلا عند نفاذ انتفاعه به، وخروجه من رزقه كما في التبصرة[2]، وإليه أشار بإضافة الرزق إليه، وأشار إلى دفع تمسكهم بظواهر النصوص بقوله في رواية المذكورين:

فيُؤَوَّل[3] (ما روى) عبد الله بن عيسى عن عبد الله بن أبي الجعد، عن (ثوبان) ﷺ مولى رسول الله ﷺ، (عنه ﷺ أنَّه قال: «لا يزيد في العمر») أي: يُؤوَّل ببركته وطيب عيشه، («إلا البرُّ») فإنَّه يُطيبه كأنَّه يزيد فيه، («ولا يَرُدُّ[4] [القضاء][5] القدر») أي: ما يخاف نزوله وتبدو طلائعه وأماراته من المكاره والفتن، ويكون القضاء الإلهيُّ جارياً بأنْ يُصان عنه العبد الموفق للدُّعاء، فإذا أتى به حُرِسَ[6] من حلول ذلك كما في الفتح المبين[7]، فيكون دعاؤه

---

[1] (الاستقرار) في (ب).

[2] انظر تبصرة الأدلة (٩٤٧/٢) ط/ المكتبة الأزهرية.

[3] جاء مكانها (وعليه يخرَّج) في (ط).

[4] (برد) في (أ).

[5] ساقطة من (ب) و(ط).

[6] (حدس) في (أ) و(ط).

[7] ذكره المناوي في فيض القدير (٤٤٩/٦)، فيض القدير شرح الجامع الصغير، عبد الرؤوف المناوي، المكتبة التجارية الكبرى – مصر، الطبعة الأولى: ١٣٥٦هـ، عدد الأجزاء (٦)، ولم أجده عند الهيتمي في الفتح المبين.

كالرادِّ لِما كان يظنُّ حلوله ويتوقع نزوله، [١٩/ب] فكأنه لا يردُّه إلا الدعاء، («وإن العبد ليُحرم») أي: يُمنع («الرزق») أي: بركته أو سعته أو الشكر عليه («بالذنب يصيبه»)[١] أي: بشُؤم كسبه للذنب، يمنع بركة الرزق لا نفس الرزق المقدَّر[٢]؛ لِما رواه الحاكم والبيهقي عن ابن مسعود، والطبراني، وأبو نعيم عن أبي أمامة رضي الله تعالى عنهم عنه ﷺ أنَّه قال: [١٢/د] «إنَّ نَفْساً لَنْ تَمُوتَ حَتَّى تَسْتَكْمِلَ رِزْقَهَا»[٣]، والحديث رواه بتمامه أحمد بن حنبل، والنسائي، وابن ماجه، وابن حبان، والطبراني، والحاكم، أبو يعلى، وابن منيع[٤]، والضياء المقدسي، والروياني عن ثوبان، ورواه الترمذي والحاكم عن سلمان الفارسي سوى الجملة الأخيرة.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أنَّه خبرُ واحدٍ، والآحاد كالظواهر تُؤوَّل بما يرجع إلى المحكمات ومشهورات الروايات، وإليه أشار [بتفريع][٥] التأويل، فلا يثبت بها نقص الرزق المقدَّر وعدم وصول كله، [٢٤٠/ط] وتعدد الأجل وازدياده عن المقدَّر بنحو صِلةٍ أو صدقةٍ أو غير ذلك من وجوه البر، فالمراد بالزيادة والحرمان فيهما لازمهما مما ذكرنا من الخير والبركة والراحة وعدمها، كما يُتجوَّز بإرادة اللَّازم في قولهم: ذِكرُ الفتى عمره الثاني.

---

[١] تقدَّم تخريجه انظر الصفحة (٩٥).

[٢] (والمقدر) في (ب).

[٣] تقدَّم تخريجه انظر الصفحة (٩٦).

[٤] **ابن مَنِيْع (١٦٠ – ٢٤٤ هـ /٧٧٧ – ٨٥٩ م)**: أحمد بن مَنِيْعٍ بن عبد الرحمن، أبو جعفر البغوي، نزيل بغداد، حافظٌ ثقةٌ، له مُسندٌ في الحديث، كان يُعَدُّ من أقران أحمد بن حنبل في العلم، مات فقيراً فبيع جميع ما يملك – سوى كتبه – بأربعةٍ وعشرين درهماً. انظر تقريب التهذيب (٨٥/١)، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد – سوريا، الطبعة الأولى: ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م. عدد الأجزاء (١)، والأعلام (٢٦٠/١).

[٥] ساقطة من (أ).

وكشف عنه قوله ﷺ: «لن يُؤخر الله نفساً إذا جاء أجلها، ولكن زيادة العمر ذريةٌ صالحةٌ يُرزَقها العبد يدعو له بعد موته فيلحقه دعاؤه في قبره، فتلك الزيادة في العمر»[1]، رواه الحافظان ابن النجار[2] والطبراني[3] عن أبي [١٩/أ] الدرداء عنه ﷺ.

الثانية: أنَّ الرزق والأجل مُخصَّصان من عموم قوله: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاء وَيُثْبِتُ﴾[4]، وعليه جمهور المفسرين[5]، وإليه أشار بالحكم بتأويل الحديث مع موافقته لعموم الآية، ولم يحمله على بيانه.

---

[1] رواه الطبراني في المعجم الأوسط، عن أبي الدرداء ﷺ، باب الجيم، من اسمه جعفر، (٣٤٣/٣)، رقم (٣٣٤٩)، سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: طارق بن عوض الله – عبد المحسن الحسيني، دار الحرمين – القاهرة، عدد الأجزاء (١٠)، والحكيم الترمذي في نوادر الأصول في أحاديث الرسول، عن أبي الدرداء أيضاً، الأصل الثامن والثلاثون والمائتان في سبب زيادة العمر، (١٢٧/٣) بنحوه، محمد بن علي الترمذي، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل – بيروت، عدد الأجزاء (٤).

[2] **ابن النَّجَّار (٥٧٨ – ٦٤٣ هـ / ١١٨٣ – ١٢٤٥ م)**: محمد بن محمود بن الحسن، أبو عبد الله البغدادي، المعروف بابن النجار، أديبٌ مؤرخٌ حافظٌ للحديث، من أهل بغداد، مولده ووفاته فيها. رحل إلى الشام ومصر والحجاز وفارس وغيرهما، واستمر في رحلته ٢٧ سنة. من كتبه: "إظهار نعمة الإسلام وإشهار نقمة الأجرام"، و"الكمال في معرفة الرجال" في التراجم، و"ذيل تاريخ بغداد لابن الخطيب". انظر الأعلام (٨٦/٧)، وهدية العارفين (١٢٢/٢).

ولعلَّه ابن النجار الكوفي (٣٠٣ – ٤٠٢ هـ / ٩١٥ – ١٠١١ م): محمد بن جعفر التميمي، أبو الحسين النَّحوي، المعروف بابن النجار الكوفي، عالم العربية والمؤرخ، صاحب "الاستدراك"، و"تاريخ الكوفة"، و"المِلَح والنوادر". ولكن الأول أقرب والله أعلم. انظر الأعلام (٧١/٦)، وهدية العارفين (٥٨/٢).

[3] (السيوطي) في (أ).

[4] الرعد: ٣٩

[5] هو قول السلف وجمهور المفسرين كعلي، وابن عمر، وابن عباس، ومجاهد، وقتادة، والضحاك، والسدي، وعكرمة، وابن زيد، وسعيد بن جبير، وغيرهم. ولهم في تأويل هذه الآية أقوالٌ كثيرةٌ لا يتسع المقام لعرضها. وقال الكلبي: "يمحو من الرزق ويزيد فيه، ويمحو من الأجل ويزيد فيه. واختاره القشيري حيث قال:=

الثالثة: أنَّ الأجل واحدٌ، وما يدلُّ على تعدُّده أو تغيُّره[1] مُؤوَّل، وإليه أشار أيضاً بتفريع التأويل، فالأجل المقضيُّ محمولٌ على الموت، والأجل المسمَّى عنده على البعث من القبور، كما عليه الجمهور لمحكم قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ كِتَابًا مُّؤَجَّلاً﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاء أَجَلُهُمْ لاَ يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ﴾[3]: أي إذا قُدِّرَ وتعلَّق التقدير به؛ لأنَّ المجيء لازمٌ له، وبعد المجيء لا يُتصوَّر التقدُّم، فلا يحتاج إلى صرف

="وقيل السعادة والشقاوة والخَلْق والخُلُق والرزق لا تتغير، فالآية فيما عدا هذه الأشياء وفي هذا القول نوع تحكمٍ. وأيَّده القرطبي فقال: "مثل هذا لا يدرك بالرأي والاجتهاد، وإنما يؤخذ توقيفاً، فإن صح فالقول به يجب ويوقف عنده، وإلا فتكون الآية عامةٌ في جميع الأشياء، وهو الأظهر والله أعلم. انظر تفسير القرطبي (٣٢٩/٩، ٣٣٢)، "الجامع لأحكام القرآن"، محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، الطبعة الثانية: ١٣٨٤هـ – ١٩٦٤م، عدد الأجزاء (٢٠ في ١٠ مجلدات)، والبحر المحيط في التفسير (٣٩٨/٦، ٣٩٩)، ابن حيان الأندلسي، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر – بيروت، الطبعة: ١٤٢٠هـ، عدد الأجزاء (١٠)، وتفسير ابن كثير (٤٠٤/٤، ٤٠٥)، "تفسير القرآن العظيم"، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ، عدد الأجزاء (٩).

[1] (تعدده أو تغير) في (ب)، و(تعدد أو تغير) في (ط).

[2] آل عمران: ١٤٥

[3] الأعراف: ٣٤

العطف إلى المجموع، كما في أمالي المحقق ابن الحاجب[1][2]، وقوله تعالى: [﴿وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾[3] محمولٌ على تأخير العذاب إليه، كما عليه الجمهور. وبه يتوافق الآيات ويدلُّ عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاء لا يُؤَخَّرُ﴾[4]][5] وقوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِ﴾[6] محمولٌ على إرادة النقص عن الخير والبركة، كما في شرح المقاصد وغيره[7]، أو مُؤوَّل بإرجاع الضمير إلى مطلق المُعَمَّر لا الشخص المُعَمَّر بعينه، كما يُقال: [١٣/ج] لي درهمٌ ونصفه. أي: لا ينقص عُمُرُ شخصٍ من أعمار [٢٤١/ط] أضرابه ﴿إلا في

---

[1] **ابن الحَاجِب (٥٧٠ – ٦٤٦ هـ / ١١٧٤ – ١٢٤٩ م)**: عثمان بن عمر بن أبي بكر المصري، أبو عمرو ابن الحاجب، فقيه مالكي، من كبار العلماء بالعربية، كردي الأصل، وُلد في أسنا (من صعيد مصر)، ونشأ في القاهرة، وسكن دمشق، وتوفي بالاسكندرية، وكان أبوه حاجباً فعُرف به. من تصانيفه: "الأمالي النحوية"، و"الأمالي المعلقة عن ابن الحاجب"، "مختصر الفقه" في فقه المالكية ويسمى "جامع الأمهات". انظر وفيات الأعيان (٢٤٨/٣، ٢٤٩)، وهدية العارفين (٦٥٤/١، ٦٥٥)، والأعلام (٢١١/٤).

[2] راجع أمالي ابن الحاجب (٢٣٩)، عثمان بن عمر ابن الحاجب الكردي، تحقيق: د. فخر صالح سليمان قدارة، دار عمار – الأردن، دار الجيل – بيروت، ١٤٠٩هـ – ١٩٨٩م، عدد الأجزاء (٢) في ترقيم متسلسل واحد.

[3] نوح: ٤

[4] نوح: ٤

[5] ما بين الحاصرتين ساقط من (أ).

[6] فاطر: ١١

[7] الذي اختاره التفتازاني في شرح المقاصد هو التأويل حيث قال: "وقوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِ﴾ معناه من عُمُرِ مُعَمَّر لا من ذلك المعمر"، وقال في موضع آخر: "فإن عورض بقوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ﴾ ... أجيب: بأن المعنى ولا ينقص من عمر معمر على أن الضمير لمطلق المعمر، لا لذلك المعمر بعينه، كما يقال: لي درهمٌ ونصفه. أي: لا ينقص عمر شخص من أعمار إخوانه ومبالغ مُدَد أمثاله. انظر شرح المقاصد (٣١٤/٤، ٣١٥، ٣١٦).

كتاب﴾[1]، كما في التبصرة والكفاية وغيرهما وعليه جمهور المفسرين[2]. وتصحيح الإرجاع إلى الشخص المُعَمَّر بعينه مع وُحدة الأجل كما ظُنَّ[3] بناءً على أنَّه مقدَّرٌ بالأنفاس المعدودة دون الأزمان المحدودة، واختلاف الأنفاس بالسرعة والبطء بحسب الصحة والراحة والمرض والآفة ليس بذلك[4]؛ لأنَّ التقدير تابعٌ [٢٠/ب] للعلم الشامل للزمانيات وأزمنتها، وإنْ كان متعالياً عن التغيُّر بتغيُّر الأزمان، كما مرَّ عن التعديل والصحائف[5]. فيشمل الأزمان المحدودة الواقعة فيها الأنفاس المعدودة؛ لأنَّ التقدير بمعنى التخصيص الذي هو نتيجة الإرادة التابعة للعلم، أو نتيجة الحكمة التابعة له كما في التعديل وغيره.

(و) **الثالث**: ما (قال في الوصية: والكسب) أي: تحرِّي[6] ما فيه اجتلاب نفعٍ وتحصيل حظٍ كما في المفردات[7]، (وجمع المال من الحلال حلال) أي: مأذونٌ فيه شرعاً، مستعارٌ من

---

[1] فاطر: ١١

[2] وهو قريب مما اختاره التفتازاني وتوضيحه ما ذكر في التبصرة في الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ﴾، قال: وتقدير الآية عندنا: وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمر معمر آخر سواه. أي: يعطي لهذا الثاني من العمر ما يكون ناقصاً بمقابلة عمر الأول. والهاء راجع إلى من يماثله في الاسم لا إلى عين المذكور، كما يقال: هذا درهمٌ ونصفه. أي نصف درهمٍ آخر مماثل للأول في الاسم، كذا ذكر كبار أهل اللغة منهم الفراء. انظر تبصرة الأدلة (٩٤٥/٢) ط/ المكتبة الأزهرية، وانظر البحر المحيط (٤٠٠/٣، ٤٠١) و(٣٦٥/٨)، وتفسير ابن كثير (٤٧٦/٦، ٤٧٧)، وتفسير القرطبي (٣٣٣/١٤).

[3] ظنَّه العلَّامة ابن الكمال في تفسيره بأنه مقتضى النظر الدقيق مع ظهور أنه مما لا يليق، كما في هامش النسخة (ب).

[4] (بذاك) في (ط).

[5] لم أجده في الصحائف.

[6] وردت هنا (فيه) زائدة في (أ).

[7] انظر المفردات (٧٠٩).

حلَّ العُقدة، كما في المفردات[1]، وفيه إشارةٌ إلى الرَّد على المتقشِّفة المانعين عن الكسب، كما في بحر الكلام[2]، (وجمع المال من الحرام حرامٌ) أي: ممنوعٌ عنه شرعاً. [وفيه إشارةٌ إلى أنَّ ما ورد في ذمِّ جمعه محمولٌ على الجمع من الحرام][3].

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أنَّ مطلق الكسب يشمل الجمع من الحلال، وهو يجب عند الحاجة؛ لقوله ﷺ: «كَسْبِ الْحَلَالِ فَرِيضَةٌ بَعْدَ الْفَرِيضَةِ»[4]، رواه الطبراني، والبيهقي عن ابن مسعود رضي الله عنه

---

[1] انظر المفردات مادة "حل" (٢٥١).

[2] قالت المتقشِّفة والكرَّامية: الكسب حرامٌ، ووضع المال حرام؛ لأن التوكل على الله واجبٌ؛ لقوله تعالى: ﴿وعلى الله فتوكلوا إن كنتم مؤمنين﴾، قالوا: والاكتساب يرفض التوكل، وذلك لا يجوز؛ لأن الله تعالى يرزق من حيث لا يحتسب. وقد أجاب النسفي عن مقولتهم هذه بأن التوكُّل على الله فريضةٌ والاكتساب لا يرفض التوكل؛ لأن التوكل من صفةُ القلب وهو الثقة بالله والخوف والرجاء من الله، ورؤية الرزق من الكسب كفرٌ وضلالٌ، ومن الله دينٌ وشريعةٌ. واستدل عليه بجملة من النصوص والآثار نحو قوله عليه السلام: «من طلب الدنيا حلالاً استعفافاً عن المسألة وسعياً على عياله وتعطفاً على جاره، جاء يوم القيامة وجهه كالقمر ليلة البدر، ومن طلب الدنيا حلالاً مفاخراً مكاثراً، لقي الله وهو عليه غضبان»، وبقوله تعالى: ﴿أنفقوا من طيبات ما كسبتم﴾، فلو كان الاكتساب حراماً لَما أمر تعالى بالإنفاق من المكسوب، وبأنه ﷺ «كان يدخر لنسائه قوت سنة»، وبأن الأنبياء عليهم السلام كانوا متوكلين مكتسبين، فآدم عليه السلام كان زارعاً، وإدريس كان خياطاً، ونوح كان نجاراً، وإبراهيم كان بزّازاً، وموسى كان أجيراً لشعيب، وشعيب كان راعياً، ومحمد ﷺ كان غازياً، فثبت أن الاكتساب ليس بحرام. انظر بحر الكلام (١٩١، ١٩٢).

[3] ما بين الحاصرتين ساقط من (ط).

[4] أخرجه البيهقي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، السنن الكبرى، كتاب الإجارة، باب كسب الرجل وعمله بيديه، (٢١١/٦)، رقم (١١٦٩٥)، والطبراني في المعجم الكبير عنه أيضاً رضي الله عنه، باب العين، باب من روى عن ابن مسعود أنه لم يكن مع النبي ﷺ ليلة الجن، (٧٤/١٠)، رقم (٩٩٩٣)، بلفظ: «طلبُ الحلال فريضةٌ بعد الفريضة».

عنه ﷺ، ويستحب عند قصد التوسعة على نفسه وعياله، ويباح عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهيٍ عنه، كما دلَّ الإطلاق.

الثانية: أنَّه يشمل الجمع من الحرام وغير الملك، وهو عند ارتكاب المنهي عنه كالغصب[1]، والسرقة، والربا، وإليه أشار بإطلاق الحرام.

الثالثة: أنَّ جواز الدفع[2] عنه والذم والعقاب، إنَّما هو باعتبار الكسب وسوء الاختيار، [٢٠/أ] وإليه[3] أشار بالجمع، فلا يلزم ألا يكون رزقاً، والله تعالى وعد لعباده الرزق المطلق إلا أنَّه جعل أسباب الأرزاق بأيدي العباد، وأمرهم أنْ يطلبوها من وجوه حِلِّها بالأسباب التي جوَّز[4] مباشرتها والجمع بها، وإليه أشار بالكسب، فإذا أقدم العبد بهواه وطلب الرزق من غير وجهه والجمع من غير حِلِّه[5] أوصل[6] الله إليه من ذلك الوجه بناءً على اختياره، ويتحقق ما وعده الله من إيصال الرزق، ولكن يستحق عقابه على سوء اختياره ومخالفة أمره، كما في الكفاية والتسديد[7].

---

[1] (كالغضب) في (ب).

[2] (رفع الجواز) في (ط).

[3] (وإليها) في (أ).

[4] (جاوز) في (أ).

[5] (حلها) في (أ).

[6] (واصل) في (أ).

[7] انظر البداية (١٣٢).

[٢٤٢/ط] فصل[١]

ولَمَّا بيَّن من خصوصيَّات التكوين [١٣/د] ما يعمُّ العالمين، شرع في بعضٍ منها خاصٍ بالعالمين[٢]، وذكر منها ما يتوقف عليه العمل.

قال في الوصية: (والاستطاعة مع الفعل)[٣] وهي: جملة ما[٤] يتمكن به العبد من الفعل إذا انضم إليها اختياره، الصالحة للضدَّين على البدل، كما في التعديل وغيره[٥].

---

[١] انظر مسألة الاستطاعة في التوحيد (٢٥٦، ٢٦٢)، وبحر الكلام (٧٨، ٨٠)، وشرح العقائد النسفية (٢١٦، ٢٢٣)، وأبكار الأفكار (٢/٢٩٦، ٣٠٧).

[٢] هكذا في النسختين (أ و ب)، وهي (بالعاملين) في (ط) ولعلَّها أصح.

[٣] أجمع القائلون بالاستطاعة على أن الاستطاعة الأولى – أي سلامة الأسباب وصحة الآلات – تتقدم الفعل، فإن اليد السليمة والرِجل السليمة يتقدمان البطش والمشي، وكذلك تصلح للضدين، فإن اليد الصحيحة كما تصلح لجهاد الكفار تصلح لقتال أهل الإسلام، وكذا الرجل السليمة كما تصلح للمشي إلى المساجد تصلح للمشي إلى بيوت الخمارين والزواني. وأما الاستطاعة الثانية – وهي الحقيقية التي يخلقها الله في الحيوان فيفعل بها أفعاله الاختيارية – فقد اختلفوا في جواز تقدمها على الفعل، فزعمت المعتزلة والضرارية أنها تكون سابقة على الفعل ويستحيل اقترانها به، وإليه ذهب أكثر الكرَّامية. وقال جميع متكلمي أهل الحديث، والأشاعرة، والماتريديَّة، والنجَّاريَّة، إنَّها تكون مع الفعل ومحالٌ تقدمها عليه. انظر تبصرة الأدلة (٢/٧٨٤) ط/ المكتبة الأزهرية.

[٤] (مما) في (أ).

[٥] الاستطاعة والقدرة والقوة والطاقة مترادفةٌ إذا أضيفت إلى العباد وهي نوع واحد، تترتب على إرادة الفعل إرادةً جازمة، مؤثرةٌ في وجود الفعل، وقد يُراد بها سلامة الأسباب والآلات. وقد اختلفوا في أن الاستطاعة أي القدرة الحادثة على الفعل تكون قبله أو معه، فعند الأشاعرة والماتريدية من أهل السنة هي مقارنةٌ تكون مع الفعل لا قبله، وأكثر المعتزلة وجمهور الكرَّامية إلى أنها سابقة قبل الفعل. انظر شرح الوصية (١١٣، ١١٤)، وشرح المقاصد (٢/٣٥٤)، وتبصرة الأدلة (٢/٧٨٠) ط/ المكتبة الأزهرية.

فهي عبارةٌ عن أمورٍ بعضها: عدميٌ، وهو سلامة الأسباب والآلات الظاهرة، كسلامة اللسان عن الخرس، واليد عن الشلل، والبدن عن المرض؛ لعدم تصور صدور الأفعال بتلك العلل، كما في التسديد وغيره، وبعضها: وجوديٌ، وهو تيسير الأسباب الخفيَّة[1]، فإنَّ الفعل الاختياري مسبوقٌ بخمسة أمورٍ: العلم، والإرادة، والقدرة[2]، والقصد المصمم، والإيجاد، كما في الصحائف[3][4]، أشار إلى جميع تلك الأمور قوله تعالى: ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاء [٢١/ب] لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلاهَا مَذْمُومًا مَّدْحُورًا * وَمَنْ أَرَادَ الآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا *كُلاًّ نُّمِدُّ هَؤُلاء وَهَؤُلاء مِنْ عَطَاء رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاء رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾[5]، [حيث دلَّ على أنَّ حصول مطالب الدنيا والآخرة عند إرادة العبد بخلقه[6] تعالى فيمن أراد، بحسب جريِّ عادته، وعلى أنَّ حصولها[7] بالإمداد الشامل[8] بإطلاقه لسلامة الأسباب الظاهرة وتيسير الأسباب الخفية][9]، وعلى أنَّ الحصول

---

[1] في (ط) بعد قوله: (وبعضها وجودي وهو تيسير الأسباب الخفية) زيادة: [من خلق الشعور والقدرة وسائر ما يتوقف عليه الاختيار].

[2] (والقدرة والإرادة) في (أ).

[3] انظر الصحائف الإلهية (٣٣٨).

[4] هنا في (ط) زيادة: [وبعضها وجودي وعرضي وهو اختيار الفاعل وإرادته من تلك الخمسة].

[5] الإسراء: ١٨، ١٩، ٢٠

[6] (يخلقه) في (ب).

[7] (حصولهما) في (ب).

[8] (الشاملة) في (ب).

[9] ما بين الحاصرتين عبارة (أ) و(ب)، وعبارة (ط): [حيث دلَّ بطريق الاحتباك وترتيب خلق أمور العاجلة والآجلة، على إرادة العبد وسعيه إليهما، وكونهما بالإمداد بسلامة الأسباب والآلات، وتيسير الأسباب الخفيات من عطائه تعالى، كما هو الظاهر من إطلاق الإمداد أو شموله، على أن حصول مطالب الدنيا والآخرة عند إرادة العبد، يخلقه تعالى فيمن أراد بحسب جري عادته].

موقوفٌ على مشيئته تعالى، فلذا قد يتخلَّف المراد عن إرادة العباد[1]، وعلى أنَّ المذموميَّة واستحقاق [الجحيم لسوء إرادة العبد وصرفها إلى المعصية، والمشكوريَّة واستحقاق][2] النعيم المقيم لحسن إرادة العبد وصرفها إلى الطاعة، فللَّه الحجة البالغة كما في تفسير العلامة ابن الكمال، فلا يتجه ما ظُنَّ[3] أنَّ المرجع بالقدرة في حقِّنا إنْ كان إلى سلامة الأعضاء فهو معقولٌ، وإنْ كان إلى أمرٍ آخر ففيه النزاع، وتلك الجملة هي المرادة بما في التبصرة وغيرها، من أنَّ الاستطاعة الحقيقية عرَضٌ يخلقه الله في الحيوان يفعل به الأفعال [٢٤٣/ط] الاختيارية، فإنَّه تسميةٌ للمركب بأخس أجزائه[4].

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أنَّها مقارنةٌ للفعل، بمعنى أنَّ المجموع المركب مما يتمكن به الفاعل من الفعل مع اختياره – أي ترجيحه[5] الطرف المعين من الطرفين المتمكن فيهما – مقارنٌ للهيئة الحاصلة

---

[1] (العبادة) في (أ)، و(العبد) في (ط).

[2] ما بين الحاصرتين ساقط من (أ).

[3] ظنَّه صاحب المفصل كما في هامش النسخة (ب).

[4] قال في التبصرة: "الأصل أن المسمى باسم القدرة والاستطاعة عندنا قسمان:
أحدهما: سلامة الأسباب وصحة الآلات وهي قد تتقدم الأفعال، وهذا النوع من الاستطاعة يُحَدُّ بأنها: التهيؤ لتنفيذ الفعل عند إرادة المختار.
والثاني: معنى لا يمكن تبيُّن حدِّه بمعنى يُشار إليه سوى أنه ليس إلا للفعل، وهو عرَض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به أفعاله الاختيارية، وهو علَّة للفعل عندنا، وساعدنا عليه البغدادية من المعتزلة، وأنكرت البصرية ذلك وزعمت أنه سبب، وفي الجملة يحصل المحدث فاعلاً به". انظر تبصرة الأدلة (٢/٧٨٠، ٧٨١) ط/ المكتبة الأزهرية.

[5] (ترجيح) في (ب).

بالمصدر لكونه علَّة لها[1]، كما صرَّح به في التبصرة والتعديل والتلويح وغيرها[2]، لا شرطٌ لها كما ظُنَّ[3] ونُسب [٢١/أ] إلى بعض أصحابنا، فإنَّ ما قالوه إنَّما هو في الاستطاعة المجازيَّة المشروط بها [١٤/ج] التكليف[4].

الثانية: أنَّ في ذكرها على وجه الثبوت دون المبرهنة[5] على إنيَّتها إشارةٌ إلى أنَّ طريق معرفتها الوجدان، واختاره الأشاعرة[6]، فإنَّ العاقل يجد من نفسه أنَّ له صفةٌ يتمكن بها من

---

[1] في (ط) زيادة: [وامتناع تخلف المعلول عن علته التامة].

[2] حيث قال في التبصرة: "إن الاستطاعة تجري مع الفعل مجرى العلَّة من المعلول، وهو ابتداء دليلٌ لنا في المسألة، وخلوُّ العلَّة عن المعلول ممتنعٌ". انظر تبصرة الأدلة (٨٢١/٢، ٨٢٢) ط/ المكتبة الأزهرية، وانظر شرح التلويح على التوضيح (٣٨٢/١).

[3] ظنَّه صاحب التسديد الامام السغناقي ونسبه إلى الإمام أبي زيد والبزدوي والسرخسي، كما في هامش النسخة (ب).

[4] قال القاضي أبو بكر الباقلاني: "إن الله تعالى لا يخلق تلك القدرة إلا ويخلق الفعل تحتها، فهي من الفعل بمنزلة المشروط من الشرط، فالقدرة كالمشروط والفعل كالشرط، فكما لا يوجد المشروط بلا شرط كذلك لا توجد القدرة بلا فعل، ويجوز أن يوجد الشرط بلا مشروط، وهذه القدرة – أي المسماة بالمكنة – شرط التكليف مقدمة عليه – ضرورة وجوب تقدم الشرط على المشروط – وهي عبارةٌ عندهم – أي عند أهل السنَّة – عن سلامة الآلات وصحة الأسباب، بناءً على أن من كان كذلك – أي سليم الآلات وصحت له الأسباب – فإن الله تعالى يخلق له القدرة عند الفعل، كذا أجرى سبحانه العادة. ومن مشايخنا من ذهب إلى أن القدرة المقابلة للمكنة أي المستجمعة لشرائط التأثير تتقدم حقيقةً على الفعل". انظر المسامرة (١٢٣/١، ١٢٤) ط/ الأزهرية، بتصرف.

[5] (البرهنيّة) في (أ)، و(البرهنة) في (ط).

[6] وخالف الهمداني من المعتزلة فقال: طريق إثباتها "تأَتي الفعل" أي تيسره من بعض الموجودين دون بعض. وقال الجبَّائي: طريق العلم بالقدرة "العلم بصحة الشخص وسلامته عن الآفات". انظر شرح المواقف (٨٦/٦، ٨٨) ط/ مطبعة السعادة.

الفعل والترك بالنظر إلى نفس حركة[1] البطش، مع قطع النظر عن الأمور الخارجية، بخلاف حركة المرتعش، فلا يتجه ما ظُنَّ[2] أنَّ الاختيار قبل الفعل باطلٌ عندكم، ومعه ممتنعٌ لامتناع العدم حال الوجود، وأيضاً حصول الحركة حال ما خلقها الله ضروريٌ وقبلها[3] محالٌ، فأين [الاختيار][4]؟ وأيضاً حصول الفعل عند استواء الدواعي محالٌ، وعند عدم الاستواء يجب الراجح ويمتنع المرجوح، فلا يثبت[5] المكنة، فإن جميع ما ذُكر لا ينافي تساوي الطرفين بالنظر إلى نفس القدرة كما في شرح المقاصد[6].

الثالثة: أنَّ الوجدان يدلُّ على كونها صفةً زائدةً على المزاج[7]، الذي هو وآثاره من الكيفيات المحسوسة، وعلى سلامة البنية، كما ذهب إليه بشر[8] بن المعتمر[9].

---

[1] (حركة) مكررة تباعاً في (أ).

[2] ظنَّه الإمام الرازي في صدر الاعتراض على الأشاعرة، كما في هامش النسخة (ب).

[3] (قبل) في (أ).

[4] ساقطة من (ب).

[5] هكذا في النسختين، و(تثبت) في (ط).

[6] انظر شرح المقاصد (٤/٢٣٠).

[7] المزاج: كيفيةٌ متشابهةٌ تحصل عن تفاعل عناصر منافرة لأجزاءٍ مماسةٍ، بحيث تكسر سورة كلٍ منها سورة كيفية الآخر. أو هو جُملة السمات العامة التي يتميز بها التكوين العضوي والفسيولوجي للفرد، ويُطلق مجازاً على اتجاه التفكير عند الإنسان، ويصعد المصطلح إلى أبقراط، وهو وليد مزج الأخلاط الأربعة بنسبٍ متفاوتة: الدم، والبلغم، والصفراء، والسوداء. وتبعاً لهذا فالناس أربعة أصنافٍ: الدموي، والبارد، والصفراوي، والسوداوي. انظر التعريفات (٢١١)، والمعجم الفلسفي (١٨١)، مجمع اللغة العربية، تقديم: د. إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية – القاهرة، ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م.

[8] (بشير) في (ب).

[9] قال بشر بن المعتمر: "القدرة الحادثة عبارةٌ عن سلامة البنية عن الآفات" فجعلها صفةً عدمية، وقال: "فمن أثبت صفةً زائدةً على سلامة البنية فعليه البرهان"، مخالفاً للأشاعرة والمعتزلة وغيرهم الذين يعُدُّون

الرابعة: [أنَّه][1] يدلُّ على أنَّها ليست من قبيل الأجرام، كما ذهب إليه ضرار[2] وهشام[3] من المعتزلة حيث قالا: القدرة بعض القادر. أي: القدرة على البطش هي اليد السليمة، والقدرة على المشي هي الرِجل السليمة، وعلى أنها ليست بعض المقدور كما ذهب إليه بعضهم، كما في المواقف وغيره[4].

القدرة صفةً وجودية، واختاره الإمام الرازي في المحصل حيث قال: "المرجع بالقدرة في حقِّنا إن كان إلى سلامة الأعضاء فهو معقولٌ، وإن كان إلى أمر آخر ففيه النزاع". انظر شرح المواقف (٨٦/٦) ط/ مطبعة السعادة.

[1] ساقطة من (ب).

[2] **ضِرَارُ بن عَمْرو (ت نحو ١٩٠ هـ – نحو ٨٠٥ م)**: ضرار بن عمرو الغطفاني المعتزلي، قاضٍ من كبار المعتزلة، طمع برياستهم في بلده فلم يدركها فخالفهم، فكفَّروه وطردوه، إليه تُنسب الفرقة الضرارية من المعتزلة، ولكنَّه خالف المعتزلة في خلق الأفعال وفي القدرة، وكان يقول يمكن أن يكون جميع من في الأرض ممن يظهر الإسلام كافراً، وأنَّ الأجسام إنَّما هي أعراضٌ مجتمعة، وأنَّ النار لا حر فيها ولا في الثلج برد؛ وإنَّما يخلق ذلك عند اللَّمس، وغير ذلك من المقالات المنكرة؛ فعدَّه الكثير من الأئمة من بدعية المعتزلة. وقد ذكر ابن النديم في الفهرست أنَّ له ثلاثين كتاباً في الرَّد على المعتزلة، والخوارج، والروافض. قال أحمد بن حنبل: شهدت على ضرار بن عمرو عند سعيد بن عبد الرحمن الجمحي، فأمر بضرب عنقه، فهرب. وقيل: أخفاه يحيى بن خالد البرمكي حتى مات. انظر لسان الميزان (٢٠٣/٣)، وسير أعلام النبلاء (٥٣١/٨) ط / دار الحديث، والوافي بالوفيات (٢١٠/١٦)، والأعلام (٢١٥/٣).

[3] **هِشَامُ بن عَمْرو**: أبو محمد الفُوْطي، المعتزلي الكوفي، مولى بني شيبان. رأس الهشامية، وهي فرقة من المعتزلة، صاحب ذكاء وجدال، كان من أصحاب أبي الهذيل، وكان داعية إلى الاعتزال، زاد على أصحابه المعتزلة قوله: أنَّ الجنَّة والنار ليستا مخلوقتين الآن. وكان يقول: إنَّ الشيطان لا يدخل في الإنسان وإنَّما يوسوس له من الخارج. ذكره ابن النديم في الفهرست، وذكر من كتبه: كتاب "المخلوق"، "الرَّد على الأصم في نفي الحركات"، "خلق القرآن". انظر لسان الميزان (١٩٥/٦)، وسير أعلام النبلاء (٥٣٢/٨) ط / دار الحديث، والوافي بالوفيات (٢٠٣/٢٧، ٢٠٤).

[4] ذكر في المواقف قول ضرار بن عمرو وهشام ابن سالم: إنها بعض القادر. انظر المواقف (١٥١)، وانظر أيضاً شرح المواقف (٨٦/٦) ط/ مطبعة السعادة.

وأشار [٢٢/ب] إلى صلاحية الاستطاعة الحقيقية للضدين على البدل. وقال في بعض نسخ [الفقه][١] الأبسط: (والاستطاعة التي يعمل بها العبد المعصية) المنهي عنها، (هي بعينها) لا بمثلها ولا بمعنى الاستطاعة السابقة كما صرَّح به في التعديل وغيره، (تصلح[٢] لأن يعمل بها الطاعة) المأمور بها بدل تلك المعصية، فأشار إلى أنَّها قدرةٌ صالحةٌ لهما، وإن كانت مقارنةً للفعل كمكنة[٣] الترك، ورواه عن الإمام في المقالات الماتريدية والتبصرة والكفاية والتعديل [٢٤٤/ط] والاعتماد[٤]، واختاره الإمام القلانسي[٥]، وابن سريج البغدادي[٦]، كما في

---

[١] ساقطة من (ب).

[٢] (يصلح) في (ب).

[٣] (لمكنة) في (ب).

[٤] ذكر الشيخ الصابوني الخلاف في المسألة كما ذكر تحقيقه فيها، وهأنذا أنقل نصَّه لِما فيه من الفائدة قال: "ثم القدرة الواحدة هل تصلح للضدين أم لا؟ قال عامة الأشعرية ومتكلموا أهل الحديث: إنها لا تصلح. وقال أبو حنيفة رحمه الله إنها تصلح ولكن على سبيل البدل، وتابعه في ذلك القلانسي وابن سريج وابن الراوندي؛ لأن محل القدرة وهو الآلة صالحةٌ للضدين، فكذا القدرة. وتحقيقه أن الطاعة مع المعصية، إنما يختلفان بالنسبة إلى الأمر والنهي لا من حيث الذات، فإن السجدة لله تعالى طاعةٌ وللصنم معصية، ولا تفاوت في ذات السجدة، فلا تتفاوت القدرة عليها، إلا أنها إذا اقترنت بالطاعة سُميت توفيقاً، وإذا اقترنت بالمعصية سُميت خذلاناً، وهي في ذاتها واحدة، كما أن السجدة إذا كانت لله تعالى سُميت طاعة، وإذا كانت للصنم سُميت معصية، وهي في ذاتها واحدة وهي وضع الجبهة على الأرض، وإنما اختلف الاسم باختلاف النسبة، فكذا هذا. البداية (١١٠).

[٥] **القَلَانِسِي (ت ٣٥٩ هـ – ٩٧٠ م)**: إبراهيم بن عبد الله الزبيدي الإفريقي، أبو إسحاق المعروف بالقلانسي، فقيه عالم بالكلام، كان فاضلاً صالحاً عابداً عارفاً بمذهب مالك، صنَّف تصنيفاً في الإمامة والرَّد على الرافضة، فامتحن على يد أبي القاسم الرافضي العبيدي الملقَّب بالقائم، فضربه أربع مائة سوط وحبسه أربعة أشهر بسبب هذا التصنيف. انظر طبقات الشافعية الكبرى (٣٧٢/٣)، والوافي بالوفيات (٢٢/٦)، ومعجم المؤلفين (٥٤/١).

[٦] **ابن سريج البغدادي (٢٤٩ – ٣٠٦ هـ / ٨٦٣ – ٩١٨ م)**: أحمد بن عمر ابن سريج البغدادي، أبو العباس، إمام أصحاب الشافعي وحامل لواء الشافعية في زمانه، صاحب المصنَّفات، يُقال له الباز=

التبصرتين البغدادية والنسفية[1]، واختاره كثيرٌ من الأشاعرة، كما في شرح المواقف خلافاً للأشعري وجمهور أصحابه[2]، ووافقهم بعض الماتريديَّة والنجَّاريَّة[3]، وتمسكوا فيه بوجوه:

الأول: أنها لو تعلَّقت بالضدَّين لزم اجتماعهما؛ لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلِّقة بهما[4].

الثاني: أنَّ ما نجده عند صدور أحد المقدورين منَّا، مغايرٌ لِما نجده عند صدور الآخر كما في شرح [١٤/د] المواقف[5].

=الأشهب، وُلد ببغداد وتوفي فيها، ولحق أصحاب سفيان بن عيينة ووكيع، وكان يُفضَّل على جميع أصحاب الشافعي حتى المزني منهم، وُلِّيَ القضاء بشيراز، وقد اشتمل فهرست كتبه على أربعمائة مصنَّف. من تصانيفه: "الأقسام والخصال"، و"التقريب بين المزني والشافعي"، و"الغنية في الفروع". انظر العبر في خبر من غبر (٤٥٠/١)، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية – بيروت، بدون طبعة. عدد الأجزاء (٤)، وطبقات الشافعية الكبرى (٢٢/٣ وما بعدها)، وسير أعلام النبلاء (١٢٣/١١، ١٢٤، ١٢٥) ط/ دار الحديث، والوافي بالوفيات (١٧٠/٧، ١٧١).

[1] انظر تبصرة الأدلة (٧٨٥/٢) ط/ المكتبة الأزهرية، وشرح الفقه الأكبر (١٦٧، ١٦٨).

[2] وقالت المعتزلة: قدرة العبد تتعلق بجميع مقدوراته المتضادَّة وغير المتضادَّة، وقول أبي هاشم من بينهم مترددٌ تردداً فاحشاً، وقال ابن الراوندي من المعتزلة وكثير من الأشاعرة: تتعلق القدرة بالضدين بدلاً لا معاً. انظر شرح المواقف (١٠٢/٦، ١٠٣) ط/ مطبعة السعادة.

[3] ومنهم الحسين بن محمد النجار. انظر تبصرة الأدلة (٧٨٥/٢) ط/ المكتبة الأزهرية.

[4] بل قالوا إن القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقاً، سواء كانا متضادَّين أو متماثلين أو مختلفين، لا معاً ولا على سبيل البدل، بل القدرة الواحدة لا تتعلق إلا بمقدور واحد. انظر شرح المواقف (١٠٢/٦) ط/ مطبعة السعادة.

[5] شرح المواقف (١٠٢/٦) ط/ مطبعة السعادة.

الثالث: أنَّها لو صلحت لهما لزم قدرة العصمة في الكافر، والخِذلان في المؤمن، أو كلٌ منهما في وقت واحد، واللَّازم باطلٌ؛ لبطلان الوصف بذلك إجماعاً، كما [صرَّح][1] في التبصرة والتسديد[2]، وسيأتي جوابها[3].

وأشار إلى الرد على المعتزلة والكرَّامية بنفي سبق الاستطاعة الحقيقيَّة على الفعل.

---

[1] ساقطة من (أ) و(ط).

[2] وبيانه ما ذكر في التبصرة من استدلال الأشاعرة على عدم صلاحية القدرة للضدين، بأن قوة الطاعة التوفيق، وقوة المعصية الخذلان، فلو كان بكل واحدٍ منهما ما يكون الآخر، لم يكن الذي يُسأل بالسؤال أولى من الذي يُتعوذ منه، ولو كان بالعصمة زيغٌ لم يطمئن القلب عند الوجود، فثبت أن قوة كل نوعٍ غير قوة النوع الآخر، ولأن أحداً لا يطلق القول بأن الكافر معصومٌ وأن المؤمن مخذول، ولو كان مع كل واحد منهما ما يصلح للأمرين جميعاً، لم يكن أحدهما بالشهادة له بالخذلان، والآخر بالشهادة له بالتوفيق والعصمة، أولى من القلب، أو يوصل كل واحدٍ منهما بأنه موفقٌ مخذول، وذلك باطلٌ. انظر تبصرة الأدلة (٢/٨٣٢، ٨٣٣) ط/ المكتبة الأزهرية.

[3] وقد حاول الإمام الرازي الجمع بين القولين، مُبيناً أن القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ للأفعال المختلفة الحيوانية، وهي القوة العضلية، التي هي بحيث متى انضم إليها إرادة أحد الضدَّين حصل ذلك الضد، ومتى انضم إليها إرادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر، ولا شك أن نسبتها أي نسبة هذه القوة إلى الضدين سواء، وهي قبل الفعل. وأنها أي القدرة تُطلق أيضاً على القوة المستجمعة لشرائط التأثير برمتها، ولا شك أنها أي القوة الستجمعة لا تتعلق بالضدين معاً، وإلا اجتمعا في الوجود، بل هي أي القوة المستجمعة بالنسبة إلى كل مقدورٍ غيرها بالنسبة إلى المقدور الآخر، ولو كانا متضادين أو غير متضادين، وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة، فإن خصوصيَّة كل مقدورٍ لها شرط مخصوص به يُعيَّن وجودها، من بين المقدورات المشتركة في تلك القوة المجردة، لأن القصد المتعلِّق بها شرطٌ لوجودها دون غيرها، وهي مع الفعل؛ لأن وجود المقدور لا يتخلَّف عن المؤثر التام. ولعلَّ الشيخ الأشعري أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير، فلذلك حكم بأنها مع الفعل وأنها لا تتعلق بالضدين، والمعتزلة أرادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية، فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلُّقها بالأمور المتضادَّة، فهذا وجه الجمع بين المذهبين". انظر شرح المواقف (٦/١٠٤، ١٠٥) ط/ مطبعة السعادة.

وقال في الوصية: (وهي لا توجد قبل الفعل)، كما قاله أكثر المعتزلة وتبعهم [٢٢/أ] الكرَّامية، (ولا بعده) بأن ينفكَّ عنه ولا يقارنه، فهو تأكيدٌ لبيان مقارنتها للفعل بنفي أضدادها رداً على المخالفين في المقام[١]، وهم تمسَّكوا بأن القدرة لو لم يتعلَّق بالفعل إلَّا حال وجوده وحدوثه لزم محالات:

الأول: جمع المتنافيين؛ لأنَّ القدرة وكونها مع الفعل متنافيان؛ إذ القدرة يلزمها كونها محتاجاً إليها لأجل أنْ يدخل الفعل من العدم إلى الوجود، وكونها مع الفعل يلزمه أنْ يُستغنى عنها[٢]؛ لأنَّ حال وجود الفعل صار الفعل موجوداً، فلا حاجة إليها لأنْ يدخل من العدم إلى الوجود، وتنافي الملزومات لازمٌ للتنافي بين اللَّوازم، فالقدرة لا تكون مع الفعل كما في شرح التجريد[٣].

الثاني: قِدم جميع الممكنات[٤] الواقعة بقدرة الله القديمة كما قلتم؛ لأنَّ المقارن للأزلي أزليٌ بالضرورة.

---

[١] قال الشيخ الأشعري وأصحابه: القدرة الحادثة مع الفعل أي: أنها تُوجَد حال حدوث الفعل وتتعلَّق به في هذه الحالة، ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلاً عن تعلُّقها به؛ إذ قبل الفعل لا يمكن الفعل. وقد وافق الشيخ في أنَّ القدرة الحادثة مع الفعل كثيرٌ من المعتزلة كالنجار، ومحمد بن عيسى، وابن الراوندي، وأبي عيسى الوراق، وغيرهم. وقال أكثر المعتزلة: القدرة قبل الفعل وتتعلَّق به حينئذٍ، ويستحيل تعلُّقها بالفعل حال حدوثه. انظر شرح المواقف (٦/٨٨، ٩٣) ط/ مطبعة السعادة.

[٢] (عنه) في (أ).

[٣] انظر تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد (٢/٨٣٧)، الأصفهاني، دار الضياء – الكويت، الطبعة الأولى: ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م، عدد الأجزاء (٢).

[٤] (الممكنات جميع) في (أ).

الثالث: بطلان التكليف؛ لأنَّ التكليف بالفعل إنَّما يكون قبل حصوله، ضرورة أنَّه لا معنى لطلب حصول الحاصل، فإذا كان الفعل قبل الوقوع غير مقدورٍ كان جميع التكاليف الواقعة تكليف ما لا يطاق، وهو غير جائزٍ في الكل بالاتفاق[1].

الرابع: لزوم إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل؛ لأنَّ هذا معنى تعلُّق القدرة، كما في شرح [٢٤٥/ط] المقاصد وغيره[2].

وأشار الإمام إلى إثبات المرام من[3] مقارنة الاستطاعة الحقيقيَّة للفعل، وصلاحيتها للضدَّين، مع الإشارة إلى جواب متمسَّكات المخالفين فيها بوجهين[4]:

[٢٣/ب] **الأول**: ما أشار إليه بقوله [في الوصية][5]: (لأنَّه) أي: ما يُستطاع به (لو كان قبل الفعل)، ومن جملته عرَضٌ لا يبقى زمانين كما مر، فلو لم يحتج إلى وجود قدرةٍ مقارنةٍ للفعل (لكان العبد) في فعله (مستغنياً عن) فضل (الله تعالى)، وإعطائه القدرة (وقت الحاجة) إلى القدرة، ضرورة احتياج المعلول إلى العلَّة، وعدم بقاء الجملة المتمكن بها السابقة من حيث هي جملة، (وهذا) أي: استغناء العبد عن فضله تعالى (خلافُ حُكم النص؛ لقوله تعالى: [١٥/ج] ﴿والله الغني﴾ عن العالمين، وغناه لازم ذاته الواجب الوجود ﴿وَأَنتُمُ الْفُقَرَاء﴾[6] إلى فضله، والاحتياج إليه تعالى لازمٌ لكم لا يفارقكم، ضرورة لزوم الإمكان للمكن، (والله خلق[7]

---

[1] لأن القائل بجوازه لم يقل بوقوعه فضلاً عن عمومه. شرح المقاصد (٢/٣٥٥).

[2] انظر شرح المقاصد (٢/٣٥٥).

[3] (في) في (ب).

[4] (بوجوه) في (أ)، وإنما أثبت الباحث هذا لأنهما وجهان فقط.

[5] ساقطة من (ب).

[6] محمد: ٣٨

[7] (خالق) في (ط).

الخلق و) الحال أنَّه (لم يكن لهم طاقةٌ) على الفعل مطلقاً؛ (لأنَّهم ضعفاء) بمقتضى الإمكان، (عاجزون) حينئذٍ عن طاعة أو عصيان، ثم تفضَّل عليهم بالإقدار والتمكين من العلم والاختيار[1].

فأشار إلى الجواب بالقلب، بأنَّ الاستطاعة لو كانت قبل الفعل لزم وجود المقدور بدون القدرة، واستغناء المعلول عن العلَّة؛ إذ لا يحصل الفعل بالقدرة السابقة الزائلة، بل لا بد من القدرة الحاصلة للعباد مقارنةً للفعل، وكون الشيء معلولاً ومستغنياً عن العلَّة متنافيان، وإليه أشار بقوله: (لكان العبد مستغنياً عن الله وقت الحاجة)، وإلى منع لزوم قِدم الممكنات، مُستنداً بأنَّ قدرة الباري تعالى بخلاف قدرة العباد؛ لأنَّها أزليةٌ [٢٣/أ] دائمة، وليست من قبيل الأعراض.

وإليه أشار بقوله: (والله خلق الخلق ولم يكن لهم طاقة، ثم أقدرهم)، فقدرتهم ليست كقدرته، فلا يلزم قِدم الممكنات؛ لأنَّه إنَّما يتم لو كانت القدرة القديمة والحادثة متماثلتين؛ ليلزمَ من كونِ الثانية مع الفعل لا قبله، كونُ الأولى كذلك، وكونها قديمةٌ ثابتة لا ينافي كون تعلُّقها الذي يترتب عليه الوجود في الوقت المراد مقارناً، فلا يلزم من كون تعلُّقها مع الفعل قِدم الحوادث كما زعموا، بخلاف قدرة العبد فإنَّها [عرَض][2] لا يبقى[3] زمانين عندنا وعند جمهورهم حتى يُقارن تعلُّقها كما ظُنَّ[4].

---

[1] انظر شرح الفقه الأكبر (١٥٦).

[2] ساقطة من (أ).

[3] (تبقى) في (أ).

[4] ظنَّه الفاضل علي القوشجي في شرح التجريد، كما في هامش النسخة (ب).

الثاني: ما أشار إليه بقوله فيها: (ولو كان) ما يُستطاع به (بعد الفعل) يعني لم يقارنه، ولم يكن صالحاً لهما (لكان) حصول مطلق الفعل (من المحال) أي: مما جُمع فيه بين المتناقضين كما في المفردات[1]؛ (لأنَّه حصولٌ بلا استطاعةٍ وطاقةٍ) على الفعل مطلقاً، وحصول [٢٤٦/ط] المعلول بدون العلَّة محالٌ بالضرورة، فأشار إلى الجواب بالقلب بأنَّ الاستطاعة يستحيل تعلُّقها بالفعل الحاصل بدونها، فلو لم تكن مُقارنة للفعل بَطُلَ التكليف [به][2] مطلقاً؛ لكونه تكليفاً بما لا يُطاق، وكان الحصول من المحال؛ لأنَّ السابقة كاللاحقة في الانعدام وقت الحاجة؛ لكونها عرَضاً[3] لا يبقى، وإليه أشار بالتعرُّض لعدم الطاقة لولا المقارنة، وإلى منع لزوم إيجاد [١٥/د] الموجود، [مستنداً بأنَّ المحال إيجاد الموجود][4] بوجودٍ حاصلٍ بغير هذا الإيجاد، وأمَّا بهذا [٢٤/ب] الإيجاد فلا، وإليه أشار بالتعرُّض للاستحالة لو كان بعد إيجاد الفعل.

وفي المقام إشاراتٌ:

الأولى: أنَّ المذهب وهو إثبات أمرٍ بين أمرين، مبنيٌّ[5] على أنَّ الاستطاعة مع الفعل، وأنَّها[6] تصلح للضدَّين ولا توجبه[7] كما في التعديل، وإليه أشار ببيانهما قبل ذلك.

---

[1] انظر المفردات (٢٦٧).

[2] ساقطة من (ب).

[3] (لا عرضاً) في (أ).

[4] ما بين الحاصرتين ساقط من (ب).

[5] عبارة (ب): (أمرٍ بين بني).

[6] (إنما) في (أ).

[7] (توجيه) في (أ).

قال في شرح التعديل: قد توَّهم[1] بعض الناس أنَّ كل من يقول بأنَّ القدرة [مع الفعل فهو قائلٌ بأنَّ القدرة لا تصلح للضدَّين[2]، وكل من يقول بأنَّ القدرة][3] سابقةٌ فهو قائلٌ بأنَّها تصلح للضدَّين، لكن هذا غلطٌ. بل المنقول عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنَّها مُقارنة، ومع ذلك تصلح للضدَّين.

الثانية: أنَّ القدرة الحقيقية أي: جملة ما يتمكن به الفاعل [من الفعل][4] مع اختياره، وإنْ كانت مقارنة للفعل والهيئة الحاصلة، فإنَّها تصلح للضدَّين على البدل، بمعنى أنَّه لا يجب معها صدور الفعل، بل يتمكن الفاعل المختار من الترك أيضاً، وإليه أشار بصلاحيَّة استطاعة المعصية بعينها للطاعة، فإنَّ من تلك الجملة التي يتوقف عليها الفعل، الأمر العدمي أو الحال، كالإيقاع وتعلُّق الإرادة، وصدوره عن العلَّة التامة بالأولوية[5] دون الوجوب، كما في التعديل والمقدمة.

الثالثة: من التوضيح على أنَّ الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يُحقِّقه، إذ القادر المختار هو الذي يُتصوَّر منه اختيار الترك بدلاً عن اختيار [الفعل][6]، وبالعكس بحسب الدواعي المختلفة، وهذا المعنى متحققٌ بعد كون الفعل واجباً عن العلَّة، فلا إيجاب كما مرّ،[7] ولذا قال [٢٤/أ] في شرح التعديل: إنَّ المجموع المركب مما يتمكن به الفاعل من الفعل مع

---

[1] ذكر الناسخان في النسختين (أ و ب) في الهامش، أن المتوهِّم هو الإمام الرازي وتبعه صاحب الصحائف والمقاصد.

[2] (الضدين) في (ب)، فأصلحها الباحث جرياً مع السياق.

[3] ما بين الحاصرتين ساقط من (أ).

[4] ساقطة من (ب).

[5] (بالأولولية) في (ب).

[6] ساقطة من (ب).

[7] راجع شرح التلويح على التوضيح (١/٣٥٩، ٣٦٠).

اختيار الفاعل، أي: ترجيح الطرف المعيَّن علَّة للهيئة الحاصلة بالمصدر، فما[1] يتمكن به الفاعل هو القدرة الحقيقيَّة، وهي مقارنةٌ للفعل إذا وجد الفعل، لكن تصلح للضدَّين أي: لا يجب معها الفعل، فإنَّ المختار يفعل بلا وجوب، فتخلُّف الفعل معها ممكنٌ.

[٢٤٧/ط] الرابعة[2]: أنَّ الاستطاعة المقارنة للفعل لو لم تكن صالحةً[3] للضدَّين على البدل؛ لكان التكليف والعقاب بلا طاقةٍ حقيقيَّة ولزم الجبر، وإنْ وُجد مناطها بمعنى سلامة الأسباب، وإليه أشار باستلزام كونه حصولاً بلا استطاعةٍ وطاقة، ففي التعديل أنَّ لزوم تكليف غير القادر، فالأشعري يلتزمه ويقول: [١٦/ج] إنَّ الله يُعاقب على الترك مع عدم القدرة، ولا يقبح[4] منه هذا.

وأما نحن فلا نلتزمه بل نقول: لَمَّا لم يُمكن جعل الحقيقيَّة[5] لخفائها مناطاً للتكليف؛ إذ لا شعور بها إلا عند الفعل، فجُعلت مظنَّتها وهي السابقة الظاهرة مناطاً على وجه يُفيده؛ إذ يمكنه السعي إلى الإتيان بالمأمور به، ولا يلزم العقاب على الترك بدون القدرة، وذلك لأنَّ الحقيقيَّة[6] تصلح للضدَّين، كما هو المنقول عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى خلافاً للأشعري[7]؛ إذ لا يجب بها الفعل بدون الاختيار أي: ترجيح الطرف المعيَّن، فإذا تعلَّق التكليف بالسابقة

---

[1] (فيما) في (ب) و(ط).

[2] (الثالثة) في كلتا النسختين فهي مكررة.

[3] (حاصلة) في (ب).

[4] (لا يصح) في (ط).

[5] (الحقيقة) في (ط).

[6] (الحقيقة) في (أ).

[7] خلافاً للأشعري والماتريدي أيضاً.

فإنْ خلق الله الحقيقيَّة [فما وقع العبد الفعل يثاب، وإنْ لم يوقع يستحق العقاب، وإنْ لم [٢٥/ب] يخلقها لا يصدر الفعل][١].

فالعبد إنْ لم يقصد أصلاً يستحق العقاب أيضاً لاختياره الترك، وإنْ قصد لكن [لو][٢] لم يصدر لعدم الحقيقيَّة فالمرجو ألَّا يُعاقب، فعُلم أنَّ استحقاق العقاب إنَّما هو على تقدير أنْ يخلق الله القدرة الحقيقيَّة، ومع ذلك لم يُوقع العبد الفعل، أو لم يقصد الفعل أصلاً، فلا يلزم العقاب على الترك مع عدم القدرة، فإن قيل: هو لازمٌ في الإيمان بدون الحقيقيَّة فإنَّها غير زائدةٍ على ما هو مناط التكليف فيه؛ [ولأنَّها لو لم يُخلق فقصد العبد لا يُرجى ألَّا يُعاقب][٣]، قلنا: لا نُسلم، أمَّا من علم[٤] التحدي والمعجزة فالحقيقيَّة على تصديق النبي فيما أتى به ثابتةٌ، وأمَّا الشاهق ونحوه فلا يُعاقب إلَّا[٥] على ترك تصديق ما يدلُّ عليه صريح العقل، كوجود الصانع، فإذا قصد التصديق حصل الإيمان بخلاف أفعال الجوارح؛ إذ لا يلزم من قصْدها وجودها.

وقد اتضح بتحقيق المرام من إشارات الإمام اندفاع وجوهٍ من الإشكال في المقام:

أحدها: لزوم اجتماع المقدورين؛ لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلِّقة بهما.

الثاني: لزوم قدرة العصمة في الكافر، والخذلان في المؤمن، أو كلٌ منهما في وقتٍ واحدٍ.

---

[١] ما بين الحاصرتين عبارة (أ) وفي عبارة (ب) اختلاف طفيف وهي كالآتي: (فأوقع العبد العقل يثاب، وإن لم يقع يستحق العقاب، وإن لم يخلق لا يصدر الفعل).

[٢] ساقطة من (أ).

[٣] عبارة (ط): [لأنها لو لم تخلق فقصد العبد يرجى ألا يعاقب].

[٤] (علم علم) في (ب).

[٥] (لا) في (ط).

الثالث: لزوم اتحاد القدرة مع مغايرة ما نجده عند صدور أحد المقدورين، لِما نجده عند صدور الآخر.

[٢٤٨/ط] الرابع: لزوم تسليم كونها قبل الفعل في [٢٥/أ] القول بصلاحيَّتها للضدَّين على البدل.

الخامس: لزوم تعلُّقها بالضدَّين بل المقدورين مع امتناعه؛ ضرورة أنَّ الشرائط المخصصة لهذا غير المخصِّصة لذاك، كما ذكر في شرح المواقف والمقاصد وغيرهما[1].

---

[1] قال في شرح المواقف نقلاً عن الإمام الرازي: "والقدرة تُطلق أيضاً على القوة المستجمعة لشرائط التأثير برمَّتها، ولا شك أنها أي القوة المستجمعة لا تتعلق بالضدين معاً؛ وإلا اجتمعا في الوجود، بل هي أي القوة المستجمعة بالنسبة إلى كل مقدورٍ، غيرها بالنسبة إلى المقدور الآخر، ولو كانا متضادَّين أو غير متضادَّين؛ وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة، فإن خصوصية كل مقدورٍ لها شرطٌ مخصوصٌ به يعيَّن وجودها، من بين المقدورات المشتركة في تلك القوة المجردة، ألا ترى أن القصد المتعلِّق بها شرطٌ لوجودها دون غيرها. انظر شرح المواقف (١٠٥/٦) ط/ مطبعة السعادة، وشرح المقاصد (٣٦٠/٢).

فصل[1]

[١٦/د] ولَمَّا استلزم توقف الفعل[2] على الاستطاعة، عدم[3] التكليف به بلا استطاعة[4] على المذهب المنصور، بيَّن عدم جواز التكليف بما لا يُطاق، فيما رواه الإمام عبد

---

[1] انظر مسألة التكليف بما لا يطاق في التوحيد (٢٦٣، ٢٨٦)، وشرح الفقه الأكبر (٤٠٠)، والصحائف الإلهية (٤٧٠، ٤٧٢)، والمواقف (٣٣٠)، وشرح العقائد النسفية (٢٢٤، ٢٢٦)، وبحر الكلام (١٧٤، ١٧٦)، وشرح المقاصد (٢٩٦/٤، ٣٠١)، وأبكار الأفكار (١٧٥/٢، ١٨٤).

[2] (العقل) في (أ).

[3] (عد) في (ب).

[4] (استطالة) في (ب).

الله الحارثي[1] في الكشف، والإمام أبو الحسن ظهير الدين المرغيناني[2]، والإمام أبو عبد الله الصَّيمري[3] والإمام حافظ الدين محمد الكردري[4] في كُتب المناقب أنَّه:

---

[1] **عبد الله الحَارِثي (٢٥٨ – ٣٤٠ هـ / ٨٧٢ – ٩٥٢ م)**: عبد الله بن محمد الحارثي، أبو محمد الكلاباذي السبذموني (من قرية سبذمون) في بخارى. يُعرف بالأستاذ. علَّامة فقيه مؤرِّخ محدِّث، شيخ الحنفية بما وراء النهر، رحل إلى خراسان والعراق والحجاز، وفي علماء الحديث من لا يراه حجة، قال ابن الأثير: غير ثقة، له مناكير. وقال أبو زرعة أحمد بن الحسين الحافظ: هو ضعيف. وقال الحاكم: هو صاحب عجائب، وأفراد عن الثقات، صنَّف كتاب "كشف الأسرار في مناقب أبي حنيفة" و"مسند أبي حنيفة". انظر الجواهر المضية (٢٨٩/١)، وتاج التراجم (١٧٥/١، ١٧٦)، والعبر في خبر من غبر (٦٠/٢)، والوافي بالوفيات (٢٦١/١٧)، ومعجم المؤلفين (١٤٥/٦).

[2] **المَرْغِيْنَانِي (ت ٥٠٦ هـ – ١١١٢ م)**: علي بن عبد العزيز بن عبد الرزاق المرغيناني، ظهير الدين الكبير الفقيه الحنفي، من آثاره: "أقضية الرسول"، "فوائد في الفروع" ، "مناقب الإمام الأعظم". انظر الجواهر المضية (٣٦٤/١)، وهدية العارفين (٦٩٤/١، ٦٩٥)، ومعجم المؤلفين (١٢٣/٧).

[3] **الصَّيْمَرِي (٣٥١ – ٤٣٦ هـ / ٩٦٢ – ١٠٤٥ م)**: الحسين بن علي بن محمد، أبو عبد الله الصَّيمري. إمام الحنفية ببغداد، كان قاضياً فقيهاً عالماً خبيراً. أصله من صيمر (من بلاد خوزستان)، تفقَّه لأبي حنيفة وبرع في المذهب، وُلِّيَ قضاء المدائن ثم ربع الكرخ. من تصانيفه: "مناقب الإمام أبي حنيفة"، "مسائل الخلاف في أصول الفرق"، ومجلد ضخم في أخبار أبي حنيفة وأصحابه. انظر الجواهر المضية (٢١٤/١)، وتاج التراجم (١٦٣/١، ١٦٤)، والوافي بالوفيات (١٥/١٣)، ومعجم المؤلفين (٣٥/٤).

[4] **الكَرْدَري (ت ٨٢٧ هـ – ١٤٢٤ م)**: محمد بن محمد بن شهاب الكردري، الشهير بالبزازي، أو بابن البزاز الحنفي. فقيه حنفي، أصله من (كردر) بجهات خوارزم. كان من أفراد الدهر في الفروع والأصول، أخذ عن أبيه واشتهر في بلاده، وتنقَّل في بلاد القرم والبلغار واشتهر. من كتبه: "الجامع الوجيز" مجلدان فتاوى في فقه الحنفية، "المناقب الكردرية" في سيرة الإمام أبي حنيفة، "مختصر في بيان تعريفات الأحكام". انظر الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية (٢١)، أحمد بن مصطفى عصام الدين طاشكبري زاده، دار الكتاب العربي – بيروت، بدون طبعة وتاريخ، وهدية العارفين (١٨٥/٢)، ومعجم المؤلفين (٢٢٤/١١)، والأعلام (٤٥/٧).

قال في رواية يوسف بن خالد السَّمتي[1]:[2] (والله لا يكلف العباد) تكليف إيجابٍ، كما هو المتبادر من الإطلاق، (ما لا يطيقون) من الأفعال كجمع النقيضين؛ لأنه[3] لا يليق بحكمته وفضله، (ولا أراد منهم ما لا يعلمون)، بل جعلهم عقلاء[4] قادرين على الاستدلال والعلم، ثم كلَّفهم وأظهر تعلُّق الخطاب لهم بإرسال الرسل، والأمر بما نَصب عليه الدليل من المعتقدات والأعمال، فقد دلَّهم عليها ومكَّنهم من العلم بها، كما قال الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ وَجَاءكُمُ النَّذِيرُ﴾[5]، فأشار إلى أنَّه يُحيل العقل منه سبحانه وتعالى أنْ[6] يكلِّف العباد بتحصيل ما لا طاقة لهم عليه، بمعنى استحقاقهم العقاب على تركه؛ لأنَّه قبيحٌ أي خالٍ عن العاقبة الحميدة، والله تعالى شأنه حكيمٌ لا يفعل إلا ما له عاقبةٌ حميدة[7].

---

[1] **يوسف بن خالد السَّمْتِي (ت ١٨٩هـ – ٨٠٥م)**: يوسف بن خالد بن عمر السَّمتي، أبو خالد، أحد أصحاب الإمام أبي حنيفة، كان قديم الصحبة له كثير الأخذ عنه، روى عنه هلال بن يحيى وابنه خالد، وروى له ابن ماجه، كذَّبه يحيى بن معين، وضعَّفه ابن سعد، وقال النسائي ليس بثقة، وقال البخاري سكتوا عنه. انظر الجواهر المضية (٢/٢٢٧، ٢٢٨)، وميزان الاعتدال (٤/٤٦٤).

[2] ذكر تلك الروايات الزبيدي في كتابه إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين انظر (٢/١٨١).

[3] (أنه) في (ب).

[4] (عقلا) في (أ).

[5] فاطر: ٣٧

[6] (أن لم) في (ب).

[7] قال العلَّامة القاري: "إن تكليف ما لا يطاق غير جائزٍ خلافاً للأشعري؛ لقوله تعالى:﴿لا يُكَلِّفُ الله نَفْسَاً إِلَّا وُسْعَهَا﴾، واختلف أصحابه في وقوعه، والأصح عدم الوقوع، ثم تكليف ما لا يطاق هو: التكليف بما هو خارج عن مقدور البشر، كتكليف الأعمى بالإبصار، والزمن بالمشي، بحيث لو أتى به يُثاب ولو تركه يُعاقب. وأما التكليف بما هو ممتنعٌ لغيره، كإيمان من علم الله أنه لا يؤمن مثل فرعون، وأبي جهل، وأبي لهب، فقد اتفق الكل على جوازه ووقوعه شرعاً. وأما قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾، فاستعاذةٌ عن تحميل ما لا يطاق لا عن تكليفه، إذ عندنا يجوز أن يُحمِّله جبلاً لا يطيقه، بأن يُلقى عليه فيموت، ولا يجوز أن يُكلِّفه بحمل جبلٍ، بحيث لو فعل يُثاب، ولو امتنع يُعاقب، فلا جرم=

وفيه [٢٦/ب] إشاراتٌ:

الأولى: أنَّه من باب التنزيهات، كاستحالة صدور ما هو نقصٌ منه تعالى، كما صرَّح به في التبصرة والتعديل والتسديد والاعتماد والتوضيح[١]، وإليه أشار بنفي تكليف ما لا يطاق[٢] ونفي إرادته، وليس عدم جواز التكليف به بمعنى لزوم تركه عليه تعالى وهو أصلح للعباد، فَيَؤُولُ إلى وجوب الأصلح عليه تعالى كما ظُنَّ فاعتُرِض به.[٣]

الثانية: الأخذُ من قوله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾[٤]، فإنَّه لو جاز [٢٤٩/ط] التكليف به لجاز كذِب هذا الخبر، وهو محالٌ، فالملزوم مثله. كما في التلويح[٥].

الثالثة: أنَّ التكليف والأمر لا يستلزم الإرادة، وإنَّما يكون كذلك لو كان فائدة الأمر منحصراً في الإيقاع المأمور به وهو ممنوعٌ، وإليه أشار بعطف نفي الإرادة على نفي التكليف بما لا يطاق ولم يقتصر عليه[٦].

=صحت الإستعاذة منه بقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلنَا﴾، وإنما ذكر التحميل في هذه الآية والحمل في الآية الأولى؛ لأن الشاقَّ يمكن حمله، بخلاف ما لايكون مقدوراً". شرح الفقه الأكبر (٤٠٠).

[١] انظر تبصرة الأدلة (٢/٨٠٥، ٨٠٦) ط/ المكتبة الأزهرية. وشرح التلويح على التوضيح (١/٣٨٠).

[٢] (لنفي ما لا يطاق) في (ب).

[٣] ظنَّه التفتازاني صاحب التلويح كما في هامش النسخة (ب). انظر شرح التلويح على التوضيح (١/٣٨٠).

[٤] البقرة: ٢٨٦

[٥] قال في التلويح: "إنه مما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه في آيات كثيرة، كقوله تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلا وُسْعَهَا﴾، وكل ما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز أن يقع، وإلَّا لزم إمكان كذبه، وهو محالٌ، وإمكان المحال محالٌ. فبهذا الطريق يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز". انظر شرح التلويح على التوضيح (١/٣٧٨).

[٦] انظر تغاير الأمر والإرادة في شرح الطوالع (٣٩٨، ٣٩٩).

واختاره من الأشاعرة الأستاذ أبو إسحاق كما في التبصرة وغيرها[1]، وأبو حامد الإسفراييني [2] كما في شرح السُّبكي[3] لعقيدة[4] أبي منصور خلافاً للأشعري وجمهور أصحابه[5]، فإنَّ الأشعري صرَّح في كتابه المسمى [١٧/ج] بـ"النوادر"، أنَّ تكليف ما لا

---

[1] انظر تبصرة الأدلة (٨٣٤/٢، ٨٣٥) ط/ المكتبة الأزهرية.

[2] **أبو حامد الإِسْفَرَايِنِي (٣٤٤ – ٤٠٦ هـ / ٩٥٥ – ١٠١٦ م)**: أحمد بن محمد بن أحمد، أبو حامد الإسفراييني، المعروف بابن أبي الطاهر، العلَّامة الفقيه من أعلام الشافعية، وُلد في إسفرايين (بالقرب من نيسابور) ونُسب إليها، ورحل إلى بغداد، فتفقَّه فيها وعظمت مكانته، وانتهت إليه رياسة الدنيا والدين ببغداد، حتى توفي فيها، واتفق أهل عصره على تفضيله وتقديمه في جودة النظر، وله في المذهب "التعليقة الكبرى"، وألَّف كُتباً منها: "مطول في أصول الفقه"، ومختصر في الفقه سماه "الرونق". انظر تهذيب الأسماء واللغات (٢٠٨/٢، ٢١٠)، وسير أعلام النبلاء (١٣/١٣، ١٤) ط/ دار الحديث، والوافي بالوفيات (٢٣٣/٧، ٢٣٤)، ومعجم المؤلفين (٦٥/٢).

[3] **السُّبْكي (٧٢٧ – ٧٧١هـ / ١٣٢٧ – ١٣٧٠م)**: عبد الوهاب بن علي، تاج الدين السبكي، قاضٍ ومؤرِّخ، وكان بارعاً في الحديث والأدب قوي الحجَّة طلِق اللِّسان، وانتهى إليه قضاء الشام ثم عُزل، وُلد في القاهرة وانتقل إلى دمشق فسكنها وتوفي فيها بالطاعون، من تصانيفه: "طبقات الشافعية الكبرى"، و"الطبقات الوسطى"، و"الطبقات الصغرى"، و"جمع الجوامع"، وغيرها. انظر طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (١٠٤/٣، ١٠٦)، أبو بكر بن أحمد الشهبي (ابن قاضي شهبة)، تحقيق: د. الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٧هـ، عدد الأجزاء (٤)، والبدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع (٤١٠/١، ٤١١)، محمد بن علي الشوكاني، دار المعرفة – بيروت، بدون طبعة وتاريخ، عدد الأجزاء (٢)، والأعلام (١٨٤/٤، ١٨٥).

[4] (لقصيدة) في (ب).

[5] وعن أصل الأشاعرة – من أنَّ الاستطاعة التي لا تصلح لشيءٍ لا تصلح لضدِّه – جوَّزوا تكليف ما لا يطاق، وخالفهم الحنفية، والشيخ أبو حامد الإسفراييني، والغزالي منهم. انظر شرح عقيدة أبي منصور (٣٢)، وإتحاف السادة المتقين (١٠/٢) و(١٨١/٢).

يطاق[1] جائزٌ، وأنَّ الله تعالى لو أمر عبده بالجمع بين الضدَّين لم يكن سفهاً ولا مستحيلاً، كما في التبصرة النسفية في فصل صلاحية القدرة للضدين[2].

وصرَّح به إمام الحرمين في الإرشاد حيث قال: فإنْ قيل: ما جوَّزتموه عقلاً من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعاً؟ قلنا: عند شيخنا ذلك واقعٌ شرعاً، فإنَّ الرَّب تعالى أمر أبا لهبٍ بأنْ يصدق[3]، [٢٦/أ] ويؤمن به في جميع ما يُخبر عنه، وقد أخبر عنه بأنَّه لا يؤمن، فقد أمره أنْ يُصدِّقه بأنَّه لا يُصدِّقه، وذلك جمعٌ بين النقيضين[4]، وهكذا ذكر الإمام الرازي في المطالب العالية[5].

وتحرير محلِّ النزاع: أنَّ ما لا يطاق عندهم إمَّا أنْ يكون ممتنعاً لذاته، كإعدام القديم، وقلب الحقائق، وجمع الضدَّين، وإمَّا أنْ يكون ممتنعاً لغيره [بأنْ يكون][6] ممكناً لنفسه، لكن لا يجوز وقوعه عن المكلَّف لانتفاء شرطه، كخلق الجسم، والصعود إلى السماء، أو[7] لا يجوز وقوعه عنه لوجود مانعٍ عنه، مِن عِلم الله أنَّه لا يقع أو[8] إخباره بذلك، ولا نزاع في وقوع التكليف بالقسم الأخير؛ لتكليف العصاة والكفار، لكنه ليس تكليفاً بما لا يطاق عندنا؛ لأنَّ

---

[1] (التكليف بما لا يطاق) في (ب).

[2] انظر تبصرة الأدلة (٨٣٤/٢) ط/ المكتبة الأزهرية، وأيضاً أبكار الأفكار (١٧٥/٢).

[3] (يصدق محمداً) في (ط).

[4] انظر الإرشاد (٢٢٧، ٢٢٨).

[5] انظر المطالب العالية (٣٠٥/٣، ٣٠٦)، وانظر شرح المقاصد (٣٠٠/٤).

[6] ساقطة من (ب).

[7] (و) في (ب).

[8] (و) في (ب).

العبد قادرٌ على القصد وصرف الاختيار إليه، والإخبار بالشيء تابعٌ للعلم به التابع للمعلوم في الماهية، كما سيأتي الإشارة إليه[1].

وأمَّا القِسمان الأوَّلان فجمهورهم على عدم وقوع التكليف به، والآيات ناطقةٌ به، ويجوز[2] التكليف به عند بعضهم، وقال بعضهم بجواز التكليف بالقسم الثاني دون الأول، وبعضهم بوقوع التكليف بما يرجع إلى القسم الأول، كما مرَّ من الإرشاد والمطالب العالية، وذكره الآمدي وغيره[3]، فلا إجماع على عدم التكليف به كما قيل[4]، ولا ينحصر الجواز عندهم على الثاني، بل صرَّح البيضاوي في مرصاد الأفهام بأنَّه إنَّما النزاع في الممتنع لذاته، وليس منسوباً إلى الأشعري؛ [٢٧/ب] لقوله بعدم تأثير قدرة العبد، وكون الاستطاعة مع الفعل والتكليف قبله كما قيل؛ [٢٥٠/ط] لاستلزامه كون جميع التكاليف[5] تكليفاً بما لا يطاق، ولم يقل به أحدٌ، بل لثبوت تصريحه بذلك في كتاب النوادر، والقول بأنَّ تجويز التكليف به فرع تصوُّره، وأنَّ مِن أصحابنا مَن قال به، يُنافي القول بأنَّ كثيراً من أدلَّتهم نصبٌ لها في غير محلِّ النزاع، وقد استدلُّوا عليه بوجوه:

---

[1] ذكر العلَّامة القاري أنَّ الخلاف لفظيٌّ في هذا القسم الأخير وهو (الممتنع بالغير لعلم الله تعالى خلافه)، حيث لا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدوراً للمكلف بالنظر إلى نفسه، ولأن من قال إنه تكليف بما ليس في الوسع نظر إلى ما عرض له من تعلق علمه تعالى وإرادته بخلافه، فلو لم يكلف العبد به لم يكن تارك المأمور عاصياً، فلذا عُدَّ مثل إيمان الكافر وطاعة الفاسق من قبيل المحال بناء على تعلق علمه وإرادته بخلافه. انظر شرح الفقه الأكبر (١٦٨).

[2] (ولا يجوز) في (ب).

[3] انظر أبكار الأفكار (١٧٥/٢، ١٨٠).

[4] الأول والثاني قالها صاحب التلويح، والثالث قاله صاحب المواقف، كذا في هامش النسخة (ب).

[5] (التكليف) في (ب).

الأول: أنَّه لو لم يَجُزْ تكليف العباد ما [لا][1] يطيقونه لَما جاز منهم سؤال دفعه، وقد جوَّزه الله في قوله: [١٧/د] ﴿وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾[2]، كما في قواعد الغزالي[3]، وإنما يُستعاذ عمَّا وقع[4] في الجملة[5].

الثاني: ما مرَّ من الإرشاد وغيره من تكليف من أخبر أنَّه لا يؤمن، وأمره بأنْ يؤمن بأنَّه لا يؤمن كأبي لهب[6].

الثالث: أنَّ الأمر بتحصيل الإيمان مع العلم بعدمه [أمرٌ بجمع الوجود والعدم؛ لاستحالة وجود الإيمان مع العلم بعدمه][7] ضرورة أنَّ العلم يقتضي المطابقة، وذلك بعدم الإيمان كما في المطالب العالية[8].

---

[1] ساقطة من (ب).

[2] البقرة: ٢٨٦

[3] قال في القواعد: "الأصل الخامس: أنه يجوز على الله سبحانه أن يكلف الخلق ما لا يطيقونه، خلافاً للمعتزلة؛ ولو لم يجز ذلك لاستحال سُؤال دفعه، وقد سَألوا ذلك فقالوا: ﴿ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾". قواعد العقائد (٢٠٣).

[4] (عما قبله وقع) في (ب).

[5] انظر أبكار الأفكار (١٨١/٢).

[6] انظر الإرشاد (٢٢٧، ٢٢٨)، وانظر أبكار الأفكار (١٨٣/٢).

[7] ما بين الحاصرتين جاء على الهامش في (ب).

[8] أورَد الإمام الرازي هذا الوجه على صورةٍ أخرى فقال: "إن وجود الإيمان يستحيل أن يحصل مع العلم بعدم الإيمان؛ لأنه إنما يكون عِلماً لو كان مطابقاً للمعلوم، والعلم بعدم الإيمان إنما يكون مطابقاً لو حصل عدم الإيمان، فلو وُجد الإيمان مع العلم بعدم الإيمان؛ لزم الجمع بين النقيضين وهو محالٌ، فالأمر بتحصيل الإيمان مع حصول العلم بعدم الإيمان، أمرٌ بالجمع بين الضدَّين، بل أمرٌ بالجمع بين الوجود والعدم، وكلُّ ذلك محالٌ. المطالب العالية (٣٠٦/٣)، وانظر شرح المقاصد (٣٠٠/٤).

وأشار الإمام إلى إثبات المرام، والجواب عمَّا تمسَّك به المخالفون في المقام بقوله فيها: (و) الله (لا يعاقبهم)، ولا يليق بحكمته أنْ يعاقبهم (بما لم يعلموا[1]، [ولم يتمكَّنوا من العلم به، (ولا يسألهم عمَّا لم يعلموا)][2] مما لم ينصب دليله، (ولا رضي لهم بالخوض)، والدخول في التَّفكر (فيما ليس لهم به علم) ولا تمكُّن [به][3] منه، فضلاً عن التكليف به، (والله يعلم) في الأزل (بما نحن فيه) من الاختيار في إيقاع الفعل [٢٧/أ] وتركه، فيتحقَّق الخلق بحسبه لجريِّ عادته تعالى على ذلك، كما بينه.

وقال في الفقه الأكبر: (يَعلم من يكفر) بصرف قدرته واختياره إليه، مع كونه مأموراً بالإيمان، وصرف قدرته فيه (في حال كفره كافراً)؛ لعلمه بجميع الأشياء على ما هي عليه، (وإذا آمن بعد ذلك) بصرف اختياره إلى الإيمان المأمور به، (عَلِمَه مؤمناً في حال إيمانه وأحبه) في ذلك، فأشار إلى أنَّ التكليف لا يتعلق إلا بما هو مقدورُ الوقوع في زمان وجوده وتحصيله، بمعنى ترتُّب [٢٥١/ط] العقاب على تركه، فإنَّ العقاب لا يليق في الحكمة، إلَّا على ما يتمكَّن العبد من العلم به وتحصيله والقدرة عليه[4]، فلا يكلَّف العباد ما لا يطيقونه، ولا يُطلب دفعه على الحقيقة، وسؤال دفعه بمعنى طلب الإعفاء عمَّا يشقُّ أو عن العقوبة.

وإليه أشار بقوله: (ولا رضي لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم)، وإلى[5] منع وقوع التكليف بمعنى ترتُّب العقاب على الترك، بما لا يمكن ولا يُعلم إيقاعه، كجمع[6] النقيضين فلا

---

[1] (بما لم يكن لهم أن يعلموا) في (ط).

[2] جاءت على الهامش في (ب).

[3] ساقطة من (أ) و(ط).

[4] (كلية) في (ب).

[5] (ولا) في (ب).

[6] (لجمع) في (ب).

تكليف به في تكليف أبي لهبٍ بالإيمان؛ لأنَّه قبل الإخبار بعدم إيمانه [مكلفٌ بالإيمان الإجمالي، فلا يلزم جمع النقيضين أصلاً، وكذا بعد الإخبار بعدم إيمانه][1]؛ إذ غاية ما نزل في حقِّه: ﴿سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾[2]، وهو لا ينفي إيمانه؛ لجوازِ أنْ يَحمله على تعذيب المؤمن لفسقه[3]، ولو سلم فهو كإخباره نوحاً بقوله: ﴿لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ آمَنَ﴾[4]، وحينما عَلم ذلك وحقَّت[5] كلمة العذاب امتنع التكليف لعدم الفائدة، كما في مرصاد الأفهام للبيضاوي، واختاره المحقِّق عضد الدين في شرح [٢٨/ب] المختصر، وإلى أنَّ عِلم الله بعدم الإيمان لا يمنع [١٨/ج] صرف قدرة العبد واختياره إليه، ويتعلَّق الأمر به بمعنى صرف القدرة والاختيار إليه؛ لإمكانه في نفسه وصحة تعلُّق قدرته[6] بالقصد إليه، كما في التوضيح[7]، فلا يستلزم الأمر بتحصيله مع العلم بعدمه الأمر بجمع الوجود والعدم[8].

وفيه إشاراتٌ:

---

[1] ما بين الحاصرتين ساقط من (أ).

[2] المسد: ٣

[3] انظر أبكار الأفكار (١٨٤/٢).

[4] هود: ٣٦

[5] (حققت) في (ب).

[6] (القدرة) في (أ).

[7] انظر شرح التلويح على التوضيح (٣٨٠/١).

[8] وقد أيَّده القاري في شرحه حيث أورد الإشكال وأجاب عنه فقال: "ووجه الإشكال ظاهرٌ، حيث أمرهم بالإيمان مع تقرُّر علمه بأنهم يموتون على الكفر. والجواب: أن إيمانهم ليس محالاً لذاته بل لغيره، حيث تعلَّق علم الله بعدمه، فهم في عدم إيمانهم عاصون من وجه طائعون من وجه. ولعلَّ هذا المعنى يُستفاد من قوله تعالى: ﴿وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَمَاوَاتِ والأَرْضِ طَوْعَاً وَكَرْهَاً﴾ أي انقاد فيما أراد ربُّ العباد". شرح الفقه الأكبر (١٦٦، ١٦٧).

الأولى: أنَّه تعالى يعلم الأشياء كما هي، فيعلم أنَّ زيداً يؤمن أو لا يؤمن باختياره وقدرته. وإليه أشار بقوله: (يعلم من يكفر في حال كفره كافراً)، وكذا في الإخبار؛ لأنَّه تابعٌ للعلم التابع للمعلوم في الماهية، بمعنى أنَّ المطابقة تعتبر من جهة العلم بأنْ يكون هو على طِبق المعلوم في الماهية، كما حقَّقه الشريف العلَّامة في حواشي شرح التجريد، فيعلم أنَّ الفعل الفلاني يقع بقدرتي وإرادتي وخلقي، والفعل الفلاني بكسب العبد الفلاني وإرادتي، فينبغي أنْ يكون وقوع تلك الأفعال[1] كذلك؛ لامتناع الجهل على الله تعالى، وحينئذٍ لا يلزم عدم قدرة الله تعالى ولا عدم قدرة العبد، كما في المعارف شرح الصحائف[2]، لا في الوجود بمعنى أنَّه لا يتعلَّق به إلَّا بعد وقوعه، فلا يَرِدُ الاعتراض[3] بأنَّه تعالى عالمٌ في الأزل بكل شيءٍ أنَّه يكون أو لا يكون، وحينئذٍ يلزم الوجوب أو الامتناع، ويظهر اندفاع ما ظُنَّ[4] أنَّ جميع العقلاء لو اجتمعوا لم يَقدروا أنْ يُوردوا على هذا حرفاً إلَّا بالتزام مذهب هشام[5]، وهو أنَّه لا يعلم الأشياء قبل وقوعها، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

الثانية: أنَّ عِلم الله تعالى بفعل العبد لا يستلزم الاضطرار ولا يسلبه الاختيار، فإنَّه تعالى يَعلم الأشياء على ما هي واقعةٌ عليه من الصدور بالاختيار، وكذا في تغيُّره.

---

[1] ساقطة من (ط).

[2] انظر الصحائف الإلهية (٤٧١).

[3] لصاحب التلويح، كما في هامش النسخة (ب).

[4] ظنَّه الإمام الرازي، كما في هامش النسخة (ب).

[5] هشام بن عمرو الفُوطي تقدَّمت ترجمته، وكان يقول إن الأشياء قبل كونها معدومةً ليست أشياءً، وهي بعد أن تُعدم عن وجودٍ تُسمى أشياءً؛ ولهذا المعنى كان يمنع القول بأن الله تعالى قد كان لم يزل عالماً بالأشياء قبل كونها، فإنها لا تُسمى أشياءً. انظر الملل والنحل (١/٨٧).

وإليه أشار بقوله: (وإذا آمن بعد ذلك عَلِمَه مؤمناً)، فإذا علم أنَّه يفعل باختياره فهذا المعنى إنْ[1] [٢٥٢/ط] أوجب الخبر[2] فيما فعل واستحالة الطرف الآخر، ينقلب علمه جهلاً، سيما إذا تغيَّر اختياره ووقع الطرف[3] الآخر، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، كما صرَّح به في التعديل وغيره.

الثالثة: أنَّ الفعل في نفسه ممكنٌ، والوجوب بتعلُّق العلم أو الخبر به[4] لا يُخرجه عن إمكانه في نفسه، فكذا لا يَخرج عن مقدوريَّته للعبد، بعلم[5] الله تعالى أنَّه[6] يفعله، وإنْ كان [لا][7] خروج عن معلوم الله؛ لِما أنَّ معلومه أنَّه يفعل باختياره، كما في الاعتماد.

وإليه أشار بقوله: (عَلِمَه مؤمناً في حال إيمانه وأحبَّه) أي: على إيمانه، فإنَّ محبة الله لعبده بمعنى استحماده، كما في كشف الكشاف وغيره، وليس الفعل الاضطراري مناط المدح والذم بالاتفاق، [١٨/د] وليس الداعي علَّة تامة [له][8]، بل مع الإرادة والاختيار الزائدين عليه كما في المواقف، والاختيار بمعنى صرف القدرة إلى أحد المقدورين وهو غير مخلوق، كما سيأتي بيانه.

---

[1] (إذا) في (أ).

[2] (الخير) في (أ)، و(الجبر) في (ط) وهو الأصح.

[3] (الطرق) في (ب).

[4] (أو الخبرية) في (أ).

[5] (يعلم) في (أ)، و(علم) في (ط).

[6] (أن) في (ب).

[7] ساقطة من (أ).

[8] ساقطة من (ب).

فصل[1]

لَمَّا فرغ عن بيان ما يتوقف عليه العمل، شرع في بيان كونه بخلق الله وتكوينه. وقال في الوصية: (والعبد) أي: المملوك لله من الملَك والإنس والجن، (مع أعماله) أي: أفعاله المكتسبة المختارة، فإنَّ العمل هو الفعل الصادر عن قصدٍ كما في المفردات[2]، وقد يُعَمَّم[3] لِما[4] كانت أعمال الجوارح أو القلوب كالمعرفة والتصديق، كما دلَّ الإطلاق، وبيَّنه بقوله: (وإقراره ومعرفته)، فالعبد مع جميع ما صدر منه، ومنه الإيمان (مخلوقٌ) مُوجَدٌ بعد العدم بإيجاد الله تعالى، فوجود الفعل بخلق الله تعالى وكسب العبد، كما أجمع عليه السلف من الصحابة والتابعين رضي الله تعالى عنهم[5].

---

[1] انظر مسألة خلق الأفعال في شرح الفقه الأكبر (١٥٣، ١٦٠)، والتوحيد (٢٢٥، ٢٥٦)، والصحائف الإلهية (٣٨٤، ٣٩٤)، وشرح الطوالع (٣٩٠، ٣٩٦)، وبحر الكلام (١٤٧، ١٤٨)، وشرح العقائد النسفية (٢٠٠، ٢١٥)، والمواقف (٣١١، ٣١٦)، وشرح المقاصد (٢١٧/٤، ٢٦٣)، وأبكار الأفكار (٣٨٣/٢، ٤٢٥).

[2] العمل: كلُّ فعل يكون من الحيوان بقصدٍ، وهو أخصُّ من الفعل، لأنَّ الفعل قد يُنسب إلى الحيوانات التي يقع منها فعلٌ بغير قصدٍ، وقد يُنسب إلى الجمادات، والعمل قلَّمَا يُنسب إلى ذلك، ولم يُستعمل العمل في الحيوانات إلَّا في قولهم: البقر العَوَامِلُ، والعمل يُستعمل في الأعمال الصالحة والسيِّئة، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾، وقال: ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ﴾، وأشباه ذلك. انظر المفردات (٥٨٧).

[3] (يعم) في (أ).

[4] (لها) في (ب).

[5] يقول صاحب التبصرة: "وعندنا فعل العبد هو مخلوقُ الله تعالى ومفعوله، لا فِعْله وخَلْقه؛ إذ فِعل الله تعالى هو الصفة الأزلية القائمة بذاته، وما هو فعل العبد فهو مفعول الله تعالى، والله تعالى هو الذي تولَّى إيجاده وإخراجه من العدم إلى الوجود، والعبد اكتسبه وباشره، فلم يكن فِعل العبد مثل فِعله ولا خَلقه كخلقه، وكيف يكون كذلك ولا خلق للعبد البتة؟!". انظر تبصرة الأدلة (٨٩١/٢) ط/ المكتبة الأزهرية.

وإليه أشار بقوله: (مخلوقٌ) وإضافة الأعمال إلى العبد، وخالف فيه المعتزلة والمجبرة. أمَّا المعتزلة ورئيسهم واصل بن عطاء البصري[1]، فإنَّهم خالفوا الإجماع وقالوا: العباد مُوجدون لأفعالهم الاختيارية.

وقال الجبَّائية[2] منهم: خالقون[3] لها. فَرَدَّ عليهم في ذلك، وأشار إلى تنويره بقوله: (فلمَّا كان الفاعل مخلوقاً فأفعاله) الصادرة عنه بصرف قدرته المخلوقة فيه، كما دلَّ الإضافة لكونها ممكنةٌ في نفسها صادرةٌ من المخلوق، (أولى أنْ تكون مخلوقةً) [٢٥٣/ط] مقدورةً لله

---

[1] **وَاصِلُ بن عَطَاء (٨٠ – ١٣١ هـ / ٧٠٠ – ٧٤٨ م)**: واصل بن عطاء الغزَّال البصري، أبو حذيفة، مولى بني مخزوم، وقيل بني ضبة، هو رأس المعتزلة وكبيرهم وأوَّلهم، كان تلميذ الحسن البصري ثم اعتزل مجلسه لمسائل بدت له، وتبعته جماعة، فقال الحسن: اعتزل واصل عنَّا؛ فسمُّوا معتزلة، واشتهر منهم فضلاء وأعيان كالجاحظ والزمخشري والماوردي، وإليه تُنسب طائفة الواصليَّة منهم، من أشهر مقالاته قوله: إنَّ من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر منزلةٌ بين منزلتين. له تصانيف منها: "أصناف المرجئة"، و"المنزلة بين المنزلتين"، و"الخطب في التوحيد والعدل". راجع طبقات المعتزلة (٢٨ وما بعدها)، أحمد بن يحيى بن المرتضى، تحقيق: سوسن ديفلد – فلزر، الطبعة الثانية، بيروت — لبنان ١٤٠٧هـ — ١٩٨٧م، وسير أعلام النبلاء (١٧٥/٦) ط / دار الحديث، والوافي بالوفيات (٢٤٥/٢٧ وما بعدها)، والفهرست (٢٠٩/١).

[2] **الجُبَّائِيَّة**: أصحاب أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجُبَّائي، من معتزلة البصرة، وكانت المعتزلة البصرية في زمانه على مذهبه، ثم انتقلوا إلى مذهب ابنه أبي هاشم، وقد انفرد عن أصحابه بمسائل منها أنه أثبت إراداتٍ حادثةٍ لا في محل، يكون الباري تعالى بها موصوفاً مريداً، وهو قريب من مذهب الفلاسفة الذين أثبتوا عقلاً هو جوهرٌ لا في محل ولا في مكان، وقال بأن الباري عالم لذاته، قادرٌ حيٌّ لذاته، أي ليست صفات توجب كونه عالماً، ومن مذهبه أن الله متكلم بكلام يخلقه في محل، وحقيقة الكلام عنده أصواتٌ مقطعةٌ وحروفٌ منظومةٌ، والمتكلم مَنْ فَعَلَ الكلام لا من قام به، ونفى رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار، ونفى كرامات الأولياء، ولكنه وافق أهل السنة في مسألة الإمامة. راجع الملل والنحل (٩٠/١، ٩٦)، والفرق بين الفرق (١٨٣، ١٨٤) ط/ المكتبة العصرية، وموسوعة الفرق (١٣٣، ١٣٥).

[3] (خالفون) في (ب).

تعالى؛ لشمول قدرته تعالى للممكنات بأسرها، ولا شيء من مقدور الله واقعاً بقدرة العبد، مَوجوداً بإيجاده للتمانع، كما مر.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أنَّ فعل الفاعل المختار مسبوقٌ بالقصد والاختيار غالباً. وإليه أشار بقوله: (والعبد مع أعماله).

الثانية: أنَّ الكاسب يُوصف بالفاعل على الحقيقة، وإليه أشار بصيغة الفاعل، فهو يُطلق بمعنى من صدر عنه الفعل كسباً، كما قد يُطلق على من صدر منه إيجاداً.

الثالثة: أنَّ الإيمان [٢٩/أ] بمعنى الحاصل بالمصدر مخلوقٌ، كما في التعديل والاعتماد. وإليه أشار بقوله: (وإقراره ومعرفته مخلوقٌ)، واختاره [مشايخ][1] سمرقند، كما في المسايرة[2]، خلافاً للبخاريين[3] فإنَّهم قالوا: إنَّه بمعنى الهداية غير مخلوقٍ، وبمعنى الإقرار والأخذ في الأسباب وهو الاهتداء[4] مخلوقٌ، وحملوا عليه قول الإمام (مع أعماله وإقراره ومعرفته مخلوق)، كما في التسديد وغيره.

وأُجيب: بأنَّ الهداية شرط حصوله لا ركنه كسائر الطاعات، والكلام [١٩/ج] فيه فهو من اشتباه شرط الشيء بركنه.

---

[1] ساقطة من (ب).

[2] لمشايخ الحنفية خلافٌ في أن الإيمان مخلوقٌ أو غير مخلوقٍ؟ والأول عن أهل سمرقند، والثاني عن البخاريين، بعد اتفاقهم على أن أفعال العباد كلها مخلوقةٌ لله تعالى. انظر المسايرة (١٩١)، والمسامرة (٣٣٢/٢)، (٣٣٤/٢) ط/ الأميرية.

[3] (للنجاريين) في (أ) فأثبتُّ ما في (ب) وهو الموافق لنصِّ المسايرة.

[4] (الابتداء) في (ب).

وفي شرح الوصية للشيخ الإمام أكمل الدين البابرتي[1][2]: لا يجوز أنْ يكون الإيمان اسماً للهداية والتوفيق، وإنْ كان لا يوجد إلا بهما، كما زعم من قال إنَّه غير مخلوقٍ؛ لأنَّه مأمورٌ به، والأمر إنَّما يكون بما هو داخلٌ تحت قدرته، وما كان كذلك كان مخلوقاً[3].

وفي شرح المشكاة للهيتمي: اختلفوا هل الإيمان مخلوقٌ أو لا؟ فقال بالأول الحارث المحاسبي، وعبد الله بن سعيد، وجماعة[4]، وبالثاني أحمد بن حنبل، وجماعة[5]، والخلاف لفظيٌ[6].

---

[1] **البَابِرْتي (٧١٤ – ٧٨٦ هـ / ١٣١٤ – ١٣٨٤ م)**: محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين الرومي البابرتي. علَّامة محقِّق في فقه الحنفية، نسبته إلى بابرت (قرية تابعة لأرضروم بتركيا)، رحل إلى حلب ثم إلى القاهرة، وعرض عليه القضاء مراراً فامتنع، وتوفي بمصر، من كتبه: "شرح مشارق الأنوار"، "شرح وصية الإمام أبي حنيفة"، "الإرشاد" في شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة. انظر تاج التراجم (٢٧٦، ٢٧٧)، وهدية العارفين (١٧١/٢)، ومعجم المؤلفين (٢٩٨/١١).

[2] (البايبرتي) في (أ) و(الباهيرتي) في (ب).

[3] شرح الوصية (٦٧).

[4] حُكي عن أهل سمرقند من مشايخ الحنفية، ونقله الأشعري عن جعفر بن حرب، وعبد العزيز المكي وغيرهم من أهل النظر. انظر المسامرة (٣٣٢/٢)، (٣٣٦/٢، ٣٣٧) ط/ الأميرية.

[5] حُكي عن الامام الأشعري والبخاريين من الحنفية، وبالغ بعضهم كابن الفضل، والشيخ اسماعيل بن الحسين الزاهد وتبعهم أئمة فرغانة، فكفَّروا من قال بخلق الايمان، وألزموا عليه خلق كلام الله تعالى، ورَوَوْه – أي القول بأن الايمان غير مخلوق – عن نوح بن أبي مريم عن أبي حنيفة؛ ونوح عند أهل الحديث غير معتمد. انظر المسامرة (٣٣٢/٢، ٣٣٣)، (٣٣٧/٢) ط/ الأميرية.

[6] ثم قال: "والحقُّ أنَّه بمعنى الهداية غير مخلوقٍ، وبمعنى الإقرار والأخذ في الأسباب مخلوقٌ، والخلاف لفظيٌ نظير اختلافهم في أنَّ حصول العلم عقب الدليل مكتسبٌ؛ لاكتساب أسبابه من النظر في الدليل الصحيح والخلاف لفظيٌ". انظر فتح الإله في شرح المشكاة (١٨٠/١)، ابن حجر الهيتمي، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٣٦هـ – ٢٠١٥م، عدد الأجزاء (١٠).=

وما في شرح المسايرة نقلاً عن الأشعري: أنَّ إطلاق الإيمان يشمل ما قام به تعالى من مدلول اسمه المؤمن، وهو غير مخلوقٍ، فخارجٌ عن محلِّ الخلاف، وما في بعض الفتاوى من إكفار القائل بخلقه[1]. ففي شرح المقاصد أنَّ الصواب أنْ يُمحى ذلك عن الكتاب[2].

=كما أورد صاحب المسامرة الخلاف بين السمرقنديين والبخاريين من مشايخ الحنفية، في مسألة خلق الايمان ثم قال: "وهذا الخلاف صدر بعد اتفاقهم على أن أفعال العباد كلها مخلوقةٌ لله تعالى ... وقال هؤلاء في توجيه كون الايمان غير مخلوقٍ: الايمان أمرٌ حاصلٌ من الله تعالى للعبد؛ لأنه قال تعالى بكلامه الذي ليس بمخلوق: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ﴾، وقال تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ﴾؛ فيكون المتكلم به أي: بالايمان وهو "لا إله إلا الله محمد رسول الله" قد قام به ما ليس بمخلوقٍ، كما أنَّ من قرأ القرآن قرأ كلام الله الذي ليس بمخلوقٍ ... هذا الذي ذكرناه في توجيه القول بأن الايمان غير مخلوقٍ هو غاية متمسَّكهم، وجَهَّلَهم مشايخ سمرقند؛ إذ الايمان بالوفاق من فريقهم هو التصديق بالجنان والإقرار باللسان، وكلٌ منهما فعلٌ من أفعال العباد، وأفعال العباد مخلوقةٌ لله تعالى بالوفاق من أهل السنة ... ونصُّ كلام أبي حنيفة في الوصية التي كتبها لأصحابه في مرض موته، حين سألوه أن يوصيهم وصيةً على طريق أهل السنَّة والجماعة، حيث قال في هذه الوصية: "نُقِرُّ بأن العبد مع جميع أعماله وإقراره ومعرفته مخلوقٌ" اهـ. ملخصاً من المسامرة (٢/٢٣٢، ٢٣٤) ط/ الأميرية.

[1] راجع المسامرة (٢/٣٣٧) ط/ الأميرية.

[2] قال السعد التفتازاني: "فإن قيل: فعندكم الإيمان مخلوق الله تعالى وعندهم مخلوق العبد، وقد ذُكر في بعض الفتاوى أنَّ من قال: الإيمان مخلوقٌ كفر، فما وجهه؟ قلنا: وجهه ما أشار إليه أبو المعين النسفي رحمه الله، من أنَّ الإيمان ليس كله من الله إلى العبد على ما هو الجبر، ولا من العبد على ما هو القدر، بل من الله التعريف والتوفيق والهداية والإعطاء، ومرجعها إلى التكوين، وهو غير مخلوقٍ، ومن العبد المعرفة والقصد والاعتداد والقبول، وهي مخلوقةٌ. هذا ويُمحى من الكتاب ويُثبت ما هو الصواب، ثم لا يخفى ما في الوجوه المذكورة من وجوه الضعف، والأَولى التمسُّك بالكتاب والسنَّة، وإجماع أهل الحق من الأمَّة. لا بمعنى إثباته في نفسه بمحض الإجماع، ليَرِدَ أن الحقائق العقلية مثل حدوث العالم وقدم الصانع لا يثبت بالإجماع، بل بمعنى أن إجماعهم عليه يدلُّ على أن لهم قاطعاً فيه، وإن لم نعرفه على التفصيل. شرح المقاصد (٤/٢٣٦، ٢٣٧).

وأمَّا المجبرة ورئيسهم جهم بن صفوان الترمذي[1] فإنَّهم خالفوه أيضاً، وقالوا: لا فِعل للعبد أصلاً ولا اختيارٌ، ولا قدرة له على فعله، وأفعاله اضطراريةٌ[2] كحركات [٣٠/ب] المرتعش وحركات العروق النابضة، وإضافتها إلى الخلق مجازٌ، على حسب ما يُضاف إلى محلِّه لا محصِّله، وأشار إلى الرَّد عليهم [٢٥٤/ط] مُتضمِّناً[3] للرَّد على من نفى تأثير قدرة العبد واختياره [أصلاً][4].

وقال في الفقه الأكبر: (ولم يجبر أحداً من خلقه على الكفر) بخلقه فيه وإلجائه إليه، [(ولا على الإيمان) بخلقه فيه وإلجائه إليه][5]، (ولا خلقه) أي: أحداً حال كونه (مؤمناً) بخلق الإيمان فيه ابتداءً من غير مدخلٍ لاختياره وكسبه، (ولا كافراً) بخلق الكفر فيه ابتداءً من غير

---

[1] **جَهْمُ بن صَفْوَان (ت ١٢٨ هـ – ٧٤٥ م)**: جهم بن صفوان أبو محرز الراسِبِي السمرقندي، الكاتب المتكلِّم، رأس الجبرية الخالصة، وإليه تُنسب الفرقة المعروفة "بالجهمية"، كان ذا فكرٍ وذكاءٍ ومراء، نشأ في سمرقند وظهرت بدعته بترمذ، قيل إنَّه كان تلميذ الجعد بن درهم، وإنَّه أخذ عنه القول بخلق القرآن وتعطيل الصفات، وقد أطبق السلف على ذمِّه؛ بسبب تغاليه في التنزيه وإنكار صفات الباري تعالى الأزلية وتأويلها؛ فقد كان ينكر الصفات وينزِّه الباري عنها بزعمه، ويقول بخلق القرآن، كما ذهب إلى أنَّ الإنسان لا يوصف بالاستطاعة على الفعل؛ بل هو مجبور بما يخلقه الله تعالى من الأفعال؛ على حسب ما يخلقه في سائر الجمادات، وأنَّ نسبة الفعل إليه إنَّما هو بطريق المجاز، ومن مقالاته أنَّ الجنة والنار يفنيان بعد دخول أهلهما إليهما، وأنَّ حركات أهل الجنة والنار تنقطع. قال أبو منصور عبد القاهر البغدادي: وأكفره أصحابنا في جميع ضلالاته، وأكفرته القدرية، فاتفقت أصناف الأمة على تكفيره. وكان جهم مع ضلاله يحمل السلاح، ويقاتل السلطان، وخرج مع سريج ابن الحارث على نصر بن سيار، وقتله سلم بن أحوز المازني في آخر ملك بني مروان. راجع سير أعلام النبلاء (٢٠٤/٦) ط / دار الحديث، والوافي بالوفيات (١٦٠/١١، ١٦١)، والأعلام (١٤١/٢).

[2] (الاضطرارية) في (ب).

[3] (مضمناً) في (ب).

[4] ساقطة من (ب).

[5] وردت على الهامش في (ب).

مدخلٍ لاختياره الصالح له ولضدِّه، وأشار إلى تنويره بقوله: (ولكن خلقهم) أي: أوجدهم حال كونهم (أشخاصاً) أي: مُتشخِّصين بما يُعيِّنهم من الذاتيات ولوازم التَعَيُّنات، وليس الإيمان والكفر بالاتفاق من تلك المشخَّصات المتوقف عليها تمايز الموجودات، فلم يخلقهم حال كونهم مؤمنين ولا كافرين من غير مدخلٍ للاختيارات، (والإيمان والكفر فعل العباد) أي: كسبهم بصرف استطاعتهم[1]، وليس من الأمور الضرورية منهم؛ للفرق الضروري بين ما يصدر من العبد بحسب قصده وداعيته كالإيمان والكفر، وبين ما يصدر منه باضطراره كحركة نبضه ورعشته، فالإيمان والكفر من العباد من غير اضطرارٍ ولا وجوب، وبيَّنه بقوله فيه: [(خلق الخلق)؛ أي: المخلوقين، من الثقلين بدلالة [١٩/د] الخبر، (سليماً) أي: خالياً (من الكفر والإيمان)، لأنَّهما ليسا من [٣٠/أ] ذاتيات الأشخاص ولا من لوازم تعيُّناتهم، وفي تقديم السلامة من الكفر؛ إشعار بالاهتمام والأنسبيَّة، بالتفضُّل على الأنام في التكوين، سليماً من أكبر الآثام، (ثم خاطبهم) أي: أظهر تعلُّق الخطاب لهم بإرسال الرسل، (وأمَرهم) بالإيمان والطاعات بتبليغهم[2]، (ونهاهم) أي: عن الكفر والسيئات بعد بلوغهم، وخلق القدرة الصالحة للأمرين فيهم؛ كما أشار إليه بثُمَّ، وترتيب الأمر والنهي، (فكفر) بعد نعمة السلامة (من كفر بفعله)، أي: كسبه [وسوء][3] عزيمته، (وإنكاره) للحقِّ بعد ظهوره بالآيات التكوينيَّة والتنزيليَّة، (وجحوده) أي: نفي ما ثبت في جِبلَّته من [٢٣٣/ط] دلالة فطرته، كما أُشير إليه بقوله عليه السلام: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ، أَوْ يُنَصِّرَانِهِ، أَوْ يُمَجِّسَانِهِ»[4]، (بخذلان

---

[1] (استطاعة) في (أ).

[2] (وتبليغهم) في (ب).

[3] ساقطة من (ب).

[4] تقدَّم تخريجه انظر الصفحة (٢٠٤).

الله إياه) أي: بسبب[1] عدم توفيقه له، (وآمن من آمن بفعله) أي: بكسبه[2] من حُسن عزمه (وإقراره) بلسانه، عند تمكُّنه (وتصديقه) بقلبه وكلامه في نفسه، (كلٌ [مِنْ][3] ذلك) من فعله أي: عزمه، ومن إقراره وتصديقه، (بتوفيق الله إيَّاه ونصرته له) بتسهيل ذلك له وكشف حُسنه على قلبه.

وفيه إشارةٌ إلى الأخذ من قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[4]، أي: خلقكم خلقاً بديعاً حاوياً لجميع مبادئ الكمالات، ومع ذلك فبعضُكم مختارٌ للكفر كاسبٌ[5] [له][6][7]، وكان الواجب عليكم جميعاً أنْ تكونوا مختارين للإيمان، شاكرين لنعمة الله تعالى[8]، كما في الإرشاد.

وفيه إشاراتٌ:

---

[1] (سبب) في الأصل (أ) فأصلحها الباحث لاستقامة المعنى.

[2] (كسبه) في (أ) فأصلحها الباحث أيضاً.

[3] ساقطة من (ب) و(ط).

[4] التغابن: ٢

[5] (كالسبت) في (ب).

[6] ساقطة من (ب).

[7] في (ط) بعد قوله: [فبعضكم مختار للكفر كاسب له] زيادة: [على خلاف ما يستدعيه خلقته، وبعضكم مختار للإيمان كاسب له].

[8] (لنعمه تعالى) في (ب).

الأولى: أنَّ التوفيق [٣١/ب] هو النُصرة والتيسير؛ كما أُشير إليه في المسايرة[١]، وإليه أشار بعطف التفسير، لا خلق قدرة الطاعة، كما ذهب إليه المحدِّثون ومعهم[٢] الأشعري، و[إنْ][٣] لم يقل بتأثير القدرة[٤].

الثانية: أنَّ التوفيق ليس بمعنى خلق الطاعة؛ كما ذهب إليه إمام الحرمين ومن تبعه[٥]؛ لأنَّ القدرة صالحةٌ للضدَّين كما مرَّ، والطاعة متوقفةٌ على التوفيق، فهو سببها.

الثالثة: أنَّ الخذلان عدم النُصرة، فبينهما تقابل العدم والمَلَكة، دون التضاد كما ظُنَّ[٦]، وإليه أشار بالتقابل بين الخذلان والتوفيق منه تعالى، وبيانه بالنُصرة.

الرابعة: أنَّ تخصيصهما بالذكر للاهتمام.

ثم أشار إلى تعميم المرام، وتعيِّين ما هو الحقُّ من التوسط بين القدر والجبر في محِّل الخصام، [٢٠/ج] فقال فيه][٧]: (وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون) تنصيصاً على ما يعمُّ الجميع؛ لأنَّ أفعال العباد لا تخلو عن الحركة والسكون، ويقتسمان الأفعال الاختياريَّة

---

[١] أشار إلى ذلك المعنى بمخالفه، وهو أن عدم التوفيق هو الخذلان، وهو أن يَدَعَ العبد مع نفسه لا ينصره ولا يُعينه عليها. انظر المسايرة (٥٨، ٥٩)، والمسامرة (١١٣/٢) ط/ الأميرية.

[٢] (ووافقهم) في (ب) و(ط).

[٣] ساقطة من (ب).

[٤] انظر أبكار الأفكار (٢٠٧/٢).

[٥] قال في الإرشاد: "التوفيق خلق قدرة الطاعة، والخذلان خلق قدرة المعصية؛ ثم الموفق لا يعصي إذ لا قدرة له على المعصية، وكذلك القول في نقيض ذلك". انظر الإرشاد (٢٥٤).

[٦] ظنَّه الفاضل الشارح السينابي والشيخ ابن بهاء الدين، كذا في هامش النسخة (ب).

[٧] ما بين الحاصرتين جاء في (ط) في الصفحة (٢٣٢)، في الوجه الرابع من الجواب عن شبه المخالفين، بعد قوله: [الرابع: ما أشار إليه بقوله: وقال في الفقه الأكبر: خلق الخلق ...].

كلها؛ لأنَّ المراد بالحركة ما يعمُّ الحركة الأينيَّة وغيرها، ونحوَ الصوم والكف عن المناهي غيرُ خارجٍ عنهما[1]، (كسبهم على الحقيقة) بتأثير قدرتهم في الاتصاف بها، (والله خالقها[2] بتأثير قدرته تعالى في إيجادها، فلا يلزم اجتماع المؤثرين المستقلَّين على أثرٍ واحدٍ.

وبيان المرام بتحرير محلِّ النزاع والخصام على ما ذكره المحقِّقون، أنَّ الفعل بمعنى الهيئة الحاصلة في الخارج إما بقدرة الله وحدها، أو بقدرة العبد وحدها، أو بمجموعهما.

[٣١/أ] **والأول**: إمَّا أنْ يحصل بها بلا اختيارٍ من العبد أصلاً، وهو مذهب الجبريَّة المحضة كجَهْمُ وأصحابه، متمسِّكين بأنَّ فعل العبد لو كان بقدرته لزم اجتماع المؤثرين؛ لشمول قدرته تعالى، وكان العبد عالماً بتفاصيل أحواله، وبطلان اللَّازم يظهر في النائم والماشي والناطق والكاتب[3]، وإمَّا أنْ يكون مُقارناً لاختيارٍ[4] من العبد غير مؤثرٍ أصلاً، وهو مذهب أهل الجبر المتوسط كالأشعري وجمهور أصحابه، وبه صرَّح إمام الحرمين في الإرشاد[5]، متمسِّكين بأنَّ فعل العبد لو كان بقدرته واختياره؛ لكان متمكناً من فعله وتركه، واللَّازم باطلٌ؛ لأنَّه [٢٥٥/ط] لا بدَّ من ترجيح الفعل على الترك بمرجحٍ لا يكون منه، ويجب عنه الفعل لامتناع الترجيح بلا مرجحٍ، وامتناع تسلسل المرجِّحات ووجود الأثر بدون الوجوب[6][7]، وبأنَّ معلوم الله من فعل

---

[1] (عنها) في (ب).

[2] (خلقها) في (ب).

[3] انظر شرح المقاصد (٤/٢٢٨).

[4] (بالاختيار) في (ب).

[5] صرَّح به في الإرشاد وغيره حيث قال: "إن الخالق هو الله تعالى لا خالق سواه، والحوادث كلها حادثةٌ بقدرة الله تعالى، من غير فرقٍ بين ما تعلَّق بقدرة العبد، وبين ما لا يتعلَّق". كما في هامش النسخة (ب). وانظر الإرشاد (١٨٧).

[6] (الوجود) في (أ).

[7] انظر شرح المقاصد (٤/٢٢٩).

العبد، إما وقوعه فيجب، أو لا وقوعه فيمتنع، فلا يبقى في مكنة [العبد][1] وإنْ كان ممكناً في نفسه[2].

والثاني: إمَّا بأنْ يصدر من العبد على الإيجاب، بأنْ يوجب الباري تعالى للعبد القدرة والإرادة، وهما يوجبان وجود المقدور، وهو مذهب الفلاسفة، ونُقل عن إمام الحرمين[3]، وإمَّا بأنْ يصدر من العبد على الاختيار، بأنْ يوجِد الباري تعالى في العبد القِوى والقُدَر بالاختيار، وبهما مع الإرادة الحاصلة من العبد يوجَد المقدور على الاختيار، وهو مذهب المعتزلة كما [٣٢/ب] صرَّح به الإمام الرازي، وأشار إليه صاحب المواقف[4]، متمسِّكين بأنَّه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذمُّ والأمر والنهي والثواب والعقاب، وفوائد الوعد والوعيد وإرسال [٢٠/د] الرسل وإنزال الكتب، والفرق بين الكفر والإيمان والإساءة والإحسان، وبأنَّ مِن الأفعال قبائحٌ يقبح من الحكيم خلقها، كالظلم والشرك وإثبات الولد ونحو ذلك، فهي من أفعال العباد واقعةٌ [على][5] وفق تصوُّرهم ودواعيهم[6]، وسيأتي جواب الكل، وليس القِوى والقُدَر تمام العلَّة حتى يلزم الوجوب، بل مع الإرادة والعزم، وهو ليس بإيجاده تعالى عندهم، كما في كاشف المحصول للأصفهاني وغيره، فلَيس مذهبهم عين مذهب الفلاسفة كما ظُنَّ، بل الصدور من العلَّة التامة أيضاً بالأولويَّة عند بعضهم، كما في قواعد العقائد للنصير الطوسي[7].

---

[1] ساقطة من (ب).

[2] انظر شرح المقاصد (٤/٢٣١).

[3] نقله عنه الأصفهاني والعضد الإيجي. انظر شرح الطوالع (٣٩٠)، والمواقف (٣١٢).

[4] انظر المواقف (٣١٤).

[5] ساقطة من (ب).

[6] انظر شرح المقاصد (٤/٢٥٢).

[7] اختلف المتكلمون عند حصول الداعي للقادر هل يجب وجود الفعل عنده أم لا؟ فالمحققون ومعهم أبو الحسين البصري قالوا بوجوبه، ويقولون إن هذا الوجوب لا يقتضي إيجاب فاعله؛ إذ كان فعله تبعاً

والثالث: إمَّا أنْ يكون أصل الفعل بمجموع القدرتين، بمعنى أنَّ قدرة العبد غير متعلِّقة بالفعل بالتأثير، إلَّا إذا انضمَّت إليها قدرة الله تعالى فتؤثر بإعانتها، كما في الأربعين والصحائف وغيرهما[1]، فلا يلزم توارد المؤثرين المستقلَّين على أثرٍ واحد، وهو مذهب الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني ومن تبعه من الأشاعرة[2]، متمسِّكين بأن فعل العبد ممكنٌ، وكل ممكنٍ مقدورُ الله تعالى، والضرورة فارقةٌ بين أفعاله الاختيارية والاضطرارية، [ولا فرق إلا بالاختيار [٣٢/أ] المؤثر إذ لا أثر لمجرد مقارنته بالضرورة، واختياره ومشيئته متوقفةٌ على مشيئة الله وإذنه وإعانته][3]، فإنْ تعلَّقت القدرة والمشيئة به دخل في الوجود، وإلَّا فلا، كما [٢٥٦/ط] في شرح الطوالع للأصفهاني[4]، واستقر عليه رأي إمام الحرمين في الرسالة النظَّاميَّة، حيث صرَّح فيها في مواضع

لداعيه، وليس للاختيار معنى غير ذلك. وبعض القدماء كمحمود الخوارزمي ومن تبعه أنكروه؛ مخافة التزام الإيجاب، وقال بعضهم عند الداعي يصير وجود الفعل أولى من لا وجوده. فقيل لهم: مع هذه الأولويَّة هل يمكن لا قوع الفعل أم لا؟ فإن أمكن فلا يكون للأولويَّة أثرٌ، وإن لم يمكن كانت الأولويَّة هي الوجوب، ولا يتغيَّر الحكم بتغيُّر الألفاظ. انظر رسالة قواعد العقائد (٤٠، ٤١)، نصير الدين الطوسي، تحقيق: علي حسن خازم، دار الغربة — لبنان، الطبعة الأولى: ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

[1] راجع الأربعين (٣١٩، ٣٢٠ وما بعدها)، والصحائف الإلهية (٣٨٤، ٣٨٥ وما بعدها).

[2] انظر المواقف (٣١١، ٣١٢)، وشرح الطوالع (٣٨٩).

[3] ما بين الحاصرتين عبارة (أ) و(ب)، وفي (ط): [ولا فرق إلا بالاختيار الموقوف تأثيره على إذنه تعالى وإعانته، إذ لا أثر لمجرد مقارنته بالضرورة، وبأن فعل العبد ممكن وكل ممكن مترجح بالواجب تعالى، وأيضاً فعله متوقف على مشيئته ومشيئته متوقفة على مشيئة الله وإذنه وإعانته].

[4] وحقَّقه الأصفهاني بأن الله يوجد القدرة والإرادة في العبد، ويجعلهما بحيث لهما مدخل في الفعل، لا بأن يكون للقدرة والإرادة لذاتهما مدخل في الفعل، بل كونهما بحيث لهما مدخل بخلق الله تعالى إياهما على هذا الوجه، ثم يقع الفعل بهما، فإن جميع المخلوقات بخلق الله تعالى، بعضها بلا واسطةٍ وبعضها بواسطةٍ، وأسباب، لا بأن يكون الوسائط والأسباب لذاتها اقتضت أن يكون لها مدخل في وجود المسبَّبات، بل بأن خلقها الله تعالى في العبد وجعلها بحيث لها مدخل، فيكون الأفعال الاختيارية المنسوبة إلى العبد مخلوقةٌ لله تعالى ومقدورةٌ للعبد، بقدرة خلقها الله في العبد وجعلها بحيث لها مدخل في الفعل. والأَولى أن

بأنَّ تأثير قدرة العبد في فعله بإذن الله تعالى إنَّما هو بالاختيار، ثم قال: هذا والله هو الحقُّ الذي لا غطاء دونه، ولا مراء به لمن وعاه حقَّ وعيه[1].

وإمَّا بأنْ يكون أصل الفعل بقدرة الله، والاتصاف بكونه طاعةً أو معصيةً بقدرة العبد، وهو مذهب جمهور الماتريدية.

ففي التوضيح: أنَّ مشايخنا ينفون عن العبد قدرة الإيجاد والتكوين، فلا خالق ولا مكوِّن إلَّا الله، لكن يقولون: إنَّ للعبد قدرةٌ ما على وجهٍ لا يلزم منه وجود أمرٍ حقيقيٍ لم يكن، بل إنَّما يختلف بقدرته النِسب والإضافات فقط، كتعيِّين أحد المتساويين وترجيحه.[2]

وفي الاعتماد: أنَّ وجود[3] الفعل بقدرة الله تعالى، وكونه حركةً وسكوناً وطاعةً ومعصيةً بقدرة العبد، ومثله في المسايرة[4] وغيرها مما سيأتي[5].

يُسلك في هذا المقام طريقة السلف ويُترك المناظرة فيه ويُفوض علمه إلى الله تعالى. انظر شرح الطوالع (٣٩٥، ٣٩٦).

[1] انظر العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية (٤٨، ٤٩)، أبي المعالي الجويني، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية – مصر، بدون طبعة، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

[2] شرح التلويح على التوضيح (٣٦٢/١)، وانظر شرح المقاصد (٢٢٥/٤).

[3] (وجوب) في (ط).

[4] انظر المسايرة (٥٦، ٥٧)، وقال ابن أبي شريف في المسامرة: "واعلم أن حاصل كلام المصنِّف رحمه الله تعويلٌ على مذهب القاضي الباقلاني، وهو أن قدرة الله تعالى تتعلَّق بأصل الفعل، وقدرة العبد تتعلَّق بوصفه من كونه طاعةً أو معصيةً، فمتعلَّق تأثير القدرتين مختلفٌ، كما في لطم اليتيم تأديباً وايذاءً، فإن ذات اللَّطم واقعةٌ بقدرة الله تعالى وتأثيره، وكونه طاعةٌ على الأول ومعصيةٌ على الثاني بقدرة العبد وتأثيره؛ لتعلُّق ذلك بعزمه المصمم". انظر المسامرة (١١٧/١) ط/ الأزهرية.

[5] انظر عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد (١٨٣، ١٨٤)، محمد بن يوسف السنوسي، مطبعة جريدة الإسلام – مصر، بدون طبعة، ١٣١٦هـ، وشرح الفقه الأكبر (١٦٠).

واختاره القاضي [٢١/ج] أبو بكر الباقلَّاني ومن تبعه من المحقِّقين من أهل السنَّة، كما في التلويح، وفيه التوسط بين القولين والأمر بين الأمرين[١].

قال في شرح الصحائف: وقال قومٌ من العلماء [٣٣/ب] إنَّ المؤثر مجموع قدرة الله وقدرة العبد، وهذا المذهب[٢] وسطٌ بين الجبر والقدر، وهو أقرب إلى الحق[٣].

وإليه أشار بقوله: (كسبهم على الحقيقة والله خالقها) أي: بتأثير اختيارهم في الاتصاف، فإنَّه الكسب على الحقيقة دون مُجرد مقارنة الاختيار [أو][٤] المدخليَّة في الإيجاد، فإن الخلق أمرٌ إضافيٌ يجب أنْ يقع به المقدور لا في محلِّ القدرة، ويصح انفراد القادر بإيقاع المقدور بذلك الأمر، [والكسب أمرٌ إضافيٌ يقع به المقدور في محلِّ القدرة ولا يصح انفراد القادر بإيقاع المقدور بذلك الأمر][٥]؛ فالكسب لا يُوجب وجود المقدور، بل يُوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور، واختلاف الإضافات ككونه طاعةً أو معصيةً أو حسنةً أو قبيحةً[٦] مبنيٌ على الكسب لا على الخلق، كما في التوضيح.[٧]

---

[١] نقله عنه العلَّامة القاري في شرح الفقه الأكبر (١٦٠)، والأصفهاني في شرح الطوالع (٣٩٠)، وانظر المواقف (٣١٢)، وشرح التلويح على التوضيح (١/٣٥٧) ولم يذكر الباقلاني.

[٢] (مذهب) في (ب).

[٣] هو قول الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني؛ لأنَّه ذهب إلى أنَّ قدرة العبد مؤثرةٌ بمعينٍ وهو قدرة الله تعالى، والقاضي أبو بكر الباقلاني؛ لأنَّه قال أصل الفعل من الحركات والسكنات بقدرة الله، وكونه صلاة وزنا بقدرة العبد. انظر الصحائف الإلهية (٣٨٥)، والمواقف (٣١٢)، وشرح الطوالع (٣٩٠).

[٤] ساقطة من (ب).

[٥] ما بين الحاصرتين ساقط من (ط).

[٦] (قبحة) في (ب).

[٧] انظر شرح التلويح على التوضيح (١/٣٦١، ٣٦٢)، وانظر أيضاً شرح المقاصد (٤/٢٢٦).

وبيَّن ذلك الإمام وقال (في رواية يوسف بن خالد السَّمتي) من رواية الحارثي والمرغيناني والكردري في[1] المناقب، وأبي شكور السالمي في التمهيد، (وعبد الكريم الجرجاني) من رواية القاضي أبي العلاء الصاعدي، وأبي شجاع الناصري في البرهان الساطع أنَّه قال: (والذي نقول) ونعتقد في ذلك حال كونه (قولاً متوسِّطاً بين القولين)، أي: القول بالجبر والقول بالقدر، (أيُّما مال) يعني: أي طرفٍ مالَ إليه من مقتضى الأدلة المثبتة للاضطرار، من توقُّف ترجُح[2] الفعل على الترك على مرجحٍ ليس من [٣٣/أ] العبد، ومن كون[3] [٢٥٧/ط] تفاصيل أحوال الأفعال غير معلومةٍ له، ومن كونه منبع النقصان وغير ذلك، ومقتضى الأدلَّة المثبتة للاختيار؛ من أنَّه لو لم يكن قادراً على فعله لَما حسُن المدح والذمُّ والأمر والنهي، ومن أنَّ أفعاله واقعةٌ على وفق قصده وداعيته، وكثرة السفه والعبث والقُبح في أفعاله وغير ذلك، كما في المقاصد[4]، (مِلْتُ معه) بالقول بتأثير القدرتين جميعاً.

ففي التلويح: أنَّ المحقِّقين من أهل السنَّة على نفي الجبر والقدر، وإثبات أمرٍ[5] بين الأمرين، وهو أنَّ المؤثر في فعل العبد – أي أصله ووصفه – مجموعُ خلق الله تعالى واختيار العبد، لا الأولُ فقط ليكونَ جبراً، ولا الثاني فقط ليكونَ قدراً.[6]

---

[1] (و) في (ب).

[2] (ترجيح) في (ب).

[3] (من غير) في (ب).

[4] راجع شرح المقاصد (٢٦٣/٤).

[5] (الأمر) في (ب).

[6] شرح التلويح على التوضيح (٣٥٧/١).

فكان [٢١/د] القول بتأثير القدرتين: قدرةُ الله في الإيجاد، وقدرةُ العبد في الكسب والاتصاف، كما دلَّ مجموع الكلام، قولاً متوسِّطاً جامعاً مقتضى جميع الأدلَّة.[١]

(كما قال محمد بن علي) ابن الحسين[٢] رضي الله تعالى عنهم: (لا جبر) على العباد فيما يصدر منهم من الأفعال، ولا اضطرار لهم فيه كما قال الجبرية، (ولا تفويض) إليهم فيه، ولا إيجاد لهم عن اختيار، كما قاله[٣] القدرية، (ولا تسليط) لهم على ما يصدر منهم، ولا إيجاب[٤] عن دواعيهم كما قال الفلاسفة، فإنَّ بعض أفعال العبد لا شعور له بها كالنمو وهضم الغذاء، وبعضها مشعور به، لكن ليس بإرادته كمرضه وصحَّته ونومه ويقظته، وبعضها مما له قصدٌ إلى صدوره، وصحة [٣٤/ب] الصدور غير القصد؛ إذ ربَّما يصح صدور فعل لا يقصده، وربما يقصد ما لا يصدر، أو لا يصح صدوره [عنه][٥]، فصحة الصدور واللَّا صدور هي المسمى بالقدرة، وهي لا تكفي في الصدور إلَّا بعد أنْ يُرجح[٦] أحد الجانبين على الآخر، والترجيح بالوصف المسمى بالقصد والإرادة، وكل فعلٍ يصدر عن فاعل بسبب حصول قدرته وإرادته فهو باختياره، وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره، [ثم حصول مقدوره لا بدَّ

---

[١] واختاره أيضاً المحقِّق البابرتي فقال بجواز دخول مقدورٍ واحدٍ تحت قدرة قادرين، إحداهما: قدرة الاختراع، والأخرى: قدرة الاكتساب، وإنما المستحيل دخولُه تحت قدرتين كل واحدةٍ منهما قدرة الاختراع أو قدرة الاكتساب. انظر شرح الوصية (١٠٨).

[٢] (بن الحسن) في (ب).

[٣] (قال) في (ب).

[٤] (إيجاد) في (ب).

[٥] ساقطة من (ب).

[٦] (يرجع) في (ب).

وأنْ يستند إلى ما لا يكون منه][1]؛ لتخلُّفه عنه بعد حصول قدرته وإرادته وسلامة أسبابه وآلاته، وشمول قدرة الواجب تعالى لجميع الممكنات التي منها فعله[2]، فدلَّ على أنَّ المؤثر فيه كلا القدرتين، فالحقُّ القول بهما جميعاً مأخوذاً من أهل بيت النبوة، وقد رواه الإمام الشافعي والحافظ ابن عساكر والسيوطي عن عبد الله ابن جعفر، عن علي ﷺ أنَّه قال للسَّائل عن القدر: «سرُّ الله فلا تتكلَّفه[3]، فلمَّا ألحَّ عليه قال: أمَّا إذا أبيت فإنَّه أمرٍ بين أمرين، [٢٥٨/ط] لا جبر ولا تفويض»[4]، ولَمَّا كان محمد الباقر من شيوخ الإمام مُشافهاً له بالكلام، أسند إليه مشيراً إلى سطوع برهانه للأفهام.

وأوضح صاحب التوضيح المقام حيث قال: التفرقة ضرورية بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية، وليس التفرقة لمجرد كون الأفعال موافقة لإرادة العبد؛ لأنَّ الإرادة إنْ كانت صفة بها يُرجح الفاعل أحد [٣٤/أ] المتساويين، [٢٢/ج] ويخصِّص الأشياء بما هي عليه من

---

[1] ما بين الحاصرتين عبارة (أ) و(ب)، وفي (ط) زيادة: [ثم حصول قدرته لا بدَّ وأن يستند إلى ما لا يكون بقدرته دفعاً للتسلسل، وحصول مقدوره أيضاً لا بدَّ وأن يستند إلى ما لا يكون منه].

[2] (فعل العبد) في (ب).

[3] قال أبو المُظَفَّر السَمْعَاني: "وسبيل باب القدر التوقيف من الكتاب والسنَّة، فمن عَدَلَ عنهما لقياسٍ أو عقلٍ ... ضلَّ وتاه، ولم يصل إلى ما يطمئن إليه قلبه؛ لأن القدر سرٌ من أسرار الله تعالى، ضُربت دونه أستارٌ اختص الله تعالى بها، وحجبها عن عقول خلقه حتى الأنبياء والمرسلين والملائكة المقربين، ولا ينكشف إلا بعد دخول الجنة. انظر الفتح المبين بشرح الأربعين (٢١٤)، ابن حجر الهيتمي، دار المنهاج – جدة، الطبعة الأولى: ١٤٢٨هـ – ٢٠٠٨م.

وعن وَهْبُ بن مَنَبِّهٍ أنه قال: "نظرت في القدر فتحيَّرت ثم نظرت فيه فتحيَّرت، ووجدت أعلم الناس بالقدر أكفَّهم عنه، وأجهل الناس بالقدر أنطقهم فيه، ويؤيِّده قوله عليه السلام: «وإذا ذُكر القدر فأمسكوا» يعني عن بيان حقيقته لا عن الإيمان به وحقيقته. شرح الفقه الأكبر (١٤٠).

[4] انظر كنز العمال (٣٤٩/١)، رقم (١٥٦٧)، وجامع الأحاديث (٤١/٣٠)، جلال الدين السيوطي، المكتبة الالكترونية الشاملة.

الخصوصيَّات، كان الترجيح والتخصيص من العبد فلا جبر، وإنْ لم تكن كذلك فلا تكون إلَّا مجرد شوقٍ، فيجب ألَّا يقع فرقٌ بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية التي لا تُشتاق إليها، كحركة نبضنا على نسقٍ يُشتهى[1] أنْ يكون عليه، لكنَّا نفرِّق بينهما ونعلم أنَّ الأولى بفعلنا لا الثانية، وأيضاً نفرِّق في الاختيارات بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه، كالانحدار إلى صَبَبٍ أي: مُنخَفِضٍ بالعَدْوِ الشديد الذي لا نقدر على الإمساك عنه، وكذا نفرِّق في الترك بين ما نقدر على [الفعل وبين][2] ما لا نقدر، وأيضاً نفعل بداعيةٍ وقد نفعل بلا داعية، فَعُلِم أنَّ العلم الوجداني قاضٍ بأنَّا نفعل من غير اضطرارٍ ولا وجوبٍ، ونُرجح[3] أحد المتساويين والمرجوح، وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد، ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في صدور الأفعال، كالحركات القوية من القوى الضعيفة[4]، كقطع مسافةٍ بعيدةٍ في طرفة عين وأمثاله، وكذا [في][5] عدم صدورها، كما تواتر في أخبار الأنبياء والصدِّيقين، أنَّ الكفار[6] قصدوهم بأنواع الأذى فلم يقدروا على ذلك، مع سلامة الآلات وتوافر الدواعي والإرادات، مع قدرتهم في ذلك الزمان على أمورٍ أشقُّ من ذلك[7].

فَعُلِم أنَّ المؤثر في وجود الحركة أي: الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وإرادته؛ إذ لو [٣٥/ب] كان لم يخالف إرادته، ولو كان مؤثِّراً طبعاً فيما جرى عليه العادة لم يوجد خوارق العادات، وأيضاً لا يمكن الحركات إلا بتمديد الأعصاب وإرخائها، ولا شعور لنا بكيفية خروج

---

[1] (تشتهي) في (ب).

[2] ساقطة من (ب).

[3] (وترجيح) في (ب).

[4] (الضعيفية) في (ب).

[5] ساقطة من (ب).

[6] (الكافر) في (ب).

[7] راجع المسامرة (١/١٠٤ وما بعدها) ط/ الأزهرية.

الحروف عن مخارجها، فَعُلِم من وجدان ما يدلُّ على الاختيار، ووجدان أن اختيار العبد ليس مؤثراً في وجود الحالة المذكورة أنَّه جرى عادته تعالى، أنَّا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصداً [٢٥٩/ط] جازماً من غير اضطرار إلى القصد، يخلق الله تعالى عَقِيبَهُ الحالة المذكورة الاختيارية، وإنْ لم نقصد لم يَخْلُق، ثم القصد مخلوقُ الله بمعنى أنَّه تعالى خلق قدرةً أي: كليةً يصرفها العبد إلى الفعل وتركه على سبيل البدل، ثم صرفها إلى واحدٍ معين، بفعل العبد وهو القصد والاختيار أي الجزئي، فهذا القصد مخلوقُ الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب [٢٢/د] إلى موجوداتٍ هي مخلوقةٌ لله[١] تعالى، لا أنَّ الله تعالى خلق هذا الصرف مقصوداً؛ لأنَّ هذا ينافي خلق القدرة، فحصول[٢] الحالة المذكورة بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد[٣].

وإليه أشار الإمام وقال في بعض نِسخ الفقه الأبسط: (والعبد معاقبٌ[٤] في صرف الاستطاعة التي أحدثها الله فيه، وأُمر بأنْ يستعملها في الطاعة دون المعصية)، فأشار إلى أنَّ الاستطاعة الحقيقيَّة بخلق الله تعالى وإحداثه في العبد، وأنَّ صرف تلك الاستطاعة الحقيقيَّة الصالحة للضدَّين [٣٥/أ] إلى أحدهما معيَّناً من العبد[٥].

وفيه إشاراتٌ:

---

[١] (مخلوقة الله) في (ب)، و(مخلوقات الله) في (ط).

[٢] (في حصول) في (ط).

[٣] إلى هنا انتهى كلام صاحب التوضيح. انظر شرح التلويح على التوضيح (١/٣٥٧، ٣٦٠)، وراجع أيضاً المسامرة (١/١٠٥، ١٠٦) ط/ الأزهرية.

[٤] (يعاقب) في (ب).

[٥] القدرة صالحةٌ للضدَّين عند أبي حنيفة رحمه الله، حتى أنَّ القدرة المصروفة إلى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف إلى الإيمان، لا اختلاف إلا في التعلُّق، وهو لا يُوجِب الاختلاف في نفس القدرة، فالكافر قادرٌ على الإيمان المكلَّف به، إلا أنَّه صرف قدرته إلى الكفر وضيَّع باختياره صَرْفها إلى الإيمان، فاستحق الذمَّ والعقاب من هذا الباب. شرح الفقه الأكبر (١٦٧، ١٦٨).

الأولى: أنَّ ذلك الصرف هو الاختيار والكسب المعبَّر عنه بالعزم المصمم. وإليه أشار بقوله: (وأُمر أنْ يستعملها في الطاعة) أي: يصرفها فيها؛ لأنَّ مُتعَلَّق الأمر ذلك.

الثانية: أنَّه مناط المعاقبة وكذا الإثابة؛ لعدم الفاصل بينهما. وإليه أشار بقوله: (والعبد معاقبٌ في صرف الاستطاعة).

الثالثة: أنَّه ليس [متعلِّقاً][1] بخلق الله تعالى وإحداثه، كما دلَّ السَوق عليه، وتخصيص الإحداث بالاستطاعة دون الصرف؛ إذ لا وجود له في الخارج، فلا يتعلَّق به الخلق والإيجاد، [كما في التوضيح، وفصول البدائع[2]، وقال العلَّامة الفَنَاري[3] في تفسير الفاتحة][4] في مبحث

---

[1] ساقطة من (ط).

[2] يُحاول المحبوبي في التوضيح إثبات هذا المعنى، حيث يقول: "ثم القصد مخلوقٌ الله، بمعنى أنَّه تعالى خلق قدرةً يصرفها العبد إلى كلٍ منهما على سبيل البدل، ثم صَرْفها إلى واحدٍ معيَّنٍ بفعل العبد، وهو القصد والاختيار، فالقصد مخلوقُ الله، بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب إلى موجودات هي مخلوقة الله تعالى، لا أنَّ الله خلق هذا الصرف مقصوداً؛ لأنَّ هذا ينافي خلق القدرة، فحصلت الحالة المذكورة بمجموع خلق الله واختيار العبد". ونحوه عند الفناري. انظر شرح التلويح على التوضيح (١/٣٥٩، ٣٦٠)، وفصول البدائع في أصول الشرائع (١/١٩٢، ١٩٣)، محمد بن حمزة الفناري، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، عدد الأجزاء (٢).

[3] **الفَنَاري (٧٥١-٨٣٤هـ / ١٣٥٠-١٤٣١م)**: محمد بن حمزة بن محمد الفناري، كان عالماً أصولياً عارفاً بعلوم العربية وعلم القرآت، قيل أنه كُفَّ بصره وعمي آخر عمره ثم شفي وعاد إليه بصره ثم مات، له "فصول البدائع في أصول الشرائع" في أصول الفقه وهو أحسن كتبه وقد عكف على تأليفه ثلاثين سنة، و"عين الأعيان" في تفسير سورة الفاتحة. انظر الشقائق النعمانية (١٧)، والبدر الطالع (٢/٢٦٦، ٢٦٨).

[4] ما بين الحاصرتين عبارة (أ) و(ب)، وفي (ط) اختلاف طفيف وزيادة على النحو الآتي: [كما في التوضيح، أو موقوف على أمر عدمي وهو القابلية، كما في حواشي فصول البدائع للعلامة الفناري، وقال العلامة التفتازاني في تفسير الفاتحة].

الاستعاذة: المختارُ هو القول بالكسب الذي به يتحقَّق الواسطة، وكسب العبد عبارةٌ عن أمرٍ نسبيٍ يقوم به، وبعده[1] محلاً لأنْ يخلق [الله] [2] فيه فعلاً يناسبه تلك النسبة[3].

وليس هذا الكسب من الله؛ إذ لكونه عدميًّاً غير موجودٍ، لم يُنسب إلى خلقه وإيجاده، [٢٦٠/ط] ولاتصاف العبد به صار له مدخلٌ في محليَّة خلق الله، وقابليَّة ذلك الخلق فيه، وبيان القابليَّة أنْ يكون شرط الخلق والتأثير لا جُزءاً منه.

فلأنَّ تحصيل شرط القابليَّة يتوقف على العبد ينتفي[4] الجبر، ولأنَّ ليس للعبد جزءٌ من الفاعليَّة ينتفي القدر، لذلك قال ﷺ: «فَمَنْ وَجَدَ خَيْرًا، فَلْيَحْمَدِ اللهَ وَمَنْ لَا، فَلَا يَلُومَنَّ إِلَّا نَفْسَهُ»[5].

فذلك الأمر [٣٦/ب] النسبي المعبَّر عنه بالكسب والاختيار، والقدرة الكاسبة وتوجه العبد والقصد، هو مدار التكليف ومناطُ الثواب والعقاب، وشبَّهوه بما إذا أمر ملكٌ عُلم صدق وعده، بأنْ ينادى في ملكه: أنَّ كل من حاذى منظرته يوم كذا يعطيه ألف دينارٍ، فمن حاذى أخذه ومن لا فلا، فللآخذِ تحصيل هذه النسبة [٢٣/ج] التي هي[6] مُحاذاة المنظرة، وهي أمْر لا وجود له، والإعطاء للملِك ليس إلَّا، لكنَّه يتوقف على ذلك التحصيل على ما عُلم من

---

[1] هكذا في (أ) وفي كتاب الفناري وهو مخطوط، وهي (يعدُّه) في (ب) و(ط).

[2] لفظ الجلالة ساقط من (أ).

[3] عين الأعيان في تفسير الفاتحة (١١٤)، محمد بن حمزة الفناري، دار السعادة، بدون طبعة، ١٣٢٥هـ.

[4] (لينتفي) في (ب).

[5] أخرجه مسلم عن أبي ذرٍّ ﷺ، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، (١٩٩٤/٤)، رقم (٢٥٧٧) من حديث طويل، والبيهقي في السنن الكبرى عن أبي ذرٍّ أيضاً، كتاب الغصب، باب تحريم الغصب وأخذ أموال الناس بغير حق، (١٥٤/٦)، رقم (١١٥٠٣) بنحوه.

[6] (هو) في (ب).

عادته، فالآخذ ههنا[1] لا مجبورٌ ولا قادرٌ على تحصيل دينارٍ، إنَّما قدرته الكاسبة على تحصيل نسبة المحاذاة فقط، إذا تحقَّق هذا أمكن دفع أسئلة[2] الطرفين[3].

الرابعة: نفي الجبر فيه أصلاً، وإليه أشار ببيان كون المعاقبة في صرف الاستطاعة الصالحة للضدَّين على البدل، وبيان كون تلك الاستطاعة هي المخلوقة فيه.

وتحقيقه: أنَّ المرجح إرادة العبد، وذلك معلومٌ بالضرورة، وهي وإنْ كانت مستندة بالآخرة إلى قدرة الله تعالى، فإنَّها قد تستند إلى العلم بالمصلحة، والعلم قد يستند إلى الحركات الخياليَّة المنتقلة من الشيء إلى لازمه أو ضدِّه ولازمهما[4]، فقد[5] تنتهي حركاته إلى تصوُّر أشياء باعثةٍ للإرادة[6]، وأصل الإرادة [و][7]العلم والخيال وإنْ كان بخلق الله تعالى، لكنَّ ذلك لا يقدح في كون الإرادة مرجِّحة؛ لأنَّ سبب السبب [لا يُخرج السبب][8] عن كونه سبباً، وأيضاً إنَّ مقدور العبد ليس [٣٦/أ] إلَّا حركاته وسكناته، وصرف قدرته إلى مآربه وحاجاته[9]، ولا يقدح فيه كون ما سواه[10] مما لا بدَّ منه في حصول الفعل المقدور، كأصل القدرة الكليَّة

---

[1] (بها) في (ط).

[2] (أسولة) في (ب).

[3] إلى هنا انتهى كلام الفناري. انظر عين الأعيان (١١٤).

[4] (لازمها) في (ب).

[5] (وقد) في (أ).

[6] (لإرادة) في (ب).

[7] ساقطة من (أ) و(ط).

[8] ساقطة من (أ).

[9] (مأدية وعاجلة) في (ب).

[10] (سواهما) في (ب).

والإرادة والشعور، وكالآلات والقوابل حاصلةٌ بقدرة الله ومشيئته تعالى، فإنَّها [غير][1] مُختصَّةٍ بطرف واحدٍ من الفعل والترك حتى يلزم عدم تمكُّن العبد، بل هي صالحةٌ لكل منهما، والعبد يصرفها إلى أحدهما، [٢٦١/ط] فلا يلزم الجبر كما في الصحائف[2].

ولا يتَّجه قول الأشعري أنَّ الاختيار من الله بالجبر والاضطرار، فنحن مختارون في أفعالنا مضطرون في اختيارنا، وهو مخالفٌ لقول السلف لا جبر ولا تفويض، ولكن أمرٌ بين أمرين؛ إذ لا فرق بينه وبين الجبر المحضِ في الحقيقة، فأيُّ نفعٍ في وجود اختيارٍ اضطراري؟! كما في الطريقة.

واستدلَّ عليه الشيخ الأشعري بأنَّ فاعل القبيح إن لم يتمكَّن من تركه ففعله اضطراريٌ، [وإنْ تمكَّن][3] فإنْ لم يتوقف على مرجحٍ كان اتفاقياً، وإنْ توقف يجب عنده لأنَّا فرضناه مُرجِّحاً تاماً، ولِئلَّا يترجَّح المرجوح، ولا يكون المرجِّح باختياره؛ لِئلَّا يتسلسل فيكون اضطرارياً[4].

---

[1] ساقطة من (ب).

[2] انظر الصحائف الإلهية (٣٨٦).

[3] ساقطة من (ب).

[4] في (ط) بعد قوله: (لئلا يتسلسل فيكون اضطرارياً) زيادة وهي قوله: [ورُدَّ بأنه استدلال في مقابلة التفرقة الضرورية بين الاختيارية والضرورية، لما أن الجبر على فعل نقيض عدم القدرة عليه، فلا يندفع بما قيل أن الفارق وجود القدرة لا تأثيرها].

وأجاب عنه في التنقيح: بأنَّ توقفه على مرجِّحٍ لا يوجِب كونه اضطرارياً؛ [٢٣/د] لأنَّ لاختياره تأثيراً في فعله أيضاً[١][٢].

وقال في التوضيح: اعلم أنَّ كثيراً من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينيَّاً، والبعض الذي لا يعتقدونه يقينيَّاً لم يوردُوا على مقدِّماته منعاً يُمكن أنْ يُقال إنَّه شيءٌ، وقد خفي على [٣٧/ب] كلا الفريقين مواقع الغلط فيه، وأنا أُسمعك ما سنَح بخاطري، وهذا مبنيٌ على أربع مقدماتٍ، [٢٦٢/ط] وأنا أُطلعك عليها إجمالاً لتهتدي إلى سواء السبيل، ولا تضلَّ في فيافي التفصيل.

المقدمة الأولى: أنَّ لفظ [الفعل] قد يطلق على معنىً ثابتٍ، [قائمٍ][٣] بالفاعل، حاصلٍ بالمصدر[٤]، كما إذا تحرَّك زيدٌ فحصَل له الحركة، وقد يُطلق على إيقاع ذلك المعنى، والموجود هو الأول دون الثاني.

المقدمة الثانية: أنَّه لا بدَّ لكل ممكنٍ من علَّةٍ يجب وجوده عند وجودها، وعدمه عند عدمها.

---

[١] انظر شرح التلويح على التوضيح (١/٣٦٠).

[٢] في (ط) زيادة هنا وهي قوله: [وتحقيقه أن المرجح سواء كان اختيارياً أو داعياً موجباً أو غير موجب لا يقتضي الجبر، أما إذا كان اختياراً فلأن تخلله موجباً يدفع الاضطرار، لأن الاضطراري ما لا يوجبه الاختيار، وغير موجب يدفع توجه الاتفاق، لأن الاتفاقي ما لا يرجحه الاختيار. وأما إذا كان داعياً فلأن الداعي إلى الاختيار لا ينافيه، كما أن العلم والقدرة والإرادة الأزليات، التي تعين أحد الطرفين باختيار العبد لا تنافيه بل تحققه، كما في فصول البدائع].

[٣] ما بين الحواصر ساقط من (ب).

[٤] (للمصدر) في (ب).

وقال البعض بعدم الوجوب عند وجودها، لكنَّه ليس بحقٍّ؛ لأنَّه مع حصول[1] الأولويَّة إنْ جاز حصول الطرف الآخر لَما كانت الأولويَّة أولويَّة، وإنْ لم يجز فهو الوجوب، وإنَّما غيَّروا اللَّفظ دون المعنى.

المقدمة الثالثة: أنَّ جملة ما يتوقف عليه الحادث، لا بدَّ أنْ يدخل فيها أمورٌ لا موجودةٌ ولا معدومةٌ، أعني الحال كالإيقاع وتعلُّق الإرادة؛ لخروجه عن العدم، وعدم صيرورته حقيقةً مخصوصةً في الخارج، فبين الوجود والعدم تقابل الملَكة والعدم، وأنَّ استنادها إلى العلَّة يكون بطريق الصحة دون الوجوب.

المقدمة الرابعة: أنَّ وجود الممكن بلا مُوجِدٍ، وكذا الإيجاد بلا مُوجِدٍ محالٌ، وأمَّا ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح فواقعٌ.

إذا عرفت هذا فمحصول جوابه أنَّا [٣٧/أ] نختار أنَّه يتمكَّن من الترك، وأنَّ فِعله يتوقف على مُرجِحٍ، فقوله: يجب الفعل عند تمام المرجِح، قلنا: إنْ أراد بالفعل الحالة الحاصلة بالمصدر فنمنع وُجوبه، على القول بوجود الفعل عن المختار بلا وجوبٍ كما قال البعض، ولو سُلِّم فلا نُسلِّم وجوبه عند المرجِح مما عدا الإيقاع؛ لجواز توقُّفه على أمرٍ آخر كالإيقاع، ولا نُسلِّم الوجوب عنده لاستناده بطريق الصحة دون الوجوب، ولو سُلِّم الوجوب عنده فلا نُسلِّم لزوم الجبر والاضطرار؛ لجواز أنْ يكون ذلك المرجِح اختيار العبد.[2]

وإليه لوَّح الإمام بقوله: (ولم يُجبر أحداً من خلقه ...) إلى آخره، وقوله في نقل الكلام إلى اختيار العبد فيتسلسل.

---

[1] (لأن حصول) في (ب).

[2] إلى هنا ينتهي كلام صاحب التوضيح، وقد نقله الإمام البياضي ملخَّصاً. راجع شرح التلويح على التوضيح (١/٣٣٦، ٣٥٦).

[٢٦٣/ط] قُلنا: اختيار [٢٤/ج] الاختيار عينُ الاختيار، أو يُلتزم جواز التسلسل في الأمور الإضافيَّة.

وإليه لوَّح الإمام بقوله: (والعبد معاقبٌ[١] في صرف الاستطاعة ...) إلى آخره؛ إذ الصرف من الأمور الإضافيَّة، وإنْ أراد به الإيقاع نمنع وجوبه عند تمام المرجِح؛ بناءً على أنَّه ليس بموجودٍ ولا معدومٍ، والوجوب عند المرجِح يختصُّ[٢] بالموجودات، ولو سُلِّم فيجب هو بإيقاعٍ آخر، فإمَّا أنْ يلتزم التسلسل في الإيقاعات بناءً على كونها أموراً اعتبارية، أو نقول: إيقاع الإيقاع عينُ الإيقاع، ثم أشار إلى تقسيم محلِّ النزاع وتحريره في تفاصيل الأقسام، قبل إقامة البراهين على المرام؛ لزيادة توضيح المقام.

وقال [٣٨/ب] في الوصية: (والأعمال) يعني ما يتعلَّق به الحكم الأخروي؛ بقرينة بيان الخبر، فاللَّام للعهد فلا يتناول المباح، ولذا عمَّم له بعد [ذلك][٣] (ثلاثة) من الأقسام:

(فريضةٌ) لغةً: القطع، وشرعاً: ما ثبت بدليلٍ قطعيٍ يذمُّ تاركه مطلقاً بلا عذرٍ، إلَّا أنَّ القطعي يُقال على ما يقطع الاحتمال أصلاً، كحكمٍ ثبُت بمحكم الكتاب ومتواتر[٤] السنَّة، ويُسمَّى بالفرض القطعي، ويُقال له: الواجب، ولذا عبَّر به في الفقه الأكبر، وعلى ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليلٍ مثل تعدد الوضع، كما ثبُت بالظاهر والنصِّ والمشهور كما مرَّ[٥].

---

[١] (مضاف) في (أ).

[٢] (يخصَّص) في (ب).

[٣] ساقطة من (ب).

[٤] (وتواتر) في (ب).

[٥] (كما صرح) في (ب).

وهو ضربان: ما هو لازمٌ في زعم المجتهد، كمقدار المسح، ويُسمَّى بالفرض الظنِّي، وما هو دون الفرض وفوق السنَّة كالفاتحة، ويُسمَّى بالواجب، ولذا اكتفى بالفريضة عنه فإنَّه فرضٌ عملاً.

وما في شرح الوصية وغيره أنَّ الفرض ما ثبُت بدليل قطعيٌ لا شبهة فيه، وفيه[1] أنَّه لا يشمل بعضاً من الظنِّي، ويدخل بعض المندوب نحو الثابت بقوله: ﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ﴾[2]، وبعض المباح نحو الثابت بقوله: ﴿وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ﴾[3]، كما في شرح النقاية للقهستاني.

(وفضيلةٌ) لغةً: الزيادة، وشرعاً: ما يُثاب على فعله ولا يُعاقب على تركه، إلَّا أنَّه يُقال على ما يُعاتب في تركه من غير عذرٍ مما صدر عنه ﷺ، أو عن الخلفاء الراشدين رضي الله تعالى عنهم، من العبادات بالمواظبة في الجملة من غير أمر وجوب، وهو السنَّة [٣٨/أ] المؤكَّدة، وتُسمَّى سُنَّة الهدى، وعلى ما لا يُعاقب[4] أيضاً في تركه.

[٢٦٤/ط] وهو ضربان: ما صدر عنه عليه السلام من العبادات بلا مواظبةٍ وهو المندوب، ومن العادات ويُسمَّى سُنَّة الزوائد، وما كان خيراً موضوعاً ويُسمَّى [٢٤/د] النوافل.

(ومعصيةٌ) لغةً: الخروج عن الطاعة كما في المفردات[5]، وشرعاً: فعل الحرام والمكروه تحريماً اختياراً.

---

[1] (ففيه) في (ب).

[2] الحج: ٧٧

[3] البقرة: ١٨٧

[4] (يعاتب) في (ب) و(ط).

[5] انظر المفردات (٥٧٠).

(فالفريضة بأمر الله تعالى) أي: ثابتٌ بقوله الدالِّ على الطلب جازماً، (ومشيئته) أي: إرادته[1]، وفيه إشارةٌ إلى أنَّ الأمر ينفكُّ عن الإرادة كما مرَّ، وإلى الردِّ على المعتزلة القائلة بأنَّ مدلول الأمر هو الإرادة، فكلُّ ما أمر به أراد وجوده وإنْ لم يوجد، وكلُّ ما لم يرده لم يأمر به، وإليه أشار بالعطف، (ومحبته) أي: استحماده، (ورضاه) أي: تركه الاعتراض عليه، وفيه إشارةٌ إلى أنَّ المحبَّة تغاير الرضى كما مرَّ[2]، وإلى أنَّهما غير المشيئة لعمومها وخصوصِهما[3] بالطاعات.

قال الله تعالى: ﴿وَلا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾[4]، وقال: ﴿لاَ يُحِبُّ الفَسَادَ﴾[5]، وقال: ﴿لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾[6]، وقال: ﴿يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾[7]، وقال: ﴿يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾[8]، وإلى الرَّد على من قال بأنَّ الكلَّ بمعنى واحدٍ كجمهور الأشاعرة، وهم أوَّلوا الآية بوجهين:

الأول: أنَّه لا يرضى الكفر ديناً بل يعاقِب عليه.

---

[1] المشيئة والإرادة واحدةٌ عند المتكلمين خلا الكرَّامية فإنهم قالوا: المشيئة صفةٌ أزليةٌ واحدةٌ لله تعالى، وإرادته حادثةٌ في ذاته متعددةٌ على عدد المرادات، يحدث كل إرادةٍ منها قبل حدوث ما هو المراد بها، ثم يعقِبها حدوث ما هو المراد بها، وهو باطلٌ؛ لأن الإرادة لو حدثت في ذات الباري لكان محلاً للحوادث، وهو يؤدي إلى القول بحدوث الباري، وهو باطلٌ بالاتفاق. انظر شرح الوصية (٨٠).

[2] انظر شرح الوصية (٨١)، وشرح الطوالع (٣٩٩، ٤٠٠).

[3] (وخصوصها) في (ب).

[4] الزمر: ٧

[5] البقرة: ٢٠٥

[6] الأعراف: ٥٥

[7] التوبة: ٤

[8] آل عمران: ١٣٤

الثاني: أنَّ المراد بالعباد من وُفق للإيمان، كما أُشير إليه بالإضافة، كما في الأبكار للآمدي[1]، ورُدَّ بعدم ظهوره في كثيرٍ من النصوص كما في [٣٩/ب] المسايرة[2]، (وقضائه): أي: خلقه، (وقدره) أي: تقديره، (وعلمه) الشامل للكلِّ على ما هو عليه.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أنَّ القضاء والقدر غير الإرادة، وإليه أشار بالعطف. ففي المقاصد: أنَّ القضاء بمعنى الخلق، والقدر بمعنى التقدير[3]. وفي الإرشاد والتبصرة النسفية والاعتماد أنَّ القضاء: هو الخلق، والقدر: جعلُ كل شيءٍ على ما هو عليه[4]، وسيأتي التصريح به، وما مرَّ أنَّهما من الصفات بلا كيف، فالمراد به عدم العلم بكُنه الكيفيَّة، فإنَّه أمرٌ بين الأمرين.

الثانية: الرَّد على من أرجعهما[5] إلى الإرادة كجمهور الأشاعرة، حيث قالوا: القضاء هو [٢٦٥/ط] الإرادة الأزليَّة المقتضية لنظام الموجودات على ترتيبٍ خاص، والقدر: تعلُّق تلك الإرادة بالأشياء في أوقاتها المخصوصة[6].

---

[1] قال في الأبكار: "وقد يمكن حمل قوله تعالى: ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾ على المؤمنين من عباده، ويكون اختصاصهم بلفظِ العباد تشريفاً وتكريماً لهم، كما في قوله تعالى: ﴿عيناً يشرب بها عباد الله﴾ والمراد به المؤمنون. أبكار الأفكار (١/٣٢٠).

[2] لم أجده في المسايرة.

[3] قال في شرح المقاصد: "فمعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير. كما في قوله تعالى: ﴿فقضاهن سبع سماوات﴾، وقوله تعالى: ﴿وقدر فيها أقواتها﴾. انظر شرح المقاصد (٤/٢٦٥).

[4] انظر تبصرة الأدلة (٢/٩٧٩، ٩٨٠) ط/ المكتبة الأزهرية.

[5] (أرجعها) في (أ).

[6] انظر شرح المواقف (٨/٢٠٠) ط/ دار الكتب العلمية، وراجع تحفة المريد (١٨٨، ١٨٩).

الثالثة: الرَّد على من أرجعهما إلى العلم كالفلاسفة، حيث قالوا: القضاء: عبارةٌ عن علمه تعالى بما ينبغي أنْ يكون عليه الوجود، حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام، وهو المسمَّى عندهم بالعناية الأزليَّة، التي هي مبدأٌ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها، [٢٥/ج] والقدر: عبارةٌ عن خروجها إلى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرَّر في القضاء[١].

الرابعة: الرَّد على المعتزلة المنكرين للقضاء والقدر في الأفعال الاختيارية الصادرة عن العباد، ويثبتون علمه تعالى بهذه الأفعال، ولا يُسندون وجودها إلى ذلك العلم، بل إلى اختيار العباد وقدرتهم، [٣٩/أ] كما في شرح المواقف[٢].

الخامسة: الرَّد على من نفى العلم بذلك أيضاً من قدمائهم، وأكفرَهم الإمام به فيما سيأتي، وصرَّح بكفرهم في ذلك كثيرٌ من الأئمة، منهم الشافعي وأحمد رحمهما الله تعالى، كما في الفتح المبين للعلَّامة الهيتمي[٣][٤]، (وحكمه) أي: إيجابه (وتوفيقه) أي: تهيئته لأسباب

---

[١] انظر شرح المواقف (٢٠١/٨) ط/ دار الكتب العلمية.

[٢] انظر شرح المواقف (٢٠١/٨) ط/ دار الكتب العلمية.

[٣] **الهَيْتَمِي (٩٠٩ – ٩٧٤ هـ / ١٥٠٤ – ١٥٦٧ م)**: أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، أبو العباس، فقيه مصري، وُلد في محلَّة أبي الهيتم (من إقليم الغربية بمصر) ونُسب إليها، تلقى العلم في الأزهر، وتوفي بمكة، له تصانيف كثيرة منها: "الصواعق المحرقة على أهل البدع والضلال والزندقة"، و"الخيرات الحسان في مناقب أبي حنيفة النعمان"، و"الفتاوي الهيتمية"، و"شرح الأربعين النووية"، وغيرها. انظر هدية العارفين (١٦٦/٣)، ومعجم المؤلفين (١٥٢/٢)، والأعلام (٢٣٤/١).

[٤] قال في الفتح المبين: "واعلم أن الإيمان بالقدر على قسمين:
أحدهما: الإيمان بأنه تعالى سبق في علمه ما يفعله العباد من خيرٍ وشرٍّ، وما يُجازون عليه، وأنه كتب ذلك عنده وأحصاه، وأن أعمال العباد تجري على ما سبق في علمه وكتابه.=

الخير، وتنحيته لأسباب الشر، (وكتابته في اللَّوح المحفوظ) أي: إثباته في اللَّوح المحفوظ عن التغيُّر بما فيه، كإثبات الكاتب[1] ما في علمه بقلمه على لوحه[2] كما بيَّنه فيما بعده.

واللَّوح من درةٍ بيضاء في عِظَمٍ لا يُوصف، والقلم من جوهرٍ كذلك، ينبع[3] منه النور نُبوع المداد من الأقلام، فيه كُتب جميع ما كان وما يكون، على ما ورد في الأحاديث الصحيحة عنه ﷺ[4].

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أنَّ القضاء غير الحُكم والكِتْبة[5].

=وثانيهما: أنه تعالى خلق أفعال عباده كلها من خيرٍ وشرٍّ وكفرٍ وإيمانٍ، وهذا القسم تنكره القدرية كلهم، والأول لا ينكره إلا غلاتهم، وكفَّرهم بإنكاره كثيرون، ومحلُّ الخلاف حيث لم ينكروا العلم القديم، وإلَّا كفروا كما نصَّ عليه الشافعي وأحمد وغيرهما. انظر الفتح المبين (١٦٣).

[1] (الكتاب) في (ب).

[2] (الوجه) في (ب).

[3] (ينبغي) في (ب).

[4] من ذلك ما رواه الطبراني في المعجم الكبير عن ابن عباس ﷺ، أن النبي ﷺ قال: «إنَّ الله خلق لوحاً محفوظاً من درةٍ بيضاء، صفحاتها من ياقوتة حمراء، قلمه نور، لله فيه في كل يوم ستون وثلاثمائة لحظة، يخلق ويرزق ويُميت وُيحيي ويُعِزُّ ويُذِلُّ ويفعل ما يشاء»، باب العين، باب أحاديث عبد الله بن العباس، (٧٢/١٢)، رقم (١٢٥١١)، وروى أبو نعيم في الحلية نحوه وقال: "غريبٌ من حديث سعيد وابنه عبد الملك لم نكتبه إلَّا من هذا الوجه. انظر حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، (٣٠٥/٤)، أبو نعيم الأصبهاني، دار السعادة – مصر، ١٣٩٤هـ – ١٩٧٤م، عدد الأجزاء (١٠).

[5] الكِتْبَة: مصدر سماعي لكَتَبَ كالكِتَاب والاسم الكتابة، وتُطلق الكِتْبَة والكِتَابُ على المكتوب. وفي لسان العرب الكِتْبة: الحالة. والكِتْبة: الاكتتاب في الفرْض والرزق. والكِتْبة: اكتتابك كتاباً تنسخه. انظر المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (٥٢٤/٢)، أحمد بن محمد الحموي، المكتبة العلمية – بيروت، بدون طبعة وتاريخ، عدد الأجزاء (٢) في مجلد واحد، ولسان العرب (٦٩٩/١، ٧٠٠).

الثانية: الرَّد على المعتزلة القائلة بكون القضاء بمعنى الإعلام والكِتبة[1]، أو بمعنى الإلزام في الواجبات خاصةً، كما في المقاصد[2].

[٢٦٦/ط] الثالثة: الرَّد على الفلاسفة القائلة بأنَّ اللَّوح هو العقل الفعَّال، المنتقِش بصور الكائنات على ما هي عليه، منه ينطبع العلوم في عقول الناس، وعلى القائلين منهم بأنَّه النَّفس الكُلِّي للفلك الأعظم[3].

(والفضيلة ليست بأمر الله)؛ لعدم الطَّلب جزماً فيها، (ولكن بمشيئته)؛ لشمول إرادته (ومحبته) لشمول الاستحماد لها، (ورضاه به وقضائه وقدره وعلمه وحكمه) أي: ندبه بقرينة المقام.

---

[1] (والكتب) في (ب).

[2] انظر شرح المقاصد (٤/٢٦٥).

[3] المراد باللَّوح المحفوظ عندهم النَّفس الكُلِّي للفلك الأعظم، يرتسم فيها الكائنات ارتسام المعلوم في العالِم، وإن انتقاش جزئيات العالَم فيها، يُضاهي انتقاش المحفوظات في القوة الحافظة المودَعة في دماغ الإنسان، لا أنه جسمٌ صلبٌ عريضٌ مكتوبٌ عليه الأشياء؛ لأن تلك الكتابة يستدعي كثرتها اتساع المكتوب عليه، وإذا لم يكن للمكتوب نهايةٌ، لم يكن للمكتوب عليه نهايةٌ عندهم، ولا يُتصوَّر جسمٌ لا نهاية له، ولا يمكن خطوطٌ لا نهاية لها على جسم، ولا يُمكن تعريف أشياءٍ لا نهاية لها بخطوطٍ معدودة. خلافاً لِما عليه أهل الشرع فهو عندهم ليس بمستحيل؛ لأن الكائنات متناهية. انظر تهافت الفلاسفة (٢٢٤)، أبو حامد الغزالي، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف – القاهرة، الطبعة السادسة، بدون تاريخ، والكليات (٧٩٩)، أيوب بن موسى الكفوي، تحقيق: عدنان درويش – محمد المصري، مؤسسة الرسالة – بيروت بدون طبعة وتاريخ.

فإنَّ الحُكم ما ثبت بالخطاب المتعلِّق بالأفعال بالاقتضاء، [٤٠/ب] جزماً للفعل كالإيجاب، أو الترك كالحرمة، أو لا جزماً للفعل كالندب، أو للترك كالكراهة، أو بالتخيِّير وهو الإباحة، كما في التوضيح[١].

(وتوفيقه وكتابه في اللَّوح المحفوظ)، وفي بعض النسخ: (وتخليقه في المقامين)، وهو معنى القضاء فيكون تأكيداً، (والمعصية ليست بأمر الله ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾[٢]، (ولكن بمشيئته) أي: بتخصيصه لها بالوجود في وقتٍ مخصوصٍ؛ لعموم المشيئة، (لا بمحبَّته) ﴿وَاللَّهُ لاَ يُحِبُّ الفَسَادَ﴾[٣]، (وقضائه) أي: خلقه لسوء اختيار الفاعل [٢٥/د] (لا برضاه)، فإنَّه ينهى عن الفحشاء والمنكر، (وبتقديره لا بتوفيقه)؛ لعدم تيسير أسباب الخير له، (وبخذلانه) أي: ترك العبد مع نفسه لا بنصره، (وعلمه وكتابته في اللَّوح المحفوظ)؛ لشمول علمه تعالى وكتابته في اللَّوح لجميع الأشياء، (فتقدير الخير والشر كلُّه من الله تعالى) على ما سيقع من اختيارات العباد.

وفي المقام إشاراتٌ:

الأولى: أنَّ كلَّ ما علم الله سبحانه أنَّه يوجد أراد وجوده، سواءٌ أمر به أو لم يأمر، وما علم أنَّه لا يوجد لم يُرِد وجوده، سواءٌ أمر به أو لم يأمر.

---

[١] انظر شرح التلويح على التوضيح (٢١/١).

[٢] الأعراف: ٢٨

[٣] البقرة: ٢٠٥

الثانية: أنَّه أراد المعصية من العاصي كسباً له قبيحاً مذموماً، أي: خصَّصها بالوجود[1] في وقتٍ مخصوصٍ؛ لِما مرَّ أنَّ الإرادة صفةٌ تقتضي تخصيص أحد المقدورين بالوقوع، في وقتٍ مخصوصٍ.

الثالثة: الرَّد على المعتزلة النافين لإرادة الله وقضائه للمعصية، القائلين بأنَّ كلَّ ما أمر الله به أراد [٤٠/أ] وجوده، وإنْ علم أنَّه لا يوجد، وكل ما نهى عنه كره وجوده وأراد ألَّا يوجد، وإنْ علم أنَّه يوجد، ثم أشار إلى تعميم [المقام][2] بجميع الأقسام.

وقال في الفقه الأكبر: (قدَّر الأشياء) أي: جميع الموجودات من الأعيان والأعراض، من الفرائض والفضائل والمعاصي [٢٦٧/ط] والمباحات، (وقضاها) أي: خلقها في العباد بحسب الاختيارات، (ولا يكون في الدنيا والآخرة شيءٌ، إلَّا بمشيئته [وعلمه][3] وقضائه وقدره)؛ لشمول ذلك لِما في الدَّارين من الموجودات، وشمول العلم للمعدومات أيضاً والمستحيلات، وفيه إشارةٌ إلى [الرَّد على][4] من قال من المعتزلة بعدم مشيئة الله للمباحات.

ثم فصَّل أدلَّة المرام من شمول المشيئة والقضاء وغير ذلك للأقسام، فقال في رواية أبي يوسف رحمه الله تعالى، من رواية أبي شجاع الناصري في البرهان، والقاضي أبي العلاء الصَّاعدي في كتاب الاعتقاد أنَّه قال: قال في الاستدلال على ذلك مع نفي القدر[5]؛ (لقوله تعالى: ﴿إِنَّا

---

[1] (بالوجوب) في (ب).

[2] ساقطة من (أ).

[3] ساقطة من (ب).

[4] (من على) في (أ).

[5] هكذا في الأصول، وربَّما أراد نفي قول أهل القدر أو غير ذلك، والله أعلم.

كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[1]) أي: بتقديرٍ سبَق في علمنا وإرادتنا، فهو ردٌّ للقدرية كما قال عمر، وابن عباس، وأنس، رضي الله تعالى عنهم كما في التيسير.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أنَّ الآية على عمومها قطعيةٌ في مدلولها؛ إذ الشيء بمعنى مُشاء[2] الوجود، فلا تخصيص فيها.

وإليه أشار بقوله: (فما بقي في العالم) أي: ما يَعلم به الصانع وصفاته من الجواهر والأعراض (شيءٍ) أي: موجودٌ من الأعيان والأعمال (إلَّا وهو [٤١/ب] داخلٌ فيه).

الثانية: أنَّ المعنى: [٢٦/ج] خلقنا كل مُشاء[3] الوجود ممكنٌ من الممكنات بتقديرٍ وقصدٍ أي: على مقدارٍ مخصوصٍ مطابقٍ للمصلحة، وإليه أشار في التفريع.

قال في شرح المقاصد: ولإفادة هذا المعنى كان المختار نصب "كُلَّ شيءٍ"؛ إذ لو رُفع لتُوُهِّم أن "خلقناه" صفةٌ، و"بقدرٍ" خبرٌ، والمعنى أنَّ: "كُلَّ شيءٍ خلقناه فهو بقدرٍ"، فلم يُفِد أنَّ كلَّ شيءٍ مخلوقٌ له، بل ربَّما أفاد أنَّ من الأشياء ما لم يخلقه فلَيس بقدرٍ[4].

الثالثة: أنَّ الشيء اسمٌ للموجود، وإليه أشار بالبقاء في العالم والدخول، وبكونه اسماً له أو مقيداً به اندفع ما قِيل: إنَّه لا بدَّ من تقيِّيد الشيء بالمخلوق على تقدير النصب أيضاً؛ لأنَّه لم يخلُق ما لا يتناهى من الممكنات مع وقوع اسم الشيء عليه، وحينئذٍ لا يبقى فرقٌ بين

---

[1] القمر: ٤٩

[2] (مشيء) في (أ).

[3] (شيء) في (ب).

[4] شرح المقاصد (٤/٢٣٩).

النصب والرفع، ولا بين جعل "خلقنا" خبراً أو صفةً، على أنَّه لو سُلِّم التقييد بالمخلوق فالفرق ظاهرٌ؛ لأنَّ الخبر يُفيد أنَّ كلَّ مخلوقٍ مخلوقٌ له، بِخلاف الصفة.

وقال في الفقه الأبسط: (قال [٢٦٨/ط] تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللهُ﴾ أي: اختلفت الأمم، فمنهم من اختار تصديق الرسل[١] وإتباعهم، فأرشدهم الله لذلك وخلق فيهم الهداية، ﴿وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلالَةُ﴾[٢] أي: من اختار تكذيبهم ومخالفتهم فخذلهم [الله][٣]، وخلق فيهم الضلالة، فتحقَّقت لهم الضلالة كما في التيسير، (وقال: ﴿يضلُّ من يشاء﴾) أنْ يضلَّه لاستحبابه الضلال وصرف اختياره إليه، (﴿وَيَهْدِي مَن يَشَاء﴾[٤]) أي: يهديه لصرف [٤١/أ] اختياره إلى الهدى، وهو دليلٌ ظاهرٌ على أنَّ الهداية والإضلال بخلق الله تعالى، (وقال: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلآئِكَةَ﴾) أي: [إلى][٥] المقترِحين لنزول الملائكة، (﴿وكَلَّمَهُمُ المَوْتَى﴾) أي: وأحيينا لهم كل الأموات فشهدوا بالنبوة، (﴿وحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ﴾) أي: جمعنا (﴿كُلَّ شيءٍ قُبُلاً﴾): أي كُفلاء بما بَشروا به وأنذَروا به و[٦]مقابلين، (﴿مَاْ كَانُوْا لِيُؤْمِنُوْا﴾) أي: ما صحَّ لهم الإيمان لغلوِّهم في التمرُّد والطغيان، (﴿إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾[٧]) أي: لم يؤمنوا برؤية هذه الآيات في حالٍ إلَّا حال مشيئة الله إيمانهم، وفيه دليّل على أنَّ الآية وإنْ عظُمت فإنَّها لا تضطَّر إلى الإيمان، ومن علم الله منه اختيار الإيمان شاء له ذلك، ومن علم

---

[١] (الرسول) في (أ).

[٢] النحل: ٣٦

[٣] لفظ الجلالة غير موجود في (ب).

[٤] النحل: ٩٣

[٥] ساقطة من (ب).

[٦] (أو) في (ب) و(ط).

[٧] الأنعام: ١١١

منه اختيار الكفر والإصرار عليه شاء له ذلك، كما في التأويلات الماتريدية[1] (وقال تعالى: ﴿ولَوْ شَاْءَ رَبُّكَ﴾ أي: إيمان مَن في الأرض [مِن الثقلين (﴿لآمَنَ مَنْ فِيْ الأَرْضِ][2] كُلُّهُمْ﴾) بحيث لا يشُذُّ عنهم أحدٌ، (﴿جَمِيْعاً﴾)[3]، أي: مجتمعين على الإيمان لا يختلفون فيه، [٢٦/د] لكنه لا يشاؤه؛ لمخالفته للحكمة التي بنى عليها أساس التكوين والتشريع.

وفيه دليلٌ على كمال قدرته ونفوذ مشيئته، أنَّه لو شاء لآمن مَن في الأرض كلهم، فلا يبقى فيها إلَّا مؤمنٌ موحدٌ، ولكنه شاء أنْ يؤمن به من علم منه اختيار الإيمان به، و[4]شاء ألَّا يؤمن به من علم أنَّه يختار الكفر ولا يؤمن به، كما في التيسير. (وقال تعالى: ﴿وَمَاْ كَاْنَ لِنَفْسٍ﴾) أي: ما صحَّ وما استقام لنفسٍ من النفوس التي علم الله تعالى أنَّها تؤمن، (﴿أَنْ [٢٦٩/ط] تُؤْمِنَ [٤٢/ب] إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾[5]) أي: بمشيئته وتوفيقه، [وفيه دليلٌ على أنَّه بعِلم الله وتوفيقه][6] وكتابته، ولا يحتمل [حينئذٍ][7] الأمر؛ لأنَّه كم من مأمورٍ بإيمانٍ لم يؤمن به، ولا الإباحة؛ لأنَّه لا يباح ترك الإيمان بحالٍ، كما في التأويلات الماتريدية[8]، (وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاْءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاْسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾[9]) أي: وفَّقهم للإيمان والطاعات، كما قال: ﴿وَلَوْ

---

[1] انظر تأويلات أهل السنة (٣١٩/١٠)، أبو منصور الماتريدي، تحقيق: د. مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م، عدد الأجزاء (١٠).

[2] ساقطة من (أ).

[3] يونس: ٩٩

[4] (وإن) في (ب).

[5] يونس: ١٠٠

[6] ساقطة من (ط).

[7] ساقطة من (ب) و(ط).

[8] انظر التأويلات الماتريدية (٨٨/٦).

[9] هود: ١١٨

شَاْءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى﴾[1]، وهو دليلٌ ظاهرٌ على أنَّ الأمر غير الإرادة، وأنَّه تعالى لم يُرد الإيمان من كل واحدٍ، وأنَّ ما أراده يجب وقوعه، كما في تفسير البيضاوي[2]، (﴿وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾) أي: ولكن شاء أنْ يكونوا مختلفين بعضهم على الحق وبعضهم على الباطل، لِما علم منهم اختيار ذلك، فلا يزالون مختلفين (﴿إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ﴾)، فعصمه عن الاختلاف لِما علم منه اختيار الحقِّ، ووفَّقه للنظر والاستدلال فأدرك الحقَّ، (﴿وَلِذَلِكَ﴾) الرحمة ﴿خَلَقَهُمْ﴾[3]) أي: الذين رحمهم، كما قال ابن عباس، ومجاهد والضحاك، وقتادة، رضي الله عنهم، كما في التيسير، (وقال تعالى: ﴿ومَاْ تَشَاْؤُونَ ﴾) أي: اتخاذ السبيل، ولا تقدرون على تحصيله في وقتٍ من الأوقات، كما في الإرشاد، (﴿إِلاَّ أَنْ يَشَاء اللَّهُ﴾[4])، [أي][5] إلَّا وقت أنْ يشاء الله مشيئتكم، أو تحصيل السبيل لكم، كما دلَّ سَوق الآية، ففيه دليلٌ على أنَّه لا دخْل لمشيئة العبد إلَّا في الكسب، وإنَّما الإيجاد بمشيئة الله وتقديره.

وإليه أشار بقوله: [٤٢/أ] (أي بقدر الله)، وقال شعيبٌ عليه السلام ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَا﴾ أي: ما يصحُّ وما يستقيم لنا ﴿أَنْ نَّعُودَ فِيهَا﴾ أي: ملَّتهم في حال من الأحوال، أو في وقتٍ من الأوقات، ﴿إِلاَّ أَنْ يَشَاْءَ اللَّهُ رَبُّنَا﴾[6] أي: إلَّا [حال][7] مشيئة الله أو وقت مشيئته لخذلاننا، وفيه دليلٌ على أنَّ الكفر بمشيئة الله، كما في تفسير البيضاوي[8]، فقد خاف شعيب أنْ يكون

---

[1] الأنعام: ٣٥

[2] انظر تفسير البيضاوي (١٥٢/٣).

[3] هود: ١١٨، ١١٩

[4] التكوير: ٢٩

[5] ساقطة من (أ).

[6] الأعراف: ٨٩

[7] ساقطة من (أ).

[8] انظر تفسير البيضاوي (٢٤/٣).

سَبَقَ [منه] زلَّةٌ أو تقصيرٌ، [يقع][1] منه [٢٧٠/ط] الاختيار لذلك فيشاء الله ذلك، وإنْ كانوا معصومين لكنهم خافوا ذلك، وكان خوفهم أكثر [٢٧/ج] من خوف غيرهم، كما في التأويلات الماتريدية والتيسير[2].

وقيل: إلَّا حال مشيئته لعودنا فيها، وذلك مستحيلٌ كما يُنبئ عنه التعرض لعنوان الربوبيَّة والتنجية منها، كأنَّه قيل: وما كان لنا أنْ نعود فيها إلَّا أن يشاء الله، وهيهات ذلك، ففيه دليلٌ على أنَّ الكفر ليس بمحبته ولا رضاه، كما في الإرشاد، [وقال تعالى: ﴿فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِن بَعْدِكَ﴾[3]، أي: عاملناهم معاملة المختبَر؛ ليظهر منهم بفعلهم ما كان في علمنا وتقديرنا أنَّهم يفعلونه، يعني ابتلاء[4] الذين خلَفَهم موسى مع هارون بعبادة العجل، وفيه دليلٌ على أنَّ [الدليل][5] المعصية بخلقه تعالى وتقديره، كما في التيسير][6]، (وقال نوح عليه السلام: ﴿وَلاَ يَنفَعُكُمْ نُصْحِي﴾) ولا تقبلونه (﴿إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾[7])، والنُّصح إمحاض إرادة الخير [٤٣/ب] من الدلالة، وقِيل: إعلام موضع الغيِّ ليتقى، والرُّشد ليقتفى.

وفيه إشاراتٌ:

---

[1] ما بين الحواصر ساقط من (ب).

[2] انظر التأويلات الماتريدية (٢١٨/٦)، (٦٥/٨)، (٢٧٩/١٠، ٢٨٠).

[3] طه: ٨٥

[4] (ابتداء) في (ب).

[5] هكذا في (أ) وليست موجودة في (ب).

[6] ما بين الحاصرتين ساقط من (ط) في هذا الموضع، وثابت في نفس الصفحة بعد قوله: (وأن خلاف مراده محال كما في تفسير البيضاوي).

[7] هود: ٣٤

الأولى: الإيذان بأنَّ ما سبق منه ليس بطريق الجدال والخصام، بل بطريق النصيحة لهم والشفقة عليهم.

الثانية: أنَّه لم يألُّ جهداً في إرشادهم إلى الحق، ولكن لا ينفعهم ذلك عند إرادة الله لإغواءهم.

الثالثة: أنَّ تقيِّيد عدم نفع النُّصح بإرادته، مع أنَّه متحقِّقٍ لا محالة، للإيذان بأنَّ ذلك النُّصح منه مقارنٍ للإرادة والاهتمام به، ولتحقيق المقابلة بين ذلك وبين ما وقع بإزائه من إرادته تعالى لإغوائهم، كما في الإرشاد، وهو دليلٌ على أنَّ إرادة الله تعالى يصحُّ تعلُّقها بالإغواء، وأنَّ خلاف مراده محالٌ، كما في تفسير البيضاوي[1]، (وقال تعالى: ﴿لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ﴾) أي: ثبَّتنا يوسف لنصرف عنه السوء مطلقاً، فيدخل فيه خيانة السيد دُخولاً أوليَّاً[2]، أو لنصرف عنه دواعي الزنا، كما دلَّ السَّوق، (﴿وَالْفَحْشَاءَ﴾) أي: الفِعلة القبيحة، وهي [٢٧١/ط] الزنا، وفيه دليلٌ على أنَّ الأعمال بخلق الله وقضائه وقدره، وإليه أُشير بصرف السوء عنه،[3] وأنَّ هَمَّ يوسف ليس بهمٍّ عزمٍ بل همَّ خَطْرةٍ، ولا منع فيما يخطر بالقلب، وهو قول الحسن، ويُحتمل أنْ يكون قوله: ﴿وَهَمَّ بِهَا﴾ متعلِّقاً بالشرط المذكور بعده [وهو][4]: ﴿لَوْلَاْ أَنْ رَّأَى

---

[1] انظر تفسير البيضاوي (١٣٤/٣).

[2] (مطلقاً) في (ط).

[3] (وإليه أشير بصرف السوء عنه، لاستلزامه فعل الكف) في (ط).

[4] ساقطة من (أ).

بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾[1] أي: نداء جبريل: «يا يوسف بن يعقوب، اسمك في الأنبياء مكتوبٌ، فلا يكن عملك عمل الفجَّار»، كما قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، [٤٣/أ] كما في التيسير[2].

قال في شرح المقاصد: وللمعتزلة [٢٧/د] في تلك الآيات تأويلاتٌ فاسدةٌ، وتعسفاتٌ باردةٌ، يتعجَّب منها الناظر، ويتحقَّق أنَّهم محجوبون، وبوصفها محقوقون[3].

ولظهور الحقِّ في هذه المسألة يكاد عامَّتهم به يعترفون، ويجري على ألسنتهم أنَّ ما لم يشأ الله لا يكون.

ثم العمدة القصوى لهم في الجواب عن أكثر الآيات، حمل المشيئة على مشيئة القسر والإلجاء، وحين سُئلوا عن معناها تحيَّروا.

فقال العلَّاف: معناها: خلق الإيمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم، ورُدَّ بأنَّ المؤمن حينئذٍ يكون هو الله لا العبد، على ما زعمتم في إلزامنا، لَمَّا قلنا بأنَّ الخالق هو الله تعالى مع قدرتنا واختيارنا وكسبنا، فكيف بدون ذلك؟.

---

[1] يوسف: ٢٤

[2] روى القصة بتمامها الخرائطي عن ابن عباس ﷺ، انظر اعتلال القلوب، باب من عفَّ في عشقه عن مواقعة الحرام وراقب الله تعالى، (٧٢/١)، رقم (١٣٥)، محمد بن جعفر الخرائطي، تحقيق: حمدي الدمرداش، دار نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة – الرياض، الطبعة الثانية: ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م، عدد الأجزاء (٢).

[3] (محققون) في (ب) و(محفوفون) في (ط)، و(بوهقها مخنوقون) في شرح المقاصد.

فقال الجبَّائي: معناها: خلق العلم الضروري بصحة الإيمان، وإقامة الدلائل المثبتة[1] لذلك العلم الضروري، ورُدَّ بأنَّ هذا لا يكون إيماناً، والكلام فيه على أنَّ في بعض الآيات دلالةٌ على أنَّهم لو رأَوا كلَّ آيةٍ ودليلٍ لا يؤمنون البتة.

فقال ابنه أبو هاشم: معناها: أنْ يخلق لهم العلم[2] بأنَّهم لو لم يؤمنوا لعُذِّبوا عذاباً شديداً، وهذا أيضاً فاسدٌ؛ لأنَّ كثيراً من الكفار كانوا يعلمون ذلك ولا يؤمنون، على أنَّ في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾[3]، يشهد بفساد تأويلاتهم؛ [٤٤/ب] لدلالته على أنَّه إنَّما لم يهدِ الكلَّ لسبق الحكم بملء جهنم، ولا خفاء في أنَّ الإيمان والهداية بطريق الجبر لا يخرجهم عن [٢٧٢/ط] استحقاق جهنم عندهم[4].

(وحدثنا حماد عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله بن مسعود ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «إنَّ خَلْقَ» أي: ما يقوم به خلقُ «أحدكم يُجمع في بطن أمه نطفة» أي: [يُضمُّ][5] البعض إلى البعض بعد الانتشار، «أربعين يوماً»، كذا في رواية يحيى القطان، ووكيع، وجرير، وعيسى بن يونس، أيضاً عن شعبة عن الأعمش، عن ابن مسعود ﷺ، وفي رواية سلمة بن كهيل: «أربعين ليلةً» كما مرَّ، ويُجمع بأنَّ المراد: اليوم بليلته[6] والليلة بيومها، «ثم علقةً» أي: دماً جامداً غليظاً، سُمي بذلك للرطوبة التي فيه وتعلُّقه بما مرَّ، «مثل ذلك» أي: مثل مدة

---

[1] (المشيئة) في (ب).

[2] (العلم الضروري) في شرح المقاصد.

[3] السجدة: ١٣

[4] انظر شرح المقاصد (٢٧٧/٤)، وإتحاف السادة المتقين (١٧٣/٢، ١٧٤).

[5] ساقطة من (ب).

[6] (المراد بليلة) عبارة (ب).

الزمان المذكور، «ثم مضغةً» أي: قطعة لحمٍ، سُميت بذلك لأنَّها بقدْر ما يُمضغ، «مثل ذلك، ثم يبعث الله ملَكاً» [أي: يرسل الله إليه الملك قبل أنْ ينفخ فيه الروح، «فيقول: أَيْ ربِّ أذَكَرٌ أم أنثى؟ أسعيدٌ أم شقيٌ؟ [٢٨/ج] ما رزقه؟ ما أثره؟» أي: عمله، «فالسعيد مَن وُعِظَ بغيره» أي: وُفق للخيرات بالاستدلال بحال غيره وما أدَّى إليه أمره؛ لدلالته على سبْق القضاء، «والشقيُّ مَن في بطن أمِّه»[١] أي: قُدِّرَ له الشقاوة في رحم أمِّه][٢]. أي: يأمر ملَك الرَّحم كما قال القاضي عياض والعسقلاني، «يكتب عليه رزقه وأجله وشقياً» أي: مستحقاً للنار، «أم سعيداً» أي: مستحقاً للجنة أي: يُأمر بأنْ يكتب في صحيفة الملائكة، كما بيَّنه رواية مسلم رحمه الله عن حذيفة ﷺ، «ثم يطوي الصحيفة فلا يُزاد فيها ولا يُنقص»[٣]، أو «بين عينيه» كما بيَّنه رواية أبي داود وابن [حبان][٤] رحمهما الله تعالى عن ابن عمر وأبي ذر، رضي الله تعالى عنهم، «فيكتب ما هو [٤٤/أ] لاقٍ بين عينيه»[٥]، والجمع بالحمل على التعدُّد.

---

[١] تقدَّم تخريجه انظر الصفحة (٩٤).

[٢] ما بين الحاصرتين ساقط من (أ) و(ط).

[٣] أخرجه مسلم عن حذيفة بن أسيد ﷺ، كتاب القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته، (٢٠٣٧/٤)، رقم (٢٦٤٤)، والطبراني في المعجم الأوسط، باب الألف من اسمه أحمد، (١٤٨/٢)، رقم (١٥٣٥) بهذه الزيادة.

[٤] ساقطة من (ب).

[٥] أخرجه ابن حبان عن عبد الله بن عمر ﷺ، كتاب التاريخ، باب بدء الخلق، (٥٤/١٤)، رقم (٦١٧٨)، ولم أجده عند أبي داود بهذا اللفظ، ولكنَّه روى عن ابن مسعود ﷺ، كتاب السنة، باب في القدر، (٢٢٨/٤)، رقم (٤٧٠٨)، قال: حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق: «إن خلق أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون علقةً مثل ذلك، ثم يكون مضغةً مثل ذلك، ثم يبعث إليه ملك فيؤمر بأربع كلمات: فيكتب رزقه، وأجله، وعمله، ثم يكتب شقيٌ أو سعيدٌ، ثم ينفخ فيه الروح، فإن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، أو قيد ذراع، فيسبق عليه الكتاب

والمراد بكتابة الرزق تقديره قليلاً كذا أو كثيراً، وصفته حراماً أو حلالاً، والأجل تقديره طويلاً كذا أو قصيراً، وبالعمل كُتب أنَّه شقيٌ مآلاً، أو كُتب أنَّه سعيدٌ مآلاً، والظاهر شقاوته وسعادته، عدل عنه لأنَّ الكلام مسوقٌ إليها، والتفصيل[1] واردٌ عليها، وكَتْبُ الملَك بعد ما يُقال: أَنْ انطلق إلى أُمِّ الكتاب، فإنَّك تجد قصة هذه النطفة، فينطلق فيجد ذلك كما بيَّنه في رواية يحيى بن زكريا عن الأعمش عن ابن مسعود، «والذي لا إله غيره» مرفوعٌ لا مدرجٌ، كما بيَّنه في رواية أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى عن عائشة رضي الله تعالى عنها، والبخاري رحمه الله تعالى عن سهل بن سعد ﷺ، ومسلم رحمه الله عن أبي هريرة ﷺ، والبزار عن ابن عمر، والعرس بن عميرة، والطبراني عن ابن عمرو بن العاص، وأكثم بن أبي الجون[2]، وما وقع في رواية سلمة بن كهيل عن زيد بن وهب، عن ابن مسعود: «والذي نفس عبد الله بيده»، فلتحقيق الخبر في نفسه لا الإدراج في المُقسم عليه، كما في فتح الباري: «إنَّ الرجل» وفي بعض الروايات: «إنَّ أحدكم ليعمل بعمل [٢٧٣/ط] أهل النار» أي: يتلبس بأعمال أهل النار من المعاصي والفجور، «حتى ما يكونُ» بالرفع، و"حتى" ابتدائيةٌ، وقيل: بالنصب وهي ناصبة، «بينه وبينها إلا ذراعٌ»، تمثيلٌ لقرب حاله من النار عند الموت، بحال مَن بينه وبين

فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، أو قيد ذراع، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها».

[1] (والتفضيل) في (ط).

[2] **أَكْثَمُ بْنُ أَبِي الجَوْنِ**: عبد العُزَّى بن مُنْقِذِ بن رَبِيْعَة الخُزَاعِي، وهو عَمُّ سليمان بن صِرد الخزاعي، وهو الذي قال له النبي ﷺ: «رُفع لي الدجَّال، فإذا رَجُلٌ آدَمُ جَعْدٌ، وأشبه من رأيت به أكثم بن أبي الجون»، فقال أكثم: يا رسول الله هل يضرُّني شبهي إياه؟ قال: «لا، أنت مسلمٌ وهو كافرٌ». انظر الإصابة (٢٥٨/١)، والطبقات الكبرى لابن سعد (٢١٩/٤) محمد بن سعد بن منيع المعروف بابن سعد، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٠هـ – ١٩٩٠م. عدد الأجزاء (٨).

المكان المقصود مقدار [٤٥/ب] ذراعٍ [تمثيل][١] أو باعٍ، كما في بعض الروايات: «فيسبق عليه الكتاب» أي:[٢] يغلب سابقاً عليه المكتوب على طِبق ما في اللَّوح المحفوظ، والمعنى يتعارض عمله في اقتضاء الشقاوة، والمكتوب في اقتضاء السعادة، فيتحقَّق مقتضى المكتوب، فعبَّر عن ذلك بالسبْق لأنَّ السابق يحصل مراده دون المسبوق، [٢٨/د] «فيعمل بعملٍ من أعمال أهل الجنة» أي: يتلبَّس بعملٍ من أعمالهم من الطاعات الاعتقاديَّة والقوليَّة والفعليَّة، «فيموت فيدخلها» أي: يستحق الجنة، عبَّر به تحقيقاً [لذلك][٣]، «وإنَّ الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة، حتى ما يكون بينه وبينها إلَّا ذراعٌ، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل من أعمال أهل النار، فيموت فيدخلها»[٤]، على هذا الترتيب في رواية أبي الأحوص أيضاً، وقدَّم ذِكر العمل بعمل أهل الجنة في أكثر الروايات، وهو يعمُّ المؤمن المطيع يُختم له بعمل العاصي أو الكافر، والعاصي يُختم له بعمل المطيع، ومجرد الدخول صادقٌ على العاصي والكافر، وطاعاته أي: الصورية يُحتمل أنْ يكتبها الحفظة، فيُجازى على البعض بأنْ يُخفَّف عذابه ويُرَدُّ البعض، ويُحتمل أنْ يكتبها ثم تُمحى تخسيراً له، كما في فتح الباري[٥].

---

[١] ساقطة من (ب) و(ط).

[٢] (أو) في (ب).

[٣] ساقطة من (ب).

[٤] أخرجه البخاري عن عبد الله بن مسعود ﷺ، كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، (١١١/٤)، رقم (٣٢٠٨)، وكتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم وذريته، (١٣٣/٤)، رقم (٣٣٣٢)، وكتاب القدر، باب في القدر، (١٢٢/٨)، رقم (٦٥٩٤)، وكتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين﴾، (١٣٥/٩)، رقم (٧٤٥٤)، ومسلم عنه ﷺ، كتاب القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته، (٢٠٣٦/٤)، رقم (٢٦٤٣).

[٥] انظر فتح الباري شرح صحيح البخاري (٤٨٧/١١، ٤٨٨).

وهو حديثٌ مشهورٌ رواه سبعة عشر صحابياً: عمر، وعلي، وابن عمر، وابن مسعود، وابن عباس، وعائشة، وأنس، وأبو هريرة، وأبو ذر، وجابر، وابن عمرو وابن العاص، [٤٥/أ] وحذيفة بن أسيد، وسهل بن سعد، والعرس بن عميرة، ومالك بن الحويرث[١]، ورباح اللَّخْمي[٢]، وأكثم بن أبي الجون، رضي الله تعالى عنهم، وروى عنهم ثمانية عشر شيخاً بأكثر من نحوِ أربعين طريقاً: رواه البخاري عن ابن مسعود، وأنس، وسهل بن سعد، ومسلم عن أبي هريرة، وحذيفة بن أسيد، والترمذي عن أبي هريرة وأنس، والطبراني عن علي، وابن عمر[٣]، وابن العاص، ومالك بن الحويرث، وأكثم بن أبي الجون، والفريابي[٤] عن ابن عمر، وأبي ذر،

---

[١] **مَالِكُ بْنُ الحُوَيْرِث (ت ٧٤ هـ)**: مالك بن الحويرث بن أشيم اللَّيثي، ويقال له الحويرثة، ويُكنَّى أبا سليمان، له صحبةٌ، حيث قدِم على النبي ﷺ فأسلم، وأقام عنده أياماً ثم أذِن له في الرجوع إلى أهله، ونزل البصرة وتوفي فيها، حديثه في الصحيحين والسنن، روى حديث «صلُّوا كما رأيتموني أصلي». وروى عنه نصر بن عاصم، وابنه الحسن بن مالك. راجع الإصابة (٥٣٢/٥)، والاستيعاب (١٣٤٩/٣)، وأسد الغابة (٢٤٤/٤) ط / دار الفكر، وتهذيب الكمال في أسماء الرجال (١٣٣/٢٧)، يوسف بن عبد الرحمن المزي، تحقيق: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٠هـ — ١٩٨٠م، عدد الأجزاء (٣٥).

[٢] **رَبَاح اللَّخْمِي**: جَدُّ موسى بن علي رباح الصحابي، روى في فتح مصر أنَّ رسول الله ﷺ قال: «ستفتح بعدي مصر، ويُساق إليها أقلُّ الناس أعماراً». رواه مطهر بن الهيثم عن موسى بن علي بن رباح عن أبيه عن جده. انظر الاستيعاب (٤٨٦/٢)، والوافي بالوفيات (٥٤/١٤).

[٣] (وابن عميرة) في (ط).

[٤] **الفِرْيَابِيُّ (٢٠٧ - ٣٠١ هـ / ٨٢٢ - ٩١٣ م)**: جعفر بن محمد بن الحسن بن المستفاض، أبو بكر الفريابي، العلَّامة الحافظ المحدِّث المصنِّف صاحب التصانيف، كان ثقةً حجةً، رحل من بلاد الترك إلى مصر، ووُلِّيَ قضاء الدينور، لقي أعلام المحدثين شرقاً وغرباً، وسمع بخراسان وما وراء النهر والعراق والحجاز ومصر والشام والجزيرة، واستوطن بغداد. وروى عن ابن المديني، وأبي جعفر النفيلي وطبقتهما، وروى عنه ابن المبارك وأبو بكر الشافعي. من آثاره: "صفة النفاق وذم المنافقين"، "دلائل النبوة"، "فضائل القرآن". انظر العبر في خبر من غبر (٤٤١/١)، والديباج المذهب (١٠٢/١، ١٠٣)، وسير أعلام النبلاء (٦١/١١ وما بعدها) ط/ دار الحديث، والوافي بالوفيات (١١٢/١١، ١١٣).

وجابر، وأحمد بن حنبل، والبزار عن عائشة، والبزار عن أمير المؤمنين عمر، والعُرس بن عميرة، والدارقطني عن ابن عمر، والمخلِّص[1] عن ابن عباس، وابن مردويه عن رباح اللَّخْمي، وأبو نعيم عن مالك بن الحويرث، وابن منده عن أكثم ابن أبي الجون، [٢٧٤/ط] والنسائي، وتمَّام الرازي[2] عن ابن مسعود، وأحمد، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجه عن ابن مسعود، وأحمد، ومسلم، وابن حبان، والطبراني، وأبو عوانة عن حذيفة بن أسيد الغفاري، وحديث ابن مسعود لم يختلف في ذِكر الأربعين، وكذا في كثيرٍ من الأحاديث، وغالبها كحديث أنس لا تحديد فيه، وحديث حذيفة بن أسيد [٢٩/ج] اختلفت ألفاظ نقلته[3]، فبعضهم جزم بالأربعين، وبعضهم زاد اثنين [٤٦/ب] أو ثلاثاً أو خمساً، ثمَّ منهم من جزم ومنهم من تردَّد، وقد جمع بينها القاضي [عياض][4] بأنَّه ليس في رواية ابن مسعود، أنَّ ذلك يقع [عند انتهاء الأربعين الأولى وابتداء الأربعين الثانية، بل أطلق[5] الأربعين، فيُحتمل أنْ يريد أن ذلك يقع][6]

---

[1] **المُخَلِّص (٣٠٥ – ٣٩٣ هـ / ٩١٨ – ١٠٠٣ م)**: محمد بن عبد الرحمن بن العباس، أبو طاهر المخلص الذهبي البغدادي، من حُفَّاظ الحديث، كان مُسنِد بغداد في عصره، سمع عبد الله بن محمد البغوي، ويحيى بن صاعد، وأحمد بن سليمان الطوسي، وجماعة أمثالهم، وعُدَّ من الثقات. له "المنتقى" في الحديث. انظر تاريخ بغداد وذيوله (١٢٤/٣)، والأعلام (١٩٠/٦).

[2] **تمَّام الرَّازي (٣٣٠ – ٤١٤ هـ / ٩٤٢ – ١٠٢٣)**: تمَّام بن محمد بن عبد الله، أبو القاسم الرازي الدمشقي، من حفاظ الحديث، كان محدِّث دمشق في عصره، وُلد بدمشق وسمع من أبيه، والحسن بن حبيب، وابن فضالة الحمصي، وغيرهم. له كتاب "الفوائد" في الحديث. انظر تاريخ دمشق (٤٣/١١، ٤٤)، علي بن الحسن ابن عساكر، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر – دمشق، بدون طبعة، ١٤١٥هـ – ١٩٩٥م، عدد الأجزاء (٨٠) (٧٤ و٦ فهارس)، والأعلام (٨٧/٢).

[3] (نقله) في (ب).

[4] ساقطة من (ب).

[5] (بلاطلق) هكذا في (أ).

[6] ما بين الحاصرتين ساقط من (ط).

في أوائل الأربعين الثانية، ويُحتمل أنْ يقع الاختلاف في العدد الزائد بحسب اختلاف الأجنَّة، كما في فتح الباري[1]، وهو صريحٌ في الدلالة على أنَّ الكلَّ بقضاء الله وقدره وعلمه وتوفيقه، أو خذلانه وكتابته.

ثم أكَّد ذلك المرام ببيان الوعيد الشديد لمن[2] أنكره وقال في رواية محمد، والحارثي، والأنصاري: (حدثني نافع عن عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما عنه عليه السلام أنَّه قال: «يجيء قوم» أي: تظهر فرقةٌ «يقولون: لا قدر» أي: ليس لله تقدير أعمال العباد، «فإذا لقيتموهم فلا تسلِّموا عليهم، وإنْ مرضوا فلا تعودوهم» إهانةً لهم وبغضاً في الدين، «وإنْ ماتوا فلا تشهدوا جنائزهم» أي: لا تصلُّوا عليهم لضلالهم، «فإنَّهم شيعةُ الدجال» أي: من أتباع من يستر الحقَّ من الدجَّالين أو الدجَّال المعهود قبل الساعة، «ومجوس[3] هذه الأمة» أي: يُضاهون في قولهم: إيجاد الأفعال من العباد، المجوسَ القائلين بأنَّ إيجادَ الشرور من الشيطان[4]،

---

[1] ثم عقَّب بقوله: "وهو جيدٌ لو كانت مخارج الحديث مختلفة؛ لكنها متحدةٌ وراجعةٌ إلى أبي الطفيل عن حذيفة بن أسيد، فدلَّ على أنه لم يضبط القدر الزائد على الأربعين. انظر فتح الباري (١١/٤٨١).

[2] (لم) في (أ).

[3] **المَجُوس**: اختصُّوا بالتثنية فأثبتوا أصلين اثنين، إلا أن المجوس الأصلية زعموا أن الأصلين لا يجوز أن يكونا قديمين أزليَّين، بل النور أزليٌّ، والظلمة محدثةٌ، والثنوية منهم يقولون إن الأصلين مُدَبِّرَين قديمين، ثم يتفقون على أنهما يقتسمان الخير والشر، والنفع والضر، والصلاح والفساد، ويُسمُّون أحدهما: النور، والآخر: الظلمة، وبالفارسية: يزدان، وأهرمن. ومسائل المجوس تدور على قاعدتين اثنتين: إحداهما: بيان سبب امتزاج النور بالظلمة. والثانية: بيان سبب خلاص النور من الظلمة، وجعلوا الامتزاج مبدأً، والخلاص معاداً. انظر الملل والنحل (١/٢٧٧، ٢٧٨)، والصحائف الإلهية (٣١٤)، وموسوعة الفرق (٣٤٢).

[4] يوضح ذلك ما نقله البيهقي عن أبي سليمان الخطابي في تعليل وصفهم بالمجوس فقال: "إنما سمَّاهم مجوساً لمضاهاة بعض ما يذهبون إليه مذاهب المجوس في قولهم بالأصلين، وهما النور والظلمة، يزعمون أن الخير من فعل النور، وأن الشر من فعل الظلمة، فصاروا ثنوية، كذلك القدرية يضيفون الخير إلى الله، والشر إلى غيره، والله تعالى خالق الخير والشر، والأمران معاً مُنضافان إليه خلقاً وإيجاداً، وإلى الفاعلين لهما من

[«حقاً على الله» أي: ثابتاً بمقتضى وعيده][1] وحكمه، «أنْ يلحقهم بهم»)[2] أي: بالمجوس في دارِ النَكال لضلالهم بذلك.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أنَّ [٤٦/أ] ما ورد في الأحاديث المشهورة من لعنة القدرية، فالمراد بهم القائلون بنفي كون الخير والشر كله بتقدير الله ومشيئته، سُمُّوا بذلك لمبالغتهم في نفيه، وكثرة مدافعتهم إياه، وقيل لإثباتهم به للعبد قدرة الإيجاد[3] وليس بشيءٍ؛ لأنَّ المناسب حينئذٍ القُدري بضم القاف.

وقالت المعتزلة: القدرية هم القائلون بأنَّ الخير والشر كله من الله وبتقديره ومشيئته؛ لأنَّ الشائع[4] نسبة الشخص إلى ما يثبته ويقول به لا إلى ما ينفيه، ونصُّ الحديث يردُّ عليهم

عباده فعلاً واكتساباً. السنن الكبرى (٣٤٩/١٠، ٣٥٠)، والقضاء والقدر (٢٨٣)، أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: محمد بن عبد الله آل عامر، مكتبة العبيكان – الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م، عدد الأجزاء (١).

ونقل القاري عن مشايخ ما وراء النهر قولهم: "إنهم أقبح من المجوس حيث لم يُثبتوا إلا شريكاً واحداً، والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تحصى". وذلك لأن المجوس أثبتوا للعالم فاعلين: أحدهما الله سبحانه فاعل الخير، والآخر الشيطان فاعل الشر. أما المعتزلة فقد أثبتوا – بقولهم بخلق العباد لأفعالهم – شركاء لا تحصى. انظر شرح الفقه الأكبر (١٥٧، ١٥٨)، وتبصرة الأدلة (٨٨٥/٢، ٩٣٤) ط/ المكتبة الأزهرية.

[1] جاءت على الهامش في (ب).

[2] أخرجه أبو داود عن حذيفة ﷺ، كتاب السنة، باب في القدر، (٢٢٢/٤)، رقم (٤٦٩٢)، والبيهقي في السنن الكبرى عنه أيضاً، كتاب الشهادات، باب ما ترد به شهادة أهل الأهواء، (٣٤٢/١٠)، رقم (٢٠٨٧٠)، وأحمد عنه أيضاً، أحاديث رجال من أصحاب النبي ﷺ، (٤٤٣/٣٨)، رقم (٢٣٤٥٦) بنحوه.

[3] عبارة (ب): (مدافعتهم وقيل للعبد قدرة الإيجاد).

[4] (الشابع) في (ب).

[٢٧٥/ط] ويُعَيِّن أنَّهم الذين يقولون: لا قدر؛ ولأنَّ من يُضيف القدر إلى نفسه ويدَّعي كونه الفاعل والمُقَدِّر[١] أولى باسم القدري ممن يضيفه[٢] إلى ربِّه، كما في شرح المقاصد[٣].

[وفي الأعراف في الكشف قال الكشاف تجاوز الله عنه: القدر اسمٌ لأفعال [٢٩/د] الله تعالى خاصةً لا يفهم العرب من القدر إلا هذا، فمن أدخل في القدر ما ليس منه وهو فعل العبد فقد أغرب، فوجب أنْ يُلقَّب به كما يُلقَّب بالأشياء الخارجة عن العادة[٤]، وأمَّا من لا يُسمِّي بالقدر إلَّا أفعال الله خاصةً، فلم يأتِ بشيء غريبٍ حتى يستحق التنزيه.

وفي الحواشي عن المُطَرِّزي[٥]: القدرية هم الفرقة المجبِرة الذين يثبتون كل أمرٍ بقدر الله تعالى، وينسبون القبائح إليه، وأما تسميتهم بذلك أهل العدل والتوحيد فمن تعكيسهم؛ لأن الشيء إنَّما يُنسب إليه المثبَت لا النافي، ومن زعم أنَّهم يثبتون القدر لأنفسهم فكانوا به أولى فهو جاهلٌ بكلام العرب.

أقول: أراد أنْ يدفع عن المعتزلة أنَّهم مجوسُ هذه الأمة، بشهادة النبي ﷺ في قوله: «القدرية مجوس هذه الأمة»، والتحقيق فيه أنَّ الاسم في الأصل يحتمل المدح والذم، إلَّا أنَّه

---

[١] (والمقدور) في (ب).

[٢] (يضيف) في (ب).

[٣] انظر شرح المقاصد (٢٦٧/٤).

[٤] عبارة (ب): (فوجب أن يغلب بالأشياء الخارجة عن العادة).

[٥] **المُطَرِّزي (٥٣٨ – ٦١٠ هـ / ١١٤٤ – ١٢١٣م)**: ناصر بن عبد السيد بن علي، أبو الفتح، الخوارزمي المطرزي، من فقهاء الحنفية، وكان رأساً في الاعتزال، وله معرفة تامة بالنحو واللغة والشعر وأنواع الأدب، ويُعرف بخليفة الزمخشري، وُلد في جرجانية خوارزم وتوفي فيها، ورُثي بأكثر من ثلاثمائة قصيدة. من كتبه: "الإيضاح" في شرح مقامات الحريري، "المصباح" في النحو، "المقدمة" المشهورة في النحو. انظر وفيات الأعيان (٣٦٩/٥، ٣٧٠، ٣٧١)، وهدية العارفين (٤٨٨/٢)، ومعجم المؤلفين (٧١/١٣)، والأعلام (٣٤٨/٧).

اشتهر في الثاني فأرادوا دفعه عن أنفسهم، وما ذكروه من وجه الغرابة مُعَارضٌ بأنَّ من أثبت للعبد ما يختص به تعالى من الإيجاد، فقد أغرب واستحق النبذ، ثم الطائفتان متفقتان على أنَّ كلَّ شيءٍ بقدرٍ، إلَّا أنَّ أحد الفريقين[1] يقول: هو تقديرٌ معلومٌ، والثاني يقول: معلومٌ مقدورٌ، فمن خصَّ القدر بالمعلوم فقد أغرب وفرَّق بين أمرين لا يفترقان، فاستحق النبذ، والمقصود أنَّ النبذ على الوجهين جارٍ على قانون العربية، لكن الحديث غُلَّ في عنقهم، فإنَّ المجوس قائلون بمبدأين مستقلين هما[2]: الظلمة والنور، أو "يزدان"، و"أهرمن"[3]، والمعتزلة كذلك تجعل الله تعالى والعبد سواسية بنفي قدرته عزَّ وعلا عمَّا يقدر عليه عبده، وبالعكس.

فإنْ قلت: بأنَّ الجماعة لَمَّا أثبتوا القدماء شابهوا المجوس في الشرك بل زادوا عليهم، فالتشبيه في الحديث لا ينافي ما ذكراه.

قلت: لم يجعلوها واجبةٌ بذاتها بل بوجوب الذات، فلا يَرِدُ على أنَّ المجوس أشركوا في الأفعال كالمعتزلة، فيظهر التخصيص بهؤلاء من بين المشركين، هذا وما يرويه أبو داود رحمه الله عن حذيفة ﷺ، عن النبي ﷺ: «لكل أمةٍ مجوسٌ ومجوسُ هذه الأمة الذين يقولون لا قدر»[4]، نصٌ في أنَّهم [٢٧٦/ط] المرادُون، وأمَّا قوله: فمن أدخل في القدر ما ليس منه فهو حجةٌ

---

[1] (الطريقين) في (ط).

[2] عبارة (ب): (مستقلين يريدون بهما).

[3] **أهرمن**: إله الشر والظلمة والفساد، ويقابل أرمزد إله الخير والنور والصلاح، ومنهما تتكون ثنائية زرادشت التي صدر عنها الكون، وهما في صراع دائمٍ ينتهي بغلبة إله الخير. انظر الملل والنحل (٢٧٧/١، ٢٧٨)، والمعجم الفلسفي (٢٧).

[4] رواه أبو داود عن حذيفة ﷺ، كتاب السنة، باب في القدر، (٢٢٢/٤)، رقم (٤٦٩٢).

عليه؛ لأنَّ المعتزلة أثبتوا فِعل الله لأنفسهم، [٣٠/ج] وقالوا بالقدر أي: بأنَّ للعبد قدرة مستقلة][١].

وقال في فتح الباري: حُكي عن طوائف من القدرية إنكار كون الباري عالماً بشيءٍ من أعمال العباد قبل وقوعها منهم، وإنَّما يعلمها بعد كونها.

قال القرطبي وغيره: قد انقرض [أهل][٢] هذا المذهب، ولا نعرف أحداً يُنسب إليه من المتأخرين.

والقدرية اليوم مطبقون على أنَّ الله تعالى عالمٌ بأفعال العباد قبل وقوعها، وإنَّما خالفوا السلَف في زعمهم أنَّ أفعال العباد مقدورةٌ لهم، وواقعةٌ منهم على جهة الاستقلال، وهو مع بطلانه أخفُّ من المذهب الأول[٣].

الثانية: أنَّه حديثٌ مشهورٌ، وإليه أشار بالاستدلال به في الاعتقاد، فإنَّه رواه ثمانية من الصحابة: عمر، وعبد الله [بن عمر][٤]، وحذيفة بن اليمان، وابن عباس، وجابر، وأبو [٤٧/ب] هريرة، وسهل بن سعد، وأنس، رضي الله تعالى عنهم، وخرَّجه عنهم ستة عشر شيخاً بأكثر من عشرين طريقاً: خرَّجه أحمد بن حنبل، وأبو داود، والحاكم، والطبراني، والبيهقي، والبخاري [في التاريخ][٥]، واللالكائي[٦] رحمهم الله تعالى عن ابن عمر، رضي الله

---

[١] ما بين الحاصرتين ساقط من (أ).

[٢] ساقطة من (ب) و(ط).

[٣] إلى هنا انتهى كلام ابن حجر. انظر فتح الباري (١/١١٩).

[٤] ساقطة من (أ).

[٥] ساقطة من (ب).

[٦] **اللَّالِكَائِي (ت ٤١٨ هـ – ١٠٢٧ م)**: هبة الله بن الحسن بن منصور الرازي الطبري، أبو القاسم، المعروف بالالكائي، الحافظ الفقيه الشافعي، محدِّث بغداد، من أهل طبرستان، تفقَّه على الشيخ أبي حامد

تعالى عنهما بلفظ: «مجوسُ هذه الأمة الذين يقولون لا قدر، فإنْ مرضوا فلا تعودوهم، وإنْ ماتوا فلا تشهدوهم، وهم شيعة الدجال، وحقٌ على الله أنْ يحشرهم معه»[1]، ورواه اللالكائي عن عمر [وابن عمر][2] وابن عباس رضي الله تعالى عنهم، وخرَّجه أحمد، وأبو داود، والطبراني، والبيهقي، والطيالسي، والبزار رحمهم الله تعالى عن حذيفة بن اليمان رضي الله تعالى عنهم، وابن عساكر رحمه الله تعالى عن أبي هريرة ﷺ، [والطبراني، وابن البخاري[3]، واللالكائي عن سهل بن سعد، وابن ماجه، والضياء المقدسي، وابن عدي، وابن أبي عاصم عن جابرٍ][4] بلفظ المتن، وخرَّجه الطبراني وأبو نعيم رحمهما الله تعالى عن أنسٍ رضي الله تعالى عنهم.

الثالثة: أنَّ للحديث شواهد كثيرةٌ مُعَيِّنَةٌ أيضاً لِما هو المراد من القدرية، وإليه أشار بما أردَفه فيما روى الأئمة المزبورون[5] أنَّه قال: (وحدثني سالم عن أبيه عبد الله بن عمر [٢٧٧/ط]

الإسفراييني، وسمع من المخلص وطبقته، وتوفي في الدينور، صنَّف "شرح السنة"، وكتاب "رجال الصحيحين"، وكتاباً في "السنن"، وغيرهم. انظر العبر في خبر من غبر (٢٣٦/٢)، وطبقات الحفاظ (٤٢١/١)، وتذكرة الحفاظ (١٨٩/٣)، والوافي بالوفيات (١٥٤/٢٧)، ومعجم المؤلفين (١٣٦/١٣).

[1] أخرجه أبو داود عن حذيفة ﷺ، كتاب السنة، باب في القدر، (٢٢٢/٤)، رقم (٤٦٩٢)، وأحمد عنه أيضاً، تتمة مسند الأنصار، (٤٤٣/٣٨)، رقم (٢٣٤٥٦).

[2] ساقطة من (ب) و(ط).

[3] (وابن النجار) في (ب).

[4] ما بين الحاصرتين ساقط من (ط).

[5] من (زَبَرَ)، يُقال زبرت البئر: طويتها بالحجارة. وزبرت الكتاب، إذا كتبته وأتقنته، فهو مزبور. وفي الحديث: "الفقير الذي لا زَبْر له" أي ليس له ما يعتمد عليه. وزبْرَة الأسد: الشعر النابت على كاهله. ويُقال للرجل الذي له رأي ومُسْكة: رجل له زَبْرٌ وجول، أي تماسك لا ينهدم، فهو مزبور. راجع أساس البلاغة (٤٠٧/١)، أبو القاسم محمود بن عمرو الزمخشري، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م. عدد الأجزاء (٢)، وجمهرة اللغة (٣٠٨/١) محمد بن الحسن الأزدي، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة الأولى: ١٩٨٧م. عدد الأجزاء (٣)، وتهذيب اللغة (١٣٥/١٣، ١٣٦)، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي،

رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنَّه قال: «لعن الله القدرية، ما من نبيٍ بعثه الله تعالى قبلي إلَّا حذر أمته منهم ولعنهم»[1].

واللَّعن: الإبعاد على وجه الطرد، وصار في العرف دعاء[2]، وخرَّج معناه الدارقطني عن علي ﷺ، والديلمي عن حذيفة بن اليمان رضي [٤٧/أ] الله عنه أنَّه ﷺ قال: «لُعنت القدرية على لسان سبعين نبياً»[3]، فهو مرويٌ من طرق متعددة، وإليه أشار فقال: (وحدثني به [٣٠/د] علقمة بن مرثد عن سليمان[4] بن بريدة عن أبيه عنه ﷺ، وحدثنا الهيثم عن عامر الشعبي) أبي عمرو بن شراحيل[5] بن عُبيد، المنسوب إلى شعب همدان التابعي المجتهد الجليل، أدرك سبعين بدرياً صحابياً، لقي أربعمائة صحابيٍ، كما في تاريخ نيسابور للحاكم[6]، (عن علي بن أبي طالب ﷺ أنَّه خطب الناس على منبر الكوفة فقال: «ليس منَّا» أي: من [فرقتنا،

تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة الأولى: ٢٠٠١م، عدد الاجزاء (٨)، والمعجم الوسيط (٣٨٨/١)، وللتوسع أكثر راجع تاج العروس مادة "زبر" (٣٩٧/١١ وما بعدها).

[1] لم أجده إلَّا من رواية الحصكفي عن أبي حنيفة، عن سالم عن ابن عمر ﷺ، رقم (١٩).

[2] انظر لسان العرب (٣٨٧/١٣)، ومختار الصحاح (٢٨٣)، محمد بن أبي بكر الرازي، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية – الدار النموذجية، بيروت – صيدا، الطبعة الخامسة: ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، عدد الأجزاء (١).

[3] رواه الطبراني في الكبير عن معاذ بن جبل ﷺ، باب الميم، (١١٧/٢٠)، رقم (٢٣٢)، والبيهقي في القضاء والقدر عن معاذ أيضاً، باب ما ورد من التشديد على من كذب بقدر الله تعالى، (٢٨٦)، رقم (٤٢٧) بنحوه.

[4] (سلمان) في (أ).

[5] (شراحبيل) في (أ).

[6] لم أجده عند الحاكم، انظر ترجمته في تهذيب الكمال (٣٣/١٤، ٣٦).

وهي][1] الفرقة التي كان عليها الرسول وأصحابه، «مَن لم يؤمن بالقدر خيره وشره»[2] أي: بأن جميع الأمور والأعمال من الخير والطاعة والشر والمعصية، بخلق الله وتقديره، (وحدثني موسى بن أبي كثير عن عمر بن عبد العزيز) الأمويِّ الخليفة العادل المجتهد التابعي، (أنَّه قال: آية القدر) أي: الآية الدَّالة على أنَّ جميع الأمور والأعمال بتقدير الله تعالى، مُصرَّحٌ بها (في كتاب الله تعالى علِمها[3] من شاء) الله أنْ يعلم، (وجهِلها من شاء) ألَّا يعلم ذلك، (وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾) أي: مرميٌ به في جهنم، هُم والأصنام التي عبدوها؛ لزيادة [عذابهم فإنها حجارة تُحمى، فيُعذَّبون بها ولزيادة][4] حسرتهم، فإنَّهم عبدوها راجين نفعها فحرموه، فنالهم بها زيادة ضرر، (﴿أَنتُمْ لَهَا وَارِدُونَ﴾)[5] أي: سبق القضاء والتقدير بشقاوتهم ووُرودهم النار؛ [٤٨/ب] لِما يختارونه من الكفر، وقوله تعالى: (﴿فَإِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ﴾) من الأصنام (﴿مَا أَنتُمْ عَلَيْهِ﴾) أي: حاملاً[6] على عبادته (﴿بِفَاتِنِينَ﴾) أي: مُوقعين في الفتنة أحداً، (﴿إِلَّا مَنْ هُوَ صَالِ الْجَحِيمِ﴾[7]) أي: من قُدِّر [عليه][8] أنَّه يصلى الجحيم، يعني مَن علم الله منه اختيار الكفر [٢٧٨/ط] والإصرار عليه، فقَدَّر عليه الكفر والإصرار ودخول النار، كما في التيسير.

---

[1] ساقطة من (أ).

[2] رواه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الشهادات، باب ما ترد به شهادة أهل الأهواء، (١٠/٣٤٤)، رقم (٢٠٨٧٧).

[3] (عملها) في (ب).

[4] ما بين الحاصرتين ساقط من (ب).

[5] الأنبياء: ٩٨

[6] (حاملين) في (ط).

[7] الصافات: ١٦٣

[8] ساقطة من (ب).

وفي التفسير الكبير للإمام الرازي: أنَّ عمر بن عبد العزيز كان يحتجُّ بهذه الآية في إثبات هذا المطلوب، فإنَّ الله تعالى بيَّن أنْ لا تأثير لكلام المضلِّين في وقوع الفتنة، ثم استثنى منه من هو صالِ الجحيم، فوجب أنْ يكون المراد من وقوع الفتنة، هو كونه محكوماً عليه بأنَّه صالِ الجحيم، وذلك تصريحٌ بأنَّ حكم الله بالسعادة والشقاوة عن اختياره[1].

قال في الوصية: (فلو زعم أحدٌ أنَّ تقدير الخير والشر من غيره تعالى)، وأنْ لا تقدير لله تعالى في ذلك ولا عِلم به قبل وقوعه على ما هو لازمه، كما زعمه غُلاة القدرية، (لصار كافراً بالله وبطل [٣١/ج] توحيده)؛ لإنكاره ما ثبُت بالضرورة الدينيَّة من شمول علمه تعالى في الأزل، كما في الحاوي وإجماع الكشف الكبير.

وإليه يشير التعرُّض[2] للتوحيد الذي هو مبنى الإيمان، بما عُلم بالضرورة مجيء الرسول [به][3]، واختاره كثيرٌ من الأئمة.

قال العلَّامة الهيتمي في شرح الأربعين: إنَّ كثيراً من الأئمة منهم الشافعي وأحمد بن حنبل، نصُّوا بكفر غُلاة القدرية، النافين لسبق علمه تعالى بما يفعله العباد من خيرٍ وشرٍ [٤٨/أ] وكَتْبه له[4].

ثمَّ أشار إلى إثبات المرام مع نفي الجبر والقدر في المقام، [وقال في الفقه الأكبر: (كتبه في اللَّوح المحفوظ) على حسب ما يقع من اختيارات العباد، دون الجبر [عليهم] كما بين

---

[1] عبارة الرازي: "وذلك تصريح بأن حكم الله بالسعادة والشقاوة هو الذي يؤثر في حصول الشقاوة والسعادة". انظر التفسير الكبير (٣٦١/٢٦).

[2] (التعريض) في (ب).

[3] ساقطة من (ب).

[4] انظر الفتح المبين (١٦٣).

ذلك][1]، و(قال تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ﴾ أي: الأمم السالفة، ﴿فِي الزُّبُرِ﴾[2] أي: في دواوين الحفظة أو في أُمِّ الكتاب، جمعَ تنبيهاً على اشتماله على أصناف المكتوب، و﴿كُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ﴾ من أعمال العباد ﴿مُسْتَطَرٌ﴾[3] مكتوبٌ فيها أو مسطورٌ في اللَّوح المحفوظ، [بحسب][4] ما سيقع من اختيارات العباد كما بيَّن باستدراكه.

وقال[5]: (ولكن كتبه بالوصف) أي: منوطاً بالأسباب الكسبيَّة المؤثرة في الاتصاف والمبادئ الاختياريَّة مُقيَّداً بها، فإن الأوصاف قيودٌ لموصوفاتها، (لا بالحكم) أي: لم يكتب بالجزم والإلزام من غير ربطٍ بذلك، فإنَّه تعالى دبَّر الأشياء على ما يشاء، وربط بعضها ببعضٍ وجعلها أسباباً ومسبَبات، بمقتضى حكمته وجري عادته[6]، وإنْ كان في قدرته إيجاد الكلِّ بلا أسبابٍ، كإيجاد المبادئ والأسباب، لكنَّه أمرٌ اقتضته حكمته وسبقت كلمته وجرت عليه عادته[7].

---

[1] ما بين الحاصرتين ساقط من (ط) هنا، وثابت في نفس الصفحة بعد قوله: (كما بين باستدراكه).

[2] القمر: ٥٢

[3] القمر: ٥٣

[4] ما بين الحواصر ساقط من (ب).

[5] (وقال: في الفقه الأكبر) في (ط).

[6] عبارة (ب): (وجعلها أسباباً بأوصافه ومسبباً بمقتضى حكمته وصرف عادته).

[7] وقال العلَّامة القاري في شرحه لقول الإمام: (ولكن كتبه بالوصف لا بالحكم) قال: "أي كتب الله في حقِّ كل شيءٍ بأنه سيكون كذا وكذا، ولم يكتب بأنه ليكن كذا وكذا. وتوضيحه أن وقت الكتابة لم تكن الأشياء موجودة، فكتب في اللَّوح المحفوظ على وجه الوصف أنه ستكون الأشياء على وفق القضاء، لا على وجه الأمر بأنه ليكن؛ لأنه لو قال ليكن؛ لكانت الأشياء كلها موجودةٌ حينئذٍ؛ لعدم تصوُّر تخلُّف المخلوق عن الأمر الإيجادي للخالق". شرح الفقه الأكبر (١٣٢، ١٣٣).

[٢٧٩/ط] فمن قُدِّر وكُتب أنَّه من أهل الجنة قُدِّر له ما يُقرِّبه إليها من الأعمال، ووفَّقه لذلك بإقداره وتمكينه منه، وتحريضه عليه بالترغيب والترهيب، وإِلَانَةِ قلبه لقبول الحقِّ وترجيحه.

ومن قُدِّر وكُتب أنَّه من أهل النار قُدِّر له خلاف ذلك، وخذله حتى اتبع هواه، وران على قلبه [٤٩/ب] الشهوات، ولم يُغنِه النُّذر والآيات، فأتى بأعمال أهل النار ورجَّحها وأصرَّ عليها، حتى طوى على صحيفة عمره، وكان ما يُدخله النار ملاك أمره، كما في شرح المصابيح للبيضاوي[١]، وأثبت ذلك مُشيراً إلى الحديث المرفوع من طرقٍ متعددة.

وقال في الوصية: («أمر القلم بأن يكتب») أي: أمر الله تعالى [القلم][٢] أنْ يُثبت في اللَّوح المحفوظ إثبات الكاتب ما في ذهنه بقلمه على لوحه؛ ليطَّلِع[٣] الملائكة على ما [٣١/د] سيقع؛ ليزدادوا بوقوعه إيماناً وتصديقاً، وليعلموا من يستحق المدح والذمَّ فيعرفوا لكلٍ[٤] مرتبته، كما في شرح المشكاة للهيتمي[٥]، («فقال القلم: ماذا أكتب يا رب؟ فقال الله تعالى: اكتب

---

[١] انظر تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة (٩٦/١)، ناصر الدين البيضاوي، تحقيق: لجنة مختصة بإشراف نور الدين طالب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ١٤٣٣هـ – ٢٠١٢م، عدد الأجزاء (٣).

[٢] ساقطة من (ب).

[٣] (ليطع) في (ب).

[٤] (الكل) في (أ).

[٥] انظر شرح المشكاة (٤٢٣/١).

ما هو كائنٌ إلى يوم القيامة»[1]) أي: ما سيوجد من الخلائق ذواتاً وصفاتاً[2]، خيرها وشرُّها على ما يختارونه، موافقاً لِما تعلَّق به إرادته في الأزل.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أنَّه تعالى بقديم علمه المتعلِّق بالأشياء رتَّبها منوطةً بتلك الأسباب [الكسبية][3] إلى يوم القيامة، وإليه أشار بما هو كائنٌ[4] إلى يوم القيامة.

قال في الصحائف: إنَّ ما سوى الله تعالى محتاجٌ إليه تعالى، في جميع ما له من القوى وغيرها في الحصول والبقاء، فلا يكون تأثير قدرة الله تعالى منقطعاً في كل حالٍ عن تأثير المؤثرات، فصدور[5] ما صدر عنها أيضاً بقدرة الله تعالى؛ لأنَّ الفاعل في تأثير المؤثر حالةَ[6] تأثيره في الشيء فاعلٌ بالحقيقة في ذلك الشيء، فعُلم [٤٩/أ] أنَّ الجميع واقعٌ بقدرة الله تعالى، وجمهور الأشاعرة وإنْ اجتنبوا عن التزام هذه القاعدة؛ لأنَّهم ذهبوا إلى نفي الأسباب أي:

---

[1] رواه الطبراني في المسند عن عبد الله بن عمر ﷺ، مسند الشاميين، (٣٩٧/٢)، رقم ١٥٧٢)، سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٥هـ – ١٩٨٤م، عدد الأجزاء (٤)، وابن بطة عن أبي هريرة ﷺ، كتاب القدر، باب الإيمان بأن الله عز وجل خلق القلم فقال له: اكتب. فكتب ما هو كائن، فمن خالفه فهو من الفرق الهالكة، (٣٣٥/٣)، رقم (١٣٦٤)، الإبانة الكبرى، عبيد الله بن محمد ابن بطة العكبري، تحقيق: رضا معطي، عثمان الأثيوبي، يوسف الوابل، الوليد بن سيف النصر، حمد التويجري، دار الراية – الرياض، عدد الأجزاء (٩).

[2] (صفات) في (أ) و(صفاتها) في (ب)، فأثبت الباحث ما في (أ) مع إصلاحها بما يتناسب مع السياق.

[3] ساقطة من (ط).

[4] (كانت) في (أ).

[5] (فصدر) في (أ).

[6] (حال) في (ب).

تأثيرها وكون الترتيب[1] بالعادة، لكنها ليست مما يأباه الشرع، بل العقل والشرع شاهدان عليها؛ لِما ورد في الكتب[2] المنزَّلة وأخبار الأنبياء، ذُكر الأسباب وإناطة مصالح العباد إلى مدبرات الأمر، بل فيه زيادة قدرةٍ وحكمة؛ لأن خلق السبب يتضمَّن قدرتين وحكمتين[3]: خلق نفسه، وخلق قوة تأثيره، ونظام الوجود، وإفاضة الجود تبارك الله أحسن الخالقين[4].

و[يحتمله ما][5] في كشف الكشاف أنَّ الباري جلَّ شأنه، بقديم علمه المتعلِّق بالأشياء تعلُّقاً عارياً عن النسبة إلى الزمان[6]، وتقديره على وُفق علمه المنزَّه عن تطرق[7] [٢٨٠/ط] الحدثان، وموجب إرادته المرجِّحة لها إبرازاً حسب العلم الشامل والتقدير الكامل، وقدرته المؤثرة التي يفيض بها ما رجَّحته الإرادة من وجود الماهيات وصفاتها في الأعيان، أوجَد الأشياء مرتبةً ترتيباً حكمياً لا تتحول عنه؛ لعدم التحوُّل في العلم والتقدير[8].

الثانية: [أنَّه][9] أمر القلم بأن يكتب كذلك، ولا يلزم منه امتناع وجود ما علم الله عدمه، أو عدم ما علم وجوده ليكون جبراً[10]؛ لأنَّ موجب ذلك أنْ لا يقع خلافه، لا أنْ لا يمكن ويُسلب [٣٢/ج] اختيار العبد رأساً؛ فإنَّ استحالة الشيء بالغير لا يمنع كونه بالذات

---

[1] (الترتب) في (ب).

[2] (ذلك) في (أ).

[3] (وحاكمتين) في (ب).

[4] انظر الصحائف الإلهية (٣٧٩، ٣٨٠).

[5] ساقطة من (أ) وهي (وتحقيقه ما) في (ط).

[6] (إلى الزمان) مكررة في (ب).

[7] (طرق) في (ب).

[8] وفي (ط): [ثم قال: وإن في هذا الترتيب زيادة الدلالة على القدرة الكاملة والحكمة البالغة].

[9] ساقطة من (ب).

[10] (خبراً) في (ط).

مقدوراً للعبد مختاراً له، كيف وما من مقدورٍ إلَّا وهو ممتنعٌ بالغير قبل تعلَّق قدرته، ضرورة [٥٠/ب] أنَّ كل واقعٍ وجوداً كان أو عدماً لا يقع إلَّا بعد ما وجب، ويُقال لذلك الوجوب الوجوب السابق، ويلزمه امتناع الطرف الآخر، وإليه أشار بكَتْب ما هو كائنٌ.

قال العلَّامة ابن الكمال في رسالة القدر: الثابت عندنا أنَّ ما علم الله عدم وقوعه لا يقع البتة، وما علم وقوعه يقع البتة، وأمَّا أنَّ سبب ذلك علمه تعالى وتقديره فلم يثبت، بل ثبت ما ينفيه[١] ويدلَّ على خلافه، وهو أنَّ التقدير تابعٌ للعلم، والعلم تابعٌ للمعلوم في الماهية، وشأن التابع ألَّا يؤثِّر في المتبوع لا إيجاباً ولا منعاً[٢].

فعُلم الله تعالى وإخباره[٣] بوجود شيءٍ أو عدمه وتقديره وكَتْبه لذلك، لا يوجب وجوده ولا عدمه، بحيث ينسلب[٤] به قدرة الفاعل عليه واختياره، بل يتعلَّق على حسب ماهية المتبوع وهو الفعل الاختياري، ولذلك أمر القلم بأن يكتب ما هو كائنٌ أي: باختيار العباد في أفعالهم، ولم يُؤمر بأنْ يكتب ما أُريد فليكن عليه[٥].

الثالثة: أنَّه ثابتٌ بحديثٍ مشهورٍ، وإليه أشار بالاكتفاء عن بيان الرواية، وهو حديثٌ مشهورٌ عن عبادة بن الصامت، وابن عباس رضي الله عنهم، ورُوي عنهما بأكثر من خمسة عشر طريقاً: رواه أبو داود، والبيهقي، والطبراني، والضياء المقدسي، والترمذي، رحمهم الله تعالى عن عبادة بن الصامت ﷺ عنه ﷺ أنَّه قال: «أول ما خلق الله: القلم، فقال له: اكتب، قال:

---

[١] (ينفعه) في (ب).

[٢] انظر رسالة في بيان القضاء والقدر الصحيفة رقم (٣)، ابن كمال باشا، جامعة الملك سعود – جامعة الرياض، المكتبة المركزية للمخطوطات، رقم ٣٠٠١، كتب سنة ١٣٠٥هـ.

[٣] (اختياره) في (أ).

[٤] (ينسب) في (ط).

[٥] هكذا في (أ) و (ب)، وهي (أن يكون) في (ط).

يا رب وما [٥٠/أ] أكتب؟ قال: اكتب مقادير كل شيءٍ حتى تقوم الساعة، من مات على غير هذا فلَيس مني»[١]، ورواه الترمذي وأبو داود[٢] الطيالسي عنه بلفظ: «اكتب القدر ما كان وما هو كائنٌ [٢٨١/ط] إلى الأبد»[٣] ورواه أحمد بن حنبل، وابن جرير، والطبراني، وابن أبي شيبة، وأبو يعلى، وابن منيع، والضياء المقدسي عنه بلفظ: «فقال: ما أكتب؟ قال: القدر، فجرى في تلك الساعة بما هو كائنٌ إلى يوم القيامة»[٤]، وروى البيهقي وأبو نعيم وابن النجار عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، عنه ﷺ أنَّه قال: «أول شيءٍ خلق الله تعالى القلم،

---

[١] أخرجه أبو داود في السنن عن عبادة بن الصامت ﷺ، كتاب السنة، باب في القدر، (٢٢٥/٤)، رقم (٤٧٠٠)، والترمذي في السنن عن عبادة أيضاً، أبواب القدر، (٢٧/٤)، رقم (٢١٥٥)، والبيهقي في السنن الكبرى عن عبادة أيضاً، كتاب الشهادات، باب ما ترد به شهادة أهل الأهواء، (٣٤٤/١٠)، رقم (٢٠٨٧٥)، والطبراني في المسند عن عبادة ﷺ، (٥٨/١)، رقم (٥٩)، والضياء المقدسي في الأحاديث المختارة عن عبادة ﷺ، (٢٧٤/٨)، رقم (٣٣٦)، الأحاديث المختارة مما لم يخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما، محمد بن عبد الواحد المقدسي، تحقيق: د. عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، دار خضر – بيروت، الطبعة الثالثة: ١٤٢٠هـ – ٢٠٠٠م، عدد الأجزاء (١٣).

[٢] (و) زائدة هنا في (ب) و(ط) ولم يُثبتها الباحث؛ لأنها رواية الطيالسي وليست عند أبي داود السجستاني بهذا اللفظ.

[٣] رواه الترمذي في السنن، عن عبادة بن الصامت ﷺ، أبواب القدر، (٢٧/٤)، رقم (٢١٥٥). والطيالسي في المسند عنه أيضاً، (٤٧١/١)، رقم (٥٧٨)، مسند أبي داود الطيالسي، سليمان بن داود الطيالسي، تحقيق: د. محمد بن عبد المحسن التركي، دار هجر – مصر، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ – ١٩٩٩م، عدد الأجزاء (٤).

[٤] رواه أحمد في المسند عن عبادة ﷺ، تتمة مسند الأنصار، (٣٧٨/٣٧)، رقم (٢٢٧٠٥)، والطبراني في المسند عن ابن عمر ﷺ، (٣٩٧/٢)، رقم (١٥٧٢).

فأمره فكتب كل شيءٍ يكون»[1]، ونوَّر المقام بحديث صريحٍ في المرام، مشهورٍ بين [٣٢/د] الأعلام.

وقال (في رواية محمد والحارثي والأنصاري: حدثني أبو الزبير عن جابر بن عبد الله الأنصاري أنَّ سُراقة بن مالك الأنصاري)، وهو ابن جعشم المدلجي الكناني[2]، كان يَنْزِلُ قُدَيْدَاً[3]، روى عنه الجماعة (قال: «يا رسول الله حدثنا عن ديننا» أي: عن حقيقة أمره في

---

[1] رواه البيهقي في السنن الكبرى عن ابن عباس ﷺ، كتاب السير، باب مبتدأ الخلق، (٥/٩)، رقم ١٧٧٠٤)، وأبو نعيم في الحلية عنه ﷺ، (١٨١/٨).

[2] **ابن جُعْشُم المدُلَجِي الكناني (ت ٢٤ هـ)**: سُرَاقَة بن مالك بن جعشم، المدلجي الكناني، يُكنَّى أبو سفيان، صحابيٌ مشهورٌ من مسلمة الفتح، روى البخاري قصته في إدراكه النبي ﷺ، لَمَّا هاجر إلى المدينة ودعاء النبي ﷺ عليه حتى ساخت رِجلا فرسه، ثم طلب منه الخلاص وألَّا يدلَّ عليه، ففعل، وكتب له أماناً وأسلم يوم الفتح، وروى سفيان بن عيينة أن رسول الله ﷺ قال لسراقة بن مالك: «كيف بك إذا لبست سواري كسرى؟» فلمَّا أُتيَ عمر بسواري كسرى وتاجه دعا سراقة بن مالك، فألبسه إياهما وقال له: ارفع يديك، فقال: الله أكبر، الحمد لله الذي سلبهما كسرى بن هرمز الذي كان يقول: أنا ربُّ الناس، وألبسهما سراقة بن مالك بن جعشم أعرابيٌ رجلٌ من بني مدلج. انظر أسد الغابة (١٧٩/٢، ١٨٠) ط / دار الفكر، والاستيعاب (٥٨١/٢، ٥٨٢)، والإصابة (٣٥/٣، ٣٦)، وتقريب التهذيب (٢٢٩/١)، والوافي في الوفيات (٨٢/١٥).

[3] **قُدَيْدُ**: تصغير القَد من قولهم قددت الجلد، أو من القِد وهو جلد السخلة، أو تصغير القِدَدْ من قوله تعالى: ﴿طرائق قدداً﴾، وهو اسم موضع بين مكة والمدينة وهو أقرب لمكة، كثير المياه والبساتين، وسُمِّيت قُدَيْدَاً لتقدُّد السيول بها، روى ابن عباس أن النبي ﷺ «صام حتى أتى قُدَيدًا، ثم أفطر حتى أتى مكة». انظر معجم البلدان (٣١٣/٤)، ومعجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع (١٠٥٤/٣)، عبد الله بن عبد العزيز الأندلسي، عالم الكتب – بيروت، الطبعة الثالثة: ١٤٠٣هـ، عدد الأجزاء (٤)، ومشارق الأنوار على صحاح الآثار (١٩٨/٢)، القاضي عياض، المكتبة العتيقة – دار التراث، بدون طبعة وتاريخ، عدد الأجزاء (٢).

حُكم ربِّنا وقضائه وقدره، «كأنَّا وُلِدنا له» أي: دبَّر[1] الله أمورنا قبل وجودنا وخلقنا لأجله، «أنعمل لشيءٍ جرت به المقادير» أي: الأقدار، «وجفَّت به الأقلام» أي: فيما بيَّنه[2] التقدير الأزليُّ تعيِّيناً بتَّاً، لا يمكن وقوع خلافه بالنسبة لِما في علمه القديم المعبَّر عنه بأُمِّ الكتاب، وفرغ من كتابته القلم أي: تم وانقضى، فجفاف القلم[3] كنايةٌ عن التمام [٥١/ب] والفراغ بالانقضاء؛ لأنَّ الصحيفة حال كتابتها لا بدَّ وأنْ تكون رطْبة[4] المِداد أو بعضه، ولا يُبَدَّل ولا يُغَيَّر بعد جفافه، فذلك كنايةٌ بليغةٌ عن تقدم كتابة المقادير كلها، والفراغ منها من أمدٍ[5] بعيدٍ، وجمع المقادير والأقلام بالنسبة إلى المواد[6] والأفراد، «أو لشيءٍ مستقبلٍ» أي: في شيءٍ معلَّقٍ بالمستقبل، كأن يُكتب: فلانٌ يَسعد[7] مثلاً إنْ زاد أو أحسن، ويَشقى إنْ لم يفعل، وهذا هو الذي يَقبل المحوَ والإثبات المذكورين في قوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاء وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[8] أي: التي لا محوَ فيها ولا إثبات، فلا يقع منها[9] إلَّا ما يوافق ما أُبرم، واللَّام في الموضعين بمعنى "في"، وقد رُوي كذلك أيضاً، «فقال النبي ﷺ: لِما جرت به المقادير وجفَّت به الأقلام» أي: العمل في شيءٍ جرت به الأقدار[10] الأزليَّة وفرغت [منها][11]، وجفَّت بها

---

[1] (ويرى) في (أ).

[2] (عينه) في (ط).

[3] (العلم) في (ب).

[4] (ربطة) في (ب).

[5] (من أنه) في (أ).

[6] (الموارد) في (ب).

[7] (سعيد) في (أ).

[8] الرعد: ٣٩

[9] (منهما) في (ب).

[10] (الأقلام) في (ب).

[11] ساقطة من (ب).

الأقلام من كل عملٍ في سعادةٍ أو شقاوةٍ تصدر عن الأنام، «قال» أي: سُراقة الأنصاري: «ففيمَ العمل؟» أي: المطلوب من العبد شرعاً مع أنَّه مخلوقٌ فيه قطعاً، وأيُّ فائدةٍ [٢٨٢/ط] للعمل، فإنَّ الخير لا ينفع إذا كان التقدير والكتاب على خلافه، «فقال: اعملوا» أي: قال النبي ﷺ: اعملوا بظاهر ما أُمرتم به، وكونه موافقاً لِما في التقدير والكتب أو غير موافقٍ له، فلستم مكلفين من علمه[1] في شيءٍ، «فكلٌ مُيسَّرٌ لِما خلق له»[2] أي: مُهيَّأٌ لِما خُلق لأجله، ومُوَفرٌ له أسبابه، فيصرف استطاعته واختياره إليه، فمن خُلق [٣٣/ج] لأنْ يظهر [٥١/أ] منه الخير والسعادة لا يصدر عنه إلَّا ذلك باختياره، وكذلك الشرُّ والشقاوة.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أنَّ حكمة التكليف تطويع النَّفس الأبيَّة؛ لتتهذب[3] بين الخوف والرجاء، وتفوز بالسعادة الأبديَّة وهي حكمةٌ خفيةٌ، وإليه أُشير بتلك المعاملة.

قال الإمام الخطابي: قولهم: ففيمَ العمل؟ مطالبة منهم بأمرٍ يُوجب تعطيل العبودية، حيث راموا أنْ يتخذوا حجَّةً لأنفسهم في ترك العمل، فأعلمهم النبي ﷺ أنَّ ههنا أمرين لا

---

[1] (عمله) في (ب).

[2] أخرجه البخاري عن علي ﷺ، كتاب تفسير القرآن، باب قوله تعالى: ﴿فأما من أعطى واتقى﴾، (١٧٠/٦)، رقم (٤٩٤٥)، ومسلم عن جابر ﷺ، كتاب القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته، (٢٠٤٠/٤)، رقم (٢٦٤٨).

[3] (لتهذب) في (أ).

يُبطل أحدهما الآخر، "باطنٌ" هو العلَّة الموجبة في حُكم الربوبيَّة، "وظاهرٌ" هو السِّمة اللَّازمة في حقِّ العبوديَّة، فعُوملوا بهذه المعاملة ليتعلَّق خوفهم بالباطن ورجاؤهم بالظاهر[1].

الثانية: أنَّ فعل كل أحدٍ بخلق الله تعالى، وتهيئته وتخصيصه إيَّاه لذلك لاختياره، وإليه أُشير بقوله: (مُيسَّرٌ) وقوله: (لِما خلق له).

قال الإمام الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَنُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرَى﴾[2]، فيه كقوله ﷺ: «فكل مُيسَّرٌ لِما خلق له» لطيفةٌ علميةٌ؛ وذلك لأنَّ الفعل في نفسه ماهيةٌ ممكنةٌ، قابلة للوجود[3] والعدم على السوية.

فما دام القادر يبقى بالنسبة إلى فعلها وتركها على السوية، امتنع صدور الفعل عنه، فإذا ترجَّح جانب الفاعليَّة على جانب التاركيَّة، فحينئذٍ يحصل الفعل، فيثبت[4] أنَّ الفعل[5] ما لم يجب لم يوجد.

---

[1] نقله ابن حجر في فتح الباري (٤٩٨/١١)، والبغوي في شرح السنة (١٣٣/١)، حسين بن مسعود البغوي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط – محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي – دمشق، بيروت، الطبعة الثانية: ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م، عدد الأجزاء (١٥)، وغيرهم.

[2] الأعلى: ٨

[3] (للوجود قابلة) في (أ).

[4] (فثبت) في (أ).

[5] (الفاعل) في (أ).

وذلك الرجحان هو المسمى باليسر[1]، فثبت أنَّ الأمر في التحقيق هو أنَّ الفاعل يصير مُيسَّراً للفعل[2].

[٢٨٣/ط] الثالثة: أنَّ تخصيص كل أحدٍ بما خُلق له، لا يوجبه [٥٢/ب] الاضطرار ولا يسلبه الاختيار[3]. غايته أنْ لا يقع إلَّا ذلك، بأنْ ينساق إليه اختياره ودواعيه، وإليه أُشير بالتيسير ولم يقُل: يفعل ما خُلق له. ولوَّح إلى كل ذلك الإمام في المقام بإيراده دليلاً على المرام.

الرابعة: أنَّ ترتُّب ذلك التخصيص والهيئة[4] على اختيار العباد، بحسب جري العادة الإلهيَّة، كما أُشير[5] إليه في الآية.

وإليه أشار بقوله: (ثم قرأ: ﴿فَأَمَّا مَن أَعْطَى﴾) أي: أنفق المال في وجوه الخيرات، أو أعطى حقوق الله وحقوق النَّفس في الطاعة، (و﴿اتَّقَى﴾): احترز عن كلِّ ما لا ينبغي، فترك متعلَّقات الأفعال للتعميم، وكلُّ ذلك لَمَّا لم ينفع مع[6] الكفر عقَّبه بقوله: [٣٣/د] (﴿وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى﴾)[7] بكلمة التوحيد والنبوة، أو بما يرضاه الخالق من العبادات البدنيَّة والماليَّة، أو بما وعد[8] الله في قوله: ﴿وَمَا أَنفَقْتُم مِّن شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ﴾[9]، أو بالثواب أو بالجنة أو

---

[1] (باليسرى) في (ب).

[2] ثم قال بعد ذلك: "لا أن الفعل يصير مُيسَّراً للفاعل، فسبحان من له تحت كل كلمةٍ حكمةٌ خفيةٌ، وسرٌّ عجيبٌ يُبهر العقول". انظر التفسير الكبير (١٣٢/٣١).

[3] (الاعتبار) في (ب).

[4] (التهيئة) في (ب) و(ط).

[5] (أشار) في (أ).

[6] (من) في (ب).

[7] الليل: ٥، ٦

[8] (وعده) في (أ).

[9] سبأ: ٣٩

بكلِّ خصلةٍ حسنةٍ، (﴿فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى﴾)[1] أي: نهيِّئه للجنة أو الخير أو كل ما كلِّف به من الأفعال [والتروك، أو العَود إلى الطاعة أو الأفعال][2] المؤدِّية إلى اليسرى. و[ترتُّب][3] التيسير على المجموع وإنْ دلَّ على سببيَّته له، لكن أنَّ كلَّ[4] ما هو سببٌ له يجب أنْ يكون كذلك، فلا دلالة عليه قطعاً كما أُشير إليه في مواضع من الإرشاد، وكذلك مقابلة قوله: (﴿وَأَمَّا مَن بَخِلَ وَاسْتَغْنَى﴾)، بشهوات الدنيا عن نعيم العقبى، (﴿وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى﴾) أي: لم يصدِّق بما ذكر، (﴿فَسَنُيَسِّرُهُ [٥٢/أ] لِلْعُسْرَى﴾[5]) أي: للنار، أو للشر، أو للامتناع من أداء الحقوق البدنيَّة والماليَّة، أو العَود إلى البخل.

الخامسة: أنَّ الدواعي والاختيارات قد تتغيَّر، وإليه أُشير بإدخال السين الدَّالة على أنَّ المطيع قد يصير عاصياً، والعاصي قد يكون بالتوبة مطيعاً، فلذا كان للتغيِّير[6] فيه مجالٌ[7] كما في التفسير الكبير[8].

[٢٨٤/ط] السادسة: أنَّه حديثٌ مشهورٌ، وإليه أشار بالاستدلال به في المقام. فقد رواه عشرة من الصحابة: أمير المؤمنين أبو بكر، وعمر، وابن عباس، وابن عمر، وجابر، وابن

---

[1] الليل: ٧

[2] ساقطة من (ب).

[3] ساقطة من (أ).

[4] (لكن لا على أن كل) في (ط).

[5] الليل: ٨، ٩، ١٠

[6] (المتغير) في (ب).

[7] (محال) في (ب).

[8] انظر التفسير الكبير (١٨٥/٣١).

عمرو، وعمران بن الحصين، وأبو الدرداء، وشريح بن عامر[1]، وسُراقة بن مالك، رضي الله عنهم.

وخرَّجه عنهم ستة عشر[2] شيخاً: خرَّجه أحمد بن حنبل، والطبراني، والبزار، رحمهم الله تعالى، عن أبي بكر ﷺ، وابن حنبل، والبخاري، والترمذي، والدارقطني، والضياء المقدسي، والفريابي، رحمهم الله تعالى عن عمر ﷺ، والطبراني، والبزار عن ابن عباس، وعمران بن الحصين رضي الله تعالى عنهم، والبخاري، [ومسلم، ومالك، وأبو داود][3]، والنسائي، رحمهم الله تعالى، عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما، ومسلم، وابن حبان، والطبراني، وأبو عوانة، رحمهم الله تعالى عن جابر ﷺ، والفريابي عن ابن عمرو، وأحمد، والترمذي، والطبراني عن شريح بن عامر الكلابي ﷺ، وابن جرير رحمه الله تعالى عن أبي الدرداء ﷺ، والطبراني، وابن ماجه، عن سُراقة بن مالك ﷺ.

وأكَّده بحديثٍ آخر في معناه، وقال: (وحدثني عبد العزيز بن رفيع) الأسديِّ المكيِّ، سكن الكوفة وسمع ابن عباس وأنساً، [٢٨٥/ط] وهو من مشاهير التابعين[4]، (عن [٥٣/ب]

---

[1] **شُرَيْحُ بْنُ عَامِر**: شريح بن عامر بن عوف، ذو اللِّحية الكلابي، يُعَدُّ في البصريين، وله صحبة، روى البغوي، والطبراني، والحسن بن سفيان، وابن قانع، وابن أبي خثيمة وغيرهم، من طريق سهل بن أسلم، عن يزيد بن أبي منصور عن ذي اللحية الكلابي أنَّه قال: يا رسول الله أنعمل في أمر مستأنفٍ أم في أمرٍ قد فُرِغ منه؟ قال: «في أمرٍ قد فُرِغ منه». قال: ففيم نعمل إذن؟! قال: «اعملوا فكل مُيسَّرٌ لِما خلق له». انظر الاستيعاب (٤٧٥/٢)، والإصابة (٣٤٧/٢، ٣٤٨)، وأسد الغابة (٢٥/٢، ٢٦) ط / دار الفكر، والوافي بالوفيات (٨٤/١٦).

[2] (أربعة عشر) في (أ).

[3] ساقطة من (أ).

[4] انظر تهذيب الكمال (١٣٤/١٨، ١٣٥)، وتهذيب التهذيب (٣٣٧/٦)، ابن حجر العسقلاني، دائرة المعارف النظامية – الهند، الطبعة الأولى: ١٣٢٦هـ، عدد الأجزاء (١٢).

مصعب بن سعد بن أبي وقاص، عن أبيه رضي الله تعالى عنهم، عنه ﷺ أنَّه قال: «ما من نفسٍ إلَّا وقد كتب الله مَدخلها» أي: مكان دخولها في دار التكليف، أو زمانه وسائر شأنه [٣٤/ج] من أوَّل ولادته إلى انتهاء نشأته، أو مكان دخولها في دار العُقبى من الجنة والنار، كما فسَّره بعض الروايات: «ما منكم من نفسٍ إلَّا وقد عُلم منزلها من الجنة والنار، فقالوا: فلم نعمل[١]؟ أفلا نتَّكل؟... الحديث»[٢]، «ومَخرجها» أي: مكان خروجها عن دار التكليف أو زمانه، وهو منتهى أجله ومنقضى أمله وعمله، أو المدخل والمخرج كنايتان عن الأفعال والتروك أي: عمَّا يدخل فيها من الأعمال والأحوال، وما يخرج عنها من التروك والأحوال، «وما هي لاقيةٌ»: أي ملاقيةٌ فيما بين الحالين من السعادة واليُسر وأعمال أهل الجنة، أو من الشقاوة والعُسر وأعمال أهل النار، ومعنى الكتْب يجوز أنْ يكون على حقيقته أي: الكتْب في اللَّوح المحفوظ؛ لحديث أمرِ القلم بذلك، ويجوز أنْ يكون المراد: الثبوت في علم الله تعالى، «فقال رجلٌ من الأنصار»: بناءً على أن العمل يقتضي الثواب أو العقاب، لو كان معلَّقاً بمستقبلٍ من غير سبقٍ في الكتاب، أو استكشافاً في الباب، «ففيمَ العمل يا رسول الله؟» أي: إذا كان الأمر مفروغاً منه، وليس معلَّقاً بمستأنَفٍ مبنيٍ على خير العمل وشرِّه، فأيُّ فائدةٍ للعمل؟ أفلا نتَّكل على ما كُتب لنا[٣] خيراً كان أو شراً؟[٤] «فقال: اعملوا» أي: دُوموا

---

[١] (نعلم) في (ب).

[٢] أخرجه مسلم عن علي ﷺ، كتاب القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته، (٤/٢٠٤٠)، رقم (٢٦٤٧)، وأحمد عنه ﷺ، مسند علي بن أبي طالب، (٢/٥٦)، رقم (٦٢١).

[٣] هكذا في النسختين بدون (على).

[٤] (لنا كان خيراً أو شراً) في (أ).

[٥٣/أ] على ما كلِّفتم به من الأعمال «فكلٌ مُيسَّرٌ لِما خلق له»[١] أي: مُهيَّأٌ لِما خلق لأجله من الأعمال في الحال أو[٢] الاستقبال، وغير مُهيَّأٌ لِما لم يخلق لأجله.

وفسَّره عليه السلام لتفصيل المرام، فقال مقدِّماً في مقام التهديد بيانَ حال أهل الشقاوة والإجرام: «أمَّا أهل الشقاء فيُسِّروا لعمل أهل الشقاء» أي: هُيِّئوا للشقاوة، ولا يقع عنهم اختيار أعمال أهل السعادة، «وأمَّا أهل السعادة فيُسِّروا لعمل أهل السعادة»[٣] أي: هُيِّئوا للسعادة وسُهِّل عليهم مسلكها[٤]، ولا يقع عنهم اختيار أعمال أهل الشقاوة[٥].

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: استمرار الأمرين في الأهل، فلا ينافي التغيُّر بتغيُّر[٦] الاختيار، وإليه أُشير بالصيغة الدَّالة على الاستمرار وعنوان الأهل.

---

[١] روى الحديث بهذا اللفظ الحصكفي عن أبي حنيفة عن مصعب بن سعد بن أبي وقاص عن أبيه رضي الله عنه، رقم (١٥)، (١٦)، وأبو نعيم الأصبهاني عن أبي حنيفة عنه رضي الله عنه، مسند أبي حنيفة رواية أبي نعيم، (١٦٩)، أحمد بن عبد الله الأصبهاني، تحقيق: نظر محمد الفاريابي، مكتبة الكوثر – الرياض، الطبعة الأولى: ١٤١٥هـ، عدد الأجزاء (١)، والبيهقي في القضاء والقدر عنه أيضاً، (١/١٣٤)، رقم (٥٤)، وابن أبي عاصم في السنة عنه، (١/٧٦)، رقم (١٧٣)، أحمد بن عمرو الشيباني، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٠هـ، عدد الأجزاء (٢).

[٢] (و) في (أ).

[٣] أخرجه البخاري عن علي رضي الله عنه، كتاب تفسير القرآن، باب قوله تعالى: ﴿وكذب بالحسنى﴾، (٦/١٧١)، رقم (٤٩٤٨)، ومسلم عنه رضي الله عنه، كتاب القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته، (٤/٢٠٣٩)، رقم (٢٦٤٧).

[٤] (مسالكها) في (ب) و(ط).

[٥] (الشقاق) في (أ)، و(الشقاء) في (ط).

[٦] (التغيير بتغيير) في (ط).

الثانية: أنَّ العِبرة بالخواتيم وإنْ وقع في الأثناء خلافه، وإليه أُشير بالصيغة أيضاً، [٢٨٦/ط] وكشف عنه رواية علي ﷺ فيصير لعمل السعادة، ولذا اعتبر العمل «فقال الأنصاري: الآن حقَّ العمل»[١]) أي: ثبت فائدة العمل، وظهر نتيجة الأمل [٣٤/د] حيث نِيط الأمر على تيسير الأسباب وصرف الاستطاعة إليه.

الثالثة: أنَّ سبْق القضاء بذلك لا ينافي الاختيار؛ لأنَّه تابعٌ للعلم التابعِ للمعلوم الاختياري في الماهية، وإليه أُشير بكتْب المدخل والمخرج، وبيانه بتيسير كلٍّ عملٍ لمن كُتب له ذلك.

قال الشيخ أكمل الدين البابرتي في شرح المشارق: تحقيقه أنَّ الحقيقة الإنسانيَّة لا تستلزم لذاتها سعادة أو ضدها، [٥٤/ب] وسعادة كلِّ شخصٍ منها وشقاوته، إنَّما هي بأمورٍ خارجةٍ عنها اقتضتها الحكمة الربانيَّة كالمشخَّصات، وكلُّ ذلك مع معروضاته حاصلةٌ في القضاء إجمالاً، فلا بدَّ من وقوعها[٢] في القدر تفصيلاً، فما يقع من أفراد الإنسان أي: باختياراتهم المنساقة إلى القدر، فإنَّما هو تفصيل قضائه لا محالة، خيراً كان أو شراً.

ولا يمكن أن يكون التفصيل على خلاف الإجمال، فاتضح معنى قوله ﷺ: «اعملوا فكلٌ مُيسَّرٌ لِما خلق له»، [فمن خُلق][٣] لأن يظهر منه تفاصيل قضائه الخير لا يصدر عنه إلا الخير، وكذلك عكسه.

---

[١] رواه أبو نعيم في مسند أبي حنيفة عن سعد بن أبي وقاص ﷺ، (١/١٧٠)، والبيهقي في القضاء والقدر عنه أيضاً، (١/١٣٤)، رقم (٥٤)، وابن أبي عاصم في السنة (١/٧٦)، رقم (١٧٣).

[٢] عبارة (ب): (فلا ينفي وقوعها).

[٣] ساقطة من (ب).

وعلى هذا فمعنى قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَن أَعْطَى وَاتَّقَى * وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى﴾[1] أي: لأنَّ هذه الخصال[2] الحميدة الصادرة منه دليلٌ على أنَّ قضاءه كان خيراً، فكان تفاصيله خيراً، فكان مُفضياً[3] إلى الحسنى واختيارها بيسرٍ وسهولةٍ؛ لأنَّه خُلق لها.

ومَن له قريحةٌ جيدةٌ واتبع كلام المحقِّقين، اطَّلع على تحقيق قوله تعالى: ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِن ظَلَمُواْ أَنفُسَهُمْ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ﴾[5]، وما أشبه ذلك.

الرابعة: أنَّه حديثٌ مشهورٌ، فإنَّه رُوي عن علي، وابن عمر، وأبي هريرة، وسعد ابن أبي وقاص، وهشام بن حكيم[6].

---

[1] الليل: ٥، ٦

[2] (الصفات) في (أ).

[3] (مقضياً) في (ب).

[4] هود: ١٠١

[5] الزخرف: ٧٦

[6] **هِشَامُ بْنُ حَكِيم (ت بعد ١٥ هـ – بعد ٦٣٦ م)**: هشام بن حكيم بن حزام، أسلم يوم الفتح، ثبت ذكره في الصحيح من رواية الزهري عن عمر، سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرأني رسول الله ﷺ، وهو الذي صارع النبي ﷺ وصرعه، وكان هشام من فضلاء الصحابة وخيارهم، ممن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ذكر مالك أنَّ عمر بن الخطاب كان يقول إذا بلغه أمر ينكره: أمَا ما بقيت أنا وهشام بن حكيم، فلا يكون ذلك. وكان هشام بن حكيم كالسائح لم يتخذ أهلاً ولا ولداً. انظر الاستيعاب (١٥٣٨/٤، ١٥٣٩)، والإصابة (٤٢٢/٦)، والوافي بالوفيات (٢٠٥/٢٧)، والأعلام (٨٥/٨، ٨٦).

وخرَّجه عنهم أكثر من عشرة من الشيوخ: [٢٨٧/ط] خرَّجه البخاري، ومسلم، والطبراني، ومالك، وأحمد بن حنبل، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجه، رحمهم الله تعالى، عن علي رضي الله عنه[١].

ومالك، والبخاري، ومسلم، وأبو داود، والنسائي، رحمهم الله تعالى عن ابن عمر[٢]، وأبي [٥٤/أ] هريرة رضي الله عنهم.

والخطيب البغدادي وابن عساكر، عن أبي هريرة، وابن خُسْرُو البَلْخِي[٣]، عن سعد بن أبي وقاص، والبزار عن هشام بن حكيم بألفاظٍ متقاربة.

ثم أشار إلى شُبه القدرية القائلة: بأنَّ العبد موجدٌ لأفعاله الاختيارية، مُومياً إلى أنَّ عُمدة تمسُّكاتهم بالسمعيات ثلاث:

---

[١] أخرجه البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب قوله: ﴿فأما من أعطى واتقى﴾، (١٧٠/٦)، رقم (٤٩٤٥)، ومسلم، كتاب القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته، (٢٠٣٩/٤)، رقم (٢٦٤٧)، والطبراني في المعجم الصغير، (١٥٧/٢)، رقم (٩٥٠)، "الروض الداني"، سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: محمد شكور محمود الحاج أمرير، المكتب الإسلامي – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م، عدد الأجزاء (٢)، وأحمد، مسند علي بن أبي طالب، (٥٦/٢)، رقم (٦٢١)، وأبو داود، كتاب السنة، باب في القدر، (٢٢٢/٤)، رقم (٤٦٩٤)، والترمذي، أبواب القدر، باب ما جاء في الشقاء والسعادة، (١٣/٤)، رقم (٢١٣٦)، وابن ماجه، باب في القدر، (٣٠/١)، رقم (٧٨)، ولم أجده عند مالك.

[٢] (عن عمر) في (ب).

[٣] **ابن خُسْرُو البَلْخِي (ت ٥٢٢ هـ)**: الحسين بن محمد بن خسرو البلخي، البغدادي الحنفي، أبو عبد الله، فقيه أهل بغداد في وقته، عالم محدِّث، جامع مسند أبي حنيفة، حدَّث عنه ابن عساكر وابن الجوزي وغيرهم. انظر تاج التراجم (١٦١، ١٦٢)، وسير أعلام النبلاء (٤٠٤/١٤) ط / دار الحديث، والوافي بالوفيات (٢٥/١٣)، وهداية العارفين (٣١٢/١).

١. الآيات الدَّالة على أنَّ فعل العبد بمشيئته.

٢. والآيات الدَّالة على أنَّ إسناد الأفعال إلى العباد، إسناد الفعل إلى فاعله.

٣. والآيات الدَّالة [٣٥/ج] على أمر العباد ببعض الأفعال ونهيهم عن البعض[١].

فأشار إلى تلك السمعيات وقال في الفقه الأبسط: (فإنْ قال القدري[٢] في دعوى إيجاده لفعله بحسب قصده ومشيئته: (المشيئة إليَّ إنْ شئتُ) أي: الإيمان ووُجد اختياره مني (آمنت، وإنْ شئتُ) الكفر ووُجد اختياره[٣] مني (لم أؤمن).

واستدلَّ على ذلك بأنَّه (قال تعالى: ﴿فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ﴾[٤]) أي: [لا][٥] أبالي بإيمان مَن آمن وكفر مَن كفر[٦]، (وقال تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ﴾) أي:[٧] دللناهم على طريق الحقِّ، وأوضحنا لهم سبل المراشد[٨] [بنصب الحجج][٩] وإرسال الرسل، (﴿فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾[١٠]) أي: أحبُّوا العمى على الحقِّ والغواية، واختاروها على

---

[١] انظر شرح المقاصد (٤/٢٥٧، ٢٥٨).

[٢] (وإن قال القدرية) في (ب).

[٣] (داعيته واختياره) في (ط).

[٤] الكهف: ٢٩

[٥] ساقطة من (ب).

[٦] في (ط) زيادة: [دل على أن حصول الإيمان أو الكفر بمشيئة العبد لذلك].

[٧] (أن) في (أ).

[٨] (سبيل الرشد) في (ب).

[٩] ساقطة من (ب).

[١٠] فصلت: ١٧

الاهتداء (وقال: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ﴾[1]) أي: حكم بألَّا تعبدوا إلَّا الباري تعالى؛ لأنَّ غاية التعظيم لا يجوز إلَّا لمن له غايةُ العظمة ونهايةُ الإنعام.

[ونهايةُ][2] [الإنعام][3] عبارةٌ [٥٥/ب] عن إعطاء الوجود، والحياة، والقدرة، والشهوة، والعقل. [٢٨٨/ط] وقد ثبت بالدلائل أنَّ المعطي لهذه الأشياء هو الله تعالى لا غيره.

[وإذا كان المنعِم بجميع النِعم هو الله تعالى لا غيره، لا جَرم كان المستحق للعبادة هو الله تعالى لا غيره][4] كما في التفسير الكبير[5]، ولَمَّا كان في دلالة القضاء على المرام خفاءٌ أردفه بما هو أصرح في ذلك فقال: (﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾[6]) أي: إلَّا ليكونوا عباداً لي.

قالوا: "الآية الأولى" صريحةٌ في أنَّ الإيمان والكفر مفوَّضان إلى مشيئة العبد واختياره، "والثانية" صريحةٌ في إسناد المحبَّة والاختيار للغواية إليهم بأنفسهم، إسناد الفعل إلى فاعله، وفي نفي إرادتها عنه تعالى، "والثالثة والرابعة" صريحةٌ في الأمر بالعبادة، وإرادتها، وخلق العباد لها، دالَّةٌ على نهيهم عن الكفر، فدلَّت على أنَّهم الموجدون لأفعالهم الاختيارية.

---

[1] الإسراء: ٢٣

[2] ساقطة من (أ).

[3] ساقطة من النسختين (أ) و(ب)، وثابتة في (ط) وقد أثبتها المحقِّق لضرورة إتمام النص وتصحيح المعنى.

[4] ما بين الحاصرتين ساقط من (أ).

[5] التفسير الكبير (٣٢١/٢٠).

[6] الذاريات: ٥٦

[وأشار إلى الجواب عن تمسكاتهم المذكورة فقال: (يُقال له) أي: للقدري في الجواب بالمنع والمعارضة، (قوله تعالى: ﴿فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ﴾[1] وعيد[2] أي: [الأمر بالكفر ليس حقيقةً ليكون تفويضاً][3]، بل مجازٌ عن الوعيد والتهديد؛ لدلالة سياق الآية، ولأنَّ الحكيم لا يأمر إلَّا بما له عاقبةٌ حميدةٌ، فلَيس فيه، وكذا في التعليق بمشيئة العبد دلالةٌ على التفويض إليه واستقلاله بفعله؛ لأنَّه وإنْ كان [٣٥/د] بمشيئته، فمشيئته متوقفةٌ على علمه وذكره، وذلك بمشيئة الله.

وإليه أشار بقوله: (فقد قال: ﴿وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاء اللَّهُ﴾[4]) أي: يشاء ذكرهم أو مشيئتهم، كقوله [٥٥/أ] تعالى: ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاء اللَّهُ﴾[5]، وهو تصريحٌ بأنَّ فعل العبد بمشيئة الله تعالى كما في تفسير البيضاوي[6].

[٢٩٠/ط] وقال الإمام الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿فَمَن شَاء اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلاً﴾[7]، إنَّ هذه الآية من جملة الآيات التي تلاطمت فيها أمواج القدر والجبر.

فالقدري يتمسَّك بالآية ويقول: إنَّه صريح مذهبي. ونظيره ﴿فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ﴾[8]، والجبري يقول: متى ضُمَّت هذه الآية إلى الآية التي بعدها خرج منه صريح

---

[1] الكهف: ٢٩

[2] (وعبد) في (ب).

[3] عبارة (ط): [ليس الأمر على حقيقته ليكون تفويضاً].

[4] المدثر: ٥٦

[5] التكوير: ٢٩

[6] انظر تفسير البيضاوي (٥/٢٦٤).

[7] المزمل: ١٩

[8] الكهف: ٢٩

مذهب الجبر، وذلك لأنَّ قوله تعالى: ﴿فَمَن شَاء اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلاً﴾[1]، يقتضي أنْ تكون مشيئة العبد متى كانت خالصةً مستلزمةٌ للفعل، وقوله بعد ذلك: ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاء اللَّهُ﴾[2]، يقتضي كون مشيئة الله تعالى مستلزمةٌ لمشيئة[3] العبد، [ومستلزِم المستلزَم مستلزِمٌ، فإذاً مشيئة الله مستلزمةٌ لفعل][4] [العبد][5]، وذلك هو الجبر[6]، وأنَّ الفعل قد يتخلَّف[7] عن المشيئة بفسخ العزائم وتغيُّر المقاصد، فلَيس في التعليق بمشيئة العبد دلالٌة على استلزام التفويض[8] إليه.[9]

وإليه أشار بقوله: (وقال: ﴿يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾)[10] أي: بين المؤمن والكفر، وبين الكافر والإيمان، أي: هو تصويرٌ وتخيِّيلٌ لتملُّكه على العبد قلبه، فيفسخ عزائمه، ويغيُّر مقاصده، ويحول بينه وبين الكفر إنْ أراد سعادته، وبين الإيمان إنْ [قضى][11] شقاوته، كما في تفسير البيضاوي[12].

---

[1] المزمل: ١٩

[2] التكوير: ٢٩

[3] (لفعل) في (أ).

[4] ساقطة من (أ).

[5] ثابتة في (ط)، وقد أثبتها الباحث في النص لضرورة إتمام المعنى.

[6] انظر التفسير الكبير (٣٠/٧٦١، ٧٦٢).

[7] (يتخلَّق) في (ب).

[8] (التعويض) في (ب).

[9] انظر إتحاف السادة المتقين (٢/١٧٧).

[10] الأنفال: ٢٤

[11] ساقطة من (أ).

[12] انظر تفسير البيضاوي (٣/٥٥).

[٢٩١/ط] وأشار إلى الجواب عن تمسُّكهم بالآيات المذكورة، على إرادة الله تعالى الطاعات منهم دون المعاصي، وعلى أنَّهم الموجدون لأفعالهم.

[٥٦/ب] فقال فيه: (وقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾[١]، أي: (بصَّرناهم) بطريق الحقِّ، (وبينَّا لهم) سُبل المراشد[٢]، فآثروا العمى حبَّاً واختاروا الغواية، كما فسَّره ابن عباس والسُدي وقتادة وابن زيد، كما في البحر للإمام أبي حيان[٣].

فأشار إلى أنَّه ليس بمعنى الدلالة الموصلة، وليس فيه نفي إرادة المعاصي عنه تعالى، ولا في استحبابهم العمى والغواية دلالةٌ على كونهم الموجدين لذلك، بل على تكسُّبهم له كما قال ابن عطية[٤].

وفي كشف الكشاف استدلوا به على أنَّ الإيمان باختيار العبد على الاستقلال، لأنَّ قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ﴾ [٣٦/ج] دالٌّ على نصب الأدلَّة، وإزاحة العلَّة، وقوله: ﴿فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾[٥] دالٌّ على أنَّهم بأنفسهم آثروا العمى.

---

[١] فصلت: ١٧

[٢] (سبيل الرشد) في (ب).

[٣] هكذا فسَّره ابن عباس، والسُدي، وقتادة، وابن زيد في قوله تعالى: ﴿فهديناهم﴾ قالوا: بينَّا لهم. وقال ابن عطية: ليس الهدى هنا بمعنى الإرشاد. وقال الفراء، وتبعه الزمخشري: ﴿فهديناهم﴾ فدللناهم على طريق الضلالة والرشد، كقوله تعالى: ﴿وهديناه النجدين﴾. انظر البحر المحيط (٢٩٧/٩).

[٤] انظر تفسير ابن عطية (١٠/٥)، "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز"، عبد الحق بن غالب بن عطية، تحقيق: عبد السلام محمد، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ، عدد الأجزاء (٦).

[٥] فصلت: ١٧

فالجواب: أنَّ في لفظ الاستحباب ما يُشعر بأنَّ قدرة الله تعالى هي المؤثرة، وأنَّ لقدرة العبد مَدخلاً ما، فإنَّ المحبَّة ليست اختياريةٌ بالاتفاق، وإيثار العمى حبَّاً وهو الاستحباب من الاختياريَّة، فانظر إلى هذه الدقيقة ترَ العجب العُجاب[1].

(وقوله تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ﴾[2]) [أي:][3] أمر ربُّك، فأشار إلى أنَّ القضاء بمعنى الأمر القطعي، كما فسَّره ابن عباس والحسن وقتادة.

وقال ابن عطية: إنَّ المعنى وقضى ربك: أمرُه[4] ألَّا تعبدوا إلَّا إيَّاه، فهو أمرٌ بالاقتصار على عبادة الله، فذلك هو المقضيُّ[5] لا نفس العبادة[6].

وقد عرفت أنَّ الأمر لا [٥٦/أ] يستلزم الإرادة كما مرَّ[7]، فلا دلالة فيه على إرادة الله منهم الطاعات دون المعاصي، فضلاً عن الدلالة على أنَّهم الموجدون لأفعالهم][8].

---

[1] (العجايب) في (ب).

[2] الإسراء: ٢٣

[3] ساقطة من (أ).

[4] (أي أمر) في (ط).

[5] (المقتضى) في (ب).

[6] قال: " أقول: إنَّ المعنى ﴿وَقَضى رَبُّكَ﴾: أمُره ﴿أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾، وليس في هذه الألفاظ إلا أمرٌ بالاقتصار على عبادة الله، فذلك هو المقضيُّ لا نفس العبادة". انظر تفسير ابن عطية (٤٤٧/٣).

[7] في (ط) زيادة: [فلما آل المعنى إلى أمره أمراً مقطوعاً به بأن لا تعبدوا إلا الله، فلا دلالة فيه ...).

[8] ما بين الحاصرتين ثابت هنا في (أ) و(ب)، وفي (ط) بعد بضع صفحات بعد قوله: [وإن الباري تعالى حكيم فلا يريده وإنما المريد والموجد له هو العبد].

[٢٩٢/ط] وأوضح ذلك وقال [(في رواية محمد) كما روى عنه أبو محمد الحارثي وأبو عبد الله الصَّيمري وصارم الدين المصري[١] في كتب المناقب: (والقضاء) من الله تعالى يُطلق (على وجهين: أحدهما أمرُ وحيٍ) وهو القول[٢] الدَّال على الطلب جازماً، (والآخر[٣] خَلْقٌ)، والأمران متباينان، (فإنَّه يقضي عليهم) أي: على الكفار لسوء اختيارهم (ويُقَّدر لهم الكفر)؛ مجازاةً على سوء اختيارهم وخذلانهم، ولا قُبح في خلق الكفر وإنَّما القُبح في الاتصاف به، (ولم يأمرهم به) أي: بالكفر؛ لأنَّ الباري تعالى حكيمٌ لا يأمر إلَّا بما له عاقبةٌ حميدةٌ، (بل نهاهم

---

[١] **صَارِمُ الدِّين المصري (٧٥٠ – ٨٠٩ هـ / ١٣٤٩ – ١٤٠٧ م)**: إبراهيم بن محمد بن أيدمر بن دقماق، صارم الدين القاهري الحنفي، مؤرِّخ الديار المصرية في زمانه، اعتنى بالتاريخ وكتب بخطِّه منه نحو مائتي سفر، من تأليفه ومنقوله، جمع تاريخاً على الحوادث وتاريخاً على التراجم فكتب: "نزهة الأنام في تاريخ الإسلام"، و"ترجمان الزمان في تراجم الأعيان"، و"الجوهر الثمين في سيرة الخلفاء والسلاطين"، و"أخبار الدولة التركية"، و"سيرة الظاهر برقوق"، وجمع "طبقات الحنفية" وسماها "نظم الجمان". وحصلت له بسببه مِحَنَة؛ لأنَّه وُجد فيها بخطه حطٌ شنيع على الإمام الشافعي، رحمه الله تعالى، فعزره القاضي جلال الدين بالضرب والحبس، هذا مع اتفاق الناس على أنه كان قليل الوقيعة في الناس. انظر إنباء الغمر بأبناء العمر (٣٦٠/٢)، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: حسن حبشي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية – لجنة إحياء التراث الإسلامي – مصر، ١٣٨٩هـ – ١٩٦٩م، بدون طبعة، عدد الأجزاء (٤)، والضوء اللَّامع لأهل القرن التاسع (١٤٥/١، ١٤٦)، محمد بن عبد الرحمن السخاوي، منشورات دار مكتبة الحياة – بيروت، بدون طبعة ورقم، عدد الأجزاء (٦)، ومعجم المؤلفين (٨٦/١).

[٢] (المقول) في (أ).

[٣] (والآية) في (أ).

عنه) لمقتضى حكمته][1][2]، (وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾[3] أي: ليوحِّدوني)، كما في تفسير القاضي عضد الدين، وبه فسَّره محمد بن السَّائب الكَلبِيُّ[4] كما في البحر[5][1].

---

[1] ما بين الحاصرتين ساقط من (ط) في هذا الموضع، وثابت بعد عدة صفحات في الصفحة (٣٠٣، ٣٠٤)، مع زيادة طفيفة على النحو الآتي: [وقال في رواية محمد: كما روى عنه أبو محمد الحارثي وأبو عبد الله الصيمري وصارم الدين المصري في كتب المناقب، والقضاء من الله يطلق على وجهين أي: أمرين أحدهما: أمر وحي أي: الأمر القطعي من الوحي إلى النبي ﷺ، والأمر هو القول الدال على الطلب جازماً، والآخر خلق، والأمران متباينان، فإنه يقضي عليهم أي: على الكفار ويخلق فيهم الكفر لسوء اختيارهم، ويقدر لهم الكفر مجازاة على سوء اختيارهم وخذلاناً لهم، ولا قبح في خلق الكفر وإنما القبح في الاتصاف به، ولم يأمرهم به أي: بالكفر؛ لأن الباري تعالى حكيم لا يأمر إلا بما له عاقبة حميدة بل نهاهم عنه بمقتضى حكمته].

[2] انظر شرح المقاصد (٤/٢٢٦).

[3] الذاريات: ٥٦

[4] **محمد بن السَّائِب الكَلْبِيُّ (ت ١٤٦ هـ)** محمد بن السائب الكلبي الكوفي، أبو النضر، صاحب التفسير وعلم النسب، كان إماماً في هذين العلمين، قيل إنَّه كان سبئياً من أصحاب عبد الله بن سبأ، الذين يقولون إنَّ علي بن أبي طالب ﷺ لم يمت، وإنَّه راجع إلى الدنيا، تُوفي بالكوفة. انظر الطبقات الكبرى لابن سعد (٦/٣٤١، ٣٤٢) ط / دار الكتب العلمية، والمجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين (٢/٢٥٣ وما بعدها)، محمد بن حبان البستي، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي – حلب، الطبعة الأولى: ١٣٩٦هـ، عدد الأجزاء (٣)، ووفيات الأعيان (٤/٣٠٩، ٣١٠).

[5] في (ط) زيادة على (أ) و(ب) وهي قوله: [فأشار إلى أن المراد من العبادة لازمها وهو التوحيد، واللام للصيرورة، بدلالة القواطع وبدلالة البيان، أي قوله: ﴿ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون﴾، فكأنه قال: وما خلقتهم لينفعوني بل ليوحدوني، أما بالنسبة إلى المطيع فظاهر، وأما بالنسبة إلى العاصي فبشهادة فطرته على وحدانيته، وليقروا لي بالعبادة. وقال مجاهد: إلا ليعرفوني كما في البحر، وقال بعضهم: المعنى إلا ليتذللوا لي. أما بالنسبة إلى المطيع فظاهر، وأما بالنسبة إلى غيره فبشهادة الفطرة على تذلله، وإن تخرص وافترى كما في الإرشاد لإمام الحرمين.

وفي كشف الكشاف: أنَّ فعله تعالى ينساق إلى الغايات الكماليَّة، وأنَّ اللَّام في الغايات موضوعة لذلك[٢]، وأمَّا الإرادة فليست من مقتضى اللَّام، إلَّا إذا عُلم أنَّ الباعث مطلوبٌ في نفسه، وعلى هذا لا يحتاج إلى تأويلٍ، فإنَّهم خُلقوا بحيث يتأتَّى منهم العبادة وهُدوا إليها، وجُعلت تلك غايةٌ [كماليةٌ لخلقهم، وتعوُّق بعضهم عن الوصول إليها لا يمنع كون الغاية غايةً[٣]][٤]، وهذا معنىً مكشوفٌ[٥]. فلا دلالة فيه على إرادة الطاعات منهم دون المعاصي، فضلاً [٥٧/ب] عن الدلالة على كونهم الموجدين لذلك، [وأشار[٦] إلى عُمدة [٣٦/د] تمسُّكاتهم بالعقليات أيضاً ثلاث[٧]:

الأول: أنَّه لو لم يكن العبد موجِداً لأفعاله بالاستقلال، [لبطل فوائد الوعد والوعيد والمدح والذمِّ وإجراء الحدود عليها؛ إذ لا معنى لذلك على ما ليس بفعله][٨][٩].

فلا دلالة فيه على إرادة الطاعات منهم دون المعاصي، ولا على أنهم الموجدون لذلك، قال في شرح المقاصد: وجعل اللام للعاقبة إنما يصح في فعل من يجهل العواقب فيفعل لغرض، فلا يحصل ذلك بل ضده، فكيف يُتصور في علام الغيوب أن يفعل فعلاً لغرضٍ، يعلم قطعاً أنه لا يحصل البتة بل يحصل ضده].

[١] انظر البحر المحيط (٥٦٢/٩).

[٢] (لموضوعها ذلك) في (أ).

[٣] (كونها غاية) في (ط).

[٤] ما بين الحاصرتين ساقط من (ب).

[٥] نقله الألوسي في تفسيره (٢١/١٤)، والخفاجي في حاشيته على تفسير البيضاوي (٩٩/٨).

[٦] (وأومأ) في (ط).

[٧] انظر المواقف (٢١٠/١).

[٨] ما بين الحاصرتين عبارة (أ) و(ب)، وعبارة (ط): [بطل فوائد الوعد والوعيد، والبعثة والإنزال، وبطل المدح والذم، وإجراء الحدود عليها، إذ لا معنى لذلك على ما ليس بفعله، ولا واقع بقدرته واختياره].

[٩] انظر شرح المقاصد (٢٥٣/٤).

الثاني: أنَّ كثيراً من أفعال العباد قبيحٌ، كالشِرك والفرية على الله تعالى بالقول باتخاذ الولد ونحو ذلك، والقبيح لا يخلقه الحكيم لعلمه[١] بقُبحه وتنزُّهه عنه[٢].

الثالث: أنَّ الباري تعالى لو كان موجِداً لأفعال العباد لكان فاعلاً لها؛ لأنَّ معناهما واحدٌ، ولكان أهلاً لها مُتَّصفاً[٣] بها، فيلزم أنْ يكون أهلاً للظلم والكفر، تعالى عن ذلك علواً كبيراً كما في شرح المقاصد[٤].

[٢٩٣/ط] [فأشار إلى الأول بقوله فيه: (وإنْ قال][٥]: لم يجبر عباده على ذنبٍ) ولا يليق بحكمته أنْ يجبر على الذنب (ثم يعذِّبهم عليه و) الحال أنَّه (لو زنى أو شرب أو قذف تُجرى الحدود عليه) [في الدنيا، وكذلك التعذيب على جنس الذنوب في الآخرة بالنص والإجماع][٦]، فأشار إلى قولهم إنَّ العبد لو لم يكن موجِداً لفعله الاختياري بالاستقلال، بل [٢٨٩/ط] مجبوراً عليه بإيجاد الله الفعل فيه؛ لبطُل فائدة الوعيد والذمِّ والتعذيب وإجراء الحدود عليه، وكذا فائدة الوعد والمدح، إذ لا معنى لذلك على ما ليس بفعل له ولا واقعٍ بقدرته واختياره، كما في شرح المقاصد][٧][٨].

---

[١] (لعمله) في الأصل وهو تصحيف ظاهر.

[٢] انظر شرح المقاصد (٤/٢٥٥).

[٣] (متعسفاً) في (ب).

[٤] انظر شرح المقاصد (٤/٢٥٦).

[٥] هذه عبارة (أ) و(ب)، وجاء مكانها في (ط): [فأشار إلى تلك العقليات بقوله فيه].

[٦] ما بين الحاصرتين ساقط من (ط)، وجاء مكانه: [ولم يشأ أن يفترى عليه].

[٧] ما بين الحاصرتين ورد في (ط) قبل عدة صفحات، بعد قوله: [فدلت على أنهم الموجدون لأفعالهم الاختيارية].

[٨] انظر شرح المقاصد (٤/٢٥٢)، حيث أورد الاعتراض وأجاب عنه جواباً مُجملاً فقال: "والجواب أنه لا إشكال على من يجعل فعل العبد متعلَّقاً لقدرته وإرادته، واقعاً بكسبه وعقيب عزمه، ولو لزم فعل المعتزلة

وأشار إلى الجواب عنه بقوله فيه: (يُقال له أي: للقدري في الجواب بطريق المعارضة [٥٧/أ] والتقرير[١]: (هل يُطِيق) ويقدر (العبد) أنْ يوجِد استقلالاً (لنفسه ضراً أو نفعاً؟)، في أفعاله الاختيارية وما يترتَّب عليها من المتولِّدات، ويستقلَّ[٢] فيه بالفاعليَّة على سبيل التفويض إليه بالكلِّية.

(فإنْ) اختار مذهب البعض والنظَّامية[٣] منهم و(قال: لا) يستقلُّ في جميعها بالإيجاد والفاعلية، فلا يستقلُّ في المتولِّدات؛ (لأنَّهم مجبورون في الضرِّ والنفع) المترتبين على أفعاله

أيضاً؛ لوجوب الفعل أو امتناعه بناءً على المرجح الموجِب والعلم الأزلي، وجوداً وعدماً"، ثم توسَّع في الجواب عنه تفصيلاً. راجع شرح المقاصد (٤/٢٥٣، ٢٥٤).

[١] (التقدير) في (ب).

[٢] (يستقبل) في (ب).

[٣] **النَظَّامِيَّة**: أتباع إبراهيم بن سيَّار المعروف بالنَظَّام، أخذ الاعتزال عن خاله أبي الهذيل العلَّاف، وقرأ للفلاسفة الطبيعيين وخلط كلامهم بكلام المعتزلة وتأثر بالثنوية، وقد أنكر عليه وكفَّره أكثر شيوخ المعتزلة كالجبائي، والإسكافي، والعلَّاف في كتابه "الرد على النظَّام"، وقد قال النظام في القدر على طريقة الفلاسفة، وتابع الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ، وأحدث القول بالطفرة، كما أخذ عنهم القول بالكُمُون، فمن مذهبه أن الله خلق الموجودات كلها دفعة واحدة على ما هي عليه الآن، ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده، غير أن الله تعالى أكمن بعضها في بعض، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها في مكامنها دون حدوثها ووجودها، ونفى عن الله تعالى القدرة على إتيان الشر، وأنكر النظَّام ما روي من معجزات النبي ﷺ من انشقاق القمر، وتسبيح الحصى في يده، ونبوع الماء من بين أصابعه، وقال إنه لا معجزة في نظم القرآن، وأن معجزته صرف الدواعي عن معارضته ومنع العرب من الاهتمام به تعجيزاً، ولو كان قد خلَّاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله، بلاغة وفصاحَة ونظماً، وكان ميالاً إلى الرفض وطَعن في الإجماع وقال إنه ليس بحجة، وطعن في الصحابة ورفض فتاويهم وزعم أن أبا هريرة كان من أكذب الناس، وطعن في عمر وزعم أنه ابتدع صلاة التراويح، وشكك في الدين باعتبار النقل أي بالخبر، والإيمان عنده هو اجتناب الكبيرة فحسب، والأقوال والأفعال ليست من الإيمان، إلى غير ذلك من المقالات

الاختياريَّة؛ لأنَّ المتولِّدات برمَّتها من فِعل الله تعالى لا من فِعل العبد الفاعل للسبب عند بعضهم، ومنهم النظَّام ومَن تبعه من القدرية، كما في شرح المواقف وغيره[1]، (ما خلا الطاعة والمعصية)؛ لأنَّه يستقلُّ فيهما لكونهما بإيجاده[2]، وإلَّا لزِم الجبر المستلزم لضياع فائدة التكليف، وبطلان الأمر والنهي، والبعثة والوعيد والتعذيب.

[٣٧/ج] (يُقال له) في معارضة مُدَّعاه[3]: (هل خلق الله الشر؟) الشامل بإطلاقه للضرِّ والمعصية مما باشره أو تولَّد منه.

(فإنْ قال: نعم) وأقرَّ بخلق الله للشرِّ وشموله لهما (خرج من) موجب (قوله)، وأُفحِم بموجِب إقراره.

(وإنْ قال: لا) وأنكر خلقه تعالى للشرِّ وشموله لهما (كفرَ)؛ لإنكاره ما نصَّ الله تعالى عليه في مُحكم كتابه، (بقوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ * مِن شَرِّ مَا خَلَقَ﴾[4]، فإنَّه [عامٌ][5] في كلِّ ما يُستعاذ[6] منه من الشرور، كما في التفسير الكبير[7]، فيعُمُّ الشرَّ الذي في العالم ومراتب مخلوقاته كما في البحر[8].

المنكرة، توفي سنة ٢٢٢هـ وقيل إنه مات سكران. راجع الملل والنحل (٦٧/١، ٧٣)، والفرق بين الفرق (١٣١، ١٥٠) ط/ المكتبة العصرية، وموسوعة الفرق (٣٩٩، ٤٠١).

[1] انظر شرح المواقف (١٧٨/٨) ط/ دار الكتب العلمية.

[2] (بالإيجاد) في (ب).

[3] (في معارضة مدعاه مع الإشارة إلى منع دليله) في (ط).

[4] الفلق: ١، ٢

[5] ساقطة من (ب).

[6] (يستفاد) في (ط).

[7] انظر التفسير الكبير (٣٧٥/٣٢).

[8] انظر البحر المحيط (٥٧٥/١٠).

(فقد أخبر أنَّ الله خالق) ما يقع في العالم [٥٨/ب] من (الشرِّ)؛ لعموم ما خلق، ومنه ما يختاره العبد من الشر والمعصية، فيخلقه الله عقيب اختيار العبد وعزمه على حسب جري عادته، فإنَّ شرَّ عالَمِ الخلق[١] اختياريٌّ[٢] لازمٌ، ومُتَعَدٍّ كالكفر والظلم، وطبيعيٌّ كإحراق النار وإهلاك السموم، كما في تفسير البيضاوي[٣][٤].

[(والحدود تُجرى) على من اقترف تلك الذنوب باختياره (بما أمر الله تعالى) بإجرائها عليهم[٥] مجازاةً لسوء اختيارهم؛ (لأنَّه أمر بالحدود) وإجرائها عليهم، (فلا يُترك ما أمر الله تعالى به) من إجراء الحدود والذمِّ عليهم؛ مجازاةً لسوء اختيارهم مخالفةَ ما أمر الله تعالى به، وإقدامهم على اقتراف[٦] ما نهى الله عنه.

فأشار إلى أنَّه [٢٩٤/ط] لا يلزم ضياع فائدة التكليف والأمر والنهي والذمِّ والتعذيب؛ لأنَّها قد تكون دواعي العبد إلى الفعل واختياره، فيخلق الله الفعل عقيبها عادةً وباعتبار الاختيار

---

[١] المراد بـ"عالم الخلق": ما وُجد عن سبب ويُطلق بإزاء عالم الشهادة، و"عالم الأمر": ما وُجد عن الحقِّ من غير سبب ويُطلق بإزاء الملَكوت. انظر التوقيف على مهمات التعاريف (٢٣٣)، محمد بن علي المنَّاوي، عالم الكتب – القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

[٢] (الاختياري) في (أ).

[٣] وفي (ط) زيادة: (وفيه إشارة إلى أنه لو أول بالتخصيص لما باشره لم يكفر، كما سيأتي).

[٤] قال في تفسير سورة الفلق: "﴿مِنْ شَرِّ مَاْ خَلَقَ﴾ خصَّ عالم الخلق بالإستعاذة عنه لانحصار الشرِّ فيه، فإن عالم الأمر خيرٌ كله، وشرُّه اختياريٌّ لازمٌ ومُتَعَدٍّ كالكفر والظلم، وطبيعيٌّ كإحراق النار وإهلاك السموم. انظر تفسير البيضاوي (٣٤٨/٥).

[٥] (بما أمر الله تعالى به أي: بإجرائها عليهم) في (ط).

[٦] (افتراق) في (ب).

المترتِّب على الداعي يصير الفعل طاعةً إنْ وافق الأمر، ومعصيةً إنْ خالفه، ويصير علامةٌ للثواب والعقاب كما في شرح المواقف][1][2].

وأوضح ذلك بقوله[3]: (ولأنَّه لو قطع زيدٌ يد غلامه) من غير ذنبٍ وسوء اختيار من العبد (كان) ذلك من زيدٍ (بمشيئة الله)؛ لعموم مشيئته تعالى لجميع الكائنات كما مرَّ، (وذمَّه الناس) لصدور ذلك منه من غير ذنبٍ من العبد، (ولو أعتقه حمدوه عليه)؛ لإتيانه بالقُربة وحُسن اختياره، (وكلاهما [٥٨/أ] وُجِد بمشيئة الله تعالى) وخلقه عقيب اختيار العبد وعزمه بحسب جري عادته تعالى، (وقد عمل بمشيئة الله) في كِلا الأمرين، ووقعا متعلِّقين بقدرته واختياره، واقعين بكسبه وعقيب عزمه، وإنْ كانا بخلق الله، (لكنْ مَن عمل بمشيئة الله المعصية) واقترفها بسوء اختياره (فإنَّه ليس بها رضا) من الله تعالى، ولذا يُذمُّ عليها وتُجرى الحدود على بعضها الأدخل [٣٧/د] في كونه شنيعاً بين المسلمين، وفيه هتكُ حرمة الله والدين، (ولا عدل) أي: توسط (في فعله)؛ لصرفه استطاعته الصالحة للطاعة وأيضاً إلى المعصية.

[وأشار إلى **الثاني** من متمسَّكاتهم بقوله: (وإنْ قال ولم يشأ أن يُفترى عليه) فأشار إلى قولهم إنَّ كثيراً من أفعال العباد قبيحٌ كالشرك والفرية على الله، فلا يخلقه الحكيم ولا يشاؤه؛

---

[1] الفقرتين ما بين الحاصرتين وردتا معكوستين في (ط)، وفي الفقرة الثانية فروقات بسيطة عن (أ) و(ب)، على النحو الآتي: [ولا يلزم ضياع فائدة التكليف والأمر والنهي والبعثة والوعد والوعيد والذم والتعذيب؛ لأنها قد تكون دواعي للعبد إلى الفعل واختياره، فيخلق الله الفعل عقيبها عادة، وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الدواعي يصير الفعل طاعة إن وافق الأمر ومعصية إن خالفه، فلا يكون التعذيب عليه منافياً للحكمة، ويصير علامة للثواب والعقاب كما في شرح المواقف].

وقد جاء بين الفقرتين في (ط) ما يلي: (الثاني: ما أشار إليه بقوله: ويقال له في الجواب عن قوله: ولو أنه زنى أو شرب أو قذف تجرى الحدود عليه).

[2] انظر شرح المواقف (١٧٣/٨) ط/ دار الكتب العلمية، والمسامرة (١٠٨/١) ط/ الأزهرية.

[3] (وأوضح كون مناط الذم وإجراء الحدود سوء الاختيار بقوله: ولأنه لو قطع ...) في (ط).

لعلمه بقُبحه وتنزُّهه عن القبائح فهو بفعل العبد وإيجاده، وأشار إلى الجواب عنه بقوله فيه: (ويُقال له)][1]: (الفرية على الله) نوعٌ (من الكلام أم لا؟ فإنْ) أقرَّ بأنَّها نوعٌ من الكلام و (قال: نعم يُقال) بطريق المعارضة (له: مَن أنطق الكافر) بالفرية على الله؟ (فإنْ) أذعن بأن الناطق[2] يأتي بحروفٍ مخصوصةٍ على نظمٍ مخصوصٍ من غير شعورٍ له [٢٩٥/ط] بالأعضاء التي هي آلاتها، ولا بالهيئات والأوضاع التي تكون لتلك الأعضاء عند الإتيان بتلك الحروف، فأقرَّ و(قال: الله تعالى) أنطقه بها، (فقد خَصَمُوا أنفسهم) وأُفحموا بقولهم؛ (لأن الفرية) نوعٌ (من النُّطق)؛ [٥٩/ب] لكونها حروفاً مخصوصةً على نظمٍ مخصوصٍ، (ولو لم يشأ الله) خلقها فيهم وإنطاقهم[3] بها لاختيارهم إياها (لَما أنطقهم بها)، لكنَّه تعالى خلقها فيهم بحسب جري عادته على الخلق عقيب اختيار العبد وعزمه بلا منافاةٍ فيه لحكمته، وفيه إشارةٌ إلى أنَّه لغاية ظهوره كأنَّه يضطر إلى الإذعان به وإقراره.

[وأشار إلى **الثالث** من متمسَّكاتهم بقوله: (وإنْ[4] قال: الله يقول: ﴿هو أهل التقوى﴾) حقيقٌ بأنْ يُتقى عقابه، (﴿وأهل المغفرة﴾[5]) حقيقٌ بأنْ يغفر ذنب عباده سِيما المتقين منهم، (فهو ليس بأهلٍ للكفر)، وغير حقيقٍ له، (وغير مريدٍ له)، فأشار إلى قولهم أنَّه تعالى لو كان موجِداً لأفعال العباد، لكان موجِد الظلم ونحوه وفاعلاً له متصفاً به؛ لأن معناهما واحدٌ فيلزم أنْ يكون أهلاً للظلم ونحوه من القبائح، وهو خلاف النَّص والإجماع، وأنَّ الباري

---

[1] ما بين الحاصرتين عبارة (أ) و(ب)، وعبارة (ط): [وأشار إلى الثالث من متمسكاتهم بقوله: ويقال له في المعارضة والإلزام عليه الفرية على الله نوع من الكلام ...].

[2] (إدعى بالناطق) في (ب).

[3] (وأنطقهم) في (ب).

[4] (إذ) في (أ).

[5] المدثر: ٥٦

تعالى حكيمٌ فلا يريده وإنَّما المريد والموجِد له هو العبد، فأشار إلى الجواب عنه][1] بقوله فيه: يُقال له: (وهو أهلٌ) وحقيقٌ (لِما يشاء من الطاعة، وليس بأهلٍ) ولا حقيقٍ (لِما يشاء من المعصية) التي يخلقها فيمن اختارها وقامت به. فأشار إلى منع استلزام خلقه تعالى لأفعال العباد من المعاصي والشرور كالظلم ونحوه، كونه تعالى فاعلاً وأهلاً لها مُتَّصفاً بها؛ لأنَّ مثل ذلك إنَّما يُطلق على [٣٨/ج] من قام به الفعل لا على مَن أوجده في محلٍ آخر[2]، ألَا [٥٩/أ] يرى أنَّ كثيراً من الصفات قد أوجدها الله تعالى في محالِّها[3] وِفاقاً، ولا يتَّصف بها إلَّا المَحَالُّ كما في شرح المقاصد[4].

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أنَّ الله تعالى أجرى عادته بأنَّ العبد متى صمَّم العزم على الطاعة، يخلقها الله تعالى فيه، ومتى صمَّم العزم على المعصية يخلقها الله فيه، فيُضاف الفعل إلى العبد ويستحق

---

[1] ما بين الحاصرتين عبارة (أ) و(ب)، وعبارة (ط): [وأشار إلى الرابع من متمسكاتهم بقوله فيه: يقال له: وهو أهل وحقيق ...].

[2] اختلفوا في معنى الظالم، فالجمهور من الأشاعرة والماتريدية على أن حقيقته مَن قام به الظلم. وزعمت القدرية أن حقيقته فاعلُ الظلم، وأجازوا أن يكون ظُلم الظالم قائماً بغيره. انظر أصول الدين (١٥٤)، عبد القاهر البغدادي، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية –بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٢م.

[3] (محلها) في (ب).

[4] انظر شرح المقاصد (٢٥٦/٤)، وشرح الفقه الأكبر (١٥٨)، قال في شرح الفقه الأكبر: "وأما قول المعتزلة: "لو كان الله خالقاً لأفعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق" وهذا جهلٌ عظيمٌ، فمدفوع بأن المتَّصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من أوجده، إذ لا يرون أن الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الأجسام، فالإيجاد هو فعل الله، والموجود وهو الحركة فعل العبد، وهو موصوفٌ به حتى يُشتق له منه اسم المتحرك، ولا يتَّصف الله بذلك".

الثواب أو العقاب عليه، مع كونه بخلق الله تعالى؛ لحصوله بسبب عزم العبد عليه، كما في شرح الصحائف والمسايرة[1].

وإليه أشار بقوله: (يُقال له: هل خلق الله الشرَّ؟) وقوله: (لكنْ مَن عمل بمشيئة الله المعصية فإنَّه ليس بها رضا).

الثانية: أنَّ ذات الفعل الحركات والسكنات، وكونها طاعةً أو معصيةً صفاتٌ تحصل لها[2]؛ بسبب صرف الحركات والسكنات في الطاعة أو المعصية، [٢٩٦/ط] وذاتُ الفعل بخلق الله تعالى وكونها طاعةً أو معصيةً بفعل العبد بسبب صرفها إليهما، فيُضاف الفعل إلى العبد لحصول وصفه منه، فيستحقُّ الثواب أو العقاب عليه، وإنْ كان ذات الفعل بخلقه تعالى كما في شرح الصحائف[3].

وإليه أشار بقوله: (يُقال له: مَن أنطق الكافر؟ فإنْ قال: "الله" فقد خَصَمُوا أنفسهم)، وبقوله: (لو لم يشأ الله لَما أنطقهم بها).

---

[1] انظر الصحائف الإلهية (٣٩١)، والمسايرة (٥٦، ٥٧)، والمسامرة (١١٦/١) ط/ الأزهرية، وشرح الوصية (١٠٨).

[2] (يحصل بها) في (ط).

[3] ثم استشكل السمرقندي هذا المعنى؛ لأنَّ العبد إمَّا أن يكون مستقلاً بإدخال شيءٍ في الوجود من العزم وغيره، أو لا، فإن كان، فقد انتقض قولهم: لا تأثير لقدرة العبد أصلاً، وإن لم يكن مستقلاً لم يكن مكتسباً، بل يكون الكلُّ بقدرة الله تعالى، وتعود الإشكالات. انظر الصحائف الإلهية (٣٩١، ٣٩٢).

الثالثة: أنَّ الله تعالى قد يريد من العبد شيئاً فيخلق فيه؛ عِلماً أو ظنّاً بمصلحةٍ داعيةٍ إلى ذلك الفعل، يحمله[1] على ذلك ويُهيِّئ له ما لا بدَّ منه حتى يحصل منه ذلك الفعل، لكنَّ ذلك لا يُخرجه عن حدِّ الاختيار؛ لأنَّه فعله [٦٠/ب] باختياره، كما في شرح الصحائف[2].

وإليه أشار بقوله: (يُقال له: هو أهلٌ لِما يشاء من الطاعة، وليس بأهلٍ لِما يشاء من المعصية).

وحقَّقه العلَّامة صاحب الكشف في رد ما نسبه الزمخشري من الجبر والتجويز[3] حيث قال: إنْ أراد بالجبر عدم استقلال العباد بالإيجاد والإعدام فيما يُنسب إلى اختيارهم، فهو مذهب الجماعة، ولكنَّه محضُ العدل؛ لقواطعَ أوضحها أنَّ الممكن لا ينفكُّ عن الاحتياج إلى الواجب ابتداءً ودواماً، ولكنَّه قد خفيَ على الكثير من المتكلمين فختبطوا[4]، ثم العلم الضروري بأنَّ العبد غير شاعرٍ بتفاصيل حركاته[5] الاختيارية حال صدورها عنه، وفي ذلك دليلٌ على عدم الاستقلال.

وأما حديث انتهاء الممكنات في سلسلة الترتيب فلعلَّه [٣٨/د] لا يكفي في هذا المقام. فإنَّ المعتزلة يقولون: يكفي في الانتهاء إيجاده للعبد الموجِد لهذه الأفعال الاختيارية، وإنْ أراد به أنَّه لا فرق بين حركة المرتعش مثلاً أو حركة مَن يبسط يده نحو المشتهى، فهذا شيءٌ تُكذِّبه الضرورة، لم يذهب إليه أحدٌ من الجماعة.

---

[1] (بحمله) في (ب).

[2] انظر الصحائف الإلهية (٣٨٨).

[3] هكذا في النسختين، و(التجوير) في (ط) وهو الأصح؛ لِما اصطلح عليه المتكلمون في باب التعديل والتجوير.

[4] (فحبطوا) في (ب)، و(فخبطوا) في (ط).

[5] (حركات) في (ب).

[٢٩٧/ط] وما توهَّمه بعضهم أنَّه مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، فمِن قُصور التوهم[١]، وكأنِّي قد حقَّقته في بعض التعاليق على مسألة التكليف بالمحال.

[٢٩٨/ط] وهأنذا أتبرع[٢] بذكر ما يذهب إليه هؤلاء الأجلَّاء، ثبَّتنا الله على إتباعهم.

قالوا: إنَّ الله جلَّ وعلا بسابق علمه [٦٠/أ] المتعلِّق بالأشياء قبل كونها جملةً وتفصيلاً، وموجب إرادته المرجِّحة لها إبرازاً حسب التعلُّق العلمي، وقدرته الكاملة التي يفيض منها ما رجَّحته الإرادة، من وجود الماهيات في الأعيان ووجود كمالاتها، أَوجَد الأشياء مرتبةً ترتيباً حكيماً[٣]، لا يتحول عن ذلك الترتيب؛ لعدم التحوُّل في العلم، لا لأنَّه لا قدرة على التبديل، وأنَّ علمه كذلك مُؤيِّدُ قدرته لا مُقتضٍ للإيجاب كما توهَّمه بعض الناظرين[٤]، وأنَّ في هذا الترتيب زيادة الدلالة على القدرة الكاملة والحكمة البالغة، [مع][٥] ما فيه من الرَّحمة الشاملة الموجِبة لاطمئنان القاصرين، وزيادة إيقان العارفين. وأنت تعلم أنَّ من هذا عقيدته لا يلزمه تجويز[٦].

ثم لَمَّا لم يجعلوا الصفات واجبةٌ بنفسها بل قديمةٌ لقدم[٧] الذات قائمة بها، لم يكن في شمس توحيدهم وإشراقها من تغويرٍ، وأمَّا مَن يجعل [العبد][٨] سواسيةٌ بمولاهم مستقلين في

---

[١] (المتوهم) في (ب).

[٢] (وها أنا انبرِ) في (ب).

[٣] (حكمياً) في (أ).

[٤] (المتأخرين) في (ب).

[٥] ساقطة من (ب).

[٦] هكذا في الأصلَين، و(تجوير) في (ط) وهو الصواب.

[٧] (لعدم) في (أ).

[٨] ساقطة من (أ)، (العبيد) في (ط) وهو الأصح.

بعض الأحوال، فقد بدا في قمر توحيده ظُلمة التكثير؛ لِما فاته من توحيد الأفعال وجلَبه إلى المحاق ما لزمه من تساوي القدرتين في الاختصاص، بإيجاد بعضٍ دون آخر، المفوِّت لتوحيد الصفات، المستجلِب لنقصان الذات، تعالى شأنه عمَّا يتوهَّمه الزائغون، بل عمَّا يتحقَّقه العارفون علواً كبيراً، فهذا جورٌ منهم وإشراكٌ معاً. [٢٩٩/ط] هذا، وإن رأيهم في العدل والتوحيد يُكذِّب بعضه بعضاً، وكفى ذلك للمسترشدين نقصاً ونقضاً.

ثم أشار [٦١/ب] إلى شُبهة القدرية المدَّعين للضرورة، في كون العبد موجِداً لأفعاله الاختيارية، كما اختاره بعضٌ منهم رئيسهم أبو الحسين البصري[١]، وقال فيه:

[٣٩/ج] (وإنْ قال) القدري في دعوى الضرورة في إيجاده لفعله مُنبِّهاً عليها: نعلم[٢] بالضرورة أنَّ تصرفات كل أحدٍ بإيجاده، وليست بإيجاد الله تعالى وخلقه؛ لأنَّ (الرجل إنْ شاء) إيجاد شيءٍ من أفعاله[٣] ووُجدت داعيته (فَعَلَ) ذلك الشيء ووجب منه، (وإنْ شاء) تركه وكفَّ[٤] عنه ووُجِد داعيته، (لم يفعل) وتركه وامتنع ذلك الشيء منه، (وإنْ شاء) [خصوص] الأكل [سِيما][٥] عند جوعه وداعيته (أكل) ووجب منه، (وإنْ شاء) التَّرك والكفَّ عنه سِيما عند علمه بأنَّ في الطعام [ضراً أو] سُمَّاً (لم يأكل) وتركه وامتنع الأكل منه، (وإنْ شاء) [خصوص] الشرب سِيما عند عطشه ووجدان داعيته (شرب)، ووجب منه لاختياره وداعيته،

---

[١] انظر المواقف (٣١٣).

[٢] (يعلم) في (أ).

[٣] (من مطلق أفعال) في (ط).

[٤] (والكف) في (ب).

[٥] ساقطة من (أ).

(وإنْ شاء) التَّرك والكفَّ عنه سِيما عند علمه بأنَّ في الشراب [ضراً أو][1] سُمَّاً (لم يشرب) وتركه وامتنع الشرب منه.

فعُلم أنَّ تصرفات كل واحدٍ واقعةٌ بحسب قصده وداعيته، تابعةٌ[2] لإرادته وجوباً وامتناعاً، ولا معنى لموجِد الفعل بالاختيار إلَّا الذي يحدث منه[3] الفعل، ويجب ويمتنع على وُفق دواعيه كما في شرح المقاصد[4].

وأشار إلى الجواب عنه بالمنع والحِلِّ، ببيان عدم إيجاب الصدور بالداعي للاستقلال، وإلزامهم بلزوم التناقض لهم في القول به، وكون العبد موجِداً لأفعاله بالضرورة بوجهين:

الأول: بالإرجاع [٦١/أ] إلى الحكم والعلم الأزلي بقوله فيه: (يُقال له: أي: للقدري [في الجواب][5] بطريق التقرير[6] (هل حكم الله) وقدَّر على وُفق إرادته وعلمه المنزَّه عن التغيُّر[7] (على بني إسرائيل أنْ يعبُروا) ويجاوزوا (البحر) بعد ما جعله لهم اثني عشر طريقاً يبساً من فضله، (وقدَّر على فرعون الغرق) بإطباق البحر [عليه][8] وعلى جيوشه من عدله؟.

---

[1] ما بين الحواصر ثابت في (ط)، وساقط من (أ) و(ب).

[2] (بالله) في (ب).

[3] (معه) في (أ).

[4] انظر شرح المقاصد (٤/٢٤٩).

[5] ساقطة من (ب).

[6] (التقدير) في (ب).

[7] (التغيير) في (أ).

[8] ساقطة من (أ)، وجاء مكانها (بعدما جعله).

[٣٠٠/ط] (فإنْ) أقرَّ القدري بسبق التقدير بذلك على وفق الإرادة والعلم الأزلي، كما ذهب إليه جمهورهم، و(قال: نعم) سبق التقدير به فيتبعه قصد العبد وداعيته[١]، (يُقال له: هل يقع من فرعون أنْ) لا يختار السير في البحر، و(لا يسير في طلب موسى) وأمَّته بني إسرائيل، (وألَّا يغرق هو) أي: فرعون (وأصحابه) وجيوشه في سيرهم ذلك، حيث قدَّر عليهم[٢] على وُفق الإرادة والعلم الأزلي المنزَّه عن التغيُّر[٣]، وتبعه قصدهم وداعيتهم؟.

(فإنْ) اعتقد تغيُّر العلم الأزلي ووقوع خلافه، كما ذهب إليه [٣٩/د] الهشامية[٤] منهم، و(قال: نعم) يقع من فرعون وأصحابه ألَّا يقصدوا ولا يسيروا فيه، وألَّا يغرق هو وأصحابه، (فقد كفر)؛ لإنكاره ما ثبت بالضرورة الدينيَّة من علمه الأزلي المنافي للتغيُّر، واستلزام التغيُّر للتجهيل تعالى عنه علوَّاً كبيراً.

(وإنْ) لم يعتقد التغيُّر فيه و(قال: لا) يقع منه ومن أصحابه أنْ لا يسيروا فيه باختيارهم، وألَّا يغرق هو وأصحابه حيث جرى التقدير بحسب العلم والإرادة على ذلك، [٦٢/ب] (نقض قوله السابق)، وأبطل دعواه الضرورة في إيجاد العبد لأفعاله، وأنَّها تجب وتمتنع منه بحسب قصده وداعيته، حيث أقرَّ بكون قصده[٥] وداعيته تابعين لإرادة الله وعلمه.

---

[١] (ودواعيه) في (أ).

[٢] (علمهم) في (ب).

[٣] (التغيير) في (ب).

[٤] (الهاشمية) في (أ) و(ط)، وهي من فرق المعتزلة، وقد ذكرنا طرفاً من ترجمتها في ترجمة هشام بن عمرو الفوطي فلا داعي للإعادة. انظر الصفحة (٢١٤).

[٥] (فعله) في (ب).

فأشار إلى منع كون تصرفاته بحسب قصده وداعيته مفيدةٌ للوجوب والامتناع، بل الوقوع واللَّا وقوع في بعض الأفعال، ورُبَّ فعلٍ يتبع إرادة الغير كما للخدم[1].

وإليه أشار بذكر الوقوع والتصوير في المسير، ولو سُلِّم إفادة الوجوب والامتناع، فلِمَ لا يجوز أنْ يكون بتبعية إرادة الله تعالى، وقد وافقت إرادة العبد بطريق جري العادة؟ كما في شرح المقاصد[2]. وإليه أُشير بالوقوع على حسب التقدير المتفرِّع على الإرادة والعلم.

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أنَّ الاعتراف بالعلم الأزلي يُلجئ القدري إلى الإفحام أو التزام الكفر. وإليه أشار بتفريع الكفر له إنْ قال بوقوع خلاف المقدَّر المستلزم لتغيُّر العلم الأزلي. [٣٠١/ط] وصرَّح به بعده، ومنه أخذ الشافعي وقال: القدرية إذ سَلَّمُوا العِلم خَصَمُوا، كما في شرح جمع الجوامع للولي العراقي[3][4].

---

[1] انظر شرح المقاصد (٤/٢٥٥، ٢٥٦).

[2] انظر شرح المقاصد (٤/٢٥٦).

[3] **أحمد العراقي (٧٦٢ – ٨٢٦ هـ / ١٣٦١ – ١٤٢٣ م)**: أحمد بن عبد الرحيم بن الحسين، أبو زرعة، ويُعرف بابن العراقي، قاضي الديار المصرية، كان فقيهاً أصولياً محدِّثاً، وُلد بالقاهرة ورحل به أبوه الحافظ العراقي إلى دمشق، فقرأ فيها وعاد إلى مصر، فارتفعت مكانته إلى أن وُلِّيَ القضاء ولكنه لم يُدارِ أهل الدولة؛ فعُزل قبل تمام العام على ولايته، من تصانيفه: "شرح جمع الجوامع" للسبكي في أصول الفقه، "شرح البهجة الوردية" في فروع الفقه الشافعي"، "البيان والتوضيح لمن أخرج له في الصحيح". انظر هدية العارفين (٣/١٣٩، ١٤٠)، ومعجم المؤلفين (١/٢٧٠، ٢٧١)، والأعلام (١/١٤٨).

[4] قال الشافعي رحمه الله: "القدرية إذا سَلَّمُوا العلم خَصَمُوا، ومعناه أنهم إنْ أنكروا علم الله في الأزل بما يكون كفروا، وإن اعترفوا به فيقال لهم: هل يجوز وُقُوعُ الأمور على خلاف العلم القديم؟ فإن جوَّزوه لزِم منه نسبة الجهل إلى الله، تعالى عن ذلك، وإن لم يجوِّزوه فلا معنى للقَدَرِ إلَّا ذلك. انظر الغيث الهامع شرح

الثانية: أنَّ الداعية ليست من العبد، فالقول باستقلال العبد بفعله، والاستدلال عليه بالصدور عن داعيته بالوجوب تناقضٌ.

وإليه أشار بتفريع قوله: (هل يقع من فرعون ألَّا يسير في طلب موسى؟) على تقدير قول القدري بالتقدير؛ [٦٢/أ] لمزيد الإفحام[١].

ومنه قال بعض أذكياء المعتزلة: الداعي الموجِب، ودليل [العلم][٢] الأزلي هما العدوان للاعتزال، كما في شرح المقاصد[٣].

[٣٠٢/ط] وقال الإمام الرازي: إنَّ أبا الحسين البصري لَبَسَ الأمر على أصحابه، بمبالغته في ادِّعاء العلم الضروري بذلك، وإلَّا فهذا التناقض أظهر من أنْ يخفى عليه[٤].

جمع الجوامع (٧٣٤)، ولي الدين العراقي، تحقيق: محمد تامر حجازي، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م.

[١] (بالتقدير والنقض عند الإفحام) في (ط).

[٢] ساقطة من (ب).

[٣] انظر شرح المقاصد (٢٦٢/٤).

[٤] نقل التفتازاني قوله في "نهاية العقول" فقال: "إن أبا الحسين لَمَّا خالف أصحابه في قولهم: القادر على الضدَّين لا يتوقف فعله لأحدهما دون الآخر على مرجح، وذهب إلى أن العلم بتوقف صدور الفعل على الداعي ضروري، وأن حصول الفعل عقيب الداعي واجب؛ لزمه من هاتين المقدمتين عدم كون العبد موجِداً لفعله، وفيه إبطال للأصول التي عليها مدار أمر الاعتزال، فخاف من تنبيه أصحابه، أنَّه رجع عن مذهبه؛ فلبَس الامر عليهم، وادعى العلم الضروري بكون العبد موجِداً لفعله". انظر شرح المقاصد (٢٥٠/٤)، وانظر نهاية العقول في دراية الأصول (٤٤/٢)، فخر الدين الرازي، تحقيق: د. سعيد عبد اللطيف فودة، دار الذخائر – بيروت، الطبعة الأولى: ٢٠١٥م، عدد الأجزاء (٤).

الثالثة: أنَّ [٤٠/ج] مقتضى التقدير وخلق الدواعي لو سُلِّم توقف الفعل عليها، أنْ ينساق اختيار العبد وعزمه إلى ما تعلَّق به القدر، وخلق دواعيه ولا يقع خلافه، لا أنْ يسلبه الاختيار ويُوقعه في الاضطرار.

فإنَّ توقف صدور الفعل عن القادر على الداعي، ووجوب حصوله [عند حصوله][(١)]، لا ينافي مدخليَّة القدرة الحادثة[(٢)] بالتأثير في وجود[(٣)] الفعل، وإنَّما ينافي الاستقلال بالفاعليَّة، كما في نهاية العقول والمواقف[(٤)].

وإليه أشار بذكر الوقوع على حسب التقدير، ففي المسايرة للإمام ابن الهمام: أنَّ جميع ما يتوقَّف عليه أفعال الجوارح من الحركات، وكذا التروك التي هي أفعال النفس من الميل والداعية والاختيار، بخلق الله تعالى لا تأثير لقدرة العبد فيه، وإنَّما محلُّ قدرته عزمه عقيب خلق الله تعالى هذه الأمور في باطنه عزماً مصمماً بلا تردُّد، وتوجُّهاً صادقاً إلى الفعل طالباً إيَّاه، إذا أوجد العبد ذلك العزم خُلق له الفعل، فيكون منسوباً إلى الله تعالى من حيث هو حركةٌ، وإلى العبد من حيث هو [٦٣/ب] زنا ونحوه، وإنَّما يخلق الله هذه الأمور في القلب؛ ليظهر من المكلَّف[(٥)] ما سبق علمه تعالى بظهوره منه، من مخالفة الأمر أو الطاعة له[(٦)].

---

(١) ساقطة من (ب)، و(عند حصولها) في (ط).

(٢) القدرة الحادثة: هي صفةٌ يخلقها الله تعالى في العبد عند قصده اكتساب الفعل، مع سلامة الأسباب والآلات، وبهذا يظهر أنَّ مناط التكليف بعد خلق الاختيار للعبد، هو قصده الفعل قصداً مصمماً طاعةً كان أو معصيةً، وإنْ لم تؤثر قدرته في وجود الفعل لمانعٍ، هو تعلُّق قدرة الله التي لا يقاومها شيءٌ في إيجاده ذلك. شرح الفقه الأكبر (١٦٠) عن شرح العقائد النسفية.

(٣) (وجوب) في (ب).

(٤) انظر نهاية العقول (٢/٤٤، ٤٥)، والمواقف (٣١٤).

(٥) (الكف) في (أ).

(٦) انظر التسديد (١٨٣، ١٨٤).

وليس للعلم خاصيَّة التأثير ليكون المكلَّف مجبوراً، ولا خلق هذه الأشياء يوجِب اضطراره إلى الفعل؛ لأنَّه تعالى أقدره فيما يختاره ويميل إليه عن داعيته على العزم، على فعله أو تركه؛ إذ من المستمرِّ ترك الإنسان ما يحبُّه ويختاره، وفعل شيءٍ وهو يكرهه لخوفٍ أو حياءٍ.

[٣٠٣/ط] فعن ذلك العزم صحَّ تكليفه، وعنه صحَّ ثوابه وعقابه، ومدحه وذمُّه، وانتفى بطلان التكليف والجبر المحض، وكفى في التخصيص لتصحيح التكليف، هذا الأمر الواحد[١] أعني العزم المصمم، وما سواه مما لا يُحصى من الأفعال الجزئية والتروك كلها مخلوقةٌ لله تعالى، متأثرةٌ عن قدرته بلا واسطة القدرة الحادثة، ومع ذلك فقلَّمَا يكون حُسن هذا العزم بلا توفيقٍ منه تعالى.

وليس لأحدٍ على الله أنْ يوفِّقه، بل إذا علَّمه طريقي[٢] الخير والشر وخلق [الله][٣] المكنة، فقد أعذر إليه.

وعدم التوفيق – وهو الخذلان، وهو أنْ يدَعَه مع نفسه لا ينصره ولا يعينه، [٤٠/د] – لا يسلبه[٤] المكنة من ذلك العزم التي خلقها له، وهذه قدرةٌ جزئيةٌ مُدرجةٌ تحت مطلق القدرة الكلية، التي تُخلق مع الفعل بحسب جري العادة الإلهية[٥].

---

[١] أي كفى لأجل تصحيح التكليف هذا الأمر الواحد، الذي جُعل متعلَّقاً لتأثير قدرة العبد اهـ. انظر شرح المسايرة (١١٨/١) ط/ الأزهرية.

[٢] (طريق) في (ب).

[٣] لفظ الجلالة غير موجود في (أ) و(ط).

[٤] الجملة خبر المبتدأ الذي هو "عدم التوفيق" وما بينهما اعتراض، والمعنى أن عدم التوفيق لا يسلب العبد المكنة التي خلقها الله له، أي التمكُّن من ذلك العزم.

[٥] إلى هنا انتهى كلام ابن الهمام انظر المسايرة (٥٥، ٦٠)، والمسامرة (١١٥/١، ١١٩) ط/ الأزهرية.

الثاني: بالإرجاع إلى الإرادة الأزليَّة المتعلِّقة على حسب العلم الأزلي[1]، وإليه أشار وقال: في [٦٣/أ] رواية الإمام الرستغفني في الإرشاد، والسغناقي[2] في التسديد (عن أبي يوسف)، (و) في رواية الإمام الناطفي[3] في الأجناس، وأبو المعين النسفي في التبصرة، ونور الدِّين البخاري في الكفاية (عن أسد بن عمرو ويُقال له) أي: للقدري في المعارضة والإلزام: (هل علم الله في سابق علمه) الأزلي الشامل للجزئيات والكليَّات ما كان وما سيكون، (أنَّ هذه الأشياء) من طاعات العباد ومعاصيهم الصادرة عنهم باختيارهم، وسائر أفعالهم (تكون على ما هي عليه) أي: توجَد في أوقاتها المعيَّنة على وجهٍ تعلَّق به العلم الأزلي، ومطابقةٌ له (أم لا)، علمها [٣٠٥/ط] في سابق علمه بل بعد وقوعها، (فإنْ قال: لا) علمها في سابق علمه،

---

[1] في (ط) زيادة: (فأشار إلى أنه تعالى خلق الكفر في الكفار وخذلهم؛ لصرفهم العزم إليه بطريق جري العادة الإلهية من الخلق، عقيب صرف العبد قصده وداعيته، ونهاهم عنه وأعلمهم طريق الخير والشر، وخلق فيهم المكنة والقدرة الكلية، وإلى الرد على القدرية النافين للقضاء والقضار في الأفعال الاختيارية، الحاملين للقضاء على الإعلام والكتبة، وإلى أن القضاء لما أطلق على الخلق أيضاً، كان القدر بمعنى جعل كل شيء على تقدير معين، وإن لم يعلم كنههما، كما مر. وبين الإمام وجهاً أظهر في الإلزام، مشيراً إلى ما اشتهر بين المتكلمين في الرد على القدرية من المعارضة والإلزام بالعلم الأزلي وتعلقه، فإن ما علم الله وجوده فهو واجب الصدور عن العبد، ولا مخرج عنهما، وأنه يبطل الاستقلال بالاختيار فأشار إلى ذلك].

[2] **السِغْنَاقِي (ت ٧١١ هـ – ١٣١١ م)**: الحسين بن علي بن حجاج بن علي، حسام الدين السغناقي، فقيه حنفي، نسبته إلى سغناق (بلدة في تركستان)، له: "النهاية في شرح الهداية"، و"شرح التمهيد في قواعد التوحيد"، و"الكافي" شرح أصول الفقه للبزدوي، توفي في حلب. انظر معجم المؤلفين (٢٥٠/٣)، وهدية العارفين (٣٥٣/٣)، والأعلام (٢٤٧/٢).

[3] **النَّاطِفِي (ت ٤٤٦ هـ – ١٠٥٤ م)**: أحمد بن محمد بن عمر الناطفي، أبو العباس، أحد كبار فقهاء الحنفية، من أهل الري نسبته إلى عمل الناطف (نوع من الحلوى)، من كتبه: "الأجناس"، " الفروق"، و"الواقعات"، "النوازل"، و"الأحكام". انظر ترجمته في هدية العارفين (٨٧/٣)، ومعجم المؤلفين (١٤٠/٢)، والأعلام (٢١٣/١).

بل بعد وقوعها، كما ذهب إليه جَهْمُ بن صفوان، وهشام بن الحكم[1]، وأبو الحسين البصري، ومَن تبعهم من القدرية (فقد كفر)؛ [٣٠٦/ط] لأنَّه تجهيلٌ له في الأزل، تعالى عن ذلك علوًّا كبيراً، (وإنْ قال: نعم) علمها في سابق علمه على ما توجَد هي عليه في أوقاتها المعيَّنة، مطابقةٌ لعلمه الأزلي، كما ذهب إليه جمهورهم، (قيل له: أفأراد الله) تعالى ورجَّح في الوجود (أنْ تكون) هذه الأشياء من الطاعات والمعاصي وسائر أفعال العباد (كما علم)، وعلى وجهٍ تعلَّق العلم به في الأزل، (أو أراد أنْ تكون) تلك الأشياء وتوجَد في أوقاتها المعيَّنة، (بخلاف ما علم [وتعلَّق به علمه في الأزل][2]؟ فإنْ قال: أراد أنْ تكون كما علم) وعلى وجهٍ [٦٤/ب] تعلَّق به سابق علمه، (فقد أقرَّ أنَّه أراد) ورجَّح[3] (من المؤمن الإيمان، و) أراد (من الكافر الكفر)، بحسب

---

[1] **هِشَام بن الحَكَم (ت نحو ١٩٠ هـ – نحو ٨٠٥ م)**: هشام بن الحكم الشيباني، الكوفي الرافضي، أبو محمد، مناظرٌ متكلم، شيخ الإمامية ورئيس الطائفة الهشامية، كان حزَّازاً، وكان ضالًّاً مشبهاً، وُلد بالكوفة ونشأ بواسط وسكن بغداد. والهشامية ثلاث فرق: تُنسب إحداهما إلى "هشام بن الحكم هذا"، وتُنسب الثانية إلى "هشام بن سالم الجواليقي"، وثمة فرقة أخرى هشامية تُنسب إلى "هشام بن عمرو الفُوطي". فأمَّا هشام بن الحكم هذا: فإنَّه زعم أنَّ ربَّه ذو حدٍّ ونهايةٍ عريضٌ طويلٌ عميقٌ، وأنَّ طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه، وأنَّه نور ساطعٌ يتلألأ كالسبيكة الصافية، وقال: كان الله ولا مكان، ثم تحرَّك فحدث مكانه بحركته، ومكانه هو العرش، وحكى بعض المتكلمين عن هشام هذا أنَّه قال في معبوده: إنَّه سبعة أشبار بشبر نفسه، وقاسه على الإنسان، وحكى أبو الهذيل العلَّاف المعتزلي قال: لقيت هشام بن الحكم بمكة عند جبل أبي قبيس. فسألته أيهما أكبر: معبوده أو جبل أبي قبيس؟ فأشار إلى الجبل. انقطع إلى يحيى بن خالد البرمكي، ولَمَّا حدثت نكبة البرامكة، استتر، وتوفي بالكوفة. وقيل إنَّه أدرك زمان المأمون. من آثاره: "الدلالات على حدوث الأشياء"، "القدر"، "الاستطاعة"، "الجبر والقدر". انظر الفرق بين الفرق (٤٨، ٤٩)، عبد القاهر البغدادي، دار الآفاق الجديدة – بيروت، الطبعة الثانية: ١٩٧٧م، عدد الأجزاء (١)، وسير أعلام النبلاء (٨/٥٣٠) ط/ دار الحديث، والفهرست (١/٢١٧، ٢١٨)، والوافي بالوفيات (٢٧/٢٠٣، ٢٠٤)، ومعجم المؤلفين (١٣/١٤٨).

[2] ساقطة من (ط).

[3] (وحجه) في (ب).

ما سيقع منهم من الاختيارات المنساقة إلى ما تعلَّق به سابق علمه تعالى وإرادته، وأُفحم في إقراره ذلك؛ حيث لزمه الاعتراف بإثبات ما نفاه من إرادة الكفر من الكافر، وبنفي ما أثبته من الاستقلال فيه بالاختيار[1].

(وإنْ قال): أراد من الكفار والعُصاة الإيمان والطاعة، (بخلاف ما علم) فيهم في سابق علمه من الكفر والمعصية الحاصلَين باختيارهم، كما زعموا أنَّه يريد من الكافر الإيمان وإنْ لم يقع، لا الكفر وإنْ وقع، وكذا يريد من الفاسق الطاعة [٤١/ج] لا الفسق.

[٣٠٧/ط] (فقد جعل) ووصف (ربَّه مُتمنِّياً) حصول[2] مُراده، (مُتحسِّراً) على عدم حصوله؛ (لأنَّ مَن أراد) في الشاهد (أنْ لا يكون) أمرٌ (فكان)[3] على خلاف مُراده، (أو أراد أنْ يكون فلم يكن)، ولم يوجد على حسب مُراده، (فهو مُتمنٍّ) في ذلك (مُتحسِّرٌ) على فواته.

(ومَن وصف ربه مُتمنِّياً) حصول مُراده (مُتحسِّراً) على عدمه (فهو كافرٌ)؛ لنسبته النقص والعجز إليه تعالى، وحينئذٍ أكثر ما يقع خلاف مُراده، والظاهر أنَّه لا يصير[4] على ذلك رئيس قريةٍ من عباده، تعالى الله عن ذلك علوَّاً كبيراً، كما في شرح المقاصد[5].

---

[1] في (ط) زيادة: (فإن كان ما علم الله وقوعه بحسب قدرة العبد واختياره، يجب أن يقع البتة واختياره بحيث لا يقع منه أصلاً اختيار الترك، وكذا ما علم الله عدم وقوعه منه بحسب قدرته واختياره، يمتنع وقوعه البتة بقدرته واختياره، بالنظر إلى تعلق العلم به وإن كان ممكناً في نفسه، وبالنظر إلى ذاته ولا شيء من الواجب والممتنع باقياً في مكنة العبد، إن شاء فعله وإن شاء تركه، فيبطل استقلالاً باختياره].

[2] (حول) في (ب).

[3] (لكان) في (ب).

[4] (يصير) في النسختين، و(يصبر) في (ط) وفي شرح المقاصد.

[5] مذهب أهل الحقِّ أنَّ إرادة الله تعالى متعلِّقةٌ بكل كائنٍ، غير متعلِّقة بما ليس بكائنٍ، على ما اشتهر من السلف، ورُوي مرفوعاً إلى النبي ﷺ «أن ما شاء الله تعالى كان، وما لم يشأ لم يكن»، لكنَّ منهم مَن

فأشار إلى الحِلِّ بأنَّ ما علم الله وأراد وقوعه بحسب اختيار العبد، يجب أنْ يقع البتة باختياره، بحيث لا يقع [٦٤/أ] منه اختيار الترك ولا ينساق إليه، وكذا ما علم الله وأراد عدم وقوعه منه بحسب اختياره، يمتنع وقوعه البتة باختياره للترك، بحيث لا ينساق اختياره إلى الفع،ل وإنْ كان ممكناً في نفسه منه، فإنَّ الوجوب والامتناع تابعان للعلم التابعِ للوقوعِ التابعِ لقدرةِ العبد[١].

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: أنَّه تعالى يريد أنْ يفعل العبد بإرادته، فينساق إلى ما تعلَّق به إرادته تعالى وعلمه؛ لأنَّ الله تعالى لَمَّا أعطاه قدرةً وإرادةً فقد أراد أنْ يفعل بقدرته، وإلَّا لكان خلق القدرة فيه عبثاً، كما في شرح الصحائف[٢]، [وإليه أشار بقوله: (قيل له: أفأراد أنْ تكون كما علم). في تصوير الدليل بالإشارة إلى الأفعال الصادرة عنهم بالإرادة][٣].

منع التفصيل بأنْ يقال: إنَّه يريد الكفر والظلم، والفسق، كما في الخلق – بل – يقال: إنَّه خالقُ الكلِّ، ولا يُقال: خالق القاذورات، والقردة والخنازير، وخالفت المعتزلة في الشرور والقبائح، فزعموا أنَّه يريد من الكافر الإيمان وإنْ لم يقع، لا الكفر وإنْ وقع، وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق، حتى إنَّ أكثر ما يقع من العباد خلاف مُراده. والظاهر أنَّه لا يصبر على ذلك رئيس قريةٍ من عباده. انظر شرح المقاصد (٢٧٥/٤)، وتبصرة الأدلة (٩٦٨/٢، ٩٦٩) ط/ المكتبة الأزهرية.

[١] انظر شرح المقاصد (٢٣٢/٤).

[٢] راجع الصحائف الإلهية (٣٨٨).

[٣] في (ط) زيادة واختلاف في العبارة: [وانسياق قدرته وإرادته إلى ما تعلق به الإرادة والعلم، لا يكون جبراً بل أمراً بين أمرين، فإنه تعالى يعلم الأشياء كما تكون عليه، فلو كان شيء بقدرة العبد لعلمه كذلك، فحينئذٍ يكون الواجب وقوع ذلك الشيء بقدرة العبد، فيلزم ثبوت القدرة لا نفيها، وأيضاً الوجوب والامتناع تابعان للعلم، التابع للوقوع التابع للقدرة، فيكونان تابعين للقدرة، والوجوب والامتناع بالقدرة لا ينافيانها كما في شرح الصحائف، وإليه أشار بقوله: يقال له: علم الله أن هذه الأشياء تكون على ما هي عليه].

[٣٠٨/ط] الثانية: أنَّ القول بعدم وقوع مُراده تعالى ووقوع مُرادات العبيد، يستلزم نسبة النقيصة والمغلوبيَّة إليه، تعالى الله عن ذلك علوَّاً كبيراً. وإليه أشار بقوله: (فقد جعل ربَّه مُتمنِّياً مُتحسِّراً).

وإنَّ ما يحاولون به التَّفَصِّي[١] عن ذلك، بأنَّه أراد من العباد الإيمان والطاعة برغبتهم واختيارهم، فلا عجز ولا نقيصة ولا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك، كالمِلك إذا أراد دخول القوم داره رغبةً واختياراً لا إكراهاً ولا اضطراراً، فلم يدخلوا ليس بشيءٍ؛ لأنَّه لم يقع هذا المراد ووقع مُرادات العبيد والخدم، وكفى بهذا نقيصةً ومغلوبيةً، كما في شرح المقاصد[٢].

---

[١] التَّفَصِّي: التخلُّص من الضيق أو البليَّة، وأصل التفصِّي أن يكون الشيء في مضيقٍ ثم يخرج إلى غيره، ومنه حديث النبي ﷺ أنه ذكر القرآن فقال: «هو أشد تفَصِّياً من قلوب الرجال من النَّعَم من عُقُلها». انظر لسان العرب (١٥/١٥٦)، وتاج العروس (٣٩/٢٣٨).

[٢] حُكي أنَّه دخل القاضي عبد الجبار داراً للصاحب بن عباد، فرأى الأستاذ أبا إسحاق الإسفرايني، فقال: سبحان من تنزَّه عن الفحشاء. فقال الأستاذ على الفور: سبحان من لا يجري في ملكه إلَّا ما يشاء، فقال القاضي: أيشاء ربنا أن يُعصى؟ قال الأستاذ: أيُعصى ربنا قهراً؟ فقال القاضي: أرأيت إنْ منعني الهدى وقضى عليَّ بالردى أحسن إلي أم أساء؟ فقال الأستاذ: إنْ منعك ما هو لك فقد أساء، وإنْ منعك ما هو له فهو يختصُّ برحمته مَن يشاء. فبُهت القاضي. انظر شرح الفقه الأكبر (١٦٥).
والتفصِّي عن ذلك، بأنَّه أراد من العباد الإيمان والطاعة برغبتهم واختيارهم، فلا عجز، ولا نقيصة ولا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك، كالملك إذا أراد دخول القوم داره رغبةً واختياراً لا كرهاً واضطراراً، فلم يدخلوا ليس بشيء؛ لأنَّه لم يقع هذا المراد ووقع مُرادات العبيد والخدم، وكفى بهذا نقيصةً ومغلوبيةً لنا على إرادته للكائنات أنَّه خالق لها بقدرته من غير إكراه، فيكون مريداً لها ضرورة أنَّ الإرادة هي الصفة المرجِّحة لأحد طرفي الفعل والترك، وعلى عدم إرادته لِما ليس بكائنٍ أنَّه علم وقوعه، فعُلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه جهلاً، والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة. اهـ. انظر شرح المقاصد (٤/٢٧٥، ٢٧٦).

[٦٥/ب] **الثالثة:** [أنَّه لا يستلزم الجبر بل أمرٌ بين أمرين؛ فإنَّه تعالى يعلم الأشياء كما تكون عليه، فلو كان شيءٌ بقدرة العبد لعلمه كذلك، فحينئذٍ يكون الواجب وقوع ذلك الشيء بقدرة العبد، فيلزم ثبوت القدرة [٤١/د] لا نفيها، وأيضاً الوجوب والامتناع تابعان للعلم التابعِ للوقوعِ التابعِ للقدرةِ، فيكونان تابعين للقدرة، والوجوب والامتناع بالقدرة لا ينافيانها كما في شرح الصحائف[١]، وإليه أشار بقوله: (يقال له: هل عَلم الله أنَّ هذه الأشياء تكون على ما هي عليه؟)][٢].

الرابعة[٣]: أنَّ شمول علمه تعالى لأفعاله تعالى، أيضاً لا يستلزم نفي صدورها بقدرته واختياره، وإليه أشار بتعليق الكون كما عَلم على الإرادة مطلقاً.

قال في شرح المقاصد: وأما النقض[٤] بفعل الباري تعالى شأنه، بأنْ يشمل علمه [٣٠٩/ط] لأفعاله أيضاً، فيلزم أنْ لا يقع فيها خلاف علمه البتة، مع الاتفاق على كونها بقدرته واختياره، فمدفوعٌ بأنَّ الاختياريَّ ما يكون الفاعل مُتمكِّناً من تركه[٥] عند إرادة فعله لا بعده.

---

[١] راجع الصحائف الإلهية (٣٨٧، ٣٨٨).

[٢] ما بين الحاصرتين ساقط من (ط).

[٣] (الثالثة) في (ط).

[٤] (التفصي) في (ط).

[٥] (فعله) في (أ).

وهذا متحقِّقٌ في فعل الباري؛ لأن إرادته قديمةٌ متعلِّقة في الأزل بأنَّه يقع في وقته، وجاز أنْ يتعلَّق حينئذٍ بتركه، وليس حينئذٍ سابقةُ عِلم[1] ليتحقَّق الوجوب أو الامتناع؛ إذ لا قَبْلَ للأزل. فالحاصل أنَّ تعلُّق العلم والإرادة معاً، فلا محذورٌ بخلاف إرادة العبد[2].

ثم أشار إلى حكم مَن استدل بالآيات المزبورة[3] وأوَّلها على مذهبه من القدرية، تنبيهاً على مذهب جمهور [٦٥/أ] أهل السنَّة، من عدم إكفار المؤوِّلة في غير الضروريات الدينيَّة.

وقال في الفقه الأبسط: (ولم يَكفر هذا المستدلُّ) بالآيات المذكورة على مذهب القدرية؛ (لأنَّه لم يَرُدَّ الآية) حيث أوَّلها على مذهبه ولم ينكرها، (وإنَّما أخطأ في تأويلها)، حيث خالف الآيات المحكمات والدلائل القطعيات، (ولم يَرُدَّ تنزيلها).

فكان استدلاله يشبه الدليل وليس به، ولخفاء فساده بحيث لا يُطَّلع عليه [إلَّا] بإمعان النظر، كان عذراً في عدم الاكفار له، (ولذا) أي: ولِما ذُكر من الخطأ في التأويل بلا ردِّ التنزيل (لا يكفر مَن قال: [إنْ][4] أصابتني مصيبةٌ) أي: ما يصيب من السيئة[5]، (أهيَ مما ابتلاني الله بها) [مجازاةً وانتقاماً على سوء الاختيار، (أو هيَ مما اكتسبت) وحصَّلتها باختياري؟ (وليست هيَ مما ابتلاني الله بها][6])، واستدلَّ القائل على عدم الابتلاء بها من الله بأنَّها أُضيفت

---

[1] (علمه) في (أ).

[2] اختلفت عبارة المقاصد حيث جاء فيها: "نعم يرد نقض الدليل بفعل الباري تعالى؛ لجريانه فيه مع الاتفاق ... ". انظر شرح المقاصد (٢٣٢/٤).

[3] أي المكتوبة أو المقطعة، وهي الآيات التي ذكرت في الصفحة (٣١٨، ٣١٩) من هذا البحث، وهي (المذكورة) في (ط).

[4] ما بين الحواصر ساقط من (ب).

[5] (المعصية) في (أ).

[6] ما بين الحاصرتين ساقط من المتن وثابت في الحاشية في (أ).

إلى العبد في الآية؛ ([لأنَّ الله تعالى قال: ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ﴾)، أي: معصيةٍ (﴿فَمِن نَّفْسِكَ﴾)[1]؛ لسوء الاختيار واستجلاب المعاصي][2]، (وقال: ﴿وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾[3])، [٤٢/ج] فبسبب معاصيكم، وهو مخطئٌ في التأويل، فإنَّه لا ينافي الابتلاء المدلول بقوله: ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾[4]، فإنَّ الكلَّ منه إيجاداً وإيصالاً، غيرَ أنَّ الحسنة[5] إحسانٌ وامتنان، والسيئة مجازاةٌ وانتقام، كما في تفسير البيضاوي[6]. وإليه أشار بقوله: (أي بذنوبكم وأنا قدَّرته عليكم).

وفيه إشاراتٌ:

[٣١٠/ط] الأولى: الرَّد على القدرية الحاملين للسيئة في الآية على المعصية، وإليه أشار بالتفسير. قال[7] الجبَّائي: قد ثبت أنَّ لفظ السيئة تارةً يقع على البليَّة والمحنة، وتارةً يقع على الذنب والمعصية، ثم إنَّه تعالى أضاف السيئة إلى نفسه في الآية الأولى بقوله: ﴿قُلْ [٦٦/ب] كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾[8]، وأضافها في هذه الآية إلى العبد بقوله: ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِن

---

(١) النساء: ٧٩

(٢) ما بين الحاصرتين ساقط من المتن وثابت في الحاشية في (أ)، وقد اختلفت عبارتها عن (ب) حيث جاءت على النحو التالي: (لأن الله تعالى قال: وما أصابك من سيئة أي معصية فمن نفسك؛ لأنها المحصِّل في استحلال المعاصي).

(٣) الشورى: ٣٠

(٤) النساء: ٧٨

(٥) (الجنة) في (أ).

(٦) انظر تفسير البيضاوي (٨٦/٢).

(٧) (قاله) في (أ).

(٨) النساء: ٧٨

سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾[1]، فلا بدَّ من التوفيق بينهما ودفع التناقض، ولَمَّا كانت السيئة بمعنى البلاء والشِدَّة مضافةٌ إلى الله، وجب أن تكون السيئة بمعنى المعصية مضافةٌ إلى العبد حتى يزول التناقض[2].

الثانية: الجواب بأنَّ إضافتها إلى الله من حيث الإيجاد، وإلى العبد [من حيث][3] الاكتساب، وإليه أشار بالإضافة إليهم والتقدير، ولا يقدح فيه[4] إضافتها إليهم[5]، كما في قوله حكاية عن إبراهيم: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾[6]، حيث أضاف المرض إلى نفسه، والشفاء إلى الله تعالى رعايةً للأدب، ولم يقدح ذلك في كونه تعالى خالقاً للمرض والشفاء.

الثالثة: عموم التقدير، وإليه أشار بالتعرض له، وقد كشف عنه سياقه[7] من قوله تعالى: ﴿مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾[8]، حيث يفيد العموم في جميع الحسنات التي منها الإيمان، وقد حكم على كلِّها بأنها من الله، فثبت أن الإيمان من الله، وكذلك قوله: ﴿وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ﴾[9]، يفيد العموم في كلِّ السيئات، فالآية دالَّةٌ على أنَّ جميع الطاعات والمعاصي

---

[1] النساء:٧٩

[2] وقال شارح الفقه الأكبر: "الطاعة تنسب إلى الله تعالى لأنها محض خير، والسيئة لا تنسب إلى الله تأدُّباً لكونها في صورة شر، والكلُّ من عند الله خلقاً، فخلق الطاعة فضلٌ وخلق المعصية عدلٌ: ﴿لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون﴾". شرح الفقه الأكبر (١٤٢).

[3] ساقطة من (ب).

[4] (في) في (أ).

[5] (إليه) في (أ).

[6] الشعراء: ٨٠

[7] (سباقه) في (ب).

[8] النساء: ٧٩

[9] النساء: ٧٨

من الله تعالى وخلقه، ولأنَّ كلُّ مَن قال: الإيمان من الله وخلقه، قال: الكفر من الله وخلقه، فالقول بأنَّ أحدهما من الله دون الآخر مخالفةٌ لإجماع الأمة، كما في التفسير الكبير[1].

ثم أشار إلى أنَّ عدم اكفاره لخفاء فساد تأويله، فقال: (إلَّا أنَّه أخطأ في التأويل)؛ لزعمه التنزيه فيه، فكان خفاءُ خطئه عُذراً له في عدم الكفر.

قال الإمام [٦٦/أ] الرازي في سورة الأنعام: سمعت الشيخ الإمام الوالد عمر بن [٤٢/د] الحسين[2] رحمه الله تعالى قال: سمعت الشيخ أبا القاسم سليمان[3] بن ناصر الأنصاري[4] يقول: نظر أهل السنَّة [٣١١/ط] إلى تعظيم الله في جانب القدرة ونفاذ المشيئة، ونظر المعتزلة إلى تعظيم الله تعالى في جانب العدل والبراءة عن فعل ما لا ينبغي.

---

[1] انظر التفسير الكبير (١٤٨/١٠).

[2] **عُمَرُ بْنُ الحُسَيْن**: بن الحسن أبو القاسم الرازي، خطيب الرِّي ووالِد الإمام فخر الدين الرازي، كان أحد أئمة الإسلام مُقدَماً في علم الكلام، أخذ علم الكلام عن ابن القاسم الأنصاري تلميذ إمام الحرمين، وكان فصيح اللِسان فقيهاً أصولياً متكلِّماً، له كتاب "غاية المرام" في مجلدين، وقد عقد في آخره فصلاً في فضائل أبي الحسن الأشعري، ولم يذكر السُّبكِي تاريخ وفاته. انظر طبقات الشافعية الكبرى (٢٤٢/٧)، ومعجم المؤلفين (٢٨٢/٧).

[3] (سليمان) في النسختين وهو (سلمان).

[4] **سلمان بن ناصر الأنصاري (ت ٥١١ هـ)**: سلمان بن ناصر بن عمران، أبو القاسم النَّيسابُوري الشافعي، تلميذ إمام الحرمين، زاهدٌ متعبدٌ، كان بارعاً في الأصلين وفي التفسير، أخذ عن إمام الحرمين وحدَّث عن أبي الحسين بن مكي، وفضل الله الميهني، وعبد الغافر الفارسي، وأبي القاسم القشيري وغيرهم، وكان نِحرير وقته يتوقَّد ذكاءً، صنَّف "شرح الإرشاد" في أصول الدين و"الغنية". انظر طبقات الشافعية الكبرى (٩٦/٧، ٩٧)، وسير أعلام النبلاء (٣١٥/١٤).

فإذا تأمَّلت علمت أنْ أحداً لم يصفِ الله، إلَّا بالتعظيم والإجلال[1] والتقديس والتنزيه، لكنْ منهم مَن أخطأ، ومنهم مَن أصاب، ورجاء الكلِّ متعلِّقٌ بهذه الكلمة وهي قوله: ﴿وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ﴾[2][3].

---

[1] (بالإجلال والتعظيم) في (ط).

[2] الأنعام: ١٣٣

[3] انظر التفسير الكبير (١٣/١٥٥)، وإتحاف السادة المتقين (٢/١٧٧، ١٧٨).

فصل[1]

لَمَّا فرغ من[2] بيان خلق [فعل][3] العبد وتكوينه شرع في بيان خلق المعجزات[4]؛ تصديقاً لأنبيائه وبياناً لكون[5] العصمة فيهم، صَوناً لهم عن القبيح وارتكابه.

فأشار إلى الأول وقال في الفقه الأكبر مقدِّماً لبيانه على العموم: (والآيات) أي: المعجزات الدَّالة على الصدق (للأنبياء)، تصديقاً لهم في دعواهم النبوة (حقٌ) ثابتٌ، فإنَّ تفاصيلها وإنْ كانت آحاداً فالقدْر المشترك ثابتٌ بالخبر[6] المتواتر.

وفي المقام إشاراتٌ:

الأولى: أنَّه قد يطلَق النبي على الوجه العام، أو المرادف[7] للرسول، فالنبي: إنسانٌ بعثه الله لتبليغ ما أوحى إليه وكذا الرسول، وهو المراد هنا، ولذا اقتصر على الأنبياء، وقد يخصُّ الرسول بمن له شريعةٌ وكتاب، فيكون أخصُّ من النبي[8].

---

[1] (فصل في بيان خلق المعجزات) في (ط).

[2] (عن) في (ب).

[3] ساقطة من (ط).

[4] للتوسع أكثر انظر شرح المقاصد (٥/٥، ٦١)، وشرح الفقه الأكبر (١٦٩، ١٨١)، والصحائف الإلهية (٤١٨، ٤٣٧)، وبحر الكلام (٢٠٢، ٢١٠)، وشرح العقائد النسفية (٢٩٥، ٣٠٩)، والمواقف (٣٣٧، ٣٦٦)، وأبكار الأفكار (١٥/٤، ٢٦).

[5] (بيان كون) في (ب).

[6] (بالجبر) في (ب).

[7] (والترادف) في (ب).

[8] والتحقيق أن النبي هو الذي يُنبِئ عن ذات الله تعالى وصفاته، وما لا تستقل العقول بدرايته ابتداءً وبلا واسطة بشر، والرسول هو المأمور بذلك لإصلاح النوع، فالنبوة نُظِر فيها إلى الله تعالى، والرسالة إلى المبعوث

واعتُرض بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب، فقيل: هو مَنْ له كتابٌ أو نسخٌ [٦٧/ب] لبعض أحكام الشريعة السابقة، والنبي قد يخلو عن ذلك، كيوشع[١] عليه السلام[٢]، وإليه أشار الإمام ببيان الشريعة الناسخة لكلِّ رسولٍ فيما سيأتي.

الثانية: أنَّ البعثة لطفٌ من الله ورحمةٌ للعالمين؛ لِما فيها من حِكَمٍ ومصالحٍ لا تُحصى، [٣١٢/ط] فإنَّ النظام المؤدي إلى صلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد، لا يكمل إلَّا ببعثة الأنبياء، فتجب على الله عند المعتزلة؛ لكونها لُطفاً وصلاحاً للعباد، وتجب عنه عند الفلاسفة؛ لكونها سبباً للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الإلهية[٣].

وإلى هذا ذهب كثيرٌ من الماتريديَّة، وقالوا: إنَّها من مقتضيات حكمة الباري، فيستحيل ألَّا توَجد، كاستحالة السفه عليه، كما أنَّ ما علم الله وقوعه يجب أنْ يقع؛ لاستحالة الجهل عليه[٤].

إليهم، والثاني وإنْ كان أخصُّ وجوداً، إلا أنَّهما مفهومان يفترقان هنا في فن الكلام. كذا في هامش النسخة (ب).

[١] **يوشع**: هو يوشع بن نون بن يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم الخليل عليه السلام، وهو فتى موسى بن عمران والخليفة بعده على أمَّته، ورد مع موسى أرض كنعان بالبلقاء من نواحي دمشق، وهو الذي افتتح أريحا وقتل من بها من الجبابرة، واستوقف الشمس في يومه الذي فتح الله له فيه، فوقفت له الشمس بإذن الله عز وجل حتى استأصلهم، ثم خلف بعد موسى على بني إسرائيل بأمر الله يقيم فيهم التوراة. انظر تاريخ دمشق (٢٦٥/٧٤).

[٢] راجع شرح المقاصد (٥/٥، ٦).

[٣] انظر شرح المقاصد (٦/٥، ٧).

[٤] انظر شرح المقاصد (٧/٥).

والمختار أنَّها لطفٌ من الله ورحمةٌ يحسُن فعلها، ولا يقبُح تركها، ولا يبتني [٤٣/ج] على استحقاقٍ من المبعوث واجتماع شروط[١] فيه، كما زعمه الفلاسفة، بل الله تعالى يختصُّ برحمته من يشاء، وهو أعلم حيث يجعل رسالاته، كما في شرح المقاصد[٢]، وإليه أشار الإمام بالإطلاق وعدم بيان الوجوب في المقام.

الثالثة: أنَّ المعجزة في العرف أمرٌ خارقٌ للعادة[٣]، مقرونٌ بالتحدي مع عدم المعارضة، فعُمِّم بالأمر للفعل كانفجار الماء من بين الأصابع، وعدمه كعدم إحراق النار، واحتُرِز بقيد المقارنة للتحدي عن كرامات الأولياء والولايات الإرهاصية [٦٧/أ] التي تتقدم بعثة الأنبياء، وعن أنْ يتَّخذ الكاذب معجزة من مضى من الأنبياء حجَّةً لنفسه، وبقيد عدم المعارضة عن السحر والشعبذة، كما ذكره الإمام الرازي[٤].

وإليه أشار بالآيات في المقام؛ لأن المتبادر منها خوارق العادات الدَّالة على صدق الأنبياء في دعواهم المقارنة لها، فإنَّها بمنزلة صريح التصديق لِما جرت العادة به، من أنَّ الله يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق، كما إذا قام رجلٌ في مجلس ملكٍ بحضور جماعةٍ، وادَّعى أنَّه رسول هذا الملِك إليهم، فطالبوه بالحجة، فقال: هي أنْ يخالف ذلك الملِك عادته، ويقوم عن سريره ثلاث مراتٍ ويقعد، ففعل. فإنَّه يكون تصديقاً له، ومفيداً للعلم الضروري بصدقه من غير ارتيابٍ[٥].

---

[١] (شروعه) في (ب).

[٢] انظر شرح المقاصد (٨/٥).

[٣] (للعبادة) في (ب).

[٤] انظر شرح المقاصد (١١/٥).

[٥] انظر شرح المقاصد (١٤/٥)، وانظر المسامرة (٢٠٤/٢) ط/ الأميرية.

ثم أشار إلى أظهر معجزات نبينا ﷺ على الخصوص، وقال (في رواية البلخي والخوارزمي: حدثني الهيثم بن حبيب الصَّيرفي عن عامر الشُّعبي)، التابعي الجليل المجتهد، [٣١٣/ط] أدرك خمسمائةٍ من الصحابة (عن ابن مسعود ﷺ قال: «انشقَّ القمر على عهد رسول الله ﷺ بمكَّة فِلْقَتَيْنِ»)[١].

فإنَّ هذا من جملة معجزات نبينا ﷺ الظاهرة المتواترة، قد رواه جمعٌ كثيرٌ من الصحابة رضي الله تعالى عنهم، كابن مسعود وغيره قالوا: قد انشقَّ القمر شُقَّين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما، وكان ذلك في مقام التحدي، فكان معجزةً، كما في شرح المواقف[٢].

رواه سبعةٌ من الصحابة: علي، وابن مسعود، وابن عباس، [وابن عمر] وأنس، [وحذيفة، [٦٨/ب] وجبير بن مطعم رضي الله عنهم، وروى عنهم ثلاثة عشر شيخاً: خرَّجه البخاري ومسلم عن ابن مسعود وابن عباس وأنس] وأحمد بن حنبل، وأبو عوانة، وأبو داود الطيالسي، وإسحاق بن راهويه، وعبد الرزاق، والطبراني، [٤٣/د] وابن مردويه رحمهم الله تعالى، عن ابن مسعود، وابن عباس رضي الله تعالى عنهم، والبيهقي وأبو نعيم عن ابن مسعود، وفي روايةٍ عن أنس [وابن عباس][٣] رضي الله عنهما: «أنَّ ذلك كان بعد سُؤال المشركين»[٤].

---

[١] تقدَّم تخريجه انظر الصفحة (١١٩).

[٢] شرح المواقف (٢٨١/٨) ط/ دار الكتب العلمية.

[٣] ما بين الحواصر ساقط من (ط).

[٤] أخرجها البخاري عن أنس بن مالك ﷺ، كتاب المناقب، باب سؤال المشركين أن يريهم النبي ﷺ آية فأراهم انشقاق القمر، (٢٠٦/٤)، رقم (٣٦٣٧)، ومسلم عنه أيضاً، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب انشقاق القمر، (٢١٥٩/٤)، رقم (٢٨٠٢).

وفي رواية أبي نعيم عن ابن مسعود أنَّه قال: «لقد رأيت أحد شقَّيه على الجبل الذي بمنى ونحن بمكة»[1].

ورواه البيهقي والقاضي عياض، عن علي وحذيفة بن اليمان، ومسلم، والترمذي، عن ابن عمر، وأحمد بن حنبل، والبيهقي عن جبير بن مطعم.

وقال السُّبكي: إنَّه متواترٌ ومحلُّ الانشقاق قيل: "مكَّة"، وقع شقَّه على أبي قبيس، وشقَّه على السويداء[2]، ورُئِي حِراء[3] بينهما.

[٣١٤/ط] وقيل: "مِنى" وكان بطلب صناديد قريش، فقال بعضهم: ابعثوا إلى أهل الآفاق، فلمَّا أُخبروا بمثله قالوا: هذا سحرٌ مستمرٌ، كما في شرح الشفاء للخفاجي[4].

وأكرم موسى عليه السلام بفلق البحر في الأرض، وأكرم محمداً ﷺ ففلق له القمر فوق السماء، وانظر إلى فرق ما بين السماء والأرض، كما في التفسير الكبير في سورة الكوثر[5].

---

[1] أخرجه مسلم عن ابن مسعود رضي الله عنه، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب انشقاق القمر، (٤/٢١٥٨)، رقم (٢٨٠٠)، وذكره ابن حجر في فتح الباري (٦/٦٣٢)، وعزاه لأبي نعيم في دلائل النبوة، وكذلك العيني في عمدة القاري (١٦/١٦٣)، ولم أجده في دلائل النبوة.

[2] السويداء: تصغير سوداء، موضعٌ قرب المدينة على طريق الشام، قال غيلان بن سلمة:

أسل عن سلمى علَاك المشيب وتصابي الشيوخ شيءٌ عجيب
وإذا كان في سليمى نسيبي لذَّ في سلمى وطاب النسيب
إنني فاعلمي وإن عزَّ أهلي بالسويداء للغداة الغريب

والسويداء بلدة مشهورة في ديار مضر قرب حران بينها وبين بلاد الروم، فيها خيرات كثيرة وأهلها نصارى أرمن في الغالب. والسويداء أيضاً قرية بحوران من نواحي دمشق. انظر معجم البلدان (٣/٢٨٦).

[3] (جز) في (ب).

[4] راجع شرح الشفاء (٣/٤٧٥، ٤٧٧).

[5] انظر التفسير الكبير (٣٢/٣١٤).

وقال في الفقه الأكبر: (وخبر المعراج) إلى السماء (حقٌّ) ثابتٌ بالروايات المشهورة عن ثلاثة [٦٨/أ] وثلاثين صحابياً: أميرَي المؤمنين عمر وعلي، وابن عباس، وابن مسعود، وابن عمر، وأُبيُّ بن كعب، وابن عمرو بن العاص، وحذيفة بن اليمان، وأنس، وجابر بن عبد الله، ومالك بن صعصعة[1]، وأبي أيوب، وأبي أمامة، وأبي ذر، وأبي سعيد الخدري، وسمرة بن جندب، وبريدة، وصهيب، وشداد بن أوس، وأبي هريرة، وسهل بن سعد، وعبد الله بن سعد بن زرارة[2]،

---

[1] **مَالِكُ بْنُ صَعْصَعَة**: مالك بن صعصعة بن وهب المازني، نسبه إلى بني مازن بن النجار، هو الذي حفظ حديث المعراج بطوله ورواه عن النبي ﷺ. ورُوي له عن رسول الله ﷺ خمسة أحاديث، اتفق البخاري ومسلم على أحدها، وهو حديث الإسراء والمعراج، وهو أحسن أحاديث الإسراء، رواه عنه أنس بن مالك رضي الله عنه، وهو في الصحيحين، قال ابن عبد البر: مالك بن صعصعة الأنصاري المازني من بني النجار، روى له البخاري، ومسلم، والترمذي، والنسائي. انظر أسد الغابة (٤/٢٥١، ٢٥٢) ط / دار الفكر، والاستيعاب (٣/١٣٥٢)، والإصابة (٥/٥٣٩)، وتهذيب الأسماء واللغات (٢/٨١)، وتهذيب الكمال (٢٧/١٤٧، ١٤٨).

[2] **عبد الله بن سَعْدُ بن زُرَارَة**: وقيل: عبد الله بن أسعد بن زرارة الأنصاري، ذكره ابن أبي حاتم وابن حبان وغيرهما في الصحابة، وقال البغوي: ذكره البخاري في الصحابة وهو خطأ. وروى أبو بكر بن أبي شيبة، والبزار، والبغوي، وابن السكن، والحاكم، عن عبد الله بن أسعد بن زرارة، قال: قال رسول الله ﷺ: «انتهيت إلى سدرة المنتهى ليلة أسري بي، فأوحي إليَّ في علي أنَّه إمام المتقين ... » الحديث. ملخصاً من الإصابة (٤/٥، ٦).

وعبد الرحمن بن قُرْط[1]، وأبي الحَمْرَاء[2]، وأبي ليلي الأنصاري[3]، وعقبة بن عامر، وعُطَارِد بن حَاجِب التَمِيمي[4]، وأبي حبَّة[1]، وأبي سفيان بن حرب، وأمُّ سلمة، وأمُّ هانئ، وعائشة وأسماء بنتَي أبي بكر رضي الله تعالى عنهم.

---

[1] **عبد الرَّحمَن بْنُ قُرْط**: عبد الرحمن بن قرط الثمالي الحمصي، صحابي من أهل الصُّفَّة، سكن الشام، وكان والياً على حمص في زمان عمر، وروى البخاري عن عبد الرحمن بن قرط، أنَّ رسول الله ﷺ ليلة أسري به إلى المسجد الأقصى، كان بين المقام وزمزم، جبرائيل عن يمينه، وميكائيل عن يساره، فطارا به حتى بلغ السماوات السبع، فلمَّا رجع قال: «سمعت تسبيحاً في السماوات العُلا ... » الحديث. انظر الاستيعاب (٨٥١/٢)، وأسد الغابة (٣٨٦/٣)، والإصابة (٢٩٦/٤، ٢٩٧)، وتاريخ دمشق (٣٤١/٣٥ وما بعدها).

[2] **أبو الحَمْرَاء**: مولى النبي ﷺ وخادمه، اسمه هلال بن الحارث، ويقال: هلال بن ظفر، قال البخاري: له صحبةٌ ولا يصح حديثه، وروى البخاري عنه في التاريخ الكبير قال: صحبت النبي ﷺ تسعة أشهر، فكان إذا أصبح كل يوم يمر بباب فاطمة وعلي عليهما السلام، فيقول: «السلام عليكم أهل البيت» ﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً﴾. توفي رضي الله عنه بحمص.

وربَّما أراد أبو الحمراء مولى آل عفراء أو مولى الحارث بن رفاع، قال ابن إسحاق: زعموا أنَّه شهد بدراً. وقال غيره شهد بدراً وأحداً. انظر أسد الغابة (٧٧/٥، ٧٨). ط / دار الفكر، والاستيعاب (١٦٣٣/٤)، والإصابة (٨٠/٧)، والتاريخ الكبير (٢٥/٩، ٢٦)، والطبقات الكبرى لابن سعد (٣٧٧/٣).

[3] **أبو لَيْلَى الأَنْصَارِي**: والد عبد الرحمن بن أبي ليلى، اختُلف في اسمه فقيل: بلال. وقيل: بليل بالتصغير. وقيل: يسار بن نمير. وقيل: أوس بن خولي. وقيل: داود بن بلال. وقال ابن الكلبي: أبو ليلى الأنصاري: اسمه داود بن بلال الأنصاري الأوسي. صحب النبي ﷺ وشهد معه أحداً وما بعدها من المشاهد، ثم انتقل إلى الكوفة، روى عن النبي ﷺ وحديثه في السنن، ومنه عند أبي داود: صلَّيت إلى جنب النبي ﷺ في صلاة تطوع، فسمعته يقول: «أعوذ بالله من النار... » الحديث. وروى عنه ابنه عبد الرحمن، وشهد هو وابنه مع علي بن أبي طالب رضي الله عنه مشاهده كلها، وقيل إنَّه قتل بصفين. انظر أسد الغابة (٢٦٩/٥) ط/ دار الفكر، والاستيعاب (١٧٤٤/٤)، والإصابة (٢٩٢/٧).

[4] **عُطَارِد بن حَاجِب التَمِيْمِي (ت نحو ٢٠ هـ – نحو ٦٤٠م)**: عطارد بن حاجب بن زرارة التميمي، أبو عكرمة، خطيب من سراة بني تميم، كان سيداً في قومه، ثبت ذكره في الصحيح عن ابن عمر قال:=

وروى عنهم أكثر من ثلاثة وثلاثين شيخاً: رواه أحمد بن حنبل، وابن مردويه عن عمر، وأبو نعيم، والبزار، والبيهقي، رحمهم الله تعالى عن علي ﷺ، وأحمد، والبخاري، ومسلم، والنسائي، والبزار، والطبراني، وأبو يعلى، وأبو نعيم، والبيهقي، وابن أبي شيبة، وابن مردويه، رحمهم الله تعالى عن ابن عباس رضي الله عنهما.

وأحمد، والبخاري، ومسلم، والترمذي، وابن ماجه، والبزار، وأبو يعلى، والطبراني، والبيهقي، وأبو نعيم، [٤٤/ج] والحاكم، وسعيد بن منصور، وابن عساكر، وابن مردويه، والحارث ابن أبي أسامة، وابن شاهين، رحمهم الله تعالى عن ابن مسعود ﷺ.

=رأى عمر بن الخطاب عطارداً يبيع في السوق حُلَّةً سِيَرَاء، وكان رجلاً يغشى الملوك ويصيب منهم، فقال عمر: يا رسول الله لو اشتريتها فلبستها لوفود العرب. فقال: «إنَّما يلبس الحرير في الدنيا من لا خَلَاقَ له في الآخرة». وهو الذي أهدى النبي ﷺ ثوب ديباج كان كساه إياه كسرى، فعجب منه الصحابة، فقال له النبي ﷺ: «لمناديل سعد بن معاذ في الجنة خير من هذا». وذكر ابن حجر في الإصابة أنَّه ارتد بعد النبي ﷺ مع مَن ارتد من بني تميم، وتبع سجاح التميمية، وهو القائل:

أَمْسَت نَبِيَّتُنا أنثى نطيف بها ... وأصبحت أنبياء الناس ذُكرانا

ثم عاد إلى الإسلام وحسن إسلامه. انظر أسد الغابة (٥٣٩/٣، ٥٤٠) ط / دار الفكر، والإصابة (٤١٩/٤، ٤٢٠)، والاستيعاب (١٢٤٠/٣، ١٢٤١)، ومعجم الشعراء (٢٩٩/١، ٣٠٠)، محمد بن عمران المرزباني، تصحيح وتعليق: أ.د ف. كرنكو، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، الطبعة الثانية: ١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م. عدد الأجزاء (١)، والأعلام (٢٣٦/٤).

(١) **أبو حبَّة الأَنْصَارِي**: عامر بن عمير، أبو حبَّة الأنصاري البدري، غلب عليه أبو حبَّة البدري؛ لشهوده بدراً، واختُلف في اسمه ولقبه، فقيل: أبو حيَّة بالياء، وأبو حنَّة بالنون، وصوابه أبو حبَّة بالباء. وقيل اسمه: عامر. وقيل: مالك. روى له البخاري ومسلم حديث المعراج، وابن شهاب عن أبي حبة البدري وابن عباس قالا: قال رسول الله ﷺ: «لَمَّا عُرج بي إلى السماء، ظهرت لمستوى أسمع فيه صريف الأقلام».

انظر الاستيعاب (١٦٢٨/٤، ١٦٢٩)، وتهذيب التهذيب (٦٦/١٢)، وراجع أيضاً تهذيب الكمال للمزي (٢٢٠/٣٣ وما بعدها) في تمييزه عن أبي حبة زيد بن غزية الأنصاري المازني النجاري، وانظر ذلك أيضاً عند ابن الأثير في أسد الغابة (٢٧/٣، ٢٨)، وفي موضع آخر (٦٥/٥، ٦٦) ط / دار الفكر.

[٣١٥/ط] [وأبو داود، والبيهقي، والطبراني][1]، وأبو نعيم، رحمهم الله تعالى عن ابن عمر رضي الله عنهما، ورواه ابن مردويه، وعبد الله بن أحمد رحمه الله، عن أُبيٌّ بن كعب، والبيهقي وابن مردويه عن ابن عمرو بن العاص ﷺ.

[٦٩/ب] وأحمد، والترمذي، والنسائي، والحاكم، وابن جرير، والبيهقي، وابن أبي شيبة، وابن مردويه رحمهم الله عن حذيفة بن اليمان.

ورواه البخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، وأحمد، وأبو يعلى، والبيهقي، والبزار، وابن جرير، وابن لال[2]، وابن أبي حاتم، والحكيم الترمذي، وابن سعد، وابن حبان، وابن عساكر، وسعيد بن منصور، وابن مردويه، والضياء[3]، والدارقطني، رحمهم الله تعالى عن أنس ﷺ.

ورواه البخاري، ومسلم، والطبراني، والديلمي، وابن مردويه عن جابر، وأحمد، والبخاري ومسلم، عن مالك بن صعصعة، والبغوي، وابن عساكر عن أبي أمامة وابن أبي حاتم، وابن مردويه عن أبي أيوب الأنصاري، والبخاري، ومسلم، وابن عساكر عن أبي ذر ﷺ. وخرَّجه البيهقي، وابن جرير، وابن أبي حاتم، وابن مردويه عن أبي سعيد الخدري، والترمذي، والبزار، والحاكم، والروياني، وابن حبان، وأبو نعيم، وابن مردويه، عن بريدة ﷺ، وابن مردويه عن سمرة بن جندب والطبراني، وابن مردويه عن صهيب بن سنان الرومي.

---

[1] ما بين الحاصرتين ساقط من (ب).

[2] **ابن لَأْل (٣٠٨ – ٣٩٨)**: أحمد بن علي بن أحمد بن محمد بن الفرج، أبو بكر الهمذاني الشافعي، الفقيه المعروف بابن لال، كان إماماً ثقةً مفتياً، وله مصنفات في علوم الحديث، غير أنَّه كان مشهوراً بالفقه، من تصانيفه: كتاب "الأمالي" في الحديث، "السنن" في الحديث، و"معجم الصحابة". انظر سير أعلام النبلاء (٥٢٣/١٢)، والوافي بالوفيات (١٤٢/٧)، وهدية العارفين (٧٩/٣).

[3] (والنسائي) في (ب).

ورواه ابن أبي حاتم، والبيهقي، والبزار، والطبراني، وابن مردويه عن شداد بن أوس، والبخاري، ومسلم، عن أبي حبَّة الأنصاري، والبخاري، ومسلم، وابن ماجه، وأحمد بن حنبل، وابن أبي حاتم، والطبراني، وابن جرير، والبزار، [٦٩/أ] وأبو يعلى، والبيهقي، وابن سعد، وسعيد ابن منصور، وابن عرفة، وابن عدي، وابن مردويه عن أبي هريرة، وابن عساكر، عن سهل ابن سعد، والبزار، وابن قانع[1]، وابن عدي، عن عبد الله بن سعد بن زرارة، [والطبراني] وأبو نعيم، وسعيد بن منصور، وابن مردويه عن عبد الرحمن بن قرط، والطبراني، وابن قانع وابن مردويه عن أبي الحمراء، والطبراني، وابن مردويه عن أبي ليلى الأنصاري.

[٣١٦/ط] وأبو نعيم عن أبي سفيان، والطبراني، والحاكم، والبيهقي، وابن مردويه عن عائشة، [٤٤/د] وابن مردويه عن أسماء بنت أبي بكر. ورواه ابن سعد عن أم سلمة، وابن جرير وابن إسحاق والطبراني [وابن مردويه وأبو يعلى وابن عساكر عن أم هانئ، والطبراني][2] عن عقبة بن عامر، وأبي الحمراء والبيهقي عن عُطارد بن حاجب التميمي.

فإنَّه من جملة ما أكرم به الله نبينا ﷺ من المناجاة وإمامة الأنبياء، والعروج إلى سدرة المنتهى، وما رأى من آيات ربِّه الكبرى، أكرم سليمان بمسيرة غدوة شهر، وأكرم محمداً ﷺ

---

[1] **ابن قَانِع (٢٦٦ – ٣٥١ هـ / ٨٨٠ – ٩٦٢ م)**: عبد الباقي بن قانع بن مرزوق بن واثق البغدادي، أبو الحسين، محدِّثٌ حافظٌ من حفاظ الحديث، روى عنه الدارقطني، وأبو الحسين القطان، وأبو علي ابن شاذان، وغيرهم. كان يُرمى بالخطأ في الرواية، قال الدارقطني: كان يحفظ ولكنَّه يُخطئ ويُصِرُّ. من آثاره: كتاب "معجم الصحابة"، و"السنن عن أهل البيت"، و"تاريخ الوفيات". انظر تذكرة الحفاظ (٦٦/٣، ٦٧)، والإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى لابن ماكولا (٧١/٧)، علي بن هبة الله بن ماكولا، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١١هـ. عدد الأجزاء (٥)، والأعلام (٢٧٢/٣)، ومعجم المؤلفين (٧٤/٥).

[2] ما بين الحواصر ساقط من (ط).

بالمسير إلى بيت المقدس والسماء في ساعةٍ، كما في التفسير الكبير في سورة الكوثر[1]، واشتمل على أمورٍ في مقام التحدي كذلك.

واختُلف في وقت الإسراء: فقيل: كان بعد مبعثه بخمسة عشر شهراً. وقيل: بخمس سنين، وقيل: قبل الهجرة بسنةٍ.

واختُلف أيضاً في أنَّ الإسراء بروحه أو بجسده: فقال قومٌ: إنَّه كان بالرُّوح، [٧٠/ب] وإنَّه كان في المنام، وإليه ذهب معاوية وعائشة ومحمد بن إسحاق.

وقال آخرون: كان بالجسد في اليقظة إلى بيت المقدس وإلى السماء[2]، وحيث شاء الله بالرُّوح.

وقال الجمهور: إنَّه كان بالجسد والرُّوح في اليقظة[3].

احتجَّ الأولون بقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾[4]، [صرَّح][5] بالرؤيا، وهي إنَّما تكون في المنام.

وبما حُكي عن عائشة رضي الله تعالى عنها: «ما فُقد جسد رسول الله ﷺ ليلة المعراج»[6].

---

[1] لم يذكر السماء، انظر التفسير الكبير (٣١٥/٣٢).

[2] (السعادة) في (ب).

[3] انظر عمدة القاري (١٢٥/١٥، ١٢٦).

[4] الإسراء: ٦٠

[5] ساقطة من (أ).

[6] تقدَّم تخريجه انظر الصفحة (١١٩).

وبقوله ﷺ في هذا الحديث: «بينما أنا نائمٌ»، وبقوله ﷺ في هذا الحديث: «فاستيقظت وأنا بالمسجد الحرام»[1]، في بعض روايات أنس رضي الله عنه.

وأُجيب: بأنَّ الآية دليلٌ لنا تدلُّ على أنَّها رؤيا عينٍ وإسراء شخصٍ؛ إذ ليس في الحكم[2] فتنةٌ، ولا يكون فيه شكٌّ لأحدٍ؛ لأنَّ كلَّ أحدٍ يمكن أنْ يرى مثل ذلك من الكون [٣١٧/ط] في ساعةٍ واحدةٍ في أقطارٍ متباينة، وقولُ عائشة رضي الله تعالى عنها لا يصلح للاحتجاج به ههنا؛ لأنَّها لم تحدث به عن مشاهدة؛ لأنَّها لم تكن زوجة في ذلك الوقت، ولا في [سِن][3] مَن يضبط، ولعلَّها لم تكن وُلِدت بعد على الخلاف المارِ في وقت الإسراء[4].

ولا حُجَّة في قوله ﷺ: «بينما أنا نائمٌ» لجواز أنْ يكون النوم أوَّل وصول الملَك إليه، وليس في الحديث ما يدلَّ على أنَّه كان نائماً في القضية كلها.

وقوله ﷺ: «فاستيقظت» [٤٥/ج] لا يدلُّ عليه؛ لجواز [٧٠/أ] أنْ يكون المراد استيقاظاً بعد نومٍ كان في موضع نومه بعد الوصول إليه، وأنَّه وقع مرتين أو مراراً، تارةً في اليقظة، والباقي في المنام، وعلى ذلك يُخرَّج جميع الأحاديث على اختلاف عباراتها[5].

---

[1] أخرجه البخاري من حديث أنس رضي الله عنه، كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾، (١٤٩/٩)، رقم (٧٥١٧)، ومسلم عنه رضي الله عنه، كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله ﷺ وفرض الصلوات، (١٤٩/١)، رقم (١٦٤).

[2] (الحكم) في النسختين، وهي (الحلم) في (ط) وهو الصحيح.

[3] ساقطة من (ط).

[4] انظر عمدة القاري (١٢٦/١٥).

[5] وقال بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه، وقد رُوي أنَّه عليه السلام سُئِل هل رأيت ربك؟ فقال: رأيته بفؤادي. وأمَّا الرؤية في المنام فقد طُيَّ القول بها من كثيرٍ من السلف.

واحتجَّ الآخرون بقوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى﴾[1]، غيَّا الإسراء بالمسجد[2] الأقصى ولو كان ثمة أمرٌ زائدٌ على ذلك لبيَّنه؛ لأنَّه سِيق[3] لبيان شرف النبي ﷺ، ومدحه وذكره كان أبلغ في ذلك؛ لثبوته حينئذٍ بالدليل القطعي الذي يكفر جاحده.

والجواب: أنَّ الزائد على ذلك ثبت بأحاديث مشهورة إنكارها ضلالٌ.

واحتجَّ الجمهور بالكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ﴾، وجه ذلك أنَّه لو كان في النوم لم يقل: "أسرى بعبده"، بل يُقال: "بروح عبده". لا يُقال: يجوز أنْ يكون تقديره ذلك، لأنَّ الأصل خلاف الحذف والتقدير.

وبالأحاديث الدَّالة على أنَّه ﷺ رأى ربَّه بعينه ليلة المعراج، وهي مشهورةٌ عن ابن عباس، وأنس، وأسماء، رضي الله تعالى عنهم، وعليه كثيرٌ من العلماء. وإليه أشار بقوله: (ومَن ردَّه فهو مبتدعٌ ضالٌّ)[4].

ثم الصحيح أنَّه عليه السلام إنَّما رأى ربَّه بفؤاده. وجعل بعض الأئمة الأحوط فيه التوقُّف لعدم ما يوجبه يقيناً. كذا ذكر في هامش النسخة (ب).

[1] الإسراء: ١

[2] (لا المسجد) في (ب).

[3] (سبق) في (ب).

[4] (ضلال) في (ب).

قال في شرح المقاصد: والحقُّ أنَّه في اليقظة[1] إلى المسجد الأقصى، بشهادة الكتاب وإجماع القرن الثاني ومَن بعدهم، ثم إلى [٣١٨/ط] السماء بالأحاديث المشهورة، والمنكر مبتدعٌ، ثم إلى الجنة أو إلى العرش، أو إلى طرف العالم على اختلاف الآراء بخبر الواحد.

وقد اشتهر [٧١/ب] أنَّه نعتَ لقريش المسجد الأقصى على ما هو عليه، وأخبرهم بحال غيرهم، وكان على ما أخبر، وبما رأى في السماء من العجائب، وبما شاهد من أحوال الأنبياء على ما هو مذكورٌ في كتب الحديث.

لنا أنَّه أمرٌ ممكنٌ أخبر به الصادق، ودليل الإمكان إمَّا تماثل الأجسام، فيجوز الخرق على السماء كالأرض، وعروج الإنسان كغيره، وإمَّا عدم دليل الامتناع، وأنَّه لا يلزم من فرض وقوعه محالٌ، وأيضاً لو كان دعوى النبي عليه السلام المعراج في المنام أو بالروح؛ لَما أنكره الكفرة غاية الإنكار، ولم يرتد بعض من أسلم تردُّداً منه في صدق النبي ﷺ [2].

فأشار الإمام [٤٥/د] في المقام بالاكتفاء بذكر معجزتين [باهرتين][3]، من معجزات نبينا محمد ﷺ، إلى إثبات نبوَّته بالمعجزات من باب برهان "الإنَّ"[4].

---

[1] نص التفتازاني هنا أنه بالجسد فقال: "والحق أنه في اليقظة "بالجسد" إلى المسجد الأقصى بشهادة الكتاب ... ".

[2] انظر شرح المقاصد (٤٩/٥).

[3] ساقطة من (ب).

[4] برهان "الإنَّ": قال الامام الرازي: "اعلم أنَّ التمسك بطريق المعجزات في إثبات النبوة هو من باب برهان "الإنَّ"، وهو الاستدلال بالأثر على المؤثر على سبيل الاحتمال، فإنَّا نعرف بظهور المعجز عليه – عليه السلام – كونه مُشَرَّفاً عند الله على سبيل الإجمال، من غير أنْ نعرف كيفية ذلك الشرف.
وبرهان الـ "إنَّ" نسبة إلى "إنَّ"، وهو ما لا يكون الحد الأوسط فيه علَّةً للحد الأكبر، وهو دليلٌ على أنَّ الحد الأكبر موجودٌ للأصغر، من غير بيان علَّته، وهو أنْ يستدل بالنتيجة على المنتج، ويُسمِّيه المنطقيون "البرهان الإنِّي" أو "برهان الإنَّ"، ويسمِّيه الفقهاء "قياس الدلالة". ومثاله أن نقول: هذا شبعان؛ فإذن هو

وتقريره على ما في شرح المقاصد وغيره: أنَّه ﷺ ادَّعى النبوة وأظهر المعجزة، وكلُّ من كان كذلك[1] فهو نبيٌّ، أمَّا دعوى النبوة فبالتواتر والاتفاق حتى جرت مجرى الشمس في الوضوح والإشراق، وأمَّا إظهار المعجزة، فلأنَّه أتى بالقرآن وأخبر عن المغيبات، وأظهر أفعالاً على خلاف المعتاد، وبلغت جملتها حدَّ التواتر، وإنْ كانت تفاصيلها من الآحاد[2].

أمَّا بيان **الأول**: فهو أنَّه ﷺ تحدَّى [بالقرآن][3]، ودعا إلى الإتيان بسورةٍ من مثله في البلاغة والفصاحة، مصاقع[4] البُلغاء والفُصحاء [٧١/أ] من العرب العُرباء، مع كثرتهم وشهرتهم بغاية العصبيَّة والحميَّة الجاهليَّة، وتهالكهم على المباهاة والمباراة، فعجزوا حتى آثروا المقارعة على المعارضة، وبذلوا المهج والأرواح دون المدافعة، فلو قدروا على المعارضة لعارضوا، ولو عارضوا لنُقِل إلينا؛ لتوافر الدواعي وعدم الصارف، والعلم بجميع ذلك قطعيٌّ كسائر العاديات[5].

قريب العهد بالأكل. انظر المطالب العالية (١٢٣/٨)، وانظر معيار العلم في المنطق (٢٣٢)، الغزالي، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٠هـ-١٩٩٠م، وانظر حاشية ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة (٤١٧)، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم – دمشق، الطبعة الرابعة: ١٤١٤هـ-١٩٩٣م، والبصائر النصيرية في المنطق (١٤٧، ١٤٨)، عمر بن سهلان الساوي، المطبعة الأميرية الكبرى – مصر، الطبعة الأولى: ١٣١٦هـ-١٨٩٨م.

[1] (كل من ذلك) في (ب).

[2] انظر شرح المقاصد (٢٧/٥)، وانظر المسامرة (٢٠٣/٢) ط/ الأميرية.

[3] ساقطة من (ب).

[4] (مصافح) في (ب).

[5] انظر شرح المقاصد (٢٧/٥، ٢٨).

وأمَّا بيان **الثاني**: فهو أنَّه أخبر عن المغيَّبات الماضية كقصة نوح وإبراهيم ولوط، [٣١٩/ط] وقصة موسى ويوسف[١] وغيرهم على تفاصيلهم من غير سماعٍ من أحدٍ، ولا تلَقٍ من كتابٍ، وعن المغيَّبات المستقبلة كقوله تعالى: ﴿سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُوْلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾[٢]، ﴿مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾[٣]، ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾[٤]، وقوله ﷺ: «سيبلغ مُلْكُ أُمَّتي ما زُوِيَ لي منها»[٥]، و«الخلافةُ بعدي ثلاثونَ سنة»[٦]، وإخباره[٧] بهلاك كسرى وقيصر وزوال ملكهما، وإنفاق كنوزهما في سبيل الله، وغير ذلك مما رُوي في صحاح الأحاديث، وقد اقترنت بدعوى النبوة فيتميَّز عن الكرامات، وبطهارة النفس وصوالح الأعمال، فيتميَّز عن الكهانة ونحوها[٨].

---

[١] (ويونس) في (ب).

[٢] الفتح: ١٦

[٣] الروم: ٣

[٤] القمر: ٤٥

[٥] أخرجه مسلم عن ثوبان ﷺ، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب هلاك هذه الأمة بعضهم ببعض، (٢٢١٥/٤)، رقم (٢٨٨٩) من حديث طويل، وأبو داود عنه، كتاب الفتن والملاحم، باب ذكر الفتن ودلائلها، (٩٧/٤)، (٤٢٥٢)، والترمذي عنه أيضاً، أبواب الفتن، باب ما جاء في سؤال النبي ﷺ ثلاثاً في أمته، (٤٢/٤)، رقم (٢١٧٦)، بمثل لفظ مسلم.

[٦] أخرجه ابن حبان عن سَفِينَةَ ﷺ، كتاب إخباره ﷺ عن مناقب الصحابة، (٣٩٢/١٥)، رقم (٦٩٤٣)، والبزار عنه أيضاً، مسند سفينة مولى رسول الله ﷺ، (٢٨٠/٩)، رقم (٣٨٢٨)، مسند البزار المسمى بالبحر الزخار، أحمد بن عمرو العتكي المعروف بالبزار، تحقيق: محفوظ زين الله – عادل بن سعد – صبري الشافعي، الطبعة الأولى: ٢٠٠٩م، عدد الأجزاء (١٨).

[٧] (وإختباره) في (ب).

[٨] راجع شرح المقاصد (٣٥/٥، ٣٦، ٣٧).

وأمَّا بيان **الثالث**: فهو أنَّه ظهر منه ﷺ أفعالٌ على خلاف العادة، بعضها إرهاصيَّة ظهرت قبل دعوى النبوة، وبعضها تصديقيَّة ظهرت بعدها، وتنقسم إلى أمورٍ ثابتةٍ في ذاته، وأمورٍ متعلقةٍ بصفاته، وأمورٍ خارجةٍ عنهما مما يَربى[1] على [٧٢/ب] ألفٍ، كما فُصِّل في دلائل النبوة[2].

وأمَّا إثبات نبوَّته العامة [٤٦/ج] من باب برهان "اللِمَ"[3] فتقريره على ما في المطالب العالية للإمام الرازي: أنَّه ﷺ إدَّعى بين أقوامٍ لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم: إني بُعثت بالكتاب والحكمة لأتمِّم مكارم الأخلاق، وأُكَمِّل الناس في قوتهم العلمية العملية، وأُنوِّر العالم بالإيمان

---

[1] (ما يرى) في (ب) وهو تحريف.

[2] فالأول: كالنور الذي كان ينقلب في آبائه إلى أنْ وُلد، وكولادته مختوناً مسروراً، واضعاً إحدى يديه على عينيه والأخرى على سوأته، وما كان من خاتم النبوة بين كتفيه، وطول قامته عند الطويل، ووساطته عند الوسيط، ورؤية مَن خلفه كأن يرى من قدامه.

والثاني: كاستجماعه الغاية القصوى من الصدق، والأمانة، والعفاف، والشجاعة، والفصاحة، والزهد، والتواضع لأهل المسكنة، والشفقة على الأمة، والمصابرة على متاعب النبوة، والمواظبة على مكارم الأخلاق، وكبلوغه النهاية في العلوم والمعارف الإلهية، وتمهيد المصالح الدينية والدنيوية، وككونه مُجاب الدعوة.

والثالث: كخرور الأوثان سُجَّداً ليلة ولادته، وسقوط شرف قصور الأكاسرة، وإظلال السحاب عليه، وكانشقاق القمر، وانقلاع الشجر، وتسليم الحجر، ونبوع الماء من بين أصابعه، وحنين الجذع، وشكاية النوق، وشهادة الشاة المشوية يوم خيبر، وتسبيح الحصى، وغير ذلك مما لا يعد ويحصى. انظر شرح المقاصد (٣٧/٥، ٣٨)، وانظر المسامرة (٢٠٥/٢، ٢٠٦) ط/ الأميرية، وإتحاف السادة المتقين (٢٠٤/٢).

[3] برهان "اللِمَ": نسبة إلى "لِمَ"، وهو ما يكون الحد الأوسط فيه علَّة للحد الأكبر أي النتيجة، ويسمِّيه المنطقيون "البرهان اللِّمِّي" أو "برهان اللِمَ"، ويسمِّيه الفقهاء "قياس العلَّة"، ومثاله أن نقول: هذه الخشبة مُحترقة؛ لأنها أصابتها النار. انظر معيار العلم (٢٣٢). وانظر حاشية ضوابط المعرفة (٤١٧). والبصائر النصيرية (١٤٧، ١٤٨).

والعمل الصالح، ففعل ذلك وأظهر دينه على الدين كلِّه كما وعده الله، ولا معنى للنبوة إلَّا ذلك[1].

فأشار إلى الثاني مشيراً إلى مذاهب المحقِّقين من أهل السنَّة، من عصمة الأنبياء عن الكفر مطلقاً قبل البعثة وبعدها، وعن الكبائر بعد البعثة مطلقاً، والصغائر عمداً، والمنفِّرة[2] مطلقاً، كما في شرح المقاصد وغيره[3].

وهذا مذهب أئمَّتنا واختاره الأستاذ. قال الإمام النووي: هو مذهب المحقِّقين من المتكلمين والمحدثين.

وقال في المسايرة: هو المختار فيما ليس طريقه الإبلاغ، وأمَّا فيه فهُم معصومون فيه من السهو والغلط[4].

---

[1] أورد الشريف الجرجاني ذلك في شرحه للمواقف، ثم نقل قول الإمام الرازي بعد ذلك في المطالب العالية: "وهذا برهانٌ ظاهرٌ من باب برهان اللِمَ، فإنَّا بحثنا عن حقيقة النبوة وبيَّنا أنَّ تلك الماهية لم تحصل لأحدٍ كما حصلت له عليه الصلاة والسلام، فيكون أفضل ممن عداه. وأما إثباتها بالمعجزة فمن باب برهان الإنِّ" ثم قال: قال المصنف: وهذا المسلك قريبٌ من مسلك الحكماء؛ إذ حاصله أنَّ الناس في معاشهم ومعادهم محتاجون إلى مُؤيِّد من عند الله يضع لهم قانوناً يسعدهم في الدارين. انظر شرح المواقف (٨/٢٨٥) ط/ دار الكتب العلمية، وراجع المطالب العالية (٨/١١٠، ١١٢) وانظر أيضاً (٨/١٢١، ١٢٣)، مع اختلاف في العبارة حيث عبَّر عنه ببرهان "الله" تارة، وببرهان "العلم" تارة أخرى.

[2] (المغفرة) في (ب).

[3] راجع شرح المقاصد (٥/٤٩، ٥٠، ٥١).

[4] انظر المسايرة (١٢٩)، والمسامرة (٢/٢٠٠، ٢٠١) ط/ الأميرية.

ولا يجوز صدور الكذب عنه في الأحكام التبليغية سهواً عند الأستاذ وجمهور المحققين؛ لاستلزامه إبطال دلالة المعجزة، دلَّت على صدقه في جميع ما أتى به مطلقاً. قال القاضي الباقلاني: إنَّه يجوز صدور الكذب عنه في الأحكام التبليغية سهواً؛ لأنَّ دلالة المعجزة في الأحكام التي تعمَّد وقصد إليها، وأمَّا ما يصدر بلا

وقال فيه[1] مبيِّناً لعصمتهم على العموم:

(والأنبياء صلوات الله عليهم كلهم منزَّهون) بتنزيه الله بعد البعثة، كما دلَّ الوصف، فإنَّ[2] الفاعل حقيقة في حالة[3] الاتصاف، كما تقرَّر في الأصول، [٣٢٠/ط] (عن الصغائر) ظاهره[4] الإطلاق، لكنَّ المراد به العمد لِما بيَّنه[5] ما سيجيء بعده من التصريح[6]، (والكبائر) مطلقاً خلافاً للحشويَّة فيهما، (والكفر) مطلقاً كما دلَّ الإطلاق [٧٢/أ] فيهما، وكذلك فيه

عمد وقصد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة، فلا ينافي جواز الكذب سهواً لدلالة المعجزة، هذا والمعتمد عليه أنَّه لا يجوز صدور الكذب عنهم في الأحكام التبليغيَّة مطلقاً. ذكره في هامش النسخة (ب).

[1] أي: في الفقه الأكبر.

[2] هكذا في النسختين ولعلَّ الأصح أن تكون (فإنه) والضمير عائد إلى الله تعالى.

[3] (حال) في (ب) و(ط).

[4] (ظاهرة) في (ب).

[5] (تبيت) في (ب).

[6] المراد: وقد كانت منهم زلات وخطايا. انظر الصفحة ٣٧٥.

قبل البعثة كما صرَّح به وعيَّنه الدليل بعده، خلافاً للشيعة فيه في حال التقيَّة وللأزارقة[1] من الخوارج[2] مطلقاً[3].

وإيضاح المرام، وتفصيل المقام: أنَّ القبيح إمَّا أنْ يكون منافياً لِما تقتضيه المعجزة، كالكذب فيما يتعلَّق بالتبليغ أو لا، والثاني إمَّا أنْ يكون كفراً أو معصية غيره.

وهي [إمَّا][4] أنْ تكون كبيرةٌ كالقتل والزِّنا، أو صغيرةٌ منفِّرةٌ كسرقة لقمةٍ والتطفيف بحبةٍ، أو غير منفِّرةٍ، ككذبةٍ وهمٌّ بمعصيةٍ، كلُّ ذلك إمَّا عمداً أو سهواً، وبعد البعثة أو قبلها.

---

[1] **الأزارقة**: إحدى فرق الخوارج، وهم أصحاب نافع بن الأزرق الذين كفروا علياً بالتحكيم، وقالوا إن ابن ملجم محقٌ في قتله، وكفروا الصحابة: عثمان، وطلحة، والزبير، وعائشة، وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم، وسائر المسلمين معهم، وقالوا بتخليدهم في النار جميعاً، وكفروا القاعدين عن القتال وإن كانوا موافقين لهم في مذهبهم، وأباحوا قتل أطفال المخالفين ونسائهم، وقالوا: لا رجم على الزاني المحصن، ولا حد للقذف على النساء، وقالوا بتكفير مرتكب الكبيرة وتخليده في النار، ولم يكن للخوارج قومٌ أكثر منهم عدداً، وأشدُّ شوكةً، وأعصلُ ناباً، وقد استحلوا أموال مخالفيهم قتلوا أم لم يقتلوا. انظر الملل والنحل (١/١٣٧، ١٤١)، والفرق بين الفرق (٨٢، ٨٧) ط/ المكتبة العصرية، وموسوعة الفرق (٣٦، ٣٧).

[2] **الخوارج**: إحدى الفرق الإسلامية التي اشتهر أمرها في التاريخ الإسلامي، ويقال لهم "المُحَكِّمة" الذين قالوا: "لا حكم إلا لله"، و"الحرورية" نسبة إلى حروراء، و"الشُرَاة" أي الذين باعوا أنفسهم لله تعالى، لُقبوا بالخوارج لخروجهم على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ، وقد اتفقت كلمتهم على القول بتكفير علي، وعثمان، وأصحاب الجمل، والحكمين وكل من رضي بالتحكيم، وعلى القول بكفر الفاسق من أمة محمد ﷺ، وخلوده في النار إلا النجدات منهم فإنهم ذهبوا إلى أن الفاسق كافرٌ كفر نعمة، ويرون الخروج على الإمام إذا خالف السنة حقاً واجباً، وقد انقسموا إلى فرق عدة، أهمها: المُحكِّمة الأولى، والأزارقة، والنجدات، والثعالبة، والعجاردة، والإباضية، والصُفرية، ثم تفرع عن هذه السبعة فرق أخرى وصلت إلى عشرين فرقة. انظر الملل والنحل (١/١٣١، ١٣٣)، والفرق بين الفرق (٧٢، ٧٤) ط/ المكتبة العصرية، وأصول الدين (٣٥٧، ٣٥٨)، وموسوعة الفرق (٢١٥، ٢١٩).

[3] انظر شرح المقاصد (٥/٥٠).

[4] ساقطة من (ب).

والجمهور على وجوب عصمتهم عمَّا ينافي مقتضى المعجزة، وقد جوَّزه القاضي الباقلَّاني سهواً؛ زعماً منه أنَّه لا يُخِلُّ[1] بالتصديق المقصود بالمعجزة، وعن الكفر مطلقاً.

وقد جوَّزه الأزارقة من الخوارج بناءً على تجويزهم الذنب، مع قولهم بأنَّ كل ذنبٍ [٤٦/د] كفرٌ.

[٣٢٢/ط] وجوَّز الشيعة إظهاره تقيةً واحترازاً عن إلقاء النفس في التهلكة[2]. ورُدَّ بأنَّ أولى الأوقات بالتقيَّة ابتداءُ الدعوة؛ لضعف الداعي وشوكة[3] المخالف، وكذا عن تعمُّد الكبائر بعد البعثة، فعندنا سمعاً، وعند المعتزلة عقلاً.

وجوَّزه الحشويَّة لِما سيأتي من شُبه الوقوع، وكذا عن الصغائر المنفِّرة؛ لإخلالها بالدعوة إلى الإتباع.

ولهذا ذهب كثيرٌ من المعتزلة إلى نفي الكبائر قبل البعثة أيضاً، وبعض الشيعة إلى نفي الصغائر ولو سهواً.

والمذهب عندنا منع [٧٣/ب] الكبائر بعد البعثة مطلقاً، والصغائر عمداً لا سهواً، لكن لا يصرُّون ولا يقَرُّون، بل ينبَّهون فينتهون.

وذهب إمام الحرمين منَّا وأبو هاشم من المعتزلة إلى تجويز الصغائر عمداً، كما في شرح المقاصد وغيره[4].

---

[1] (يخل) في النسختين، لكنها (يدخل) في (ط) وفي شرح المقاصد.

[2] (المهلكة) في (ب) و(ط).

[3] (وشرك) في (ب).

[4] انظر شرح المقاصد (٥/٥٠، ٥١).

وتمسَّك الجمهور بوجوهٍ لا تخلو عن مقالٍ، كما في المواقف[1]، فلذا لم يتعرَّض لها الإمام[1].

---

[1] ذكر من تلك الوجوه تسعاً:

الأول: لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم، وأنه واجبٌ للإجماع ولقوله تعالى: ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله﴾.

الثاني: لو أذنبوا لردَّت شهادتهم؛ إذ لا شهادة لفاسق بالإجماع، ولقوله تعالى: ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾ واللازم باطلٌ بالإجماع، ولأن من لا تقبل شهادته في االقليل من متاع الدنيا كيف تُسمع شهادته في الدين القيم إلى يوم القيامة.

الثالث: إنْ صدر عنهم وجب زجرهم؛ لعموم وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإيذائهم حرام إجماعاً، ولقوله تعالى: ﴿إن الذين يؤذون الله ورسوله ...﴾ الآية؛ ولدخلوا تحت: ﴿ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم﴾ وقوله: ﴿ألا لعنة الله على الظالمين ﴾ وقوله لوماً ومذمَّةً: ﴿لم تقولون ما لا تفعلون﴾و﴿أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم﴾.

الرابع: ولكانوا أسوأ حالاً من عُصاة الأمة؛ إذ يضاعف لهم العذاب، إذ الأعلى رتبةً يستحق أشد العذاب لمقابلته أعظم النعم بالمعصية؛ ولذلك قيل لنساء النبي ﴿لستن كأحد من النساء﴾ ﴿من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب﴾.

الخامس: ولم ينالوا عهده تعالى لقوله: ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾ وأي عهدٍ أعظم من النبوة.

السادس: ولكانوا غير مخلصين؛ لأن االذنب بإغواء الشيطان، وهو لا يغوي المخلصين لقوله تعالى: ﴿لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين﴾ واللازم باطل لقوله تعالى في حق إبراهيم وإسحاق ويعقوب: ﴿إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار﴾، وفي يوسف ﴿إنه من عبادنا المخلصين﴾.

السابع: قوله تعالى: ﴿ولقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا فريقاً من المؤمنين﴾، فالذين لم يتبعوه إنْ كانوا هم الأنبياء فذاك، وإلَّا فالأنبياء بالطريق الأولى.

الثامن: أنه تعالى قسم المكلفين إلى حزب الله وحزب الشيطان، فلو أذنبوا لكانوا من حزب الشيطان فيكونون خاسرين لقوله تعالى: ﴿ألا إن حزب الشيطان هم الخاسرون﴾.

التاسع: قوله تعالى في حق إبراهيم وإسحاق ويعقوب: ﴿إنهم كانوا يسارعون في الخيرات﴾، وقوله: ﴿وإنهم عندنا لمن المصطفين الأخيار﴾ وهما يتناولان جميع الأفعال والتروك. ثم قال صاحب المواقف: فهذه حجج=

وأشار إلى إثبات عصمة نبينا ﷺ على الخصوص، والاستدلال عليها بوجهٍ يثبت عصمة الجميع لعدم الفاصل، فقال فيه: (ومحمد ﷺ حبيبه) أي: محبوبه[٢] المكرَّم عنده.

وأصل المحبَّة: الميل [إلى ما يوافق المحب][٣]، وهو عليه تعالى محالٌ، فمحبته له عصمته وتوفيقه وتهيئة أسباب القرب وإفاضة رحمته عليه، كما في الشفاء[٤].

وفيه إشارةٌ إلى قوله ﷺ: «أنا حبيب الله ولا فخر، وأنا حامل لواء الحمد يوم القيامة ولا فخر» [٥]، رواه الترمذي، والدارمي، والبيهقي، (ورسوله) أي: المرسَل منه بشريعةٍ مجددةٍ إلى جميع الإنس والجن، كما دلَّ الإطلاق في المقام.

=العصمة، وأنت تعلم أنَّ دلالتها في محل النزاع – وهي عصمتهم عن الكبيرة سهواً وعن الصغيرة عمداً – ليست بالقوية. انظر المواقف (٣٥٩، ٣٦١).

[١] المراد به: إمام الحرمين المذكور في الصفحة السابقة.

[٢] (حبيبه) في (ط).

[٣] ساقطة من (ب).

[٤] قال في الشفاء: "وأصل المحبَّة الميل إلى ما يوافق المحب، ولكن هذا في حقِّ من يصح الميل منه والانتفاع بالوفق، وهي درجة المخلوق، فأما الخالق – جل جلاله – فمنزَّه عن الأغراض، فمحبته لعبده تمكينه من سعادته، وعصمته وتوفيقه وتهيئة أسباب القرب، وإفاضة رحمته عليه، وقصواها كشف الحُجُب عن قلبه حتى يراه بقلبه وينظر إليه ببصيرته، فيكون كما قال في الحديث: «فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به». الشفا (١/١٤١)، وانظر شرح الشفاء (٣/١٨٥، ١٨٦).

[٥] أخرجه الترمذي عن ابن عباس ﷺ من حديث طويل، أبواب المناقب، باب في فضل النبي ﷺ، (٦/١٥)، رقم (٣٦١٦)، والدارمي عنه، باب ما أعطي النبي ﷺ من الفضل، (١/١٩٤)، رقم (٤٨)، سنن الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، تحقيق: حسين سليم الداراني، دار المغني – السعودية، الطبعة الأولى: ١٤١٢هـ-٢٠٠٠م، عدد الأجزاء (٤).

ففيه إشارةٌ إلى أنَّ عموم رسالته من أصل بعثته، ولا يختصُّ بعصرٍ، بخلاف بعثة آدم ونوح على نبينا وعليهم السلام، كما في فتح الباري[1]، (ونبيُّه) أي: المخبر عنه، المأمور بالإبلاغ والإنذار.

وفي المقام إشاراتٌ:

[٣٢٤/ط] الأولى: أنَّ عطف الوصفين في المقام مشيراً إلى أنَّ الرسول أخصُّ من النبي، فإنَّ كلَّ رسولٍ نبيٌّ، وليس كلُّ نبيٍّ رسولاً، كما في الشفاء[2].

الثانية: أنَّه ﷺ جامعٌ لهما، شُرِّف به[3] روحه قبل أرواح جميع الأنبياء؛ لقوله ﷺ: «إني عند [٧٣/أ] الله لخاتم النبيين، وإنَّ آدم لمنجدلٍ في طينته»[4] أي: ساقطٌ على الجَدَالَة، وهي الأرض[5].

---

[1] انظر فتح الباري (١/٤٣٦، ٤٣٧).

[2] انظر الشفا (١/١٧٠).

[3] (بهما) في (ط).

[4] أخرجه ابن حبان عن عِرباض بن سارية الفزاري ﷺ، كتاب التاريخ، باب من صفته ﷺ وأخباره، (١٤/٣١٣)، رقم (٦٤٠٤)، وأحمد عنه ﷺ، مسند الشاميين، (٢٨/٣٧٩)، رقم (١٧١٥٠)، والحاكم في المستدرك عنه أيضاً، كتاب التفسير، (٢/٤٥٣)، رقم (٣٥٦٦)، بلفظ: «إني عبد الله، وخاتم النبيين، وأبي مُنجَدِلٌ في طينته» وقال: هذا حديثٌ صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

[5] انظر لسان العرب (١١/١٠٤)، وتاج العروس (٢٨/١٩٣).

وليس المعنى أنَّه كان خاتم الأنبياء في عِلم الله كما ظنَّ[1]، لأنَّ المعلوميَّة [٤٧/ج] لا تختصُّ به، بل إنَّ الله خلق روحه قبل روح آدم وسائر الأرواح، وخلع عليه خِلعة التشريف بالنبوة إعلاماً للملأ الأعلى به[2].

الثالثة: أنَّه ﷺ رسولٌ نبيٌّ بعد موته، كما دلَّ إطلاق صيغة الفاعل[3]، وبه صرَّح في بحر الكلام[4]، إمَّا لأنَّ النبوة صفةٌ لروحه ﷺ، فإنَّ الخطاب معه وإنَّما البدن آلةٌ، كما في

---

[1] ظنَّه كثيرٌ من شراح الحديث، كما ذكر في هامش النسخة (ب).

[2] وفيه دلالةٌ على أنَّ نبوَّته لم تكن منحصرة فيما بعد الأربعين كما قال جماعة، بل إشارةٌ إلى أنَّه من يوم ولادته متصفٌ بنعت نبوَّته، بل يدلُّ حديث: «كنت نبياً وآدم بين الروح والجسد» على أنَّه متصفٌ بوصف النبوة في عالم الأرواح قبل خلق الأشباح، وهذا وصفٌ خاصٌ له، لا أنَّه محمولٌ على خلقه للنبوة واستعداده للرسالة، كما يُفهم من كلام الإمام حجة الإسلام، فإنه حينئذٍ لا يتميَّز عن غيره حتى يصلح أنْ يكون ممدوحاً بهذا النعت بين الأنام". شرح الفقه الأكبر (١٨٠).

[3] (صيغته بمعنى الفاعل) في (ب)، و(صيغة بمعنى الفاعل) في (ط).

[4] قال في بحر الكلام: "ثم إنَّ نبينا محمداً ﷺ الآن هو رسول أم لا؟ قالت المتقشفة والكرامية: إنَّ العرض لا يبقى زمانين؛ ولهذا قالوا: إنَّ نبينا محمداً ﷺ الآن ليس برسول. وقال أبو الحسن الأشعري رحمه الله: الرسول ﷺ الآن في حكم الرسالة وحكم الشيء يقوم مقام أصل الشيء، ألَا ترى أَن العدة لَمَّا كانت في حكم النكاح يقوم مقام النكاح ... وكذلك نبوة نبينا ﷺ عرَض، والعرَض لا يبقى زمانين، ولكن هو في حكم الرسالة ... وإنَّما نقول هو رسوْل في الحال؛ لأنَّه لو لم يكن رسولاً في الحال لا يصحُّ إيمان من أسلم وآمن به، وكذلك نقول في الأذان: أشهد أنَّ محمداً رسول الله. ولا نقول: أشهد أنَّ محمداً كان رسول الله. وكذلك الحكم في سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام. بحر الكلام (٢٠٥) بتصرف.

وقال السُّبكي في طبقاته عن ابن فورك: "إنَّه ﷺ حيٌ في قبره وهو رسول الله أبد الآباد على الحقيقة لا المجاز، وأنَّه كان نبياً وآدم بين الماء والطين ولم تبرح نبوَّته باقيةً ولا تزال". انظر طبقات الشافعية الكبرى (١٣١/٤).

وفصَّل الإمام في المسايرة فقال: إذا قلنا أنَّ النبوة من الأنبياء والنبي معناه المنبئ عن الله، فلا شك أنَّه ليس منبئً في حال النوم ولا مبلغاً في حال السكوت والموت، مع أنَّ الحكم له بالنبوة باقٍ إلى الأبد، وإذا قلنا أنها بدون همزة مرتبةٌ من القرب خاصة، يقترن بها إيجاب التبليغ عن الله ممن أوحى إليه بذلك، فهي بعينها=

التلويح[1]، وإليه أشار الإمام في تعريف الفقه[2]، فهو بعد موته رسولٌ نبيٌ، ولا يضرُّ انقطاع الوحي والتبليغ، فقد أكمل دينه، كما في شرح الشفاء للخفاجي.

وإمَّا لحياته كما قال الإمام عبد القاهر البغدادي: إنَّ المتكلمين من أصحابنا على أنَّه ﷺ حيٌّ بعد وفاته، وأنَّه يُسَرُّ[3] بطاعات أُمَّته، كما في الدرر المنظم للحافظ ابن حجر الهيتمي[4].

الرابعة: أنَّ الرسالة أشرف من النبوة، كما ذهب إليه الجمهور[5]، وإليه أشار بتقديم الوصف في المقام، (وصفيُّه) أي: مصطفاه ومقرَّبه المختصُّ به، بلا تعلُّق بغير الله في ظاهره وباطنه كما في شرح الشفاء[6].

وفيه إشارةٌ إلى قوله ﷺ: «إنَّ الله اصطفى من ولد آدم إبراهيم، واصطفى من ولده إسماعيل، واصطفى من ولد إسماعيل بني كنانة، واصطفى من [٣٢٥/ط] بني كنانة قريشاً،

=باقيةٌ أبداً وصفاً للروح، ودليل من ذهب إلى حياته، ما رواه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه عن أنس عنه عليه السلام أنه قال: «الأنبياء أحياءٌ في قبورهم يصلون». ذكره في هامش النسخة (ب).

[1] النَّفس الإنسانية بها الأفعال ومعها الخطاب وإنَّما البدن آلةٌ. انظر شرح التلويح على التوضيح (١/١٧).

[2] (وإليه أشار الإمام في تعريف القضية، واختاره في العمدة) في (ط).

[3] (ينسر) في (أ)، و(يبشر) في (ط).

[4] ذكره السيوطي في الحاوي (٢/١٨٠)، الحاوي للفتاوي، جلال الدين السيوطي، دار الفكر – بيروت، بدون طبعة، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م، عدد الأجزاء (٢).

[5] وفي قواعد القرافي: النبوة أفضل من الرسالة عند العز بن عبد السلام؛ من جهة أنَّها عبارة عن خطاب الله نبيه ﷺ بما يتعلَّق به وبذاته، والرسالة متعلِّقة بالأمَّة. انظر شرح الشفاء (١/٤٩١).

[6] انظر شرح الشفاء (٣/٥٠).

واصطفى من قريش بني هاشم، [٧٤/ب] واصطفاني من بني هاشم» [١]، رواه مسلم، وغيره عن واثلة بن الأسقع[٢]، (ونقيُّه) أي: منتقاه[٣] عن الآثام.

وبيَّنه بقوله: (لم يعبد الصنم، ولم يشرك بالله) أي: لم يشرك به شركاً جليًّاً أو خفيًّا[٤]، (طرفة عين) في أي وقتٍ[٥] وإنْ قلَّ؛ لأنَّ الطرف تحريك الأجفان للنظر، فهو كنايةٌ عن أقصر وقت، (قطُّ) أي: في الزمان الماضي، يعني قبل النبوة، فإنَّه ظرفٌ لِما مضى، وخطِّئ الكشاف في استعماله ظرفاً للمستقبل[٦].

---

[١] أخرجه مسلم عن واثلة بن الأسقع ﷺ، كتاب الفضائل، باب فضل نسب النبي ﷺ، (١٧٨٢/٤)، رقم (٢٢٧٦)، والترمذي عنه، أبواب المناقب، باب فضل النبي ﷺ، (٥/٦)، رقم (٣٦٠٥)، وابن حبان عنه ﷺ، باب بدء الخلق، (١٣٥/١٤)، رقم (٦٢٤٢) بنحوه.

[٢] **وَاثِلَةَ بْنِ الأَسْقَع**: واثلة بن الأسقع بن كعب بن عامر، من بني ليث بن عبد مناة، ويقال: ابن الأسقع بن عبد اللَّه بن عبد ياليل بن ناشب، وصحَّح ابن أبي خيثمة أنَّه واثلة بن عبد اللَّه بن الأسقع، كان ينسب إلى جدِّه، ويقال الأسقع لقب، واسمه عبد اللَّه. أسلم قبل تبوك وشهدها، وروى عن النبي ﷺ، قال ابن سعد: كان من أهل الصُّفَّة، ثم نزل الشام. وشهد فتح دمشق وحمص وغيرهما، واختُلف في تاريخ وفاته فقيل: سنة ثلاث وثمانين. وقيل: سنة خمس وثمانين، وفيها أرَّخه الواقدي. وهو آخر مَن مات بدمشق من الصحابة. انظر الإصابة (٤٦٢/٦)، وأسد الغابة (٦٥٢/٤، ٦٥٣) ط / دار الفكر، والاستيعاب (١٥٦٣/٤، ١٥٦٤)، ومعجم الصحابة لابن قانع (١٨٣/٣)، عبد الباقي بن قانع، تحقيق: صلاح بن سالم المصراتي، مكتبة الغرباء الأثرية – المدينة المنورة، الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ، عدد الأجزاء (٣)، والوافي بالوفيات (٢٤٣/٢٧).

[٣] (منقاه) في (ب).

[٤] (خفيفاً) في (ب).

[٥] (أي في وقت) في (ب).

[٦] (قطّ) لها ثلاث أحوال:=

والمعنى لم يتلبَّس بشيءٍ مما ذُكر في وقتٍ ما قبل النبوة، وكذا بعدها بالطريق الأولى، وفيه إشارةٌ إلى الردِّ على الشيعة المجوِّزة صدور الكفر حال التقيَّة، وعلى الأزارقة [٣٢٧/ط] المجوِّزة مطلقاً، ولذا أكَّد النفي، (ولم يرتكب) قصداً كما يتبادر (صغيرةً ولا كبيرةً قَطُّ) أي: قبل النبوة، فلَم يثبت عنه كبيرةٌ ولا صغيرةٌ عمداً قبل النبوة ولا بعدها بالطريق الأولى، فلا ينافي ما سيأتي، وفيه إشارةٌ إلى الرَّد على الحشوية المجوِّزة لذلك[1].

وأوضح المقام، [٤٧/د] فقال في كتاب العالِم:(ولم يأمر بشيءٍ مما نهى الله عنه) أي: لم يُخالف في شيءٍ من الأحكام، بل جميع ما قال فيه وحيٌ من المَلِك العلَّام.

وفيه إشارةٌ إلى عصمته عمَّا ينافي مقتضى المعجزة، كالكذب فيما يتعلق بتبليغ الأحكام.

=الأولى: أنْ تكون ظرف زمان لاستغراق الماضي، وهذه بفتح القاف وتشديد الطاء المضمومة، وتختصُّ بالنفي، يقال: "ما فعلت هذا قَطُّ". أي: فيما مضى وانقطع. ولا يجوز دخولها على المستقبل فلا يُقال: "ما أفارقه قَطُّ".

والثانية: أنْ تكون بمعنى "حسب" أي كاف، وهذه بفتح القاف وسكون الطاء، وقلَّمَا تُذكر غير مقرونةٍ بالفاء، يقال: "أخذت درهماً فقط".

والثالثة: أنْ تكون اسم فعل بمعنى "يكفي" فتُزاد نون الوقاية مع ياء المتكلم، فيقال: "قطني كفاني" و"قطك كفاك".

وفي كلِّ حالةٍ وجوه أخرى مبسوطةٌ في المطولات. انظر المعجم الوسيط (٧٤٥/٢)، ولسان العرب (٣٨٠/٧، ٣٨٣)، وتاج العروس (٣٥/٢٠، ٤٢)، ومختار الصحاح (٢٥٦).

[1] وأما قوله تعالى: ﴿عفا الله عنك لم أذِنت لهم﴾، وكذا قوله تعالى: ﴿ما كان لنبيٍ أنْ يكون له أسرى﴾، فمحمولٌ على ترك الأولى بالنسبة إلى مقامه الأعلى. شرح الفقه الأكبر (١٨١).

والأمر: لفظٌ طُلب به الفعل جزماً بوضعه له استعلاءً، والنهي: لفظٌ طُلب به الكفُّ[1] جزماً بوضعه له استعلاءً[2]، كما في مرقاة الأصول[3].

(ولم يقطع شيئاً وصله الله) أي: لم يقع [٧٤/أ] منه ﷺ في شيءٍ قطيعةٌ لا يرضى بها الله، كقطع الرحم، والإعراض عن موالاة المؤمنين، والتفرقة بين الأنبياء والكتب في التصديق، وسائر ما فيه ترك خيرٍ أو تعاطي شرٍّ، فإنَّه يقطع الوِصلة بين الله وبين العبد المقصود بالذات من كلِّ وصلٍ وفصلٍ، كما في تفسير البيضاوي[4]. وفيه تأكيدٌ لبيان عصمته عن جميع الكبائر مطلقاً.

(ولا وَصَف أمراً) أي: لم يبيِّن شيئاً، (وَصَف الله ذلك الأمر بغير ما وَصَف به النبي ﷺ) وبيَّنه.

وسمَّى الأمر الذي هو واحد الأمور[5] به تسميته للمفعول[6] بالمصدر، فإنَّه مما يُؤمر به كما قيل: له شأنٌ. وهو الطَّلب والقصد، كما في تفسير البيضاوي[7].

---

[1] (الكفر) في (ب).

[2] (استقلالاً) في الموضعين في (ط).

[3] انظر شرح مرقاة الوصول (٢٨) و(٧٤، ٧٥).

[4] انظر تفسير البيضاوي (١/٦٥).

[5] (المأمور) في (ب).

[6] (للمفعول به) في (ب).

[7] قال البيضاوي: "والأمر هو للقول الطالب للفعل، وقيل: مع العلو، وقيل: مع الاستعلاء، وبه سُمِّي الأمر الذي هو واحد الأمور تسمية للمفعول به بالمصدر، فإنَّه مما يُؤمر به كما قيل: له شأنٌ. وهو الطلب والقصد. انظر تفسير البيضاوي (١/٦٥).

[٣٢٨/ط] وأوضحه بقوله: (وكان موافقاً لله في جميع الأمور لم يبتدع) أي: لم ينشئ شيئاً في الدين بزيادةٍ أو نقصٍ بغير إذنٍ من الله تعالى.

(ولم يتقوَّل على الله غير ما قال) أي: لم يفترِ على الله في شيءٍ، وسُمِّي الافتراء تقوُّلاً لأنَّه قولٌ متكلَّفٌ.

وفيه إشارةٌ إلى قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الأَقَاوِيلِ * لأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾[١].

وحاصل الوجوه فيه: أنَّه لو نَسب إلينا قولاً لمْ نَقُله لمنعناه عن ذلك، إمَّا بواسطة إقامة الحجَّة بأنْ نُقيِّض له مَن يعارضه، وإمَّا بأنْ نسلب عنه القدرة على التكلُّم بذلك القول على ما هو مقتضى الحكمة؛ لِئلا يشتبه الصادق بالكاذب، كما في التفسير الكبير[٢].

(وما كان من المتكلفين) أي: في دعوة الخلق إلى الشريعة، [٧٥/ب] بل كلُّ عقلٍ سليمٍ وطبعٍ مستقيمٍ، فإنَّه يشهد بصحتها وجلالتها، وبُعدها عن الباطل، كما في التفسير الكبير[٣].

وفي البيان إشارةٌ إلى أنَّ هدايته عليه السلام [وانتفاع أهل الدنيا بدعوته، أكمل من [انتفاع][٤] سائر الأمم بدعوة سائر الأنبياء؛ فوجب كونه عليه السلام][٥] أفضل من سائر الأنبياء، ولأنَّه تعالى [٤٨/ج] وصف الأنبياء بالأوصاف الحميدة، ثم أمره ﷺ بأنْ يقتدي بهدايتهم وقد امتثل به،

---

[١] الحاقة: ٤٤، ٤٥، ٤٦

[٢] انظر التفسير الكبير (٣٠/٦٣٥).

[٣] انظر التفسير الكبير (٢٦/٤١٦، ٤١٧).

[٤] ساقطة من (ب).

[٥] ما بين الحاصرتين ساقط من (ط).

وأتى بجميع ما أَتوا به من الخصال الحميدة، واجتمع فيه ما كان مُتفرِّقاً فيهم، فيكون أفضل منهم. كما في التفسير الكبير والمعالم للرازي[1].

واستدلَّ على المرام بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله: (ولذلك) المذكور من الأمور، (قال الله تعالى: ﴿مَّنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾)[2]، وهذه الآية من أقوى الدلائل على أنَّه معصومٌ في جميع الأوامر والنواهي، وفي كلِّ ما يُبلِّغه إلى الخلق عن الله تعالى؛ لأنَّه لو أخطأ في شيءٍ منها لم تكن طاعته طاعةُ الله، وأيضاً وجب أنْ يكون معصوماً في جميع أفعاله؛ (لأنَّه جعل الرسول قائداً لجميع خلقه من الجنِّ [٣٢٩/ط] والإنس)، فوجب الانقياد له في كلِّ ما أمر ونهى، وكلُّ فعلٍ واظب عليه إلَّا ما خصَّه الدليل، وهو الأشياء التي يثبت بالدليل المفصِّل[3] أنَّها من خواصِّ الرسول، أو صدر طبعاً. وإليه أشار بقوله: (وأميناً على فرائضه وسننه).

وأمر بمتابعته في قوله: ﴿فاتبعوه﴾، والمتابعة عبارةٌ عن الإتيان بمثل فعل الغير لأجل أنَّه فعل ذلك الغير، فكان الآتي بمثل ذلك [٧٥/أ] الفعل مطيعاً لله في قوله: ﴿فاتبعوه﴾، فثبت كون الانقياد له في جميع أقواله وجميع أفعاله، إلَّا ما خصَّه الدليل، طاعةً لله وانقياداً لحكم الله، كما في التفسير الكبير[4].

---

[1] انظر التفسير الكبير (٥٢٢/٦)، وانظر أيضاً (٥٧/١٣)، وانظر معالم أصول الدين (١٠٩).

[2] النساء: ٨٠

[3] (المنفصل) في (أ) و(ط).

[4] انظر التفسير الكبير (١٤٩/١٠).

الثاني: ما أشار إليه بقوله: (ولذلك قال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ﴾) من الأمر (﴿فَخُذُوهُ﴾) وتمسَّكوا به؛ لأنَّه واجب الطاعة[1]، (﴿وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ﴾) عن إتيانه (﴿فَانتَهُوا﴾)[2] عنه، فهو عامٌ في كلِّ ما أتى الرسول ونهى عنه، وأمرُ النبي[3] داخلٌ في عمومه، كما في التفسير الكبير[4]. فلو أتى بمعصيةٍ لوجب علينا بحكم النصِّ متابعته في فعل ذلك الذنب، وهذا باطلٌ فذاك باطلٌ، كما في المعالم للرازي[5].

وفي المقام إشاراتٌ:

الأولى: أنَّ العصمة تنزيه الله لأنبيائه بأنْ لا يخلق فيهم ذنباً كما هو المتبادر، لا ملَكةٌ تمنع الفجور[6]، كما زعم الفلاسفة، ولا خاصَّةٌ يمتنع بسببها صدور الذنب عنهم، كما زعم قومٌ[7].

---

[1] (الإطاعة) في (أ) و(ط).

[2] الحشر: ٧

[3] (الفيء) في (ب).

[4] انظر التفسير الكبير (٥٠٧/٢٩).

[5] انظر معالم أصول الدين (١٠٩).

[6] (العجور) في (ب).

[7] انظر شرح المقاصد (٣١٣/٤)، والصحائف الإلهية (٤٣٣)، وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (١١٨٣/٢، ١١٨٤).

وإليه أشار بقوله: (منزَّهون)، وبيَّنه الإمام أبو منصور الماتريدي بقوله: العصمة لا تزيل المحنة أي: لا تجبره على الطاعة، ولا تُعجزه[1] عن المعصية، بل هي لطفٌ من الله تعالى مع بقاء الاختيار؛ تحقيقاً للابتلاء[2]، كما في البداية[3].

[٤٨/د] **الثانية**: أنَّ شرط النبوة: الذكورة[4]، وكمال العقل، وقوة الرأي، والسلامة عن كلِّ ما يُخِلُّ بحكمة البعثة، كما في شرح المقاصد[5]، وإليه أشار بصيغة التذكير، وتنويه الشأن [في مقام البيان][6]، وخالف في الذكورة بعض المحدثين وروي عن الأشعري[7].

الثالثة: أنَّه ﷺ مبعوث إلى كافة الثقلين، وسائر الرُّسل إلى أقوامهم، [٧٦/ب] [٣٣٠/ط] وإليه أشار في مقام البيان بقوله: (قائداً لجميع خلقه من الجن والإنس)، وإلى الأخذ من قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾[8]؛ لأن الخطاب به

---

[1] (تحجزه) في (ط).

[2] (للأنبياء) في (ب).

[3] انظر البداية (٩٥، ٩٦)، وشرح الفقه الأكبر (١٧٧).

[4] (المذكورة) في (ب) وهو تحريف.

[5] كزنا الآباء، وعُهر الأمهات والغلظة والفظاظة، والعيوب المنفِّرة مثل البرص، والجذام، والحرف الدنيئة، وكل ما يخلُّ بالمروءة وحكمة البعثة. انظر شرح المقاصد (٦١/٥).

[6] ساقطة من (ب).

[7] ذهب بعض المحدثين والمفسرين إلى القول بنبوَّة بعض النساء، ممن ورد بحقهنَّ أحاديث التفضيل والكمال، وقال الكرماني في شأن مريم: "لا يلزم من لفظ الكمال ثبوت نبوَّتها؛ لأنَّه يُطلق لتمام الشيء وتناهيه في بابه، فالمراد بلوغها النهاية في جميع الفضائل التي للنساء". قال: "وقد نُقل الإجماع على عدم نبوة النساء". وقد نُقل عن الأشعري أنَّ من النساء مَن نُبِيءَ، وهُنَّ ست: حواء، وسارة، وأمُّ موسى، وهاجر، وآسية، ومريم، والضابط عنده: أنَّ مَن جاءه الملَك عن الله بحكمٍ من أمرٍ أو نهيٍ أو بإعلامٍ، فهو نبيٌ وقد ثبت مجيء الملَك لهؤلاء بأمورٍ شتى. فتح الباري (٤٤٧/٦) بتصرف يسير.

[8] الأعراف: ١٥٨

يَعُمُّ كلَّ الناس، وبقوله: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾[1]، ولأنَّه عُلم بالتواتر أنَّه ﷺ ادَّعى البعثة إلى كلِّ العالمين، كما في التفسير الكبير[2].

الرابعة: أنَّه ﷺ مبعوث إلى الإنس والجنِّ دون الملَك، وإليه أشار ببيان الجمع[3] بالفريقين، وصرَّح به الحَلِيمِي[4] والبيهقي، ونُقل في تفسير الرازي والبرهان النسفي الإجماع عليه كما مرَّ، ولعلَّه إجماع المحقِّقين، فإنَّ لبعض المحدثين خلافاً فيه[5].

---

[1] التوبة: ٣٣

[2] انظر التفسير الكبير (٣٨٣/١٥)، وانظر أيضاً (٥٨٠/٢٧).

[3] (الجميع) في (ط) وهي الصواب.

[4] **الحَلِيمِي**: (**٣٣٨ – ٤٠٣ هـ / ٩٥٠ – ١٠١٢ م**): الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم البخاري الشافعي، أبو عبد الله، فقيهٌ، متكلِّمٌ، محدِّثٌ، كان رئيس أهل الحديث في ما وراء النهر، وُلد ببخارى ونشأ فيها ووُلِّيَ القضاء، توفي في بخارى، من تصانيفه: "منهاج الدين" في شعب الإيمان ثلاثة أجزاء. قال الإسنوي: جمع فيه أحكاما كثيرة ومعاني غريبة لم أظفر بكثيرٍ منها في غيره. انظر طبقات الشافعية الكبرى (٣٣٣/٤)، والأعلام (٢٣٥/٢)، ومعجم المؤلفين (٣/٤).

[5] ذكره الرازي في معرض الاحتجاج على أنَّ محمداً ﷺ أفضل الأنبياء فقال: "إنَّ محمداً ﷺ أكثر ثواباً؛ لأنه مبعوث إلى الجن والإنس، فوجب أنْ يكون ثوابه أكثر؛ لأنَّ لكثرة المستجيبين أثراً في علوِّ شأن المتبوع. انظر التفسير الكبير (٥٢٣/٦). وصرَّح به في موضعٍ آخر: "ومحمد عليه السلام مخصوصٌ بأنَّه مبعوثٌ إلى الجن والإنس وبأنَّ شرعه ناسخٌ لكل الشرائع. (٥٢٧/٦). وقال أيضاً: "إنَّ بعثة الرسول إحسانٌ إلى كل العالمين ... وهذا عامٌ في حقِّ العالمين، لأنَّه مبعوثٌ إلى كل العالمين، كما قال تعالى: ﴿وما أرسلناك إلَّا كافَّة للناس﴾ (٤١٨/٩). وفي تفسير قوله تعالى: ﴿أجيبوا داعي الله﴾ قال: "هذه الآية تدلُّ على أنَّه ﷺ كان مبعوثا إلى الجنِّ كما كان مبعوثا إلى الإنس. قال مقاتل: ولم يبعث الله نبياً إلى الإنس والجنِّ قبله. (٢٩/٢٨). ونقل ابن حجر في فتح الباري عن ابن حزم الاتفاق فيه. انظر فتح الباري (٣٤٤/٦).

الخامسة: أنَّ العصمة ثبتت في جميع الأنبياء قطعاً، وأمَّا في جميع الملائكة فالمختار عصمتهم جميعاً، كما في المقاصد[1].

وأمَّا هارُوتَ ومارُوتَ، فالأصح أنَّهما ملَكان لم يصدر عنهما كفرٌ ولا كبيرةٌ، وتعذيبهما إنَّما هو على وجه المعاتبة، كما يُعاتب الأنبياء على الزَّلة والسهو، وكانا يعِظان الناس، ويعلِّمان السحر، ويقولان ﴿إِنَّما نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾[2]، ولا كُفر في تعليم السحر، بل في اعتقاده والعمل به، كما في شرح العقائد النسفية[3]، لكنَّ عموم الأدلَّة ظنيَّةٌ، كما في شرح المواقف[4].

وفي شرح الفقه الأبسط للفقيه عطاء الجوزجاني: أنَّهم معصومون عن المعاصي إلَّا هارُوتَ ومارُوتَ، فإنَّهما مخصوصان من بين الجملة[5]، وإليه أشار بالاقتصار على بيان عصمة الأنبياء في المقام.

---

[1] قال في شرح المقاصد: "والجمهور على وجوب عصمتهم عمَّا ينافي مقتضى المعجزة". وقال في الملائكة: "واستقر الخلاف بين المسلمين في عصمتهم". شرح المقاصد (٥/٥٠)، (٥/٦٣).

[2] البقرة: ١٠٢

[3] انظر شرح العقائد النسفية (٣١١، ٣١٢)، وشرح المقاصد (٥/٦٥)، والبيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات (١٢١، ١٢٢)، محمد بن الطيب الباقلاني، المكتبة الشرقية – بيروت، ١٩٥٨م، عدد الأجزاء (١).

[4] قال شارح المواقف في مبحث عصمة الملائكة: "وللمثبِت الآية الدَّالة على عصمتهم، نحو قوله تعالى: ﴿لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون﴾ ... والجواب: إنَّما يتمُّ ذلك الاستدلال بتلك الآيات إذا ثبت عمومها أعياناً وأزماناً ومعاصي؛ حتى يثبت بها أنَّ جميعهم مُبَرَّؤُون عن جميع المعاصي في جميع الأزمنة، ولا قاطع. أي في هذا المبحث لا نفياً ولا إثباتاً، بل أدلَّة طرفيةٌ ظنيةٌ، وإنَّ الظنَّ لا يغني – في مثله من المسائل التي يطلب فيها العلم واليقين – عن الحقِّ شيئاً". انظر شرح المواقف (٨/٣٠٨) ط/ دار الكتب العلمية، ونحوه في أبكار الأفكار (٤/٢٢٤).

[5] في (ط) زيادة: (بالزلة كما وردت من نحو عشرين طريقاً، وبعضها حسن كما بينه الحافظ ابن حجر وقال: من اطلع عليها يكاد يقطع بها).

[٣٣١/ط] وبيَّنه الإمام أبو [٧٦/أ] منصور السَّمَرقَندِي[١] في شرح التأويلات الماتريدية فقال: زوال العصمة من أفراد الملائكة لتحقُّق المعصية منهم، جائزٌ إذا تعلَّق به عاقبةٌ حميدةٌ، [أو لم يتعلَّق به عاقبةٌ وخيمةٌ][٢]، بخلاف الأنبياء عليهم السلام عندنا، حيث لا يجوز وجود [٤٩/ج] المعصية منهم من طريق الحكمة، وإنْ كان متصوَّراً من حيث ذات الفعل.

وتمسَّك المخالفون بقصص الأنبياء التي نُقلت في القرآن والحديث، مما توهم[٣] صدور الذنب عنهم في زمان النبوة، ومن توبتهم واستغفارهم، وأمثال ذلك.

وأُجيب عنه إجمالاً: بأنَّ [ما نُقل][٤] آحاداً مردودٌ، وما نُقل متواتراً أو منصوصاً في الكتاب محمولٌ على السهو أو النسيان أو ترك الأولى، أو كونه قبل البعثة، أو غير ذلك كما في المقاصد[٥]، وتفصيلاً بما بُيِّنَ في التفاسير والكتب المصنَّفة في هذا الباب، وإلى الجواب الإجمالي أشار وقال [في الفقه الأكبر: (وقد كانت منهم) أي: من الأنبياء عليهم السلام (زَلَّاتٌ) أي: صغائر صادرةٌ عن سهوٍ أو نسيانٍ في زمن النبوة بمقتضى البشرية.

---

[١] **أبو منصور السَّمَرقَندِي (ت ٤٥٠ هـ – ١١٤٥ م)**: محمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبو بكر علاء الدين السمرقندي، فقيه من كبار الحنفية، كان إماماً في الفتوى والمناظرة والكلام، أقام في حلب وتوفي ببخارى، اشتهر بكتابه "تحفة الفقهاء"، وله كتب أخرى منها "الأصول في نتائج العقول" في أصول الفقه. انظر التحبير في المعجم الكبير (٨٤/٢)، عبد الكريم بن محمد السمعاني، تحقيق: منيرة ناجي سالم، رئاسة ديوان الأوقاف – بغداد، الطبعة الأولى: ١٣٩٥هـ – ١٩٧٥م. عدد الأجزاء (٢)، والأعلام (٣١٧/٥)، ومعجم المؤلفين (٢٦٧/٨).

[٢] ساقطة من (ط).

[٣] هكذا في الأصول وربَّما يصحُّ أن تكون (يوهم).

[٤] ساقطة من (ب).

[٥] أو غير ذلك من المحامل والتأويلات. انظر شرح المقاصد (٥٣/٥).

وإليه أشار بإطلاق الزلَّة فلم يوجد[1] القصد فيها إلى عينها، بل إلى أصل الفعل، فإنَّها مجازٌ مأخوذٌ من زلَّ في الطين إذا لم يقصد الوقوع ولا الثبات بعده، كما في الأصول[2].

وفسَّره بعطف قوله: (وخطايا) إشارةً إلى نفي الصغائر المنفِّرة، كالتطفيف بحبةٍ؛ لصدورها بالقصد، والخطيئة ما لا تكون عن قصدٍ إلى فعلها، كما في المفردات[3].

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: ثبوتها بالنصوص. وإليه أشار بقوله: (وقد كانت).

[٧٧/ب] منها قوله تعالى: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾[4]، وقوله ﷺ: [٣٢٣/ط] «إنَّما أنا بشرٌ أنسى كما تنسَون فإذا نَسِيتُ فذكِّروني»[5]، رواه البخاري، ومسلم، وأبو داود، والنسائي، رحمهم الله تعالى، وظاهره أنَّه يورَد عليه النسيان فيتَّصف به، إلَّا أنَّه لا يُقَرُّ[6] عليه فيما هو أمرٌ دينيٌّ بل ينبَّه، كما في المسايرة[7].

---

[1] (يوحد) في (أ).

[2] الزلَّة: في الأصل استرسال الرجل من غير قصدٍ، يقال زلَّت رِجْل تَزِلُّ، والمَزِلَّةُ: المكان الزَّلِق، وقيل للذنب من غير قصدٍ: زلَّةٌ، تشبيهاً بزلَّة الرجل. قال تعالى: ﴿فإنْ زَلَلْتُمْ﴾، ﴿وفأزلَّهما الشيطان﴾. انظر المفردات (٣٨١)، والكليات (٤٠، ٤١)، ولسان العرب (٣٠٦/١١).

[3] انظر المفردات (٢٨٨).

[4] طه: ١١٥

[5] أخرجه البخاري عن علقمة ﷺ، كتاب الصلاة، باب التوجه نحو القبلة حيث كان، (٨٩/١)، رقم (٤٠١)، ومسلم عنه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب السهو في الصلاة والسجود له، (٤٠٠/١)، رقم (٥٧٢).

[6] (لا يصِّر) في (ب).

[7] انظر المسايرة (١٢٨)، والمسامرة (٢٠٠/٢) ط/ الأميرية.

الثانية: أنَّ تخصيصها بزمن النبوة كما دلَّت الصفة، إشارةٌ إلى أنَّ ما نصَّ عليه من غير الزلَّات لم يصدر في زمن النبوة، فهو محمولٌ على ما قبل النبوة نحو قوله تعالى: ﴿فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ﴾[1]، فإنَّ كون ذلك قبل البعثة، كما في المواقف[2].

الثالثة: الرَّد على مَن نفى الصغائر سهواً، كبعض الشيعة.

الرابعة: الرَّد على مَن نفى الكبائر قبل [البعثة][3]، ككثيرٍ من المعتزلة وبعض المحدثين؛ لثبوتهما بالنصوص، وإليه أشار بتعليق الحكم على الموصوف بصفةٍ هي حقيقةٌ في الحال.

الخامسة: الرَّد على مَن نفى الزلَّة أيضاً مطلقاً، ذهاباً إلى أنَّ الواقع اختيار الفاضل وترك الأفضل؛ لعدم جريانه في جميع موارده. وإليه أشار بقوله: [٤٩/د] (وقد كانت منهم زلَّات)][4].

---

[1] القصص: ١٥

[2] انظر المواقف (٣٦٢).

[3] ساقطة من (ب).

[4] ما بين الحاصرتين ورد في (ط) قبل عدة صفحات في الصفحة (٣٢٢، ٣٢٣) من المطبوع، بعد قوله: (وأشار إلى إثبات عصمة نبينا ﷺ على الخصوص، والاستدلال عليها بوجهٍ يثبت عصمة الجميع لعدم الفاصل، فقال فيه: وقال في الفقه الأكبر: وقد كانت منهم أي من الأنبياء زلات ...).

فصل

في تحقيق النسخ في بعض الأحكام، واتحاد الدين، وأصول الاعتقاد لجميع الرُّسل عليهم الصلاة والسلام[1].

قال في كتاب العالم: (والرُّسل صلوات الله عليهم أجمعين لم يكونوا على أديانٍ مختلفةٍ) أي: لم يكونوا على أصولٍ متباينةٍ في الاعتقاد، (ولم يكن كلٌّ منهم) أي: كلُّ واحدٍ من الأنبياء [والرُّسل][2] (يأمر قومه) الذين بُعث إليهم (بترك دين)، وأصول اعتقاد (الرسول الذي كان قبله)، بل كانوا يأمرون بالقيام عليها؛ (لأنَّ دينهم واعتقادهم [٧٧/أ] كان واحداً)، كما قال تعالى: ﴿دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾[3].

وفي المقام إشاراتٌ:

[٣٣٢/ط] الأولى: أنَّ الدين بمعنى أصول الشريعة فيُرادف المِلَّة. وإليه أشار بقوله: (والرُّسل لم يكونوا على أديانٍ مختلفة).

---

[1] راجع أبكار الأفكار (٤/١١١، ١٤٢)، والمواقف (٣٥٧، ٣٥٨).

[2] ساقطة من (أ).

[3] الأنعام: ١٦١

قال الإمام الزَّجَّاج[1]: المِلَّة: السنَّة والطريقة[2]، نُقل إلى أصول الشرائع باعتبار أنَّه يمليها النبي المبعوث على مَن أُمر بإرشادهم، ولهذا لا يختلف الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فيها، وقد يُطلق على الباطل كما يُقال: الكفر مِلَّةٌ واحدةٌ، ولاعتبار ملاحظة الأصل لا تُضاف إلى الباعث تعالى شأنه، فلا يُقال: مِلَّة الله تعالى، ولا إلى آحاد الأمة، والدين يُرادفها صدقاً، لكنه باعتبار قبول المأمورين؛ لأنَّه الطاعة في الأصل، وللنظر إلى وحدتهما[3] قال تعالى: ﴿دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ﴾، وقد يُتجوَّز به خاصةً، فيُطلق على الفروع أيضاً، ومنه قوله تعالى: ﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾[4] أي: المِلَّة القيمة[5].

---

[1] **الزَّجَّاج**: إبراهيم بن محمد السَّري بن سهل الزجاج، أبو إسحاق، من أكابر أهل العربية، أخذ الأدب عن المبرد وثعلب، توفي ببغداد سنة ٣١٦ هـ، وقيل: ٣١١ هـ، له مصنَّفات كثيرة منها: كتاب "معاني القرآن"، و"الفرق بين المؤنث والمذكر"، و"الاشتقاق"، و"فعلت وأفعلت". انظر تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم (٣٨، ٣٩)، المفضل بن محمد التنوخي، تحقيق: د. عبد الفتاح الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع – القاهرة، الطبعة الثانية: ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م، عدد الأجزاء (١)، ونزهة الألباء في طبقات الأدباء (١٨٣، ١٨٤)، عبد الرحمن بن محمد الأنباري، تحقيق: إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار، الزرقاء – الأردن، الطبعة الثالثة: ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م، عدد الأجزاء (١)، ووفيات الأعيان (٤٩/١، ٥٠)، والوافي بالوفيات (٢٢٨/٥، ٢٢٩).

[2] انظر تفسير النسفي (١٣١/١)، "مدارك التنزيل وحقائق التأويل"، عبد الله بن أحمد النسفي، تحقيق: يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م، عدد الأجزاء (٣)، وزاد المسير في علم التفسير (١٠٧/١)، عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ، عدد الأجزاء (٤).

[3] (وحدتها) في (ب).

[4] البينة: ٥

[5] انظر تفسير الألوسي (٣٦٩/١)، وحاشية الخفاجي على تفسير البيضاوي (٢٣٠/٢).

على أنَّ تغاير الاعتبار كافٍ في صحة الإضافة، وعلى الطائفة[1] المخصوصة بعمرو دون زيد نظراً إلى الأصل، ولهذا صحَّ إضافته إلى الباعث تعالى وإلى الآحاد، ويقع على الباطل أيضاً.

الثانية: أنَّ الشريعة بمعنى الأحكام الجزئية المختلفة. وإليه أشار بقوله: (وكان كلُّ رسولٍ يدعو إلى شريعة نفسه) وإتِّباع[2] أحكامه التي بُعث بها إلى قومه، (وينهى عن شريعة الرسول الذي كان قبله) ونُسخت أحكامه ببعثته؛ (لأنَّ شرائعهم) وأحكامهم [الجزئية][3] (كانت كثيرةً مختلفةً). فأشار إلى أنَّ الشرائع بمعنى الأحكام الجزئية.

قال [٧٨/ب] الإمام الزَّجَّاج: الشريعة هي المورد في الأصل، وهي اسمٌ للأحكام [الجزئية][4] التي يتهذَّب بها المأمورون معاشاً أو معاداً، سواءٌ كانت منصوصةً من الشارع أو راجعةً إليه، [٥٠/ج] [٣٣٣/ط] ولذلك قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[5] والتبديل والنسخ يقع فيها ويتجوَّز بها، فتُطلق على الأصول الكلِّية أيضاً إطلاقاً شائعاً، كما في كشف الكشاف[6].

---

[1] (الطاعة) في (ط) وهي الصواب.

[2] (إثبات) في (أ).

[3] ساقطة من (ط).

[4] ساقطة من (ب).

[5] المائدة: ٤٨

[6] نقله الألوسي في تفسيره والشهاب الخفاجي في حاشيته على تفسير البيضاوي. انظر تفسير الألوسي (٣٦٩/١)، وحاشية الخفاجي على تفسير البيضاوي (٢٣٠/٢، ٢٣١).

الثالثة: أنَّ الرسول مَن جاء بشرعٍ مبتدأٍ، والنبي مَن لم يأتِ به وإنْ أُمر بالإبلاغ، كما في شرح التأويلات الماتريدية[1]. وإليه أشار بقوله: (وكلُّ رسولٍ يدعو إلى شريعة نفسه، وينهى عن شريعة الرسول الذي كان قبله).

واختاره المحقِّقون، وصرَّح به البيضاوي في سورة الحج[2]، وقيل: الرسول: مَن جمع إلى المعجزة كتاباً منزَّلاً عليه دون النبي، ورُدَّ بزيادة عدد الرسل على الكتب.

الرابعة: أنَّ ذلك بوقوع النسخ؛ بأنْ يدلَّ[3] على خلاف حكمٍ شرعيٍ دليلٌ شرعيٌ متراخٍ. وإليه أشار بقوله: (وينهى عن شريعة الرسول الذي كان قبله).

الخامسة: أنَّه جائزٌ عقلاً، أمَّا إذا لم يَعتبِر مصالح العباد؛ فإنَّ الله تعالى غنيٌّ عن العالمين فظاهرٌ؛ لأنَّه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، ولا يُسأل عما يفعل، وأمَّا إذا اعتُبرت تفضُّلاً[4] على ما عليه الجمهور؛ فلجواز اختلاف المصالح باختلاف الأوقات، وعِلم الخبير القدير به وإنْ كان غنيَّاً [عنا][5]، كاستعمال الأدوية بحسب الأمزجة والأزمان، ففي ذلك حكمةٌ بالغةٌ الإبداء[6]، كما في الإحياء [٧٨/أ] والإماتة، وإليه أشار بالتعرُّض للقَبْليَّة[7].

---

[1] انظر الصحائف الإلهية (٤١٧).

[2] قال في تفسير سورة الحج: "الرسول: مَن بعثه الله بشريعةٍ مجددةٍ يدعو الناس إليها، والنبي: يَعُمُّه ومَن بعثه لتقرير شرعٍ سابقٍ، كأنبياء بني إسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهم السلام؛ ولذلك شبَّه النبي ﷺ علماء أمَّته بهم، فالنبي أعمُّ من الرسول". انظر تفسير البيضاوي (٧٥/٤).

[3] (الرابعة: أن النسخ أن يدل على خلاف...) في (ط).

[4] (تفضيلاً) في (ب).

[5] ساقطة من (ب).

[6] (لا بداء) في (ب) و(ط).

[7] (القبلية) في (ب).

السادسة: أنَّه جائزٌ نقلاً؛ لأنَّ الاستمتاع بالأخوات[1] كان حلالاً في زمن آدم عليه السلام، ثم نُسخ في سائر الشرائع؛ ولأنَّ الختان كان جائزاً في شرع إبراهيم عليه السلام، ثم وجب في شريعة موسى عليه السلام، ولأنَّ الجمع بين الأختين كان جائزاً في شرع يعقوب عليه السلام، ثم حرِّم في سائر [الشرائع][2] كما في شرح مرقاة الأصول[3]. وإليه أشار بقوله: (لأنَّ شرائعهم كانت كثيرةً مختلفةً).

قال الإمام الرازي في المطالب العالية: الشرائع منها ما يُعرف نفعه [بالعقل][4] معاشاً ومعاداً، فهذا يمتنع طروُّ النسخ عليه، كمعرفة الله تعالى وطاعته أبداً، ومجامع هذه الشرائع [٣٣٤/ط] العقلية أمران: التعظيم لأمر الله، والشفقة على خلق الله.

ومنها سمعيةٌ لا يُعرف الانتفاع بها إلَّا بالسمع، وهذا يمكن طروُّ[5] نسخه وتبديله، وحكمة نسخه أنَّ الأعمال البدنية إذا واظب عليها الخلَف [٥٠/د] عن السلَف صارت كالعادة، وظُنَّ أنَّها مطلوبةٌ لذاتها، فيمتنع الوصول بها لِما هو المقصود في معرفة الله وتمجيده، بخلاف ما إذا تغيَّرت تلك الطرق[6]، وعُلم أنَّ المقصود من الأعمال، إنَّما هو رعاية أحوال القلب والروح في المعرفة والمحبَّة، فإنَّ الأوهام تنقطع عن الاشتغال بتلك الصور والظواهر إلى تطهير السرائر[7].

---

[1] (لأن النكاح بأخوات) في (ب).

[2] ساقطة من (ب).

[3] انظر شرح مرقاة الوصول (١٩٨، ١٩٩)، وانظر أيضاً إتحاف السادة المتقين (٢٠٣/٢).

[4] ساقطة من (ب).

[5] (طرق) في (ب).

[6] (الظرف) في (ب).

[7] انظر المطالب العالية (١٢٤/٨).

وإلى بيانه أشار بقوله: (ولذلك قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ﴾) أيُّها الناس (﴿شِرْعَةً﴾) أي: شريعةً [٧٩/ب] وهي الطريقة إلى الماء شبَّه بها الدين؛ لأنَّه طريقٌ إلى ما هو سبب الحياة الأبديَّة، (﴿ومِنْهَاجاً﴾) وطريقاً واضحاً في الدين، مِن نَهَجَ الأمر إذا وَضَحَ[١]، (﴿وَلَوْ شَاءِ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾[٢])، جماعةً متَّفقةً على دينٍ واحدٍ في جميع الأعصار، من غير نسخٍ وتبديل.

قال في التفسير الكبير: وردت آياتٌ دالَّةٌ على عدم التباين في طريقة الأنبياء والرسل، كقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾[٣] الآية، وآياتٌ دالَّةٌ على حصول التباين فيها، كقوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾، وطريق الجمع أنَّ الأولى مصروفةٌ إلى ما يتعلَّق بأصول الدين، والثانية إلى ما يتعلَّق بفروعه[٤].

السابعة: أنَّ النبي ﷺ لم يكن متعبِّداً قبل النبوة بشرع أحدٍ من الأنبياء، بما أراده[٥] الله من الحقِّ، كما هو المتبادر من التعليل[٦]، [وصرَّح به في تتمة الفتاوى]، واختاره الجمهور، [كما في الشفاء][٧][٨]؛ لانتساخ الشرائع السابقة بشرع عيسى عليه السلام، وعدم بقاء جماعةٍ يثبت

---

[١] انظر لسان العرب (٣٨٣/٢)، ومختار الصحاح (٣٢٠).

[٢] المائدة: ٤٨

[٣] الشورى: ١٣

[٤] انظر التفسير الكبير (٣٧٢/١٢، ٣٧٣).

[٥] (أراه) في (ب).

[٦] (التعديل) في (ب).

[٧] ما بين الحواصر ساقط من (أ).

[٨] قال القاضي عياض: "وقد اختلف الناس في حال نبينا ﷺ قبل أنْ يوحى إليه، هل كان متَّبعاً لشرعٍ قبل أم لا؟ فقال جماعةٌ: لم يكن متَّبعاً لشيءٍ وهذا قول الجمهور؛ فالمعاصي على هذا القول موجودةٌ، ولا معتبرةٌ في حقِّه حينئذٍ؛ إذ الأحكام الشرعية إنَّما تتعلَّق بالأوامر والنواهي وتقرُّر الشريعة. وذهبت طائفةٌ إلى

بخبرهم الحجَّة على شرعه، كما صرَّح به الباقلَّاني والرازي والقاضي عياض، وتوقَّف الغزالي والآمدي، واختلف المثبتون في تعبُّده بشرع نوح أو إبراهيم أو موسى أو عيسى، مستدلين بقوله تعالى: ﴿أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾[1].

وأُجيب: بأنَّ المراد بهداهم ما توافقوا عليه من التوحيد وأصول الدين، دون الفروع المختلَف [٣٣٥/ط] فيها، فإنَّها ليست هدىً[2] مضافاً إلى الكلِّ[3]، ولا يمكن التأسي بهم جميعاً، فلَيس فيه دليلٌ على أنَّه متعبِّدٌ بشرع مَن قبله، كما في تفسير البيضاوي[4].

[٧٩/أ] وإليه أشار بقوله: (وأوصاهم جميعاً) أي: [أمر كلَّ واحدٍ من الرسل][5] أمراً أكيداً (بإقامة الدين) أي: المواظبة والاستمرار على أصول الاعتقاد، وبيَّنه بقوله: (وهو التوحيد) [٥١/ج] وما يتفرَّع عليه من الاعتقاديات، (وأنْ لا يتفرقوا فيه)، ولا يختلفوا في أصول الدين والاعتقاد؛ (لأنَّه جعل دينهم واحداً)، لا تباين في طريقتهم في أصول الدين، (فقال: ﴿شَرَعَ

امتناع ذلك عقلاً، وبنوا هذا على التحسين والتقبيح. وقالت فرقةٌ أخرى: بالوقف وهو مذهب أبي المعالي. وقالت فرقةٌ ثالثةٌ: إنَّه كان عاملاً بشرع مَن قبله، ثم اختلفوا: هل يتعيَّن ذلك الشرع أم لا؟. انظر الشفا (٣٧٤/٢، ٣٧٥).

وهو ما اختاره الإمام الرازي حيث قال: "الحقُّ أنَّ محمداً ﷺ قبل الرسالة ما كان على شرع نبيٍ من الأنبياء عليهم السلام. وهو المختار عند المحقِّقين من الحنفية، لأنَّه لم يكن من أمَّة نبيٍ قَطُّ، لكنه كان في مقام النبوة قبل الرسالة، وكان يعمل بما هو الحقُّ الذي ظهر عليه في مقام نبوَّته، بالوحي الخفي والكشوف الصادقة من شريعة إبراهيم عليه السلام وغيرها. انظر شرح الفقه الأكبر (١٧٩، ١٨٠) نقلاً عن شرح عمدة النسفي.

[1] الأنعام: ٩٠

[2] (هنا) في (أ).

[3] انظر شرح الشفاء (٣٥٥/٥).

[4] انظر تفسير البيضاوي (١٧١/٢).

[5] ساقطة من (ب).

لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى﴾) أي: شرع لكم من الدين دينَ نوحٍ ومحمدٍ عليهما الصلاة والسلام، ومَن بينهما من أرباب الشرائع، وهو الأصل المشترك فيما بينهم المفسَّر بقوله: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ﴾، وهو الإيمان بما يجب تصديقه، والطاعة في أحكام الله، ﴿وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾[1]، ولا تختلفوا في هذا الأصل، وأمَّا فروع الشرائع فمختلِفٌ[2].

وفيه إشاراتٌ:

الأولى: [أنَّه][3] إنَّما خصَّ هؤلاء الأنبياء الخمسة بالذكر؛ لأنَّهم أكابر الأنبياء وأصحاب الشرائع العظيمة والأتباع الكثيرة.

الثانية: أنَّ المعنى: شرع لكم من الدين ديناً تَطابق الأنبياء على صحَّته، والمراد منه: الأمور التي لا تختلف باختلاف الشرائع، وهي الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والإيمان بوجوب الإقبال على الآخرة، والاحتراز عن رذائل الأحوال.

الثالثة: التنبيه على أنَّ الشرائع على قسمين: منها ما يمتنع دخول النسخ والتبديل فيه، بل يكون واجب البقاء في جميع الشرائع والأديان، [٨٠/ب] كالقول بحُسن الصدق والعدل والإحسان، والقول بقُبح الكذب، والظلم والإيذاء، ومنها ما يختلف باختلاف الشرائع والأديان ككثيرٍ من الأحكام.

---

[1] الشورى: ١٣

[2] للتوسع في المسألة راجع شرح الشفاء (٥/٣٥١ وما بعدها).

[3] ساقطة من (ب).

الرابعة: التنبيه على أنَّ المواظبة على القسم الأول، أقوى في تحصيل السعادة الأخروية، وعلى أنَّ الموافقة أمرٌ مطلوبٌ في الشرع والعقل، كما في التفسير الكبير[1]، وقال تعالى: [٣٣٦/ط] ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلاَّ نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾[2]، وفيه دلالةٌ على أنَّ جميع الرسل أُوحِيَ إليهم بالتوحيد، وعبادة الرَّب المجيد، ومعرفته تعالى بصفات التقديس والتمجيد، ودلالةٌ على النهي عن عبادة غير الله، فإنَّ ما سوى الله محدثٌ مخلوقٌ مربوب، وإنَّما حصل بتكوين الله وإيجاده، والعبادة عبارةٌ عن إظهار الخضوع، ونهاية التواضع والتذلُّل، وذلك لا يليق إلَّا بالخالق المدبِّر المحسن، فثبت أنَّ عبادة غير الله [٥١/د] منكرةٌ، والإعراض عن عبادته تعالى منكرٌ، وعبادته تعالى مشروطةٌ بتحصيل معرفة الله قبل العبادة؛ لأنَّ مَن لا يعرف معبوده لا ينتفع بعبادته، فكان الأمر بالعبادة أمراً بتحصيل المعرفة أولاً، كما في التفسير الكبير[3]، وقال تعالى: ﴿لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾[4]، لا يَقْدِرُ أحدٌ أنْ يغيِّره، ولا يتهيَّؤ له تبديله بإقامة حجَّته[5] على ضدِّه، كما في التيسير، أو ما ينبغي أنْ يغيِّر ذلك، إشارةً إلى الدين المأمور بإقامة الوجه له أو الفطرة في قوله: ﴿فِطْرَةَ [٨٠/أ] اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾، إنْ فُسِّرت بالمِلَّة (﴿الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾[6]) المستوي الذي لا عِوج فيه، كما في تفسير البيضاوي[7]، وفي التفسير الكبير فسَّر الفطرة والخلق بالتوحيد[8]، وأشار الإمام إلى

---

[1] انظر التفسير الكبير (٥٨٨/٢٧).

[2] الأنبياء: ٢٥

[3] انظر التفسير الكبير (٣١٤/١٧).

[4] الروم: ٣٠

[5] (حجة) في (ب).

[6] الروم: ٣٠

[7] انظر تفسير البيضاوي (٢٠٦/٤).

[8] قال في تفسير سورة الروم: "فطرة الله: أي الزم فطرة الله وهي التوحيد؛ فإنَّ الله فطر الناس عليه حيث أخذهم من ظهر آدم وسألهم ألست بربكم؟ فقالوا: بلى". انظر التفسير الكبير (٩٨/٢٥).

تفسير الفطرة بالمِلَّة بتفسير الخلق بالدين؛ ليتوافق الظاهر بقوله: (أي: لا تبديل لدين الله) أي: التوحيد وما يتفرَّع عليه من الاعتقادات.

وفي المقام إشاراتٌ:

الأولى: [أنَّه][1] الثابت الدائم، كما دلَّت الصفة. وإليه أشار بقوله: (فالدين) أي: أصول الاعتقاد (لم يُبَدَّل) في شرعٍ من الشرائع، (ولم يُحَوَّل) إلى أمرٍ آخر، (ولم يُغَيَّر) بنسخٍ فيه في وقتٍ ما.

الثانية: أنَّ الاعتقاديات لا يدخلها النسخ، وإليه أشار بتفريع قوله: (فالدين لم يُبَدَّل).

الثالثة: أنَّ النسخ يختصُّ بالأحكام. وإليه أشار بقوله: (والشرائع) أي: الأحكام الفروعية (قد غُيِّرت) ووقع النسخ فيها، (وبُدِّلت) إلى [حكمٍ][2] آخرٍ في وقتٍ ما، فأشار إلى أنَّ النسخ إنَّما يدخل في الأحكام العملية دون الاعتقاديات والإخبارات، وبيَّنه بقوله: (لأنَّه رُبَّ شيءٍ قد كان حلالاً لأناسٍ قد حرَّمه الله على آخرين)، بحسب اختلاف الأزمان والأشخاص، وأشار إلى التعميم بقوله: (ورُبَّ أمرٍ [أمرَ][3] الله به أناساً ونهى عنه آخرين).

[٣٣٧/ط] الرابعة: أنَّ ما بيَّنه الشارع لنا من الشرائع السابقة من غير منعٍ عنه ولا نكير، فهو شريعةٌ لنا كما تقرَّر في الأصول، وإليه [٨١/ب] أشار بالتعرُّض للتحريم والنهي في البعض بالبيان (فالشرائع كثيرةٌ مختلفةٌ) لكلِّ رسولٍ شريعة، (والشرائع هي الفرائض) والأعمال دون الاعتقادات، فالحصر إضافيٌ بدلالة المقام.

---

[1] ساقطة من (ب).

[2] ساقطة من (ب).

[3] ساقطة من (ب).

وقد استراحت يَعْمَلَات[1] الأقلام، من نظم جواهر الإلهيَّات في سلك الانتظام، ناقلاً عن مائتي كتاب للأعلام، ومنبِّهاً في مائة مقام، على ما زلَّ فيه الأقدام، [مبيِّناً فيه مذهب الماتريدية الأعلام][2] [٥٢/ج] ناقلاً فيما وافقه[3] عن نحو المحصل والمواقف والصحائف والمقاصد من كتب الكلام، منبِّهاً بالنقل عن كتب الماتريدية على خصوص المرام، موضِّحاً لذلك غاية الإيضاح للأفهام، [واضعاً على طرف التمام، مقتصداً بين الإيجاز والإطناب في كلِّ مقام، تحرُّزاً عن الإخلال والإملال على الأفهام][4]، مكرِّراً[5] فيه من التغيِّير والنقض والإبرام[6]، توفيراً للفوائد وتسهيلاً للمرام، والتعويلُ على الأخير في الترتيب والإتمام، فجاء بفضل الله سبحانه، حاوياً لخمسمائة إشارة، تربو[7] على ما يؤمَّل ويرام، في تحقيق المعاقد وحسن الانسجام، بحيث إذا جاز الناظر الماهر، على ما فيه من تدقيق الكلام، وفاز[8] بفحوى مطاويه من تحقيق المقام، وجاز[9] بحاق خوافيه[10] في إزاحة شُبه الأقوام، ثم رأى استنباط ذلك

---

[1] يَعْمَلَات: جمع "يَعْمَلَة"، واليَعْمَلَة من الإبل: النَّجِيبة المُعْتَمَلة المطبوعة على العمل، ولا يقال ذلك إلَّا للأنثى، هذا قول أهل اللُّغة، وقد اشتق لها الاسم من العمل. انظر لسان العرب (٤٧٦/١١)، وتاج العروس (٥٨/٣٠).

[2] ساقطة من (ب) و(ط).

[3] هذه عبارة (أ)، وعبارة (ب) و(ط): (ناقلاً في موارد الاتفاق عن نحو ...).

[4] ما بين الحاصرتين ساقط من (ط).

[5] (تكرراً) في (ب) و(مكثراً) في (ط).

[6] (والنقص من الإبرام) في (ب).

[7] (يريد) في (ب).

[8] (وفاض) في (ب).

[9] (حاز) في (أ).

[10] (حوافيه) في (ب).

كله من عبارات الإمام، تيقَّن أنَّ أصول الإمام جنةٌ تجري من [٨١/أ] تحتها أنهار دقائق[١] الكلام، وأنَّ في كلِّ لفظٍ منها روضاً من حقائق المرام، وكيف لا وهو المنفرد في سلوك سبيل لا يرام، والمتوحِّد في إشارات الفوائد في كلِّ مقام! والله المتضرَّع[٢] إليه في التوفيق لتتميم سمعيات الكلام، والتسديد في مداحض الأقدام، بجاه نبيِّه محمد سيد الأنام، عليه وعلى آله أفضل الصلاة وأكمل السلام.

[ووافق الفراغ من كتابته ليلة الجمعة سادس عشر ربيع الأول، من شهور سنة تسعةٍ وعشرين ومائةٍ وألف من الهجرة النبوية، على يد الفقير إليه سبحانه، علي الدبَّاغ غفر الله له ولمن دعا له بالمغفرة.

إنْ تجد عيباً فسُدَّ الخللا جلَّ مَن لا فيه عيبٌ وعلا][٣]

[قد فرغ عن تسويده الفقير لفضل ربِّه القدير، في يوم الجمعة في مدينة نوشهر، في مدرسة أستاذنا جلبي زاده، مصطفى بن موسى ابن أحمد غفر الله لهما.][٤][٥][٦]

---

[١] (فائق) في (ب).

[٢] (المتضر) في (ب).

[٣] ما بين الحاصرتين زيادة الناسخ في (أ).

[٤] ما بين الحاصرتين زيادة الناسخ في (ب).

[٥] وفي (ط) زيادة للناسخ أيضاً قال: (والحمد لله على توفيق الإتمام، والصلاة والسلام على رسوله محمد المبعوث إلى الخواص والعوام، وعلى آله وأصحابه وحماة دين الإسلام، بعد البدء بالأمر من المولى المؤلف سلمه السلام، وأناله في الدارين من المنى خير مرام).

[٦] إلى هنا انتهى الباب على ما في (أ) و(ب)، وفي (ط) زيادة: (فصل في تحقيق خلق الكرامة على يد أوليائه والاستدراج على يد أعدائه)، وقد أشار الشيخ يوسف عبد الرزاق إلى النسخ التي وردت فيها هذه الزيادة والتي رمز لها بـ: (أ، ب، ط)، وهي نسخ المكتبة الملكية التي سبق له أن وصفها في الصفحة رقم (١٤) من المطبوع، والنسخة (خ) وهي نسخة السيد أحمد خيري باشا الخاصة، كما سبق لي أن أشرت

إليها في مبحث وصف النسخ المخطوطة من هذا البحث، وها أنذا أعود فأنقل عنه ما هو ضروري للتعريف بتلك النسخ:

فأما النسخة (أ) فهي مقيدة تحت الرقم (٢٢٤)، وعلى هامشها تعليقات للمؤلف، وفيها عبارات تفيد بأنها كتبت في حياة المؤلِف وأن الكاتب أحد تلامذة المؤلف، فكثيراً ما تختم بقوله: دامت فوائده أو حرسه الله.

وأما النسخة (ب) فهي مقيدة برقم (٨٥٦)، وفيها اختلافات كثيرة عن باقي النسخ بزيادة أو نقص.

وأما النسخة (ط) فهي ذات الرقم (٣٢٩)، بمكتبة طلعت المحفوظة في دار الكتب الملكية بالقاهرة، وهي كثيراً ما تتفق مع النسختين السابقتين. وفيما يلي أنقل للقارئ الكريم ذلك الفصل؛ إكمالاً للنص وتتميماً للفائدة.

فصل

في تحقيق خلق الكرامة على يد أوليائه والاستدراج على يد أعدائه

أشار إلى الأول (قال في الفقه الأكبر: والكرامات حقٌ ثابت للأولياء). الولي: هو العارف بالله تعالى الصارف همَّته عما سواه، والكرامة ظهور أمرٍ خارق للعادة من قِبَلِه بلا دعوى النبوة.

وفيه إشاراتٌ إلى مسائل:

الأولى: أنَّها جائزة ولو بقصد الولي ومن جنس المعجزات كما دلَّ الإطلاق؛ لشمول قدرة الله تعالى.

الثانية: أنَّها واقعة لقصة مريم وآصف وأصحاب الكهف، وما تواتر من جنسه من الصحابة والتابعين وكثير من الصالحين والتابعين، وإليه أشار بالثبوت.

الثالثة: الرد على المعتزلة المنكرة لها حيث قالوا: إنَّها توجب التباس النبي ﷺ مع غيره؛ إذ الفارق هو المعجزة، والخروج عن نقض العادة بكثرة الأولياء، وانسداد باب النبوة لاحتمال أن تكون المعجزة إكراماً لا تصديقاً، والإخلال بعظيم قدر الأنبياء بمشاركة الأولياء.

والجواب أن الكرامة لا تقارن دعوى النبوة، وكثرتها تكون استمراراً لنقض العادة، والمقارنة للدعوى تفيد القطع بالصدق عادة، والكرامة تزيد جلالة قدر الأنبياء حيث نالت أمتهم ذلك ببركة الاقتداء.

ومما هو قوي في منع الإخبار بالمغيبات قوله تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا * إِلاَّ مَنِ ارْتَضَى مِن رَّسُولٍ﴾، والجواب أنه لو سلم عموم الغيب يجوز أن يخص بحال القيامة بقرينة السياق، أو يكون القصد إلى سلب العموم، أو يخص الإطلاع بما يكون بطريقة الوحي.

الرابعة: الإشارة إلى أنَّه لا يبلغ ولي درجة النبي ﷺ، ولا تسقط عنه التكاليف بكمال الولاية، ولا يكون ولاية غير النبي ﷺ أفضل من النبوة، وإليه أشار بعطف هذا البيان على ما سيق لهم من الشأن.

وفي ولايته خلاف، فقيل النبوة أفضل؛ لِما فيها من الواسطة بين الحق والخلق والقيام بمصالح الدارين، مع شرف مشاهدة الملك كما في المقاصد.

وأشار إلى الثاني بقوله: (وأما) خوارق العادات (التي تكون) وتوجد (لأعدائه مثل إبليس) من جريه مجرى الدم لابن آدم، وطي الأرض له حتى يوسوس مَن في الشرق والغرب. وقد كان من الجن نشأ بين الملائكة، وكان مغموراً بالألوف فيهم فشمله أمر السجود لآدم بالتبعية ﴿فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾، كما في التفسير للعلَّامة ابن الكمال.

(وفرعون) من جري النيل بأمره وطول يدي فرسه إذا هبط وقصرهما إذا علا، وفرعون لقب لمن ملك العمالقة، والمراد به فرعون موسى مصعب بن الريان، وقيل ابنه الوليد من بقايا عاد، دون فرعون يوسف عليه السلام الريان، وكان بينهما أكثر من أربعمائة سنة كما في تفسير البيضاوي.

(والدجال) وهو شخص بعينه ابتلى الله تعالى به عباده، وأقدره على أشياء من ظهور زهرة الدنيا والخصب وإتباع كنوز الأرض له، وقتل رجل ثم إحيائه؛ وأن معه ناراً وماء، فناره ماء وماؤه نار، كما رواه البخاري ومسلم وغيرهما، عن حذيفة عنه عليه الصلاة والسلام، وهو محبوس في جزيرة يخرج في آخر الزمان، وقيل إنه لم يولد بعد وسيولد في آخر الزمان، وهو الصحيح لحديث تميم الداري كما في الشرح الأكملي للمشارقي.

(مما روى في الأخبار) الصحيحة عن رسول الله ﷺ، (لا نسميها) أي تلك الخوارق (آيات) أي: معجزات؛ لأنَّها مختصة بالأنبياء (ولا كرامات)؛ لأنَّها مختصة بالأولياء (ولكن نسميها قضاء حاجاتهم) أي: حاجات الأعداء كما قضى لإبليس حاجته الإنظار إلى يوم يبعثون، وكما قضى لفرعون حاجته فمكث في الملك أربعمائة عام لا ينكسر له آنية، ويقضي للدجال حاجته فيتبعه سبعون ألفاً من اليهود عليهم الطيالسة، ويأمر السماء فتمطر والأرض فتنبت، (وذلك) المذكور من ظهور خوارق العادات على أيدي أعدائه، قضاء لِما لهم من الحاجات؛ (لأن الله تعالى يقضي) ببالغ حكمته (حاجات أعدائه)، لا لطفاً بهم بل (استدراجاً لهم)، أي: استدناء لهم من الهلاك قليلاً قليلاً. وأصل الاستدراج الاستصعاد والاستنزال درجة بعد درجة.

وفيه إشارةٌ إلى الأخذ من قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لاَ يَعْلَمُونَ﴾، وذلك أن تتواتر عليهم النعم فيظنوا أنَّها لطفٌ من الله بهم، فيزدادوا بطراً وانهماكاً في الغيِّ، حتى يحقَّ عليهم كلمة العذاب كما في تفسير البيضاوي، وإليه أشار بقوله: (وعقوبة عليهم فيغترون) ويحسبونه إحساناً ولطفاً، (فيزدادون طغياناً) إن كانوا فجاراً، (وكفراً) إن كانوا كفاراً، (وذلك) المذكور (كله جائز) ممكن عقلاً مطابقٌ للحكمة فعلاً.

وفيه إشارات إلى مسائل:

الأولى: أنَّ ما يقع على أيديهم أمورٌ حقيقية ابتلاء للعباد، وهو مذهب أهل السنة؛ لقوله عليه السلام: «من سمع بالدجال فلينء عنه، فوالله إن الرجل ليأتيه وهو يحسب أنَّه مؤمن فيتبعه مما يبعث به من الشهوات» كما في شرح المقاصد، ثم ينزل عيسى بن مريم عند المنارة البيضاء شرقي دمشق، فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله.

الثانية: الرد على الجهمية والخوارج وبعض المعتزلة حيث قالوا: إنَّ الذي يفعله مخارق وخيالات لا حقيقة لها؛ لأنَّه لو كان حقيقة لالتبس بالنبي فيرتفع الوثوق بالأنبياء. وأجيب بأنَّ الملازمة ممنوعة، فإنَّه لم يدَّع النبوة ليكون ذلك معجزة له، وإنَّما يدعي الألوهية، ودلائل الحدوث من نقص صورته بالعور، وكتابة الكفر بين عينيه تكذبه، فلا يغتر به إلَّا رعاع الناس لشدة الفاقة، أو حال تقية من أذاه، لأنَّ فتنته عظيمة تدهش الالباب مع سرعة مروره في الأرض، لا يمكث حتى يتأمل الضعفاء حاله؛ ولهذا حذر الأنبياء عليهم السلام من فتنته ونبهوا على نقصه. وأمَّا أهل التوفيق فلا يغترون به ولا ينخدعون بما معه؛ ولهذا يقول الذي يُقتل ثم يحيه: ما ازددت فيك إلَّا بصراً. كما في الشرح الأكملي للمشارقي.

الثالثة: أنَّه تعالى يريد بالعبد ما يسوقه إلى العصيان والكفر. وأوَّله الجبائي بالاستدراج إلى العقوبات حتى يقعوا فيها بغتةً، والحمل على عذاب الاستئصال دون الاستدراج إلى الكفر؛ لأنَّه تعالى أخبر بتقدم كفرهم. وأجيب بأنَّ فوزهم باللذات كان استدراجاً لهم إلى استمراره؛ لكونه سبباً لتماديهم في الإعراض عن ذكر الله تعالى، وبعداً عن الرجوع إلى طاعة الله سبحانه كما في التفسير الكبير. انتهت عبارتهما.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

الخاتمة

النتائج والتوصيات:

١. لم تَنَلْ شخصية البياضي – على شهرة اسمه وكتابه — حظوةً عند المؤرخين وكُتَّاب التراجم، شأن كثيرٍ من أعلام الماتريدية، كما لم تحظَ مؤلَّفاته باهتمام الباحثين، ولم تتوجه عناية الدارسين لتناول منهجه وآرائه الكلامية؛ وقد حاول الباحث جاهداً تتبع ترجمته، وتوسَّع قليلاً في دراسة عصره، علَّه يقدِّم تصوُّراً كاملاً عن حياته واستشرافاً لمنهجه وخصائص كتابه.

٢. شهد عصر البياضي سلسلة من الاضطرابات والقلاقل والفوضى السياسية، ولعلَّ تلك الظروف السياسية والحالة المرتبكة وتبدلات الحكم في عهده، قد ألقت بظلالها على البياضي واضطرته إلى أن يقصر كتابه، دون أن يكمل فصل الإمامة، وهو الفصل الذي كان قد أشار إليه في مطلع الكتاب، فلعلَّ ذلك هو السبب الذي لأجله غاب أو غُيِّب فصل الإمامة، سواء في النسخ التي بين يدي، أو النسخ المصرية التي قابلها الشيخ يوسف عبد الرزاق، حيث لم يُعقد فيها فصل في الإمامة.

٣. تمثل شخصية البياضي تجسيداً للواقع الاجتماعي الذي عاصره، في القرن الحادي عشر الهجري، فالإمام العثماني (التركي) الأصل، إسلامي الإنتماء، حنفي المذهب، ماتريدي الاعتقاد، عربي القريحة، وهكذا فلم يكن المجتمع قائماً على أسس عرقية، بل على أسس فكرية وعقدية، والبياضي القاضي والعلَّامة الفاضل، لم يكن محطَّ أنظار وتقدير الترك فقط، بل والعرب والعجم أيضاً.

٤. بدت الحياة الفكرية في ذلك العهد خلواً أو تكاد من الأصالة والإبداع، سواء في ميادين الفكر الفلسفي الحر أو الجدل، نتيجة تركيب الإيديولوجية العثمانية المركزية وهيمنة الدولة،

فمنذ ظهور العثمانيين على مسرح التاريخ مطلع القرن الرابع عشر، أخذت الحياة الفكرية بالانحسار وتحولت إلى وجهة مختلفة، تخدم الأهداف الدينية السياسية الجديدة، المتمثلة بحماية الإسلام ضد التيارات الخارجة على أهل السنة، والتي اقتضتها الضرورة لدفع الخطر الصفوي في أوائل القرن السادس عشر، والتي تحوَّلت إلى مشكلة سياسية دينية أمام السلطة العثمانية، إضافة إلى الهجمات المسيحية التي تعرضت لها، فتمَّ تكليف العلماء بوضع الأسس العقائدية لهذا الدفاع، ومن هنا فقد دفع هذا الاتجاه بالفكر الديني إلى الإنطواء على الذات؛ ولذلك فلا نكاد نجد في هذه الآونة مناخاً فكرياً مستقلاً، كالذي كان عليه في العهدين الأموي والعباسي، ولم تستطع الحياة الفكرية أن تتجاوز التفسيرات والشروحات للإنتاج الفكري القديم في الغالب، وانحصرت جهود العلماء والمصنفين في التمكن إلى أقصى حد مستطاع، من المادة التي أنتجتها الأجيال السالفة، وسادت عملية وضع الشروح والحواشي، حتى أصبحت السمة المميزة للحياة الفكرية عند العثمانيين، وانحصر المناخ الفكري في إطار الفكر السني الذي فرضته الدولة، بشكل يتناسب ويلبي احتياجاتها؛ وظلت الحياة الفكرية العثمانية تتطوَّر تحت هذه المظلَّة من هيمنة الدولة.

٥. يلاحظ لسيرورة الفكر في عصر البياضي اتجاهان، أحدهما: ميتافيزيقي أكثر من كونه فلسفياً خالصاً، ويمثله علم الكلام، ويتمحور حول مفهومي الخالق والوجود، والآخر صوفي ملازم له ويتمركز أيضاً حول مفهوم الخالق.

٦. ظهر الموقف المناهض للفلسفة بشكل واضح في القرن السابع عشر، امتداداً لتيار التهافت في الفكر الفلسفي، والذي ارتبط إلى حدٍ بعيد بالمشاكل السياسية والاجتماعية في تلك الفترة، حيث دخلت الإمبراطورية مرحلة التوقف والركود، وعانت من الكثير من الضائقات، واضطرت للحرب على عدة جبهات؛ فساد الاعتقاد بأن سبب ذلك يكمن في الابتعاد عن الدين والشرع الحنيف، وكان من الطبيعي ألا تلقى الفلسفة والأفكار الفلسفية رواجاً.

٧. لم يكن للعلماء المتأخرين الذين جاؤوا بعد الغزالي، إبداعات أصيلة في الفكر الديني، مثل المفكرين المتقدمين قبل عهد الغزالي؛ فقد انحصرت كل الجهود الفكرية لهؤلاء، في تحويل دعاوى الكلاميين من المتقدمين إلى مبادئ وعقائد، ثم القيام بشرحها وإيضاحها، وذلك في إطار عملية الدفاع عن السنة، ضد التيارات الباطنية التي بدأت تظهر في عهد الغزالي.

٨. يبرز الفكر الصوفي خلال العهد التقليدي العثماني، ويمضي في التطور والتأصُّل كاتجاه أساسي في الحياة الفكرية، إلى جانب الفقه وعلم الكلام، ويمكن رؤيته في إطار مدرستين: مدرسة في وحدة الوجود، ومدرسة في الزهد، تطوَّرت على مذهب أهل السنة تماماً، لكنها كانت على مستويين: أحدهما شعبي للعامة، والثاني عال للخاصة.

٩. قدَّم البياضي في إشارات المرام عملاً متميزاً جداً في أصول عقيدة الماتريدية، من خلال منهج كلامي فريد ومتنوِّع لا نكاد نجد له نظيراً في الكتب الكلامية؛ وكان أوَّل من أوصل مسائل الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية إلى خمسين مسألة، نقلها عنه كثيرٌ من الأئمة كالزبيدي وغيره.

١٠. يمثل كتاب إشارات المرام للبياضي نافذةً على المذهب الماتريدي بأسره، لِما يحويه من كلام المتقدمين والمتأخرين ومن أقوال أئمة المذهب من طبقات متعددة، علاوةً على ما جمعه من الكتب النادرة المندرسة في المذهب الماتريدي، والتي أطلعنا عليها البياضي ودأب على الاحتجاج بها والنقل عنها.

١١. لم ينفرد البياضي بمذهب كلامي، ولم يستقل بآراء مخالفة لِما عليه المذهب، كلُّ ما في الأمر أنَّه اختار أحد الآراء ورجَّح بعض الأقوال على بعض.

١٢. تابع البياضي أئمة المذهب في القول بالتكوين، وأكَّد على أنَّه مبدأ إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، أي أنَّه صفةٌ حقيقيةٌ أزليةٌ قائمةٌ بذته تعالى كسائر صفاته، وليس نفس

الإخراج، كما تسامح فيه بعض الحنفية، ويُفهم من كلام البياضي أنَّ التكوين عنده تكوينان: تكوين عام وهو التكوين الأزلي للأفعال، وتكوين مخصوص وهو إيجادها لوقتها.

١٣. كما تابع البياضي أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية، في نفي ما أوجبته المعتزلة على الله تعالى كاللُّطف ورعاية الأصلح.

١٤. مال البياضي إلى التأويل في بعض الأحيان، والضابط عنده هو التعارض أو تعذُّر الحقيقة، فقد تعجَّب من المعتزلة في حملهم الإضلال على التأويلات المجازية مع إمكان الحقيقة، مؤكِّداً أنَّ إضافة الهداية والإضلال في كثيرٍ من النصوص إلى الله تعالى، ليست إلَّا بطريق الحقيقة، ويظهر ذلك أيضاً من خلال موقفه من نصوص الوعد والوعيد والثواب والعقاب، فقد عمل بالنصوص الواردة في ثواب المطيع؛ لامتناع الخُلف في الوعد، وأوَّل النصوص الواردة في عقاب العاصي، فيمن تعلَّقت إرادته ومشيئته تعالى بعقابه، كذلك فقد سلك طريق التأويل في النصوص المفيدة للزيادة والنقصان في الرزق والأجل، لثبوت ما يعارضها من النصوص المقيدة لهما، واعتبر أنَّ الرزق والأجل مخصَّصان منها.

١٥. عدَّ البياضي الخلاف في مسألة الرزق معنوياً، خلافاً لبعض الأشاعرة والماتريدية، فهو عنده نزاعٌ معنويٌ في مطلق الرزق، ويرفض قول المحدثين بتعدُّد الأجل، ويتابع الإمام في القول بأنَّ الرزق والأجل مقدَّرين في الأزل معيَّنين بتقديره.

١٦. وافق البياضي جمهور أهل السنَّة في أنَّ الاستطاعة مقارنة للفعل، خلافاً للمعتزلة والكرَّامية، كما وافق جمهور الماتريدية في أنَّ الاستطاعة صالحةٌ للضدين على البدل، خلافاً لبعض الماتريدية والأشاعرة والنَّجَّارية.

١٧. ربط البياضي بين التكليف والاستطاعة، إذ لا تكليف بلا استطاعة، وعليه فلا تكليف بما لا يطاق؛ لأنَّه لا طاقة عليه، ولأنَّه قبيحٌ ولكن ليس بمعنى لزوم تركه عليه تعالى، فيؤول إلى وجوب الأصلح كما قالت المعتزلة، بل بمعنى خُلُوِّه عن العاقبة الحميدة.

١٨. حقَّق البياضي أنواع المحال فيما يتعلَّق به التكليف، واستثنى من التكليف بالمحال الممتنع لغيره لعلم الله أنَّه لا يقع، فأقرَّ بوقوعه وعدَّ الخلاف فيه لفظياً؛ وذلك لتكليف العصاة والكفار، لكنَّه ليس تكليفاً بما لا يطاق عنده؛ لأنَّه ممكنٌ في نفسه والعبد قادرٌ على صرف الاختيار إليه، ولأنَّ الإخبار بالشيء تابعٌ للعلم التابع للمعلوم في الماهية.

١٩. والعبد مع أفعاله وإقراره وإيمانه مخلوق موجَدٌ بعد العدم، بما فيها الشرور والمعاصي، ولا يلزم منه اتصافه تعالى بها كما قالت المعتزلة؛ لأن الوصف يطلق على من قام به الفعل لا على من أوجده في محلٍ آخر، ونقل عليه إجماع السلف من الصحابة والتابعين.

٢٠. وفي مسألة خلق الأفعال يتابع البياضي جمهور الماتريدية، فأصل الفعل بقدرة الله تعالى، والاتصاف بكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد، فجميع أفعال العباد كسبهم على الحقيقة بتأثير قدرتهم في الاتصاف بها، والله خالقها بتأثير قدرته في إيجادها، والعبد معاقب في صرف الاستطاعة التي أحدثها الله فيه، وأمره أن يستعملها في الطاعة دون المعصية، وهذا الصرف هو الكسب المعبَّر عنه بالعزم المصمم، وهو مناط الإثابة والمعاقبة.

٢١. والقضاء والقدر هما: الخلق والتقدير. فهما غير الإرادة، خلافاً لمن أرجعهما للإرادة، كجمهور الأشاعرة، أو للعلم كالفلاسفة، وللمعتزلة المنكرين لهما. والأمر ينفكُّ عن الإرادة، فكل ما علم الله سبحانه أنَّه يوجد أراد وجوده، سواء أمر به أو لم يأمر، وما علم أنَّه لا يوجد لم يرد وجوده، سواء أمر به أو لم يأمر، خلافاً للمعتزلة القائلين بأن مدلول الأمر هو الإرادة، والنافين لإرادة الله تعالى للمعصية.

٢٢. اختار البياضي أنَّ البعثة لطفٌ من الله ورحمةٌ يحسن فعلها ولا يقبح تركها، ولا تنبني على استحقاق من المبعوث واجتماع شروط فيه، خلافاً لمن أوجبها كالمعتزلة؛ لكونها لطفاً وصلاحاً، وللفلاسفة؛ لكونها سبباً للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الإلهية، ونسبه البياضي إلى بعض الماتريدية.

٢٣. والإسراء والمعراج حقٌ ثابتٌ بشهادة الكتاب والسنَّة وإجماع القرن الثاني ومن بعدهم، وتفاصيله وإن كانت آحاداً، فالقدر المشترك ثابتٌ بالخبر المتواتر.

٢٤. والدين بمعنى الاعتقاد والتوحيد واحدٌ، والشرائع بمعنى الأحكام الجزئية العملية، وهي كثيرةٌ مختلفةٌ، وهي التي يطرأ عليها النسخ والتبديل. واختار البياضي ما عليه الجمهور، من أنَّ النبي ﷺ لم يكن متعبِّداً قبل النبوة بشرع أحدٍ من الأنبياء، وحمل أمره ﷺ بأن يقتدي بهم في النصوص، على ما توافقوا عليه من التوحيد وأصول الدين، دون الفروع المختلَف فيها.

٢٥. وفي الختام أودُّ أن أستنهض همم الإخوة الباحثين، للولوج إلى بحر تراثنا الكلامي عموماً والماتريدي خصوصاً، انطلاقاً من واجب النُّصح في الدين والأمانة في العلم، سيما وأني قد لحظت خلال دراستي هذه شحَّاً ظاهراً في المصادر الماتريدية المعتبرة، سواء مما أشار إليه البياضي في كتابه، أو مما تيسر لي الإطلاع عليه مما لا يزال مخطوطاً، ومن هنا وددت أن ألفت أنظار الباحثين إلى هذه الثلمة في تراثنا الكلامي.

٢٦. كما أوجِّه عناية الباحثين والمؤرِّخين لدراسةٍ وافيةٍ عن حياة الإمام البياضي رحمه الله؛ لسد تلك الثغرة في شخصيته العلمية، تلك الشخصية الغامضة التي استطاعت أن تقدِّم بين دفتين، لوحةً قزحيةً جمعت شتى أنواع العلوم ومختلف ألوان المناهج والفنون، في بيان المذهب الماتريدي ضمن إطار عقيدة أهل السنَّة والجماعة.

٢٧. وأؤكد أيضاً على ضرورة اهتمام الباحثين بدراسة منهج الإمام البياضي، دراسةً عميقةً ومتخصِّصة، للكشف عن نقاط القوة فيه والاستفادة منها، كذلك أهيب بالدارسين لإفراد دراسة خاصةٍ لآرائه الكلامية، والعكوف على كتبه الأخرى بحثاً وتحقيقاً ودراسةً، والتي لم يُكتب لها أن ترى النور حتى الآن.

والله تعالى أسأل أن ينفع بهذا العمل، وأن يكتب لنا القبول فهو المرجوُّ والمسؤول، وهو المحمود في المبدأ والمآل

والحمد لله على توفيق الإتمام

الفهارس العامة:

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الأحاديث النبوية

فهرس الفرق والأديان

فهرس الأعلام المترجمة

فهرس المصادر والمراجع

فهرس الموضوعات

فهرس الآيات القرآنية

الرقم المتسلسل	اسم السورة	الآية	رقمها	الصفحة
١.	البقرة	﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾	١١٧	١٤٦
٢.	البقرة	﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ...﴾	١٨٣	٩٠-١٨٣
٣.	البقرة	﴿وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ﴾	١٨٧	٢٦٨
٤.	البقرة	﴿وَاللَّهُ لاَ يُحِبُّ الفَسَادَ﴾	٢٠٥	٢٦٩-٢٧٤
٥.	البقرة	﴿وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾	٢٢٥	١٧٧
٦.	البقرة	﴿إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ﴾	٢٤٣	١٧٢
٧.	البقرة	﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾	٢٨٦	١٠٣-٢٣٣
٨.	آل عمران	﴿يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾	١٣٤	٢٦٩
٩.	آل عمران	﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلاَّ بِإِذْنِ الله...﴾	١٤٥	٢٠٨
١٠.	النساء	﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ...﴾	٣١	١٨٤
١١.	النساء	﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ...﴾	٤٨	٩١-١٨٥
١٢.	النساء	﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾	٧٨	٣٤٩
١٣.	النساء	﴿مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾	٧٩	٣٥٠
١٤.	النساء	﴿مَّنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾	٨٠	٣٨٣
١٥.	المائدة	﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾	٤٨	١٢٢- ١٢٣- ٣٩٣-٣٩٦
١٦.	الأنعام	﴿ثُمَّ قَضَى أَجَلاً وَأَجَلٌ مُّسمًّى عِندَهُ﴾	٢	٢٠٠
١٧.	الأنعام	﴿وَلَوْ شَاء اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى﴾	٣٥	٢٧٩
١٨.	الأنعام	﴿أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾	٩٠	١٢٤-٣٩٧

١٩.	الأنعام	﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلآئِكَةَ﴾	١١١	٢٧٧
٢٠.	الأنعام	﴿وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ﴾	١٣٣	٣٥٢
٢١.	الأنعام	﴿مَن جَاء بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا...﴾	١٦٠	١٧٢
٢٢.	الأنعام	﴿دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾	١٦١	١٢١- ٣٩١-٣٩٢
٢٣.	الأعراف	﴿إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاء لِلَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾	٢٧	٨٨-١٩٤
٢٤.	الأعراف	﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاء﴾	٢٨	٢٧٤
٢٥.	الأعراف	﴿فَإِذَا جَاء أَجَلُهُمْ لاَ يَسْتَأْخِرُونَ...﴾	٣٤	٩٦-٢٠٨
٢٦.	الأعراف	﴿لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾	٥٥	٢٦٩
٢٧.	الأعراف	﴿وَمَا يَكُونُ لَنَا أَن نَّعُودَ فِيهَا...﴾	٨٩	٢٧٩-٢٨٠
٢٨.	الأعراف	﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾	١٥٨	٣٨٥
٢٩.	الأنفال	﴿يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾	٢٤	٣١٩
٣٠.	التوبة	﴿يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾	٤	٢٦٩
٣١.	التوبة	﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ...﴾	٣٣	٣٨٦
٣٢.	يونس	﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾	١٨	٩٤-٢٠١
٣٣.	يونس	﴿وما كان لنفس أَن تُؤْمِنَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾	١٠٠	٢٧٨
٣٤.	هود	﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾	٦	٢٠٢
٣٥.	هود	﴿وَلاَ يَنفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ...﴾	٣٤	٢٨٠
٣٦.	هود	﴿لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلاَّ مَن قَدْ آمَنَ﴾	٣٦	١٠٤-٢٣٩
٣٧.	هود	﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِن ظَلَمُواْ أَنفُسَهُمْ﴾	١٠١	٣١٤
٣٨.	هود	﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾	١٠٧	١٥٣-١٥٥
٣٩.	هود	﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾	١١٤	١٨٤
٤٠.	هود	﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾	١١٨	٢٧٨

٤١.	يوسف	﴿وَهَمَّ بِهَا لَوْلَاْ أَن رَّأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾	٢٤	٢٨١
٤٢.	الرعد	﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاء وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾	٣٩	٩٣-٩٦-٢٠٠-٢٠٧-٣٠٥
٤٣.	إبراهيم	﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ﴾	١٩	١٤٥
٤٤.	إبراهيم	﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَةَ اللَّهِ لاَ تُحْصُوهَا﴾	٣٤	٩١-١٨٧
٤٥.	الحجر	﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ...﴾	٤٢	١٩٣
٤٦.	النحل	﴿وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلالَةُ﴾	٣٦	٢٧٧
٤٧.	النحل	﴿ يُضِلُّ مَنْ يَشَاْء وَيَهْدِي مَنْ يَشَاء﴾	٩٣	٢٧٧
٤٨.	الإسراء	﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً...﴾	١	١٢٠-٣٦٥
٤٩.	الإسراء	﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا...﴾	١٨	٢١٤
٥٠.	الإسراء	﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ﴾	٢٣	٣١٧-٣٢١
٥١.	الإسراء	﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾	٦٠	١١٩-٣٦٣
٥٢.	الكهف	﴿فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ﴾	٢٩	١٠٨-٣١٦-٣١٨
٥٣.	الكهف	﴿إِنَّا لا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلاً﴾	٣٠	١٨٤
٥٤.	مريم	﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾	٨٣	٨٨-١٩٤
٥٥.	طه	﴿فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِن بَعْدِكَ﴾	٨٥	٢٨٠
٥٦.	طه	﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾	١١٥	٣٨٩
٥٧.	الأنبياء	﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلاَّ نُوحِي إِلَيْه...﴾	٢٥	١٢٥-٣٩٩
٥٨.	الأنبياء	﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ... ﴾	٩٨	٢٩٦
٥٩.	الحج	﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ﴾	٧٧	٢٦٨
٦٠.	الشعراء	﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾	٨٠	٣٥٠
٦١.	النمل	﴿صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾	٨٨	١٤٦

٦٢.	القصص	﴿فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ﴾	١٥	٣٩٠
٦٣.	الروم	﴿مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾	٣	٣٦٨
٦٤.	الروم	﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾	٣٠	٣٩٩
٦٥.	الروم	﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ...﴾	٤٠	٩٤-٢٠٠
٦٦.	سبأ	﴿وَمَا أَنفَقْتُم مِّن شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ﴾	٣٩	٣٠٨
٦٧.	فاطر	﴿وَيَهْدِي مَن يَشَاء﴾	٨	٨٨-١٨٠
٦٨.	فاطر	﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلا يُنقَصُ...﴾	١١	٩٣-٢٠٠-٢٠٩
٦٩.	فاطر	﴿أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ...﴾	٣٧	٢٣٢
٧٠.	يسن	﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ...﴾	٨٢	٧٥-٨٢-١٥٤
٧١.	الصافات	﴿فَإِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مَا أَنتُمْ عَلَيْهِ بِفَاتِنِينَ﴾	١٦٣	٢٩٦
٧٢.	الزمر	﴿وَلا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾	٧	٢٦٩
٧٣.	فصلت	﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾	١٧	١٠٨-٣١٦-٣٢٠
٧٤.	الشورى	﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ...﴾	١٣	١٢٣-١٢٥-٣٩٦-٣٩٧-٣٩٨
٧٥.	الشورى	﴿وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾	٣٠	٣٤٩
٧٦.	الزخرف	﴿كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ﴾	٧٦	٣١٤
٧٧.	الزخرف	﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاء إِلَهٌ وَفِي الأَرْضِ إِلَهٌ﴾	٨٤	١٦٩
٧٨.	محمد	﴿وَأَنتُمُ الْفُقَرَاء﴾	٣٨	٩٩-٢٢٣

٧٩.	الفتح	﴿سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُوْلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾	١٦	٣٦٨
٨٠.	الذاريات	﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾	٥٦	٣١٧-٣٢٣
٨١.	القمر	﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾	٤٥	٣٦٨
٨٢.	القمر	﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾	٤٩	١٤٥- ١٧٥-٢٧٦
٨٣.	القمر	﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ﴾	٥٢	٢٩٨
٨٤.	القمر	﴿وكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَطَرٌ﴾	٥٣	٢٩٨
٨٥.	الحشر	﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾	٧	٣٨٤
٨٦.	الحشر	﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾	٢٤	٨٣-١٦١
٨٧.	التغابن	﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ...﴾	٢	٢٤٩
٨٨.	الملك	﴿هُوَ الَّذِي أَنشَأَكُمْ﴾	٢٣	١٤٦
٨٩.	الحاقة	﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الأَقَاوِيلِ...﴾	٤٤	٣٨٢
٩٠.	نوح	﴿وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾	٤	٢٠٠-٢٠٩
٩١.	المزمل	﴿فَمَن شَاء اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلاً﴾	١٩	٣١٨-٣١٩
٩٢.	المدثر	﴿وَمَا يَذْكُرُونَ إِلاَّ أَن يَشَاء اللَّهُ﴾	٥٦	١٠٨-٣١٨
٩٣.	التكوير	﴿وما تشاؤون إِلاَّ أَن يَشَاء اللَّهُ﴾	٢٩	١٠٨- ٣١٨-٣١٩
٩٤.	الأعلى	﴿وَنُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرَى﴾	٨	٣٠٧
٩٥.	الليل	﴿فَأَمَّا مَن أَعْطَى وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى﴾	٥-٦	٣١٤
٩٦.	الليل	﴿وَأَمَّا مَن بَخِلَ وَاسْتَغْنَى وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى...﴾	٨-٩	٣٠٩
٩٧.	المسد	﴿سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾	٣	١٠٤-٢٣٩
٩٨.	الفلق	﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ﴾	١-٢	١٠٩-٣٢٧

فهرس الأحاديث النبوية

الرقم المتسلسل	طرف الحديث	الصفحة
١.	«اخرج يا عَدُوَّ الله فإنِّي رسول الله»	١٩٤
٢.	«الخِلَافةُ بَعْدِي ثَلَاثُونَ سَنَة»	٣٦٨
٣.	«القَدَرِيَّة مَجُوسُ هذه الأُمَّة»	٢٩١
٤.	«أمَّا أَهلُ الشَّقَاءِ فيُسِّروا لِعَمَلِ أَهلِ الشَّقَاء»	٣١٢
٥.	«أُمِر القَلَمُ بأنْ يكْتُبْ فَقَالَ القَلَمُ: ماذا أكتبُ يا رب»	٢٩٩
٦.	«إنَّ أحَدَكُم لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أهلِ النار»	٢٨٥
٧.	«إنَّ الله اصطفى مِن وَلَدِ آدم إبراهيم، واصْطَفَى»	٣٧٨
٨.	«إنَّ اللهَ تَجَاوَزَ لِأُمَّتِي مَا حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسَهَا»	١٧٨
٩.	«إنَّ اللهَ لَوْ عَذَّبَ أَهْلَ سَمَاوَاتِهِ وَأَهْلَ أَرْضِهِ لَعَذَّبَهُمْ وَهُوَ غَيْرُ ظَالِمٍ لَهُمْ»	١٨٦-١٩٣
١٠.	«إنَّ خَلْقَ أحدكم يُجمع في بَطنِ أُمِّه»	٢٨٣
١١.	«إنَّ نَفْسًا لَنْ تَمُوتَ حَتَّى تَسْتَكْمِلَ رِزْقَهَا»	٩٦-٢٠٦
١٢.	«أَنَا حَبِيبُ الله وَلَا فَخْر، وأَنَا حَامِلُ لِوَاءِ الحَمْدِ»	٣٧٥
١٣.	«انشقَّ القَمَرُ على عهد رسول الله ﷺ بمكة فِلْقَتَينِ»	١١٩-٣٥٦
١٤.	«إنَّما أنا بشرٌ أنسى كما تنسَون فإذا نَسِيتُ فذكِّروني»	٣٨٩
١٥.	«إنِّي عِنْدَ الله لخَاتَمُ النَّبِيِّينَ، وإنَّ آدَم لمنجَدِلٍ في طِيْنَتِهِ»	٣٧٦
١٦.	«أولُّ شيءٍ خَلَقَ الله تعالى القَلَمَ، فأمره فَكَتَبَ»	٣٠٣
١٧.	«أولُّ مَا خَلَقَ الله: القَلَمَ، فَقَالَ له: اِكْتُبْ»	٣٠٢
١٨.	«بَيْنَمَا أَنَا نائمٌ ... فاستَيْقَظْتُ وأَنَا بالمسجِدِ الحَرَام»	٣٦٤
١٩.	«تكون النُطفَةُ أربعِينَ لَيلَةَ، ثمَّ تكون عَلَقَة»	٩٤-٢٠٢

٢٠.	«سرُّ الله فلا تَتَكَلَّفه»	١١٥-٢٥٨
٢١.	«سيبلغ مُلْكُ أُمَّتي ما زُوِيَ لي منها»	٣٦٨
٢٢.	«فَمَنْ وَجَدَ خَيْرًا، فَلْيَحْمَدِ اللهَ وَمَنْ لَا»	٢٦٢
٢٣.	«فيكتبُ ما هو لَاقٍ بين عينَيهِ»	٢٨٤
٢٤.	«كَسْبِ الْحَلَالِ فَرِيضَةٌ بَعْدَ الْفَرِيضَةِ»	٢١١
٢٥.	«كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الفِطْرَةِ»	٢٠٣-٢٤٨
٢٦.	«لَا يَزِيدُ فِي الْعُمُرِ إِلَّا الْبِرُّ»	٩٥-٢٠٠-٢٠٥
٢٧.	«لَعَنَ الله القَدَرِيَّة، مَا مِن نبيٍ بَعَثَهُ الله»	٢٩٥
٢٨.	«لُعِنَت القَدَرِيَّة على لِسَانِ سبعين نَبِيًّا»	٢٩٥
٢٩.	«لَقَدْ رَأَيْتُ أَحَدَ شُقَّيه علَى الجَبَلِ الذي بِمِنَى»	٣٥٧
٣٠.	«لكل أمةٍ مجوسٌ ومجوسُ هذه الأُمَّة»	٢٩٢
٣١.	«لن يُؤخر الله نفساً إذا جَاءَ أَجَلُها»	٢٠٧
٣٢.	«ليس مِنَّا مَن لم يُؤمِنْ بالقَدَرِ خَيرِهِ وشَرِّهِ»	٢٩٥
٣٣.	«ما فُقد جَسَدُ رسول الله ﷺ لَيلَةَ المِعراج»	١١٩-٣٦٣
٣٤.	«مَا مِن نَفْسٍ إِلَّا وقَدْ كَتَبَ الله مَدْخَلَهَا»	٣١١
٣٥.	«مَا مِنْكُمْ مِن نَفْسٍ إِلَّا وقد عُلم مَنْزِلَها مِن الجنَّة والنار»	٣١١
٣٦.	«مجوسُ هذه الأمَّة الذين يقولون لا قَدَرَ»	٢٩٢-٢٩٤
٣٧.	«وحَقُّ اللهِ عَلَيْهِمْ أَنْ يَعْبُدُوهُ وَلَا يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا»	١٨٣
٣٨.	«يا رسول الله حَدِّثْنَا عن دِيْنِنَا كأنَّا وُلِدنا له»	٣٠٤
٣٩.	«يا يُوسفَ بن يَعقُوب، اسمُكَ في الأنبياء»	٢٨٢
٤٠.	«يجيء قومٌ يقولون: لا قَدَرَ»	٢٨٩

فهرس الفرق والأديان

الرقم المتسلسل	الفرقة أو الديانة	الصفحة
.١	الأزارقة	٣٧٣-٣٨٠
.٢	الجبائية	٢٤٣
.٣	الجبرية	١١١-١٣٤-٢٥١-٣٥٧
.٤	الحشوية	٧٠-٣٧٣-٣٨٠
.٥	الخوارج	٣٧٢-٣٧٣
.٦	الشيعة	٢٠-٢٣-٥١-٧٠-٣٧٣-٣٨٠-٣٩٠
.٧	القدرية	١٣٤-٢٥٧-٢٩١-٢٩٣-٢٩٤-٢٩٥-٢٩٧-٣١٦-٣٢٧-٣٣٥-٣٣٨-٣٤٣-٣٤٨-٣٤٩-٤١٨-٤١٩
.٨	الكرامية	٧٠-٧٨-٩٨-١٦٢-٢٢١-٢٢٢-٤٠٩
.٩	المجوس	٢٨٩-٢٩٠-٢٩٢
.١٠	المسيحية	١٧-٢٣-٥١-٤٠٧
.١١	المعتزلة	٦١-٦٤-٦٩-٧٨-٧٩-٨٠-٨٧-٨٨-٨٩-٩٠-٩٢-٩٣-٩٧-٩٨-١٠٠-١٠٢-١٠٧-١١٠-١١١-١١٢-١١٨-١٣٤-١٤٩-١٥٠-١٦١-١٦٢-١٦٤-١٧٣-١٧٤-١٧٥-١٨٠-١٨١-١٨٨-١٨٩-١٩٠-١٩٤-١٩٦-١٩٨-١٩٩-٢١٤-٢١٦-٢١٨-٢١٩-٢٢١-٢٢٢-٢٤٤-٢٥٣-٢٧٠-٢٧٢-٢٧٤-٢٧٦-٢٩٠-٢٩٢-٢٩٣-٣٢٦-٣٢٧-٣٣٢-٣٣٤-٣٣٨-٣٤٠-٣٤٦-٣٥٢-٣٥٤-٣٧٣-٣٩٠-٤٠٣

١٢.	النجَّارية	١٠٠-٢٢٠-٤٠٩
١٣.	النظَّامية	٣٢٦
١٤.	الهشامية	٣٣٧

فهرس الأعلام المترجمة

الرقم المتسلسل	اسم العلم	الصفحة
١.	ابن الحاجب	٢٠٩
٢.	ابن الراوندي	١٦٣
٣.	ابن النجار	٢٠٧
٤.	ابن خسرو البلخي	٣١٥
٥.	ابن سريج البغدادي	٢١٩
٦.	ابن قانع	٣٦٢
٧.	ابن لال	٣٦١
٨.	ابن منيع	٢٠٦
٩.	أبو إسحاق الإسفراييني	١٩٧
١٠.	أبو الحسين البصري	١٨٩
١١.	أبو الحمراء	٣٥٩
١٢.	أبو الهذيل العلاف	١٦٤
١٣.	أبو بكر الباقلاني	١٧٦
١٤.	أبو حامد الإسفراييني	٢٣٤
١٥.	أبو حبة الأنصاري	٣٦٠
١٦.	أبو سليمان الخطابي	١٤٩
١٧.	أبو شجاع الناصري	١٥٣
١٨.	أبو ليلى الأنصاري	٣٥٩
١٩.	أبو منصور السمرقندي	٣٨٨
٢٠.	أحمد العراقي	٣٣٨
٢١.	أكثم بن أبي الجون	٢٨٥

٢٢.	أم أبان	١٩٥
٢٣.	إمام الحرمين	١٨٠
٢٤.	أهرمن	٢٩٢
٢٥.	البابرتي	٢٤٥
٢٦.	البزار	١٨٣
٢٧.	بشر بن المعتمر	١٦٣
٢٨.	تمام الرازي	٢٨٨
٢٩.	الجبائي	١٨٨
٣٠.	جهم بن صفوان	٢٤٧
٣١.	الحارث المحاسبي	١٤٩
٣٢.	الحليمي	٣٨٦
٣٣.	رباح اللخمي	٢٨٧
٣٤.	الرستغفني	١٤٧
٣٥.	الزجاج	٣٩٢
٣٦.	زردشت	١٩١
٣٧.	السبكي	٢٣٤
٣٨.	سراقة بن مالك	٣٠٤
٣٩.	السغناقي	٣٤٢
٤٠.	سلمان الأنصاري	٣٥١
٤١.	السمتي	٢٣٢
٤٢.	شريح بن عامر	٣١٠
٤٣.	صارم الدين المصري	٣٢٢
٤٤.	صدر الشريعة المحبوبي	١٤٨
٤٥.	الصيمري	٢٣١
٤٦.	ضرار بن عمرو	٢١٨

٤٧.	الضياء المقدسي	١٩٢
٤٨.	عبد الرحمن بن قرط	٣٥٩
٤٩.	عبد الله الحارثي	٢٣١
٥٠.	عبد الله بن سعد بن زرارة	٣٥٨
٥١.	عبد بن حميد	١٩٢
٥٢.	العرس بن عميرة	٢٠٤
٥٣.	عطارد بن حاجب التميمي	٣٥٩
٥٤.	عمر بن الحسين الرازي	٣٥١
٥٥.	الغزنوي	١٦٨
٥٦.	الفريابي	٢٨٧
٥٧.	الفناري	٢٦١
٥٨.	القاضي عياض	١٧٧
٥٩.	القلانسي	٢١٩
٦٠.	الكردري	٢٣١
٦١.	اللالكائي	٢٩٣
٦٢.	مالك بن الحويرث	٢٨٧
٦٣.	مالك بن صعصعة	٣٥٨
٦٤.	محمد بن السائب الكلبي	٣٢٣
٦٥.	المخلص	٢٨٨
٦٦.	المرغيناني	٢٣١
٦٧.	المطرزي	٢٩١
٦٨.	الناطفي	٣٤٢
٦٩.	النسفي	١٤٨
٧٠.	هشام بن الحكم	٣٤٣
٧١.	هشام بن حكيم	٣١٤

٧٢.	هشام بن عمرو	٢١٨
٧٣.	الهيتمي	٢٧١
٧٤.	واثلة بن الأسقع	٣٧٩
٧٥.	واصل بن عطاء	٢٤٣
٧٦.	يوشع بن نون	٣٥٤

فهرس المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. الإبانة الكبرى، عبيد الله بن محمد ابن بطة العكبري، تحقيق: رضا معطي، عثمان الأثيوبي، يوسف الوابل، الوليد بن سيف النصر، حمد التويجري، دار الراية – الرياض، عدد الأجزاء (٩).

٣. أبكار الأفكار في أصول الدين، سيف الدين الآمدي، تحقيق: أ.د. أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية – القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٤م، عدد الأجزاء (٥).

٤. أبو منصور الماتريدي، بلقاسم الغالي، دار التركي للنشر – تونس، بدون طبعة ١٩٨٩م.

٥. إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، مرتضى الزبيدي، دار الفكر – دمشق، بدون طبعة وتاريخ، عدد الأجزاء (٨).

٦. الأتراك العثمانيون وحضارتهم، من مجموعة تاريخ الشعوب الإسلامية، كارل بروكلمان، تعريب: نبيه أمين فارس – منير البعلبكي، دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة الخامسة: ١٩٦٨م.

٧. الأحاديث المختارة مما لم يخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما، محمد بن عبد الواحد المقدسي، تحقيق: د. عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، دار خضر – بيروت، الطبعة الثالثة: ١٤٢٠هـ – ٢٠٠٠م، عدد الأجزاء (١٣).

٨. الأربعين في أصول الدين، فخر الدين الرازي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة، عدد الأجزاء (٢)، بدون طبعة وتاريخ.

٩. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، إمام الحرمين الجويني، تحقيق: د. محمد يوسف موسى – علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مطبعة السعادة – مصر، ١٣٦٩هـ

— ١٩٥٠م.

١٠. أساس البلاغة، أبو القاسم محمود بن عمرو الزمخشري، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية بيروت — لبنان، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ — ١٩٩٨م. عدد الأجزاء (٢).

١١. إستانبول وحضارة الخلافة الإسلامية، برنارد لويس، تعريب: د. سيد رضوان علي، الدار السعودية، الطبعة الثانية: ١٤٠٢هـ — ١٩٨٢م.

١٢. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، يوسف بن عبد الله النمري القرطبي، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٢هـ — ١٩٩٢م. عدد الأجزاء (٤).

١٣. أسد الغابة، أبو الحسن علي بن محمد عز الدين ابن الأثير، دار الفكر — بيروت ١٤٠٩هـ — ١٩٨٩م، بدون طبعة.

١٤. أسنى المتاجر وبيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر، أحمد بن يحيى التلمساني، تحقيق: د. حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية — مصر، الطبعة الأولى: ١٤٠٦هـ — ١٩٨٦م.

١٥. إشارات المرام من عبارات الإمام، كمال الدين البياضي، بتعليق الشيخ يوسف عبد الرزاق الشافعي، زمزم ببليشرز، الطبعة الأولى: ١٤٢٥هـ — ٢٠٠٤م.

١٦. الإصابة في تمييز الصحابة، أبو الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية — بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٥هـ. عدد الأجزاء (٨).

١٧. أصول الدين، عبد القاهر البغدادي، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية — بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢٣هـ — ٢٠٠٢م.

١٨. الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، أحمد بن

الحسين البيهقي، تحقيق: أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق الجديدة – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠١هـ، عدد الأجزاء (١).

١٩. اعتلال القلوب، محمد بن جعفر الخرائطي، تحقيق: حمدي الدمرداش، دار نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة – الرياض، الطبعة الثانية: ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م، عدد الأجزاء (٢).

٢٠. الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر- أيار/ مايو ٢٠٠٢م.

٢١. الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى لابن ماكولا، علي بن هبة الله بن ماكولا، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١١هـ. عدد الأجزاء (٥).

٢٢. أمالي ابن الحاجب، عثمان بن عمر ابن الحاجب الكردي، تحقيق: د. فخر صالح سليمان قدارة، دار عمار – الأردن، دار الجيل – بيروت، ١٤٠٩هـ – ١٩٨٩م، عدد الأجزاء (٢) في ترقيم متسلسل واحد.

٢٣. إنباء الغمر بأبناء العمر، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: حسن حبشي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية – لجنة إحياء التراث الإسلامي - مصر، ١٣٨٩هـ – ١٩٦٩م، بدون طبعة. عدد الأجزاء (٤).

٢٤. أوربا العثمانية، بيتر شوجر، ترجمة: د. عاصم الدسوقي، دار الثقافة الجديدة - القاهرة، الطبعة الأولى: ١٩٩٨م.

٢٥. إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، إسماعيل بن محمد الباباني، دار إحياء التراث العربي – بيروت، بدون طبعة وتاريخ.

٢٦. بحر الكلام، ميمون بن محمد النسفي، تحقيق: د. محمد صالح الفرفور، دار الفرفور - دمشق، الطبعة الثانية: ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م.

٢٧. البحر المحيط في التفسير، ابن حيان الأندلسي، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر

— بيروت، بدون طبعة وتاريخ، عدد الأجزاء (١٠).
٢٨. البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين، نور الدين الصابوني، تحقيق: د. فتح الله خليف، دار المعارف بمصر، ١٩٦٩م.
٢٩. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن علي الشوكاني، دار المعرفة — بيروت، بدون طبعة وتاريخ، عدد الأجزاء (٢).
٣٠. البصائر النصيرية في المنطق، عمر بن سهلان الساوي، المطبعة الأميرية الكبرى – مصر، الطبعة الأولى: ١٣١٦هـ-١٨٩٨م.
٣١. البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات، محمد بن الطيب الباقلاني، المكتبة الشرقية — بيروت، ١٩٥٨م، عدد الأجزاء (١).
٣٢. تاج التراجم في طبقات الحنفية، زين الدين بن قطلوبغا السودوني، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى: ١٤١٣ هـ — ١٩٩٢ م. عدد الأجزاء (١).
٣٣. تاج العروس من جواهر القاموس، مرتضى الزبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، بدون طبعة وتاريخ.
٣٤. تاريخ الدولة العثمانية، يلماز أوزتونا، ترجمة: عدنان محمود سلمان، منشورات مؤسسة فيصل للتمويل — تركيا، الطبعة الأولى: ١٤٠٨هـ — ١٩٨٨م، عدد الأجزاء (٢) في مجلد واحد.
٣٥. تاريخ الدولة العلية العثمانية، محمد فريد بك، مطبعة محمد أفندي مصطفى — مصر، الطبعة الأولى: ١٣١١هـ — ١٨٩٣م.
٣٦. تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم، المفضل بن محمد التنوخي، تحقيق: د. عبد الفتاح الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع — القاهرة، الطبعة الثانية: ١٤١٢هـ — ١٩٩٢م، عدد الأجزاء (١).

٣٧. تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور، ترجمة: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة – بيروت، الطبعة الثالثة: ١٣٧٤هـ – ١٩٥٤م.
٣٨. التاريخ الكبير، محمد بن إسماعيل البخاري، دائرة المعارف العثمانية – حيدر آباد الدكن، بدون طبعة وتاريخ، عدد الأجزاء (٨).
٣٩. تاريخ بغداد وذيوله، الخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية – بيروت، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الطبعة الأولى: ١٤١٧هـ. عدد الأجزاء (٢٤).
٤٠. تاريخ دمشق، علي بن الحسن ابن عساكر، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بدون طبعة، ١٤١٥هـ – ١٩٩٥م، عدد الأجزاء (٨٠) (٧٤ و ٦ مجلدات فهارس).
٤١. تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، عبد الرحمن الجبرتي، دار الجيل – بيروت، بدون طبعة وتاريخ، عدد الأجزاء (٣).
٤٢. تأويلات أهل السنة، أبو منصور الماتريدي، تحقيق: د. مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م، عدد الأجزاء (١٠).
٤٣. تبصرة الأدلة في أصول الدين، ميمون بن محمد النسفي، تحقيق: د. حسين آتاي، نشريات رئاسة الشؤون الدينية للجمهورية التركية – أنقرة، ١٩٩٣م، عدد الأجزاء (٢).
٤٤. تبصرة الأدلة في أصول الدين، ميمون بن محمد النسفي، تحقيق: د. محمد حامد عيسى، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى: ٢٠١١م، عدد الأجزاء (٢) في مجلد واحد.
٤٥. التحبير في المعجم الكبير، عبد الكريم بن محمد السمعاني، تحقيق: منيرة ناجي سالم، رئاسة ديوان الأوقاف – بغداد، الطبعة الأولى: ١٣٩٥هـ – ١٩٧٥م. عدد الأجزاء (٢).
٤٦. تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة، ناصر الدين البيضاوي، تحقيق: لجنة مختصة بإشراف نور الدين طالب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ١٤٣٣هـ – ٢٠١٢م، عدد الأجزاء (٣).

٤٧. تحفة المريد على جوهرة التوحيد، البيجوري، تحقيق: د. علي جمعة، دار السلام – القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ – ٢٠٠٢م.

٤٨. تذكرة الحفاظ، محمد بن أحمد الذهبي، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م. عدد الأجزاء (٤).

٤٩. تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد، الأصفهاني، دار الضياء – الكويت، الطبعة الأولى: ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م، عدد الأجزاء (٢).

٥٠. التعريفات، الجرجاني، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م.

٥١. تفسير ابن عطية، "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز"، عبد الحق بن غالب بن عطية، تحقيق: عبد السلام محمد، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ، عدد الأجزاء (٦).

٥٢. تفسير ابن كثير، "تفسير القرآن العظيم"، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ، عدد الأجزاء (٩).

٥٣. تفسير الألوسي، "روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني"، محمود بن عبد الله الألوسي، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٥هـ، عدد الأجزاء (١٦) (١٥) ومجلد فهارس.

٥٤. تفسير البيضاوي "أنوار التنزيل وأسرار التأويل"، ناصر الدين البيضاوي، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ، عدد الأجزاء (٥).

٥٥. تفسير القرطبي، "الجامع لأحكام القرآن"، محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، الطبعة الثانية: ١٣٨٤هـ – ١٩٦٤م،

عدد الأجزاء (٢٠ في ١٠ مجلدات).

٥٦. التفسير الكبير "مفاتيح الغيب"، فخر الدين الرازي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة الثالثة: ١٤٢٠هـ، عدد الأجزاء (٣٢).

٥٧. تفسير النسفي، "مدارك التنزيل وحقائق التأويل"، عبد الله بن أحمد النسفي، تحقيق: يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م، عدد الأجزاء (٣).

٥٨. تقريب التهذيب، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد – سوريا، الطبعة الأولى: ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م. عدد الأجزاء (١).

٥٩. التكميل في الجرح والتعديل ومعرفة الثقات والضعفاء والمجاهيل، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، تحقيق: د. شادي آل نعمان، مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية – اليمن، الطبعة الأولى: ١٤٣٢هـ – ٢٠١١م، عدد الأجزاء (٤).

٦٠. التمهيد لقواعد التوحيد، محمود بن زيد اللَّامشي، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى: ١٩٩٥م.

٦١. تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف – القاهرة، الطبعة السادسة، بدون تاريخ.

٦٢. تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار، محمد بن جرير الطبري، تحقيق: محمود شاكر، مطبعة المدني – القاهرة، بدون طبعة وتاريخ، عدد الأجزاء (٢).

٦٣. تهذيب الأسماء واللغات، يحيى بن شرف النووي، دار الكتب العلمية – بيروت، بدون طبعة وتاريخ، عدد الأجزاء (٤).

٦٤. تهذيب التهذيب، ابن حجر العسقلاني، دائرة المعارف النظامية – الهند، الطبعة الأولى: ١٣٢٦هـ، عدد الأجزاء (١٢).

٦٥. تهذيب الكمال في أسماء الرجال، يوسف بن عبد الرحمن المزي، تحقيق: د. بشار عواد

معروف، مؤسسة الرسالة، - بيروت، الطبعة الأولى:١٤٠٠هـ — ١٩٨٠م. عدد الأجزاء (٣٥).

٦٦. تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي — بيروت، الطبعة الأولى: ٢٠٠١م. عدد الاجزاء (٨).

٦٧. التوحيد، أبو منصور الماتريدي، تحقيق: د. فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية — الإسكندرية، بدون طبعة وتاريخ.

٦٨. التوقيف على مهمات التعاريف، محمد بن علي المنَّاوي، عالم الكتب — القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

٦٩. جامع الأحاديث، جلال الدين السيوطي، المكتبة الالكترونية الشاملة.

٧٠. الجامع المسند الصحيح من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ، عدد الأجزاء (٩)، شرح وتعليق: د. مصطفى ديب البغا.

٧١. جمهرة اللغة، محمد بن الحسن الأزدي، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين — بيروت، الطبعة الأولى: ١٩٨٧م. عدد الأجزاء (٣).

٧٢. الجواهر المضية في طبقات الحنفية، عبد القادر بن محمد محيي الدين الحنفي، مير محمد كتب خانه — كراتشي، بدون طبعة وتاريخ. عدد الأجزاء (٢).

٧٣. حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، المسماة "عناية القاضي وكفاية الراضي"، أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي، دار صادر — بيروت، بدون طبعة وتاريخ، عدد الأجزاء (٨).

٧٤. الحاشية على إلهيات الشرح الجديد للتجريد، المولى أحمد الأردبيلي، تحقيق: أحمد العابدي، بدون طبعة وتاريخ.

٧٥. الحاوي للفتاوي، جلال الدين السيوطي، دار الفكر — بيروت، بدون طبعة، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م، عدد الأجزاء (٢).

٧٦. حركة الفتح العثماني في القرن (١١هـ/١٧م)، سميَّة محمد حمودة، رسالة ماجستير – جامعة أم القرى – مكة المكرمة، ١٤٢٧هـ – ٢٠٠٦م.

٧٧. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم الأصبهاني، دار السعادة – مصر، ١٣٩٤هـ – ١٩٧٤م، عدد الأجزاء (١٠).

٧٨. خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، محمد أمين بن فضل الله المحبي، دار صادر – بيروت، بدون طبعة وتاريخ، عدد الأجزاء (٤).

٧٩. خلاصة علم الكلام، د. عبد الهادي الفضيلي، دار التعارف – سوريا، بدون طبعة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٨٠. دراسات في تاريخ الدولة العثمانية، محمد الدقن، المطبعة الفنية – القاهرة، بدون طبعة، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٨١. الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، أكمل الدين إحسان أوغلي، ترجمة: صالح سعداوي، مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية – إستانبول، ١٩٩٩م، عدد الأجزاء (٢).

٨٢. الدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط، علي محمد الصلابي، دار التوزيع والنشر الإسلامية - مصر، الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ – ٢٠٠١م.

٨٣. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، إبراهيم بن علي ابن فرحون اليعمري، دار الكتب العلمية – بيروت، بدون طبعة وتاريخ، عدد الأجزاء (١).

٨٤. رسالة في بيان القضاء والقدر، ابن كمال باشا، جامعة الملك سعود – جامعة الرياض المكتبة المركزية للمخطوطات، رقم ٣٠٠١، كتب سنة ١٣٠٥هـ.

٨٥. رسالة قواعد العقائد، نصير الدين الطوسي، تحقيق: علي حسن خازم، دار الغربة – لبنان، الطبعة الأولى: ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

٨٦. الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، أبي عذبة، دائرة المعارف النظامية – حيد

آباد، الطبعة الأولى، ١٣٢٢هـ.

٨٧. زاد المسير في علم التفسير، عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ، عدد الأجزاء (٤).

٨٨. السنة، أحمد بن عمرو الشيباني، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٠هـ، عدد الأجزاء (٢).

٨٩. سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية – فيصل عيسى البابي الحلبي، عدد الأجزاء (٢).

٩٠. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية صيدا – بيروت، عدد الأجزاء (٤).

٩١. سنن الترمذي، الجامع الكبير، محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي – بيروت، ١٩٩٨م، عدد الأجزاء (٦).

٩٢. سنن الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، تحقيق: حسين سليم الداراني، دار المغني – السعودية، الطبعة الأولى: ١٤١٢هـ-٢٠٠٠م، عدد الأجزاء (٤).

٩٣. السنن الكبرى، أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، الطبعة الثالثة: ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.

٩٤. سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، دار الحديث – القاهرة، الطبعة: ١٤٢٧هـ – ٢٠٠٦م. عدد الأجزاء (١٨).

٩٥. السيرة النبوية، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة –بيروت، ١٣٩٥هـ-١٩٧٦م، عدد الأجزاء (٤).

٩٦. السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور، تاج الدين السبكي، تحقيق: أ.د. مصطفى صائم يبرم، كلية الإلهيات بجامعة مرمرة – إستانبول، الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م.

٩٧. شرح التلويح على التوضيح في حل غوامض التنقيح، سعد الدين التفتازاني، مكتبة

صبيح – مصر، بدون طبعة وتاريخ، عدد الأجزاء (٢).
٩٨. شرح السنة، حسين بن مسعود البغوي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط – محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي – دمشق، بيروت، الطبعة الثانية: ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م، عدد الأجزاء (١٥).
٩٩. شرح العقائد العضدية، جلال الدين الدواني، نسخة مصورة من موقع 4 shared، بدون طبعة وتاريخ.
١٠٠. شرح العقائد النسفية، سعد الدين التفتازاني، المدينة العلمية (الدعوة الإسلامية) كراتشي – باكستان، الطبعة الأولى: ١٤٣٠هـ – ٢٠٠٩م، الطبعة الثانية: ١٤٣٣هـ – ٢٠١٢م.
١٠١. شرح العلَّامة الخيالي على النونية، شمس الدين الخيالي، تحقيق: عبد النصير ناتور الهندي، مكتبة وهبة – القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤٢٩هـ – ٢٠٠٨م.
١٠٢. شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب – بيروت، الطبعة الثانية: ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م، عدد الأجزاء (٥).
١٠٣. شرح المواقف، الشريف الجرجاني، مع حاشيتين للسيالكوتي والجلبي، دار الكتب العلمية – بيروت، بدون طبعة وتاريخ، عدد الأجزاء (٨).
١٠٤. شرح المواقف، الشريف الجرجاني، مع حاشيتين للسيالكوتي والجلبي، مطبعة السعادة – مصر، الطبعة الأولى، بدون تاريخ، عدد الأجزاء (٨).
١٠٥. شرح عقيدة الإمام الطحاوي، سراج الدين أبي حفص الغزنوي، تحقيق: حازم الكيلاني الحنفي، د. محمد عبد القادر نصار، دار الكرز – القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠٠٩م.
١٠٦. شرح عقيدة أهل السنة والجماعة "العقيدة الطحاوية"، أكمل الدين البابرتي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية التركية، تحقيق: د. عارف آيتكن، مراجعة: د. عبد الستار أبو غدة، الطبعة الأولى: ١٤٠٩هـ – ١٩٨٩م.
١٠٧. شرح وصية الإمام أبي حنيفة، أكمل الدين البابرتي، تحقيق: محمد صبحي العايدي،

حمزة محمد البكري، دار الفتح، الطبعة الأولى ٢٠٠٩م.
١٠٨. الشفا بتعريف حقوق المصطفى، القاضي عياض، تحقيق: عامر الجزار، دار الحديث – القاهرة، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م، عدد الأجزاء (٢) في مجلد واحد.
١٠٩. الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، أحمد بن مصطفى عصام الدين طاشكبري زاده، دار الكتاب العربي – بيروت، بدون طبعة وتاريخ.
١١٠. الصحائف الإلهية، شمس الدين السمرقندي، تحقيق: د. أحمد عبد الرحمن الشريف، بدون طبعة وتاريخ.
١١١. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، محمد بن حبان الدارمي، تحقيق: شعيب أرناؤوط، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الثانية: ١٤١٤ – ١٩٩٣م، عدد الأجزاء (١٨).
١١٢. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي، منشورات دار مكتبة الحياة – بيروت، بدون طبعة ورقم. عدد الأجزاء (٦).
١١٣. ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم – دمشق، الطبعة الرابعة: ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
١١٤. طبقات الحفاظ، جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٣هـ. عدد الأجزاء (١).
١١٥. طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبد الوهاب السبكي، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي، د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية: ١٤١٣هـ. عدد الأجزاء (١٠).
١١٦. طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة، أبو بكر بن أحمد الشهبي (ابن قاضي شهبة)، تحقيق: د. الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٧هـ، عدد الأجزاء (٤).
١١٧. الطبقات الكبرى، محمد بن سعد بن منيع المعروف بابن سعد، تحقيق: محمد عبد

القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٠هـ – ١٩٩٠م. عدد الأجزاء (٨).

١١٨. طبقات المعتزلة، أحمد بن يحيى بن المرتضى، تحقيق: سوسن ديفلذ – فلزر، الطبعة الثانية، بيروت – لبنان ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م.

١١٩. العبر في خبر من غبر، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية – بيروت، بدون طبعة. عدد الأجزاء (٤).

١٢٠. العثمانيون في التاريخ والحضارة، د. محمد حرب، المركز المصري للدراسات العثمانية وبحوث العالم التركي – القاهرة، بدون طبعة، ١٤١٤هـ – ١٩٩٤م.

١٢١. العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، أبي المعالي الجويني، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية – مصر، بدون طبعة، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

١٢٢. العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ، صالح بن مهدي المقبلي، الطبعة الأولى – مصر، ١٣٢٨هـ.

١٢٣. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، محمود بن أحمد العيني، دار إحياء التراث العربي – بيروت، بدون طبعة وتاريخ، عدد الأجزاء (٢٥).

١٢٤. عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد، محمد بن يوسف السنوسي، مطبعة جريدة الإسلام – مصر، بدون طبعة، ١٣١٦هـ.

١٢٥. عين الأعيان في تفسير الفاتحة، محمد بن حمزة الفناري، دار السعادة، بدون طبعة، ١٣٢٥هـ.

١٢٦. الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، ولي الدين العراقي، تحقيق: محمد تامر حجازي، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م.

١٢٧. فتح الإله في شرح المشكاة، ابن حجر الهيتمي، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٣٦هـ – ٢٠١٥م، عدد الأجزاء (١٠).

١٢٨. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن حجر العسقلاني، مع تعليقات للشيخ عبد العزيز بن باز، دار المعرفة – بيروت، ١٣٧٩هـ، عدد الأجزاء (١٣).

١٢٩. الفتح المبين بشرح الأربعين، ابن حجر الهيتمي، دار المنهاج – جدة، الطبعة الأولى: ١٤٢٨هـ – ٢٠٠٨م.

١٣٠. الفرق الكلامية الإسلامية، د. علي عبد الفتاح المغربي، مكتبة وهيبة – القاهرة، الطبعة الثانية: ١٤١٥هـ – ١٩٩٥م.

١٣١. الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية – صيدا – بيروت، بدون طبعة، ١٤١٦هـ – ١٩٩٥م، عدد الأجزاء (١).

١٣٢. الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي، دار الآفاق الجديدة – بيروت، الطبعة الثانية: ١٩٧٧م. عدد الأجزاء (١).

١٣٣. فصول البدائع في أصول الشرائع، محمد بن حمزة الفناري، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، عدد الأجزاء (٢).

١٣٤. الفهرست، أبو الفرج محمد بن إسحاق المعروف بابن النديم، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة بيروت – لبنان، الطبعة: الثانية ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م. عدد الأجزاء (١).

١٣٥. في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، د. إبراهيم مدكور، دار المعارف – مصر، بدون طبعة وتاريخ، عدد الأجزاء (٢).

١٣٦. فيض القدير شرح الجامع الصغير، عبد الرؤوف المناوي، المكتبة التجارية الكبرى – مصر، الطبعة الأولى: ١٣٥٦هـ، عدد الأجزاء (٦).

١٣٧. القضاء والقدر، أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: محمد بن عبد الله آل عامر، مكتبة العبيكان – الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م، عدد الأجزاء (١).

١٣٨. قواعد العقائد، أبو حامد الغزالي، تحقيق: موسى محمد علي، عالم الكتب – لبنان،

الطبعة الثانية: ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م.

١٣٩. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد بن علي التهانوي، تحقيق: د. علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون – بيروت، الطبعة الأولى: ١٩٩٦م، عدد الأجزاء (٢).

١٤٠. الكليات، أيوب بن موسى الكفوي، تحقيق: عدنان درويش – محمد المصري، مؤسسة الرسالة – بيروت بدون طبعة وتاريخ.

١٤١. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علي بن حسام الدين المتقي الهندي، تحقيق: بكري حياني – صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة: ١٤٠١هـ – ١٩٨١م.

١٤٢. الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، شمس الدين الكرماني، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة الثانية: ١٤٠١هـ – ١٩٨١م، عدد الأجزاء (٢٥).

١٤٣. لسان العرب، محمد بن مكرم ابن منظور، دار صادر – بيروت، الطبعة الثالثة: ١٤١٤هـ، عدد الأجزاء (١٥).

١٤٤. لسان الميزان، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: دائرة المعارف النظامية – الهند، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت – لبنان، الطبعة الثانية: ١٣٩٠هـ – ١٩٧١م. عدد الأجزاء (٧).

١٤٥. لقط المرجان في أحكام الجان. جلال الدين السيوطي، تحقيق: مصطفى عاشور، مكتبة القرآن – القاهرة، بدون طبعة وتاريخ.

١٤٦. الله، عباس محمود العقاد، دار المعارف – القاهرة، الطبعة التاسعة، بدون تاريخ.

١٤٧. متن العقيدة الطحاوية، أبي جعفر الطحاوي، دار ابن حزم – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٦هـ – ١٩٩٥م.

١٤٨. المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، محمد بن حبان البستي، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي – حلب، الطبعة الأولى: ١٣٩٦هـ، عدد الأجزاء (٣).

١٤٩. مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية

— الدار النموذجية، بيروت — صيدا، الطبعة الخامسة: ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، عدد الأجزاء (١).

١٥٠. المدخل إلى دراسة علم الكلام، د. حسن الشافعي، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية — باكستان، الطبعة الأولى: ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م، الطبعة الثانية: ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

١٥١. مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول، محمد بن فرامرز ملا خسرو الحنفي، شركة الصحافة العثمانية، ١٣٢١هـ، عدد الأجزاء (١).

١٥٢. المسامرة في شرح المسايرة، كمال بن أبي شريف، مع حاشية وشرح الشيخ قاسم بن قطلوبغا، المطبعة الأميرية الكبرى ببولاق — مصر، الطبعة الأولى، ١٣١٧هـ، عدد الأجزاء (٢).

١٥٣. المسامرة في شرح المسايرة، كمال بن أبي شريف، مع حاشية وشرح الشيخ قاسم بن قطلوبغا، المكتبة الأزهرية للتراث - مصر، الطبعة الثانية ١٣٤٧هـ، عدد الأجزاء (٢).

١٥٤. المسايرة في علم الكلام، الكمال بن الهمام، المكتبة المحمودية التجارية — مصر، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.

١٥٥. المستدرك على الصحيحين، الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية — بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١١هـ — ١٩٩٠م، عدد الأجزاء (٤).

١٥٦. مسند أبي حنيفة رواية أبي نعيم، أحمد بن عبد الله الأصبهاني، تحقيق: نظر محمد الفاريابي، مكتبة الكوثر — الرياض، الطبعة الأولى: ١٤١٥هـ، عدد الأجزاء (١).

١٥٧. مسند أبي حنيفة رواية الحصكفي، أبو حنيفة النعمان، تحقيق: عبد الرحمن حسن محمود، الآداب — مصر، بدون طبعة وتاريخ، المكتبة الالكترونية الشاملة.

١٥٨. مسند أبي داود الطيالسي، سليمان بن داود الطيالسي، تحقيق: د. محمد بن عبد المحسن التركي، دار هجر — مصر، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ — ١٩٩٩م، عدد الأجزاء (٤).

١٥٩. مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: شعيب أرناؤوط – عادل مرشد وآخرون، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ – ٢٠٠١م.

١٦٠. مسند البزار المسمى بالبحر الزخار، أحمد بن عمرو العتكي المعروف بالبزار، تحقيق: محفوظ زين الله – عادل بن سعد – صبري الشافعي، الطبعة الأولى: ٢٠٠٩م، عدد الأجزاء (١٨).

١٦١. مسند الشاميين، سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٥هـ – ١٩٨٤م، عدد الأجزاء (٤).

١٦٢. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، عدد الأجزاء (٥)، مذيل بشرح النووي والسيوطي.

١٦٣. مشارق الأنوار على صحاح الآثار، القاضي عياض، المكتبة العتيقة – دار التراث، بدون طبعة وتاريخ، عدد الأجزاء (٢).

١٦٤. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد الحموي، المكتبة العلمية – بيروت، بدون طبعة وتاريخ، عدد الأجزاء (٢) في مجلد واحد.

١٦٥. المطالب العالية من العلم الإلهي، فخر الدين الرازي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م، عدد الأجزاء (٩).

١٦٦. مطالع الأنظار شرح طوالع الأنوار، محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني، مع حاشية للسيد الشريف الجرجاني، مخطوط بمكتبة جامعة هارفارد.

١٦٧. معالم أصول الدين، فخر الدين الرازي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي – لبنان، بدون طبعة وتاريخ.

١٦٨. المعجم الأوسط، سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: طارق بن عوض الله – عبد المحسن

الحسيني، دار الحرمين – القاهرة، عدد الأجزاء (١٠).

١٦٩. معجم البلدان، ياقوت بن عبد الله الحموي، دار صادر – بيروت، الطبعة الثانية: ١٩٩٥م، عدد الأجزاء (٧).

١٧٠. معجم الشعراء، محمد بن عمران المرزباني، تصحيح وتعليق: أ.د ف. كرنكو، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، الطبعة الثانية: ١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م. عدد الأجزاء (١).

١٧١. معجم الصحابة، عبد الباقي بن قانع، تحقيق: صلاح بن سالم المصراتي، مكتبة الغرباء الأثرية – المدينة المنورة، الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ. عدد الأجزاء (٣).

١٧٢. المعجم الصغير "الروض الداني"، سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: محمد شكور محمود الحاج أمرير، المكتب الإسلامي – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م، عدد الأجزاء (٢).

١٧٣. المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، تقديم: د. إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية – القاهرة، ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م.

١٧٤. المعجم الكبير، سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية – القاهرة، الطبعة الثانية، عدد الأجزاء (٢٥).

١٧٥. معجم المؤلفين، عمر بن رضا كحالة الدمشقي، مكتبة المثنى – بيروت، دار إحياء التراث العربي – بيروت. عدد الأجزاء (١٣).

١٧٦. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية – القاهرة، (إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار)، دار الدعوة، بدون طبعة وتاريخ.

١٧٧. معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، عبد الله بن عبد العزيز الأندلسي، عالم الكتب – بيروت، الطبعة الثالثة: ١٤٠٣هـ، عدد الأجزاء (٤).

١٧٨. معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، السيوطي، تحقيق: أ.د. محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب – القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م، عدد الأجزاء (١).

١٧٩. معيار العلم في المنطق، الغزالي، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

١٨٠. المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية – دمشق – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٢هـ.

١٨١. مقدمات الكوثري، محمد زاهد الكوثري، دار الثريا – دمشق، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

١٨٢. الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: أمير علي مهنا – علي حسن فاعور، دار المعرفة – بيروت، عدد الأجزاء (٢).

١٨٣. من أعلام الفكر العربي في العصر العثماني الأول، د. ليلى الصبَّاغ، الشركة المتحدة – دمشق، الطبعة الأولى: ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م.

١٨٤. منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر، علي القاري، دار البشائر الإسلامية – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م.

١٨٥. المواقف في علم الكلام، عضد الدين الإيجي، عالم الكتب – بيروت، بدون طبعة وتاريخ.

١٨٦. موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، د. عبد المنعم الحنفي، دار الرشيد – القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م.

١٨٧. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، محمد بن أحمد بن قايماز الذهبي، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة – بيروت، الطبعة الأولى: ١٣٨٢هـ – ١٩٦٣م، عدد الأجزاء (٤).

١٨٨. نزهة الألباء في طبقات الأدباء، عبد الرحمن بن محمد الأنباري، تحقيق: إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار، الزرقاء – الأردن، الطبعة الثالثة: ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م، عدد الأجزاء (١).

١٨٩. نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، عبد الحي الطالبي، دار ابن حزم – بيروت،

الطبعة الأولى: ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م، عدد الأجزاء (٨).

١٩٠. نسيم الرياض في شرح شفاء القاضي عياض، شهاب الدين الخفاجي، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ – ٢٠٠١م، عدد الأجزاء (٦).

١٩١. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د. علي سامي النشار، دار المعارف – القاهرة، الطبعة التاسعة، عدد الأجزاء (٣).

١٩٢. نظم الفرائد وجمع الفوائد، شيخ زاده، المطبعة الأدبية – مصر، الطبعة الأولى: ١٣١٧هـ.

١٩٣. نهاية العقول في دراية الأصول، فخر الدين الرازي، تحقيق: د. سعيد عبد اللطيف فودة، دار الذخائر – بيروت، الطبعة الأولى: ٢٠١٥م، عدد الأجزاء (٤).

١٩٤. نوادر الأصول في أحاديث الرسول، محمد بن علي الترمذي، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل – بيروت، عدد الأجزاء (٤).

١٩٥. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل بن محمد البابانى، وكالة المعارف – إستانبول ١٩٥١، أعادت طبعه دار إحياء التراث العربي بيروت – لبنان، عدد الأجزاء (٢).

١٩٦. الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث – بيروت :١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، عدد الأجزاء (٢٩).

١٩٧. وفيات الأعيان، شمس الدين أحمد ابن خلكان البرمكي الإربلي، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر – بيروت، الطبعة: الجزء: ١ - ٢ – ٣ - ٦ الطبعة: ٠، ١٩٠٠، الجزء: ٤ - الطبعة: ١، ١٩٧١، الجزء: ٥ - الطبعة: ١، ١٩٩٤، الجزء: ٧ - الطبعة: ١، ١٩٩٤، عدد الأجزاء (٧).

فهرس الموضوعات

مقدِّمة.....١
المقدِّمة الاصطلاحية.....٣
أوَّلاً: سبب اختيار البحث.....٤
ثانياً: أهميَّة البحث.....٥
ثالثاً: الدراسات السابقة.....٦
رابعاً: صعوبات البحث.....٧
خامساً: خطَّة البحث.....٩
القسم الأول: قسم "الدراسة".....١٢
الفصل الأوَّل: التعريف بالمؤلِّف والمؤلَّف.....١٣
المبحث الأوَّل: حياة البياضي.....١٣
المطلب الأول: اسمه ولقبه ومولده ونشأته ووفاته.....١٣
المطلب الثاني: مذهبه العقدي وشيوخه وتلاميذه وتوليه القضاء.....١٥
المبحث الثاني: دراسة عصر البياضي.....١٧
المطلب الأول: الحالة السياسية.....١٧
المطلب الثاني: الحالة الاجتماعية والاقتصادية.....٢٧
المطلب الثالث: الحالة الفكرية.....٣٥
الفكر الفلسفي العثماني "الحكميات".....٣٩
الفكر الصوفي العثماني.....٤٨
المبحث الثالث: كتاب إشارات المرام ومنهج تأليفه.....٦٠

المطلب الأول: منهج التصنيف الكلامي عند البياضي.....٦٥
المطلب الثاني: الخصائص العامة للمنهج الكلامي عند البياضي.....٧٣
الفصل الثاني: الدراسة الموجزة لمسائل فصول الباب.....٧٥
المبحث الأول: الصفات الفعلية (التكوين).....٧٥
المبحث الثاني: التوفيق والخذلان واللُّطف ورعاية الأصلح.....٨٦
المبحث الثالث: الرزق والأجل.....٩٢
المبحث الرابع: الاستطاعة.....٩٧
المبحث الخامس: تكليف ما لا يطاق.....١٠٢
المبحث السادس: أفعال العباد (الكسب – القضاء والقدر).....١٠٦
المبحث السابع: النبوَّة وخلق المعجزات.....١١٨
المبحث الثامن: نسخ الأحكام واتحاد أصول الدين.....١٢١
القسم الثاني: قسم "التحقيق".....١٢٦
الفصل الأول: عناصر التحقيق.....١٢٧
المبحث الأول: توثيق الكتاب.....١٢٧
المبحث الثاني: منهج التحقيق.....١٢٨
المبحث الثالث: مسائل التحقيق.....١٣٤
المبحث الرابع: منهج البحث.....١٣٥
المبحث الخامس: وصف النسخ المخطوطة.....١٣٦
المطلب الأول: نسخ مخطوطات إشارات المرام.....١٣٦
المطلب الثاني: وصف النسخ المعتمدة في التحقيق.....١٣٧
نسخة مكتبة الأسد.....١٣٧
نسخة جامعة محمد بن سعود.....١٣٧

المطلب الثالث: صور صفحات المخطوطات.....١٣٩
صور مخطوط مكتبة الأسد.....١٣٩
الصفحة الأولى.....١٣٩
الصفحة الأخيرة.....١٤٠
صور مخطوط جامعة محمد بن سعود.....١٤١
الصفحة الأولى.....١٤١
الصفحة الأخيرة.....١٤٢
الفصل الثاني: النص المحقَّق.....١٤٣
الباب الثالث في بيان الصفات الفعلية.....١٤٤
فصل في خصوصيات التكوين.....١٧١
فصل في بيان بعض منها عام كذلك للعالمين.....١٩٧
فصل في بيان بعض منها خاص بالعالمين.....٢١٣
فصل في بيان عدم جواز التكليف بما لا يطاق.....٢٣٠
فصل في أن العبد مخلوق مع أعماله وإقراره ومعرفته.....٢٤٢
فصل في بيان خلق المعجزات.....٣٥٣
فصل في تحقيق النسخ في بعض الأحكام، واتحاد الدين وأصول الاعتقاد.....٣٩١
الخاتمة: النتائج والتوصيات.....٤٠٦
فهرس الآيات القرآنية.....٤١٣
فهرس الأحاديث النبوية.....٤١٨
فهرس الفرق والأديان.....٤٢٠
فهرس الأعلام المترجمة.....٤٢٢
فهرس المصادر والمراجع.....٤٢٦
فهرس الموضوعات.....٤٤٦


تم بحمد الله