15400

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KELÂM VE İSLÂM FELSEFESİ ANA BİLİM DALI

FIKH-I EKBER ŞERHLERİ VE İLYÂS B.İBRÂHÎM ES-SÎNOBÎ'NİN FIKH-I EKBER ŞERHİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

YÖNETEN : Doç.Dr.Avni İLHAN

HAZIRLAYAN : Fethi Kerim KAZANÇ

İZMİR-1991

İ Ç İ N D E K İ L E R

ÖNSÖZ..... V

KISALTMALAR..... VII

B İ R İ N C İ B Ö L Ü M

EL-FIKHU'L-EKBER VE ŞERHLERİ

A-EL-FIKHU'L-EKBER..... 1

1.el-Fıkhu'l-Ekber'in Husûsiyeti..... 1

2.el-Fıkhu'l-Ekber'in Ebû Hanîfe'ye Aidiyeti.. 1

a)el-Fıkhu'l-Ekber'in Ebû Hanîfe'ye Ait Olduğunu Söyleyenlerin Delilleri..... 1

b)el-Fıkhu'l-Ekber'in Ebû Hanîfe'ye Ait Olmadığına Dair İddialar..... 6

3.el-Fıkhu'l-Ekber'in Nüshaları ve Nüshalar Arasındaki Mukâyese..... 10

a)Nüshalar..... 10

Birinci Nüsha..... 10

İkinci Nüsha..... 11

Üçüncü Nüsha..... 14

b)Nüshalar Arasındaki Mukâyese..... 14

B-EL-FIKHU'L-EKBER ŞERHLERİ..... 25

1.Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Şerhi..... 25

2.Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin Şerhi..... 26

3.Fahru'l-İslâm el-Pezdevî'nin Şerhi..... 26

4.Ekmelü'd-Dîn el-Bâbertî'nin Şerhi..... 28
5.İlyâs b.İbrâhîm es-Sînobî'nin Şerhi..... 28
6.Ebu'l-Müntehâ el-Mağnîsavî'nin Şerhi..... 29
7.'Ali el-Kârî'nin Şerhi..... 30
8.Ebû İbrâhîm el-Hâtırî'nin Şerhi..... 31
9.Muhammed b.Bahâü'd-Dîn el-Bayrâmî'nin Şerhi. 31
10.'Alâ'ü'd-Dîn 'Alî el-Buhârî'nin Şerhi..... 35
11.el-Hakîm İshâk er-Rûmî'nin Şerhi..... 35
12.Nûre'd-Dîn 'Alî el-'Umerî'nin Şerhi..... 38
13.Ebu'l-Feth Osman eş-Şâfi'î'nin Şerhi..... 38
14.E'azz b.el-Müntehâ'nın Şerhi..... 39
15.Muînu'd-Dîn el-Karşavî'nin Şerhi..... 39
16.el-Muhsin b.Ahmed es-San'ânî'nin Şerhi..... 39
17.'Ak Salhatî'nin Şerhi..... 40
18.en-Nasîhî el-Fâhimî et-Tursûnî'nin Şerhi... 40
19.İbrâhîm b.Hasan el-İşkodrâvî'nin Şerhi..... 40

İ K İ N C İ B Ö L Ü M

SÎNOBÎ, ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

A-SÎNOBÎ'NİN YETİŞTİĞİ DEVİR VE COĞRAFYADA İLMÎ VE FİKRÎ YAPI..... 43
B-SÎNOBÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ ŞAHSİYETİ..... 48
1.Sînobî'nin Hayatı..... 48
2.İlmî Şahsiyeti..... 49
3.Eserleri..... 55

Ü Ç Ü N C Ü B Ö L Ü M

SÎNOBÎ'NİN ŞERHU'L-FIKHI'L-EKBER'İ

A-ŞERHİN YAZMA NÜSHALARI..... 60

B-ŞERHİN HUSÛSİYETİ VE YERİ..... 63

C-METİN TESBÎTİNDE TAKİB EDİLEN METOD..... 68

D-ŞERH'DE YER ALAN BELLİ-BAŞLI KONULAR..... 69

EKLER..... 74

BİBLİYOĞRAFYA..... 86

ÖNSÖZ

Dînimizin inanç esaslarından bahseden ilim asr-ı saâdetten sonra başlamak üzere günümüze kadar birbirinden farklı metodlar benimseyen çeşitli safhalar,geçirmiş, bu arada muhtelif zamanlarda **Akâid** ,Kelâm,Tevhîd ve Sıfat, İlm-i İstidlâl ve Nazar,Usûlü'd-Dîn ve Fıkh-ı Ekber gibi değişik isimlerle yadedilmiştir.Bu ilme başlangıçta fıkıh adının verildiği bilinmektedir.Çünkü o zaman inanç ve amelle ilgili meseleler birbirinden ayrılmış,ayrı kitaplarda toplanmış halde değildi ve hepsine birden fıkıh deniyordu. İslâm akâid ilmine Fıkh-ı Ekber ismi Ebû Hanîfe tarafından verilmiştir.Nitekim bu konuda ilk eser,O'nun "el-Fıkhu'l-Ekber" ismini taşıyan risalesidir.

Tahkîkli neşre hazırladığımız bu eser,Osmanlı ulemâsından,Bursa'da Sultâniye müderrisliği yapmış İlyâs b. İbrâhîm es-Sînobî(891/1486)'nin Ebû Hanîfe'ye ait "el-Fıkhu'l-Ekber" isimli risale üzerine kaleme almış olduğu şerhtir.Eser birçok âlim tarafından kabul görmüş,klâsik kelâm kitaplarının hemen hemen bütün konularını ihtivâ etmektedir.Şârih,şerhinde Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat mezhebinin görüşlerini aklî ve naklî delillerle isbât ve îzâh etmekte, yeri geldiğinde Ehl-i Bidat mezheplerine karşı red başlığını açıp onların görüşlerini çürütmekte,bazan da kendi görüşünü Mâturîdiyye mezhebi çerçevesinde ortaya koymaktadır. Bizi böyle bir çalışmaya iten âmil,Osmanlı müderrislerimden fazla bilinmeyen bir şahsı ve şerhini tanıtıp kelâm ilmine,bir başka deyişle Mâturîdiyye Akâidine olan katkısını gün ışığına çıkartmaktır.

Elinizdeki eser, iki ayrı çalışmadan teşekkül etmiştir. Birinci kısımda, el-Fıkhu'l-Ekber'in husûsiyeti ve Ebû Hanîfe'ye aidiyeti konusunda bilgi verdikten sonra üç farklı nüshasını da tanıtarak birinci nüsha ile ikinci nüsha arasında bir mukâyese yaptım. Bunu el-Fıkhu'l-Ekber şerhleri hakkında verilen malumât izlemiştir. Daha sonra, Sînobî'nin yetiştiği devir ve coğrafyada ilmî ve fikrî yapıyı, Sînobî'nin hayatını, eserlerini ve özellikle Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber'ini tanıtmaya çalıştım, şerhin takdîminde takibedilen metodu açıkladım.

İkinci kısmı şerhin Arapça metni teşkil etmektedir. Metin, mevcûd imkânlarla, elden geldiği kadar aslına uygun ve doğru olarak tesbît edilmiştir. Sayfa altlarında, âyetlerin yerlerini, hadislerin kaynaklarını, metinde geçen daha önceki kitaplardan yapılan alıntıları tesbît edebildiğim kadariyle gösterdim. Nüsha farklarını dipnotlarında göstermeye çalıştım. Daha sonra, metnin tesbît ve tevsîkinde baş vurulan kaynakları verdim.

Bu çalışmam esnasında bana yol gösterip sevgi ve şefkatle kıymetli zamanlarını ayıran bütün değerli hocalarıma ve ayrıca muhterem hocam Doç.Dr. Avni İLHAN'a teşekkürü bir borç bilirim.

İZMİR-1991 Fethi Kerim KAZANÇ

KISALTMALAR

a.g.e.: Adı geçen eser.

a.g.m.: Adı geçen madde.

b.: İbn

Bk.: Bakınız

Böl.: Bölümü

h.: Hicri

hz.: Hazırlayan

Ktp.: Kütüphânesi

nr.: Numara

nşr.: Neşreden

ö.: Ölümü

thk.: Tahkîk

trc.: Tercüme

vr.: Varak

s.: Sayfa

BİRİNCİ BÖLÜM

EL-FIKHU'L-EKBER VE ŞERHLERİ

A-EL-FIKHU'L-EKBER

1.el-Fıkhu'l-Ekber'in Husûsiyeti:

İtikâdî ve amelî meselelerde üstâd sayılan,naklî ve aklî ilimleri câmi' olan Nu'mân b. Sâbit İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (ö.150/767),fıkhı,"Nefsin,(ebedî saâdet yönünden) lehinde ve aleyhinde olan şeyleri bilmesidir"tarzında şumûllu olarak ta'rîf etmiştir. Bu ta'rîfin içine İslâm dîninin inanç esasları,ahlâkî ve fıkhî hükümleri girmektedir. Ebû Hanîfe,bunların arasından itikâdî konulara tahsîsan "el-Fıkhu'l-Ekber" ismini uygun görmüştür.[1]

İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe,Ehl-i Sünnet ulemâsından ve Selefiyye'nin muâsırlarından olmakla beraber,akâidde selef metodunu tamâmen benimsememiştir. Fıkhî tefekkürâtından da anlaşılacağı üzere Ebû Hanîfe,akla ehemmiyet veren bir şahsiyettir. Onun bu tefekkür husûsiyeti akâid sahasında da görülmektedir. Bu sebeple "el-Fıkhu'l-Ekber",selef yolundan kelâm metoduna intikâl özelliği taşımaktadır.[2]

2.el-Fıkhu'l-Ekber'in Ebû Hanîfe'ye Aidiyeti

a)el-Fıkhu'l-Ekber'in Ebû Hanîfe'ye Ait Olduğunu Söyleyenlerin Delilleri:

Ölümünden hemen pek az sonra başlayan,o zamandan

---

1 et-Tehânevî,Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn,I,30-31,Kalküta 1862
2 Bekir Topaloğlu,Kelâm İlmi,Giriş,s.47,İzmir 1981.

bu güne kadar mezhebi yaşayan İmâm-ı A'zam'ın,hiç bir eseri kalmamış olacağına inanılmaz. Fakat o çağlarda imâmlar eserlerini henüz kendileri yazmaz,öğrencilerine imlâ ettirirlerdi. Hanefîlerce mütevâtir olduğuna inanılan Zâhiru'r-Rivâyât metinlerinde kendisine isnâd olunan meselelerin ona ait olduğuna şüphe edilemez. Hattâ bu meselelerin ifâdesine ait veciz metinlere bile Ebû Hanîfe'nin kendi sözü olarak bakılabilir. Bu sebepten olacak,mezhebin müellifleri,eserlerinde bu ifâdeleri aynen saklamağa çalışmışlardır. Şu halde amelî fıkıhta İmâm-ı A'zam'a isnâd edilerek belirtilen meselelerin hepsi de eseri sayılmalıdır. Fakat ona isnâd olunan kitap ve metinlerin hemen hepsi de, mükellefe ait işlere değil de,kalbin tanıyıp inanmasına dâir olan akâid meselelerine ait bulunmaktadır. Bu eserler bir kaç tanedir. Bunların en tanınmış ve ona aidiyeti hemen kat'îye yakın olanı el-Fıkhu'l-Ekber'dir.[3]

Bu unvân altındaki imlâ metinlerinin Ebû Hanîfe'ye ait olduğu hakkındaki derin kanâatler,hemen İmâm-ı A'zam'ın yaşadığı dönemlere ulaşır. Belh'e kâdî olduktan sonra,84 yaşında iken ,177 h.senesinde vefât eden ve Ebû Hanîfe'nin bizzât öğrencisi olduğu bilinen Ebû Mutı' el-Hakem b. 'Abdirrahmân,bu metni İmâm-ı A'zam'ın imlâsı ile rivâyet ettiğini söylemektedir.[4]

3.Halim Sâbit Şibay,İslâm Ansiklopedîsi,Ebû Hanîfe maddesi, V,26.

4 el-Kuraşî,el-Cevâhiru'l-Mudıyye,II,265-66,Haydarâbâd 1332/ 1913;Kâtip Çelebi,Keşfu'z-Zunûn,II,1287,İstanbul 1943.

el-İmâm 'Abdü'l-Kâhir el-Bağdâdî eş-Şâfi'î,eserinde İmâm-ı A'zam'la ilgili şu bilgilere yer vermektedir:"Fukahâdan ve mezhep imâmlarından olmak üzere mütekellimlerin ilki,Ebû Hanîfe ve eş-Şâfi'î'dir. Çünkü Ebû Hanîfe'nin Kaderiyye'yi redde dâir bir kitabı vardır ki onu "el-Fıkhu'l-Ekber" diye isimlendirdi. Ayrıca Ehl-i Sünnet mezhebinin zaferi hakkında bizzât söyleyip yazdırdığı bir risâlesi de vardır: İstitâa' fiille beraberdir. Fafat iki zıt şey için uygun düşmez. Bizim ashâbımızdan bir topluluk ta bu görüş üzerinedir."[5]

Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyinî de şu sözleriyle bu konuya açıklık getirmektedir:"Ebû Hanîfe'nin Kitâbu'l-Âlim isimli eserinde ilhâd ve bid'at ehlini mağlûb eden burhânlar vardır... Haber verdiğimiz Kitâbu'l-Fıkhı'l-Ekber Ebû Hanîfe'den Nusayr b. Yahyâ'nın güvenilir bir tarîk ve sahîh bir isnâdla rivâyet ettiği bir eserdir. Ebû Hanîfe,Ebû 'Amr el-Bettî'ye yazdığı el-Vasıyye'sinde ele aldığı konularda bid'atçileri reddetmektedir. Kim bunlara ve eş-Şâfi'înin tasnîf ettiği şeyleri iyiden iyiye düşünüp taşınırsa, iki mezhep arasında haliyle hiçbir ayrılık bulamaz. Onlardan rivâyet edilen her söz hilâftır. Onların mezheplerinden zikrettiğimiz şey ancak bid'atini terviç edebilmesi için bid'atçinin düzdüğü bir yalandır."[6]

---

5 el-Bağdâdî,'Abdü'l-Kâhir,Usûlü'd-Dîn,s.308,İstanbul 1347/1928.

6 Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyinî,et-Tebsîr fi'd-Dîn,s.113, Kahire 1359/1940.

Kemâleddin el-Beyâdî,eserinin mukaddimesinde şu hususlara temas etmektedir:"Bu eseri,el-İmâm Hammâd b. Ebî Hanîfe,Ebû Yûsuf el-Ensârî,Ebû Mutı' el-Hakem b. 'Abdillâh el-Belhî,Ebû Mukâtil Hafs b.Seleme es-Semerkandî,İsmâil b. Hammâd,Muhammed b. Mukâtil,Muhammed b. Semâ'a et-Temîmî, Nusayr b. Yahyâ el-Belhî,Şeddâd b. el-Hakem el-Belhî ve diğer ümmet içinde yüksek mevkide olanların rivâyetleriyle el-Fıkhu'l-Ekber,er-Risâle,el-Fıkhu'l-Ebsat ve Kitâbu'l-Âlim ve el-Vasiyye olmak üzere Ebû Hanîfe'nin bizzât söyleyip yazdırdığı kitaplarının metinlerinden bir araya getirerek oluşturdum."[7]

Zâhid el-Kevserî,İşârâtü'l-Merâm'a yazdığı mukaddimesinde konuyu aydınlatıcı şu bilgileri vermektedir:"Akîde hakkında Ebû Hanîfe'den intikâl eden kitaplardan biri olan "el-Fıkhu'l-Ekber",Ebû Hanîfe'den,Hammâd b. Ebî Hanîfe, 'Isâm b.Yûsuf,Ebû Mukâtil,Nusayr b.Yahyâ ve 'Alî b. Ahmed el-Fârisî rivâyet zinciriyle bize kadar ulaşmaktadır. Senedin tamamı,el-Medînetü'l-Münevvere'de Şeyhu'l-İslâm kütüphânesinde,226 numaralı mecmûa içinde yer alan mahfûz nüshadadır..."[8]

Kuvvetli bir ihtimâle göre,İmâm Ebu'l-Hasan el-Ea'arî Kitâbu'l-İbâne 'An Usûli'd-Diyâne adlı eserinde el-Fıkhu'l-

---

7 el-Beyâdî,İşârâtü'l-Merâm,s.21-22,İstanbul 1368/1949.

8 el-Beyâdî,a.g.e.,(Muhammed Zâhid el-Kevserî,mukaddime), s.6.

Ekber'i örnek tutmuşa benzemektedir.[9] İmâm Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî(ö.333/944),bu metnin Ebû Hanîfe'ye ait olduğunu bilerek şerhettiğini söylemektedir.[10] Bu metin Ebu'l-Leys es-Semerkandî (ö.383/993) tarafından Ebû Hanîfe'ye ait olduğu belirtilerek şerhedilmiştir.[11] İbnu'n-Nedîm,Ebû Hanîfe'nin eserleri arasında el-Fıkhu'l-Ekber'i de bize haber vermektedir.[12] Fahru'l-İslâm el-Pezdevî bu metnin,adı söylerek,İmâm-ı A'zam'a ait olduğunu ayrıca tasrîh etmektedir.[13]

el-İmâm Hâfızu'd-Dîn b. Muhammed el-Kerderî (ö.827/1423),Menâkıbu'l-İmâmi'l-A'zam isimli eserinde el-Fıkhu'l-Ekber'in Ebû Hanîfe el-Buharî'ye ait olduğu yolundaki Mutezile'nin öne sürdüğü iddianın apaçık bir galat olduğunu belirterek el-'Allâme Mevlânâ Şemsü'l-Mille ve'd-Dîn el-Kerderî el-Berâtikînî el-'Imâdî (ö.642/1144)'nin hattında bu kitabın Ebû Hanîfe'ye ait olduğunu bizzât gördüğünü dile getirmektedir.[14]

---

9 Halim Sâbit Şibay,İslâm Ansiklopedisi,Ebû Hanîfe maddesi, V,26.

10 el-Mâturîdî,Mecmû'atü Şurûhı'l-Fıkhı'l-Ekber,s.2,Haydarâbâd 1321/1903.

11 Halim Sâbit Şibay,İslâm Ansiklopedisi,a.g.m.,aynı yer.

12 İbnu'n-Nedîm,Kitâbu'l-Fihrist,s.285,Beyrût 1398/1978.

13 el-Pezdevî,'Alî b. Muhammed,Usûlu'l-Fıkh,Keşfu'l-Esrâr, kenarında,I,7-9,İstanbul 1307/1889.

14 el-Kerderî,Hâfızu'd-Dîn b. Muhammed,Menâkıbu'l-İmâmi'l-A'zam,s.122,Beyrût 1401/1981;Taşköprüzâde,Ahmed b. Mustafa,Mevzû'atü'l-Ulûm,trc.Kemâleddin Muhammed Efendi,I,604-606,1313/1895.

Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî de Keşfu'l-Esrâr isimli eserinin girişinde Ebû Hanîfe'nin tatlı ve akıcı sözlerinden takriben yarısını nakletmektedir.[15]

b)el-Fıkhu'l-Ekber'in Ebû Hanîfe'ye Ait Olmadığına Dair İddialar:

el-Fıkhu'l-Ekber'in Ebû Hanîfe'ye nisbeti bilginler arasında tetkîk ve tartışma mevzûudur. Nitekim Ebû Hanîfe'nin en hararetli taraftarlarından olan İbn-i Bezzâz el-Kerderî,Menâkıb'ında,bilginlerin çoğunun,bu eserin Ebû Hanîfe'ye nisbetinin doğruluğunda aynı görüşleri paylaştıklarını kaydetmektedir ve yukarıda naklettiğimiz ifadesinden[16] de anlaşılacağı üzere el-Fıkhu'l-Ekber'in İmâm-ı A'zam'a ait olduğunu savunmaktadır. Ancak bu ifadelerden kitabın Ebû Hanîfe'ye nisbetinde bazı bilginlerin şüphe içerisinde olduklarını anlamak da mümkündür.[17]

el-Fıkhu'l-Ekber'in metni gözden geçirilince,eserde henüz Ebû Hanîfe'nin devrinde tartışma konusu yapılmamış birtakım meselelerin yer aldığı görülmektedir. Bu husûs da eserdeki meselelerin hepsinin Ebû Hanîfe'ye nisbetine gölge düşürmektedir.[18]

---

15 el-Buhârî,Abdülaziz b.Ahmed,Keşfu'l-Esrâr,I,8,İstanbul, 1307/1889.

16 Bk.ıs.5

17 el-Kerderî,a.g.e.,s.122.

18 Ethem Rûhî Fığlalı,Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri, s.43,Ankara 1983.

Meselâ,el-Fıkhu'l-Ekber'de kerâmet,mu'cize ve istidrâç ile ilgili şu bilgilere yer verilmektedir:"Peygamberlerin mu'cizeleri,evliyânın kerâmetleri haktır. Ancak haberlerde geldiği üzere İblîs,Deccâl gibi Allah düşmanlarına ait olup da onların şimdiye kadar vukûa gelmiş ve gelecek bulunan hallerine ne mu'cize,ne de kerâmet deriz,bu istidrâçtır:Hâcetlerini yerine getirme deriz,zira Allah,düşmanlarının hâcetini onları derece derece cezâya çekmek ve nihâyet cezâya çarptırmak kabilinden yerine getirir. Onlar da buna aldanıp daha azarlar. Bunlar câiz ve mümkündür."[19]

Evliyânın kerâmeti,kâfirlerden doğan fevkalâde haller, olağanüstü şeyler arasındaki farka dair bir söze o devirlerde cereyan eden münâkaşalarda tesâdüf edilmemektedir. Bu konular,daha sonra tasavvufun zuhurunu takîben kelâm bilginleri arasında tartışılmağa başlanmıştır.[20]

Akâid husûsunda rasgele söz söylememekle şöhrete ulaşan ve ölçülü konuşan Ebû Hanîfe'nin Halk-ı Kur'ân meselesi hakkındaki kanâatini,el-Hatîb el-Bağdâdî,Târîh'inde şöylece dile getirmektedir:"Kur'ân mahlûktur sözüne gelince, denildiğine göre,Ebû Hanîfe bunu aslâ benimsememiştir. Ne Ebû Hanîfe,ne Ebû Yûsuf,ne Züfer,ne Muhammed ve ne de onların arkadaşlarından hiç birisi Halk-ı Kur'ân hakkında aslâ

---

19 Ebû Hanîfe,el-Fıkhu'l-Ekber(İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri), trc.Mustafa Öz,s.65,İstanbul 1981.

20 Muhammed Ebû Zehrâ,Ebû Hanîfe,trc.Osman Keskioğlu,s.162, Ankara 1962.

bir şey demediler. Halk-ı Kur'ân meselesi hakkında Bişr el-Merîsî,İbn-i Ebî Duâd konuştular ve işte bunlar Ebû Hanîfe'nin ashâbına da leke sürdüler."[21]

Bu rivâyetten açıkça anlaşıldığına göre,Ebû Hanîfe Halk-ı Kur'ân meselesine dalmaktan çekinmektedir? Ne var ki, Muhammed Ebû Zehra,Ebû Hanîfe isimli eserinde,bize bu konuyu aydınlatıcı şu bilgileri vermektedir:"Fakat onun düşmanları bu yolda asılsız şeyler uydurdular;Ebû Hanîfe'ye iftirâ ettiler? Kimi Hanefîlerin Halk-ı Kur'ân görüşünü benimsemeleri onların bu asılsız sözlerinin yayılmasına ve doğru zannedilmesine yardım etti. Ebû Hanîfe onların iftiralarının gadrine uğramıştır. Bazı Hanefîlerin sözlerini ona yüklemişlerdir. Yine bu cümleden olarak Ebû Hanîfe'nin torunu İsmâil b.Hammâd b.Ebî Hanîfe'nin de Halk-ı Kur'ân'a kail olması da bu isnâdın ona yapılmasına sebep olmuştur."[22]

Ebû Hanîfe'nin Halk-ı Kur'ân meselesine karşı takındığı tutumu göstermesi bakımından Ebû Yûsuf'tan gelen şu rivâyet dikkatimizi çekmektedir:"Biz Ebû Hanîfe'nin yanında otururken bir cemâat geldi,önlerinde iki kişi vardı. Dediler ki: Şu kişiden biri,'Kur'ân mahlûktur',der,diğeri dahi münâzaa edip,'gayr-i mahlûktur',der. Ebû Hanîfe Hazretleri buyurdular ki,'ikisinin dahi peşinde namaz kılmayın'.

---

21 el-Hatîb el-Bağdâdî,Târîhu Bağdâd,XIII,377-78,Kâhire 1332/1913.

22 Muhammed Ebû Zehra,a.g.e.,s.174.

Ben dedim ki,evvelki hakkında 'Evet',zira kıdem-i Kur'ân'a kâil değildir. Amma şahs-ı Âhar'ın hali nedir ki,onun ardında namaz kılmazız? Buyurdular ki,ikisi dahi emr-i dinde münâzaa etmişlerdir,dinde münâzaa ise bid'attir."[23]

Bu sözlerden İmâm-ı A'zam'ın bu meseleye dalmaktan çekindiği anlaşılmaktadır. Ancak el-Fıkhu'l-Ekber'de "Kur'ân mahlûk değildir" şeklinde ibârenin yer aldığını göz önünde bulunduracak olursak,ya bu rivâyet sahîh değildir veya kitabın bu kısmı Ebû Hanîfe'ye ait değildir. Ayrıca Ebû Yûsuf gibi kelâma karşı olan Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin tutumlarının da,bu tür rivâyetlerin teşekkülüne ve yaygınlaşmasına yol açmış olacağını söylemek de mümkündür.

Bütün bu rivâyetleri naklettikten sonra,İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin el-Fıkhu'l-Ekber isimli eserinde yer alan görüşleriyle ilgili olarak Prof. Dr. Ethem Rûhi Fığlalı'nın kanâatini benimseyerek tekrarlıyoruz:"...Daha sonraları Ehl-i Sünnet tarafından bütünüyle geliştirilmiş olan bu fikirlerin tamamının İmâm-ı A'zam'a nisbeti,belki mümkün görülmeyebilir. Onun için meselelerin,devrin tarihî vesîkaları ile de teyid edilerek tahdîd ve tesbit edimesi isabetli olur..."[24]

---

23 Taşköprüzâde,a.g.e.,I,600.

24 Ethem Rûhi Fığlalı,a.g.e.,s.51.

3.el-Fıkhu'l-Ekber Nüshaları ve Nüshalar Arasındaki Mukâyese

a)Nüshalar:

el-Fıkhu'l-Ekber'in ayrı ayrı silsileler ile zamanımıza kadar gelen ve birbirinden az çok farklı üç nüshası vardır:

B i r i n c i N ü s h a : Bu nüsha,Wensinck tarafından el-Fıkhu'l-Ekber I diye isimlendirilmiştir.[25] **Mâturîdî**, şerhinde bu nüshayı esas tutmuştur. Fakat o zamanlarda,hattâ biraz daha sonraları,metin ile şerh birbirine karıştırıldığından ayırt edilmesi tahmîne veyahut asıl metin nüshasının bulunmasına bağlı kalmıştır. İmâm Mâturîdî'nin şerhi de böyledir. Fakat sonraki müelliflerden bazıları ise,bu nüshanın Ebû Hanîfe'ye ait olamıyacağını söylemişlerdir.[26] Nitekim Wensinck'e göre,el-Fıkhu'l-Ekber,gelenek olarak Ebû Hanîfe'ye isnâd edilmekte,ancak böyle bir isnâd tereddütle yapılmaktadır. Matbû metin,eserin Ebû Hanîfe'ye nisbet edildiğini iddia etmektedir. Aynı sözlere "sağlam isnâdlarla" ilâvesiyle şerhte de rastlanmaktadır. el-Fihrist'te,Ebû Hanîfe'nin eserleri arasında el-Fıkhu'l-Ekber'den söz edilmekte,ancak bu eserin,el-Fıkhu'l-Ekber I mi,yoksa el-Fıkhu'l-Ekber II mi olduğu belirlenmemiştir. Onun için bu tatmîn edici bir delil sayılamaz.

---

25 Wensinck,The Muslim Creed,s.102-104,Cambridge 1932.
26 Halim Sâbit Şibay,İslâm Ansiklopedisi,a.g.m.,V,26.

Bütün bunların yanısıra,el-Fıkhu'l-Ekber'in metni müstakil olarak değil de,şerhin bir parçası olarak intikâl etmiştir. Bundan dolayı şerh de,el-Fıkhu'l-Ekber'in sıhhati sorununu cevpsız bırakmaktadır. Bununla bereber,kayda değer izler taşıyan bir diğer vesîka sayılan el-Fıkhu'l-Ebsat bize kadar ulaşmıştır. Bu eser,öğrencisi Ebû Mutı' el-Belhî'nin kendisine yönelttiği îmân ve itikâdla ilgili sorulara Ebû Hanîfe tarafından verilen cevaplara dayanmaktadır. Tek bir nüshası Kahire[1] VII,553 numarada mahfûz olan bu risâle, mevsûk sayılır. "Ümmetin ihtilâfı rahmettir" görüşü dışında, el-Fıkhu'l-Ekber I'in konularının tamamı burada yer almaktadır. Böylece,her ne kadar el-Fıkhu'l-Ekber I,Ebû Hanîfe tarafından telîf edilmemiş ise de,üstâdın gerçek ifâdelerinden çıkarıldığı ğerçeği ispat edilmektedir. Bu risâle,Ebû Hanîfe'nin asıl görüşlerini aktarmaktadır ve kendi hayatından çok sonra kaleme alınmış olması mümkün değildir.[27] Ayrıca, Montgomery Watt da,bu konuları değerlendirirken el-Fıkhu'l-Ekber I'in Ebû Hanîfe'nin fikirleri hakkında sahîh görüşleri veriyor göründüğünü dile getirmektedir.[28]

Bu nüsha,şerhle birlikte basılmış olup Türkiye'deki yazma nüshalarını tesbît edemedik.

İ k i n c i N ü s h a : Wensinck,bu nüshayı el-Fıkhu'l-Ekber II diye isimlendirmekte ve târîhsel olarak IV/X.

---

27 Wensinck,a.g.e.,s.120-24.

28 Montgomery Watt,İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri,trc. Ethem Rûhi Fığlalı,s.165,Ankara 1981.

yüzyılla kayıtlamaktadır.[29] Konularının birinci nüshaya göre daha teferruatlı ele alınarak işlendiğini gördüğümüz bu nüsha, muhtemelen Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin el-İbâne'sini yazarken örnek aldığı nüshadır.

İkinci nüshanın muhtelif kütüphânelerde el yazmaları bulunmaktadır.

Bu nüshanın Türkiye kütüphânelerindeki eski yazmalarını şöylece sıralayabiliriz:

1.Selimağa Ktp. 394/2 numarada kayıtlı nüsha. 97^b-103^a varak. İstinsâh târihi belli değil.

2.Saray Ktp. Revan köşkü Böl. 2036/1 numarada kayıtlı nüsha. 1^b-3^b varak. 12.h. yüzyılda istinsâh edilmiştir.

3.İstanbul Ün. Bibl. A. 1497 (139^b-143^b varak,12.h. yüzyıl),3783 (39^b-41^b,13.h. yüzyıl) ve 5277 (7 varak,13.h. yüzyıl) numaralarda kayıtlı nüshalar.

4.İstanbul Bâyezid Ktp. 3163/3 numarada kayıtlı nüsha. 190^b-194^b varak. 13.h. asırda istinsah edilmiştir.[30]

5.Manisa İl Halk Ktp. Eski Eserler Böl. 4840/3 numarada kayıtlı nüsha. 51-55 varak,ta'lîk. 1080 h. yılında istinsah edilmiştir.

6.Manisa İl Halk Ktp. Eski Eserler Böl. 1148/3 numarada kayıtlı nüsha. 139-148 varak,ta'lîk kırması. İstinsah târihi belli değil.

---

29 Wensinck,a.g.e.,188-97.

30 Bu nüshalar için bk. Fuat Sezgin,GAS,I,412.

7.Manisa İl Halk Ktp. Eski Eserler Böl. 1235/2 numarada kayıtlı nüsha. 41-53 varak,nesih. İstinsâh târihi belli değil.

Bu nüshanın eski yazmaları yurt dışında şu kütüphânelerde bulunmaktadır:

1.Wien,1903/2 numarada kayıtlı nüsha.

2.Br. Mus. Or. (1984'den itibaren British Museum'a giren Arapça yazmalar fihristi),7721 numarada kayıtlı nüsha.

3.Bûhâr Kütüphânesindeki yazmalar fihristi,456/3 numarada kayıtlı nüsha.

4.Petersbourg'daki Asya Müzesi'nde mevcut Arapça yazmalar,757-9 numaralarda kayıtlı nüshalar.

5.Fihristü'l-Kütübi'l-'Arabiyyeti'l-Mahfûzati bi'l-Kütüphâneti'l-Hıdiviyyeti'l-Mısrıyyeti,VII,183.

6.Fihristü'l-Kütübi'l-'Arabiyyeti'l-Mevcudeti bi Dâri'l-Kütübi'l-Mısrıyyeti li-gâyeti şehri September 1925,I, 200-201,kelâm böl.,nr.127,175,203,1079.

7.Berlin Kraliyet Kütphânesindeki Arapça yazmalar fihristi,1923/1 numarada kayıtlı nüsha. 1-4 varak. 1064 h. yılında istinsâh edilmiştir.

8.Aynı fihrist,1924 numarada kayıtlı nüsha. 141-144 varak. 1000 h. yılında istinsah edilmiştir.

9.Paris Millî Kütüphânesine 1884-1925 yılları arasında iktibâs edilen Arapça yazmalar,1230 numarada kayıtlı nüsha. 1-6 varak. 11. h. yüzyılda istinsâh edilmiştir.

10.Ezher,III,294-95,kelâm böl.nr.136 (1-4 varak),nr. 3922 (1-12 varak).[31]

Ü ç ü n c ü N ü s h a : Bu nüshayı Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Ebu'l-Mutı' el-Hakem b. 'Abdillâh el-Belhî rivâyet etmiştir. Vekil 'Alî İskender Pirî'nin mukaddime ve notları ile 1307/1889'da Ordu diline tercüme edilmiştir.[32] Bu nüsha hakkında daha fazla bilgi edinemedik.

b)Nüshalar Arasındaki Mukâyese:

el-Fıkhu'l-Ekber'in üçüncü nüshasını elde edemedik. Bu nedenle,ancak birinci nüsha ile ikincisi arasında bir karşılaştırma imkânı bulabildik. Aşağıda da açıkça görüleceği gibi,birinci nüshada fırkaların ihtilâfları önemli bir yer tutmaktadır. İmânın şartları bir bir sayılmadığından Allah'ın varlığı ve birliği,Hz. Muhammed'in peygamberliğinden söz edilmemektedir. Allah'ın zâtı ve sıfatları,Kur'ân'la ilgili bahisler eksiktir. Mürciîleri hedef alan bir makalenin eksik olduğu görülmektedir. İmânın tanımı,ceza ve mükâfatla ilgili husûslar ele alınmamıştır. Kulların fiillerinin menşei problemine de hiç temas edilmemektedir. Birinci nüshada, ikinci nüshaya nazaran,daha çok Mürciîler ve Mutezilîler değil de,Haricîler,Şiîler ve Kaderîlerin görüşlerine karşı çı-

---

31 Bu nüshalar için bk. Brockelmann,GAL,I,285;Fuat Sezgin,GAS, I,412.

32 Brockelmann,GAL,I,286;Halim Sâbit Şibay,İslâm Ansiklopedisi,a.g.m.,V,26. Bu nüshanın neşredilen Orduca tercemesini de elde edemedik.

kıldığı göze çarpmaktadır.[33] Bu iki nüsha arasındaki farklı noktaları konuları itibariyle maddeleştirdik. Herhangi bir konu bir nüshada yer alıyorsa,madde halinde yazmak sûretiyle verdik;aynı konu,diğer nüshada ele alınmıyorsa,bir çizgi işâreti kullandık. Her iki nüshada da benzer ifâde şekilleriyle belirtilmiş olan konuları karşılıklı olarak maddeler halinde gösterdik. Nüshalar arasındaki çok önemli husûsiyetleri,yeri geldiğinde ayrıca zikrettik. Bu iki nüsha arasındaki farkları konuları itibariyle bir çizelge halinde şöylece sunabiliriz:[34]

Birinci Nüsha	İkinci Nüsha
	1.Tevhîdin aslının,Allah'a,meleklerine,kitaplarına,peygamberlerine,öldükten sonra dirilmeye,kadere,hayrın ve şerrin Allah'tan olduğuna, hesâb,mîzân,cennet ve cehenneme inanmaktan geçtiği belirtilip hepsinin hak olduğunu söylemenin gerekliliği ifâde edilmektedir.
	2.Allah'ın sayı yönüyle değil de,ortağının olmaması yönüyle bir olduğu geçeği vurgulanmaktadır.

33 Bk. Wensinck,a.g.e.,s.121-24.

34 el-Mâturîdî,a.g.e.,s.2-23;Ebû Hanîfe,a.g.e.,s.56-64;Bu iki nüshanın makaleler halinde çevirisi ve mukâyesesi için bk. Wensinck,a.g.e.,s.103-4;188-97.

3.Allah'ın zâtî sıfatları;hayât,kudret,ilim,kelâm, semi',basar ve irâde sıfatlarıdır. Fiilî sıfatlar ise,tahlîk (yaratma),terzîk (rızık verme),inşâ (yapma),ibdâ (örneksiz yaratma) ve sun' (sanatla yaratma) ve diğer fiilî sıfatlardır.

4.Allah'ın,sıfatları ve isimleri ile var olmuş ve olacağı,O'nun isim ve sıfatlarından hiç birisinin sonradan olmadığı ile husûsa yer verilmektedir.

5.Kur'ân-ı Kerîm'in Allah kelâmı olup,mushaflarda yazılı,kalplerde mahfûz,dil ile okunur ve Hz. Peygamber'e indirilmiş olduğu haber verilerek Kur'ân-ı Kerîm'i telaffuzumuz,yazmamız ve okumamızın mahlûk,fakat Kur'ân'ın ise gayr-i mahlûk olduğu husûsu üzerinde durulmaktadır.

6.Hz. Mûsa'nın Allah'ın kelâmını işitmiş ve şüphesiz ki,Allah'ın Mûsa ile konuşmasından önce de,kelâm sıfatı ile muttasıf olduğu konusuna yer verilmektedir.

7.Allah'ın eşyâya benzemediği,O'nun varlığının cisim,cevher,araz,hadd,zıdd,eş ve ortaktan berî olduğu noktası vurgulanmakta,Allah'ın Kur'ân'da zikrettiği el,yüz ve nefs gibi şeylerin keyfiyetsiz sıfatları olduğu belirtilmekte ve bunların te'vîlinden uzak durulması gerektiği ifâde edilmektedir.

8.Bizim için takdîr olunan şeyin,bize mutlaka isâbet edeceği,bizim için takdîr olunmayanın da bize isâbet edemeyeceği konusu işlenmektedir.

8.Allah'ın eşyâyı bir bir şeyden yaratmayıp eşyâyı oluşundan önce de bildiği kokonusuna yer verilmekte,Allah'ın dilemesi,ilmi,kazâsı,takdîri ve Levh-i Mahfûz'daki yazısı olmadan,dünya ve âhirette hiç bir şeyin vâki' olamayacağı belirtilmektedir. (Böylece bu konu daha ayrıntılı ele alınmaktadır).

9.Allah'ın insanları küfür ve îmândan hâli olarak yaratıp sonra onlara hitâp ederek emretmiş ve nehyetmiş olduğu dile getirilmektedir.

10.Allah'ın Âdem'in neslini,sulbünden insan şeklinde çıkarmış olduğu ifâde edilip fıtrat konusuna temas edilmektedir.

11.Cebr görüşü reddedilerek îmân ve küfrün kulların fiilleri olduğu konusu üzerinde durulmaktadır.

12.Kesb görüşüne yer verilip Allah'ın,kulların hareket ve sükûn gibi bütün fiillerinin yaratıcısı olduğu konusu vurgulanmaktadır.

13.Tâatların ve ma'siyetlerin ortaya çıkışı husûsuna değinilmektedir.

14.Peygamberlerin 'ısmeti bahsine yer verilmektedir.

15.Peygamberlerden sonra insanların en fazîletlileri,sırasıyla Hz. Ebû Bekir,

15.Hz. Osmân ve Hz. Ali'nin işi hakkındaki karar Allah'a havale edilmektedir.

16.Allah'ın Rasûlü'nün sahâbîleri ile ilgili benzer ifâdelere rastlanmaktadır. (Ayrıca bu konu üzerinde hassâsiyetle durulmaktadır).

17.Herhangi bir kimsenin günahları yüzünden bir kâfir olarak ilân edilemeyeceği gibi,kimsenin îmândan dışarı çıkarılamayacağı akîdesine değinilmektedir.

Ömer,Osmân ve Ali olduğu söylenerek tertîp konusuna ehemmiyet verilmektedir.

16.Hz. Peygamber'in ashâbının hepsinin sadece hayırla anıldığı gerçeği dile getirilmektedir.

17.Aynı konuya bu nüshada da benzer ifâdelerle temas edilmektedir. (Ayrıca fâsık ta'birine de yer verilmektedir).

18.İyi olsun,kötü olsun bütün mü'minlerin ardında namaz kılmanın cevâzı görüşüne rastlanmaktadır.

19.Mü'mine günahları zarar vermez,denilemeyeceği gibi, günahkâr bir mü'min cehenneme de girmez,denilemeyeceği inancına yer verildikten sonra Mürciîlerin görüşü reddedilmektedir.

20.Allah'a şirk koşmak ve küfür dışında büyük veya küçük günah işleyen,fakat tevbe etmeden ölen kimsenin durumunun Allah'ın dilemesine bağlı olduğu akîdesine temâs edilmektedir.

21.Riyâ ve ucub ile amelin ecri arasında irtibât kurulmaktadır.

22.Mu'cize,kerâmet ve istidrâç bahislerine yer verilmektedir. (Bu husûs da önemli bir farklılığı gözler önüne sermektedir).

23.Allah'ın âhirette görüleceği bahsi yer almamaktadır.

24.İmânın,dil ile ikrâr ve kalb ile tasdîk şeklinde tanımı verilmekte,îmânın artıp eksilmeyeceği ve mü'min-

---

22.İmân edilecek esasların hepsine inanan kimsenin,Hz. Mûsâ ve Hz. İsa'nın resûl olup olmadıklarını bilmiyorum,diye söylemesi halinde,kâfir olacağı akîdesi üzerinde durulmaktadır. (Böylece bir peygamberlik inancı îma yolu ile belirtilmektedir).

24.Dinde fıkıhın,ahkâmda fıkıhtan daha üstün olduğu;kişinin Rabbine nasıl ibâdet edeceğini öğrenmeye ça-

lışmasının,kendisi için bir çok ilmi toplamasından daha hayırlı olacağı husûsu üzerinde durulmaktadır. Fıkhın en fazîletlisinin ise, kişinin Yüce Allah'a îmânı, şerâyi',sünnetler ve hadleri bilmesi demek olduğu haber verilmektedir. (Böylece îmân kavramına îmâ yoluyla işâret edilmektedir).

25.Ümmetin ihtilâfının rahmet olduğu ifâdesi yer almaktadır. (Bu sûretle cemâat ve icmâ'nın önemi ikrâr edilmektedir. Bu görüş de kayda değer bir ayrılık noktasını vurgulamaktadır.

---

lerin,îmân ve tevhîd husûsunda müsâvî oluşu dile getirildikten sonra islâmın,Allah'ın emirlerine teslîm olmak ve itâat etmek şeklindeki tanımı yapılmaktadır. Bunu müteâkiben,îmân ve islâmın lugât yönünden farklı oldukları gerçeği ifâde edilmekte,fakat her ikisinin de bir şeyin içi ve dışı gibi olmaları husûsu dile getirilmektedir. (Bilhassa bu konu,önemli bir farklılığı göstermektedir).

26.Allah'ı,kendisini kitâbında tavsîf ettiği bütün sıfatlarıyla gerçek olarak bilebileceğimiz husûsuna temâs edilmektedir.

27.Bütün mü'minlerin ma'rifet,yakîn,tevekkül,muhabbet,rızâ,korku ve ümit ve bu husûslara îmân konusunda birbirlerine müsâvî oldukları görüşüne değinilmektedir.

28.Allah'ın gökte mi, yoksa yerde mi olduğunu bilmeyen kimsenin bir kâfir olacağı görüşü haber verilmektedir.

29.Allah'ın kullarına karşı son derece lutufkâr olve âdil olduğu görüşü ele alınmaktadır.

30.Peygamberlerin şefâatı meselesi işlenmektedir.

31.Kıyâmet günü amellerin mîzânla tartılması,havz ve hasımlar arasında kısâs konularına temas edilmektedir.

32.Cennet ve cehennemin hâlen yaratılmış olduğu ve ebediyen de fânî olmayacakları akîdesi haber verilmektedir.

33.Hidâyet ve dalâlet meselesi ile ilgili bilgi verilmektedir.

34.Şeytânın,mü'min kuldan îmânını baskı ve cebirle alacağını söylemenin doğru olmayacağı konusu işlenmektedir.

35.Ayrıca bu nüshada Münker ve Nekirin suâlleri, rûhun cesede iâdesi meselelerine de değinilmektedir.

37.Kabir azabını ikrâr etmeyen kimsenin helâk olan Cehmiyye fırkasından sayılacağı akîdesi hakkında bilgi verilmektedir.

36.Âlimlerin,"yed" kelimesi dışında Allah'ın sıfatlarını Farsça söylemelerinin cevâzı konusuna temas edilmektedir.

37.Allah'ın itâatkâr ve isyânkârlara olan yakınlığı ve uzaklığı meselesine yer verilmektedir.

38.Kur'ân'ın,Allah'ın Resûlüne indirilmiş,mushaflarda yazılmış olduğu ve kelâm anlamında Kur'ân âyetlerinin tamamının da fazîlet ve büyüklük noktasında denkliği husûsu ile ilgili bilgi verilmektedir.

39.Hz. Peygamber'in anne ve babasının câhiliyet üzere ölmüş oldukları belirtilerek çocukları hakkında bilgi verilmektedir.

40.İnsanın tevhîd ilminin inceliklerinden herhangi birinde güçlükle karşılaştığında,bir âlime baş vurup öğrenmesi gerektiği görüşüne yer verilmektedir.

41.Mi'raç haberinden bahsedildikten sonra,Ye'cüc ve Me'cüc'ün ortaya çıkması,güneşin batıdan doğması,Hz. İsa'nın gökten inmesi gibi meseleler işlenmektedir.

Bu karşılaştırma açıkça gösteriyor ki,el-Fıkhu'l-Ekber'in ikinci nüshasında yer alan meseleler,birinci nüshanınkilere nazaran,daha ayrıntılı bir şekilde ele alınıp îzah edilmiştir. Bununla bereber,birinci nüshada teferruatlı olarak işlenen ve ikinci nüshada bulunmayan kısımlar vardır. Her iki nüshada da asılda olmadığı halde fırkalar karşısında Cemâat tarafından Ehl-i Sünnet görüşünün formüle edildiği kısımlara rastlamak mümkündür.[35]

35 Wensinck,a.g.e.,s.122.

B-EL-FIKHU'L-EKBER ŞERHLERİ

1.İmâm Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî (ö.333/944)'-nin şerhidir ki el-Fıkhu'l-Ekber nüshaları tanıtılırken sözü edilen birinci nüsha ile birarada basılan şerh işte budur.[36]

Eser,Haydarâbâd'da 1321/1903 yılında "Mecmûatü Şurûhi'l-Fıkhi'l-Ekber" adı altında basılmıştır.

Şerh,bu baskının baş sayfasında el-Mâturîdî'ye atfedilmektedir. Ancak,bu şerhin el-Mâturîdî'ye ait olamayacağını söyleyen bilginler de vardır. Nitekim Wensinck'e göre,bu atıf,şerhin metninde bu müelliften bir çok defa alıntı yapılmasından kaynaklanmaktadır. Hakikatte bu husûs,el-Mâturîdî'nin yazarlığı lehinde bir delil sayılamaz. Diğer el yazmalarda,eserin el-Mâturîdî'ye isnâdının yer almadığı görülmekte ve metindeki alıntılardan çoğu,muhtelif âlimlerin eserlerinden verilmektedir. Şerhin yazarı,el-Mâturîdî'nin tesîs ettiği Hanefî kelâmcılarının okuluna mensûptur. Çünkü el-Mâturîdî devrinin kesin belirtilerinin bu şerhte bulunup bulunamayacağı husûsu şüphelidir. Meselâ,"Emr-i bi'l-Ma'rûf ve Nehy-i 'ani'l-Münker"in farziyeti görüşünü destekleyen bir İsmâilî'den söz edilmektedir. Ayrıca,ilmihâl konusunda şârihlerce dikkat edilen kelâm ile ilgili ayrıntıların tamamı eksiktir.[37]

Muhammed Ebû Zehra da,bu şerhin,içerisinde Eş'arîle-

---

36 Bu konuda daha fazla malumât için bk.:s.10-11.
37 Wensinck,a.g.e.,s.122-23.

karşı cevaplar bulunmasından dolayı el-Mâturîdî'ye nisbetinin söz taşıyacağını belirterek bundan,kitâbın Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'den sonra yazılmış olduğunun anlaşıldığını ifâde etmektedir.[38]

İmâm el-Mâturîdî,eserinin girişinde,Ebû Hanîfe'ye sahîh isnâdlarla nisbet edilen el-Fıkhu'l-Ekber'in şerhedilmesi kendisinden istenilmesi üzerine bu talebi karşılamak amacıyla kitâbı şerhetmeye yöneldiğini belirtmektedir.[39] Kelâm metoduyla te'lîf edildiği anlaşılan şerhte el-Mâturîdî çeşitli mezheplerin görüşlerini delilleriyle birlikte çürütmektedir. el-Fıkhu'l-Ekber'in ifâdelerini açıklarken yer yer âyet ve hadîslerden deliller getirmekte,ayrıca Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat ile Ehl-i Bidat mezhepleri arasındaki ihtilâflara yeri geldiğinde temas etmekte,sonra da kendince sahîh olan görüşü ortaya koymaktadır.

Bundan sonra zikredilecek şerhler el-Fıkhu'l-Ekber'in ikinci nüshası üzerine yapılan şerhlerdir ki sırası ile şunlardır:

2.Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhim es-Semerkandî (ö.383/993)'nin[40] şerhi.

---

38 Muhammed Ebû Zehra,a.g.e.,s.161.

39 el-Mâturîdî,a.g.e.,s.2.

40 Ebu'l-Leys es-Semerkandî:Fakîh,müfessir,muhaddis,hâfız ve mutasavvıf bir zâttır. Hayatı ve eserleri hakkında bk.: el-Kuraşî,a.g.e.,II,196;İbn Kutluboğa,Ebu'l-Adl Zeynüddîn Kâsım,Tâcü't-Terâcim fî Tabakâti'l-Hanefiyye,s.79,Bağdâd 1962;Kâtip Çelebi,a.g.e.,II,1220;el-Leknevî,el-Fevâidü'l-Behiyye,s.221,Beyrût 1324/1906;Bağdâd'lı İsmâil Paşa,Esmâü'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn,II,490,İstanbul 1955 Kehhâle,Ömer Rıza,Mu'cemu'l-Müellifîn,XIII,91,Dımeşk 1957-1961;Brockelmann,GAL,I,196.

Müellife ait şerhin yazmalarını şöylece sıralalabilir:

1.Berlin Kraliyet Kütüphânesindeki Arapça Yazmalar Fihristi,nr.1933.[41]

2.Kâhire-Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye,nr.43.[42]

3.İstanbul Süleymâniye Ktp. Şehid Ali Paşa Böl. 1717/5 numarada kayıtlı nüsha. Ebâdı: 155x87 (122x66)mm. 72-93 varak,15 satır,Arap yazısı. Seyyid Ahmed b. Bekri tarafından istinsâh edilmiştir. İstinsâh tarihi belli değil.

4.İstanbul Süleymâniye Ktp. Esad Efendi Böl. 1518/10 numarada kayıtlı nüsha. Ebâdı: 201-138 (152x98)mm. 200-213 varak,27 satır,nesih. İstinsâh tarihi ve müstensihi belli değil.[43]

Şerh,Haydarâbâd'da 1321/1903 senesinde basılmıştır.

3.Fahru'l-İslâm Ebu'l-Hasan 'Ali b. Muhammed el-Pezdevî (ö.482/1089)'nin[44] şerhi.

Müellife ait şerh,Lord Stanley tarafından Londra'da 1862 senesinde neşredilmiştir. Yazmaları da Avrupa kütüphânelerinden bazılarında saklıdır.[45] el-Pezdevî'nin bu şerhi Ebu'l-Müntehâ tarafından hâşiyelenmiştir.[46]

---

41 Brockelmann,GAL,I,285.

42 Brockelmann,a.g.e.,aynı yer.

43 Fuat Sezgin,GAS,I,450.

44 el-Pezdevî:Fakîh,usûl âlimi,muhaddis ve müfessir bir zâttır. Geniş bilgi için bk.: el-Kuraşî,a.g.e.,I,372;İbn Kutluboğa,a.g.e.,s.30-31;Taşköprüzâde,a.g.e.,II,54-55;Kâtip Çelebi,a.g.e.,I,562;Bağdâd'lı İsmâil Paşa,a.g.e.,I,693; Kehhâle,a.g.e.,V,192.

45 Brockelmann,a.g.e.,I,285;Fuat Sezgin,a.g.e.,I,412.

46 Halim Sâbit Şibay,İslâm Ansiklopedisi,a.g.m.,V,26.

4.Ekmelü'd-Dîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî el-Hanefî er-Rûmî (ö.786/1384)'nin[47] şerhi. Şârih şerhine "el-İrşâd" ismini vermiştir.

Şerhin Türkiye'deki ve yurt dışındaki yazmaları şunlardır:

1.İstanbul Süleymâniye Ktp. 769/1 numarada kayıtlı nüsha. Ebâdı: 234x134 (159x75)mm. 1-44^{a} varak,25 satır,nesih, başlık tezhîbli,meşin cild. Müstensihi belli değil. XI.h. asırda istinsâh edilmiştir.[48]

2.İstanbul Süleymâniye Ktp. 388/48 numarada kayıtlı nüsha. Ebâdı: 201x130 (140x71)mm. 225^{a}-272^{b} varak,21 satır, ta'lîk. 1137 h. yılında Molla Halîl tarafından istinsâh edilmiştir.[49]

3.İstanbul Köprülü Ktp. 703/2 numarada kayıtlı nüsha. 103^{a}-136^{a} varak. 1114 h. senesinde istinsâh edilmiştir.

4.İstanbul Bâyezid Ktp. 3081 numarada kayıtlı nüsha. 100 varak. XI.h. asırda istinsâh edilmiştir.

5.Hacı Mahmûd Ktp. 1324 numarada kayıtlı nüsha. 1-82^{b} varak. 1163 h. senesinde istinsâh edilmiştir.

6.Ezher,III,233,kelâm böl.,nr.2769,1-35 varak.

---

47 Ekmelü'd-Dîn el-Bâbertî:Bâbert'in,Bağdâd civârında bulunan kasabalardan biri olduğu söylenirse de,bunun,daha önce Erzurum'un daha sonra da Gümüşhâne'nin kazalarından biri olan Bayburt olduğu gerçeğe daha yakındır. Buna göre el-Bâbertî,el-Bayburdî demektir. Bk.:Bağdâd'lı İsmâil Paşa,a.g.e.,II,171;Kehhâle,a.g.e.,XI,298.

48 Brockelmann,GAL,I,285;Fuat Sezgin,GAS,I,412.

49 Fuat Sezgin,a.g.e.,aynı yer.

7.Fihristü'l-Kütübi'l-'Arabiyyeti'l-Mevcûdeti bi Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye,I,163,kelâm böl.,nr.7,8,1185.

8.Mingana,181,nr.934,39 varak. 1081 h. yılında istinsâh edilmiştir.

9.Mingana,182,nr.285,71 varak. 1212 senesinde istinsâh edilmiştir. (Bu nüshaların tamamı GAL ve GAS'ta kaydedilmektedir).[50]

5.İlyâs b. İbrâhîm es-Sînobî (ö.786/1486)'nin şerhi. Şârih ve eserleri hakkında ileride daha ayrıntılı bilgi verilecektir.

6.Ebu'l-Müntehâ Ahmed b. Muhammed el-Mağnîsavî (ö.1000/1591)'nin[51] şerhi. Şârih,şerhini 939/1532'de kaleme almıştır. Bu eser,Kazan'da 1896'da,Dehli'de 1306/1888'de,Haydarâbâd'da ise 1321/1903 yılında basılmıştır. Şerh,Sâbit Ünal tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. (Fıkh-ı Ekber ve İzâhı, Ankara 1957,Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları).

Şerhin gerek yurt dışındaki ve gerekse yurt içindeki yazma nüshaları bir hayli yekün tutmaktadır.[52]

Müellif,şerhin girişinde şu husûsları dile getirmektedir:"Şerhini yaptığım bu risâlenin adı "el-Fıkhu'l-Ekber"-dir. İmâm-ı A'zam'ın yazmış olduğu sahîh ve muteber bir kitaptır. Fahru'l-İslâm 'Alî el-Pezdevî ilmi,Tevhîd ve Sıfat-

---

50 Brockelmann,GAL,I,285;Fuat Sezgin,GAS,I,412.

51 Bk.:Bursalı Mehmed Tâhir,Osmanlı Müellifleri,hz.A.Fikri Yavuz-İsmâil Özen,I,245-46,İstanbul 1972.

52 Brockelmann,a.g.e.,aynı yer;Fuat Sezgin,a.g.e.,I,413.

lar bilgisi ile Fıkıh ve Şerî'atler bilgisi olmak üzere ikiye ayırmaktadır: Birinci kısımda aslolan,Kur'ân ve Hadîsi almak,indî ve sonradan doğma sözlerden kaçınmak;Hz. Muhammed (s.a.v.)'in ashâbının;ashâba uyanların ve bizlerden önce geçen iyi ve olgun zâtların (Hepsine toptan Ehlü's-Sünnet ve'l-Cemâ'at denir.) gittiği yolda yürümenin lüzûmunu takdîr etmektir. İşte bizim amelde kendilerine uyduğumuz İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe,Ebû Yûsuf,İmâm-ı Muhammed ve arkadaşları aynı yolda yürüyen önderlerimizdir. Üstelik,İmâm-ı A'zam itikâd yolunu gösteren el-Fıkhu'l-Ekber adlı bir eseri de kaleme almıştır. Bu eserde Allah'ın sıfatlarını,kader ve kazânın,hayır ve şerrin Allah'tan olduğunu isbât etmiştir. Ben de Kitap,Sünnet ve muteber kaynaklardan topladığım sözlerin bu şerefli kitaba bir şerh olmasını arzu ettim."[53]

7.'Alî el-Kârî el-Herevî (ö.1014/1605)'nin şerhi. Şârih,şerhini "el-Menhu'l-Ezher" diye isimlendirmiştir. Eser, Taşkent'te 1312/1894'de,Kâhire'de 1323/1905'de,Cawnpore'de 1327/1909'da ve Kâhire'de 1955'de basılmıştır.

'Alî el-Kârî,şerhini selef akâidi istikâmetinde yorumlayıp açıklamış ve değerlendirmiştir. Defalarca basılıp okunmuş olması dikkate değer bir noktadır.

Başlıbaşına bir Mâturîdî eser sayılan şerh,Yunus Vehbi Yavuz tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. (İmâm-ı A'zam Fıkh-ı Ekber,Aliyyü'l-Kârî Şerhi,İstanbul 1979,Çağrı Yayınları).

---

53 Ebu'l-Müntehâ,Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber,s.l,İstanbul 1308/1890.

8.Ebû İbrâhîm İsmâil b. İshâk el-Hâtırî'nin[54] şerhi:

Bu şerhin yazma nüshaları şu kütüphânelerde yer almaktadır:

1.Hacı Selim Ağa Ktp. 587/9 numarada kayıtlı nüsha. Ebâdı: 253x150 (187x103)mm. 154-168 varak,27 satır,nesih,deri cild. Bu nüsha,761 h. yılında İbrâhîm Efendi tarafından istinsâh edilmiştir.[55]

2.İstanbul Süleymâniye Ktp. M. Arif-M. Murâd Böl. 177/5 numarada kayıtlı nüsha. Ebâdı: 178x120 (135x68)mm. 72-89 varak,19 satır,ta'lîk,meşin cild. Müstensihi ve istinsâh tarihi belli değil.

3.Manisa İl Halk Ktp. Eski Eserler Böl. 4840/2 numarada kayıtlı nüsha. 26^b-50^b varak,ta'lîk. 1080 h. yılında istinsâh edilmiştir.

el-Hâtırî'ye ait olan yazma nüsha ile el-Mâturîdî'nin basılmış şerhi arasında metin bakımından benzerlik olduğu göze çarpmaktadır.

9.Muhammed b. Bahâü'd-Dîn b. Lutfillah el-Bayrâmî (ö.956/1549)'nin[56],şerhi: Şârih,şerhinin giriş bölümünde

---

54 Bk.:el-Kuraşî,a.g.e.,I,35,146

55 Brockelmann,GAL,I,286;Fuat Sezgin,GAS,I,414.

56 Bahâüddîn-zâde Şeyh Muhyiddîn Mehmed Efendi:Tahsîlden sonra tasavvufa intisâbla bazı yerlerde irşâdda bulundu ve sonra Semâniye'den birine müderris oldu. Buradan kazaya ayrılarak Bursa kadısı oldu. 956/1459 tarihinde Kayseri'de vefât etti. Orada şeyhi Şeyh İbrâhîm Kayserî'nin yanında defnolundu. Daha geniş bilgi için bk.:Âlî,Mustafa,Gelibolu'lu,Künhu'l-Ahbâr(son cildin birinci kısmı),vr.244^a,İstanbul Üniv.Ktp.,Türkçe Yazmalar Böl.nr.2359;Bursalı Mehmed Tâhir, a.g.e.,I,58;Kehhâle,a.g.e.,XI,165-66;Mecdî,Mehmed Efendi, Şakâik-i Nu'mâniyye ve Zeylleri,nşr.Abdülkâdir Özcan,I, 427-29,

İmâm-ı A'zam'a övgüler yağdırıp O'na olan bağlılığını belirterek şunları dile getirmektedir:"...O'nun akıcı ve muteber sözlerinin dışında başka hiçbir şeye ihtiyaç duyulmaz. İşte bu lafızlar da,O'na ait "el-Fıkhu'l-Ekber" adlı muhtasar kitabın sözleridir. Biz,İmâm'ın rûhâniyetinden medet umarak ve âlemlerin yaratıcısı Allah'a sığınarak kolayca istifâde edilebilmesi ve herkesin faydalanabilmesi için el-Fıkhu'l-Ekber'in mücmel meselelerini açıklamayı ve muğlak noktalarını vuzûha kavuşturmayı murâd ettik. İmam-ı A'zam,Allah'a hamdederek hikmetli faydalardan ve gereksiz bilgileri ihtivâ etmeyen cümlelerden oluşmuş bir kitap telif etmiştir. Üzerinde birçok tahkîk çalışması yapıldığı halde,tashîh bakımından âlimlerden hiçbir kimse beni geride bırakamadığı gibi âlimlerin el-Fıkhu'l-Ekber'in meselelerine işâret ederek tedrîs ettikleri kitapların da etkisinde kalmadım. Darlık haline düçâr olduğum,fakirlik ve yoksulluktan ötürü meşgûliyetim çok fazla olduğu halde,bazı geceler ve günler bir saatin dışında bu işe vakit ayıramama rağmen,altı aylık bir süre içerisinde Allah,yardım ve nusretiyle bu şerhi bitirmeye beni muvaffak kıldı. Bu kitabı el-Kavlu'l-Fasl ismiyle yadettim. Zira şerh,tamamiyle ciddî bir çalışmadan ibârettir. Saçma bir şeye bu eserde yer yoktur. Tahkîk çalışmaları ancak mugâlataya düşürücü noktaların ortaya konulmasıyla mükemmel olacağına göre,Ehl-i Sünnet'e muhâlif mezheplerin görüşlerini naklederek onları çürüttüm. Böylece Ebû Hanîfe'-

nin mezhebini sağlamlaştırıp teyîd ettim. Allah bana (vekil olarak) yeter. O ne güzel vekildir."[57]

Muhyiddîn Muhammed b. Bahaü'd-Dîn el-Bayrâmî,bu eserde kelâmla tasavvufu cem' ve telif etmiştir. Meseleler birbiriyle uzlaşmış olup onları son derece güzel îzâh etmiştir.[58]

GAS'ta Manisa İl Halk Ktp. Eski Eserler Böl. 964 numarada kayıtlı nüshanın Hatîbzâde Muhyiddîn b. Muhammed'e izâfe edildiğini görmekteyiz.[59] Bunun bir hata mahsûlü olduğu kanâatindeyiz.[60]

Şerhin çeşitli kütüphânelerde bir hayli yekün tutan yazma nüshaları mevcuttur. Başlıcaları şunlardır:

1.Bursa Eski Eserler Ktp.Hüseyin Çelebi Böl. 560 numarada kayıtlı nüsha. 25 varak,nesih. 951 h. yılında istinsâh edilmiştir,müstensihi belli değil.

2.Râgıp Paşa Ktp. 789 numarada kayıtlı nüsha. 196 varak,21 satır,ta'lîk,müellif hattı. 925 h. tarihinde istinsâh edilmiştir.[61]

---

57 Muhyiddîn Muhammed b. Bahâüddîn,Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber,vr. 7^b-8^a,Manisa İl Halk Ktp.,Eski Eserler Böl.,nr.964.

58 Kâtip Çelebi,a.g.e.,II,1287.

59 Fuat Sezgin,GAS,I,413.

60 Hatîbzâde Muhyiddîn Mehmed Efendi (ö.901/1495-96):Babası başta olmak üzere devrin müderrislerinden ders gördükten sonra mülâzemetle İznik'te Küçük Medrese'de ve Sahn-ı Semân'ın itmâmından sonra onların birinde müderris oldu. Fakat zaman zaman muâsırlarına çirkin sözler sarfetmesinden dolayı pâdişah bunu vazîfeden azletti ise de,Molla Gürânî'nin yardımıyla Sahn'da kalması sağlandı. Bk.:Âlî,a.g.e., vr.118^b;el-Leknevî,a.g.e.,s.204;Mecdî,a.g.e.,I,166-171.

61 Fuat Sezgin,a.g.e.,I,414.

Bu nüshanın müellif hattı olarak zikredilmesi,Manisa İl Halk Ktp. Eski Eserler Böl. 964 numarada kayıtlı nüshanın 920/1514 tarihinde müellifin elinde tamamlandığı göz önünde tutulacak olursa,kanâatimizce bu,hatalı bir izâfe ve tesbîtten kaynaklanmaktadır.

3.İstanbul Üniversitesi Ktp. Arapça Yazmalar Böl.2399/1 numarada kayıtlı nüsha. 1-214[b] varak. 1213 h. yılında istinsâh edilmiştir.[62]

4.Nuruosmaniye Ktp. 2186 numarada kayıtlı nüsha. Ebâdı: 210x135 (140x175)mm. 207 varak,23 satır,ta'lîk,baş sayfalar tezhîbli,tam meşin,salbek şemseli,cedvelli. 1121 h. tarihinde Ahmed b. Hacı Derviş tarafından istinsâh edilmiştir.

5.İstanbul Süleymâniye Ktp. Hamidiye Böl. 763/1 numarada kayıtlı nüsha. Ebâdı: 206x145 (150x78)mm. 207 varak, 23 satır,ta'lîk. İstinsâh tarihi ve müstensihi belli değil.

6.İstanbul Süleymâniye Ktp. Yazma Bağışlar Böl. 937 numarada kayıtlı nüsha. Ebâdı: 212x134 (154x68)mm. 1-102 varak,21 satır,ta'lîk,kenarları meşin kağıt kaplı. 1015 h. tarihinde istinsâh edilmiştir.

7.İstanbul Süleymâniye Ktp. Lâleli Böl. 2348 numarada kayıtlı nüsha. Ebâdı: 210x148 (150x105)mm. 1-243 varak,17 satır,nesih.

8.İstanbul Süleymâniye Ktp. Şehîd Ali Paşa Böl.1672/2 numarada kayıtlı nüsha. Ebâdı: 205x148 (145x85)mm. 26-200 va-

---

62 Fuat Sezgin,GAS,I,414.

rak,23 satır,nesih. Mustafa b. Abbas tarafından istinsâh edilmiştir.

9.Fihristü'l-Kütübi'l-'Arabiyyeti'l-Mevcûdeti bi Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye li-gâyati şehri September 1925,I,203, kelâm böl.,nr.131.[63]

10.'Alâü'd-Dîn 'Alî el-Buhârî'nin şerhi: Şârih tarafından Timur'un torunu Uluğ Bey (ö.850/1447-853/1449)'e ithâf suretiyle yazılan şerhin yazma nüshaları şu kütüphânelerde mevcuttur:

1.Bankipore'deki Umûmi Şarkiyat Kütüphânesinde Arapça ve Farsça Yazmalar Fihristi,X,5,nr. 486,40 varak,istinsâh 1087 h.

2.Rampur-Fihristu Kitâbi 'Arabi,I,311,kelâm böl.nr. 224.[64]

11.el-Hakîm İshâk er-Rûmî (ö.950/1543)'nin[65] şerhi: Şerhin kütüphanelerimizde görebildiğimiz nüshaları şunlardır:

1.İstanbul Süleymâniye Ktp. Hasan Hüsnü Paşa Böl.1191 numarada kayıtlı nüsha. Ebâdı: 220x114 (113x80)mm. 78 varak, 13 satır,nesih,meşin cilt,istinsâh yok.

2.İstanbul Süleymâniye Ktp. Hamidiye Böl. 388/48 numarada kayıtlı nüsha. Ebâdı: 201x130 (140x71)mm. 225-272 varak,

---

63 Fuat Sezgin,GAS,I,414.
64 Fuat Sezgin,a.g.e.,aynı yer.
65 Bk.: Kehhâle,a.g.e.,II,233.

21 satır,ta'lîk. 1137 h. senesinde Molla Halil tarafından istinsâh edilmiştir.

3.İstanbul Süleymâniye Ktp. Yozgat Böl. 676/2 numarada kayıtlı nüsha. 86-170 varak,15 satır,nesih,mukavva cilt. Osman b. Mustafa tarafından istinsâh edilmiştir.

4.Manisa İl Halk Ktp. Eski Eserler Böl.,933/2 numarada kayıtlı nüsha. 44-87 varak,ta'lîk. 939 h. senesinde Mahmud b. Mustafa el-Filibevî tarafından istinsâh edilmiştir.

5.Manisa İl Halk Ktp. Eski Eseler Böl.,963/1 numarada kayıtlı nüsha. 46 varak,ta'lîk.

6.Manisa İl Halk Ktp. Eski Eserler Böl.,5871 numarada kayıtlı nüsha.,76 varak,ta'lîk. 961 h. senesinde istinsâh edilmiştir.

7.Manisa İl Halk Ktp. Eski Eserler Böl.,5818/3 numarada kayıtlı nüsha. 123-173 varak,nesih. 1080 h. yılında Muhammed b. Sâlih tarafından istinsâh edilmiştir.

GAS'ta şerhin yurt dışındaki yazmalarıyla ilgili şu bilgileri bulmaktayız:[66]

1.Leiden (Lahey)şehri,Oriento Böl.,6372 numarada kayıtlı nüsha. 79-131 varak. 1086 h. yılında istinsâh edilmiştir.

2.Alexandria (İskenderiye),Balad,3563 ve 5206 numarada kayıtlı nüsha.

el-Hakîm İshâk er-Rûmî,şerhinin mukaddimesinde şu ifâdelere yer vermektedir:"Medreselerde ve diğer öğretim müesseselerinde insanların dinî akîdeleri kendilerinden öğrenerek

---

66 Fuat Sezgin,GAS,I,414.

öğrettikleri kelâm kikaplarının meselelerinin Ebû Hanîfe (r.a.)'nın tasnîf ettiği el-Fıkhu'l-Ekber'in mevzûlarına ters düştüğünü gördüm. Sahâbe,tabiîn ve diğer müctehitlerin akîdelerinin üzerinde olduğu el-Fıkhu'l-Ekber'in meselelerinin ihtivâ ettiği manalarından gâfil olduklarını müşâhede ettim. Söylediğimiz husûsa Fahru'l-İslâm 'Ali el-Pezdevî'nin Usûlu'l-Fıkh isimli eserinde parmak basmış olduğu şu nokta delâlet etmektedir:"İlim,İlmu't-Tevhîd ve's-Sıfat ile İlmu'l-Fıkh ve'ş-Şerâi' ve'l-Ahkâm olmak üzere ikiye ayrılmaktadır: Birincisinde asıl olan,Kitap ve Sünnet'e sarılmak,hevâ ve bidatten kaçınmak,sahâbe ve tâbiînin üzerinde bulunduğu,meşâyıhımız olan sâlihlerin bağlandıkları sünnet ve cemâat yolunun lüzûmudur. Selefimiz yani Ebû Hanîfe,Ebû Yûsuf,Muhammed ve onların ashâbının hepsi bu (sünnet ve cemâat) yolu üzerindedir. Ebû Hanîfe bu konuda el-Fıkhu'l-Ekber kitabını tasnîf etmiştir. Allahu Teâlâ bize ve Hz. Muhammed (s.a.v.)'e ilim ve hidâyetten öğrendiğimiz husûsları açıklamayı vâcip kılmıştır. Ben Allah'tan yardım va O'nun hoşnutluğunu kazanmak amacıyla ilim tahsîl eden kimseleri doğru yola eriştirmesini istiyorum. Zira O sâlih kullarını doğru yola iletendir. Çünkü Ebû Hanîfe'ye göre,Fıkıh:"Kişinin lehinde ve aleyhinde olan şeyleri bilmesidir. Ulûmu'n-Nefs'in en şereflisi İlmu't-Tevhîd ve's-Sıfattır. Bunun beyânıyla ilgili şu risâlesini Kitâbu'l-Fıkhı'l-Ekber diye isimlendirdi. Bu kitâbın telîfinden önce meselelerin açıklanıp tefsîri konusunda mufassal bir kitap kaleme aldım. Bunu

akıl ve nazar yoluyla değil de,ancak Hz. Muhammed (s.a.v.)'-in getirdiği şerîat ve sünnet vasıtasıyla açıklayıp tefsîr ettim. Onu "el-Hikmetü'n-Nebeviyye" diye yad ettim. Sonra bu muhtasar eseri ondan istihraç ederek "Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye" diye isimlendirdim.

Bilesin ki "el-Fıkhu'l-Ekber" kitabı tevhîd,sıfatlar ve diğer itikâdî konuların îzâhı hakkında öyle bir dereceye ulaştı ki,eğer ins ve cinnin tamamı kendi çabalarıyla, Allahu Teâlâ'nın kendilerine tevfîk ve nusreti olmaksızın onun benzerini ortaya koymak üzere biraraya gelselerdi,buna güçleri yetmezdi. Onu ancak Allah'ı ayakta,otururak ve yan yatarak zikreden ve göklerin ve arzın yaratılışı konusunda tefekküre dalan akıl sahipleri bilebilirler."[67]

Bu eser,memzûc bir şerhtir.[68] Hakîm İshâk er-Rûmî'nin İmâm-ı A'zam'ın el-Fıkhu'l-Ekber adlı risâlesini selef akâidi istikâmetinde yorumlayıp açıkladığını ve değerlendirdiğini görmekteyiz. Müellifin şerhini yazarken akıl ve reyden kaçınmış olması,selefî bir nitelik taşımasını gerektirmektedir.

12.Nûre'd-Dîn Ebu'l-Fadl 'Alî b. Murâd el-Umerî el-Mavsılî eş-Şâfi'î (ö.1147/1734)'nin[69] şerhi: Müellife ait şerhin

---

67 el-Hakîm İshâk er-Rûmî,Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye, vr.1^{b}-6^{a},Manisa İl Halk Ktp. Eski Eserler Böl. nr.5871.

68 Kâtip Çelebi,a.g.e.,II,1287.

69 'Alî b. Murâd el-Umerî,âlim,edîb ve şâir bir zâttır.Bk.: Kehhâle,a.g.e.,VII,241.

yazma nüshası,İstanbul Süleymâniye Ktp. Lâleli Böl. 2335 numarada,217x155 (173x118)mm. ebâdında (40 varak,nesih,istinsâh yok) kayıtlı bulunmaktadır.[70]

Şerhin bir nüshasının da yurt dışında,British Museum Arapça Yazmalar Fihristi Eki,Oriento Böl. 4375 numarada (144-154 varak,istinsâh XII.h. asır) kayıtlı bulunduğunu öğrenmekteyiz.[71]

13.Ebu'l-Feth Osmân eş-Şâfi'î'nin şerhi:Eserin yazma nüshası,Petersbourg'daki Asya Müzesinde Mevcut Arapça Yazmalar,762 numarada kayıtlı bulunmaktadır.[72]

14.E'azz b. el-Müntehâ'nın şerhi: Eserin Paris Millî Kütüphânesine 1884-1925 yılları arasında iktibâs edilen Arapça Yazmalar,978 numarada (1-12 varak) kayıtlı olduğu görülmektedir.[73]

15.Muînu'd-Dîn Ebu'l-Hasan 'Atâ'ullâh el-Karşavî'nin şerhi: Eser,Kazan'da 1890 senesinde basılmıştır.[74]

16.el-Muhsin b. Ahmed es-Sıyâğî es-San'ânî (ö.1221/1886)'nin şerhi: Şerhin tam adı; er-Ravdu'n-Nadîr Şerhu Mecmû'ı'l-Fıkhı'l-Ekber'dir. Kâhire'de istinsâh edilmiştir. İstinsâh tarihi belli değil.[75]

---

70 Fuat Sezgin,GAS,I,414.
71 Fuat Sezgin,a.g.e.,aynı yer.
72 Brockelmann,GAL,I,286;Fuat Sezgin,a.g.e.,aynı yer.
73 Brockelmann,a.g.e.,aynı yer.
74 Brockelmann,a.g.e.,aynı yer;Fuat Sezgin,a.g.e.,aynı yer.
75 Brockelmann,a.g.e.,aynı yer.

17.'Ak Salhatî'nin şerhi: Şârih,eserine Dürerü'l-Enhur ismini vermiştir. Eser Haydarâbâd'da 1298/1880 senesinde basılmıştır.[76]

18.en-Nasîhî el-Fâhimî et-Tursûnî'nin şerhi: Eserin ismi "ed-Dav'ü'l-Ekser"dir.[77] Rampur-Fihristü Kitâbi 'Arabi'-de,I,313,kelâm böl.,nr. 243 (81 varak) şeklinde kayıtlı bir nüshasının bulunduğu anlaşılmaktadır.[78]

19.İbrâhîm b. Hasan el-İşkodrâvî (ö.1260/1854)'nin şerhi: Eserin yazma nüshası,İstanbul Süleymâniye Ktp. Reşîd Böl. 990/3 numarada (20^{b}-60^{a} varak,ta'lîk kırması,istinsâh 1260 h.) şeklinde kayıtlı bulunmaktadır.[79]

el-Fıkhu'l-Ekber'i Ebu'l-Bekâ Ahmedî 23 Ramazan 918/1512'de manzûm hale sokarak onu "'Ikdu'l-Cevher" diye isimlendirmiştir.[80] İbrâhîm b. Husâm el-Germiyânî eş-Şerîfî

---

76 Fuat Sezgin,GAS,I,414.

77 Bağdâd'lı İsmâil Paşa,Keşfu'z-Zunûn Zeyli,II,75,İstanbul 1972;Fehmi Edhem Karatay,Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphânesi Arapça Yazmalar Kataloğu,III,5,İstanbul 1964.

78 Fuat Sezgin,a.g.e.,aynı yer.

79 Fuat Sezgin,a.g.e.,aynı yer.

80 Kâtip Çelebi,a.g.e.,II,1287.

(ö.1016/1607)'nin[81] de onu "Manzûmetü'l-Fıkhı'l-Ekber" nâmıyle nazm hale getirdiğini görmekteyiz. Bu manzûm eserin, Petersbourg'daki Asya müzesinde mevcut Arapça yazmalar,764 numarada;İstanbul Süleymâniye Ktp. Lâleli Böl.,3760/3 numarada (41^a-50^b),1012 h. tarihli müellif hattıyla kayıtlı olduğu anlaşılmaktadır.[82]

el-Fıkhu'l-Ekber,1099/1688'de Mîr Vahdî ve Mustakîmzâde Süleymân (ö.1202/1787)[83] tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Daha sonraları,1289/1872-1324/1906 senelerinde Orduca'ya,1915'de ise,Almanca'ya tercüme edilmiştir. Ayrıca bu dillerde basmaları da mevcuttur.[84]

---

81 Meşhûr âlimlerden olup Germiyan'lı Hüsam Efendinin oğludur. 1016 h. yılında vefât etmiştir,kabri İstanbul'da Şerîfe Hatun Mescidi sahasındadır. Birçok fazîlet ve kemâl ile muttasıf bir zâttır. İbn-i Kemâl'in Miftâh'ına mükemmel bir "Tekmile"si olduğu gibi Fıkh-ı Ekber ve Şafiye'yi de manzûm olarak şerh etmiştir. Şiire de kabiliyeti vardır. "Şerifî" mahlasını kullanmıştır. Bk.:Bursa'lı Mehmed Tâhir,a.g.e.,I,324;Mehmed Süreyya,Sicill-i Osmânî,I,98, İstanbul 1308/1894.

82 Kâtip Çelebi,a.g.e.,II,1287;Brockelmann,GAL,I,286;Fuat Sezgin,GAS,I,414.

83 Bk.:Şemseddin Sâmî,Kâmûsu'l-A'lâm,IV,2620,İstanbul 1321/1893.

84 Brockelmann,a.g.e.,aynı yer;Fuat Sezgin,a.g.e.,aynı yer; Halim Sâbit Şibay,İslâm Ansiklopedisi,a.g.m.,V,26.

Yakın tarihimizde el-Fıkhu'l-Ekber'in merhûm Hasan Basri Çantay tarafından da,Türkçe'ye güzel bir çevirisinin yapıldığını görmekteyiz. (Fıkh-ı Ekber,Ankara,1954,Diyânet İşleri Yayınları).

el-Fıkhu'l-Ekber'in müellifi belli olmayan bazı şerhleri daha vardır ki,bütün bu şerhlerin bazıları Türkiye,Hind ve bazıları ise,Avrupa kütüphânelerinde bulunmaktadır.[85]

85 Halim Sâbit Şibay,İslâm Ansiklopedisi,a.g.m.,V,26.

İKİNCİ BÖLÜM

SÎNOBÎ,ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

A-SÎNOBÎ'NİN YETİŞTİĞİ DEVİR VE COĞRAFYADA İLMÎ VE FİKRÎ YAPI

Osmanlı devletinde daha kuruluş devrinden itibaren başlayan kültür hareketleri muhtelif safhalar geçirmiştir. Türkler Anadoluya yerleştikten sonra maârif sahasına önem vermişler,kısa zamanda şehir,kasaba ve köylerde muhtelif seviyede tahsil müesseseleri kurmuşlardır.Bu arada ilim bakımından ileri İslâm ülkelerinden âlimler davet edildiğini görüyoruz.Türklerin ilim admlarına olan derin hürmetini duyan âlimler Mâverâünnehir,İran,Mısır,Suriye ve diğer bölgelerden kalkıp Anadolu'ya gelmişlerdir.İlk devir Osmanlı âlimlerinin yetişmesinde bu seyyâh âlimlerin çok faydası olmuştur.Horasan,Buhâra,Harzem ve Herât gibi yerlerden Amasya'ya pek çok âlim geliyor ve bunların tedrisâtı sayesinde mahallî ilim adamları yetişiyordu.[1]

Gerek Osmanlı âlimleri ve gerek ondan evvel Anadolu Selçukluları âlimleri çok zaman yüksek tahsillerini Suriye,Mısır veya İran ve Orta-Asya'daki medreselerde yaparlardı. Suriye ve Mısır'da dinî ve hukukî ilimlerle tefsir, hadis,tarih,edebiyat ve kavaide dair olan ilimler ve İran ile Mâverâünnehir taraflarındaki medreselerde ise riyâziye, hey'et,kelâm ve felsefeye dair olan ilimler revaçta idi. Bu suretle her iki cihetten tahsîl gören veyahut o taraflardan Anadolu'ya gelen âlimler bu suretle yetişerek Ana-

---

1 Mustafa Bilge,İlk Osmanlı Medreseleri,s.5-6,İstanbul 1984.

dolu medreselerinde tedrîsâtta bulunmuşlardır.

XIV.ve XV. asırlarda Osmanlı memleketlerinde dînî ve hukukî ilimlerde ve bundan başka kelâm,riyâziye (matematik), felsefe ve astronomide yüksek değerde ilim adamları yetişmiş,bunlar ilmî eserleriyle daha sonraki asırlarda da şöhretlerini muhafaza etmişlerdir.[2]

Osmanlı devleti kurulup Anadolu'da hududunu genişlettiği sırada Anadolu Beylikleri zamanlarında kurulmuş olan ilim müesseseleri,hocaları,talebesiyle beraber,yavaş yavaş bu yeni devlete intikâl etmiştir. Böylece bu ilmî müesseselerden istifâde edilerek ilmî saha genişlemiştir.[3]

Osmanlıların ilk meşhur medresesini 734/1330 tarihinde İznik'te Orhan Gazi tesis ederek müderrisliğine de tahsîlini Mısır'da tamamlayan Fusûs şârihi Dâvûd-i Kayserî'yi tayin etmiştir. Gerek Dâvûd-i Kayserî,gerek halefleri Tâceddîn el-Kudûrî ve Alâeddîn Esved devrin büyük âlimleri arasında sayılıyorlardı. Şemseddîn Fenârî'ye de hocalık etmişlerdir. Bu nokta göz önünde tutulursa İznik Orhaniye'sini yüksek bir müessese olarak kabul etmek îcâb eder.İznik XIV. asırda Osmanlı devletinin en mühim bir ilim merkezi idi;daha sonra bu vasıf Bursa'ya intikâl eyledi.[4]

Orhan Gazi'den sonra Murâd-ı Hüdâvendigâr Bursa Çekirge'deki eski kaplıca civarında bir cami,medrese ve imaret yaptırdı.[5]

---

2 İsmâil Hakkı Uzunçarşılı,Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı, s.222,Ankara 1965.

3 Adnan Adıvar,Osmanlı Türklerinde İlim,s.2,1943 İstanbul.

4 E. Dıez,İslâm Ansiklopedisi,Bursa Maddesi,II,811.

5 Adnan Adıvar,a.g.e.,s.2-3.

Yıldırım Bâyezid hisar dışında bir câmi ve medrese yaptırmakla Bursa'nın bir ilim ve irfan merkezi haline gelmesini ve şehrin hisar dışına taşmasını,genişlemesini sağladı.

Çelebi Sultân Mehmed'in Bursa'da kurduğu medrese diğerlerine nazaran ayrı bir husûsiyete sahiptir. Sultâniye medresesi denilen bu tahsîl müessesesinde ilk müderris Molla Şemseddîn Fenârî'nin oğlu olan Mehmed Şâh Efendi (ö.839/1435)'dir. Bu medrese kurulduktan sonra İznik medresesi ikinci dereceye düşmüş ve Bursa ilim merkezi olmak bakımından birinciliğe yükselmiştir ki,bu durum Sultân Murâd II.'nin üç şerefeli câmi yanındaki Saatli medresesini kurana kadar sürer.[6]

Bundan sonra Osmanlı vezir ve beylerbeğileri ile diğer ümerânın zabt edilen yerlerde câmi,medrese,mektep,imâret tesis ettiklerini görmekteyiz;işte bu suretle az zamanda bu ilmî,ictimâ'î müesseselerle şehir ve kasabalara İslâm damgası vurularak Türk yurdu imar edilmiştir.

Edirne devlet merkezi olduktan sonra II.Murâd zamanında kurulan üç şerefeli câmi yanındaki büyük medrese ile Dârü'l-Hadîs o tarihte Osmanlı memleketindeki medreselerin üstünde yer aldı ve tedrîs ve tahsîsâtı itibariyle Bursa'daki Sultân medresesi ikinci dereceye indi.

Edirne'deki üç şerefeli medrese müderrisliği İstanbul'da Sahn-ı Semân medreseleri inşâ olunduktan sonra bile bir müddet ehemmiyetini muhafaza etti. Fakat Fâtih devrin-

---

6 Mustafa Bilge,a.g.e.,s.7.

de Sahn medreselerinin yapılması Osmanlı topraklarındaki medrese teşkilâtında bir yeniliğe esas oldu;çünkü bu yapılan medreseler İlâhiyat ve İslâm Hukuku fakülteleri demekti. İşte bu Sahn medreselerinin yapılmasından sonra Osmanlı medreseleri buna göre ayarlandı.[7]

II.Murâd devrinin meşhûr müderrislerinden Kadızâde-i Rûmî(ö.815/1412-13),Bursa'da tahsîl gördükten sonra Mâverâünnehir ulemâsından tahsîl etmiş,Semerkant'ta Uluğ Bey (1394-1449)'e hoca olmuş ve burada Seyyid Şerif Cürcânî (ö.816/1413-14)'nin talebesi olarak Osmanlı ulemâsının Seyyid Şerif'e bağlanan ilk halkasını teşkîl etmiştir.

Yıldırım Bâyezid devrinin büyük ulemâsından Molla Fenârî (ö.834/1430) ise,İznik'te Alâeddîn Esved'den okuduktan sonra,Karaman'da Zinciriyye Medresesi müderrisi Cemâleddîn Aksarâyî (ö.790/1338)'den ve Mısır'da Şeyh Ekmelüddîn Muhammed b.Mahmûd el-Bâbertî (ö.786/1384-85)'den ders görmüştü.[8]

Fâtih Sultân Mehmed,Osmanlı padişahları arasında, ilim ve marifeti,fen ve sanatı himâye etmekle temâyüz etmiş, diğer sahalardaki meziyetlerine,bu meziyeti de ilâve etmiş büyük bir şahsiyettir. Türk tarihinin bu şanlı devri fetih ve zaferlerle olduğu kadar ilim ve hünerlerle de doludur.

---

7 İsmâil Hakkı Uzunçarşılı,a.g.e.,s.2-3.

8 Câhid Baltacı,XV-XVI.Asırlarda Osmanlı Medreseleri,s.16, İstanbul 1976.

Fâtih İstanbul'u fethettikten sonra bu güzel şehri bir ilim merkezi yapmak için mümkün olan her şeyi sarfetmiş,maddî ve manevî hiçbir fedâkarlığı esirgememiştir. Ulemâyı ve sanatkarları buraya toplamayı kendine en büyük şiar edinmiştir. Hatta çağların en büyük ilim ve irfan hâmilerinden biri olan Fâtih boş zamanlarını daima en yüksek âlimlerle münakaşa ile geçirerek ilim ve felsefeye olan temayülünü bütün hayatı boyunca göstermiştir.[9]

İlk Osmanlı medreselerinde naklî ve aklî ilimler okutulmaktaydı. İznik'te kurulmuş medresede ilk müderris olarak vazifeye başlayan Dâvûd-ı Kayserî aklî ilimlerde derin bir bilgiye sahip olduğu gibi bu mevzûlarda muhtelif kitapları vardı. Metafizik ilimlerinde böylesine ileri gitmiş bir kimsenin Orhan Gâzî tarafından ilk medresesine tayin edilmesi o devirlerde naklî ilimler yanında aklî ilimlere ne derece ehemmiyet verilmekte olduğunu göstermeye yeter.

İlk Osmanlı medreselerinde kitapları en çok okunan âlimler Seyyid Şerif Cürcânî (ö.1413),Taftâzânî (ö.1388) ve İbn-i Hâcip gibi âlimlerdir.[10] Bunların yazmış oldukları şerh ve hâşiyeler medreselerde en çok tutulan kitaplardandır.

---

9 Adnan Adıvar,a.g.e.,s.16.

10 Mustafa Bilge,a.g.e.,s.43.

B-SÎNOBÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ ŞAHSİYETİ

1.Sînobî'nin Hayatı:

İlyâs b. İbrâhîm Osmanlı devri ulemâsındandır. Müellifin nerede ve hangi târîhte doğduğuna dair sarih bir bilgiye sahip değiliz. Ancak tüm kaynak eserlerde devamlı olarak kendisinin Sinop'a nisbet edilişi gözönüne alınırsa O'nun Sinop'ta dünyaya geldiğini söyleyebiliriz. Tabakât kitaplarında O'nun II.Murâd devri âlimleri[11] arasında sayılışı, IX. h. asrın ilk yarısında Karadeniz sahilindeki Sinop'tan Bursa'ya göç ettiğini[12] gösterir.

Kaynaklar, Sînobî'nin Bursa Sultaniye medresesinde müderris iken 891/1486 senesinde vefât etmiş olduğu noktasında görüş birliği içindedirler. Kabri, Zeynîler'de mescidin kapısı önünde yer almaktadır. Tuhfe-i Hattâtîn[13] ve Sicill-i Osmânî[14] isimli eserlerde müellifin vefât tarihinin Fâtih

---

11 Âlî, Mustafa, Gelibolu'lu, Künhu'l-Ahbâr(son cildin birinci kısmı), vr.80[a], İstanbul Ünv.Ktp., Türkçe Yazmalar Böl.nr. 2359; İzzetzâde, Abdu'l-Azîz Efendi, Terâcim-i Ahvâl-i 'Ulema ve Meşâyih, vr.21[b], İstanbul Üniv.Ktp., Türkçe Yazmalar Böl.nr.2456; Mecdî, Mehmed Efendi, Şekâik-i Nu'mâniyye ve Zeylleri, nşr.Abdülkâdir Özcan, I, 122-23, İstanbul 1989.

12 Mehmed Râşid b. Osmân Nüzhet, Zübdetü'l-Vekâyi' der Belde-i Celîle-i Bursa, vr.87[a], Fâtih Millet Ktp.Emirî Böl.Türkçe Yazmalar, nr.89.

13 Mustakîmzâde Süleymân, Tuhfe-i Hattâtîn, s.132, İstanbul 1928.

14 Mehmed Süreyyâ, Sicill-i Osmânî, I, 396, İstanbul 1308/1890.

Sultân Mehmed'in tahta çıkışından evvel 855/1451 diye kaydedilmesi bir zühûl eseri veya istinsâh ve baskı hatası olmaktan ileriye geçemez. Çünkü Mevlâ İlyâs b. İbrâhîm'in şerhini 865/1460 senesinde tamamladığı[15] ve dibâcesinde Fâtih'e sunduğuna[16] bakılırsa,bu vefât kaydının hatalı olduğu ortaya çıkar.

2.İlmî Şahsiyeti:

Sînobî'nin tahsîl hayatı mevzûunda fazla bir bilgiye sahip değiliz. İlmî hayatı hakkında en önemli kaynağımız bize kadar intikâl eden el-Fıkhu'l-Ekber'e yazdığı şerh ve Şerhu'l-Makâsıd'a yaptığı hâşiyedir. Zübdetü'l-Vekâyi'[17] isimli eserden Sînobî'nin Bursa'ya yerleşince,bazı seçkin âlimlerin hizmetinde bulunduğu ve her birinden ilim tahsîl ettiğini öğrenmekteyiz. Fakat ders aldığı âlimlerin isimleri mevzûunda ayrıntılı bir bilgi verilmemiştir. Müellifin yetiştiği Osmanlı kültür hayatını gözönünde tutacak olursak, başta Osmanlı Devleti'nin ilk Şeyhulislâmı Şemseddîn Mehmed Çelebi (751/1350-834/1431) olmak üzere,her ikisi de birer âlim olan oğulları Muhammed Şah (ö.1435) ve Yusuf Bâlî (ö.1442),Muhammed Şah'ın oğlu Hasan Çelebi (ö.860/1455),Molla

---

15 Sînobî,Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber,vr.24^{b},Nuruosmaniye Ktp.,nr. 2188;vr.83^{b},Manisa İl Halk Ktp.Eski Eserler Böl.,nr.1570/1.

16 Sînobî,a.g.e.,Nuruosmaniye Ktp.,vr.1^{b}-2^{a},nr.2187;İstanbul Kütüphânelerinde Fâtih'in Husûsî Kütüphânesine ve Fâtih Çağı Müelliflerine Âid Eserler (bir hey'et tarafından hazırlanmıştır),s.42,İstanbul 1972.

17 Mehmed Râşid,a.g.e.,vr.87^{a}.

Hayâlî (ö.862/1457) ve Tâceddîn İbrâhîm Hatîbzâde (ö.864/1459) gibi âlimlerden ders aldığı muhtemeldir.

Sînobî,âlim,fâzıl,asabî ve gayet zeki bir zâttır.[18] Şerhteki bilgiler ve ipuçları ışığında müellifin kelâm,mantık,tefsîr,hadîs,usûl-i fıkıh ve fıkıh gibi birçok ilimle iştigâl edip herbirinde üstün bir seviyeye ulaştığı[19] görülmektedir. Mecdî Mehmed Efendi,müellifimizin ilmî kudretine dair şunları söylemektedir:"... Hoş sohbetli ve fazîletle muttasıf bir zât idi. Âlemi gösteren Büyük İskender'in aynası gibi pak ve saf olduğundan ilmî meseleler onda muharrer ve musavver idi. İlmî hakîkatlerin tamamı,onun gönül aynasında yansıyordu."[20] Arabî ilimlerdeki kudreti herkesçe teslîm edilmiş bir âlimdir.[21] Bize kadar ulaşan hem şerh hem de hâşiyesinde kullandığı dil,O'nun Arapça'ya vukûfunu gösterir. Sînobî,kelâm ilminin birçok münakaşalı ve ihtilâflı problemlerini anlaşılır bir ifâde ile anlatmıştır.

---

18 Kefevî,Muhammed b. Süleymân,Ketâibu A'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâi Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr,vr.356^{b}-357^{a},Bursa Eski Eserler Ktp.,Hüseyin Çelebi Böl.nr.811;Âlî,a.g.e.,vr.80^{a}; Temîmî,Takıyyüddîn b. Abdilkâdir,et-Tabakâtü's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye,vr.77^{b},İstanbul Nuruosmaniye Ktp.,nr. 2886;Baldırzâde Mehmed Selîsî,Vefeyât-ı Baldırzâde (Ravza-i Evliyâ),vr.22^{a},Bursa Eski Eserler Ktp.,Orhan Böl.nr. 1018/1;İzzetzâde,a.g.e.,vr.21^{b};Mehmed Râşid,a.g.e.,vr.87^{a}; İsmâil Beliğ,Güldeste-i Riyâz-ı İrfân (Bursa Tarihi),s.303, Bursa,1304/1884;Mehmed Süreyya,a.g.e.,I,396;Mustakîmzâde Süleymân,a.g.e.,s.132;el-Leknevî,Muhammed b. Abdilhayy, el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye,s.49,Beyrût 1324/1906;Mecdî,a.g.e.,I,122.

19 Kefevî,a.g.e.,356^{a}-357^{b}.

20 Mecdî,a.g.e.,I,122.

Müellifimizin devrin âlimleri arasındaki yerini göstermesi bakımından Ricâl-i Zeyniye'deki şu ifâdeler dikkati çekmektedir:"Ma'lûm ola ki,zâviye-i merkûme (zâviye-i zeyniye)-de zikirleri sebkeden meşâyihın her biri ilm-i zâhirde ve ilm-i bâtında kavî kimesneler imiş. Her birinin tasavvufa müteallik te'lîfâtı ve tasnîfâtları vardır. Ona binaen bunların asrında olan ulema ve sulehâdan çok kimesne her birine orada sâdıka getürüp muhibler olmak ile vefâtlarından sonra meşâyih-i merkûme civârında medfûn olmalarını vasiyet etmişler... Ve kuzât ve ulemâdan zikr olunan câmi-i şerîf civârında çok kimesne medfûndur. Cümleden biri şârihu Fıkhı'l-Ekber olan Sînobî ki Sultân müderrisi iken vefât itmiştir. Anlarda mezkûr câmi'in kapusu önünde medfûndur.[22] Kefevî de Sînobî'-nin akledilebilir konuları kavrama bakımından yüksek bir mevkiye eriştiğini belirtmektedir.[23]

Sînobî,isminin fazla şöhret kazanmamasına rağmen bilhassa Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber'in oldukça fazla istinsâh edilmesi onun makbûl bir nüsha olduğunu gösterir.

Bütün kaynak eserlerin ittifâkla haber verdiğine göre, müellifimiz;hüsn-ü hatt ile sülüs,nesih ve özellikle ta'lîk yazmakta eli çabuk ve kalemi süratli bir hattattır. Şekâik müellifi Taşköprüzâde 'Isâmüddîn Ahmed Efendi (ö.961/1553),

---

22 Davudzâde,Ricâl-i Zeyniye,vr.81[b],Bursa Eski Eserler Ktp., Genel Böl.,nr.854/13.

23 Kefevî,a.g.e.,vr.357[a]

babası Taşköprüzâde Muslihiddîn Mustafa Efendi (857/1543-916/1510)'den naklettiğine göre,fıkıh ilmine ait Muhtasaru'l-Kudûrî'yi [24] bir günde,Seyyid Şerîf Cürcânî'nin Şerhu'ş-Şemsiyye'sinin [25] hâşiyelerini ise,bir gecede yazıp her birini

---

24 Muhtasaru'l-Kudûrî:Hanefî fıkhı üzerine İmâm Ebu'l-Hüseyn Ahmed b.Muhammed el-Kudûrî el-Bağdâdî (ö.428/1036) tarafından yazılmış bir eserdir.Hanefîler fıkıh kitaplarında "el-Kitâb" kelimesini mutlak olarak zikrettikleri zaman, bu ifâdeleriyle "el-Muhtasaru'l-Kudûrî"yi kasdederler. Bu eser,fakîhlerin ellerinde dolaşan mutebar bir metindir. Bu bakimdan şöhretinden bahsetmeye gerek yoktur. (Eser ve şerhleri için bk.:Kâtip Çelebi,Keşfü'z-Zunûn,s.1631-34, İstanbul 1971).

25 eş-Şemsiyye:Necmeddîn Ömer b. Ali Kazvînî (ö.693/1293) tarafından yazılmış mantık ilmine dâir muhtasar bir eserdir. Kazvînî,Nâsıruddîn Tûsî'nin talebesi olup Kâtibî diye bilinir. Eserini Hoca Şemseddîn Muhammed için telîf etmiş ve ismi de ona nisbetle konulmuştur. Bu esere,kitapları Osmanlı medreselerinde en çok okunan âlimlerden biri olan Sadeddîn Taftazânî 753/1352 yılında bir şerh yazmıştır. Şemsiyye'nin diğer bir şerhi de Kutbuddîn Muhammed Tahtavî (ö.766/1364) tarafından yapılmış ve bu şerhe "el-Kavâ'idu'l-Mantıkıyye fî Şerhi'ş-Şemsiyye" adı verilmiştir. Bu şerhe Osmanlı medreselerinde kitapları en çok okunan müelliflerden Seyyid Şerîf'in bir hâşiyesi de vardır. Seyyid Şerîf'in bu hâşiyesine de bir çok hâşiyeler yapılmış olduğunu görüyoruz. Bunlar da bize esere veilen ehemmiyeti göstermektedir. Sa'deddîn Taftâzânî'nin öğrencilerinden Kara Dâvûd Burhâneddîn b. Kemâleddîn,Seyyidî Alî Acemî (ö.860/1455),Celâleddîn Muhammed b. Es'ad Devvânî, Karaca Ahmed (ö.854/1450) ve Molla Şemseddîn Fenârî (ö.834/1430) Seyyid Şerîf'in hâşiyesine hâşiyeler yapmışlardır. (Bk.: Kâtip Çelebi,a.g.e.,II,1063 v,d.).

bu söylenen çok kısa zamanda tamamlamıştır.[26] Müellifimizin Hanefîlerin ellerinden düşürmedikleri ve İlk Osmanlı medreselerinde okutulan ana kitaplardan biri olan bu fıkhî eseri kısa bir sürede istinsâh etmesi,O'nun fıkıh ilmine olan vukûfuna delâlet eder. Sînobî'nin Seyyid Şerîf'in Şerhu'ş-Şemsiyye'sinin hâşiyelerini bir gecede yazmış olması;bu esere hâşiye yazanlar arasında Molla Şemseddîn Fenârî (ö.834/1430)'nin de bulunduğu göz önünde tutulacak olursa,hem mantık ilmini muhtemelen,hocası olarak kabul ettiğimiz Şemseddîn Fenârî'den okuduğunu hem de bu ilme olan âşınalığını göstermeye yeter.

XIV-XV. Asırlarda Anadolu'nun her tarafından Bursa'ya muhtelif tarîkatlara mensup şeyh ve dervişler gelmiştir. Mutasavvıfların nüfûzu altında kalan bir belde olmuştur.[27] Böyle bir sosyal ve kültürel ortamda yetişdiğinden dolayı ,

---

26 Kefevî,a.g.e.,vr.357[a];Âlî,a.g.e.,vr.80[a];Temîmî,a.g.e., vr.77[b];Baldırzâde Selîsî,a.g.e.,vr.22[a];İzzetzâde,a.g.e., vr.21[b];Mehmed Râşid,a.g.e.,vr.87[a];Kâmil Kepecioğlu,Bursa Kütüğü,II,220,Bursa Eski Eserler Ktp. Genel Böl.,nr.4519, İsmâil Beliğ,a.g.e.,s.303;Mehmed Süreyya,a.g.e.,I,396;Mustakîmzâde Süleyman,a.g.e.,s.132;el-Leknevî,a.g.e.,s.49; Bursalı Mehmed Tâhir,a.g.e.,I,35;Evliyâ Çelebi,Seyâhâtnâme,(trc. Zuhurî Danışman),III,35,İstanbul 1970;Mecdî,a.g.e., I,123.

27 E.Dıez,İslâm Ansiklopedisi,Bursa maddesi,II,812.

Zeynîler câmi'i[28] bahçesinde medfûn Sînobî'nin Zeyniye tarîkatına mensup olduğunu söylemek mümkündür. Medrese menşeli olup tarîkat erbâbı ve mensûbu olan âlimlerin de Zeynîlerde kabirlerinin yer alması husûsu[29],bu görüşümüzü teyid etmektedir. Sînobî'nin bir yandan kelâmla uğraşması,öte yandan ise tarîkat mensûbu oluşu,Osmanlı devletinin ilmiye teşkîlâtının yapısını ve durumunu yansıtmaktadır.

---

28 Zeynîler câmi'i:Bursa'nın en doğusunda aynı isimdeki mahalle ve semttedir. Emîr Sultân câmi'i solda bırakılıp inilir. Câmi' Zeynüddîn Hâfî hulefâsından 'Abdüllatif Kudsî nâmına yapılmıştır. Bu zât 786/1384'de Kudüs'de doğmuş ve Zeynüddîn Hâfî ile o sırada tanışarak Horasan'a gitmiş, 852/1448'de Bursa'ya yerleşmiştir. Zeyniyye tarîkatının Türkiye'de intişârı onun zamanında başlamıştır. Epeyce bir müddet pek çok sâliki olan bu tarîkatın mensuplarının kabir taşları,üstü müselles,ortası boğumlu husûsî bir şekildedir. Mescid,Hoca Ramazan isminde birisi tarafından inşâ edilip Kâdî asker Muallimzâde Ahmed Efendi tarafından câmi'ye çevrilmiş,Hoca Bahşâyîş,Kastamonu'lu Hoca Rüstem tarafından burâda derviş ve misafir odaları yaptırılmıştır.(Bk.:Ekrem Hakkı Ayverdi,Osmanlı Mimârisinde Çelebi ve II. Sultan Murâd Devri,II,350-51,İstanbul 1972).

29 Mehmed b. Sa'dî,Bursa Vefeyâtı,vr.8^{a},Edirne Selimiye Ktp., nr.2126;Davudzâde Mehmed,a.g.e.,vr.81^{a}.

3.Eserleri:

Kaynaklarda tesbît edebildiğim kadarıyla Sînobî'ye ait dört eser mevcuttur:

I. Hâşiyetün 'alâ Şerhi'l-Makâsıd li't-Taftâzânî.

II. Risâletün fî Tefsîri Ba'zı'l-Âyât.

III.Şerhu Arûzı'l-Endelüsî.

IV. Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber li'l-İmâm Ebî Hanîfe.

Sözkonusu eserler,IX.h.yüzyılın genel karakteristik yapısı olan şerh ve hâşiye geleneğini yansıtmaktadır.

Sînobî'nin hal tercümesinden bahseden kaynaklar,bu dört eserin isimlerini ittifâkla zikretmelerine rağmen,kütüphânelerimizde ancak Hâşiyetün 'alâ Şerhi'l-Makâsıd ve Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber'e rastlayabildik.

I. Hâşiyetün 'alâ Şerhi'l-Makâsıd

Şerhu'l-Makâsıd,İlk Osmanlı medreselerinde kitapları en çok okunan âlimlerden biri sayılan Sadettin Taftâzânî (ö.1388)'ye aittir. Sînobî'den bahseden tabakât kitaplarının hepsi hâşiyeyi zikrederler.[30] Molla Şemseddîn Fenârî

---

30 Kefevî,a.g.e.,vr.357[a];Âlî,a.g.e.,vr.80[a];Temîmî,a.g.e.,vr.77[b];Baldırzâde Selîsî,a.g.e.,vr.22[a];Mehmed Râşid,a.g.e.,vr.87[a];İsmâil Beliğ,a.g.e.,s.303;Mustakîmzâde Süleymân,a.g.e.,s.132;Leknevî,a.g.e.,s.49;Bağdâdlı İsmâil Paşa,Hediyyetü'l-'Ârifîn,Esmâü'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannıfîn,I,225,İstanbul 1951;Bursalı,Mehmed Tâhir,a.g.e.,I,35;Mecdî,a.g.e.,I,123.

(ö.1431)'nin talebelerine okuttuğu kitapların başında Molla Taftâzânî'nin kitapları geliyordu. Kitaplarını rahatça istinsâh edebilmeleri bakımından talebelere kolaylık olsun diye Molla Fenârî,Cum'a ve Salı günlerinin yanısıra Pazartesi gününde de ders yapmazdı.[31] Bu nokta da,müellifimizin kelâm ilmindeki üstâdının Molla Fenârî olduğu görüşünü teyîd etmektedir. Belki de Sînobî,Bursa medreselerinde müderrislik yaptığı sıralarda elden ele dolaşan Şerhu'l-Makâsıd'ı talebelerine ders kitabı olarak okutup birtakım îzâh ve takrîrlere girişince,böyle bir hâşiye vücut bulmuş olabilir.

Şekâik'te Sînobî'nin,ilk seçkin mütekellimlerden Sa'deddîn Taftâzânî'nin Şerhu'l-Makâsıd'ına hâşiyeler yazarak onları düzenleyip kelâmı pek yüce bir yere ve büyük maksatlarına ulaştırdığı,Taşköprüzâde İsâmüddîn Ahmed Efendi'nin de bu hüsn-ü kabul görmüş kitabı mutalaa edip faydalandığı[32] haber verilmektedir. Kefevî de,eserinde Sînobî'nin hâşiyesiyle ilgili Taşköprüzâde'nin şu görüşlerine yer vermektedir:"Bu son derece latîf bir hâşiyedir. Onun birtakım cümlelerini bazı el-Mevâkıf nüshalarında gördük."[33] Bu ifâdelerden Sînobî'nin,kendisinden sonra yetişen âlimlere kelâm ilminde tesir ettiğini anlamamız mümkündür.

---

31 Mecdî,a.g.e.,I,51.
32 Mecdî,a.g.e.,I,123,
33 Kefevî,a.g.e.,vr.357[a].

İlyâs es-Sînobî,hâşiyesinin girişinde amacını şöyle-ce dile getirmektedir:"İşte bu,Şerhu'l-Makâsıd'ın müşkil meselelerinin çözüme kavuşturulması için düzgün cümleler ve güzelce dizilen bir mukaddimeden oluşmaktadır. Belki de bununla şiirler ve hayrete düşürücü sözlerin içyüzü kavranabilir. Çünkü Şerhu'l-Makâsıd'ın,anlaşılması güç bir kitap ve mevzûlarının ekseriyetinin âşikar olmamasından dolayı,kapalı rumuzlarının ve hazînelerindeki sırlarının ifşâ edilmesine ihtiyâcı vardı. Bu husûsları îfâ etmek için kitabın telîfinden sonra hiç kimse ortaya çıkmadı. Bu kitaba zeyle gayret sarfettim. Kal'alara ve derin çukurlara düşünmeden girdim. Umulur ki Allah,müşkil problemleri vuzûha kavuşturma ve muallak meselelerini halletmede bize yardım ihsân edebilir. Bu,O'nun bahşettiği nimetinin izlerinden,O'num lutfettiği himmetinin nurlarındandır."[34]

Kütüphânelerimizde rastlayabildiğimiz Hâşiyetün 'alâ Şerhi'l-Makâsıd'ın yazma nüshalarını şöylece sıralıyabiliriz:

1.İstanbul Süleymâniye Ktp. Halet Efendi Böl. 429 numarada kayıtlı nüsha. Ebâdı: 176x131 (151x89)mm. 102 varak, 25 satır,ta'lîk. Bu nüsha 890/1485'de 'Abdülfettâh b. Hayreddîn tarafından istinsâh edilmiştir.

2.İstanbul Süleymâniye Ktp. Fâtih Böl. 2985 numarada kayıtlı nüsha. Ebâdı: 178x132 (106x69)mm. 149 varak,17 satır, ta'lîk,mukavva ciltli. Bu nüsha 920/1514'de,İstanbul'da Kâsım b. Nureddîn tarafından istinsâh edilmiştir.

---

34 Sînobî,Hâşiyetün 'alâ Şerhi'l-Makâsıd,vr.1^{b}-2^{a},İstanbul Süleymâniye Ktp. Fâtih Böl.,nr.2985.

3.İstanbul Süleymâniye Ktp. Şehîd Ali Paşa Böl.,1612 numarada kayıtlı nüsha. Ebâdı: 215x147 (157x93)mm. 98 varak, 21 satır,ta'lîk. 947/1510 yılında istinsâh edilmiştir. Müstensihi belli değil.

4.Ragıp Paşa Ktp.,615 numarada kayıtlı nüsha. 183 varak,21 satır,ta'lîk. Müstensihi ve istinsâh tarihi belli değildir.

İstinsâh tarihleri verilen nüshalardan,müellifin eserinin makbûl ve meşhûr bir eser olduğu ve âlimlerin de bundan yararlandığı anlaşılmaktadır.

II. Risâletün fî Tefsîri Ba'zı'l-Âyât:

İlyâs es-Sînobî'den bahseden bazı kaynaklar,bu risâleyi zikrederler.[35] Başta İstanbul ve Bursa olmak üzere çeşitli kütüphâneleri gezdiğimiz halde tefsîrle ilgili risâleye rastlayamadık.

Bursa Kütüğü ve Sicill-i Osmânî isimli eserlerde müellifin büyük bir müfessir olduğu zikredilmektedir.[36] Şekâik'te,Sînobî'nin Kur'ân-ı Azîm'in i'câz âyetlerinden birkaç âyetin tefsîrine müteallik bir risâle kaleme alıp tefsîr ilmindeki ustalık ve mahâretini onun sâyesinde ortaya koyduğu-

---

35 Kâmil Kepecioğlu,a.g.e.,II,220;Mehmed Süreyyâ,a.g.e.,I, 396;Bağdâdlı,İsmâil Paşa,a.g.e.,I,225;Bursalı Mehmed Tâhir,a.g.e.,I,35;Mecdî,a.g.e.,I,125.

36 Kâmil Kepecioğlu,a.g.e.,aynı yer;Mehmed Süreyyâ,a.g.e., aynı yer.

nun kaydedilmesi[37],bu tefsîr risâlesi mevzûuna açıklık getirmektedir.

III.Şerhu Arûzı'l-Endelüsî:

Bu eseri sadece Bağdâd'lı İsmâil Paşa'nın zikrettiğini görmekteyiz.[38]

37 Mecdî,a.g.e.,I,123.
38 Bağdâd'lı,İsmâil Paşa,a.g.e.,I,225.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SÎNOBÎ'NİN ŞERHU'L-FIKHI'L-EKBER'İ

A-ŞERHİN YAZMA NÜSHALARI

Müellifin,eserini 865/1460 tarihinde[1] tamamladığı anlaşılmaktadır. Şerhin Fâtih Sultân Mehmed'e takdîm edilmesi[2] de,bu telif tarihini teyid etmektedir.

Çeşitli kütüphânelerde şerhin yazma nüshaları bir hayli yekûn tutmaktadır. Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber'e ait bulabildiğimiz en eski nüsha;İstanbul Süleymâniye Kütüphânesi;Şehid Ali Paşa Bölümü,1670 numarada kayıtlıdır. Bu nüsha,şârihin telifinden 2 yıl sonra istinsâh edilmiştir. Bu,tashîh ve mukâbele edilmiş,gâyet itina gösterilmiş değerli bir nüshadır. Her sayfada 15 satır mevcuttur,75 varaktır. Yazı çeşidi ta'lîk olan nüshanın ebâdı: 179x135 (103x67) mm.dir. Müstensihi belli değildir. Yer yer atlanan ifâdeler olmuşsa da,hata nisbeti,diğer nüshalara göre çok az sayılır. Bu nüsha gâyet kolay okunmaktadır. Bu özelliklerinden dolayı,eserin tahkîkli metninin hazırlanışında bu nüshayı esas aldık. Sayfa kenarlarında verdiğim varak numaraları Şehid Ali Paşa nüshasına aittir.

---

1 Sînobî,Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber,vr.24[b],Nuruosmâniye Ktp.,nr. 2188;Manisa İl Halk Kütüphânesi,Eski Eserler Bölümü,nr. 1570/1.

2 İstanbul Kütüphânelerinde Fâtih'in Husûsî Kütüphânesine ve Fâtih Çağı Müelliflerine Ait Eserler,s.42,İstanbul 1972.

Metin tesbîtinde istifâde edilen nüshalardan biri de Nuruosmâniye Kütüphânesi,2187 numarada kayıtlı bulunmaktadır. Bu nüshanın giriş kısmında,diğer nüshalardan farklı olarak,Fâtih'e övgüyle ilgili ifâdelerin yer aldığı görülmektedir. Ebâdı: 184x128 (134x90)mm.dir. Her sayfası 27 satır olan nüsha,28 varaktan oluşmaktadır. İstinsâh tarihi ve müstensihi belli değildir. Nesih hattıyla istinsâh edilmiştir. Tashîh ve mukâbele görmüş,harekeli,titizlikle imlâ edilmiş,gâyet okunaklı bir nüshadır. Baş sahife cedvelleri tezhîbli, sırtı ve kenarları meşin,ebru kağıt kaplı,miklepli ve şirazelidir.

Yine Nuruosmâniye Kütüphânesi,2188 numarada kayıtlı sağlam ve değerli ikinci bir nüsha yer almaktadır. İstinsâh tarihi ve müstensihi belli değildir. Oldukça itinalı bir şekilde nesih yazısıyla istinsâh edildiği ve okunaklı olduğu göze çarpmaktadır. Ebâdı: 205x145 (153x105) mm.dir. Her sayfada 30 satır yer almaktadır,24 varaktır. Sırtı ve kenarları meşin,ebru kağıt kaplı,miklepli,şirazelidir.

Şerhe ait bulabildiğimiz bir başka nüsha ise,Manisa İl Halk Kütüphânesi,Eski Eserler Bölümü,1570/1 numarada kayıtlıdır. 953/1546 senesinde ta'lîk kırmasıyla Bursa'da müellifin kitabından nakil yapılmak sûretiyle eserin istinsâh edildiği,ferağ kaydından anlaşılmaktadır. Bu nüshanın baş tarafı diğerlerine nazaran eksiktir. Sonunda ise,diğer nüshalarda bulunmayan eserin telifi ve istinsâhıyla ilgili bir bölüm göze çarpmaktadır. Bu nüshada dipnotlarında da görüle-

ceği gibi,bir hayli imlâ hatası göze çarpmaktadır. Ayrıca yer yer satır atlandığı,âyet ve hadislerin yazımında bile hatalar yapıldığı görülmektedir.

Bunlardan başka şerhin şu nüshalarına da tesâdüf edilmiştir:

1.Bâyezid Ktp.,8002/4 numarada kayıtlı nüsha. Ebâdı: 170x110 (110x60)mm.,74^b-181^b varak,13 satır,ta'lîk. İstinsâh tarihi ve müstensihi belli değil.

2.İstanbul Süleymâniye Ktp.,Turhan Hürrem Sultân Böl., 197 numarada kayıtlı nüsha. Ebâdı: 179x119 (105x56)mm. 114 varak,11 satır,ta'lîk. 898 h. senesinde İstanbul'da istinsâh edilmiştir. Müstensihi belli değil.

3.İstanbul Süleymâniye Ktp.,Çelebi Abdullah Efendi Böl. 105/2 numarada kayıtlı nüsha. Ebâdı: 206x145 (155x100) mm. 21-89 varak,15 satır,nesih,meşin cilt. 1115 h. yılında Mustafa b. Ali b. İbrâhîm tarafından istinsâh edilmiştir.

4.İstanbul Süleymâniye Ktp.,Ayasofya Böl.,2316 numarada kayıtlı olan nüsha. Ebâdı: 184x131 (128x80)mm.,47 varak, 19 satır,ta'lîk,872 h. senesinde Molla Hüsrev tarafından istinsâh edilmiştir.

5.İstanbul Üniversitesi Ktp.Arapça Yazmalar Böl.744 numarada kayıtlı nüsha. Ebâdı: 234x138 (162x74)mm.,23 varak, 56 satır,nesih. İstinsâh tarihi ve müstensihi belli değil.

6.Ankara Millî Ktp.,Arapça Yazmalar Böl. 947/1 numarada kayıtlı nüsha. Ebâdı: 223x134 (156x75)mm. 1^b-64^b varak,21 satır,nesih,harf filigranlı,kahverengi meşin,şemseli,kapağı kopuk cilt. İstinsâh tarihi ve müstensihi belli değil.

7.Bursa Eski Eserler Ktp.,Hüseyin Çelebi Böl. 558 numarada kayıtlı nüsha. 64^a-98^a varak,13 satır,ta'lîk. İstinsâh tarihi ve müstensihi belli değil. Bu nüshanın baş tarafında 1/3'lük bir kısmının eksik olduğu göze çarpmaktadır.

Görüldügü gibi,çeşitli kütüphânelerde şerhin bir çok yazma nüshasının kayıtlı olması,ona olan rağbeti göstermeye yeter. Ayrıca,GAS'ta eserim bir nüshasının da Taşkent'te[3] bulunduğu kaydedilmektedir. Bu nokta da şerhin Hanefîler arasında tanındığına delâlet etmektedir.

B-ŞERHİN HUSÛSİYETİ VE YERİ

Mâturîdiyye mezhebinin,hattâ Ehl-i Sünnet ilm-i kelâmının ilk eseri ve temel kaynağı sayılan el-Fıkhu'l-Ekber, Sünnî kelâm âlimleri arasında,çok şöhret bulmuş ve üzerinde birçok şerh yazılmış kıymetli bir risâledir. el-Fıkhu'l-Ekber'in çok sayıdaki şerhinin Balkanlar'da İşkodra'dan başlamak üzere,Anadolu ile Hindistan hattı boyunca yaşayan müslüman Türkler tarafından yapılmış olması dikkatlerden kaçmamaktadır.

Tahkîkli neşre hazırladığımız İlyâs b. İbrâhîm es-Sînobî'nin şerhi,kronolojik olarak beşinci sırada yer almaktadır. XV. yüzyılda kaleme alınmış olan eserin kendisinden önceki şerhlerden oldukça hacimli olduğu gözükmektedir. Bunun ardında;şârihin,daha önce yazılmış şerhlerin dönemin problemlerinin çözüme kavuşturulmasında yetersiz kaldıklarını görmüş olması gerçeğinin yattığını söyleyebiliriz. Nitekim Sînobî,eserinin mukaddimesinde,el-Fıkhu'l-Ekber'in akâ-

---

3 Fuat sezgin,GAS,I,412.

id sahâsında temel ve fâideler bakımından yeterli bir kitap olduğunu dile getirmekte,hiçbir seçkin kimsenin onu şerh etmek için ortaya çıkmadığını ve âlimlerden hiçbirinin de onun meselelerinin üzerinde tahkîk çalışması yapmaya yönelmediğini ifâde etmekte ve böylece bu noktaya parmak basmaktadır.[4] Ayrıca,eserin hacimli oluşunda;şârihin,Osmânlı kültür hayatında dönemin önemli bir merkezi konumunda olan Bursa'da tahsîl görmüş olmasının da etkili olduğu kanâatindeyiz.

İlyâs es-Sînobî'den bahseden tabakât kitaplarının tamamı şerhi zikretmektedirler. Bu yüzden Şârihu'l-Fıkhı'l-Ekber diye şöhret bulmuştur.[5] Sînobî,kelâm kitaplarının hemen hemen

---

4 es-Sînobî,Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber (metin),s.9.

5 Kefevî,Ketâibu A'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâi Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr,vr.357[a],Bursa Eski Eserler Ktp.Hüseyin Çelebi Böl.nr.811;Âlî,Mustafa,Künhu'l-Ahbâr,vr.80[a],İstanbul Ünv. Ktp.,Türkçe Yazmalar Böl.nr.2359;Temîmî,et-Tabakâtü's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye,vr.77[b],İstanbul Nuruosmâniye Ktp.,nr.2886;Baldırzâde,Vefeyât-ı Baldırzâde,vr.22[a],Bursa Eski Eserler Ktp.,Orhan Böl.,nr.1018/1;Mehmed b.Sa'dî,Bursa Vefeyâtı,vr.8[a],Edirne Selimiye Ktp.,nr.2126;Davudzâde,Ricâl-i Zeyniyye,vr.81[a],Bursa Eski Eserler Ktp.,Genel Böl.,nr. 854/13;İzzetzâde,Terâcim-i Ahvâl-i 'Ulemâ ve Meşâyih,vr.21[b], İstanbul Üniv.Ktp.,Türkçe Yazmalar Böl.,nr.2456;Mehmed Râşid,Zübdetü'l-Vekâyi' der Belde-İ Celîle-i Bursa,vr.87[a],Fâtih Millet Ktp.Emirî Böl.Türkçe Yazmalar,nr.89;Kâmil Kepecioğlu,II,220,Bursa Eski Eserler Ktp.,Genel Böl.,nr.4519;İsmâil Beliğ,Güldeste-i Riyâz-ı İrfân,s.303;Mehmed Süreyya,Sicill-i Osmânî,I,396,İstanbul 1308/1890;Mustakîmzâde,Tuhfe-i Hattâtîn,s.132,İstanbul 1928;el-Leknevî,el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye,s.49,Beyrût 1324/1906;Bağdâd'lı İsmâil Paşa,Eşmâü'l-Müellifîn,I,225,İstanbul 1951;Bursa'lı Mehmed Tâhir,Osmanlı Müellifleri,I,35;Evliyâ Çelebi,Seyâhâtnâme,(trc.Zuhurî Danışman),III,35;Mecdî,Şekâik-i Nu'mâniyye ve Zeylleri,nşr.Abdülkâdir Özcan,I,122-23,İstanbul 1989.

bütün bahislerini ihtivâ eden şerhini anlaşılır bir dille telîf etmiştir. Sînobî,şerhinde ekseriyâ,"Eğer şöyle denilirse,böyle cevâp veririz","Eğer şöyle dersen,böyle cevâp veririm","Ben derim ki","Bize göre" gibi ifâdelere yer vermektedir. Şerhte bilhassa,tevhîd,Allah'ın zâtı ve sıfatları problemi,kelâmullâh bahsi,îmân ve islâm kavramları,büyük günah meselesiyle ilgili îzâh ve yorumlar önemli bir yer tutmaktadır. Şârih,eserinde,sık sık "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat" ve "Ehl-i Hakk" isimlerini kullanarak Mâturîdiyye mezhebine olan bağlılığını açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca,görüşlerine atıfta bulunduğu Ebu'l-Mu'în en-Nesefî için,"el-İmâm el-Müfessir 'Umdetü Ehli's-Sünne ve'l-Cemâat el-Allâme" gibi birtakım sıfatları sıralayarak da bu bağlılığını göstermektedir.

Sînobî,şerhinde bir yandan,Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat ve Mâturîdiyye mezhebinin görüşlerini,mücerred akîde esasları olmaktan çıkarıp bunları aklî ve naklî delillerle isbât ederken;öte yandan ise,yeri geldikçe filozoflar,Eş'ariyye mezhebi de dahil Mutezile,Şia,Havâric,Ravâfız ve Ezârika gibi diğer fırkaların fikirlerini reddetip çürütmekte ve sahîh olan görüşü belirtmektedir.

Şekâik'te[6] ve Ketâibu A'lâmi'l-Ahyâr'da[7],Taşköprüzâde Ahmed Efendi'nin,müellifimizin şerhinden istifâde ettiği yo-

---

6 Mecdî,a.g.e.,I,123.
7 Kefevî,a.g.e.,s.357[a].

lundaki haberler ve bu kitabın Fâtih Çağı müelliflerine ait eserler arasında sayılması,[8] nazar-ı dikkate alınırsa,eserin yerini tesbît etmemiz mümkündür. Bundan başka,bu hacimli eserin,birçok yazma nüshasının bulunması da,kendisine çok fazla rağbet edildiğini göstermektedir.

İlyâs b. İbrâhîm es-Sînobî,şerhinin giriş kısmında İmâm-ı A'zam'ı birtakım sıfatlarla tavsîf ederek övmekte ve böylece,O'na olan bağlılığını açıkça ortaya koymaktadır. Sînobî,bazı Mutezilîlerin,İmâm-ı A'zam'ın el-Fıkhu'l-Ekber adlı kitabının bulunmadığı,bunun Ebû Hanîfe diye tanınan Muhammed b. Yûsuf el-Buhârî'ye ait olduğu yolundaki iddialarının apaçık bir yanılgı ve yalandan ibaret olduğunu belirtmekte, daha sonra da sahîh ve meşhûr isnâdlarla bu kitabın İmâm-ı A'zam'a ait olduğunu ifâde ederek bu görüşünü birtakım delillerle ispat etmektedir.

Sînobî,şerhini telîf ediş gayesini şu sözleriyle belirtmektedir:"Devrin âlimleri arasında en fakîri olsam da, el-Fıkhu'l-Ekber'in denizlerine girerek dalgaları arasına karıştım. Bu kitaba,dünyada birçok mükâfata ve âhirette ise güzel bir övgüye nâil olabilmeyi ümid ederek,muğlak meselelerinden bir kısmını ve gizli hazînelerinden elde edilmesi güç olmayan husûslarını vuzûha kavuşturan bir şerh yazdım."

---

8 İstanbul Kütüphânelerinde Fâtih'in Husûsî Kütüphânesine ve Fâtih Çağı Müelliflerine Âit Eserler,s.42.

Sînobî'nin,Fahru'l-İslâm el-Pezdevî ve Ekmelü'd-Dîn el-Bâbertî'nin görüşlerine zaman zaman atıfta bulunması göz önünde tutulursa,bu zatların şerhlerinden yararlanmıştır,diyebiliriz.Şârihin,bazan Ebû Hanîfe'nin el-Vasiyye ve el-Âlim ve'l-Müteallim isimli eserlerini de kullandığı dikkati çekmektedir. İmâm-ı A'zam'ın itikâdî görüşlerini geliştiren et-Tahâvî'nin kanâatlerine de yer vermektedir. Ayrıca,şârihin kaynakları arasında,Cüveynî,Gazâlî,Devvânî,İbn-i Hazm ve Ömer en-Nesefî'nin eserlerini de sayabiliriz. Osmanlı medreselerinde sürekli olarak el altında bulunan Şerhu'l-Makâsıd ve Şerhu'l-Mevâkıf isimli eserlerden de büyük çapta istifâde edildiği gözükmektedir.

Büyük bir müfessir olan Sînobî,şerhini sadece kelâmî eserlerle kayıtlamamış,aynı zamanda açıklamaya çalıştığı konularla ilgili âyetleri delîl olarak kullanırken baş vurduğu tefsîrleri zikretmiştir. Tefsîr kaynakları arasında,başta Osmanlı medreselerinde en çok tutulan Keşşâf olmak üzere,Kurtubî,İbn-i Kesîr,İbn-i Abbas ve Taberî tefsîrlerini sayabiliriz. Şârih,konuyla alakalı hadîsleri iyi kullandığı,genellikle Kütüb-i Sitte ve el-Câmiu'l-Usûl gibi hadîs kaynaklarından istifâde ettiği görülmektedir. Fıkhî kaynakları ise, genelde el-Câmiu'l-Kebîr,Hızânetü'l-Ekmel,Muhtasaru'l-Kudûrî ve Fetâvâ gibi eserler oluşturmaktadır.

Görüldüğü gibi,kelâmî eserlerin dışında diğer kaynaklara da baş vurulması,şerhe apayrı bir husûsiyet kazandırmış ve böylece hacim itibariyle zengin bir eser ortaya çıkmıştır.

C-METİN TESBİTİNDE TAKİB EDİLEN METOD

Varakın birinci yüzünü (=vech),ikinci yüzünü ise (=zahr) harfiyle gösterdik.

Metin tesbîtinde istifâde edilen nüshalar,işaretleriyle birlikte toplıca aşağıda gösterilmiştir:

ش:İstanbul Süleymâniye Kütüphânesi Şehîd Ali Paşa Bölümü,1670 numarada kayıtlı nüsha.

ن:İstanbul Nuruosmâniye Kütüphânesi 2187 numarada kayıtlı nüsha.

ن':İstanbul Nuruosmâniye Kütüphânesi,2188 numarada kayıtlı nüsha.

م:Manisa İl Halk Kütüphânesi,Eski Eserler Bölümü, 1570/1 numarada kayıtlı nüsha.

Metnin sayfa altlarında asıl olarak kabul ettiğimiz nüsha ile diğer yazma nüshalar arasındaki farklılıklar gösterilmiştir.

Metnin yer aldığı sayfalarda , dipnotları halinde, metinde geçen âyetleri; sûre adı,numarası,ve âyet numarasını vermek sûretiyle gösterdik.Metinde geçen hadisleri ise,Buhârî,Müslim,Ebû Dâvûd,Tirmizî,İbn-i Mâce,Dârimî, Müsned ve Muvatta'dan kitap adı,bab,cilt ve numaralarını kaydederek göstermeye çalıştık.

Metnin takdîminde Sînobî'nin belirttiği rivâyet ve nakilleri , başvurulan kaynaklardan tesbît etmeye çalıştım.

D-ŞERHDE YER ALAN BELLİ-BAŞLI KONULAR

1.Giriş,el-Fıkhu'l-Ekber'in Ebû Hanîfe'ye ait oluşuna dair deliller,şerhin telif ediliş sebebi, Fatih'e övgüyle ilgili şiir,vr.1^b-2^b.

2.Allah'ı birlemenin esâsı,buna katî ve şeksiz inanmanın en doğru ifadesi,vr.3^a-7^a.

3.Allah'ın bir olduğu,bu birliğin sayı itibariyle olmadığı hususu,vr.7^b-10^a.

4.Allah'ın varlıklarından hiçbirisine benzemeyeceği gibi mahlûkâtından hiçbir şeyin de O'na benzemeyeceği hususu,vr.10^a.

5.Allah'ın isimleri ve sıfatlarıyla öncesiz olduğu hususu,10^a-21^a.

6.Kur'an'ın mahlûk olmayacağı hususu,vr.21^a-24^a.

7.Allah'ın sıfatlarının tamamının mahlûkâtının sıfatlarına benzemeyeceği husûsu,vr.24^a-25^a.

8.Allah'ın eşyâ gibi bir şey olmayacağı konusu,25^a.

9.Allah'ın cisim ve cevhere benzemeyeceği konusu, vr.25^b-26^a.

10.Allah'ın zıddının,eşinin,ortak ve benzerinin olmayacağı konusu,vr.26^a-26^b.

11.Kur'an'da zikredildiği gibi,Allah'ın kendisine mahsus el,yüz ve nefsinin olacağı husûsu,vr.26^b.

12.Müteşâbihâtın tevili,vr.27^a-27^b.

13.Allah'ın eşyâyı bir şeyden yaratmadığı husûsu, vr.27^b-28^b.

14.Allah'ın Levh-i Mahfûza yazmasının hükmetmekle değil de,vasıf sûretiyle olduğu husûsu,vr.28^{b}-31^{b}.

15.Allah'ın insanları küfür ve îmandan sâlim olarak yaratması konusu,vr.31^{b}-33^{a}.

16.Allah'ın Hz. Âdem'in zürriyetini belinden çıkarması husûsu,vr.32^{a}-33^{a}.

17.Allah'ın,kullarından hiçbir kimseyi küfür veya îman etmeğe zorlamamış olması husûsu,vr.33^{a}-34^{b}.

18.Kulların fiillerinin,hakikatte kendilerinin kesbleri olup o işleri yaratanın sadece Allah olduğu husûsu, vr.34^{b}-37^{b}.

19.Bütün peygamberlerin,küçük-büyük günahlar işlemekten,küfretmekten ve çirkin hallerden uzak olup ancak onlardan ufak tefek kusur ve yanlışlıkların vâki' olacağı husûsu,vr.37^{b}-38^{b}.

20.Hz. Muhammed(s.a.v.)'in vasıflarının zikredilmesi, vr.39^{a}-40^{a}.

21.Dört halife ve diğer sahâbilerin fazîletlerinin zikredilmesi,vr.40^{a}-42^{b}.

22.Bir müslümanı günahlardan birini işlemesi yüzünden tekfîr edemeyeceğimiz ve ondan müslüman adını kaldıramayacağımız husûsu,vr.42^{b}-44^{a}.

23.Mestler üzerine meshin sünnet oluşu,vr.44^{b}-45^{a}.

24.Ramazan ayında terâvîhin sünnet oluşu,vr.45^{a}.

25.İyi ve fâcir olan her imamın ardında namaz kılmanın cevâzı,vr.45^{b}.

26.Bir mümine,günahları zarar vermez,diyemeyeceğimiz gibi günahkar bir mümin cehenneme girmez ve cehennemde ebedî kalacaktır da,diyemeyeceğimiz husûsu,vr.46^{a}-46^{b}.

27.Küçük-büyük günah işleyenin Allah'ın irâdesine bağlı olacağı,Allah'ın dilerse onu cezalandıracağı, dilerse onu affedeceği husûsu,vr.47^{b}-48^{a}.

28.Riyâ ve ucbun amellerin herhangi birinde bulunması halinde,mükâfâtını yok edeceği husûsu,48^{a}-49^{a}.

29.Peygamberler için mucizelerin sübûtu,velilere mahsûs kerâmetlerin hak oluşu,Allah'ın düşmanlarına ait istidrâcın vâkî' oluşu,vr.49^{a}-51^{b}.

30.Allah'ın cennette müminlerin baş gözleri müşahedesinin teşbihsiz ve keyfiyetsiz vâkî` olacağı husûsu, vr.51^{b}-52^{a}.

31.İmânın,ikrâr ve tasdîkten ibâret oluşu,vr.52^{a}-53^{b}.

32.Göklerde olanların ve yeryüzünde bulunanların îmânlarının artıp eksilmeyeceği konusu,vr.53^{b}-55^{b}.

33.İmân ve İslâmın örfte aynı olması husûsu,vr.55^{b}-56^{b}.

34.Dînin:İmân,İslâm ve bütün şeriatlere verilen bir isim olması husûsu,vr.56^{b}.

35.Allah'ı,kitâbında bütün sıfatları ile kendisini vasfettiği şekilde bilebileceğimiz husûsu,vr.56^{b}-57^{a}.

36.Hiçbir kimsenin,Allah'a lâyık olan ibâdeti hakkıyla yapmağa muktedir olamayacağı husûsu,vr.57^{a}-59^{b}.

37.Peygamberlerin şefâatının hak oluşu,vr.59^{b}-60^{a}.

38.Peygamberimizin havzının hak oluşu,vr.60^{a}-61^{b}.

39.Kıyâmet günü,davalılar arasında,alacakların borçlunun iyiliklerinden ödetileceğinin hak oluşu,vr.61^{b}-62^{a}.

40.Cennet ve cehennemin hâlen yaratılmış olması husûsu,vr.62^{a}-63^{b}.

41.Allah'ın ıkâbının da sevâbının da ebedî olarak süreceği husûsu,vr.63^{b}-64^{a}.

42.Hidâyetin Allah'ın fazl-ü kereminden,dalâlete götürmenin de adâletinden olması husûsu,vr.64^{a}-64^{b}.

43.Hızlânın tefsîri,vr.64^{b}-65^{a}.

44.Şeytânın,mümin bir kuldan cebir ve tazyîk sûretiyle îmânını çekip alır demenin doğru olmayacağı, fakat kulun bırakması sonucu şeytânın onu tutup alacağı husûsu, vr.65^{a}.

45.Münker ve nekir isimli meleklerin kabirde suallerinin hak oluşu,65^{a}-65^{b}.

46.Ruhun kabirde cesede iâde edilmesinin hak oluşu, vr.65^{b}-66^{b}.

47.Kabir sıkması ve kabirde azabın bütün kâfirler ve kimi günahkar müminler hakkında olacağı konusu,vr.66^{b}-68^{b}.

48.Allah'ın sıfatlarından birisinin Farsça ile söylenmesinin - "el" kelimesinin dışında- câiz oluşu,vr.68^{b}.

49.Allah'a yakınlık ve uzaklık tabirlerinin mesâfe itibariyle değil de,ancak bunun şeref ve saâdet,horluk ve hakâret manasında oluşu,vr.68^{b}-69^{a}.

50.Kur'ân âyetlerinin tamamının Allah kelâmı olması itibariyle fazîlette,azamette müsâvi oluşu,ancak bu âyet-

lerden bazısının okunmasında,diğerlerinden ziyâde okunma ecrinin var olması husûsu,vr.69^{a}-69^{b}.

51.Allah'ın isimleri ve sıfatlarının hepsinin fazîlet ve azamette aynı seviyede oluşu,vr.69^{b}-70^{a}.

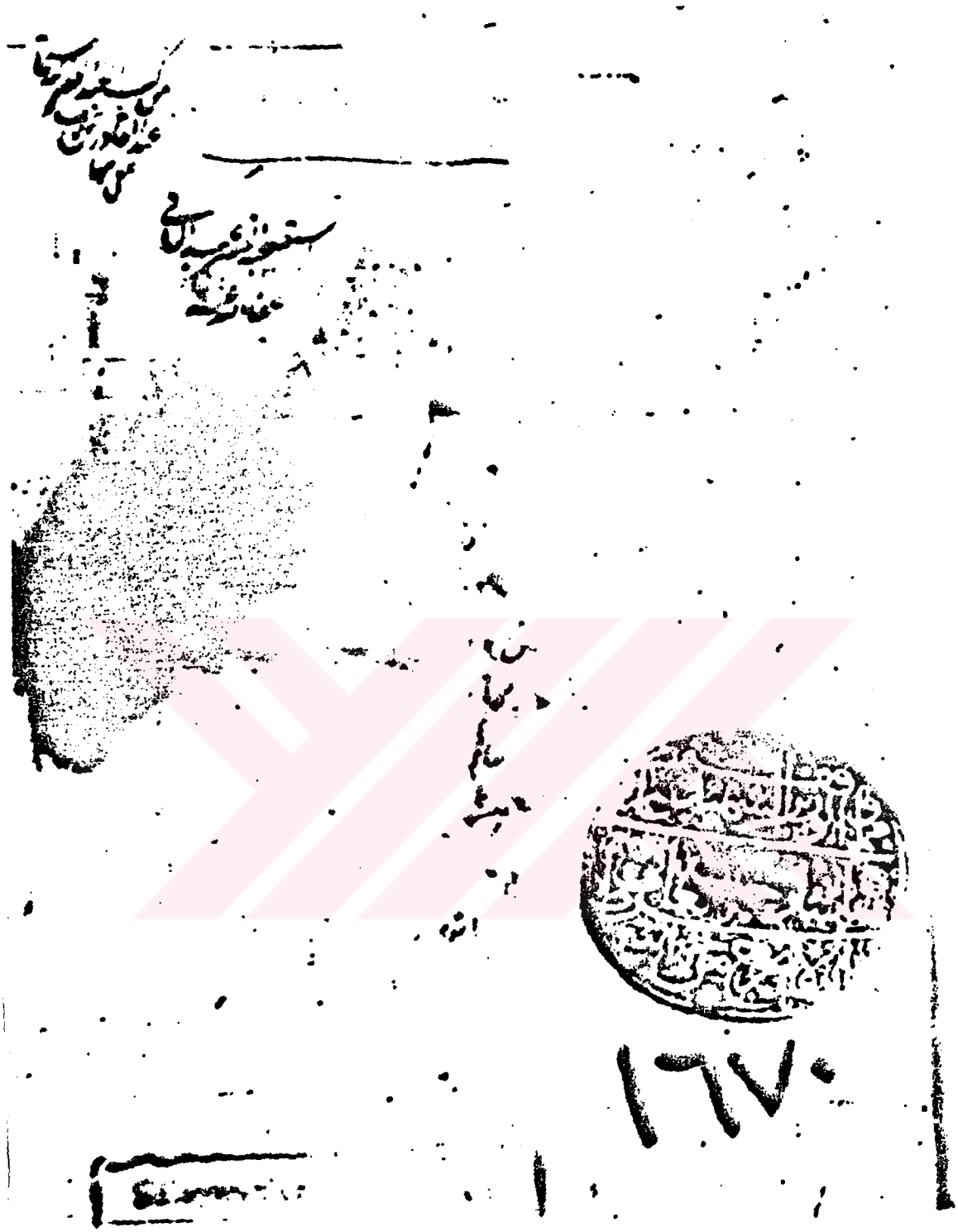
52.Rasûlüllâh'ın ana-babasının ve amcası Ebû Tâlib'in hakk dine girmeden vefât etmiş olmaları hususu,vr.70^{a}-71^{b}.

53.Rasûlüllâh'ın çocukları konusu,vr.70^{b}-70^{b}.

54.Bir insanın,tevhîd ilmi meselelerinin inceliklerinden bir şeyi kavramakta güçlük çekmesi ve tereddüte düşmesi durumunda,bir âlim bulup meseleyi ona açarak bu meselenin doğrusu Allah yanında nasıl ise öylece inandım,demesi husûsu,vr.71^{b}.

55.Mi'râç haberinin hakk ve bu haberi inkâr edenin sapkın bir bidatçi oluşu,vr.71^{b}-72^{b},

56.Deccâl'in,Ye'cûc ve Me'cûc'ün ortaya çıkması,güneşin Batı'dan doğması,Hz. İsâ'nın gökten inmesi vesâir kıyâmet alâmetlerinin hak oluşu,vr.72^{b}-75^{a}.



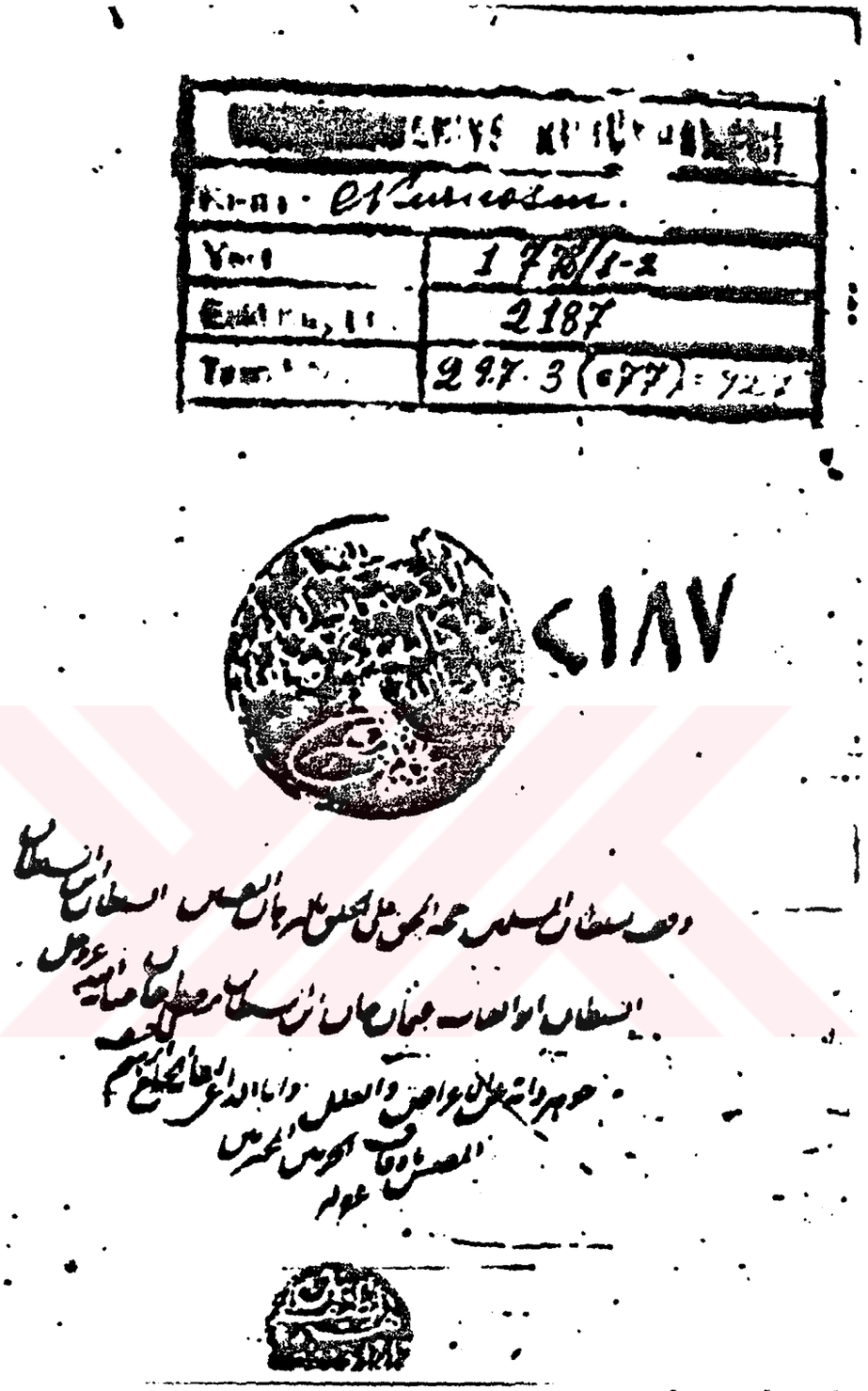
Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber, Şehîd Alî Paşa Ktp., 1670, kapak.

Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber, Şehîd Alî Paşa Ktp., 1670, başlangıç,

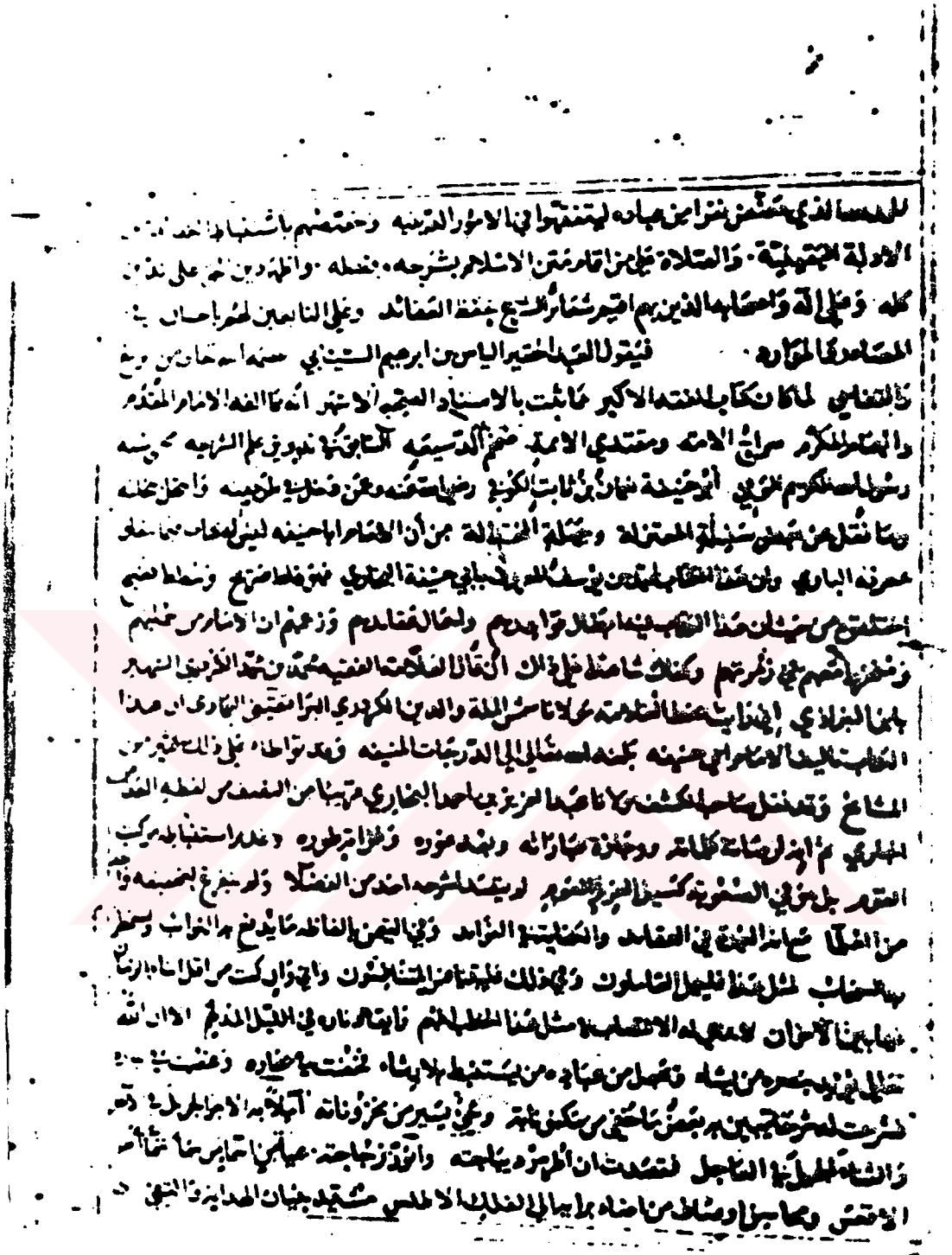
ولا قبله احد حتى تكون السعدة خيرا من الدنيا وما فيها ثم قال يؤمن
اقرؤا ان شئتم وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل
موته اخرجه البخاري ومسلم ولا مذهب عليك ان الذين
يتبعون من اهل الكتاب حين نزول عيسى اقل قليل مقرون
الآية الكريمة بعض العموم والشمول لكل اهل كتاب عالمين
وانه اعلم وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به اي بعيسى انه
عبد الله ورسوله قبل ان تموت ذلك الاحد ولو حين
ضمن بعض عبارته ان لا يكون ايمانه ما فعا ونسخ لو به ما يدل عليه
النفع عنهم ابعد ان يحصل قرينة الاحادث التي دونا عموم
اهل الكتاب بالذين ماتوا من غير ايمان وذلك عدم قائل
ثبت في النقل النقلي ان نبينا عليه السلام خاتم النبيين قال
ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين
فكيف جاز نزوله بعد نبينا عليه السلام لا قال انه عيسى الذي كان نبيا
عند السلام لان شريعته قد نسخت فلا يكون له وحي ونصب
احكام بل يكون خليفة رسول الله فانقول لا يجوز ان يكون مرسلا

من الله بعد ما ختم النبيين اعم من ان يكون نبيا له احكام
نسخت او لا فلت المراد من قوله تعالى خاتم النبيين انه اخر
من بقي من بني آدم وعيسى عليه السلام قد بقي قبله وبايعلمات
يوم القيمة من الدخان ودابة الارض والخسف في المشرق والمغرب
بالمغرب وخسف بجزيرة العرب علما ورد به الاخبار
الصحيحة المثبتة في الكتب الصحاح حق كما ان له لنكل الابتداع
رحيم وانه يهدي من يشاء الى صراط مستقيم فلا تضل سالكه
وفي رمز لان المهدي من تمسك بكتابه هذا واتخذ كتابه
هذا اقتداء ماشي عليه السلام فانه عليه السلام ختم كتابه
الذي ارسل الا بحرف مثله حيث قال في آخره والسلام على
من اتبع الهدى يعني انه تعالى من الزيغ والردى وجعلنا
من المتمسكين بحبل الهداية والتقى والحمد لله
على الاتمام وعلى رسوله خير الانام
والسلام

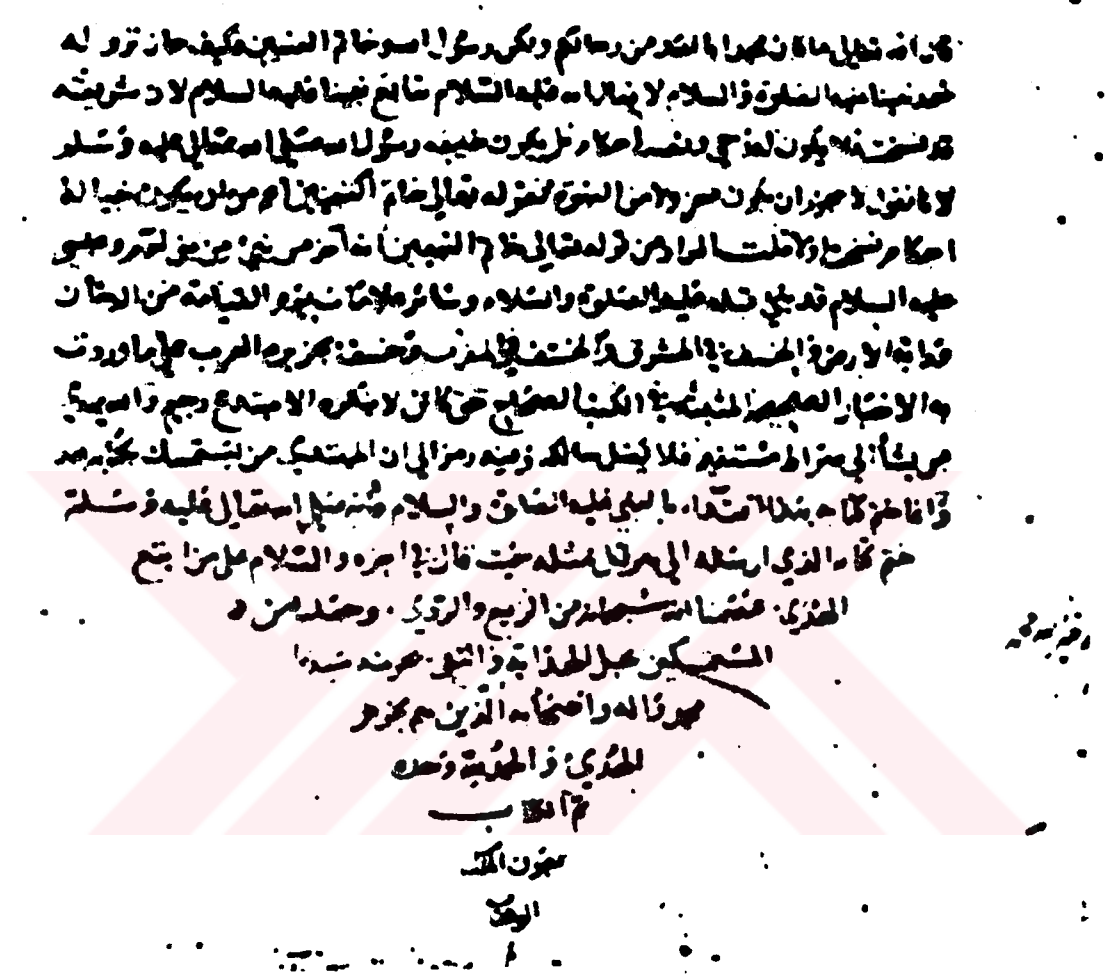
Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber, Şehid Ali Paşa Ktp., 1670, son.


Yer: 178/1-2
2187
297.3 (077)

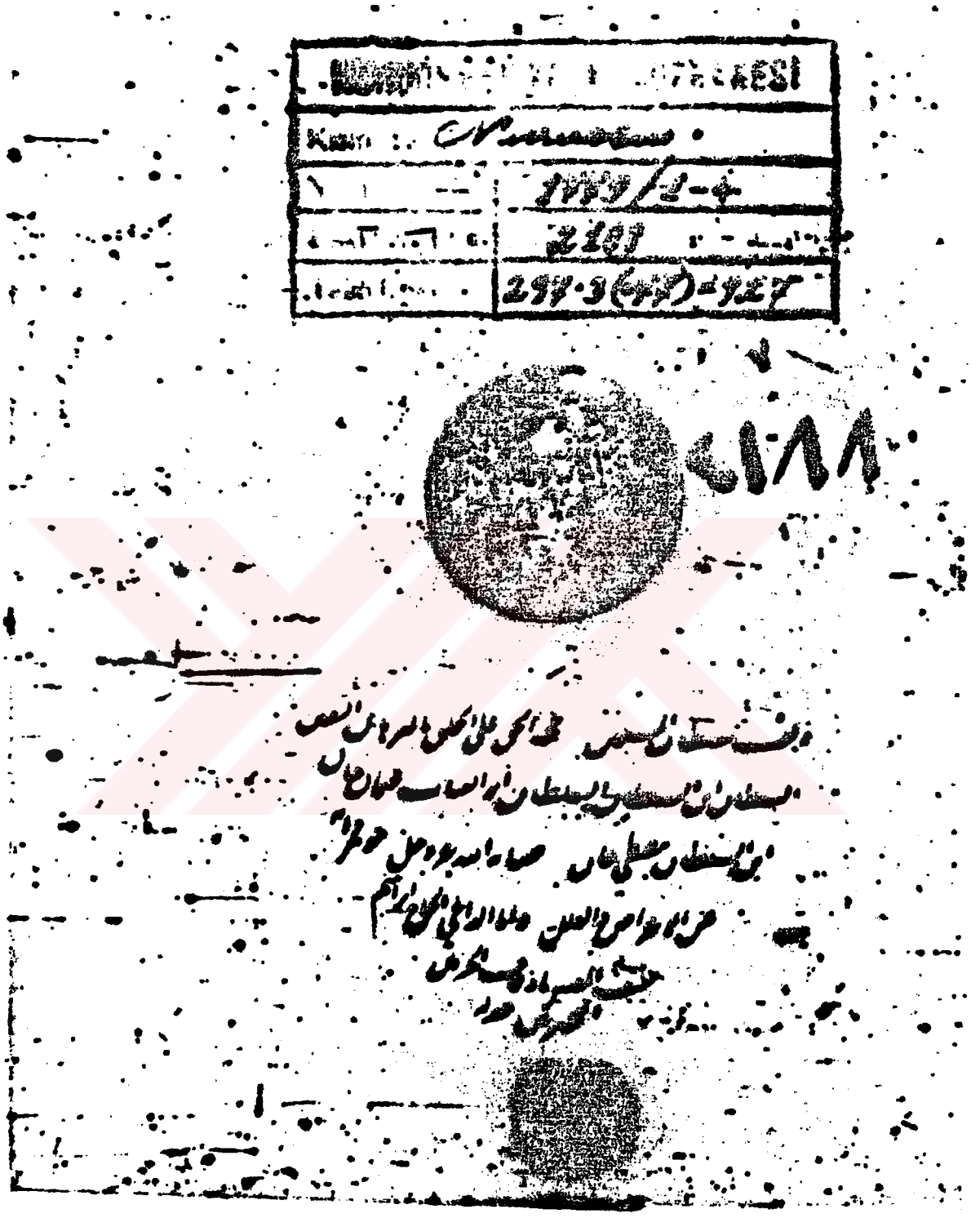
Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber, Nuruosmâniye Ktp., 2187, kapak.



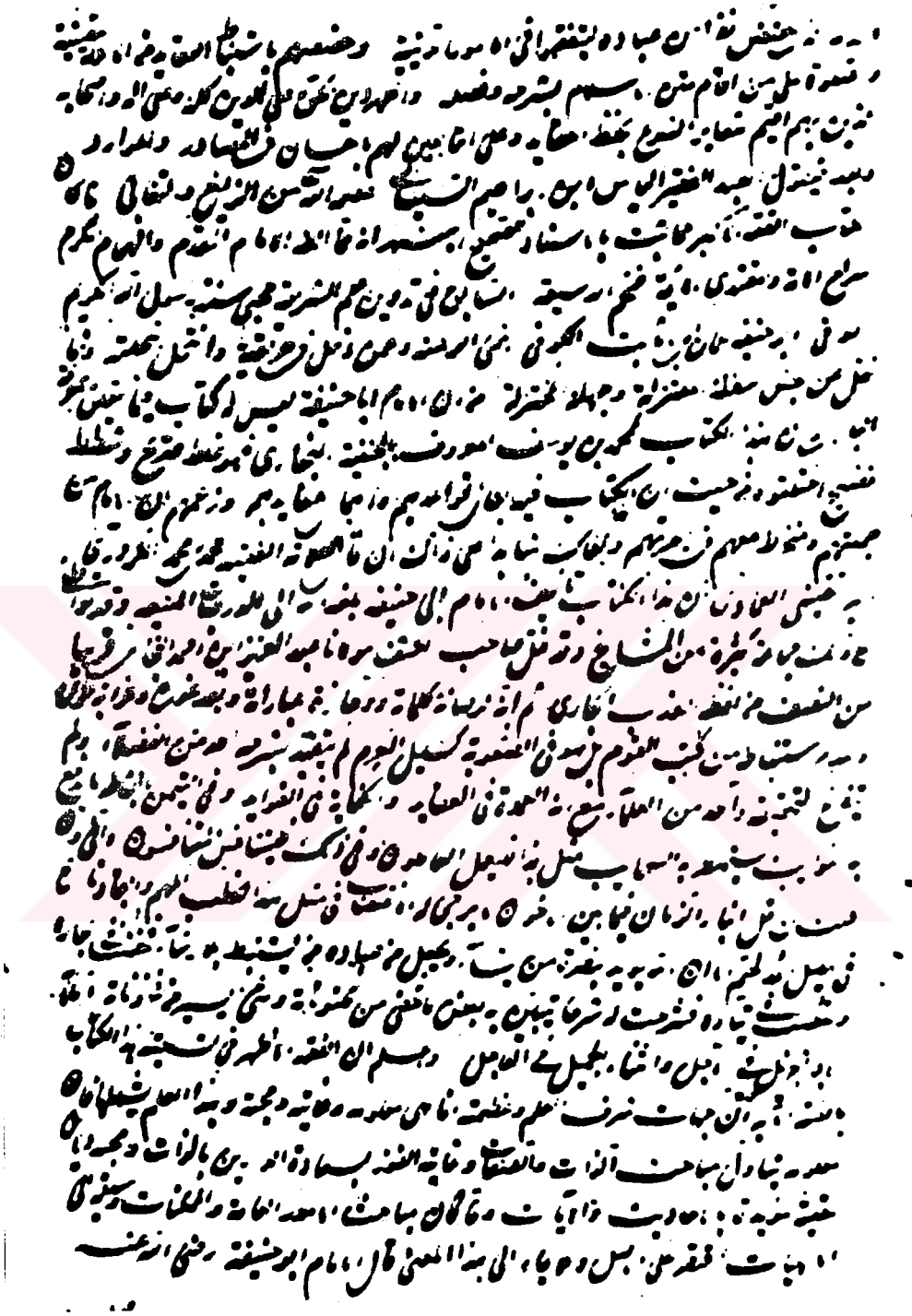
Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber, Nuruosmâniye Ktp., 2187, başlangıç.



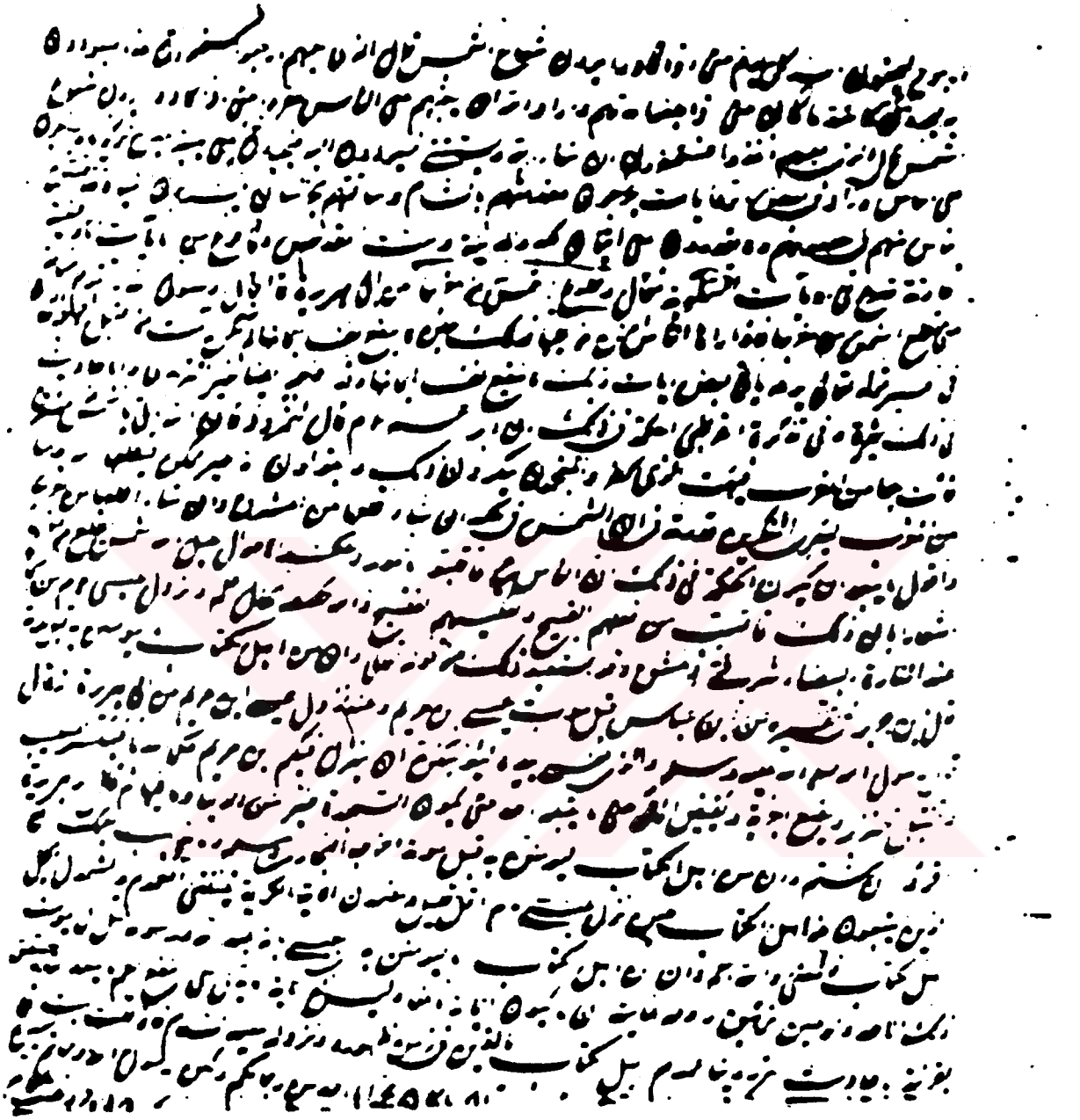
Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber, Nuruosmâniye Ktp., 2187, son.



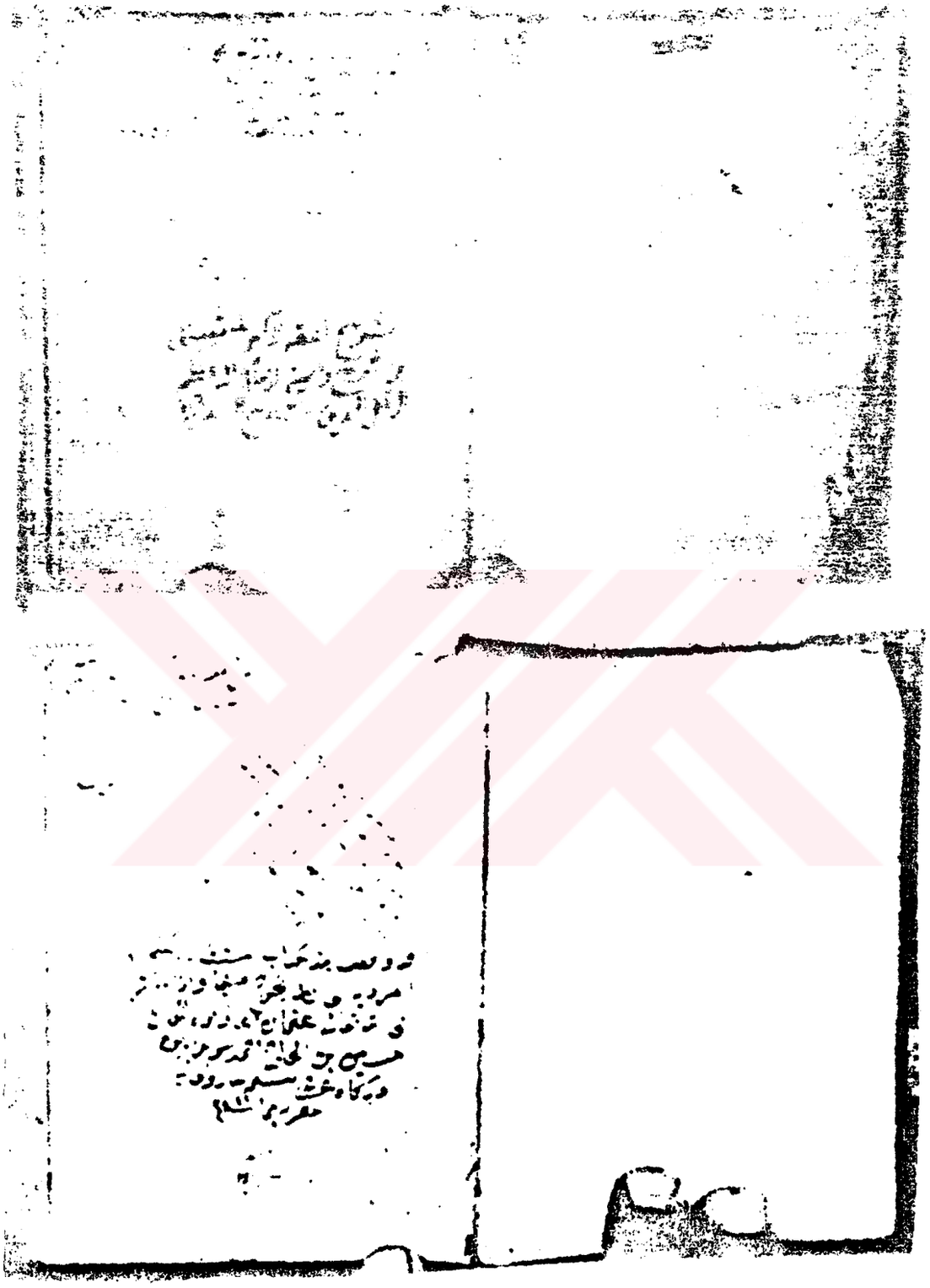
Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber, Nuruosmâniye Ktp., 2188, kapak.



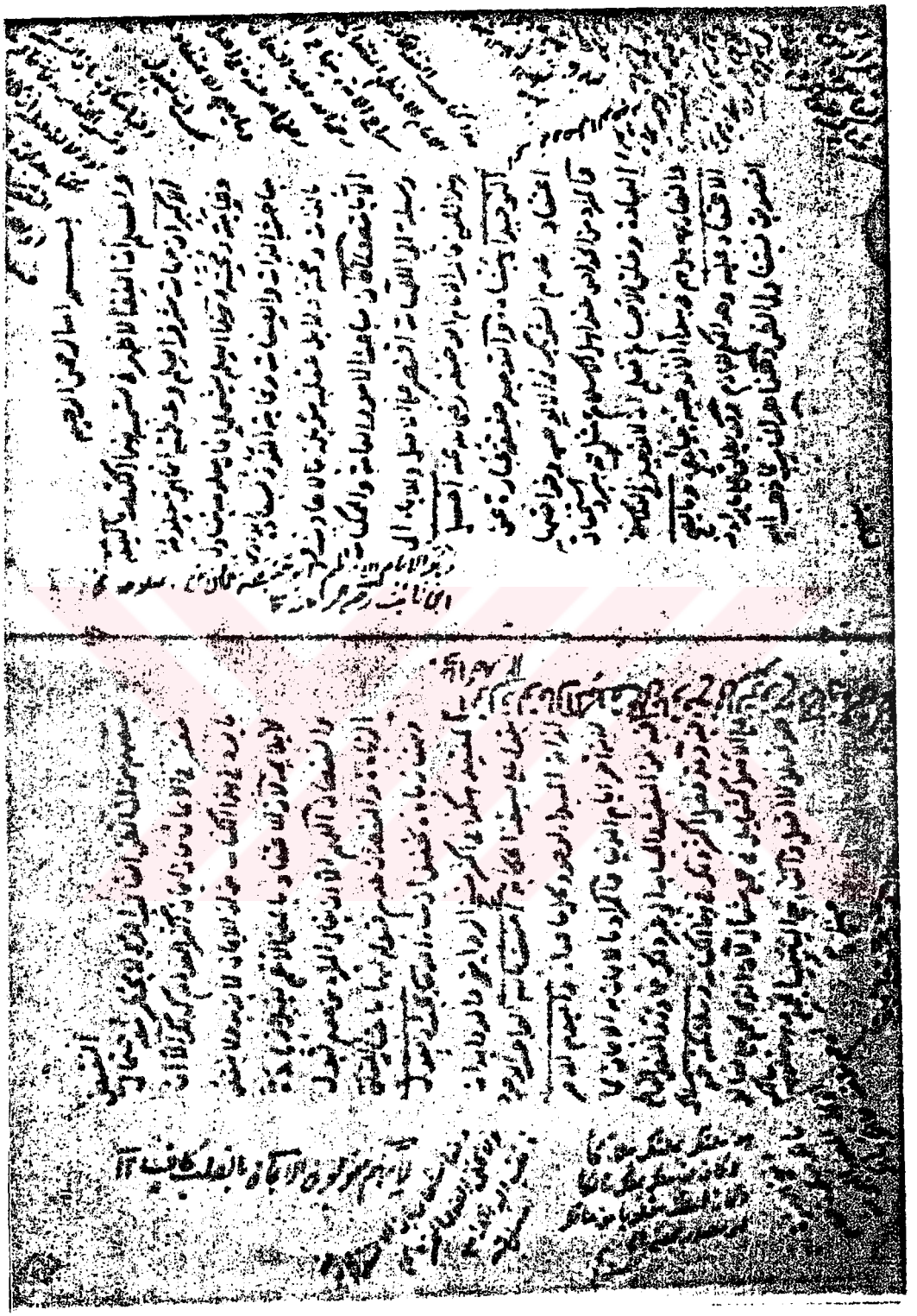
Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber, Nuruosmâniye Ktp., 2188, başlangıç.



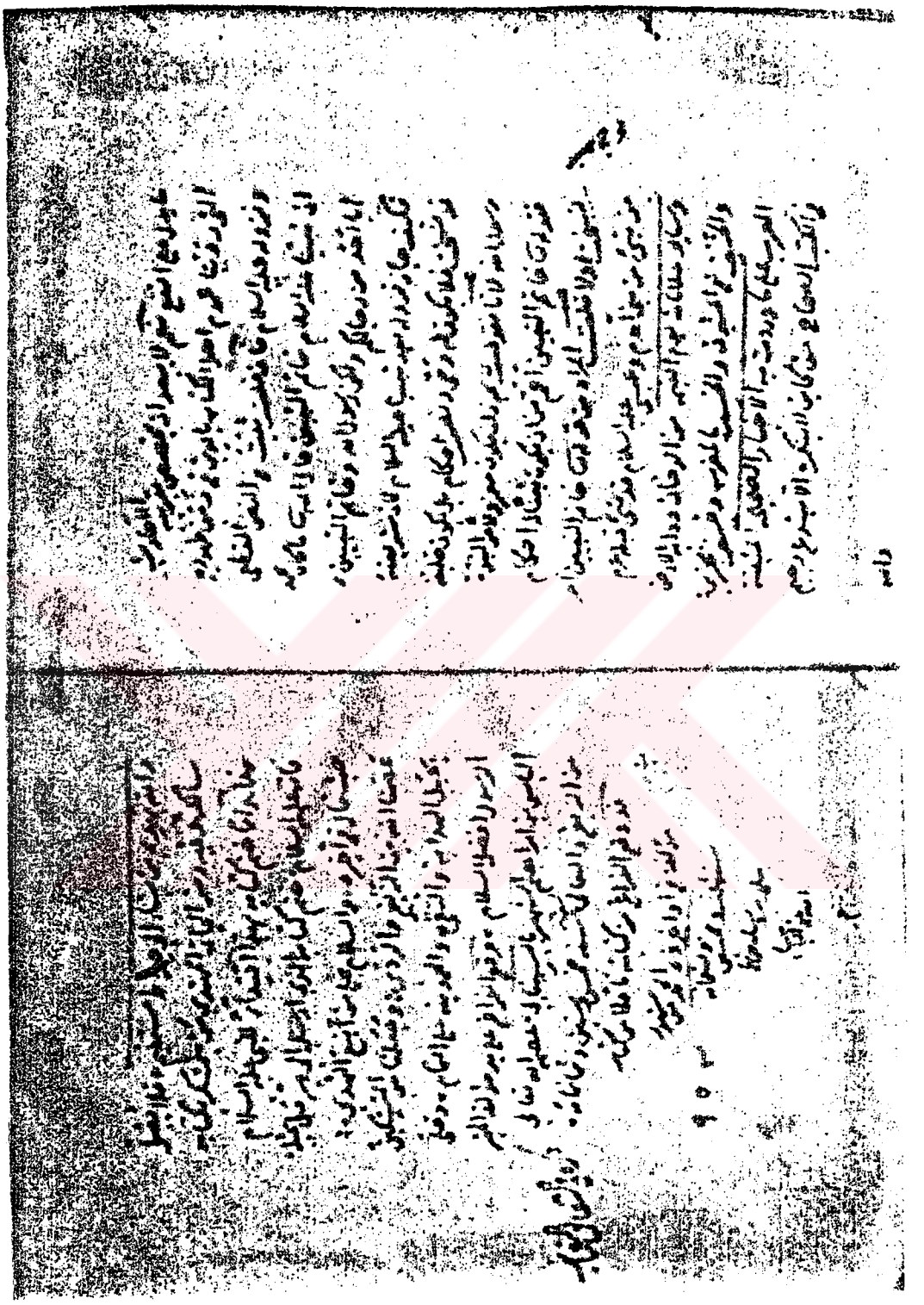
Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber, Nuruosmâniye Ktp., 2188 son.



Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber, Manisa İl Halk Ktp. Eski Eserler Böl., 1570/1, kapak.



Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber, Manisa İl Halk Ktp. Eski Eserler Böl., 1570/1, başlangıç.



Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber, Manisa İl Halk Ktp. Eski Eserler Böl., 1570/1, son.

BİBLİYOĞRAFYA

ADIVAR, Adnan,

-Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1943.

ÂLÎ MUSTAFA, Gelibolu'lu,

-Künhü'l-Ahbâr, İstanbul Üniversitesi Ktp. Türkçe Yazmalar Böl., nr.2359 (yazma).

AYVERDİ, Ekrem Hakkı,

-Osmanlı Mîmârisinde Çelebi Mehmed ve II. Murâd Devri, İstanbul 1972.

EL-BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr Abdü'l-Kâhir b. Tâhir et-Temîmî,

-Usûlu'd-Dîn, İstanbul 1346/1928.

BALDIRZÂDE, Mehmed Selîsî,

-Vefeyât-ı Baldırzâde (Ravza-i Evliyâ), Bursa Eski Eserler Ktp. Orhan Böl., nr.1018/1 (yazma).

BALTACI, Câhid,

-XV.-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976.

EL-BAYRÂMÎ, Muhyiddîn Muhammed b. Behâüddîn,

-Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber, Manisa İl Halk Ktp. Eski Eserler Böl., nr.964 (yazma).

EL-BEYÂDÎ, Kemâlüddîn Ahmed b. Hasan,

-İşârâtü'l-Merâm min 'Ibârâti'l-İmâm, thk. Yûsuf Abdürrezzâk, Mısır 1368/1949.

BİLGE,Mustafa,

-İlk Osmanlı Medreseleri,İstanbul 1984.

BROCKELMANN,

-Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL), I-II,Leiden 1944-1949.

EL-BUHÂRÎ,'Abdülazîz b. Ahmed,

-Keşfu'l-Esrâr 'alâ Usûli'l-Pezdevî,I-IV,İstanbul 1307/1889.

BURSALI,Mehmed Tâhir,

-Osmanlı Müellifleri,hz.A.Fikri Yavuz-İsmail Özen,I-III,İstanbul 1972-1975.

DAVUDZÂDE MEHMED,

-Ricâl-i Zeyniyye,Bursa Eski Eserler Ktp.Genel Böl.,nr.854/13 (yazma).

EBÛ HANÎFE,Nu'mân b. Sâbit (İmâm-ı A'zam),

-el-Fıkhu'l-Ekber (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri), trc.Mustafa Öz,İstanbul 1981.

EBU'L-MÜNTEHÂ,Ahmed b.Muhammed,el-Mağnîsavî,

-Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber,İstanbul 1308/1890.

EBÛ ZEHRA,Muhammed,

-Ebû Hanîfe,trc.Osman Keskioğlu,Ankara 1962.

EVLİYÂ ÇELEBİ,

-Seyâhâtnâme,trc.Zuhuri Danışman,III.cild,İstanbul 1970.

FIĞLALI,Ethem Rûhi,

-Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri,Ankara 1983.

EL-HATÎB EL-BAĞDÂDÎ,Ebû Bekir Ahmed b.Ali,

-Târîhu Bağdâd,XIII.cild,Kâhire 1332/1913.

İBN KUTLUBOĞA,Ebu'l-Adl Zeynüddîn b.Kâsım,

-Tâcu't-Terâcim fî Tabakâti'l-Hanefiyye,Bağdâd 1962.

İBNÜ'N-NEDÎM,

-el-Fihrist,Beyrût,1398/1978.

EL-İSFERÂYÎNÎ,Ebu'l-Muzaffer Şâhfûr b.Tâhir,

-et-Tebsîr fi'd-Dîn,Kâhire,1359/1940.

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ,

-Bursa Maddesi.

-Ebû Hanîfe Maddesi,

İSMÂ'İL BELİĞ,

-Güldeste-i Riyâz-ı 'İrfân,Bursa 1302/1884.

İSMÂ'İL PAŞA,Bağdâdlı,

-Hediyyetü'l-'Arifîn,Esmâü'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannıfîn,I-II,İstanbul 1951-1955.

-Zeylü Keşfi'z-Zunûn,I-II,İstanbul 1971-1972.

İSTANBUL KÜTÜPHÂNELERİNDE Fâtih'in Husûsî Kütüphânesine ve Fâtih Çağı Müelliflerine Âid Eserler (bir heyet tarafından hazırlanmıştır),İstanbul 1972.

İZZETZÂDE,'Abdül'azîz Efendi,

-Terâcim-i Ahvâl-i 'Ulemâ ve Meşâyih,İstanbul Üniversitesi Ktp.Türkçe Yazmalar Böl.,nr.2359 (yazma).

KARATAY,Fehmi Edhem,

-Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphânesi Arapça Yazmalar Kataloğu,III.cild,İstanbul 1964.

KÂTİP ÇELEBİ,Mustafa b.Abdillah,

-Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn, I-II,İstanbul 1941-1943.

EL-KEFEVÎ,Muhammed b.Süleymân,

-Ketâibu A'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâi Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr,Bursa Eski Eserler Ktp.Hüseyin Çelebi Böl.,nr.811 (yazma).

KEHHÂLE,'Ömer Rıza,

-Mu'cemu'l-Müellifîn,I-XV,Dımeşk 1376-1381/ 1957-1961.

KEPECİOĞLU,Kâmil,

-Bursa Kütüğü,I-IV,Bursa Eski Eserler Ktp.Genel Böl.,nr.4519-22 (yazma).

EL-KERDERÎ,İbnü'l-Bezzâz Muhammed b.Muhammed,

-Menâkıbu'l-İmâmi'l-A'zam,Beyrût 1401/1981.

EL-KURAŞÎ,Muhyiddîn Abdülkâdir b.Muhammed,

-el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye, I-II,Haydarâbâd 1332/1913.

EL-LEKNEVÎ,Muhammed b.Abdülhayy,
-el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye, 1324/1906.

EL-MÂTURÎDÎ,Ebû Mansûr Muhammed b.Muhammed,
-Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber,Haydarâbâd,1321/1903.

MECDÎ,Mehmed Efendi,
-Şekâ'ik-i Nu'mâniyye ve Zeylleri (Hadâ'ik-i Şekâ'ik),nşr.Abdülkâdir Özcan,I.cild,İstanbul 1989.

MEHMED RÂŞİD,
-Zübdetü'l-Vekâyi' der Belde-i Celîle-i Bursa, İstanbul Millet Ktp.Türkçe Yazmalar Böl.,nr. 89 (yazma).

MEHMED b.SA'DÎ,
-Bursa Vefeyâtı,Edirne Selimiye Ktp.,nr.2126 (yazma).

MEHMED SÜREYYA,
-Sicill-i Osmânî,I-IV,İstanbul 1308-1312/1890-1894.

MUSTAKÎMZÂDE,Süleymân Sa'düddîn Efendi,
-Tuhfe-i Hattâtîn,İstanbul 1928.

MUVAFFAK b.Ahmed,el-Mekkî,
-Menâkıbu'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe,Beyrût 1401/1981.

EL-PEZDEVÎ,'Alî b.Muhammed,

-Usûlü'l-Fıkh (Keşfu'l-Esrâr kenarında),I-IV, İstanbul 1307/1889.

ER-RÛMÎ,el-Hakîm İshak,

-Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber (Muhtasaru'l-Hikmeti'n-Nebeviyye),Manisa İl Halk Ktp.Eski Eserler Böl., nr.5871 (yazma).

SEZGİN,Fuad,

-Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS),I. cild,Leiden 1967.

ES-SÎNOBÎ,İlyâs b.İbrâhîm,

-Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber,Nuruosmâniye Ktp.,nr. 2187-88;Manisa İl Halk Ktp.Eski Eserler Böl., nr.1570/1.

-Hâşiyetün 'alâ Şerhi'l-Makâsıd,İstanbul Süleymâniye Ktp.Fâtih Böl.,nr.2985.

ŞEMSEDDÎN SÂMÎ,

-Kâmûsu'l-A'lâm,I-IV,İstanbul 1311/1893.

TAŞKÖPRÜZÂDE,Muhammed b.Ahmed,

-Mevzû'atü'l-Ulûm,trc.Kemâlüddîn Muhammed Efendi, nşr.Ahmed Cevdet,I-II,İstanbul 1313/1895.

ET-TEHÂNEVÎ,Muhammed b.A'lâ b.Ali,

-Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn,I-II,Kalküta 1862.

ET-TEMÎMÎ,Takıyyuddîn b.Abdilkâdir el-Gazzî,
-et-Tabakatü's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye,
İstanbul Nuruosmâniye Ktp.,nr.2886 (yazma).

TOPALOĞLU,Bekir,
-Kelâm İlmi,Giriş,İzmir 1981.

UZUNÇARŞILI,İsmâil Hakkı,
-Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı,Ankara 1965.

WATT,Montgomery,
-İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri,trc.Ethem
Rûhi Fığlalı,Ankara 1981.

WENSİNCK,Arent Jan,
-The Muslim Creed,Cambridge 1932.

شرح الفقه الأكبر

تأليف

الياس بن ابراهيم السينوبي

المتوفى

سنة ٨٩١ هـ

تحقيق

فتحي كريم قازانج

ازمير - ١٩٩١

فهرس الكتاب

الموضوع	الصفحة
مقدمة التحقيق	٥
مقدمة المؤلف	٨
القصيدة في مدح ابى الفتح السلطان محمد خان.....	١٠
القول في اصل التوحيد و ما يصح الاعتقاد عليه	١٢
القول في ما يجب اعتقاده على المكلف	١٣
القول في الايمان بالبعث بعد الموت	١٦
القول في الايمان بالحساب و الميزان	١٧
القول في معرفة الوحدانيّة	٢١
القول في اسماء الله و صفاته	٢٥
القول في الصفات الذاتيّة	٢٩
القول في الصفات الفعليّة	٣٣
القول في اتصاف الله تعالى بصفاته و اسمائه في الازل	٣٤
القول في أن القرآن كلام الله غير مخلوق	٤١
القول في مخالفة صفات الله تعالى لصفات المخلوقات	٤٧
القول في نفى المماثلة و التشبيه و التجسيم	٤٩
القول في الصفات المتشابهات	٥٢
القول في ايجاد المخلوقات	٥٥
القول في القضاء و القدر و المشيئة	٥٨
القول في خلق الله المخلوق سليما من الكفر	٦٢
القول في العهد الماخوذ من آدم و ذرّيّته	٦٣
القول في نفى الاجبار	٦٦
القول في أفعال العباد	٦٩

الموضوع | الصفحة

القول في حكم الطاعات و المعاصي ٧٢
القول في بيان عصمة الانبياء ٧٤
القول في ذكر وصف نبيّنا صلى الله عليه و سلم ٧٦
القول في ذكر الخلفاء الاربعة و سائر الاصحاب ٧٩
القول في مرتكبي الكبائر ٨٤
القول في المسح على الخفّين ٨٧
القول في الصلاة خلف كل برّ و فاجر ٩٠
القول في المؤمن المذنب ٩١
القول في الرياء و العجب ٩٥
القول في المعجزة و الكرامة ٩٧
القول في حقيقة الايمان ١٠٣
القول في زيادة الايمان و نقصانه ١٠٥
القول في استواء المؤمنين في الايمان و تفاضلهم في الاعمال.. ١٠٩
القول في الاسلام و الايمان ١١٠
القول في معنى الدين ١١١
القول في معرفة الله ١١٢
القول في العبادة ١١٣
القول في الفضل و العدل ١١٦
القول في شفاعة الانبياء عليهم السلام ١١٨
القول في الحوض ١٢٠
القول في القصاص ١٢٢
القول في الجنّة و النار ١٢٤
القول في العقاب و الثواب ١٢٧
القول في الهدى و الاضلال ١٢٩

الموضوع	الصفحة
القول في سؤال منكر و نكير في القبر	١٣٠
القول في اعادة الروح الى الميت	١٣١
القول في ضغطة القبر و عذابه	١٣٤
القول في التعبير الفارسية عن صفات الله	١٣٦
القول في معنى القرب و العبد	١٣٨
القول في ايات القرآن في الفضيلة	١٣٩
القول في والدى رسول الله عليه السلام و عمه ابو طالب	١٤١
القول في أولاده صلى الله عليه و سلم	١٤٢
القول في ما يجب اعتقاده اذا أشكل عليه شئ من علم التوحيد..	١٤٤
القول في خبر المعراج	١٤٤
القول في خروج الدجال	١٤٦
القول في خروج يأجوج و مأجوج	١٤٨
القول في طلوع الشمس من المغرب	١٤٩
القول في عيسى عليه السلام من السماء و سائر علامات يوم القيامة	١٥٠
مراجع البحث	١٥٣

مقدمة التحقيق

١ . المؤلف :

هو من علماء عهد العثمانيين . و اسمه الياس بن ابراهيم السينوبى . و ليس لدينا معلومات صحيحة تتعلق بمكان ولادته و تاريخها. و لا نمتلك أيضا المعلومات الكافية في موضوع دراسته العلميّة . و نعلم مما ذكره محمّد رشيد في كتابه زبدة الوقائع أن السينوبى لما توطن في مدينة بروسه قام بخدمة بعض العلماء المتميزة هناك ، و أخذ من كل منهم العلم . و كان السينوبى عالما فاضلا خطاطا و ذكيا . حيث نرى أنه بلغ الى مستوى عال في علمى الكلام و التفسير و قدرته التامة في العلوم العربية مسلمة من قبل جمهور العلماء.وتوفى سنة ٨٩١ هـ / ١٤٨٦ م . حينما كان مدرسا في المدرسة السلطانية في مدينة بروسه . و قبره أمام باب المسجد في موقع زينيلر .

٢ . مؤلفات السينوبى :

و نتيجة مراجعتنا للمصادر اطلعنا على وجود اربع لالياس بن ابراهيم السينوبى :

أ . حاشية على شرح المقاصد : و ذكر هذه الحاشية في جميع كتب الطبقات التى تحتوى على ترجمة المؤلف .

ب . رسالة في تفسير بعض الايات : تذكر هذه الرسالة في بعض المصادر التى تتحدث عن ترجمة الياس بن ابراهيم .

ت . شرح العروض الاندلسى : يذكر هذا الكتاب اسماعيل باشا البغدادى فقط .

ث . شرح الفقه الاكبر : يذكر هذا الشرح جميع كتب التراجم التى تحتوى على ترجمة المؤلف . فلذلك قد اشتهر المؤلف بلقب شارح الفقه الاكبر . و قد ألف السينوبى شرحه الذى يحتوى على جميع مباحث

الكلام بأسلوب سهل يفهمه الجميع . و وجود نسخ كثيرة مخطوطة من هذا الشرح الكبير في مكاتب مختلفة دليل كاف على كثيرة الرغبة فيه .

٣ . المنهج فيما سلكناه في تحقيق شرح الفقه الاكبر

و استفدنا في تقرير المتن عن هذه النسخ :

ش : النسخة المسجلة تحت رقم ١٦٧٠ في مكتبة سليمانية باسطنبول قسم شهيد علي باشا . و هذه النسخة مستنسخة سنة ٨٦٧ هـ / ١٤٦٢ م . و يوجد في كل صفحة منها خمسة عشر سطرا . و تمامها ٧٥ ورقة .وابعاد هذه النسخة : ١٧٩ x ١٢٥ (١٠٣ x ٦٧)مم .وهذه النسخة مصححة قيمة جدا

ن[1]: النسخة المسجّلة تحت رقم ٢١٨٧ في مكتبة نورى عثمانية . وهذه هى النسخة الوحيدة التامة السالمة من بين سائر النسخ . و ابعد هذه النسخة : ١٨٤ x ١٢٨ (١٣٤ x ٩٠) مم . و في كل صفحة منها ٢٧ سطرا . و تتوكن النسخة من ٢٨ ورقة . و قد استنسخت هذه النسخة بالخط من نوع النسخ بصورة واضحة يمكن قرائتها بغاية السهولة .

ن[2]: و هذه النسخة أيضا موجودة في مكتبة نورى عثمانية مسجلة برقم ٢١٨٨ ، و هذه نسخة سليمة قيّمة ثانية . و يبدوا لنا أنها استنسخت بغاية الدقة و الاعتناء بخط النسخ . و أبعادها: ٢٠٥ x ١٤٥(١٥٣ x ١٠٥) مم . و في كل صفحة ٣٠ سطرا ، و هذه النسخة تتكوّن من ٢٤ ورقا .

م : و قد اطلعنا على نسخة أخرى لهذا لشرح،وهى النسخة الموجودة بمدينة مغنيسا في المكتبة الشعبية في قسم الاثار القديمة تحت رقم ١٥٧٠ / ١ . و تفيدنا قيد الفراغ من كتابه الشرح أن هذه النسخة استنسخت في تاريخ ٩٥٣ / ١٥٤٦ في مدينة بروسه بطريق النقل عن نسخة المؤلف مباشرة و بخط التعليق .

و قد اتبعنا في تقرير المتن هذا المنهج : أشرنا الىارقام الاوراق هوامش الصف ، و اتخذنا بنسخة شهيد علي باشا اساسا في ذلك . و أشرنا

الى الصفحة الاولى من الورقة بحرف و (= الوجه) ، و الى الصفحة الثانية بحرف ظ (= الظهر) ، و بينا الفروق بين نسخ الشرح تحت الصفحة . و وضعنا أسفل الصفحة الحواشي التي تتعلق بمصادر الاحاديث و ارقام الايات التي تتضمنها المتن . و حاولنا أن نثبت مصادر المعلومات ، والروايات التي قام السينوبي بنقلها ضمن شرحه فحاولنا أن نثبتها من مصادرها التي عطف عليها

و هكذا فاني أرجو أن أكون قد وفقت الى استخلاص نص محقق معتمد لكتاب شرح الفقه الاكبر لالياس بن ابراهيم السينوبي ، و بهذا أرجو أيضا أن أكون قد أديت خدمة متواضعة لعقائد الاسلاميّة.

ازمير ١٤١٢ هـ . / ١٩٩١ م .

فتحي كريم قازانج

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خصّ نفرا من عباده ليتفقّهوا في الأمور الدينيّة ١ ظ
وخصّهم باستنباط العقائد من الأدلّة اليقينيّة والصلوة على من أقام متن
الإسلام بشرحه وفصله واظهر دين الحقّ كلّه وعلى آله واصحابه الذين بهم
أقيم شعائر الشرع بحفظ العقائد وعلى التابعين لهم بإحسان في المصادر
والموارد .

وبعد فيقول العبد الفقير[1] إلياس بن إبراهيم السيناني عصمه الله
تعالى من الزيغ والتغابي :

لمّا كان كتاب الفقه الأكبر ممّا ثبت بالإسناد الصحيح[2] الأشهر
أنه ممّا ألّفه الإمام المقدّم والهمام المكرّم سراج الأمّة ومقتدى الائمّة
فخم الدسيعة السابق في تدوين علم الشريعة محيي سنّة رسول الله الكريم
الوفيّ أبو حنيفة نعمان بن ثابت الكوفيّ رضى الله عنه وعمّن دخل في طريقته
وانتحل بنحلته وما نقل عن بعض سفلة المعتزلة وجهلة المختذالة[3] من
أن الإمام أبا حنيفة ليس له كتاب / فيما يتعلّق بمعرفة الباري و ان ٢و
هذا الكتاب لمحمّد بن يوسف المعروف بأبي حنيفة البخاريّ[4] فهو غلط
صريح وشطط فضيح . اختلقوه من حيث أن هذا الكتاب فيه ابطال قواعدهم
وإهمال عقائدهم ، وزعمهم ان الإمام من جملتهم ومنخرط معهم في زمرتهم
و كفاك شاهدا على ذلك ان قال العلّامة الفقيه محمّد بن محمّد

---

(١) في ن[1]: الحقير .
(٢) في ن[1]: الصحّة .
(٣) في ش ، ن[2]: المختزلة ، و هو تصحيف .
(٤) هو محمد بن يوسف المعروف بأبي حنيفة . ذكر عنه الزعفراني فيما روى عن ابراهيم بن أدهم انهم رأوا بالبصرة يوم التروية ، و ذلك اليوم بمكة ، ذكر عنه انه يكفر القائل لهذا القول لانه من باب المعجزات لا من باب الكرامات .(أبو محمود عبد القادر القرشي ، الجواهر المضية ، ٢ / ١٤٨، طبع حيدر آباد) .

[الكردري الشهير بابن البزازي (١) :«إني رأيت بخط العلامة مولانا شمس الملة و الدين](٢) الكردري البراتقيني العمادي (٣) ان هذا الكتاب تأليف الإمام أبي حنيفة بلغه الله تعالى الى الدرجات العلية و قد تواطأ على ذلك جماعة (٤) كثيرة (٥) من المشايخ»(٦). و قد نقل صاحب الكشف مولانا عبد العزيز بن احمد البخاري (٧) قريبا من النصف من لفظ العذب الجاري (٨).

ثمّ انه لرصانة كلماته ووجازته ، وبعد غوره ،وغرابة طوره وعدم استنباطه من كتب القوم بل هو في الصعوبة كسيل العرم (٩) لم يتصد لشرحه أحد من الفضلاء ولم يتفرّغ لتحقيقه واحد من العلماء مع انه العمدة في العقائد والكفاية في الفوائد / وفي التيمّن بألفاظه، ما ٢ ظ يدفع به النوائب ويستمطر به السحائب لمثل هذا فليعمل العاملون

---

(١) هو حافظ الدين بن محمد بن محمد الكردري، المشهور بابن البزازي (٧٢٩ – ٨١٦ هـ / ١٣٦٩ – ١٤١٢) : عالم مشارك في أنواع من العلوم ،ولد بكازرين،و توفي بزبيد من بلاد اليمن . من تصانيفه الكثيرة : اللامع المعلم العجاب الجامع بين المحكم و العباب تفسير القرآن العظيم ، شرح البخاري ، و شرح المشارق.(الزركلي، الاعلام، ٥/ ٢٧٤ ، و كحالة، معجم المؤلفين ، ٣/ ١٧٧) .

(٢) ما بين الحاصرتين ثابت في هامش ن٢ .

(٣) هو محمد بن محمد بن عبد الستار ،أبو الوجد ،شمس الائمة ، الكردري، (٥٩٩ – ٦٤٢ هـ / ١٢٠٢ – ١٢٤٤ م). من علماء الحنفية ، من أهل بخارى . ووفاته فيها. من كتبه : الرد والانتصار في الذب عن الامام ابى حنيفة.(القرشي، الجواهر المضية، ٢/ ٨٢ ، و الزركلي، ٥/ ٢٥٥، كحالة، معجم المؤلفين ، ١١/ ٢٣٣) .

(٤) ساقط من ن١

(٥) في ن١ : كثير .

(٦) الكردري، مناقب الامام الاعظم ،ص ١٢٢، طبع بيروت ، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

(٧) هو عبد العزيز بن احمد بن محمد الحنفي ، (علاء الدين) المتوفى ٧٣٠ هـ / ١٣٣٠ م) . فقيه ،اصولي . من تصانيفه : كشف الاسرار في شرح اصول البزدوي ، و شرح الهداية في فروع الفقه الحنفي الى باب النكاح . (كحالة ، معجم المؤلفين ، ٢/ ٢٦٨).

(٨) أنظر : عبد العزيز البخاري، كشف الاسرار ، ١ / ٧ – ٨ .

(٩) في ن١: العرم و العوم .

و في ذلك فليتنافس المتنافسون . و ان كنت من أقل ابناء الزمان فيما بين الاخوان لا يرجو له الانتصاب في مثل هذا الخطب النهج و ايقاد ناره في الليل المدلهم الا ان لله (١) يؤيّد بنصره من يشاء ، و يجعل من عباده من يستنبط بلا رشاء فخخت في بحاره . و غصت في تياره فشرحت له شرحا يتبين به بعض ما خفى من مكنوناته . و شيٌ يسير من مخزوناته آملا به الاجر الجزيل في الاجل و الثناء الجميل في العاجل (٢) .

القصيدة في مدح ابي الفتح السلطان محمد خان

فقصدت أن أطرّز ديباجته . و أنوّر زجاجته . بميامن أسماء من سما سماء العزّ و الانفس ، و محاسن أوصاف أضاء برأيه الى الفلك الاطلس و مشيدة بنيان الهداية ، و التقى ، و مسدد أركان الكرامة و العلى مسد خلة الداني ، و الناصب ، صاحب القوتين العلمية و العملية و الدولتين السيفية و القلمية . شعر :

في الفضل ما احد يدعوه ان له
في الخلق من شاهد و الخلق مشهود
لو حلّ همته في معدن لنما
او جاهل لبدا حلال مقعود
لو قسم الكرم القسام منحتة
ما يلتقى رجل لم يخط بالجود
سفك دماء عدى من جوده العمم
يقرى الطيور بها و العائل الدود

---

(١) في ن١ : الله تعالى .

(٢) ابتداء من عبارة « الحمد لله الذى حفض » بالصفحة رقم ٥ سطرا ١ الى « والثناء الجميل في العاجل » يوجد بنسخة مغنيسا .

كان المقام له في العز محمودا
نرجو شفاعته من قبله الخود
و هو الليث الغشمشم و الغوث المقدم
سلطان سلطان اعاظم الوزراء في الارض
و الجواب على الرقاب اتباع سنته كالفرض
كلاذ علماء الاسلام في
معاذ فضلاء الانام من حوادث الادوار
محمود الفعال كاسمه موفور النوال في قسمه
لا يزال عون الحق مغيثا له و ظهيرا
و العناية الالهية معوانا و نصيرا
شعر :
و هذا سؤال لو سكت كفيته
لانى سالت الله فيه و قد فعل
و ما انا في اتحافي اليه الاكمن اتحف قطرة
الى التيار ، او ركب السكيب في المضمار
لان أنواع العلوم من علمه يستقى
و بدلالته الى مرقاتها يرتقى
و الله تعالى يؤيّد الاسلام بنصره
و بنمو اغصان الامانى في عصره (١)

---

(١) توجد هذه القصيدة بنسخة ن[1] فقط .

و اعلم ان الفقه الأظهر في تسمية هذا الكتاب بالفقه الاكبر هو [١] ان جهات شرف العلم ، وعظمته إنما هي معلومه و غايته ، وحجّته ، وهذا العلم يشملها . فان معلومه يتناول مباحث الذات و الصفات ، وغايته الفوز بسعادة الدارين بالذات ،وحجّته دلائل عقلية مؤيّدة بالأحاديث والآيات .

القول في أصل التوحيد و مايصحّ الاعتقاد عليه

ولمّا كان مباحث الأمور العامّة والممكنات وسيلة الى الالهيّة ، اقتصر على الاصل . وللإيماء إلى هذا المعنى قال الامام أبو حنيفة رضى الله عنه (أصل التوحيد) اى [٢] حقيقته وهي[٢] عبارة /عن إعتقاد ٣و عدم الشريك في الالوهيّة وخواصّها . والمراد من الخواصّ عند أهل الإسلام مثل تدبير العالم [٣] واستحقاق العبادة ، و خلق الاجسام .

فعلم ان لا توحيد في الفلاسفة والنصارى[٤] بل هم في بيداء الالوهية حيارى (وما يصحّ الإعتقاد عليه) وهو الحكم الجازم ،وقد يطلق على ما يرادف التصديق فيتناول الظنّ ، وهذا هو المناسب لما ذهب اليه بعضهم من ان الظنّ الغالب الذى لايخطر معه احتمال النقيض معتبر[٥] في الإيمان . فان أكثر العوامّ كذلك الا ان ما يرد في هذا الكتاب من ان الإيمان لا يزيد ولا ينقص لا يلائمه ، لان الإعتقاد بالمعنى الاعمّ يقبل الزيادة و النقصان ، اللّهمّ الا ان يقال المراد من عدم قبول الزيادة و النقصان عدم قبوله لهما باعتبار المتعلّق ، وههنا زيادة تحقيق سيأتي إن شاء الله تعالى .

---

(١) ساقط من ش ، م .
(٢) في م : مبناه والتوحيد حقيقته .
(٣) ساقط من م .
(٤) أنظر في التوحيد : الماتريدى ، كتاب التوحيد، ص ١١٨ – ١٣٥ ، طبع استانبول ١٩٧٩ ، و الصابونى ، البداية ، ص ٢١ – ٢٣ ، طبع انقره ١٩٧٩ م .
(٥) في م : معبّر .

القول في ما يجب اعتقاده على المكلف

(يجب ان يقول) المعتقد هكذا في أكثر نسخ الرواية والدراية ان يقول على صيغة الحكاية (آمنت بالله الواجب الوجود لذاته المبدأ لوجود كلّ ما عداه .

(واليوم الاخر) لانه آخر أيام الدنيا ، والمراد بالايمان به الايمان بما فيه من البعث والحساب الى غير ذلك ممّا ورد النص القاطع فيه / وقد فصّل اكثر ذلك في هذا الكتاب . ٣ظ

(ملائكته) جمع ملأك الاصل كالشمائل[١] في جمع شمال ، لان الذى يجمع على فعالل هو فعلل لا افعل ، والتاء حينئذ [٢] لتأنيث الجمع و هو [٣] مقلوب مألك اى موضع الرسالة او مصدر بمعنى المفعول من الالوكة ، وهى الرسالة . ثمّ غلبت على الجواهر العلويّة النورانية المبرّأة عن الكدورات الجسمانيّة القادرة على التشكّل [٤] بالاشكال المختلفة ، ولذلك يراهم الانبياء [٥] عليهم السلام [٥] كذلك .

(وكتبه) جمع كتاب ، والمراد ههنا ما انزل الله [٦] تعالى على أنبيائه صلوات الله [٦] عليهم اما مكتوبا على الواح او مسموعا من الله من وراء حجاب او ملك مشاهد ، او مصوّت هاتف [٧] .

(و رسوله) جمع رسول ، وهو من بعثه الله تعالى [٨] بشريعة مجدّدة [٩] . والنبي بعثه و من بعثه لتقرير شرع سابق كانبياء بني

---

(١) في م : كشمائل .
(٢) في ش ، ن١ ، ن٢ : ح .
(٣) في ن٢ : هذا .
(٤) في م : الشكل .
(٥)...(٥) ساقط من ن١ ، ن٢ ، م .
(٦)...(٦) ساقط من م .
(٧) في ن١ ، ن٢ : هتاف .
(٨) ساقط من ن١ ، م .
(٩) في م : مجدودة .

إسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى [١] عليهما السلام [٢] ، ولذلك شبّه النبيّ [٢] صلّى الله عليه و سلم [٢] علماء [٣] امته بهم [٤] .

فان قيل : كيف يصحّ هذا ، وقد قال الله تعالى : و لقد آتينا موسى الكتاب و قفّينا من بعده بالرسل [٥] ، و قد بيّن ذلك في الكشاف بالأنبياء بين موسى و عيسى عليهما السلام [٦] .

قلت : لعل المراد بالرسل في الاية الكريمة هو المعني اللغوى و كذالك / المراد في هذا الكتاب . اذ الايمان الاجمالي بجميع الانبياء ٤و هو اللازم ، يؤيده قوله تعالى :«و لكنّ البرّ من آمن بالله و اليوم الآخر و الملائكة و الكتاب و النبيّن»[٧] .

و اما ما قيل من ان الرسول نبي معه كتاب ، و النبي اعم فيرد عليه ان عدد الرسل من البشر يزيد على عدد الكتب على ما ثبت في الأخبار المشهورة .

و اجاب عنه بعض الفضلاء بان المراد بمن له كتاب ان يكون مامورا بالدعوة الى شريعة كتاب سواء نزّل عليه او على نبي آخر قبله .

و لا يخفى عليك ان هذا الجواب يستلزم ان يكون يوشع [٨] عليه السلام [٨] مثلا من الرسل ، لأنه كان يدعو الى شريعة كتاب نزّل على موسى [٩] عليه السلام [٩] . و قد صرّح في شرحى المقاصد و المواقف بانه نبي غير رسول[١٠] .و انما قدم ذكر الملك على الكتاب و الرسل

---

(١)...(١) في ش : عم .
(٢)...(٢) في ش : عم .
(٣) ساقط من ن١ .
(٤) انظر : العجلوني ، كشف الخفاء ، ٢ / ٨٣ .
(٥) البقرة (٢) ، ٨٧ .
(٦) انظر : الزمخشري ، الكشاف ، ١/ ٢٩٤ .
(٧) البقرة (٢) ، ١٧٧ .
(٨)...(٨) في ن٢ : عم .
(٩)...(٩) في ن٢ : عم .
(١٠) انظر : التفتازاني ، شرح المقاصد ج ٢ ص ١٣٨ ،طبع استانبول ١٢٧٧ ه / ١٨٦٠ م ، الجرجاني ، شرح المواقف ٣ ص ٥٧٨ ، طبع ١٢٣٩ ه / ١٨٢٣ م .

اتباعا للترتيب الواقع . فالله سبحانه [١] ارسل الملك [٢] الى الرسول [٢] لا [٣] تفضيلا للملك عليهما . و لايخفى ان ظاهر هذا الكلام يشعر بان المراد من الرسول هو المعنى الاصطلاحي . فالأولى ان يقول انما قدّم الملائكة لتقدّمهم في قوّة الإيمان بهم ، لأنهم اخفى فالإيمان بهم أقوى .

ثمّ انه رضى الله / أشار ههنا إلى ان الاصل في الإعتقاد هو معرفة ٤ظ المبدإ و المعاد ، و اما ذكر الملائكة و ما عطف عليه فليتوصّل به الى الامعاد . اذ معرفة المبدإ لايتوقّف على السمع .

و اما ما يقال من ان المرء لا يصير مؤمنا إلا [٤] اذا تعلّم من النبى [٥] عليه السلام [٥] ما علمه بارشاد الكتاب الواصل اليه بتوسط الملك ، وهو اعني ما علمه ان له و لجميع ما يشاركه في الحدوث والامكان صانعا واجب الوجود فائض الجود . فيرد عليه ان معرفة تعالى [٦] لا تحتاج الى معلّم على ما بيّن [٧] في الكتب الكلاميّة [٨] .

و ان اريد الإيمان المنجي على ما يستدلّ عليه بقوله عليه السلام : «امرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله» [٩] . فهو أيضا مخالف

---

(١) في ن٢ : تعالى .
(٢)...(٢) ساقط من م .
(٣) في ن١ : هو المعنى الإصطلاحي لا .
(٤) ساقط من م .
(٥)...(٥) في ن١ : عليه الصلاة و السلام .
(٦) ساقط من ن١ .
(٧) في م ، ن١ ، ن٢ : حقق .
(٨) انظر في معرفة الله : الماتريدى ، كتاب التوحيد ، ص ١٧-١٩ ، الصابوني ، البداية ، ص ٢٠ ، و البياضي ، اشارات المرام ، ص ٨٢- ٨٤ ، طبع استانبول ١٣٦٨ ه / ١٩٤٩ م .
(٩) البخارى ، الإيمان ، ١٧ (١/ ١١) ، الصلاة ٢٨ (١/ ١٠٣) ، الزكاة ١ ، ١١/ ١١٠ ، الاعتصام ٢٨ (٨/ ١٦٢) ، مسلم ، الإيمان ، ٨(١/ ٥١ - ٥٣) ، رقم ٣٢ - ٣٦ ، الترمذى ، تفسير سورة ٨٨ (الغاشية) ، ٧٨ (٥ / ٤٣٩) ، رقم ٣٣٤١ ، ابن ماجه ، الفتن ، ١ (٢/ ١٢٩٥) ، رقم ٣٩٢٧ ، النسائى ، الزكاة ، ٣(٣/ ١٤) ، الدارمى ، السير ، ١٠(٢/ ٢١٨) ، احمد بن حنبل ، المسند ٤/ ٨ .

لإجماع الأمة على حصول النجاة بالمعرفة بلا معلم ، ولا يذهب على المتأمل ان في قوله (١) رضى الله عنه (١) : يجب ان يقول(٢) الى اخره (٢) اشارة الى ان الإقرار باللسان لا بد منه في الإيمان على ما يأتيك البيان ان شاء الله تعالى (٣) .

القول في الإيمان بالبعث بعد الموت

(و البعث بعد الموت) لم يكتف بذكر المعاد المشار اليه بقوله : و اليوم الآخر ، لأنه غير صريح في المعاد الجسماني بل يحتمل الروحاني ايضا ، و فيه رد على الفلاسفة المنكرين للمعاد الجسماني والا ، فالملّيون باجمعهم / اتفقوا على ثبوته ، والعقل لا يستبدّ بإثباته (٤) النقل به(٤) هو لقوله تعالى (٥) :﴿ان الله يبعث من في القبور﴾(٦) . و هو مما علم ضرورة من دين محمّد (٧) صلى الله عليه و سلم (٧) .

و انما قلنا : انه رد على الفلاسفة (٨) لأن المفهوم من هذا الكلام ان يكون المبعوث هو المائت ، و ليس ذلك النفس الناطقة ، لان الموت عدم الحيوة عمّا من شأنه . و لا يتصوّر ذلك في حقّها ، لأن الحياة اما اعتدال المزاج النوعي او قوة الحس و الحركة التابعة .

فان قلت : قوله تعالى :﴿كل نفس ذائقة الموت﴾(٩) يدل على موت النفس . قلنا : بل فيه ما يدل على ان النفس غير مائتة (١٠) لانها حال

---

(١)...(١) في ن¹ : رضه .
(٢)...(٢) في ش ، ن¹ ، ن² : الخ .
(٣) في ن¹ : الملك المنان ، و ساقط من م .
(٤)...(٤) في ن² : به النقل .
(٥) ساقط من م .
(٦) الحجّ (٢٢) ، ٧ .
(٧)...(٧) في ن² : عم م .
(٨) في م : فلاسفة .
(٩) آل عمران (٣) ، ١٨٥ .
(١٠) في م : مائتة .

الموت ذائقة له . فلا بدّ ان يكون الذائق موجودا حال حصول الذوق و أما قوله تعالى : «و ما كان لنفس ان تموت الا باذن الله»[١]، فالمراد من النفس الشخص ، و انما عبّر عنه[٢] بالنفس ليعمّ الذكر و الأنثى و اذا فسّر البعث بمعث الموتى من القبور بان يجمع الله اجزاءهم الأصليّة و يعيد الأرواح اليها يكون الأمر اظهر .

(و القدر خيره و شره من الله) سيأتيك تحقيق القدر مع القضاء ان شاء الله تعالى . و فيه ردّ على المعتزلة من حيث / انهم لا يسندون ظ الشرور و القبائح الى الله تعالى بناء على ان خلق القبيح قبيح عندهم ،و عندنا القبيح كسب القبيح لا خلقه ،لأن الكلّ ملكه ان يتصرف على اىّ وجه أراد .

القول في الايمان بالحساب و الميزان

(و الحساب) اى المحاسبة لقوله تعالى : «ان الينا ايابهم ثم ان علينا حسابهم»[٣] و قوله : «ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله»[٤] . و فيه ردّ على من انكر الحساب كالمعتزلة و الروافض وحجّتهم . و الجواب عنها ما ياتي في مسألة الميزان . وفي بعض النسخ و الحسنات و هى تطلق على معنيين على نفس العمل الصالح و على ثوابه و المراد ههنا هو الثاني ، و اما قوله تعالى : «من جاء بالحسنة فله عشر امثالها»[٥] ، فهو وارد على المعنى الاول .

(و الميزان) و هو عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال[٦].

---

(١) آل عمران (٣) ، ١٤٥ .
(٢) ساقط من ش .
(٣) الغاشية (٨٨) ، ٢٦ .
(٤) البقرة (٢) ، ٢٨٤ .
(٥) الأنعام (٦) ، ١٦٠ .
(٦) انظر في الميزان : الجويني ، العقيدة النظامية ، ص ٨٠-٨١، ابو اليسر البزدوى، اصول الدين ، ص ١٥٩ - ١٦٠ .

ذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان و شاهين اى عمود عملا بالحقيقة لامكانها (١) . و ورد في الحديث تفسيره بذلك (٢) . والقران ناطق بثبوته ، قال تعالى :«و نضع الموازين القسط ليوم القيامة»(٣) و الوزن يوم الحق .

ثم فيه ردّ على من زعم من المعتزلة ان الأعمال اعراض لا يمكن اعادتها لتوزن ، و ان امكنت فلا يمكن وزنها ، ولأنها معلومة الله تعالى (٤) / فوزنها عبث . بل المراد العدل الثابت في كل شئ ، و لذا ٦و ذكر بلفظ الجمع ، و الا فالميزان المشهور واحد .

و الجواب انه قد ورد في الحديث : ان كتب الأعمال هى التى توزن(٥) و تصوير النصارى يوافق هذه الرواية و التى في تفسير الميزان فكان التفسير وارد في الانجيل ، و قيل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيات اجساما ظلمانية ، وقيل : العامل يوزن مع عمله (٦) لحديث عمر بن

---

(١) أنظر في الميزان : ابن جرير الطبرى ،جامع البيان،١٧/ ٣٣ ، الزمخشرى ، الكشاف ، ٢/ ٥٧٤ ، البيضاوى ،أنوار التنزيل ، ٤/ ٢٥٠ ، النسفى ، مدارك التنزيل و حقائق التأويل ، ٤/ ٢٥١، الخازن ، لباب التأويل ، ٤/ ٢٥٢، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٣/ ١٨٠، ٤/ ٢٧٥ ، الفيروزآبادى ، تنوير المقباس ، ٤/ ٢٥٢ .

(٢) أنظر : أحمد بن حنبل ، المسند، ٣/ ٤٦٧ .

(٣) الانبياء (٢١) ، ٤٧ .

(٤) ساقط من ن[1]، ن[2]، م .

(٥) احمد بن حنبل ، المسند ، ٢/ ٧٦ .

(٦) أنظر في الانجيل في الميزان و الاعمال : رسالة فى الاروام ٣٢/٩ ، رسالة عموميّة ليعقوب ٢/ ٢٦، لاويلولر،١٩/ ٣٦ ، أيوب ٣١/ ٦ ، امثال سليمان ١/ ١١، دانيال ٥/ ٢٧ ، اشعيا ، ٤٠/ ١٢ ، ٤٦ / ١٦ .

الخطاب [١] رضى الله عنه [١] : «حاسبوا قبل ان تحاسبوا وزنوا انفسكم قبل ان توزنوا»[٢] . و عن ابى هريرة [٣] رضى الله عنه [٣] انه قال قال النبى صلى الله عليه و سلم : «يؤتى بالرجل [٤] الأكول الشروب العظيم فيوزن بحبّة فلا يزنها قال و قرأ فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا»[٥].

و افعال الله غير معللة بالأغراض عندنا فلا عبث ولو سلم فيجوز ان يكون في الوزن حكمة لا نطلع [٦] عليها على انه لا يبعد ان يكون الحكمة في ذلك ظهور مراتب ارباب الكمال و فضائح ارباب النقصان على رؤس الأشهاد زيادة في لذات هؤلاء و مراتبهم وآلام اولئك و مساءاتهم .

و اما لفظ الجمع فيجوز ان يكون للاستعظام ./ و قيل : لكل مكلف ٦ظ ميزان . و الظاهر ان الجمع باعتبار اختلاف الموزونات او تعدّد الوزن

قال القرطبى : الميزان حقّ ، و ليس هو في حقّ كل احد[٧] بدليل قوله تعالى : يعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصى و الأقدام [٨].

قال ابن كثير : قد تواترت الأحاديث في السنن في الذين يدخلون الجنة بغير حساب [٩] و يلزم منه ان لا يوزن اعمالهم [١٠] .

---

(١)...(١) في ن١ : رضى الله عنه ربه الوهاب ، و في ن٢ : رضى عنه ربه الوهاب ، و ساقط من ش .

(٢) الترمذى ، القيامة ، ٢٥ (٤/ ٦٣٨) ، رقم ٢٤٥٩ .

(٣)...(٣) في ن١ : رضى الله تعالى عنه ، و ساقط من ن٢ ، م .

(٤) في م : للرجل .

(٥) الترمذى ، القيامة ، ٦(٤/٦١٨)، رقم ٢٤٢٧ ، ابو داود ، السنة ، ٢٨(٥/ ١١٦) ، ٤٧٥٥ ، احمد بن حنبل ، المسند ،١/٣١٩، ٤/ ١٢٩ ، ١٦٤ ، ٢ / ٢٢١ .

(٦) في م : يطلع .

(٧) انظر في الميزان : القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن،١٧/١٧٥.

(٨) الرحمن (٥٥) ، ٤١ .

(٩) البخارى ، الرقاق ، ٢١(٧/١٨٣) ، الطبّ ، ١٧(٧/١٦) ، مسلم ، الايمان، ٩٤(١/١٤٣٣) ، رقم ٣٦٧ ، ابن ماجه ، الزهد ، ٣٤ (٤/١٤٣٣) ، رقم ٤٢٨٥ ، الدارمى ، الرقائق ، ٨٦(٢/٣٢٨) ، احمد بن حنبل ، المسند ، ٤/٤٤١

(١٠) ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، ٣/١٨٠ .

اقول : يؤيده ماقال الإمام المفسّر عمدة اهل السنة والجماعة العلامة ابو المعين النسفي في بحر الكلام ان ايمان العبد لا يوزن لانه ليس له ضدّ حتى يوضع في كفة اخرى ، لأنّ ضدّه الكفر . و الإنسان الواحد لا يكون فيه الإيمان و الكفر[1] فعلم منه ان لا يوزن عمل من لم يصدر منه ذنب قطّ و ما قال[2] عليه السلام[2] :«لو وزن إيمان ابي بكر بايمان جميع الناس لرجح»[3] فشرطيّة ، لا يقتضي الوقوع على ان المنفي نفي[4] الموازنة بالضدّ لا نفي[5] الموازنة مطلقا .

و الحق ان لا استبعاد في ان يوزن اعمال من لم يصدر منه ذنب قطّ اظهارا لشرفه على روّس الأشهاد و تنويها بسعادته و علوّ همّته ويوزن اعمال من لم يكن له / حسنات قطّ لإظهار شقاوته و فضيحته على روّس ٧و الأشهاد .

و انما اخر الميزان عن الحساب لما قال العلماء من انه اذا انقضى الحساب كان بعده نصب الميزان و وزن الاعمال لأجل مقاديرها ليكون الجزاء بحسبها و على قدرها و يزاد للمحسن عشرة امثاله[6] او ازيد على ما يشاء[7] . و من هذا ايضا يعلم الحكمة في وزن الحسنات المحضة او السيئة المحضة .

(و الجنة و النار) لان الآيات و الأحاديث في بيانهما اشهر من ان يخفى . وسياتي مزيد تحقيق ان شاء الله تعالى (حقّ كلّه) ثابت لا شك فيه . و اعلم ان قوله : و البعث بعد الموت عطف على المجرور في بالجنة[8] وقوله و القدر مع ما عطف عليه مبتدإ خبره من الله

---

(١) ابو المعين النسفي ، تبصرة الادلة ، ورق ٢٣٦ و .
(٢)...(٢) في ن٢ : عم .
(٣) الترمذي ، الرؤية ، ١٠(٤/٥٤٠) ، رقم ٢٢٨٢ ، احمد بن حنبل، السند ، ٥/ ٤٤ ، ٥٠ ، ٢٧٦ .
(٤) في م : هو .
(٥) ساقط من م .
(٦) في م : امثالها .
(٧) انظر : البياضي ، اشارات المرام ، ص ٧٢ – ٧٣ .
(٨) في م : بالجنة .

تعالى [١] و المجموع عطف من جملة المؤمن به ، وكذا حال قوله والحساب فهو مع ما عطف عليه مبتدأ خبره قوله [٢] حقّ كلّه و لفظ ذلك على ما في بعض النسخ اعادة للمبتدإ ليعلم ان الخبر للمجموع هذا كلّه ناظر الى الإعتقاد .

القول في معرفة الوحدانيّة

و اما ما يتعلق بالتوحيد فهو ما اشار اليه بقوله (و الله تعالى / واحد لا من طريق العدد) يعنى ليس المراد بوصفه تعالى بالوحدة ٧ظ انه من جملة الأمور المتصفة بالوحدة كزيد و عمرو مثلا ، بل معناه انه واحد في الألوهية و الى هذا المعنى يشير [٣] قوله تعالى« و الهكم اله واحد »[٤] حيث لم يقل و الهكم واحد ليعلم ان المراد الوحدة في الألوهية ، و هذا مثل قولهم : سيدكم سيد واحد . فان معناه واحد [٥] في السيادة و لا يختلجنّ في وهمك ان معنى كلامه [٦] رضى الله عنه [٦] ان وحدته تعالى ليس لكونه معروض الوحدة ، فانها عرض قائم بمبدإ العدد و الله تعالى منزّه عن ذلك . فانه ذكر في شرح الكشاف للتفتازانى[٧] رحمه الله : ان المراد في مثل[٨] قوله تعالى« قل هو الله احد »[٩] هو اول العدد.

---

(١) ساقط من ش ، ن٢ ، م .
(٢) ساقط من م .
(٣) في ن٢ : أشار .
(٤) البقرة (٢) ، ١٦٣ .
(٥) ساقط من م .
(٦)...(٦) في ن١ : رضى الله تعالى عنه .
(٧) في ش ، م : التفتازانى .
(٨) في ن١ : بمثل .
(٩) الاخلاص (١١٢) ، ١ .

و لما اشعر قوله لا من طريق العدد ان هناك طريق آخر تدارك ذلك بقوله (ولكن من طريق انه لا شريك له) اى في الألوهية و خواصّها على ما بينا في صدر الكتاب . تمسّك العلماء في ذلك بالعقل[١] و بالنقل ايضا و ذلك [٢] لأن بعثة الأنبياء و صدقهم بدلالة المعجزات لا يتوقف على ثبوت الوحدانية فيجوز التمسّك بالنقل .

اما العقل / فقال الحكماء : لو وجد الٰهان واجبا الوجود لذاتيهما ٨و لتشاركا في الوجوب الذى هو نفس ماهيتهما ، فلا بد من الامتياز بالتعين الداخل في هوية كل منهما [٣] فيلزم تركب هوية كل منهما [٣] و انه محال [٤] ضرورة ان المركّب ممكن لا واجب ، و يرد عليه انه ان اريد التركيب الخارجي فلزومه ممنوع لما ذهب اليه الحكماء من ان التعيّن موجود على انه عين الماهيّة بحسب الخارج على قياس حال الجنس و الفصل مع النوع ، و ان اريد التركيب الذهني فاللزوم مسلّم لكن بطلان التالي ممنوع [٥] لأن التركيب الذهني لا يستلزم الإمكان ، لأنه انما يثبت باعتبار الاحتياج في الوجود الخارجي الى الغير . اللهمّ الا ان يكتفوا بالاحتياج الى الغير في نفس الامر . ويمكن ان يتمسّك في اثبات التوحيد بوجه اخصر بان يقال لو تعدد الواجب في الخارج ، فلا بد ان يكون لكل منهما وجود على حدة مغاير لوجود الآخر . فيلزم كون المتغايرين نفس الواحد ضرورة ان الواجب وجوده نفس ماهيته .

فان قيل : لم لا يجوز ان يكون لكل منهما ماهية منحصرة في الشخص / ٨ظ قلنا : الوجوب نفس ماهية الواجب على ما ثبت بالبرهان ، و به يتمّ المقصود و تحقيق ذلك ان الكلام في ان الواجب الذى وجوده و وجوبه نفس

---

(١) انظر في توحيد الصانع : الماتريدى ، كتاب التوحيد ، ص ٢٣ ، البياضى ، اشارات المرام ، ص ١٠٧ .
(٢) ساقط من م .
(٣)...(٣) ساقط من م .
(٤) في ن[١] ، ن[٢] : مح .
(٥) في م : مم .

ماهيته ، هل يصحّ له التعدد بحسب الجزئيّات او لا ، و بهذا ظهر صحّة ما يُقال ايضا في التوحيد . لو تعدّد الواجب فالتعيّن الذى به الامتياز ان كان نفس الماهيّة الواجبيّة او معلّلا بها او بلازمها فلا تعدّد ، وان كان معلّلا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لإمتناع احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل .

و اما النقل فاجماع الانبياء (١) صلوات الله عليهم اجمعين(١) على الدعوة الى التوحيد و نفى الشريك و النصوص القطعية من كتاب الله(٢) على ذلك

و لمّا اثبت التوحيد اشار الى بطلان زعم من اثبت له تعالى شريكا لزعمه ان له ابنا كقولهم : المسيح ابن الله و عزير ابن الله فان ذلك قول بالشريك (٣) في الألوهية ضرورة ، لان الابن يشارك الاب في الماهية و لهذا قال المفسرون في قوله تعالى و من الذين اشركوا يود احدهم(٤) يجوز ان يكون المراد به اليهود ، لأنهم قالوا : عزير ابن الله (٥) .

فقال : (لم يلد) لعدم من يجانسه / و لأنه باق بذاته فلايفتقر ٩و الى البقاء بالخلف . و فيه ردّ على القائلين بان الملائكة بنات الله تعالى(٦) و المسيح ابن الله (و لم يولد) لعدم سبق ذلك من الاب و الام لكونه قديما لا اول لوجوده (٧) .

---

(١)...(١) ساقط من ش ، ن١ ، ن٢ .
(٢) في ن٢ : الله تعالى .
(٣) في م : الشريك .
(٤) البقرة (٢) ، ٩٦ .
(٥) انظر : ابن جرير الطبرى ، جامع البيان ، ١ / ٤٢٨، القرطبى ، ١/ ٣٤ ، الزمخشرى ، الكشاف ، ١/ ٢٩٨ ، البيضاوى ، انوار التنزيل و اسرار التأويل ، ١/ ١٦١ – ١٦٢ ، النسفى ، مدارك التنزيل و حقائق التأويل ، ١/ ١٦٢ ، الخازن ، لباب التاويل، ١/ ١٦٢ ، الفيروزآبادى ، تنوير المقباس ، ١/ ١٦٢ .
(٦) ساقط من ن١ .
(٧) انظر : ابو المنتهى المغنيساوى ، شرح الفقه الاكبر ، ص ٤ ، على القارى ، شرح الفقه الاكبر ، ص ١٤ ، البياضى ، اشارات المرام ، ص ١٠٨ .

فان قيل : قد ورد في الانجيل ذكرهما بلفظ الاب والابن[١] ، قلنا[٢] لو صح النقل من غير تحريف ، فمعنى الابوة الربوبية و كونه المبدا و المرجع ، ومعنى البنوة التوجه الى جناب الحقّ بالكلّيّة كابن السبيل او قصد التشريف و الكرامة . و اذا نقل في الانجيل مثل ذلك في حقّ الامة ايضا قال : اني صاعد الى ابى و ابيكم و الهى و الهكم . قال الامام ابو محمّد بن امين الدولة رحمهما الله كان هذا في الزمان الماضى و الشرائع السالفة مستعملا شائعا [٣] . ثمّ لما توهم الأغبياء و العوامّ من النصارى من هذه اللفظة المتفرّع [٤] المفهوم من الاب [٥] الذى هو والد منع الشرع من اطلاق هذا اللفظ على الله سبحانه تنزيها له عما يقول الظالمون . و بقى الاستعمال في حقّ المخلوقين .

و لمّا نفى المجانسة المخصوصة اراد ان يعمم . فقال (و لم يكن له / كفوا احد) اى لا يماثله [٦] احد في حقيقته . و لا يخفى عليك ان ٩ظ فيه نوع ايماء الى تعليل الحكم السابق ، وذلك لان التوليد والتولد[٧] انما يتوقف على الإزدواج الموقوف على الكفو . و اذ لا كفو فلا ازدواج و لا توليد و لاتولد . ثم فيه ردّ على قدماء المتكلّمين القائلين بان ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الحقيقة ، و انما يمتاز باحوال اربعة الوجوب و الحيوة و العلم التامّ و القدرة التامّة[٨] . فان اورد عليهم نحو قوله تعالى : ليس كمثله شئ و قوله [٩] و قوله :﴿ولم يكن له كفوا احد﴾[١٠] اجابو بان ان المماثلة المنفية الشاركة في اخصّ صفات النفس دون الشاركة في الحقيقة و الذات .

---

(١) انظر في الانجيل في الاب و الابن : تكوين ، ٢٧/ ٩ ، اشعيا، ٦/١١، تكوين ، ١٧/ ٤ ، خروج ١٥/ ٢، ايوب ٣١/ ١٨ ، لاويلولر، ٢٠/ ٩ .

(٢) في ن[١] ، ن[٢] ، م : قلت

(٣) في م : سابقا .

(٤) في ن[١] ، ن[٢] ، م : التفرع .

(٥) ساقط من م .

(٦) في ن[١] : لا يماثل .

(٧) ساقط من ش .

(٨) انظر : البغدادى، اصول الدين، ص ٨٨ ، البياضى، اشارات المرام، ص ١٠٨

(٩) الشورى (٤٢) ، ١١ .

النفس دون المشاركة في الحقيقة و الذات .

و انت خبير بانه لا يمكن القول بالاشتراك في الحقيقة والذات[١] مع الاختلاف في اخص صفات النفس ، لان اخص صفات النفس هي الصفة النفسية ، وهي التي يقع بها التماثل بين المتماثلين والتخالف بين المتخالفين او هي الصفة اللازمة . و من البين ان الاشتراك في الملزوم يستلزم الاشتراك في اللازم . و انما قدم قوله له و هو ظرف لغو ، لان المقصود نفي / المكافأة عن ذاته . فقدم للاهتمام ، ويجوز ان يكون حالا ١٠و من المستكن في كفوا او خبرا ، ويكون كفوا حالا من احد . و انما لم يتعرض لمعنى الصمد ، لانه لا دخل له في التوحيد .و لان ذلك معلوم للموحّد [٢] و غيره . و لذا نگر اهدو عرف الصمد في نظم القرآن المجيد [٣]

فقوله (لا يشبه شيئا من الاشياء) تعميم بعد التخصص و في قوله (و لا يشبهه شئ من خلقه) دفع لتوهم ان عدم مشابهته للاشياء يجوز ان يكون لفقد شرط التشبيه ، و هو كون المشبه به اقوى ، و هو لا ينافي ان يشابهه شيء من خلقه .

القول في اسماء الله و صفاته

و قوله (لم يزل و لا يزال باسمائه و صفاته الذاتية و الفعليّة) تعليل للحكم السابق . و عن هذا قال علماء الاصول : ان الصانع تعالى قديم باسمائه و صفاته . فلا يحتمل شئ من أسمائه و صفاته النسخ بحال[٤].

فان قلت : ان اراد بالاسم ما يبلغ في المشهور الى تسعة و تسعين فلم[٥] يقل احد بقدمها مطلقا ، و ان اراد مثل العالم و القادر مما هو من الصفات السبع ، فاى فرق بينه و بين الصفة . قلنا : اراد الثانى

---

(١) ساقط من ش ، ن٢ ، م .
(٢) في م : للموكل .
(٣) ساقط من ش .
(٤) انظر : البغدادى ، اصول الدين ، ص ٧١ – ٧٢ ،
(٥) في ش : فلم فلم ، وهى مكررة .

و اراد بالصفة مبدأ الاشتقاق كالعلم/ والقدرة . فظهر الفرق ، و ذكر في ١٠ظ
بعض كتب الاصول ان اللفظ ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع
وزن المشتق فصفة ، و الا فان لم يشخص معناه فاسم جنس . و حاصله : ان
المراد من الصفة ما دل على ذات مبهمة و معنى معين . فعلى هذا فالمراد
من الصفة هو المشتق ، وبالاسم ماخذه .

فان قلت : معنى قدم مبدا الاشتقاق معلوم . فما معنى قدم الاسماء؟
قلت : معناه انها صادقة على الذات في الازل اى الذات متصفة بها في
الازل . و عبارته (١) رضى الله عنه (١) لا يخلو(٢) من الاشارة الى ما ذكر
حيث قال و لايزال باسمائه فاعتبر الازلية في الاسماء بالاضافة الى الذات
ولم يجعل نفس الاسماء ازلية .

فان قلت : القديم موجود لا اول لوجوده ، وقد تقرر ان لا قديم سوى
ذاته و صفاته . قلنا : مرجع قدم الاسماء قدم الذات و الصفات .فان الذات
و مبدا الاشتقاق اذا كانا قديمين كان الصادق عليه قديما بالمعنى المذكور
و لهذا لم يذكر المتاخرون(٣) الاسماء(٤) ، و اكتفوا بذكر(٥) الذات و(٥)
الصفات .

فان قلت : / مقتضى(٦) اشارة كلامه (٧) رضى الله عنه (٧) ان الازلى ١١ و
اتصاف الذات بها . وذا لا يدل على ثبوت الاوصاف الازلية ، اذ يجوز اتصاف
الموجود الخارجى بالاوصاف الإعتبارية . قلنا : نعم لكن قوله بعد ذلك
و العلم صفته في الازل (٨) الى اخره (٨) يدل على الوجود بناء على ان
الصفة معنى قائم بالذات . و من البين امتناع قيام المعدوم بالموجود.

---

(١)...(١) في ن[1] : رضى .
(٢) في ش ، ن[1] ، ن[2] ، م : بخ .
(٣) في م : الحاضرون المتاخرون .
(٤) في م : الاسماء الذات .
(٥)...(٥) ساقط من م .
(٦) في م : يقتضى .
(٧) في ن[1] : رضى .
(٨)...(٨) في ش ، ن[1] ، ن[2] ، م : الخ .

و انت خبير بان امتناع القيام انما يتبين اذا كان معنى القيام هو التحيّز في التحيز .

و اما اذا كان بمعنى الاختصاص الناعت [١] فلا امتناع . واعلم ان مبنى ما ذكرنا عليه المشائخ من انهم يريدون بالاسم المعنى المسمى كما يريدون من الصفة مدلول [٢] لفظ الواصف على خلاف ما عليه مصطلح النحاة [٣] .

فان قلت : فحينئذ [٤] يكون قوله [٥] عليه السلام [٥] ان لله تعالى تسعة و تسعين اسما مائة الا واحدة [٦] حكما بتعدّد الاله . قلنا : يجوز ان يكون المراد من الاسم ههنا مصطلح النحاة ، او نقول ان كل واحد من الالفاظ المطلقة على الله تعالى [٧] يدل على ذات باعتبار صفة و ذلك يستدعي التعدد في الاعتبارات دون الذات / ولا استحالة في ذلك و بهذا يوجه قوله ١١ ظ
تعالى :«و هو الذى فى السماء اله و فى الارض اله»[٨] . و الا فالنكرة اذا اعيدت نكرة . فالاصل ان يكون غير الاول .

ثم ان الامام رضى الله عنه قصد به الرد على فرق المعتزلة و الفلاسفة و الشيعة . فان المعتزلة و ان اعترفوا بالاسماء فلا [٩] يقولون بالصفات و الفلاسفة لا يقولون بهما على ما رواه الارموى [١٠] وهكذا الشيعة فان منهم

---

(١) فى م : الناعت بالمنعوت .
(٢) في ن٢ : مدلول وصف .
(٣) انظر في الاسم و المسمى ، الماتريدى ، كتاب التوحيد ، ص ٦٥ – ٦٧ ، ابو اليسر البزدوى ، اصول الدين ، ص ٨٨ – ٩٠ ، الصابونى ، البداية ص ٢٨ – ٢٩ ، البياضى ، اشارات المرام ، ص ١١٤ – ١١٦ .
(٤) في ش ، ن١ ، ن٢ ، م : فح .
(٥) في ن١ : صلى الله عليه و سلم في ن٢ : عم .
(٦) البخارى ، التوحيد ، ١٢(٨/ ١٦٩) ، الشروط ، ١٨(٣/ ١٨٥) ، الدعوات ، ٦٨(٧/ ١٦٩) ، مسلم ، الذكر ، ٢(٤/ ٢٠٦٢ – ٢٠٦٣) رقم ٥ – ٦ ، الترمذى ، الدعوات ، ٦٨(٥/ ٥٣٠)، رقم ٣٥٠٦ ، ابن ماجه ، الدعاء ، ١٠(٢/ ١٢٦٩) ، رقم ٣٨٦٠ .
(٧) في ن١ ، ن٢ ، م : سبحانه .
(٨) الزخرف (٤٣) ، ٨٤ .
(٩) في ن١ : لا
(١٠) هو محمود بن ابى بكر بن حامد بن احمد الارموى التنوخى ، الشافعي الدمشقى (سراج الدين (المتوفى ٦٨٢هـ/ ١٢٨٣ ،فقيه ، اصولى ،متكلم ، حكيم ، منطقى، (كحالة ، معجم المؤلفين، ١٢/ ١٥٥ .

من لا يجوز اطلاق الاسماء الحسنى عليه تعالى . و في قوله ﷺ الذاتية و و الفعلية دلالة على بطلان(١) ما ذهب اليه الاشاعرة و المعتزلة من حدوث صفات الافعال محتجّين في ذلك بانها لو كانت قديمة لاقتضت قدم المتعلقات ضرورة ان التكوين لا يتصور بدون المكون كما ان الضرب لا يتصور بدون المضروب ، لكن المتعلّقات حادثة فهي اذن حادثة .

و الجواب بالمعارضة فانها لو كانت حادثة فلا يخلوا(٢) اما ان حدثت بنفسها ، وهو غير جائز . لانه يؤدي الى انسداد باب اثبات الصانع و اما ان حدثت باحداث الله تعالى اياها ، فهذا الاحداث اما قديم او حادث / فان ١٢ و كان الاول فقد ثبت المدعى لان الاحداث من الصفات الفعلية ، و ان كان الثاني فلا بد له من احداث الى ان ينتهي الى احداث قديم او يتس والشاشي محال(٣) و الاول فيه المطلوب ، ولانها صفات كمال فلو خلا عنها في الازل كان ناقصا و هو عليه محال (٤) .

فان قلت : الاحداث امر اعتباري محض يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر او من قبيل الاحوال وايا ما كان لا يصلح ، لان يكون ازليا . قلت : الازلي اعم من القديم . الا يرى ان عدم العالم ازلي . و في قوله رضي الله عنه لم يزل و لا يزال باسمائه (٥) الى اخره (٥) دون ان يذكر القدم اشارة الى ردّ هذه الشبهة التي هي مدار انكار ازلية صفات الافعال . و من هذا علم اندفاع مايقال ان فيه تكثير القدماء جدّا .

فان قلت : ما ذكرتم انما يدل على ازلية صفة واحدة فعلية و المدعى ازلية صفات الافعال كلّها . قال قائلهم : صفات الذات و الافعال طرا(٦) قديمات مصونات الزوال . قلت : يمكن ان يقال لا قائل بالفصل فاذا ثبت ازلية البعض ثبت ازلية سائر الصفات الفعلية . / و اما القول بان النقض ١٢ ظ

---

(١) في م : اطلاق .
(٢) في ن١ ، ن٢ ، م : يخ .
(٣) في ن١ ، ن٢ : مح .
(٤) في ن١ ، ن٢ : مح .
(٥)...(٥) في ش ، ن١ ، ن٢ : الخ .
(٦) في م : ناظرا .

انما يلزم فيما يصح اتصافه به تعالى في الازل ، فستطلع على حاله انشاء الله تعالى .

فان قلت : صفات الافعال على كثرتها راجعة الى كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدورات[١] لوقته المعين . ثم يتحقق بحسب [٢] خصوصيات المقدورات[٢] خصوصيات الافعال كالترزيق ، والتصوير، والاحياء مثلا. فانى يتصور كونها ازلية . قلت : سيأتيك ان شاء الله ماهو الحق في هذا المقام.

القول في الصفات الذاتية

و لما كان صفات الذات مبادئ لصفات الافعال قدمها في البيان. فقال [٣]رضى الله عنه [٣]: (اما) الصفات (الذاتية فالحيوة) و هى عند الجمهور من اصحابنا و المعتزلة صفة ازلية توجب صحة العلم و القدرة فلذا قدمت على العلم و القدرة . و الذى يدل على ثبوتها انه لولا اختصاصه تعالى بصفة توجب صحة العلم و القدرة لكان اختصاصه تعالى بالعلم و القدرة ترجيحا بلا مرجح . ورد بانه منقوض باختصاصه تعالى بتلك الصفة. فالاولى ان يقال فى اثبات كونها صفة حقيقيّة زائدة. لما ثبت كونه تعالى حيا [٤] ثبت على قاعدة اصحابنا ان له تعالى حيوة لان ثبوت المشتق يدل على / ثبوت[٥] ماخذ الاشتقاق . ١٣ و

(و القدرة) وهى الصفة المؤثرة وفق الارادة اى انما يؤثر بالفعل و يجب [٦] صدور الاثر عنها عند انضمام الارادة . و اما بالنظر الىنفسها و عدم اقترانها بالارادة ، فلا يكون الا جائزة التاثير . و لهذا لا يلزم من وجود القدرة وجود جميع المقدورات . و تحقيق ذلك ان القادر مايصح

---

(١) في ش ، م : المقدور .
(٢)...(٢) ساقط من م .
(٣)...(٣) في م : رضه .
(٤) في م : فيما .
(٥) ساقط من ش .
(٦) في م : بحيث .

منه ايجاد العالم و تركه فليس شئ منهما لازما لذاته ، بحيث يستحيل انفكاكه عنه . وهذا ما اجمع عليه المليون ، و اما الفلاسفة فقد زعموا ان اجاده تعالى للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته ، فانكروا القدرة بالمعنى الذى ذكرنا . فهذا معنى قولهم انه تعالى موجب[١] بالذات لا فاعل بالاختيار .

فان قلت : انهم قائلون بانه تعالى قادر بمعنى انشاء فعل وانلم يشأ لم يفعل . قلت : نعم الا انهم ذهبوا الى ان[٢] مشيئة الفعل الذى هو الفيض و الجود لازمة لذاته بحيث يستحيل الانفكاك بينهما . فيكون مقدم الشرطية الاولى واجب الصدق و مقدم الثانية ممتنع الصدق ، ومع ذلك فهو لا ينافى صدق الشرطيتين . ولا يخفى عليك انهم لو قالوا انه تعالى قادر / بمعنى انشاء فعل [٣] و ان شاء ترك [٣] بناء على هذا التاويل لم يبعد. ١٣ ظ

فان قلت : محصول ماذكروه وهو الوجوب بالاختيار وذلك لانا لا [٤] ننكر لزوم المشيئة ايضا ضرورة انها صفة قديمة له تعالى . فلا يكون نزاع بيننا و بين الحكماء في امر الايجاب و الاختيار . قلت : ليس الامر كما زعمت . فانا نقول[٥] بلزوم المشيئة المطلقة ولا نقول بلزوم التعلق باحد الطرفين من الفعل و الترك و هم يقولون[٥] بلزوم المشيئة و لزوم التعلق بطرف الفعل لا بطرف الترك . فهذا هو منشأ الخلاف .

(والعلم) و[٦] هو صفة ازلية تنكشف بها المعلومات عند تعلقها بها و انما اخر العلم عن القدرة لان ثبوت القدرة دليل على ثبوت العلم لما مرّ ان القادر هو الذى يفعل بالقصد و الاختيار . وذا لايتصوّر بدون العلم فان الاختيار هو ايثار احد طرفى الفعل [٧] بعد ملاحظتهما .

---

(١) في م : فاعل .
(٢) ساقط من م .
(٣) في ن٢ : و ان لم يشأ لم يفعل .
(٤) ساقط من م .
(٥)...(٥) ساقط من م .
(٦) ساقط من ش .
(٧) ساقط من م .

(و الكلام) و هو صفة ازلية و هو مجموع المعنى و نظم المسمى بالقرآن اما سياتى من ان القرآن بهذا المعنى قديم عند الامام [١] رضى الله عنه [١]. و سياتى تحقيقه ان شاء الله تعالى .

(و السمع) و هو صفة تتعلق بالمسموعات و ليس عبارة عن العلم بالمسموع / و هو مذهب الجمهور منا و المعتزلة [٢] و عند الشيخ ابو ١٤ و
الحسن الاشعرى عبارة عن العلم بالمسموعات .

(و كذلك) حال (البصر) فانه ليس عبارة عن العلم بالمبصرات ، بل امر زائد عليه ، وليس يلزم من قدمهما قدم المبصرات والمسموعات [٣] لما ستعرفه . و استدل الجمهور بانا اذا علمنا شيئا كاللون مثلا ثم رايناه فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا ، ولو كان الابصار علما بالمبصر لم يكن الامر كذلك . وكذا نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وبين سماعه و هذا مبنى على ان يمكن تعلق العلم بمتعلق الادراك الحسى بطريق آخر غير الحس ، وهو غير ظاهر ، فان الجزئيات من حيث خصوصياتها لا سبيل الى ادراكها سوى الحس . و زعم بعضهم انا نعلم في الجسم [٤] الفلانى مثلا لونا جزئيا مخصوصا علما تاما . ثم ندركه بالبصر فنجدتفاوتا ضروريا

و انت خبير بانه فرق بين ادراك الجزئى [٥] على وجه جزئى [٥] وبين ادراكه على وجه كلى . و الحاصل فيما زعم هو الثانى لا اول وكلامنافي الاول

و انما اخر السمع و البصر عن صفة الكلام لان طريق معرفتهما انماهو النقل لا غير . و لهذا قالوا : الاولى ان يقال لماورد النقل بهما / آمنا ١٤ ظ
بذلك و عرفنا انهما لا يكونان بالالتين المعروفتين ، واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما .

---

(١)...(١) في ن[1] : رضى الله تعالى عنه ،و في ن[2] : رضه .
(٢) في م : من المعتزلة .
(٣) ساقط من ش ، ن[1] .
(٤) في م : الحسّ .
(٥)...(٥) هكذا في هامش ن[2] .

(و الارادة) اختلف اقوال العلماء في تحقيق معناها . والاصح انها صفة في الحيّ توجب تخصيص احد المقدورات في احد الاوقات بالوقوع واستدلّ على ثبوتها بان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء . فلا بدّ من مخصّص هو الارادة وارد عليه بان نسبة الارادة ايضا الى الفعل و الترك على السواء اذ لو لم يجز تعلقها بالطرف الاخر لزم نفى القدرة و اذا كانت على السواء فتعلقها بالفعل دون الترك يفتقر الى مخصّص لامتناع وقوع الممكن بلامرجح

و الجواب انها تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح اخر . لانها صفة من[1] شانها التخصيص و الترجيح ولو للمساوى او المرجوح و ليس هذا من وجود الممكن بلا موجود و ترجحه بلا مرجح .

فان قلت : فمع تعلق الارادة لا يبقى التمكن من الترك وينتفى الاختيار

قلنا : الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار .

قيل : ههنا بحث وهو ان الارادة احد الضدين ان كانت مغايرة لارادة الاخر ، وكانت كل واحدة منهما متعلقة / لاحدهما على التعيين[2] اتجه ١٥ و ان يقال اذا لزم احدى الارادتين ذات المريد لم يمكن له الارادة المتعلقة بالجانب الاخر بدلا عن[3] الارادة الاولى لان ما بالذات لا يزول بالعرض[4] فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذا لم يلزم جاز تجدد الارادة و حدوثها ، وان لم يكن مغايرة لها ، بل ارادة واحدة تتعلق تارة بهذا او تارّة بذاك . فان كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالاخر لما ذكرنا الان و يلزم الايجاب ، و القول بانه وجوب بالاختيار لا ينتفى لما اسلفنا في بحث القدرة .

و الجواب ان يقال ان معنى تعلق الارادة لذاتها ان تعلقها لا يحتاج الى مرجح اخر كما يحتاج القدرة ، و ذلك لان شان المختار ان تعلق ارادته

---

(١) ساقط من ن[1] ، ن[2] ، م .
(٢) في م : القيين .
(٣) في م : من .
(٤) ساقط من ش ، ن[1] .

باحد المقدورين ، وان كانت مساوية في تعلقها بهما ولا يحتاج في تعلق ارادته المساوية باحدهما الى ارادة اخرى ، فلا محذور .

فان قلت : قد اشتهر بين الحنفية ان التكوين صفة قديمة زائدة على السبع المشهورة اخذا من قوله تعالى :«كن فيكون»[١] . فقد جعل قوله كن متقدما على كون الحادثات اعني وجودها . والمراد به التكوين والايجاد / و[٢]هذا كتابه المشهور ، ولم يذكر فيه ذلك . قلت : انه رضى الله عنه ١٥ ظ لما اثبت ازلية صفات الافعال ، وهي على كثرتها[٣] راجعة الى التكوين على ما مرّ . فقد لزم كونه صفة . غاية ما في الباب انلا يكون من صفات الذات ، وانما توهّموا كونه من صفات الذات لزعمهم ان صفات الافعال حادثة هذا . و ذهب صاحب التعديل[٤] الى ان صفات الذات غير منحصرة فيما ذكر ، بل المحبّة والكبرياء والعظمة والحكمة والصبر كلّها من صفات الذات . ولا يخفى عليك ان ما ذكره راجع الى السبع المشهورة[٥].

القول في الصفات الفعلية

(و امّا) الصفات (الفعليّة) فغير مضبوطة تكثر[٦] باعتبار خصوصيّات المقدورات على ما مر . و امّا اشهرها (فالتخليق) والخلق ايجاد الشيء على تقدير واستواء . واصله التقدير يقال خلق الفعل اذا

---

(١) الانعام (٦) ، ٧٣ .
(٢) ساقط من ن[١] .
(٣) في م : كثيرها .
(٤) هو عبيد الله بن مسعود بن محمود بن احمد المحبوبي الحنفي،صدر الشريعة الاصغر ،فقيه ، اصولي،جدلي.(كحالة ،معجم المؤلفين،٦/ ٢٤٦).
(٥) انظر في الصفات الذاتية : الماتريدي ، كتاب التوحيد، ص ٤٩ ـ ٥٩ ، الجويني ، كتاب للارشاد ، ص ٦١، ومابعدها، ابو المنتهى المغنيساوي،شرح الفقه الاكبر، ص ٥ ، علي القاري ،شرح الفقه الاكبر، ص ١٦ ـ ٢١ ، البياضي ، اشارات المرام ، ص ١١٨ .
(٦) في م : تتكثر .

قدّرها و سوّاها [١] بالمقياس ، والتخليق تكثير ذلك . (ومنها الانشاء) و هو الاحداث من النشا ، وهو الظهور والارتفاع (والابداع) وهو الاخراج من العدم بديعا اى ممتازا بنوع حكمة فيه . (واصنع) قال في الكشاف في تفسير قوله تعالى ﴿لبئس ما كانوا يصنعون﴾[٢] كل عامل لا يسمى صانعا ولا كل عمل يسمى صناعة حتى يتمكن فيه / ويتدرب اى يعتاد[٣]. و من البين ١٦ و استحالة ذلك في حقه تعالى . فالمراد الاشارة الى كمال الصنع وجودة المصنوع . لا انه تعالى محتاج في احداثه الى التمكن والتدرب (وغير ذلك) مثل الاحياء والاماتة و الترزيق ونحو ذلك (من صفات الفعل) مما يحصل من تعلق القدرة بخصوصية المقدور [٤] .

القول في اتصاف الله تعالى بصفاته واسمائه في الازل

و لما كان في كون صفات الذات والافعال بأسرها ازلية خلاف[٥] و كرر ذلك . وقال (لم يزل ولا يزال بصفاته) الذاتية والفعلية (واسمائه) و انما احتاج الى قوله ولا يزال مع ان[٦] ما ثبت قدمه امتنع عدمه لانه فرق بين الازلي و القديم . فان الازلي يجوز عدمه ، فان عدم العالم ازلي مع زواله . (لم يحدث له صفة) ذاتية كانت او فعليّة (ولا اسم) و المراد من الاسم على [٧]ما مرّ هو المدلول على ان كلامه الازلي لما كان بلفظه ومعناه قديما كان الاسماء الواقعة فيه ، وان كانت الفاظا قديمة ، واذ قد بين ازلية الاسم و الصفة اجمالا اراد ان يفصّل بعض ذلك في صفات الذات و الافعال

---

(١) في م : استواها .
(٢) المائدة (٥) ، ٦٣ .
(٣) انظر : الزمخشري ، الكشاف ، ١/ ٦٢٧ .
(٤) انظر في الصفات الفعلية : ابو المنتهى المغنيساوى ،شرح الفقه الاكبر ، ص ٥ ، على القارى ، شرح الفقه الاكبر ، ص ٢١ – ٢٣.
(٥) ساقط من ن٢.
(٦) في م : انه .
(٧) ساقط من م .

تشبيتا في الاذهان فان المسك ما كررته يتوضع فبدأ بصفات الذات (فقال لم يزل / عالما بعلمه)[1] ناظرا الى ازلية الاسم والعلم صفته في الازل [1] ١٦ ظ
ناظر الى ازلية الصفة .

وفيه تصريح لمايفهم من قوله عالما بعلمه بطريق الاشارة ردّ المازعمت المعتزلة من انه تعالى عالم بالذات لا بالعلم .وكذا حال قوله (و[2] قادرا بقدرته والقدرة صفته في الازل) و من ههنا شرع في صفات الافعال فقال (و خالقا بتخليقه و التخليق صفته في الازل) فقد اشار ههنا ايضا الى[3] ازلية الاسم والصفة . وكذا في قوله (و فاعلا بفعله والفعل صفته في الازل) و لما طال العهد في ذكر الموصوف اعنى ذكره تعالى اعاد ذلك فقال(والفاعل هو الله) عزّ اسمه (و فعله صفته في الازل) .

واذ[4] قد ورد عليه ان ازلية الفعل يستلزم ازلية المفعول دفع ذلك بقوله (و المفعول مخلوق) اى حادث مسبوق بالعدم و فعل الله غير مخلوق ولا يلزم من قدم الفعل قدم المفعول . فان القديم يجوز ان يتحدّد له تعلق بالحادث .

و تحقيق ذلك انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة سواء. فليس فيها بالقياس اليه قرب وبعد ومتوسّط كذلك لما لم يكن هو وصفاته / زمانية كان نسبة ذاته و صفاته الى جميع الزمنة سواء فالموجودات من ١٧ و
الازل الى الابد معلولة صادرة منه كل في وقته . و هذا معنى قوله ففعله صفته في الازل والمفعول مخلوق ، وهذا ما وعدنا في الجواب عن لزوم حدوث صفات الافعال ، و المراد[5] من الصفات في قوله (وصفاته)مايعمّ الاسم و قوله (في الازل) خبر لقوله و صفاته و قوله (غير محدثة) خبر اخر

---

(١)...(١) ساقط من م .
(٢) ساقط من ش .
(٣) في م : في .
(٤) في م : اخر .
(٥) في م : فالمراد .

ولا يجوز تعلّق في الازل بالصفات او بقوله غير محدثة لفساد المعنى و المقصود من هذا الكلام بعد بيان ازلية الصفات بيان[١] عدم جواز قيام الحوادث بذاته تعالى . فان ممّا اجمع عليه الجمهور من العقلاء من ارباب الملل و غيرهم . و ذهب المجوس الى جواز قيام الصفة الكمالية[٢] الحادثة بذاته تعالى ، والكرامية الى جواز قيام حادث يحتاج البارى اليه في الايجاد فقيل هو الارادة ، وقيل هو قوله كن لنا في اثبات هذا المطلوب انه لو جاز قيام الحادث بذاته تعالى لجاز ازلا .

و اللازم باطل[٣] بيان الملازمة ان القابلية من لوازم الذات اذ لو كانت عارضة كان الذات قبل عروض القابلية / لها ممتنعة القبول للحادث ١٧ ظ
المقبول و بعد عروضها ممكنة القبول فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي ، و اذا كانت القابليّة من لوازم الذات امتنع انفكاكها عن الذات فتدوم[٤] القابليّة بدوام الذات . و الذات ازلية فكذا القابلية و ذا يقتضي جواز اتصاف الذات بالحادث اولا اذ معنى القابلية جواز الاتصاف فيلزم منه جواز صحّة وجود الحادث ازلا ، وهو محال[٥] واجب[٦] بان اللازم ازليّة صحّة وجود الحادث[٧] ، وهو ليس بمحال[٨] و المحال[٩] هو صحة ازلية وجود الحادث . وهو غير لازم لانه فرق بين ازلية الامكان و امكان الازلية كما في الحوادث اليومية كذا في المواقف[١٠] وهو[١١] مبنى على ان الامكان لازم لماهية الممكن فجاز ان يتصف بالامكان اتصافا مستمرّا

---

(١) في م : بيام .
(٢) في م : الجمالية .
(٣) في ن١ ، ن٢ ، م : بط .
(٤) في ن١ ، ن٢ : فيدوم .
(٥) في ن١ ، ن٢ : مح .
(٦) في م : واجب .
(٧) في م : الحوادث .
(٨) في ن١ ، ن٢ : بمح .
(٩) في ن١ : المح .
(١٠) انظر: الجرجاني ، شرح المواقف ، ص ١٢٨ - ١٤٦ .
(١١) في م : هى .

غير مسبوق بعدم الاتصاف ، ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكن اصلا .

وههنا بحث . وهو انه اذا جاز اتصاف الممكن بالامكان اتصافا مستمرّا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون / عدم منعه امرا مستمرّا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته ١٨ و من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها ، فيلزم امكان اتصافه بالوجود المستمرّ في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم . اذا اخذ مع قيد الحدوث لم يكن للمجموع امكان وجود اصلا لان الحدوث امر اعتباري يستحيل وجوده فالمجموع من حيث هو ممتنع لا ممكن . و في هذا التقرير ردّ لما ذهب اليه صاحب المقاصد من ان الكلام مبني ان تغير[1] الحادث بشرط الحدوث . والا خفاء في امكان وجوده في الازل لا يقال فرق بين[2] الشرط والشطر[2] فالامتناع في الثاني لا الاول[3] لانا نقول هذه التفرقة غير[4] منظورة ، و الا يكون اعتبار الشطرية مندرجا في قوله و الا فلا خفاء[5] الى اخره[5] فيفحش الفساد . ثمّ اعلم ان قوله ولا مخلوقة عطف على قوله محدثة .

فان قلت : انما يجوز وقوع لا بعد الواو العاطفة في سياق النفي للتأكيد . والتصريح يتعلق النفي بكل من المعطوفين لئلا يتوهّم ان النفي[6] هو المجموع . وههنا لانفي في المعطوف عليه . قلت : كلمة غير منضمة / لمعنى النفي . فجاز وقوع لا في سياقها . وهذا كما في قوله تعالى «غير ١٨ ظ المغضوب عليهم ولا الضالين»[7] و انما حكم بكونها غير مخلوقة لان علة الاحتياج الى المؤثر عندنا هو الحدوث لا الامكان و صفات الحقّ ، وان كانت

---

(١) في ن٢: يفسر ، وفي م : يعتبر .
(٢)...(٢) في ن١: الشطر والشرط .
(٣) في م : اول .
(٤) ساقط من م .
(٥)...(٥) في ش ، ن١، ن٢ : الخ .
(٦) في ن١، ن٢ : المنفي .
(٧) الفاتحة {١} ، ٧ .

مفتقرة الى ذاته لايكون اثارا له ، وهو المعنى بكونها[١] غير مخلوقة .

فان قلت : اذا لم يكن اثارا له فكيف امتنع عدمها . قلنا : انما امتنع لكونها من لوازم الذات على ان التأثير انما يكون بين المتغايرين ولا تغاير ههنا على ماهو طريقة الشيخ ابي الحسن الاشعري . كذا في شرح المقاصد [٢] . ويرد عليه ان صفات الله تعالى اذا كانت ممكنة موجودة لا بدّ لها من موجد . فيكون مخلوقة لامحالة . وان زعمت انهاغير مخلوقة بمعنى انها غير مستندة الى الذات بطريق الاختيار . فقوله غير محدثة يعنى عنه ضرورة ان القدم[٣] انما يستقيم اذا كانت الاستناد بطريق الايجاب

واما تجويز سبق الاختيار بالذات فهو خلاف المذهب . ويمكن ان يقال اراد بقوله غير مخلوقة غير مغايرة لذاته بناء على ان المخلوق يغاير الخالق . فذكر المخلوق ، واراد المغاير فيكون فيه / اشارة الى هذا الاصل ١٩ و الذى هو من معظم[٤] اصول اهل السنة . ويؤيّده انه [٥]رضى الله عنه [٥]ذكر هذا الاصل في كتاب الوصيّة [٦]. او المراد من قوله [٧] غير مخلوقة غير مفتراة كما[٨]في قوله [٩]عليه السلام[٩] : القرآن كلام الله غير مخلوق[١٠] اى غير مفترى .

فان قلت : قد تقرّر من مذهب الامام ان المخالف للحقّ من اهل القبلة لا نكفره ، وعليه جمهور المتكلّمين والفقهاء . ومعنى ذلك ان من اتفق على

---

(١) في م : بكونه .
(٢) التفتازاني ، شرح المقاصد ، ص ١٠٣ – ١٠٦ .
(٣) في ن[١]: العدم .
(٤) في م : مصطلح .
(٥)...(٥) في م : رضه .
(٦) انظر : ابو حنيفة الكوفي ، كتاب الوصية ، ص ٧٤ .
(٧) في ن[١]: قولهم .
(٨) ساقط من م .
(٩) في ش : عم .
(١٠) الدارمى ، فضائل القرآن ، ٥(٢ / ٤٤١) .

ماهو من[١] ضروريات الاسلام كحدوث العالم ، و حشر الاجساد ، وما أشبه ذلك و خالف في اصول سواها كمسئلة الصفات و خلق الاعمال لايكون كافرا عندنا والا فلا نزاع في كفر اهل القبلة المواظب على الطاعات باعتقاد قدم العالم و نفى العلم بالجزئيّات . وكذا بصدور شئ من موجبات الكفر . فعلم ان الكفر في القول بحدوث الصفات او مخلوقيتها [٢]بل في انكارها [٢] .

فما معنى قوله (و من قال انها مخلوقة او محدثة او وقف فيها اوشك فيها فهو كافر[٣]بالله تعالى[٣]) ؟ قلت : لعلّ فتواه ذلك كان قبل توغل المخالف في القول بقدم الصفات . فيجوز ان يتغيّر اجتهاده بعدذلك فحكم بكفر من قال بالحدوث على ما هو رواية هذا / الكتاب بدليل لاح له ١٩ ظ
[٤]رضى الله عنه [٤] على ان المفهوم من كلامه ان من قال بان صفاته باسرها محدثة او مخلوقة فهو كافر . وهو كذالك اذ لم يقل احد من المسلمين ان جميع صفاته تعالى محدثة او مخلوقة بالمعنى الذى ذكرنا. وانما قال [٥]من قال [٥] بحدوث البعض . واما القائل بحدوث الكلّ بحيث لايكون تعالى في الازل عالما قادرا [٦] حيّا [٧] الى آخر الصفات ، فهم المجوس[٨]لعنهم الله[٨]

و اما قوله او وقف او شك فيفهم [٩] منه ان يكون اعتقاد الصفات معتبرا في الايمان . والمتكلّمون اجمعوا على اثبات الصفات ممّا لا يتوقف عليه الايمان. وقد عرفت ان مسئلة الصفات ليست من ضروريّات [١٠] الدين الامرى [١٠] الى قوله عليه السلام »من صلّى صلوتنا واستقبل قبلتنا واكل

---

(١) ساقط من م .
(٢)...(٢) ساقط من ش .
(٣)...(٣) ساقط من ش ،ن[١]، ن[٢] .
(٤)...(٤) في م : رضه .
(٥) ساقط من م .
(٦) في م : قاهرا .
(٧) ساقط من م .
(٨)...(٨) في ن[١]: لعنهم الله تعالى ، وساقط من ش .
(٩) في م : فهم .
(١٠)...(١٠) في ن[٢] : الدين الاسلام الامرى .

ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان»[١] . قلت : في قوله او[٢]وقف[٣]او شك اشارة الى دفع هذا السؤال ، وذلك لان التوقف او[٤]الشك انما يكون اذا عرض عليه الصفات و حينئذ[٥] لو توقف يكون كافرا ولهذا قال المشايخ لو استوصف المؤمن على سبيل التلقين ، فقال : اليس الله بعالم وقادر الى آخر الصفات ؟/ فان قال : بلى تمّ ايمانه ، واما من استوصف فقال لا ٢٠ و اعرف او[٦] لا اعتقد او تردّد في ذلك يحكم بكفره . قال في الجامع الكبير اذا بلغت المرأة فاستوصفت الاسلام فلم تصفه فانها [٧] تبين من زوجها و ان حكمنا بصحّة النكاح بظاهر اسلامها ، وذلك لانها كانت مسلمة [٨] تبعا و قد انقطعت التبعيّة بالبلوغ . فان لم يصف كان جهلا بالصانع وهو كفر[٩] .

ثم في قوله او[١٠]وقف ردّ على عبد الله البلخي حيث قال في صفة الكلام اقول بالمتفق عليه ، وهو انه كلام الله واتوقف [١١] في المختلف فيه ، وهو القدم والحدوث فلا اقول انه مخلوق او غير مخلوق والفرق بين التوقف والشك ههنا ان التوقف عدم القول بواحد[١٢] منهما ، والشك قول

---

(١) الترمذى ،الايمان ، ٨ (٥ / ١٢) ، رقم ٢٦١٧ ، ابن ماجه ، المساجد ١٩(١/ ٢٦٣) ، رقم ٨٠٢ ، النسائى، الايمان ، ٩(٨/ ١٠٥) ، الضحايا ، ١٧(٧/ ٢٢٢) ، الدارمى ، الصلاة ، ٢٣(١/ ٢٧٨) احمد بن حنبل ، المسند ، ٣/ ٧٦ .

(٢) ساقط من ن[١]، ن[٢]، م .

(٣) في ن[١]، ن[٢]، م : توقف .

(٤) في م : و .

(٥) في ش ، ن[١]، ن[٢] م : ح .

(٦) في م : و .

(٧) في م : فانه .

(٨) في م : مسئلة .

(٩) انظر : ابو عبد الله الشيباني ، الجامع الكبير، ص ٩٤ ، طبع حيدر آباد ، ١٣٥٦ ه / ١٩٣٧ م .

(١٠) في ن[١] : اذا .

(١١) في م : الموقف .

(١٢) في م : لواحد .

كل منهما بدلا عن الاخر مضطربا[١] .

القول في ان القرآن كلام الله غير مخلوق

ولما كان في بعض الصفات اعنى صفة الكلام مزيد خلاف و غموض في انه كيف يكون قديما مع اتصافه بصفات توجب حدوثه اشار الى الجواب مع مزيد تفصيل فيه . فقال : (والقرآن[٢] كلام الله تعالى[٢])في اللغة مصدر بمعنى الجمع ، يقال : قرأت الشئ قرآنا جمعته ،وبمعنى القراءة يقال قرأت الكتاب قراءة و قرآنا. ثم نقل الى المجموع المقروء المنزّل على الرسول عليه السلام / والمراد ههنا مابينه بقوله (في المصاحف) جمع ٢٠ ظ مصحف ، وهو ما جمع فيه الوحى المتلوّ فاندفع حينئذ[٣] حديث الدور من حيث ان معرفة ماهية المصحف يتوقف على معرفة القرآن ضرورة انه لامعنى له الا ماكتب فيه القرآن .

فان قلت : ما ذكرته ايضا لا يدفع الدور لانه مرادف للقرآن. قلت : مفهوم الحى المتلوّ مغاير لمفهوم القرآن ، وان اتحد صدقا فلا دور .

[٤](مكتوب)[٤] اى مجموع من الكتب ، وهو الجمع ، و منه الكتيبة للعسكر المجتمع . وهذا ناظر الى المعنى الأوّل ، والمعنى مكتوب باشكال الكتابة ، وصور الحروف الدالة عليه . وذلك لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه (و في القلوب محفوظ) اى بالألفاظ المخيّلة .(وعلى الالسن مقروء) اى بحروفه الملفوظة المسموعة (وعلى النبى [٥] صلى الله عليه وسلم [٥] منزل) اى لفظه بواسطة الملك الحاصل له ولو عند الأداء ، ومع ذلك لا

---

(١) انظر في الوقف : على القارى ، شرح الفقه الأكبر ، ص ٢٥ ، البياضى ، اشارات المرام ، ص ١٤٨ – ١٤٩ .

(٢)...(٢) ساقط من ش ، ن[١]، ن[٢] .

(٣) في ش ، ن[١]، ن[٢]، م : ح .

(٤) ساقط من م .

(٥)...(٥) في ن[١] : صلى الله تعالى عليه و سلم ، وفي ن[٢] : عم .

يلزم الحدوث . وذلك لان اللازم (ان لفظنا بالقرآن) اى تلفظنا (مخلوق)[1] حادث (وكذا كتابتنا و قراءتنا له [2] بالقرآن) فان ذلك كله عرض صادر منا كسبا (مخلوق) حادث بايجاد الله تعالى . و انما لم يقل مخلوقة لما أشرنا اليه من تقدير الموصوف المذكور[3] وامالان المصدر /مأول بان ٢١و
مع الفعل (واما القرآن) نفسه (فانه غير مخلوق) . وانمالم يقل كلام الله غير مخلوق كما في عقائد النسفى[4]. لان ذلك لدفع وهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم . و اما الامام[5] رضى الله عنه[5] فانه ذهب الى ان اللفظ و المعنى جميعا غير مخلوق .

فان قلت : كيف يعقل ذلك مع ان ما يتعلق له العبارة والكتابة هو اللفظ المؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة فى الوجود وحدوث مثله بديهى قلت : معنى كلام الامام ما روى من الشيخ ابى الحسن الاشعرى رضى الله عنهما من ان المعنى فى[6] مقابلة العين لا[7] فى مقابلة اللفظ فكلامه القديم[8] هو مجموع اللفظ والمعنى جميعا ، والترتيب انماهوفى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة .

فان قلت : قيام الصوت والحروف بذات الله تعالى[9] غير معقول وان كان غير مرتب الاجزاء كحرف واحد مثلا. وذلك الصوت كيفية قائمة بالهواء والحرف كيفية تعرض للصوت . قلنا : ستسمع جوابه انشاءالله تعالى .

قيل : و فى هذا نجاة عن كثير من المفاسد كعدم كفار من انكر كلامية ما بين دفتى المصاحف[10] مع انه علم من الدين ضرورة انه كلام

---

(١) مكررة في ش .
(٢) ساقط من ش ، ن[1] ، ن[2] .
(٣) في ش ، ن[2] : المذكر .
(٤) انظر : التفتازانى ، شرح العقائد ، ص ٣٨ .
(٥) فى ن[1] : رضى الله تعالى عنه ، و في م : رضه .
(٦) في م : من .
(٧) في م : لما .
(٨) ساقط من م .
(٩) ساقط من م .
(١٠) في ن[1] : المصحف .

الله تعالى[١] و كعدم كون المعارضة / والتحدّى بكلام الله حقيقةو كعدم ٢١ ظ
كون القروء . والمحفوظ كلام الله حقيقة الى غير ذلك من المفاسد مما لا يخفى على المتفطن في احكام الفقهية ، هكذا في مقالة العضديّة[٢]

وانت خبير بان هذه المفاسد انّماتلزم ان لو كان اطلاق الكلام و القرآن على اللفظ بطريق المجاز . وليس كذلك ، بل يطلق عليه الكلام و القرآن بطريق الحقيقة ، فيكون كلامه مشتركا بين اللفظي والنفسي وماوقع في بعضهم من ان[٣] كلام الله تعالى[٤] يطلق على اللفظ مجازا تسمية للدال[٥] باسم المدلول . فلعل ذلك تجوّز منهم ، اذ لا نزاع في الوضع و التسمية الا انه لمّا اعتبر المناسبة في الاطلاق ، فقد شابه المجاز فقالوا بطلق مجازا على انه يجوز ان يكون مجازا[٦] مشهورا شهرة الحقائق .

ثمّ لمّا اورد ان القرآن كثر فيها[٧] كلام المخلوقين من الانبياء و غيرهم ، ولا شك ان كلامهم حادث ، وقد صار جزءا من القرآن فكيف يكون القرآن بجميع أجزائه قديما اشار الى الجواب بقوله (وما ذكر الله في القرآن حكاية عن موسى[٨] و غيره) من المؤمنين وغيرهم (و) ما ذكر (عن فرعون و ابليس لعنهما الله[٩]) . و ليس المراد فرعون موسى فقط اذ قد نقل في القرآن / كلام فرعون يوسف ايضا . نعم ان ما يأتي في اخر ٢٢و
الكتاب هو فرعون موسى .

فان قلت : اللعن يدلّ على ان المراد فرعون موسى . قلت : اسلام

---

(١) ساقط من ن[١] ، ن[٢] ، م .
(٢) انظر : جلال الدين الدواني ، شرح العقائد العضدية ، ص ٦٣ ـ ٦٥ .
(٣) ساقط من م .
(٤) ساقط من ن[٢] ، م .
(٥) في ن[١] : الدالّ .
(٦) ساقط من ن[١] .
(٧) في ن[١] : فيه .
(٨) في ن[٢] : عم .
(٩) في ن[١] : الله تعالى .

فرعون يوسف انما هو رواية عن مجاهد [١] . ولئن ثبت فليكن المراد فرعون موسى ، ويندرج فرعون يوسف في قوله :«وغيره»، وانما خصّهما بالذكر مع دخولهما في قوله "وغيره" ، ولذا [٢] اكتفى [٣] فيما بعد بذلك في قوله و كلام موسى و غيره لانه كثير في القرآن نقل كلامهما بخلاف غيرهما من الكفرة كنمرود و غيره . (فان ذلك) المذكور من كلام موسى وغيره (كلام الله تعالى اخبارا عنهم) يعنى ان ذلك بالمعنى لا باللفظ.(و) ذلك لانه لاشك في ان (كلام موسى و غيره من المخلوقين مخلوق) [٤] والقرآن غير مخلوق [٤] . و يؤيّده ان قدر ثلاث ايات من القرآن بالغ حدّ الاعجاز و ليس يمكن ذلك من البشر . و من المعلوم ان فيما نقل من المخلوقين في كلام الله ما يزيد على [٥] قدر ثلاث آيات.(فيكون القرآن كلام الله لا كلامهم)

و اعلم ان قوله (و سمع موسى كلام الله تعالى [٦]) يوافق اصل الشيخ ابى الحسن الاشعرى . و يعلم منه بطلان ما ذهب / اليه الشيخ ابو ٢٢ ظ منصور الماتريدى . فانه ذهب الى ان كلامه غير مسموع ، لان سماع ما ليس بصوت وحرف محال [٧] بحسّ السمع اذ السماع دائر [٨] مع الصوت وجودا او عدما و كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات على ما عرفت ، فلا يكون كلامه مسموعا .و استدلّ عليه بانه تعالى حصر كلامه على ثلاث مراتب الوحى ومن وراء حجاب و ارسال الرسل لقوله تعالى :«و ما كان لبشر ان يكلّمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء» [٩]. و الوحى و ارسال الرسل لا يدخل فيهما السماع . و اما كلامه من وراء حجاب

---

(١) انظرفي فرعون يوسف: ابن جرير الطبرى، جامع البيان ، ١٢/ ٦ .
(٢) في ن[1]: لذلك ، و في م : كذا .
(٣) ساقط من ن[1] .
(٤)...(٤) ساقط من م .
(٥) ساقط من م .
(٦) ساقط من ن[1]، م .
(٧) في ن[1]: مح .
(٨) في م : دابر .
(٩) الشورى (٤٢) ، ٥١ .

فبواسطة الصوت و الحرف المخلوق في شجرة او غيرها لقوله تعالى: «نودي من شاطئ الواد الايمن في البقعة المباركة من الشجرة ان يا موسى انى انا الله رب العالمين»[١] فسمع صوتا من الشجرة مع حرف فيه يفهم به كلام الله[٢].

و الجواب : ان الوحى لا ينافى السماع ، فانه يقال: «وحيت اليه كلاما» و اوحيت اذا تكلمته بكلام تخفية[٣] عن غيره». فلا دلالة فيه على نفى السماع ، والتكلّم من وراء الحجاب ، يجوز ان يكون كناية عن عدم الرؤية ، وهو لا ينافى السماع ايضا ، وحمل الحجاب على توسّط / الحرف و ٢٣ و الصوت غير ظاهر[٤] وخلق الصوت والحرف في الشجرة و نحوه[٥] لا ننكره و لكن ليس كلّ ما سمع موسى من هذا القبيل ، ولعل ذلك كان في الابتداء حين لم يكن لموسى ملكة الانس بعالم القدس . الا يرى الى ما روى ان موسى[٦] عليه الصلوة والسلام[٦] سمع كلام الله تعالى[٧] من جميع الجهات و

---

(١) القصص (٢٨) ، ٣٠ .

(٢) قال الامام ابو منصور الماتريدى في كتاب التوحيد، ص ٥٨ ـ ٥٩: و يجوز القول ـ بما يسمع من الخلق ـ كلام الله على الموافقة ، كما يقال في الرسائل والقصائد والاقاويل ، دليله أن ذلك خلق من الخلق ، ولايحتمل أن يكون الله بذاته متكلّما ، مع ما لا يخلو أن يكون المسموع عرضا ، فمحال كونه في مكانين ، وكذلك الجسم أو لا هما ، فمحال كونه في مكان ، وعن المكان يسمع ، فثبت أن وجه الاضافة اليه على ما ذكرنا ، مع ما يجوز أن يسمعنا الله كلامه بما ليس بكلامه كما أسمع كل منا الاخر كلامه وان لم يكن ذلك بعينه كلامه ، وما أعلمنا قدرته وعلمه ورجوبيته بخلقه وان لم يكن هو هو ، وبالله التوفيق .(انظر: الجوينى، كتاب الارشاد ، ص ١٣٣ ـ ١٣٤ ، البزدوى ، اصول الدين ، ص ٥٣ ـ ٦٩ ، الصابونى ، البداية ، ص ٣١ ـ ٣٥ .)

(٣) في م : مخفية .

(٤) في ن[١]: ظ .

(٥) في ن[١]، م : غيره .

(٦)...(٦) في ن[١]، م : عليه السلام، و في ن[٢]: ص م .

(٧) ساقط من ن[١]، ن[٢]، م .

بجميع الاعضاء وقوله (كما في قوله وكلّم الله موسى تكليما) دليل على سماع كلامه تعالى . فان التكليم من غير استماع لا يليق بالحكيم والتأويل الذى ذكره الشيخ ابو منصور الماتريدى معكونه خلاف الظاهر[1] قدعرفت حاله .

واما قوله كلامه ليس من جنس الاصوات ، فلا يكون مسموعا فستعرف حاله ان شاء الله تعالى . ثمّ فيه اشارة الى ان موسى[2] عليه السلام[2] خصّ باسم الكليم ، لانه سمع الكلام الازلى بلا صوت ولا[3] حرف . ولا كذلك سائر الناس ، ومما[4] روينا من التأييد يعلم وجه آخر لاختصاصه باسم الكليم فتأمّل . ثمّ لمّا ورد ان موسى اذا سمع كلام الله الازلى ، ولا شك ان ذلك السماع كان في زمان معيّن ، فيلزم ان يكون تكلمه تعالى في ذلك الزمان فيلزم منه حدوث كلامه وقد مرّ ان الامام قال بقدمه اجاب عنه بقوله / (وقد ٢٣ ظ كان[5] الله تعالى[5] متكلّما) اى في الازل (ولم يكن كلّم موسى) و معنى ذلك ان الكلام صفة حقيقية ازليّة ، ولها تعلّق متجدّد فذلك التعلّق كان في زمان معيّن .

ولما بيّن الامر في الكلام وانه لايتوقف على حصول المخاطب اراد ان يبيّن ان الامر في غيره من الصفات كذلك دفعا لتوهّم اختصاص هذا الحكم بصفة الكلام فقال (وقد كان الله تعالى[6] خالقا في الازل ولم يخلق الخلق) على ماعرفت تحقيقه . واكتفى بالصفة الفعلية ، ولم يذكر من الصفات الذاتيّة شيئا لان توقف الصفة الفعليّة على وجود المتعلّق اظهر من الصفة[7] الذاتية فيعلم منها حال الصفة الذاتيّة بطريق الدلالة ، واختار من الفعلية الخلق

---

(١) في ن١ ، م : الظ .
(٢)...(٢) في ن٢ : عم .
(٣) ساقط من ن١ .
(٤) في م : ما .
(٥)...(٥) ساقط من ش ، ن١ ، ن٢ .
(٦) ساقط من ش ، ن١ ، ن٢ .
(٧) في ن٢ : الصفات .

لانه اعمّ لوجوده في ضمن كل صفة فعليّة . واما الفعل [١] فانه ليس [١] له مفهوم محصّل . ولمّا دفع الوهم عاد الى تحقيق ماهو بصدده . واذ قد اشعر ظاهر قوله برروقد كان متكلماو لم يكن كلّم موسى» ان [٢] ما كلّم به موسى وقت تكلّمه لم يكن كلامه الازلى دفع ذلك بقوله (فلمّا كلّم موسى كلّمه [٣] بكلامه الذى هو له صفة [٤] في الازل [٤] لم يزل) . وذلك لان المتعلّق فيما لايزال هو ذلك الازلى لاكلام آخر يغايره على قياس سائر الصفات /لانه قديم ٢٤ و قد [٥] يبقى الى زمان التعلّق وما بعده .

القول في مخالفة صفات الله تعالى لصفات المخلوقات

فان قلت : صفاته تعالى مماثلة لصفات المخلوقين . الا يرى ان اخصّ الاوصاف هو وجوب الوجود لذاته ، والامثال لاتختلف احكامها فيلزم اماحدوث صفات الله تعالى [٦] او قدم صفاتها . قلت : اجاب عنه بقوله (و صفاته كلّها) ذاتية او فعليّة (خلاف صفات المخلوقين) وذلك لانه تعالى (يعلم لا كعلمنا) فلا تماثل بين علمنا وعلمه ، لان علمنا لايخلو [٧] عن معارضة الوهم بخلاف علمه تعالى ، وان علمنا حادث ، وعلمه تعالى (وكذا) الحال في القدرة فانه تعالى (يقدر لاكقدرتنا) لان قدرته تعالى مؤثّرة بالايجاد وقدرتنا غير مؤثّرة ، بل كاسبة . (وكذا) في الرؤية فانه (يرى لاكرؤيتنا) الاشياء فان رؤيتنا اياها مشروطة بشروط. ولا كذلك رؤيته تعالى ، و كذا الامر [٨] في صفة الكلام ، فانه تعالى (يتكلّم لا ككلامنا) ضرورة

---

(١)...(١) في م : فليس .
(٢) في م : اى .
(٣) ساقط من م .
(٤)...(٤) ساقط ش ، ن١ ، ن٢ .
(٥) ساقط من ن١ ، ن٢ ، م .
(٦) ساقط من ن١ ، ن٢ ، م .
(٧) في ن١ ، ن٢ : يخ .
(٨) ساقط من ش .

لان[١] كلامنا من جنس الاصوات والحروف المعتمدة على المخارج و لا كذالك كلامه تعالى . واليه اشار بقوله (ونحن نتكلم بالآلات) من المخارج المعهودة والعضلات الممدودة (و الحروف) المعدودة (والله تعالى /متكلم ٢٤ ظ بلا آلة ولا حرف[٢]) وانما يتكوّن الحروف من خصوصيّة المحل فلذا[٣] قالوا: الوحى كلام خفى يدرك بسرعة [٤][٥] و ذلك [٥] لانه ليس في ذاته مركبا من حروف مقطعة يتوقف على تموجات متعاقبة . وانما عدل عن صيغة[٦] الفعل الى الاسم[٧] في تكلمه تعالى اشعارا بقدم كلامه .

وانما قلنا : انه تعالى يتكلم بلاآلة ولا حرف (وذلك)لان (الحرف[٨] مخلوق[٩]) ضرورة انه كيفيّة للصوت القائم بالهواء او[١٠] نفس الصوت المكيّف و ايّا ما كان يكون حادثا ولايجوز [١١]تالف كلام[١١] الله [١٢] منه (لان كلام الله تعالى غير مخلوق) فلو تالف من الحروف يازم ان يكون مخلوقا لان المؤلف من المخلوق مخلوق .

فان قلت : اذا كان كلامه تعالى غير مؤلّف من الحروف وقد زعمت ان كلامه شامل للفظ ، والمعنى . فكيف يعقل كون اللفظ مسموعابدون الصوت والحرف . الايرى ما قال الاستاذ ابو اسحاق الاسفراثنى:[١٣] انهم اتفقوا[١٣]

---

(١) في ن[١]، ن[٢]، م : ان .
(٢) فى م : حروف .
(٣) في م : فلهذا .
(٤) في م : سرعة .
(٥)...(٥) ساقط من م .
(٦) في م : صفة .
(٧) في م : صفة الاسم .
(٨) في م : الحروف .
(٩) في م : مخلوقة .
(١٠) في م : و .
(١١)...(١١) في ن[٢]: كلام تاليف .
(١٢) في ن[١]: الله تعالى .
(١٣)...(١٣) ساقط من ن[١] .

انه (١) لايمكن سماع غير الصوت . قلت : اختيار (٢) اهل الحق من المشايخ انه يجوز تعلق السماع بكل موجد حتى الذات والصفات . غاية ما في الباب (٣) ان لا (٣) يكون سماع غير الاصوات الا بطريق خرق العادة / الا يرى الى ما ٢٥ و قال الامام حجة (٤) الاسلام : انه يجوز سماع الكلام الازلى بلا صوت ولا حرف كما يرى في الاخرة بلا كمّ ولا كيف . واما ما نقله الاستاذ من الاجماع على عدم امكان سماع غير الاصوات ، فلعل المراد منه الامكان العادى (٥) .

القول في نفى المماثلة و التشبيه والتجسيم

(وهو) الله سبحانه (شئٌ لا كالاشياء) و تحقيق ذلك ان الشئ في الاصل مصدر شاء (٦) اطلق تارة بمعنى شاء ، فيكون المصدر بمعنى الفاعل وبهذا المعنى قيل : الله تعالى (٧) شئ كما قال الله تعالى :«قل اى شئ اكبر شهادة قل الله» (٨) . واخرى بمعنى مشئ وجوده وما شاء الله وجوده فهو موجود فانه المفهوم من المشيئة المطلقة ، وهذا هو المراد من قوله لا كالاشياء .

و من هذا علم معنى قوله (ومعنى الشئ الثابت) وذلك لان الشئ اذا كان بمعنى الفاعل يكون معناه من قام به المشيئة . فلا نزاع في وجوده وكذا حال الشئ وجوده اذا صرف المطلق الى الكامل اعنى ما تعلق به مشيئة

---

(١) في م : انهم .
(٢) في ن٢ ، م : اختار .
(٣)...(٣) في م : فلا .
(٤) في م : فخر .
(٥) انظر في مخالفة صفات الله لصفات المخلوقات : ابو المنتهى المغنيساوى ، شرح الفقه الاكبر ، ص ٨ – ٩ ، على القارى ، شرح الفقه الاكبر ، ص ٣١ – ٣٥ .
(٦) في م : شائه .
(٧) ساقط من ن١ ، ن٢ ، م .
(٨) الانعام (٦) ، ١٩ .

الله [١] فانه موجود البتة . وفي اكثر النسخ (ومعنى الشئ اثباته)فكانه اشار بهذا الى ان الشئ مصدر في الاصل بمعنى ايجاد الشئ على ما بيّنا [٢]

ولما [٣] اجمل فيما قيل في الصفة السلبيّة اراد ان يفصّلها بعض التفصيل فقال / [٤] لاجسم [٤] لانه مركّب [٥] ومتحيّز وكلّ من [٦] ذلك من ٢٥ ظ امارات الحدوث هذا ما عليه اهل الحقّ .

و فيه ردّ على المجسّمة [٧] القائلين بانه جسم بمعنى مركّب . واما ما ذهب اليه بعضهم من انه تعالى جسم بمعنى انه موجود او قائم بنفسه فانما [٨] يصحّ الردّ عليه من جهة عدم اذن الشرع في الاطلاق .

و اعلم ان قوله :« لا جسم [٩] الى آخره »[٩] يحتمل ان يكون بيانا لقوله « لا كالاشياء »، ولذا ترك العاطف . ويؤيّده بيان معنى الشئ بعد الاثبات والنفى فتامّل .

(ولا عرض) لأن العرض محتاج الى غيره ،و الله تعالى غنىّ عن العالمين ، و انما لم يتعرّض لنفى الجوهريّة لان استحالة اطلاقه عليه تعالى ليست كاستحالة اطلاق الجسم وان كان بمعنى الموجود او القائم بنفسه لانه مخالف للعرف واللغة ولما اشتهر من الاصطلاحات . و اما اطلاق الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه و بمعنى الذات والحقيقة فهو اصطلاح شائع فيمابين الحكماء . فمن ههنا يوجد في كلام بعضهم اطلاق لفظ

---

(١) في ن[١] : الله تعالى .
(٢) انظر في اطلاق لفظ الشئ على الله : الماتريدى ، كتاب التوحيد، ص ٣٩ وما بعدها ، على القارى ، شرح الفقه الاكبر، ص ٣٥ ، البياضى ، اشارات المرام ، ص ١١١ – ١١٤ .
(٣) في م : فلما .
(٤)...(٤) في م : بلا جسم ولا جوهر .
(٥) في ن[١] : متركّب .
(٦) ساقط من م .
(٧) في ن[٢] : مجسّمة .
(٨) في م : فانه لا .
(٩)...(٩) في ش : الخ ، وفي ن[٢]: له .

الجوهر على الواجب تعالى [١]. وفي كلام ابن الكرّام ان الله تعالى[١] احدى الذات احدى الجوهر[٢] ومع هذا فلا ينبغي ان يتجرّأ على ذلك لايهامه بما عليه النصارى من انه / جوهر واحد ثلثة أقانيم[٣] . ٢٦ و

[٤](لا حدّ له)[٤] اى لانهاية له لان ذلك من خواصّ الكميات والله تعالى منزّه عن ذلك .[٥](ولا ضدّ له) وذلك لان التضادّ انما يتصوّر فيما يتوارد على المحلّ ، والله تعالى منزّه عن ذلك[٥]. وفي الكشاف ليس لله ضدّ معناه ليس له شئ ينافيه «سبحانه بل له ما في السماوات والارض كلّ له قانتون»[٦] . وقد يطلق الضدّ بمعنى العون ، وفسّر بهذا قوله تعالى و يكونون عليهم ضدّا[٧] . والحقّ ان ذلك باعتبار ان عون الرجل يضاه عدوّه [٨] وينافيه باعانته [٩] له عليه .

(ولا ندّ له) اى ليس له مثل مناد اى مخاصم[١٠] من ندّ ندودا اذا نفر و ناددت الجل خالفته خصّ بالمخالف في الافعال المماثل فى الذات .

(ولا مثل له) اى ما يشاركه في تمام الحقيقة . واما ماروى من الامام [١١]رضى الله عته[١١] من انه يقول ان لله مائيّة لايعلمها الا هو فليس بصحيح اذ لم يوجد في كتبه ، ولم ينقل من اصحابه العارفين

---

(١)...(١) هكذا في هامش ن[1] .
(٢) في م : احدى الذات الجوهر .
(٣) انظر في ثلثة أقانيم : الجويني ، كتاب الارشاد، ص ٤٦ – ٥١ ، الجرجاني ، شرح المواقف ، ص ١٤٧ .
(٤)...(٤) في م : لاحدّ له ولا ضدّ له .
(٥)...(٥) ساقط من م .
(٦) البقرة (٢) ، ١١٦ .
(٧) مريم (١٩) ، ٨٢ .
(٨) في م : عدده .
(٩) في م : ماعاينه .
(١٠) في م : متخاصم .
(١١)...(١١) في ن[1]: رضى الله تعالى عنه ، وفي م : رضه .

لمذهبه[١]،ولو ثبت فمعناه انه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بدليل او خبر او انّ له اسماء لا يعلمه[٢] غيره . فان ما قد يقع سؤالا عن الاسم [illegible] ليس معناه[٣] ان له[٣] تعالى مجانسته للاشياء ، واذ قد فرغ من الصفات الثبوتيّة والسلبيّة شرع في اثبات / صفات ثبوتيّة زائدة على ما سبق من ٢٦ ظ
الصفات .[٤] و زعم بعض الظاهريين ان لا صفة لله تعالى وراء ما ذكر من الصفات[٤] محتجّين بان لا طريق لنا الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال ، والتنزّه عن النقائص و لا يدلّ شيٌ منهما على صفة زائدة على ما ذكر .

القول في الصفات المتشابهات

والجواب انا[٥] لا نسلم[٥] ان[٦] لا طريق سوى ما ذكر ، اليس الشرع طريقا قويما وصراطا مستقيما ، واليه اشار الامام[٧] رضى الله عنه[٧] بقوله (و[٨] له يد و وجه و نفس كما ذكر الله تعالى في القرآن) بقوله «يد الله فوق ايديهم»[٩] وقوله «بل يداه مبسوطتان»[١٠] وقوله «ويبقى وجه ربك»[١١]

---

(١) في ن[١] ، ن[٢]: بمذهبه .
(٢) في م : يعلم .
(٣)...(٣) في م : انه .
(٤)...(٤) ساقط من ن[٢] .
(٥)...(٥) في ن[١] ، ن[٢]: لانم ، و ساقط من م .
(٦) في م : بان .
(٧)...(٧) في ن[١]: رضى عنه الملك العلام ، وفي ن[٢] : رضى الله عنه الملك العلام ، وفي م : رضه .
(٨) ساقط من ش ، م .
(٩) الفتح (٤٨) ، ١٠ .
(١٠) المائدة (٥) ، ٦٤ .
(١١) الرحمان (٥٥) ، ٢٧ .

و قوله (١)«كل شيء هالك الا وجهه»(٢) وقوله«تعلم ما في نفسي ولا اعلم مافي نفسك»(٣) حكاية عن عيسى (٤) عليه السلام (٤) وفي بعض النسخ (من ذكر الوجه واليد والنفس فهو له صفات) اى ما ذكر صفات له تعالى الا انا لا نقول : انّ له يدا بمعنى الجارحة ، وكذا الحال في الباقي ، بل نقول ان له يدا لا كايدينا ، ونفوّض تفصيله الى الله وهو معنى قوله (بلا كيف) وهذا هو معنى قولهم فيؤوّل الظواهر اجمالا . روى عن احمد ان الكيفيّة مجهولة والبحث عنها بدعة . (ولا يقال ان يده قدرته) اى مجاز عن القدرة بناء على ان اكثر ما يظهر سلطان القدرة / في اليد وكذلك لا ٢٧ و يقال : ان يده نعمته اى مجاز(٥) عنها لانه بها يظهر النعمة .

فان قلت : تأويل اليد بالنعمة لايلائم نسبة الخلق اليها في قوله تعالى :«ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدىّ»(٦) . قلت : بل يلائم فان معناه حينئذ(٧) و الله (٨) اعلم خلقت ملتبسا بنعمتي ، وذلك لان الله تعالى ذكر خلق آدم وخلافته في معرض تعداد النعم على انه يمكن ان يقال ايضا ان قوله يده (٩) قدرته ونعمته توزيع للآيات بمعنى لا يقال ان يده قدرته كما في مثل قوله تعالى(١٠)«خلقت بيدىّ» ولا يقال ان يده نعمته كما في مثل قوله تعالى«يد الله فوق ايديهم» وذلك (لان فيه) اى في القول

---

(١) ساقط من م .
(٢) القصص (٢٨) ، ٨٨ .
(٣) المائدة (٥) ، ١١٦ .
(٤)...(٤) في ن٢ : عم .
(٥) في ن١ : مجازا .
(٦) ص (٣٨) ، ٧٥ .
(٧) في ش ، ن١ ، ن٢ ، م : ح .
(٨) في م : ولهذا .
(٩) في ن١ : يد .
(١٠) ساقط من ن١ ، ن٢ ، م .

بالتأويل (ابطال الصفة) دل [١] على ثبوتها[١] الكتاب (وهو قول اهل القدر) وهو[٢] من يضيف القدر الى نفسه ويدعي كونه الفاعل والمقدّر وهم المعتزلة . ولذا قال (والاعتزال) عطفا على القدر بيانا له و انما سمّوا بالقدريّة[٣] لان القدر على ما[٤] صرّح به الخطائي اسم لما[٥] صدر مقدّرا من الفعل القادر كالهدم و النشر والقبض اسماء لما صدر عن فعل الهادم والناشر والقابض فهم لما[٦] نسبوا افعالهم الصادرة عنهم الى نفسهم سمّوا قدريّة فلا اشكال في التسمية حينئذ[٧] .

/فان قلت : هذا الوصف لا مدخل له في نفي الصفة فما وجه التعرّض [٨]له ٢٧ ظ

قلت : في التعرّض[٨] ايماء الى ذمّهم وبطلان رأيهم ، و قد ورد في صحاح الاحاديث لعنت القدريّة على لسان سبعين نبيّا [٩] . ولان فيه اشعارا بنفي عموم صفة الخلق . ففيه ابطال الصفة كما مرّ[١٠] .

واعلم ان امثال هذه الصفات كثيرة في القرآن مثل العين و الجنب واليمين الا انه [١١]رضي الله عنه [١١] اكتفى بما يوحي اليهامن[١٢]قوله كما ذكر الله تعالى في القرآن .

---

(١)...(١) في ن[١] : على صفتها ثبوتها .
(٢) في ن[١] : هو ، وفي م : فهو .
(٣) في م : بالقدريّة .
(٤) ساقط من ن[٢] .
(٥) ساقط من م .
(٦) في م : لا .
(٧) في ن[١] ، ن[٢] ، م : ح .
(٨)...(٨) ساقط من م .
(٩) ابن ماجه ، المقدّمة ، ١٠(١/ ٣٥) ، رقم ٩٢ ، احمد بن حنبل ، المسند ، ٢ / ٨٦ ، ٥ / ٤٠٧ .
(١٠) ساقط من ش ، ن[٢] ، وفي ن[١] : فما وجه التعرض له كما مرّ ، وفي هامش م : ذكر .
(١١)...(١١) في م : رضه .
(١٢) في م : في .

قوله (ولكن يده صفته بلا كيف) استدراك[١] من قوله ولا يقال ان يده قدرته ، ولم يذكر الوجه والنفس ، لانه ليس لهما تاويل ظاهر[٢] كظهور تاويل اليد. (و غضبه) المذكور في القرآن في قوله :«وغضب الله عليهم»[٣] وقوله:« غير المغضوب عليهم»[٤] وقوله:«ومن يحلل عليه غضبي»[٥] (ورضاه) المذكور في القرآن ايضا في مواضع لايحصى من ذلك قوله تعالى رضى الله عنهم ورضوا عنه [٦] وقوله:«لقد رضى الله عن المؤمنين[٧] اذ يبايعونك»[٧] الى غير ذلك (صفتان[٨] من صفاته) تعالى (بلا كيف) على الوجه الذى بينا في نظائرهما ، وليسا راجعين الى ارادة الانتقام وترك الاعتراض .

فان قلت : فما وجه تخصصهما[٩] بالذكر من بين الصفات المذكورة في القرآن ولم يكتف / بالاشارة المستفادة من قوله كما ذكر في القرآن ٢٨ و [١٠]كما اكتفى في الباقى على مابينا . قلت : هاتان الصفتان كثر ذكرهما في القرآن[١٠] [١١]ولا كذلك [١١]سائر الصفات المتزوكة [١٢] .

القول في ايجاد المخلوقات

ثم لما صرّح ببطلان اصل عظيم للمعتزلة شرع في ابطال اصل اخر للفلاسفة

---

(١) في م : استدرك .
(٢) في ش : ظ .
(٣) المجادلة (٥٨) ، ١٤ .
(٤) الفاتحة (١) ، ٧ .
(٥) طه (٢٠) ، ٨١ .
(٦) البيّنة (٩٨) ، ٨ .
(٧)...(٧) ساقط من ش ، الفتح (٤٨) ، ١٨ .
(٨) ساقط من ش ، ن[١] ، ن[٢] .
(٩) في ن[١] ، م : تخصيصهما .
(١٠)...(١٠) ساقط من م .
(١١)...(١١) في م : بخلاف .
(١٢) انظر في اليد والوجه والنفس : على القارى، شرح الفقه الاكبر، ص ٣٦ .

القائلين بقدم الهيولى ان احداث الحدوث الحوادث يتوقف على استعدادات متعاقبة وكل سابق شرط للاحق فقال : (خلق الله الاشياء لا من شئ) اى من غير سبق مادّة . ويحتمل ان يكون معناه خلق الله الاشياء من غير ان يكون لشئ اخر دخل في خلقها . فيبطل اصل اخر للفلاسفة اعنى اثبات العقول و اسناد الحوادث في عالم العناصر الى عاشرها فيكون اشارة الى ان الاشياء كلّها مستندة اليه تعالى من غير واسطة على ماهو اعتقاد السلف وبه يبطل زعم المعتزلة في قولهم تباشر قدرة العبد في ايجاد افعاله على ماسيأتى تفصيله ان شاء الله .

ولمّا كان خلق الاشياء لا[1] عن شئ يقتضى معلوميّة الاشياء قبل ان يخلق . قال (وكان الله عالما في الازل بالاشياء) التى ستحدث[2] (قبل كونها) حدوثها . وقوله (وهو الذى قدّر الاشياء و قضاها) في الازل تعليل لما سبق (ولا يكون / في الدنيا ولا[3] في الاخرة شئ) من الجواهر[4] ٢٨ ظ والاعراض (الاّ بمشيئته وعلمه وقضائه وقدرته) وفي الجمع بين المشيئة و والعلم والقضاء والقدرة اشعارا بان القضاء ليس عبارة عن العلم و لا القدرة عن المشيئة التى هى الارادة عندنا ، وان فرق الفقهاء بينهما و بهذا ما قالوا القضاء ما في العلم والقدر ما في الارادة .

نعم لو قيل : القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ مجملة على سبيل الابداع . والقدر عبارة عن وجودها مفصّلة منزلة في الاعيان بعد شروط حصول الشرائط كما قال[5] الله تعالى[5] وان من شئ الاّ عندنا خزائنه وما ننزّله الاّ بقدر معلوم[6] لكان انسب لقوله

---

(١) ساقط من م .
(٢) في ش ، م : سيحدث .
(٣) ساقط من ش ، ن[1] ، ن[2] .
(٤) هكذا في هامش ن[1] .
(٥)...(٥) ساقط من ن[1] ، الله ساقط من ش .
(٦) الحجر (١٥) ، ٢١ .

(و كتبه في اللوح المحفوظ) اى اجرى القلم على اللوح المحفوظ بتحصيل ما بينهما من التعلق ، واثبت فيه جميع ما يكون في الدنيا والاخرة على ما تعلقت به [١] ارادته ازلا اثبات الكتب ما في ذهنه بقلمه [٢] على لوحه [٣].

وقيل : معناه قدر ذلك و عين تعيينا باتا لايتاتى خلافه و اللوح المحفوظ على ما روى عن ابن عباس [٤] رضى الله عنه [٤] : انه لوح من درّة بيضاء طوله من السماء الى الارض وعرضه ما بين الشرق الى الغرب [٥] و قيل : هو علم الله ، وذهب الحكماء الى انه العقل الفعال [٦] / المنتقش ٢٩ و بصور الكائنات على ما هى عليه منه تنطبع [٧] العلوم في عقول الناس وقيل اللوح هو الخلق الثانى . ويشبه ان يكون هو العرش او مثله متصلا به لقوله [٨] عليه السلام [٨] : «ما من مخلوق الا صورته تحت العرش» [٩].

ولما كان ظاهر هذا الكلام مما يتشبّث به المجبرة المانعون للتكليف القائلين بسلب الاختيار تدارك ذلك بقوله (ولكن كتبه بالوصف لابالحكم) بمعنى الله تعالى دبّر الاشياء على ما شاء ، وربط بعضها ببعض و جعلها اسبابا مسببات [١٠] وان كان [١٠] يقدر على ايجاد الجميع بلا اسباب و وسائط عادية كما خلق انفس [١١] المبادى والاسباب لكنه امرا اقتضته حكمته و سبقت به كلمته و جرت عليه عادته . فمعنى الكتب بالوصف كتبه

---

(١) ساقط من م .
(٢) في م : بعلمه .
(٣) في ن١ ، ن٢ : اوجه .
(٤)...(٤) ساقط من م ، وفي ن١ : رضى الله عنهما ، وفي ن٢ : رضه .
(٥) انظر في اللوح : الخازن ، لباب التاويل ٦ / ٤٨٩ ، ابن عباس ، تنوير المقباس ، ٦/ ٤٨٩ .
(٦) في ش : الفقال .
(٧) في ن١ : ينطبع .
(٨)...(٨) في ش : ﷺ م .
(٩) احمد بن حنبل ، المسند ، ٢/ ٣٩٧ .
(١٠)...(١٠) في ش : وان كان وان كان ، وهى مكررة .
(١١) في م : النفس .

(١)منوطا بالاسباب الكسبيّة والمبادى الاختياريّة ، فان الاوصاف قيود لموصوفاتها ، ومعنى عدم كتبه بالحكم عدم كتبه (١)بالجزم والبت من غير ربط على الاسباب .

فان قلت : فمحال(٢) ، فما (٣) معنى قوله (٤)عليه السلام (٤) في محاجّة موسى مع آدم (٥)فحجّ آدم موسى(٥) . وذلك لان لكلام موسى وجها ظاهرا لاحتجاجه بالسبب الذى جعل امارة لخروجه من الجنّة (٦). / قلت تثبت آدم ٢٩ ظ (٧)عليه السلام (٧) بالسبب الذى هو الاصل فيكون ارجح واقوى فكأنه قال آدم انى وان باشرت الامور الاختياريّة والاسباب العاديّة الا انه لا يتمّ الامر بمجرّده (٨) بل الاصل في ذلك خلقه و(٩) ايجاده على مقتضى علمه و جرى قلمه . واعلم انى لو اختصرت في شرح هذا الكتاب على بيان هذا الفصل(١٠) لكفانى في الفضل (١١) .

القول في القضاء والقدر والمشيئة

(والقضاء والقدر والمشيئة صفاته في الازل بلا كيف) واعلم ان الامام (١٢)رضى الله عنه (١٢) اشار الى بطلان ما زعمت الاشاعرة من ان القضاء

---

(١)...(١) ساقط من م .
(٢) في ش ، ن١ ، ن٢ ، م : فمح .
(٣) في م : فيما .
(٤)...(٤) في ش ، ن٢ : عم .
(٥)...(٥) ساقط من م .
(٦) مسلم ، القدر ، ٢(٤/ ٢٠٤٢ - ٢٠٤٣)،رقم ١٣ -١٥، الترمذى ، القدر ، ٢(٤/ ٤٤٤)،رقم ٢١٣٤، ابن ماجه ، المقدمة ، ١٠(١/ ٣١)،رقم ٨٠ ، ابو داود ، السنة ، ١٧(٢/ ٨٩٨)،رقم ٤٧٠١ .
(٧)...(٧) ساقط من ن١ ، ن٢ ، م .
(٨) في م : بمجرّد .
(٩) في م : في .
(١٠) في م : التفصيل .
(١١) انظر في اللوح : ابو المنتهى المغنيساوى ، شرح الفقه الاكبر ، ص ٤١ .
(١٢)...(١٢) ساقط من م ، وفي ن٢ : رضه .

هو الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ماهي عليه فيما لا يزال و قدره ايجاده اياها[١] على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وافعالها و[٢] ذلك لان المشيئة حينئذ[٣] يغني غناءهما. اما القضاء فلانه عين الارادة التي هي المشيئة . واما الايجاد على قدر مخصوص فلانه راجع الى تعلق القدرة المتخصصة[٤] بالمشيئة واذا كان[٥] المشيئة صفة من شانها التخصيص اغنت غناه . وقد يقال : ان الله تعالى اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون[٦] . فهناك شيئان[٧] الارادة والقول، فالارادة قضاء والقول قدر / و قد ما قد عرفت ، والظاهر[٨] ان قوله بلا كيف يتعلق بالقضاء ٣٠ و والقدر من جهة المعنى ، وان كان لايساعده اللفظ .

و محصوله : ما قاله الامام ابو جعفر الطحاوي [٩] رضي الله عنه [٩] حيث قال : اصل القدر سرّ الله في خلقه لم يطلع على ذلك ملك مقرّب و لا نبي مرسل ، والتعمّق والنظر في ذلك ذريعة الخذلان و سلّم الحرمان و درجة الطغيان ، فالحذر كلّ الحذر من ذلك نظرا و فكرا ووسوسة . فان الله تعالى طوى علم القدر عن انامه ، ونهاهم عن مرامه ، الى هنا من كلامه [١٠] و للقضاء والقدر نوع تفصيل فيما يرويه [١١] اصبغ بن بنانة من قصة الشيخ مع الامام علي بن ابي طالب [١٢] كرّم الله وجهه [١٢] يناسب[١٣] تحقيق هذا

---

(١) في م : اياه .
(٢) في ش : وقد يقال ان الله تعالى و .
(٣) في ش ، ن١ ، ن٢ ، م : ح .
(٤) في م : المختصة .
(٥) في ن٢ : كانت .
(٦) يس (٣٦) ، ٨٢ .
(٧) في م : نصان .
(٨) في ش ، ن٢ ، م : الظ .
(٩)...(٩) في ن١ ، م : رضه .
(١٠) أنظر: ابو العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية ، ٢٤٩ .
(١١) في ن١ : روته ١
(١٢)...(١٢) في ن١ : كرم الله تعالى وجهه .
(١٣) في ن١ : تناسب .

الكتاب ، و من اراده فليطلب في شرح المقاصد[١] . ولما اوهم ظاهر قوله " وكان الله عالما في الازل بالاشياء قبل كونها ان علمه بالاشياء بعد كونها يغاير ذلك العلم و يحدث بعد زوال ذلك فيلزم منه تغيّر في علمه و كونه محلاً للحوادث شرع في تحقيق المقام على وجه يندفع ذلك الايهام فقال : (يعلم الله المعدوم في حال عدمه معدوما) واعلم ان الامام[٢] رضي الله عنه[٢] اشار في ضمن هذا الكلام مع[٣] ساقته الى ابطال ما يقال من ان

٣٠ ظ الباري سبحانه اذا اوجد / العالم و علم انه موجود في الحال . فاما ان يبقى الآن علمه في الازل بانه معدوم فيلزم الجهل ، والجمع بين اعتقادين متنافيين . واما ان يزول علمه في الازل بذلك [فيلزم حينئذ[٤] زوال القديم وقد تقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه و تقرير الابطال ظاهر . فانه تعالى علم في الازل [٥] عدم العالم في الازل[٥] و علم وجوده فيما لايزال و فنائه بعد ذلك][٦] فهذه علوم ثابتة ازلا وابدا لم يلزم فيها لا الجهل[٧] ولا[٨] الاعتقاد بالمتنافيين .

فالمعنى يعلم الله المعدوم في حال عدمه كعلمه تعالى بان العالم معدوم في الازل (و يعلم انه كيف يكون) اى يوجد (اذا اوجده) بقدرته و ارادته (وكذا يعلم الموجود في حال وجوده موجودا) وذلك كعلمه[٩] تعالى بوجود العالم في حال وجوده ، و يعلم كيف فناؤه .

ثم اراد ان يوضح هذا الاصل بمثال آخر اظهر من الاول يجرى في العلم

---

(١) انظر في القضاء: التفتازاني ، شرح المقاصد ، ٢/ ١٠٥ – ١٠٦ .
(٢)...(٢) في ن[١] ، م : رضه .
(٣) في م : مع ما .
(٤) في ن[١] ، ن[٢] : ح .
(٥)...(٥) ساقط من ن[١] .
(٦)...(٦) مابين الحاصرتين ساقط من م .
(٧) في ن[٢] : جهل .
(٨) ساقط من م .
(٩) في م : لعلمه .

الانسانى ايضا فقال (ويعلم) الشخص (القائم في حال قيامه قائما فاذا قعد فقد علمه قاعدا في حال قعوده من غير ان[١] يتغيّر علمه) .

ثم في هذا ابطال لما ذهب[٢] اليه جهم بن صفوان الترمذى و هشام بن الحكم و ابو الحسين[٣] البصرى من المعتزلة زاعمين ان الله تعالى في الازل ، انما يعلم الماهيّات والحقائق الكليّة ./ واما الاحكام التصديقيّة ٣١ و بان هذا وجد وذاك عدم ، فانما يحدث فيما لا يزال وكذا تصورات[٤] الجزئيات الحادثة فذاته تقتضى كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها عند حدوثها . ويزول عند زوالها ، ويحصل علم آخر .

ولايخفى بطلان هذا القول فانه يلزم منه ان لا يكون البارى تعالى في الازل عالما باحوال وجودات الحوادث وهو[٥] تجهيل له تعالى ، ولو انهم ادعوا ان المحال[٦] هو الخلوّ عن العلم الجائز فلا يلزمنا[٧] تجهيله تعالى لردّ عليهم باثبات شمول علمه تعالى للممكنات كلّها . (او يحدث له علم) بعد ان لم يكن عالما في الازل . وعلى[٨] هذا فالمراد من التغيّر زوال علم و حدوث آخر (و[٩] لكن التغير و) كذا (الاختلاف) اى الانتقال من الجهل[١٠] الى العلم ناظر الى قوله او يحدث له علم[١١] (والاحوال) اى التحوّل من حال الى حال من الجهل الى العلم او من زوال علم و

---

(١) في م : ان يتعلق .
(٢) ساقط من م .
(٣) في ن٢ : حسين .
(٤) في م : تصوّر .
(٥) في م : فهو .
(٦) في ن١ : المح .
(٧) في ن١ : يلزم من ، وفي ن٢ : يلزم منا .
(٨) في م : فعلى .
(٩) ساقط من ش ، ن١ ، ن٢ .
(١٠) في م : العلم .
(١١) في م : علم آخر .

حصول آخر فهو تعميم بعد التخصيص (يحدث المخلوقين) و علومهم .

و اما الحق[١] سبحانه فهو منزّه عن ذلك في ذاته و صفاته ،ولا يختلجن في وهم احد ان معنى هذا الكلام ان علمه تعالى [٢] متعلقة بالمتغيرات[٣] من غير ان يتغير / علمه ، بل تعلقه او انّ علمه تعالى زماني يتعلق ٣١ ظ بالزمانيات ، والتغير انما هو في الزمانيات المعلومة لا في علمه الذى هو خارج عن الزمان لان قوله يحدث في المخلوقين يمنع هذين الوجهين[٤] لان التعلق ليس بمخلوق على ما عرفت . والتغير ليس بحادث ،وكذا النسبة التى تعلق بها العلم كما يظهر[٥] من قوله يعلم المعدوم في حال عدمه معدوما [٦] الى آخره [٦] .

القول في خلق الله الخلق سليما من الكفر

و لما حكم بان التغير والاختلاف انما يحدث في المخلوقين[٧] شرع تبيين ذلك فقال : (خلق الله [٨] الخلق) اى بصده [٩] الخلق (سليما من الكفر) الذى ينهى عنه (و) كذا خلقهم سليما من (الايمان) الذى طولبوا به بعد ان صاروا اهلا لذلك في دار تكليفنا [١٠] هذا (ثم خاطبهم) بالايمان

---

(١) ساقط من م .
(٢) في م : تعالى ليس .
(٣) في م : بالتغيرات .
(٤) في ن١ ، ن٢ : التوجهين ، وفي م : التوجيهين .
(٥) في م : ظهر .
(٦)...(٦) في ش ، ن١ : الخ ، وفي ن٢ : ا ه .
(٧) انظر في التغير : على القارى ، شرح الفقه الاكبر، ص ٤٥ – ٤٦ ، البياضى ، اشارات المرام ، ص ١٢٦ – ١٣٠ .
(٨) ساقط من ش ، ن١ .
(٩) في ن١ ، ن٢ ، م : بصدد .
(١٠) في ن٢ : تكليفاتهم .

اذا بلغوا او ان الحلم ولذا جاء[١] بثم (و امرهم) بذلك (ونهاهم) عن الكفر واماراته ليمتثلوا باختيارهم و ينتهوا بمقدرتهم[٢] (فكفر بعد ذلك من كفر بفعله) الاختياري[٣] (و انكاره الحق و جحوده)[٣] وذلك الانكار منه انما هو (بخذلان الله) بسبب عدم توفيقه (اياه و آمن من آمن بفعله) الاختياري (واقراره) باللسان (وتصديقه) بالجنان . فيه اشعار بان الاقرار ركن من الايمان على ما يأتي تحقيقه / ان شاء الله ٣٢ و تعالى . كل ذلك (بتوفيق الله اياه و نصرته له[٤]) . ولا يذهب وهمك الى ان قوله «بفعله» يشعر بدخول الاعمال ايضا على خلاف ما عليه مذهب ابي حنيفة[٥] رحمه الله[٥] فان ذلك باطل[٦] فان قوله ذلك كناية عن الاختيار على ما اشرنا اليه . وانما اخر الايمان مع ان المناسب لقوله «و امرهم و نهاهم» هو تقديم الايمان لانه لاحظ فيه تأخير الايمان في قوله سليما من الكفر و الايمان . فان قلت : فلم قدّم الكفر هناك[٧] قلت[٨] : لان السلامة من الكفر امر مهم[٩] .

القول في العهد المأخوذ من آدم و ذريته

(اخرج ذرّيّة آدم من صلبه) الذرية نسل الرجل فعولة قلبت راءها الثالثة ياء كما تقضيت من الذر بمعنى التفريق لان الله تعالى[١٠] ذرهم في الارض . وانما اخرجهم في ادنى مدّة كموت الكل بالنفخ في الصور

---

(١) ساقط من م .
(٢) في ن٢ : بقدرتهم ، وفي م : بمقدورهم .
(٣)...(٣) في ن٢ : و جحوده الحق و انكاره .
(٤) ساقط من ش ، ن١ ، ن٢ .
(٥)...(٥) في ش ، م : ر ح ، و في ن١ : رضه .
(٦) في ش ، ن١ ، ن٢ : بط .
(٧) في ن٢ : ههنا .
(٨) ساقط من م .
(٩) في م : بهم .
(١٠) من ن١ .

و حيوة الكل بالنفخة الثانية (فجعلهم عقلاء) مستاهلين للخطاب(فخاطبهم (١) و امرهم (١) بالايمان (٢) (٣) و نهاهم (٣) (٤) عن الكفر (٤))بلا امهال (٥) فقال :« الست بربكم »(٦) . وفي الفاء (٧) اشارة الى ان التكليف لا يتاخر عن الاهلية (فاقروا بالربوبية) فقالوا : بلى شهدنا . (و كان ذلك منهم ايمانا) في ذلك الوقت .

ثم انسانا الله تعالى تلك الحالة ابتلاء لنؤمن (٨) بالغيب (فهم يولدون) بعد ذلك (على تلك الفطرة) الجبلية التى فطر الناس / عليها ٣٢ ظ و هذا اشارة الى ما اختاره بعضهم في تفسير قوله تعالى : فطرة الله التى فطر الناس عليها (٩). من انها العهد المأخوذ من آدم و ذريته و هو مما ذهب اليه جمع من المفسرين (١٠) . و روى عن عمر بن الخطاب (١١) رضى الله عنه (١١) انه قال : سمعت رسول الله (١٢) صلى الله عليه و سلم (١٢) يسأل عن معنى قوله تعالى : و اذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم و ذريتهم و أشهدهم على أنفسهم الست بربكم قالوا: بلى شهدنا ان يقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين . فقال عليه السلام : ان الله

---

(١)...(١) ساقط من ش ، ن[1] ، ن[2] .
(٢) ساقط من ش ، ن[1] ، ن[2] ، م .
(٣)...(٣) ساقط من ش ، ن[1] ، ن[2] .
(٤)...(٤) ساقط من ش ، ن[1] ، ن[2] ، م .
(٥) في م : امهال لهم .
(٦) الاعراف (٧) ، ١٧٢ .
(٧) في م : الهاء .
(٨) في م : لغوض .
(٩) الروم (٣٠) ، ٣٠ .
(١٠) انظر في الفطرة : ابن جرير الطبرى، جامع البيان، ٢/ ٤٠، القرطبى، الجامع، ١٣/ ٢٤، الزمخشرى، الكشاف، ٣/ ٢٢٢، البيضاوى ، انوار التنزيل و اسرار التاويل، ٥/ ٤٤ - ٤٥، النسفى، مدارك التنزيل و حقائق التاويل ، ٥/ ٤٤، الخازن، لباب التاويل، ٥/ ٤٤ .
(١١)...(١١) في ن[1]: رضى الله تعالى عنه ، وفي ن[2] ، م : رضه .
(١٢)...(١٢) في ن[1]: صلى الله تعالى عليه وسلم ،وفي ن[2]: ع م ، وفي م : صلعم .

خلق آدم ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية، فقال[1] «خلقت هؤلاء للجنة و بعمل اهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية، فقال خلقت هؤلاء للنار و بعمل اهل النار يعملون»[2] . و نحن نقول ان هذا الحديث و ان لم يناقض لمضمون[3] الآية الكريمة[4] الا انه لا يكون تفسيرا لها. وذلك لانه تعالى[5] قال من بنى آدم ، [6] ولم يقل من آدم[6] و قال من ظهورهم و لم يقل من ظهره[7] وقال ذرّيّتهم ، ولم يقل ذرّيّته . و ايضا معنى قوله تعالى : ان يقولوا فقلنا: ذلك كراهة ان يقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين . والعقلاء اليوم[8] في دار الدنيا غافلون عن[9] ذلك (فمن كفر بعد ذلك فقد بدّل) الفطرة .

فان قلت : فما تقول اذن[10] في قوله تعالى/ فطرة الله التى فطر ٣٣ و
الناس عليها لا تبديل لخلق الله . قلت : معناه لا ينبغى ان يبدّلوا تلك الفطرة (و غيّر) بتغيّر مقتضاها . قال عليه السلام «كل عبادى خلقت حنفاء فاجتالتهم الشياطين اى استاصلتهم عن دينهم ، وامرهم ان يشركوا بى غيرى[11]» (و من آمن) بعد خروجه الى دار التكليف و صيرورته اهلا له[12] (فقد ثبت عليه[13] و داوم) زمانا يعتدّ به . واليه يشير قوله

---

(١) في ن[1]: فقال عليه .
(٢) ابو داود ، السنة، ١٦(٥/ ٨٠)، رقم ٤٧٠٣ ، الترمذى ، تفسير سورة ٧ (الاعراف) ، ٨(٥/ ٢٦٦)، رقم ٣٠٧٥ ، الامام مالك ، الموطأ، القدر ، ٢(٢/ ٨٩٨) ، رقم ٢ .
(٣) في م : لمفهوم .
(٤) ساقط من ش .
(٥) ساقط من ش .
(٦)...(٦) ساقط من م .
(٧) في م : ظهرهم .
(٨) في م : القوم .
(٩) في م : من .
(١٠) ساقط من م .
(١١) مسلم ، الجنة ، ١٦(٤/ ٢١٩٧) ، رقم ٦٣ .
(١٢) ساقط من ن[1] .

تعالى لنبيه (١)عليه السلام(١) : فاستقم كما امرت (٢) . فان قيل : هذا يناقض لقوله «اولا خلق الخلق سليما من الكفر والايمان(٣) الى آخره»(٣) قلت: قد أشرنا الى الحل على وجه يندفع المنافاة فليتنبه له .

القول في نفي الاجبار

(ولم يجبر احدا(٤) من خلقه على الكفر وعلى الايمان) بحيث (٥) لم يمكن(٥) له مباشرة اسباب(٦) اختيار الكفر او(٧) الايمان لان ذلك ينافي عرض التكليف . وفيه ردّ على الجبريّة القائلين بان العبد بمنزلة جماد(٨) لا اختيار له لا في الكفر ولا في الايمان . و سيجئ تحقيق المقام على وجه يضمحل به شبهتهم(٩) .

فان قلت : ماتقول فيما قيل في تفسير قوله تعالى : واذ اخذنا ميثاقكم و رفعنا فوقكم الطور الاية . من ان موسى (١٠) عليه السلام(١٠) جاءهم بالالواح (١١) فرأوا ما فيها من التكاليف(١٢) الشاقة فابوا قبولها / فامر الله جبرائل (١٣)عليه السلام(١٣)فقلع الطور فظلله(١٤) ٣٣ ظ

---

(١)...(١) ساقط من ن١، ن٢، م ، وفي ش : ع م .
(٢) هود (١١) ، ١١٢ .
(٣)...(٣) في ش ، ن١، ن٢، م : الخ .
(٤) في م : احداث .
(٥)...(٥) في ن١: لا يمكن ، وفي م : لم يكن .
(٦) ساقط من م .
(٧) في م : و .
(٨) في ن٢: الجماد .
(٩) في م : شبههم .
(١٠)...(١٠) في ش ، ن٢: ع م .
(١١) في ن٢، م : بالواح .
(١٢) في م : التكليف .
(١٣)...(١٣) ساقط من ن١، ن٢، م .
(١٤) في م : فظله .

فوقهم و قال لهم موسى ان قبلتم فيها ولا[١] القى عليكم فقبلوا فانه يفهم منه الجبر في الايمان . قلت : لعلهم حصلوا بعد هذا القسر و الالجاء ايمانا اختياريا او كان في الامم السالفة مثل هذا الايمان فيكون قوله ولم[٢] يجبر احدا من خلقه مخصوصا بهذه الامة على انه يندفع من التقرير الذى ذكرنا فتأمّل . و حينئذ[٣] لا يرد النقض ايضا بمشرك[٤] العرب في ان امرهم اما السيف [٥] واما الاسلام[٥] .

(ولا خلقه) اى الاحد (مؤمنا ولا كافرا) بل خلقه سليما من كل من[٦] ذلك . و هذا معنى قوله : (و لكن خلقهم) جمع الضمير نظرا الى ان احدا في سياق النفى يعمّ (أشخاصا ، والايمان ، والكفر فعل العباد) اى فعلهم الاختيارى بناء على ان مباشرة اسبابه باختيارهم اى خلقهم متمكنين من كسب الايمان والكفر وهو حال مقدرة استغنى فيها باللام عن الضمير

فان قلت : ذكر في الفتاوى ان من قال الايمان مخلوق كفر[٧] .فما وجهه ؟ قلت : وجهه ما اشار اليه ابو المعين النسفى من ان الايمان ليس كله من الله الى العبد على ما هو الجبر ولا من العبد الى الله على ما هو القدر بل من الله / التوفيق ، والاعطاء . و[٨] مرجعه التكوين وهو غير مخلوق ٣٤ و و من العبد المعرفة والقصد والقبول.

---

(١) في ن[١] ، ن[٢] ، م : و الا .
(٢) في ن[٢] : فلم .
(٣) في ش ، ن[١] ، ن[٢] ، م : ح .
(٤) في ن[١] : بمشركى .
(٥)...(٥) في م : و الا فالاسلام .
(٦) ساقط من م .
(٧) قال كمال الدين البياضى في اشارات المرام ، ص ٢٥٣: اختلف هل الايمان مخلوق أو لا ؟ فقال بالاول الحارث المحاسبى و عبد الله بن سعيد و جماعة ، و بالثانى أحمد بن حنبل و جماعة ، و الخلاف لفظى .
(٨) ساقط من م .

و يرد عليه ان هذا الجبرى في جميع افعال العباد فينبغى ان يكفر(١) من قال بان (٢) فعل العبد مخلوق . و قوله: ﴿ يعلم الله تعالى من يكفر فى حال كفره كافرا واذا آمن بعد ذلك علمه مؤمنا فى حال ايمانه و احبه ﴾ اشار(٣)(٤) رضى الله عنه(٤) الى دفع اعتراض يرد على قوله: ولم يجبر احدا من خلقه (٥) الى آخره (٥). و تقريره انه تعالى يعلم (٦) كفر الكافر فلا يمكن(٧) منه الايمان بعد ذلك لانه لو امكن . فاما ان يبقى ذلك العلم فيلزم الجهل . و اما ان يزول فيلزم التغيّر في صفته و دفع ذلك بانه تعالى عالم بذلك (من غير أن يتغيّر علمه وصفته)على ما عرفت تحقيقه فيما قبل . واشار بقوله واحبه وهو عطف على قوله علمه الى ان الايمان واقع بمحبة الله دون الكفر . وسياتى مزيد تفصيل فيه (٨) .

فان قلت : هل فيه اشارة الى بطلان الموافاة المنسوبة الى الشيخ الاشعرى حيث يقول ان العبرة (٩) للخاتمة . فمن (١٠) ختم له بالايمان تبين انه مؤمنا من الابتداء، وحين كان ساجدا للصنم معتقدا للاوثان الباطلة و من (١٠) ختم له بالكفر العياذ بالله / تبيّن انه كان كافرا من الابتداء ٣٤ ظ و حين كان مصدقا لله و رسوله . قلت : لا فان الاشاعرة القائلين بايمان الموافاة اى الاتيان والوصول (١١) الى آخر الحيوة و اول منازل الاخرة يعنون ان ذلك المنجيّ لا بمعنى ان ايمان الحال ليس بايمان ، وكفره ليس بكفر

---

(١) في ن٢: يكون كافرا ، وفي م : يكون يكفر .
(٢) في ن٢: بان يكفر .
(٣) في ن١، ن٢، م : اشارة .
(٤)...(٤) ساقط من ن١، ن٢، م .
(٥)...(٥) في ش ، ن١، ن٢ : الخ .
(٦) ساقط من م .
(٧) في م : يكون .
(٨) ساقط من م .
(٩) في م : المخبرة .
(١٠)...(١٠) ساقط من م .
(١١) في ش : الاصول .

ليكون قوله "يعلم الله من يكفر في حال كفره كافرا [١] الى آخره [١] رد الله .

القول في افعال العباد

ولما حكم بكون الايمان والكفر من افعال العباد [٢] اراد ان يعمم [٣] ذلك الحكم . فقال: (و جميع افعال العباد) من الانس والجن و الملك و الحيوانات العجم . فكأنه اراد من العبد المملوك (من الحركة والسكون) و انما فسّر الافعال بالحركة والسكون لان جميع افعال العباد لا يخلو من الحركة و السكون فيقتسمان الافعال الاختيارية كلها فنحو القيام والانتهاء عن المناهي غير خارج عنهما [٤] فكأنه اراد بالحركة مايعم الاينية وغيرها .

و اما ما [٥] يكون دفعة [٥] مثل تبدّل الصورة الهوائية الى المائية او بالعكس . فالظاهر [٦] انه ليس من الافعال الاختيارية (كسبهم على الحقيقة) . فيه اشعار ببطلان ما زعم الاشاعرة من ان معنى الكسب مقارنة الفعل لقدرة العبد وارادته من غير ان يكون لها تأثيرا او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له . فان ذلك ليس [٧] بكسب على الحقيقة و الكسب ٣٥ و / الحقيقي ما ذهب اليه محققوا اهل السنّة والجماعة من ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا كما زعم الاشعري ، ولا الثاني ليكون قدرا كما زعم المعتزلة . وذلك لانا نعلم بالوجدان الضروري ان للعبد قصدا واختيارا في بعض الافعال ، وان ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه

---

(١)...(١) في ش ، ن[١] ، م : الخ ، وفي ن[٢]: ٢ ه .
(٢) في م : العباد لا يخلو من الحركة والسكون فيقتسمان الافعال الاختيارية كلها .
(٣) في ن[١] ، ن[٢]: يعمّ .
(٤) في م : عنهما .
(٥)...(٥) في ن[٢]: بلا تدريج دفعة .
(٦) في ن[١]: فالظ .
(٧) ساقط من م .

التى من العبد وقد يقع من غير تحقّق الاسباب التى من عنده . فعلم ان الفعل حاصل [عقيب ارادة العبد و قصده الجازم المعتصم بطريق جرى العادة بان[١] الله تعالى[١] يخلقه][٢] عقيب قصد العبد[٣] ولا يخلقه بدونه

و تحقيق ذلك ان الارادة هى الصفة التى[٤] بها يرجح الفاعل احد المتساويين ، و يخصص الاشياء بما هى عليه من الخصوصيات فلو لم يكن للترجيح والتخصيص مدخل منا يلزم ان يكون الارادة مجرّد الشوق الى حصول الفعل فلا يكون[٥] اذن فرق بين الافعال الاختياريّة والاضطراريّة التى يشتاق
/ اليها . ٣٥ ظ

فان قلت : الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد ، وداع يدعو الى تحصيله لما يعقّل او يتخيّل من ملائمته فلا يلزم حينئذ[٦] عدم الفرق بين الاختياريّة والاضطراريّة التى يشتاق اليها لان المراد بالاختيارى ما يكون مع صحّة [٧] تعلّق الارادة به يصحّ[٧] تعلق القدرة به ايضا. والفعل قد يكون متعلق الارادة بالقصد دون القدرة . الا يرى ان الكفار قصدوا اذى النبى[٨] عليه السلام[٨] فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الاسباب . قلت : الارادة عندنا معاشر اهل السنة غير مشروط[٩] باعتقاد الملائمة او تخيلها الا يرى ان الهارب من السبع اذا عنّ له طريقان في الافضاء الى النجاة يختار احدهما ، ولا يتوقّف في ذلك الاختيار على اعتقاد الملائمة ، بل يتصوّر في تلك الحالة سوى النجاة .و اما الكفار فقد وجد منهم القصد و الارادة بالمعنى الذى ذكرنا الا انه تعالى لم يخلق قصدهم وارادتهم لان الخلق عقيبه

---

(١)...(١) ساقط من ن[١] .
(٢) ما بين الحاصرتين ساقط من م .
(٣) في ن[١]: العبد و قصده الجازم .
(٤) ساقط من م .
(٥) ساقط من م .
(٦) في ن[١] ، ن[٢] ، م : ح .
(٧)...(٧) ساقط من م .
(٨) في ش ، ن[٢] ، م : عم .
(٩) في م : مشروطة .

عادى لا ضرورىّ كما عرفت وهو لاينافى القدرة . الا يرى ان ما علم الله خلافه و اراده . فان ذلك مقدور يقع به التكليف اتفاقا .

فان قلت :/ينقل الكلام الى القصد [١] و الاختيار [١]. فان كان بخلقه ٣٦و تعالى يلزم الجبر ، وان كان بكسب العبد يلزم التسلسل . قلنا :قصد القصد عين القصد او [٢] انه ليس هذا [٣] من الموجودات الخارجيّة فلا يبطل التسلسل [٤] في مثله . ولا يخفى عليك ان مثل هذا التسلسل [٥]، وان لم يمكن ابطاله ببرهان التطبيق الا انه يستلزم ان لا يحصل للعبد قصد بالفعل ضرورة توقفه على القصود [٦] السالفة الغير المتناهية، ولا يمكن وجود ذلك من الانسان . فالتعويل على جواب الاول . و اما ما ذهب اليه بعضهم في تحقيق المقام من ان الحقّ ما قاله بعض ائمة الدين وهو انه لا جبر ولا تفويض و لكن امر بين امرين لان مبنى المبادى القريبة لافعال العباد على قدرتهم و اختيارهم والمبادى البعيدة على العجز والاضطرار [٧] فالانسان [٨] مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب والوتد في شق الحائط . فلا يخفى ما فيه من الميل الى مذهب المعتزلة ، فانهم يقولون بان المبادى البعيدة على عجز العبد واضطراره . و ذلك لان الاقدار والتمكين من [٩] الله عندهم (و الله تعالى خالقها) و ذلك لان فعل العبد ممكن في نفسه وكل ممكن مقدور الله [١٠] ، لان قدرته شاملة للممكنات باسرها و لا شئ من مقدور الله [١١] / بواقع بقدرة العبد بالاستقلال لامتناع اجتماع قدرتين ٣٦ظ

---

(١)...(١) ساقط من ن١، ن٢، م .
(٢) في م : و .
(٣) ساقط من ن١، ن٢، م .
(٤) في ش ، ن١، ن٢، م : التس .
(٥) في ش ، ن١، ن٢، م : التس .
(٦) في م : التصور .
(٧) في م : الاضطراب .
(٨) في ن١ : فان الانسان .
(٩) في م : حق .
(١٠) في ن٢ : الله تعالى .
(١١) في ن٢ : الله -

مؤثرتين على مقدور واحد . فان قيل : اللازم من شمول قدرته تعالى كون فعل العبد مقدورا لله تعالى بمعنى دخوله تحت قدرته و جواز تأثيرها فيه و [١] وقوعه بها [١] نظرا الى ذاته لا بمعنى انه واقع بها ليلزم المحال [٢] قلنا : جواز وقوعه بها مع وقوعه بقدرة العبد يستلزم جواز [٣] المحال [٤] فهو محال [٥]. وفيه نظر لان جواز وقوعه بها [٦] مع وقوعه بقدرة العبد ليس ممتنعا لذاته يحيل المقدورية ، وانما هو امتناع بالغير . (وهى) اى الافعال (كلها بمشيئته وعلمه وقضائه وقدرته) لما مرّ .

القول في حكم الطاعات و المعاصى

و لما بين افعال العباد مطلقا فصّل حال بعض المختصّة بالمكلفين فقال : (و الطاعات) التى يقصد بها تعظيم ذى العلا و مخالفة الهوى (كلها ما كانت واجبة [٧] بأمر الله تعالى). يجوز ان يكون قوله ما كانت واجبة منصوبا بتقدير اعنى و يجوز ان يكون خبرا لقوله [٨] والطاعات بل هذا اولى لئلا يتوهّم ان غير الواجب لا يكون بأمر الله تعالى [٩]. ثم ان امر الله يتناول امر [١٠] رسوله لانه [١١] عليه السلام [١١] لا يأمر من عندنفسه و ما ينطق عن الهوى .

---

(١)...(١) في م : وقوعها .
(٢) في ن[1]: المح .
(٣) في ن[1]، ن[2] : جواب .
(٤) في ن[1] : المح .
(٥) في ن[1] : مح .
(٦) ساقط من م .
(٧) في م : واجبة منصوبا بتقدير اعنى .
(٨) في ن[1]: لقوله تعالى .
(٩) ساقط من ن[1]، ن[2]، م .
(١٠) ساقط من م .
(١١) في ن[1]: صلى الله عليه و سلم .

فان قلت : بعض الطاعات قد يكون غير واجبة بل مندوبة ، ولهذا ذكر الامام/[1]رضى الله عنه [1]في كتاب الوصية بان الاعمال اى الاخرويّة ثلثة ٣٧ و فريضة ، وفضيلة ، ومعصية . ففسّر الفريضة بما فسّر الطاعة ههنا ، و فسّر الفضيلة بمالیست بأمر الله ، ولكن بمشيئته ، ومحبته ، ورضاه [2]. قلت : المراد بالوجوب الثبوت ، [3]او المراد من الطاعات المفروضة [3] واما ما ذكر في كتاب الوصية فهو مبنى على جعل الامر للوجوب (و بمحبته و رضاه وعلمه ومشيئته [4]و بقدره [5] وقضائه) والمحبة في الاصل ميل القلب من الحب استعير لمحبّة القلب . ثمّ اشتقّ منه الحبّ لانه اصابها . فمحبّة الله للطاعات[6] ارادة اكرام العبد بها ، واستعماله فيها ، والاثابة على ذلك

و في هذا رد على[7]من يزعم ان المحبة يرادف الارادة كما نقل من الاشعرى ، والا فلا يكون لتخصيص المحبة بالطاعات[8]وجه .و الرضاء عندنا هو ترك الاعتراض . وعند المعتزلة عبارة عن الارادة ، ولهذا قالوا : ان الكفر ليس مراد الله تعالى لانه لا يرضى [9]لعباده الكفر[9]. و نقل عن الاشعرى موافقته [10] المعتزلة في ذلك . فيرد عليه بقوله [11]«و لا يرضى لعباده الكفر»[12] اللهم الا ان يقال المراد من العباد المؤمنون .

(واما المعاصى) التى هى فعل حرام مقصود بعينه مع العلم بحرمته (فهى كلّها) واقعة و تقديره ومشيئته لا بمحبته ولا برضاه) / لما عرفت ٣٧ ظ

---

(١)...(١) في ن[1]: رضى الله تعالى عنه ، وفي م : رضه .
(٢) انظر في الاعمال : ابو حنيفة الكوفى، كتاب الوصية، ص ٧٣ ، البياضى ، اشارات المرام ، ص ٢٦٣-٢٦٦ .
(٣)...(٣) ساقط من ش ، ن[1] .
(٤) ساقط من ش ، ن[1]، ن[2] .
(٥) في م : تقديره .
(٦) في م : للطاعة .
(٧) ساقط من م .
(٨) في ن[1] ، ن[2]، م : بالطاعة .
(٩)...(٩) في ن[1]، ن[2]، م : الكفر لعباده .
(١٠) في ن[1]، م : موافقة .
(١١) في م : لقوله .
(١٢) الزمر (٣٩) ، ٧ .

من معنى المحبة والرضاء(ولا بأمره) لان الله تعالى لا يأمر بالفحشاء و المنكر [١]. فان قلت : ماذا[٢] تقول في قوله تعالى: «امرنا مترفيها ففسقوا»[٣] . أليس معناه امرنا منعّمين بالفسق ففسقوا ؟ قلت :بل معناه مكّنا[٤] مترفيها او امرناهم بالطاعة[٥]فجاؤا بالفسق بدلها[٦] .

القول في بيان عصمة الانبياء

(و الانبياء عليهم السلام كلها[٧]منزّهون عن الصغائر) عمدا خلافا للمعتزلة ، واما الصغائر سهوا فهي[٨] جائزة الا الصغائر التي يلحق [٩] فاعلها بالارذال[١٠] كسرقة لقمة والتطفيف بحبة (و) عن(الكبائر)مطلقا و فيه ردّ على الحشويّة القائلين بجواز صدور الكبيرة عمدا (و)عن(الكفر) فيه ردّ على الازارقة من الخوارج .لنا قوله تعالى :«وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار»[١١] . فان قوله«المصطفين»و قوله«الاخيار» يتناولان جميع الافعال والتروك لصحّة الاستثناء . اذ يجوز ان يقال : فلان من المصطفين الا في كذا و من الاخيار الا في كذا . فدلّ على ان/الانبياء كانوا ٣٨ و من المصطفين الاخيار في كلّ الامور فلا يجوز صدور ذنب عنهم .

---

(١) في ش : المنكر اللهم الا ان يقال المراد من العباد المؤمنون واما المعاصي التي في فعل حرام مقصود بعينه مع العلم بحرمته فهي كلها واقعة بعلمه وقضائه وتقديره ومشيئته لا بحبته ولا برضاه اما عرفت من معنى المحبة ، وهي مكررة .

(٢) في ن١ ، ن٢ ، م : ما .

(٣) الاسراء (١٧) ، ١٦ .

(٤) في م : مكن .

(٥) في ن٢: بالطاعات .

(٦) انظر في المحبة والرضاء: على القاري،شرح الفقه الاكبر، ص ٥٣ – ٥٦ .

(٧) ساقط من ش ، ن١ ، ن٢ .

(٨) في م : فهو .

(٩) في م : يليق .

(١٠) في ن١: بالاراذل .

(١١) ص (٣٨) ، ٤٧ .

فان قيل : الاصطفاء لا ينافي صدور الذنب بدليل قوله تعالى: «ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد» الاية (١) فقسم المصطفين الى الظالم ، والمقتصد ، والسابق . قلت : الضمير في قوله «فمنهم» راجع الى العباد لا الى المصطفين . لان عوده الى اقرب المذكورين اولى . ولا يخفى عليك ان كونهم من المصطفين الاخيار لا ينافي صدور الذنب عنهم سيّما سهوا او مع التوبة .

ثمّ لما كان ههنا احتجاج للمخالفين بقصص الانبياء نقلت في القرآن او الاحاديث والاثار ، و تلك القصص تدلّ على صدور الذنب عنهم في زمان النبوّة اشار الى جوابه اجمالا بقوله (و قد كانت) تثبت (منهم زلات و خطايا) (٢) يعني ان المنقول منها بطريق الاحاد لا نسلم بثبوته واما الثابت بالكتاب و السنة المتواترة فجوابه زلات و خطايا (٢) و هما متقاربان (٣) معنى فان الزلة فعل من الصغائر يفعل من غير قصد الى عينها ، و لكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها ماخوذة من قولهم /زلّ الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد ٣٨ ظ الى الوقوع ، ولا الى الثبات بعد الوقوع ، و لكن وجد القصد الى الشيء في الطريق . والخطايا جمع الخطء بمعنى الذنب ، وهو فعل من اراد الصواب فصار الى غيره ، و يسمى فاعله مخطئا . و اما الخاطئ فهو من تعمّد (٤) ما لا ينبغي .

فان قلت : فعلى مقتضى ما ذكرت ينبغي ان لا يسمى ما صدر من الانبياء ذنبا كما في قوله تعالى : «ليغفر لك الله ما تقدّم من ذنبك» (٥) ، ولا ظلما و لما صحّ لهم الاعتراف بذلك كما في قصة آدم (٦) عليه السلام (٦) . قلت : لعل

---

(١) فاطر (٣٥) ، ٣٢ .
(٢)...(٢) ساقط من م .
(٣) في ن[1] : متفاوتان .
(٤) في ن[1] : يعمد .
(٥) الفتح (٤٨) ، ٢ .
(٦)...(٦) في ن[2] : عم ، انظر في قصة آدم : الاعراف (٧) ، ٢٣ .

ذلك اعظمه عنهم او عندهم . الا يرى: «ان حسنات الابرار سيئات المقربين»[١] ولا استحالة في المؤاخذة على الزلة ، لانها لا تخلو[٢] عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت . ولهذا شرعت الكفارة في القتل الخطإ جزاء على ترك التثبت . وكذا على الخطإ فانه وان حط عن الامة لم يحط عن الانبياء[٣] عليهم السلام[٣] لعظم قدرهم كما قال[٤] عليه السلام[٤]: « اشد الناس بلاء الانبياء، ثم الاولياء، ثم الامثل ، فالامثل»[٥] .

القول في ذكر وصف نبينا صلى الله عليه وسلم

و لما اثبت عصمة الانبياء[٦] على وجه عام افرد بالذكر عصمة نبينا[٧] عليه السلام[٧] تنويها لشانه ، ورفعا لمكانه فقال :«/ (و محمد[٨] ٣٩ و[٩] صلى الله عليه و سلم[٩] حبيبه)» لقوله تعالى :« قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله»[١٠] فانه اذا كان متابعوه عليه السلام محبوبين لله تعالى[١١] فكونه[١٢] نفسه كذلك بالاولى (و عبده) لقوله تعالى سبحان

---

(١) انظر : عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية ، ص ٥٥ .
(٢) في ش ، ن٢: بخ ، وفي م : يخلو .
(٣)...(٣) ساقط من ن١، ن٢، م .
(٤)...(٤) في ن٢: ع م .
(٥) البخاري ، المرض ، ٣(٧ / ٣) ، الترمذي ، الزهد، ٥٧(٤/ ٦٠١)، رقم ٢٣٩٨ ، ابن ماجه ، ٢٣(٢/ ١٣٣٤)، رقم ٤٠٢٣ ، الدارمي، الرقائق ٦٧(٢/ ٣٢٠) ، احمد بن حنبل ، المسند ،١/ ١٧٢ ، ٦/ ٣٦٩ .
(٦) في ن١: الانبياء عليهم السلام .
(٧)...(٧) في ن١: محمد عليه الصلاة والسلام ، وفي ن٢: ع م .
(٨) في م : محمد رسول الله .
(٩)...(٩) في ن١: صلى الله تعالى عليه وسلم ، وفي ن٢: ع م .
(١٠) آل عمران (٣) ، ٣١ .
(١١) ساقط من ن٢ .
(١٢) في ن١، ن٢، م : فكون .

الذى اسرى بعبده ليلا[١] من المسجد الحرام[١] وفي تسميته[٢] عليه السلام[٢] بالعبد من التشريف و اثبات زيادة الاختصاص به تعالى ما ليس في تسميته[٣] ابراهيم عليه السلام بالخليل[٣] . فان اختصاص العبد بالمولى فوق اختصاص الخليل بالخليل . ولهذا ربما يؤاخذ على الخليل ، و يتوج[٤] رأس العبد بالاكليل . (و رسوله) لقوله تعالى :«محمد رسول الله»[٥] (ونبيه) لقوله تعالى «النبى أولى بالمؤمنين»[٦] . واما المباحث المتعلقة بالرسول و النبى فقد أسلفناها في صدر الكتاب . (و صفيه) اى مختاره لقوله عليه السلام :«اصطفى كنانة من واد اسماعيل ، واصطفى قريشا من كنانة واصطفى من بنى قريش بنى هاشم واصطفانى من بنى هاشم»[٧] . والصفى ما يصطفيه الرئيس لنفسه من المغنم .

ثمّ شرع في صفاته السلبية فقال : (ولم يعبد الصنم) في الجاهلية (ولم يشرك بالله طرفة عين) . واما قوله تعالى :«لئن اشركت ليحبطن عملك»[٨] فوارد / على سبيل الفرض والتقدير تعريضا لمن صدر عنهم الاشراك ٣٩ ظ بان قد حبطت اعمالهم ، فلا دلالة على وقوع الشرك (ولم يرتكب صغيرة)قطّ عمدا (ولا[٩] كبيرة قطّ) مطلقا .

و اما ما روى من انه[١٠] عليه السلام[١٠] لما اشتد عليه اعراض قومه عن دينه تمنّى ان يأتيه من الله مايتقرب به اليهم[١١] و يستميل قلوبهم

---

(١)...(١) ساقط من ن[١] ، ن[٢] ، م ، الاسراء (١٧) ، ١ .
(٢)...(٢) في ن[٢]: عـ م .
(٣)...(٣) في ن[١]: ابراهيم بالخليل صلوات الله تعالى عليه ،وفي ن[٢] ، م : ابراهيم بالخليل صلوات الله عليه .
(٤) في م : يتووج .
(٥) الفتح (٤٨) ، ٢٩ .
(٦) الاحزاب (٣٣) ، ٦ .
(٧) مسلم ، الفضائل، ١(٤/ ١٧٨٢)،رقم١ ، الترمذى ، المناقب، ١(٥/٥٨٣) رقم ٣٦٠٥ ، احمد بن حنبل ، المسند ، ٤/ ١٠٧ .
(٨) الزمر (٣٩) ، ٦٥ .
(٩) ساقط من ش .
(١٠) في ن[٢]: عـ م .
(١١) ساقط من ش .

فانزل الله [١] اليه [٢] سورة والنجم ، فلما اشتغل بقراءتها قرأبعد قوله «افرايتم اللات والعزى و منات الثالثة الاخرى»[٣] تلك الغرانيق العلىمنها الشفاعة ترتجى ، فاتاه جبرائيل [٤]عليه السلام [٤] قال له[٥]عليه السلام [٥] تلوت على الناس ما لم انزله عليك ، فحزن النبى عليه السلام فنزل لتسليته عليه السلام:«و ما ارسلنا من رسول الا اذا تمنى»الاية [٦]. فالجواب على تقدير حمل التمنى على القراءة انه من القاء الشيطان ، فان الشيطان قرأ هذه العبارة المنقولة ، وخلط صوته بصوت النبى[٧]عليه السلام [٧] حتى ظنّ انه عليه السلام قرأها[٨]. كذا في المواقف[٩]. و يرد عليه بان ابداء هذا الاحتمال يخل بالوثوق على القرآن ، ولا يندفع بقوله فينسخ الله ما يلقى الشيطان ثم يحكم الله [١٠] اياته [١١] ، لانه يحتمل ان يكون هذا ايضا من القاء الشيطان ، وخلطه ٠/ ويمكن ان يجاب عنه بان المراد من النسخ ٤٠ و ازالة قراءة ما يلقى الشيطان . ولا شك ان قوله [١٢]فينسخ الله [١٢] الاية قد قرأه عليه السلام طول حياته ، ولا يجوز تقريره [١٣]عليه السلام[١٣]على الخطإ في تلك المدة .

---

(١) في ن[١]، ن[٢]: الله تعالى .
(٢) في ن[١]، ن[٢]، م : عليه .
(٣) النجم (٥٣) ، ١٩ – ٢٠ .
(٤)...(٤) ساقط من ن[٢]، م .
(٥)...(٥) ساقط من ن[١] .
(٦) الحجّ (٢٢) ، ٥٢ .
(٧)...(٧) في ش : ع م ، وفي ن[١]: عليه الصلاة و السلام .
(٨) ساقط من م .
(٩) انظر في الغرانيق : ابن جرير الطبرى ، ١٧/ ١٨٦ – ١٩٠ ، الجرجانى ، شرح المواقف ، ص ٥٧٣ .
(١٠) ساقط من ش ، ن[١]، ن[٢] .
(١١) ساقط من م .
(١٢) في ن[١]: فينسخ الشيطان الله .
(١٣)...(١٣) في ن[٢] : ع م .

نعم هذا الجواب مندفع بقوله تعالى في سورة الجنّ[١] فانه يسلك من بين يديه و من خلفه رصدا (١) اى حرسا من الملائكة يحرسونه من اختطاف الشياطين و تخاليطهم . اللهم الا ان يقال ان هذه الاية نزلت ، و حكمها تثبت(٢) بعد تلك الوقعة ، وقد يجاب ايضا بان قوله (٣)«تلك الغرانيق العلى»(٤) الى آخره (٤) كان من القرآن . و اريد بالغرانيق الاصنام لكنه استفهام انكار حذف منه اداته . فالمعنى ان هذه المستحقرات ليست كما تدعونها، وترجون الشفاعة منها . و فيه بحث لان الوصف بالعلى عن هذا التوجيه يأبى الا ان يقال الوصف بالنظر الى زعم الكفرة اوعلى سبيل التهكم.

القول في ذكر الخلفاء الاربعة و سائر الاصحاب

(افضل الناس بعد رسول الله (٥)صلى الله عليه وسلم (٥))قيل : الاحسن ان يقال بعد الانبياء (٦)عليهم السلام (٦) لكنه اراد البعديّة الزمانيّة و ليس بعد نبيّنا نبيّ الا انه لا يدمع ذلك من تخصيص عيسى (٧)عليه السلام (٧) اذ لو اريد كل بشر[يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى(٨)عليه السلام(٨)/ ولو اريدكل ٤٠ ظ بشر](٩)يولد بعده لم يفد التفضيل على الصحابة ، ولو اريد كل بشر هو موجود(١٠)على وجه الارض لم يفد التفضيل على التابعين و من بعدهم ، و لو اريد كل بشر يوجد(١٠) على وجه الارض في الجملة انتقض بعيسى(١١)عليه السلام(١١)

---

(١) الجنّ (٧٢) ، ٢٧ .
(٢) في ن[١]، م : ثبت .
(٣) في ن[٢]: قوله تعالى .
(٤)...(٤) في ش : ا ه ، وفي ن[١]، ن[٢] : الخ .
(٥)...(٥) في ن[١]: صلى الله تعالى عليه و سلم .
(٦)...(٦) ساقط من ن[١]، ن[٢]، م .
(٧)...(٧) في ن[٢]: عدم .
(٨)...(٨) في ش ، ن[٢]: عدم ، و ساقط من ن[١] .
(٩) ما بين الحاصرتين ساقط من م .
(١٠)...(١٠) ساقط من م .
(١١)...(١١) في ش ، ن[٢] : عدم .

و يمكن ان يقال المراد من الناس امة النبى (١)عليه السلام(١) فان الكلام فى افضل الامّة بعده (٢)عليه السلام(٢) . و يؤيّده الاثر المروى عن ابن عمر (٣)رضى الله عنهما(٣):«كنا نقول و رسول الله حى افضل امّة النبى (٤)عليه السلام(٤) بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان»(٥) ولا يرد النقض بعيسى(٦) عليه السلام(٦) لانه و ان كان تابعا لدين نبينا محمد(٧) (٨) عليه السلام(٨) الا انه لا يقال له الامة فى العرف . الا يرى لوطا كان لوطا لابراهيم (٩)عليه السلام(٩) و هرون لموسى ، وليس احدهما امة(١٠) للاخر

(ابو بكر) عبد الله بن عثمان بن(١١) ابى قحافة (الصديق(١٢)) لانه صدق النبى (١٣)عليه السلام(١٣) فى النبوّة من(١٤) غير تلعثم و المعراج من غير تردد، و يسمى عتيقا لانه (١٥)عليه السلام(١٥) قال :«من اراد ان ينظر الى عتيق من النار فلينظر الى أبى بكر»(١٦). تولى الخلافة يوم الثلثاء لثلث عشرة ، خلت من ربيع الاوّل ، وهو ثانى يوم مات فيه النبى (١٧)عليه السلام(١٧) ، وكان مولده بمكة بعد الفيل بسنتين / و اربعة ٤١ و

---

(١)...(١) فى ن٢: عـ م .
(٢)...(٢) فى ن٢: عـ م .
(٣)...(٣) فى ن٢: رضى الله عنه ، وفى م : رضه .
(٤)...(٤) فى ن٢: عـ م ، و ساقط من م .
(٥) ابو داود ، السنة ، ٨(٥/ ٣٦) ، رقم ٤٦٢٨ .
(٦)...(٦) فى ن٢: عـ م .
(٧) ساقط من ن١، ن٢، م .
(٨)...(٨) فى ن١: عليه الصلوة و السلام ، و ساقط من ن٢ .
(٩)...(٩) فى ش : عـ م ، و ساقط من ن١، ن٢، م .
(١٠) ساقط من م .
(١١) ساقط من ش ، م .
(١٢) فى ش ، م : والصديق .
(١٣)...(١٣) فى ن١: صلى الله عليه وسلم ، وفى ن٢: عـ م .
(١٤) فى م : عن .
(١٥)...(١٥) فى ن٢: عـ م .
(١٦) الترمذى ، المناقب ، ١٦(٥/ ٦١٤) ، رقم ٢٦٧٠ .
(١٧)...(١٧) فى ن١: عليه الصلوة و السلام ، وفى ن٢: عـ م .

أشهر الا أياما و مات بالمدينة ليلة الثلثاء لثمان بقين من جمادى الاخرة[1] و مدة خلافته سنتان و اربعة اشهر .

(ثمّ عمر بن الخطاب الفاروق) اسلم سنة ست من النبوّة . و قيل سنة خمس بعد اربعين رجلا و احدى عشرة امرأة . و يقال به ثم الاربعون و ظهر الاسلام يوم اسلامه . و يسمى الفاروق لذلك . وقيل: انما سمّى فاروقا لما روى عن ابن عباس[٢] رضى الله عنه[٢] : ان منافقا خاصم يهوديا فدعى اليهودى الى النبى[٣] عليه السلام[٣] ، و دعى المنافق الى كعب بن الاشرف ثم انهما احتكما الى رسول الله[٤] صلى الله عليه و سلم[٤] فحكم لليهودى فلم يرض المنافق فقال[٥] نتحاكم الى عمر رضى الله عنه فقال اليهودى لعمر قضى لى رسول الله فلم يرض بقضائه فقال عمر للمنافق كذلك قال : نعم فقال مكانكما حتى اخرج اليكما فدخل فأخذ سيفه ثم خرج فضرب به عنق المنافق حتى مات فنزل جبرائيل[٦] عليه السلام[٦] فقال : ان عمر فرق بين الحقّ و الباطل فسمى الفاروق[٧] ، وهو أول خليفة دعى بأمير المؤمنين طعنه ابو لؤلؤة غلام المغيرة ابن شعبة بالمدينة يوم الاربعاء لاربع[٨] بقين من ذى الحجّة .

/ (ثم عثمان[٩] بن عفان[٩] ذو النورين) لانه[١٠] عليه السلام[١٠] ٤١ ظ
زوّجه اولا رقية ، ولما ماتت زوجه ام كلثوم . استخلف اول يوم من المحرم

---

(١) في م : الاخرى .
(٢)...(٢) في ن١ : رضى الله عنهما وفي ن٢ : رضى الله ، وفي م : رضه .
(٣)...(٣) في ن١ : صلى الله عليه و سلم .
(٤)...(٤) في ن١ : صلى الله تعالى عليه و سلم ، وفي ن٢ : عليه السلام .
(٥) في ن١ ، ن٢ ، م : و قال .
(٦)...(٦) في ن٢ : ع م ، و ساقط من م .
(٧) انظر في الفاروق : ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، ٣/ ٢٧٠ - ٢٧١ .
(٨) ساقط من م .
(٩)...(٩) ساقط من م .
(١٠)...(١٠) في ن٢ : ع م .

قتله الاسود التجيبي من اهل مصر .

(ثم علي بن أبي طالب [1] رضي الله عنهم أجمعين[1]) عبد مناف بن عبد المطلب ، وهو اول من اسلم من الذكور في اكثر الاقوال . استخلف يوم قتل عثمان ، وهو يوم الجمعة ، و ضربه عبد الرحمن بن ملجم المرادي بالكوفة صبيحة الجمعة ، و مات بعد ثلاث ليال من ضربته .

و اعلم ان الترتيب المذكور ما عليه السلف الصالحون[2] رضوان الله عليهم أجمعين[2]. و الظاهر[3] انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لمّا حكموا بذلك[4]. و اما الدلائل المنقولة في الكتب من الطرفين فمتعارضة ثم في ترتيب[5] التفضيل اشارة الى ترتيب[6] الامامة بناء على ان ذلك هو الاصل ، وان جاز امامة المفضول مع وجود الفاضل .

(عابدين) لله تعالى كائنين (على) الاعتقاد (الحقّ) الثابت المطابق للواقع لان العبادة لا تنفع[7] بدون الاعتقاد وهم في ذلك كائنون (مع[8] الحقّ) في عبادتهم ، و ليس في عبادتهم مطمح غير الحق « و ما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين »[9]. و في هذا دفع وهم من يتوهّم ان تفاوتهم في الفاضل على / الوجه الذي ذكرنا انما كان باعتبار ان بعضهم ٤٢ و لم يكن على الحق الصريح[10] او قصر في معاملته مع الحقّ على ما يزعم بعض غلاة الروافض مع ان منشأ الافضليّة كثرة الثواب [11] و هي قد تحصل

---

(١)...(١) ساقط من ش ، ن[1] ، ن[2] .
(٢)...(٢) في ن[1] : رضوان الله عليهم ، وفي ن[2] : رضوان الله تعالى عليهم اجمعين .
(٣) في ن[1] : الظ .
(٤) انظر في الترتيب : أبو اليسر البزدوي ، أصول الدين ، ص ١٩٢ - ١٩٧ ، الصابوني ، البداية ، ص ٦١ .
(٥) في م : رتبة .
(٦) في م : رتب .
(٧) في م : يتمع .
(٨) في م : و مع .
(٩) البينة (٩٨) ، ٥ .
(١٠) ساقط من ن[1] ، ن[2] ، م .
(١١) ساقط من م .

بقليل من العبادة ، وقد لا تحصل بكثيرها ، و ليس الاختصاص بكثرة اسباب الثواب موجبا لزيادتها[١] فطعابل ظنّا لان الثواب فضل من الله تعالى كما عرف . فله أن لا يثيب المطيع ، و يثيب غيره .

(نتولاهم) نحن[٢] تلك الائمة ، قال[٣] عليه السلام[٣]: « الله الله اصحابي ، لا تتخذوهم غرضا من بعدي ، فمن أحبّهم فبحبّي احبهم ومن أبغضهم فببغضي ابغضهم »[٤] . (جميعا) لا نفرّق بينهم بحبّ البعض ،و بغض البعض كما فعلت الروافض . (ولا نذكر احدا من أصحاب رسول الله[٥] صلى الله عليه و سلم[٥] الا بخير) . فان ذلك هو نتيجة المحبّة كيف[٦] و قد ورد في الاحاديث الصحاح ، والايات الصراح من مناقبهم . و شاعت الاثار في مراتبهم و امالروافض ولا سيّما الغلاة منهم ، فان لهم مبالغات في بغض[٧] البعض من الصحابة ، والطعن فيهم بناء حكايات و افتراآت لم تكن في القرن[٨] الثاني و الثالث . فاياك والاصغاء/ اليها فانها تضل[٩] الاحداث ٤٢ ظ و تحير[١٠] الاوساط وان كانت لا تؤثر فيمن له استقامة على سوى الصراط .

فان قيل : تزعمون ان[١١] الوقيعة فيهم بالعن و التفسيق بدعة و ضلالة ، و خروج عن مذهب أهل الحقّ ، وهم كانوا يتقابلون بالسنان و يتقاولون باللسان بما يكره . و ذلك وقيعة . قلنا: مقاولتهم[١٢] و محاشنتهم

---

(١) في ن٢، م : لزيادته .
(٢) في م : عن .
(٣)...(٣) في ن١: عليه الصلوة و السلام ، وفي ن٢: ع م .
(٤) الترمذي ، المناقب ، ٥٨(٥/ ٦٩٦) ، رقم ٥٩، احمد بن حنبل ، المسند ، ٤/ ٨٧ ، ٥/ ٥٤ .
(٥)...(٥) في ن١: صلى الله تعالى عليه و سلم ، وفي م : صلعم .
(٦) ساقط من ش .
(٧) في م : نقص .
(٨) في م : القرآن .
(٩) في م : فضل .
(١٠) في م : تحد .
(١١) ساقط من م .
(١٢) في م : مقاتلتهم .

كانت مجرّد نسبة الى الخطإ في الاجتهاد ، و تقرير على قلة التأمل و قصد الى الرجوع الى الحقّ و مقابلتهم[١] لارتفاع التباين ، والعود الى الالفة و الاجتماع بعد مالم يكن طريق سواه و بالجملة فلم يقصدوا الا الخير و الصلاح في الدين . و ام القوم فلا معنى لبسط[٢] اللسان منهم الا التهاون بنقلة الدين الباذلين انفسهم و اموالهم في نصرته المكرمين بصحبة خير البشر و محبّته .

القول في مرتكبي الكبائر

(ولا نكفر) اى نحكم نحن معاشر اهل السنّة و الجماعة بالكفر من الاكفار . قال الشاعر :

و طائفة قد اكفروا في تحسبهم[٣] و طائفة قالوا مسيٌ و مذنب

و هو العربي الفصيح . و اما التكفير فانما شاع استعماله في أداء الكفارة (مسلما بذنب من الذنوب وان كانت كبيرة) اختلف[٤] الروايات في بيان الكبيرة فمن ابن عمر [٥] رضى الله عنه [٥] / انه [٦] عليه السلام [٦] قال : ٤٣و «الكبائر الاشراك بالله و عقوق الوالدين ، و قتل النفس واليمين الغموس و زاد ابن عمر في رواية قذف المحصنة والزنا والفرار عن الزحف والسحر و اكل مال اليتيم ، والالحاد في الحرم غير انه لم يذكر يمين الغموس» و زاد ابو هريرة «اكل الربوا» و زاد على رضى الله عنه «السرقة و

---

(١) في ن[١] ، م : مقاتلتهم .
(٢) ساقط من م .
(٣) في ن[١] ، ن[٢] : تحسبكم .
(٤) في ن[١] : اختلفت .
(٥)...(٥) في ن[١] : رضى الله تعالى عنهما ، وفي م : رضه .
(٦)...(٦) في ن[٢] : عم .

شرب الخمر»[١]. و قيل : كلّ ما كان مفسدته مثل مفسدة شئ مما ذكر ، و قيل : كلّ ماتوعد عليه الشارع بخصوصه ، وقيل : كلّ معصية اصرّ عليها العبد فهي كبيرة ، و كل ما استغفر عليها فهي صغيرة لقوله[٢] عليه السلام[٢] «لا صغيرة مع الاصرار ، ولا كبيرة مع الاستغفار»[٣]. و اعلم ان هذه الاختلافات بحسب احوال السائلين انما ساغ لانه [٤] عليه السلام [٤] لم يتعرّض الحصر في شئ من ذلك ، ولم يعرب به كلامه [٥] .

فان قلت : في رواية ابن عمر [٦] رضى الله عنه [٦] الحكم كلى اذ اللام في الكبائر [٧] للاستغراق، و مثله يفيد الحصر كما في قولهم المطلق [٨] زيد اذا كان اللام للاستغراق . قلت : الاستغراق غير صحيح ههنا لانه لا يخلو [٩] اما ان يراد ان كلّ واحد من افراد الكبائر كلّ واحدة من هذه الخصال او مجموع هذه / الخصال و ايا ما كان فهو فاسد . ٤٣ ظ

فان قلت : و ههنا احتمال آخر ، وهو ان يراد مجموع الكبائر هو مجموع هذه الخصال ، و مقابلة الجمع بالجمع يقتضى انقسام الاحاد على الاحاد . قلت : ليس ذلك معنى الاستغراق ، و انما معناه تناول الافرادعلى الانفراد فاذا تعذر الاستغراق ، ولا معهود تعيّن ان يكون اللام [١٠] للجنس .

---

(١) البخارى ، الديات ، ٢(٨/ ٣٦) ، الترمذى ،تفسير سورة ٤(النساء) ٥(٥/ ٢٣٥) ، رقم ٣٠١٨، النسائى ، التحريم، ٣(٧/ ٨٨)، الدارمى، الديات ، ٩(٢/ ١٩١) ، احمد بن حنبل ، المسند، ٢/ ٢٠١، ٣/ ٤٩٥.

(٢)...(٢) في ن٢، م : عم .

(٣) المناوى ، فيض القدير ، ٦/ ٤٣٦ .

(٤)...(٤) في ن١: صلى الله تعالى عليه و سلم ، وفى ن٢: عم .

(٥) في م : كلام .

(٦)...(٦) في ن١، ن٢: رضى الله عنهما ، وفي م : رضه .

(٧) في ن١: الكلى .

(٨) في ن٢، م : المنطلق .

(٩) في ن١، ن٢، م : يخ .

(١٠) ساقط من ن١، م .

ثم فيه ردّ على الخوارج القائلين بأن صاحب الكبيرة بل الصغيرة كافر بناء على ان كل معصية كفر ، و تمسّكوا بالنصوص الناطقة بكفر العصاة لقوله تعالى في تارك الحجّ: «(١)و من كفر (١) فان الله غنى عن العالمين(٢)» ، و قوله (٣)عليه السلام (٣): «من ترك الصلوة متعمّدا فقد كفر(٤)» ، و نحن نقول ان حقيقة الايمان على ما سيأتى هو الاقرار والتصديق فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه ، و التعبير عن ترك الحجّ بالكفر استعظام له (٥) و تغليظ في الوعيد عليه . و كذا الحديث الوارد في ترك الصلوة على انه يجوز ان يكون المراد الاستحلال .و اليه اشار بقوله (٦)رضى الله عنه (٦) (٧)(اذا لم يستحلّها)(٧) فيكون جوابا على الاجمال عما تمسكوا (ولا نزيل عنهم) اى مرتكبى الكبيرة (اسم الايمان) كما ازاله المعتزلة متمسّكين في ذلك بما(٨) روى ابو هريرة (٩)رضى الله عنه (٩) «لا يزنى الزانى حين يزنى ،/وهو مؤمن ، ولا يشرب الخمر حين يشرب و هو ٤٤ و مؤمن»(١٠) فان ظاهرهما يدلّ(١١) على ان صاحب الكبيرة ليس بمؤمن .

---

(١)...(١) ساقط من م .
(٢) آل عمران (٣) ، ٩٧ .
(٣)...(٣) في ش : ﷺ م .
(٤) النسائى ، الصلاة ، ٨(١/ ٢٣١) ، الترمذى ، الايمان، ٩(٥/ ١٤)، رقم٢٦٢١ ، ابن ماجه ، الاقامة، ٧٧(١/ ٣٤٢) ، رقم١٠٧٩ ، احمد بن حنبل ، المسند ، ٥/ ٣٤٦، ٣٥٥ .
(٥) ساقط من $ن^1$، $ن^2$.
(٦)...(٦) في $ن^2$، م : رضه .
(٧)...(٧) ساقط من $ن^1$.
(٨) في م : لما .
(٩)...(٩) في $ن^1$، م : رضه ، وفي $ن^2$: رضه عنه .
(١٠) البخارى ، الاشربة ، ١(٦/ ٢٤١) ، الحدود، ١(٨/ ١٣)،مسلم ، الايمان، ٢٤(١/ ٧٦)، رقم١٠٠، ابو داود، السنة ، ١٦(٥/٦٥)، رقم٤٦٨٩ ، النسائى ، القسامة ، ٤٩(٨/ ٦٤)، ابن ماجه ،الفتن ، ٣(٢/١٢٩٩)، رقم٣٩٣٦ ، احمد بن حنبل ، المسند، ٢/ ٣١٧ ، ٤/ ٣٥٣ .
(١١) ساقط من $ن^1$.

و الجواب ان المراد بالمؤمن الكامل في ايمانه او ذو أمن من عذاب الله (و نسمّيه) اى المسلم المذنب (مؤمنا حقيقة) ولا نسمّيه منافقا كما ذهب اليه الحسن البصرى [١] رضى الله عنه [١] فانه ذهب الى ان الفاسق منافق فان اقدامه على المعصية المفضية [٢] الى العذاب يدلّ على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبى [٣] عليه السلام [٣]. الا يرى ان من اعتقد ان في هذا الحجر حيّة لم يدخل فيها يده .

و الجواب انه وان كان يخاف العذاب لكنه يرجو الرحمة ، و يأمل توفيق [٤] التوبة [٥] او يلهيه عن آجل العقوبة عاجل اللذة بخلاف حديث الحجر والحية . و قوله (و يجوز ان يكون مؤمنا فاسقا غير كافر) اشارة الى الجواب عما تمسّكت المعتزلة من ان الفسق ينافى الايمان لقوله تعالى: «و من كفر بعد ذلك فالئك هم الفاسقون» [٦]. فانه تعالى حصر الفسق على الكافر فيكون كلّ فاسق كافرا . و تقرير الجواب ان يقال ان الايمان على ما سيأتى ، لاينافى الفسق، و اما في الاية فالمراد الكاملون/ في الفسق [٧]. ٤٤ ظ

القول في المسح على الخفّين

(و المسح) خطوطا بالاصابع (على) ظاهر (الخفين سنّة) سواء كان في الحضر او في السفر . و قد اشتهر الخبر في ذلك . فجاز الزيادة على الكتاب . و روى عن الامام [٨] رضى الله عنه [٨] انه قال : ما قلت بالمسح

---

(١)...(١) في م : . رضه .
(٢) في م : مغضية .
(٣)...(٣) في ن٢: عـ م .
(٤) ساقط من ش .
(٥) في ن١: التوهم .
(٦) النور (٢٤) ، ٥٥ .
(٧) انظرفي نفى التكفير : الماتريدى ، شرح الفقه الاكبر، ص ٣ ـ ٥، على القارى، شرح الفقه الاكبر ، ص ٧١ ـ ٧٥ .
(٨)...(٨) في ن١، ن٢، م : رضه .

حتى جاء فيه مثل ضوء النهار ، و روى ان قتادة لما قدم الكوفة دخل عليه أبو حنيفة وهو فتى فقال قتادة : من أنت ؟ قال : رجل من الكوفة فقال : أنت من القوم الذين اتخذوا دينهم شيعا قال : لا[1] و لكني أفضّل الشيخين ، و أحبّ الختنين ، و أرى المسح على الخفّين فقال قتادة[2] اصبت فالزم ثلث مرّات . و مثله روى عن مالك أيضا .

فان قيل : ذكر في كتاب الوصية ان المسح على الخفّين واجب[3] فما وجهه ؟ قلت : المراد ان اعتقاد جوازه واجب بدليل المقام فان علم الكلام لا يبحث فيه الا عن العقائد . و ذكر بعض المحقّقين من الفقهاء ان للقدم حالتين ظهور القدم واستتاره[4] بالخفّ فحملت[5] قراءة النصب في قوله تعالى: «و ارجلكم»[6] عطفا على المغسول على حالة الظهور و قراءة الجرّ[7] عطفا على الممسوح على حالة الاستتار[8] بالخفّ عملا بالدليلين ، و اعترض عليه صاحب المجمع [مظفر الدين احمد بن علي ثعلب البغدادي الحنفي المعروف بابن الساعاتي][9] (المتوفى ٦٩٤هـ/ ١٢٩٤م) في شرحه بان الماسح على الخفّ لا يكون ماسحا[10] على الرجل لا حقيقة / ولا ٤٥ و شرعا اما فظاهر ، واما شرعا فلان الخفّ جعل مانعا من سراية الحدث الى القدم فيبقى القدم على طهارتها السالفة على اللبس ، وما حصل بالخفّ يلزمه المسح فعلى هذا لا يكون على الرجل لكونها طاهرة لم يحل بها حدث

ولا يخفى عليك ان القراءتين بمنزلة النصين المستقلين فيجوز ان

---

(١) ساقط من م .
(٢) ساقط من ش .
(٣) انظر في المسح : ابو حنيفة الكوفي ، كتاب الوصية ، ص ٧٤ .
(٤) في م : استعارة .
(٥) في م : فحلت .
(٦) المائدة (٥) ، ٦ .
(٧) في ن[1] : الجر على .
(٨) في م : الاستقرار .
(٩) هو من كبار فقهاء الحنفية . من التصانيف : بديع النظام الجامع بين كتابي البزدوي و الاحكام ، شرح المجربن في مجلدين . (البغدادي، هدية العارفين ، ١/ ١٠٠ – ١٠١) .
(١٠) في م : ماسحا صانعا .

يكون المراد بقراءة النصب الاقدام ، وبقراءة الجر الاخفاف مجازا و وجه التجوّز في اطلاق الرجل على الخفّ التجاوز ، يقال :«مشيت فأصاب رجل خبث و انما اصاب خفه». نعم. هذا التأويل باطل(١) لقوله تعالى الى الكعبين(٢) لان المسح لم يضرب له غاية في الشرع .

القول في التراويح

(و التراويح) جمع ترويحة سميت بها لاستراحة القوم بعد كل ركعات (ليالى شهر رمضان سنة) لا مستحب(٣)، وهو الموافق لمايروى الحسن عن الامام ابى حنيفة (٤) رضى الله عنهما (٤) لانه واظب عليها (٥) الخلفاء الراشدون (٦) و النبى (٧) صلى الله عليه و سلم (٧) بين العذر في ترك المواظبة مع الجماعة ، وهو مخافة ان يكتب علينا . والاصل فيه ماروى انه (٨) عليه السلام (٨) خرج ليلة في شهر رمضان فصلى بهم عشرين ركعة واجتمع الناس في الليلة الثانية فخرج و صلى بهم ، فلما كانت الثالثة (٩) كثر الناس فلم يخرج / و قال (١٠) عليه السلام (١٠) :«عرفت اجتماعكم لكن خشيت ان يفترض عليكم»(١١) ٤٥ ظ و كان الناس يصلون فرادى الى ايام عمر بن الخطاب (١٢) رضى الله عنه (١٢)

---

(١) في ن١ : بط .
(٢) المائدة (٥) ، ٦ .
(٣) في ن٢ : مستحبة .
(٤)...(٤) في ن٢ : رضه .
(٥) في م : عليه .
(٦) انظر : الكاسانى ، بدائع الصنائع ، ١/ ٢٨٨، طبع بيروت ١٩٧٤ م .
(٧)...(٧) في ن١ ، م : عليه السلام ، و في ن٢ : عم .
(٨)...(٨) في ش : عم .
(٩) في ش : الثالث .
(١٠)...(١٠) في ن٢ : عم .
(١١) البخارى ، صلاة التراويح ، ١(٢/ ٢٠٢) .
(١٢)...(١٢) في ن١ : رضى الله تعالى عنه ، وفي ن٢، م : رضه .

ثم تقاعد و اعنها فراى ان يجمعهم على امام واحد فجمعهم ابى بن كعب[١] [٢] و كان[٢] يصلى بهم خمس ترويحات . و من ههنا زعمت الروافض انها مما اخترعه عمر .

القول في الصلاة خلف كل بر و فاجر

(و الصلاة خلف كل بر و فاجر من[٣] المؤمنين جائزة) لقوله[٤] عليه السلام[٤] «صلوا خلف كل بر و فاجر»[٥]. و[٦] لان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة و اهل الاهواء والبدع من غير نكير اذا لم يؤد الفسق والبدعة الى حد الكفر . و اما اذا ادى فلا كلام في عدم جواز الصلوة خلفه و المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلوة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق و الاقرار و الاعمال جميعا . ثم اعلم ان قول الامام[٧] رضى الله عنه[٧] يحتمل معنى آخر ، وهو انه يجوز الصلوة خلف كل برّ و فاجر مات على الايمان لقوله[٨] عليه السلام[٨] «لا تدعوا الصلوة على من مات من اهل القبلة»[٩].

فان قلت : هل يصح ارادة المعنيين معا بان يراد مطلق الصلوة خلف كل برّ و فاجر حيا كان او ميتا ٠/ غايته ان الصلوة خلفهما يتحقق على ٤٦ و وجهين . قلت : لا لان البرّ و الفاجر حقيقتان[١٠] في الحال اعنى الحى

---

(١) في ن[١]: كعب رضى الله عنه .
(٢)...(٢) في ش : و كان و كان ، وهو مكررة .
(٣) ساقط من م .
(٤)...(٤) في ن[١]: صلى الله تعالى عليه و سلم ، وفي ن[٢]: ع م .
(٥) العجلونى ، كشف الخفاء ، ٢/ ٩٢ ، المناوى، فيض القدير ، ٤/ ٢٠١ .
(٦) ساقط من م .
(٧)...(٧) في ن[٢]: رضه .
(٨)...(٨) في ن[٢]: ع م .
(٩) ابن ماجه ، الجنائز ، ٣١(١/ ٤٨٨) ، رقم ١٥٢٥ .
(١٠) في ن[٢]: حقيقتان .

و مجازا فيما كان اعني الميّت فيلزم الجمع بين الحقيقة و المجاز و الحمل على عموم المجاز تكلّف .

فان قلت : امثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه فلا وجه لايرادها في أصول الكلام ، وان أراد ان اعتقاد حقيقة ذلك واجب و هذا[1] من الاصول على ما مرّ ، فجميع مسائل الفقه كذلك . قلنا : لماكان مقصود الكتاب منحصرا على بيان عقائد أهل السنة و الجماعة نبه على نبذ من المسائل التي بها يتميّز اهل السنة من غيرهم مماخالف فيه المعتزلة او الشيعة او الملاحدة و غيرهم من اهل البدع و الاهواء الا انه كان المناسب التاخير عن بيان نفس العقائد لكن المشايخ لا يتكلّفون في مثله . و لذلك ترى اكثر مسائل هذا الكتاب كانه عقد قد انفصم فتناثرت[2] الالية .

القول في المؤمن المذنب

(ولا نقول)نحن (ان المؤمن لا يضرّه الذنوب) بل انما يضرّه الكفر فقط . و كذا لا نقول بناء عليه (لا يدخل النار). و انما الداخل عليها هو الكافر فقط على ما ذهب اليه المرجئة و منهم مقاتل بن سليمان متمسّكين في ذلك بالايات الدالّة / على اختصاص العذاب بالكفر نحو قوله ٤٦ ظ تعالى« انّا قد أوحى الينا انّ العذاب من كذّب و تولّى»[3] . و قوله تعالى انّ الخزى اليوم و السوء على الكافرين [4] .

و الجواب [5] تخصصها[6] بالعذاب المؤبّد و الخزى السرمد جمعا

---

(١) في ن[1]: فهذا .
(٢) في م : فتناثر .
(٣) طه (٢٠) ، ٤٨ .
(٤) النحل (١٦) ، ٢٧ .
(٥) في م : و الجواب ان .
(٦) في ن[1] ، ن[2]: تخصيصها .

بينهما[١] و بين الادلة الدالة على وعيد الفسّاق . (و) كذا (لا نقول انه) اى المؤمن المذنب (يخلد[٢] في النار) كما ذهب اليه المعتزلة و الخوارج ، و تمسّكوا بالايات الدالة على الخلود المتناولة للكافر و غيره مثل قوله تعالى[٣]: «و من يعص الله و رسوله [٤] فان له [٤] نار جهنّم خالدين[٥] فيها»[٦] . ولا يجوز ان يراد من الخلود المكث الطويل لانه حقيقة في الدوام لقوله تعالى: «و ما جعلنا لبشر من قبلك الخلد»[٧] مع انه قد جعل [٨] لكثير منهم [٨] المكث الطويل و لانه متناول للكافر و الموجود في حقّه التابيد.

و الجواب ان المراد مطلق المكث الطويل سواء كان معنى حقيقيّا او مجازيّا و سواء كان مع التابيد كما في حقّ الكفار[٩] او بدونه كما في حقّ الفسّاق[١٠] و في قوله تعالى: «و ما جعلنا لبشر من قبلك الخلد» ان[١١] حملناه على الدوام لقرينة المقام[١٢] . (و ان كان فاسقا) طول عمره و [١٣]لكن (بعد ان يخرج من الدنيا مؤمنا) و قوله (ولا نقول ان حسنا مقبولة يثاب عليها البتّة / كما زعمت المعتزلة . و كذا لا نقول ٤٧و (ان سيّاتنا مغفورة كقول المرجئة) و هذا بيان لقوله [١٤] سابقا لا يضره

---

(١) في ن٢ ، م : بينهما .
(٢) في م : مخلد .
(٣) ساقط من م .
(٤)...(٤) في م : فانه له .
(٥) في ش ، ن١ ، ن٢ ، م : خالدا ، و هو تصحيف .
(٦) الجنّ (٧٢) ، ٢٣ .
(٧) الانبياء (٢١) ، ٣٤ .
(٨)...(٨) في م : لكثرتهم .
(٩) في ن١ ، ن٢ ، م : الكافر .
(١٠) في م : الفاسق .
(١١) في ن١ ، ن٢ ، م : انما .
(١٢) انظر في الخلود : الماتريدى ، شرح الفقه الاكبر ، ص ٣ .
(١٣) ساقط من ش .
(١٤) في ن١ : لقوله تعالى ، وهو تصحيف .

الذنوب و انه لا يدخل النار . فان قلت : فما بال المعتزلة يعنون بالمرجئة اهل السنّة و الجماعة .

قلنا : انهم [١]رضوان الله عليهم أجمعين [١] لما فوّضوا الامر الى الله تعالى ان شاء يغفر و ان شاء يعذب جعولهم مرجئة من الارجاء بمعنى انه تأخير للامر و عدم جزم بالعقاب او الثواب . و عن هذا قيل : ان أبا حنيفة من المرجئة .

و قوله : (و لكن نقول) استدراك من قوله:«ولا نقول ان المؤمن لا يضرّه الذنوب»مع ما عطف عليه (من عمل حسناً بجميع شرائطها) المعتبرة شرعا[٢] (خالية) تلك الحسنة (عن العيوب المفسدة [٣]) كالرياء و العجب . و اما ارتكاب الكبائر فليس يفسد الطاعات على اصلنا (و لم يبطلها) بالارتداد (حتى خرج من الدنيا) على تلك الاعمال (فان الله لا يضيعها[٤] بل يقبلها و يثيبه عليها) و لو بعد[٥] النار فضلا منه من غير وجوب عليه ، [٦]ولا استحقاق [٦] منه للنصوص الدالّة على ان [٧] الله لا يضيع[٧] أجر من احسن عملا لقوله تعالى : [٨]انى لا اضيع[٨] عمل[٩]منكم من ذكر او انثى [١٠] . / (و ما كان من السيّآت دون الشرك و الكفر) ٤٧ ظ سواء كانت صغيرة او كبيرة (و لم يتب عنها صاحبها حتّى مات مؤمنا) على تلك السيّآت . (فانه في مشيئة الله تعالى ان شاء عذبه بالنار)

---

(١)...(١) في ن[١]: رضى الله تعالى عنهم ، و في ن[٢]: رضوان الله تعالى عليهم أجمعين .
(٢) ساقط من م .
(٣) في م : المفسدة و المعانى المبطلة .
(٤) في م : لا يضيعها عنه .
(٥) في ش : بعد بعد ، و هى مكررة .
(٦)...(٦) في م : والاستحقاق .
(٧)...(٧) ساقط من م .
(٨)...(٨) في ش ، ن[١] ، ن[٢] ، م : انا لا نضيع ، و هو تصحيف .
(٩) ساقط من ن[٢] .
(١٠) آل عمران (٣) ، ١٩٥ .

بعدله[١] (و ان شاء عفى عنه ، و لم يعذّبه بالنار) بفضله . و ذهب المعتزلة الى أنه لا يجوز العفو عن الكبائر بدون التوبة . والمرجئة الى أنه لا يجوز تعذيبه لماعرفت من مذهبهم . لنا قوله تعالى :«ان الله لا يغفر أن يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن[٢] يشاء[٣]» . فان ماعدا الشرك داخل فيه . و لا يمكن التقييد بالتوبة لان الكفر مغفور معها[٤]، فيلزم تساوى ما نفى عنه الغفران . و ما أثبت له ، و ذلك لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلام الله تعالى .

فان قلت : لا يمكن ان يكون الكفر مغفورا مع التوبة ، لان حقيقة المغفرة الستر ، واظهار الاثر ، والمؤاخذة على ماهو ثابت و مع التوبة اعنى الايمان يزول الكفر بالكليّة ، فلا يبقى حتى يغفر . و انما المغفرة بالنسبة اليه ترك التعيير لما سلف منه . و هما معنيان مفترقان لا يقع اللفظ عليهما على سواء . قلت : الزائل بالايمان هو الكيفيّة الحاصلة و اما كونه قد اشرك فباق ككونه قد زنى او شرب الخمر و ترك المؤاخذة / عليه لا يكون الاعلى تقدير التوبة[٥] . ٤٨ و

فان قلت : كيف يبقى كونه قد أشرك ، و قد ورد في الاحاديث الصحاح ان الاسلام يجبّ ما سلف[٦]؟قلت :«الاسلام يجبّ الكفر بذاته على[٧] ما بيّنّا»

---

(١) في م : بعد قوله .
(٢) في م : لما ، وهو تصحيف .
(٣) النساء(٤) ، ٤٨ ، ١١٦ .
(٤) في م : حقها .
(٥) انظر في مقترفى الذنوب : الماتريدى ، كتاب التوحيد ، ص ٣٢٣ – ٣٢٩ ، ابو اليسر البزدوى ، اصول الدين، ص ١٣١ – ١٤٥، الصابونى، البداية ، ص ٨٠ – ٨٢ ، ابو المنتهى المغنيساوى ، شرح الفقه الاكبر، ص ١٩، على القارى، شرح الفقه الاكبر، ص ٧٧ .
(٦) انظر : احمد بن حنبل ، المسند ، ٤/ ١٩٩، ٢٠٤ ، ٢٠٥ .
(٧) ساقط من م .

و يجبّ ما عداه بمغفرة الله تعالى[١] على ماهو مضمون هذه الاية الكريمة و انما لم يقل : و من عمل سيّئة كما قال في الحسنة اشعارا بان السيّئة ينبغي انلا يعملها عامل عن قصد ، ولذا قال تعالى: «من عمل صالحا فلنفسه و من اساء فعليها»[٢] .

القول في الرياء و العجب

(و الرياء اذا وقع في عمل من الاعمال) و اعلم ان الرياء الذى هو ارادة نفع الدنيا بعمل الاخرة ضربان : رياء محض ، و رياء تخليط فالمحض : [٣] ان يراد به نفع الدنيا لا غير . والتخليط[٣] : ان يراد نفعهما جميعا . فمن أراد بعمله الامور الدنيا دنيّة مثل المال والجاه ولا يريد من الناس شيئا من مدحة او سمعة او منفعة [٤] فانه ايضا رياء فليس[٥] الاعتبار بلفظ الرياء و اشتقاقها من معنى[٦] الرؤية . و انما سمى بهذا الاسم لان اكثر ما يقع يكون من قبل الناس و رؤيتهم. نعم اذا اراد من الله[التعفف عن الناس ، والعدة على عبادة الله [٧] فان ذلك ليس برياء الا ان][٨] التعفف في كثرة المال و الجاه / بل في القناعة و الثقة بكفاية ٤٨ ظ الله تعالى. و لهذا قيل : الرضاء بالكفاف خير من السعى للاسراف .

و اما من اراد ان يكون له تعظيم عند الناس ، او محبّة عند المشايخ و الائمّة ، و يكون قصده من ذلك التمكن [٩] من تأييد مذهب الحقّ والردّ على

---

(١) ساقط من ن١ ، ن٢ ، م .
(٢) فصّلت (٤١) ، ٤٦ .
(٣)...(٣) ساقط من م .
(٤) في م : منعه .
(٥) في ش : فليس فليس ، و هى مكررة .
(٦) ساقط من م .
(٧) في ن١ : الله تعالى .
(٨) ما بين الحاصرتين ساقط من ن٢ .
(٩) في م : اليمن .

اهل البدع ، والنشر للعلم او حثّ الناس على العبادة و نحو ذلك دون ان يقصد شرف النفس[١] او الدنيا الدنيّة ، فان هذه ارادات سديدات دنيّات حميدة لا يدخل شئ منها في باب الرياء اذ المقصود امر الاخرة بالطبيعة .

ثمّ في قوله (يبطل اجره) اشارة الى أن الرياء لا يبطل نفس العمل . و ذلك لانه لا يلزم من بطلان الاجر بطلان العمل . فان صحّة العبادة ليست عبارة عن ترتّب الاجر حتّى يفوت بفواته ، بل هى عبارة عن الاجزاء و دفع و جوب القضاء .

(و كذالك العجب [٢]) اذا وقع في عمل من الاعمال فانه يبطل اجره . قال [٣]عليه السلام[٣] : «[٤] ثلاث مهلكات [٤] شحّ متاع وهوى متبع و اعجاب المرء بنفسه»[٥] . و اعلم ان حقيقة العجب استعظام العمل الصالح [٦]و تفصيله عند العلماء ذكر العبد حصول شرف العمل الصالح[٦] بشئ دون الله . و ضدّ العجب ذكر المنّة ، و هو ان يذكر انه بتوفيق الله و انه الذى شرفه و عظم ثوابه ، وقدره ، وهذا الذكر / فرض عند دواعى ٤٩و العجب ، و نفل عند سائر الاوقات .

فان قلت : فهل سوى الرياء و العجب من قادح في العمل .قلت :نعم[٧] مثل المنّ ، والاذى و الندامة و التهاون لكن الامام [٨]رضى الله عنه[٨] انما خصهما بالذكر[٩] لانهما الاصل الذى يدور عليه معظم الباب. والله اعلم بالصواب[١٠]

---

(١) في ن[1]: الناس .
(٢) في م : العجب المفخرة .
(٣)...(٣) في ش : عم ، وفي ن[1]: عليه الصلوة و السلام .
(٤)...(٤) في ن[2]: مهلكات ثلاث .
(٥) مسلم ، البرّ ، ١٥(٤/ ١٦٩٦) ، رقم ٥٦ ، ابن ماجه ، الفتن ، ٣(٢/ ١٣٣١)، رقم ٤٠١٤ ، أبو داود ، الملاحم ، ١٧(٤/ ٥١٢) ، رقم ٤٣٤١، احمد بن حنبل، المسند،٢/ ١٦٠،١٩١،٤٣١، ٣/ ٣٢٣ .
(٦)...(٦) ساقط من م .
(٧) ساقط من م .
(٨)...(٨) في ن[1]: رضى الله تعالى عنه ، وفي ن[2]، م : رضه .
(٩) ساقط من ن[1]، ن[2]، م .
(١٠) انظر في حكم الرياء: ابو المنتهى، شرح الفقه الاكبر، ص ١٩ ـ ٢٠.

القول في المعجزة و الكرامة

(و[١] الايات) جمع آية ، اصلها أوية و هذا [٢] كتمرة قلبت [٣] عينها الفاعلى غير قياس من اوى اليه . فسمّية المعجزة آية لانها تؤدّى اليها عند الاستدلال على النبوّة او يؤدى منها الى النبوّة و صدق من ظهرت هى عليه . و عن هذا قيل : انها بمعنى العلامة [٤] و سمى بها طائفة من كلمات القرآن المتميّزة عن غيرها بفصل لانها منزل يأدى اليه القارى .

و قد يطلق الاية على الحكم الشرعى ايضا لانه يؤدّى اليه في الحادثة (للانبياء) جمع نبى ، وهو انسان بعثه الله تعالى[٥] الى الخلق [٦] لتبليغ ما ألقى اليه [٧] من الله ماخوذ من النباءة ، وهو الارتفاع لعلو شانه و ارتفاع مكانه . و منه ما في الحديث لا تطلوا على النبى اى الارض المرتفعة [٨] ، او من النبى بمعنى الطريق لكونه [٩] وسيلة الى الحق [٩] فالنبوّة على هذا كالابوّة مصدر الاب كالعمومة . و يجوز ان يكون ماخوذا من النبأ ، وهو الخبر / لانبائه عن الله فالنبوّة حينئذ [١٠] كالمروة ٤٩ ظ بقلب الهمزة واوا ثمّ الادغام .

(و الكرامات) جمع كرامة ، وهى اسم من الاكرام ، وقد يجئ بمعنى

---

(١) ساقط من ش .
(٢) ساقط من ش ، ن[١] .
(٣) ...(٣) في م : عنها الفاء .
(٤) في ن[١] : البلاغة .
(٥) ساقط من ن[١] ، ن[٢] ، م .
(٦) هكذا في هامش ن[٢] .
(٧) ساقط من ن[١] .
(٨) البخارى ، الدعوات ، ٣٢(٧/ ١٥٦) ، ابو داود ، الصلوة ، ١٧٨(١/ ٥٨٣) ،رقم ٩٤٩ ، الصلوة ، ٣٥٨(٢/ ١٦١) ، رقم ١٤٨١ ، ابن ماجه ، الاقامة ، ٢٥(١/ ٢٩٢) ، رقم ٩٠٣ .
(٩) ...(٩) ساقط من م .
(١٠) في ن[١] ، ن[٢] ، م : ح .

النزل . يقال : حمل اليه الكرامة اى[١] النزل (للاولياء) جمع الولى و هو العارف بالله و صفاته المواظب على الطاعات المجتنب من المعاصى و كرامته [٢] ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوّة فخرج بهذا المعجزة ، و بقولنا من قبله خرج الاستدراج و تأكيد كذب الكاذبين كما روى ان مسيلمة دعا لاعور ان يصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء ، و يسمّى اهانة و قد يظهر الخوارق من قبل عوامّ المسلمين تخليصا من المحن و المكاره [٣]، و يسمى معونة و قد خرج ذلك أيضا بهذا القيد . هذا ما عليه الجمهور المسلمين وانكرها المعتزلة زاعمين ان جواز الكرامة مناف للاعجاز اذ من شرطه عدم تمكن الغير من الاتيان بالمثل بل [يفضى الى [٤]تكذيب النبى[٤] حيث يدعى عند التحدى انه لا ياتى احد بمثل] [٥]ما أتيت به .

و الجواب ان المنافى هو الاتيان بالمثل على سبيل المعارضة و دعوى النبى انه لا ياتى بمثل ما أتيت به أحد من المتحدين ، لانه لا يظهر مثله كرامة لولى او معجزة / لنبى آخر . و قد استدلوا أيضا على ابطال الكرامات ٥٠ و لقوله تعالى:«عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول»[٦] .

و الجواب : تخصيص الرسول بالملك ، والاظهار بمايكون بغير وسط و كرامات الاولياء بالاطلاع على المغيّبات تلقيا بالملائكة [٧] كاطلاعنا على احوال الاخرة بتوسّط الانبياء عليهم السلام .

ولا يخفى على ذى خبرة ان هذا الجواب لا يساعده السباق اعنى قوله

---

(١) ساقط من م .
(٢) في ن[١]: الكرامة .
(٣) في ن[١]: المكان .
(٤)...(٤) في ن[٢]: تكذيب النبى ع م ، و ساقط من ن[١] .
(٥) مابين الحاصرتين ساقط من م .
(٦) الجنّ (٧٢) ، ٢٧ .
(٧) في ن[١]، ن[٢]، م : من الملائكة .

﴿فانه يسلك من بين يديه و من خلفه رصدا﴾[١] اى حرسا ، اذ لا حاجة لحفظ الملك من تخليط الشياطين . والاولى ان يقال المراد من الغيب القيامة او المراد من الاطلاع ما يكون بطريق الوحى لنا على وقوعها ما ثبت بالنص من قصّة مريم عند ولادة عيسى و عند دخول زكريا عليها[٢] و قصّة اصحاب الكهف[٣] و قصة صاحب سليمان[٤] . فان قيل : كان الاوّل ارهاصا لنبوّة عيسى او معجزة لزكريّا . و الثانى لمن كان كان نبيا في زمن اصحاب الكهف . و الثالث لسليمان عليه السلام .

قلنا : سياق القصص يدلّ على ذلك لم يكن لقصد تصديقهم في دعوى بل لم يكن زكريّا[٥] علم بذلك . ولذلك سأل و[٦] قال :/انى لك هذا ٥٥ ظ و نحن لا ندعى الا جواز ظهور الخوارق من بعض[٧] الصالحين غير مقرونة بدعوى النبوّة ، ولا مسوقة لقصد تصديق نبى ، ولا يضرنا تسميته ارهاصا او معجزة لنبى هو من امّته[٨] .

(و اما الذى لاعدائه) من الامور الخارقة (مثل ابليس)عليه اللعنة و قضاء حاجاته [٩] كثيرة اعلاها الانظار الذى سأله من الله (وفرعون) و المراد فرعون موسى مصعب بن ريّان . و قيل : ابنه وليد[١٠] و فرعون يوسف ريّان ، و كان بينهما اكثر من اربعمائة سنة . و من جملة قضاء

---

(١) الجن (٧٢) ، ٢٧ .
(٢) انظر : آل عمران (٣) ، ٣٧ – ٤٩ ، مريم (١٩) ، ١٨ – ٢١ .
(٣) انظر : الكهف (١٨) ، ٩ – ٢١ .
(٤) انظر : النمل (٢٧) ، ٤٠ .
(٥) في ن[١] ، ن[٢] ، م : لزكريّا .
(٦) ساقط من م .
(٧) ساقط من ش .
(٨) انظر في كرامات الاولياء : البغدادى ، اصول الدين ، ص ١٨٤ – ١٨٥ ، ابو اليسر البزدوى ، اصول الدين ، ص ٢٢٧ – ٢٣٠ ، الصابونى ، البداية ، ص ٥٤ – ٥٦ .
(٩) في م : حاجة .
(١٠) في ن[١] : الوليد .

حاجاته انه وقع على قومه سنة بسبب ان لم يجر النيل على النهج المعتاد فاستغاثوا[١] اليه من البلاد فدعى فجرى على مايتمنّون[٢] . و منها ما روى ان موسى[٣] عليه السلام[٣] لما ضرب لبنى اسرائيل طريقا في البحر يبسا . قال فرعون : انا أيضا أجعل لكم هذا الطريق اليبس فاتبعهم بجنوده فغشيهم الموج فاغرقوا جميعا.

(و الدجّال[٤]) المراد الدجال الاكبر الذى يخرج في آخر الزمان عن النواس بن سمعان عن رسول الله[٥] صلى الله عليه و سلم[٥] قال :« ياتى الدجال على قوم فيدعوهم فيؤمنون به و يستجيبون له فيأمر السماء فتمطر و الارض فتنبت فتروح عليهم سارحتهم / الحول ما كانت درا ثم ياتى ٥١ و القوم فيدعوهم فيردون عليه ، فينصرف عنهم ، فيصبحون ممحلين ليس بايديهم شئ من اموالهم[٦] » . كذا في جامع الاصول[٧] وفي مسند الامام مثله و زاد و يقتل نفسا ثم يحييها[٨] .

ثم فيما ذكره الامام ابو حنيفة[٩] رضى الله عنه[٩] اشارة الى ان ما يريه[١٠] الدجال ليس خيلا محضا، و تمويها صرفا كما زعم ابن الحزم[١١]

---

(١) في م : فاستعانوا .
(٢) في م : يتمنون .
(٣)...(٣) في ن[١]: عليه الصلوة و السلام ، وفي ن[٢]: ع م .
(٤) في م : و الدجال لعنهم الله .
(٥)...(٥) في ن[٢]: ع م .
(٦) البخارى ، فضائل المدينة ، ٩(٢/ ٢٢٣) ، الفتن ، ٢٧(٨/ ١٠٣)، مسلم ، الفتن ، ٢٠٠ (٤/٢٢٤٩) ، رقم ١٠٥ ، الترمذى ، الفتن ، ٦١(٤/ ٥١١) ، رقم ٢٢٤٠، احمد بن حنبل ، المسند ، ٥/ ٣٢، ٤٣، ٤٧.
(٧) ابن الاثير ، جامع الاصول ، ١٠/ ٣٤١ – ٣٤٨ .
(٨) احمد بن حنبل ، المسند ، ٥/ ٤٣٥ .
(٩)...(٩) في ن[٢]، م : رضه ، و ساقط من ن[١]
(١٠) في م : يريد .
(١١) انظر: ابن الحزم ، الفصل ، ٥/ ٤ – ٩ .

و الطحاوى[١] و غيرهما من العلماء ، بل هو أمور محققة يقضى بها حاجات اعدائه استدراجا لهم و ابتلاء للمؤمنين. (مما روى في الاخبار) على ما بينا الان (لا نسميها آيات) فانها تكون للانبياء [٢] ولا كرامات[٢] ضرورة انها لا تكون الا للاولياء (ولكن نسميها قضاء حاجاتهم[٣]) و لما كان من المستبعد عن العقول القاصرة قضاء حاجات أعدائه دفع ذلك ،و بين الحكمة فيه بقوله (و ذلك لان الله تعالى يقضى حاجات أعدائه استدراجا و عقوبة لهم) كما قال الله تعالى :«سنستدرجهم من حيث لا يعلمون»[٤]. والحكمة فى هذا الاستدراج انه اذا بسط الله[٥] لهم الرزق (فيغترون[٦] به[٧]) فيظنون أنهم فضّلوا على الغير من عند انفسهم (فيزدادون طغيانا وكفرا) فيستحقون بذلك للاخذ الشديد . قال الله تعالى : ولا تحسبن / الذين[٨] ٥١ ظ كفروا أنما نملى لهم خير لانفسهم انمانملى لهم [٩]«ليزدادوا اثما و لهم عذاب مهين»[١٠] (وذلك كله جائز) لا يستحيل في العقل وقوعه . فقوله (فكان الله[١١] خالق قبل أن يخلق و رازقا قبل أن يرزق) نوع تأييد له . و انما لم يذكر ما يسمى معونة على ما مر بيانها لندرة وقوعها و عدم شيوعها[١٢] .

---

(١) انظر : ابو العز الحنفى ، شرح العقيدة الطحاوية ، ص ٥٠٢ ـ ٥١٢ .
(٢)...(٢) في م : و الكرامات .
(٣) في م : حاجات لهم .
(٤) الاعراف (٧) ، ١٨٢ .
(٥) في ن[1]: الله تعالى .
(٦) في م : فيغيرون .
(٧) ساقط من ش ، ن[1]، ن[2] .
(٨) ساقط من م .
(٩) في م : لهم خير .
(١٠) آل عمران (٣) ، ١٧٨ .
(١١) في م : الله تعالى .
(١٢) انظر في الاستدراج : على القارى ، شرح الفقه الاكبر ، ص ٨٣ .

القول في جواز رؤية الله تعالى

(و الله تعالى يرى في الاخرة ، و [١]يراه المؤمنون من الجنة) [٢] و في بعض النسخ في الجنة[٢] فيكون حالا من الفاعل لا من المفعول لانه ليس بمعقول . (بأعين رؤسهم) [٣] لا بأعين[٣] بصيرتهم . اذ لا نزاع للخصم في ذلك . و هذا هو مذهب أهل السنّة و الجماعة . و خالفهم في ذلك المعتزلة ، و ليس نزاعهم في الانكشاف التام العلمي الذي يسمى[٤] علما ضروريّا . و كذا لا نزاع لنا في امتناع ارتسام صورة من المرئي في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي . و انما محلّ النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم مثل انها كوكب نهاري مضيء بالذات كان نوعا من الادراك . ثم اذا ابصرناها[٥] و غمضنا العين كان نوعا آخر فوق الاول . ثم اذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاولين نسميها الرؤية . و الى هذا المعنى اشار بقوله " بأعين رؤسهم " / فمثل هذه الحالة ٥٢ و الادراكية هل يتعلق بذات الله تعالى منزّها عن الجهة و المكان او لا ؟ فنحن نقول بها . و هم ينكرونها زاعمين أن الرؤية لا يمكن بدون المقابلة و الجهة ، ولا يمكن ذلك في حقّه تعالى .

و اشار الامام [٦]رضى الله عنه[٦] الى الجواب بقوله (بلا تشبيه ولا كيفية) بمعنى خلوّها عن الشرائط و الكيفيّات المعتبرة في رؤية الاجسام و الاعراض لا بمعنى خلوّ الرؤية او الرائي[٧] او المرئي[٧] عن جميع الحالات و الصفات على ما يفهم ارباب الحالات فيعترضون بأن الرؤية فعل من

---

(١) ساقط من ش ، ن١ ، ن٢ .
(٢)...(٢) ساقط من ش .
(٣)...(٣) ساقط من ن١ .
(٤) ساقط من ن١ .
(٥) في ن١ : ابصرناه .
(٦)...(٦) في ن١ ، م : رضه ، و في ن٢ : رضه عنه .
(٧)...(٧) ساقط من ش .

افعال [١] العبد او كسب من اكسابه فبالضرورة يكون واقعة بصفة من الصفات فيكون بكيفية كذا المرئي بحاسّة العين لا بدّ ان يكون له كيفية من الكيفيات و الى ما ذكرنا مفصّلا اشار [٢] رضى الله عنه [٢] مجملا بقوله (و لا يكون بينه و بين خلقه [٣] مسافة) [٤] .

القول في حقيقة الايمان

(و الايمان) في اللغة التصديق افعال من الامن ، والهمزة اما للصيرورة ، او للتعدية بحسب الاصل كأن المصدق صار ذا أمن من ان يكون مكذوبا او جعل الغير آمنا من التكذيب و المخالفة ، و في الشرع (هو الاقرار) باللسان . و يكفى في ذلك مجرّد / التكلّم ، ولا يحتاج الى الاعلان ٥٢ ظ على الامام او غيره [٥] من المسلمين و الكلام فيمن كان قادرا اذ العاجز كالاخرس مؤمن وفاقا ان علم من اشارته [٦] الاقرار بما [٧] ذكر ، وكذا المكره قالوا : ان الاقرار ركن يحتمل السقوط بخلاف التصديق (والتصديق) بالجنان بجميع ما علم مجيئه به من عند الله بالضرورة اى بجميع ما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامّة من غير افتقار في ذلك [٨] الى نظر و استدلال كوحدة الصانع ، و وجوب الصلوة ، و حرمة الخمر ، و نحو ذلك و يكفى الاجمال فيما يلاحظ اجمالا . و يشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى

---

(١) في م : الافعال .
(٢)...(٢) في ن٢ ، م : رضه .
(٣) في م : حدقه .
(٤) انظر في رؤية الله تعالى في الاخرة : الاشعرى ، الابانة ، ص ١٧ – ١٩ ، الماتريدى ، كتاب التوحيد ، ص ٧٧ – ٨٥ ، الجوينى ، كتاب الارشاد ، ص ١٧٦ – ١٨٥ ، الصابونى ، البداية ، ص ٣٨ – ٤٢ .
(٥) في م : غيره غيره ، وهى مكررة .
(٦) في م : اشاراته .
(٧) في ن١ ، ن٢ ، م : لما .
(٨) في م : ذلك ذلك ، وهى مكررة .

لو لم يصدق بوجوب الصلوة عند السؤال عنه ، و بحرمة الخمر عند السؤال عنه كان كافرا . و هذا اى كون الايمان مجموع التصديق والاقرار هواختيار الامام[١]رضى الله عنه[١] . و اختاره الامام شمس الائمة[٢]و فخر الاسلام فمن صدّق بقلبه ، و لم يتفق له الاقرار باللسان في عمره لم يكن مؤمنا عند الله . ولا يستحقّ دخول الجنّة ، ولا النجاة من الخلود من[٣] النار .

فان قيل : لو كان القول جزأ من حقيقة الايمان لما كان المكلف مؤمنا حقيقة الا حال التلفظ لانقضاء القول / بعده . قلت : بعد تسليم كون اسم ٥٣و الفاعل حقيقة في الحال دون الماضى . نقول : ان المؤمن بحسب الشرع اسم لمن تكلم بما يدل على التصديق الى أن يطرأ ضده . و استدل الامام على دخول الاقرار بقوله تعالى : «قولوا آمنا بالله و ما أنزل الينا الى قوله فان امنوا بمثل ما آمنتم فقد اهتدوا»[٤] و قوله :«و هدوا الى الطيّب من القول»[٥] و قوله:«يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت في الحيوة الدنيا»[٦] و قوله:[٧]«اليه يصعد الكلم الطيّب»[٨] و قوله:«فاثابهم الله بما قالوا»[٩] و قوله عليه السلام :«قولوا لا اله الا الله تفلحوا»[١٠]

---

(١)...(١) في ن[١] ، م : رضه .

(٢) هو عبد العزيز احمد بن نصر بن صالح البخارى الطوانى الحنفى ابو محمد (المتوفى ٤٥٦ هـ / ١٠٦٤ م) فقيه ، توفى ببخارى . من تصانيفه : شرح ادب القاضى الخصاف، الواقعات ، شرح الجامع الكبير للشيبانى . (كحالة ، معجم المؤلفين ، ٥/ ٢٤٣) .

(٣) في ن[١] ، ن[٢] ، م : في .

(٤) البقرة (٢) ، ١٣٦ ، ١٣٧ .

(٥) الحجّ (٢٢) ، ٢٤ .

(٦) الانفال (٨) ، ١١ .

(٧) في م : قوله و .

(٨) فاطر (٣٥) ، ١٠ .

(٩) المائدة (٥) ، ٨٥ .

(١٠) احمد بن حنبل ، المسند ، ٣/ ٤٩٢ ، ٤/ ٣٤١،٢٣ ، ٥ / ٣٧١ ، ٣٧٦ .

وقوله امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا:لا اله الا الله [١] .روى ان الامام لمّا تلا هذه الايات و الاحاديث على جهم بن صفوان حين جاء للمناظرة في ذلك قال : لقد أوقعت في خلدي شيئا فسأرجع اليك[٢]

فان قلت : قد أضاف الله [٣] سبحانه و تعالى [٣] الايمان الى القلب في مواضع شتى ، منها قوله تعالى :«اولئك كتب في قلوبهم الايمان»[٤] وقوله : «و قلبه مطمئن بالايمان»[٥] و قوله :«و لم تؤمن قلوبهم»[٦] و قوله :« و لما يدخل الايمان في قلوبهم »[٧] . قلت :«هذه الايات و نظائرها انما تقوم على الكراميّة الذين يكتفون / في الايمان بمجرد كلمتي الشهادة لاعلمنا ٥٣ ظ لان المراد من الايمان في تلك الايات التصديق» و نحن لا ننكر ذلك بل نقول : لا بدّ في الايمان الشرعي من التصديق القلبي أيضا [٨] .

القول في زيادة الايمان و نقصانه

(و ايمان أهل السماء) كالملائكة (و أهل الارض) كاحاد الامّة من الثقلين و كالرسل (لا يزيد ، ولا ينقص) . هذا هو اختيار امام الحرمين[٩] و قد اختاره كثير من العلماء أيضا .

و فيه ردّ على الاشارعة ، و استدلّ الامام أبو حنيفة [١٠] رضي الله عنه[١٠]

---

(١) سبق ذكر هذا الحديث الهامش ٩ بالصفحة ١٥ .

(٢) انظر : موفق المكي ، مناقب الامام الاعظم أبي حنيفة ،ص ١٢٤ – ١٢٥ ، الكردري ، مناقب الامام الاعظم ، ص ٢٠١ – ٢٠٢ .

(٣)...(٣) في ن[١]، ن[٢]: تعالى .

(٤) المجادلة (٥٧) ، ٢٢ .

(٥) النحل (١٦) ، ١٠٦ .

(٦) المائدة (٥) ، ٤١ .

(٧) الحجرات (٤٩) ، ١٤ .

(٨) انظر في معنى الايمان : الماتريدي ، كتاب التوحيد،ص ٣٧٣ – ٣٧٩.

(٩) انظر : الجويني ، كتاب الارشاد ، ص ٣٩٩ – ٤٠٠ .

(١٠)...(١٠) في ن[١]، ن[٢]، م : رضه .

على ذلك في كتاب الوصيّة ، و قال : لا يتصوّر نقصانه الا بزيادة الكفر (١)ولا يتصوّر زيادته الا بنقصان الكفر و(١)كيف يجوز ان يكون الشخص في حالة واحدة مؤمنا ، وكافرا ؟(٢) .

(٣)و يرد(٣) عليه ان زيادة احد الضدين في المحل ، لا يستلزم نقصان الضدّ الاخر في ذلك المحل . الا يرى(٤) ان بياض الثوب اذا زاد على ما كان عليه بأن اشتدّ في الكيفيّة لا يستلزم ذلك ثبوت(٥) السواد الناقص و دعوى ان مرتبة البياض بالنسبة الى ما فوقها من مراتبه سواد مكابرة و عناد و انكار لوجود الكلّيّ المكك . نعم يمكن ذلك مبالغة لا حقيقة و مثله لا يليق ان يكون مسئلة علميّة . و قد وجّه ذلك في شرح الوصيّة بأن الكفر ضدّ الايمان و هو / التكذيب ، والجحود ، و لهذا قابل الله تعالى الكفر ٥٤و بالايمان في قوله :«فمن يكفر بالطاغوت و يؤمن بالله»(٦) . والمراد بهما(٧) التصديق ، والتكذيب ، واجتماع الضدّين فى محلّ واحد في حالة واحدة محال(٨) .

ولا يخفى عليك ان هذا انما يستقيم ان لو كان المراد من الطاغوت ما سوى الله تعالى او(٩)ما سوى ما يؤمن به . وليس كذلك على ان الكفر بالطاغوت عين الايمان ، و محض(١٠) العرفان (١١)ولا استحالة(١١) في كون الشخص الواحد مؤمنا و كافرا بهذا المعنى ، بل يجب ذلك ،ولهذا قال من

---

(١)...(١) ساقط من م .
(٢) أنظر : أبو حنيفة الكوفى ، كتاب الوصيّة ، ص ٧٢ .
(٣)...(٣) في ن[1] : فيرد .
(٤) في ن[1] : ترى .
(٥) في م : ثوب .
(٦) البقرة (٢) ، ٢٥٦ .
(٧) في م : به .
(٨) في ن[1] ، ن[2] : مح ، و أنظر في الايمان و الكفر : أكمل الدين البابرتى ،شرح الوصيّة ،ورق ٩٢ و ، مكتبة مغنيسا تحت رقم ٠٢/١٥٧٠.
(٩) في م : و .
(١٠) في م : لهن .
(١١)...(١١) هكذا في هامش ش .

قال : كفر و[١] ايمان قرين يكديكرند هر كر اكفر نيت ايمان نيت. و الظاهر ان الامام [٢]رضى الله عنه [٢] أشار بهذا الدليل الى ان المراد من قوله الايمان لا يزيد ولا ينقص إنما هو باعتبار المتعلّق بمعنى ان الايمان اقرار و تصديق [٣]بجميع ما[٣] علم مجيئه به بالضرورة . و الكفر عدم ذلك في بعض ما علم مجيئه به كذلك فزيادة الايمان انّما يتصوّر بان يكون بعض ما علم مجيئه به متعلّقا للكفر فيخرج عنه ، و يدخل في متعلق الايمان و نقصانه بالعكس .

فان قلت : لا نزاع في ان الناس متفاوتون في ملاحظة التفصيل كثرة و قلّة فيتفاوت [٤] / ايمانهم زيادة و نقصانا . و يؤيّده ما روى الامام ابى ٥٤ ظ حنيفة [٥]رضى الله عنه [٥] انهم امنوا في الجملة ثم يأتى [٦]فرض بعد فرض فكانوا يمنون بكلّ فرض خاصّ . لا يقال الكلام في غير عصر النبى[٧]عليه السلام [٧] لانا نقول الاطلاع[٨] على تفصيل الفرائض ممكن في غير عصره[٩]عليه السلام [٩] ايضا . قلت : اذا جاء فرض بعد فرض او اطلع على تفصيل زائد فالايمان انما هو اذعان ذلك المجموع لا ان يكون ايمانا . و ذلك زيادة عليه و هذا مثل قوله [١٠]رضى الله عنه [١٠] في قراءة المصلى فانه اذا قرأ آية فتلك فرض ، وان زاد عليها[١١] آية أخرى [١٢] او آيات . فالفرض هو

---

(١) ساقط من ش ، م .
(٢)...(٢) في ن[١] ، م : رضه .
(٣)...(٣) في ن[١]: بما .
(٤) في م : فيتفاوت .
(٥)...(٥) في م : رضه ، و ساقط من ن[١] .
(٦) في م : يأتى فدخل .
(٧)...(٧) في م : ع م .
(٨) في ن[١]: الاطلاق .
(٩)...(٩) في ن[١]: عليه الصلوة و السلام .
(١٠)...(١٠) في ن[١] ، ن[٢] ، م : رضه .
(١١) في ن[٢]: عليه .
(١٢) ساقط من م .

المجموع لا ان يكون آية واحدة فرضا ، والباقية زيادة على الفرض و هذا ما قال الامام في العالم و المتعلّم ان [١] ايماننا مثل ايمان الملائكة و الرسل [٢] . و قد علم مما ذكر ان لا ورود لما يقال من انا [٣]لانسلم[٣] ان التصديق القطعي لا يقبل التفاوت ، بل لليقين مراتب من اجلى البديهيات الى أخفى النظريّات . و كذا لا يرد ما يقال من أن القول بكون ايمان النبي [٤]عليه السلام[٤] و احاد الامّة سواء خلاف الاجماع . و ذلك لان الاجماع انما قام على التفاوت في اليقين لا في المتعلّق .

فان قلت[٥] : التفاوت / في اليقين لا يكون[٦] الا باحتمال النقيض[٦]٥٥ و ولو بأبعد وجه . و هذا هو مراد الامام بقوله زيادة الايمان لا يكون الا بنقصان الكفر [٧]الى آخره [٧] فان تجويز النقيض[٨] كفر . الا يرى ان نيّة الكفر كفر . قلنا : ممنوع[٩] بل يجوز أن يكون التفاوت بالقوّة و الضعف بلا احتمال النقيض[١٠] . ولذا قال الخليل [١١] صلوات الله عليه : [١١] « و لكن ليطمئن قلبي »[١٢] ، و عن علي كرّم الله وجهه لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا[١٣] فاشعر طريق المفهوم ان اليقين يقبل الزيادة هذا و اما

---

(١) في ن[١]: انما .
(٢) أنظر : أبو حنيفة الكوفي ، العالم والمتعلّم ، ص ١٦ .
(٣)...(٣) في ن[١]، ن[٢]، م : لا نم .
(٤)...(٤) ساقط من ن[١]، ن[٢]، م .
(٥) في ن[١]، ن[٢]، م : قيل .
(٦)...(٦) في ن[٢]: باجتماع النقيضين .
(٧)...(٧) في ن[١]: الخ
(٨) في ن[٢]: النقيضين .
(٩) في ن[١]، م : مم .
(١٠) في ن[٢]: النقيضين .
(١١)...(١١) في ن[١]: عليه صلوات الله المنان .
(١٢) البقرة (٢) ، ٢٦٠ .
(١٣) قال علي القاري في شرح الفقه الاكبر، ص ٨٧ : يعني أصل اليقين لمطابقة علم اليقين في ذلك الحين، وهو لا ينافي زيادة اليقين عند الرؤية و على هذا فالمراد بالزيادة والنقصان القوة و الضعف .

ما ورد من الايات الدالة على زيادة الايمان فلعل[١] المراد بها التفاوت في اليقين او زيادة ثمرته و اشراق نوره في القلب فانه يزيد بالطاعات و ينقص بالمعاصي [٢] .

القول في استواء المؤمنين في الايمان و تفاضلهم في الاعمال

(و المؤمنون مستوون في) الذى يجب (الايمان) به (و في التوحيد) و بيانه ما اسلفناه [٣] من التحقيق . و لكن (متفاضلون) يفضل بعضهم بعضا (في الاعمال[٤]) اى الاخرويّة و اما الدنياويّة فلا مدخل لها في التفاضل . و فيه ردّ على المعتزلة الزاعمين ان الاعمال جزء من الايمان حقيقة . و الذى يدلّ على بطلانه ان النصّ و الاجماع على انه لا ينفع الايمان عند معاينة العذاب ، و يسمّى ايمان / اليأس . ولا خفاء في أن ذلك انما ٥٥ ظ هو التصديق ، والاقرار اذ لا مجال هناك للاعمال . و اما استدلالهم عليه بقوله أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا [٥] . فان جعل المؤمن من مقابل الفاسق الذى يترك الاعمال دليل عليه و قوله [٦] عليه السلام [٦] لا يزنى الزانى و هو مؤمن [٧] لا ايمان لمن لا امانة له فليس بتامّ لان المراد من الفاسق الكافر . و الحديث محمول على التغليظ و المبالغة في الوعيد كقوله تعالى في تارك الحجّ و من كفر فان الله غنى عن العالمين [٨] و في كلام

---

(١) في م : فعل .
(٢) انظر في زيادة الايمان و نقصانه : ابو المعين النسفى ، تبصرة الادلة ، ورق ٢٤٧ ظ ـ ٢٤٩ ظ، الجرجانى، شرح المواقف، ص ٥٩٦ .
(٣) في م : اثبتناه .
(٤) في م : الاعمال و الانبياء عليهم السلام حق و شفاعة النبى .
(٥) السجدة (٣٢) ، ١٨ .
(٦)...(٦) في ن[١] : عليه الصلوة و السلام .
(٧) سبق ذكر هذا الحديث الهامش ١ بالصفحة ٨٦ .
(٨) آل عمران (٣) ، ٩٧ .

المتأخرين من المعتزلة ما يرفع النزاع حيث قالوا الاعمال يعتبر[١] في الايمان الكامل على ما ذهب اليه الشافعي و المحدّثون ولا نزاع[٢] في انه رجوع من مذهب الاعتزال .

القول في الاسلام و الايمان

(و الاسلام) في العرف (هو التسليم والانقياد لامر الله تعالى فمن طريق اللغة يفرق بين الايمان والاسلام) . و ذلك لان لفظ الايمان ينبئ عن التصديق ، و لفظ الاسلام عن التسليم و الانقياد ، و متعلّق التصديق يناسب ان يكون هو النسبة الخبريّة ، و متعلّق التسليم الاوامر والنواهي ،و هذا ورد قوله تعالى : قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا[٣].
(ولكن) في عرف الشرعة (لا يكون ايمان / بلا اسلام اذ لا يعقل بحسب ٥٦ و
الشرع مؤمن ليس بمسلم (ولا اسلام بلا ايمان) اذ لا يعقل مسلم ليس بمؤمن و هذا هو مراد من قال انهما مترادفان او متحدان او هما غير متغايرين

نعم لا يتمّ الاستدلال على الاتحاد بقوله[٤] تعالى :« فأخرجنا من كان من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين»[٥] اى فلم نجد ممن كان فيها من المؤمنين الا أهل بيت من المسلمين لان الاستثناء لا يتوقف على المساواة ، بل يصحّ مع كون المؤمنين اعمّ كقولنا «أخرجت العلماء من الدار فلم اترك الا بعض النحاة » (و هما كالظهر مع البطن) لما كان المناسب لمتعلّق[٦] التسليم ان يكون هو الاوامر و النواهي المتعلّقة في

---

(١) في ن[1]: تعتبر .
(٢) في م : نزاع حيث قال الاعمال يعتبر في الايمان الكامل،وهى مكررة.
(٣) الحجرات (٤٩) ، ١٤ .
(٤) في م : فقوله .
(٥) الذاريات (٥١) ، ٣٥ .
(٦) في م : المتعلّق .

الاغلب بالاعمال الظاهرة شبهة بالظهر ، والمناسب لمتعلّق التصديق ان يكون هو النسبة الخبريّة المعقولة المبطنة شبهة بالبطن[١] وكان[٢] عليه السلام[٢] لاحظ هذا المعنى حين أجاب عن سؤال جبرائيل عن الايمان بقوله «ان تؤمن بالله و ملائكته وكتبه و عن الاسلام بقوله «ان تشهد ان[٣] لا اله الا الله و ان محمّدا رسول الله ، وتقيم الصلوة ، وتؤتي الزكوة و تصوم رمضان / و ٥٦ ظ تحجّ البيت ان استطعت اليه سبيلا»[٤] .

القول في معنى الدين

(و اما الدين) فهو في اللغة الطاعة يقال : دان له يدين دينا[٥] اذ الطاعة[٥] والشريعة يسمّى[٦] بالدين من حيث انها يطاع بها (فهو اسم واقع على كلّ من الايمان و الاسلام) لقوله تعالى «و من يتبع غير الاسلام دينا»[٧] وقوله «ان الدين عند الله الاسلام»[٨] .

فان قلت : كيف يصحّ وقوع الدين[٩] على كلّ منهما فانه[١٠] يقال:

---

(١) أنظر في الاسلام والايمان : الماتريدى ، كتاب التوحيد، ص ٣٩٣ ـ ٤٠١ ، أبو اليسر البزدوى ، أصول الدين ، ص ١٥٤ ، أبو المعين النسفى ، تبصرة الادلّة ، ورق ٢٤٩ ظ ـ ٢٥١ و ، التفتازانى، شرح المقاصد ، ٢/ ١٩٠ .

(٢) ... (٢) في ن[١] : عليه الصلوة و السلام .

(٣) في ن[١] : انه ، وهو تصحيف .

(٤) أنظر : البخارى ، الايمان ، ٣٧(١/ ١٨)، مسلم، الايمان، ١(٣٧/١)، رقم١ ، أبو داود، السنة، ١٧(٥/ ٧٢)، رقم٤٦٩٥، ابن ماجه المقدمة، النسائى، الايمان، ٥(٨/ ٩٨)، احمد بن حنبل، المسند، ١/ ٥١، ٤٧٢/٣ .

(٥) ... (٥) في ن[١]، ن[٢]، م : اذا اطاعه .

(٦) في ن[١] : تسمى .

(٧) آل عمران (٣) ، ٨٥ .

(٨) آل عمران (٣) ، ١٩ .

(٩) في م : الدليل .

(١٠) في م : فانه تعالى .

«دين الاسلام ، ولم يسمع دين الايمان». قلت :«ذلك انما هو لاشتهار لفظ الاسلام في طريقة النبي (١) عليه السلام (١) ، واعتبار الاضافة اليه حتى صار بمنزلة اسم لدين محمّد عليه السلام . و لفظ الايمان فعل المؤمن حيث الاضافة اليه ، ولم يصر بمنزلة الاسم للدين». و لهذا (٢) كثيرا ما (٢) يفتقر في الايمان الى ذكر المتعلّق مثل آمنوا بالله و رسوله (٣) الى غير ذلك بخلاف الاسلام . و قد يطلق الدين على مطلق الطريقة الثابتة (٤)، والملّة المجتمع عليها . و بهذا المعنى يقع على (٥) (الشرائع كلّها) لقوله تعالى: «هو الذي ارسل رسوله بالهدى و دين الحقّ ليظهره على الدين كلّه» (٦) . و لهذا يقال : دين عيسى و موسى عليهما السلام .

القول في معرفة الله

(نعرف الله على ما عرّف حق معرفته) ، وذلك لان الله تعالى قال في حقّ الكافرين « ما قدروا الله حقّ قدره» (٧) / اى ما عرفوا الله حقّ معرفته ٥٧ و فقد اوقع التسوية بين المؤمنين والكافرين . و لقد ذكر الهمداني في اخر الخزانة (٨) ان الامام ابا حنيفة (٩) رضى الله عنه (٩) لما حجّ الوداع شاطر

---

(١)...(١) في ن١: عليه الصلوة و السلام .
(٢)...(٢) في ن١: كثير ما .
(٣) الحديد (٥٧) ، ٧ .
(٤) في م : الثانية .
(٥) في م : على و .
(٦) الفتح (٤٨) ، ٢٨ .
(٧) الحجّ (٢٢) ، ٧٤ .
(٨) هو يوسف بن على بن محمد الجرجاني الحنفي (ابو عبد الله) فقيه . من آثاره : خزانة الاكمل في فروع الفقه الحنفي في ست مجلدات، ذكر فيه ان هذا الكتاب محيط بجمل مصنفات الاصحاب (كحالة ، معجم المؤلفين ، ١٣/ ٢١٩ ، و كاتب جلبي، كشف الظنون، ١/ ٧٠٢ .).
(٩)...(٩) في ن١، ن٢، م : رضه .

ماله مع السدنة ، واستخلى الكعبة فقام على رجله ، و قرأ نصف السبع المثانى[١] ، ثمّ قام على رجله الاخر[٢] و ختم[٣] النصف الثانى . و قال : ياربّ ما عرفتك حقّ المعرفة ، وما عبدتك حقّ العبادة فهب لي نقصان الخدمة بكمال المعرفة فنودى من زاوية البيت عرفت فاحسنت المعرفة و خدمت فاخلصت الخدمة[٤] غفر لك[٤] ، ولمن كان على مذهبك الى[٥] قيام الساعة . و اما ما يقال شعر[٦] :

عجز الواصفون عن صفتك ما عرفناك حقّ معرفتك

فبعد ان كان قائله ممن يعتدّ بكلامه يجوز أن يكون المراد معرفة كنه حقيقة ذاته . والمراد ههنا معرفته بصفاته ، واليه أشار بقوله (كما وصف الله سبحانه[٧] نفسه[٨] في كتابه بجميع صفاته) .

القول في العبادة

(و ليس يقدر ان يعبد الله حقّ عبادته[٩] كما هو أهله[١٠])وانما لم يقل حقّ عبوديّته[١١] [١٢]لان العبوديّة[١٢] اظهار التذلّل و العبادة أبلغ منها لانها غاية التذلّل ، و نفى الاعلى ، و اثبت الادنى فلذلك قال :(و يعبد كما امره)/ واذا أمكن معرفته تعالى حقّ معرفته ، ولم يمكن عبادته ٥٧ ظ

---

(١) في م : من القرآن .
(٢) في ن١ ، ن٢ : الاخرى .
(٣) في م : قسم .
(٤)...(٤) في م : غفرتك .
(٥) في م : على .
(٦) ساقط من ش ، ن١ .
(٧) في ن١ : تعالى .
(٨) ساقط من ن١ .
(٩) في م : عبادتك .
(١٠) في م : أهله و لكنه يعبده بامره كماهو امر، وهى تصحيف .
(١١) في ن٢ : عبودية .
(١٢)...(١٢) ساقط من ن٢ .

كذلك لكل احد . (فاستوى[١] المؤمنون [٢] في) أصل (المعرفة واليقين) وان تفاوتت[٣] مراتبه . و فيه اشارة الى أن ايمان المقلد غيرمعتبرضرورة ان المقلد لا يقين له . واختاره الشيخ أبو الحسن الاشعرى .

فان قيل : اكثر أهل الاسلام أخذون بالتقليد قاصرون او مقصّرون في الاستدلال ، ولم يزل الصحابة و من بعدهم من الائمّة والخلفاء ... يكتفون منهم[٤] بذلك و يجرون عليهم أحكام الاسلام . قلت : لا نزاع في هؤلاء الذين نشأوا في ديار الاسلام من الامصار و القرى و الصحارى . و تواتر عندهم حال النبى عليه السلام و ما أتى به من المعجزات ، ولا في الذين يتفكّرون في خلق السموات والارض واختلاف الليل و النهار فانهم كلّهم من أهل النظر و الاستدلال[٥] . و انما النزاع فيمن نشأ على شاهق جبل مثلا . ولم يتفكر في ملكوت السموات و الارض فأخبره انسان [٦] بما يفترض[٦] عليه اعتقاده فصدقه فيما أخبره بمجرّد اخباره من غير تفكر و تدبّر . و هذا ما قال الشيخ الاشعرى من أنه لا بدّ من ابتناء الاعتقاد في كل مسئلة من الاصول على دليل عقلى ، لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه / و على مجادلة الخصوم و ٥٨ و دفع الشبه .

(و التوكل [٧]) و هو اظهار العجز و الاعتماد[٨] على الغير فكأنه يتخذه الوكيل[٩] القائم بأمر الكافى له قال الله تعالى :«و من يتوكل

---

(١) في م : فيستوى .
(٢) في م : المؤمنون كلّهم .
(٣) في ن٢: تفاوت ، و في م : تعاونت .
(٤) ساقط من ن١ .
(٥) أنظر في التفكر : آل عمران (٣) ، ١٩١ .
(٦)...(٦) في م : لم يفرض .
(٧) في م : و التوكل و المحبّة و الرضاء .
(٨) في ش : والاعتماد و الاعتماد ، و هى مكررة .
(٩) في ش : لوكيل .

على الله فهو حسبه»[١] . قال الامام ابو حامد الغزالى : حدّ التوكل أن قوام بنيتك و كفايتك و سدّ خلتك انما هو من الله لا بأحد دون الله ولا بحطام الدنيا، بل الله سبحانه [٢] ان شاء سبّب له مخلوقا ، و ان شاء كفى بقدرته بدون سبب من الاسباب[٣]و عن أويس القرنى [٤]رضى الله عنه [٤] انه قال : لو[٥] عبدت الله عبادة أهل الارض و السماء لم يقبل منك حتى تصدّقه [٦][٧]قيل و كيف[٧] تصدقه قال : تكون آمنا بما تكفل الله من امرك و ترى جسدك فارغا لعبادته [٨] .

(و الخوف) و هو رعدة تحدث في القلب عن ظنّ مكروه يناله والخشية مثله ، لكنها تقتضى ضربا من الاستعظام ، والمهابة ، و ضدّ الخوف الجرأة و قد تقابل بالامن الا ان ذلك من حيث ان الامن من الله مجترئٌ عليه «ولا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون»[٩] .

و اعلم أن الخوف الذى فسّرناه غير مقدور ، و انما المقدور مقدّماته و هى على ما ذكره العلماء اربع ذكر الذنوب التى سبقت وكثرة / الخصوم ٥٨ ظ التى مضوا والعبد بين ذلك لم يتبيّن له الحال ، و ذكر شدّة عقوبة الله تعالى[١٠] التى لا طاقة له بها ، و ذكر ضعف النفس عن احتمالها ، و ذكر

(و الرجاء) هو ابتهاج القلب بمعرفة فضل الله و استرواحه [١١]

---

(١) الطلاق (٦٥) ، ٣ .
(٢) في ن[١]: سبحانه و تعالى .
(٣) أنظر في التوكل : الغزالى ، احياء علوم الدين، ٤/ ٢٠٠ – ٢٠٤ .
(٤)...(٤) في ن[١]: رضى الله تعالى عنه ، وفي م : رضه .
(٥) ساقط من م .
(٦) فريد الدين عطار ، تذكرة الاولياء ، ص ٦٧ .
(٧)...(٧) في ن[٢]: و قيل كيف .
(٨) في م : بعبادته .
(٩) أنظر : الاعراف (٧) ، ٩٩ .
(١٠) ساقط من ش ، ن[١] .
(١١) في ن[١]: استرداه ، و في م : استرواحه .

الى سعة رحمته . [١] و هذا أمر غير مقصود ، و انما المقصود هو تذكر فضل الله و سعة رحمته [١] . و ضده اليأس ، و[٢] هو تذكر فوات رحمة الله و فضله [٣] و هو كفر ، ولا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون[٤]. وانما رتب هذه الامور على ما سبق بقوله فاستوى المؤمنون [٥] الى آخره [٥] لان معرفة الله تعالى كما[٦] وصف نفسه في كتابه بجميع صفاته يستلزم ذلك الا انه اقتصر على ما ذكر لانه العمدة العظمى . والباقى كالفرع عليه .

(و الايمان[٧]) اى الاقرار و التصديق (و يتفاوتون فيما دون الايمان) من الاعمال (في ذلك كله) متعلق بقوله فاستوى المؤمنون و اما[٨] تعلقه بقوله و يتفاوتون فليس له كثير معنى[٩] .

القول في الفضل و العدل

(و الله تعالى متفضّل على عباده) المطيعين بالثواب (و عادل) على عباده العاصين بالعقاب من غير وجوب عليه تعالى ، ولا استحقاق من العبد . و معنى كون الثواب او العقاب غير مستحق انه ليس حقا لازما بحيث تركه كما زعمت المعتزلة / و أما الاستحقاق بمعنى ترتبهما على الافعال ٥٩ و و التروك . و ملائمة اضافتهما اليها في مجارى العقول و العادات . فمما لا نزاع فيه . و استدل المعتزلة على الوجوب بأنه لو لم يجب الثواب

---

(١)...(١) ساقط من م .
(٢) ساقط من ش .
(٣) في ن[٢]: فضله تعالى .
(٤) أنظر : يوسف (١٢) ، ٨٧ .
(٥)...(٥) في ن[١]: الخ .
(٦) ساقط من م .
(٧) في م : الايمان في ذلك .
(٨) في م : انما .
(٩) أنظر في الخوف و الرجاء: ابو المنتهى المغنيساوى ، شرح الفقه الاكبر ، ص ٢٤ – ٢٥ .

و العقاب لافضى ذلك الى التوانى في الطاعات ، والاجتراء على المعاصى لان[١] الطاعات مشاق ، و مخالفات للهوى لا تميل اليها النفس الا بعد القطع بلذات و منافع تربى[٢] عليها . و المعاصى شهوات و مستلذات لا تنزجر عنها الا مع القطع بآلام و مضارّ تترتّب [٣] عليها . و لانه كثرت الايات و الاحاديث في تحقّق الثواب و العقاب يوم الجزاء فلو لم يجب و جاز العدم لزم الخلف و الكذب . و ردّ الاوّل بان شمول الوعد والوعيد للكلّ ، وعليه ظن الوفاء بها و كثرة الاخبار في ذلك كاف في الترغيب و الترهيب والثانى بان غايته [٤] الوقوع و هو لا يستلزم الوجوب[٥] .

قوله : (قد[٦] يعطى [٧] من الثواب[٧] اضعاف ما يستوجب العبد تفضّلا منه) ناظر الى قوله متفضل[٨] [٩] الى آخره [٩]وقوله ([١٠])وقد[١٠] يعاقب العبد على الذنب عدلا منه) ناظر الى قوله عادل و معنى قوله يستوجب يستحق بالمعنى الذى مرّ بيانه الان .(و قد يعفوا)عن الصغائر بالتوبة و بدونها (فضلا منه) .

و فيه / ردّ على المعتزلة القائلين بامتناعه سمعا والوعيديّة ٥٩ظ القائلين بامتناعه عقلا . لنا الايات و الاحاديث الناطقة بالعفو والغفران

---

(١) في م : لانه .
(٢) في ن[١]: يترتب .
(٣) في ن[٢]: ترتب .
(٤) في ن[٢]، م : غاية .
(٥) أنظر في الوعد والوعد : الماتريدى ، كتاب التوحيد ، ص ٣٢٩ وما بعدها ، الجوينى ، كتاب الارشاد،ص ٣٨٠ – ٣٩٣، البغدادى ، أصول الدين ، ص ٢٤٢ – ٢٤٤ ، الصابونى، البداية ،ص ٨٠ – ٨٥ .
(٦) ساقط من ش ، ن[١]، ن[٢] .
(٧)...(٧) ساقط من ش ، ن[١]، ن[٢] .
(٨) في م : فيتفضل .
(٩)...(٩) في ن[١]: الخ .
(١٠)...(١٠) ساقط من ش .

و هو قوله تعالى :«[١] ان الله [١] يغفر الذنوب جميعا»[٢] و قوله:«ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم»[٣] و في الاحاديث كثيرة . و معنى العفو و الغفران ترك عقوبة المجرم ، والستر عليه بعدم المؤاخذة .

و أما النصوص على العفو عن الصغائر ، او عن الكبائر بعد التوبة او على تأخير العقوبات المستحقة ، او على عدم شرع الحدود في عامة [٤] المعاصي او على ترك وضع[٥] الاصار[٦] عليهم من التكاليف الشاقة كما على الامم السالفة ، او على ترك ما فعل ببعض[٧] الامم من المسخ وكتبة الاثام على الجباه و نحو ذلك فهو عدول عن الظاهر[٨] بلا دليل وتقييد للاطلاق[٩] بلا قرينة و تخصيص للعام بلا مخصّص ، بل يصحّ في مثل قوله تعالى :«ان الله لا يغفر ان يشرك به و يغفر ما دون ذلك»[١٠] فان المغفرة بالتوبة تعمّ الشرك و غيره [١١]. وقد مر تحقيق هذه الاية فليرجع اليه [١٢] .

القول في شفاعة الانبياء عليهم السلام

(و شفاعة الانبياء عليهم السلام لامتهم حقّ) ثابت لقوله تعالى لاتنفع

---

(١)...(١) ساقط من ش .
(٢) الزمر (٣٩) ، ٥٣ .
(٣) الرعد (١٣) ، ٦ .
(٤) في م : غاية ، وهو تصحيف .
(٥) ساقط من م .
(٦) في م : الاناصر .
(٧) في م : بنقص .
(٨) في ن[1]: الظ .
(٩) في ن[1]: الاطلاق ، و ساقط من م .
(١٠) النساء (٤) ، ٤٨ .
(١١) أنظر في التوبة : ابو اليسر البزدوى ، اصول الدين، ص ٢٢٧.
(١٢) في م : اليه والانبياء عليهم السلام حق .

الشفاعة الا من أذن له الرحمن و رضى له قولا[١] . والانبياء ممن[٢] رضى الله قولهم لقوله تعالى ﴿رضى الله عنهم و رضوا عنه﴾[٣] (و شفاعة النبى ﷺ و محمد صلى الله عليه و سلم). و اعلم ان الشفاعة ماخوذة[٤] من الشفع كان المشفوع له كان فردا . فجعله الشفيع شفعا بضمّ نفسه اليه . والمراد شفاعة يوم العرصات و بعد دخول النار . (للمؤمنين المذنبين) مطلقا لقوله عليه السلام :«لكلّ نبىّ دعوة مستجابة فتعجل كلّ نبى دعوته ، وانى اختبات دعوتى شفاعة لامتى يوم القيامة فهى نائلة ان شاء الله تعالى[٥] من مات من امتى لا يشرك بالله شيئا»[٦]. اخرجه البخارى و مسلم[٧] (ولاهل الكبائر منهم[٨]) لقوله عليه السلام : « ادخرت شفاعتى لاهل الكبائر من امتى»[٩] . والمعتزلة لما قالوا بوجوب عقاب المعاصى قبل التوبة ، و ترك عقابه بعدها لم يكن للقول بالشفاعة لاهل الكبائر معنى فلا جرم قصروها على المطيعين والتابعين لرفع الدرجات و زيادة المثوبات .

و أنكروا الشفاعة لاهل الكبائر ، و تمسكوا في ذلك بقوله[١٠] تعالى: «و اتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا يأخذ منها

---

(١) طه (٢٠) ، ١٠٩ .
(٢) في م : من .
(٣) البينة (٩٨) ، ٨ .
(٤) في م : ماخوذ .
(٥) ساقط من ن[١] ، ن[٢] ، م .
(٦) البخارى ، الدعوات ، ١(٧/ ١٤٥) ، مسلم ، الايمان ، ٨٦(١/١٨٩)، رقم ٣٣٨ ، ابن ماجه ، الزهد ، ٣٧(٢/ ١٤٤٠) ،رقم ٤٣٠٧، الدارمى، الرقائق ، ٨٥(٢/ ٣٢٨)، احمد بن حنبل ، المسند ، ١/ ٢٨١، ٢٩٥، ٢/ ٢٧٥ ، ٣١٣ ، ٣٨١ ، ٣٩٦ ، ٣/ ١٣٤ ، ٢٠٨، ٢١٨ ، ٣٩٦ .
(٧) في ن[١]: مسلم رحمهما الله تعالى ، و في م : المسلم .
(٨) في م : أمتى .
(٩) احمد بن حنبل ، المسند ، ٣/ ٢١٣ .
(١٠) في م : لقوله .

عدل[١] . و رد بانها مخصوصة[٢] بالكفار . وذلك لان الاية نزلت ردا لما كان[٣] اليهود/يزعم أن آباءهم يشفع لهم . و قد يستدل أيضا بالاجماع على ٦٠ ظ صحة الدعاء بقولنا[٤] : اللهم اجعلنا من أهل شفاعة محمد . ولو خصّت الشفاعة بالمؤمنين اصحاب الكبيرة لكان ذلك دعاء بجعله منهم .

و الجواب ان المراد اجعلنا من أهل الشفاعة على تقدير المعاصى كما في قولنا اجعلنا من أهل المغفرة ، وأهل التوبة . و محصّل ذلك اللهمّ اجعلنى من أهل الايمان ، والحسنات التى تصير سببا لرضى الشفيع . الا يرى انهم قالوا : ان[٥] من حلف بالطلاق أن يعمل ما يجعله أهلا للشفاعة فانه يؤمر بالطاعات ، والحسنات التى تصير سببا للشفاعة ، ولا يؤمر بالمعاصى (المستوجبين للعقاب حقّ[٦]) اى المستحقين له على الوجه الذى مرّ من معنى الاستحقاق[٧] .

(و وزن الحسنات) قد مرّ تفسيرها (بالميزان يوم القيامة) مر بيانه (حقّ) ثابت .

القول في الحوض

(و حوض النبى[٨] صلى الله عليه وسلم[٨] حقّ) ثابت ، وان زعمت انوف المبتدعة المنكرين عن أبى هريرة ان رسول الله[٩] صلى الله عليه وسلم[٩]

---

(١) البقرة (٢) ، ٤٨ .
(٢) في م : مخصوص .
(٣) في ن٢ : كانت .
(٤) في م : لقولنا .
(٥) ساقط من م .
(٦) سقط من ش ، ن١ ، ن٢ .
(٧) أنظر في الشفاعة : الاشعرى ، الابانة ، ص ٦٤ ، الماتريدى ، كتاب التوحيد ، ص ٣٦٥ – ٣٧٣ ، البغدادى ، اصول الدين ، ص ٢٤٤ – ٢٤٥ ،
(٨)...(٨) في ن١ : صلى الله تعالى عليه وسلم ، وفي ن٢ : عليه السلام .
(٩)...(٩) في ن١ : صلى الله تعالى عليه و سلم .

قال[١] :«يرد عليّ يوم القيامة رهط من أصحابي او قال من امتي فيطلئون[٢] عن الحوض فاقول : يارب أصحابي فيقول انه لا علم لك بما[٣] احدثوا بعدك انهم ارتدوا / على أدبارهم القهقرى» و في رواية«فيجلون» اخرجه ٦١ و البخاري و مسلم [٤] . و ظاهر الحديث يقتضي أن يكون الحوض قبل الصراط لانه يطرد عنه أقوام فان كانوا كفارا فالكفار تجوز على الصراط ، و ان كانوا عصاة فامجاوز من الصراط لا يكون الا ناجيا، ومثله لا يحجب عن الحوض و يؤيّده ما روى عن سلمان الفارسي[٥] رضى الله تعالى عنه [٥] في فضل شهر رمضان الى ان قال:«من أشبع فيه صائما سقاه الله من[٦] حوضي شربة لايظمأ حتى يدخل الجنة»[٧] . قال الامام الغزالي في كتاب كشف علم الاخرة أنه قبل الصراط[٨]، و وافقه [٩] القرطبي [١٠] . و في حديث لقيط بن عامر العقيلي: «ينصرف النبي[١١] من موقف القيامة الى الجنة ، و ينصرف على اثره الصالحون الى الجنة فيطلعون على الحوض»[١٢][١٣] فيفهم من هذا الحديث ان يكون الحوض[١٣]

---

(١) ساقط من م .
(٢) في م : فيطفون .
(٣) في م : لما .
(٤) مسلم، الطهارة، ١٢(١/٢١٧)،رقم ٣٧ ، البخاري، الرقاق، ٥٣(٧/ ٢٠٨) ، أبو داود، السنة،٢٣(٥/ ١٠٦)،رقم ٤٧٣٩، النسائي،٣٦(٧/ ١٦١)، احمد بن حنبل، المسند ، ٢/ ١٦٢، ٣/ ١٤ ، ٥/ ٥٠،٦/ ٢٩٧.
(٥)...(٥) ساقط من ش ، ن[٢]، م .
(٦) ساقط من ش .
(٧) البخاري ، الصوم ، ٣٠ (٢/ ٢٣٠) ، الترمذي ، الصوم،٨٢(٣/١٧١) رقم ٨٠٧ ، ابن ماجه ، الصيام ، ٣٥ (١/ ٥٥٥) ، رقم ١٧٤٦ .
(٨) انظر في الصراط : الغزالي، احياء علوم الدين،١/ ٩٤ .
(٩) في ن[١]: اخرجه .
(١٠) عبدالوهاب الشعراني، مختصر التذكرة القرطبي، ص ٥٨ .
(١١) في ن[١]: النبي عليه السلام .
(١٢) احمد بن حنبل ، المسند ، ٤/ ١٤ .
(١٣)...(١٣) ساقط من م .

بعد الصراط . فقيل :في التوفيق بينهما[١] ان الحوض متعدد ، و قيل : ممتد من الجنة الى الموقف هذا . واما اختلاف الاحاديث في مقدار الحوض مثل ان حوضي أبعد من أيلة من عدن . وقوله:كما بين المدينة و صنعاء [٢] و قوله [٣] كما بين ايلة و صنعاء[٤] . فلعله عليه السلام قدّره / على سبيل ٦١ ظ التمثيل ، والتخمين لكل احد على ما راه و عرفه .

القول في القصاص

(و القصاص فيما بين الخصوم [٥]) من الانس و الجنّ ، و الحيوانات العجم (يوم القيامة حقّ) [٦]لقوله عليه السلام :« لتؤدون الحقوق الى اهلها يوم القيامة[٦] حتى يقتصّ [٧] الشاة الجماء من الشاة القرناء لم تنطحها »[٨] . و عن ابي هريرة أنه قال رسول الله [٩] صلى الله عليه وسلم :[٩] «من[١٠] كانت عنده مظلمة لاخيه من عرضه ، أو شئ منه فليحلله [١١] منه اليوم[١١] قبل أن لا يكون دينار ، ولا درهم ، ان كان له عمل صالح أخذ منه بقدر مظلمته [و ان لم يكن حسنات أخذ من سيئات صاحبه فحمل

---

(١) ساقط من م .
(٢) في م : الصفاء .
(٣) في م : قيل .
(٤) مسلم ، الطهارة، ١٢(١/ ٢١٧)، رقم ٣٨، ابن ماجه ، الزهد، ٣٦ (٢/ ١٤٣٨) ، رقم ٤٣٠٢ .
(٥) في م : الخصوم بالحسنات .
(٦)...(٦) ساقط من ش .
(٧) في م : ينص ، وهو تصحيف .
(٨) مسلم ، البرّ، ١٥(٤/ ١٩٩٧)،رقم ٦٠، الترمذي، القيامة ٢٠(٤/٦١٢)، رقم ٢٤٢٠، احمد بن حنبل ، المسند ، ٢/ ٢٣٥، ٣٠١،٣٢٣،٤١١ .
(٩)...(٩) في ن[١]: صلى الله تعالى عليه و سلم ، و ساقط من م .
(١٠) في م : فمن .
(١١)...(١١) ساقط من ش .

عليه»(١) . أخرجه الترمذى](٢) . (فان(٣) لم تكن لهم الحسنات) لتقاصوا بها(٤) (فطرح السيئات عليهم حق جائز) لا تنكره العقول الصحيحة عن أبى هريرة أنه قال (٥)رسول الله (٥) (٦) صلى الله عليه و سلم(٦) :«أ تدرون ما المفلس؟ قالوا : المفلس فينا من لا درهم له ، ولا متاع . قال: ان المفلس من ياتى يوم(٧) القيامة بصلوة وصيام وزكوة ، ويأتى(٨) قد شتم هذا ، وقذف هذا ، وأكل مال هذا ، وسفك دم هذا ، وضرب هذا فيعطى هذا من حسناته . وهذا من حسناته فان فنيت حسناته قبل أن يقضى ما عليه أخذ من خطاياهم فطرحت عليه ، ثمّ يطرح في النار» أخرجه مسلم والترمذى(٩) .

فان قلت : كيف هذا وقد قال الله تعالى(١٠) «ولا تزر وازرة وزر ٦٢و أخرى»(١١) . قلت : هذا في الحقيقة وزره الذى تسببه (١٢) بضربه و شتمه و نحو ذلك (١٣) . الا يرى الى قوله تعالى :«ليحملوا (١٤) اوزارهم كاملة (١٥)يوم القيامة(١٥) و من اوزار الذين يضلونهم بغير علم»(١٦) .

---

(١) البخارى ، المظالم ، ١٠(٣/ ٩٩)، الرقاق، ٤٨(٧/ ١٩٧)، الترمذى، القيامة ،٢(٤/ ٦١٣)،رقم ٢٤١٩، احمد بن حنبل، المسند،٢/ ٥٠٦ .

(٢) ما بين الحاصرتين ثابت في هامش ن٢ .

(٣) في ن٢: وان .

(٤) في م : منها .

(٥)...(٥) ساقط من ش ، ن٢ .

(٦)...(٦) في ن٢: عليه السلام ، وفي م : صلعم .

(٧) ساقط من م .

(٨) في ن١: و ياتى و .

(٩) مسلم ، البرّ، ١٥(٤/ ١٩٩٧)، رقم ٥٩ ، الترمذى، القيامة، ٢ (٤/ ٦١٣)، ٢٤١٨، احمد بن حنبل، المسند،٢/ ٣٠٣، ٣٣٤، ٣٧٢ .

(١٠) ساقط من ش .

(١١) الانعام (٦) ، ١٦٤ .

(١٢) في م : تسميه .

(١٣) أنظرفي القصاص : ابو المنتهى المغنيساوى،شرح الفقه الاكبر،ص ٢٦ .

(١٤) في م : لتحملوا ، وهو تصحيف .

(١٥)...(١٥) ساقط من ش ، ن٢، م .

(١٦) النحل (١٦) ، ٢٥ .

القول في خلق الجنة و النار

(و الجنة و النار مخلوقتان الان) ، و فيه ردّ على المعتزلة القائلين بأن خلقهما قبل يوم الجزاء عبث ، لايليق بالحكيم، ولانهما لو كانتا موجودتين لهلكتا لقوله تعالى :«كلّ شئ هالك الا وجهه»[١] . واللازم باطل[٢] للاجماع على دوامها ، وللنصوص على دوام اكلها .

و الجواب أن خلقهما قبل يوم القيامة ليس بعبث ، بل له حكم[٣] لا يلزمنا الاطلاع عليها على أن في[٤] ذلك فائدة ظاهرة[٥] بناءعلى ما روى عنه[٦] عليه السلام[٦]:«من أن القبر روضة من رياض الجنة ،أو حفرة من حفر النيران»[٧] . والمراد من دوامهما هو انه لا انقطاع لبقائهما،ولا انتهاء لوجودهما بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتدّ به كما في دوام الاكل فانه على التجدّد ، والانقضاء. و هذا[٨] لا ينافي الفناء لحظة لنا قصة آدم و حوا[٩] عليهما السلام[٩] ، و اسكانهما الجنّة ، و اخراجهما ،و حملهماعلى بستان من بساطين الدنيا يجرى مجرى التلاعب بالدين ، والمراغمة لما انعقد عليه / اجماع المسلمين . ٦٢ ظ

ثمّ لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها ، و كثر الايات الصريحة في ذلك مثل قوله تعالى :«اعدت للمتقين»[١٠] وقوله:«اعدت للذين آمنوا بالله و رسوله»[١١] و قوله:«وازلفت الجنة للمتقين»[١٢] . وفي خلق

---

(١) القصص (٢٨) ، ٨٨ .
(٢) في ش ، ن[١]، ن[٢]، م : بط .
(٣) في م : حكمة .
(٤) ساقط من م .
(٥) ساقط من م .
(٦)...(٦) في م : عم .
(٧) الترمذى ، القيامة ، ٢٦(٤/ ٦٤٠) ،رقم ٢٤٦٠
(٨) في ن[١]: هو .
(٩)...(٩) ساقط من ش ، ن[٢]، م .
(١٠) آل عمران (٣) ، ٣٢ .
(١١) الحديد (٥٧) ، ٢١ .
(١٢) الشعراء (٢٦) ، ٩٠ .

النار «أعدت للكافرين»(١) و حملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل «و نفخ في الصور»(٢) «و نادى أصحاب الجنّة»(٣) خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بدون قرينة .

فان عورض بمثل قوله تعالى(٤): «تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوّا في الارض ، ولا فسادا»(٥) . قلنا : يحتمل الحال و الاستمرار على ان الجعل ههنا ليس بمعنى الخلق ، بل(٦) افعال القلوب . و المعنى نعينها للذين لا يريدون في الارض علوا ، ولا فسادا كما اذا قلت : نجعل داري للفقهاء ، ولو سلم فقصة آدم سالمة عن المعارضة .

(لا يفنيان أبدا) اى لا(٧) يطرء عليهما عدم أصلا .و ذهب الجهميّة اصحاب جهم بن صفوان الى انه اذا دخل أهل الجنة الجنة ، وأهل النار النار و استمتعوا بقدر أعمالهم أفنى الله تعالى الجنة والنار لقوله تعالى: «هو الاوّل والاخر»(٨) فانه تعالى كان وما كان معه أحد في الازل فكذا (٩) وجب أن يبقى في الاخرة / ولا يكون معه أحد ، ولا يخفى بطلانه على كل لبيب ٦٣ و فان الايات الدالّة على الخلود يابى ذلك . و المراد انه أوّل في الوجود آخر في الاستدلال ، وانه يميت الخلق ، و يبقى بعد فنائهم .

و أما قوله تعالى :«خالدين فيها مادامت السموات والارض»(١٠) فانه خرج على وفق المتعارف . و ليس المراد تقييد الخلود بدوام السموات .

---

(١) آل عمران (٣) ، ١٣١ .
(٢) قّ (٥٠) ، ٢٠ .
(٣) الاعراف (٧) ، ٤٤ .
(٤) ساقط من ش ، ن[1]، م .
(٥) القصص (٢٨) ، ٨٣ .
(٦) ساقط من م .
(٧) ساقط من م .
(٨) الحديد (٥٨) ، ٣ .
(٩) في ن[1]: و كذا ، و في م : فلذا .
(١٠) هود (١١) ، ١٠٧، ١٠٨ .

(ولا يموت الحور (١)) عن علي (٢)رضي الله عنه (٢) انه قال قال رسول الله (٣)صلى الله عليه و سلم(٣) :«ان في الجنة لمجتمعا للحور العين يرفعن بأصوات لم يسمع الخلائق بمثلها يقلن نحن الخالدات فلا نبيد و في رواية : لا نموت (٤) و نحن الناعمات(٤) فلا نباس و نحن الراضيات فلا نسخط طوبى لمن كان لنا و كنا له»(٥). اخرجه الترمذي(٦). لكن يرد عليه ان الامام (٧)رضي الله عنه (٧) ان اراد انهم (٨) لا يموتون(٩) بعد دخول اهل الجنة الجنة(١٠) فلا نزاع فيه لكن لا جهة لتخصيص الحكم بالحور ،بل الحكم كذلك في كل داخل(١١) ، وان اراد (١٢) انهم لا يموتون (١٢) اصلا فهو مخالف للنص مثل قوله تعالى (١٣) :«كل نفس ذائقة الموت»(١٤) .

فان قلت : انهم (١٥) انما يخلقون(١٦) بعد يوم الحساب(١٧) ولا موت

---

(١) في م : الحور العين أبدا .
(٢)...(٢) في ن[1]:رضي الله تعالى عنه ،و في م : رضه .
(٣)...(٣) في ن[1]: صلى الله تعالى عليه و سلم ، وفي م : صلعم .
(٤)...(٤) ساقط من م .
(٥) في ن[1]: له و .
(٦) الترمذي ، الرضاع، ١٩(٤/ ٤٧٧)، رقم ١١٧٤، ابن ماجه ، الزهد ، ٣٩(٢/ ١٤٥٢)، رقم ٤٣٣٧، احمد بن حنبل، المسند،١/ ٥٦،٣/ ٢٧ .
(٧)...(٧) في ن[2]، م : رضه .
(٨) في ن[2]، م : انهن .
(٩) في ن[2]، م : يمتن .
(١٠) ساقط من ن[1] .
(١١) في ن[1]، ن[2]، م : من دخل .
(١٢)...(١٢) في ن[2]، م : انهن لا يمتن .
(١٣) في ش : تعالى و .
(١٤) الانبياء (٢١) ، ٣٥ .
(١٥) في ن[2]، م : انهن .
(١٦) في ن[2]، م : يخلقن .
(١٧) في ش : الحسنات ، وهو تصحيف .

بعده . قلت : يدفعه ما ورد في مراسل عكرمة أن الحور العين ليدعين (١) لازواجهنّ ، وهم في الدنيا يقلن(٢) : اللهمّ ٦٣ظ / على دينك واقبل بقلبه الى طاعتك ، و ابلغه الينا بعزّتك . و في مسند الامام احمد« لا تؤذي امرأة زوجها في الدنيا الا قالت زوجته من الحور العين لا تؤذيه قاتلك الله تعالى(٣) فانما هو دخيل عندك يوشك ان يفارقك الينا»(٤). فيفهم من هذين الحديثين (٥) انهم مخلوقون(٥) قبل يوم الحساب . اللهم الا ان يقال(٦) انهم يفنون(٦) بفناء الجنة دفعة . وهذا(٧) القدر يكفي في ذوق الموت .

و اما قوله تعالى :«لا يذوقون فيها الموت(٨) الا الموتة الاولى »(٩). فهو من قبيل التعليق بالمحال فلا دلالة فيه على ذوق الموت في الجنة(١٠) .

القول في العقاب و الثواب

(ولا يفنى عقاب الله) ردّ من زعم فناء عقابه بناء على ماروى عن ابن مسعود : ليأتين على جهنّم زمان تخفق ابوابها(١١) ليس فيها أحد عن الشعبي قال : جهنّم اسرع الدارين عمرانا ، و اسرعهما خرابا واستدلوا عليه أيضا بقوله تعالى :«لا يثبين فيها احقابا»(١٢) فان الحقب ثمانون سنة

---

(١) في ن٢: ليدعون ، وفي م : ليدعنن .
(٢) في ن١، م : فقلن .
(٣) ساقط من ش ، ن٢، م .
(٤) احمد بن حنبل ، المسند ، ٥/ ٢٤٢ .
(٥)...(٥) في ن٢، م : انهن مخلوقة .
(٦)...(٦) في ن٢، م : انهن يفنين .
(٧) في ن١: فهذا .
(٨) ساقط من م .
(٩) الدخان (٤٤) ، ٥٦ .
(١٠) أنظر في الجنة والنار : التفتازاني ، شرح المقاصد ، ٢/ ١٦١ .
(١١) ساقط من ن١ .
(١٢) النبأ (٧٨) ، ٢٣ .

او سبعون الف سنة (١). والجواب ان يقال ليس في هذه الاية ما يقتضى تناهى تلك(٢) الاحقاب لجواز(٣) ان يكون المراد احقابا مترادفة كلما مضى حقب تبعه حقب آخر ، و لئن كان ، فمن قبيل المفهوم فلا تعارض المنطوق الدال على خلود الكفار ، ولو جعل قوله :«لا يذوقون فيها بردا ولا شرابا»(٤) /حالا من المستكن في لا بثين ، او وصف احقابا بلا يذوقون احتمل ان يلبثوا ٦٤و فيها احقابا غير ذائقين الا حميما و غساقا ، ثمّ يبدلون جنسا اخر من العذاب ، و يجوز ان يكون جمع حقب من حقب الرجل اذا اخطأ الرزق و حقب العام اذا قلّ مطره و خيره فيكون حالا بمعنى لا بثين فيها حقبين اى غير ممطورين ، و المراد من الاحد في رواية ابن مسعود هو المؤمن و سرعة خرابها كناية(٥) عن خروج عصاة المؤمنين منها فان عمارة المكان باعتبار المتمكن(و)كذا(٦) لا يفنى (ثوابه) الذى يعطى المؤمنين (سرمدا)(٧) اى دائما السرمد الدوام دليل سرمد اى طويل ، وهو قيد للنفى لا للمنفى و المعنى لا يفنى دائما عقاب الله ، ولا ثوابه(٧) فهو في المعنى لا يفنى اصلا(٨) .

---

(١) أنظر في الحقب : البيضاوى ، انوار التنزيل و اسرار التأويل، ٦ / ٤٤٢ ، النسفى ، مدارك التنزيل و حقائق التأويل ، ٦/ ٤٤٢، الخازن ، لباب التأويل ، ٦/ ٤٤٢ ، الفيروزآبادى ، تنوير المقباس ، ٦/ ٤٤٢ .

(٢) في م : ذلك .

(٣) في م : يجوز .

(٤) النبا (٧٨) ، ٢٤ .

(٥) في ن٢: كناية .

(٦) ساقط من م .

(٧)...(٧) ساقط من م .

(٨) أنظر في العقاب و الثواب : الجوينى ، كتاب الارشاد ، ص ٣٨١ وما بعدها ، التفتازانى ، شرح المقاصد ، ٢/ ١٦٥، ابو المنتهى المغنيساوى ، شرح الفقه الاكبر ، ص ٢٧ ، على القارى ، شرح الفقه الاكبر ، ص ٩٩ .

القول في الهدى و الاضلال

(و الله تعالى يهدى من يشاء) اى يوفق على ما يرضاه (فضلا منه) من غير ايجاب عليه رد[١] على المعتزلة الزاعمين ان الاصلح للعبد واجب على الله تعالى [٢] اما في الدين او[٣] الدنيا كما ذهب اليه [٤] بعضهم و اما في الدين فقط كما ذهب الاخرون منهم قالوا : نحن نقطع بأن الحكيم اذا أمر أحدا بطاعته ، و قدر على ان يعطى للمأمور ما يصل به الى الطاعة من غير تضرّر بذلك . ثمّ لم يفعل / كان مذموما عند العقلاء معدودا في زمرة ٦٤ ظ البخلاء . قلنا : ذلك انما هو فى حكيم يحتاج الى طاعة الغير والله تعالى غنى عن العالمين . كيف ولو كان الاصلح اى الانفع واجبا لما [٥] الفقير الكافر[٥] المعذب في الدنيا و الاخرة .

(و يضلّ من يشاء عدلا منه) لا ظلما . ولما كان المشهور ان هداية الله تعالى بمعنى الدلالة على ما يوصل ، وهى لا يختصّ بمن شاء هدايته اراد ان يبين ذلك بتفسير[٦] ما يقابلها ليعلم منه حالها . فقال : (و اضلاله خذلانه و تفسير الخذلان أن لايوفق العبد على ما يرضاه عنه) و هذا قريب مما قاله الاشاعرة من أن التوفيق خلق القدرة الحادثة على الطاعة والظاهر أن هذا تفسير باللازم . والا فالخذلان في المشهور خلق قدرة[٧] المعصية كما أن التوفيق خلق قدرة الطاعة[٨] . كذا ذكره امام الحرمين فبينهما تقابل التضاد[٩] .

---

(١) في م : و .
(٢) ساقط من ن١ ، ن٢ ، م .
(٣) في ن١ ، ن٢ ، م : و .
(٤) في م : اليهم .
(٥)...(٥) في ن٢ : الكافر الفقير .
(٦) في م : بتعبير .
(٧) في م : قدر .
(٨) في م : الجماعة .
(٩) أنظر في التوفيق والخذلان : الجويني، كتاب الارشاد ، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥ .

و لما ورد ان الخذلان حينئذ[١] يكون[٢] ظلما للعبد دفع ذلك بقوله (و هو عدل منه و هو) اى العدل (عقوبة المخذول على المعصية) و ذلك لان خذلان الله اياه انما وقع بسبب عدم المباشرة لاسباب التوفيق على انه لا ظلم في تصرف المالك في ملكه على ما مرّ[٣] .

(ولا يجوز / أن نقول) نحن[٤] (يسلب الله[٥] الايمان[٦] من عبد ٦٥ و مؤمن[٦] قهرا) من غير ان يترك هو[٧] باختياره بمباشرة اسباب الكفر (و لكن العبد يدع الايمان) يتركه[٨] على الوجه الذى[٩] قلنا : (فاذا ترك) العبد فحينئذ[١٠] (يسلب) الله (منه) بتسليط (الشيطان) قال عليه السلام :«كلّ عبادى خلقت حنفاء[١١] فاجتالتهم الشياطين[١١] عن دينهم و امرهم ان يشركوا بى[١٢] غيرى»[١٣] .

القول في سؤال منكر و نكير في القبر

(و سؤال منكر و نكير في القبر) و هما ملكان يدخلان القبر فيسالان العبد عن ربه و عن دينه ، و عن نبيه و هذا حديث معروف . قال السيّد

---

(١) في ش ، ن٢ ، م : ح .
(٢) ساقط من ن١ .
(٣) أنظر في الهدى و الضلال : الاشعرى ، الابانة ، ص ٥٥ ـ ٥٩ ، ابو المعين النسفى ، تبصرة الادلة ، ورق ٢٢٠ ظ ـ ٢٢١ ظ .
(٤) في م : نحن ان الشيطان .
(٥) ساقط من م .
(٦)...(٦) في م : من عبده المؤمن .
(٧) في م : هذا .
(٨) في م : تركه .
(٩) ساقط من م .
(١٠) في ش ، ن١ ، ن٢ ، م : فح .
(١١)...(١١) في م : فاجتالهم الشيطان .
(١٢) في م : في ، وهو تصحيف .
(١٣) مسلم ، الجنّة ، ١٦(٤/ ٢١٩٧)، رقم ٦٣، احمد بن حنبل ، المسند، ٤/ ١٦٢ .

ابو شجاع[١] : ان للصبيان سؤالا ، و كذا للانبياء عند البعض . و قيل : انهم[٢] يسألون سؤال العرض بان يقال[٣] اما فعلت كذا و كذا[٤] لا سؤال المناقشة بان يقال مثلا لم فعلت كذا ؟ و هذا نوع من العذاب لقوله عليه السلام : من نوقش في الحساب عذب[٥] . و انكر الجبائيان و البلخي من المعتزلة تسمية الملكين بالمنكر و النكير ،و جوابه ان ذلك ماخوذ من اجماع السلف ، و اخبار مروية عن النبي[٦] عليه السلام[٦] . و سياتيك بعض ذلك ان شاء الله تعالى[٧] . والمراد من القبر ما بين الموت و البعث . قال الله تعالى :«و من ورائهم الى يوم / يبعثون»[٨]. و الا ٦٥ ظ يلزم ان لا يسأل من لم يقبر لمن غرق ، او اكلته السباع[٩] . (حق كائن) لما روينا من الحديث .

القول في اعادة الروح الى الميت

(و اعادة الروح) و هو عند جمهور المتكلمين جسم لطيف مشابك للجسم المحسوس اجرى الله تعالى[١٠] عادته باستمرار حيوة الجسد ما دام

---

(١) هو بكير التركي، الناصري، الشافعي، نجم الدين، ابو شجاع (المتوفى ٦٥٢هـ/ ١٢٥٤م) فقيه ، متكلم . من آثاره : المختصر الحاوي لبيان الشافي في فروع الفقه الشافعي ، شرح عقيدة الطحاوي، و سماه النور اللامع و البرهان الساطع . (كحالة ، معجم المؤلفين،٣/ ٧٨).

(٢) في م : بعضهم ان .

(٣) في ن[1]: قال .

(٤) الترمذي،تفسير سورة ١٤(ابراهيم) ، ١٥(٥/ ٢٩٥)،رقم ٢١٢٠ ، احمد بن حنبل، المسند ، ٤/ ٢٨٨ .

(٥) البخاري، العلم، ٣٦(١/ ٤٣)، مسلم، الجنة، ١٨(٤/ ٢٢٠٤)،رقم ٩٧، الترمذي، القيامة، ١٨(٤/ ٦١٧)،رقم ٢٤٢٦، احمدبن حنبل، المسند،٤/٤٧.

(٦)...(٦) في م : ﷺ .

(٧) ساقط من ن[2] .

(٨) المؤمنون (٢٣) ، ١٠٠ .

(٩) انظر في سؤال منكر ونكير : ابو العز الحنفي،شرح عقيدة الطحاوي،ص٤٠١.

(١٠) ساقط من م .

مشابكا له فاذا فارقه يعقب الموت الحيوة (الى) بدن[١] (العبد في قبره) بان يعلق الله روحه الذى فارقه بجزئه الاصلى الباقى من اوّل عمره الى آخره المستمرّ على حاله[٢] حالتى النموّ و الذبول الذى يتعلق به[٣] اوّلا فيحيى و يحيى بحيوته سائر اجزاء البدن قدر مايدرك اللذة والحزن(حقّ) ضرورة ان عذاب القبر لا يمكن الا باعادة الحيوة[٤] . و فيه ردّ على من يجوز التعذيب على الموتى من غير اعادة الحياة. منهم ابن جرير الطبرى[٥] و طائفة من الكرامية . فان ذلك خروج عن المعقول لان الجماد لا حسّ له فكيف يتصوّر تعذيبه .

و اما[٦] ما ذهب اليه بعض المتكلّمين من الامام يجتمع[٧] في اجساد الموتى ، و يتضاعف من غير احساس بها فاذا حشروا احيوا بها دفعة واحدة فهو انكار لعذاب[٨] القبر و ستعرف بطلانه . ولا يبعد ان يقال ان الالام لما اجتمعت في القبر جاز ان يسمى عذاب / القبر . ٦٦ و

تمسّك المنكرون[٩] بظواهر النصوص . منها قوله تعالى :«لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى»[١٠] . و لو احيوا لذاقوا مرّتين .

و الجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة [والضمير في[١١] فيها للجنة][١٢]

---

(١) في ش : بدون .
(٢) هكذا في هامش ن[١] .
(٣) ساقط من ش .
(٤) في ن[١]: الروح .
(٥) أنظر : ابن جرير الطبرى،جامع البيان ، ١/ ١٨٨ – ١٨٩ .
(٦) ساقط من ن[١] .
(٧) في م : يجمع .
(٨) في م : بعذاب .
(٩) في ن[١]: المنكر .
(١٠) الدخان (٤٤) ، ٥٦ .
(١١) ساقط من ش .
(١٢) ما بين الحاصرتين ساقط من ن[٢] .

اى لا يذوق [١] اهل الجنة في الجنة الموت ، ولا ينقطع نعيمهم [٢] فلا دلالة في الاية على انتفاء موتة اخرى بعد المسائلة ،و قبل دخول الجنّة .

و اما قوله : الا الموتة الاولى فهو [٣] تاكيد لعدم موتهم في الجنّة على سبيل التعليق بالمحال كما مرّ . و منها قوله تعالى :«و كنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم»[٤] و قوله:«امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين»[٥] و لو في القبر الاحياءآت [٦] ثلثة في الدنيا ، و في القبر ، و في الحشر .

و الجواب ان العقل لا يدلّ على المرّة فيجوز ان يراد جميع ما يقع بعد حيوة الدنيا يتناول الحيوة في القبر أيضا .و ردّ بأن في لفظ ثمّ الثانية بعض[٧] نبوة لان الحيوة في القبر لا يتاخّر عن الموت . اللهم الا[٨] ان يحمل على التراخي الرتبي . فالاولى ان يقال ان المراد الاماتة في الدنيا ، و الاحياء في الاخرة ،ولم يتعرض لما في القبر لخفاء[٩] امره و ضعف اثره . [١٠] فلا يصلح / ذكره في معرض الدلالة على ثبوت الالوهية و ٦٦ ظ وجوب الايمان ، والتعجب ، والتعجيب [١٠] من الكفر ، او الاماتتين في الدنيا ، و في القبر . و كذا الاحيائين ، وترك ما في الاخرة لانه معاين و قيل : بل ما في القبر وما في الحشر لان المراد بعقبه [١١]معرفة ضرورة و اعتراف بالذنوب على ما يفيده قوله تعالى :«فاعترفنا بذنوبنا»[١٢]. واما

---

(١) في ن[١]، ن[٢]، م : يذوقون .
(٢) في م : منهم .
(٣) في ش : و هو .
(٤) البقرة (٢) ، ٢٨ .
(٥) المؤمن (٤٠) ، ١١ .
(٦) في ن[١]: الاحياء .
(٧) في م : بفضل .
(٨) ساقط من ش .
(٩) في ن[١]: لما في خفاء .
(١٠)...(١٠) ساقط من م .
(١١) في ن[١]: بغير .
(١٢) المؤمن (٤٠) ، ١١ .

تمسكاتهم العقليّة فاستبعادات[١] لا ينفى الامكان كسائر خوارق العادات . و اذ قد أخبر الصادق بها لزم التصديق[٢] .

القول في ضغطة القبر و عذابه

(و ضغطة القبر) يقال[٣] : ضغطه زحمه الى حائط ونحوه وهو ثابت لقوله[٤] عليه السلام في سعد بن معاذ لقد ضغطه الارض ضغطة اختلف بها ضلوعه . وفي صحيح الترمذى عن أبى هريرة ان رسول الله[٥] صلى الله عليه و سلم[٥] قال «اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر ، وللاخر النكير فيقولان : ما كنت تقول في هذا الرجل ؟ فيقول[٦] : هو عبد الله و رسوله[٧] اشهد ان لا اله الا الله و ان محمدا عبده و رسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا . ثمّ يفسح له في القبر سبعون ذراعا[٨] في سبعين . ثمّ ينوّر له فيه . ثمّ يقال له نم / كنومة ٦٧ و العروس ، وان كان منافقا يقول في جوابهما سمعت الناس يقولون قولا فقلت مثله لا ادرى فيقولان قد كنانعلم انك تقول ذلك فيقال للارض التامى عليه فتلتام[٩] عليه فتختلف اضلاعه فلا يزال فيهامعذبا حتى يبعثه الله[١٠] من مضجعه»[١٠] .

---

(١) في م : و استبعادات .
(٢) أنظر في الروح : البغدادى ، اصول الدين ، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٧، ابو اليسر البزدوى ، اصول الدين ، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٥ .
(٣) في م : فيقال .
(٤)...(٤) في م : عم .
(٥)...(٥) في ن[1]: صلى الله تعالى عليه وسلم ، وفي ن[2]: عليه السلام .
(٦) في م : فيقول ان كان مؤمنا .
(٧) في م : و رسوله انى .
(٨) ساقط من ن[1] .
(٩) في م : فلمام .
(١٠)...(١٠) في ن[1]: معذبا ، و الترمذى، الجنائز ،٧٠(٣/٣٨٣)،رقم١٠٧١.

(و عذابه) اى القبر (حقّ جائز) عقلا لانه امر[١] ممكن في ذاته (كائن) واقع في نفس الامر لدلائل [٢] سمعية منها قوله تعالى : « النار يعرضون عليها غدوا و عشيا »[٣] اى قبل يوم القيمة ، و ذلك في القبر بدليل قوله تعالى « و يوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب »[٤] و كقوله في قوم نوح : « اغرقوا فادخلوا نارا »[٥] . و الفاء للتعقيب و قوله تعالى: « و من اعرض عن ذكرى فان له [٦] معيشة ضنكا »[٧] . و قد حمل اهل التفسير المعيشة الضنك على عذاب القبر ، وهو اولى من حمله على سوء الحال و نكد[٨] العيش في حالة الحيوة لان من اعرض عن ذكر الله تعالى[٩] قد يكون في الدنيا في الغمّ عيش[١٠] . و الاحاديث[١١] في هذا الباب متواترة المعنى و ان انكر بعض المعتزلة و الروافض بناء على ان الميت جماد لا حيوة له ولا ادراك فتعذيبه [١٢] محال . و قد عرفت جوابه من ثبوت اعادة الروح في القبر ، ولا يلزم / من ذلك ان يتحرك و يضطرب او يرى اثر العذاب عليه ٦٧ ظ حتى ان الغريق في الماء ، والمأكول في بطون الحيوانات ، و المصلوب في

---

(١) ساقط من م .
(٢) في م : بدلائل .
(٣) المؤمن (٤٠) ، ٤٦ .
(٤) المؤمن (٤٠) ، ٤٦ .
(٥) نوح (٧١) ، ٢٥ .
(٦) ساقط من م .
(٧) طه (٢٠) ، ١٢٤ .
(٨) في م : هكذا .
(٩) ساقط من ش ، ن٢ ، م .
(١٠) أنظر في تفسير الضنك : ابن جرير الطبرى، جامع البيان، ١٦/ ٢٢٥، القرطبى، الجامع لاحكام القرآن، ١١/ ٢٥٨ - ٢٥٩، الزمخشرى، الكشاف ، ٢/ ٥٥٨، البيضاوى، انوار التنزيل واسرار التأويل، ٤/ ٢٢٧، النسفى، مدارك التنزيل و حقائق التأويل، ٤/ ٢٢٧ - ٢٢٨، الخازن، لباب التأويل، ٤/ ٢٢٧ - ٢٢٨، الفيروزآبادى، تنوير المقباس ، ٤/ ٢٢٨ .
(١١) في ش : والاحاديث والاحاديث ، وهى مكررة .
(١٢) في م : فتقدير .

الهواء يعذّب ان استحقّ ذلك ، و ان لم نطلع عليه [١] . و من تأمّل في عجائب ملكه ، وملكوته ، و غرائب قدرته ، و جبروته لم يستعد امثاله فضلا عن الاستحالة (للكفار كلّهم ، ولبعض العصاة من المسلمين) .

القول في التعبير الفارسية عن صفات الله

(و كلّ شئ ذكره [٢] العلماء بالفارسية) اى بغير العربيّة (مما هو من صفات البارى عزّ اسمه فجائز القول به) اذا كان مرادفاله .

فان قلت : قد تقرّر في الكتب المبسوطة ان اسماء الله تعالى [٣] توقيفية تتوقّف على اذن الشرع من الكتاب و السنة المتواترة ، او المشهورة او الاجماع فكيف جاز القول به ؟ قلت : عنوان المسئلة يدلّ على اندفاع الاشكال و تحقيق ذلك يتوقف على الفرق بين الاسم والوصف فان الاسم هو اللفظ الموضوع للدلالة على المسمى . فزيد مثلا اسم زيد ، وهو في نفسه طويل و ابيض او غير ذلك . فلو قيل له يا زيد فقد دعاه باسمه ، ولو قيل : يا طويل فقد [٤] عدل عن اسمه ، و دعى بما هو وصف ، و [٥] يشتدعى التسمية ولاية ولذلك لو وضع غير الابوين / لا يستنكف عن اسمه فالله تعالى وضع لذاته اسماء و ٦٨ و كذلك وضع لرسوله [٦] عليه السلام [٦] اسماء [٧] معدودة فقال [٨] عليه السلام [٨] :

---

(١) أنظر في عذاب القبر : الاشعرى ، الابانة ، ص ٦٥ – ٦٦ ، ابو اليسر البزدوى ، اصول الدين ، ص ١٦٣ – ١٦٥ ، النسفى ، تبصرة الادلة ، ورق ٢٣٣ ظ – ٢٣٤ ظ ، التفتازانى ، شرح المقاصد ، ٢/ ١٦٢ .

(٢) في ش : ذكر .

(٣) ساقط من م .

(٤) في م : و قد .

(٥) ساقط من م .

(٦) ... (٦) ساقط من ش .

(٧) في ن[١] ، ن[٢] ، م : اسامى .

(٨) ... (٨) في م : عم .

«ان لي اسماء انا احمد و محمد والمتقى والماحي والعاقب و نبي الرحمة و نبي التوبة و نبي الملاحم»[١] . و ليس لنا ان نزيد في معرض التسمية بل في معرض الاخبار عن وصفه . فيجوز [٢] ان نقول[٢] انه عالم و مرشد و رشيد الى غير ذلك . و اذا منع في حقّ الرسول ، بل في حقّ احاد الامة مما ظنك بالله تعالى .

و اما جواز الوصف فلانه خبر ، والخبر : اما صدق ، واما كذب والشرع دلّ على اباحة الصدق ، وحرمة الكذب . فلما جاز ان يقال : زيد موجود جاز ان يقال : انه [٣] قديم . و كذا سائر الصفات التي لم توهم نقصا اونقول الاذن لاسم ورد به الشرع اذن لما يراد فيه . يؤيّده اهل كلّ لغة يسمّونه تعالى باسم مختصّ بلغتهم كما تقول الفرس : خداى ، والروم تكرى الى غير ذلك من اهل اللغات . [٤] و الحقّ ان جواز القول ان صحّ فانما يصح في صفات[٤] لا اشتباه فيها . واما المتشابهات[٥] مثل اليد والوجه ، والعين الى غير ذلك . فالاحسن ان نتبع اللفظ الذي ورد به [٦] النصّ من الكتاب و السنة / ولا يبدّل بلفظ آخر ، لا بالعربية ، ولا بغيرها فلا يبدل لفظ العين ٦٨ ظ بالباصرة ، ولا لفظ القدم[٧] بالرجل ، ولا يقال بالفارسية ايضا . ما قال الامام جمال[٨] الدين المحبوبي [٩] في كتاب العتاق من كتاب الفروق يقال:

---

(١) البخاري، تفسير سورة ٦١ (الصف)، ١(٦/ ٦٣)، الترمذي، الادب ، ٦٧(٥/ ١٣٥)، رقم ٢٨٤٠ .
(٢)...(٢) ساقط من م .
(٣) في م : الله .
(٤)...(٤) ساقط من م .
(٥) في م : المشتبهات .
(٦) في ن[١]: به الشرع .
(٧) في م : القديم .
(٨) في ن[٢]: اجمال .
(٩) هو اسعد بن محمد الحسين الكرابيسي، النيسابوري، الحنفي، ابو المظفر، جمال الاسلام (المتوفى ٥٧٠ هـ / ١١٧٤ م) فقيه . من تصانيفه : الفروق والموجز، وهو شرح مختصر ابي حفص عمر مدرس المستنصرية ، ببغداد، وكلاهما في فروع الفقه الحنفي. (كحالة، معجم المؤلفين، ٢/٤٢٧).

«يد الله فوق ايديهم»[١] ، ولا يقال : دست خداى بر همه دستهاست نعم ان من سلك السبيل الاحكم ،واوّل المتشابهات فله جواز القول به لان المراد متعين.

و اما من اثر الطريق الاسلم كالامام ابى حنيفة[٢] رضى الله عنه[٢] فلا يظهر القول بان[٣] (ذكر اليد يجوز بالفارسية) بأن يقول دست خداى (و يجوز ان يقول) في قولنا لوجه الله (بهرى خداى بلا تشبيه[٤]) بان لا يكون مراده العضو المخصوص للدليل القاطع على عدم الجارحة[٥] وقدمر تفصيله[٦] و ذلك لان المراد غير متعين . فلعل المراد من الوجه لايكون مرادفا لقولنا روى و زيادة قوله بلا تشبيه لا يجدى طائلا[٧] .

القول في معنى القرب والبعد

و لما فرغ من بيان احوال ما يوهم التجسيم من الصفات شرع في بيان امور تتعلق بالذات مما يوهم التجسيم . فقال : (و ليس قرب الله ولا بعده من طريق طول المسافة) ناظر الى البعد (ولا) من طريق (قصرها) ناظر الى القرب فكانه / لف و نشر[٨] على غير الترتيب كما ان قوله (الاعلى ٦٩ و معنى الكرامة) في القرب (والهوان) في البعدنشر[٨] مرتب .

و لما بيّن حال القرب من قبل الحقّ أراد أن يبيّن حاله من قبل الخلق (و لكن العبد المطيع قريب منه تعالى) و حين كان القرب اضافة بين

---

(١) الفتح (٤٨) ، ١٠ .
(٢)...(٢) في ن[١] ، ن[٢] ، م : رضه .
(٣) في م : بأن و .
(٤) في م : بلا تشبيه بلا كيفية .
(٥) في م : الحاجة .
(٦) أنظر في التعبير بالفارسية عن صفات الله : ابو المنتهى المغنيساوى ، شرح الفقه الاكبر ، ص ٢٨ .
(٧) في م : قائلا .
(٨)...(٨) ساقط من ش .

الطرفين . فقرب هذا من ذاك يستلزم قرب ذاك من هذا . فقال : (بلاكيف[١]) ردا لذلك الوهم . و مع ذلك (فان القرب [٢] والاقبال) يقع كل منهما (على المناجي ، و كذلك جواره تعالى في الجنة) فانه بمعنى الكرامة (و كذلك الوقوف[٣] بين يديه) فانه يقع على الواقف[٤] (بلا كيف) .

القول في ايات القرآن في الفضيلة

(و القرآن منزل على رسول الله [٥]صلى الله عليه وسلم[٥] و[٦] هو في المصاحف مكتوب) . ولا يخفى عليك ان هذا القول توطئة[٧] لقوله (وآيات القرآن في معنى الكلام كلها) تاكيد لقوله آيات اى آيات القرآن كلها في كونها كلام الله تعالى (مستوية في أصل الفضل [٨] الا ان لبعضها فضيلة الذكر) و الفظ (و) ايضا (فضيلة المذكور) المدلول عليه بالذكر(مثل آية الكرسى) . روى عنه عليه السلام انه قال : ما قرأت هذه الاية في دار الا اهتجر بها الشياطين ثلثين يوما ، ولا يدخلها ساحر ،ولا ساحرة اربعين ليلة . و قال عليه السلام :«ان أعظم آية في القرآن آية الكرسى من قرأها / بعث الله اليه ملكا يكتب من حسناته ، و يمحوا من سيئاته الى الغد من ٦٩ ظ تلك الساعة»[٩] .و ذلك(لان المذكور فيها جلال الله) المستفاد من قوله

---

(١) في م : بلا كيف و العاصى بعيد منه بلا كيف .
(٢) في م : القرب و البعد .
(٣) في م : الوقوع .
(٤) أنظر في القرب و البعد: على القارى،شرح الفقه الاكبر، ص ١٠٤ – ١٠٥ .
(٥)...(٥) في ن[١]: صلى الله تعالى عليه وسلم ،وفي م : صلعم .
(٦) ساقط من ش ، ن[١] .
(٧) في م : توطئة .
(٨) في م : الفضل و العظمة .
(٩) مسلم ، المسافرين،٤٤(١/ ٥٥٦)، رقم ٢٥٨، الدارمى،فضائل القرآن، ١٤(٢/ ٤٤٦) ، احمد بن حنبل، المسند،٥/ ٥٨،١٤٢ .

من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه و قوله وهو العلى العظيم فان العظيم هو المستحقر بالاضافة اليه كل ما سواه (و عظمته) المستفادة من قوله تعالى : كرسيه السموات والارض . فان تصوير لعظمته ، و تمثيل مجرد حيث عبر عن عظمته بسعة كرسيه بناء على ان عظمة القاعد يستلزم عظمة كرسيه (و صفاته) مثل قوله تعالى : ﴿الحيّ القيوم ، وقوله : يعلم مابين ايديهم و ما خلفهم﴾[١] . (فاجتمعت) في مثلها (فضيلتان فضيلة الذكر و فضيلة المذكور و) اما (في قصّة الكفار) ففيها (فضيلة الذكر فحسب و ليس للمذكور فضل و هم الكفار) .

و اما ما يقع في اثناء قصّة الكفار من صفات الحقّ تعالى وهو[٢] ليس من القصة في الحقيقة مثل قول موسى[٣] عليه السلام[٣] في جواب فرعون ربنا الذى اعطى كلّ شئ خلقه ثم هوى[٤] . و امثال ذلك كثيرة .

و لما بين الحكم في صفة الكلام اراد أن يبين للامر في سائر الصفات فقال : (و كذلك الاسماء والصفات كلها) ذاتية او فعلية (مستوية) في اصل (العظم والفضل لا تفاوت بينهما) بأن يكون / مثلا لبعضها فضيلة الذكر ٧٠ و و المذكور معا.[٥] و اما التفاوت[٥] من حيث ان بعضها من صفات اللطف و بعضها من صفات القهر فذلك غير ضائر في المقصود على الوجه الذى حرّرنا[٦].

و من هذا التقرير اندفع ايضا النقض بالاسم الاعظم ، وان كان له فضيلة عظيمة[٧] حتى قيل ان آصف بن برخيا انما جاء بعرش بلقيس لانه قد[٨] اوتى الاسم الاعظم[٨].

---

(١) البقرة (٢) ، ٢٥٥ .
(٢) في ن[١] ، ن[٢] ، م : فهو .
(٣)...(٣) ساقط من ش ، م .
(٤) كه (٢٠) ، ٥٠ .
(٥)...(٥) ساقط من ش .
(٦) في ن[٢]: قررناه .
(٧) في م : عظيمة وان كان له فضيلة عظيمة ، وهى مكررة .
(٨) ساقط من م .
(٨) أنظر في ايات القرآن في الفضيلة : البزدوى، اصول الدين، ص ٢٢٠ .

القول في والدى رسول الله عليه السلام و عمه ابو طالب

(و ولدا رسول الله [١] صلى الله عليه و سلم [١] ماتا على الكفر)
و اعلم انه [٢] ذهب الامام القرطبي في تذكرته و في تفسيره ايضا الى ان الله تعالى احيى له عليه السلام اباه و امه فامنا به [٣] عليه السلام [٣] ثم ماتا . فان قلت : هذا مخالف لكتاب الله والحديث الصحيح . اما الاول فقوله تعالى :﴿فلم يك ينفعهم ايمانهم لما رأوا باسنا﴾[٤] . واما الحديث فقوله [٥] عليه السلام [٥] للرجل :﴿ان ابي و اباك في النار﴾[٦] .

قلنا : اما الحديث فيحتمل ان يكون قبل الاحياء . و اما الاية فالمراد ان الايمان بعد معاينة العذاب لا يقبل اذا كان ذلك في ذكره و اما اذا [٧] انساه الله تعالى تلك الحالة . ثمّ آمن يقبل . الا ترى انه تعالى أحيى الذرية يوم الميثاق / و ركب فيهم عقلا ، ثمّ أنسانا تلك الحالة ٧٠ ظ
ابتلاء لنا [٨] . كذلك في حقّ والدى رسول الله [٩] صلى الله عليه و سلم [٩]

ولا يخفى عليك ان هذا تصحيح بمجرد الاحتمال اذ [١٠] لم يثبت ذلك في الكتب الصحاح ، و لم يدل عليه نصّ كيف ، و لو وقع ذلك ، وكان الدواعي متوفرة لنقله لنقل الينا . و كان ذلك اشهر معجزاته و اكبر اياته عليه السلام .

---

(١)...(١) في ن[١] : صلى الله تعالى عليه و سلم .
(٢) في م : ان .
(٣)...(٣) في ن[٢] : عم م .
(٤) المؤمن (٤٠) ، ٨٥ .
(٥)...(٥) في ش : عم م .
(٦) احمد بن حنبل ، المسند ، ٤/ ١٤ .
(٧) في م : اذا كان ذلك .
(٨) قال البزدوي في أصول الدين ، ص ٢١١ : قال عامّة أهل السنة و الجماعة : ان الله تعالى أخذ الميثاق على الذرية فاخرج من صلب آدم صلوات الله عليه الذرية وهو ما أراد الله تعالى خلقه من بني آدم الى يوم القيامة صلبا بعد صلب على حسب ما اراد الله تعالى خلقه فاعطاهم العقل والحيوة ثم خاطب الكل .
(٩)...(٩) ساقط من ن[١] ، م .
(١٠) في م : اذا .

(و ابو طالب عمّه مات كافرا) و فيه ردّ على الروافض وقد كابروا في ذلك غير متأملين (١) فان كان(٢) لشهر اعمام النبى(٣) عليه السلام (٣) ، واكثرهم اهتماما بشانه ، واوفرهم حرصا من النبى (٤) عليه السلام على(٥) ايمانه . فكيف اشتهر ايمان حمزة و العباس (٦)رضى الله عنهما(٦) . و شاع على رؤس المنابر فيما بين الناس . وورد في(٧)بابهما الاحاديث المشهورة ، و كثير منهما في الاسلام المساعى (٨) المشكورة دون ابى طالب (٩) .

القول في أولاده صلى الله عليه و سلم

(و فاطمة(١٠)) ولدتها خديجة قبل النبوّة بخمس سنين كانت تحت على(١١)رضى الله تعالى عنه(١١) ،، ولدت له حسنا و حسينا و محسنا و زينب و ام كلثوم و رقية (و رقية) (١٢)ايضا ولدتها(١٢) خديجة (١٣)في الجاهلية سنة ثلث و ثلثين من عام (١٤) الفيل ، و كانت تحت عتبة بن ابى لهب

---

(١) في م : ضابلين .
(٢) ساقط من م .
(٣)...(٣) في ن[1]: صلى الله تعالى عليه و سلم .
(٤) في م : البغى .
(٥) ساقط من م .
(٦)...(٦) في ن[1]: رضى الله تعالى .
(٧) ساقط من م .
(٨) في م : الساعى .
(٩) أنظر في أبى طالب : على القارى،شرح الفقه الاكبر ، ص ١٠٨ - ١٠٩.
(١٠) في ش : و فاطمة و فاطمة : وهى مكرّرة .
(١١)...(١١) في ن[2]: رضه ، و ساقط من ش ، م .
(١٢)...(١٢) في ن[1]، ن[2]، م : ولدتها ايضا .
(١٣) في م : خديجة و .
(١٤) في م : عالم .

(و ام كلثوم) ايضا / من خديجة وقد[١] ولدتها قبل فاطمة ، و كانت تحت ٧١ و عتبة بن ابى لهب . فلما نزلت يدا[٢] ابى لهب امرهما[٣] ابو لهب [٣] بفراقهما[٤] ثمّ تزوّج عثمان اوّلا رقية . ثمّ لما ماتت تزوّج ام كلثوم (و زينب) من خديجة ولدتها سنة ثلثين من الفيل كانت تحت ابى العاص بن ربيع بن حالتها ، ولم تفارقه في الجاهلية والاسلام .

(كنّ جميعا بنات رسول الله [٥]صلى الله عليه وسلم[٥]) لاب و ام على ما بينا . و انما[٦] لم يذكر عدد ابنائه [٧]عليه السلام[٧] لانه اختلف العلماء فيه فمن مكثر الى الى ثمانية ، و من مقلّ الى ثلثة فكانه [٨] لم يترجح عنده بعض الروايات على بعض فتركه .

و نحن نقول على ما ظهر لنا من تتبع كتب الحديث اوّل اولاده الذكور القاسم . و به كان يكنى عليه السلام [٩] عاش سنتين ، و مات في الجاهلية بمكّة قبل أن يوحى اليه عليه السلام [٩] . و الثانى عبدالله و يقال له الطاهر ولد بعد الوحى .[١١][و الثالث الطاهر ولد[١٠]] [١١] [١٢] ايضا بعد الوحى [١٢] . والرابع الطيب ، وقيل : ان الطيب و الطاهر عبدالله وانهما لقبان له ، و هؤلاء كلهم من خديجة [١٣]رضى الله عنها [١٣] .والخامس او الرابع اوالثالث / ابراهيم ، وهو من مارية القبطية ، ولد بالمدينة[١٤]. ٧١ ظ

---

(١) في م : لقد .
(٢) في ش ، م : يدى .
(٣)...(٣) ابوه .
(٤) في م : يفارقهما .
(٥)...(٥) في ن[١] :على الله تعالى عليه وسلم ،وفي ن[٢] : عليه السلام ،وفي م :صلعم .
(٦) في م : ان .
(٧)...(٧) في ن[٢]: ع م .
(٨) في م : وكانه .
(٩)...(٩) ساقط من م .
(١٠) ساقط من ن[١] .
(١١) ما بين الحاصرتين ساقط من م .
(١٢)...(١٢) في ن[١]، ن[٢]، م : بعد الوحى ايضا .
(١٣)...(١٣) في ن[١]: رضى الله تعالى عنه .
(١٤) انظر في اولاد رسول الله : ابن سعد، الطبقات الكبرى،١/ ١٣٤ – ١٤٤.

القول في ما يجب اعتقاده اذا أشكل عليه شئ من علم التوحيد

(و اذا شكل على الانسان المسلم شئ من دقائق علم التوحيد فانه ينبغي له ان يعتقد في الحال على الاجمال ماهو الصواب عند الله) بان يقول مثلا ان ما اراد الله منه فهو حق واقع فهذا القدر يكفي (الى أن يجد عالما) لدقائق علم التوحيد و اسراره [١] (فيساله [٢]) و في هذا اشارة الى ان تحصيل دقائق علم التوحيد فرض على سبيل الكفاية بحيث لو حصلها بعض علماء الامصار لسقط عن [٣] بعض الامصار [٣] باقي الناس (ولا يسعه تأخير الطلب) اذا أمكن له المراجعة الى العالم الموصوف بما [٤] ذكرنا . (ولا يعذر بالتوقف فيه [٥] و يكفر [٦] ان وقف) لما مر من أن التوقف في موضع الايقان كفر بالله العظيم [٧] .

القول في خبر المعراج

(و خبر المعراج حق) ثابت بالخبر المشهور . واختلف في انه كان في المنام ، او في اليقظة بروحه ، او جسده . و الاكثر على انه اسرى بجسده الى البيت المقدس ، ثم عرج به الى السموات حتى انتهى الى سدرة المنتهى و لذلك تعجب قريش ، و استحالوه . و الاستحالة مدفوعة لما ثبت من ان الاجسام متساوية في قبول الاعراض . و ان الله تعالى [٨] قادر على كل الممكنات

---

(١) ساقط من ن[١] .
(٢) في م : فيساله عنه .
(٣)...(٣) ساقط من ن[١] ، ن[٢] ، م .
(٤) في ن[٢]: لما .
(٥) ساقط من ش ، ن[١] ، ن[٢] .
(٦) في م : يكون .
(٧) أنظر في تعلم علم الكلام: الماتريدى ، كتاب التوحيد، ص ٣ ـ ٤، البزدوى، اصول الدين،ص ٣ ـ ٥ ، البياضى، اشارات المرام ،ص٣١ ـ ٣٣.
(٨) ساقط من ش ، ن[٢] ، م .

/ فيقدرعلى(١) (٢) ان يخلق(٢) مثل هذا الحركة السريعة في بدن النبى ٧٢ و (٣) عليه السلام(٣) او فيما يحمله . و التعجّب من لوازم المعجزات وما روى عن عائشة انها قالت فقد جسد محمد (٤) عليه السلام(٤) ليلة المعراج فلعل المراد ما فقد عن الروح ، بل كان مع روحه الا ان هذا التوجيه يندفع من تمام الحديث ، و هى قولها(٥) رضى الله عنها(٥) ولكن عرج بروحه كذا في الكشاف (٦) .

(و من رده فهو مبتدع) ضال ان انكر عروجه من البيت المقدس الى السماء و (٧) كافر . ان انكر الاسراء من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى اعنى بيت المقدس فانه قطعى ثابت بالكتاب .

فان قلت : فما قولك في التوفيق بين الحديثين حيث روى(٨) انه (٩) عليه السلام (٩) قال :«بينا انا عند المسجد الحرام في الحجر عند البيت بين النائم و اليقظان اذ اتانى جبرائيل(١٠) عليه السلام(١٠) بالبراق و روى انه عليه السلام كان نائما في بيت ام هانى بنت ابى طالب بعد صلوة العشاء فاسرى به و رجع من ليلة و قصّ القصّة عليها»(١١) .

---

(١) ساقط من ش ، ن[1] ، م .
(٢)...(٢) ساقط من م .
(٣)...(٣) في م : عم .
(٤)...(٤) في ن[1]: عليه الصلوة و السلام ، و ساقط من ن[2] .
(٥)...(٥) في ن[1]: رضى الله تعالى عنه .
(٦) أنظر في المعراج : الزمخشرى ، الكشاف ، ١/ ٤٣٧ .
(٧) في م : و هو .
(٨) في م : روى عنه .
(٩)...(٩) في ن[2]: عم .
(١٠)...(١٠) في ش : عم ، و ساقط من ن[1]، ن[2] ، م .
(١١) البخارى، بدء الخلق، ٦(٤/ ٧٧)، مناقب الانصار، ٤٢(٣/٢٤٨) ، مسلم، الايمان، ٧٤(١/ ١٤٥)، رقم ٢٥٩، مالك ، الموطأ، شعر ، ٤(٢/ ٤٥٠)، رقم ١٠ ، احمد بن حنبل ، المسند ، ١/ ٢٢١، ٢٥٧ ، ٢/ ٢٨٢ ، ٥١٢ ، ٣/ ١٦١ ، ١٦٤ ، ٤/ ٢٠٨ ، ٥/ ٥٩ .

قلت : قد أجاب عنه الاستاذ [١] نوّر الله مرقده في القصيدة المعمولة في العقائد بقوله : معراجه كان تكررا [٢]./ و قد دفعوا به تعارض ما دل ٧٢ ظ الحديثان . و لما كان بدء مقصود الكتاب بذكر ما يكون به بداية [٣] العالم اراد ان يكون ختمه [٤] بذكر ما به يكون خاتمه [٥] .

القول في خروج الدجال

(و خروج الدجال) من [٦] الدجل ، و هو الخلط و التغطية و منه الدجلة [٧] لنهر بغداد . فانها غطيت الارض بمائها [٨] ، او لانه كذاب فيكون ايضا من الدجل بمعنى الخلط فان الكذاب يخلط كلامه ، وهو رجل من بني آدم خلقه الله تعالى [٩] ابتلاء للناس [١٠] و هو المذكور في قصة تميم الداري وفي حديث فاطمة بنت قيس يؤذن له الخروج في آخر الزمان بعد فتح القسطنطينية [١١].

---

(١) هو احمد بن موسى الشهير بالخيالي شمس الدين الرومي الحنفي توفي سنة ٨٧٠ . من تآليفه حاشية على شرح تجريد العقائد للسيد الشريف حاشية على شرح العقائد للقاضي الايجي. حاشية على شرح الوقاية لصدر الشريعة .شرح العقائد النسفية . شرح القصيدة الزونية لخضربك في علم الكلام وغير ذلك. (كاتب جلبي ، كشف الظنون ، ٢/ ١٣٤٨، اسماعيل باشا البغدادي ، هدية العارفين ، ١/ ١٣٢) .

(٢) في ن[١] ، ن[٢] ، م : تكرارا .

(٣) في م : بدء .

(٤) في م : فيه .

(٥) أنظر في المعراج : على القاري ،شرح الفقه الاكبر، ص ١١١ – ١١٢ .

(٦) في م : من من ، و هي مكررة .

(٧) في ن[١] ، ن[٢] : دجلة .

(٨) في م : مجائها .

(٩) ساقط من ن[٢] ، م .

(١٠) في ش : الناس .

(١١) ابن ماجه ، الفتن ، ٣٥(٢/ ١٣٧٠)، رقم ٤٠٩١، ٤٠٩٢ ، ابن الاثير، جامع الاصول ، ١٠/ ٣٣٦ – ٣٣٨ .

فيظهر اولا في صورة ملك من الملوك الجبابرة ثم يدعى النبوة فيتبع على[١] ذلك الجهلة من بنى آدم و غالب من يتبعه العوامّ والنساء و في حديث ابن عمر :«ان المسيح الدجال اعور العين اليمنى كأنّ عينه طافئة» اى بارزة[٢] و هى التى خرجت عن نظائرها[٣] .

و في حديث[٤] حذيفة :«الدجال الاعور العين اليسرى»[٥] . ولم يكن الاختلاف بين هذا الحديث و في حديث ابن عمر من سهو الراوى . فلعله عليه السلام اراد بالعور في احدى العينين ذهابها و في الاخرى تعيبها[٦] و مدة مقامه /في الدنيا يوما يوما[٧] كسنة و يوما كشهر و يوما كجمعة و سائر ٧٣ و ايامه[٨] كايّام الناس[٩] .

بيان ذلك في كتاب الفتن[١٠] لنعيم بن حماد حيث روى عن ابن مسعود عن رسول الله[١١] صلى الله عليه وسلم[١١] يقول :«الدجال انا رب العالمين و هذه الشمس تجرى باذنى أفتريدون أن أحبسها فتحبس الشمس[١٢] حتى يجعل اليوم كالشهر و الجمعة كالسنة . اخرجه ابن كثير[١٣] . و قد

---

(١) في م : في .
(٢) البخارى ، التوحيد ، ١٧(٨/ ١٧٢) ، مسلم ، الفتن، ٢٠(٤/ ٢٢٤٧) رقم ٢٠ ، احمد بن حنبل ، المسند ، ٢/ ٣٣، ٣٧ ، ١٢٤ ، ٥/ ٣٨ .
(٣) في م : طاير ، وهو تصحيف .
(٤) ساقط من م .
(٥) مسلم، الفتن ، ٢٠(٤/ ٢٢٤٩) ، رقم ١٠٤ ، ابن ماجه، الفتن ، ٣٣(٢/ ١٣٥٣)، رقم ٤٠٧١، احمد بن حنبل ، المسند ، ٥/ ١٦، ٢٢١ .
(٦) في م : بعينها .
(٧) ساقط من م .
(٨) في م : الايام .
(٩) أنظر في مدة مقام الجال : ابن الاثير، جامع الاصول، ١٠/ ٣٤١ .
(١٠) في م : العين ، وهو تصحيف .
(١١)...(١١) في ن[١]: صلى الله تعالى عليه وسلم، وفي م :صلعم .
(١٢) ساقط من م .
(١٣) أنظر في الجال : ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم، ٣/ ١٩٥ – ١٩٦ .

كثر الاحاديث في الدجال ، و تعداد ذلك يؤدّى الى الاملال فمن أنكر ذلك من الخوارج و الجهمية و بعض أهل الاعتزال فلا نزاع في انه مبتدع ضالّ .

القول في خروج ياجوج و ماجوج

(و خروج ياجوج و ماجوج) قبيلتان من(١) ولد يافث بن نوح و قيل : ياجوج من الترك ، و ماجوج من الجيل ، وهم يخرجون في ايام عيسى بن مريم بعد قتله الدجال فيهلكهم الله تعالى (٢) في ليلة واحدة ببركة دعائه (٣) عليه السلام (٣) . قال الله تعالى(٤) اذا فتحت ياجوج و ماجوج وهم من كل حدب ينسلون و اقترب الوعد الحقّ (٥)﴿فاذا هى شاخصة﴾(٥) الاية (٦) . و في مسند الامام احمد عن ابى هريرة عن رسول الله (٧) صلى الله عليه و سلم (٧):«ان ياجوج و ماجوج ليحفرون السد كلّ يوم حتى اذا كادوا يرون /شعاع الشمس قال الذى عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا فيعودون ٧٣ ظ اليه فيجدونه كاشدّ ما كان حتى اذا (٨) بلغوا مدتهم و اراد الله ان يبعثهم الله الناس حفروا حتى اذا(٨) كادوا (٩) يرون شعاع الشمس قال الذى عليهم(١٠) اغدوا فستحفرون ان شاء الله . و يستثنى فيعودون اليه فيجدونه على هيئته حين تركوه و يخرجون على الناس . و زاد في بعض

---

(١) ساقط من م .
(٢) ساقط من ن٢ .
(٣)...(٣) في ن١: عليه الصلوة و السلام ، و في ن٢، م : عم .
(٤) ساقط من م .
(٥)...(٥) ساقط من ش ، ن١، م .
(٦) الانبياء (٢١) ، ٩٦ .
(٧)...(٧) في ن١: صلى الله تعالى عليه وسلم ،وفي ن٢: عليه السلام ،وفي م: صلعم .
(٨)...(٨) ساقط من م .
(٩) في م : كانوا .
(١٠) في م : عليه .

الروايات يخرجون مقدمتهم بالشام و ساقتهم بخرسان فيشربون المياه [١] و يختمّ الناس منهم في حصونهم ، ولا يقدرون على اتيان مكة والمدينة و بيت المقدس»[٢] .

القول في طلوع الشمس من المغرب

و لما فرغ من الايات الارضية الحادثة [٣] شرع في الايات السماوية فقال (و طلوع الشمس من المغرب) عن أبي هريرة أنه قال قال : [٤] عليه السلام[٤] :«لا تقوم الساعة حتى تطلع الشمس من مغربها فاذا رآها الناس آمن من[٥] عليها فذلك حين لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل» اخرجه البخاري في تفسير قوله تعالى :«يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها»[٦] و قد اخرجه ايضا غير[٧] الترمذي [٨] . والاحاديث في ذلك كثيرة . و في تذكرة القرطبي الحكمة في ذلك أن ابراهيم / [٩] عليه ٧٤و السلام[٩] قال لنمرود : فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر والمنجمون ينكرون ذلك و يقولون أنه غير ممكن

---

(١) في م : الماء .
(٢) ابن ماجه ، الفتن ، ٣٣(٢/ ١٣٦٤)، رقم ٤٠٨٠ ، الترمذي، تفسير سورة ١٨ (الكهف)، ١٩(٥/٣١٣)، رقم ٣١٥٣، احمد بن حنبل، المسند، ٢/ ٥١٠ ، ٥١١ .
(٣) ساقط من م .
(٤)...(٤) في ن[١]: عليه الصلوة والسلام ، و ساقط من ن[٢] .
(٥) في ش : من آمن ، و هي مكررة .
(٦) الانعام (٦) ، ١٥٨ .
(٧) في م : عن .
(٨) البخاري ،تفسير سورة ٦ (الانعام) ، ٩(٥/ ١٩٠)، الفتن، ٢٥ (٨/ ١٠١)، مسلم، الايمان، ٧٢(١/ ١٣٧)، رقم ٢٤٨، الترمذي، الفتن، ٢١(٤/ ٤٧٧)، ٢١٨٣، الجمعة، ٣٥٣(٢/ ٣٥٩)، رقم ٤٨٨، ابن ماجه، الفتن، ٣٢(٢/ ١٣٥٢)،رقم ٤٠٦٨، الامام مالك ،الموطأ، الجنائز ، ١٦(١/ ٢٤١) ، رقم ٥٣ ، احمد بن حنبل، المسند، ٢/ ٢١٠، ٣/ ٥١٧.
(٩)...(٩) في ن[٢]: ع م .

فيطلعها الله يوما من المغرب ليرى المنكرين[١] قدرته في أن الشمس في ملكه ان شاء اطلعها من المشرق ، و ان شاء اطلعها من المغرب[٢] .

و أقول : لا يبعد أن يكون الحكمة[٣] في ذلك[٣] ان الناس حينئذ[٤] لما قلبوا الامور و عكسوا الاحوال جعل الله الشمس تطلع من مغربها اشعارا بأن ذلك انما تسبب من فعلهم القبيح ، و تعكيسهم الفضيح .والله[٥] اعلم بحقيقة الحال[٥] .

القول في عيسى عليه السلام من السماء و سائر علامات يوم القيمة

(و نزول عيسى[٦] عليه السلام[٦] من السماء) عند المنارة البيضاء شرقي دمشق . و قد استفيد ذلك من قوله تعالى :«و ان من أهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته»[٧] . قال ابن جرير في تفسيره عن ابن عباس قبل موت عيسى[٨] عليه السلام[٨] و هو عند نزول عيسى بن مريم عن أبي هريرة أنه قال قال رسول الله[٩] صلى الله عليه و سلم[٩] :«والذي نفسي بيده ليوشكن أن ينزل فيكم ابن مريم حكما[١٠] عدلا فينكسر الصليب ، و يقتل الخنزير ، و يضع الجزية ، و يفيض المال حتى /لا يقبله[١١] احد حق ٧٤ ظ

---

(١) في م : المنكرين .
(٢) أنظر : ابن جرير الطبري، جامع البيان ، ٣/ ٢٤ ـ ٢٥ .
(٣)...(٣) ساقط من م .
(٤) في ن١ ، ن٢ ، م : ح .
(٥)...(٥) في ن٢ : بحقيقة الحال اعلم .
(٦)...(٦) في ن٢ : ص م .
(٧) النساء (٤) ، ١٥٩ .
(٨)...(٨) في ن١ ، ن٢ ، م : ابن مريم .
(٩)...(٩) في ن١ : صلى الله تعالى عليه و سلم .
(١٠) في م : حكما و .
(١١) في م : يقبل .

تكون[١] السجدة خيرا من الدنيا وما فيها . ثم قال أبو هريرة اقرأوا ان شئتم ، وان من أهل الكتاب الا[٢] ليؤمنن به قبل موته». أخرجه البخاري و مسلم[٣] .

ولا يذهب عليك ان يتمعون من أهل الكتاب حيث[٤] امر[٥] نزول عيسى[٥] اقل قليل . و مضمون الاية الكريمة[٦] يقتضي العموم و الشمول لكل أهل الكتاب . فالمعنى والله أعلم . وان من أهل الكتاب الا ليؤمنن به اى بعيسى بأنه عبد الله و رسوله قبل أن يموت ذلك الاحد ، و لو حين تزهق روحه . غايته أن لا يكون ايمانه نافعا . و ليس في الاية ما يدل على النفع[٧] نعم لا يبعد ان يخصص بقرينة الاحاديث التي روينا عموم أهل الكتاب بالذين في زمن ظهوره و نزول[٨] عليه السلام[٨] .

فان قلت : ثبت في الظنّ القطعي ان نبينا[٩] عليه السلام[٩] خاتم النبيين . قال الله تعالى :«ما كان محمد ابا أحد من رجالكم ولكن رسول الله و خاتم النبيين»[١٠] . فكيف جاز نزوله بعد نبينا[١١] عليه السلام[١١] [لا يقال انه[١٢] عليه السلام[١٢] يتابع نبينا[١٣] عليه السلام[١٣]][١٤] لان شريعته قد نسخت فلا يكون له وحي و نصب احكام بل

---

(١) في ن٢: يكون ، و ساقط من م .
(٢) ساقط من ن٢ .
(٣) البخاري، المظالم، ٣١(٣/ ١٠٧)، البيوع، ١٠٢(٣/ ٤٠)، مسلم، الايمان، ٧١(١/ ١٣٦)، رقم ٢٤٣، الترمذي، الفتن، ٥٤(٤/ ٥٠٦)، رقم ٢٢٣٣، ابن ماجه، الفتن، ٣٣(٢/ ١٣٦٢)، رقم ٤٠٧٧، احمد بن حنبل، المسند، ٣/ ١٧ .
(٤) في م : حتى .
(٥)...(٥) في ن٢: نزل عيسى عم ، و في م : نزل .
(٦) ساقط من م .
(٧) أنظر في أهل الكتاب : ابن جرير الطبري، جامع البيان، ١٦/ ١٩ .
(٨)...(٨) في ش : عم .
(٩)...(٩) في ن١: عليه الصلوة والسلام .
(١٠) الاحزاب (٣٣) ، ٤٠ .
(١١)...(١١) في ن١: عليه الصلوة و السلام .
(١٢)...(١٢) في ش : عم .
(١٣)...(١٣) في ن٢: عم .
(١٤) ما بين الحاصرتين ساقط من م .

يكون خليفة رسول الله [١] على الله تعالى عليه و سلم [١] لانا نقول لايجوز ان يكون معزولا / من النبوة فقوله تعالى : خاتم النبيين اعم من ان ٧٥ و يكون نبيا له احكام نسخت اولا . قلت : المراد من قوله تعالى خاتم النبيين انه [٢] اخر من نبيٍّ من بني آدم و عيسى [٣] عليه السلام [٣] قد نبيٌ قبله [٤] عليه الصلوة و السلام [٤] .

(و سائر علامات يوم القيمة) من الدخان ، و دابة الارض ، و الخسف في المشرق ، و الخسف بالمغرب [٥] ، و خسف بجزيرة العرب (على ما وردت به الاخبار الصحيحة) المثبتة في الكتب الصحاح (حق) كائن لا ينكره الا مبتدع رجيم [٦] .

(و الله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم) فلا يضل سالكه . و فيه رمز الى ان المهتدى من يستمسك بكتابه هذا . و انما ختم كتابه بهذا اقتداء [٧] بالنبى عليه السلام [٧] . فانه [٨] عليه السلام [٨] ختم كتابه الذى ارسله هرقل بمثله حيث قال في آخره . و السلام على من اتبع الهدى عصمنا الله تعالى [٩] من الزيغ و الردى ، و جعلنا من المتمسكين بحبل الهداية و التقى [١٠] و الحمد لله على التمام و على الرسول افضل السلام [١٠] .

---

(١)...(١) ساقط من ش ، ن٢ ، م .
(٢) ساقط من م .
(٣)...(٣) ساقط من ن٢ .
(٤)...(٤) في ن٢ ، م : ع م ، و ساقط من ش .
(٥) في ن١ ، ن٢ : في المغرب .
(٦) انظر في علامات القيامة : على القارى ، شرح الفقه الاكبر ، ص ١١٢ - ١١٣ .
(٧)...(٧) في ن١ : بالنبى عليه الصلوة و السلام ، و في ن٢ : بالنبى ع م ، و في م : للنبى عليه السلام .
(٨)...(٨) في ن١ : صلى الله تعالى عليه و سلم ، و في ن٢ : ع م .
(٩) في ن١ : سبحانه ، و ساقط من ن٢ ، م .
(١٠)...(١٠) في ن١ : بحرمة سيدنا محمد واله واصحابه الذين بخوهر الهدى والحمد لله وحده . و تم الكتاب بعون الملك الوهاب . و تنتهى نسخة م بهذه العبارات : (وقع الفراغ على يد مؤلفه الحقير الياس بن ابراهيم الشهير بالسينابى عصمه الله تعالى من الزيغ والتعالى سنة خمس و ستين و ثمانمائة قد وقع الفراغ من كتابه ناقلا من كتاب مؤلفه . في اواخر ذى الحجة من شهور سنة ثلث وخمسين و تسعمائة ببلدة بروسا حماها الله

مراجع البحث

ابن الاثير ، مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزرى : جامع الاصول في أحاديث الرسول ، تحقيق عبد الملاح ، طبع لبنان ١٤٨٩ – ١٩٦٩ – ١٣٩٢ / ١٩٧٢ .

ابن حزم ، ابو محمد على بن أحمد بن حزم الظاهرى : الفصل في الملل و الاهواء و النحل ، (ج ١ – ٥)، طبع بيروت ١٣٩٥/١٩٧٥م.

ابن سعد ،محمد بن سعد بن منيع الزهرى البصرى : الطبقات الكبرى (السيرة الشريفة النبوية)، (ج١ – ٨)، طبع بيروت ١٣٨٠ هـ .

ابن كثير ، عماد الدين أبو الفضل اسماعيل بن كثير القرشى : تفسير القرآن العظيم ، (ج ١ – ٤) ، طبع بيروت ١٣٨٨هـ/١٩٢٩م.

ابن ماجه ، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزوينى : سنن ابن ماجه ، (ج ١–٢)، طبع القاهرة ١٩٥٢ م .

أبو حنيفة ، نعمان بن ثابت الكوفى : العالم و المتعلم، نقله مصطفى اوز الى اللغة التركية، طبع استانبول ١٩٨١ م .

———— ، الوصية،نقله مصطفى اوز الى اللغة التركية، طبع استانبول ١٩٨١ م.

أبو داود ، سليمان بن الاشعث السجستانى الازدى : سنن ابى داود ، (ج ١– ٥) ، طبع استانبول ١٩٨٣ م .

ابو العزّ ، على بن محمد الحنفى : شرح العقيدة الطحاوى ،طبع بيروت ١٤٠٤هـ / ١٩٩٤ م .

أبو المنتهى، أحمد بن محمد المغنيساوى : شرح الفقه الاكبر،طبع استانبول ١٣٠٧هـ / ١٨٨٩ م .

احمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل : المسند، (ج ١– ٦)، طبع مصر ١٣١٣ هـ .

الاشعرى، الشيخ أبو الحسن على بن اسماعيل : الابانة عن اصول الديانة، طبع المدينة المنوّرة ١٩٧٥ م .

البابرتي ، أكمل الدين محمد بن محمود : شرح الوصية ، بمدينة مغنيسا في المكتبة الشعبية في قسم الاثار القديمة تحت رقم ٢/١٥٧٠.

البخاري ، عبد العزيز بن أحمد : كشف الاسرار على اصول البزدوي ، (ج ١- ٤)، طبع استانبول ١٣٠٧هـ / ١٨٨٩م .

البخاري ، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم الجعفي :صحيح البخاري، (ج١-٨) ، طبع استانبول ١٩٧٩ م .

البزدوي ، أبو اليسر محمد بن محمد عبد الكريم : كتاب اصول الدين ، تحقيق هانز بيتر لنس ، طبع القاهرة ١٣٨٣هـ / ١٩٦٣م .

البغدادي ، لسماعيل باشا بن محمد امين بن مير سليم : هدية العارفين اسماء المؤلفين و آثار المصنفين ، (ج ١- ٢) ، طبع استانبول ١٩٥١- ١٩٥٥ م .

البغدادي ، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي : كتاب أصول الدين ، طبع استانبول ١٣٤٦هـ / ١٩٢٨م .

البياضي ، العلامة كمال الدين أحمد بن سنان الدين : اشارات المرام من عبارات الامام ، تحقيق يوسف بن عبد الرزّاق ، طبع مصر ١٣٦٨هـ / ١٩٤٩ م .

البيضاوي ، القاضي ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر الشافعي: أنوار التنزيل و أسرار التأويل ، (ج ١-٦) ،طبع استانبول ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م (مع تفاسير الخازن،و النسفي، وابن عباس) .

الترمذي ، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة : سنن الترمذي (أو الجامع الصحيح)، (ج ١- ٧)، طبع القاهرة ١٩٣٧ م .

التفتازاني ، سعد الدين مسعود بن عمر : شرح المقاصد ،(ج١ - ٢)، طبع استانبول ١٢٧٧هـ .

الجرجاني ، سيد شريف : شرح المواقف ، طبع استانبول ١٢٣٩هـ/ ١٨٢٣م .

الجويني ، امام الحرمين عبد الملك بن عبد الله : كتاب الارشاد الى قواطع الادلة في اصول الاعتقاد ، تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى و عبد المنعم عبد الحميد ، طبع مصر١٣٧٥هـ/١٩٥٠م .

ـــــــــــ ، العقيدة النظامية في الاركان الاسلامية ، تحقيق احمد حجازى السقا ، طبع مصر ١٣٩٩هـ / ١٩٦٣ م .

الخازن ، علاء الدين على بن محمد بن ابراهيم البغدادى :لباب التأويل في معانى التنزيل ، (ج ١-٦) ، طبع استانبول ١٩٧٩م ، (مع تفاسير البيضاوى و النسفى و ابن عباس) .

الدارمى ، ابو محمد عبد الله بن عبد الرحمان بن الفضل بن بهرام سنن الدارمى ، (ج ١-٢) ، طبع دمشق ١٣٤٩هـ .

الدوانى ، جلال الدين محمد بن اسعد : العقائد العضدية ، طبع استانبول ١٣٩٠هـ / ١٨٧٣ م .

الزركلى ، خير الدين : الاعلام قاموس تراجم الاشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربين و المستشرقين ، (ج ١-١١)، طبع بيروت ١٩٦٩ م .

الزمخشرى ، ابو القاسم محمود بن عمر : الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون أقاويل ، (ج ١ - ٤)، طبع مصر ، ١٩٦٦م .

الشعرانى ، الشيخ عبد الوهاب : مختصر التذكرة القرطبى ،طبع المكتبة العامرة باستانبول ، ١٤٠٤هـ / ١٨٨٥م .

الشيبانى ، ابو عبد الله محمد بن الحسن: الجامع الكبير ، تحقيق ابو الوفاء الافغانى ، طبع حيدرآباد ١٣٥٦هـ / ١٩٣٧م .

الصابونى ، نور الدين احمد بن محمود بن أبى بكر : البداية في أصول الدين ، تحقيق بكر طوبال اوغلى، طبع آنقره ١٩٧٩ م .

الطبرى ، ابو جعفر محمد بن جرير : جامع البيان عن تاويل آى القرآن، (ج ١-٣٨)، طبع مصر ١٣٧٣هـ / ١٩٥٤م .

العجلونى ، اسماعيل بن محمد الجراحى : كشف الخفاء و مزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على السنة الناس ، (ج١-٢)، طبع بيروت ١٣٥١هـ .

علي القاري ، ملا علي بن سلطان محمد الحنفي : شرح الفقه الاكبر ، طبع طبع مصر ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٥ م .

الغزالي ، حجة الاسلام محمد بن محمد بن أبي حامد محمد : احياء علوم الدين ، (ج١- ٤) ، طبع مصر ١٣٠٦ هـ / ١٨٨٨ م .

فريد الدين ، عطار : تذكرة الاولياء ، ترجمة سليمان علوداغ ، طبع بروسه ١٩٨٤ م .

الفيروزآبادي، أبو طاهر محمد بن يعقوب الشافعي : تنوير المقياس من تفسير ابن عباس ، (ج١-٦) ، طبع استانبول ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩ م . (مع تفاسير القاضي و النسفي و الخازن) .

القرشي ، محي الدين ابو محمد عبد القادر محمد بن محمد ، ابن أبي الوفاء المصري : الجواهر المضية في طبقات الحنفية (ج ١-٢) ، طبع حيدرآباد الكن ، ١٣٣٢ هـ .

القرطبي ، أبو عبد الله محمد بن احمد الانصاري ، الجامع لاحكام القرآن ، (ج ١-٢٠) ، طبع استانبول ١٣٠٣ هـ / ١٨٨٥ م .

القشيري ، عبد الكريم : الرسالة القشيرية في علوم التصوف ، طبع مصر ١٣٨٦ هـ / ١٩٧٢ م .

كاتب جلبي ، مصطفى بن عبد الله الشهير بحاجي خليفة : كتاب كشف الظنون عن اسامي الكتب و الفنون (ج١-٢)،طبع استانبول ١٣٦٠ هـ / ١٩٤١ م .

الكاساني ، علاء الدين أبي بكر بن مسعود الحنفي : بدائع الصنائع في في ترتيب الشرائع ، (ج ١-٧) ، طبع بيروت ١٤٠٢ هـ/ ١٩٨٢م .

كحالة ، عمر رضا : معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية (ج١-١٥) ، طبع دمشق ١٣٧٦ م .

الكردري ، ابن بزاز محمد بن محمد : مناقب الامام الاعظم ، طبع بيروت ١٤٠١ هـ / ١٩٨٠ م .

الماتريدي ، أبو منصور محمد بن محمود السمرقندي : شرح الفقه الاكبر ، طبع حيدرآباد ١٣٢١ هـ / ١٩٠٣ م .

ـــــــــــــــ ، كتاب التوحيد ، تحقيق فتح الله خليف،طبع استانبول ١٩٧٩ م .

مالك ، الامام مالك بن انس : الموطأ ، (جـ١-٢) ، طبع القاهرة ١٩٥١ م .

مسلم ، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيرى النيسابورى : صحيح مسلم ، (جـ ١-٥) ، طبع بيروت ١٩٥٥ م.

المناوى ، محمد عبد الرؤوف : فيض القدير شرح الجامع الصغير ، (جـ١-٦) ، طبع ١٣٩١ هـ / ١٩٧٢ م .

موفق بن احمد، المكى : مناقب الامام الاعظم أبى حنيفة ، طبع بيروت ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م .

النسائى ، ابو عبد الرحمان لحمد بن شعيب بن على بن حجر : سنن النسائى ، (جـ ١-٨) ، طبع بيروت ١٣٤٨ هـ / ١٩٣٠ م .(مع بشرح السيوطى و حاشية السندى) .

النسفى ، أبو المعين ميمون بن محمد المكحولى : تبصرة الادلة ، مخطوطة مكتبة قيصرى راشد افندى ،تحت رقم ٤٩٦ .

النسفى ، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود الحنفى : مدارك التنزيل و حقائق التأويل ، (جـ ١-٦) ، طبع استانبول ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م .

ونسنك ، الدكتور ا . ى . : المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوى ، (جـ ١- ٧) ، طبع ليدن ١٩٣٦-١٩٧٩ م .

(Wensinck, Prof. Dr. A. J.,
Concordance et Indices de la Tradition Musulmane,
Leiden, 1936-1969).