كتاب

نظم الفرائد وجمع الفوائد فى بيان المسائل
التى وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية
فى العقائد مع ذكر أدلة الفريقين للعلامة
عبد الرحيم بن على الشهير
بشيخ زاده عليه الرحمة
والرضوان

م

الطبعة الاولى

بالمطبعة الادبيه بسوق الخضار القديم بمصر سنة ١٣١٧ هجريه

الحمد لمن وجب له الوجوب والوجود لذاته * ودل على ذاته بذاته وآثار صفاته * والصلاة والسلام على من أرسله بالهدى وأظهر آياته * وعلى آله وأصحابه نجوم هداته وحملة أبهر بيناته * ﴿وبعد﴾ فيقول خادم خزائن الشريعة الغراء * والملة الحنيفة السمحة البيضاء * الراجي الفوز بالسعاده * عبد الرحيم بن علي المشهور بشيخ زاده * ان الحكمة الالهية من ابداع الملك والملكوت * والسر من اظهار أسرار الجبروت * ليس الا رفع الاستار عن آيات أسرار الالوهيه * وكشف الاسرار عن آثار أوصاف الربوبيه * ولا سبيل الى ذلك الكنز المخزون * والاخذ من دره المكنون * في البحر المشحون * الا بالاطلاع على المعارف الالهية في مقام الشهود * والوقوف بما استقر عليه حملة الشرع في القرن المشهود * ولقد اعتلت أمواج بحارها في السابقين الاولين * وازدادت نضارة رياضها في السلف الصالحين * الا انه لما لم تقتض الحكمة الالهية الثبات على الاتفاق * تشتتت الآراء في الاقطار والآفاق * ثم بعناية الله تعالى لم يزل جم غفير عن مناهج حق اليقين * وجمع كثير عن مسالك علم اليقين * لكن لتعسر العروج الى معارجهما * وعدم تيسر الارتقاء الى مدارجهما * وقف تمييزهما بثنية الوداع للقفول * بل دني تعين آثار شموسهما للافول * ولطالما حدثت نفسي بأن أنظم درر فرائدهما بنظم غريب * وغرر فوائدهما بترتيب عجيب * لكن

عزة المأخذ ورفعة المرام * يردداني في الاخذ بين الاقدام والاحجام * ثم لما وقفت بخزائن الكتب الفاخره * وجواهر الحقائق وكنوز العلوم الزاخره * وزواهر الدقائق نظمتهما ليقرع الاسماع آثار المسالك العلية * ويتجلى للضمائر أنوار المذاهب الجلية * ويشاهد لاسمائه الحسنى شواهد الامتياز * ويعاين لصفاته العلى دلائل الاعجاز * وتتبين الاسرار في خزائن الكتاب المكنون * ويرفع عن وجوه معاني آياته استار الظنون * راجيا من كل الامور لديه * أن ينفعني به في مقامي بين يديه * وأن يجعله خالصا لوجهه الكريم * ووسيلة الى الفوز بجنات النعيم * يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من أتى الله بقلب سليم * وحيث جمعت الفوائد * ونظمت الفرائد * سميته نظم الفرائد * وجمع الفوائد * مشتملا على أربعين فريدة مع الشواهد والعوائد * ومع ما يحتاج اليه من الفوائد والزوائد

﴿الفريدة الاولى في تفسير الوجوب﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى ان الوجوب بالذات تحقق الحقيقة في نفسها بحيث تتنزه عن قابلية العدم والواجب بذاته ما يجب ان يتحقق حقيقته بلا مدخل الغير كما في تعديل العلوم وشرحه للصدر العلامة وقد عبر عنه بكون الذات عين الوجود بمعنى انه كان وجودا خاصا قائما بذاته غير منتزع من غيره * وفي شرح العقائد لجلال الدين الدواني ان هذا مذهب محققي المتكلمين * وذهب المشايخ من الاشاعرة الى انه يفسر بكون الذات مقتضية لوجوده فالواجب ما اقتضى ذاته وجوده كما في المواقف وشرحه الشريفي وهو المشهور واختاره صاحب الصحائف وقد عبر عنه بكون الذات علة تامة لوجوده كما هو المصرح به في شرح الدواني والمستفاد من حكمة العين والتفسير الكبير لفخر الدين الرازي * استدل مشايخ الحنفية بان ما قد أجمع عليه الاجماع من ان ذات الواجب ما لا يتصور في العقل عدمه يوجب ان ذات الواجب لا يسبقه ولا يلحقه العدم حتما وذلك مع القطع بكون الوجود عين الذات في ذات الواجب يوجب تفسير وجوب الوجود بتحقق الذات في نفسها بحيث تتنزه عن قابلية العدم * واحتج مشايخ الاشاعرة بأن ضرورة الوجود ثابتة وانها بسبب الذات لا بسبب الغير فاذا

تحققت ضرورة الوجود بسبب الذات تحقق الوجوب الذاتي من حيث انه تحققت ضرورة الوجود بسبب الذات وان لم يتحقق لم يتحقق الوجوب من حيث انه لم تتحقق الضرورة المذكورة وعدم تحقق ذلك محال فالوجوب الذاتي هو ضرورة الوجود باقتضاء الذات فالوجود باقتضاء الذات كما يستفاد من الصحائف للامام السمرقندي *الجواب انه لما ثبت ان الوجود غير زائد على الذات بل عينه لا يتصور فيه الاقتضاء وأن الشئ ما لم يكن موجودا لا يتصور منه الاقتضاء كما انه ما لم يوجد لم يوجد اذ الايجاد فرع الوجود وانه لو كانت الماهية علة لوجودها لزم تقدم وجودها على ايجادها نفسها كما في شرح العقائد للدواني ﴿فائدة﴾ في تعديل العلوم ان ما يتصور ان اقتضى ذاته الوجود فواجب أو العدم فممتنع أولا فممكن لكنا معاشر الحنفية لا نقول هكذا لان الوجود غير زائد على الذات خصوصا في الواجب ولا ذات للمعدوم لا سيما الممتنع فكيف يقتضي بل نقول المفهوم ان كان له حقيقة يجب أن تتحقق بلا مدخل للغير فواجب والا فان وجب عدمه لنفس المفهوم فممتنع والا فممكن الاول يسمى واجبا بالذات والثاني ممتنعا بالذات والثالث ممكنا بالذات ولا يرد ما ذكر وهو أن الوجود غير زائد على الذات ولا ذات للممتنع

﴿الفريدة الثانية في أن الوجوب عدمي أم لا﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى أن الوجوب ليس أمرا زائدا على الذات ولا عدميا ولا اعتباريا كما هو المصرح به في تعديل العلوم وشرحه والمستفاد من الصحائف وغيره واختاره الامام الرازي في الاربعين *وذهب جمهور مشايخ الاشاعرة الى أن الوجوب أمر اعتباري لا وجود له في الخارج كما في المواقف والطوالع وغيرهما احتج مشايخ الحنفية بان الوجوب يؤكد الوجود فلو كان الوجوب عدميا لكان أحد النقيضين سببا لتأكد الآخر وانه محال و بأن الوجوب يناقض اللاوجوب والداخل تحت اللاوجوب اما الممتنع واما الممكن الخاص وهما يجوز أن يكونا معدومين فاذن اللاوجوب محمول على المعدوم فيكون معدوما واذا كان اللاوجوب معدوما كان الوجوب موجودا ضرورة ان أحد النقيضين لابد وان يكون ثابتا كما في الاربعين و بانه لا فرق بين قولنا وجوبه عدمي و بين قولنا ليس له وجوب لعدم التمايز بين

العدميات

العدميات فلا يكون فرق بين الوجوب المنفي ونفي الوجوب فيلزم نفي الوجوب عن واجب الوجود تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا * وهذا كما قال رئيس العقلاء الشيخ علي بن سينا من أن امكانه لا أي امكانه عدمي ولا امكان له أي ليس له امكان واحد لعدم التمايز بين العدميات فلا يكون فرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان كما يستفاد من المواقف وغيره * واحتج مشايخ الاشاعرة بانه لو كان موجودا لكان اما نفس الماهية أو داخلا فيها أو خارجا عنها الاولان باطلان لانه نسبة بين الماهية والوجود فيكون متأخرا عن الماهية والثالث يقتضي جواز كون الواجب ممكنا اذ الخارج يحتاج فيكون ممكنا وحينئذ جاز زواله عن الواجب كما في الصحائف * الجواب أنا نختار الاول ولا نسلم كونه نسبة لان الوجوب عين حقيقة الواجب كما ثبت برهانه فلا يمكن كونه نسبة كما يستفاد من المواقف وشرحه وبأنه لو كان وجوديا لكان له وجود وهو يشارك غيره فيه ويمتاز بخصوصية فيكون وجوده غير ماهيته فان وجب اتصافها به كان للوجوب وجوب ويتسلسل والا أمكن زواله عنها وعند زواله لا يبقى الواجب واجبا كما في الصحائف * الجواب انا نمنع التسلسل اذ وجوب الوجوب نفسه على قياس ما قالوا ان وجود الوجود عين الوجود ولو سلم فجائز بعد أن يكون الوجوب عين الذات أن يكون وجوب الوجوب وما بعده من المراتب أمرا اعتباريا فان وجود فرد من أفراد طبيعة لا يستلزم وجود جميعها كما يستفاد من الصحائف والمواقف * وفي الاربعين المعارضات باسرها متعارضة بوجه واحد وهو أن الوجوب لو كان عدما محضا في الخارج لم يكن الشئ في الخارج موصوفا بانه واجب فهذا يقتضي نفي واجب الوجود لذاته وهو محال

﴿الفريدة الثالثة في ان الوجود هل هو زائد على الذات أم عينها﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى أن الوجود ليس زائدا على ذات واجب الوجود تعالى وتقدس كما في فوائد الامام السمرقندي في أصول الدين وتعديل العلوم للصدر العلامة والى هذا ذهب الشيخ أبو الحسن الاشعري كما في شرح أم البراهين للامام السنوسي وشرح التجريد للشريف العلامة * وذهب مشايخ الاشاعرة الى أن الوجود زائد على ذات واجب الوجود كما في المواقف وشرح أم البراهين وغيرهما * وذكر في شرح

الصحائف ان الوجود قد يراد به الذات فعلى هذا يكون نفس الماهية وقد يراد به الكون فعلى هذا يكون غيرها انتهى * قال فى التعديل جعل الخلاف لفظيا وليس كذلك بل هو بحث معنوى مطلوب بالبرهان فالخلاف فى أن الوجود بمعنى الكون هل نفس كون الذات ذاتا أو عرض قائم بالذات بعد كون الذات ذاتا * احتج مشايخ الحنفية بانه لو كان الوجود صفة زائدة قائمة بالذات لزم أن يكون قبل قيام الوجود بها لها وجود فيلزم كون الشئ موجودا مرتين هذا خلف و يلزم تقدم الشئ على نفسه ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق ويعود الكلام فى ذلك الوجود السابق ان كان غير الوجود اللاحق بان يقال لو كان الوجود السابق صفة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود ثالث و تتسلسل الوجودات الى ما لا نهاية وهو ممتنع كما فى المواقف وشرحه الشريفى * واحتج مشايخ الاشاعرة بانه لو لم يكن وجود الواجب مغايرا لماهيته بل كان وجودا مجردا قائما بذاته هو عين ماهية الواجب فتجرده عن الماهية وقيامه بذاته اما لذاته فيكون كل وجود مجردا لانه مقتضى الذات فيكون وجود الممكن أيضا مجردا عن الماهية وهو باطل واما لغيره فيكون تجرد واجب الوجود لعلة منفصلة فلا يكون الواجب واجبا لاحتياجه فى تجرده وقيامه بذاته الى غيره هذا خلف * و بأن الواجب مبدأ الممكنات كلها فلو كان هو الوجود المجرد القائم بذاته فالمبدأ للممكنات اما الوجود وحده أو الوجود مع قيد التجرد الاول يقتضى ان يكون كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له فيكون وجود كل شئ من الأشياء الموجودة مبدأ لكل شئ منها لكون الوجودات متساوية متماثلة الماهية وهو ظاهر البطلان والثانى يقتضى أن يكون التجرد وهو عدم العروض جزأ من مبدأ الوجود أى فاعله وهو محال لانه لما جاز كون المركب من العدم موجدا مع كونه معدوما جاز أن يكون العدم الصرف موجدا وهو محال أيضا * الجواب أن النزاع أولا ليس فى الوجود المشترك بين الموجودات بل فى وجوده الخاص فاذن ما صدق عليه أنه وجودى أى ما يحمل عليه الوجود مواطأة ليس هو فى الواجب أمرا زائدا بل هو عين ماهية الواجب وقائم بذاته وهو المجرد المقتضى بخصوصية ذاته تجرده عن الماهية وقيامه بذاته وهو المبدأ للممكنات ولا يلزم من ذلك أن يكون سائر الوجودات المخالفة

له فى الماهية مجردا ومبدأ وبهذا القدر تم الجواب عن الوجهين كما فى المواقف وشرحه الشريفى ﴿فائدة﴾ فى التعديل وشرحه وجود كل شئ عند أهل الحق عين ماهيته فان عنى بها حقيقة الشئ المحمولة عليه بهو هو وفى قوله هو عينها تسامح وتجوز اذ المراد أن وجود الشئ هو عين كون الشئ ماهيته فوجود الانسان هو عين كونه حيوانا ناطقا فان الحيوان الناطق هو الموجود لا الوجود أو يراد بالوجود الموجود فيراد أن مفهوم الموجود هى الماهية لان الوجود عرض عام

﴿الفريدة الرابعة فى أن البقاء هل هو الوجود المستمر أم زائد على الوجود﴾

ذهب المشايخ من الحنفية الى أن البقاء الوجود المستمر فليس زائدا على الوجود كما فى تعديل العلوم للصدر العلامة والشرح القديم للعمدة والى هذا أشار الامام الطحاوى فى عقيدته واختاره بعض مشايخ الاشاعرة قال القاضى أبو بكر الباقلانى وامام الحرمين والامام الرازى البقاء هو نفس الوجود فى الزمان الثانى لا أمر زائد عليه * وذهب أبو الحسن الاشعرى ومن تابعه الى انه صفة وجودية زائدة على الوجود كما فى المواقف وشرحه الشريفى وشرح الجوهرة للامام اللقانى * استدل المشايخ من الحنفية بانه لو لم يكن البقاء نفس الوجود بل كان زائدا لكان له بقاء اذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لان كونه باقيا انما هو بواسطة البقاء والمفروض زواله وحينئذ تتسلسل البقاآت الموجودة المترتبة معا كما فى المواقف وشرحه * واحتج مشايخ الاشاعرة بان الواجب باق بالضرورة فلا بد أن يقوم به معنى هو البقاء كما فى العالم والقادر ثم البقاء لا يكون عبارة عن الوجود بل زائدا عليه لان الوجود متحقق بدون البقاء كما فى أول الحدوث بل يتجدد بعده صفة هى البقاء كما فى المواقف وشرحه * الجواب انه لا يعقل من البقاء الا كونه موجودا أبدا مع القطع فى كونه غير زمانى وغير واقع فيه اذ ليس بالقياس الى وجوده تعالى ماض ولا حال ولا استقبال كما فى الزمانيات والا يكون وجوده تعالى زمانيا فاذا قلنا كان الله تعالى موجودا فى الازل وهو موجود الآن ويكون موجودا فى الابد لم نرد به أن وجوده تعالى فى تلك الازمنة بل أردنا انه مقارن معها ومستمر مع حصولها من غير أن يتعلق بها كتعلق الزمانيات كما فى اشارات المرام نقلا عن شرح المواقف فالبقاء ذلك الوجود مع اعتبار

مقارنته الازمنة من غير أن يتعلق بالازمنة فلا يكون معنى زائدا على الوجود مع انه لو كان البقاء على ما قاله الشيخ يلزم أن يستفيد ويستكمل الوجود البقاء من التجدد فيكون زمانيا هذا * وفى أم البراهين وشرحه للامام السنوسى بعض الائمة يقول معنى البقاء الوجود المستمر فى المستقبل كما أن معنى القدم استمرار الوجود فى الماضى الى غير النهاية. وكأن هذه العبارة تجنح قائلها الى انهما صفتان نفسيتان لكون الوجود صفة نفسية ويرد على هذا المذهب انهما لو كانتا نفسيتين لزم أن لا تعقل الذات بدونهما وذلك باطل بدليل أن الذات العلية يعقل وجودها ثم يطلب البرهان على قدمها وبقائها ولا يذهب على أحد أن هذا لا يرد على ماذهب اليه الائمة الحنفية لان الوجود عين الذات وليس صفة نفسية كما مر برهانه فلا يكونان صفتين نفسيتين عندهم ﴿فائدة﴾ فى شرح أم البراهين للامام السنوسى ان القدم بمعنى سلب العدم السابق على الوجود والبقاء بمعنى سلب العدم اللاحق للوجود فهما صفتان سلبيتان فى الاصح عندهم وفى شرح الجوهرة للامام اللقانى ان القدم والبقاء صفتان سلبيتان عند المحققين من الاشاعرة

﴿الفريدة الخامسة فى تفسير صفة القدرة﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى أن القدرة صفة أزلية له تعالى تتعلق وفق الارادة بمعنى صحة صدور الاثر والتمكن من الترك كما فى تعديل العلوم للصدر العلامة وفى اشارات المرام لقاضى القضاة البيضاوى وأشار اليه فى الصحائف * وذهب مشايخ الاشاعرة الى انها صفة تؤثر فى المقدورات عند تعلقها بها كما فى شرح جوهرة التوحيد للامام اللقانى وشرح المواقف للشريف العلامة وشرح العقائد لسعد الدين التفتازانى وغيره * احتج مشايخ الحنفية بأن القادر على الفعل قد يوجده وقد لا يوجده وقد كان الله تعالى قادرا على خلق ألف شمس وألف قمر على هذه السماء الا انه ما أوجده وصحة هذا النفى والاثبات يدل على أن المعقول من كونه موجدا مغاير للمعقول من كونه قادرا كما صرح به الامام الرازى فى تفسيره وهذا تفصيل ما قال صاحب الصحائف من أنه تعالى كان قادرا على خلق الشموس والاقمار فى هذا العالم لكنه ما خلقهما فالقدرة حاصلة دون التخليق فهما متغايران وفى التعديل ان القدرة ثابتة على المعدومات لا التكوين

* واستدل مشايخ الاشاعرة بأن القدرة مؤثرة على سبيل الجواز أى جاز أن تتعلق بالتأثير وجاز أن لا تتعلق به وصفة الخلق ان كانت مؤثرة أيضا على سبيل الجواز كانت عين القدرة فلا يصح تجريد التأثير عن القدرة واثبات صفة أخرى وان كانت مؤثرة على سبيل الوجوب لزم ان يكون الله تعالى موجبا لا مختارا وهو محال صرح بذلك الامام فخر الدين الرازى وأشار اليه صاحب التعديل * الجواب أن تأثير صفة الخلق فى المخلوق على سبيل الوجوب بمعنى انه متى خلق الله تعالى وجب وجود الخلق والا يلزم العجز وأما تعلق تلك الصفة باختياره وهو المراد بالحصول فعلى سبيل الجواز بمعنى أنه تعالى متى شاء خلق ومتى شاء لم يخلق والقدرة بعكس ذلك أى تأثيرها على سبيل الجواز وحصولها لله تعالى على سبيل الوجوب فلصفة الخلق جهتان جهة الايجاب وجهة الجواز ولا يلزم من جهة ايجابه كونه تعالى موجبا لما عرفت ان معناه انه متى خلق وجب وجود الخلق ولا من جهة جوازه بالتفسير المذكور كونه قدرة لما عرفت ان جهة جوازه غير جهة جواز القدرة * فبهذا انكشفت الشبهة واندفع ما فى المقاصد من ان الحنفية اشتهر منهم القول به وهم ينسبونه الى قدمائهم حتى قالوا ان قول الامام الطحاوى له الخالقية ولا مخلوق اشارة الى هذا الا انهم سكتوا عما هو أصل الباب أعنى مغايرته للقدرة من حيث تعلقها باحد طرفى الفعل والترك

﴿الفريدة السادسة فى ان صفة الارادة هل فيها المحبة والرضى أم لا﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى انه لا محبة فى صفة الارادة وان الارادة لا تستلزم الرضى والمحبة كما فى المسايرة للامام ابن الهمام بل الارادة أعم منهما كما فى اشارات المرام معزيا الى عامة أهل السنة وأشار اليه فى العمدة والتمهيد للامام النسفى * وذهب الشيخ الاشعرى وتابعوه الى أن المحبة بمعنى الارادة وكذلك الرضى كما فى شرح الوصية للشيخ الاكمل وصرح بذلك امام الحرمين فى الارشاد وقال الآمدى فى الابكار ذهب الجمهور منا الى ان المحبة والرضى والارادة بمعنى واحد كما فى اشارات المرام * احتج مشايخ الحنفية بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وبقوله تعالى والله لا يحب الفساد حيث دلت الآيتان على ان الكفر والفساد ليسا برضاه تعالى ومحبته وقد ثبت ان الكل بارادته

فثبت ان الارادة لا تستلزم الرضى والمحبة * واحتج مشايخ الاشاعرة بانه لا يراد الا ما يكون مرضيا ومحبوبا ومعنى قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر لا يرضى الكفر دينا وفى الارشاد لامام الحرمين الرب تعالى وتقدس لا يحب الكفر ولا يرضاه معاقبا عليه أو المراد بالعباد من وفق للايمان * الجواب ان تعلق الارادة بالمحبوب والمرضى انما هو بالغلبة لا باللزوم اذ كثيرا ما يجد الانسان فى نفسه ارادة ما يكره وجوده لأمر ما كارادة الكى تداويا وكذلك لا يريد وجود أمر يحبه لحلال يلزم من وجوده كما فى المسايرة للامام ابن الهمام وما قصدوا من معنى الآية خلاف نصوص القرآن اذ الرضى من الله تعالى الثواب على الفعل أو ترك الاعتراض عليه والمحبة قريب من الرضى كما فى شرح الوصية للشيخ الاكمل * لا يقال الكفر والمعاصى بقضائه تعالى والرضى بالقضاء واجب فيكون الرضى بالكفر واجبا اذ لا شك ان الكفر مقضى لا قضاء * ووجوب الرضى انما هو بالقضاء دون المقضى * والرضى منه تعالى بخلق الكفر ليس الا لمجازاة سوء الاختيار وذلك لا يستلزم الرضى بالمخلوق ولا ترك الاعتراض عليه كما يستفاد من المواقف وشرحه الشريف

﴿الفريدة السابعة فى صفة السمع والبصر﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى ان صفة السمع تتعلق بما يصح أن يكون مسموعا والبصر يتعلق بما يصح ان يكون مبصرا او يتعلقان بالموجودات * واختاره عامة المتكلمين كما فى تعديل العلوم والكفاية والتلخيص * وذهب الشيخ الاشعرى ومن تابعه الى انهما يتعلقان بكل موجود كما فى المسايرة لابن الهمام يعنى انه تعالى يسمع ويرى فى الازل ذاته العلية وجميع صفاته الوجودية ويسمع ويرى فيما لا يزال ذوات الكائنات كلها وجميع صفاتها الوجودية سواء كانت من قبيل الاصوات أو غيرها كما فى شرح أم البراهين للامام السنوسى وشرح الجوهرة للامام اللقانى * واحتج مشايخ الحنفية بأن تعلق سمعه تعالى بما يصح أن يكون مسموعا وبصره بما يصح أن يكون مبصرا مفهومان من الكتاب والسنة شايعان من غير نكير فيهما والتعميم لم يقم عليه دليل يعتد به شرعا والعقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها كما فى شرح المواقف * واحتج مشايخ الاشاعرة بانه لا يجب ادراك المبصر

بالبصرة بل يجوز ادراكه بالسامعة الا انه جرى عادته تعالى بافاضة ادراكه عند استعمال الباصرة فعلى هذا لا يتوقف انكشاف المبصرات عليه تعالى على صفة البصر بل يصح أن تنكشف عليه تعالى بالسمع وبالعكس * الجواب ان ماذكروه ولو سلم دلالته على التعميم الا أن الرأى المجرد بدعة فى الشريعة فاولى أن يكون ذلك فى علم التوحيد والصفات صرح بذلك الشيخ على القارى فى شرح الفقه الأكبر ﴿فائدة﴾ ذكر الامام النسفى فى شرحه للعمدة ان المعدوم الممتنع كاجتماع النقيضين وغيره لا يتعلق به رؤية الله تعالى بالاتفاق وأما المعدوم الممكن فقد اختلف فيه حتى وقع فيه المناظرة بين الامام العالم النحرير نور الدين الصابونى وبين الشيخ رشيد الدين فى ان العالم قبل وجوده مرئى لله تعالى أم لا * استدل الامام بالنقل والعقل أما النقل فقد أفتى أئمة سمرقند وأئمة بخارى بانه غير مرئى له تعالى وذكر الامام الصفار فى آخر كتاب التلخيص ان المعدوم مستحيل الرؤية * وكذا قال السلف من المفسرين والمتكلمين واما العقل فلان الشعر الأبيض سواده معدوم فى الحال فان كان ذلك السواد مرئيا لله فلا يخلو من أن رآه فى هذا الشعر أو فى شعر آخر اولا فى محل فان رآه فى هذا الشعر فقد رآه أسود وأبيض فى حالة واحدة وهو محال * وان رآه فى محل آخر يكون المتصف بالسواد ذلك المحل لا هذا وان رآه لا فى محل فهو محال والمحال ليس بمرئى اتفاقا وذكرا على هذا ابحاثا طويلة تركناها لطولها * وههنا استدلال آخر ذكره بعض الفضلاء بقوله

وما المعدوم مرئيا وشيئا * لفقه لاح فى يمن الهلال

وقد طال الكلام فى وجه تخريجه فى زماننا ويمكن تخريجه على نحو ماذكرنا والله الموافق

﴿الفريدة الثامنة فى صفة الكلام﴾

* ذهب المشايخ من الحنفية الى أن القرآن كلام الله تعالى منه بدا بلا كيفية قولا كما فى عقيدة الامام الطحاوى معزيا الى الامام الأعظم وصاحبيه وشرحه للشيخ أبى المحاسن القونوى والنور اللامع للامام الناصرى * قال الامام الغزنوى وغيره من المشايخ ارادوا به انه تعالى هو المتكلم به أظهره لمن أراد قولا بلا كيفية فاطلع

على قوله الذى هو صفة ازلية قائمة بذاته وليس من ضرورة الاطلاع حدوث ما يطلع عليه فانا اطلعنا على آثار قدرة الله تعالى ولا يلزم من ذلك حدوث القدرة * وقال الشيخ أبو المحاسن فى شرحه العقيدة كلام الطحاوى وكلام غيره من السلف منه بدا بلا كيفية قولا يرد قول من قال انه معنى واحد لا يتصور سماعه منه * ويؤيده المأثور عن أئمة الحديث والسنة من انه تعالى لم يزل متكلما اذا شاء ومتى شاء وكيف شاء وان نوع الكلام قديم وما اشتهر عن الامام الأعظم فلما كلم موسى كلمه بكلامه الذى هو له صفة يعنى انه كلمه بمضمون كلامه القديم الازلى الاقدس يعنى حين جاء كلمه كما يفهم ذلك من قوله تعالى ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه فيفهم منه الرد على من يقول انه معنى واحد لا يتصور أن يسمع كما فى شرح الشيخ على القارى نقلا عن شرح عقيدة الطحاوى * وما قال الامام الرستغفينى فى الارشاد والامام النسفى فى التبصرة من أن هذه العبارات دلالات على المعانى اللغوية والاشخاص وأحوالها كموسى وكلامه وشخص فرعون وغرقه هى أيضا دلالات على ذكر الله تعالى اياها فى الازل واخباره عنها وذلك هو المعنى بكلامه * وفى اشارات المرام لقاضى القضاة نقلا عن الشرح الجديد للدوانى للعلامة خوجه جمال الدين اختلفت عباراتهم فى معنى الكلام النفسى فتارة يريدون به معنى هذه الالفاظ والعبارات وتارة يريدون به صفة وحدانية بسيطة قديمة قائمة بذاته تعالى * وذهب مشايخ الأشاعرة الى ان كلامه تعالى امر واحد كما فى الاربعين للامام الفخر الرازى والكفاية لنور الدين البخارى وشرح العقائد للجلال الدوانى * واختلف فى كيفية وحدته فذهب بعض مشايخ الاشاعرة الى انه واحد وحدة شخصية واختاره الشيخ الاشعرى فى رواية وبعضهم الى انه واحد وحدة نوعية يعنى يتحقق فى نوع واحد هو الخبر كما فى شرح مختصر المنتهى لسيف الدين الابهرى ونسب الى جمهور الاشاعرة واختاره الامام الرازى وفى فصول البدائع ان الكلام عند الشيخ نوع واحد هو الخبر كما فى اشارات المرام * استدل مشايخ الحنفية بقوله تعالى ولو ان ما فى الارض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله وقوله تعالى قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مددا حيث

كانت الآيتان الكريمتان نصين فى الكثرة وتعدد المعانى والتأويل لا يصار اليه الا عند الضرورة وفى تفسير الامام السجاوندى عن قتادة ان كلمات ربى كلامه وحكمه وان قال فى التفسير الكبير أصحابنا حملوا الكلمات على متعلقات علم الله تعالى وان المراد منها الالفاظ الدالة على متعلقات تلك الصفة الازلية فان الاول هو المناسب لسوق الآية الكريمة و بيان عدم النفاد و بأن معنى قوله تعالى ولا تقربوا الزنى مباين لمعنى قوله تعالى وأقيموا الصلوة وأتوا الزكوة ومعنى آية الكرسى ليس معنى آية المداينة ومعنى سورة الاخلاص ليس معنى سورة تبت كما فى شرح الفقه الاكبر للشيخ على القارى فدلت الآيات على تعدد المعانى وعدم اتحادها * واحتج مشايخ الاشاعرة بانه لو تعدد كلامه تعالى لاستند الى الذات اما بالاختيار أو بالايجاب وهما باطلان أما الاول فلان القديم لا يستند الى المختار وأما الثانى فلان نسبة الموجب الى جميع الاعدام سواء فيلزم وجود كلام لا يتناهى * الجواب أن كثرة المعانى واختلافها ضرورى فدليل الوحدة مضاد للضرورة وان استلزام البعض البعض لا يوجب الاتحاد على ما فصلناه فى تهذيب الاشارات ﴿تتمة﴾ فى المسايرة للامام ابن الهمام اتفق أهل السنة من الحنفية والشافعية على انه تعالى متكلم بكلام نفسى لم يزل تعالى متكلما به لكن اختلفوا فى انه تعالى هل هو متكلم لم يزل متكلما فعن الشيخ الاشعرى نعم ونقل بعض متكلمى الحنفية عن أكثر أهل السنة لا قال ابن الهمام هذا عندى حسن فان معنى المكلمية لا يراد به ههنا نفس الخطاب الذى يتضمنه الامر والنهى كما قتلوا المشركين ولا تقربوا الزنى اذ ذلك الخطاب داخل فى الكلام القديم الذى الله تعالى متكلم به وانما يراد بمعنى المكلمية اسماع لمعنى فاخلع نعليك ولمعنى وما تلك بيمينك يا موسى وحاصل هذا عروض اضافة الكلام خاصة للكلام القديم باسماع مخصوص بلا واسطة كما قال الشيخ الاشعرى و بلا واسطة معتادة كما قال الشيخ علم الهدى أبو منصور الماتريدى ولا شك فى انقضاء هذه الاضافة بانقضاء الاسماع وقال ابن أبى شريف الشافعى فى شرح المسايرة التحقيق ان الذى يثبته الاشعرى المكلمية بمعنى آخر غير ماذكره الامام ابن الهمام وهو مبنى على أصل له خالف فيه غيره بيان ذلك ان المتكلمية والمكلمية مأخوذان من الكلام لكن باعتبارين مختلفين عند الشيخ

الاشعرى فالمتكلمية مأخوذ من الكلام باعتبار قيام الكلام بذات الله تعالى وتقدس وكونه صفة له وهذا محل وفاق لا اختلاف فيه وأما المكلمية فمأخوذ عند الاشعرى من الكلام القائم بذاته تعالى لكن باعتبار تعلقه أزلا بالمكلف بناء على ماذهب اليه هو واتباعه من تعلق الخطاب ازلا بالمعدوم الذى سيوجد وشدد سائر الطوائف النكير عليهم فى ذلك فالاشعرى قال بالمكلمية بمعنى تعلق الخطاب فى الأزل بالمعدوم والمنكرون لهذا الاصل يفسرون المكلمية بالاسماع الذى مر ذكره من الاسماع لمعنى فاخلع تعليلك الى آخر ماذكر * وقد أورد على مذهب الأشعرى ان التعلق ينقطع بخروج المكلف عن أهلية التكليف بموته ونحوه ولو كان قديما لما انقطع * وأجيب بان المنقطع التعلق التنجيزى وهو حادث وأما الازلى فلا ينقطع ولا يتغير

﴿ فائدة ﴾ قال الشريف العلامة فى شرح المواقف ان للمصنف مقالة مفردة ومحصولها أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر القائم بالغير والشيخ الأشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الأصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القائم عنده وأما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالته على ماهو كلام حقيقى حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه أيضا لكنها ليست كلامه تعالى حقيقة وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من أنكر كلامية مابين دفتى المصاحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وعدم كون المعارضة والتحدى بكلام الله تعالى الحقيقى وعدم كون المقروء والمحفوظ كلام الله تعالى حقيقة الى غير ذلك فوجب حمل كلام الشيخ على انه أراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده أمرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقروء بالالسن محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة * ومايقال من أن الحروف والألفاظ مرتبة متعاقبة فجوابه أن ذلك الترتيب انما يوجد فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الأدلة * وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخرو أصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيته تم كلامه * وفى شرح

المواقف الشريفي وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولاشبهة في انه أقرب الى الأحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة انتهى * قال بعض المحققين ليس معناه انه ليس بين أجزائه ترتيب وضعي وهيئة تأليفية كيف والحروف بدونه لا تكون كلمة والكلمات بدونه لا تكون كلاما بل معناه انه ليس بينها ترتيب في الوجود وتعاقب فيه حتى يكون وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض كما في اشارات المرام * اعلم ان وجه قول من قال من الأشاعرة كلام الله واحد وحدة شخصية أن كلامه تعالى لا ينقسم في الازل الى الأمر والنهي والخبر والاستفهام والنداء بل يحصل ذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات * وقول من قال انه واحد وحدة جنسية أن كلامه تعالى ينقسم اليها في الازل * وقول من قال انه واحد وحدة نوعية أن الكلام نوع واحد هو الخبر المفسر بالنسبة بين المفردين وسائر الأقسام ينقسم اليها لعارض اختلاف المسند فالخبر باستحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك امر وعكسه نهي وقد فصلنا ذلك في تهذيب الاشارات * وقول من قال انه أمر واحد أن الأوامر المتعددة في الظاهر تدل على معنى واحد في الحقيقة وهو الدعاء الى فعل الخير وكذا النهي يدل على معنى واحد وهو الدعاء الى الامتناع من فعل الشر حتى لو قال الشارع افعلوا الخير يندرج تحته جميع الأوامر ولو قال امتنعوا عن الشر يندرج تحته جميع النواهي والأمر بالشئ نهي عن ضده واذا كان الشر ضده الخير كان الأمر بالخير متضمنا للنهي عن الشر وهو حقيقة الكلام وهي في الحقيقة معنى واحد كما في الكفاية لنور الدين البخاري وههنا وجه آخر لبيان الوحدة النوعية ذكره صاحب البدائع

﴿الفريدة التاسعة في بيان ان الكلام النفسي هل يسمع أم لا﴾

ذهب الامام علم الهدى أبو منصور الماتريدي ومن تابعه الى أن الكلام النفسي لا يسمع كما في المسايرة للامام ابن الهمام واشارات المرام وغيرهما * وذهب الشيخ أبو الحسن الاشعري ومن تابعه الى انه يجوز سماعه وان ما سمعه موسى عليه السلام كلامه تعالى النفسي كما في التفسير الكبير للامام فخر الدين الرازي والمسايرة لابن الهمام وغيرهما

*فى المسايرة هذا بناء على ان السماع يتعلق بكل موجود عند الاشعرى كما تتعلق الرؤية به والكلام النفسى موجود فيجوز سماعه وفى اشارات المرام الصوت والحرف شرط لحقيقة السماع وأمارته الدوران معه وجودا وعدما فلا يقاس على الرؤية لان الشروط المذكورة للرؤية شروط عادية فقياس السماع على الرؤية بلا جامع هذا * وقال ابن أبى شريف فى شرح المسايرة ان ماذكر لا يصلح أن يكون محلا للخلاف لانه اما أن يفرض الكلام فى الاستحالة عقلا فلا يتأتى انكاره امكان أن يخلق الله تعالى للقوة السامعة ادراك الكلام النفسى أو يفرض فى الاستحالة عادة ولا يتأتى انكاره امكان ذلك خرقا للعادة بل قد أخذ صاحب التبصرة من عبارة الشيخ أبى منصور الماتريدى فى كتاب التوحيد ما يقتضى جواز سماع ماليس بصوت. فالخلاف انما هو فى الواقع للسيد موسى عليه السلام هل وقع سماع كلامه تعالى النفسى أم لا فانكر الشيخ أبو منصور الماتريدى سماعه الكلام النفسى وقال الشيخ الاشعرى ان ماسمعه كلامه النفسى * استدل المشايخ من الحنفية بقوله تعالى فلما رآها تودى يا موسى الآية حيث كان المسموع هو الصوت المحدث لانه تعالى رتب النداء على انه رأى النار فالمرتب على المحدث محدث فالنداء محدث *وفى التفسير الكبير أهل السنة من أهل ماوراء النهر قد أثبتوا الكلام القديم الا انهم قالوا ان الذى سمعه موسى عليه السلام صوت خلقه الله تعالى فى الشجرة واحتجوا بالآية الكريمة على أن المسموع هو الصوت المحدث لا كلامه تعالى الازلى وقد ذكر واوجهه * واستدل مشايخ الاشاعرة بقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما من حيث ان الظاهر اسماعه كلامه تعالى الازلى النفسى ولذا قال فى المقاصد اختصاص موسى عليه السلام بكليم الله لسماعه كلامه تعالى الازلى بلا صوت ولا حرف واختاره الامام حجة الاسلام كما فى اشارات المرام * الجواب انه لا دليل لهم يدل على أن موسى عليه السلام سمع الكلام الازلى كما فى الكفاية لنور الدين البخارى ولما لم يقم دليل على ذلك أبقوا المقام على العدم الاصلى فكونه كليم الله لا يكون الا بكونه سامعا كلامه اللفظى بغير واسطة الملك أو الكتاب ويدل على هذا قوله تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا حيث لا شك ان التكليم بطريق الوحى لا يدخل فيه السماع

اذالوحى ايقاع معنى فى القلب بطريق الخفية وكذا التكليم بطريق الارسال اذيسمع فيه صوت الرسول لاصوت المرسل وأما التكليم بطريق من وراء الحجاب فبواسطة الصوت والحرف فالمسموع هو الدال على كلام الله تعالى لا نفس الكلام

﴿الفريدة العاشرة فى بيان صفة التكوين﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى أن التكوين صفة أزلية لله تعالى كما فى التأويلات للشيخ أبى منصور الماتريدى وتعديل العلوم للصدر العلامة وغيرهما * وذهب مشايخ الاشاعرة الى أن التكوين ليس صفة له تعالى بل أمر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة المؤثر الى الاثر كما فى شرح الجوهرة والمسايرة والمقاصد وغيرها * احتج مشايخ الحنفية بانه أجمع الاجماع واتفق النقل والعقل على أنه تعالى موجد للكائنات ومكون للعالم واطلاق اسم المشتق على الشئ من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق وصفا له قائما به ممتنع ضرورة استحالة وجود الاثر بدون الصفة التى بها يحصل الاثر * وبأنه اشتمل نص كتاب الله تعالى بأنه على كل شئ قدير وانه خالق كل شئ مع أن المقدورات ليست موجودة فى الازل كما ان المخلوقات ليست موجودة فيه فتجويز التوصيف بأحدهما وانكار التوصيف بالآخر بادخاله تحت الآخر مع مغايرة مفهوميهما قطعا ليس الا تحكما * واحتج مشايخ الاشاعرة بأنه لو كان المراد بالتكوين نفس مؤثرية القدرة فى المقدور فهى صفة نسبية لا توجد الا مع المنتسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين ولو كان المراد أنه صفة مؤثرة فى وجود الاثر فهى عين القدرة وحينئذ ان كان لها تأثير فى وجود المقدور فان كان على سبيل الصحة يلزم اجتماع المثلين أى اجتماع صفتين مستقلتين بالتأثير على المقدور الواحد وهو محال وان كان على سبيل الوجوب استحال أن لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى فيكون الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو باطل كما فى شرح الطوالع للاصفهانى * الجواب أن ما يكون وصفا له تعالى فى ايجاد المكونات مبدأ التكوين فهو صفة مؤثرة فى وجود الاثر والقدرة صفة له تعالى بمعنى صحة صدور الاثر وهو أخص مطلقا من القدرة لان القدرة متساوية النسبة الى جميع المقدورات ومبدأ التكوين خاصة بما يدخل منها فى الوجود والقدرة لا تقتضى كون المقدور موجودا

ومبدأ التكوين يقتضيه وقولهم يلزم اجتماع المثلين انما يلزم لو كان متعلقهما واحدا وأما اذا كان متعلق القدرة صحة صدور الاثر ومتعلق التكوين صدور الاثر فلا يلزم * وقولهم فيكون الله موجبا بالذات قلنا لا يلزم ذلك اذ ذلك الوجوب ليس بمعنى أنه كان واجبا عليه تعالى أن يوجد بل بمعنى انه اذا أراد ايجاد شئ كان حصول ذلك الشئ واجبا * وتحقيق المقام أن تعلق مبدا التكوين ليس الا على سبيل الجواز واختياره تعالى بمعنى أنه تعالى متى شاء خلق ومتى شاء لم يخلق وتأثيره على سبيل الوجوب بمعنى انه متى تعلق بوجود شئ وجب وجوده والا لجاز تخلفه عن الوجود فيوجب العجز تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا * وأما القدرة فتعلقها بصحة وجود المقدور على سبيل الوجوب كما فى شرح الطوالع وغيره وتأثيرها على سبيل الجواز * فجهة جواز مبدا التكوين غير جهة جواز القدرة كما فى اشارات المرام * ثم ان مشايخنا رحمهم الله تعالى لم يقصدوا بالتكوين ما يكون صفة نسبية كالضرب والمضروب حتى يلزم من حدوث المكون حدوث التكوين بل أرادوا به أن مبدأ التكوين صفة أزلية لله تعالى كسائر صفاته الذاتية العلمية وان تسامح بعض مشايخنا فى تفسيره باخراج المعدوم من العدم الى الوجود كصاحب التبصرة والارشاد * وفى التأويلات للشيخ علم الهدى أبى منصور الماتريدى اذا أطلق الوصف لله تعالى بما يوصف به من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به فى الازل فيوصف به لمعنى قائم بذاته قبل وجود الخلق * وفى تعديل العلوم للصدر العلامة صفات الافعال ليست نفس الافعال بل منشأ وها فالصفات قديمة والافعال حادثة * وفى التبصرة للامام أبى المعين النسفى أن الخالق وصف له تعالى اجماعا فلا بد من وجود معنى يكون به خالقا ويتصف به كسائر الصفات العلية فبماذا كر اندفع اشكالات أوردت من طرف مشايخ الاشاعرة وعدت من الصعاب * منها ما قال الامام فخر الدين الرازى فى المحصل ان عنيتم به نفس المؤثرية فهو صفة نسبية والنسبة لا توجد الا بعد المنتسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين * وان عنيتم به صفة مؤثرة فى صحة وجود الاثر فهى عين القدرة * وان عنيتم به أمرا ثالثا فبينوه * ومنها ما قال صاحب المواقف والطوالع ان القدرة لا تأثير لها فى كون المقدور فى نفسه ممكن الوجود لان امكان

الممكن بالذات وما يكون بالذات لا يكون بالغير بل القدرة صفة مؤثرة في وجود المقدور والتكوين هو تعلق القدرة بالمقدور حال ارادة ايجاده تعالى وهو حادث *ومنها ما قال صاحب المقاصد انه لا يعقل من التكوين الا الاحداث واخراج المعدوم الى الوجود ولا خفاء في انه اضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى الاثر فلا يكون موجودا عينيا ثابتا في الازل وانه لو كان أزليا لزم أزلية المكونات ضرورة امتناع التأثير بالفعل بدون الاثر وانهم أطبقوا أي الحنفية على اثبات أزليته ومغايرته للقدرة وكونه غير المكون وسكتوا عما هو أصل الباب أعني مغايرته للقدرة من حيث تعلقها باحد طرفي الفعل والترك

﴿الفريدة الحادية عشرة في بيان أن تكون الاشياء هل يتعلق﴾
﴿بقوله تعالى كن أم لا﴾

ذهب جمهور الحنفية الى أن وجود الاشياء ليس متعلقا بكن بل وجودها متعلق بتكوينها فقط وكن مجاز عن سرعة الايجاد * والى هذا ذهب علم الهدى أبو منصور الماتريدي وعامة أهل التفسير كما في شرح التأويلات للامام الاجل علاء الدين السمرقندي وتغيير التنقيح للعلامة ابن كمال باشا * وذهب الشيخ الاشعري ومن تابعه الى أن وجود الاشياء متعلق بكلامه الازلي وهذه الكلمة دالة عليه كذا في شرح التأويلات والمصرح به في التيسير والمستفاد من التلويح وغيره *احتج مشايخ الحنفية بانه لو كان كلمة كن خطابا حقيقة فاما أن يكون خطابا للمعدوم أو خطابا للموجود بعدما وجد لا جائز أن يكون خطابا للمعدوم لانه لا شئ فكيف يخاطب ولا أن يكون خطابا للموجود لانه قد كان فكيف يقال له كن فوجب حمله على ما ذهب اليه أكثر المفسرين من أن هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولة ايجاد الاشياء على الله تمثيلا للغائب أعني تأثير قدرته وتكوينه تعالى في الاشياء بالشاهد أعني أمر المطاع للمطيع في حصول المأمور به من غير توقف وليس ههنا قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بمجرد التكوين كما يستفاد من التلويح واحتج مشايخ الاشاعرة بقوله تعالى انما أمرنا لشئ اذا أردناه أن نقول له كن فيكون حيث دلت الآية الكريمة ظاهرا على أن وجود الاشياء بأمر كن فثبت القول بموجبها من غير

اشتغال بتأويلها * الجواب أن صيغة الامر لطلب المأمور به فلو كان أمر كن لطلب وجود الحادث وارادة تكوينه من غير تخلف ولا تراخ وكان أزليا لزم قدم الحوادث وأنه اذا كان أزليا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشئ على ما ينبئ عنه الآية كما يستفاد من التلويح ﴿تتمة﴾ قال بعض مشايخنا كالامام السرخسي وفخر الاسلام البزدوي ان قوله تعالى انما أمره اذا أراد شيأ أن يقول له الآية لا يراد به سرعة الايجاد مجازا كما هو عند الجمهور منا معاشر الحنفية بل التكلم بهذه الكلمة على الحقيقة من غير تشبيه ولا تعطيل في نعته يعني أن المراد حقيقة هذه الكلمة لا ان يكون مجازا كما هو عند الشيخ علم الهدى أبي منصور الماتريدي وأكثر المفسرين فعلم أن مذهبهما غير مذهب الشيخ الاشعري فان عنده وجود الاشياء بخطاب كن كما انه عند الجمهور منا بالايجاد فقط وعندهما وجود الاشياء بالخطاب والايجاد كما في شرح الفقه الاكبر لعلي القاري

﴿الفريدة الثانية عشرة ان الاسم هل هو عين المسمى أم لا﴾

* ذهب جمهور مشايخ الحنفية الى أن الاسم عين المسمى خارجا لا مفهوما فاسماء الله تعالى قديمة مطلقا كما في تعديل العلوم للصدر العلامة وشرح الطحاوي لابي المحاسن القونوي وغيرهما * وذهب الشيخ الاشعري ومن تابعه الى أن مدلول الاسم هو الذات من حيث هو هو او هو باعتبار أمر صادق عليه عارض له ينبئ عنه فيكون الاسم عين المسمى من حيث هو هو نحو الله وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبة الى غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى كما في المواقف وغيره * احتج مشايخ الحنفية بأن اسم الشئ هو مدلول اللفظ الذي وضع ليفهم منه ذاته المحمول عليه بهو هو لا نفس ذلك اللفظ فان الأمور تسند الى اسم الشئ ولو كان الاسم هو اللفظ لما صح الاسناد والحمل ولا بد من حمل المواطأة بين الاسم والمسمى فثبت أن الاسم هو المدلول لا اللفظ وثبت انه عين المسمى خارجا لا مفهوما كما في التعديل وشرحه و بأنا أمرنا بتوحيد الله تعالى فلو كان اسم الله تعالى غير الله تعالى لكان حصول التوحيد للاسم لا لله تعالى وكذا لو قال لامرأته طالق ولعبده حر لا يقع الطلاق والعتاق كما في الهادي للامام الحبازي البخاري

*واحتج