

التفسير الكبير

للإمام

أبي جعفر الصادق

BOBST LIBRARY



3 1142 01206 5390

29

Provided by the
Library of Congress
PL 480 Program

DATE DUE

IR-AR

V.1-2.

DATE DUE	



Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad
" ibn 'Umar

al-Tafsīr
al-kabīr /

التفسير الكبير

للرازي

الجزء الأول

الجزء الأول

الطبعة الثالثة

BP

130

.4

R38

1980x

v. 1-2

C. 2

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي وفقنا لأداء أفضل الطاعات ، ووفقنا على كيفية اكتساب أكمل السعادات ،
وهدانا إلى قولنا : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم من كل المعاصي والمنكرات ﴿ بسم الله الرحمن
الرحيم ﴾ نشرع في أداء كل الخيرات والمأمورات ﴿ الحمد لله ﴾ الذي له ما في السموات
﴿ رب العالمين ﴾ بحسب كل الذوات والصفات ﴿ الرحمن الرحيم ﴾ على أصحاب الحاجات
وأرباب الضرورات ﴿ مالك يوم الدين ﴾ في إيصال الأبرار إلى الدرجات ، وإدخال الفجار في
الدركات ﴿ إياك نعبد وإياك نستعين ﴾ في القيام بأداء جملة التكليفات ، ﴿ اهدنا الصراط المستقيم ﴾
بحسب كل أنواع الهدايات ﴿ صراط الذين أنعمت عليهم ﴾ في كل الحالات والمقامات
﴿ غير المغضوب عليهم ولا الضالين ﴾ من أهل الجهالات والضلالات .
والصلاة على محمد المؤيد بأفضل المعجزات والآيات ، وعلى آله وصحبه بحسب تعاقب
الآيات ، وسلم تسليما .

أما بعد : فهذا كتاب مشتمل على شرح بعض ما رزقنا الله تعالى من علوم سورة
الفتاححة ، ونسأل الله العظيم أن يوفقنا لاتمامه ، وأن يجعلنا في الدارين أهلا لآكرامه
وإنعامه ، إنه خير موفق ومعين ، وبأسعاف الطالبين قين ، وهذا الكتاب مرتب على مقدمة ،
وكتب ، أما المقدمة ففيها فصول : -

الفصل الأول

في التنبيه على علوم هذه السورة على سبيل الاجمال

أعلم أنه مر على لساني في بعض الأوقات أن هذه السورة الكريمة يمكن أن يستنبط
من فوائدها ونفائسها عشرة آلاف مسألة ، فاستبعد هذا بعض الحساد ، وقوم من أهل
الجهل والغي والعناد ، وحملوا ذلك على ما ألفوه من أنفسهم من التعلقات الفارغة عن المعاني ،
والكلمات الخالية عن تحقيق المعاهد والمباني ، فلما شرعت في تصنيف هذا الكتاب ، قدمت
هذه المقدمة لتصير كالتنبيه على أن ما ذكرناه أمر يمكن الحصول ، قريب الوصول ، فنقول
وبالله التوفيق : إن قولنا ﴿ أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ﴾ لاشك أن المراد منه الاستعاذة
بالله من جميع المنهيات والمحظورات ، ولا شك أن المنهيات إما أن تكون من باب

الاعتقادات ، أو من باب أعمال الجوارح ؛ أما الاعتقادات فقد جاء في الخبر المشهور قوله صلى الله عليه وسلم « ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة : كلهم في النار إلا فرقة واحدة » وهذا يدل على أن الاثنتين والسبعين موصوفون بالعقائد الفاسدة ، والمذاهب الباطلة ؛ ثم إن ضلال كل واحدة من أولئك الفرق غير مختص بمسئلة واحدة ، بل هو حاصل في مسائل كثيرة من المباحث المتعلقة بذات الله تعالى ، وبصفاته ، وبأحكامه ، وبأفعاله ، وبأسمائه ، وبمسائل الجبر ، والقدر ، والتعديل ، والتجزئ ، والثواب ، والمعاد ، والوعد ، والوعيد ، والأسماء ، والأحكام ، والامامة ، فإذا وزعنا عدد الفرق الضالة - وهو الاثنان والسبعون - على هذه المسائل الكثيرة بلغ العدد الحاصل مبلغا عظيما ، وكل ذلك أنواع الضلالات الحاصلة في فرق الأمة ، وأيضا فمن المشهور أن فرق الضلالات من الخارجين عن هذه الأمة يقربون من سبعائة ، فإذا ضمت أنواع ضلالاتهم إلى أنواع الضلالات الموجودة في فرق الأمة في جميع المسائل العقلية المتعلقة بالإلهيات ، والمتعلقة بأحكام الذوات والصفات ؛ بلغ المجموع مبلغا عظيما في العدد ، ولا شك أن قولنا ﴿ أعوذ بالله ﴾ يتناول الاستعاذة من جميع تلك الأنواع ، والاستعاذة من الشيء لا يمكن إلا بعد معرفة المستعاذ منه ، وإلا بعد معرفة كون ذلك الشيء باطلا وقيحا ، فظهر بهذا الطريق أن قولنا ﴿ أعوذ بالله ﴾ مشتمل على الألوف من المسائل الحقيقية اليقينية ، وأما الأعمال الباطلة فهي عبارة عن كل ماورد النهي عنه : إما في القرآن ، أو في الأخبار المتواترة ، أو في أخبار الأحاد ، أو في إجماع الأمة ، أو في القياسات الصحيحة ، ولا شك أن تلك المنهيات تزيد على الألوف ، وقولنا ﴿ أعوذ بالله ﴾ متناول لجميعها وجمالها ، فثبت بهذا الطريق أن قولنا ﴿ أعوذ بالله ﴾ مشتمل على عشرة آلاف مسألة ، أو أزيد ، أو أقل من المسائل المهمة المتعبرة .

(١) سُورَةُ الْفَاتِحَةِ
تَكْرِيماً لِمَا فِيهَا مِنْ أَسْمَاءِ الْمَسْتَمْتَعِينَ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿١﴾

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢﴾ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿٣﴾ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴿٤﴾
إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾ أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾ صِرَاطَ
الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿٧﴾

وأما قوله جل جلاله ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ ففيه نوعان من البحث : النوع الأول : تفسير البسمة قد اشتهر عند العلماء أن الله تعالى ألفا وواحدا من الأسماء المقدسة المطهرة ، وهي موجودة في الكتاب والسنة ، ولا شك أن البحث عن كل واحد من تلك الأسماء مسألة شريفة عالية ، وأيضا فالعلم بالاسم لا يحصل إلا إذا كان مسبوقا بالعلم بالسمى ، وفي البحث عن ثبوت تلك المسميات ، وعن الدلائل الدالة على ثبوتها ، وعن أجوبة الشبهات التي تذكر في نفيها مسائل كثيرة ، وبمجموعها يزيد على الألوف ، النوع الثاني من مباحث هذه الآية : أن الباء في قوله ﴿بسم الله﴾ باء الإلصاق ، وهي متعلقة بفعل ، والتقدير : باسم الله أشرع في أداء الطاعات ، وهذا المعنى لا يصير ملخصا معلوما إلا بعد الوقوف على أقسام الطاعات ، وهي العقائد الحقة والأعمال الصافية مع الدلائل والبيئات ، ومع الأجوبة عن الشبهات ، وهذا المجموع ربما زاد على عشرة آلاف مسألة .

ومن اللطائف أن قوله ﴿أعوذ بالله﴾ إشارة إلى نفي ما لا ينبغي من العقائد والأعمال ، وقوله ﴿بسم الله﴾ إشارة إلى ما ينبغي من الاعتقادات والعمليات ، فقوله ﴿بسم الله﴾ لا يصير

معلوماً إلا بعد الوقوف على جميع العقائد الحقة ، والأعمال الصافية ، وهذا هو الترتيب الذي يشهد بصحته العقل الصحيح ، والحق الصريح .

أما قوله جل جلاله ﴿ الحمد لله ﴾ فاعلم أن الحمد إنما يكون حمداً على النعمة ، والحمد على النعمة لا يمكن إلا بعد معرفة تلك النعمة ، لكن أقسام نعم الله خارجة عن التحديد والاحصاء ، كما قال تعالى (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) ولنتكلم في مثال واحد ، وهو أن العاقل يجب أن يعتبر ذاته ، وذلك لأنه مؤلف من نفس وبدن ؛ ولا شك أن أدون الجزمين وأقلهما فضيلة ومنفعة هو البدن ، ثم إن أصحاب التشريح وجدوا قريباً من خمسة آلاف نوع من المنافع والمصالح التي دبرها الله عز وجل بحكمته في تخليق بدن الإنسان ، ثم إن من وقف على هذه الأصناف المذكورة في كتب التشريح عرف أن نسبة هذا القدر المعلوم المذكور إلى ما لم يعلم وما لم يذكر كالقطرة في البحر المحيط ، وعند هذا يظهر أن معرفة أقسام حكمة الرحمن في خلق الإنسان تشتمل على عشرة آلاف مسألة أو أكثر ، ثم إذا ضمت إلى هذه الجملة آثار حكم الله تعالى في تخليق العرش والكروسي وأطباق السموات ، وأجرام النيرات من الثوابت والسيارات ، وتخصيص كل واحد منها بقدر مخصوص ولون مخصوص وغير مخصوص ، ثم يضم إليها آثار حكم الله تعالى في تخليق الأمهات والمولدات من الجمادات والنباتات والحيوانات وأصناف أقسامها وأحوالها - علم أن هذا المجموع مشتمل على ألف ألف مسألة أو أكثر أو أقل ، ثم إنه تعالى نبه على أن أكثرها مخلوق لمنفعة الإنسان ، كما قال تعالى (وصخر لسكم مافي السموات ومافي الأرض) وحينئذ يظهر أن قوله جل جلاله ﴿ الحمد لله ﴾ مشتمل على ألف ألف مسألة ، أو أكثر أو أقل .

نعم الله تعالى
التي لا تحصى

وأما قوله جل جلاله ﴿ رب العالمين ﴾ فاعلم أن قوله ﴿ رب ﴾ مضاف وقوله ﴿ العالمين ﴾ مضاف إليه ، وإضافة الشيء إلى الشيء تمتنع معرفتها إلا بعد حصول العلم بالمتضايين ، فن الحمال حصول العلم بكونه تعالى رباً للعالمين إلا بعد معرفة رب والعالمين ، ثم إن العالمين عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى ، وهي على ثلاثة أقسام : المتحيزات ، والمفارقات ، والصفات ، أما المتحيزات فهي إما بسائط أو مركبات ، أما البسائط فهي الأفلاك والكواكب والامهات ، وأما المركبات فهي المواليد الثلاثة ، واعلم أنه لم يقم دليل على أنه لا جسم إلا هذه الأقسام الثلاثة ، وذلك لأنه ثبت بالدليل أنه حصل خارج العالم بخلافه لا نهاية له ، وثبت بالدليل أنه تعالى قادر على جميع الممكنات ، فهو تعالى قادر على أن يخلق ألف ألف عالم خارج العالم ،

أنواع العالم
وامكان وجود
عوامل أخرى

بحيث يكون كل واحد من تلك العوالم أعظم وأجسم من هذا العالم ، ويحصل في كل واحد منها مثل ما حصل في هذا العالم من العرش والكرسي والسموات والأرضين والشمس والقمر ، ودلائل الفلاسفة في إثبات أن العالم واحد دلائل ضعيفة ركيكة مبنية على مقدمات واهية ؛ قال أبو العلاء المعري : -

يا أيها الناس كم لله من فلك تجرى النجوم به والشمس والقمر
هين على الله ما ضينا وغابرتنا فما لنا في نواحي غيره خطر

ومعلوم أن البحث عن هذه الأقسام التي ذكرناها للتجزئات مشتمل على ألوف ألوف من المسائل ، بل الإنسان لو ترك الكل وأراد أن يحيط علمه بعجائب المعادن المتولدة في أرحام الجبال من الفلزات والأحجار الصافية وأنواع الكباريت والزرانينخ والأملاح ، وأن يعرف عجائب أحوال النبات مع ما فيها من الأزهار والأشجار ، وعجائب أقسام الحيوانات من البهائم والوحوش والطيور والحشرات - لنفد عمره في أقل القليل من هذه المطالب ، ولا ينتهي إلى غورها كما قال تعالى (ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله) وهي بأسرها وأجمعها داخلة تحت قوله (رب العالمين) .

رحمة الله تعالى
بعباده لا تنحصر
أنواعها

وأما قوله تعالى (الرحمن الرحيم) فاعلم أن الرحمة عبارة عن التخليص من أنواع الآفات ، وعن إيصال الخيرات إلى أصحاب الحاجات ، أما التخليص عن أقسام الآفات فلا يمكن معرفته إلا بعد معرفة أقسام الآفات ، وهي كثيرة لا يعدلها إلا الله تعالى ، ومن شاء أن يقف على قليل منها فليطالع كتب الطب حتى يقف عقله على أقسام الأقسام التي يمكن تولدها في كل واحد من الأعضاء والأجزاء ، ثم يتأمل في أنه تعالى كيف هدى عقول الخلق إلى معرفة أقسام الأغذية والأدوية من المعادن والنبات والحيوان ، فإنه إذا خاض في هذا الباب وجدته بمرآة ساحل له .

وقد حكى جالينوس أنه لما صنف كتابه في منافع أعضاء العين قال : بخلت على الناس بذكر حكمة الله تعالى في تخليق العصيين المجوفين ملتقيين على موضع واحد ، فرأيت في النوم كأن ملكا نزل من السماء وقال يا جالينوس ، إن إلهك يقول : لم بخلت على عبادي بذكر حكمتي ؟ قال : فانتبهت فصنفت فيه كتابا ، وقال أيضا : إن طحالى قد غلظت فعالجته بكل ما عرفت فلم ينفع ، فرأيت في الهيكل كأن ملكا نزل من السماء وأمرني بفصد العرق الذي بين الخنصر والبصر ؛ وأكثر علامات الطب في أوائلها تنتهي إلى أمثال هذه التنبيهات

والإلهامات ، فإذا وقف الإنسان على أمثال هذه المباحث عرف أن أقسام رحمة الله تعالى على عباده خارجة عن الضبط والاحصاء .

وأما قوله تعالى ﴿ مالك يوم الدين ﴾ فاعلم أن الإنسان كالمسافر في هذه الدنيا ، وسنوه كالفراسخ ، وشهوره كالأميال ، وأنفاسه كالخطوات ، ومقصده الوصول إلى عالم آخره ؛ لأن هناك يحصل الفوز بالباقيات الصالحات ، فإذا شاهد في الطريق أنواع هذه العجائب في ملكوت الأرض والسموات فلينظر أنه كيف يكون عجائب حال عالم الآخرة في الغبطة والبهجة والسعادة ، إذا عرفت هذا فنقول : قوله ﴿ مالك يوم الدين ﴾ إشارة إلى مسائل المعاد والحشر والنشر ، وهي قسمان : بعضها عقلية محضنة ، وبعضها سمعية : أما العقلية المحضنة فمقولنا : هذا العالم يمكن تخريبه وإعدامه ، ثم يمكن إعادته مرة أخرى ، وإن هذا الإنسان بعد موته يمكن إعادته ، وهذا الباب لا يتم إلا بالبحث عن حقيقة جوهر النفس ، وكيفية أحوالها وصفاتها ، وكيفية بقائها بعد البدن ، وكيفية سعادتها وشقاوتها ، وبيان قدرة الله عز وجل على إعادتها ، وهذه المباحث لا تتم إلا بما يقرب من خمسمائة مسألة من المباحث الدقيقة العقلية .

أحوال الآخرة
وتقسيمها إلى
عقلية وسمعية

وأما السمعيات فهي على ثلاثة أقسام : أحدها الأحوال التي توجد عند قيام القيامة ، وتلك العلامات منها صغيرة ، ومنها كبيرة وهي العلامات العشرة التي سنذكرها ونذكر أحوالها . وثانيها الأحوال التي توجد عند قيام القيامة ، وهي كيفية النفخ في الصور ، وموت الخلائق ، وتخريب السموات والكواكب ، وموت الروحانيين والجسمانيين . وثالثها الأحوال التي توجد بعد قيام القيامة وشرح أحوال أهل الموقف ، وهي كثيرة يدخل فيها كيفية وقوف الخلق ، وكيفية الأحوال التي يشاهدونها ، وكيفية حضور الملائكة والأنبياء عليهم السلام ، وكيفية الحساب ، وكيفية وزن الأعمال ، وذهاب فريق إلى الجنة وفريق إلى النار ، وكيفية صفة أهل الجنة وصفة أهل النار ، ومن هذا الباب شرح أحوال أهل الجنة وأهل النار بعد وصولهم إليها ، وشرح الكتابات التي يذكرونها والأعمال التي يباشرونها ، ولعل بمجموع هذه المسائل العقلية والنقلية يبلغ الألف من المسائل ، وهي بأسرها داخله تحت قوله ﴿ مالك يوم الدين ﴾ .

وأما قوله تعالى ﴿ إياك نعبد وإياك نستعين ﴾ فاعلم أن العبادة عبارة عن الاتيان بالفعل بالمأمور به على سبيل التعظيم الأمر فما لم يثبت بالدليل أن لهذا العالم إلها واحدا . قادرا على مقدرات لا نهاية لها ، عالما بمعلومات لا نهاية لها ، غنيا عن كل الحاجات ، فإنه أمر عباده ببعض الأشياء ، ونهاهم عن بعضها ، وأنه يجب على الخلائق طاعته والانقياد لتكليفه — فإنه

لا يمكن القيام بلوازم قوله تعالى ﴿إياك نعبد﴾ ثم إن بعد الفراغ من المقام المذكور لا بد من تفصيل أقسام تلك التكاليف ، وبيان أنواع تلك الأوامر والنواهي ، وجميع ما صنّف في الدين من كتب الفقه يدخل فيه تكاليف الله ، ثم كما يدخل فيه تكاليف الله تعالى بحسب هذه الشريعة فكذلك يدخل فيه تكاليف الله تعالى بحسب الشرائع التي قد كان أنزلها الله تعالى على الأنبياء المتقدمين ، وأيضا يدخل فيه الشرائع التي كلف الله بها ملائكته في السموات منذ خلق الملائكة وأمرهم بالاشتغال بالعبادات والطاعات ، وأيضا فكتب الفقه مشتملة على شرح التكاليف المتوجهة في أعمال الجوارح ، أما أقسام التكاليف الموجودة في أعمال القلوب فهي أكبر وأعظم وأجل ، وهي التي تشتمل عليها كتب الأخلاق ، وكتب السياسات ، بحسب الملل المختلفة والأمم المتباينة ، وإذا اعتبر الانسان مجموع هذه المباحث وعلم أنها بأسرها داخلة تحت قوله تعالى ﴿إياك نعبد﴾ علم حينئذ أن المسائل التي اشتملت هذه الآية عليها كالبحر المحيط الذي لا تصل العقول والأفكار الا الى القليل منها

أما قوله جل جلاله ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ فاعلم أنه عبارة عن طلب الهداية ، ولتحصيل الهداية طريقان : أحدهما طلب المعرفة بالدليل والحجة ، والثاني : بتصفية الباطن والريضة ، أما طرق الاستدلال فإنها غير متناهية لأنه لا ذرة من ذرات العالم الأعلى والأسفل الا وتلك الذرة شاهدة بكال إلهيته ، وبعزة عزته ، وبجلال صمديته ، كما قيل : —

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

وتقريره : أن أجسام العالم متساوية في ماهية الجسمية ، ومختلفة في الصفات ، وهي الألوان والامكنة والاحوال ، ويستحيل أن يكون اختصاص كل جسم بصفته المعينة لأجل الجسمية أو لوازم الجسمية ، والا لزم حصول الاستواء ، فوجب أن يكون ذلك لتخصيص مخصص وتبدير مدبر ، وذلك المخصص ان كان جسما عاد الكلام فيه ، وان لم يكن جسما فهو المطلوب ، ثم ذلك الموجود ان لم يكن حيا عالما قادرا ، بل كان تأثيره بالفيض والطبع عاد الا لزام في وجوب الاستواء ، وان كان حيا عالما قادرا فهو المطلوب ، اذا عرفت هذا فقد ظهر أن كل واحد من ذرات السموات والأرض شاهد صادق ، ومخبر ناطق ، بوجود الاله القادر الحكيم العليم ، وكان الشيخ الامام الوالد ضياء الدين عمر رحمه الله يقول : ان الله تعالى في كل جوهر فردا نوعا غير متناهية من الدلائل الدالة على القدرة والحكمة والرحمة ، وذلك لأن كل جوهر فرد فانه يمكن وقوعه في أحياز غير متناهية على البدل ، ويمكن أيضا اتصافه بصفات غير متناهية

على البدل ، وكل واحد من تلك الأحوال المقدره فانه بتقدير الوقوع يدل على الافتقار الى وجود الصانع الحكيم الرحيم ، ثبت بما ذكرنا أن هذا النوع من المباحث غير متناه . وأما تحصيل الهداية بطريق الرياضة والتصفية فذلك بحر لا ساحل له ، ولكل واحد من السائرین الى الله تعالى منهج خاص ، ومشرب معين ، كما قال «ولكل وجهة هو موليها» ولا وقوف للعقول على تلك الاسرار ، ولا خبر عند الافهام من مبادئ ميادين تلك الانوار ، والعارفون المحققون لحظوا فيها مباحث عميقة ، وأسارارا دقيقة ، قلما ترقى اليها أفهام الاكثرين وأما قوله جل جلاله ﴿صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ فما أجل هذه المقامات ، وأعظم مراتب هذه الدرجات ! ومن وقف على ما ذكرناه من البيانات أمكنه أن يطلع على مبادئ هذه الحالات ، فقد ظهر بالبيان الذي سبق أن هذه السورة مشتملة على مباحث لا نهاية لها ، وأسرار لا غاية لها ، وأن قول من يقول هذه السورة مشتملة على عشرة آلاف مسألة ، كلام خرج على ما يليق بأفهام السامعين

الفصل الثاني

في تقرير مترع آخر يدل على أنه يمكن استنباط المسائل الكثيرة من الألفاظ القليلة

ولنتكلم في قولنا ﴿أعوذ بالله﴾ فنقول : أعوذ نوع من أنواع الفعل المضارع ، والفعل المضارع نوع من أنواع الفعل ، وأما الباء في قوله بالله فهي باء الاصاق ، وهي نوع من أنواع حروف الجر ، وحروف الجر نوع من أنواع الحروف . وأما قولنا الله فهو اسم معين : أما من أسماء الاعلام ، أو من الأسماء المشتقة ، على اختلاف القولين فيه ، والاسم العلم والاسم المشتق كل واحد منهما نوع من أنواع مطلق الاسم ، وقد ثبت في العلوم العقلية ، أن معرفة النوع يمتنع حصولها الا بعد معرفة الجنس ، لأن الجنس جزء من ماهية النوع ، والعلم بالبسيط مقدم على العلم بالمركب لا محالة ، فقولنا ﴿أعوذ بالله﴾ لا يمكن تحصيل العلم به كما ينبغي الا بعد معرفة الاسم والفعل والحرف أولا ، وهذه المعرفة لا تحصل الا بعد ذكر حدودها وخواصها ، ثم بعد الفراغ منه لا بد من تقسيم الاسم الى الاسم العلم ، والى الاسم المشتق ، والى اسم الجنس ، وتعريف كل واحد من هذه الاقسام بحده ورسمه وخواصه ، ثم بعد الفراغ منه يجب الكلام في أن لفظة ﴿الله﴾ اسم علم ، أو اسم مشتق ، وبتقدير أن يكون مشتقا فهو مشتق من ماذا ، ويذكر فيه الوجوه الكثيرة التي قيل بكل واحد منها ، وأبضا يجب البحث

عن حقيقة الفعل المطلق ، ثم يذكر بعده أقسام الفعل ، ومن جماتها الفعل المضارع ، ويذكر حده وخواصه وأقسامه ، ثم يذكر بعده المباحث المتعلقة بقولنا أعوذ على التخصيص ، وأيضا يجب البحث عن حقيقة الحرف المطلق ، ثم يذكر بعده حرف الجر وحده وخواصه وأحكامه ثم يذكر بعده باء الاصاق وحده وخواصه ، وعند الوقوف على تمام هذه المباحث يحصل الوقوف على تمام المباحث اللفظية المتعلقة بقوله (أعوذ بالله) ومن المعلوم أن المباحث التي أشرنا الى معاندها كثيرة جدا

ثم نقول : والمرتبة الرابعة من المراتب أن نقول : الاسم والفعل والحرف أنواع ثلاثة داخله تحت جنس الكلمة ، فيجب البحث أيضا عن ماهية الكلمة وحدها وخواصها ، وأيضا فهنا ألفاظ أخرى شبيهة بالكلمة ، وهي : الكلام ، والقول ، واللفظ ، واللغة ، والعبارة ، فيجب البحث عن كل واحد منها ، ثم يجب البحث عن كونها من الالفاظ المترادفة ، أو من الالفاظ المتباينة ، وبتقدير أن تكون ألفاظا متباينة فانه يجب ذكر تلك الفروق على التفصيل والتحصيل ثم نقول : والمرتبة الخامسة من البحث أن نقول : لاشك أن هذه الكلمات إنما تحصل من الاصوات والحروف ، فعند ذلك يجب البحث عن حقيقة الصوت ، وعن أسباب وجوده ولا شك أن حدوث الصوت في الحيوان إنما كان بسبب خروج النفس من الصدر ، فعندها يجب البحث عن حقيقة النفس ، وأنه ما الحكمة في كون الانسان متنفسا على سبيل الضرورة وأن هذا الصوت يحصل بسبب استدخال النفس أو بسبب إخراجها ، وعند هذا تحتاج هذه المباحث إلى معرفة أحوال القلب والرئة ، ومعرفة الحجاب الذي هو المبدأ الأول لحركة الصوت ومعرفة سائر العضلات المحركة للبطن والحنجرة واللسان والشفيتين ، وأما الحرف فيجب البحث أنه هل هو نفس الصوت ، أو هيئه موجودة في الصوت مغايرة له ؟ وأيضا لاشك أن هذه الحروف إنما تنولد عند تقطيع الصوت ، وهي مخارج مخصوصة في الحلق واللسان والاسنان والشفيتين ، فيجب البحث عن أحوال تلك المخارج ، ويجب أيضا البحث عن أحوال العضلات التي باعتبارها تتمكن الحيوانات من إدخال الأنواع الكثيرة من الجنس في الوجود وهذه المباحث لا تتم دلالتها إلا عند الوقوف على علم التشریح

ثم نقول : والمرتبة السادسة من البحث هي أن الحرف والصوت كيفيات محسوسة بحاسة السمع ، وأما الألوان والأضواء فهي كيفيات محسوسة بحاسة البصر ، والطعوم كيفيات محسوسة بحاسة الذوق ، وكذا القول في سائر الكيفيات المحسوسة ، فهل يصح أن يقال : هذه الكيفيات

أنواع داخلية تحت جنس واحد وهي متباينة بتمام الماهية ، وأنه لا مشاركة بينها إلا باللوازم الخارجية أم لا ؟

ثم نقول : والمرتبة السابعة من البحث أن الكيفيات المحسوسة نوع واحد من أنواع جنس الكيف في المشهور ، فيجب البحث عن تعريف مقولة الكيف ، ثم يجب البحث أن وقوعه على ما تحته هل هو قول الجنس على الأنواع أم لا ؟

ثم نقول : والمرتبة الثامنة أن مقولة الكيف ، ومقولة الحكم ، ومقولة النسبة عرض ، فيجب البحث عن مقولة العرض وأقسامه ، وعن أحكامه ولوازمه وتوابعه

ثم نقول : والمرتبة التاسعة أن العرض والجوهر يشتركان في الدخول تحت الممكن والممكر والواجب مشتركان في الدخول تحت الموجود ، فيجب البحث عن لواحق الوجود والعدم ، وهي كيفية وقوع الموجود على الواجب والممكن أنه هل هو قول الجنس على أنواعه أو هو قول اللوازم على موصوفاتها وسائر المباحث المتعلقة بهذا الباب

ثم نقول : والمرتبة العاشرة أن نقول : لا شك أن المعلوم والمذكور والمخبر عنه يدخل فيها الموجود والمعدوم ، فكيف يعقل حصول أمر أعم من الموجود ؟ ومن الناس من يقول المظنون أعم من المعلوم ، وأيضا فبأن أعم الاعتبارات هو المعلوم ، ولا شك أن المعلوم مقابل غير المعلوم ، لكن الشيء ما لم تعلم حقيقته امتنع الحكم عليه بكونه مقابلا لغيره ، فلما حكمتنا على غير المعلوم بكونه مقابلا للمعلوم ، وجب أن يكون غير المعلوم معلوما ، فحينئذ يكون المقابل للمعلوم معلوما ، وذلك محال

واعلم أن من اعتبر هذه المراتب العشرة في كل جزء من جزئيات الموجودات فقد انفتحت عليه أبواب مباحث لا نهاية لها ، ولا يحيط عقله بأقل القليل منها ، فظهر بهذا كيفية الاستنباط للعلوم الكثيرة من الألفاظ القليلة

الفصل الثالث

في تقرير مترج آخر لتصحیح ما ذكرناه من استنباط المسائل الكثيرة من هذه السورة

اعلم أنا إذا ذكرنا مسألة واحدة في هذا الكتاب ودلنا على صحتها بوجود عشرة فكل واحد من تلك الوجوه والدلائل مسألة بنفسها ، ثم إذا حكينا فيها مثلا شبهات خمسة فكل واحد منها أيضا مسألة مستقلة بنفسها ، ثم إذا أجبنا عن كل واحد منها بجوابين أو ثلاثة فذلك الإجابة

الثلاثة أيضا مسائل ثلاثة ، وإذا قلنا مثلا : الالفاظ الواردة في كلام العرب جاءت على ستين وجها ، وفضلنا تلك الوجوه ، فهذا الكلام في الحقيقة ستون مسألة ، وذلك لان المسئلة لامعنى لها الا موضع السؤال والتقرير ، فلما كان كل واحد من هذه الوجوه كذلك كان كل واحد منها مسئلة على حدة ، وإذا وقفت على هذه الدقيقة فنقول : انا لو اعتبرنا المباحث المتعلقة بالاسم والفعل ، ثم نزل منها الى المباحث المتعلقة بتقسيم الافعال بالمعلوم والمذكور ، والمباحث المتعلقة بالموجود والمعدوم ، والمباحث المتعلقة بالواجب والممكن ، والمباحث المتعلقة بالجواهر والعرض ، والمباحث المتعلقة بمقولة الكيف وكيفية انقسامه الى الكيفية المحسوسة وغير المحسوسة ، والمباحث المتعلقة بالصوت وكيفية حدوثه وكيفية العضلات المحدثه للاصوات والحروف — عظم الخطب ، واتسع الباب ، ولكننا نبدأ في هذا الكتاب بالمباحث المتعلقة بالكلمة والكلام والقول واللفظ والعبارة ، ثم نزل منها الى المباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف ، ثم نزل منها الى المباحث المتعلقة بتقسيمات الاسماء والافعال والحروف حتى ننتهى الى الانواع الثلاثة الموجودة في قوله ﴿ أعوذ بالله ﴾ ونرجو من فضل الله العليم أن يوفقنا للوصول الى هذا المطلوب الكريم

الكتاب الأول

في العلوم المستنبطة من قوله ﴿ أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ﴾

اعلم أن العلوم المستنبطة من هذه الكلمة نوعان : أحدهما المباحث المتعلقة باللغة والاعراب والثاني : المباحث المتعلقة بعلم الاصول والفروع

القسم الاول من هذا الكتاب في المباحث الادبية المتعلقة بهذه الكلمة ، وفيه أبواب

الباب الأول

في المباحث المتعلقة بالكلمة ، وما يجرى مجراها ، وفيه مسائل

المسئلة الاولى : اعلم أن أكمل الطرق في تعريف مدلولات الالفاظ هو طريقة الاشتقاق ثم ان الاشتقاق على نوعين : الاشتقاق الاصغر ، والاشتقاق الاكبر ، أما الاشتقاق الاصغر فمثل اشتقاق صيغة الماضي والمستقبل من المصدر ، ومثل اشتقاق اسم الفاعل واسم المفعول وغيرهما منه ، وأما الاشتقاق الاكبر فهو أن الكلمة اذا كانت مركبة من الحروف كانت قابلة

للافتقالات لا محالة ، فنقول : أول مراتب هذا التركيب أن تكون الكلمة مركبة من حرفين ومثل هذه الكلمة لا تقبل الا نوعين من التقليب ، كقولنا « من » وقلبه « نم » وبعد هذه المرتبة أن تكون الكلمة مركبة من ثلاثة أحرف كقولنا « حمد » وهذه الكلمة تقبل ستة أنواع من التقليبات ، وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الثلاثة ابتداء لتلك الكلمة ، وعلى كل واحد من التقديرات الثلاث فانه يمكن وقوع الحرفين الباقيين على وجهين لكن ضرب الثلاثة في اثنين بسنة فهذه التقليبات الواقعة في الكلمات الثلاثيات يمكن وقوعها على ستة أوجه ، ثم بعد هذه المرتبة أن تكون الكلمة رباعية كقولنا « عقرب ، وثعلب » وهي تقبل أربعة وعشرين وجها من التقليبات ، وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الاربعة ابتداء لتلك الكلمة ، وعلى كل واحد من تلك التقديرات الاربعة فانه يمكن وقوع الحروف الثلاثة الباقية على ستة أنواع من التقليبات ، وضرب أربعة في ستة يقيد أربعة وعشرين وجها ، ثم بعد هذه المرتبة أن تكون الكلمة خماسية كقولنا « سفرجل » وهي تقبل مائة وعشرين نوعا من التقليبات ، وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الخمسة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقديرات فانه يمكن وقوع الحروف الاربعة الباقية على أربعة وعشرين وجها على ما سبق تقريره ، وضرب خمسة في أربعة وعشرين بمائة وعشرين والضابط في الباب أنك اذا عرفت التقليب الممكنة في العدد الأقل ثم أردت أن تعرف عدد التقليب الممكنة في العدد الذي فوقه فاضرب العدد الفوقاني في العدد الحاصل من التقليب الممكنة في العدد الفوقاني . والله أعلم

المسئلة الثانية : اعلم أن اعتبار حال الاشتقاق الأصغر سهل معناد مألوف ، أما الاشتقاق الأكبر فرعايته صعبة ، وكأنه لا يمكن رعايته إلا في الكلمات الثلاثية لأن تقاليبها لا تزيد على الستة ، أما الرباعيات والخماسيات فانهما كثيرة جدا ، وأكثر تلك التركيبات تكون مهملة فلا يمكن رعاية هذا النوع من الاشتقاق فيها الا على سبيل الندرة

وأیضا الكلمات الثلاثية قلما يوجد فيها ما يكون جميع تقاليبها الممكنة معتبرة . بل يكون في الأكثر بعضها مستعملا وبعضها مهملا ، ومع ذلك فان القدر الممكن منه هو الغاية القصوى في تحقيق الكلام في المباحث اللغوية

المسئلة الثالثة : في تفسير الكلمة : اعلم أن تركيب الكاف واللام والميم بحسب تقاليبها الممكنة الستة تفيد القوة والشدة ، خمسة منها معتبرة ، وواحد ضائع ، فالأول : « ك ل م » فنه الكلام ، لأنه يقرع السمع ويؤثر فيه ، وأيضا يؤثر في الذهن بواسطة إفادة المعنى ، ومنه

الكلم للجرح ، وفيه شدة ، والكلام ما غلظ من الأرض ، وذلك لشدة ، الثاني «ك م ل» لأن الكامل أقوى من الناقص ، والثالث «ل ك م» ومعنى الشدة في اللمك ظاهر ، والرابع «م ل ك» ومنه «بئر مكبول» إذا قل ماؤها ، وإذا كان كذلك كان ورودها مكروها فيحصل نوع شدة عند ورودها ، الخامس «م ل ك» يقال «ملكك العجين» إذا أعنت عجنه فاشتد وقوى ، ومنه «ملك الانسان» لأنه نوع قدرة ، و«أملكك الجارية» لأن بعلمها يقدر عليها

المسئلة الرابعة : لفظ الكلمة قد يستعمل في اللفظة الواحدة ويرادها الكلام الكثير الذي قد ارتبط ببعضه ببعض كتسميتهم القصيدة بأسرها «كلمة» ، ومنها يقال «كلمة الشهادة» ، ويقال : «الكلمة الطيبة صدقة» ، ولما كان المجاز أولى من الاشتراك علمنا أن إطلاق لفظ الكلمة على المركب مجاز ، وذلك لوجهين ، الأول : أن المركب إنما يتركب من المفردات ، فإطلاق لفظ الكلمة على الكلام المركب يكون إطلاقا لاسم الجزء على الكل ، والثاني : أن الكلام الكثير إذا ارتبط ببعضه ببعض حصلت له وحدة فصار شبيها بالمفرد في تلك الوجوه ، والمشابهة سبب من أسباب حسن المجاز ، فإطلاق لفظ الكلمة على الكلام الطويل لهذا السبب

المسئلة الخامسة : لفظ الكلمة جاء في القرآن لمفهومين آخرين . أحدهما : يقال لعيسى كلمة الله ، إما لأنه حدث بقوله «كن» أو لأنه حدث في زمان قليل كما يحدث الكلمة كذلك ، والثاني . أنه تعالى سمي أفعاله كلمات ، كما قال تعالى في الآية الكريمة «قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي» والسبب فيه الوجوهان المذكوران فيما تقدم والله أعلم

المسئلة السادسة في القول : هذا التركيب بحسب تقاليبه السنة يدل على الحركة والخففة ، فالأول «ق ول» فتمتة القول ؛ لأن ذلك أمر سهل على اللسان ، الثاني «ق ل و» ومنه القلوه وهو حمار الوحش ؛ وذلك لخفته في الحركة ، ومنه «قلوت البر والسويق» فهما مقلوان ، لأن الشيء إذا قل جف وخف فكان أسرع إلى الحركة ، ومنه القلولى ، وهو الخفيف الطائش ، والثالث «و ق ل» الوقل الوعل ، وذلك لحركته ، ويقال «توقل في الجبل» إذا صعد فيه ، والرابع «و ل ق» يقال : ولق يلق إذا أسرع ، وقري . «إذ تلقونه بألسنتكم» أى : تخفون وتسرعون ، والخامس «ل و ق» كما جاء في الحديث «لا آكل الطعام إلا ما لوقلى» أى : أعملت اليد في تحريكه وتلينه حتى يصلح ، ومنه اللوقة وهى الزبدة قيل لها ذلك لخفتها واسراع حركتها لأنه ليس بها مسكة الجبن والمصل ، والسادس «ل ق و» ومنه اللقوة وهى العقاب ، قيل لها ذلك لخفتها وسرعة طيرانها ، ومنه اللقوة في الوجه لأن الوجه اضطرب شكله فكانه خفة فيه وطيش ، واللقوة الناقة السريعة اللقاع

المسئلة السابعة : قال ابن جنى رحمه الله تعالى : اللغة فعلة من لغوت أى : تكلمت ، وأصلها لغوة ككرة وقلة فان لاماتها كلها واوات ، بدليل قولهم كروت بالكرة وقاوت بالقلة ، وقيل فيه لنى يلغى إذا هذا ، ومنه قوله تعالى « وإذا مروا باللغو مروا كراما » قلت : ان ابن جنى قد اعتبر الاشتقاق الاكبر فى الكلبة والقول ولم يعتبره ههنا ، وهو حاصل فيه ، فالاول « ل غ و » ومنه اللغة ومنه أيضا الكلام اللغو ، والعمل اللغو ، والثانى « ل و غ » ويبحث عنه ، والثالث « غ ل و » ومنه يقال : لفلان غلو فى كذا ، ومنه الغلوة ، والرابع « غ و ل » ومنه قوله تعالى « لا فيها غول » والخامس « و غ ل » ومنه يقال : فلان أوغل فى كذا والسادس « و ل غ » ومنه يقال : ولغ الكلب فى الاناء ، ويشبه أن يكون القدر المشترك بين الكل هو الامعان فى الشئ . والخوض التام فيه

المسئلة الثامنة فى اللفظ : وأقول : أظن أن إطلاق اللفظ على هذه الأصوات والحروف على سبيل المجاز ، وذلك لأنها إنما تحدث عند إخراج النفس من داخل الصدر إلى الخارج فالإنسان عند إخراج النفس من داخل الصدر إلى الخارج يحبسها فى المحابس المعينة ، ثم يزيل ذلك الحبس ، فتولد تلك الحروف فى آخر زمان حبس النفس وأول زمان إطلاقه ، والحاصل أن اللفظ هو : الرمى ، وهذا المعنى حاصل فى هذه الأصوات والحروف من وجهين : الأول أن الإنسان يرمى ذلك النفس من داخل الصدر إلى خارجه ويلفظه ، وذلك هو الإخراج ، واللفظ سبب لحدوث هذه الكلمات ، فإطلاق اسم اللفظ على هذه الكلمات لهذا السبب ، والثانى : أن تولد الحروف لما كان بسبب لفظ ذلك الهواء من الداخل إلى الخارج صار ذلك شبيها بما أن الإنسان يلفظ تلك الحروف ويرميها من الداخل إلى الخارج ، والمشابهة إحدى أسباب المجاز

المسئلة التاسعة ، العبارة : وتركيبتها من « ع ب ر » وهى فى تقاليد الستة تفيد العبور والانتقال ، فالاول « ع ب ر » ومنه العبارة لأن الإنسان لا يمكنه أن يتكلم بها إلا إذا انتقل من حرف إلى حرف آخر ، وأيضاً كأنه بسبب تلك العبارة ينتقل المعنى من ذهن نفسه إلى ذهن السامع ، ومنه العبارة لأن تلك الدمعة تنتقل من داخل العين إلى الخارج ، ومنه العبارة لأن الإنسان ينتقل فيها من الشاهد إلى الغائب . ومنه المعبر لأن الإنسان ينتقل بواسطته من أحد طرفى البحر إلى الثانى ، ومنه التعبير لأنه ينتقل مما يراه فى النوم إلى المعانى الغائبة ، والثانى « ع ر ب » ومنه تسمية العرب بالعرب لكثرة انتقالهم بسبب رحلة الشتاء والصيف

ومنه « فلان أعرب في كلامه » لأن اللفظ قبل الإعراب يكون مجهولا فإذا دخله الإعراب انتقل إلى المعرفة والبيان، والثالث « ب ر ع » ومنه « فلان برع في كذا » إذا تكامل وتزايد، الرابع « ب ع ر » ومنه البعر لكونه منتقلا من الداخل إلى الخارج، الخامس « ر ع ب » ومنه يقال للخوف رعب لأن الإنسان ينتقل عند حدوثه من حال إلى حال أخرى، والسادس « ر ب ع » ومنه الربع لأن الناس ينتقلون منها واليهما .

المسئلة العاشرة: قال أكثر النحويين: الكلمة غير الكلام، فالكلمة هي اللفظ المفردة، والفرق بين الكلمة والكلام هو الجملة المفيدة، وقال أكثر الأصوليين إنه لا فرق بينهما، فكل واحد منهما يتناول المفرد والمركب، وابن جنى وافق النحويين واستبعد قول المتكلمين، وما رأيت في كلامه حجة قوية في الفرق سوى أنه نقل عن سيدييه كلاما مشعرا بأن لفظ الكلام محتص بالجملة المفيدة، وذكركلمات أخرى إلا أنها في غاية الضعف، أما الأصوليون فقد احتجوا على صحة قولهم بوجوه، الأول: أن النقلة قد انفقروا على أن الكلام ما يضاد الخرس والسكوت، والتكلم بالكلمة الواحدة يضاد الخرس والسكوت، فكان كلاما، الثاني: أن اشتقاق الكلمة من التكلم، وهو الجرح والتأثير، ومعلوم أن من سمع كلمة واحدة فانه يفهم معناها، فهنا قد حصل معنى التأثير، فوجب أن يكون كلاما، والثالث: يصح أن يقال: إن فلانا تكلم بهذه الكلمة الواحدة، ويصح أن يقال أيضا: أنه ما تكلم إلا بهذه الكلمة الواحدة، وكل ذلك يدل على أن الكلمة الواحدة كلام، وإلا لم يصح أن يقال تكلم بالكلمة الواحدة، الرابع: أنه يصح أن يقال تكلم فلان بكلام غير تام، وذلك يدل على أن حصول الإفادة التامة غير معتبر في اسم الكلام.

مسئلة ثنية
في الطلاق

المسئلة الحادية عشرة: تفرع على الاختلاف المذكور مسألة فقهية، وهي أولى مسائل أيمان الجامع الكبير لمحمد بن الحسن رحمه الله تعالى، وهي أن الرجل إذا قال لامرأته التي لم يدخل بها: أن كلمتك فأنت طالق ثلاث مرات، قالوا إن ذكر هذا الكلام في المرة الثانية طلقت طاقه واحدة، وهل تنعقد هذه الثانية طلقة؟ قال أبو حنيفة وصاحبه: تنعقد، وقال زفر: لا تنعقد، وحجة زفر أنه لما قال في المرة الثانية إن كلمتك فعند هذا القدر من الكلام حصل الشرط، لأن اسم الكلام اسم لكل ما أفاد شيئا، سواء أفاد فائدة تامة أو لم يكن كذلك وإذا حصل الشرط حصل الجزاء، وطلقت عند قوله إن كلمتك، فوقع تمام قوله « أنت طالق » خارج تمام ملك النكاح، وغير مضاف إليه، فوجب أن لا تنعقد، وحجة أبي حنيفة أن الشرط - وهو قوله إن كلمتك - غير تام، والكلام اسم للجملة التامة، فلم يقع الطلاق

إلا عند تمام قوله ان كلمتك فأنت طالق ، وحاصل الكلام أنا إن قلنا إن اسم الكلام يتناول الكلمة الواحدة كان القول قول زفر ، وإن قلنا إنه لا يتناول إلا الجملة فالقول قول أبي حنيفة وما يقوى قول زفر أنه لو قال في المرة الثانية « إن كلمتك » وسكت عليه ولم يذكر بعده قوله « فأنت طالق » طلقت ، ولولا أن هذا القدر كلام والا لما طلقت ، وما يقوى قول أبي حنيفة أنه لو قال « كلما كلمتك فأنت طالق » ثم ذكر هذه الكلمة في المرة الثانية فكلمة « كلما » توجب التكرار فلو كان التكلم بالكلمة الواحدة كلاما لوجب ان يقع عليه الطلقات الثلاث عند قوله في المرة الثانية « كلما كلمتك » وسكت عليه ولم يذكر بعده قوله « فأنت طالق » لأن هذا المجموع مشتمل على ذكر الكلمات الكثيرة ، وكل واحد منها يوجب وقوع الطلاق وأقول : لعل زفر يلتزم ذلك .

المسئلة الثانية عشرة : محل الخلاف المذكور بين أبي حنيفة وزفر ينبغي أن يكون مخصوصا بما إذا قال « إن كلمتك فأنت طالق » أما لو قال « إن تكلمت بكلمة فأنت طالق » أو قال « إن نطقت » أو قال « إن تلفظت بلفظة » أو قال « إن قلت قولاً فأنت طالق » ووجب أن يكون الحق في جميع هذه المسائل قول زفر قولاً واحداً ، والله أعلم .

المسئلة الثالثة عشرة : لفظ الكلمة والكلام هل يتناول المهمل أم لا ؟ منهم من قال يتناوله لأنه يصح أن يقال الكلام منه مهمل ومنه مستعمل ، ولأنه يصح أن يقال تكلم بكلام غير مفهوم ، ولأن المهمل يؤثر في السمع فيكون معنى التأثير والكلام حاصلًا فيه ، ومنهم من قال الكلمة والكلام مختصان بالمفيد ، إذ لو لم يعتبر هذا الفيد لزم تجوز تسمية أصوات الطيور بالكلمة والكلام .

هل يطلق الكلام
على المهمل

المسئلة الرابعة عشرة : إذا حصلت أصوات مترتبة تركيباً يدل على المعاني إلا أن ذلك التركيب كان تركيباً طبيعياً لا وضعياً فهل يسمى مثل تلك الأصوات كلمة وكلاماً ؟ مثل أن الإنسان عند الراحة أو الوجد قد يقول أخ ، وعند السعال قد يقول أح ، فهذه أصوات مركبة ، وحروف مؤنفة ، وهي دالة على معان مخصوصة ، لكن دلالتها على مدلولاتها بالطبع لا بالوضع ، فهل تسمى أمثالها كلمات ؟ وكذلك صوت القطا يشبه كأنه يقول قطا ، وصوت اللقاق يشبه كأنه يقول لقي ، فأمثال هذه الأصوات هل تسمى كلمات ؟ اختلفوا فيه ، وما رأيت في الجانبين حجة معتبرة ، وفائدة هذا البحث تظهر فيما إذا قال : إن سمعت كلمة فعسى حر ، فهل يترتب الحنث والبر على سماع هذه الالفاظ أم لا ؟ .

هل الاصوات
الطبيعية تسمى
كلاماً

المسئلة الخامسة عشرة : قال ابن جنى : لفظ القول يقع على الكلام التام ، وعلى الكلمة الواحدة ، على سبيل الحقيقة ، أما لفظ الكلام فمختص بالجملة التامة ، ولفظ الكلمة مختص بالمفرد وحاصل كلامه في الفرق بين البابين أنا إذا بينا أن تركيب القول يدل على الخفة والسهولة وجب أن يتناول الكلمة الواحدة ، أما تركيب الكلام فيفيد التأثير ، وذلك لا يحصل إلا من الجملة التامة : إلا أن هذا يشكل بلفظ الكلمة ، وبما يقوى ذلك قول الشاعر : —

قلت لها قفى فقالت قاف

سمى نطقها بمجرد القاف قولاً .

المسئلة السادسة عشرة : قال أيضا إن لفظ القول يصح جملة مجازا عن الاعتقادات والآراء ، كقولك : فلان يقول بقول أبي حنيفة ، ويذهب إلى قول مالك ، أى : يمتد ما كانا يريانه ويقولان به ، ألا ترى أنك لو سألت رجلا عن صحة رؤية الله تعالى فقال : لا تجوز رؤيته ، فنقول : هذا قول المعتزلة ، ولا تقول — هذا كلام المعتزلة إلا على سبيل التعسف ، وذكر أن السبب في حسن هذا المجاز أن الاعتقاد لا يفهم إلا بغيره ، فلما حصلت المشابهة من هذا الوجه لا جرم حصل سبب جملة مجازا عنه .

المسئلة السابعة عشرة : لفظ قال قد يستعمل في غير النطق ، قال أبو النجم : —

قالت له الطير تقدم راشدا إنك لا ترجع إلا حامدا

وقال آخر : —

وقالت له العينان سمعا وطاعة وحدثنا كالدرد لما يثقب

وقال : —

امتأ الحوض وقال : قطنى مهلا رويدا قد ملأت بطنى

ويقال في المثل : قال الجدار للوتد لم تشقنى ، قال : سل من يدقنى ، فإن الذى ورائى ما خلانى ورائى ، ومنه قوله تعالى « إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » وقوله تعالى « فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين » .

المسئلة الثامنة عشرة : الذين ينكرون كلام النفس انفقوا على أن الكلام والقول اسم لهذه الألفاظ والكلمات ، أما مثبتو كلام النفس فقد انفقوا على أن ذلك المعنى النفسانى يسمى بالكلام وبالقول ، واحتجوا عليه بالقرآن والآثر والشعر : أما القرآن فقوله تعالى : « والله يشهد ان المنافقين لكاذبون » وظاهر أنهم ما كانوا كاذبين في اللفظ لأنهم أخبروا أن يحرموا .

رسول الله وكانوا صادقين فيه، فوجب أن يقال أنهم كانوا كاذبين في كلام آخر سوى اللفظ وما هو إلا كلام النفس، ولقائل أن يقول: لا نسلم أنهم ما كانوا كاذبين في القول اللسان، قوله «أخبروا أن محمدا رسول الله» قلنا: لا نسلم بل أخبروا عن كونهم شاهدين بأن محمدا رسول الله، لأنهم كانوا قالوا «نشهد أنك لرسول الله» والشهادة لا تحصل إلا مع العلم، وهم ما كانوا عالمين به، فثبت أنهم كانوا كاذبين، فيما أخبروا عنه بالقرل اللساني، وأما الأثر فسا نقل أن عمر قال يوم السقيفة: كنت قد زورت في نفسى كلاما قسبته من أبي بكر، وأما الشعر فقول الأخطل: -

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وأما اللذين أنكروا كون المعنى القائم بالنفس يسمى بالكلام فقد احتجوا عليه بأن من لم ينطق ولم يتلفظ بالحروف يقال إنه لم يتكلم، وأيضا الخنث والبر يتعلق بهذه الألفاظ، ومن أحجبا من قال: اسم القول والكلام مشترك بين المعنى النفساني وبين اللفظ اللساني.

المسئلة التاسعة عشرة: هذه الكلمات والعبارات قد تسمى أحاديث، قال الله تعالى «فليأتوا بحديث مثله» والسبب في هذه التسمية أن هذه الكلمات إنما تتركب من الحروف المتعاقبة المتوالية فكل واحد من تلك الحروف يحدث عقيب صاحبه، فلهذا السبب سميت بالحديث ويمكن أيضا أن يكون السبب في هذه التسمية أن سماعها يحدث في القلوب العلوم والمعاني، والله أعلم.

المسئلة العشرون: ههنا ألفاظ كثيرة، فأحدها الكلمة، وثانيها الكلام، وثالثها القول، ورابعها اللفظ، وخامسها العبارة، وسادسها الحديث، وقد شرحناها بأسرها، وسابعها النطق ويجب البحث عن كيفية اشتقاقه، وأنه هل هو مرادف لبعض تلك الألفاظ المذكورة أو مباين لها، وبتقدير حصول المباينة فما الفرق.

المسئلة الحادية والعشرون: في حد الكلمة، قال الزمخشري في أول المفصل: الكلمة هي اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع، وهذا التعريف ليس بجيد، لأن صيغة الماضي كلمة مع أنها لا تدل على معنى مفرد بالوضع، فهذا التعريف غلط، لأنها دالة على أمرين: حدث وزمان وكذا القول في أسماء الأفعال، كقولنا: مه، وصه، وسبب الغلط أنه كان يجب عليه جعل المفرد صفة للفظ، فغاط وجعله صفة للمعنى.

المسئلة الثانية والعشرون: اللفظ إما أن يكون مهملًا، وهو معلوم، أو مستعملًا وهو على ثلاثة أقسام: أحدها: أن لا يدل شيء من أجزائه على شيء من المعاني ألبتة، وهذا

اللفظ مهمل
ومستعمل وأقسامه

هو اللفظ المفرد كقولنا فرس وجمل ، وثانيتها : أن لا يدل شيء من أجزائه على شيء أصلا حين هو جزؤه أما باعتبار آخر فانه يحصل لأجزائه دلالة على المعاني ، كقولنا « عبد الله » فانا إذا اعتبرنا هذا المجموع اسم علم لم يحصل لشيء من أجزائه دلالة على شيء أصلا ، أما إذا جعلناه مضافا ومضافا إليه فانه يحصل لكل واحد من جزأيه دلالة على شيء آخر ، وهذا القسم نسميه بالمركب ، وثالثتها : أن يحصل لكل واحد من جزأيه دلالة على مدلول آخر على جميع الاعتبارات ، وهو كقولنا : « العالم حادث ، والسماء كرة ، وزيد منطلق » وهذا نسميه بالموثف

المسموع المفيد
وأقسامه

المسئلة الثالثة والعشرون : المسموع المفيد ينقسم إلى أربعة أقسام : لأنه إما أن يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مؤلفا كقولنا « الإنسان حيوان ، وغلانم زيد » وإما أن يكون المسموع مفردا والمعنى مفردا ، وهو كقولنا « الوحدة » و« النقطة » بل قولنا « الله » سبحانه وتعالى ، وإما أن يكون اللفظ مفردا والمعنى مؤلفا وهو كقولك « إنسان » فان للفظ مفرد والمعنى ماهية مركبة من أمور كثيرة ، وإما أن يكون اللفظ مركبا والمعنى مفردا ، وهو محال .

المسئلة الرابعة والعشرون : الكلمة هي اللفظة المفردة الدالة بالاصطلاح على معنى ، وهذا التعريف مركب من قيود أربعة : فالقيود الأولى كونه لفظا ، والثاني كونه مفردا ، وقد عرفتهما ، والثالث كونه دالا وهو احتراز عن المهملات ، والرابع كونه دالا بالاصطلاح وسنقيم الدلالة على ان دلالات الألفاظ وضعية لا ذاتية .

المسئلة الخامسة والعشرون : قيل : الكلمة صوت مفرد دال على معنى بالوضع : قال أبو علي بن سينا في كتاب الأوساط : وهذا غير جائز لأن الصوت مادة واللفظ جنس ، وذكر الجنس أولى من ذكر المادة ، وله كلمات دقيقة في الفرق بين المادة والجنس ، ومع دقتها فهي ضعيفة قد بينا وجه ضعفها في العقلية ، وأقول : السبب عندى في أنه لا يجوز ذكر الصوت أن الصوت ينقسم إلى صوت الحيوان وإلى غيره ، وصوت الإنسان ينقسم إلى ما يحدث من حلقة وإلى غيره ، والصوت الحادث من الحلق ينقسم إلى ما يكون حدوثه مخصوصا بأحوال مخصوصة مثل هذه الحروف ، وإلى ما لا يكون كذلك مثل الأصوات الحادثة عند الأوجاع والراحات والسعال وغيرها ، فالصوت جنس بعيد ، واللفظ جنس قريب ، وإيراد الجنس القريب أولى من الجنس البعيد .

المسئلة السادسة والعشرون : قالت المعتزلة : الشرط في كون الكلمة مفيدة أن تكون مركبة من حرفين فصاعدا ، فنقضوه بقولهم « ق » و « د » و « ع » وأجيب عنه بأنه مركب في التقدير

فإن الأصل أن يقال « قى » و « عى » بدليل أن عند الثنية يقال « قيا » و « عيا » وأجيب عن هذا الجواب بأن ذلك مقدر، أما الواقع فحرف واحد، وأيضاً نقضه بلام التعريف وبنون التنوين وبالإضافة فإنها بأسرها حروف مفيدة، والحرف نوع داخل تحت جنس الكلمة، ومتى صدق النوع فقد صدق الجنس، فهذه الحروف كلمات مع أنها غير مركبة .

المسئلة السابعة والعشرون: الأولى أن يقال: كل منطوق به أفاد شيئاً بالوضع فهو كلمة وعلى هذا التقدير يدخل فيه المفرد والمركب، وبقولنا: منطوق به، يقع الاحتراز عن الخط والإشارة .

المسئلة الثامنة والعشرون: دلالة الألفاظ على مدلولاتها ليست ذاتية حقيقية، خلافاً لعباد لنا أنها تتغير باختلاف الأمكنة والأزمنة، والذاتيات لا تكون كذلك، حجة عباد أنه لو لم تحصل مناسبات مخصوصة بين الألفاظ المعينة والمعاني المعينة وإلا لزم أن يكون تخصيص كل واحد منها بمسماها ترجيحاً للممكن من غير مرجح، وهو محال، وجوابنا أنه ينتقض باختصاص حدوث العالم بوقت معين دون ما قبله وما بعده، وإلا لم يرجح، ويشكل أيضاً باختصاص كل إنسان باسم علمه المعين .

دلالة اللفظ
على معناه
غير ذاتية

المسئلة التاسعة والعشرون: وقد يتفق في بعض الألفاظ كونه مناسباً للمعناه مثل تسميتهم القطا بهذا الاسم، لأن هذا اللفظ يشبه صوته، وكذا القول في اللقلق، وأيضاً وضعوا لفظ « الخضم » لأكل الرطب نحو البطيخ والقثاء، ولفظ « القضم » لأكل الياض نحو قضمت الدابة شعيرها، لأن حرف الخاء يشبه صوت أكل الشيء الرطب وحرف القاف يشبه صوت أكل الشيء الياض، ولهذا الباب أمثلة كثيرة ذكرها ابن جنى في الخصائص .

المسئلة الثلاثون: لا يمكننا القطع بأن دلالة الألفاظ توقيفية، ومنهم من قطع به، واحتج فيه بالعقل والنقل: أما العقل فهو أن وضع الألفاظ المخصوصة للمعاني المخصوصة لا يمكن إلا بالقول، فلو كان ذلك القول بوضع آخر من جانبهم لزم أن يكون كل وضع مسبوقة بوضع آخر لا إلى نهاية، وهو محال، فوجب الانتهاء إلى ما حصل بتوقيف الله تعالى، وأما النقل فقوله تعالى « وعلم آدم الأسماء كلها » وأجيب عن الأول بأنه لم لا يجوز أن يكون وضع الألفاظ للمعاني يحصل بالإشارة، وعن الثاني لم لا يجوز أن يكون المراد من التليم الإلهام؟ وأيضاً لعل هذه اللغات وضعها أقوام كانوا قبل آدم عليه السلام، ثم أتته تعالى عليها لآدم عليه السلام .

الفتة الإلهام

المسئلة الحادية والثلاثون : لا يمكن القطع بأنها حصلت بالاصطلاح ، خلافا للمعتزلة ، واحتجوا بأن العلم بالصفة إذا كان ضروريا كان العلم بالموصوف أيضا ضروريا ، فلو خلق الله تعالى العلم في قلب العاقل بأنه وضع هذا اللفظ لهذا المعنى لزم أن يكون العلم بالله ضروريا وذلك يقدر في صحة التكليف ، وأجيب عنه بأنه لم لا يجوز أن يقال : إنه تعالى يخلق علما ضروريا في القلب بأن واضعا وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من غير أن يخلق العلم بأن ذلك الواضع هو الله تعالى ؟ وعلى هذا التقدير فيزول الاشكال .

المسئلة الثانية والثلاثون : لما ضعفت هذه الدلائل جوزنا أن تكون كل اللغات توقيفية وأن تكون كلها اصطلاحية ، وأن يكون بعضها توقيفيا وبعضها اصطلاحيا .

المسئلة الثالثة والثلاثون : اللفظ المفرد لا يفيد البتة مسياه لأنه ما لم يعلم كون تلك اللفظة موضوعة لذلك المعنى لم يفد شيئا ، لكن العلم بكونها موضوعة لذلك المعنى علم بنسبة مخصوصة بين ذلك اللفظ وذلك المعنى ، والعلم بالنسبة المخصوصة بين أمرين مسبوق بكل واحد منهما فلو كان العلم بذلك المعنى مستفادا من ذلك اللفظ لزم الدور . وهو محال ، وأجيب عنه بأنه يحتمل أنه إذا استقر في الخيال مقارنة بين اللفظ المعين والمعنى المعين فمعد حصول الشعور باللفظ ينتقل الخيال إلى المعنى ، وحينئذ يندفع الدور .

المسئلة الرابعة والثلاثون : والاشكال المذكور في المفرد غير حاصل في المركب ؛ لأن إفاضة الألفاظ المفردة لمعانيها إفادة وضعية ، أما التركيبات العقلية ، فلا جرم عند سماع تلك المفردات يعتبر العقل تركيباتها ثم يتوصل بتلك التركيبات العقلية إلى العلم بتلك المركبات ، فظهر الفرق .

اللفظ يدل على
المعنى الذهني
لا الخارجي

المسئلة الخامسة والثلاثون : للألفاظ دلالات على ما في الأذهان لا على ما في الأعيان ولهذا السبب يقال : الألفاظ تدل على المعاني ، لأن المعاني هي التي عناها المعاني ، وهي أمور ذهنية ، والدليل على ما ذكرناه من وجهين : الأول : أنا إذا رأينا جسما من البعد وظنناه صخرة قلنا إنه صخرة ، فإذا قربنا منه وشاهدنا حركته وظنناه طيرا قلنا انه طير ، فإذا ازداد القرب علمنا أنه انسان قلنا إنه انسان ، فاختلفت الاسماء عند اختلاف التصورات الذهنية يدل على أن مدلول الألفاظ هو الصور الذهنية لا الأعيان الخارجة ، الثاني : أن اللفظ لو دل على الموجود الخارجي لكان إذا قال انسان العالم قديم وقال آخر العالم حادث لزم كون العالم قديما حادثا معا ، وهو محال ، أما إذا قلنا انها دالة على المعاني الذهنية كان هذان القولان دالين على حصول هذين

الحكمين من هذين الانسانين ، وذلك لا يتناقض .

المسئلة السادسة والثلاثون : لا يمكن أن تكون جميع الماهيات مسميات بالألفاظ ، لأن الماهيات غير متناهية ، ومالا نهاية له لا يكون مشعورا به على التفصيل ، ومالا يكون مشعورا به امتنع وضع الاسم بازائه .

المسئلة السابعة والثلاثون : كل معنى كانت الحاجة إلى التعبير عنه أهم ، كان وضع اللفظ بإزائه أولى ، مثل صيغ الأوامر والنواهي ، والعموم والخصوص ، والدليل عليه أن الحاجة إلى التعبير عنها ماسة فيكون الداعي إلى ذلك الوضع كاملا ، والمانع زائلا ، وإذا كان الداعي قويا والمانع زائلا ، كان الفعل به واجب الحصول .

المسئلة الثامنة والثلاثون : المعنى الذى يكون خفيا عند الجمهور يمتنع كونه مسمى باللفظ المشهور ، مثاله لفظه الحركة لفظه مشهورة وكون الجسم منتقلا من جانب إلى جانب أمر معلوم لكل أحد ، أما الذى يقول به بعض المتكلمين - وهو المعنى الذى يوجب ذلك الانتقال - فهو أمر خفي لا يتصوره إلا الخواص من الناس ، وإذا كان كذلك وجب أن يقال : الحركة اسم لنفس هذا الانتقال لا للمعنى الذى يوجب الانتقال وكذلك يجب أن يكون العلم اسما لنفس العالمية ، والقدرة اسما للقدارية ، لا للمعنى الموجب للعالمية والقدارية .

المسئلة التاسعة والثلاثون فى المعنى : المعنى اسم للصورة الذهنية لا للموجودات الخارجية لأن المعنى عبارة عن الشئ الذى عناه العانى وقصده القاصد ، وذاك بالذات هو الأمور الذهنية ، وبالعرض الأشياء الخارجية ، فاذا قيل : أن القائل أراد بهذا اللفظ هذا المعنى ، فالمراد أنه قصد بذكر ذلك اللفظ تعريف ذلك الأمر المتصور .

المعنى اسم
لصورة الذهنية

المسئلة الأربعون : قد يقال فى بعض المعانى : إنه لا يمكن تعريفها بالألفاظ ، مثل أنا ندرك بالضرورة تفرقة بين الحلاوة المدركة من النبات والحلاوة المدركة من الطبرزد ، فيقال : إنه لا سبيل إلى تعريف هذه التفرقة بحسب اللفظ ، وأيضا ربما اتفق حصول أحوال فى نفس بعض الناس ولا يمكنه تعريف تلك الحالة بحسب التعريفات اللفظية ، إذا عرفت هذا فنقول : أما القسم الأول فالسبب فيه أن مابه يمتاز حلاوة النبات من حلاوة الطبرزد ما وضعوا له فى اللغة لفظه معينة ، بل لا يمكن ذكرها إلا على سبيل الإضافة ، مثل أن يقال حلاوة النبات وحلاوة الطبرزد ، فلما لم توضع لتلك التفرقة لفظه مخصوصة لا جرم لا يمكن تعريفها باللفظ ، ولو أنهم وضعوا لها لفظه لقد كان يمكن تعريفها باللفظ على ذلك التقدير ،

وأما القسم الثاني : وهو أن الانسان إذا أدرك من نفسه حالة مخصوصة وسائر الناس ما أدركوا تلك الحالة المخصوصة استحال لهذا المدرك وضع لفظ لتعريفه ، لأن السامع ما لم يعرف المسمى أولاً لم يمكنه أن يفهم كون هذا اللفظ موضوعاً له ، فلما لم يحصل تصور تلك المعاني عند السامعين امتنع منهم أن يتصوروا كون هذه الألفاظ موضوعاً لها ، فلا جرم امتنع تعريفها ، أما لو فرضنا أن جماعة تصوروا تلك المعاني ثم وضعوا لها ألفاظاً مخصوصة فعلى هذا التقدير كان يمكن تعريف تلك الأحوال بالبيانات اللفظية — فهكذا يجب أن يتصور معنى ما يقال إن كثيراً من المعاني لا يمكن تعريفها بالألفاظ .

الحكمة في وضع
الألفاظ المعاني

المسئلة الحادية والأربعون : في الحكمة في وضع الألفاظ للمعاني : وهي أن الانسان خلق بحيث لا يستقل بتحصيل جميع مهماته فاحتاج الى أن يعرف غيره ما في ضميره ليتمكن التوسل به الى الاستعانة بالغير ، ولا بد لذلك التعريف من طريق ، والطرق كثيرة مثل الكتابة والإشارة والتصفيق باليد والحركة بسائر الأعضاء ، إلا أن أسهلها وأحسنها هو تعريف ما في القلوب والضماير بهذه الألفاظ ، وبدل عليه وجوه : أحدها : أن النفس عند الإخراج سبب لحدوث الصوت ، والأصوات عند تقطيعاتها أسباب لحدوث الحروف المختلفة ، وهذه المعاني تحصل من غير كلفة ومعونة بخلاف الكتابة والإشارة وغيرهما ، والثاني : أن هذه الأصوات كما توجد تفتى عقيبها في الحال ، فمعد الاحتياج اليه تحصل وعند زوال الحاجة تفتى وتنقضى ، والثالث : أن الأصوات بحسب التقطيعات الكثيرة في مخارج الحروف تتولد منها الحروف الكثيرة ، وتلك الحروف الكثيرة بحسب تركيباتها الكثيرة يتولد منها كلمات تسكد أن تصير غير متناهية ، فإذا جعلنا لكل واحد من المعاني واحداً من تلك الكلمات توزعت الألفاظ على المعاني من غير التباس واشتباه ، ومثل هذا لا يوجد في الإشارة والتصفيق ، فلهذه الأسباب الثلاثة قضت العقول السليمة ، بأن أحسن التعريفات لما في القلوب هو الألفاظ

لذاته
معرفة الحق

المسئلة الثانية والأربعون : كمال الانسان في أن يعرف الحق لذاته ، والخير لأجل العمل به ، وجوهر النفس في أصل الخلقة عار عن هذين الكمالين ، ولا يمكنها اكتساب هذه الكمالين إلا بواسطة هذا البدن ، فصار تخليق هذا البدن مطلوباً لهذه الحكمة ، ثم إن مصالح هذا البدن ما كانت تتم إلا إذا كان القلب يتبوعاً للحرارة الغريزية ، ولما كانت هذه الحرارة قوية احتاجت الى الترويح لأجل التعديل ، فدبر الخالق الرحيم الحكيم هذا المقصود بأن جعل للقلب قوة انبساط بها يجذب الهواء البارد من خارج البدن الى نفسه ، ثم إذا بقي ذلك الهواء في القلب لحظة

تسخن واحدد وقويت حرارته ، فاحتاج القلب الى دفعه مرة أخرى ، وذلك هو الانقباض فان القلب إذا انقبض انعصر ما فيه من الهواء وخرج الى الخارج ، فهذا هو الحكمة في جعل الحيوان متنفسا ، والمقصود بالقصد الأول هو تكميل جوهر النفس بالعلم والعمل ، فوقع تخليق البدن في المرتبة الثانية من المطلوية ، ووقع تخليق القلب وجعله منبعا للحرارة الغريزية في المرتبة الثالثة ، ووقع إقدار القلب على الانبساط الموجب لانجذاب الهواء الطيب من الخارج لأجل الترويح في المرتبة الرابعة ، ووقع إقدار القلب على الانقباض الموجب لخروج ذلك الهواء المحترق في المرتبة الخامسة ، ووقع صرف ذلك الهواء الخارج عند انقباض القلب الى مادة الصوت في المرتبة السادسة ، ثم إن المقدر الحكيم والمدبر الرحيم جعل هذا الأمر المطلوب على سبيل الغرض الواقع في المرتبة السابعة مادة للصوت ، وخلق محابس ومقاطع للصوت في الحلق واللسان والأسنان والشفيتين ، وحينئذ يحدث بذلك السبب هذه الحروف المختلفة ، ويحدث من تركيباتها الكلمات التي لانهاية لها ، ثم أودع في هذا النطق والكلام حكما عالية وأسرا باهرة عجزت عقول الأولين والآخرين عن الاحاطة بقطرة من بحرها وشملة من شمسا ، فسبحان الخالق المدبر بالحكمة الباهرة والقدرة الغير متناهية .

الكلام اللساني

المسئلة الثالثة والأربعون : ظهر بما قلناه أنه لا معنى للكلام اللساني إلا الاصطلاح من الناس على جعل هذه الأصوات المقطعة والحروف المركبة معارف لما في الضمائر ، ولو قدرنا أنهم كانوا قد تواضعوا على جعل أشياء غيرها معارف لما في الضمائر لسكانت تلك الأشياء كلاما أيضا ، وإذا كان كذلك لم يكن الكلام صفة حقيقية مثل العلم والقدرة والارادة ، بل أمرا وضعيا اصطلاحيا ، والتحقيق في هذا الباب : أن الكلام عبارة عن فعل مخصوص يفعلُه الحي القادر لأجل أن يعرف غيره ما في ضميره من الارادات والاعتقادات ، وعند هذا يظهر أن المراد من كون الانسان متكلمًا بهذه الحروف مجرد كونه فاعلا لها لهذا الغرض المخصوص ، وأما الكلام الذي هو صفة قائمة بالنفس فهي صفة حقيقية كالعلم والقدرة والارادات .

الكلام النفسى والذهنى

المسئلة الرابعة والأربعون : لما ثبت أن الألفاظ دلائل على ما في الضمائر والقلوب ، والمدلول عليه بهذه الألفاظ هو الارادات والاعتقادات أو نوع آخر ، قالت المعتزلة : صيغة « افعل » لفظة موضوعة لإرادة الفعل ، وصيغة الخبر لفظة موضوعة لتعريف أن ذلك القائل يعتقد أن الأمر الفلاني كذا وكذا ، وقال أصحابنا : الطلب النفساني معيار للارادة ، والحكم الذهنى أمر معيار للاعتقاد ، أما بيان أن الطلب النفساني معيار للارادة فالدليل عليه أنه محتمل

أمر الكافر بالإيمان ، وهذا متفق عليه ، ولكن لم يرد منه الإيمان ، ولو أراد لوقع ، ويدل عليه وجهان : الأول : أن قدرة الكافر إن كانت موجبة للكفر كان خاتق تلك القدرة مريدا للكفر ، لأن مريد العلة مريد المعلول ، وإن كانت صالحة للكفر والإيمان امتنع رجحان أحدهما على الآخر إلا بمرجح ، وذلك المرجح إن كان من العبد عاد التقسيم الأول فيه ، وإن كان من الله تعالى فيثبت يكون مجموع القدرة مع الداعية موجبا للكفر ، ومريد العلة مريد للمعلول ، فثبت أنه تعالى مريد الكفر من الكافر ، والثاني : أنه تعالى عالم بأن الكافر يكفر وحصول هذا العلم ضد لحصول الإيمان ، واجمع بين الضدين محال ، والعالم بـكـرـن الشيء ممتنع الوقوع لا يكون مريدا له ، فثبت أنه تعالى أمر الكافر بالإيمان ، وثبت أنه لا يريد منه الإيمان فوجب أن يكون مدلول أمر الله تعالى فعل شيء آخر سوى الإرادة ، وذلك هو المطلوب ، وأما بيان أن الحكم الذهني مغاير للاعتقاد والعلم فالدليل عليه أن القائل إذا قال : العالم قديم فدلول هذا اللفظ هو حكم هذا القائل بـقـدم العالم ، وقد يقول القائل بلسانه هذا مع أنه يعتقد أن العالم ليس بقديم ، فعلينا أن الحكم الذهني حاصل ، والاعتقاد غير حاصل ، فالحكم الذهني مغاير للاعتقاد .

مدلولات
الالفاظ

المسئلة الخامسة والاربعون : **مدلولات** الالفاظ قد تكون أشياء مغايرة للالفاظ : كلفظة السماء والأرض ، وقد تكون مدلولاتها أيضاً ألفاظاً كقولنا : اسم ، وفعل ، وحرف ، وعام ، وخاص ، وبجمل ، ومبين ، فإن هذه الالفاظ أسماء ومسمياتها أيضاً ألفاظ .

طرق معرفة
اللغة

المسئلة السادسة والاربعون : طريق معرفة اللغات إما العقل وحده وهو محال ، وإما النقل المتواتر أو الأحاد وهو صحيح ، وإما ما يتركب عنهما : كما إذا قيل : ثبت بالنقل جواز إدخال الاستثناء على صيغة من ، وثبت بالنقل أن حكم الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل فيه ، فيلزم من مجموعهما بحكم العقل كون تلك الصيغة موضوعة للعموم ، وعلى هذا الطريق تعويل الأكثرين في إثبات أكثر اللغات ، وهو ضعيف ، لأن هذا الاستدلال إنما يصح لو قلنا ان واضح تينك المقدمتين وجب أن يكون معترفاً بهذه الملازمة ، وإلا لزم التناقض ، لكن الواضع للغات لو ثبت أنه هو الله تعالى وجب تزيمه عن المناقضة ، أما لو كان هو الناس لم يجب ذلك ولما كان هذا الأصل مشكوكاً كان ذلك الدليل مثله .

من اللغة ما يلة
بالتواتر

المسئلة السابعة والاربعون : اللغات المنقولة إلينا بعضها منقول بالتواتر ، وبعضها منقول بالأحاد ، وطقن بعضهم في كونها متواترة فقال : أشهر الالفاظ هو قولنا الله ، وقد اختلفوا فيها فقيل : أنها ليست عربية بل هي عبرية ، وقيل : أنها اسم علم ، وقيل : أنها من الاسماء

المشتقة، وذكروا في اشتقاقها وجوها عشرة، وبقي الأمر في هذه الاختلافات موقوفا إلى الآن وأيضا فلفظة الإيمان والكفر قد اختلفوا فيهما اختلافا شديدا، وكذا صيغ الأوامر والنواهي، والعموم والخصوص، مع أنها أشد الألفاظ شهرة، وإذا كان الحال كذلك في الأظهر الأقوى فما ظنك بما سواها؟ والحق أن ورود هذه الألفاظ في أصول هذه الموارد معلوم بالتواتر، فأما ماهياتها واعتباراتها فهي التي اختلفوا فيها، وذلك لا يقدر في حصول التواتر في الأصل.

المسئلة الثامنة والأربعون: منهم من سلم حصول التواتر في بعض هذه الألفاظ في هذا الوقت، إلا أنه زعم أن حال الأدوار الماضية غير معلوم، فلعل النقل ينتهي في بعض الأدوار الماضية إلى الأحاد، وليس لقائل أن يقول: لو وقع ذلك لاشتهر وبلغ إلى حد التواتر، لأن هذه المقدمة إن صحت فإنما تصح في الوقائع العظيمة. وأما التصرفات في الألفاظ فهي وقائع حقيرة، والحق أن العلم الضروري حاصل بأن لفظ السماء والأرض والجدار والدار كان حالها وحال أشباهها في الأزمنة الماضية كحالها في هذا الزمان.

المسئلة التاسعة والأربعون: لا شك أن أكثر اللغات منقول بالأحاد، ورواية الواحد إنما تفيد الظن عند اعتبار أحوال الرواة وتصفح أحوالهم بالجرح والتعديل، ثم إن الناس شرطوا هذه الشرائط في رواية الأحاديث، ولم يعتبروها في رواية اللغات، مع أن اللغات تجري مجرى الأصول للأحاديث، وبما يؤكد هذا السؤال أن الأدباء طعن بعضهم في بعض بالتجويل تارة وبالنفسيق أخرى، والعداوة الحاصلة بين الكوفيين والبصريين مشهورة، ونسبة أكثر المحدثين أكثر الأدباء إلى ما لا ينبغي مشهورة، وإذا كان كذلك صارت رواياتهم غير مقبولة وبهذا الطريق تسقط أكثر اللغات عن درجات القبول، والحق أن أكثر اللغات قريب من التواتر، وبهذا الطريق يسقط هذا الطعن.

المسئلة الخمسون: دلالة الألفاظ على معانيها ظنية لأنها موقوفة على نقل اللغات، ونقل الاعراب والتصريفات، مع أن أول أحوال تلك الناقلين أهم كانوا آحادا ورواية الأحاد لا تفيد إلا الظن، وأيضا فتلك الدلائل موقوفة على عدم الاشتراك، وعدم المجاز، وعدم النقل، وعدم الإجمال، وعدم التخصيص، وعدم المعارض العقلي، فإن بتقدير حصوله يجب صرف اللفظ إلى المجاز، ولا شك أن اعتقاد هذه المقدمات ظن محض، والموقوف على الظن أولى أن يكون ظنا، والله أعلم.

دلالة الألفاظ
على معانيها
ظنية

الباب الثاني

في المباحث المستنبطة من الصوت والحروف وأحكامها ، وفيه مسائل

المسئلة الأولى : ذكر الرئيس أبو علي بن سينا في تعريف الصوت أنه كيفية تحدث من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع ، وأقول : ان ماهية الصوت مدركة بحس السمع وليس في الوجود شيء أظهر من المحسوس حتى يعرف المحسوس به ، بل هذا الذي ذكره ان كان ولا بد فهو اشارة إلى سبب حدوثه ، لا إلى تعريف ماهيته .

المسئلة الثانية : يقال ان النظام المتكلم كان يزعم أن الصوت جسم ، وأبطلوه بوجوه : منها أن الاجسام مشتركة في الجسمية وغير مشتركة في الصوت ، ومنها أن الاجسام مبصرة وملبوسة أولاً وثانياً وليس الصوت كذلك ، ومنها أن الجسم باق والصوت ليس كذلك ، وأقول : النظام كان من أذكياء الناس ويبعد أن يكون مذهبه أن الصوت نفس الجسم ، إلا أنه لما ذهب إلى أن سبب حدوث الصوت تموج الهواء ظن الجهال به أنه يقول انه عين ذلك الهواء .

المسئلة الثالثة : قال بعضهم : الصوت اصططكك الاجسام الصلبة ، وهو باطل ؛ لان الاصططكك عبارة عن الماسة وهي مبصرة ، والصوت ليس كذلك ، وقيل : الصوت نفس القرع أو القلع ، وقيل انه تموج الحركة ، وكل ذلك باطل ؛ لان هذه الاحوال مبصرة ، والصوت غير مبصر ، والله أعلم .

المسئلة الرابعة : قيل سيده القريب تموج الهواء ، ولا نغنى بالتموج حركة انتقالية من مبدأ واحد بعينه إلى منتهى واحد بعينه ، بل حالة شبيهة بتموج الهواء فإنه أمر يحدث شيئاً فشيئاً لصدمة بعد صدمة وسكون بعد سكون ، وأما سبب التموج فامساس عنيف ، وهو القرع ، أو تفريق عنيف ، وهو القلع ، ويرجع في تحقيق هذا إلى كتبنا العقلية .

المسئلة الخامسة : قال الشيخ الرئيس في حد الحرف : انه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الخفة والثقيل تميزاً في المسموع .

المسئلة السادسة : الحروف إما مصوتة ، وهي التي تسمى في النحو حروف المد واللين ، ولا يمكن الابتداء بها أو صامتة وهي ما عداها ، أما المصوتة فلا شك أنها من الهيئات العارضة للصوت ، وأما الصوامت فمنها ما لا يمكن تمديده كالباء والتاء والدال والطاء ، وهي لا توجد

كيفية حدوث
الصوت

الصوت ليس
بجسم

حد الحرف

حروف المد
واللين

إلا في « الآن » الذي هو آخر زمان حبس النفس وأول زمان إرساله ، وهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة بالنسبة الى الخط والآن بالنسبة الى الزمان ، وهذه الحروف ليست بأصوات ولا عوارض أصوات ، وإنما هي أمور تحدث في مبدأ حدوث الاصوات ، وتسميتها بالحروف حسنة لان الحرف هو الطرف ، وهذه الحروف أطراف الاصوات ومبادئها ، ومن الصوامت ما يمكن تمديدها بحسب الظاهر ، ثم هذه على قسمين : منها ما الظن الغالب أنها آنية الوجود في نفس الامر ، وان كانت زمانية بحسب الحس ، مثل الحاء والحاء ، فإن الظن أن هذه جاءت آنية متوالية كل واحد منها آنى الوجود في نفس الامر ، لكن الحس لا يشعر بامتيياز بعضها عن بعض فيظنها حرفا واحدا زمانيا ، ومنها ما الظن الغالب كونها زمانية في الحقيقة كالسين والشين ، فإنها هيئات عارضة للصوت مستمرة باستمراره .

المسئلة السابعة : الحرف لا يد وأن يكون اما ساكنا أو متحركا ، ولا يزيد به حلول الحركة والسكون فيه ، لانهما من صفات الاجسام ، بل المراد أنه يوجد عقيب الصامت بصوت مخصوص .

المسئلة الثامنة : الحركات أبعاض المصوتات ، والدليل عليه أن هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان ولا طرف في جانب النقصان إلا هذه الحركات ، ولان هذه الحركات إذا مدت حدثت المصوتات وذلك يدل على قولنا .

المسئلة التاسعة : الصامت سابق على المصوت المقصور الذي يسمى بالحركة ، بدليل أن التكلم بهذه الحركات موقوف على التكلم بالصامت ، ولو كانت هذه الحركات سابقة على هذه الصوامت لزم الدور ، وهو محال .

المسئلة العاشرة : الكلام الذي هو مركب من الحروف والأصوات فانه يمتنع في بديهية العقل كونه قديما لوجهين : الاول : أن الكلمة لا تكون كلمة إلا إذا كانت حروفها متوالية فالسابق المنقضى يحدث ، لان ما ثبت عدمه امتنع قدمه ، والآتى الحادث بعد انقضاء الاول لاشك أنه حادث ، والثاني : أن الحروف التي منها تألفت الكلمة إن حصلت دفعة واحدة لم تحصل الكلمة ، لان الكلمة الثلاثية يمكن وقوعها على التقاليب الستة فلو حصلت الحروف معاً يمكن وقوعها على بعض تلك الوجوه أولى من وقوعها على سائرها ، ولو حصلت على التعاقب كانت حادثة ، واحتج القائلون بقدم الحروف بالعقل والنقل : أما العقل فهو ان لكل واحد من هذه الحروف ماهية مخصوصة باعتبارها تمتاز عما سواها ، والماهيات لا تقبل

الكلام حادث
لا قديم

الزوال ولا العدم ، فكانت قديمة ، وأما النقل فهو أن كلام الله قديم ، وكلام الله ليس إلا هذه الحروف ، فوجب القول بقدم هذه الحروف ، أما ان كلام الله قديم فلأن الكلام صفة كمال وعدمه صفة نقص ، فلو لم يكن كلام الله قديماً لزم أن يقال إنه تعالى كان في الأزل ناقصاً ثم صار فيما لا يزال كاملاً ، وذلك باجماع المسلمين باطل ، وإنما قلنا ان كلام الله تعالى ليس الا هذه الحروف لوجوه : أحدها قوله تعالى « وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله » ومعلوم أن المسموع ليس الا هذه الحروف ، فدل هذا على أن هذه الحروف كلام الله ، وثانيها : أن من حلف على سماع كلام الله تعالى فإنه يتعلق بالبر والحنث بسماع هذه الحروف ، وثالثها : أنه نقل بالتواتر الينا أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول « ان هذا القرآن المسموع المتلو هو كلام الله » فنسكركه منكر لما عرف بالتواتر من دين محمد عليه الصلاة والسلام فيلزمه الكفر . والجواب عن الأول أن ما ذكرتم غير مختص بمأهية دون ماهية ، فيلزمكم قدم الكل ، وعن الثاني أن ما ذكرتم من الاستدلال خفي في مقابلة البديهيات فيكون باطلاً .

وصف كلام الله تعالى بالقدم

المسئلة الحادية عشرة : إذا قلنا لهذه الحروف المتواليه والأصوات المتعاقبة إنها كلام الله تعالى كان المراد أنها ألفاظ دالة على الصفة القائمة بذات الله تعالى فأطلق اسم الكلام عليها على سبيل المجاز ، وأما حديث الحنث والبر فذلك لأن مبنى الايمان على العرف ، وإذا قلنا : كلام الله قديم ، لم نعن به إلا تلك الصفة القديمة التي هي مدلول هذه الألفاظ والعبارات وإذا قلنا : كلام الله معجزة لمحمد صلى الله عليه وسلم ، عيننا به هذه الحروف وهذه الأصوات التي هي حادثة . فان القديم كان موجوداً قبل محمد عليه الصلاة والسلام فكيف يكون معجزة له ؟ وإذا قلنا : كلام الله سور وآيات ، عيننا به هذه الحروف ، وإذا قلنا : كلام الله فصيح ، عيننا به هذه الألفاظ ، وإذا شرعنا في تفسير كلام الله تعالى عيننا به أيضاً هذه الألفاظ .

الاصوات التي نقرأ بها ليست كلام الله

المسئلة الثانية عشرة : زعمت الحشوية أن هذه الأصوات التي نسمعها من هذا الانسان عين كلام الله تعالى ، وهذا باطل ، لأننا نعلم بالبديهية أن هذه الحروف والأصوات التي نسمعها من هذا الانسان صفة قائمة بلسانه وأصواته ، فلو قلنا بأنها عين كلام الله تعالى لزمنا القول بأن الصفة الواحدة بعينها قائمة بذات الله تعالى وحالة في بدن هذا الانسان ، وهذا معلوم الفساد بالضرورة ، وأيضاً فهذا عين ما يقوله النصارى من أن أفنوم الكلمة حلت في ناسوت صريح ، وزعموا أنها حالة في ناسوت عيسى عليه السلام ، ومع ذلك فهي صفة لله تعالى ، وغير زائلة عنه ، وهذا عين ما يقوله الحشوية من أن كلام الله تعالى حال في لسان هذا الانسان

مع أنه غير زائل عن ذات الله تعالى ، ولا فرق بين القولين ، إلا أن النصارى قالوا بهذا القول في حق عيسى وحده ، وهؤلاء الحقى قالوا بهذا القول الخبيث في حق كل الناس من المشرق إلى المغرب .

المسئلة الثالثة عشرة : قالت الكرامية : الكلام اسم للقدرة على القول ، بدليل أن القادر على النطق يقال إنه متكلم ، وإن لم يكن في الحال مشتغلا بالقول ، وأيضا فصد الكلام هو الخرس ، لكن الخرس عبارة عن العجز عن القول ، فوجب أن يكون الكلام عبارة عن القدرة على القول ، وإذا ثبت هذا فهم يقولون : ان كلام الله تعالى قديم ، بمعنى أن قدرته على القول قديمة ، أما القول فانه حادث ، هذا تفصيل قولهم وقد أبطلناه .

المسئلة الرابعة عشرة : قالت الحشوية للأشعرية : ان كان مرادكم من قولكم « ان القرآن قديم » هو أن هذا القرآن دال على صفة قديمة متعلقة بجميع المأمورات والمحرمات وجب أن يكون كل كتاب صنف في الدنيا قديما ، لأن ذلك الكتاب له مدلول ومفهوم ، وكلام الله سبحانه وتعالى لما كان عام التعلق بجميع المتعلقات كان خبرا عن مدلولات ذلك الكتاب فعلى هذا التقدير لافرق بين القرآن وبين سائر كتب الفحش والهجو في كونه قديما بهذا التفسير ، وان كان المراد من كونه قديما وجها آخر سوى ذلك فلا بد من بيانه . والجواب أنا لاننا نتمز كون كلامه تعالى متعلقا بجميع المخبرات ، وعلى هذا التقدير فيسقط هذا السؤال .

خلاف الحشوية
والأشعرية في
صفة القرآن

واعلم أنا لانه يقول : إن كلامه لا يتعلق بجميع المخبرات لكونها كذبا ، والكذب في كلام الله محال ، لانه تعالى لما أخبر أن أقواما أخبروا عن تلك الأكاذيب والفحشيات فهذا لا يكون كذبا ، وإنما يمنع منه لأمر يرجع الى تنزيه الله تعالى عن النقائص ، والاخبار عن هذه الفحشيات والسخفيات يجرى مجرى النقص ، وهو على الله محال . واعلم أن مباحث الحرف والصوت وتشريح العضلات الفاعلات للحروف وذكر الاشكالات المذكورة في قدم القرآن أمور صعبة دقيقة ، فالأولى الاكتفاء بما ذكرناه ، والله أعلم بالصواب .

الباب الثالث

في المباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف ، وفيه مسائل

المسئلة الأولى : اعلم أن تقسيم الكلمة إلى هذه الأنواع الثلاثة يمكن ايراده من وجهين الأول : أن الكلمة اما أن يصح الاخبار عنها وبها ، وهى الاسم ، واما أن لا يصح الاخبار عنها ، لكن يصح الاخبار بها ، وهى الفعل ، واما أن لا يصح الاخبار عنها ولا بها ، وهو

الحرف واعلم أن هذا التقسيم مبنى على أن الحرف والفعل لا يصح الاخبار عنهما، وعلى أن الاسم يصح الاخبار عنه، فلنذكر البحثين في مسثلتين.

الكلمة اسم
وفعل وحرف

المسئلة الثانية: اتفق النحويون على أن الفعل والحرف لا يصح الاخبار عنهما، قالوا: لأنه لا يجوز أن يقال: ضرب قتل، ولقائل أن يقول المثال الواحد لا يكفي في إثبات الحكم العام، وأيضا فإنه لا يصح أن يقال: جدار سماء، ولم يدل ذلك على أن الاسم لا يصح الاخبار عنه وبه، لاجل أن المثال الواحد لا يكفي في إثبات الحكم العام، فكذا ههنا، ثم قيل، الذي يدل على صحة الاخبار عن الفعل والحرف وجوه: الأول: أنا إذا أخبرنا عن «ضرب يضرب أضرب» بأنها أفعال فالخبر عنه في هذا الخبر إما أن يكون اسما أو فعلا أو حرفا، فإن كان الأول كان هذا الخبر كذبا، وليس كذلك، وإن كان الثاني كان الفعل من حيث أنه فعل مخبرا عنه، فإن قالوا: الخبر عنه بهذا الخبر هو هو هذه الصيغ، وهى أسماء قلنا: هذا السؤال ركيك، لأنه على هذا التقدير يكون الخبر عنه بأنه فعل اسما، فرجع حاصل هذا السؤال إلى القسم الأول من القسمين المذكورين في أول هذا الاشكال، وقد أبطلناه، الثاني: إذا أخبرنا عن الفعل والحرف بأنه ليس باسم فالنقدير عين ما تقدم، الثالث: أن قولنا «الفعل لا يخبر عنه» اخبار عنه بأنه لا يخبر عنه، وذلك متناقض، فإن قالوا: الخبر عنه بأنه لا يخبر عنه هو هذا اللفظ، فنقول: قد أجبتنا على هذا السؤال، فانا نقول: الخبر عنه بأنه لا يخبر عنه إن كان اسما فهو باطل لأن كل اسم مخبر عنه، وأقل درجانه أن يخبر عنه بأنه اسم، وإن كان فعلا فقد صار الفعل مخبرا عنه. الرابع: الفعل من حيث هو فعل والحرف من حيث هو حرف ماهية معلومة متميزة عما عداها، وكل ما كان كذلك صح الاخبار عنه بكونه متمازا عن غيره، فاذا أخبرنا عن الفعل من حيث هو فعل بأنه ماهية متميزة عن الاسم فقد أخبرنا عنه بهذا الامتياز. الخامس: الفعل إما أن يكون عبارة عن الصيغة الدالة على المعنى المخصوص، وإما أن يكون عبارة عن ذلك المعنى المخصوص الذى هو مدلول لهذه الصيغة، فإن كان الأول فقد أخبرنا عنه بكونه دليلا على المعنى، وإن كان الثاني فقد أخبرنا عنه بكونه مدلولاً لتلك الصيغة، فهذه سؤالات صعبة في هذا المقام.

المسئلة الثالثة: طعن قوم في قولهم «الاسم ما يصح الاخبار عنه» بأن قالوا: لفظه «أين وكيف وإذا» أسماء مع أنه لا يصح الاخبار عنها، وأجاب عبد القاهر النحوى عنه بأنا إذا قلنا «الاسم ما جاز الاخبار عنه» أردنا به ما جاز الاخبار عن معناه، ويصح الاخبار عن معنى

إذا لأنك إذا قلت آتيتك إذا طلعت الشمس ، كان المعنى آتيتك وقت طلوع الشمس ، والوقت يصح الاخبار عنه ، بدليل أنك تقول : طاب الوقت ، وأقول هذا العذر ضعيف ، لأن « إذا » ليس معناه الوقت فقط ، بل معناه الوقت حال ما تجعله ظرفاً لشيء آخر ، والوقت حال ما جعل ظرفاً لحادث آخر فإنه لا يمكن الاخبار عنه ألبتة ، فإن قالوا لما كان أحد أجزاء ماهيته اسماً وجب كونه اسماً ، فنقول : هذا باطل ، لأنه ان كفي هذا القدر في كونه اسماً وجب أن يكون الفعل اسماً ، لأن الفعل أحد أجزاء ماهيته المصدر ، وهو اسم ، ولما كان هذا باطلاً فكذا ما قالوه .

المسئلة الرابعة في تقرير النوع الثاني من تسمية الكلمة أن تقول : الكلمة إما أن يكون معناها مستقلاً بالمعلومية أو لا يكون ، والثاني هو الحرف ، أما الأول : فاما أن يدل ذلك اللفظ على الزمان المعين لمناه ، وهو الفعل ، أو لا يدل وهو الاسم ، وفي هذا القسم سؤالات نذكرها في حد الاسم والفعل .

تعريف الاسم المسئلة الخامسة في تعريف الاسم : الناس ذكروا فيه وجوها ، التعريف الأول : أن الاسم هو الذي يصح الاخبار عن معناه ، واعلم أن صحة الاخبار عن ماهية الشيء حكم يحصل له بعد تمام ماهيته فيسكون هذا التعريف من باب الرسوم لا من باب الحدود ، والاشكال عليه من وجهين الأول : أن الفعل والحرف يصح الاخبار عنهما ، والثاني : أن « إذا » وكيف وأين » لا يصح الاخبار عنها وقد سبق تقرير هذين السؤالين .

التعريف الثاني : أن الاسم هو الذي يصح أن يأتي فاعلاً أو مفعولاً أو مضافاً ، واعلم أن حاصله يرجع إلى أن الاسم هو الذي يصح الاخبار عنه .

والتعريف الثالث : أن الاسم كلمة تستحق الاعراب في أول الوضع ، وهذا أيضاً رسم ، لأن صحة الاعراب حالة طارئة على الاسم بعد تمام الماهية ، وقولنا في أول الوضع احتراز عن شيئين : أحدهما المبنيات ، فإنها لا تقبل الاعراب بسبب مناسبة بينها وبين الحروف ، ولولا هذه المناسبة لقبحت الاعراب ، والثاني : أن المضارع معرب لكن لا لذاته بل بسبب كونه مشابهاً للاسم ، وهذا التعريف أيضاً ضعيف .

التعريف الرابع : قال الزحشرى في المفصل : الاسم ما دل على معنى في نفسه دلالة مجردة عن الاقتران . واعلم أن هذا التعريف مختل من وجوه : الأول : أنه قال في تعريف الكلمة أنها اللفظ الدال على معنى مفرد بالوضع ، ثم ذكر فيما كتب من حواشي المفصل أنه إنما وجب

ذكر اللفظ لانا لوقلنا « السكبة هي الدالة على المعنى » لانتقض بالعقد والخط والاشارة كذلك ، مع أنها ليست أسماء . والثاني : أن الضمير في قوله « في نفسه » إما أن يكون عائدا إلى الدال ، أو إلى المدلول ، أو إلى شيء ثالث ، فإن عاد إلى الدال صار التقدير الاسم ما دل على معنى حصل في الاسم ، فيصير المعنى الاسم ما دل على معنى هو مدلوله ، وهذا عبث ، ثم مع ذلك فينتقض بالحرف والفعل ، فإنه لفظ يدل على مدلوله ، وإن عاد إلى المدلول صار التقدير الاسم ما دل على معنى حاصل في نفس ذلك المعنى ، وذلك يقتضى كون الشيء حاصلًا في نفسه ، وهو محال ، فإن قالوا معنى كونه حاصلًا في نفسه أنه ليس حاصلًا في غيره ، فنقول : فعلى هذا التفسير ينتقض الحد بأسماء الصفات والنسب ، فإن تلك المسميات حاصلة في غيرها .

التعريف الخامس : أن يقال : الاسم كلمة دالة على معنى مستقل بالمعلومية من غير أن يدل على الزمان المعين الذى وقع فيه ذلك المعنى ، وإنما ذكرنا الكلمة ليخرج الخط والعقد والاشارة فإن قالوا : لم يقولوا الفظة دالة على كذا وكذا ؟ قلنا : لانا جعلنا اللفظ جنسا للسكبة ، والسكبة جنس للاسم ، والمذكور في الحد هو الجنس القريب لا البعيد ، وأما شرط الاستقلال بالمعلومية فقليل : إنه باطل طردأ وعكسا ، أما الطرد فن وجوه . الأول : أن كل ما كان معلوما فإنه لا بد وأن يكون مستقلا بالمعلومية لأن الشيء ما لم تتصور ماهيته امتنع أن يتصور مع غيره ، وإذا كان تصوره في نفسه متقدما على تصوره مع غيره كان مستقلا بالمعلومية ، الثاني : أن مفهوم الحرف يستقل بأن يدل على كونه غير مستقل بالمعلومية ، وذلك استقلال . الثالث : أن النحويين انفقوا على أن الباء تفيد الالتصاق ، ومن تفيد التبعية ، فعنى الالتصاق إن كان مستقلا بالمعلومية وجب أن يكون المفهوم من الباء مستقلا بالمعلومية فيصير الحرف اسما ، وإن كان غير مستقل بالمعلومية كان المفهوم من الالتصاق غير مستقل بالمعلومية ، فيصير الاسم حرفا ، وأما العكس فهو أن قولنا « كم وكيف ومتى وإذا » وما الاستفهامية والشرطية كلها أسماء مع أن مفهوماتها غير مستقلة ، وكذلك الموصولات . الثالث : أن قولنا « من غير دلالة على زمان ذلك المعنى » يشكل بلفظ الزمان والغد واليوم وبالاصطباح وبالاعتباق ، والجواب عن السؤال الأول : أننا ندرك تفرقة بين قولنا الالتصاق وبين حرف الباء في قولنا « كتبت بالقلم » فنريد بالاستقلال هذا القدر ، فأما لفظ الزمان واليوم والغد فجوابه أن مسمى هذه الألفاظ نفس الزمان ، ولا دلالة منها على زمان آخر لمسه . وأما الاصطباح والاعتباق فجرؤه الزمان ، والفعل هو الذى يدل على زمان خارج عن

المسمى، والذي يدل على ما تقدم قولهم: اغتبق يغتبق، فادخلوا الماضي والمستقبل على الاصطباح والاعتباق.

المسئلة السادسة: علامات الاسم إما أن تكون لفظية أو معنوية، فاللفظية إما أن تحصل في أول الاسم، وهو حرف تعريف، أو حرف جر، أو في حشوه كياء التصغير، وحرف التكسير، أو في آخره كحرفي التثنية والجمع. وأما المعنوية فهي كونه موصوفاً، وصفة، وفاعلاً، ومفعولاً، ومضافاً إليه، ومخبراً عنه، ومستحقاً للاعراب بأصل الوضع.

علامات الاسم

المسئلة السابعة: ذكروا للفعل تعريفات: التعريف الأول: قال سيبويه إنها أمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء، وينتقض بلفظ الفاعل والمفعول.

تعريفات الفعل

التعريف الثاني: أنه الذي أسند إلى شيء ولا يستند إليه شيء. وينتقض بإذا وكيف، فإن هذه الأسماء يجب إسنادها إلى شيء آخر، ويمتنع استناد شيء آخر إليها.

التعريف الثالث: قال الزمخشري: الفعل ما دل على اقتران حدث بزمان، وهو ضعيف لوجهين: الأول: أنه يجب أن يقال «كلمة دالة على اقتران حدث بزمان» وإنما يجب ذكر الكلمة لوجوه: أحدها: أنا لو لم نقل بذلك لانتقض بقولنا اقتران حدث بزمان فإن مجموع هذه الألفاظ دال على اقتران حدث بزمان مع أن هذا المجموع ليس بفعل، أما إذا قيدناه بالكلمة اندفع هذا السؤال، لأن مجموع هذه الألفاظ ليس كلمة واحدة. وثانيها: أنا لو لم نذكر ذلك لانتقض بالخط والعقد والإشارة، وثالثها أن الكلمة لما كانت كالجنس القريب لهذه الثلاثة فالجنس القريب واجب الذكر في الحد. الوجه الثاني ما نذكره بعد ذلك.

التعريف الرابع: الفعل كلمة دالة على ثبوت المصدر لشيء غير معين في زمان معين، وإنما قلنا كلمة لأنها هي الجنس القريب، وإنما قلنا دالة على ثبوت المصدر ولم نقل دالة على ثبوت شيء. لأن المصدر قد يكون أمراً ثابتاً كقولنا ضرب وقتل وقد يكون عديمياً مثل في وعدم فإن مصدرهما الفناء والعدم، وإنما قلنا بشيء غير معين لانا سنقيم الدليل على أن هذا المقدار معتبر، وإنما قلنا في زمان معين احترازاً عن الأسماء. واعلم أن في هذه القيود مباحثات: القيد الأول: هو قولنا «يدل على ثبوت المصدر لشيء» فيه إشكالات: الأول: أنا إذا قلنا خلق الله العالم فقولنا خلق إما أن يدل على ثبوت الخلق لله سبحانه وتعالى أو لا يدل، فإن لم يدل بطل ذلك القيد، وإن دل فذلك الخلق يجب أن يكون مغايراً للمخلوق، وهو إن كان محدثاً افتقر إلى خلق آخر ولزم التسلسل، وإن كان قديماً لزم قدم المخلوق. والثاني:

انا إذا قلنا وجد الشيء فهل دل ذلك على حصول الوجود لشيء أو لم يدل؟ فان لم يدل بطل هذا القيد، وإن دل لزم أن يكون الوجود حاصلًا لشيء غيره، وذلك الغير يجب أن يكون حاصلًا في نفسه لأن ما لا حصول له في نفسه امتنع حصول غيره له، فيلزم أن يكون حصول الوجود له مسبقًا بحصول آخر إلى غير النهاية، وهو محال. والثالث: إذا قلنا عدم الشيء وقى فهذا يقتضى حصول العدم وحصول الفناء لتلك الماهية، وذلك محال، لان العدم والفناء نقي محض فكيف يعقل حصولها لغيرهما. والرابع: ان على تقدير أن يكون الوجود زائدا على الماهية فانه يصدق قولنا « انه حصل الوجود لهذه الماهية » فيلزم حصول وجود آخر لذلك الوجود الى غير نهاية، وهو محال، وأما على تقدير أن يكون الوجود نفس الماهية فان قولنا حدث الشيء وحصل فانه لا يقتضى حصول وجود لذلك الشيء، والا لزم أن يكون الوجود زائدا على الماهية، ونحن الآن انما نتكلم على تقدير أن الوجود نفس الماهية.

وأما القيد الثاني: وهو قولنا « في زمان معين » ففيه سؤالات: أحدها: انا إذا قلنا « وجد الزمان » أو قلنا « قى الزمان » فهذا يقتضى حصول الزمان في زمان آخر، ولزم التسلسل، فان قالوا: يكفى في صحة هذا الحد كون الزمان واقعا في زمان آخر بحسب الوهم السكاذب، قلنا: الناس أجمعوا على أن قولنا حدث الزمان وحصل بعد أن كان معدوما كلام حق ليس فيه باطل ولا كذب، ولو كان الأمر كما قلتم لزم كونه باطلا وكذبا، وثانيها: انا إذا قلنا: كان العالم معدوما في الأزل، فقولنا: كان فعل فلو أشعر ذلك بحصول الزمان لزم حصول الزمان في الأزل، وهو محال، فان قالوا: ذلك الزمان مقدر لا محقق، قلنا التقدير الذهني إن طابق الخارج عاد السؤال، وإن لم يطابق كان كذبا، ولزم فساد الحد، وثالثها: إنا إذا قلنا: كان الله موجودا في الأزل، فهذا يقتضى كون الله زمانيا، وهو محال، ورابعها أنه ينتقض بالأفعال الناقصة، فان كان الناقصة إما أن تدل على وقوع حدث في زمان أو لا تدل: فان دلت كان تاما لا ناقصا، لانه متى دل اللفظ على حصول حدث في زمان معين كان هذا كلاما تاما لا ناقصا، وإن لم يدل وجب أن لا يكون فعلا، وخامسها: أنه يطل بأسماء الأفعال، فانها تدل على ألفاظ دالة على الزمان المعين، والدال على الدال على الشيء دال على ذلك الشيء فهذه الاسماء دالة على الزمان المعين، وسادسها: أن اسم الفاعل يتناول إما الحال واما الاستقبال ولا يتناول الماضى البتة، فهو دال على الزمان المعين، والجواب أما السؤالات الاربعة المذكورة على قولنا « الفعل يدل على ثبوت المصدر لشيء » والثلاثة المذكورة على قولنا

« الفعل يدل الزمان » فجوابها أن اللغوى يكفى في علمه تصور المفهوم ، سواء كان حقا أو باطلا ، وأما قوله « يشكل هذا الحد بالأفعال الناقصة » قلنا : الذى أقول به وأذهب إليه أن لفظة كان تامة مطلقا ، إلا أن الاسم الذى يسند إليه لفظ كان قد يكون ماهية مفردة مستقلة بنفسها مثل قولنا : كان الشيء ، بمعنى حدث وحصل ، وقد تكون تلك الماهية عبارة عن موصوفية شيء لشيء آخر مثل قولنا : كان زيد منطلقا ، فإن معناه حدوث موصوفية زيد بالانطلاق فلفظ كان ههنا معناه أيضا الحدوث والوقوع ، إلا أن هذه الماهية لما كانت من باب النسب ، والنسبة يمتنع ذكرها إلا بعد ذكر المتسبين ، لاجرم وجب ذكرهما ههنا ، فكأن قولنا : كان زيد ، معناه أنه حصل ووجد ، فكذا قولنا : كان زيد منطلقا ، معناه أنه حصلت موصوفية زيد بالانطلاق ؛ وهذا بحث عميق عجيب دقيق غفل الأولون عنه ، وقوله « خامسا يبطل ما ذكرتم بأسماء الأفعال » قلنا المعتبر في كون اللفظ فعلا دلالة على الزمان ابتداء لا بواسطة ، وقوله « سادسا اسم الفاعل مختص بالحال والاستقبال » قلنا : لا نسلم ، بدليل أنهم قالوا : إذا كان بمعنى الماضى لم يعمل عمل الفعل ، وإذا كان بمعنى الحال فانه يعمل عمل الفعل .

المسئلة الثامنة : الكلمة إما أن يكون معناها مستقلا بالمعلومية ، أو لا يكون ، وهذا الأخير هو الحرف ، فامتياز الحرف عن الاسم والفعل بقيد عدمى ، ثم نقول : والمستقل بالمعلومية إما أن يدل على الزمان المعين لذلك المسمى ، أو لا يدل ، والذى لا يدل هو الاسم ، فامتياز الاسم عن الفعل بقيد عدمى ، وأما الفعل فان ماهيته مركبة من القيود الوجودية .

المسئلة التاسعة : إذا قلنا : ضرب ، فهو يدل على صدور الضرب عن شيء ما إلا أن ذلك الشيء غير مذكور على التعيين ، بحسب هذا اللفظ ، فان قالوا : هذا محال ، ويدل عليه وجمان : الأول : أنه لو كان كذلك لسكانت صيغة الفعل وحدها محتملة للتصديق والتكذيب ، الثانى : أنها لو دلت على استناد الضرب إلى شيء مبهم فى نفس الأمر وجب أن يمتنع اسناده الى شيء معين ، والا لزم التناقض ، ولو دلت على استناد الضرب الى شيء معين فهو باطل ، لانا نعلم بالضرورة أن مجرد قولنا ضرب ما وضع لاستناد الضرب الى زيد بعينه أو عمرو بعينه ، والجواب عن هذين السؤالين بجواب واحد ، وهو أن ضرب صيغة غير موضوعة لاستناد الضرب الى شيء مبهم فى نفس الأمر ، بل وضعت لاستناده الى شيء معين يذكره ذلك القائل فقبل أن يذكره القائل لا يكون الكلام تاما ولا محتملا للتصديق والتكذيب ، وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل .

هل يدل
الفعل على
الفاعل المبهم

المسئلة العاشرة : قالوا الحرف ما جاء لمعنى في غيره ، وهذا لفظ مبهم ، لأنهم ان أرادوا معنى الحرف أن الحرف ما دل على معنى يكون المعنى حاصلًا في غيره وحالا في غيره لزمهم أن تكون أسماء الأعراض والصفات كلها حروفا ، وإن أرادوا به أنه الذى دل على معنى يكون مدلول ذلك اللفظ غير ذلك المعنى فهذا ظاهر الفساد ، وان أرادوا به معنى ثالثا فلا بد من بيانه .

المسئلة الحادية عشرة : التركيبات الممكنة من هذه الثلاثة ستة : الاسم مع الاسم ، وهو الجملة الحاصلة من المبتدأ والخبر ، والاسم مع الفعل ، وهو الجملة الحاصلة من الفعل والفاعل وهاتان الجملتان مفيدتان بالاتفاق ، وأما الثالث - وهو الاسم مع الحرف - فقيل : إنه يفيد في صورتين .

الصورة الأولى : قولك « يا زيد » فقيل : ذلك إنما أفاد لأن قولنا يا زيد في تقدير أنادى واحتجوا على صحة قولهم بوجهين : الأول : أن لفظ يا تدخله الامالة ودخول الامالة لا يكون إلا في الاسم أو الفعل ، والثاني : أن لام الجر تتعلق بها فيقال « يا زيد » فإن هذه اللام لام الاستغاثة وهى حرف جر ، ولو لم يكن قولنا يا قائمة مقام الفعل وإلا لما جاز أن يتعلق بها حرف الجر ، لأن الحرف لا يدخل على الحرف ، ومنهم من أنكر أن يكون يا بمعنى أنادى واحتج عليه بوجه : الأول : ان قوله أنادى إخبار عن النداء ، والإخبار عن الشيء مغاير للخبر عنه ، فوجب أن يكون قولنا أنادى زيدا مغايرا لقولنا يا زيد ، الثاني : أن قولنا أنادى زيدا كلام محتمل للتصديق والتكذيب وقولنا يا زيد لا يحتملها ، الثالث : أن قولنا يا زيد ليس خطابا لإلامع المنادى ، وقولنا أنادى زيدا غير مختص بالمنادى . الرابع : أن قولنا يا زيد يدل على حصول النداء في الحال ، وقولنا أنادى زيدا لا يدل على اختصاصه بالحال . الخامس : أنه يصح أن يقال أنادى زيدا قائما ، ولا يصح أن يقال يا زيد قائما ، فدل ذلك على الوجه الخمسة على حصول التفرقة بين هذين اللفظين .

الصورة الثانية : قولنا « زيد في الدار » فقولنا زيد مبتدأ والخبر هو ما دل عليه قولنا في إلا أن المفهوم من معنى الظرفية قد يكون في الدار أو في المسجد ، فأضيفت هذه الظرفية الى الدار لتمييز هذه الظرفية عن سائر أنواعها ، فان قالوا : هذا الكلام إنما أفاد لأن التقدير زيد استقر في الدار وزيد مستقر في الدار ، فنقول : هذا باطل ، لأن قولنا استقر معناه حصل في الاستقرار فكان قولنا فيه يفيد حصولا آخر ؛ وهو أنه حصل فيه حصول ذلك الاستقرار وذلك يفضى إلى التسلسل وهو محال ، ثبت أن قولنا زيد في الدار كلام تام ولا يمكن تعليقه بفعل مقدر مضمرة

المسئلة الثانية عشرة : الجملة المركبة إما أن تكون مركبة تركيباً أولياً أو ثانوياً ، أما المركبة تركيباً أولياً فهي الجملة الاسمية أو الفعلية ، والأشبه أن الجملة الاسمية أقدم في الرتبة من الجملة الفعلية لأن الاسم بسيط والفعل مركب ، والبسيط مقدم على المركب ، فالجملة الاسمية يجب أن تكون أقدم من الجملة الفعلية ، ويمكن أن يقال : بل الفعلية أقدم ؛ لأن الاسم غير أصيل في أن يسند إلى غيره ، فكانت الجملة الفعلية أقدم من الجملة الاسمية ، وأما المركبة تركيباً ثانوياً فهي الجملة الشرطية كقولك « ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود » لأن قولك « الشمس طالعة » جملة وقولك « النهار موجود » جملة أخرى ، ثم أدخلت حرف الشرط في إحدى الجملتين ، وحرف الجزاء في الجملة الاخرى ، فحصل من مجرعهما جملة واحدة ، والله سبحانه وتعالى أعلم .

الباب الرابع

في تقنيات الاسم الى أنواعه ، وهي من وجوه

أنواع الاسم التقسيم الأول : أما أن يكون نفس تصور معناه مانعاً من الشركة ، أولاً يكون ، فإن كان الأول ، فإما أن يكون مظهراً ، وهو العلم . وإما أن يكون مضمراً ، وهو معلوم ، وأما إذا لم يكن مانعاً من الشركة فالمفهوم منه : إما أن يكون ماهية معينة ، وهو أسماء الاجناس ، وإما أن يكون مفهوماً أنه شيء ما موصوف بالصفة الفلانية ، وهو المشتق ، كقولنا أسود ، فإن مفهومه أنه شيء ماله سواد . فثبت بما ذكرناه أن الاسم جنس تحت أنواع ثلاثة : أسماء الأعلام ، وأسماء الاجناس ، والأسماء المشتقة ، فلنذكر أحكام هذه الأقسام .

أحكام الأعلام النوع الأول : أحكام الأعلام ، وهي كثيرة : الحكم الأول : قال المتكلمون : اسم العلم لا يفيد فائدة أصلاً ، وأقول : حق أن العلم لا يفيد صفة في المسمى . وأما ليس بحق أنه لا يفيد شيئاً ، وكيف وهو يفيد تعريف تلك الذات المخصوصة ؟ الحكم الثاني : اتفقوا على أن الاجناس لها أعلام ، فقولنا « أسد » اسم جنس لهذه الحقيقة ؛ وقولنا « أسامة » اسم علم لهذه الحقيقة ، وكذلك قولنا « ثعلب » اسم جنس لهذه الحقيقة ، وقولنا : « ثعالة » اسم علم لها واقول : الفرق بين اسم الجنس وبين علم الجنس من وجهين : الأول : ان اسم العلم هو الذي يفيد الشخص المعين من حيث إنه ذلك المعين ، فإذا سمينا اشخاصاً كثيرين باسم زيد فليس ذلك لاجل ان قولنا « زيد » موضوع لإفادة القدر المشترك بين تلك الاشخاص ، بل لاجل ان لفظ زيد وضع لتعريف هذه الذات من حيث انها هذه ، ولتعريف تلك من حيث إنها تلك على

الفرق بين
اسم الجنس
وعلم الجنس

سبيل الاشتراك ، إذا عرفت هذا فقول : إذا قال الواضع : وضعت لفظ أسامة لافادة ذات كل واحد من أشخاص الأسد بعينها من حيث هي هي على سبيل الاشتراك اللفظي ، كان ذلك علم الجنس ، وإذا قال : وضعت لفظ الأسد لافادة المساهية اتى هي القدر المشترك بين هذه الأشخاص فقط من غير أن يكون فيها دلالة على الشخص المدين ، كان هذا اسم الجنس ، فقد ظهر الفرق بين اسم الجنس وبين علم الجنس . الثاني : أنهم وجدوا أسامة اسما غير منصرف وقد تقرر عندهم أنه مالم يحصل في الاسم شيآن لم يخرج عن الصرف ، ثم وجدوا في هذا اللفظ التأنيث ، ولم يجدوا شيئا آخر سوى العلمية ، فاعتقدوا كونه علما لهذا المعنى .

الحكمة
الداعية
الى وضع
الأعلام

الحكم الثالث : اعلم أن الحكمة الداعية إلى وضع الأعلام أنه ربما اختص نوع بحكم واحتج إلى الاخبار عنه بذلك الحكم الخاص ، ومعلوم أن ذلك الاخبار على سبيل التخصيص غير ممكن إلا بعد ذكر الخبر عنه على سبيل الخصوص ، فاحتج الى وضع الأعلام لهذه الحكمة .
الحكم الرابع : أنه لما كانت الحاجات المختلفة تثبت لأشخاص الناس فوق ثبوتها لسائر الحيوانات ، لاجرم كان وضع الأعلام للأشخاص الانسانية أكثر من وضعها لسائر الذوات .

العلم اسم
والقب وكنية

الحكم الخامس : في تقسيمات الأعلام ، وهي من وجوه : الأول : العلم إما أن يكون اسما كإبراهيم وموسى وعيسى ، أو لقبا كإسرائيل ، أو كنية كأبي لهب . واعلم أن هذا التقسيم يتفرع عليه أحكام : الحكم الأول : الشيء إما أن يكون له الاسم فقط ، أو اللقب فقط ، أو الكنية فقط ، أو الاسم مع اللقب ، أو الاسم مع الكنية ، أو اللقب مع الكنية ، واعلم أن سيويه أفرد أمثلة الأقسام المذكورة من تركيب الكنية والاسم ، وهي ثلاثة : أحدها : الذى له الاسم والكنية كالضبع ، فإن اسمها حضاجر ، وكنتيتها أم عامر ، وكذلك يقال للأسد أسامة وأبو الحارث ، ولشعلب نعالمة وأبو الحصين ، وللعقرب شبرة وأم عريط . وثانيها أن يحصل له الاسم دون الكنية كقولنا قثم لذكر الضبع ، ولا كنية له . وثالثها الذى حصلت له الكنية ولا اسم له ، كقولنا للحيوان المعين أبو براقش . الحكم الثالث : الكنية قد تكون بالاضافات إلى الآباء ، وإلى الأمهات ، وإلى البنين ، وإلى البنات ، فالكنى بالآباء كما يقال للدثب أبو جعدة للابيض ، وأبو الجون ، وأما الأمهات فكما يقال للداهية أم حبو كرى ، وللخمر أم ليلي ، وأما البنون فكما يقال للغراب ابن دأية ، وللرجل الذى يكون حاله منكشفا ابن جلا ، وأما البنات فكما يقال للصدى ابنة الجبل ، وللحصاة بنت الأرض . الحكم الرابع : الاضافة في الكنية قد تكون مجهولة النسب نحو ابن عرس وحمار قبان وقد تكون معلومة النسب نحو ابن لبون وبنت لبون وابن مخاض وبنت مخاض ، لأن الناقة

إذا ولدت ولدا ثم حمل عليها بعد ولادتها فانها لا تصير مخاضا إلا بعد سنة ، والمخاض الحامل المقرب ، فولدها إن كان ذكرا فهو ابن مخاض ، وإن كان أنثى فهي بنت مخاض ، ثم إذا ولدت وصار لها ابن صارت لبونا فأضيف الولد اليها باضافة معلومة . الحكم الخامس : إذا اجتمع الاسم واللقب : فالاسم إما أن يكون مضافا أولا ، فان لم يكن مضافا أضيف الاسم إلى اللقب يقال هذا سعيد كرز وقيس بطة ، لأنه يصير المجموع بمنزلة الاسم الواحد ، وأما إن كان الاسم مضافا فهم يفردون اللقب فيقولون هذا عبد الله بطة . الحكم السادس : المقتضى لحصول الكنية أمور : أحدها الاخبار عن نفس الامر كقولنا أبو طالب ، فانه كنى بابنه طالب ، وثانيها : التفاؤل والرجاء كقولهم أبو عمرو لمن يرجو ولدا يطول عمره ، وأبو الفضل لمن يرجو ولدا جامعا للفضائل ، وثالثها : الإيحاء إلى الضد كأبي يحيى للدوت ، ورابعها ان يكون الرجل إنسانا مشهورا وله أب مشهور فيتقارضان الكنية فان يوسف كنيته أبو يعقوب ويعقوب كنيته أبو يوسف ، وخامسها : اشتهار الرجل بخصلة فيسكنى بها إما بسبب اتصافه بها أو انتسابه اليها بوجه قريب أو بعيد .

المرق وضع
الكنية

التقسيم الثاني للأعلام : العلم اما أن يكون مفردا كزيد ، أو مركبا من كلمتين لا علاقة بينهما كعلي بك ، أو بينهما علاقة وهي : إما علاقة الاضافة كعبد الله وأبي زيد ، أو علاقة الاسناد وهي اما جملة اسمية أو فعلية ، ومن فروع هذا الباب أنك إذا جعلت جملة اسم علم لم تغيرها البتة ، بل تتركها بحالها مثل تأبط شرا وبرق نحره .

التقسيم الثاني
للأعلام

التقسيم الثالث : العلم إما أن يكون منقولاً أو مرتجلاً ، أما المنقول فاما أن يكون منقولاً عن لفظ مفيد أو غير مفيد ، والمنقول من المفيد إما أن يكون منقولاً عن الاسم ، أو الفعل أو الحرف ، أو ما يتركب منها ، أما المنقول عن الاسم فاما أن يكون عن اسم عين : كاسد وثور ، أو عن اسم معنى : كفضل ونصر ، أو صفة حقيقية : كالحسن ، أو عن صفة إضافية كالمذكور والمردود ، والمنقول عن الفعل إما أن يكون منقولاً عن صيغة الماضي كشمس ، أو عن صيغة المضارع كيجي ، أو عن الأمر كاطرقا ، والمنقول عن الحرف كرجل سميته بصيغة من صيغ الحروف ، وأما المنقول عن المركب من هذه الثلاثة فان كان المركب مفيدا فهو المذكور في التقسيم الثاني ، وإن كان غير مفيد فهو يفيد ، وأما المنقول عن صوت فهو مثل تسمية بعض العالوية بطباطبا ، وأما المرتجل فقد يكون قياسا مثل عمران وحمدان فانهما من أسماء الأجناس مثل سرحان وندمان ، وقد يكون شاذا قلما يوجد له نظير مثل محبب وموهب

التقسيم الثالث
للأعلام

التقسيم الرابع
للأعلام

التقسيم الرابع : الأعلام إما أن تكون للذوات أو المعاني ، وعلى التقديرين فاما أن يكون العلم علم الشخص ، أو علم الجنس ، فهنا أقسام أربعة ، وقبل الخوض في شرح هذه الأقسام فيجب أن تعلم أن وضع الأعلام للذوات أكثر من وضعها للمعاني ، لأن أشخاص الذوات هي التي تتعلق الغرض بالاجبار عن أحوالها على سبيل التعيين ، أما أشخاص الصفات فليست كذلك في الأغلب . ولنرجع إلى أحكام الأقسام الأربعة ، فالقسم الأول العلم للذوات والشرط فيه أن يكون المسمى مألوفاً للمواضع ، والأصل في المألوفات الإنسان ، لأن مستعمل أسماء الأعلام هو الإنسان ، وإلف الشيء بنوعه أتم من إلفه بغير نوعه ، وبعد الإنسان الأشياء التي يكثر احتياج الإنسان إليها وتكثر مشاهدته لها ، ولهذا السبب وضعوا أعوج ولاحقا عليبن لفرسين ، وشدقا وعليا لفحجين ، وضران لسكلب ، وكساب لسكلبة ، وأما الأشياء التي لا يألفها الإنسان فقلما يضعون الأعلام لاشخاصها ، أما القسم الثاني فهو علم الجنس للذوات ، وهو مثل أسامة للأسد ، وثمالة للثعلب ، وأما القسم الثالث فهو وضع الأعلام للأفراد المعينة من الصفات ؛ وهو مفقود لعدم الفائدة ، وأما القسم الرابع فهو علم الجنس للمعاني ، والضابط فيه انا إذا رأينا حصول سبب واحد من الاسباب التسعة المانعة من الصرف ثم منعوه الصرف علمنا أنهم جعلوه علما لما ثبت أن المنع من الصرف لا يحصل إلا عند اجتماع سببين ، وذكر ابن جنى أمثلة لهذا الباب ، وهي تسميتهم التسبيح بسبحان ، والغدو بكيسان ، لأنهما غير منصرفين ، فالسبب الواحد - وهو الالف والنون - حاصل . ولا بد من حصول العلوية ليتم السبيان .

التقسيم الخامس
للأعلام

التقسيم الخامس للأعلام : اعلم أن اسم الجنس قد يتقلب اسم علم . كما إذا كان المفهوم من اللفظ أمرا كلياً صالحاً لان يشترك فيه كثيرون . ثم إنه في العرف يختص بشخص بعينه ، مثل « النجم » فإنه في الأصل اسم لكل نجم . ثم اختص في العرف بالثريا ، وكذلك « السماك » اسم مشتق من الارتفاع ثم اختص بكوكب معين .

الباب الخامس

في أحكام أسماء الاجناس والاسماء المشقة ، وهي كثيرة

أحكام
اسم الجنس

أما أحكام أسماء الاجناس فهي أمور : الحكم الاول : الماهية قد تكون مركبة ، وقد تكون بسيطة ، وقد ثبت في العقلية أن المركب قبل البسيط في الجنس ، وأن

البيسط قبل المركب في الفصل ، وثبت بحسب الاستقراء أن قوة الجنس سابقة على قوة الفصل في الشدة والقوة ، فوجب أن تكون أسماء الماهيات المركبة سابقة على أسماء الماهيات البسيطة .

الحكم الثاني : أسماء الاجناس سابقة بالرتبة على الأسماء المشتقة ، لأن الإسم المشتق متفرع على الاسم المشتق منه ، فلو كان اسمه أيضا مشتقا لزم إما التسلسل أو الدور ، وهما محالان ، فيجب الانتهاء في الاشتقاق إلى أسماء موضوعة جامدة ، فالموضوع غنى عن المشتق والمشتق محتاج إلى الموضوع ، فوجب كونه الموضوع سابقا بالرتبة على المشتق ، ويظهر بهذا أن هذا الذي يعتاده اللغويون والنحويون من السعي البليغ في أن يجعلوا كل لفظ مشتقا من شيء آخر سعى باطل وعمل ضائع .

الحكم الثاني
اسم الجنس

الحكم الثالث : الموجود إما واجب وإما ممكن ، والممكن إما متحيز أو حال في المتحيز ؛ أو لا متحيز ولا حال في المتحيز أما هذا القسم الثالث فالشعور به قليل ، وإنما يحصل الشعور بالقسمين الأولين . ثم إنه ثبت بالدليل أن المتحيزات متساوية في تمام ذاتها ، وأن الاختلاف بينها إنما يقع بسبب الصفات القائمة بها ، فالأسماء الواقعة على كل واحد من أنواع الأجسام يكون المسمى بها بمجموع الذات مع الصفات المخصوصة القائمة بها ، هذا هو الحكم في الأكثر الأغلب . وأما أحكام الأسماء المشتقة فهي أربعة : الحكم الأول : ليس من شرط الاسم المشتق أن تكون الذات موصوفة بالمشتق منه ، بدليل أن المعلوم مشتق من العلم ، مع أن العلم غير قائم بالمعلوم . وكذا القول في المذكور والمرئي والمسموع ، وكذا القول في اللاتق والرامي . الحكم الثاني : شرط صدق المشتق حصول المشتق منه في الحال ، بدليل أن من كان كافرا ثم أسلم فإنه يصدق عليه أنه ليس بكافر . وذلك يدل على أن بقاء المشتق منه شرط في صدق الاسم المشتق . الحكم الثالث : المشتق منه إن كان ماهية مركبة لا يمكن حصول أجزائها على الاجتماع ، مثل الكلام والقول والصلاة ، فإن الاسم المشتق إنما يصدق على سبيل الحقيقة عند حصول الجزء الأخير من تلك الأجزاء . الحكم الرابع : المفهوم من الضارب أنه شيء ماله ضرب ، فأما أن ذلك الشيء جسم أو غيره فذلك خارج عن المفهوم لا يعرف إلا بدلالة الالتزام .

الحكم الثالث
في اسم الجنس

أحكام الأسماء
المشتقة

الباب السادس

في تقسيم الاسم إلى المعرب والمبني ، وذكر الأحكام المقررة على هذين القسمين ، وفيه مسائل

المسئلة الأولى : في لفظ الاعراب وجهان : أحدهما أن يكون مأخوذاً من قولهم « أعرب عن نفسه » إذا بين ما في ضميره ، فإن الاعراب إيضاح المعنى ، والثاني : أن يكون أعرب منقولاً من قولهم « عربت معدة الرجل » إذا فسدت ، فكان المراد من الاعراب إزالة الفساد ورفع الإبهام ، مثل أعجمت الكتاب بمعنى أزلت عجمته .

المسئلة الثانية : إذا وضع لفظ الماهية وكانت تلك الماهية مورداً لآحوال مختلفة وجب أن يكون اللفظ مورداً لآحوال مختلفة لتسكون الآحوال المختلفة اللفظية دالة على الآحوال المختلفة المعنوية ، كما أن جوهر اللفظ لما كان دالاً على أصل الماهية كان اختلاف آحواله دالاً على اختلاف الآحوال المعنوية ، فتلك الآحوال المختلفة اللفظية الدالة على الآحوال المختلفة المعنوية هي الاعراب .

المسئلة الثالثة : الأفعال والحروف آحوال عارضة للباهيات ، والعوارض لا تعرض لها عوارض أخرى ، هذا هو الحكم الأكثرى ، وإنما الذي يعرض لها الآحوال المختلفة هي الذوات ، والألفاظ الدالة عليها هي الأسماء ، فالمستحق للاعراب بالوضع الأول هو الأسماء .

المسئلة الرابعة : إنما اختص الاعراب بالحرف الأخير من الكلمة لوجهين : الأول : أن الآحوال العارضة للذات لا توجد إلا بعد وجود الذات ، واللفظ لا يوجد إلا بعد وجود الحرف الأخير منه ، فوجب أن تكون العلامات الدالة على الآحوال المختلفة المعنوية لا تحصل إلا بعد تمام الكلمة . الثاني : أن اختلاف حال الحرف الأول والثاني من الكلمة للدلالة على اختلاف أوزان الكلمة ، فلم يبق لقبول الآحوال الاعرابية إلا الحرف الأخير من الكلمة .

المسئلة الخامسة : الاعراب ليس عبارة عن الحركات والسكنات الموجودة في أواخر الكلمات بدليل أنها موجودة في المبينات والاعراب غير موجود فيها بل الاعراب عبارة عن استحقاقها لهذه الحركات بسبب العوامل المحسوسة ، وذلك الاستحقاق معقول لا محسوس ، والاعراب حاجة معقولة لا محسوسة .

المسئلة السادسة : إذا قلنا في الحرف : انه متحرك أو ساكن ، فهو مجاز ، لان الحركة

والسكون من صفات الاجسام، والحرف ليس بجسم، بل المراد من حركة الحرف صوت مخصوص يوجد عقيب التلفظ بالحرف، والسكون عبارة عن أن يوجد الحرف من غير أن يعقبه ذلك الصوت المخصوص المسمى بالحركة.

المسئلة السابعة: الحركات إما صريحة أو مختلصة، والصريحة إما مفردة أو غير مفردة فالمفردة ثلاثة وهي: الفتحة، والكسرة، والضمة، وغير المفردة ما كان بين بين، وهي ستة لسكل واحدة قسيان، فللفتحة ما بينها وبين الكسرة أو ما بينها وبين الضمة، وللكسرة ما بينها وبين الضمة أو ما بينها وبين الفتحة، والضمة على هذا القياس، فالجزمع تسعة، وهي اما مشبعة أو غير مشبعة، فهي ثمانية عشر، والتاسعة عشرة المختلصة، وهي ما تكون حركة وإن لم يتميز في الحس لها مبدأ، وتسمى الحركة المجهولة، وبها قرأ أبو عمرو (فتوبوا إلى بارئكم) مختلصة الحركة من بارئكم وغير ظاهرة بها.

المسئلة الثامنة: لما كان المرجع بالحركة والسكون في هذا الباب إلى أصوات مخصوصة لم يجب القطع بانحصار الحركات في العدد المذكور، قال ابن جنى اسم المفتاح بالفارسية - وهو كليلد - لا يعرف أن أوله متحرك أو ساكن، قال: وحدثني أبو علي قال: دخلت بلدة فسمعت أهلها ينطقون بفتحة غريبة لم أسمعها قبل، فتعجبت منها وأفتت هناك أياما فتكلمت أيضاً بها، فلما فارقت تلك البلدة نسيتها.

المسئلة التاسعة: الحركة الاعرابية متأخرة عن الحرف تأخرا بالزمان، وبدل عليه وجهان: الاول أن الحروف الصلبة كالبناء والتاء والذال وأمثالها إنما تحدث في آخر زمان حبس النفس وأول إرساله، وذلك أن فاصل ما بين الزمانين غير منقسم، والحركة صوت يحدث عند إرسال النفس، ومعلوم أن ذلك الآن متقدم على ذلك الزمان فالحرف متقدم على الحركة. الثاني: أن الحروف الصلبة لا تقبل التمديد، والحركة قابلة للتمديد، فالحرف والحركة لا يوجدان معا، لكن الحركة لا تتقدم على الحرف، فبق أن يكون الحرف متقدما على الحركة.

المسئلة العاشرة: الحركات أبعاض من حروف المد واللين، وبدل عليه وجوه، الاول: أن حروف المد واللين قابلة للزيادة والنقصان، وكل ما كان كذلك فله طرفان، ولا طرف لها في النقصان إلا هذه الحركات، الثاني: أن هذه الحركات إذا مددناها ظهرت حروف المد واللين فدلينا أن هذه الحركات ليست إلا أوائل تلك الحروف، الثالث: لو لم تكن الحركات أبعاضا لهذه الحروف لما جاز الاكتفاء بها لأنها إذا كانت مخالفة لها لم تسد مسدها فلم

يصح الاكتفاء بها منها ، بدليل استقرار القرآن والنثر والنظم ، وبالجملة فهب أن إبدال الشيء من مخالفه القريب منه جائز إلا أن إبدال الشيء من بعضه أولى ، فوجب حمل الكلام عليه المسئلة الحادية عشرة : الابتداء بالحرف الساكن محال عند قوم ، وجائز عند آخرين ، لأن الحركة عبارة عن الصوت الذي يحصل التلفظ به بعد التلفظ بالحرف ، وتوقيف الشيء على ما يحصل بعده محال .

المسئلة الثانية عشرة : أقل الحركات الضمة . لأنها لا تتم إلا بضم الشفتين ، ولا يتم ذلك إلا بمعمل العضلتين الصلبتين الواصلتين إلى طرفي الشفة ، وأما الكسرة فإنه يكفي في تحصيلها العضلة الواحدة الجارية ، ثم الفتحة يكفي فيها عمل ضعيف لتلك العضلة ، وكما دلت هذه المعالم انشراحية على ما ذكرناه فالجربة تظهره أيضا . واعلم أن الحال فيما ذكرناه يختلف بحسب أدرجة البلدان ، فإن أهل أذربيجان يغلب على جميع ألفاظهم إشتام الضمة ، وكثير من البلاد يغلب على لغاتهم إشتام الكسرة والله أعلم .

المسئلة الثالثة عشرة : الحركات الثلاثة مع السكون إن كانت إعرابية سميت بالرفع والنصب والجر أو الخفض والجزم ، وإن كانت بنائية سميت بالفتح والضم والكسر والوقف .

المسئلة الرابعة عشرة : ذهب قطرب إلى أن الحركات البنائية مثل الإعرابية ، والباقون خالفوه ، وهذا الخلاف لفظي ، فإن المراد من التماثل أن كان هو التماثل في المساهية فالحس يشهد بأن الأمر كذلك وإن كان المراد حصول التماثل في كونها مستحقة بحسب العوامل المختلفة فالعقل يشهد أنه ليس كذلك .

المسئلة الخامسة عشرة : من أراد أن يتلفظ بالضمة فإنه لا بد له من ضم شفتيه أولا ثم رفعهما ثانيا ، ومن أراد التلفظ بالفتحة فإنه لا بد له من فتح الفم بحيث تنتصب الشفة العليا عند ذلك الفتح ، ومن أراد التلفظ بالكسرة فإنه لا بد له من فتح الفم فتحا قويا والفتح القوى لا يحصل إلا بانجرار اللحي الأسفل وانخفاضه ، فلاجرم يسمى ذلك جرا وخفضا وكسرا لأن انجرار القوى يوجب الكسر ، وأما الجزم فهو القطع . وأما أنه لم سمى وقفا وسكونا فعلة ظاهرة المسئلة السادسة عشرة : منهم من زعم أن الفتح والضم والكسر والوقف أسماء للأحوال البنائية ، كما أن الأربعة الثانية أسماء للأحوال الإعرابية . ومنهم من جعل الأربعة الأول : أسماء لتلك الأحوال سواء كانت بنائية أو إعرابية ، وجعل الأربعة الثانية أسماء للأحوال الإعرابية . فتكون الأربعة الأولى بالنسبة إلى الأربعة الثانية كالجنس بالنسبة إلى النوع .

المسئلة السابعة عشر: أن سيويوه يسميها بالمجاري ، ويقول : هي ثمانية وفيه سؤالان :
 الأول : لم سمي الحركات بالمجاري فان الحركة نفسها الجري ، والمجري موضع الجري ،
 فالحركة لا تكون مجرى ؟ وجوابه انا بينا أن الذي يسمي ههنا بالحركة فهو في نفسه ليس بحركة
 إنما هو صوت يتلفظ به بعد التلفظ بالحرف الأول ، فالتسكلم لما اتقل من الحرف الصامت
 إلى هذا الحرف فهذا الحرف المصوت إنما حدث لجريان نفسه وامتداده ، فلهذا السبب صحت
 تسميته بالمجري . السؤال الثاني : قال المازني : غلط سيويوه في تسميته الحركات البنائية بالمجاري
 لأن الجري إنما يكون لما يوجد تارة ويعدم تارة . والمبني لا يزول عن حاله ، فلم يجز تسميته
 بالمجاري ، بل كان الواجب أن يقال : المجاري أربعة وهي الاحوال الاعرابية . والجواب
 أن المبنيات قد تحرك عند الدرج ، ولا تحرك عند الوقف ، فلم تكن تلك الاحوال
 لازمة لها مطلقا .

المسئلة الثامنة عشرة : الاعراب اختلاف آخر الكلمة باختلاف العوامل : بحركة أو
 حرف تحقيقا أو تقديرا ، أما الاختلاف فهو عبارة عن موصوفية آخر تلك الكلمة بحركة
 أو سكون بعد أن كان موصوفا بغيرها ، ولا شك أن تلك الموصوفية حالة معقولة لا محسوسة
 فلهذا المعنى قال عبد القاهر النحوي : الاعراب حالة معقولة لا محسوسة ، وأما قوله « باختلاف
 العوامل » فاعلم أن اللفظ الذي تلزمه حالة واحدة أبدا هو المبني ، وأما الذي يختلف آخره
 تقسيما أحدهما : أن لا يكون معناه قابلا للأحوال المختلفة كقولك « أخذت المال من زيد »
 فتكون « من » ساكنة ، ثم تقول « أخذت المال من الرجل » فتفتح النون ، ثم تقول
 « أخذت المال من ابنك » فتسكون مكسورة فههنا اختلف آخر هذه الكلمة إلا أنه ليس
 باعراب ، لأن المفهوم من كلمة « من » لا يقبل الاحوال المختلفة في المعنى ، وأما القسم الثاني
 وهو الذي يختلف آخر الكلمة عند اختلاف أحوال معناها — فذلك هو الاعراب .

المسئلة التاسعة عشرة : أقسام الاعراب ثلاثة : الأول : الاعراب بالحركة ، وهي في
 أمور ثلاثة : أحدها : الاسم الذي لا يكون آخره حرفا من حروف العلة ، سواء كان أوله أو
 وسطه معتلا أو لم يكن ، نحو رجل ، و وعد ، وثوب ، وثانيتها أن يكون آخر الكلمة واوا أو
 ياء ويكون ما قبله ساكنا ، فهذا كالصحيح في تعاقب الحركات عليه ، تقول : هذا ظبي وغزو
 ومن هذا الباب المدغم فهما كقولك : كرسني وعدو لأن المدغم يكون ساكنا فسكون الياء
 من كرسني والواو من عدو كسكون الباء من ظبي والزاي من غزو ، وثالثها : أن تكون الحركة

المتقدمة على الحرف الأخير من الكلمة كسرة وحينئذ يكون الحرف الأخير ياء، وإذا كان آخر الكلمة ياء قبلها كسرة كان في الرفع والجر على صورة واحدة وهي السكون، وأما في النصب فإن الياء تحرك بالفتحة قال الله تعالى (أجيبوا داعي الله) القسم الثاني من الإعراب: ما يكون بالحرف، وهو في أمور ثلاثة: أحدها في الاسماء الستة مضافة، وذلك جاء في أوجه وأخوه وحومه وهنوه وفوه وذو مال، ورأيت أباه ومررت بأبيه، وكذا في البواقي، وثانيها «كلا» مضافا إلى مضمير، تقول: جاءني كلاهما ومررت بكليهما ورأيت كليهما، وثالثها التثنية والجمع، تقول: جاءني ملسان ومسلمون ورأيت مسلمين ومسلمين ومررت بمسلمين ومسلمين. والقسم الثالث: الإعراب التقديري، وهو في الكلمة التي يكون آخرها ألفا وتكون الحركة التي قبلها فتحة، فأعراب هذه الكلمة في الأحوال الثلاثة على صورة واحدة تقول: هذه رحا ورأيت رحا ومررت برحا.

المسئلة العشرون: أصل الإعراب أن يكون بالحركة، لانا ذكرنا أن الأصل في الإعراب أن يجعل الأحوال العارضة للفظ دلائل على الأحوال العارضة للمعنى، والعارض للحرف هو الحركة لا الحرف الثاني، وأما الصور التي جاء اعرابها بالحروف فذلك للتبينة على أن هذه الحروف من جنس تلك الحركات.

المسئلة الحادية والعشرون: الاسم المعرب، ويقال له المتمكن، نوعان: أحدهما: ما يستوفي حركات الإعراب والتنوين، وهو المنصرف والامكن، والثاني ما لا يكون كذلك بل يحذف عنه الجر والتنوين ويحرك بالفتح في موضع الجر إلا إذا أضيف أو دخله لام التعريف، ويسمى غير المنصرف، والاسباب المانعة من الصرف تسعة فتي حصل في الاسم اثنان منها أو تكرر سبب واحد فيه امتنع من الصرف، وهي: العلية، والتأنيث اللزوم لفظا ومعنى، ووزن الفعل الخاص به أو الغالب عليه، والوصفية، والعدل، والجمع الذي ليس على زنة واحدة، والتركيب، والمعجمة في الاعلام خاصة، والالف والتنون المضارعتان لاني التأنيث.

المسئلة الثانية والعشرون: إنما صار اجتماع اثنين من هذه التسعة مانعا من الصرف، لان كل واحد منها فرع، والفعل فرع عن الاسم، فإذا حصل في الاسم سببان من هذه التسعة صار ذلك الاسم شبيها بالفعل في الفرعية، وتلك المشابهة تقتضى منع الصرف، فهذه مقدمات أربع: -

المقدمة الأولى في بيان أن كل واحد من هذه التسعة فرع ، أما بيان أن العملية فرع فلأن وضع الاسم للشيء لا يمكن إلا بعد صيرورته معلوما ، والشيء في الأصل لا يكون معلوما ثم يصير معلوما ، وأما أن التأنيث فرع فيسأله تارة بحسب اللفظ وأخرى بحسب المعنى : أما بحسب اللفظ فلأن كل لفظه وضعت لمساويه فانها تقع على الذكر من تلك المساهية بلا زيادة وعلى الأنثى بزيادة علامة التأنيث ، وأما بحسب المعنى فلأن الذكر أكمل من الأنثى ، والأكمل مقصود بالذات ، والتاخص مقصود بالعرض ، وأما أن الوزن الخاص بالفعل أو الغالب عليه فرع فلأن وزن الفعل فرع للفعل ، والفعل فرع للاسم ، وفرع الفرع فرع وأما أن الوصف فرع فلأن الوصف فرع عن الموصوف ، وأما أن العدل فرع فلأن العدول عن الشيء إلى غيره مسبق بوجود ذلك الأصل وفرع عليه ، وأما أن الجمع الذي ليس على زنته واحد فرع فلأن ذلك الوزن فرع على وجود الجمع ، لأنه لا يوجد إلا فيه ، والجمع فرع على الواحد لأن الكثرة فرع على الوحدة ، وفرع الفرع فرع ، وبهذا الطريق يظهر أن التركيب فرع ، وأما أن الممجمة فرع فلأن تكلم كل طائفة بلغة أنفسهم أصل وبلغة غيرهم فرع ، وأما أن الألف والنون في سكران وأمثاله يفيدان الفرعية فلأن الألف وانون زائدان على جوهر الكلمة ، والزائد فرع ، ثبت بما ذكرنا أن هذه الأسباب التسعة توجب الفرعية .

المقدمة الثانية : في بيان أن الفعل فرع ، والدليل عليه أن الفعل عبارة عن اللفظ الدال على وقوع المصدر في زمان معين ، فوجب كونه فرعاً على المصدر .

المقدمة الثالثة : أنه لما ثبت ما ذكرناه ثبت أن الاسم الموصوف بأمرين من تلك الأمور التسعة يكون مشابهاً للفعل في الفرعية ومخالفاً له في كونه اسماً في ذاته ، والأصل في الفعل عدم الإعراب كما ذكرنا ، فوجب أن يحصل في مثل هذا الاسم أثران بحسب كل واحد من الاعتبارين المذكورين ، وطريقه أن يبقى إعرابها من أكثر الوجوه ، ويمنع من إعرابها من بعض الوجوه ، ليتوفر على كل واحد من الاعتبارين ما يليق به .

المسئلة الثالثة والعشرون : إنما ظهر هذا الأثر في منع التنوين والجر لاجل أن التنوين يدل على كمال حال الاسم ، فإذا ضعف الاسم بحسب حصول هذه الفرعية أزيل عنه ما دل على كمال حاله ، وأما الجر فلأن الفعل يحصل فيه الرفع والنصب ، وأما الجر فغير حاصل فيه فلما صارت الأسماء مشابهة للفعل لا جرم سلب عنها الجر الذي هو من خواص الأسماء .

المسئلة الرابعة والعشرون : هذه الأسماء بعد أن سلب عنها الجر إما أن تترك ساكنة في

حال الجر أو تحرك، والتحريك أولى، تنبها على أن المانع من هذه الحركة عرضي لا ذاتي، ثم النصب أول الحركات لأننا رأينا أن النصب حمل على الجر في التثنية والجمع السالم، فلم هنا حمل الجر على النصب تحقيقاً للمعارضة.

المسئلة الخامسة والعشرون : اتفقوا على أنه إذا دخل على ما لا ينصرف الألف واللام أو أضيف انصرف كقوله : مررت بالأحمر، والمساجد، وعمر كم، ثم قيل : السبب فيه أن الفعل لا تدخل عليه الألف واللام والاضافة فعند دخولها على الاسم خرج الاسم عن مشابهة الفعل، قال عبد القاهر : هذا ضعيف ؛ لأن هذه الأسماء إنما شابهت الأفعال لما حصل فيها من الوصفية ووزن الفعل، وهذه المعاني باقية عند دخول الألف واللام والاضافة فيها فبطل قولهم : إنه زالت المشابهة وأيضا فحروف الجر والفاعلية والمفعولية من خواص الأسماء ثم إنها تدخل على الأسماء مع أنها تبقى غير منصرفة، والجواب عن الأول : أن الاضافة والام التعريف من خواص الأسماء فإذا حصلت في هذه الأسماء فهي وان ضمفت في الاسمية بسبب كونها مشابهة للفعل إلا أنها قوية بسبب حصول خواص الأسماء فيها، إذا عرفت هذا فنقول : أصل الاسمية يقتضى قبول الاعراب من كل الوجوه، إلا أن المشابهة للفعل صارت معارضة للمقتضى، فإذا صار هذا المعارض معارضا بشئ آخر ضعف المعارض، فعاد المقتضى عاملا عمله، وأما السؤال الثاني فجوابه : أن لام التعريف والاضافة أقوى من الفاعلية والمفعولية . لأن لام التعريف والاضافة يضادان التنوين، والضدان متساويان في القوة فلما كان التنوين دايلا على كمال القوة فكذلك الاضافة وحرف التعريف .

المسئلة السادسة والعشرون : لو سميت رجلا بأحمر لم تصرفه، بالاتفاق، لاجتماع العلوية ووزن الفعل، أما إذا نكرته فقال سيويه : لا أصرفه، وقال الاخفش : أصرفه . واعلم أن الجمهور يقولون في تقرير مذهب سيويه على ما يحكى أن المازني قال : قلت للاخفش : كيف قلت مررت بنسوة أربع فصرفت مع وجود الصفة ووزن الفعل ؟ قال : لأن أصله الاسمية فقلت : فكذا لا تصرف أحمر اسم رجل إذا نكرته لأن أصله الوصفية، قال المازني : فلم يأت الاخفش بمقنع، وأقول : كلام المازني ضعيف، لأن الصرف ثبت على وفق الأصل في قوله : « مررت بنسوة أربع » لأنه يكفي عود الشئ إلى حكم الأصل أدنى سبب، بخلاف المنع من الصرف : فإنه على خلاف الأصل فلا يكفي فيه إلا السبب القوي، وأقول : الدليل على صحة مذهب سيويه أنه حصل فيه وزن الفعل والوصفية الاصلية فوجب كونه غير

منصرف ، أما المقدمة الأولى فهي إنما تم بتقرير ثلاثة أشياء : الأول : ثبوت وزن الفعل وهو ظاهر ، والثاني الوصفية ، والدليل عليه أن العلم إذا نكر صار معناه الشيء الذي يسمى بذلك الاسم . فإذا قيل « رب زيد رأيت » ، كان معناه رب شخص مسمى باسم زيد رأيت ، ومعلوم أن كون الشخص مسمى بذلك الاسم صفة لا ذات ، والثالث : أن الوصفية أصلية ، والدليل عليه أن لفظ الآخر حين كان وصفاً معناه الاتصاف بالجر ، فإذا جعل علماً ثم نكر كان معناه كونه مسمى بهذا الاسم ، وكونه كذلك صفة إضافية عارضة له ، فالفهمان اشتراكاً في كون كل واحد منهما صفة إلا أن الأول يفيد صفة حقيقية والثاني يفيد صفة إضافية ، والقدر المشترك بينهما كونه صفة ، فثبت بما ذكرنا أنه حصل فيه وزن الفعل والوصفية الأصلية فوجب كونه غير منصرف لما ذكرناه .

فإن قيل : يشكل ما ذكرتم بالعلم الذي ما كان وصفاً فإنه عند التنكير ينصرف مع أنه عند التنكير يفيد الوصفية بالبيان الذي ذكرتم .

قلنا إنه وإن صار عند التنكير وصفاً إلا أن وصفيته ليست أصلية لأنها ما كانت صفة قبل ذلك بخلاف الآخر فإنه كان صفة قبل ذلك ، والشيء الذي يكون في الحال صفة مع أنه كان قبل ذلك صفة كان أقوى في الوصفية مما لا يكون كذلك ، فظهر الفرق .

واحتج الاخفش بأن المقتضى للصرف قائم وهو الاسمية ، والعارض الموجود لا يصح معارضا ، لأنه علم منكر والعلم المنكر موصوف بوصف كونه منسكراً ، والموصوف باق عند وجود الصفة ، فالعلية قائمة في هذه الحالة ، والعلية تنافي الوصفية ، فقد زالت الوصفية فلم يبق سوى وزن الفعل والسبب الواحد لا يمنع من الصرف . والجواب : أنا بينا بالدليل العقلي أن العلم إذا جعل منسكراً صار وصفاً في الحقيقة فسقط هذا الكلام .

المسئلة السابعة والعشرون : قال سيديويه : السبب الواحد لا يمنع الصرف ، خلافاً للكوفيين ، حجة سيديويه أن المقتضى للصرف قائم ، وهو الاسمية ، والسببان أقوى من الواحد فعند حصول السبب الواحد وجب البقاء على الأصل . وحجة الكوفيين قولهم المقدم ، وقد قيل أيضاً : —

وما كان حصن ولا حابس يفرقان مرداس في مجمع

وجوابه أن الرواية الصحيحة في هذا البيت : يفوقان شينخي في مجمع .

المسئلة الثامنة والعشرون : قال سيديويه : مالا ينصرف يكون في موضع الجر مفتوحاً

واعترضوا عليه بأن الفتح من باب البناء ، وما لا ينصرف غير مبني ، وجوابه أن الفتح اسم لذات الحركة من غير بيان أنها إعرابية أو بنائية .

المسئلة التاسعة والعشرون : إعراب الأسماء ثلاثة : الرفع ، والنصب ، والجر ، وكل واحد منها علامة على معنى ، فالرفع علم الفاعلية ، والنصب علم المفعولية ، والجر علم الإضافة وأما التوابع فاتها في حركاتها مساوية للتبوعات .

المسئلة الثلاثون : السبب في كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والمضاف اليه مجرورا وجوه : -

(الأول) : أن الفاعل واحد ، والمفعول أشياء كثيرة ، لأن الفعل قد يتعدى الى مفعول واحد ، والى مفعولين ، والى ثلاثة ، ثم يتعدى أيضا الى المفعول له ، والى الطرفين ، والى المصدر والحال ، فلما كثرت المفاعيل اختير لها أخف الحركات وهو النصب ، ولما قل الفاعل اختير له أنقل الحركات وهو الرفع ، حتى تقع الزيادة في العدد مقابلة للزيادة في المقدار فيحصل الاعتدال .

(الثاني) : أن مراتب الموجودات ثلاثة : مؤثر لا يتأثر وهو الأقوى ، وهو درجة الفاعل ومتأثر لا يؤثر وهو الأضعف ، وهو درجة المفعول ، وثالث يؤثر باعتبار ويتأثر باعتبار وهو المتوسط ، وهو درجة المضاف اليه ، والحركات أيضا ثلاثة : أقواها الضمة وأضعفها الفتحة وأوسطها الكسرة ، فألحقوا كل نوع بشبيهه ، فجمعوا الرفع الذي هو أقوى الحركات للفاعل الذي هو أقوى الأقسام ، والفتح الذي هو أضعف الحركات للمفعول الذي هو أضعف الأقسام والجر الذي هو المتوسط للمضاف اليه الذي هو المتوسط من الأقسام .

(الثالث) : الفاعل مقدم على المفعول : لأن الفعل لا يستغنى عن الفاعل ، وقد يستغنى عن المفعول ، فالتلفظ بالفاعل يوجد والنفس قوية ، فلا جرم أعطوه أنقل الحركات عند قوة النفس ، وجمعوا أخف الحركات لما يتلفظ به بعد ذلك .

المسئلة الحادية والثلاثون : المرفوعات سبعة : الفاعل ، والمبتدأ ، وخبره ، واسم كان ، واسم ما ولا المشبهتين بليس ، وخبر ان ، وخبر لا النافية للجنس ، ثم قال الخليل الأصل في الرفع الفاعل ، والبواقي مشبهة به ، وقال سيويه : الأصل هو المبتدأ ، والبواقي مشبهة به ، وقال الاخفش : كل واحد منهما أصل بنفسه ، واحتج الخليل بأن جعل الرفع اعرابا للفاعل أولى من جعله اعرابا للمبتدأ ، والأولوية تقتضى الأولوية : بيان الأول : أنك اذا قلت « ضرب زيد بكر » باسكان المهملتين لم يعرف أن الضارب من هو والمضروب من هو أما اذا قلت « زيد

سر ارتفاع
الفاعل واتصاف
المفعول

أنواع
المرفوعات وأصلها

قائم « باسكانهما عرفت من نفس اللفظتين أن المبتدأ أيهما والخبر أيهما ، فثبت أن افتقار الفاعل الى الاعراب أشد ، فوجب أن يكون الاصل هو . وبيان الثاني أن الرفعية حالة مشتركة بين المبتدأ والخبر ، فلا يكون فيها دلالة على خصوص كونه مبتدأ ولا على خصوص كونه خبرا ، أما لاشك أنه في الفاعل يدل على خصوص كونه فاعلا ، فثبت أن الرفع حق الفاعل ، إلا أن المبتدأ لما أشبه الفاعل في كونه مستندا إليه جعل مرفوعا رعاية لحق هذه المشابهة ، وحجة سيديويه : أنا بينا أن الجملة الاسمية مقدمة على الجمل الفعلية ، فاعراب الجملة الاسمية يجب أن يكون مقدما على اعراب الجملة الفعلية ، والجواب : أن الفعل أصل في الاسناد الى الغير فكانت الجملة الفعلية مقدمة . وحينئذ يصير هذا الكلام دليلا للخليل .

أنواع المفاعيل

المسئلة الثانية والثلاثون : المفاعيل خمسة ، لأن الفاعل لا بد له من فعل وهو المصدر ، ولا بد لذلك الفعل من زمان ، ولذلك الفاعل من عرض ، ثم قد يقع ذلك الفعل في شيء آخر وهو المفعول به ، وفي مكان ، ومع شيء آخر ، فهذا ضبط القول في هذه المفاعيل . وفيه مباحث عقلية : (أحدها) أن المصدر قد يكون هو نفس المفعول به كقولنا « خلق الله العالم » فان خلق العالم لو كان مغايرا للعالم لسكان ذلك المغاير له ان كان قديما لزم من قدمه قدم العالم وذلك ينافي كونه مخلوقا وان كان حادثا افتقر خلقه الى خلق آخر ولزم التسلسل (وثانيها) : أن فعل الله يستغنى عن الزمان ، لأنه لو افتقر إلى زمان وجب أن يفتقر حدوث ذلك الزمان الى زمان آخر وازم التسلسل (وثالثها) : أن فعل الله يستغنى عن العرض ؛ لأن ذلك العرض ان كان قديما لزم قدم الفعل وان كان حادثا لزم التسلسل ، وهو محال .

عامل نصب
في المفاعيل

المسئلة الثالثة والثلاثون : اختلفوا في العامل في نصب المفعول على أربعة أقوال : الأول : وهو قول البصريين - أن الفعل وحده يقتضى رفع الفاعل ونصب المفعول ، والثاني : وهو قول الكوفيين - أن بجموع الفعل والفاعل يقتضى نصب المفعول ، والثالث : وهو قول هشام بن معاوية من الكوفيين - أن العامل هو الفاعل فقط ، والرابع : وهو قول خلف الأحمر من الكوفيين - أن العامل في الفاعل معنى الفاعلية ، وفي المفعول معنى المفعولية .

حجة البصريين أن العامل لا بد وأن يكون له تعلق بالمعمول ، وأحد الاسمين لانعلاق له بالآخر ، فلا يكون له فيه عمل البتة ، وإذا سقط لم يبق العمل إلا للفعل .
حجة المخالف أن العامل الواحد لا يصدر عنه أتران لما ثبت أن الواحد لا يصدر عنه

إلا أثر واحد. قلنا: ذلك في الموجبات، أما في المعرفات فممنوع.

واحتج خلف بأن الفاعلية صفة قائمة بالفاعل، والمفعولية صفة قائمة بالمفعول، ولفظ الفعل مباين لهما، وتعليل الحكم بما يكون حاصلًا في محل الحكم أولى من تعليله بما يكون مباينًا له، وأجيب عنه بأنه معارض بوجه آخر: وهو أن الفعل أمر ظاهر، وصفة الفاعلية والمفعولية أمر خفي، وتعليل الحكم الظاهر بالمعنى الظاهر أولى من تعليله بالصفة الخفية والله أعلم.

الباب السابع

في أعراب الفعل

اعلم أن قوله: (أعوذ) يقتضى إسناد الفعل إلى الفاعل، فوجب علينا أن نبحث عن إعراب الفعل هذه المسائل.

المسئلة الأولى: إذا قلنا في النحو فعل وفاعل، فلا يزيد به ما يذكره علماء الأصول لانا نقول: « مات زيد » وهو لم يفعل، ونقول من طريق النحو: مات فعل، وزيد فاعله، بل المراد أن الفعل لفظة مفردة دالة على حصول المصدر لشيء غير معين في زمان غير معين، فإذا صرحنا بذلك الشيء الذي حصل المصدر له فذاك هو الفاعل، ومعلوم أن قولنا حصل المصدر له أعم من قولنا حصل بإيجاده واختياره كقولنا قام، أو لا بأختياره كقولنا مات، فإن قالوا: الفعل كما يحصل في الفاعل فقد يحصل في المفعول، قلنا: إن صيغة الفعل من حيث هي تقتضى حصول ذلك المصدر لشيء ما هو الفاعل، ولا تقتضى حصوله للمفعول، بدليل أن الأفعال اللازمة غنية عن المفعول.

المسئلة الثانية: الفعل يجب تقديمه على الفاعل، لأن الفعل — اثباتًا كان أو نفيًا يقتضى أمرًا ما يكون هو مسندًا إليه، فحصول ماعية الفعل في الذهن يستلزم حصول شيء يستند الذهن ذلك الفعل إليه، والمنتقل إليه متأخر بالرتبة عن المنتقل عنه، فلما وجب كون الفعل مقدمًا على الفاعل في الذهن وجب تقدمه عليه في الذكر، فإن قالوا: لا نجد في العقل فرقًا بين قولنا « ضرب زيد » وبين قولنا « زيد ضرب » قلنا: الفرق ظاهر، لانا إذا قلنا زيد لم يلزم من وقوف الذهن على معنى هذا اللفظ أن يحكم بإسناد معنى آخر إليه، أما إذا فهمنا معنى لفظ ضرب لزم منه حكم الذهن بإسناد هذا المفهوم إلى شيء ما، إذا عرفت هذا فنقول: إذا قلنا: « ضرب زيد »

وجوب
تقديم الفعل

فقد حكم الذهن بإسناد مفهوم ضرب إلى شيء، ثم يحكم الذهن بأن ذلك الشيء هو زيد الذي تقدم ذكره، فحينئذ قد أخبر عن زيد بأنه هو ذلك الشيء الذي أسند الذهن مفهوم ضرب إليه، وحينئذ يصير قولنا: زيد مخبرا عنه وقولا ضرب جملة من فعل وفاعل وقعت خبرا عن ذلك المبتدأ.

المسئلة الثالثة: قالوا: الفاعل كالجزء من الفعل، والمفعول ليس كذلك، وفي تقريره وجوه: الأول: أنهم قالوا ضربت فاسكنوا لام الفعل لثلاثا يجتمع أربع متحركات، وهم يحترزون عن تواليها في كلمة واحدة، وأما بقرة فانما احتملوا ذلك فيها لأن التاء زائدة، واحتملوا ذلك في المفعول كقولهم ضربك، وذلك يدل على أنهم اعتقدوا أن الفاعل جزء من الفعل، وأن المفعول منفصل عنه، الثاني: أنك تقول: الزيدان قاما أظهرت الضمير للفاعل، وكذلك إذا قلت زيد ضرب وجب أن يكون الفعل مسند إلى الضمير المستكن طردا للباب، والثالث: وهو الوجه العقلي - أن مفهوم قولك ضرب هو أنه حصل الضرب لشيء ما في زمان مضى، فذلك الشيء الذي حصل له الضرب جزء من مفهوم قولك ضرب، فثبت أن الفاعل جزء من الفعل.

ارتباط الفعل
بالفاعل

المسئلة الرابعة: الاضمار قبل الذكر على وجوه: أحدها: أن يحصل صورة ومعنى، كقولك ضرب غلامه زيدا والمشهور أنه لا يجوز لأنك رفعت غلامه بضرب فكان واقعا وموقعا والشيء إذا وقع موقعه لم تجز إزالته عنه، وإذا كان كذلك كانت الهاء في قولك غلامه ضميرا قبل الذكر، وأما قول النابتة: -

الاضمار قبل
الذكر

جزى ربه عنى عدى بن حاتم جزاء الكلاب العاويات وقد فعل

فجوابه: أن الهاء عائدة إلى مذكور متقدم، وقال ابن جنى: وأنا أجزى أن تكون الهاء في قوله ربه عائدة على عدى خلافا للجماعة، ثم ذكر كلاما طويلا غير مانخص، وأقول: الأولى في تقريره أن يقال: الفعل من حيث أنه فعل كان غنيا عن المفعول لكن الفعل المتعدى لا يستغنى عن المفعول، وذلك لأن الفاعل هو المؤثر، والمفعول هو القابل، والفعل مفتقر إليهما ولا تقدم لأحدهما على الآخر، أفصح ما في الباب أن يقال إن الفاعل مؤثر، والمؤثر أشرف من القابل، فالفاعل متقدم على المفعول من هذا الوجه، لانا بينا أن الفعل المتعدى مفتقر إلى المؤثر وإلى القابل معا، وإذا ثبت هذا فكما جاز تقديم الفاعل على المفعول وجب أيضاً جواز تقديم المفعول على الفاعل.

القسم الثاني: وهو أن يتقدم المفعول على الفاعل في الصورة لا في المعنى؛ وهو كقولك ضرب غلامه زيد: فغلامه مفعول، وزيد فاعل، ومرتبة، المفعول بعد مرتبة الفاعل، إلا أنه وأن تقدم في اللفظ لكنه متأخر في المعنى.

والقسم الثالث: وهو أن يقع في المعنى لا في الصورة، كقوله تعالى (وإذا ابتلى إبراهيم ربه بكلمات) فهنا الاضمار قبل الذكر غير حاصل في الصورة، لكنه حاصل في المعنى، لأن الفاعل مقدم في المعنى، ومتى صرح بتقديمه لزم الاضمار قبل الذكر.

اطهار الفاعل
واضماره

المسئلة الخامسة: الفاعل قد يكون مظهرا كقولك ضرب زيد، وقد يكون مضمرا بارزا كقولك ضربت وضربنا، ومضمرا مستكنا كقولك زيد ضرب، فتتوى في ضرب فاعلا وتعمل الجملة خبرا عن زيد، ومن اضمار الفاعل قولك إذا كان غدا فأتى، أى: إذا كان ما نحن عليه غدا.

قد يحذف الفعل

المسئلة السادسة: الفعل قد يكون مضمرا، يقال: من فعل؟ فتقول: زيد، والتقدير فعل زيد، ومنه قوله تعالى (وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله) والتقدير وان استجارك أحد من المشركين.

التنازع في العمل

المسئلة السابعة: إذا جاء فعلا معطوفا أحدهما على الآخر وجاء بعدهما اسم صالح لان يكون معمولا لهما فهذا على قسمين، لان الفعلين: اما أن يقتضيا عملين متشابهين، أو مختلفين وعلى التقديرين فاما أن يكون الاسم المذكور بعدهما واحدا، أو أكثر فهذه أقسام أربعة.

القسم الاول: أن يذ كر فعلا يقتضيان عملا واحدا، ويكون المذكور بعدهما اسما واحدا، كقولك: قام وقعد زيد، فزعم الفراء أن الفعلين جميعا عاملان في زيد، والمشهور أنه لا يجوز؛ لانه يلزم تحليل الحكم الواحد بعلمتين، والاقرب راجح بسبب القرب، فوجب إحالة الحكم عليه، وأجاب الفراء بأن تحليل الحكم الواحد بعلمتين ممنوع في المؤثرات، أما في المعارف فجائز، وأجيب عنه بأن المعارف يوجب المعرفة، فيعود الامر إلى اجتماع المؤثرين في الاثر الواحد.

القسم الثاني: إذا كان الاسم غير مفرد، وهو كقولك: قام وقعد أخواك، فهنا إما أن ترفعه بالفعل الاول، أو بالفعل الثاني، فان رفعت بالاول قلت: قام وقعد أخواك، لان التقدير قام أخواك وقعدا، أما إذا عملت الثاني جعلت في الفعل الاول ضمير الفاعل، لان الفعل لا يخلو من فاعل مضمرا أو مظهرا، تقول: قاما وقعد أخواك، وعند البصريين أعمال الثاني أولى، وعند الكوفيين أعمال الاول أولى، حجة البصريين أن أعمالها معا ممنوع، فلا بد من

أعمال أحدهما ، والقرب مرجح ، فأعمال الأقرب أولى ، وحجة الكوفيين أنا إذا عملنا الأقرب وجب إسناد الفعل المتقدم إلى الضمير ، ويلزم حصول الاضمار قبل الذكر ، وذلك أولى بوجود الاحتراز عنه .

القسم الثالث : ما إذا افتضى الفعلان تأثيرين متناقضين ، وكان الاسم المذكور بعدهما مفردا ، فيقول البصريون إن أعمال الأقرب أولى ، خلافا للكوفيين ، حجة البصريين وجوه : الأول : قوله تعالى « آتوني أفرغ عليه قطرا » فحصل ههنا فعالان كل واحد منهما يقتضى مفعولا : فاما أن يكون الناصب لقوله قطرا هو قوله آتوني أو أفرغ ، والأول باطل ، وإلا صار التقدير آتوني قطرا ، وحينئذ كان يجب أن يقال أفرغه عليه . ولما لم يكن كذلك علمنا أن الناصب لقوله قطرا هو قوله أفرغ : الثاني : قوله تعالى « هاؤم اقرؤا كتابيه » فلو كان العامل هو الأبعد لقبيل هاؤم اقرؤه ، وأجاب للكوفيين عن هذين الدليلين بأنهما يدلان على جواز أعمال الأقرب ، وذلك لا نزاع فيه ، وإنما النزاع في أننا نجوز أعمال الأبعد ، وأنتم تمنعونه وليس في الآية ما يدل على المنع . الحجة الثالثة للبصريين أنه يقال : ما جاني من أحد ، فالفعل رافع ، والحرف جار ، ثم يرجع الجار لأنه هو الأقرب . الحجة الرابعة : أن اهمالهما وإعمالهما لا يجوز ، ولا بد من الترجيح ، والقرب مرجح . فأعمال الأقرب أولى .

واحتمج الكوفيون بوجوه : الأول أنا بينما أن الاسم المذكور بعد الفعلين إذا كان مثنى أو جمعا فأعمال الثاني يوجب في الأول الاضمار قبل الذكر ، وأنه لا يجوز ، فوجب القول بأعمال الأول هناك ، فإذا كان الاسم مفردا وجب أن يكون الأمر كذلك طردا للباب . الثاني : أن الفعل الأول وجد معمولا خاليا عن العائق ، لأن الفعل لا بد له من مفعول ، والفعل الثاني وجد المعمول بعد أن عمل الأول فيه . وعمل الأول فيه عائق عن عمل الثاني فيه ، معلوم أن أعمال الخالي عن العائق أولى من أعمال العامل المقرون بالعائق .

القسم الرابع : إذا كان الاسم المذكور بعد الفعلين مثنى أو جموعا فإن عملت الفعل الثاني قلت ضربت وضربني الزيدان وضربت وضربني الزيدون ، وإن عملت الأول قلت ضربت وضرباني الزيدين وضربت وضربوني الزيدين .

المسئلة الثامنة : قول امرئ القيس : —

فلو أن ما أسمى لأدنى معيشة كفاني ولم أطلب قليل من المال
ولكننا أسمى لمجد مؤثله وقد يدرك المجد المؤثله أمثاله

فقره كفاني ولم أطلب ليسام توجيهين إلى شيء واحد ، لأن قوله كفاني موجه إلى قليل من المال ، وقوله ولم أطلب غير موجه إلى قليل من المال ، وإلا لصار التقدير فلو أن ما أسعى لادنى معيشة لم أطلب قليلا من المال ، وكلمة لو تفيد انتفاء الشيء لا انتفاء غيره فيلزم حينئذ أنه ما سعى لادنى معيشة ومع ذلك فقد طلب قليلا من المال ، وهذا متناقض ، فثبت أن المعنى ولو أن ما أسعى لادنى معيشة كفاني قليل من المال ولم أطلب الملك ، وعلى هذا التقدير فالفعلان غير موجهين إلى شيء واحد ، ولنكتف بهذا القدر من علم العربية قبل الخوض في التفسير .

القسم الثاني من هذا الكتاب المشتمل على تفسير (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) في المباحث العقلية والعقلية ، وفيه أبواب : -

الباب الأول

في المسائل النقية المستنبطة من قولنا (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)

وقت قراءة
الاستعاذة

المسئلة الأولى : اتفق الاكثرون على أن وقت قراءة الاستعاذة قبل قراءة الفاتحة ، وعن النخعي أنه بعدها ، وهو قول داود الاصفهاني ، وإحدى الروايتين عن ابن سيرين ، وهؤلاء قالوا : الرجل إذا قرأ سورة الفاتحة بتامها وقال (آمين) فبعد ذلك يقول : أعوذ بالله والأولون احتجوا بما روى جبير بن مطعم أن النبي صلى الله عليه وسلم حين افتتح الصلاة قال : الله أكبر كبيرا ثلاث مرات ، والحمد لله كثيرا ثلاث مرات ، وسبحان الله بكرة وأصيلا ثلاث مرات ، ثم قال : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم من همزة ونفخة ونفثه .

واحتج المخالف على صحة قوله بقوله سبحانه (فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم) دلت هذه الآية على أن قراءة القرآن شرط ، وذكر الاستعاذة جزءا ، والجزء متأخر عن الشرط ، فوجب أن تكون الاستعاذة متأخرة عن قراءة القرآن ، ثم قالوا : وهذا موافق لما في العقل ، لأن من قرأ القرآن فقد استوجب الثواب العظيم ، فلو دخله الهجب في أداء تلك الطاعة سقط ذلك الثواب ، لقوله عليه الصلاة والسلام « ثلاث مهلكات » وذكر منها إعجاب المرء بنفسه ؛ فلذا السبب أمره الله سبحانه وتعالى بأن يستعذ من الشيطان ، لئلا يحمله الشيطان بعد قراءة القرآن على عمل يحبط ثواب تلك الطاعة .

قالوا : ولا يجوز أن يقال : إن المراد من قوله تعالى (فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله) أي إذا أردت قراءة القرآن فاستعذ ، كما في قوله تعالى (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) والمعنى

إذا أردتم القيام إلى الصلاة، لأنه يقال: ترك الظاهر في موضع الدليل لا يوجب تركه في سائر المواضع لغير دليل.

أما جمهور الفقهاء فقالوا: لا شك أن قوله (فاذا قرأت القرآن فاستعذ) يحتمل أن يكون المراد منه إذا أردت، وإذا ثبت الاحتمال وجب حمل اللفظ عليه توفيقاً بين هذه الآية وبين الخبر الذي رويناه، ومما يقوى ذلك من المناسبات العقلية، أن المقصود من الاستعاذة نفي وساوس الشيطان عند القراءة، قال تعالى: (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان) وإنما أمر تعالى بتقديم الاستعاذة قبل القراءة لهذا السبب.

وأقول: مهنا قول ثالث: وهو أن يقرأ الاستعاذة قبل القراءة بمقتضى الخبر، وبمدها بمقتضى القرآن، جمعاً بين الدليلين بقدر الامكان.

المسئلة الثانية: قال عطاء: الاستعاذة واجبة لسكل قراءة، سواء كانت في الصلاة أو في غيرها، وقال ابن سيرين: إذا تعوذ الرجل مرة واحدة في عمره فقد كفي في إسقاط الوجوب وقال الباقر: إنها غير واجبة.

حجة الجمهور أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يعلم الأعرابي الاستعاذة في جملة أعمال الصلاة ولقائل أن يقول: إن ذلك الخبر غير مشتمل على بيان جملة واجبات الصلاة، فلا يازم من عدم ذكر الاستعاذة فيه عدم وجوبها.

واحتج عطاء على وجوب الاستعاذة بوجوه: الاول: أنه عليه السلام واظب عليه، فيكون واجبا لقوله تعالى (واتبعوه).

الثاني: أن قوله تعالى (فاستعذ) أمر، وهو للوجوب، ثم إنه يجب القول بوجوبه عند كل القراءات، لأنه تعالى قال (فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله) وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على التعليل، والحكم يتكرر لاجل تكرر العلة.

الثالث: أنه تعالى أمر بالاستعاذة لدفع الشر من الشيطان الرجيم، لان قوله (فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم) مشعر بذلك، ودفع شر الشيطان واجب، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فوجب أن تكون الاستعاذة واجبة.

الرابع: أن طريقة الاحتياط توجب الاستعاذة، فهذا ما لخصناه في هذه المسئلة.

المسئلة الثالثة: التعوذ مستحب قبل القراءة عند الاكثرين، وقال مالك لا يتعوذ في التعوذ في الصلاة

المكتوبة ويتعوذ في قيام شهر رمضان ، لنسا الآية التي تلونها ، والخبر الذي روينا ، وكلاهما يفيد الوجوب ، فان لم يثبت الوجوب فلا أقل من الندب .

المسئلة الرابعة : قال الشافعي رضى الله عنه في الام : روى أن عبد الله بن عمر لما قرأ أسر بالتعوذ ؛ وعن أبي هريرة أنه جهر به ، ثم قال : فإن جهر به جاز ، وان أسر به أيضاً جاز وقال في الاملاء : ويجهر بالتعوذ ، فإن أسر لم يضر ، بين أن الجهر عنده أولى ، وأقول : الاستعاذة إنما تقرأ بعد الافتتاح وقبل الفاتحة ، فان أحقناها بما قبلها لزم الاسرار ، وان أحقناها بالفاتحة لزم الجهر ، إلا أن المشابهة بينها وبين الافتتاح آتم ، لسكون كل واحد منهما نافلة عند الفقهاء ، ولأن الجهر كيفية وجردية والاختفاء عبارة عن عدم تملك الكيفية ، والأصل هو العدم .

المسئلة الخامسة : قال الشافعي رضى الله عنه في الام : قيل انه يتعوذ في كل ركعة ، ثم قال : والذي أقوله إنه لا يتعوذ إلا في الركعة الأولى ، وأقول : له أن يحتاج عليه بأن الأصل هو العدم ، وما لأجله أمرنا بذكر الاستعاذة هو قوله : (فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله) وكلمة إذا لا تفيد العموم ، ولفائل أن يقول : قد ذكرنا أن ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدل على العلية ، فيلزم أن يتكرر الحكم بتكرر العلة ، والله أعلم .

المسئلة السادسة : أنه تعالى قال في سورة النحل (فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم) وقال في سورة أخرى (إنه هو السميع العليم) وفي سورة ثالثة (انه سميع عليم) فلهذا السبب اختلف العلماء فقال الشافعي : واجب أن يقول ، أعوذ بالله من الشيطان الرجيم وهو قول أبي حنيفة ، قالوا : لأن هذا النظم موافق لقوله تعالى : فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم ، وموافق أيضاً لظاهر الخبر الذي روينا عن جبير بن مطعم ، وقال أحمد : الأولى أن يقول أعوذ بالله من الشيطان الرجيم إنه هو السميع العليم جمعاً بين الآيتين ، وقال بعض أصحابنا الأولى أن يقول : أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ، لأن هذا أيضاً جمع بين الآيتين ، وروى البيهقي في كتاب السنن بإسناده عن أبي سعيد الخدري أنه قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قام من الليل ~~كبر~~ ثلاثاً وقال : أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ، وقال الثوري والاوزاعي : الأولى أن يقول : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ان الله هو السميع العليم ، وروى الضحاك عن ابن عباس أن أول ما نزل جبريل على محمد عليه الصلاة والسلام قال : قل يا محمد : استعذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ، ثم قال : قل (بسم الله الرحمن الرحيم اقرأ باسم ربك الذي خلق) .

وبالجملة فالاستعاذة تطهر القلب عن كل ما يكون مانعا من الاستغراق في الله، والتسمية توجه القلب إلى هبة جلال الله، والله الهادي .

المسئلة السابعة: التعوذ في الصلاة لأجل القراءة أم لأجل الصلاة؟ عند أبي حنيفة ومحمد أنه لأجل القراءة، وعند أبي يوسف أنه لأجل الصلاة، ويتفرع على هذا الأصل فرعان: الفرع الأول: أن المؤتم هل يتعوذ خلف الامام أم لا؟ عندهما لا يتعوذ، لأنه لا يقرأ، وعنده يتعوذ، وجه قولها قوله تعالى: (فاذا قرأت القرآن فاستمعذ بالله من الشيطان الرجيم) علق الاستعاذة على القراءة، ولا قراءة على المقتدى، فلا يتعوذ، ووجه قول أبي يوسف أن التعوذ لو كان للقراءة لكان يتكرر بتكرر القراءة، ولما لم يكن كذلك بل كرر بتكرر الصلاة دل على أنها للصلاة لا للقراءة، الفرع الثاني: إذا افتتح صلاة العبد فقال: سبحانك اللهم وبحمدك هل يقول: أعوذ بالله ثم يكبر أم لا؟ عندهما أنه يكبر التكبيرات ثم يتعوذ عند القراءة وعند أبي يوسف يقدم التعوذ على التكبيرات .

هل التعوذ للقراءة أو للصلاة

وبقى من مسائل الفاتحة أشياء نذكرها ههنا: -

المسئلة الثامنة: السنة أن يقرأ القرآن على الترتيل، لقوله تعالى (ورتل القرآن ترتيلا) والترتيل هو أن يذكر الحروف والكلمات مينة ظاهرة، والفائدة فيه أنه إذا وقعت القراءة على هذا الوجه فهم من نفسه معاني تلك الألفاظ، وأفهم غيره تلك المعاني، وإذا قرأها بالسرعة لم يفهم ولم يفهم، فكان الترتيل أولى، فقد روى أبو داود بإسناده عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « يقال لصاحب القرآن اقرأ وارتل كما كنت ترتل في الدنيا » قال أبو سليمان الخطابي: جاء في الأثر أن عدد آي القرآن على عدد درج الجنة، يقال للقارىء: اقرأ وارتل في الدرج على عدد ما كنت تقرأ من القرآن، فن استوفى قراءة جميع آي القرآن استولى على أقصى الجنة .

السنة في القراءة

المسئلة التاسعة: إذا قرأ القرآن جهرا فالسنة أن يجيد في القراءة، روى أبو داود عن البراء ابن عازب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « زينوا القرآن بأصواتكم » .

المسئلة العاشرة: المختار عندنا أن اشقباه الضاد بالظاء لا يبطل الصلاة، ويدل على أن المشابهة حاصلة بينهما جدا والتمييز عسر، فوجب أن يسقط التكليف بالفرق، بيان المشابهة من وجوه: الأول: أنهما من الحروف المجهورة، والثاني: أنهما من الحروف الرخوة، والثالث: أنهما من الحروف المطبقة، والرابع: أن الظاء وان كان مخرجه من بين طرف

اللسان وأطراف الثنايا العليا ومخرج الضاد من أول حافة اللسان وما يليها من الأضراس إلا أنه حصل في الضاد انبساط لأجل رخاوتها وبهذا السبب يقرب مخرجه من مخرج الظاء ، والخامس : أن النطق بحرف الضاد مخصوص بالعرب قال عليه الصلاة والسلام : « أنا أفصح من نطق بالضاد » فثبت بما ذكرنا أن المشابهة بين الضاد والظاء شديدة وأن التمييز عسر ، وإذا ثبت هذا فنقول : لو كان هذا الفرق معتبرا لوقع السؤال عنه في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي أزمان الصحابة ، لاسيما عند دخول المعجم في الإسلام ، فلما لم ينقل وقوع السؤال عن هذه المسئلة البتة علمنا أن التمييز بين هذين الحرفين ليس في محل التكليف .

المسئلة الحادية عشرة : اختلفوا في أن اللام المغلظة هل هي من اللغات الفصيحة أم لا ؟ وبتقدير أن يثبت كونها من اللغات الفصيحة لكنهم اتفقوا على أنه لا يجوز تغليظها حال كونها مكسورة لأن الانتقال من الكسرة إلى التلغظ باللام المغلظة ثقيل على اللسان ، فوجب نفيه عن هذه اللغة .

لا يجوز الصلاة
بالشاذة

المسئلة الثانية عشرة : اتفقوا على أنه لا يجوز في الصلاة قراءة القرآن بالوجوه الشاذة مثل قولهم الحمد لله بكسر الدال من الحمد أو بضم اللام من الله ، لأن الدليل ينفي جواز القراءة بها مطلقا ، لأنها لو كانت من القرآن لوجب بلوغها في الشهرة إلى حد التواتر ، ولما لم يكن كذلك علمنا أنها ليست من القرآن ، إلا أننا عدلنا عن هذا الدليل في جواز القراءة خارج الصلاة فوجب أن تبقى قراءتها في الصلاة على أصل المنع .

المسئلة الثالثة عشرة : اتفق الاكثرون على أن القراءات المشهورة منقولة بالنقل المتواتر وفيه إشكال : وذلك لأننا نقول : هذه القراءات المشهورة إما أن تكون منقولة بالنقل المتواتر أو لا تكون ، فإن كان الأول فيثبت بالنقل المتواتر أن الله تعالى قد خير المكلفين بين هذه القراءات وسوى بينها في الجواز ، وإذا كان كذلك كان ترجيح بعضها على البعض واقعا على خلاف الحكم الثابت بالتواتر ، فوجب أن يكون الذاهبون إلى ترجيح البعض على البعض مستوجبين للتفسيق إن لم يلزمهم التكفير ، لكننا نرى أن كل واحد من هؤلاء القراء يختص بنوع معين من القراءة ، ويحمل الناس عليها ويمنعهم من غيرها ، فوجب أن يلزم في حقهم ما ذكرناه ، وأما إن قلنا إن هذه القراءات ما ثبتت بالتواتر بل بطريق الأحاد فحينئذ يخرج القرآن عن كونه مفيدا للجزم والقطع واليقين ، وذلك باطل بالإجماع ، ولقائل أن يجيب عنه فيقول : بعضها متواتر ، ولا خلاف بين الأمة فيه ، وتجويز القراءة بكل واحد منها ، وبعضها من باب الأحاد وكون بعض القراءات من باب الأحاد لا يقتضى خروج القرآن بكليته عن كونه قطعيا ، والله أعلم .

الباب الثاني

في المباحث العقليّة المستنبطة من قولنا (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)

اعلم أن الكلام في هذا الباب يتعلق بأركان خمسة : الاستعاذة ، والمستعيز ، والمستعاذ به ، والمستعاذ منه ، والشئ الذي لأجله تحصل الاستعاذة .

الركن الأول : في الاستعاذة ، وفيه مسائل : -

المسئلة الأولى : في تفسير قولنا : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بحسب اللغة فنقول : قوله « أعوذ » مشتق من العوذ ، وله معنيان : أحدهما : الالتجاء والاستجارة ، والثاني : الالتصاق يقال « أطيب اللحم عوده » وهو ما التصق منه بالعظم ، فعلى الوجه الأول معنى قوله أعوذ بالله أي : ألتجئ إلى رحمة الله تعالى وعصمته ، وعلى الوجه الثاني معناه ألتصق بنفسى بفضل الله وبرحمته .

وأما الشيطان ففيه قولان : الأول أنه مشتق من الشطن ، وهو البعد ، يقال : شطن دارك أي بعد ، فلا جرم سمي كل متمرّد من جن وإنس ودابة شيطاناً لبعده من الرشاد والساد ، قال الله تعالى (وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الإنس والجن) فجعل من الإنس شياطين ، وركب عمر برذونا فطفق يتبختر به فجعل يضربه فلا يزداد إلا تبخترا فنزل عنه وقال : ما حملتموني إلا على شيطان . والقول الثاني أن الشيطان مأخوذ من قوله شاط يشبط إذا بطل ، ولما كان كل متمرّد كالباطل في نفسه بسبب كونه مبطلا لوجوهه صالح نفسه سمي شيطاناً .

وأما الرجيم فعناه المرجوم ، فهو فعيل بمعنى مفعول . كقولهم : كف خضيب أي مخضوب ورجل لعين ، أي ملعون ، ثم في كونه مرجوماً وجهان : الأول : أن كونه مرجوماً كونه ملعوناً من قبل الله تعالى ، قال الله تعالى (اخرج منها فانك رجيم) واللعن يسمي رجماً ، وحكى الله تعالى عن والد إبراهيم عليه السلام أنه قال له (لئن لم تنته لارجنك) قيل عني به الرجيم بالقول ، وحكى الله تعالى عن قوم نوح أنهم قالوا (لئن لم تنته يا نوح لتكونن من المرجومين) وفي سورة يس (لئن لم تنتهوا لارجنكم) والوجه الثاني أن الشيطان إنما وصف بكونه مرجوماً لأنه تعالى أمر الملائكة برمي الشياطين بالشهب والثواب طرداً لهم من السموات ، ثم وصف بذلك كل شرير متمرّد .

وأما قوله : (إن الله هو السميع العليم) ففيه وجهان : الأول : أن الغرض من الاستعاذة الاحتراز من شر الوسوسة ومعلوم أن الوسوسة كأنها حروف خفية في قلب الانسان ، ولا يطلع عليها أحد ، فكأن العبد يقول : يامن هو على هذه الصفة التي يسمع بها كل مسموع ، ويعلم كل سر خفي أنت تسمع وسوسة الشيطان وتعلم غرضه فيها ، وأنت القادر على دفعها عني ، فادفعها عني بفضلك ، فلمذا السبب كان ذكر السميع العليم أولى بهذا الموضع من سائر الأذكار ، الثاني : أنه إنما تعين هذا الذكر بهذا الموضع اقتداء بلفظ القرآن ، وهو قوله تعالى : (وإما يئزغناك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه سميع عليم) وقال في حم السجدة (انه هو السميع العليم) .

المسئلة الثانية : في البحث العقلي عن ماهية الاستعاذة : اعلم أن الاستعاذة لا تتم إلا بعلم وحال وعمل ، أما العلم فهو كون العبد عالماً بكونه عاجزاً عن جلب المنافع الدينية والدينية وعن دفع جميع المضار الدينية والدينية ، وإن الله تعالى قادر على إيجاد جميع المنافع الدينية والدينية وعلى دفع جميع المضار الدينية والدينية قدرة لا يقدر أحد سواه على دفعها عنه . فإذا حصل هذا العلم في القلب تولد عن هذا العلم حصول حالة في القلب ، وهي انكسار وتواضع ويعبر عن تلك الحالة بالتضرع إلى الله تعالى والخضوع له ، ثم إن حصول تلك الحالة في القلب يوجب حصول صفة أخرى في القلب وصفة في اللسان ، أما الصفة الحاصلة في القلب فهي أن يصير العبد مريداً لأن يصونه الله تعالى عن الآفات ويخصه بإفاضة الخيرات والحسنات وأما الصفة التي في اللسان فهي أن يصير العبد طالباً لهذا المعنى بلسانه من الله تعالى ، وذلك الطلب هو الاستعاذة ، وهو قوله (أعوذ بالله) إذا عرفت ما ذكرنا يظهر لك أن الركن الأعظم في الاستعاذة هو علمه بالله ، وعلمه بنفسه ، أما علمه بالله فهو أن يعلم كونه سبحانه وتعالى عالماً بجميع المعلومات ، فانه لو لم يكن الأمر كذلك لجاز أن لا يكون الله عالماً به ولا بأحواله ، فعلى هذا التقدير تكون الاستعاذة به عبثاً ، ولا بد وأن يعلم كونه قادراً على جميع الممكنات وإلا فربما كان عاجزاً عن تحصيل مراد العبد ، ولا بد أن يعلم أيضاً كونه جواداً مطلقاً ، إذ لو كان البخيل عليه جازماً لما كان في الاستعاذة فائدة ، ولا بد أيضاً وأن يعلم أنه لا يقدر أحد سوى الله تعالى على أن يعينه على مقاصده ، إذ لو جاز أن يكون غير الله يعينه على مقاصده لم تكن الرغبة قوية في الاستعاذة بالله ، وذلك لا يتم إلا بالتوحيد المطلق وأعني بالتوحيد المطلق أن يعلم أن مدبر العالم واحد ، وأن يعلم أيضاً أن العبد غير مستقل بأفعال نفسه ، إذ لو كان مستقلاً بأفعال نفسه لم يكن في الاستعاذة بالغير فائدة ، فثبت بما ذكرنا أن العبد ما لم يعرف عزة الربوبية وذلة العبودية لا يصح منه أن يقول :

(أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) ومن الناس من يقول : لا حاجة في هذا الذكر إلى العلم بهذه المقدمات ، بل الانسان إذا جوز كون الأمر كذلك حسن منه أن يقول : أعوذ بالله على سبيل الاجمال ، وهذا ضعيف جداً لأن إبراهيم عليه السلام عاب أباه في قوله : (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئاً) فبتقدير أن لا يكون الإله عالماً بكل المعلومات قادراً على جميع المقدورات كان سؤاله سؤالاً لمن لا يسمع ولا يبصر ، وكان داخل تحت ما جعله إبراهيم عليه السلام عيباً على أبيه ، وأما علم العبد بحال نفسه فلا بد وأن يعلم عجزه وقصوره عن رعاية مصالح نفسه على سبيل التمام ، وأن يعلم أيضاً أنه بتقدير أن يعلم تلك المصالح بحسب الكيفية والكمية لكنه لا يمكنه تحصيلها عند عدها ولا ابقاؤها عند وجودها ، إذا عرفت هذا فنقول : إنه إذا حصلت هذه العلوم في قلب العبد وصار مشاهداً لها متيقناً فيها وجب أن يحصل في قلبه تلك الجالة المسماة بالانكسار والخضوع ، وحينئذ يحصل في قلبه الطلب ، وفي لسانه اللفظ الدال على ذلك الطلب ، وذلك هو قوله : (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) والذي يدل على كون الإنسان عاجزاً عن تحصيل مصالح نفسه في الدنيا والآخرة ان الصادر عن الإنسان إما العمل وإما العلم ، وهو في كلا البابين في الحقيقة في غاية العجز ، أما العلم فما أشد الحاجة في تحصيله إلى الاستعاذة بالله ، وفي الاحتراز عن حصول ضده إلى الاستعاذة بالله ويدل عليه وجوه : -

الحجة الأولى : أنا كم رأينا من الاكياس المحققين بقوا في شبهة واحدة طول عمرهم ، ولم يعرفوا الجواب عنها ، بل أصروا عليها وظنوها علماً يقينياً وبرهاناً جلياً ، ثم بعد انقضاء أعمارهم جاء بعدهم من تنبه لوجه الغلط فيها وأظهر للناس وجه فسادها ، وإذا جاز ذلك على بعض الناس جاز على الكل مثله ، ولولا هذا السبب لما وقع بين أهل العلم اختلاف في الأديان والمذاهب ، وإذا كان الأمر كذلك فلولا اعانة الله وفضله وإرشاده وإلا فمن ذا الذي يتخلص بسفينته فكره من أمواج الضلالات ودياجي الظلمات ؟ .

الحجة الثانية : أن كل أحد إنما يقصد أن يحصل له الدين الحق والاعتقاد الصحيح ، وإن أحداً لا يرضى لنفسه بالجهل والكفر ، فلو كان الأمر بحسب سعيه وإرادته لوجب كون الكل محققين صادقين ، وحيث لم يكن الأمر كذلك بل نجد المحققين في جنب المبطلين كالشجرة البيضاء في جلد ثور أسود علمنا أنه لا خلاص من ظلمات الضلالات إلا باعانة إله الأرض والسموات

الحجة الثالثة: أن القضية التي توقف الإنسان في صحتها وفسادها فانه لا سبيل له إلى الجزم بها إلا إذا دخل فيما بينهما الحد الأوسط فنقول: ذلك الحد الأوسط إن كان حاضرا في عقله كان القياس منعقدا والنتيجة لازمة. فحينئذ لا يكون العقل متوقفا في تلك القضية بل يكون جازما بها، وقد فرضناه متوقفا فيها، هذا خلف، وأما إن قلنا إن ذلك الحد الأوسط غير حاضر في عقله فهل يمكنه طلبه؟ أو لا يمكنه طلبه، والأول باطل، لأنه إن كان لا يعرفه بعينه فكيف يطلبه؟ لأن طلب الشيء بعينه إنما يمكن بعد الشعور به، وإن كان يعرفه بعينه فالعلم به حاضر في ذهنه فكيف يطلبه الحصول؟ وأما إن كان لا يمكنه طلبه فحينئذ يكون عاجزا عن تحصيل الطريق الذي يتخلص به من ذلك التوقف ويخرج من ظلمة تلك الحيرة. وهذا يدل على كون العبد في غاية الحيرة والدهشة.

الحجة الرابعة: أنه تعالى قال لرسوله عليه الصلاة والسلام (وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين) فهذه الاستعادة مطلقة غير مقيدة بحالة مخصوصة، فهذا بيان كمال عجز العبد عن تحصيل العقائد والعلوم، وأما عجز العبد عن الأعمال الظاهرة التي يجر بها النفع إلى نفسه ويدفع بها الضرر عن نفسه فهذا أيضاً كذلك ويدل عليه وجوه: الأول: أنه قد انكشف لأرباب البصائر أن هذا البدن يشبه الجحيم وانكشف لهم أنه جلس على باب هذا الجحيم تسعة عشر نوعاً من الزبانية، وهي الحواس الخمس الظاهرة والحواس الخمس الباطنة، والشهوة، والغضب، والقوى الطبيعية السبع، وكل واحد من هذه التسعة عشر فهو واحد بحسب الجنس، إلا أنه يدخل تحت كل واحد منها أعداد لا نهاية لها بحسب الشخص والعدد، واعتبر ذلك بالقوة الباصرة، فإن الأشياء التي تقوى القوة الباصرة على إدراكها أمور غير متناهية، ويحصل من ابصار كل واحد منها أثر خاص في القلب، وذلك الأثر يجر القلب من أوج عالم الروحانيات إلى حضيض عالم الجسمانيات، وإذا عرفت هذا ظهر أن مع كثرة هذه العوائق والعلائق أنه لا خلاص للقلب من هذه الظلمات إلا باعانة الله تعالى وإغاثنه، ولما ثبت أنه لا نهاية لجهات نقصانات العبد ولا نهاية لسكالات رحمة الله وقدرته وحكمته ثبت أن الاستعادة بالله واجبة في كل الأوقات فلهذا السبب يجب علينا في أول كل قول وعمل ومبدأ كل لفظة ولحظة أن نقول (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم).

الحجة الخامسة: أن اللذات الحاصلة في هذه الحياة العاجلة قسمان: أحدهما: اللذات الحسية والثاني: اللذات الخيالية. وهي لذة الرياسة، وفي كل واحد من هذين القسمين الإنسان إذا لم يمكن يمارس تحصيل تلك اللذات ولم يزاوها لم يكن له شعور بها، وإذا كان عديم الشعور

بها كان قليل الرغبة فيها ، ثم إذا مارسها ووقف عليها التذبحها ، وإذا حصل الالتذاذ بها قويت رغبته فيها ، وكلما اجتهد الإنسان حتى وصل إلى مقام آخر في تحصيل اللذات والطيبات وصل في شدة الرغبة وقوة الحرص إلى مقام آخر أعلى مما كان قبل ذلك ، فالحاصل أن الإنسان كلما كان أكثر فوزا بالمطالب كان أعظم حرصا وأشد رغبة في تحصيل الزائد عليها ، وإذا كان لا نهاية لمراتب السكالات فكذلك لا نهاية لدرجات الحرص ، وكما أنه لا يمكن تحصيل السكالات التي لا نهاية لها فكذلك لا يمكن إزالة ألم الشوق والحرص عن القلب ، فثبت أن هذا مرض لا قدرة للعبد على علاجه ، ووجب الرجوع فيه إلى الرحيم الكريم الناصر لعباده فيقال : (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) .

الحجة السادسة : في تقرير ما ذكرناه قوله تعالى : (إياك نعبد وإياك نستعين) وقوله : (واستعينوا بالصبر والصلاة) وقول موسى لقومه (استعينوا بالله واصبروا إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده ، والعاقبة للمتقين) وفي بعض الكتب الآلية إن الله تعالى يقول : « وعزتي وجلالي ، لا قطعن أمل كل مؤمل غيري باليأس ، ولا لبسه ثوب المذلة عند الناس ، ولا خيئته من قربي ، ولا بعدنه من وصلي ، ولا جعلنه متفكرا حيران يؤمل غيري في الشدائد والشدائد ييئد ، وأنا الحي القيوم ، ويرجو غيري ويطرق بالفكر أبواب غيري وييئد مفاتيح الأبواب وهي مغلقة وباني مفتوح لمن دعاني » .

المسئلة الثالثة : في أن الاستعاذة كيف تصح على مذهب أهل الجبر ومذهب القدرية قالت المعتزلة : قوله (أعوذ بالله) يبطل القول بالجبر من وجوه : —

مذهب الجبرية
في الاستعاذة

الأول : أن قوله : (أعوذ بالله) اعتراف بكون العبد فاعلا لتلك الاستعاذة ، ولو كان خالق الأعمال هو الله تعالى لامتنع كون العبد فاعلا لأن تحصيل الحاصل محال ، وأيضا فإذا خلقه الله في العبد امتنع دفعه ، وإذا لم يخلق الله فيه امتنع تحصيله . فثبت أن قوله : (أعوذ بالله) اعتراف بكون العبد موجدا لأفعال نفسه .

والثاني : أن الاستعاذة إنما تحسن من الله تعالى إذا لم يكن الله تعالى خالقا للأمور التي منها يستعاذ . أما إذا كان الفاعل لها هو الله تعالى امتنع أن يستعاذ بالله منها لأن على هذا التقدير يصير كأن العبد استعاذ بالله من الله في عين ما يفعله الله .

والثالث : أن الاستعاذة بالله من المعاصي ، تدل على أن العبد غير راض بها ، ولو كانت المعاصي تحصل بتخليق الله تعالى وقضائه وحكمه وجب على العبد كونه راضيا بها ؛ لما ثبت بالاجماع

أن الرضا بقضاء الله واجب .

والرابع : أن الاستعاذة بالله من الشيطان إنما تعقل وتحسن لو كانت تلك الوسوسة فعلا للشيطان ، أما إذا كانت فعلا لله ولم يكن للشيطان في وجودها أثر البتة فكيف يستعاذ من شر الشيطان ، بل الواجب أن يستعاذ على هذا التقدير من شر الله تعالى ، لأنه لا شر إلا من قبله .

الخامس : أن الشيطان يقول إذا كنت ما فعلت شيئا أصلا وأنت يا إله الخلق علمت صدور الوسوسة عني ولا قدرة لي على مخالفة قدرتك وحكمت بها على ولا قدرة لي على مخالفة حكمك ثم قلت (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) وقلت (يريد الله بسكم اليسر ولا يريد بسكم العسر) وقلت (وما جعل عليكم في الدين من حرج) فمع هذه الأعدار الظاهرة والأسباب القوية كيف يجوز في حكمتك ورحمتك أن تدمني وتلعني ؟ .

السادس : جعلتني مرجوما ملعونا بسبب جرم صدر مني أو لا بسبب جرم صدر مني ؟ فإن كان الأول فقد بطل الجبر ، وإن كان الثاني فهذا محض الظلم ، وأنت قلت (وما الله يريد ظلما للعباد) فكيف يليق هذا بك ؟ .

فإن قال قائل : هذه الاشكالات إنما تلزم على قول من يقول بالجبر ، وأنا لا أقول بالجبر ، ولا بالقدر ، بل أقول : الحق حالة متوسطة بين الجبر والقدر ، وهو الكسب .

فتقول : هذا ضعيف ، لأنه إما أن يكون لقدرة العبد أثر في الفعل على سبيل الاستقلال أولا يكون ، فإن كان الأول فهو تمام القول بالاعتزال ، وإن كان الثاني فهو الجبر المحض ، والسؤالات المذكورة واردة على هذا القول ، فكيف يعقل حصول الوسطة .

قال أهل السنة والجماعة أما الاشكالات التي ألزمتوها علينا فهي بأسرها واردة عليكم من وجهين : -

الأول : أن قدرة العبد إما أن تكون معينة لأحد الطرفين ، أو كانت صالحة للطرفين معا ، فإن كان الأول فالجبر لازم ، وإن كان الثاني فرجحان أحد الطرفين على الآخر إما إن يتوقف على المرجح ، أو لا يتوقف . فإن كان الأول ففاعل ذلك المرجح إن كان هو العبد عاد التقسيم الأول فيه ، وإن كان هو الله تعالى فعندما يفعل ذلك المرجح يصير الفعل واجب الوقوع ، وعندما لا يفعله يصير الفعل ممتنع الوقوع ، وحينئذ يلزمكم كل ما ذكرتموه ، وأما الثاني : وهو أن يقال : إن رجحان أحد الطرفين على الآخر لا يتوقف على مرجح فهذا باطل لوجهين : الأول : أنه لو جاز ذلك لبطل الاستدلال بترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر على وجود المرجح ،

والثاني: أن على هذا التقدير يكون ذلك الرجحان واقعا على سبيل الاتفاق، ولا يكون صادرا عن العبد، وإذا كان الأمر كذلك فقد عاد الجبر المحض، فثبت بهذا البيان أن كل ما أوردتموه علينا فهو وارد عليكم.

الوجه الثاني في السؤال: أنكم سلمتم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات، ووقوع الشيء على خلاف علمه يقتضى انقلاب علمه جهلا، وذلك محال، والمفضى إلى المحال محال، فكان كل ما أوردتموه علينا في القضاء والقدر لازما عليكم في العلم لزوما لا جراب عنه.

ثم قال أهل السنة والجماعة قوله: (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) يبطل القول بالقدر من وجوه: -

الاستعاذة تبطل قول القدرية

الأول: أن المطلوب من قولك (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) إما أن يكون هو أن يمنع الله الشيطان من عمل الوسوسة منعا بالنهي والتحذير، أو على سبيل القهر والجبر، أما الأول فقد فعله، ولما فعله كان طلبه من الله محالا، لأن تحصيل الحاصل محال، وأما الثاني فهو غير جائز لأن الاجراء ينافي كون الشياطين مكلفين، وقد ثبت كونهم مكلفين، أجابت المعتزلة عنه فقالوا: المطلوب بالاستعاذة فعل الألفاظ التي تدعو المكلف إلى فعل الحسن وترك القبيح، لا يقال: ففلك الألفاظ فعل الله بأسرها فالفائدة في الطلب، لانا نقول: إن من الألفاظ ما لا يحسن فعله إلا عند هذا الدعاء، فلو لم يتقدم هذا الدعاء لم يحسن فعله. أجاب أهل السنة عن هذا السؤال بأن فعل تلك الألفاظ إما أن يكون له أثر في ترجيح جانب الفعل على جانب الترك، أو لا أثر فيه، فإن كان الأول فعند حصول الترجيح يصير الفعل واجب الوقوع، والدليل عليه أن عند حصول رجحان جانب الوجود لو حصل العدم حينئذ يلزم أن يحصل عند رجحان جانب الوجود رجحان جانب العدم، وهو جمع بين النقيضين، وهو محال، فثبت أن عند حصول الرجحان يحصل الوجوب. وذلك يبطل القول بالاعتزال، وأما أن لم يحصل بحسب فعل تلك الألفاظ رجحان طرف الوجود لم يكن لفعلها البتة أثر، فيكون فعلها عبثا محضاً. وذلك في حق الله تعالى محال.

الوجه الثاني: أن يقال: إن الله تعالى إما أن يكون مريدا لصلاح حال العبد، أو لا يكون، فإن كان الحق هو الأول فالشيطان إما أن يتوقع منه إفساد العبد، أو لا يتوقع، فإن توقع منه إفساد العبد مع أن الله تعالى مريد لإصلاح حال العبد فلم خافه ولم سلطه على العبد؟ وأما إن كان لا يتوقع من الشيطان إفساد العبد فأى حاجة للعبد إلى الاستعاذة منه؟ وأما

إذا قيل : إن الله تعالى لا يريد ما هو صلاح حال العبد فلا استعاذة بالله كيف تفيد الاعتصام من شر الشيطان .

الوجه الثالث : أن الشيطان إما أن يكون مجبوراً على فعل الشر ، أو يكون قادراً على فعل الشر والخير معاً ، فإن كان الأول فقد أجبره الله على الشر ، وذلك يقدر في قولهم : إنه تعالى لا يريد إلا الصلاح والخير ، وإن كان الثاني - وهو أنه قادر على فعل الشر والخير - فهنا يتمتع أن يترجح فعل الخير على فعل الشر إلا بمرجح ، وذلك المرجح يكون من الله تعالى ، وإذا كان كذلك فأى فائدة في الاستعاذة .

الوجه الرابع : هب أن البشر إنما وقعوا في المعاصي بسبب وسوسة الشيطان ، فالشيطان كيف وقع في المعاصي ؟ فإن قلنا إنه وقع فيها بوسوسة شيطان آخر لزم التسلسل ، وإن قلنا وقع الشيطان في المعاصي لا لأجل شيطان آخر فلم لا يجوز مثله في البشر ؟ وعلى هذا التقدير فلا فائدة في الاستعاذة من الشيطان ، وإن قلنا إنه تعالى ساط الشيطان على البشر ولم يسلط على الشيطان شيطاناً آخر فهذا حيف على البشر ، وتخصيص له بمزيد الثقل والاضرار وذلك ينافي كون الإله رحياً ناصراً لعباده .

الوجه الخامس : أن الفعل المستعاذ منه إن كان معلوم الوقوع فهو واجب الوقوع ، فلا فائدة في الاستعاذة منه . وإن كان غير معلوم الوقوع كان يمتنع الوقوع ، فلا فائدة في الاستعاذة منه .

واعلم أن هذه المناظرة تدل على أنه لا حقيقة لقوله (أعوذ بالله) إلا أن ينكشف للعبد أن الكل من الله وبالله ، وحاصل الكلام فيه ما قاله الرسول صلى الله عليه وسلم : « أعوذ برضاك من سخطك ، وأعوذ بعفوك من غضبك ، وأعوذ بك منك لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك » .

الركن الثاني المستعاذ به : واعلم أن هذا ورد في القرآن والأخبار على وجهين : أحدهما ^{المستعاذ به} أن يقال (أعوذ بالله) والثاني أن يقال (أعوذ بكلمات الله) أما قوله أعوذ بالله فيبانه إنما يتم بالبحث عن لفظه الله وسيأتي ذلك في تفسير بسم الله وأما قوله (أعوذ بكلمات الله التامات) فاعلم أن المراد بكلمات الله هو قوله تعالى (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) والمراد من قوله « كن » نفاذ قدرته في الممكنات ، وسريان مشيئته في الكائنات ، بحيث يمتنع أن يعرض له عائق ومانع ، ولا شك أنه لا تحسن الاستعاذة بالله إلا لكونه موصوفاً بتلك القدرة القاهرة والمشية النافذة ، وأيضاً فالجسمانيات لا يكون حدوثها إلا على سبيل الحركة ، والخروج

من القوة إلى الفعل يسيرا يسيرا ، وأما الروحانيات فأنما يحصل تكونها وخروجها إلى الفعل دفعة ، ومتى كان الأمر كذلك كان حدودها شيئا بحدوث الحرف الذي لا يوجد إلا في الآن الذي لا ينقسم ، فلهذه المشابهة سميت نفاذ قدرته بالكلمة ، وأيضا ثبت في علم المعقولات أن عالم الأرواح مستول على عالم الأجسام ، وإنما هي المدبرات لأمور هذا العالم كما قال تعالى (فالمدبرات أمرا) فقوله (أعوذ بكلمات الله التامات) استعاذة من الأرواح البشرية بالأرواح العالية المقدسة الطاهرة الطيبة في دفع شرور الأرواح الخبيثة الظلمانية الكدرة ، فالمراد بكلمات الله التامات تلك الأرواح العالية الطاهرة .

ثم ههنا دقيقة ، وهي أن قوله (أعوذ بكلمات الله التامات) إنما يحسن ذكره إذا كان قد بقي في نظره التفات إلى غير الله ، وأما إذا تغلغل في بحر التوحيد ، وتوغل في قعر الحقائق وصار بحيث لا يرى في الوجود أحدا إلا الله تعالى ؛ لم يستعذ إلا بالله ، ولم يلجئ إلا إلى الله ، ولم يعول إلا على الله ، فلا جرم يقول (أعوذ بالله) و (أعوذ من الله بالله) كما قال عليه السلام « وأعوذ بك منك » واعلم أن في هذا المقام يكون العبد مشتغلا أيضا بغير الله لأن الاستعاذة لا بد وأن تكون لطلب أو لهرب ، وذلك اشتغال بغير الله تعالى ، فإذا ترقى العبد عن هذا المقام وفى عن نفسه وفى أيضا عن فئاته عن نفسه فههنا يترقى عن مقام قوله أعوذ بالله ويصير مستغرقا في نور قوله (بسم الله) ألا ترى أنه عليه السلام لما قال « وأعوذ بك منك » ترقى عن هذا المقام فقال « أنت كما أثبتت على نفسك » .

الركن الثالث من أركان هذا الباب : المستعيز : واعلم أن قوله (أعوذ بالله) أمر منه لعباده أن يقولوا ذلك ، وهذا غير مختص بشخص معين ، فهو أمر على سبيل العموم ؛ لأنه تعالى حكى ذلك عن الأنبياء والأولياء ، وذلك يدل على أن كل مخلوق يجب أن يكون مستعيزا بالله ، فالأول : أنه تعالى حكى عن نوح عليه السلام أنه قال (رب إني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم) فعند هذا أعطاه الله خلعتين ، والسلام والبركات ، وهو قوله تعالى (قيل يا نوح اهبط بسلام منا وبركاتنا عليك) والثاني : حكى عن يوسف عليه السلام أن المرأة لما راودته قال (معاذ الله أنه ربي أحسن مثواي) فأعطاه الله تعالى خلعتين صرف السوء والفحشاء حيث قال (لنصرف عنه السوء والفحشاء) والثالث : قيل له (خذ أحدنا مكانه) فقال (معاذ الله أن نأخذ إلا من وجدنا متاعنا عنده) فأكرمه الله تعالى بقوله (ورفع أبويه على العرش وخروا له سجدا) ، الرابع : حكى الله عن موسى عليه السلام أنه لما أمر قومه بذبح البقرة

قال قومه (أتخذنا هزوا قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين) فأعطاه الله خلعتين لإزالة التهمة وإحياء القتيل فقال (فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ويريك آياته) ، الخامس : أن القوم لما خوفوه بالقتل قال (ولإني عدت بربى وربكم أن ترجون) وقال في آية أخرى (إني عدت بربى وربكم من كل متكبر لا يؤمن بيوم الحساب) فأعطاه الله تعالى مراده فاقبى عدوهم وأورثهم أرضهم وديارهم ، والسادس : أن أم مريم قالت (ولإني أعيدنها بك وذريتها من الشيطان الرجيم) فوجدت الحلعة والقبول وهو قوله (فتقبلها ربها بقبول حسن وأنبتها نباتا حسنا) والسابع : أن مريم عليها السلام لما رأت جبريل في صورة بشر يقصدها في الخلوة (قالت انى أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقيا) فوجدت نعمتين ولدا من غير أب وتنزيه الله إياها بلسان ذلك الولد عن السوء وهو قوله (انى عبد الله) الثامن : أن الله تعالى أمر محمدا عليه الصلاة والسلام بالاستعاذة مرة بعد أخرى فقال (وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين ، وأعوذ بك رب أن يحضرون) وقال (قل أعوذ برب الفلق) و (قل أعوذ برب الناس) والتاسع : قال في سورة الاعراف (خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين وأما ينزغك الشيطان نزغ فاستعد بالله انه سميع عليم) وقال في حم السجدة (ادفع بالتي هي أحسن فاذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم) إلى أن قال (واما ينزغك من الشيطان نزغ فاستعد بالله إنه هو السميع العليم) فهذه الآيات دالة على أن الانبياء عليهم السلام كانوا أبدا في الاستعاذة من شر شياطين الانس والجن .

وأما الاخبار فكثيرة : الخبر الأول : عن معاذ بن جبل قال : استب رجلان عند النبي صلى الله عليه وسلم وأغرقا فيه : فقال عليه السلام « انى لأعلم كلمة لو قالها لذهب عنهما ذلك ، وهى قوله « أعوذ بالله من الشيطان الرجيم » وأقول هذا المعنى مقرر فى العقل من وجوه : الأول : أن الانسان يعلم أن عليه بمصالح هذا العالم ومفاسده قليل جدا ، وأنه إنما يمكنه أن يعرف ذلك القليل بمدد العقل ، وعند الغضب يزول العقل ، فكل ما يفعله ويقوله لم يكن على القانون الجيد ، فاذا استحضرت عقله هذا صار هذا المعنى مائتا له عن الاقدام على تلك الافعال وتلك الأقوال ، وحاملا له على أن يرجع إلى الله تعالى فى تحصيل الخيرات ودفع الآفات ، فلا جرم يقول أعوذ بالله . الثانى : أن الانسان غير عالم قطعا بأن الحق من جانبه ولا من جانب خصمه ، فاذا علم ذلك يقول : أفوض هذه الواقعة الى الله تعالى ، فاذا كان الحق من جانبي فإله يستوفيه من خصمى ، وان كان الحق من جانب خصمى فالأولى أن لا أظلمه »

وعند هذا يفرض تلك الحكومة الى الله ويقول أعوذ بالله . الثالث : أن الانسان انما يغضب إذا أحس من نفسه بفرط قوة وشدة بواسطتها يقوى على قهر الخصم ، فإذا استحضر في عقله أن إله العالم أقوى وأقدر منى ثم إنى عصيته مرات وكرات وأنه بفضلته تجاوز عنى فالأولى لى أن أتجاوز عن هذا المغضوب عليه ، فإذا أحضر في عقله هذا المعنى ترك الخصومة والمنازعة وقال أعوذ بالله ، وكل هذه المعانى مستنبطة من قوله تعالى (إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون) والمعنى أنه إذا تذكر هذه الأسرار والمعانى أبصر طريق الرشد فترك النزاع والدفاع ورضى بقضاء الله تعالى .

والخبر الثانى : وروى معقل بن يسار رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « من قال حين يصبح ثلاث مرات أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ، وقرأ ثلاث آيات من آخر سورة الحشر؛ وكل الله به سبعين ألف ملك يصلون عليه حتى يمسي ، فان مات في ذلك اليوم مات شهيدا ، ومن قالها حين يمسي كان بتلك المنزلة » .

قلت : وتقريره من جانب العقل أن قوله (أعوذ بالله) مشاهدة لكمال عجز النفس وغاية قصورها ، والآيات الثلاث من آخر سورة الحشر مشاهدة لكمال الله وجلاله وعظمته ، وكال الحال فى مقام العبودية لا يحصل إلا بهذين المقامين .

الخبر الثالث : روى أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « من استعاذ فى اليوم عشر مرات وكل الله تعالى به مسلكا يذود عنه الشيطان » .

قلت : والسبب فيه أنه لما قال (أعوذ بالله) وعرف معناه عرف منه نقصان قدرته ونقصان علمه ، وإذا عرف ذلك من نفسه لم يلتفت الى ما تأمره به النفس ، ولم يقدم على الأعمال التى تدعوه نفسه اليها ، والشيطان الأكبر هو النفس ، فثبت أن قراءة هذه الكلمة تزود الشيطان عن الإنسان .

والخبر الرابع : عن خولة بنت حكيم عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال « من نزل منزلا فقال أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق لم يضره شيء حتى يرتحل من ذلك المنزل » .

قلت : والسبب فيه أنه ثبت فى العلوم العقلية أن كثرة الأشخاص الروحانية فوق كثرة الأشخاص الجسدية ، وأن السموات مملوءة من الأرواح الطاهرة ، كما قال عليه الصلاة والسلام « أظت السماء ، وحق لها أن تظ ، ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك قائم أو قاعد » وكذلك الأثير والهواء مملوءة من الأرواح ، وبعضها طاهرة مشرقة خيرة ، وبعضها كدرة مؤذية

شريرة، فإذا قال الرجل (أعوذ بكلمات الله التامات) فقد استعاذ بتلك الأرواح الطاهرة من شر تلك الأرواح الخبيثة، وأيضا كلمات الله هي قوله «كن» وهي عبارة عن القدرة النافذة ومن استعاذ بقدرة الله لم يضره شيء.

والخبر الخامس: عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «إذا فرغ أحدكم من النوم فليقل أعوذ بكلمات الله التامة من غضبه وعقابه وشر عباده ومن شر همزات الشياطين وأن يحضرون فإنها لا تضر» وكان عبد الله بن عمر يعلمها من بلغ من عبيده، ومن لم يبلغ كتبها في صك ثم علقها في عنقه.

والخبر السادس: عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم: أنه كان يعوذ الحسن والحسين رضي الله عنهما، ويقول «أعيذكما بكلمات الله التامة، من كل شيطان وهامة، ومن كل دين لامة» ويقول: «كان أبي إبراهيم عليه السلام يعوذ بها اسمعيل واسحق عليهما السلام».

الخبر السابع: أنه عليه الصلاة والسلام كان يعظم أمر الاستعاذة حتى أنه لما تزوج امرأة ودخل بها فقالت أعوذ بالله منك فقال عليه الصلاة والسلام: عدت بمعاذ فالحق بأهلك. واعلم أن الرجل المستبصر بنور الله لا التفات له إلى القائل، وإنما التفاته إلى القول، فلما ذكرت تلك المرأة كلمة أعوذ بالله بقي قلب الرسول صلى الله عليه وسلم مشتغلا بتلك الكلمة، ولم يلتفت إلى أنها قالت تلك الكلمة عن قصد أم لا.

والخبر الثامن: روى الحسن قال: بينما رجل يضرب مملوكا له فجعل المملوك يقول (أعوذ بالله) إذ جاء نبي الله فقال: أعوذ برسول الله، فأمسك منه فقال عليه السلام: عاذ الله أحق أن يمسك عنه، فقال: فاني أشهدك يا رسول الله أنه حر لوجه الله، فقال عليه الصلاة والسلام: أما والذي نفسي بيده لو لم تقلها لدافع وجهك سفع النار.

والخبر التاسع: قال سويد: سمعت أبا بكر الصديق رضي الله تعالى عنه يقول على المنبر: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتعوذ بالله من الشيطان الرجيم، فلا أحب أن أترك ذلك ما بقيت.

والخبر العاشر: قوله عليه الصلاة والسلام «أعوذ برضائك من سخطك، وأعوذ بعفوك من غضبك، وأعوذ بك منك».

المستعاذ منه

الركن الرابع من أركان هذا الباب الكلام: في المستعاذ منه وهو الشيطان، والمقصود من الاستعاذة دفع شر الشيطان، واعلم أن شر الشيطان إما أن يكون بالوسوسة أو بغيرها،

كما ذكره في قول الله تعالى (كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس) وفي هذا الباب مسائل غامضة دقيقة من العقليات ، ومن علوم المكاشفات .

المسئلة الأولى : اختلف الناس في وجود الجن والشياطين فمن الناس من أنكر الجن والشياطين ، واعلم أنه لا بد أولا من البحث عن ماهية الجن والشياطين فنقول : أطبق الكل على أنه ليس الجن والشياطين عبارة عن أشخاص جسمية كشيقة نجي . وتذهب مثل الناس والبهائم ، بل القول المحصل فيه قولان : الأول أنها أجسام هوائية قادرة على التشكل بأشكال مختلفة ، ولها عقول وأفهام وقدرة على أعمال صعبة شاقة . والقول الثاني : أن كثيرا من الناس أثبتوا أنها موجودات غير متجزئة ولا حالة في المتحيز ، وزعموا أنها موجودات مجردة عن الجسمية ، ثم هذه الموجودات قد تكون عالية مقدسة عن تدبير الأجسام بالكلية ، وهي الملائكة المقربون ، كما قال الله تعالى (ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون) ويلها مرتبة الأرواح المتعلقة بتدبير الأجسام ، وأشرفها حملة العرش ، كما قال تعالى (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) والمرتبة الثانية الحافرون حول العرش ، كما قال تعالى (وترى الملائكة حافين من حول العرش) والمرتبة الثالثة ملائكة الكرسي ، والمرتبة الرابعة ملائكة السموات طبقة طبقة ، والمرتبة الخامسة ملائكة كرة الأثير ، والمرتبة السادسة ملائكة كرة الهواء الذي هو في طبع النسيم ، والمرتبة السابعة ملائكة كرة الزمهرير ، والمرتبة الثامنة مرتبة الأرواح المتعلقة بالبحار ، والمرتبة التاسعة مرتبة الأرواح المتعلقة بالجيال ، والمرتبة العاشرة مرتبة الأرواح السفلية المنتصرة في هذه الأجسام النباتية والحيوانية الموجودة في هذا العالم .

واعلم أنه على كلا القولين فهذه الأرواح قد تكون مشرقة الهية خيرة سعيدة ، وهي المسماة بالصالحين من الجن ، وقد تكون سقلية شريرة شقية ، وهي المسماة بالشياطين .

واحتج المنكرون لوجود الجن والشياطين بوجوه : الحججة الأولى : ان الشيطان لو كان موجودا لكان إما أن يكون جسما كشيقا أو لطيفا ، والقسمان باطلان فيبطل القول بوجوده وإنما قلنا أنه يمتنع أن يكون جسما كشيقا لأنه لو كان كذلك لوجب أن يراه كل من كان سليم الحس ، إذ لو جاز أن يكون بحضرتنا أجسام كشيقة ونحن لا نراها لجاز أن يكون بحضرتنا جبال عالية وشموس مضيئة وريعود وبروق مع أننا لا نشاهد شيئا منها ، ومن جوز ذلك كان خارجا عن العقل ، وإنما قلنا إنه لا يجوز كونها أجساما لطيفة وذلك لأنه لو كان كذلك لوجب أن تترق أو تنفرق عند هبوب الريح العاصفة القوية . وأيضا يلزم أن لا يكون لها

الاطلاق
في وجود الجن

قوة وقدرة على الأعمال الشاقة ، ومثبتو الجن ينسبون إليها الأعمال الشاقة ، ولما بطل القسمان ثبت فساد القول بالجن .

الحجة الثانية : أن هذه الأشخاص المسماة بالجن إذا كانوا حاضرين في هذا العالم مخالطين للبشر فالظاهر الغالب أن يحصل لهم بسبب طول المخالطة والمصاحبة اما صداقة واما عداوة ، فإن حصلت الصداقة وجب ظهور المنافع بسبب تلك الصداقة ، وإن حصلت العداوة وجب ظهور المضار بسبب تلك العداوة ، إلا أننا لا نرى أثرا لامن تلك الصداقة ولا من تلك العداوة وهؤلاء الذين يمارسون صنعة التعزيم إذا تابوا من الأكاذيب يعترفون بأنهم قط ما شاهدوا أثرا من هذا الجن ، وذلك مما يغلب على الظن عدم هذه الأشياء وسمعت واحدا من تاب عن تلك الصنعة قال إنني واضطت على العزيمة الفلانية كذا من الأيام وما تركت دقيقة من الدقائق إلا أتيت بها ثم إنني مشاهدت من تلك الأحوال المذكورة أثرا ولاخبرا .

الحجة الثالثة : أن الطريق الى معرفة الأشياء إما الحس ، وإما الخبر ، وإما الدليل : أما الحس فلم يدل على وجود هذه الأشياء ؛ لأن وجودها إما بالصورة أو الصوت فإذا كنا لا نرى صورة ولا سمعنا صوتا فكيف يمكننا أن ندعى الاحساس بها ، والذين يقولون انا أبصرناها أو سمعنا أصواتها فهم طائفتان : المجانين الذين يتخيلون أشياء بسبب خلل أمزجتهم فيظنون أنهم رأوها ، والكذابون المخرفون ، وأما إثبات هذه الأشياء بواسطة أخبار الأنبياء والرسل فباطل لأن هذه الأشياء لو ثبتت لبطلت نبوة الأنبياء فإن على تقدير ثبوتها يجوز أن يقال إن كل ما أتى به الأنبياء من المعجزات إنما حصل باعانة الجن والشياطين ، وكل فرع أدى إلى ابطال الأصل كان باطلا ، مثاله إذا جوزنا نفوذ الجن في بواطن الانسان فلم لا يجوز أن يقال : إن حنين الجذع إنما كان لأجل ان الشيطان نفذ في ذلك الجذع ثم أظهر الحنين ولم لا يجوز أن يقال إن الناقة إنما تكلمت مع الرسول عليه السلام لأن الشيطان دخل في بطنها وتكلم ، ولم لا يجوز أن يقال إن الشجرة إنما انقلعت من أصلها لأن الشيطان اقتلعها ، فثبت أن القول باثبات الجن والشياطين يوجب القول ببطالان نبوة الأنبياء عليهم السلام ، وأما إثبات هذه الأشياء بواسطة الدليل والنظر فهو متعذر ، لأننا لا نعرف دليلا عقليا يدل على وجود الجن والشياطين ، فثبت أنه لا سبيل لنا إلى العلم بوجود هذه الأشياء ، فوجب أن يكون القول بوجود هذه الأشياء باطلا ، فهذه جملة شبه منكرى الجن والشياطين .

والجواب عن الأولى : بأننا نقول : إن الشبهة التي ذكرتم تدل على أنه يمتنع كون الجن جسما ، فلم لا يجوز أن يقال أنه جوهر مجرد عن الجسمية .

والجواب عن الأولى بأنا نقول : أن الشبهة التي ذكرتم تدل على أنه يمتنع كون الجن جسما فلم لا يجوز أن يقال : انه جوهر مجرد عن الجسمية .

واعلم أن القائمين بهذا القول فرق : الأولى الذين قالوا : النفوس الناطقة البشرية المفارقة للأبدان قد تكون خيرة ، وقد تكون شريرة ، فإن كانت خيرة فهي الملائكة الأرضية ، وإن كانت شريرة فهي الشياطين الأرضية ، ثم إذا حدث بدن شديد المشابهة بيدن تلك النفوس المفارقة وتعلق بذلك البدن نفس شديدة المشابهة لتلك النفس المفارقة فحينئذ يحدث لتلك النفس المفارقة ضرب تعلق بهذا البدن الحادث ، وتصير تلك النفس المفارقة معاونة لهذه النفس المتعلقة بهذا البدن على الأعمال اللائقة بها ، فإن كانت النفوس الطاهرة المشرقة الخيرة كانت تلك المعاونة والمعاضدة إلهاما ، وإن كانتا من النفوس الخبيثة الشريرة كانت تلك المعاونة والمناصرة وسوسة ، فهذا هو الكلام في الإلهام والوسوسة على قول هؤلاء .

الفريق الثاني الذين قالوا : الجن والشياطين جواهر مجردة عن الجسمية وعلائقها ، وجنسها مخالف لجنس النفوس الناطقة البشرية ، ثم إن ذلك الجنس يندرج فيه أنواع أيضا ، فإن كانت طاهرة نورانية فهي الملائكة الأرضية ، وهم المسمون بصالحى الجن ، وإن كانت خبيثة شريرة فهي الشياطين المؤذية ، إذا عرفت هذا فقول : الجنسية علة الضم ، فالنفوس البشرية الطاهرة النورانية تنضم إليها تلك الأرواح الطاهرة النورانية وتعينها على أعمالها التي هي من أبواب الخير والبر والتقوى ، والنفوس البشرية الخبيثة السكدرية تنضم إليها تلك الأرواح الخبيثة الشريرة وتعينها على أعمالها التي هي من باب الشر والاثم والعدوان .

الفريق الثالث ، وهم الذين ينكرون وجود الأرواح السفلية ، ولكنهم أثبتوا وجود الأرواح المجردة الفلكية ، وزعموا أن تلك الأرواح أرواح عالية قاهرة قوية ، وهي مختلفة بجواهرها وما هيئاتها ، فكما أن لكل روح من الأرواح البشرية بدنا معيناً فكذلك لكل روح من الأرواح الفلكية بدن معين ، وهو ذلك الفلك المعين ، وكما أن الروح البشرية تتعلق أولاً بالقلب ثم بواسطة يتعدى أثر ذلك الروح الى كل البدن ، فكذلك الروح الفلكية تتعلق أولاً بالكواكب ثم بواسطة ذلك التعلق يتعدى أثر ذلك الروح الى كلية ذلك الفلك والى كلية العالم ، وكما أنه يتولد في القلب والدماغ أرواح لطيفة وتلك الأرواح تتأدى في الشرايين والأعصاب الى أجزاء البدن ويصل بهذا الطريق قوة الحياة والحس والحركة الى كل جزء من أجزاء الأعضاء ، فكذلك ينبعث من جرم الكواكب خطوط شعاعية تتصل بجوانب العالم وتتأدى قوة تلك الكواكب بواسطة تلك الخطوط الشعاعية الى أجزاء هذا العالم

وتكأن بواسطة الأرواح الفائضة من القلب والدماغ إلى أجزاء البدن يحصل في كل جزء من أجزاء ذلك البدن قوى مختلفة وهي الغذائية والنامية والمولدة والحساسة — فتكون هذه القوى كالنتائج والأولاد لجوهر النفس المدبرة لسكية البدن ، فكذلك بواسطة الخطوط الشعاعية المنبثة من الكواكب الواصلة إلى أجزاء هذا العالم تحدث في تلك الأجزاء نفوس مخصوصة مثل نفس زيد ونفس عمرو ، وهذا النفوس كالأولاد لتلك النفوس الفلكية ، ولما كانت النفوس الفلكية مختلفة في جواهرها وماهياتها ، فكذلك النفوس المتولدة من نفس فلك زحل مثلا طائفة ، والنفوس المتولدة من نفس فلك المشتري طائفة أخرى ، فتكون النفوس المنتسبة إلى روح زحل متجانسة متشاركة ، ويحصل بينها محبة ومودة ، وتكون النفوس المنتسبة إلى روح زحل مخالفة بالطبع والماهية للنفوس المنتسبة إلى روح المشتري ، وإذا عرفت هذا فنقول : قالوا : إن العلة تكون أقوى من المعلول ، فكل طائفة من النفوس البشرية طبيعة خاصة ، وهي تكون معلولة لروح من تلك الأرواح الفلكية وتلك الطبيعة تكون في الروح الفلكي أقوى وأعلى بكثير منها في هذه الأرواح البشرية ، وتلك الأرواح الفلكية بالنسبة إلى تلك الطائفة من الأرواح البشرية كلاب المشفق والسلطان الرحيم ، فلهذا السبب تلك الأرواح الفلكية تعين أولادها على مصالحتها وتهديها تارة في النوم على سبيل الرؤيا ، وأخرى في اليقظة في سبيل الإلهام ، ثم إذا اتفق لبعض هذه النفوس البشرية قوة قوية من جنس تلك الخاصة وقوى اتصاله بالروح الفلكي الذي هو أصله ومعدنه ظهرت عليه أفعال عجيبة وأعمال خارقة للعادات ، فهذا تفصيل مذاهب من يثبت الجن والشياطين ، ويزعم أنها موجودات ليست أجساما ولا جسمانية .

وأعلم أن قوما من الفلاسفة طعنوا في هذا المذهب ، وزعموا أن المجرد يتمتع عليه إدراك الجزئيات ، والمجردات يتمتع كونها فاعلة للأفعال الجزئية .

وأعلم أن هذا باطل لوجهين : الأول : أنه يمكننا أن نحكم على هذا الشخص المعين بأنه إنسان وليس بفرس ، والقاضى على الشيتين لا بد وأن يحضره المقضى عليهما ، فهنا شيء واحد هو مدرك للسكلى ، وهو النفس ، فيلزم أن يكون المدرك للجزئى هو النفس . الثاني : هب أن النفس المجردة لا تقوى على إدراك الجزئيات ابتداء ، لكن لا نزاع أنه يمكنها أن تدرك الجزئيات بواسطة الآلات الجسمانية ، فلم لا يجوز أن يقال : إن تلك الجواهر المجردة المسماة بالجن والشياطين لها آلات جسمانية من ككرة الأثير أو من ككرة الزمهرير ، ثم إنها بواسطة تلك الآلات الجسمانية تقوى على إدراك الجزئيات وعلى التصرف في هذه الأبدان ، فهذا تمام الكلام في شرح هذا المذاهب .

وأما الذين زعموا أن الجن أجسام هوائية أو نارية فقالوا : الأجسام متساوية في الحجمية والمقدار ، وهذان المعنيان أعراض ، فالأجسام متساوية في قبول هذه الأعراض ، والأشياء المختلفة بالمساهية لا يمتنع اشتراكها في بعض اللوازم ، فلم لا يجرز أن يقال : الأجسام مختلفة بحسب ذواتها المخصوصة وماهياتها المعينة ، وإن كانت مشتركة في قبول الحجمية والمقدار ؟ وإذا ثبت هذا فنقول : لم لا يجرز أن يقال : أحد أنواع الأجسام أجسام لطيفة نفاذة حية لذواتها عاقلة لذواتها ، قادرة على الأعمال الشاقة لذواتها ، وهي غير قابلة للترقق والتمزق ؟ وإذا كان الأمر كذلك فتلك الأجسام تكون قادرة على تشكيل أنفسها بأشكال مختلفة ، ثم إن الرياح العاصفة لا تمزقها ، والأجسام الكثيفة لا تفرقها ، أليس أن الفلاسفة قالوا : إن النار التي تنفصل عن الصواعق تنفذ في اللحظة اللطيفة في بواطن الأحجار والحديد ، وتخرج من الجانب الآخر ؟ فلم لا يعقل مثله في هذه الصورة ، وعلى هذا التقدير فإن الجن تكون قادرة على النفوذ في بواطن الناس وعلى التصرف فيها ، وأنها تبقى حية فعالة مصونة عن الفساد إلى الأجل المعين والوقت المعلوم ، فكل هذه الأحوال احتمالات ظاهرة ، والدليل لم يقم على إبطالها ، فلم يجرز المصير إلى القول بإبطالها .

وأما الجواب عن الشبهة الثانية : أنه لا يجب حصول تلك الصداقة والعداوة مع كل واحد وكل واحد لا يعرف لإحاطة نفسه ، أما حال غيره فانه لا يعلمها ، فبقي هذا الأمر في حيز الاحتمال .
وأما الجواب عن الشبهة الثالثة فهو أنا نقول : لا نسلم أن القول بوجود الجن والملائكة يوجب الطعن في نبوة الانبياء عليهم السلام ، وسيظهر الجواب عن الاجوبة التي ذكرتموها فيما بعد ذلك ، فهذا آخر الكلام في الجواب عن الشبهات .

المسئلة الثانية : اعلم ان القرآن والايخبار يدلان على وجود الجن والشياطين : أما القرآن فآيات : الآية الأولى قوله تعالى (وإذ صرفنا إليك نفرا من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا أنصتوا فلما قضى ولوا إلى قومهم منذرين قالوا يا قومنا انا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدي إلى الحق وإلى طريق مستقيم) وهذا نص على وجودهم وعلى أنهم سمعوا القرآن ، وعلى أنهم أئذروا قومهم ، والآية الثانية قوله تعالى (واتبعوا ما أتتوا الشياطين على ملك سليمان) ، والآية الثالثة قوله تعالى في قصة سليمان عليه السلام (يعلمون له ما يشاء من محاريب وتمانيل وجفان كالجواب وقدور راسيات عملوا) وقال تعالى (والشياطين كل بناء وغواص وآخرين مقرنين في الأصفاد) وقال تعالى (واسليان الريح - إلى قوله

دليل وجود الجن
من القرآن

تعالى (ومن الجن من يعمل بين يديه بإذن ربه) والآية الرابعة قوله تعالى (يا معشر الجن والانس ان استغثتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض) والآية الخامسة قوله تعالى (انا زيننا السماء الدنيا بزينة الكواكب وحفظنا من كل شيطان مارد) وأما الأخبار فكثيرة : -

الخبر الأول : روى مالك في الموطأ ، عن صيفي بن أفلح ، عن أبي السائب مولى هشام بن زهرة أنه دخل على أبي سعيد الخدري ، قال : فوجدته يصلي ، فجلست أنتظره حتى يقضى صلاته ، قال : فسمعت تحريكاً تحت سريره في بيته ، فإذا هي حية ، فقامت لأقفلها . فأشار أبو سعيد أن أجلس ، فلما انصرف من صلاته أشار إلى بيت في الدار فقال : ترى هذا البيت ؟ فقلت نعم ، فقال إنه كان فيه فتى حديث عهد بعرس ، وساق الحديث إلى أن قال : فرأى امرأته واقفة بين الناس ، فأدركته غيرة فأهوى إليها بالريح ليطعمها بسبب الغيرة فقالت : لا تعجل حتى تدخل وتنتظر ما في بينك ، فدخل فإذا هو بحية مطوقة على فراشه فركز فيها رجمه فاضطربت الحية في رأس الريح وخر الفتى ميتاً ، فما ندري أيهما كان أسرع موتاً : الفتى أم الحية ، فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : إن بالمدينة جنا قد أسلدوا ، فمن بدا لكم منهم فآذنوه ثلاثة أيام فإن بدا لكم بعد ذلك فاقتلوه فإنما هو شيطان .

الخبر الثاني : روى مالك في الموطأ عن يحيى بن سعيد قال لما أسرى برسول الله صلى الله عليه وسلم رأى عفريناً من الجن يطلبه بشعلة من نار كلما التفت رآه ، فقال جبريل عليه السلام : ألا أعلمك كلمات إذا قلتهن طفت شعلته وخر لقيه ، قل : أعوذ بوجه الله الكريم ، وبكلماته التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر ، من شر ما ينزل من السماء ، ومن شر ما يعرج فيها ، ومن شر ما نزل إلى الأرض ، وشر ما يخرج منها ، ومن شر فتن الليل والنهار ، ومن شر طوارق الليل والنهار إلا طارقاً يطرق بخير يا رحمن .

والخبر الثالث : روى مالك أيضاً في الموطأ أن كعب الأخبار كان يقول : أعوذ بوجه الله العظيم الذي ليس شيء أعظم منه ، وبكلمات الله التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر ، وبأسمائه كلها ما قد علمت منها وما لم أعلم ، من شر ما خاق وذراً وبرأ .

والخبر الرابع : روى أيضاً مالك أن خالد بن الوليد قال : يارسول الله ، إنى أروع في منامى ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم قل : أعوذ بكلمات الله التامات من غضبه وعقابه وشر عباده ، ومن همزات الشياطين ، وأن يحضرون .

والخبر الخامس : ما اشتهر وبلغ مبلغ التواتر من خروج النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الجن بفرأته عليهم ، ودعوته إليهم إلى الإسلام .

والخبر السادس: روى القاضي أبو بكر في الهداية أن عيسى بن مريم عليهما السلام دعا ربه أن يريه موضع الشيطان من بني آدم، فأراه ذلك فإذا رأسه مثل رأس الحية واضع رأسه على قلبه، فإذا ذكر الله تعالى خفس، وإذا لم يذكره وضع رأسه على حبة قلبه.

والخبر السابع: قوله عليه السلام «ان الشيطان ليجرى من ابن آدم مجرى الدم» وقال «ما منكم أحد إلا وله شيطان» قيل: ولا أنت يا رسول الله؟ قال «ولا أنا، إلا أن الله تعالى أعانني عليه فأسلم» والأحاديث في ذلك كثيرة، والقدر الذي ذكرناه كاف.

المسئلة الثالثة: في بيان أن الجن مخلوق من النار: والدليل عليه قوله تعالى (والجان خلقناه من قبل من نار السموم) وقال تعالى حاكيا عن إبليس لعنه الله أنه قال (خلقنتي من نار وخلقته من طين) واعلم أن حصول الحياة في النار غير مستبعد، الا ترى أن الأطباء قالوا المتعلق الأول للنفس هو القلب والروح، وهما في غاية السخونة، وقال جالينوس: إنى بقرت مرة بطن فرد فادخلت يدي في بطنه، وأدخلت أصبعي في قلبه فوجدته في غاية السخونة بل تزيد، ونقول: أطبق الأطباء على أن الحياة لا تحصل إلا بسبب الحرارة الغريزية، وقال بعضهم: الأغلب على الظن أن كرة النار تكون مملوءة من الروحانيات.

نطاق الجن
من النار

المسئلة الرابعة: ذكروا قولين في أنهم لم سموا بالجن، الأول: أن لفظ الجن مأخوذ من الاستتار، ومنه الجنة لاستتار أرضها بالأشجار، ومنه الجنة لكونها ساترة للانسان، ومنه الجن لاستتارهم عن العيون، ومنه المجنون لاستتار عقله، ومنه الجنين لاستتاره في البطن ومنه قوله تعالى (اتخذوا أيمانهم جنة) أى وقاية وسترا، واعلم أن على هذا القول يلزم أن تكون الملائكة من الجن لاستتارهم عن العيون، إلا أن يقال: إن هذا من باب تقييد المطلق بسبب العرف، والقول الثاني: أنهم سموا بهذا الاسم لأنهم كانوا في أول أمرهم خزان الجنة والقول الأول أقوى.

سبب تسمية
الجن جنا

المسئلة الخامسة: اعلم أن طوائف المسكلفين أربعة: الملائكة، والانس، والجن، والشياطين، واختلفوا في الجن والشياطين فقول: الشياطين جنس والجن جنس آخر، كما أن الانسان جنس والفرس جنس آخر، وقيل: الجن منهم أخيار ومنهم أشرار والشياطين اسم لاشرار الجن.

طوائف المكلفين

المسئلة السادسة: المشهور أن الجن لهم قدرة على النفوذ في بواطن البشر، وأنكر أكثر المعتزلة ذلك، أما المثبتون فقد احتجوا بوجوه: الأول: أنه إن كان الجن عسارة عن موجود

تسلط الجن على
الانس

ليس بجسم ولا جسماني فحينئذ يكون معنى كونه قادرا على النفوذ في باطنه انه يقدر على التصرف في باطنه ، وذلك غير مستبعد ، وان كان عبارة عن حيوان هوائي لطيف نفاذ كما وصفناه كان نفاذه في باطن بني آدم أيضا غير ممنوع قياسا على النفس وغيره . الثاني : قوله تعالى (لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس) . الثالث : قوله عليه السلام « ان الشيطان ليجرى من ابن آدم مجرى الدم .

أما المنكرون فقد احتجوا بأمور : الأول : قوله تعالى حكاية عن إبليس (لعنة الله وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي) صرح بأنه ما كان له على البشر سلطان إلا من الوجه الواحد ، وهو إلقاء الوسوسة والدعوة الى الباطل . الثاني : لا شك أن الأنبياء والعلماء المحققين يدعون الناس إلى لعن الشيطان والبراءة منه ، فوجب أن تكون العداوة بين الشياطين وبينهم أعظم أنواع العداوة ، فلو كانوا قادرين على النفوذ في بواطن البشر وعلى إيصال البلاء والشراييم لوجب أن يكون تضرر الأنبياء والعلماء منهم أشد من تضرر كل أحد ، ولما لم يكن كذلك علمنا انه باطل .

المسئلة السابعة : اتفقوا على أن الملائكة لا يأكلون ولا يشربون ولا ينسجون ، يسبحون صفة الملائكة الليل والنهار لا يفترتون ، وأما الجن والشياطين فانهم يأكلون ويشربون ، قال عليه السلام في الروث والعظم « انه زاد لإخوانكم من الجن » وأيضا فانهم يتوالدون قال تعالى (أقتنذونه وذريته أولياء من دوني .

المسئلة الثامنة في كيفية الوسوسة بناء على ما ورد في الآثار : ذكروا أنه يفرض في باطن الإنسان ، ويضع رأسه على حبة قلبه ، ويبقى اليه الوسوسة واحتجوا عليه بما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « إن الشيطان ليجرى من ابن آدم مجرى الدم ، ألا فضيقوا مجاريه بالجوع » وقال عليه السلام « لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا الى ملكوت السموات .

ومن الناس من قال : هذه الأخبار لا بد من تأويلها ، لأنه يمتنع حملها على ظواهرها ، واحتج عليه بوجوه : الأول : أن نفوذ الشياطين في بواطن الناس محال ؛ لأنه يلزم إما اتساع تلك المجارى أو تداخل تلك الاجسام . الثاني : ما ذكرنا أن العداوة الشديدة حاصلة بينه وبين أهل الدين ، فلو قدر على هذا النفوذ لم لا يخصهم بمزيد الضرر؟ الثالث : أن الشيطان مخلوق من النار ، فلو دخل في داخل البدن لصار كأنه نفذ النار في داخل البدن ، ومعلوم أنه

لا يحس بذلك . الرابع : أن الشياطين يجبون المعاصي وأنواع الكفر والفسق ، ثم إنا نتضرع بأعظم الوجوه اليهم ليظهروا أنواع الفسق فلا نجد منه أثرا ولا فائدة ، وبالجملة فلا نرى لآبن عداوتهم ضررا ولا من صداقتهم نفعاً .

وأجاب مثبتو الشياطين عن السؤال الأول بأن على القول بأنها نفوس مجردة فالسؤال زائل ، وعلى القول بأنها أجسام لطيفة كالضوء والهواء فالسؤال أيضا زائل ، وعن الثاني لا يبعد أن يقال : إن الله وملائكته يمنعونهم عن إيذاء علماء البشر ، وعن الثالث أنه لما جاز أن يقول الله تعالى لنار إبراهيم (يا نار كوني بردا وسلاما على إبراهيم) فلم لا يجوز مثله ههنا ، وعن الرابع أن الشياطين مختارون ، ولعلمهم يفعلون بعض القبائح دون بعض .

المسئلة التاسعة ، في تحقيق الكلام في الوسوسة على الوجه الذي قرره الشيخ الغزالي في كتاب الاحياء ، قال : القلب مثل قبة لها أبواب تنصب اليها الأحوال من كل باب ، أو مثل هدف ترمى اليه سهام من كل جانب ، أو مثل مرآة منصوبة تمتاز عليها الأشخاص ، فتترامى فيها صورة بعد صورة ، أو مثل حوض تنصب اليه مياه مختلفة من أنهار مفتوحة واعلم أن مداخل هذه الآثار المتجددة في القلب ساعة فساعة إما من الظاهر كالحواس الخمس ، وإما من البواطن كالخيال والشهوة والغضب والأخلاق المركبة في مزاج الانسان ، فانه إذا أدرك بالحواس شيئا حصل منه أثر في القلب ، وكذا إذا هاجت الشهوة أو الغضب حصل من تلك الأحوال آثار في القلب ، وأما إذا منع الانسان عن الإدراكات الظاهرة فالخيالات الحاصلة في النفس تبقى ، وينقل الخيال من شيء إلى شيء ، وبحسب انتقال الخيال ينتقل القلب من حال إلى حال ، فالقلب دائما في التغير والتأثر من هذه الأسباب ، وأخص الآثار الحاصلة في القلب هي الخواطر ، وأعنى بالخواطر ما يعرض فيه من الأفكار والأذكار ، وأعنى بها إدراكات وعلوما إما على سبيل التجدد وإما على سبيل التذكر ، وإنما تسمى خواطر من حيث أنها تخطر بالخيال بعد أن كان القلب غافلا عنها ، فالخواطر هي المحركات للإرادات ، والإرادات محركة للأعضاء ، ثم هذه الخواطر المحركة لهذه الإرادات تنقسم إلى ما يدعو إلى الشر أعنى إلى ما يضر في العاقبة - وإلى ما ينفع - أعنى ما ينفع في العاقبة - فهما خاطران مختلفان ، فانتقرا إلى اسمين مختلفين ، فالخاطر المحمود يسمى إلهاما ، والمذموم يسمى وسواسا ، ثم إنك تعلم أن هذه الخواطر أحوال حادثة فلا بد لها من سبب ، والتسلسل محال ، فلا بد من إنتهاء السلك إلى واجب الوجود ، وهذا ملخص كلام الشيخ الغزالي بعد حذف التطويلات منه .

تحقيق الكلام
في الوسوسة

تحقيق كلام
الغزالي

المسئلة العاشرة : في تحقيق الكلام فيما ذكره الغزالي : اعلم أن هذا الرجل دار حول المقصود إلا أنه لا يحصل الغرض إلا من بعد مزيد التنقيح ، فنقول : لا بد قبل الخوض في المقصود من تقديم مقدمات .

المقدمة الأولى : لاشك أن ههنا مطلوباً ومهروباً . وكل مطلوب فاما أن يكون مطلوباً لذاته أو لغيره . ولا يجوز أن يكون كل مطلوب مطلوباً لغيره . وأن يكون كل مهروب مهروباً عنه لغيره : وإلا لزم إما الدور واما التسلسل ، وهما محالان ، فثبت أنه لا بد من الاعتراف بوجود شيء يكون مطلوباً لذاته ، وبوجود شيء يكون مهروباً عنه لذاته .

المقدمة الثانية : إن الاستقراء دل على أن المطلوب بالذات هو اللذة والسرور ، والمطلوب بالتبع ما يكون وسيلة إليهما ، والمهروب عنه بالذات هو الألم والحزن ، والمهروب عنه بالتبع ما يكون وسيلة إليهما .

المقدمة الثالثة : إن اللذيد عند كل قوة من القوى النفسانية شيء آخر ، فاللذيد عند القوة الباصرة شيء ، واللذيد عند القوة السامعة شيء آخر ، واللذيد عند القوة الشموانية شيء ثالث ، واللذيد عند القوة الغضبية شيء رابع ، واللذيد عند القوة العاقلة شيء خامس .

المقدمة الرابعة : إن القوة الباصرة إذا أدركت موجوداً في الخارج لزم من حصول ذلك الإدراك البصرى وقوف الذهن على ماهية ذلك المرئي ، وعند الوقوف عليه يحصل العلم بكونه لذيداً أو مؤلماً أو خالياً عنهما . فان حصل العلم بكونه لذيداً ترتب على حصول هذا العلم أو الاعتقاد حصول الميل إلى تحصيله ، وإن حصل العلم بكونه مؤلماً ترتب على هذا العلم أو الاعتقاد حصول الميل إلى البعد عنه والفرار منه ، فان لم يحصل العلم بكونه مؤلماً ولا بكونه لذيداً لم يحصل في القلب لا رغبة إلى الفرار عنه ولا رغبة إلى تحصيله .

المقدمة الخامسة : إن العلم بكونه لذيداً إنما يوجب حصول الميل والرغبة في تحصيله إذا حصل ذلك العلم خالياً عن المعارض والمعاقب ، فاما إذا حصل هذا المعارض لم يحصل ذلك الاقتضاء ، مثاله إذا رأينا طعاماً لذيداً فقلنا بكونه لذيداً ، إنما يؤثر في الإقدام على تناوله إذا لم نعتقد أنه حصل فيه ضرر زائد . أما إذا اعتقدنا أنه حصل فيه ضرر زائد فعند هذا يعتبر العقل كيفية المعارضة والترجيح ، فأيهما غلب على ظنه أنه أرجح عمل بمقتضى ذلك الترجيحان ، ومثال آخر لهذا المعنى : إن الإنسان قد يقتل نفسه وقد ياتي نفسه من السطح المالى ، إلا أنه إنما يقدم على هذا العمل إذا اعتقد أنه بسبب تحمل ذلك العمل المؤلم

يتخلص عن مؤلم آخر أعظم منه ، أو يتوصل به إلى تحصيل منفعه أعلى حالا منها ، فثبت بما ذكرنا أن اعتقاد كونه لذيقا أو مؤلما إنما يوجب الرغبة والنفرة إذا خلا ذلك الاعتقاد عن المعارض .

المقدمة السادسة : في بيان أن التتمير الذى بيناه يدل على أن الأفعال الحيوانية لها مراتب مرتبة ترتيبا ذاتيا لزوميا عقليا ، وذلك لأن هذه الأفعال مصدرها القريب هو القوى الموجودة فى العضلات ، إلا أن هذه القوى صالحة للفعل وللترك ، فامتنع صيرورتها مصدرا للفعل بدلا عن الترك ، وللترك بدلا عن الفعل ، إلا بضميمة تنضم إليها ، وهى الإرادات ثم إن تلك الإرادات إنما توجد وتحث لأجل العلم بكونها لذيقية أو مؤلمة ، ثم إن تلك العلوم ان حصلت بفعل الإنسان عاد البحث الأول فيه ، ولزم إما الدور وإما التسلسل وهما محالان ، وإما الانتهاء إلى علوم وإدراكات وتصورات تحصل فى جوهر النفس من الأسباب الخارجة ، وهى اما الانصالات الفلكية على مذهب قوم أو السبب الحقيقى وهو أن الله تعالى يخلق تلك الاعتقادات أو العلوم فى القلب ، فهذا تلخيص الكلام فى أن الفعل كيف يصدر عن الحيوان .

إذا عرفت هذا فاعلم أن نفاة الشيطان ونفاة الوسوسة قالوا : ثبت أن المصدر القريب للأفعال الحيوانية هو هذه القوى المذكورة فى العضلات والاورتار ، فثبت أن تلك القوى لا تصير مصادر للفعل والترك إلا عند انضمام الميل والإرادة إليها ، وثبت أن تلك الإرادة من لوازم حصول الشعور بكون ذلك الشئ لذيقا أو مؤلما ، وثبت أن حصول ذلك الشعور لا بد وأن يكون يخلق الله تعالى ابتداء أو بواسطة مراتب شأن كل واحد منها فى استازام ما بهد على الوجه الذى قررناه ، وثبت أن ترتب كل واحد من هذه المراتب على ما قبله أمر لازم لزوما ذاتيا واجبا . فانه إذا أحس بالشئ وعرف كونه ملائما مال طبعه إليه ، وإذا مال طبعه اليه تحركت القوة إلى الطلب ، فإذا حصلت هذه المراتب حصل الفعل لا محالة ، فلو قدرنا شيطاننا من الخارج وفرضنا أنه حصلت له وسوسة كانت تلك الوسوسة عديمة الاثر ؛ لأنه إذا حصلت تلك المراتب المذكورة حصل الفعل سواء حصل هذا الشيطان أو لم يحصل ، وإن لم يحصل مجموع تلك المراتب امتنع حصول الفعل سواء حصل هذا الشيطان أو لم يحصل ، فملئنا أن القول بوجود الشيطان وبوجود الوسوسة قول باطل ، بل الحق أن نقول : إن اتفق حصول هذه المراتب فى الطرف النافع سميتها بالالهام ، وإن اتفق حصولها فى الطرف الضار سميتها بالوسوسة . هذا تمام الكلام فى تقرير الاشكال .

والجواب : أن كل ما ذكرتموه حق وصدق ، إلا أنه لا يبعد أن يكون الإنسان غافلاً عن الشيء . فإذا ذكره الشيطان ذلك الشيء تذكره ، ثم عند التذكر يترتب الميل عليه ، ويترتب الفعل على حصول ذلك الميل ، فالذي أتى به الشيطان الخارجي ليس إلا ذلك التذكر ، واليه الإشارة بقوله تعالى حاكياً عن إبليس أنه قال (وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي) إلا أنه بقي لقائل أن يقول : فالإنسان إنما قدم على المعصية بتذكير الشيطان ، فالشيطان إن كان إقدامه على المعصية بتذكير شيطان آخر لزم تسلسل الشياطين ، وإن كان عمل ذلك الشيطان ليس لأجل شيطان آخر ثبت أن ذلك الشيطان الأول إنما أقدم على ما أقدم عليه حصول ذلك الاعتقاد في قلبه ، ولا بد لذلك الاعتقاد الحادث من سبب ، وما ذاك إلا الله سبحانه وتعالى ، وعند هذا يظهر أن الكل من الله تعالى ، فهذا غاية الكلام في هذا البحث الدقيق العميق ، وصار حاصل الكلام ما قاله سيد الرسل عليه الصلاة والسلام وهو قوله « أعوذ بك منك » والله أعلم .

الحواطر
والاختلاف
فيها

المسئلة الحادية عشرة : اعلم أن الإنسان إذا جلس في الخلوة وتوارت الحواطر في قلبه فربما صار بحيث كأنه يسمع في دخل قلبه ودماعه أصواتاً خفية وحروفاً خفية ، فكأن متكلماً يتكلم معه ، ومخاطباً يخاطبه ، فهذا أمر وجداني يجده كل أحد من نفسه ، ثم اختلف الناس في تلك الحواطر فقالت الفلاسفة إن تلك الأشياء ليست حروفاً ولا أصواتاً ، وإنما هي تخيلات الحروف والأصوات ، وتخيل الشيء عبارة عن حضور رسمه ومثاله في الخيال ، وهذا كما أنا إذا تخيلنا صور الجبال والبحار والأشخاص ، فأعيان تلك الأشياء غير موجودة في العقل والقلب ، بل الموجود في العقل والقلب صورها وأمثلتها ورسومها ، وهي على سبيل التمثيل جارية مجرى الصرورة المرترمة في المرآة ، فإنا إذا أحسننا في المرآة صورة الفلك والشمس والقمر فليس ذلك لأجل أنه حضرت ذوات هذه الأشياء في المرآة فإن ذلك محال ، وإنما الحاصل في المرآة رسوم هذه الأشياء وأمثلتها وصورها ، وإذا عرفت هذا في تخيل المبصرات فاعلم أن الحال في تخيل الحروف والكلمات المسموعة كذلك ، فهذا قول جمهور الفلاسفة ، واقائل أن يقول : هذا الذي سميت بتخيل الحروف والكلمات هل هو مسار للحرف والكلمة في الماهية أو لا ؟ فإن حصلت المساواة فقد عاد الكلام إلى أن الحاصل في الخيال حقائق الحروف والأصوات ، وإلى أن الحاصل في الخيال عند تخيل البحر والسماء حقيقة البحر والسماء ، وإن كان الحق هو الثاني — وهو أن الحاصل في الخيال شيء آخر بخلاف للبصرات والمسموعات —

فحينئذ يعود السؤال وهو : أنا كيف نجد من أنفسنا صور هذه المرئيات ، وكيف نجد من أنفسنا هذه الكلمة والعبارات وجدانا لانشك أنها حروف متوالية على العقل والفاظ متعاقبة على الذهن ، فهذا منتهى الكلام في كلام الفلاسفة ، أما الجمهور الأعظم من أهل العلم فانهم سلموا أن هذه الحواطر المتوالية المتعاقبة حروف وأصوات حقيقة .

وأعلم أن القائمين بهذا القول قالوا : فاعل هذه الحروف والأصوات إما ذلك الإنسان أو إنسان آخر ، وإما شيء آخر روحاني مبين يمكنه إلقاء هذه الحروف والأصوات إلى هذا الإنسان ، سواء قيل إن ذلك المتكلم هو الجن والشياطين أو الملك ، وإما أن يقال : خالق تلك الحروف والأصوات هو الله تعالى : أما القسم الأول — وهو أن فاعل هذه الحروف والأصوات هو ذلك الإنسان — فهذا قول باطل ، لأن الذي يحصل باختيار الإنسان يكون قادرا على تركه ، فلو كان حصول هذه الحواطر بفعل الإنسان لكان الإنسان إذا أراد دفعها أو تركها لقدر عليه ، ومعلوم أنه لا يقدر على دفعها ، فانه سواء حاول فعلها أو حاول تركها فتلك الحواطر تتوارد على طبعه وتعاقب على ذهنه بغير اختياره ، وأما القسم الثاني — وهو أنها حصلت بفعل إنسان آخر — فهو ظاهر الفساد ، ولما بطل هذان القسمان بقى الثالث — وهي أنها من فعل الجن أو الملك أو من فعل الله تعالى .

أما الذين قالوا إن الله تعالى لا يجوز أن يفعل القبائح فاللائق بمذهبهم أن يقولوا أن هذه الحواطر الخبيثة ليست من فعل الله تعالى ، فبقي أنها من أحداث الجن والشياطين ، وأما الذين قالوا أنه لا يبيح من الله شيء فليس في مذهبهم مانع يمنعهم من إسناد هذه الحواطر إلى الله تعالى .

وأعلم أن الثنوية يقولون : للعالم إلهان أحدهما خير وعسكره الملائكة ، والثاني شرير وعسكره الشياطين ، وهما يتنازعان أبدا كل شيء في هذا العالم ، فلكل واحد منهما تعلق به ، والحواطر الداعية إلى أعمال الخير إنما حصلت من عساكر الله ، والحواطر الداعية إلى أعمال الشر إنما حصلت من عساكر الشيطان ، وأعلم أن القول بإثبات الألهين قول باطل فاسد ، على ما ثبت فساد بالدلائل ، فهذا منتهى القول في هذا الباب .

المسئلة الثانية عشرة : من الناس من أثبت لهذه الشياطين قدرة على الأحياء ، وعلى الامانة وعلى خلق الأجسام ، وعلى تغيير الأشخاص عن صورتها الأصلية وخلقها الأولية ، ومنهم من أنكه هذه الأحوال ، وقال : أنه لا قدرة لها على شيء من هذه الأحوال .

أما أصحابنا فقد أقاموا الدلالة على أن القدرة على الإيجاد والتكوين والاحداث ليست إلا لله ، فبطلت هذه المذاهب بالسكوية .

وأما المعتزلة فقد سلموا أن الإنسان قادر على إيجاد بعض الحوادث ، فلا جرم صاورا محتاجين إلى بيان أن هذه الشياطين لا قدرة لها على خلق الأجسام والحياة ، ودليلهم أن قالوا الشيطان جسم ، وكل جسم فانه قادر بالقدرة ، والقدرة لا تصلح لايجاد الأجسام ، فهذه مقدمات ثلاث : المقدمة الأولى أن الشيطان جسم ، وقد بنوا هذه المقدمة على أن ما سوى الله تعالى إما متحيز وإما حال في المتحيز ، وليس لهم في إثبات هذه المقدمة شبهة فضلا عن حجة وأما المقدمة الثانية — وهي قولهم الجسم إنما يكون قادرا بالقدرة — فقد بنوا هذا على أن الأجسام مما تستلزم مماثلة ، فلو كان شيء منها قادرا لذاته لكان الكل قادرا لذاته ، وبناء هذه المقدمة على تماثل الأجسام ، وأما المقدمة الثالثة — وهي قولهم هذه القدرة التي لنا لا تصلح لخلق الأجسام فوجب أن لا تصلح القدرة الحادثة لخلق الأجسام — وهذا أيضا ضعيف ، لأنه يقال لهم لم لا يجوز حصول قدرة مخالفة لهذه القدرة الحاصلة لنا وتكون تلك القدرة سالحة لخلق الأجسام فانه لا يازم من عدم وجود الشيء في الحال امتناع وجوده ، فهذا إتمام الكلام في هذه المسئلة .

هل يعلم
الجن الغيب

المسئلة الثالثة عشرة : اختلفوا في أن الجن هل يعلمون الغيب ؟ وقد بين الله تعالى في كتابه أنهم بقوا في قيد سليمان عليه السلام وفي حبسه بعد موته مدة وهم ما كانوا يعلمون موته ، وذلك يدل على أنهم لا يعلمون الغيب ، ومن الناس من يقول أنهم يعلمون الغيب ، ثم اختلفوا فقال بعضهم أن فيهم من يصعد إلى السموات أو يقرب منها ويخبر ببعض الغيوب على السنة الملائكة ، ومنهم من قال : لهم طرق أخرى في معرفة الغيوب لا يعلمها إلا الله ، واعلم أن فتح الباب في أمثال هذه المباحث لا يفيد إلا الظنون والحسابات والعالم بحقايقها هو الله تعالى .

أسباب
الاستعاذة
وأواعها

الركن الخامس من أركان مباحث الاستعاذة المطالب التي لأجلها يستعاذ .

إعلم أنا قد بينا أن حاجات العبد غير متناهية ، فلا خير من الخيرات إلا وهو محتاج إلى تحصيله ، ولا شر من الشرور إلا وهو محتاج إلى دفعه وإبطاله ، فقوله (أعوذ بالله) يتناول دفع جميع الشرور الروحانية والجسمانية ، وكلها أمور غير متناهية ، ونحن ننسبه على معاقدها فنقول : الشرور إما أن تكون من باب الاعتقادات الحاصلة في القلوب ، وإما أن تكون من باب الأعمال الموجودة في الأبدن ، أما القسم الأول فيدخل فيه جميع العقائد الباطلة .

واعلم أن أقسام المعلومات غير متناهية كل واحد منها يمكن أن يعتقد اعتقاداً صواباً صحيحاً ويمكن أن يعتقد اعتقاداً فاسداً خطأً، ويدخل في هذه الجملة مذاهب فرق الضلال في العالم، وهي اثنتان وسبعون فرقة من هذه الأمة، وسبعائة وأكثر خارج عن هذه الأمة، فقوله (أعوذ بالله) يتناول الاستعاذة من كل واحد منها.

وأما ما يتعلق بالأعمال البدنية فهي على قسمين: منها ما يفيد المضار الدينية، ومنها ما يفيد المضار الدنيوية، فأما المضار الدينية فكل ما نهى الله عنه في جميع أقسام التكاليف، وضبطها كالمعتاد، وقوله (أعوذ بالله) يتناول كلها، وأما ما يتعلق بالمضار الدنيوية فهو جميع الآلام والاسقام والحرق والفرق والفقر والزمانة والعمى، وأنواعها تقرب أن تكون غير متناهية، فقوله (أعوذ بالله) يتناول الاستعاذة من كل واحد منها.

والحاصل أن قوله (أعوذ بالله) يتناول ثلاثة أقسام، وكل واحد منهما يجري مجرى مالا نهاية له أولها الجهل، ولما كانت أقسام المعلومات غير متناهية كانت أنواع الجهالات غير متناهية، فالعبد يستعذ بالله منها، ويدخل في هذه الجملة مذاهب أهل الكفر وأهل البدعة على كثرتها، وثانيها الفسق، ولما كانت أنواع التكاليف كثيرة جداً وكتب الأحلام محتوية عليها كان قوله: (أعوذ بالله) متناولاً لكلها، وثالثها المسكروحات والآفات والخفافات، ولما كانت أقسامها وأنواعها غير متناهية كان قوله (أعوذ بالله) متناولاً لكلها، ومن أراد أن يحيط بها فليطالع كتب الطب حتى يعرف في ذلك لكل واحد من الأعضاء أنواعاً من الآلام والاسقام، ويجب على العاقل أنه إذا أراد أن يقول (أعوذ بالله) فإنه يستحضر في ذهنه هذه الأجناس الثلاثة وتقسيم كل واحد من هذه الأجناس إلى أنواعها وأنواع أنواعها، ويبالغ في ذلك التقسيم والتفصيل، ثم إذا استحضر تلك الأنواع التي لا حد لها ولا عد لها في خياله ثم عرف أن قدرة جميع الخلائق لا تنفي بدفع هذه الأقسام على كثرتها حينئذ يحمله طبعه وعقله على أن يلجئ إلى القادر على دفع مالا نهاية له من المقدورات فيقول عند ذلك (أعوذ بالله القادر على كل المقدورات من جميع أقسام الآفات والخفافات) ولتقتصر على هذا القدر من المباحث في هذا الباب والله الهادي.

الباب الثالث

في اللطائف المستنبطة من قولنا أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

النسكئة الأولى: في قوله (أعوذ بالله) عروج من الخلق إلى الخالق، ومن الممكن إلى الواجب، وهذا هو الطريق المتعين في أول الأمر، لأن في أول الأمر لا طريق إلى معرفته

إلا بأن يستدل باحتياج الخالق على وجود الحق الغنى القادر ، فقوله (أعوذ) إشارة إلى الحاجة التامة ، فانه لولا الاحتياج لما كان في الاستعاذة فائدة ، وقوله (بالله) إشارة إلى الغنى التام للحق ، فقول العبد (أعوذ) افرار على نفسه بالفقر والحاجة ، وقوله (بالله) اقرار بأمرين أحدهما بأن الحق قادر على تحصيل كل الخيرات ودفع كل الآفات ، والثاني أن غيره غير موصوف بهذه الصفة فلا دافع للحاجات إلا هو ، ولا معطى للخيرات إلا هو ، فعند مشاهدة هذه الحالة يفر العبد من نفسه ومن كل شيء سوى الحق فيشاهد في هذا الفرار سر قوله (ففرروا إلى الله) وهذه الحالة تحصل عند قوله (أعوذ) ثم اذا وصل إلى غيبة الحق وصار غريقا في نور جلال الحق شاهد قوله (قل الله ثم ذرهم) فعند ذلك يقول (أعوذ بالله) .

النسكته الثانية : أن قوله (أعوذ بالله) اعتراف بعجز النفس وبقدرة الرب ، وهذا يدل على أنه لا وسيلة إلى القرب من حضرة الله إلا بالمعجز والانكسار ، ثم من الكلمات النبوية قوله عليه الصلاة والسلام « من عرف نفسه فقد عرف ربه » والمعنى من عرف نفسه بالضعف والقصور عرف ربه بأنه هو القادر على كل مقدور ، ومن عرف نفسه بالجهل عرف ربه بالفضل والعدل ، ومن عرف نفسه باختلال الحال عرف ربه بالكمال والجلال .

النسكته الثالثة : أن الاقدام على الطاعات لا يتيسر إلا بعد الفرار من الشيطان ، وذلك هو الاستعاذة بالله ، إلا أن هذه الاستعاذة نوع من أنواع الطاعة ، فان كان الاقدام على الطاعة يوجب تقديم الاستعاذة عليها افتقرت الاستعاذة إلى تقديم استعاذة أخرى ولزم التسلسل ، وان كان الاقدام على الطاعة لا يحوج إلى تقديم الاستعاذة عليها لم يكن في الاستعاذة فائدة فكأنه قيل له : الاقدام على الطاعة لا يتم إلا بتقديم الاستعاذة عليها ، وذلك يوجب الإتيان بما لا نهاية له ، وذلك ليس في وسعك ، إلا أنك إذا عرفت هذه الحالة فقد شاهدت عجرك واعترفت بقصورك فأنا أعينك على الطاعة وأعلمك كيفية الخوض فيها فقل (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) .

النسكته الرابعة : أن سر الاستعاذة هو الاتجاء إلى قادر يدفع الآفات عنك ، ثم ان أجل الامور التي يلقي الشيطان وسوسته فيها قراءة القرآن ، لأن من قرأ القرآن ونوى به عبادة الرحمن وتفكر في وعده ووعيده وآياته وبيئاته ازدادت رغبته في الطاعات ورهبته عن المحرمات ؛ فلهذا السبب صارت قراءة القرآن من أعظم الطاعات ، فلا جرم كان سعى الشيطان في الصد عنه أبلغ ، وكان احتياج العبد إلى من يصونه عن شر الشيطان أشد ، فل هذه الحكمة اختصت قراءة القرآن بالاستعاذة .

النسكئة الخامسة : الشيطان عدو الإنسان كما قال تعالى (إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا) والرحمن مولى الإنسان وخالقه ومصالح مهماته ثم إن الإنسان عند شروعه في الطاعات والعبادات خاف العدو فاجتهد في أن يتحرى مرضاة مالكه ليخلصه من زحمة ذلك العدو ، فلما وصل الحضرة وشاهد أنواع البهجة والكرامة نسى العدو وأقبل بالسكينة على خدمة الحبيب ، فالمقام الأول هو الفرار وهو قوله (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) والمقام الثاني وهو الاستقرار في حضرة الملك الجبار فهو قوله (بسم الله الرحمن الرحيم) .

النسكئة السادسة : قال تعالى (لا يمسه إلا المطهرون) فالقلب لما تعلق بغير الله واللسان لما جرى بذكر غير الله حصل فيه نوع من اللوث ، فلا بد من استئصال الطهور ، فلما قال (أعوذ بالله) حصل الطهور ، فعند ذلك يستعد للصلاة الحقيقية وهي ذكر الله تعالى فقال (بسم الله) .

النسكئة السابعة : قال أرباب الاشارات : لك عدوان أحدهما ظاهر والآخر باطن ، وأنت مأمور بمحاربتهما قال تعالى في العدو الظاهر (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله) وقال في العدو الباطن (إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا) فكانه تعالى قال : إذا حاربت عدوك الظاهر كان مددك الملك ، كما قال تعالى : (يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين) وإذا حاربت عدوك الباطن كان مددك الملك كما قال تعالى : (إن عبادي ليس لك عليهم سلطان) وأيضاً فحاربة العدو الباطن أولى من محاربة العدو الظاهر ؛ لأن العدو الظاهر إن وجد فرصة في متاع الدنيا ، والعدو الباطن إن وجد فرصة في الدين واليقين ، وأيضاً فالعدو الظاهر إن غلبنا كنا مأجورين ، والعدو الباطن إن غلبنا كنا مفتونين ، وأيضاً فمن قتل العدو الظاهر كان شهيدا ، ومن قتل العدو الباطن كان طريدا ، فكان الاحتراز عن شر العدو الباطن أولى ، وذلك لا يكفر إلا بأن يقول الرجل بقلبه ولسانه (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) .

النسكئة الثامنة : إن قلب المؤمن أشرف البقاع ، فلا تجد ديارا طيبة ولا بساتين عامرة ولا رياضاً ناضرة إلا وقلب المؤمن أشرف منها ، بل قلب المؤمن كالمرآة في الصفاء ، بل فوق المرأة ، لأن المرأة إن عرض عليها حجاب لم يرفها شيء وقلب المؤمن لا يحجبه السموات السبع والكرسي والعرش كما قال تعالى (إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه) بل القلب مع جميع هذه الحجب يطالع جلال الربوبية ويحيط علما بالصفات الصمدية ، وبما يدل على أن القلب أشرف البقاع وجوه : الأول : أنه عليه الصلاة والسلام قال « القبر روضة من رياض الجنة » وما ذاك إلا أنه صار مكان عبد صالح ميت ، فإذا كان القلب

سريرا لمعرفة الله وعرشا لآلهيته وجب أن يكون القلب أشرف البقاع ، الثاني : كأن الله تعالى يقول : يا عبدى قلبك بستانى وجنتى بستانك فلما لم تبخل على بستانك بل أنزلت معرفتى فيه فكيف أبخل ببستانى عليك وكيف أمنعك منه ؟ الثالث : أنه تعالى حكى كيفية نزول العبد فى بستان الجنة فقال : (فى مقعد صدق عند مليك مقتدر) ولم يقل عند المليك فقط ، كأنه قال : أنا فى ذلك اليوم أكون مليكا مقتدرا وعبيدى يكونون ملوكا ، إلا أنهم يكونون تحت قدرتى ، اذا عرفت هذه المقدمة فنقول : كأنه تعالى يقول : يا عبدى ، انى جعلت جنتى لك ، وأنت جعلت جنتك لى ، لكذلك ما أنصفتنى ، فهل رأيت جنتى الآن وهل دخلتها ؟ فيقول العبد : لا يارب ، فيقول تعالى : وهل دخلت جنتك ؟ فلا بد وأن يقول العبد : نعم يارب ، فيقول تعالى : انك بعد ما دخلت جنتى ، ولكن لما قرب دخولك أخرجت الشيطان من جنتى لأجل نزولك ، وقلت له أخرج منها مذؤما مدحورا ، فأخرجت عدوك قبل نزولك ، وأما أنت فبعد نزولى فى بستانك سبعين سنة كيف يليق بك أن لا تخرج عدوى ولا تطرده ، فعند ذلك يجيب العبد ويقول : إلهى أنت قادر على إخراجه من جنتك وأما أنا فعاجز ضعيف ولا أقدر على إخراجه ، فيقول الله تعالى : العاجز إذا دخل فى حماية الملك القاهر صار قويا فادخل فى حمايتى حتى تقدر على اخراج العدو من جنة قلبك ، فقل (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) .

فان قيل : فاذا كان القلب بستان الله فلماذا لا يخرج الشيطان منه ؟ (قلنا) قال أهل الاشارة : كأنه تعالى يقول للعبد أنت الذى أنزلت سلطان المعرفة فى حجرة قلبك ، ومن أراد أن ينزل سلطانا فى حجرة نفسه وجب عليه أن يكس تلك المعجرة وأن ينظفها ، ولا يجب على السلطان تلك الأعمال ، فنظف أنت حجرة قلبك من لوث الوسوسة فقل (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) .

النسكئة التاسعة : كأنه تعالى يقول يا عبدى ، ما أنصفتنى أندرى لآى شئ . تسكدر ما بينى وبين الشيطان ؛ إنه كان يعبدنى مثل عبادة الملائكة ، وكان فى الظاهر مقرا بالهيتى وإنما تسكدر ما بينى وبينه لآنى أمرته بالسجود لأبيك آدم فامتنع ، فلما تكبر نفيتته عن خدمتى ، وهو فى الحقيقة ماعادى أباك ، إنما امتنع من خدمتى ، ثم إنه يعاديك منذ سبعين سنة وأنت تحبه ، وهو يخالفك فى كل الخيرات وأنت توافقه فى كل المرادات ، فترك هذه الطريقة المذمومة وأظهر عداوته فقل : (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) .

النكتة العاشرة : أما ان نظرت إلى قصة أيبك فانه أقسم بأنه له من الناصحين ، ثم كان عاقبة ذلك الامر أنه سعى في اخراجه من الجنة ، وأما في حقلك فانه أقسم بأنه يضللك ويفويك فقال (فبعزتك لاغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين) فاذا كانت هذه معاملته مع من أقسم أنه ناصحه فكيف تكون معاملته مع من أقسم أنه يضلّه ويفويه .

النكتة الحادية عشرة : إنما قال (أعوذ بالله) ولم يذكر اسما آخر ، بل ذكر قوله (الله) لأن هذا الاسم أبلغ في كونه زاجرا عن المعاصي من سائر الأسماء والصفات لأن الإله هو المستحق للعبادة ، ولا يكون كذلك إلا إذا كان قادرا عليا حكما فقله (أعوذ بالله) جار مجرى أن يقول أعوذ بالقادر العليم الحكيم ، وهذه الصفات هي النهاية في الزجر ، وذلك لأن السارق يعلم قدرة السلطان وقد يسرق ماله ، لأن السارق عالم بأن ذلك السلطان وان كان قادرا إلا أنه غير عالم ، فالقدرة وحدها غير كافية في الزجر ، بل لابد معها من العلم ، وأيضا فالقدرة والعلم لا يكفيان في حصول الزجر ، لأن الملك إذا رأى منكرا إلا أنه لا ينهى عن المنكر لم يكن حضوره مانعاً منه ، أما إذا حصلت القدرة وحصل العلم وحصلت الحكمة المانعة من القبائح فهنا يحصل الزجر الكامل ؛ فاذا قال العبد (أعوذ بالله) فكأنه قال أعوذ بالقادر العليم الحكيم الذي لا يرضى بشيء من المنكرات فلا جرم يحصل الزجر التام .

النكتة الثانية عشرة : لما قال العبد (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) دل ذلك على أنه لا يرضى بأن يجاور الشيطان ، وإنما لم يرض بذلك لأن الشيطان عاص ، وعصيانه لا يضر هذا المسلم في الحقيقة ، فاذا كان العبد لا يرضى بجوار العاصي فبأن لا يرضى بجوار عين المعصية أولى .

النكتة الثالثة عشرة : الشيطان اسم ، والرجيم صفة ، ثم إنه تعالى لم يقتصر على الاسم بل ذكر الصفة فكأنه تعالى يقول إن هذا الشيطان بقي في الخدمة أوفاً من السنين فهل سمعت أنه ضرنا أو فعل ما يسوءنا ؟ ثم إنا مع ذلك رحمانه حتى طردناه ، وأما أنت فلو جاس هذا الشيطان معك لحظة واحدة لالفاك في النار الخالدة فكيف لا تشتغل بطرده ولعنه فقل (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) .

النكتة الرابعة عشرة : لقاتل أن يقول : لم لم يقل « أعوذ بالملائكة » مع أن أدون ملك من الملائكة يكفي في دفع الشيطان ؟ فما السبب في أن جعل ذكر هذا الكلب في مقابلة ذكر الله تعالى ؟ وجوابه كأنه تعالى يقول : عبدي إنه يراك وأنت لا تراه ، بدليل قوله تعالى (انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم) وإنما نفذ كيده فيكم لأنه يراكم وأنتم لا ترونه ،

فتمسكوا بمن يرى الشيطان ولا يراه الشيطان ، وهو الله سبحانه وتعالى فقولوا (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) .

النسكئة الخامسة عشرة : أدخل الألف واللام في الشيطان ليكون تعريفا للجنس ؛ لأن الشياطين كثيرة مرئية وغير مرئية ، بل المرئي ربما كان أشد ، حكى عن بعض المذكرين أنه قال في مجلسه : أن الرجل إذا أراد أن يتصدق فإنه يأتيه سبعون شيطانا فيتعلقون بيديه ورجليه وقبلة ويمنعونه من الصدقة ، فلما سمع بعض القوم ذلك فقال : إن أقاتل هؤلاء السبعين ، وخرج من المسجد وأتى المنزل وملأ ذيله من الخنطة وأراد أن يخرج ويتصدق به فوثبت زوجته وجعلت تنازعه وتحاربه حتى أخرجت ذلك من ذيله ، فرجع الرجل خائبا إلى المسجد فقال المذكر : ماذا عملت ؟ فقال : هزمت السبعين فجاءت أهمهم فوزهنى ، وأما إن جعلنا الألف واللام للبعد فهو أيضا جائز لأن جميع المعاصي برضى هذا الشيطان ، والراضى بجرى بجرى الفاعل له ، وإذا استبعدت ذلك فاعرفه بالمسئلة الشرعية ، فان عند أبي حنيفة قراءة الإمام قراءة للبقدي من حيث رضى بها وسكت خلفه .

النسكئة السادسة عشرة : الشيطان مأخوذ من « شطن » إذا بعد لحكم عليه بكونه بعيدا ، وأما المطيع فقريب قال الله تعالى (واسجد واقرب) والله قريب منك قال الله تعالى (وإذا سألك عبادى عنى فانى قريب) وأما الرجيم فهو المرجوم بمعنى كونه مرميا بسهم اللعن والشقاوة وأما أنت فموصول بحبل السعادة قال الله تعالى (وألزمهم كلمة التقوى) فدل هذا على أنه جعل الشيطان بعيدا مرجوما ، وجعلك قريبا موصولا ، ثم انه تعالى أخبر أنه لا يجعل الشيطان الذى هو بعيد قريبا لأنه تعالى قال (ولن نجد لسنة الله تحويلا) فاعرف أنه لما جعلك قريبا فإنه لا يطردك ولا يبعدك عن فضله ورحمته .

النسكئة السابعة عشرة : قال جعفر الصادق : إنه لا بد قبل القراءة من التعوذ ، وأما سائر الطاعات فإنه لا يتعوذ فيها ، والحكمة فيه أن العبد قد ينجس لسانه بالكذب والغيبة والنميمة فأمر الله تعالى العبد بالتعوذ ليصير لسانه طاهرا فيقرأ بلسان طاهر كلاما أنزل من رب طيب طاهر .

النسكئة الثامنة عشرة : كأنه تعالى يقول : انه شيطان رجيم ، وأنا رمن رجيم ، فابعد عن الشيطان الرجيم لتصل إلى الرحمن الرحيم .

النسكئة التاسعة عشرة : الشيطان عدوك ، وأنت عنه غافل غائب ، قال تعالى (أنه يراكم

هو وقبيله من حيث لا تزونهم) فعلى هذا لك عدو غائب ولك حبيب غائب ، لقوله تعالى (والله غائب على أمره) فإذا صدك العدو الغائب فافزع إلى الحبيب الغائب ، والله سبحانه وتعالى أعلم براده .

الباب السابع

في المسائل الملتحقة بقوله (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)

المسئلة الأولى : فرق بين أن يقال « أعوذ بالله » وبين أن يقال (بالله أعوذ) فإن الأول لا يفيد الحصر ، والثاني يفيد ، فلم ورد الأمر بالأول دون الثاني مع أننا بينا أن الثاني أكل وأيضاً جاء قوله « الحمد لله » وجاء قوله « لله الحمد » وأما هنا فقد جاء « أعوذ بالله » وما جاء قوله « بالله أعوذ » فما الفرق ؟

المسئلة الثانية : قوله (أعوذ بالله) لفظه الخبر ومعناه الدعاء ، والتقدير : اللهم أعذني ، ألا ترى أنه قال (واني أعيدها بك وذريتها من الشيطان الرجيم) كقوله « أستغفر الله » أي اللهم اغفر لي ، والدليل عليه أن قوله (أعوذ بالله) اخبار عن فعله ، وهذا القدر لا فائدة فيه وإنما الفائدة في أن يعينه الله ، فما السبب في أنه قال « أعوذ بالله » ولم يقل أعذني ؟ والجواب أن بين الرب وبين العبد عهدا كما قال تعالى (وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم) وقال (وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم) فكان العبد يقول أنا مع أئمة الإنسانية ونقص البشرية وفيت بعهد عبوديتي حيث قلت « أعوذ بالله » فأنت مع نهاية الكرم وغاية الفضل والرحمة أولى بأن تني بعهد الربوية فتقول : إني أعيدك من الشيطان الرجيم .

المسئلة ج : أعوذ فعل مضارع ، وهو يصلح للحال والاستقبال ، فهل هو حقيقة فيهما ؟ والحق أنه حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال ، وإنما يختص به بحرف السين وسوف .

(د) لم وقع الاشتراك بين الحاضر والمستقبل ، ولم يقع بين الحاضر والماضي ؟

(هـ) كيف المشابهة بين المضارع وبين الاسم .

(و) كيف العامل فيه ، ولا شك أنه معمول فما هو .

(ز) قوله (أعوذ) يدل على أن العبد مستعبد في الحال وفي كل المستقبل ، وهو السكال ،

فهل يدل على أن هذه الاستعاذة باقية في الجنة .

(ح) قوله (أعوذ) حكاية عن النفس ، ولا بد من الأربعة المذكورة في قوله (أتين) .

أما المباحث العقلية المتعلقة بالباء في قوله أعوذ بالله فهي كثيرة (١) الباء في قوله « بالله »
باء الاصاق وفيه مسائل : —

المسئلة الأولى : البصريون يسمونه باء الاصاق ، والكوفيون يسمونه باء الآلة ، ويسميه قوم باء التضمين ، واعلم أن حاصل الكلام أن هذه الباء متعلقة بفعل لا محالة ، والفائدة فيه أنه لا يمكن الصاق ذلك الفعل بنفسه إلا بواسطة الشيء الذي دخل عليه ، هذا الباء فهو باء الاصاق لكونه سببا للاصاق ، وباء الآلة لكونه داخلا على الشيء الذي هو آلة .

المسئلة الثانية : اتفقوا على أنه لا بد فيه من اضمار فعل ، فانك إذا قلت « بالقلم » لم يكن ذلك كلاما مقيدا ، بل لا بد وأن تقول « كتبت بالقلم » وذلك يدل على أن هذا الحرف متعلق بمضمر ، ونظيره قوله « بالله لأفعلن » ومعناه أحلف بالله لأفعلن ، فحذف أحلف لدلالة الكلام عليه ، فكذا ههنا ، ويقول الرجل لمن يستأذنه في سفره : على اسم الله أى سر على اسم الله .

المسئلة الثالثة : لما ثبت أنه لا بد من الاضمار فنقول : الحذف في هذا المقام أفصح ، والسبب فيه أنه لو وقع التصريح بذلك المضمر لاختص قوله « أعوذ بالله » بذلك الحكم المعين أما عند الحذف فإنه يذهب الوهم كل مذهب ، ويقع في الخاطر أن جميع المهمات لا تتم إلا بواسطة الاستعاذة بالله ، وإلا عند الابتداء باسم الله ، ونظيره أنه قال « الله أكبر » ولم يقل أنه أكبر من الشيء الفلاني لأجل ما ذكرناه من افادة العموم فكذا هنا .

المسئلة الرابعة : قال سيويه لم يكن لهذه الباء عمل إلا الكسر فكسرت لهذا السبب ، فان قيل : كاف التشبيه ليس لها عمل إلا الكسر ثم إنها ليست مكسورة بل مفتوحة ، قلنا : كاف التشبيه قائم مقام الاسم ، وهو في العمل ضعيف ، أما الحرف فلا وجود له إلا بحسب هذا الأثر ، فكان فيه كلاما قويا .

المسئلة الخامسة : الباء قد تكون أصلية كقوله تعالى (قل ما كنت بدعا من الرسل) وقد تكون زائدة وهي على أربعة أوجه : أحدها : للاصاق وهي كقوله (أعوذ بالله) وقوله (بسم الله) وثانيها للتبعيض عند الشافعي رضى الله عنه ، وثالثها لتأكيد النفي كقوله تعالى (وما ربك بظلام للعبيد) ورابعها للتعدية كقوله تعالى (ذهب الله بنورهم) أى أذهب نورهم ، وخامسها الباء بمعنى في قال :

حل بأعدائك ما حل بي

أى : حل في أعدائك ، وأما باء القسم ، وهو قوله « بالله » فهو من جنس باء الاصاق

المسئلة السادسة : قال بعضهم : الباء في قوله (وامسحوا برؤسكم) زائدة والتقدير : وامسحوا رؤسكم ، وقال الشافعي رضي الله عنه إنها تفيد التبويض ، حجة الشافعي رضي الله عنه وجوه الاول أن هذه الباء إما أن تكون لتنوا أو مفيدا ، والاول باطل ؛ لأن الحكم بأن كلام رب العالمين وأحكم الحاكمين لغو في غاية البعد ، وذلك لأن المقصود من الكلام اظهار الفائدة فعمله على اللغو على خلاف الاصل ، فثبت أنه يفيد فائدة زائدة ، وكل من قال بذلك قال إن تلك الفائدة هي التبويض ، الثاني : أن الفرق بين قوله « مسحت بيدي المنديل » وبين قوله « مسحت يدي بالمنديل » يكفي في صحة صدقة ما إذا مسح يده بجزء من أجزاء المنديل . الثالث : أن بعض أهل اللغة قال : الباء قد تكون للتبويض ، وأنكره بعضهم ، لكن رواية الاثبات راجحة فثبت أن الباء تفيد التبويض ، ومقدار ذلك البض غير مذكور فوجب أن تفيد أى مقدار يسمى بعضا ، فوجب الاكتفاء بمسح أقل جزء من الرأس ، وهذا هو قول الشافعي ، والاشكال عليه أنه تعالى قال (فامسحوا بوجوهكم وأيديكم) فوجب أن يكون مسح أقل جزء من أجزاء الوجه واليد كفايا في التيمم ، وعند الشافعي لا بد فيه من الاتمام ، وله أن يجيب فيقول : مقتضى هذا النص الاكتفاء في التيمم بأقل جزء من الأجزاء إلا أن عند الشافعي الزيادة على النص ليست نسخا فأوجبنا الاتمام لسائر الدلائل ، وفي مسح الرأس لم يوجد دليل يدل على وجوب الاتمام فاكتمينا بالمقدر المذكور في هذا النص .

المسئلة السابعة : فرع أصحاب أبي حنيفة على باء الاصاق مسائل : إحداها قال محمد في الزيارات : إذا قال الرجل لامرأته : أنت طالق بمشيئة الله تعالى لا يقع الطلاق ، وهو كقوله : أنت طالق إن شاء الله ، ولو قال : لمشيئة الله يقع ، لأنه أخرجه منجز التعليل ، وكذلك أنت طالق بإرادة الله لا يقع الطلاق ، ولو قال لإرادة الله يقع ، أما إذا قال : أنت طالق بعلم الله أو لعلم الله فانه يقع الطلاق في الوجهين ، ولا بد من الفرق ، وثانها قال في كتاب الايمان لو قال لامرأته : إن خرجت من هذه الدار إلا بإذني فأنت طالق ، فانها تحتاج في كل مرة إلى اذنه ، ولو قال : إن خرجت إلا أن أذن لك فأذن لها مرة كفى ، ولا بد من الفرق ، وثالثها لو قال لامرأته : طلقي نفسك ثلاثا بألف ، فطلقت نفسها واحدة وقعت بثلك الألف ، وذلك أن الباء هنا تدل على البدلية فيوزع البدل على المبدل ، فصار بازاء كل طلقة ثلث الألف ، ولو قال : طلقي نفسك ثلاثا على ألف فطلقت نفسها واحدة لم يقع شيء عند أبي حنيفة لأن لفظة « على » كلمة شرط ولم يوجد الشرط وعند صاحبيه تقع واحدة ثلث الألف .

قلت : وههنا مسائل كثيرة متعلقة بالباء .

(أ) قال أبو حنيفة : الثمن إنما يتميز عن المثلن بدخول حرف الباء عليه ، فإذا قال : بعث كذا بكذا ، فالذي دخل عليه الباء هو الثمن فقط ، وعلى هذا الفرق بنى مسألة البيع الفاسد فإنه قال : إذا قال : بعث هذا الكرباس بمن من الخمر صح البيع وانعقد فاسداً ، وإذا قال بعث هذا الخمر بهذا الكرباس لم يصح ، والفرق أن في الصورة الأولى الخمر ثمن ، وفي الصورة الثانية الخمر مثلن ، وجعل الخمر ثمناً جائزاً أما جعله مثلناً فإنه لا يجوز .

(ب) قال الشافعي : إذا قال بعث منك هذا الثوب بهذا الدرهم تعين ذلك الدرهم ، وعند أبي حنيفة لا يتعين .

(ج) قال الله تعالى (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة) فجعل الجنة ثمناً للنفس والمال .

ومن أصول الفقه مسائل (أ) الباء تدل على السببية قال الله تعالى (ذلك بأنهم شاقوا الله) ههنا الباء دلت على السببية ، وقيل : إنه لا يصح لأنه لا يجوز إدخال لفظ الباء على السبب فيقال ثبت هذا الحكم بهذا السبب .

(ب) إذا قلنا الباء تفيد السببية فما الفرق بين باء السببية وبين لام السببية ، لا بد من بيانه .

(ج) الباء في قوله « سبحانك اللهم وبحمدك » لا بد من البحث عنه فإنه لا يدري أن هذه الباء بماذا تتعلق ، وكذلك البحث عن قوله (ونحن نسبح بحمدك) فإنه يجب البحث عن هذه الباء .

(د) قيل : كل العلوم مندرج في الكتب الأربعة ، وعلومها في القرآن ، وعلوم القرآن في الفاتحة ، وعلوم الفاتحة في (بسم الله الرحمن الرحيم) وعلومها في الباء من بسم الله (قلت) لأن المقصود من كل العلوم وصول العبد إلى الرب ، وهذا الباء باء الالتصاق فهو يالصق العبد بالرب ، فهو كمال المقصود .

النوع الثالث من مباحث هذا الباب ، مباحث حروف الجر .

فإن هذه الكلمة اشتملت على نوعين منها أحدهما الباء ؛ وثانيهما لفظ « من » فنقول : في لفظ « من » مباحث : -

(أ) أنك تقول « أخذت المال من ابنك » فتكسر النون ثم تقول « أخذت المال من الرجل » فتفتح النون ، فههنا اختلف آخر هذه الكلمة ، وإذا اختلفت الأحوال دلت على اختصاص كل حالة بهذه الحركة ، فههنا اختلف آخر هذه الكلمة باختلاف العوامل ، فإنه لا

معنى للعامل إلا الأمر الدال على إستحقاق هذه الحركات ، فوجب كون هذه الكلمة معربة .
 (ب) كلمة « من » وردت على وجوه أربعة : لإبتداء الغاية ، والتبويض ، والتبيين ، والزيادة
 (ج) قال المبرد : الأصل هو لإبتداء الغاية ، والبواقي مفرعة عليه ، وقال آخرون : الأصل
 هو التبويض ، والبواقي مفرعة عليه .

(د) أنكر بعضهم كونها زائدة ، وأما قوله تعالى (يغفر لكم من ذنوبكم) فقد بينوا أنه
 يفيد فائدة زائدة فكأنه قال يغفر لكم بعض ذنوبكم ، ومن غفر كل بعض منه فقد غفر كله .

(هـ) الفرق بين من وبين عن لا بد من ذكره قال الشيطان (ثم لا تبينهم من بين أيديهم ومن
 خلفهم وعن أيمنهم وعن شمائلهم) وفيه سؤالان : الأول : لم خص الأولين بلفظ من والثالث
 والرابع بلفظ عن . الثاني : لما ذكر الشيطان لفظ من ولفظ عن فلم جاءت الإستعاذة بلفظ من
 فقال (أعوذ بالله من الشيطان) ولم يقل عن الشيطان .

النوع الرابع من مباحث هذا الباب : —

(١) الشيطان مبالغة في الشيطنة ، كما أن الرحمن مبالغة في الرحمة ، والرحيم في حق الشيطان
 فعيل بمعنى مفعول ، كما أن الرحيم في حق الله تعالى فعيل بمعنى فاعل ، إذا عرفت هذا فهذه الكلمة
 تقتضى الفرار من الشيطان الرحيم إلى الرحمن الرحيم ، وهذا يقتضى المساواة بينهما ، وهذا ينشأ
 عنه قول الثوبية الذين يقولون إن الله وإبليس أخوان ، إلا أن الله هو الأخ الكريم الرحيم
 الفاضل ، وإبليس هو الأخ اللئيم الخسيس المؤذى ، فالعاقل يغفر من هذا الشرير إلى
 ذلك الخير .

(ب) الإله هل هو رحيم كريم ؟ فإن كان رحيمًا كريمًا فلم خلق الشيطان الرحيم وسلطه
 على العباد ، وإن لم يكن رحيمًا كريمًا فأى فائدة في الرجوع إليه والإستعاذة به من شر الشيطان .

(ج) الملائكة في السموات هل يقولون (أعوذ بالله من الشيطان الرحيم) فإن ذكروه
 فأنما يستعيذون من شرور أنفسهم لا من شرور الشيطان .

(د) أهل الجنة في الجنة هل يقولون أعوذ بالله .

(هـ) الأنبياء والصديقون لم يقولون (أعوذ بالله) مع أن الشيطان أخبر أنه لا تعلق له بهم
 في قوله (فبعضتك لاغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين) .

(و) الشيطان أخبر أنه لا تعلق له بهم إلا في مجرد الدعوة حيث قال (وما كان لى عليكم
 من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لى فلا تلومونى ولو مواتموا أنفسكم) وأما الإنسان فهو الذى

التي نفسه في البلاء فكانت استعاذة الإنسان من شر نفسه أهم وأزوم من استعاذته من شر الشيطان فلم بدأ بالجانب الأضعف وترك الجانب الأهم ؟

الكتاب الثاني

في مباحث بسم الله الرحمن الرحيم وفيه أبواب

الباب الأول في مسائل جارية بحرى المقدمات وفيه مسائل

متعلق
ببسم البسملة

المسئلة الأولى ، قد بينا أن الباء من (بسم الله الرحمن الرحيم) متعلقة بمضمر ، فنقول : هذا المضمر يحتمل أن يكون اسما ، وأن يكون فعلا ، وعلى التقديرين فيجوز أن يكون متقدما ، وأن يكون متأخرا ، فهذه أقسام أربعة ، أما إذا كان متقدما وكان فعلا فكقولك : أبدأ باسم الله ، وأما إذا كان متقدما وكان اسما فكقولك : ابتداء الكلام باسم الله ، وأما إذا كان متأخرا وكان فعلا فكقولك : باسم الله أبدأ ، وأما إذا كان متأخرا وكان اسما فكقولك : باسم الله ابتدأتى ويجب البحث ههنا عن شيئين : الأول : أن التقديم أولى أم التأخير ؟ فنقول كلاهما وارد في القرآن ، أما التقديم فكقوله (باسم الله مجراها ومرساها) وأما التأخير فكقوله (اقرأ باسم ربك) وأقول : التقديم عندي أولى ، ويدل عليه وجوه : الأول : أنه تعالى قديم واجب الوجود لذاته ، فيكون وجوده سابقا على وجود غيره ، والسابق بالذات يستحق السبق ، في الذكر ، الثاني : قال تعالى (هو الأول والآخر) وقال (لله الأمر من قبل ومن بعد) ، الثالث : أن التقديم في الذكر أدخل في التعظيم ، الرابع : أنه قال : (إياك نعبد) فههنا الفعل متأخر عن الاسم ، فوجب أن يكون في قوله (بسم الله) كذلك ، فيكون التقدير باسم الله ابتدئ ، الخامس : سمعت الشيخ الوالد ضياء الدين عمر رضى الله عنه يقول : سمعت الشيخ أبا القاسم الأنصارى يقول : حضر الشيخ أبو سعيد بن أبي الحنير الميهنى مع الاستاذ أبي القاسم القشيري فقال الاستاذ القشيري : المحققون قالوا ما رأينا شيئا إلا ورأينا الله بعده ، فقال الشيخ أبو سعيد بن أبي الحنير : ذلك تمام المرادين أما المحققون فانهم ما رأوا شيئا إلا وكانوا قد رأوا الله قبله ، قلت : وتحقق الكلام أن الانتقال من المخلوق إلى الخالق إشارة إلى برهان الآن ، والنزول من الخالق إلى المخلوق برهان اللم ، ومعلوم أن برهان اللم أشرف ، وإذا ثبت هذا فن أضمر الفعل أولا فكأن انتقالنا من رؤية فعله إلى رؤية رجب الاستعانة باسم الله

ومن قال (باسم الله) ثم أضر الفعل ثانياً فكانه رأى وجوب الاستعانة بالله ثم نزل منه إلى أحوال نفسه .

المسئلة الثانية : إضمار الفعل أولى أم إضمار الاسم ، قال الشيخ أبو بكر الرازي : نسق تلاوة القرآن يدل على أن المضمرة هو الفعل ، وهو الأمر ، لأنه تعالى قال : (إياك نعبد وإياك نستعين) والتقدير قولوا إياك نعبد وإياك نستعين ، فكذلك قوله : (بسم الله الرحمن الرحيم) التقدير قولوا بسم الله ، وأقول : لقائل أن يقول : بل إضمار الاسم أولى ، لأننا إذا قلنا تقدير الكلام بسم الله ابتداء كل شيء كان هذا إخباراً عن كونه مبدأ في ذاته لجميع الحوادث وخالفنا لجميع الكائنات ، سواء قاله قائل أولم يقله ، وسواء ذكره ذا كر أو لم يذكره ، ولا شك أن هذا الاحتمال أولى ، وتام الكلام فيه يجيء في بيان أن الأولى أن يقال قولوا الحمد لله أو الأولى أن يقال الحمد لله ؛ لأنه إخبار عن كونه في نفسه مستحقاً للحمد سواء قاله قائل أو لم يقله .

المسئلة الثالثة : الجر يحصل بشيئين : أحدهما بالحرف كما في قوله : « باسم » والثاني بالإضافة كما في « الله » من قوله : « باسم الله » وأما الجر الحاصل في لفظ « الرحمن الرحيم » فأنما حصل لكون الوصف تابعا للموصوف في الاعراب ، فهنا أبحاث : أحدها أن حروف الجر لم اقتضت الجر ؟ وثانيها أن الإضافة لم اقتضت الجر ؟ وثالثها : أن اقتضاء الحرف أقوى أو اقتضاء الإضافة ، ورابعها ان الإضافة على كم قسم تقع ، قالوا إضافة الشيء إلى نفسه محال ، فبقي أن تقع الإضافة بين الجزء والكل ، أو بين الشيء والخارج عن ذات الشيء المنفصل عنه ، أما القسم الأول فنحو « باب حديد ، وخاتم ذهب » لأن ذلك الباب بعض الحديد وذلك الخاتم بعض الذهب ، وأما القسم الثاني فكقولك « غلام زيد » فإن المضاف إليه مغاير للمضاف بالكلية ، وأما أقسام النسب والاضافات فكانها خارجة عن الضبط والتعديد ؛ فإن أنواع النسب غير متناهية .

المسئلة الرابعة : كون الاسم اسماً للشيء نسبة بين اللفظة المخصوصة التي هي الاسم وبين الذات المخصوصة التي هي المسمى ، وتلك النسبة معناها أن الناس اصطالحوا على جعل تلك اللفظة المخصوصة معرفة لذلك الشيء المخصوص ، فكأنهم قالوا متى سمعتم هذه اللفظة منا فافهموا أنا أردنا بها ذلك المعنى الفلاني ، فلما حصلت هذه النسبة بين الاسم وبين المسمى لاجرم صحت إضافة الاسم إلى المسمى ، فهذا هو المراد من إضافة الاسم إلى الله تعالى .

المسئلة الخامسة : قال أبو عبيد : ذكر الاسم في قوله : « بسم الله » صلة زائده ، والتقدير بالله قال ، وإنما ذكر لفظه الاسم : إما للتبرك ، وإما ليكون فرقا بينه وبين القسم ، وأقول

والمراد من قوله « بسم الله » قوله ابدؤا بسم الله ، وكلام أبي عبيد ضعيف ؛ لاننا لما أمرنا بالابتداء فهذا الأمر إنما يتناول فعلا من أفعالنا ، وذلك الفعل هو لفظنا وقولنا ، فرجى أن يكون المراد ابدأ بذكر الله ، والمراد ابدأ بسم الله ، وأيضا فالفائدة فيه أنه كما أن ذات الله تعالى أشرف الذوات فكذلك ذكره أشرف الأذكار ، واسمه أشرف الأسماء ، فكما أنه في الوجود سابق على كل ما سواه وجب أن يكون ذكره سابقا على كل الأذكار ، وأن يكون اسمه سابقا على كل الأسماء ، وعلى هذا التقدير فقد حصل في لفظ الاسم هذه الفوائد الجليلة .

الباب الثاني

فيما يتعلق بهذه الكلمة من القراءة والكتابة

أما المباحث المتعلقة بالقراءة فكثيرة : -

المسئلة الأولى : أجمعوا على أن الوقف على قوله « بسم » ناقص قبيح ، وعلى قوله « بسم الله » تام واعلم أن الوقف لا بد وان يقع على أحد هذه الأوجه الثلاثة ، وهو أن يكون ناقصا ، أو كافيا أو كاملا ، فالوقف على كل كلام لا يفهم بنفسه ناقص ، والوقف على كل كلام مفهوم المعاني إلا أن ما بعده يكون متعلقا بما قبله يكون كافيا ، والوقف على كل كلام تام ويكون ما بعده متقطعا عنه يكون وقفا تاما .

ثم لقائل أن يقول : قوله « الحمد لله رب العالمين » كلام تام ، إلا أن قوله « الرحمن الرحيم ملك » متعلق بما قبله ، لأنها صفات ، والصفات تابعة للموصوفات ، فإن جاز قطع الصفة عن الموصوف وجعلها وحدها آية فلم لم يقولوا بسم الله الرحمن آية ؟ ثم يقولوا الرحيم آية ثانية ، وإن لم يجز ذلك فكيف جعلوا الرحمن الرحيم آية مستقلة ، فهذا الاشكال لا بد من جوابه .

المسئلة الثانية : أطبق القراء على ترك تغليظ اللام في قوله « بسم الله » وفي قوله « الحمد لله » حكم لام الحلافة والسبب فيه أو الانتقال من الكسرة إلى اللام المفخمة ثقيل ؛ لأن الكسرة توجب التسفل ، واللام المفخمة حرف مستعل ، والانتقال من التسفل إلى التصعد ثقيل ، وإنما استحسنا تفتخيم اللام وتغليظها من هذه الكلمة في حال كونها مرفوعة أو منصوبة كقوله (الله لطيف بعباده قل هو الله أحد) وقوله (ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم) .

المسئلة الثالثة : قالوا المقصود من هذا التفتخيم أمران : الأول : الفرق بينه وبين لفظ اللاة

في الذكر ، الثاني أن التفخيم مشعر بالتعظيم ، وهذا اللفظ يستحق المبالغة في التعظيم ، الثالث أن اللام الرقيقة إنما تذكر بطرف اللسان ، وأما هذه اللام المغلظة فأنما تذكر بكل اللسان فكان العمل فيه أكثر فوجب أن يكون أدخل في الثواب ؛ وأيضا جاء في التوراة يا موسى أجب ربك بكل قلبك ، فهنا كان الإنسان يذكر ربه بكل لسانه ، وهو يدل على أنه يذكره بكل قلبه ، فلا جرم كان هذا أدخل في التعظيم .

المسئلة الرابعة : لقائل ان يقول : نسبة اللام الرقيقة إلى اللام الغليظة كنسبة الدال إلى الطاء ، وكنسبة السين إلى الصاد ، فان الدال تذكر بطرف اللسان والطاء تذكر بكل اللسان وكذلك السين تذكر بطرف اللسان والصاد تذكر بكل اللسان ، فثبت أن نسبة اللام الرقيقة إلى اللام الغليظة كنسبة الدال إلى الطاء وكنسبة السين إلى الصاد ، ثم اننا رأينا أن القوم قالوا الدال حرف والطاء حرف آخر ، وكذلك السين حرف والصاد حرف آخر فكان الواجب أيضا أن يقولوا : اللام الرقيقة حرف واللام الغليظة حرف آخر ، وانهم ما فعلوا ذلك ولا بد من الفرق .

المسئلة الخامسة : تشديد اللام من قولك « الله » للادغام فانه حصل هناك لامان الأولى لام حكم الادغام التعريف وهي ساكنة والثانية لام الأصل وهي متحركة ، وإذا التقى حرفان مثلان من الحروف كلها وكان أول الحرفين ساكنا والثاني متحركا أدغم الساكن في المتحرك ضرورة سواء كانا في كلمتين أو كلمة واحدة ، أما في الكلمتين فكما في قوله (فما ربحت تجارتهم ، وما بكم من نعمة ، ما لهم من الله) وأما في الكلمة الواحدة فكما في هذه الكلمة .

واعلم أن الألف واللام والواو والياء ان كانت ساكنة امتنع اجتماع مثنىين ، فامتنع الادغام لهذا السبب ، وان كانت متحركة واجتمع فيها مثلان كان الادغام جائزا .

المسئلة السادسة : لارباب الاشارات والمجاهدات ههنا دقيقة ، وهي أن لام التعريف ولام الأصل من لفظه « الله » اجتماعا فأدغم أحدهما في الثاني ، فسقط لام المعرفة وبقى لام لفظه الله ، وهذا كالتنبيه على أن المعرفة إذا حصلت إلى حضرة المعروف سقطت المعرفة وفتيت وبطلت ، وبقى المعروف الازلي كما كان من غير زيادة ولا نقصان .

المسئلة السابعة : لا يجوز حذف الألف من قرأنا : الله في اللفظ ، وجاز ذلك في ضرورة الشعر عند الوقف عليه ، قال بعضهم : -

أقبل سيل جاء من عند الله بجود جود الجنة المغلقة

انتهى ، ويتفرع على هذا البحث مسائل في الشريعة : إحداهما : أنه عند الحلف لو قال بله فهل ينعقد يمينه أم لا قال بعضهم : لا ؛ لأن قوله بله اسم للرطوبة فلا ينعقد اليمين ، وقال آخرون ينعقد اليمين به لأنه بحسب أصل اللغة جائز ، وقد نوى به الحلف فوجب أن تنعقد وثانيتها : لو ذكره على هذه الصفة عند الذبيحة هل يصح ذلك أم لا ، وثالثها : لو ذكر قوله « الله » في قوله « الله أكبر » هل تنعقد الصلاة به أم لا ؟ .

المسئلة الثامنة : لم يقرأ أحد الله بالامالة إلا قبيية في بعض الروايات انتهى .

المسئلة التاسعة : تشديد الراء من قوله « الرحمن الرحيم » لاجل إدغام لام التعريف في حكم لام الراء ، ولا خلاف بين القراء في لزوم إدغام لام التعريف في اللام ، وفي ثلاثة عشر حرفا سواه وهي : الصاد ، والضاد ، والسين ، والشين ، والبدال ، والذال ، والراء ، والزاي ، والطاء ، والظاء ، والتاء ، والثاء ، والنون ، انتهى . كقوله تعالى (التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر) والعلة الموجبة لجواز هذا الإدغام قرب المخرج ، فان اللام وكل هذه الحروف المذكورة مخرجا من طرف اللسان وما يقرب منه ، فحين الإدغام ، ولا خلاف بين القراء في امتناع ادغام لام التعريف فيما عدا هذه الثلاثة عشر كقوله : (العابدون الحامدون الآمرون بالمعروف) كلها بالاظهار ، وإنما لم يحجز الإدغام فيها لبعده المخرج ، فانه إذا بعد مخرج الحرف الأول عن مخرج الحرف الثاني ثقل النطق بهما دفعة فوجب تمييز كل واحد منهما عن الآخر . بخلاف الحرفين اللذين يقرب مخرجاهما ، لان التمييز بينهما مشكل صعب .

المسئلة العاشرة : أجمعوا على أنه لا يمال لفظ « الرحمن » وفي جواز إمالته قولان لا حريين أحدهما : أنه يجوز ، ولعله قول سيديوية ، وعلة جوازه انكسار النون بعد الألف ، والقول الثاني : وهو الاظهر عند النحويين ، أنه لا يجوز .

المسئلة الحادية عشرة : أجمعوا على أن إعراب « الرحمن الرحيم » هو الجر لكونهما صفتين للجرور الاول إلا أن الرفع والنصب جائزان فيهما بحسب النحو ، أما الرفع فعلى تقدير بسم الله هو الرحمن الرحيم ، وأما النصب فعلى تقدير بسم الله أعنى الرحمن الرحيم .
النوع الثاني من مباحث هذا الباب ما يتعلق بالخط ، وفيه مسائل : —

المسئلة الاولى : طولوا الباء من « بسم الله » وما طولوها في سائر المواضع ، وذكروا في الفرق وجهين : الاول : أنه لما حذف ألف الوصل بعد الباء طولوا هذه الباء ليدل طولها

على الألف المحذوفة التي بعدها ، ألا ترى أنهم لما كتبوا (اقرأ باسم ربك) بالألف ردوا الباء إلى صفتها الأصلية ، الثاني : قال القتيبي ، إنما طولوا الباء لأنهم أرادوا أن لا يستفتحوا كتاب الله إلا بحرف معظم ، وكان عمر بن عبد العزيز يقول لكتابه : طولوا الباء ، وأظهروا السين . ودوروا الميم تعظيماً لكتاب الله .

المسئلة الثانية : قال أهل الاشارة والباء حرف منخفض في الصورة فلما اتصل بكتابة لفظ الله ارتفعت واستعلت ، فترجو أن القلب لما اتصل بحمد الله عز وجل أن يرتفع حاله ويعمل شأنه .

المسئلة الثالثة : حذفوا ألف « اسم » من قوله « بسم الله » وأثبتوه في قوله (اقرأ باسم ربك) والفرق من وجهين : الأول : أن كلمة « باسم الله » مذكورة في أكثر الأوقات عند أكثر الأفعال ، فلأجل التخفيف حذفوا الألف ، بخلاف سائر المواضع فإن ذكرها قليل . الثاني : قال الخليل : إنما حذفت الألف في قوله « بسم الله » لأنها إنما دخلت بسبب أن الابتداء بالسين الساكنة غير ممكن ، فلما دخلت الباء على الاسم نابت عن الألف فسقطت في الخط ، وإنما لم تسقط في قوله (اقرأ باسم ربك) لأن الباء لا تنوب عن الألف في هذا الموضع كما في (بسم الله) لأنه يمكن حذف الباء من (اقرأ باسم ربك) مع بقاء المعنى صحيحاً ، فانك لو قلت اقرأ اسم ربك صح المعنى ، أما لو حذفت الباء من « بسم الله » لم يصح المعنى فظهر الفرق .

المسئلة الرابعة : كتبوا لفظة الله بلامين ، وكتبوا لفظة الذي بلام واحدة ، مع استوائهما في اللفظ وفي كثرة الدوران على الألسنة ، وفي لزوم التعريف ، والفرق من وجوه : الأول أن قولنا « الله » اسم معرب متصرف تصرف الأسماء ، فأبقوا كتابته على الأصل ، أما قولنا « الذي » فهو مبنى لأجل أنه ناصب ؛ لأنه لا يفيد إلا مع صلته فهو كعض الكلمة ، ومعلوم أن بعض الكلمة يكون مبنيًا ، فأدخلوا فيه النقصان لهذا السبب ، ألا ترى أنهم كتبوا قولهم « اللذان » بلامين ، لأن التثنية أخرجته عن شابهة الحروف ، فإن الحرف لا يثنى .

الثاني : أن قولنا « الله » لو كتب بلام واحدة لانتبس بقوله إله ، وهذا الالتباس غير حاصل في قولنا الذي .

الثالث : أن تفخيم ذكر الله في اللفظ واجب ، فكذا في الخط ، والحذف ينافي التفخيم وأما قولنا « الذي » فلا تفخيم له في المعنى فتركوا أيضاً تفخيمه في الخط .

المسئلة الخامسة : إنما حذفوا الألف قبل الهاء من قولنا « الله » في الخط لكرهتهم اجتماع الحروف المتشابهة بالصورة عند الكتابة ، وهو مثل كراهتهم اجتماع الحروف المتماثلة في اللفظ عند القراءة .

المسئلة السادسة : قالوا : الأصل في قولنا « الله » الاله ، وهي ستة حروف ، فلما أبدلوه بقولهم « الله » بقيت أربعة أحرف في الخط : همزة ، ولا مان ، وهاه ؛ فالهمزة من أقصى الحلق واللام من طرف اللسان ، والهاء من أقصى الحلق ، وهو إشارة إلى حالة عجيبة ، فإن أقصى الحلق مبدأ التلفظ بالحروف ، ثم لا يزال يترقى قليلا قليلا إلى أن يصل إلى طرف اللسان ثم يعود إلى الهاء الذي هو في داخل الحلق ، ومحل الروح ، فكذلك العبد يتبدى من أول حالته التي هي حالة النكرة والجهالة ، ويترقى قليلا قليلا في مقامات العبودية ، حتى إذا وصل إلى آخر مراتب الوسع والطاقة ودخل في عالم المسكاشفات والأنوار أخذ يرجع قليلا قليلا حتى ينتهي إلى الفناء في بحر التوحيد ، فهو إشارة إلى ما قبل : النهاية رجوع إلى البداية .

المسئلة السابعة : إنما جاز حذف الألف قبل النون من « الرحمن » في الخط على سبيل التخفيف ، ولو كتب بالألف حسن ، ولا يجوز حذف الياء من الرحيم ، لأن حذف الألف من الرحمن لا يخل بالكلمة ولا يحصل فيها التباس ، بخلاف حذف الياء من الرحيم .

الباب الثالث

من هذا الكتاب في مباحث الاسم ، وهي نونان

أحدهما : ما يتعلق من المباحث النقلية بالاسم ، والثاني : ما يتعلق من المباحث العقلية بالاسم .

النوع الأول : وفيه مسائل :—

المسئلة الأولى : في هذا اللفظ لغتان مشهورتان ، تقول العرب : هذا اسمه وسمه ، قال : لغات الاسم باسم الذي في كل سورة سمة .

وقيل : فيه لغتان غيرهما سم وسم . قال الكسائي : إن العرب تقول تارة اسم بكسر الألف وأخرى بضمه ، فإذا طرخوا الألف قال الذين لغتهم كسر الألف سم ، وقال الذين لغتهم ضم الألف سم ، وقال ثعلب : من جعل أصله من سما يسمى قال اسم وسم ، ومن جعل أصله من سما يسمى قال اسم وسم ، وقال المبرد : سمعت العرب تقول اسمه واسمه وسمه وسمه وسماه .

المسئلة الثانية: أجمعوا على أن تصغير الاسم سمي وجمه أسما. وأسامي .

المسئلة الثالثة: في اشتقاقه قولان: قال البصريون: هو مشتق من سما يسمو إذا علا وظهر، فاسم الشيء ما علاه حتى ظهر ذلك الشيء به، وأقول: اللفظ معرف للمعنى، ومعرف الشيء متقدم في المعلومية على المعرفة، فلا جرم كان الاسم عاليا على المعنى ومتقدما عليه، وقال الكوفيون: هو مشتق من وسم يسم سمة، والسمة العلامة، فالاسم كالعلامة المعرفة للمسمى، حجة البصريين لو كان اشتقاق الاسم من السمة لسكان تصغيره وسما وجمه أو ساما .

المسئلة الرابعة: الذين قالوا اشتقاقه من السمة قالوا أصله من وسم يسم، ثم حذف منه الواو، ثم زيد فيه ألف الوصل عوضا عن المحذوف كالعدة والصفة والزنة، أصله الوعد والوصف والوزن، أسقط منها الواو، وزيد فيها الهاء، وأما الذين قالوا اشتقاقه من سمو وهو الياقوت، فلهم قولان: الأول: أن أصل الاسم من سما يسمو وسما يسمي، والامر فيه اسم: كقولنا ادع من دعوت، أو اسم مثل ارم من رميت، ثم لمنهم جعلوا هذه الصيغة اسما وأدخلوا عليها وجوه الاعراب، وأخرجوها عن حد الافعال، قالوا: وهذا كما سموا البعير يعمللا، وقال الاخفش: هذا مثل الآن فإن أصله أن يبين إذا حضر، ثم أدخلوا الالف واللام على الماضي من فعله، وتركوه مفتوحا، والقول الثاني: أصله سمو مثل حمر، وإنما حذف الواو من آخره استقالا لتعاقب الحركات عليها مع كثرة الدوران، وإنما أعربوا الميم لأنها صارت بسبب حذف الواو آخر الكلمة فنقل حركة الواو اليها، وإنما سكنوا السين لأنه لما حذف الواو بقي حرفان أحدهما ساكن والآخر متحرك، فلما حرك الساكن وجب تسكين المنحرك ليحصل الاعتدال، وإنما أدخلت همزة في أوله لأن الابتداء بالساكن محال، فاحتاجوا إلى ذكر ما يبدأ به، وإنما خصت همزة بذلك لأنها من حروف الزيادة.

التوع الثاني من مباحث هذا الباب، المسائل العقلية: —

فنقول: أما حد الاسم وذكر أقسامه وأنواعه، فقد تقدم ذكره في أول هذا الكتاب وبقى ههنا مسائل: —

المسئلة الأولى: قالت الحشوية والكرامية والأشعرية: الاسم نفس المسمى وغير التسمية وقالت المعتزلة: الاسم غير المسمى ونفس التسمية، والمختار عندنا أن الاسم غير المسمى وغير التسمية.

وقبل الخوض في ذكر الدلائل لا بد من التنبيه على مقدمة: وهي أن قول القائل: الاسم

اشتقاق الاسم

مسائل الاسم
العقلية

هل هو نفس المسمى أم لا » يجب أن يكون مسبقا ببيان أن الاسم ما هو ، وأن المسمى ما هو ، حتى ينظر بعد ذلك في أن الاسم هل هو نفس المسمى أم لا ، فنقول : إن كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو أصوات مقطعة وحروف مؤلفة ، وبالمسمى تلك الذرات في أنفسها ، وتلك الحقائق بأعيانها ، فالعلم الضروري حاصل بأن الاسم غير المسمى ، والخوض في هذه المسئلة على هذا التقدير يكون عبثا ، وإن كان المراد بالاسم ذات المسمى ، وبالمسمى أيضا تلك الذات كان قولنا الاسم هو المسمى معناه أن ذات الشيء عين الشيء ، وهذا وإن كان حقا إلا أنه من باب إيضاح الواضحات وهو عبث ، فثبت أن الخوض في هذا البحث على جميع التقديرات يجرى بجرى العبث .

المسئلة الثانية : اعلم أنا استخرجنا لقول من يقول الاسم نفس المسمى تأويلا لطيفا دقيقا ، وبيانه أن الاسم اسم لكل لفظ دل على معنى من غير أن يدل على زمان معين ، ولفظ الاسم كذلك ، فوجب أن يكون لفظ الاسم إسما لنفسه ، فيكون لفظ الاسم مسمى بلفظ الاسم ، ففي هذه الصورة الاسم نفس المسمى ، إلا أن فيه إشكالا ، وهو أن كون الاسم إسما للمسمى من باب الاسم المضاف ، وأحد المضافين لا بد وأن يكون مغايرا للاخر :

المسئلة الثالثة : في ذكر الدلائل الداله على أن الاسم لا يجوز أن يسكون هو المسمى ، وفيه وجوه : -

الأول : أن الاسم قد يكون موجودا مع كون المسمى معدوما ، فإن قولنا « المعدوم منفي » معناه سلب لاثبوت له ، والألفاظ موجودة مع أن المسمى بها عدم محض ونفي صرف ، وأيضا قد يكون المسمى موجودا والاسم معدوما مثل الحقائق التي ما وضعوا لها أسماء معينة ، وبالجملة فثبوت كل واحد منهما حال عدم الآخر معلوم مقرر وذلك يوجب المغايرة .

الثاني : أن الأسماء تكون كثيرة مع كون المسمى واحدا كالأسماء المترادفة ، وقد يكون الاسم واحدا والمسميات كثيرة كالأسماء المشتركة ، وذلك أيضا يوجب المغايرة .

الثالث : أن كون الاسم إسما للمسمى وكون المسمى مسمى بالاسم من باب الإضافة كالمالكية والمملوكية ، وأحد المضافين مغاير للآخر ولقائل أن يقول : يشكل هذا بكون الشيء عالما بنفسه .

الرابع : الاسم أصوات مقطعة وضعت لتعريف المسميات ، وتلك الأصوات أعراض غير باقية ، والمسمى قد يكون باقيا ، بل يكون واجب الوجود لذاته .

الخامس : أنا إذا تلفظنا بالنار والتلج فهذان اللفظان موجودان في أسنتنا ، فلو كان الاسم نفس المسمى لزم أن يحصل في أسنتنا النار والتلج ، وذلك لا يقوله عاقل .

السادس : قوله تعالى (والله الأسماء الحسنى فادعوه بها) وقوله صلى الله عليه وسلم « إن لله تعالى تسعة وتسعين إسما » فهنا الأسماء كثيرة والمسمى واحد ، وهو الله عز وجل .

السابع : أن قوله تعالى (بسم الله) وقوله (تبارك اسم ربك) ففي هذه الآيات يقتضى إضافة الاسم إلى الله تعالى وإضافة الشيء إلى نفسه محال .

الثامن : أنا نذكر تفرقة ضرورية بين قولنا إسم الله ، وبين قولنا اسم الاسم ، وبين قولنا الله الله ، وهذا يدل على أن الاسم غير المسمى .

التاسع : أنا نصف الأسماء بكونها عربية وفارسية فنقول : الله اسم عربي ، وخدای اسم فارسي ، وأما ذات الله تعالى فنزهه عن كونه كذلك .

العاشر : قال الله تعالى (والله الأسماء الحسنى فادعوه بها) أمرنا بأن ندعو الله بأسمائه فالاسم آلة الدعاء ، والمدعو هو الله تعالى ، والمغايرة بين ذات المدعو وبين اللفظ الذي يحصل به الدعاء معلوم بالضرورة .

واحتج من قال الاسم هو المسمى بالنص ، والحكم ، أما النص فقوله تعالى (تبارك اسم ربك) والمتبارك المتعالي هو الله تعالى لا الصوت ولا الحرف ، وأما الحكم فهو أن الرجل إذا قال : زينب طالق ، وكان زينب إسما لإمرأته وقع عليها الطلاق ، ولو كان الاسم غير المسمى لكان قد أوقع الطلاق على غير تلك المرأة ، فكان يجب أن لا يقع الطلاق عليها .

والجواب عن الأول أن يقال : لم لا يجوز أن يقال : كما أنه يجب علينا أن نعتقد كونه تعالى منزها عن النقائص والآفات ، فكذلك يجب علينا تنزيه الألفاظ الموضوعات لتعريف ذات الله تعالى وصفاته عن العبث والرفث وسوء الأدب .

وعن الثاني أن قولنا زينب طالق معناه أن الذات التي يعبر عنها بهذا اللفظ طالق ، فلهذا السبب وقع الطلاق عليها .

المسئلة الرابعة التسمية عندنا غير الاسم ، والدليل عليه أن التسمية عبارة عن تعيين اللفظ المعين لتعريف الذات المعينة ، وذلك التعيين معناه قصد الواضع وإرادته ، وأما الاسم فهو عبارة عن تلك اللفظة المعينة . والفرق بينهما معلوم بالضرورة .

المسئلة الخامسة : قد عرفت أن الألفاظ الدالة على تلك المعاني تستتبع ذكر الألفاظ

الدالة على ارتباط بعضها ببعض ، فلهذا السبب الظاهر وضع الأسماء والأفعال سابق على وضع الحروف ، فأما الأفعال والأسماء فأيهما أسبق ؟ الأظهر أن وضع الأسماء سابق على وضع الأفعال ، ويدل عليه وجوه : -

الأول : أن الاسم لفظ دال على الماهية ، والفعل لفظ دال على حصول الماهية بشئ . من الأشياء في زمان معين ، فكان الاسم مفردا والفعل مركبا ، والمفرد سابق على المركب بالذات والرتبة ، فوجب أن يكون سابقا عليه في الذكر واللفظ .

الثاني : أن الفعل يمتنع التلغظ به إلا عند الاستناد إلى الفاعل ، أما اللفظ الدال على ذلك الفاعل فقد يجوز التلغظ به من غير أن يسند إليه الفعل ، فعلى هذا الفاعل غنى عن الفعل ، والفعل محتاج إلى الفاعل ، والغنى سابق بالرتبة على المحتاج ، فوجب أن يكون سابقا عليه في الذكر .

الثالث : أن تركيب الاسم مع الاسم مفيد ، وهو الجملة المركبة من المبتدأ والخبر ، أما تركيب الفعل مع الفعل فلا يفيد البتة ، بل ما لم يحصل في الجملة الاسم لم يفد البتة ، فعلنا أن الاسم متقدم بالرتبة ، على الفعل ، فكان الأظهر تقدمه عليه بحسب الوضع .

تندم اسم الجنس
على المشتق ومما

المسئلة السادسة : قد علمت أن الاسم قد يكون اسما للماهية من حيث هي ، وقد يكون اسما مشتقا وهو الاسم الدال على كون الشئ موصوفا بالصفة الفلانية كالعالم والقادر ، والأظهر أن أسماء الماهيات سابقة بالرتبة على المشتقات ، لأن الماهيات مفردات والمشتقات مركبات والمفرد قبل المركب .

المسئلة السابعة : يشبه أن تكون أسماء الصفات سابقة بالرتبة على أسماء الذوات القائمة بأنفسها ؛ لأننا لا نعرف الذوات إلا بواسطة الصفات القائمة بها ، والمعرف معلوم قبل المعرف والسبق في المعرفة يناسب السبق في الذكر .

أقسام
أسماء التسميات

المسئلة الثامنة في أقسام الأسماء الواقعة على التسميات : اعلم أنها تسعة ، فأولها الاسم الواقع على الذات ، وثانيها الاسم الواقع على الشئ بحسب جزء من أجزاء ذاته كما إذا قلنا للجدار انه جسم وجوه ، وثالثها الاسم الواقع على الشئ بحسب صفة حقيقية قائمة بذاته كقولنا للشئ انه أسود وأبيض وحار وبارد فان السواد والبياض والحرارة والبرودة صفات حقيقية قائمة بالذات لا تعلق لها بالأشياء الخارجية ، ورابعها الاسم الواقع على الشئ بحسب صفة إضافية فقط كقولنا للشئ انه معلوم ومفهوم ومدكور ومالك ومملوك ، وخامسها الاسم الواقع على الشئ بحسب حالة سلبية كقولنا انه أعمى وفقير وقولنا انه سليم عن الآفات خال

عن المخافات ، وسادتها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية مع صفة إضافية كقولنا للشيء انه عالم وقادر فان العلم عند الجمهور صفة حقيقية ولها إضافة إلى المعلومات والقدرة صفة حقيقية ولها إضافة إلى المقدورات ، وسابها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية مع صفة سلبية للمفهوم من مجموع قولنا قادر لا يجوز عن شيء وعالم لا يجمل شيئاً . وثانها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة إضافية مع صفة سلبية مثل لفظ الأول فانه عبارة عن مجموع أمرين أحدهما أن يكون سابقا على غيره وهو صفة إضافية والثاني أن لا يسبقه غيره وهو صفة سلبية ، ومثل القيوم فإن معناه كونه قائما بنفسه مقوما لغيره فقيامه بنفسه أنه لا يحتاج إلى غيره وتقويمه لغيره احتياج غيره إليه ، والأول سلب ، والثاني إضافة ، وتاسعها الاسم الواقع على الشيء بحسب مجموع صفة حقيقية وإضافة وسلبية ، فهذا هو القول في تقسيم الأسماء ، وسواء كان الاسم اسما لله سبحانه وتعالى أو لغيره من أقسام المحادثات فإنه لا يوجد قسم آخر من أقسام الأسماء غير ما ذكرناه .

المسئلة التاسعة في بيان أنه هل لله تعالى بحسب ذاته المخصوصة اسم أم لا ؟ اعلم أن الخوض في هذه المسئلة مسبوق بتمدمات عالية من المباحث الآلهية .

المقدمة الأولى : أنه تعالى مخالف لخالقه ، لذاته المخصوصة لا لصفة ، والدليل عليه أن ذاته من حيث هي مع قطع النظر عن سائر الصفات إن كانت مخالفة لخالقه فهو المطلوب ، وإن كانت مساوية لسائر الذوات فحينئذ تكون مخالفة ذاته لسائر الذوات لا بد وأن يكون لصفة زائدة ، فاخصاص ذاته بتلك الصفة التي لأجلها وقعت المخالفة إن لم يكن لأمر البتة فحينئذ لزم رجحان الجائز لا المرجح ، وإن كان لأمر آخر لزم إما التسلسل وإما الدور وهما محالان ، فان قيل ؛ هي قولنا فهذا يقتضى أن تكون خصوصية تلك الصفة لصفة أخرى ويلزم منه التسلسل وهو محال .

المقدمة الثانية : أنا نقول : إنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ، لأن سلب الجسمية والجوهرية مفهوم سلبي ، وذاته المخصوصة أمر ثابت ، والمغايرة بين السلب والشبوت معلوم بالضرورة ، وأيضا فذاته المخصوصة ليست عبارة عن نفس القادرية والعالمية ، لأن المفهوم من القادرية والعالمية مفهومات إضافية ، وذاته ذات قائمة بنفسها ، والفرق بين الموجود القائم بالنفس وبين الاعتبارية النسبية والإضافة معلوم بالضرورة .

المقدمة الثالثة : في بيان أنا في هذا الوقت لا نعرف ذاته المخصوصة ، ويدل عليه وجوه : —
الأول : أنا إذا رجعنا إلى عقولنا وأفهامنا لم نجد عند عقولنا من معرفة الله تعالى إلا أحداً .

أربعة: إما العلم بكونه موجودا، وإما العلم بدوام وجوده، وإما العلم بصفات الجلال وهي الاعتبار السلبية، وإما العلم بصفات الاكرام وهي الاعتبار الاضافية، وقد ثبت بالدليل أن ذاته المخصوصة مغايرة لكل واحد من هذه الأربعة؛ فإنه ثبت بالدليل أن حقيقته غير وجوده، وإذا كان كذلك كانت حقيقته أيضا مغايرة لدوام وجوده، وثبت أن حقيقته غير سلبية وغير إضافية، وإذا كان لا معلوم عند الخلق إلا أحد هذه الأمور الأربعة وثبت أنها مغايرة لحقيقته المخصوصة، ثبت أن حقيقته المخصوصة غير معلومة للبشر.

الثاني: أن الاستقراء التام يدل على أننا لا يمكننا أن نتصور أمرا من الأمور إلا من طرق أمور أربعة: أحدها الأشياء التي أدركنها باحدى هذه الحواس الخمس، وثانيها الأحوال التي ندرکها من أحوال أبداننا كالآلم واللذة والجوع والعطش والفرح والغم، وثالثها الأحوال التي ندرکها بحسب عقولنا مثل علمنا بحقيقة الوجود والعدم والوحدة والكمثرة والوجوب والامكان، ورابعها الأحوال التي يدرکها العقل والخيال من تلك الثلاثة، فهذه الأشياء هي التي يمكننا أن نتصورها وأن ندرکها من حيث هي هي، فإذا ثبت هذا وثبت أن حقيقة الحق سبحانه وتعالى مغايرة لهذه الاقسام، ثبت أن حقيقته غير معقولة للخلق.

الثالث: أن حقيقته المخصوصة عدلة لجميع لوازمه من الصفات الحقيقية والإضافية والسلبية والعلم بالعلة علة للعالم بالمعلول، ولو كانت حقيقته المخصوصة معلومة لسكانت صفاته بأسرها معلومة بالضرورة، وهذا معدوم فذلك معدوم، فثبت أن حقيقة الحق غير معقولة للبشر.

المقدمة الرابعة: في بيان أنها وإن لم تكن معقولة للبشر فهل يمكن أن تصير معقولة لهم.

المقدمة الخامسة: في بيان أن البشر وإن امتنع في عقولهم لإدراك تلك الحقيقة المخصوصة فهل يمكن ذلك العرفان في حق جنس الملائكة أو في حق فرد من أفرادهم؟ الانصاف أن هذه المباحث صعبة، والعقل كالعاجز القاصر في الوفاء بها كما ينبغي، وقال بعضهم: عقول المخلوقات ومعارفهم متناهية، والحق تعالى غير متناه، والمتناهي يمتنع وصوله إلى غير المتناهي ولأن أعظم الأشياء هو الله تعالى، وأعظم العلوم علم الله سبحانه وتعالى، وأعظم الأشياء لا يمكن معرفته إلا بأعظم العلوم، فعلى هذا لا يعرف الله إلا الله.

المقدمة السادسة: اعلم أن معرفة الأشياء على نوعين: معرفة عرضية، ومعرفة ذاتية: أما المعرفة العرضية فكما إذا رأينا بناء علمنا بأنه لا بد له من بان، فأما أن ذلك الباني كيف كان في ماهيته، وأن حقيقته من أي أنواع الماهيات، فرجود البناء لا يدل عليه، وأما

المعرفة الذاتية فكما إذا عرفنا اللون المعين بصرنا، وعرفنا الحرارة بلمسنا، وعرفنا الصوت بسمعنا، فإنه لا حقيقة للحرارة والبرودة إلا هذه الكيفية الملموسة، ولا حقيقة للسواد والبياض إلا هذه الكيفية المرئية، إذا عرفت هذا فنقول: إنا إذا علمنا احتياج المحدثات إلى محدث وخالق فقد عرفنا الله تعالى معرفة عرضية إنما الذي نفيناها الآن هو المعرفة الذاتية، فلتسكن هذه الدقيقة معلومة حتى لا تقع في الغلط.

المقدمة السابعة: اعلم أن إدراك الشيء من حيث هو هو — أعنى ذلك النوع الذي سميناه بالمعرفة الذاتية — يقع في الشاهد على نوعين: أحدهما: العلم، والثاني: الابصار، فإنا إذا أبصرنا السواد ثم غمضنا العين فإنا نجد تفرقة بديهية بين الحالتين، فعلمنا أن العلم غير، وأن الابصار غير، إذا عرفت هذا فنقول: بتقدير أنه يقال يمكن حصول المعرفة الذاتية للخلق فهل لتلك المعرفة ولذلك الإدراك طريق واحد فقط أو يمكن وقوعه على طريقين مثل ما في الشاهد من العلم والابصار؟ هذا أيضا مما لا سبيل للعقل إلى القضاء به والجزم فيه، وبتقدير أن يكون هناك طريقان أحدهما المعرفة والثاني الابصار فهل الأمر هناك تصور على هذين الطريقين أو هناك طرق كثيرة ومراتب مختلفة؟ كل هذه المباحث مما لا يقدر العقل على الجزم فيها البتة، فهذا هو الكلام في هذه المقدمات.

المسئلة العاشرة: في أنه هل لله تعالى بحسب ذاته المخصوصة اسم أم لا؟ نقل عن قدماء الفلاسفة إنكاره، قالوا: والدليل عليه أن المراد من وضع الاسم الإشارة بذكره إلى المسمى فلو كان لله بحسب ذاته اسم لسكان المراد من وضع ذلك الاسم ذكره مع غيره لتعريف ذلك المسمى، فإذا ثبت أن أحدا من الخلق لا يعرف ذاته المخصوصة البتة لم يبق في وضع الاسم لتلك الحقيقة فائدة، فثبت أن هذا النوع من الاسم مفقود، فعند هذا قالوا: إنه ليس لتلك الحقيقة اسم، بل له لوازم معرفة، وتلك اللوازم هي أنه الأزل الذي لا يزول، وأنه الواجب الذي لا يقبل العدم، وأما الذين قالوا إنه لا يتمتع في قدرة الله تعالى أن يشرف بعض المقربين من عباده بأن يجعله عارفا بتلك الحقيقة المخصوصة قالوا إذا كان الأمر كذلك لحينئذ لا يتمتع وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصة، فثبت أن هذه المسئلة مبنية على تلك المقدمات السابقة.

المسئلة الحادية عشرة: بتقدير أن يكون وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصة ممكنا وجب القطع بأن ذلك الاسم أعظم الأسماء، وذلك الذكر أشرف الأذكار، لأن شرف العلم يشرف المعلوم، وشرف الذكر يشرف المذكور، فإنا كان ذات الله تعالى أشرف المعلومات والمذكورات

كان العلم به أشرف العلوم ، وكان ذكر الله أشرف الأذكار ، وكان ذلك الاسم أشرف الأسماء وهو المراد من الكلام المشهور الواقع في الألسنة ، وهو اسم الله الأعظم ، ولو اتفق الملك مقرب أو نبي مرسل الوقوف على ذلك الاسم حال ما يكون قد تجلى له معناه لم يبعد أن يطيعه جميع عوالم الجسديات والروحانيات .

المسئلة الثانية عشرة : القائلون بأن الاسم الأعظم موجودا اختلفوا فيه على وجوه : - اسم الله الاعظم

الأول : قول من يقول إن ذلك الاسم الأعظم هو قولنا (ذو الجلال والاكرام) وورد فيه قوله عليه الصلاة والسلام «أظروا بيذا الجلال والاكرام» وهذا عندى ضعيف ، لأن الجلال إشارة إلى الصفات السلبية ، والإكرام إشارة إلى الصفات الإضافية ، وقد عرفت أن حقيقته المخصوصة مغايرة للسلوب والإضافات .

والقول الثانى : قول من يقول أنه هو (الحى القيوم) لقوله عليه الصلاة والسلام لأبى ابن كعب : ما أعظم آية في كتاب الله تعالى ؟ فقال : (الله لا إله إلا هو الحى القيوم) فقال « لهيئك العلم أبا المنذر » وعندى أنه ضعيف ، وذلك لأن الحى هو الدراك الفعال ، وهذا ليس فيه كثرة عظمة لأنه صفة ، وأما القيوم فهو مبالغة في القيام ، ومعناه كونه قائما بنفسه مقوما لغيره ، فكونه قائما بنفسه مفهوم سلبي وهو إستغناؤه عن غيره ، وكونه مقوما لغيره صفة إضافية فالقيوم لفظ دال على مجموع سلب وإضافة ، فلا يكون ذلك عبارة عن الاسم الأعظم .

القول الثالث : قول من يقول : أسماء الله كلها عظيمة مقدسة ، ولا يجوز وصف الواحد منها بأنه أعظم ؛ لأن ذلك يقتضى وصف ما عداه بالنقصان ، وعندى أن هذا أيضا ضعيف لأننا بينا أن الأسماء منقسمة إلى الأقسام التسعة ، وبيننا أن الاسم الدال على الذات المخصوصة يجب أن يكون أشرف الأسماء وأعظمها ، وإذا ثبت هذا بالدلائل فلا سبيل فيه إلى الإنكار .
القول الرابع : أن الاسم الأعظم هو قولنا « الله » وهذا هو الأقرب عندى لأننا سنقيم الدلالة على أن هذا الاسم يجرى مجرى اسم العلم في حقه سبحانه ، وإذا كان كذلك كان دالا على ذاته المخصوصة .

المسئلة الثالثة عشرة : أما الاسم الدال على المسمى بحسب جزء من أجزاء ماهية المسمى فهذا في حق الله تعالى محال ، لأن هذا إنما يتصور في حق من كانت ماهيته مركبة من الأجزاء وذلك في حق الله محال ، لأن كل مركب فانه محتاج إلى جزئه ، وجزؤه غيره فمركب فانه محتاج إلى غيره ، وكل محتاج إلى غيره فهو ممكن ، ينتج أن كل مركب فهو ممكن لذاته ، فملا

يكون ممكنا لذاته امتنع أن يكون مركبا ، وما لا يكون مركبا لامتنع أن يحصل له اسم بحسب جزء ماهيته .

المسئلة الرابعة عشرة : اعلم أنا بينا أن الاسم الدال على الذات هل هو حاصل في حق الله تعالى أم لا ، قد ذكرنا لإختلاف الناس فيه ، وأما الاسم الدال بحسب جزء الماهية فقد أقننا البرهان القاطع على إمتناع حصوله في حق الله تعالى ، فبقيت الأقسام السبعة فنقول : أما الاسم الدال على الشيء بحسب صفة حقيقية قائمة بذاته الخصوصية فتلك الصفة إما أن تكون هي الوجود وإما أن تكون كيفية من كفيات الوجود ، وإما أن تكون صفة أخرى مغايرة للوجود ولكيفيات ذلك الوجود ، ونحن نذكر المسائل المفرعة على هذه الأقسام والله الهادي .

الباب الرابع

في البحث عن الاسماء الدالة على الصفات الحقيقية

قد عرفت أن هذا البحث ينقسم إلى ثلاثة أقسام : (الأول) الاسماء الدالة على الوجود وفيه مسائل : -

المسئلة الأولى : أطبق الاكثرون على أنه يجوز تسمية الله تعالى باسم الشيء ونقل عن جهم ابن صفوان أن ذلك غير جائز ، أما حجة الجمهور فوجوه : -

الحجة الأولى : قوله تعالى (قل أى شيء أكبر شهادة قل الله) وهذا يدل على أنه يجوز تسمية الله باسم الشيء ، فإن قيل : لو كان الكلام مقصورا على قوله (قل الله) لكان دليلا حسنا ، لكن ليس الأمر كذلك بل المذكور هو قوله تعالى (قل الله شهيد بيني وبينكم) وهذا كلام مستقل بنفسه ، ولا تعلق له بما قبله ، وحينئذ لا يلزم أن يكون الله تعالى مسمى باسم الشيء قلنا : لما قال (أى شيء أكبر شهادة) ثم قال (قل الله شهيد بيني وبينكم) وجب أن تكون هذه الجملة جارية مجرى الجواب عن قوله (أى شيء أكبر شهادة) وحينئذ يلزم المقصود .

الحجة الثانية : قوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) والمراد بوجهه ذاته ، ولو لم تكن ذاته شيئا لما جاز إستثناؤه عن قوله (كل شيء هالك) وذلك يدل على أن الله تعالى مسمى بالشيء .

الحجة الثالثة : قوله عليه السلام في خبر عمران بن الحصين « كان الله ولم يكن شيء غيره » وهذا يدل على أن اسم الشيء يقع على الله تعالى .

الحجة الرابعة : روى عبد الله الأنصاري في الكتاب الذي سماه بالفاروق عن عائشة رضى الله عنها أنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « دامن شيء أغير من الله عز وجل »

الحجة الخامسة : أن الشيء عبارة عما يصح أن يعلم ويخبر عنه ، وذات الله تعالى كذلك ، فيكون شيئاً .

واحتج بهم بوجوه : الحجة الأولى : قوله تعالى (الله خالق كل شيء) وكذلك قوله (وهو على كل شيء قدير) فهذا يقتضى أن يكون كل شيء مخلوقاً ومقدوراً ، والله تعالى ليس بمخلوق ولا مقدور ، ينتج أن الله سبحانه وتعالى ليس بشيء . فان قالوا ان قوله تعالى (الله خالق كل شيء) وقوله : (وهو على كل شيء قدير) عام دخله التخصيص ، قلنا الجواب عنه من وجهين : الأول أن التخصيص خلاف الأصل ، والدلائل اللغوية تكفي في تقريرها هذا القدر ، الثاني أن الأصل في جواز التخصيص هو أن أهل العرف يقيمون الأكثر مقام الكل ، فلهاذا السبب يجوزوا دخول التخصيص في العموميات ، إلا أن اجراء الأكثر مجرى الكل إنما يجوز في الصورة التي يكون الخارج عن الحكم حقيراً قليلاً القدر فيجعل وجوده كعدمه ، ويحكم على الباقي بحكم الكل ، فثبت أن التخصيص إنما يجوز في الصورة التي تكون حقيرة ساقطة الدرجة إذا عرفت هذا فنقول : ان بتقدير أن يكون الله تعالى مسمى بالشيء كان أعظم الأشياء وأجسامها هو الله تعالى ، فامتنع أن يحصل فيه جواز التخصيص ، فوجب القول بأن ادعاء هذا التخصيص محال .

الحجة الثانية : قوله تعالى (ليس كمثل شيء) وهو السميع البصير (حكم الله تعالى بأن مثل مثله ليس بشيء ، ولا شك أن كل شيء مثل لمثل نفسه ، وثبت بهذه الآية أن مثل مثله ليس بشيء . ينتج أنه تعالى غير مسمى بالشيء ، فان قالوا ان الكاف زائدة ، قلنا هذا الكلام معناه أن هذا الحرف من كلام الله تعالى لغو وعبث وباطل ، ومعلوم أن هذا الكلام هو الباطل ، ومتى قلنا إن هذا الحرف ليس بباطل صارت الحجة التي ذكرناها في غاية القوة والكمال .

الحجة الثالثة : لفظ الشيء لا يفيد صفة من صفات الجلال والظلمة والمدح والثناء ، وأسماء الله تعالى يجب كونها كذلك ينتج أن لفظ الشيء ليس اسماً لله تعالى : أما قولنا ان اسم الشيء لا يفيد المدح والجلال فظاهر ، وذلك لأن المفهوم من لفظ الشيء قدر مشترك بين الذرة الخفية وبين أشرف الأشياء ، وإذا كان كذلك كان المفهوم من لفظ الشيء حاصلًا في أحسن الأشياء . وذلك يدل على أن اسم الشيء لا يفيد صفة المدح والجلال ، وأما قولنا : ان أسماء الله يجب أن تكون دالة على صفة المدح والجلال ، فالدليل عليه قوله تعالى (والله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائهم) والاستدلال بالآية أن تكون الأسماء حسنة لا معنى له إلا كونها دالة على الصفات الحسنة الرفيعة الجليلة ، فإذا لم يدل الاسم على هذا المعنى لم يكن

الاسم حسنا ثم انه تعالى أمرنا بأن ندعوه بهذه الأسماء ثم قال بعد ذلك (وذروا الذين يلحدون في أسمائه) وهذا كالتنبيه على أن من دعاه بغير تلك الأسماء الحسنة فقد أُلحد في أسماء الله ، فتصير هذه الآية دالة دلالة قوية على أنه ليس للعبد أن يدعو الله إلا بالأسماء الحسنة الدالة على صفات الجلال والمدح ، وإذا ثبت هاتان المقدمتان فقد حصل المطلوب .

الحجة الرابعة : أنه لم ينقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من الصحابة أنه خاطب الله تعالى بقوله يا شئى ، وكيف يقال ذلك وهذا اللفظ في غاية الحفارة ، فكيف يجوز للعبد خطاب الله بهذا الاسم ، بل نقل عنهم أنهم كانوا يقولون : يا منشىء الأشياء ، يا منشىء الأرض والسماء .

واعلم أن من الناس من يظن أن هذا البحث واقع في المعنى ، وهذا في غاية البعد ، فانه لانزاع في أن الله تعالى موجود وذات وحقيقة ، إنما النزاع في أنه هل يجوز إطلاق هذا اللفظ عليه ، فهذا نزاع في مجرد اللفظ لا في المعنى ، ولا يجرى بسببه تكفير ولا تفسيق ، فليسكن الانسان عالما بهذه الدقيقة حتى لا يقع في الغلط .

المسئلة الثانية : في بيان أنه هل يجوز إطلاق لفظ الموجود على الله تعالى ؟ اعلم أن هذا البحث يجب أن يكون مسبوqa بمقدمة ، وهى أن لفظ الوجود يقال بالاشتراك على معنيين : أحدهما : أن يراد بالوجود الوجدان والادراك والمشعور ، ومتى أريد بالوجود الوجدان والادراك فقد أريد بالموجود لا بحالة المدرك والمشعور به ، والثانى : أن يراد بالوجود الحصول والتحقق في نفسه ، واعلم أن بين الأمرين فرقا ، وذلك لأن كونه معلوم الحصول في الأعيان يتوقف على كونه حاصلًا في نفسه ، ولا يتعكس ، لان كونه حاصلًا في نفسه لا يتوقف على كونه معلوم الحصول في الأعيان ؛ لانه يمتنع في العقل كونه حاصلًا في نفسه مع أنه لا يكون معلوما لا حد ، بقى ههنا بحث ، وهو أن لفظ الوجود هل وضع أولا للادراك والوجدان ثم نقل ثانيا إلى حصول الشئ في نفسه ، أو الامر فيه بالعكس ، أو وضعًا معا ؟ فنقول : هذا البحث لفظى ، والاقرب هو الاول ، لانه لو لا شعور الانسان بذلك الشئ لما عرف حصوله في نفسه ، فلما كان الامر كذلك وجب أن يكون وضع اللفظ لمعنى الشعور والادراك سابقا على وضع حصول الشئ نفسه .

إطلاق لفظ
الموجود على الله

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول : إطلاق لفظ الموجود على الله تعالى يكون على وجهين : أحدهما : كونه معلوما مشعورا به ، والثانى : كونه في نفسه ثابتا متحققا ، أما بحسب المعنى

الأول فقد جاء في القرآن قال الله تعالى: (لوجدوا الله) ولفظ الوجود ههنا بمعنى الوجدان والعرفان، وأما بالمعنى الثاني فهو غير موجود في القرآن.

فان قالوا: لما حصل الوجود بمعنى الوجدان لزم حصول الوجود بمعنى الثبوت والتحقق إذ لو كان عدما محضا لما كان الأمر كذلك.

ف نقول: هذا ضعيف من وجهين: الأول: أنه لا يلزم من حصول الوجود بمعنى الوجدان والمعرفة حصول الوجود بمعنى الثبوت؛ لما ثبت أن المعدوم قد يكون معلوما، والثاني: أنا بينا أن هذا البحث ليس إلا في اللفظ، فلا يلزم من حصول الاسم بحسب معنى حصول الاسم بحسب معنى آخر، ثم نقول: ثبت باجماع المسلمين إطلاق هذا الاسم فوجب القول به.

فان قالوا: أستم قلتم إن اسماء الله تعالى يجب كونها دالة على المدح والثناء، ولفظ الموجود لا يفيد ذلك؟

قلنا عدلنا عن هذا الدليل بدلالة الاجماع، وأيضا فدلالة لفظ الموجود على المدح أكثر من دلالة لفظ الشيء عليه، وبيانه من وجوه: الأول: أنه عند قوم يقع لفظ الشيء على المعدوم كما يقع على الموجود، أما الموجود فانه لا يقع على المعدوم البتة، فكان إشعار هذا اللفظ بالمدح أولى. الثاني: أن لفظ الموجود بمعنى المعلوم يفيد صفة المدح والثناء، لأنه يفيد أن بسبب كثرة الدلائل على وجوده وإلا هيته صار كأنه معلوم لكل أحد موجود عند كل أحد واجب الاقرار به عند كل عقل، فهذا اللفظ أفاد المدح والثناء من هذا الوجه، فظهر الفرق بينه وبين لفظ الشيء.

معنى قولنا
ذات الله

المسئلة الثالثة: في الذات: روى عبد الله الأنصاري الهروي في الكتاب الذي سماه بالفاروق أخبارا تدل على هذا اللفظ: أحدها عن عائشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إن من أعظم الناس أجرا الوزير الصالح من أمير يطيعه في ذات الله» وثانيها عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن إبراهيم لم يكذب إلا في ثلاث نذرين في ذات الله» وثالثها عن كعب بن عجرة عن أبيه رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا تسبوا عليا فإنه كان مخشوشا في ذات الله» ورابعها عن أبي ذر قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم أى الجهاد أفضل؟ قال: «ان تجاهد نفسك وهواك في ذات الله» وخامسها عن النعمان بن بشير عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ان للشيطان نصايد ونخرخا منها البطر بأنعم الله، والفخر بعطاء الله، والكبر على عباد الله، واتباع الهوى في غير ذات الله»

وأقول: إن كل شيء حصل به أمر من الأمور فإن كان اللفظ الدال على ذلك الشيء مذكرا قيل إنه ذو ذلك الأمر، وإن كان مؤنثا قيل إنها ذات ذلك الأمر، فهذه اللفظة وضعت لافادة هذه النسبة والدلالة على ثبوت هذه الاضافة، إذا عرفت هذا فنقول: إنه من المحال أن تثبت هذه الصفة لصفة ثانية، وتلك الصفة الثانية تثبت لصفة ثالثة، وهكذا إلى غير النهاية، بل لا بد وأن تنتهي إلى حقيقة واحدة قائمة بنفسها مستقلة بماهيتها، وحينئذ يصدق على تلك الحقيقة أنها ذات تلك الصفات، فقولنا «إنها ذات كذا وكذا إنما يصدق في الحقيقة على تلك الماهية القائمة بنفسها، فلها السبب جعلوا هذه اللفظة كاللفظة المفردة الدالة على هذه الحقيقة، ولما كان الحق تعالى قيوما في ذاته كان إطلاق اسم الذات عليه حقا وصدقا، وأما الأخبار التي رويناها عن الأنصارى المروى فإن شيئا منها لا يدل على هذا المعنى؛ لأنه ليس المراد من لفظ الذات فيها حقيقة الله تعالى وماهيته، وإنما المراد منه طلب رضوان الله، ألا ترى أنه قال: «لم يكذب إبراهيم إلا في ثلاث نكتين في ذات الله» أي: في طلب مرضاه الله، وهكذا الكلام في سائر الأخبار.

المسئلة الرابعة: في لفظ النفس، وهذا اللفظ وارد في القرآن، قال تعالى: (تعلم ما في نفسي، ولا أعلم ما في نفسك) وقال: (ويحذركم الله نفسه) وعن عائشة قالت: كنت نائمة إلى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم فقدته، فطلبته، فرفعت يدي على قدميه وهو ساجد، وهو يقول: «اللهم إني أعوذ برضاك من سخطك، وأعوذ بمعافاتك من عقوبتك وأعوذ بك منك، لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك» وعن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «يقول الله تعالى: أنا مع عبدي حين يذكرني، فإن ذكرني في نفسي ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير من ملئه، وأن تقرب مني شبرا تقربت منه ذراعا، وإن تقرب مني ذراعا تقربت منه باعا، وإن جاءني مني جئتني أهرولا» والخبر الثالث عن أبي صالح عن أبي هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لما خلق الله الخلق كتب في كتابه على نفسه وهو مرفوع فوق العرش: إن رحمتي تغلب غضبي» والخبر الرابع عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ليس أحد أحب إليه المدح من الله تعالى، ومن أجل ذلك مدح نفسه، وليس أحد أغبر من الله، ومن أجل ذلك حرم الفواحش، وليس أحد أحب إليه العذر من الله، ومن أجل ذلك أزل الكتاب وأرسل الرسل». والخبر الخامس عن عائشة رضى الله عنها أن

إطلاق لفظ
الله على الله

النبي صلى الله عليه وسلم عليها هذا التسبيح : سبحان الله وبحمده ، عدد خلقه ، ومداد كلماته ، ورضا نفسه ، وزنة عرشه . الخبر السادس : روى أبو ذر عن النبي عليه الصلاة والسلام عن الله سبحانه وتعالى أنه قال : « حرمت الظلم على نفسي ، وجعلته بينكم محرما ، فلا تظالموا » وتمام الخبر مشهور . الخبر السابع : عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ ذات يوم على المنبر (وما قدروا الله حق قدره) ثم أخذ يمجده الله نفسه : أنا الجبار ، أنا المتكبر ، أنا العزيز أنا الكريم ، فرجف برسول الله صلى الله عليه وسلم المنبر حتى خفنا سقوطه . الخبر الثامن : عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : التقى آدم وموسى عليهما السلام فقال له موسى : أنت الذى أشقيت الناس فأخرجتهم من الجنة ، قال آدم : أنت الذى اصطفاك الله برسالك ، واصطنعك لنفسه ، وأنزل عليك التوراة ، فهل وجدت كتبته على قبل أن يخلفنى ؟ قال : نعم ، قال لحج آدم موسى ثلاث مرات « الخبر التاسع : عن جابر رضى الله تعالى عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يقول الله تعالى : هذا دين ارتضيته لنفسى ، ولن يصلحه إلا السخاء وحسن الخلق ، فأكرموه بهما » . الخبر العاشر : عن أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم يرويه عن ربه أنه قال : « من أهان لى وليا فقد بارزنى بالمحاربة ، فلا أبالى فى أى واد من الدنيا أهلك ، وأقذفه فى جهنم ، وما ترددت فى نفسى فى قضاء شئ قضيت ترددى فى قبض عبدى المؤمن ؛ يكره الموت ولا بد له منه وأكره مساءته » . الخبر الحادى عشر : عن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : ما قال عبد قط إذا أصابه هم أو حزن : اللهم إنى عبدك وابن عبدك ، وابن أمك ، ناصيتى بيدك ، ماض فى حكمك ، عدل فى قضاؤك ، أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك ، أو أنزلته فى كتابك ، أو علمته أحدا من خلقك ، أو استأثرت به فى علم الغيب عندك - أن تجعل القرآن ربيع قلبى ، ونور صدرى ، وجلاء حزنى ، وذهاب همى وغمى ، إلا أذهب الله همه وغمه ، وأبدله مكان حزنه فرحا » . الخبر الثانى عشر : عن أبى سعيد الخدرى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : إن الله تعالى بمعنى رحمة للعالمين وأن أكرم المعازف والأصنام ، وأقسم ربى على نفسه أن لا يشرب عبد خمرا ثم لم يتب إلى الله تعالى منه إلا سقاه الله تعالى من طينة الخبال » فقال : قلت : يا رسول الله ، وما طينة الخبال ؟ قال : « صديد أهل جهنم » .

نفس الشئ
ذاته وحقيقته

واعلم أن النفس عبارة عن ذات الشئ ، وحقيقته ؛ وهويته ، وليس عبارة عن الجسم المركب من الأجزاء ، لأن كل جسم مركب ، وكل مركب ممكن ، وكل ممكن محدث ، وذلك

على الله محال فوجب حمل لفظ النفس على ما ذكرناه .

المسئلة الخامسة : في لفظ الشخص ، عن سعد بن عباد عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « لا شخص أغير من الله ، ومن أجل غيرته حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، ولا شخص أحب إليه العذر من الله ، ومن أجل ذلك بعث المرسلين مبشرين ومنذرين ، ولا شخص أحب إليه المدح من الله » .

واعلم أنه لا يمكن أن يكون المراد من الشخص الجسم الذي له تشخص وحجمية ، بل المراد منه الذات المخصوصة والحقيقة المعينة في نفسها تعينا باعتباره يمتاز عن غيره .

المسئلة السادسة : في أنه هل يجوز إطلاق لفظ النور على الله ، قال الله تعالى (الله نور السموات والأرض) وأما الأخبار فروى أنه قيل لعبد الله بن عمر : نقل عنك أنك تقول الشقي من شقي في بطن أمه ، فقال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « إن الله خلق الخلق في ظلمة ، ثم أتى عليهم من نوره ، فمن أصابه من ذلك النور شيء فقد إهتدى ، ومن أخطأ فقد ضل » فلذلك أقول : جف القلم على علم الله تعالى .

هل يقال
نور النور

واعلم أن القول بأن الله تعالى هو هذا النور أو من جنسه قول باطل ، وبدل عليه وجوه : الأول : أن النور إما أن يكون جسما أو كيفية في جسم ، والجسم محدث فكيفياته أيضا محدثة ، وجل الإله عن أن يكون محدثا . الثاني : أن النور تضاده الظلمة ، والإله منزه عن أن يكون له ضد . الثالث : أن النور يزول ويحصل له أفول ، والله منزه عن الأفول والزوال ، وأما قوله تعالى : (الله نور السموات والأرض) لجوابه أن هذه الآية من المتشابهات ، والدليل عليه ما ذكرناه من الدلائل العقلية ، وأيضا فإنه تعالى قال عقيب هذه الآية (مثل نوره) فأضاف النور إلى نفسه إضافة الملك إلى مالكة ، فهذا يدل على أنه في ذاته ليس بنور ، بل هو خالق النور .

بقي أن يقال : فما مقتضى حسن إطلاق لفظ النور عليه ؟ فنقول فيه وجوه : الأول : قرأ بعضهم (لله نور السموات والأرض) وعلى هذه الفراماة فالشبهة زائلة ، والثاني : أنه سبحانه منور الأنوار ومبدعها وخالفها ؛ فلهذا التأويل حسن لإطلاق النور عليه . والثالث : أن بحكمته حصلت مصالح العالم ، وانتظمت مهمات الدنيا والآخرة ، ومن كان ناظما للمصالح وساعيا في الخيرات فقد يسمى بالنور ، يقال : فلان نور هذه البلد ، إذا كان موصوفا بالصفة المذكورة . والرابع : أنه هو الذي تفضل على عباده بالإيمان والهداية والمعرفة ، وهذه الصفات من جنس الأنوار ، وبدل عليه القرآن والأخبار : أما القرآن فنقوله تعالى في آخر الآية (نور على

نور يهدى الله لنوره من يشاء) وأما الأخبار فكثيرة : —

الخبر الأول : ما روى أبو أمامة الباهلي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله .

الخبر الثاني : عن أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « هل تدرون أى الناس أكيس ؟ قالوا : الله ورسوله أعلم ، قال : أ أكثرهم للموت ذكرا ، وأحسنهم له استعدادا قالوا : يا رسول الله ، هل لذلك من علامة ؟ قال : نعم ، التجافى عن دار الغرور ، والانابة إلى دار الخلود ، فإذا دخل النور فى القلب انفسح واتسع للاستعداد قبل نزول الموت » .

الخبر الثالث : عن ابن مسعود قال : تلا النبي صلى الله عليه وسلم قوله تعالى : (أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه) فقلت : يا رسول الله كيف يشرح الله صدره ؟ قال : إذا دخل النور القلب انشرح وانفسح ، فقلت : ما علامة ذلك يا رسول الله ؟ قال : الانابة إلى دار الخلود ، والتجافى عن دار الغرور ، والتأهب للموت قبل نزول الموت .

الخبر الرابع : عن أنس رضى الله عنه قال : بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشى فى طريق إذ لقيه جارية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : كيف أصبحت يا حارثة ؟ قال : أصبحت والله مؤمنا حقا ، فقال عليه الصلاة والسلام : أنظر ما تقول ، فإن لكل حق حقيقة ، فما حقيقة إيمانك ؟ فقال عرفت نفسى عن الدنيا ، وأمهرت لىلى ، وأظلمات نهارى وكأنى أنظر إلى عرش ربى بارزا ، وكأنى أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون فيها ، وإلى أهل النار يتعاونون فيها ، فقال عليه الصلاة والسلام : عرفت فالزم ، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من سره أن ينظر إلى رجل نور الله الإيمان فى قلبه فلينظر إلى هذا » ثم قال : يا رسول الله ، ادع الله لى بالشهادة ، فدعاه ، فنودى بعد ذلك : يا خيل الله اركبى ، فكان أول فارس ركب ، فاستشهد فى سبيل الله .

الخبر الخامس : عن ابن عباس رضى الله عنه قال : بينما أنا جالس عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ سمع صوتا من فوقه ، فرفع رأسه إلى السماء فقال : إن هذا الباب من السماء قد فتح ، وما فتح قط ، فنزل منه ملك فقال : يا محمد أبشر بنورين لم يؤتهما أحد من قبلك : فاتحة الكتاب ، وخواتيم سورة البقرة .

الخبر السادس : عن يعلى بن منبه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يمر المؤمن على الصراط يوم القيامة فتناديه النار : « جز عنى يا مؤمن فقد أطفأ نورك لهى »

الخبر السابع : عن نافع عن عبد الله بن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول « اللهم بك نصبح ، وبك نمسى ، وبك نحيا ، وبك نموت ، وإليك النشور ، اللهم اجعلني من أفضل عبادك عندك حظا ونصيبا ، في كل خير تقسمه اليوم : من نور تهدي به ، أو رحمة تنشرها ، أو رزق تبسطه ، أو ضرر تكشفه ، أو بلاء تدفعه ، أو سوء ترفعه ، أو فتنة تصرفها » .

الخبر الثامن : عن علي بن أبي طالب عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن أهل الجنة فقال : « أهل الجنة شعث رؤسهم ، وسخة ثيابهم ، لو قسم نور أحدهم على أهل الأرض لوسعهم » .

الخبر التاسع : عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم : أن أهل الجنة كل أشعث أغبر ذى طمرين إذا استأذنوا على الأمرام لم يؤذن لهم ، وإذا خطبوا النساء لم ينسكحوا ، وإذا قالوا لم ينصت لقولهم ، حاجة أحدهم تلجلج في صدره ، لو قسم نوره على أهل الأرض لوسعهم .

الخبر العاشر : عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الله عز وجل يقول : نوري هداى ، و « لا إله إلا الله » كلمتى ، فمن قالها أدخلته حصنى ومن أدخلته حصنى فقد أمن .

الخبر الحادى عشر : عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يدعو « أعوذ بكلمات الله التامة ، وينوره الذى أشرقت له الأرض ، وأضاءت به الظلمات ، من زوال نعمتك ، ومن تحول عافيتك ، ومن لجأة نعمتك ، ومن درك الشقاء وشر قد سبق » .

الخبر الثانى عشر : عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول « اللهم اجعل في قلبى نورا ، وفى سمى نورا ، وفى بصرى نورا ، والحديث مشهور .

المسئلة السابعة : فى لفظ الصورة ، وفيه أخبار : الخبر الأول : عن أبي هريرة رضى الله عنه ، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن الله خلق آدم على صورته » وعن ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا تقبحوا الوجه فان الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن » قال اسحاق بن راهويه : صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الله خلق آدم على صورة الرحمن » .

لفظ الصورة

الخبر الثاني : عن معاذ بن جبل قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات غدوة فقال له قائل : ما رأيك أسفر وجهك مثل الغداة ، قال : « وما أبالي ، وقد بدالى ربى فى أحسن صورة فقال : فيم يختصم الماء الأعلى يا محمد ؟ قلت : أنت أعلم أى ربى ، فوضع كفه بين كفتى فوجدت بردها فعلبت ما فى السموات والأرض .

واعلم أن العلماء ذكروا فى تأويل هذه الاخبار وجوها : (الأول) أن قوله « إن الله خلق آدم على صورته » الضمير عائد إلى المضروب ، يعنى أن الله تعالى خلق آدم على صورة المضروب ، فوجب الاحتراز عن تقييح وجه ذلك المضروب (الثانى) أن المراد أن الله خلق آدم على صورته التى كان فى آخر أمره ، يعنى أنه ما تولد عن نطفة ودم وما كان جنينا ورضيعا ، بل خلقه الله رجلا كاملا دفعة واحدة (الثالث) أن المراد من الصورة الصفة يقال صورة هذا الأمر كذا ، أى : صفته ، فقوله « خلق الله آدم على صورة الرحمن » أى : خلقه على صفته فى كونه خليفة له فى أرضه متصرفا فى جميع الاجسام الأرضية ، كما أنه تعالى نافذ القدرة فى جميع العالم .

اطلاق
الجوهر
على أنه لا يوجد

المسئلة الثامنة : الفلاسفة قد يطلقون لفظ « الجوهر » على ذات الله تعالى ، وكذلك النصارى ، والمتكلمون يمتنعون منه ، أما الفلاسفة فقالوا : المراد من الجوهر الذات المستغنى عن المحل والموضوع ، والله تعالى كذلك ، فوجب أن يكون جوهرًا ، فالجوهر فوعلى وإشتقاقه من الجهر ، وهو الظهور ، فسمى الجوهر جوهرًا لكونه ظاهرًا بسبب شخصيته وحجميته ، فكونه جوهرًا عبارة عن كونه ظاهر الوجود ، وأما حجميته فليست نفس الجوهر ، بل هى سبب لكونه جوهرًا وهو ظهور وجوده ، والحق سبحانه وتعالى أظهر من كل ظاهر بحسب كثرة الدلائل على وجوده ، فكان أولى الأشياء بالجوهريه هو هو ، وأما المتكلمون فقالوا : أجمع المسلمون على الإمتناع من هذا اللفظ فوجب الامتناع منه .

اطلاق الجسم
لا يوجد

المسئلة التاسعة : أطلق أكثر الكرامية لفظ « الجسم » على الله تعالى فقالوا : لانريد به كونه مركبا مؤلفا من الأعضاء ، وإنما نريد به كونه موجودا قائما بالنفس غنيا عن المحل وأما سائر الفرق فقد أطبقوا على إنكار هذا الاسم .

ولنا مع الكرامية مقامان : المقام الأول : أنا لا نسلم أنهم أرادوا بكونه جسما معنى غير الطول والعرض والعمق ، وكيف لا نقول ذلك وأنهم يقولون : أنه تعالى فوق العرش ، ولا يقولون إنه فى الصفر مثل الجوهر الفرد ، والجزء الذى لا يتجزأ ، بل يقولون : إنه

أعظم من العرش ، وكل ما كان كذلك كانت ذاته ممتدة من أحد جانبي العرش إلى الجانب الآخر فكان طويلا عريضا عميقا ، فكان جسما بمعنى كونه طويلا عريضا عميقا ، ثبت أن قولهم إنا أردنا بكونه جسما معنى غير هذا المعنى كذب محض وتزوير صرف . المقام الثاني : أن نقول : لفظ الجسم لفظ يوهم معنى باطلا ، وليس في القرآن والأحاديث ما يدل على وروده فوجب الإمتناع منه ، لاسيما والمتكلمون قالوا : لفظ الجسم يفيد كثرة الأجزاء بحسب الطول والعرض والعمق ، فوجب أن يكون لفظ الجسم يفيد أصل هذا المعنى .

اطلاق الآية .
المسئلة العاشرة : في إطلاق لفظ « الآنية » على الله تعالى : اعلم أن هذه اللفظة تستعملها الفلاسفة كثيرا ، وشرحه بحسب أصل اللغة أن لفظه « إن » في لغة العرب تفيد التأكيد والقوة في الوجود ، ولما كان الحق سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته ، وكان واجب الوجود أكمل الموجودات في تأكيد الوجود ، وفي قوة الوجود ، لا جرم أطلقت الفلاسفة بهذا التأويل لفظ الآنية عليه .

اطلاق و الماهية .
المسئلة الحادية عشرة : في إطلاق لفظ الماهية عليه : اعلم أن لفظ « الماهية » ليس لفظا مفردا بحسب أصل اللغة ، بل الرجل إذا أراد أن يسأل عن حقيقة من الحقائق فانه يقول : ما تلك الحقيقة وما هي ؟ وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول : أرنا الأشياء كما هي ، فلما كثر السؤال عن معرفة الحقائق بهذه اللفظة جعلوا يجمعون قولنا ماهي كاللفظة المفردة ، ووضعوا هذه اللفظة بإزاء الحقيقة فقالوا ماهية الشيء أي حقيقته المخصوصة وذاته المخصوصة .

اطلاق لفظ الحق .
المسئلة الثانية عشرة : في إطلاق لفظ « الحق » اعلم أن هذا اللفظ إن أطلق على ذات الشيء كان المراد كونه موجودا وجردا حقيقيا في نفسه والدليل عليه أن الحق مقابل للباطل والباطل هو المعدوم قال لبيد : —

ألا كل شيء ما خلا الله باطل

فلما كان مقابل الحق هو المعدوم وجب أن يكون الحق هو الموجود ، وأما إن أطلق لفظ الحق على الاعتقاد كان المراد أن ذلك الاعتقاد صواب مطابق للشيء في نفسه ، وإنما سمي هذا الاعتقاد بالحق لأنه إذا كان صوابا مطابقا كان واجب التقرير والإبقاء ، وأما أن أطلق لفظ الحق على القول والخبر كان المراد أن ذلك الاخبار صدق مطابق لأنه إذا كان كذلك كان ذلك القول واجب التقرير والإبقاء ، إذا ثبت هذا فنقول : إن الله تعالى هو المستحق لاسم الحق ، أما بحسب ذاته فلأنه هو الموجود الذي يتمتع بعدمه وزواله . وأما بحسب

الاعتقاد فلان اعتقاد وجوده ووجوبه هو الاعتقاد الصواب المطابق الذي لا يتغير عن هذه الصفة، وأما بحسب الأخبار والذكر فلان هذا الخبر أحق الأخبار بكونه صدقا واجب التقرير، فثبت أنه تعالى هو الحق بحسب جميع الاعتبارات والمفهومات والله الموفق الهادي .

القسم الثاني من هذا الباب الاسماء الدالة على كيفية الوجود :-

اعلم أن الكلام في هذا الباب يجب أن يكون مسبوفا بمقدمات عقلية .

كونه تعالى
أزليا .

المقدمة الأولى : اعلم أن كونه تعالى أزليا أبديا لا يوجب القول بوجود زمان لا آخر له ، وذلك لأننا نقول : كون الشيء دائم الوجود في ذاته إما أن يتوقف على حصوله في زمان أولا يتوقف عليه ، فإن لم يتوقف عليه فهو المقصود ، لأن على هذا التقدير يكون تعالى أزليا أبديا من غير حاجة إلى القول بوجود زمان آخر ، وأما أن يتوقف عليه فنقول : ذلك الزمان إما أن يكون أزليا أو لا يكون فإن كان ذلك الزمان أزليا فالتقدير هو أن كونه أزليا لا يتقرر إلا بسبب زمان آخر فحينئذ يلزم افتقار الزمان إلى زمان آخر فيلزم التسلسل ، وأما ان قلنا أن ذلك الزمان ليس أزليا فحينئذ قد كان الله أزليا موجودا قبل ذلك الزمان ، وذلك يدل على أن الدوام لا يقتصر إلى وجود زمان آخر ، وهو المطلوب ، فثبت أن كونه تعالى أزليا لا يوجب الاعتراف بكون الزمان أزليا .

كونه تعالى
باقيا .

المقدمة الثانية : أن الشيء كلما كان أزليا كان باقيا ، لكن لا يلزم من كون الشيء باقيا كونه أزليا ، ولفظ « الباقي » ورد في القرآن قال الله تعالى (ويبقى وجه ربك) وأيضا قال تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) والذي لا يصير هالكا يكون باقيا لا محالة ، وأيضا قال تعالى (هو الأول والآخر) فجملة أولا لسكل ما سواه ، وما كان أولا لسكل ما سواه امتنع أن يكون له أول ؛ إذ لو كان له أول لامتنع أن يكون أولا لأول نفسه ، ولو كان له آخر لامتنع كونه آخر الآخر نفسه ، فلما كان أولا لسكل ما سواه وكان آخر لسكل ما سواه امتنع أن يكون له أول وآخر ، فهذا اللفظ يدل على كونه تعالى أزليا لا أول له ، أبديا لا آخر له .

المقدمة الثالثة : لو كان صانع العالم محدثا لافتقر إلى صانع آخر ، ولزم التسلسل ، وهو محال فهو قديم ، وإذا ثبت أنه قديم وجب أن يمتنع زواله ، لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه .

إذا ثبتت هذه المقدمات فلنشرع في تفسير الاسماء :-

اسمه تعالى
القديم .

الاسم الأول : القديم ، واعلم أن هذا اللفظ يفيد في أصل اللغة طول المدة ، ولا يفيد نفي الأولية يقال : دار قديم إذا طالت مدته ، قال الله تعالى (حتى عاد كالعرجون القديم) وقال (انك لفي ضلالك القديم) .

الاسم الثاني: الأزلى، وهذا اللفظ يفيد الانتساب إلى الأزل، فهذا يوهم أن الأزل شيء. حصل ذات الله فيه، وهذا باطل، إذ لو كان الأمر كذلك لكانت ذات الله مفتقرة إلى ذلك الشيء. ومحتاجة إليه، وهو محال، بل المراد وجود لا أول له البتة.

اسمه تعالى
الأزلى

الاسم الثالث: قولنا لا أول له، وهذا اللفظ صريح في المقصود، واختلفوا في أن قولنا لا أول له صفة ثبوتية أو عدمية، قال بعضهم: إن قولنا لا أول له إشارة إلى نفي العدم السابق ونفي النفي إثبات، فقولنا لا أول له وإن كان بحسب اللفظ عدما إلا أنه في الحقيقة ثبوت، وقال آخرون: أنه مفهوم عدمي، لأنه نفي لكون الشيء مسبوqa بالعدم، وفرق بين العدم وبين كونه مسبوqa بالعدم، فكونه مسبوqa بالعدم كيفية ثبوتية، فقولنا لا أول له سلب لتلك الكيفية الثبوتية، فكان قولنا لا أول مفهوما عدميا، وأجاب الأولون عنه بأن كونه مسبوqa بالعدم لو كان كيفية وجودية زائدة على ذاته لكانت تلك الكيفية الزائدة حادثة، فكانت مسبوqa بالعدم، فكان كونها كذلك صفة أخرى، ولزم التسلسل، وهو محال.

عدم أوليته
تعالى

الاسم الرابع: الأبدى، وهو يفيد الدوام بحسب الزمان المستقبل.

اسمه تعالى
الأبدى
والسرمدى

الاسم الخامس: السرمدى، واشتقاق هذه اللفظة من السرد، وهو التوالى والتعاقب، قال عليه الصلاة والسلام في الأشهر الحرم: « واحد فرد وثلاثة سرد « أى: متعاقبة، ولما كان الزمان إنما يبقى بسبب تعاقب أجزائه وتلاحق أبعاضه وكان ذلك التعاقب والتلاحق مسمى بالسرد أدخلوا عليه الميم الزائدة ليفيد المبالغة في ذلك المعنى.

إذا عرفت هذا فنقول: الأصل في لفظ السرمد أن لا يقع لإعلى الشيء الذى تحدث أجزاؤه بعضها عقب البعض، ولما كان هذا المعنى في حق الله تعالى محالا كان إطلاق لفظ السرمدى عليه مجازا، فإن ورد في الكتاب والسنة أطلقناه وإلا فلا.

الاسم السادس: المستمر، وهذا بناء الاستفعال، وأصله المرور والذهاب، ولما كان بقاء الزمان بسبب مرور أجزائه بعضها عقب البعض لا جرم أطلقوا المستمر، إلا أن هذا إنما يصدق في حق الزمان، أما في حق الله فهو محال؛ لأنه باق بحسب ذاته المعينة لا بحسب تلاحق أبعاضه وأجزائه.

المستمر

الاسم السابع: الممتد وسميت المدة مدة لأنها تمتد بحسب تلاحق أجزائها وتعاقب أبعاضها فيكون قولنا في الشيء، إنه امتد وجوده إنما يصح في حق الزمان والزمانيات، أما في حق الله تعالى فعلى المجاز.

الاسم الثامن : لفظ الباقي ، قال تعالى (ويبقى وجه ربك) واعلم أن كل ما كان أزليا كان باقيا ^{اسمه تعالى الباقي} ولا ينعكس ، فقد يكون باقيا ولا يكون أزليا ولا أبديا كما في الأجسام والاعراض الباقية ، ومن الناس من قال : لفظ الباقي يفيد الدوام ، وعلى هذا الا يصح وصف الأجسام بالباقي ، وليس الأمر كذلك ، لا طباق أهل العرف على قول بعضهم لبعض أبقاك الله .

الاسم التاسع : الدائم ، قال تعالى (أكلها دائم) ولما كان أحق الأشياء بالدوام هو الله ^{الدائم} كان الدائم هو الله .

الاسم العاشر : قولنا « واجب الوجود لذاته » ومعناه أن ماهيته وحقيقته هي الموجبة ^{واجب الوجود} لوجوده ، وكل ما كان كذلك فإنه يكون ممتنع العدم والفناء ، واعلم أن كل ما كان واجب الوجود لذاته وجب أن يكون قديما أزليا ، ولا ينعكس ؛ فليس كل ما كان قديما أزليا كان واجب الوجود لذاته ، لأنه لا يبعد أن يكون الشيء معللا بعلة أزلية أبدية ، فينبتدح يجب كونه أزليا أبديا بسبب كون علته كذلك ، فهذا الشيء يكون أزليا أبديا مع أنه لا يكوف واجب الوجود لذاته ، وقولهم بالفارسية « خدای » معناه أنه واجب الوجود لذاته لأن قولنا « خدای » كلمة مركبة من لفظتين في الفارسية أحدهما : خود ، ومعناه ذات الشيء ونفسه وحقيقته والثانية قولنا « آی » ومعناه جاء ، فقولنا « خدای » معناه أنه بنفسه جاء ، وهو إشارة إلى أنه بنفسه وذاته جاء إلى الوجود لا بغيره ، وعلى هذا الوجه فيصير تفسير قولهم « خدای » أنه لذاته كان موجودا .

الاسم الحادي عشر : السكائن ، واعلم أن هذا اللفظ كثير الورد في القرآن بحسب صفات ^{السكائن} الله تعالى ، قال الله تعالى (وكان الله على كل شيء مقتدرا) وقال ان الله (كان عليا حكيا) وأما ورود هذا اللفظ بحسب ذات الله تعالى فهو غير وارد في القرآن . لكنه وارد في بعض الأخبار ، روى في الادعية المأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم « ياكائنا قبل كل كون ، وباحاضرا مع كل كون ، وباباقيا بعد انقضاء كل كون » أو لفظ يقرب معناه مما ذكرناه ويناسبه من بعض الوجوه واعلم أن ههنا بحثا لطيفا نحويا : وذلك أن النحويين أطبقوا على أن لفظ « كان » على قسمين : أحدهما : الذي يكون تاما ، وهو بمعنى حدث ووجد وحصل ، قال تعالى (كنتم خير أمة) أي حدثتم ووجدتم خير أمة . والثاني : الذي يكون ناقصا كقولك « كان الله عليا حكيا » ، فإن لفظ كان بهذا التفسير لا بد له من مرفوع ومنصوب ، وانفقرا على أن كان على كلا التقديرين فعل ، إلا أنهم قالوا : انه على الوجه الأول فعل تام ، وعلى الثاني فعل ناقص ، فقلت للقوم : لو كانت هذه اللفظة فعلا لسكان دالا على حصول حدث في زمان معين

ولو كان كذلك لسكننا إذا أسندناه إلى اسم واحد لسكان حينئذ قد دل على حصول حدث لذلك الشيء ، وحينئذ يتم الكلام ، فكان يجب أن يستغنى عن ذكر المنصوب ، وعلى هذا التقدير يصير فعلا تاما . فثبت أن القول بأن هذه الكلمة الناقصة فعل يوجب كونها تامة غير ناقصة ، وما أفضى ثبوته إلى نفيه كان باطلا . فكان القول بأن هذه الكلمة ناقصة كلاما باطلا ، ولما أوردت هذا السؤال عليهم بقى الأذكياء من النحويين والفضللاء منهم متحيرين فيه زمانا طويلا ، وما أفلحوا في الجواب ، ثم لما تأملت فيه وجدت الجواب الحقيقى الذى يزيل الشبهة ، وتقديره أن نقول : لفظ « كان » لا يفيد إلا إحدوث والحصول والوجود ، إلا أن هذا على قسمين : منه ما يفيد حدوث الشيء فى نفسه ، ومنه ما يفيد موصوفية شيء بشىء آخر . أما القسم الأول : فان لفظ « كان » يتم بإسناده إلى ذلك الشيء الواحد لأنه يفيد أن ذلك الشيء قد حدث وحصل ، وأما القسم الثانى فإنه لا يتم فائدته إلا بذكر الاسمين ، فإنه إذا ذكر كان معناه حصول موصوفية زيد بالعلم ولا يمكن ذكر موصوفية هذا بذاك إلا عند ذكرهما جميعا ، فلا جرم لا يتم المقصود إلا بذكرهما ، فقولنا : « كان زيد عالما » ، معناه أنه حدث وحصل موصوفية زيد بالعلم ، فثبت بما ذكرنا أن لفظ الكون يفيد الحصول والوجود فقط ، إلا أنه فى القسم الأول يكفيه إسناده إلى اسم واحد ، وفى القسم الثانى لا بد من ذكر الاسمين ، وهذا من اللطائف النفيسة فى علم النحو ، إذا عرفت هذا فنقول : فعلى هذا التقدير لا فرق بين الكائن والموجود فوجب جواز إطلاقه على الله تعالى .

القسم الثالث : من أقسام الصفات الحقيقية : -

الصفة التى تكون مغايرة للوجود ولكيفيات الوجود .

الصفة المغايرة
للوجود
مذهب نفاة
الصفات

اعلم أن هذا البحث مبنى على أنه هل يجوز قيام هذه الصفات بذات الله تعالى ؟ فالمعتزلة والفلاسفة ينكرونه أشد الإنكار ، ويحتجون عليه بوجوه : -

الأول : أن تلك الصفة إما أن تكون واجبة لذاتها أو ممكنة لذاتها ، والقسمان باطلان ، فبطل القول بالصفات ، وإنما قلنا أنه يمتنع كونها واجبة لذاتها لوجهين (الأول) أنه ثبت فى الحكمة أن واجب الوجود لذاته لا يكون إلا واحدا (الثانى) أن الواجب لذاته هو الذى يكون غنيا عما سواه ، والصفة هى التى تكون مفتقرة إلى الموصوف ، فالجمع بين الوجوب الذاتى وبين كونه صفة للغير محال ، وإنما قلنا إنه لا يجوز أن يكون ممكنة لذاته لوجهين (الأول) أن الممكن لذاته لا بد له من سبب ، وسببه لا يجوز أن يكون غير ذات الله ، لأن

تلك الذات لما امتنع خلوها عن تلك الصفة ، وتلك الصفة مفتقرة إلى الغير لزم كون تلك الذات مفتقرة إلى الغير . وما كان كذلك كان ممكنا لذاته فيلزم أن يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته ، وهو محال ، ولا يجوز أن يكون هو ذات الله تعالى ؛ لأنها قابلة لتلك الصفة فلو كانت مؤثرة فيها لزم كون الشيء الواحد بالنسبة إلى الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا ، وهو محال ؛ لما ثبت أن الشيء الواحد لا يصدر عنه إلا أثر واحد ، والفعل والقبول أثران مختلفان (الثاني) أن الأثر مفتقر إلى المؤثر ، فافتقاره إليه إما أن يكون بعد حدوثه ، أو حال حدوثه ، أو حال عده ، والأول باطل . وإلا لكان تأثير ذلك المؤثر في إيجاد تحصيله للحاصل ، وهو محال ، فبقى القسمان الآخران ، وذلك يقتضى أن يكون كلما كان الشيء أثرا لغيره كان حادثا ، فوجب أن يقال : الشيء الذى لا يكون حادثا فإنه لا يكون أثرا للغير ، فثبت أن القول بالصفات باطل .

الحجة الثانية على نفي الصفات : قالوا : إن تلك الصفات إما أن تكون قديمة أو حادثة والأول باطل لأن القدم صفة ثبوتية على ما بيناه ، فلو كانت الصفات قديمة لكانت الذات مساوية للصفات فى القدم ، ويكون كل واحد منهما مخالفا للآخر بخصوصية ماهيته المعينة وما به المشاركة غير ما به المخالفة ، فيكون كل واحد من تلك الأشياء القديمة مركبا من جزأين ثم نقول : ويجب أن يكون كل واحد من ذينك الجزأين قديما لأن جزء ماهية القديم يجب أن يكون قديما ، وحينئذ يكون ذانك الجزآن يتشاركان فى القدم ويختلفان بالخصوصية ، فيلزم كون كل واحد منهما مركبا من جزأين ، وذلك محال لأنه يلزم أن يكون حقيقة الذات وحقيقة كل واحدة من تلك الصفات مركبة من أجزاء غير متناهية وذلك محال ، وإنما قلنا إنه يتمتع كون تلك الصفات حادثة لوجوه : (الأول) : أن قيام الحوادث بذات الله محال ، لأن تلك الذات إن كانت كافية فى وجود تلك الصفة أو دوام عدمها لزم دوام وجود تلك الصفة أو دوام عدمها بدوام تلك الذات ، وإن لم تكن كافية فيه حينئذ تكون تلك الذات واجبة الاتصاف بوجود تلك الصفة أو عدمها ، وذلك الوجود والعدم يكونان موقوفين على شيء منفصل ، والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على الغير ، والموقوف على الغير ممكن لذاته ، ينتج أن الواجب لذاته ممكن لذاته ، وهو محال . (والثانى) أن ذاته لو كانت قابلة للحوادث لكانت قابلة لتلك الحوادث من لوازم ذاته ، فحينئذ يلزم كون تلك القابلية أزلية لأجل كون تلك الذات أزلية ، لكن يتمتع كون قابلية الحوادث أزلية ؛ لأن قابلية الحوادث مشروط بإمكان وجود الحوادث ، وإمكان وجود الحوادث فى الأزل محال ، فكان وجود

قابليتها في الأزل محالاً . (الثالث) أن تلك الصفات لما كانت حادثة الإله الموصوف بصفات الإلهية موجودا قبل حدوث هذه الصفات ، فحينئذ تكون هذه الصفات مستغنى عنها في ثبوت الإلهية ، فوجب نفيها ، ثبت أن تلك الصفات إما أن تكون حادثة أو قديمة ، وثبت فسادهما فثبت إمتناع وجود الصفة .

الحجة الثالثة : أن تلك الصفات إما أن تكون بحيث تتم الإلهية بدونها أو لا تتم ، فإن كان الأول كان وجودها فضلا زائدا ، فوجب نفيها ، وإن كان الثاني كان الإله مفتقرا في تحصيل صفة الإلهية إلى شيء آخر ، والمحتاج لا يكون إلها .

الحجة الرابعة : ذاته تعالى إما أن تكون كاملة في جميع الصفات المعتبرة في المدائح والسجالات ، وإما أن لا تكون ، فإن كان الأول فلا حاجة إلى هذه الصفات ، وإن كان الثاني كانت تلك الذات ناقصة في ذاتها مستكملة بغيرها ، وهذه الذات لا يليق بها صفة الإلهية .

الحجة الخامسة : لما كان الإله هو مجموع الذات والصفات فحينئذ يكون الإله مجزا مبعضا منقسما ، وذلك بعيد عن العقل ؛ لأن كل مركب ممكن لا واجب .

الحجة السادسة : أن الله تعالى كفر النصارى في التثليث ، فلا يخلو إما أن يكون لأنهم قالوا بإثبات ذوات ثلاثة ، أو لأنهم قالوا بالذات مع الصفات ، والأول لا يقوله النصارى ، فيمتنع أن يقال إن الله كفرهم بسبب مقالة هم لا يقولون بها ، فبقي الثاني ، وذلك بوجب أن يكون القول بالصفات كفرا .

فهذه الوجوه يتمسك بها نفاة الصفات ، وإذا كان الأمر كذلك فعلى هذا التقدير يمتنع أن يحصل لله تعالى اسم بسبب قيام الصفة الحقيقية به .

المسألة الثانية في دلائل مثنى القول بالصفات : اعلم أنه ثبت أن إله العالم يجب أن يكون عالما قادرا حيا ، فنقول يمتنع أن يكون علمه وقدرته نفس تلك الذات ، ويدل عليه وجوه (الأول) أنا ندرك تفرقة ضرورية بديهية بين قولنا : ذات الله ذات ، وبين قولنا : ذات الله عالمة قادرة ، وذلك يدل على أن كونه عالما قادرا ليس نفس تلك الذات (الثاني) أنه يمكن العلم بكونه موجودا مع الذهول عن كونه قادرا وعالما ، وكذلك يمكن أن يعلم كونه قادرا مع الذهول عن كونه عالما ، وبالعكس ، وذلك يدل على أن كونه عالما قادرا ليس نفس تلك الذات (الثالث) أن كونه عالما عام التعلق بالنسبة إلى الواجب والممتنع والممكن ، وكونه قادرا ليس عام التعلق بالنسبة إلى الأقسام الثلاثة ، بل هو مختص بالجائز فقط ، ولولا

الفرق بين العلم وبين القدرة وإلا لما كان كذلك (الرابع) أن كونه تعالى قادرا يؤثر في وجود المقدور، وكونه عالما لا يؤثر، ولولا المغايرة وإلا لما كان كذلك (الخامس) أن قولنا: موجود، يناقضه قولنا: ليس بوجود، ولا يناقضه قولنا: ليس بعالم، وذلك يدل على أن المنفي بقولنا: ليس بوجود مغاير للنتي بقولنا: ليس بعالم، وكذا القول في كونه قادرا.

فهذه دلائل واضحة على أنه لا بد من الاقرار بوجود الصفات لله تعالى، إلا أنه بقي أن يقال: لم لا يجوز أن تكون هذه الصفات صفات نسبية وإضافية فالمعنى من «كونه قادرا» كونه بحيث يصح منه الابداع، وتلك الصحة معللة بذاته، و«كونه عالما» معناه الشعور والادراك، وذلك حالة نسبية إضافية، وتلك النسبية الحاصلة معللة بذاته المخصوصة، وهذا تمام الكلام في هذا الباب.

المسئلة الثالثة: أنا إذا قلنا باثبات الصفات الحقيقية فنقول: الصفة الحقيقية إما أن تكون صفة يلزمها حصول النسبة والاضافة، وهي مثل العلم والقدرة، فإن العلم صفة يلزمها كونها متعلقة بالمعلوم، والقدرة صفة يلزمها صحة تعلقها بايجاد المقدور، فهذه الصفات وإن كانت حقيقية إلا أنه يلزمها لوازم من باب النسب والاضافات.

أما الصفة الحقيقية العارية عن النسبة والاضافة في حق الله تعالى فليست إلا صفة الحياة فلنبحث عن هذه الصفة فنقول: قالت الفلاسفة: الحى هو الدراك الفعال، إلا أن الدراكية صفة نسبية والفعالية أيضا كذلك، وحيث لا تكون الحياة صفة مغايرة للعلم والقدرة على هذا القول، وقال المتكلمون إنها صفة باعتبارها يصح أن يكون عالما قادرا، واحتجوا عليه بأن الذوات متساوية في الذاتية ومختلفة في هذه الصحة، فلا بد وأن تكون تلك الذوات مختلفة في قبول صفة الحياة، فوجب أن تكون صحيحة لأجل صفة زائدة، فيقال لهم: قد دللنا على أن ذات الله تعالى مخالفة لسائر الذوات لذاته المخصوصة، فسقط هذا الدليل، وأيضا الذوات مختلفة في قبول صفة الحياة، فوجب أن يكون صحة قبول الحياة لصفة أخرى. ولزم التسلسل، ولا جواب عنه إلا أن يقال: إن تلك الصحة من لوازم الذات المخصوصة فاذكروا هذا الكلام في صحة العالميه، وقال قوم ثالث: معنى كونه حيا أنه لا يمتنع أن يقدر ويعلم، فهذا عبارة عن نقي الامتناع، ولكن الامتناع عدم، فنفيه يكون عدما للعدم، فيكون ثبوتا، فيقال لهم: هذا مسلم، لكن لم لا يجوز أن يكون هذا الثبوت هو تلك الذات المخصوصة؟ فإن قالوا: الدليل عليه أنا فنقل تلك الذات مع الشك في كونها حية، فوجب أن يكون كونها حية مغايرا

لنلك الذات ، فيقال لهم : قد دللنا على أنا لا نعقل ذات الله تعالى تعقلا ذاتيا ، وإنما نتعقل تلك الذات تعقلا عرضيا ، وعند هذا يسقط هذا الدليل ، فهذا تمام الكلام في هذا الباب .

المسئلة الرابعة : لفظ الحى وارد في القرآن ، قال الله تبارك وتعالى (الله لا إله إلا هو الحى القيوم) وقال (وعنت الوجوه للحى القيوم) وقال (هو الحى لا إله إلا هو فادعوه مخلصين له الدين) فان قيل : الحى معناه الدراك الفعال أو الذى لا يمتنع أن يعلم ويقدر ، وهذا القدر ليس فيه مدح عظيم ، فما السبب فى أن ذكره الله تعالى فى معرض المدح العظيم ؟ فالجواب إن التمدح لم يحصل بمجرد كونه حيا ، بل بمجموع كونه حيا قيوما ، وذلك لأن القيوم هو القائم باصلاح حال كل ما سواه ، وذلك لا يتم إلا بالعلم التام والقدرة التامة ، والحى هو الدراك الفعال ، فقوله « الحى » يعنى كونه دراكا فعلا ، وقوله « القيوم » يعنى كونه دراكا لجميع الممكنات فعلا بجميع المحدرات والممكنات ، فحصل المدح من هذا الوجه .

الله تعالى الحى

الباب الخامس

فى الاسماء الدالة على الصفات الاضافية

(اعلم) أن الكلام فى هذا الباب يجب أن يكون مسبوqa بمقدمة عقلية ، وهى أن التكوين هل هو نفس المكون أم لا ؟ قالت المعتزلة والاشعرية : التكوين نفس المكون ، وقال آخرون إنه غيره ، واحتج النفاة بوجوه : -

الاسم الدال على الصفات الاضافية

الحجة الاولى : أن الصفة المسماة بالتكوين إما أن تؤثر على سبيل الصحة أو على سبيل الوجوب ، فان كان الاول فتلك الصفة هى القدرة لا غير ، وإن كان الثانى ازم كونه تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار .

الحجة الثانية : أن تلك الصفة المسماة بالتكوين إن كانت قديمة ازم من قدمها قدم الآثار وإن كانت محدثة افتقر تكوينها ، إلى تكوين آخر وازم التسلسل .

الحجة الثالثة : أن الصفة المسماة بالقدرة إما أن يكون لها صلاحية التأثير عند حصول سائر شرائط من العلم والارادة أو ليس لها هذه الصلاحية ، فان كان الاول فحينئذ تكون القدرة كافية فى خروج الأثر من العدم إلى الوجود ، وعلى هذا التقدير فلا حاجة إلى إثبات صفة أخرى ، وإن كان الثانى فحينئذ القدرة لا تكون لها صلاحية التأثير ، فوجب أن لا تكون القدرة قدرة ، وذلك يوجب التناقض .

واحتج مثبتو قدم الصفة بأن القادر على الفعل قد يوجد وقد لا يوجد، ألا ترى أن الله تعالى قادر على خلق ألف شمس وقر على هذه السماء إلا أنه ما يوجد، وصحة هذا النفي والاثبات يدل على أن المعقول من كونه موجدا مغاير للمعقول من كونه قادرا، ثم نقول: كونه موجدا إما أن يكون معناه دخول الأثر في الوجود أو يكون أمرا زائدا، والأول باطل لأننا نعلم دخول هذا الأثر في الوجود بكون الفاعل موجدا له، ألا ترى أنه إذا قيل: لم وجد العالم؟ قلنا: لأجل أن الله أوجده، فلو كان كون الموجد موجدا له معناه نفس هذا الأثر لكان تعليل وجود الأثر بالموجدية يقتضى تعليل وجوده نفسه، ولو كان معللا بنفسه لامتنع إسناده إلى الغير، فثبت أن تعليل الموجدية بوجود الأثر يقتضى نفي الموجدية، وما أنضى ثبوته إلى نفيه كان باطلا، فثبت أن تعليل الموجدية بوجود الأثر كلام باطل، فوجب أن يكون كون الموجد موجدا أمرا مغايرا لكون الفاعل قادرا لوجود الأثر، فثبت أن التكوين غير المكون.

إذا عرفت هذا الأصل فنقول: القائلون بأن التكوين نفس المكون قالوا: معنى كونه تعالى خالقا رازقا محيا يمينا ضارا نافعا عبارة عن نسبة مخصوصة وإضافة مخصوصة، وهي تأثير قدرة الله تعالى في حصول هذه الأشياء. وأما القائلون بأن التكوين غير المكون، فقالوا معنى كونه خالقا رازقا ليس عبارة عن الصفة الإضافية فقط، بل هو عبارة عن صفة حقيقية موصوفة بصفة إضافية.

اعلم أن الصفات الإضافية على أقسام (أحدها) كونه معلوما مذكورا مسبحا مجدا، فيقال: يا أيها المسيح بكل لسان، يا أيها المدوح عند كل إنسان، يا أيها المرجوع إليه في كل حين وأوان، ولما كان هذا النوع من الإضافات غير متناه كانت الأسماء الممكنة لله بحسب هذا النوع من الصفات غير متناهية (وثانيها) كونه تعالى فاعلا للأفعال صفة إضافية محضة بناء على أن تكوين الأشياء ليس بصفة زائدة، إذا عرفت هذا فالخبر عنه إما أن يكون مجرد كونه موجدا، أو الخبر عنه كونه موجدا للنوع الفلاني لأجل الحكمة الفلانية، أما القسم الأول - وهو اللفظ الدال على مجرد كونه موجدا - فهنا ألفاظ تقرب من أن تكون مترادفة مثل: الموجد، والمحدث، والمكون، والمنشئ، والمبدع، والمخترع، والصانع، والخالق، والفاطر، والبارئ، فهذه ألفاظ عشرة متقاربة، ومع ذلك فالفرق حاصل: أما الاسم الأول - وهو الموجد - فمعناه المؤثر في الوجود، وأما المحدث فمعناه الذي جعله، ووجودا

بعد أن كان معدوما ، وهذا أخص من مطلق الإيجاد ، وأما المسكون فيقرب من أن يكون مرادفا للوجود ، وأما المنشئ فاشتقاقه من النشوء والنماء ، وهو الذي يكون قليلا قليلا على التدرج ، وأما المبدع فهو الذي يكون دفعة واحدة ، وهما كتوعين تحت جنس الموجد . والمخترع قريب من المبدع ، وأما الصانع فيقرب أن يكون اسما لمن يأتي بالفعل على سبيل التكلف ، وأما الخالق فهو عبارة عن التقدير ، وهو في حق الله تعالى يرجع إلى العلم ، وأما الفاطر فاشتقاقه من الفطر وهو الشق ، ويشبه أن يكون معناه هو الاحداث دفعة ، وأما البارئ فهو الذي يحده على الوجه الموافق للصحة ، يقال : برى القلم إذا أصلحه وجعله موافقا لغرض معين ، فهذا بيان هذه الألفاظ الدالة على كونه موجدا على سبيل العموم ، أما الألفاظ الدالة على إيجاد شيء بعينه فتكاد أن تكون غير متناهية ، ويجب أن نذكر في هذا الباب أمثلة فالمثال الأول : أنه إذا خلق النافع سمي نافعا ، وإذا خلق المؤلم سمي ضارا ، والمثال الثاني : إذا خلق الحياة سمي محيا ، وإذا خلق الموت سمي يميتا ، والمثال الثالث : إذا خصهم بالاكرام سمي برا لطيفا ، وإذا خصهم بالقهر سمي قهارا جبارا ، والمثال الرابع : إذا قل العطاء سمي قابضا ، وإذا أكثره سمي باسطا ، والمثال الخامس : إن جازى ذوى الذنوب بالعقاب سمي منتقما وإن ترك ذلك الجزاء سمي عفوا ، وغفورا رحيمًا رحمانا ، المثال السادس : إن حصل المنع والاعطاء في الأموال سمي قابضا باسطا ، وإن حصل في الجاه والحشمة سمي خافضا رافعا .

إذا عرفت هذا فنقول : إن أقسام مقدرات الله تعالى بحسب الأنواع والأجناس غير متناهية ، فلا جرم يمكن أن يحصل لله تعالى أسماء غير متناهية بحسب هذا الاعتبار .

وإذا عرفت هذا فنقول : ههنا دقائق لا بد منها : (فالدقيقة الأولى) أن مقابل الشيء تارة يكون ضده وتارة يكون عدمه ، فقولنا « المذلل » وقولنا « المحيي المميت » يتقابلان تقابل الضدين ، وأما قولنا « القابض الباسط ، الخافض الرافع » فيقرب من أن يكون تقابلهما تقابل العدم والوجود ، لأن القبض عبارة عن أن لا يعطيه المسال الكثير ، والخفض عبارة عن أن لا يعطيه الجاه الكبير ، أما الاعزاز والاذلال فهما متضادان ؛ لأنه فرق بين أن لا يعززه وبين أن يذله (والدقيقة الثانية) أنه قد تكون الألفاظ تقرب من أن تكون مترادفة ولكن التأمل التام يدل على الفرق اللطيف ، وله أمثلة : المثال الأول : الرؤف الرحيم ، يقرب من هذا الباب إلا أن الرؤف أميل إلى جانب إيصال النفع ، والرحيم أميل إلى جانب دفع الضرر ، والمثال الثاني : الفاتح ، والفتاح ، والنافع والنفاع ، والواهب والوهاب ، فالفاتح يشهر بأحداث سبب الخير ،

والواهب يشعر بإيصال ذلك الخير إليه ، والنافع يشعر بإيصال ذلك النفع إليه بقصد أن ينتفع ذلك الشخص به ، وإذا وقعت على هذا القانون المعتبر في هذا الباب أمكنك الوقوف على حقائق هذا النوع من الأسماء .

الباب السادس

في الأسماء الواقعة بحسب الصفات السلبية

(واعلم) أن القرآن مملوء منه ، وطريق الضبط فيه أن يقال : ذلك السلب إما أن يكون عائداً إلى الذات ، أو إلى الصفات ، أو إلى الأفعال ، أما السلوب العائدة إلى الذات فهي قولنا إنه تعالى ليس كذا ولا كذا ، كقولنا : إنه ليس جوهرًا ولا جسمًا ولا في المسكان ولا في الحيز ولا حالًا ولا محلاً ، واعلم أننا قد دللنا على أن ذاته مخالفة لسائر الذوات والصفات لعين ذاته المخصوصة ، لكن أنواع الذوات والصفات المغايرة لذاته غير متناهية ، فلا جرم يحصل ههنا سلوب غير متناهية ، ومن جعلتها قوله تعالى (والله الغني وأنتم الفقراء) وقوله (وربك الغني ذو الرحمة) لأن كونه غنياً أنه لا يحتاج في ذاته ولا في صفاته الحقيقية ولا في صفاته السلبية إلى شيء غيره ، ومنه أيضاً قوله (لم يلد ولم يولد) وأما السلوب العائدة إلى الصفات فكل صفة تكون من صفات النقائص فإنه يجب تنزيهه الله تعالى عنها ، فبما ما يكون من باب أضرار العلم ومنها ما يكون من باب أضرار القدرة ، ومنها ما يكون من باب أضرار الاستغناء ، ومنها ما يكون من باب أضرار الوحدة : ومنها ما يكون من باب أضرار العلم فأقسام ، أحدها : نفي النوم ، قال تعالى (لا تأخذه سنة ولا نوم) وثانيها نفي النسيان ، قال تعالى (وما كان ربك نسياً) وثالثها نفي الجهل قال تعالى (لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض) ورابعها أن علمه ببعض المعلومات لا يمنع عن العلم بغيره فإنه تعالى لا يشغله شأن عن شأن ، وأما السلوب العائدة إلى صفة القدرة فأقسام : أحدها : أنه منزّه في أفعاله عن التعب والنصب قال تعالى (وما مسنا من لغوب) وثانيها أنه لا يحتاج في فعله إلى الآلات والأدوات وتقدم المادة والمدة ، قال تعالى (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) وثالثها أنه لا تفاوت في قدرته بين فعل الكثير والقليل ، قال تعالى (وما أمر الساعة إلا كلمح البصر أو هو أقرب) ورابعها نفي إنتها القدرة وحصول الفقر ، قال تعالى (لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء) وأما السلوب العائدة إلى صفة الاستغناء فكقوله (وهو يطعم ولا يطعم)

(وهو يجير ولا يجار عليه) وأما السلوب العائدة إلى صفة الوحدة — وهو مثل نفى الشركاء والاضداد والانداد — فالقرآن مملوء منه ، وأما السلوب العائدة إلى الأفعال — وهو أنه لا يفعل كذا وكذا — فالقرآن مملوء منه ، أحدها أنه لا يخلق الباطل ، قال تعالى (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا) وقال تعالى حكاية عن المؤمنين (ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً) وثانيها أنه لا يخاق اللعب ، قال تعالى (وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين ، وما خلقناهما إلا بالحق) وثالثها لا يخاق العبث ؛ قال تعالى (أحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون فتعالى الملك الحق) ورابعها أنه لا يرضى بالكفر ، قال تعالى (ولا يرضى لعباده الكفر) وخامسها أنه لا يريد الظلم ، قال تعالى (وما الله يريد ظلماً للعباد) وسادسها أنه لا يحب الفساد ، قال تعالى (والله لا يحب الفساد) وسابعها أنه لا يعاقب من غير سابقة جرم ، قال تعالى (ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم) وثامنها أنه لا ينتفع بطاعات المطيعين ولا يتضرر بمعاصي المذنبين ، قال تعالى (إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها) وتاسعها أنه ليس لأحد عليه اعتراض في أفعاله وأحكامه ، قال تعالى (لا يستل عما يفعل وهم يسئلون) وقال تعالى (فعال لما يريد) وعاشرها أنه لا يخلف وعده ووعيده ، قال تعالى (ما يبدل القول لدى وما أنا بظلام للعبيد) .

إذا عرفت هذا الأصل فنقول : أقسام السلوب بحسب الذات وبحسب الصفات وبحسب الأفعال غير متناهية ، فيحصل من هذا الجنس أيضاً أقسام غير متناهية من الأسماء ، إذا عرفت هذا الأصل فلنذكر بعض الأسماء المناسبة لهذا الباب : فمنها القدوس ، والسلام ، ويشبه أن يكون القدوس عبارة عن كون حقيقة ذاته مخالفة للمباهيات التي هي نقائص في أنفسها ، والسلام عبارة عن كون تلك الذات غير موصوفة بشيء من صفات النقص ، فالقدوس سلب عائد إلى الذات ، والسلام سلب عائد إلى الصفات ، وثانيها العزيز ، وهو الذي لا يوجد له نظير ، وثالثها الغفار ، وهو الذي يسقط العقاب عن المذنبين ، ورابعها الحليم ، وهو الذي لا يعاجل بالعقوبة ، ومع ذلك فإنه لا يمتنع من إيصال الرحمة ، وخامسها الواحد ، ومعناه أنه لا يشاركه أحد في حقيقته المخصوصة ، ولا يشاركه أحد في صفة الإلهية ، ولا يشاركه أحد في خلق الأرواح والأجسام ، ولا يشاركه أحد في نظم العالم وتدبير أحوال العرش وسائرها الغنى : ومعناه كونه منزهاً عن الحاجات والضرورات ، وسابعها الصبور ، والفرق

بينه وبين الحليم أن الصبور هو الذى لا يعاقب المسىء مع القدرة عليه ، والحليم هو الذى يكون كذلك مع أنه لا يمنعه من إيصال نعمته إليه ، وقس عليه البواقي والله الهادى .

الباب السابع

في الأسماء الدالة على الصفات الحقيقية مع الاضافية ، وفيه نصور

الفصل الأول

في الأسماء الحاصلة بسبب القدرة

الأسماء الدالة
على صفة القدرة

والأسماء الدالة على صفة القدرة كثيرة : الاول القادر ، قال تعالى (قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم) وقال في أول سورة القيامة (أيجسب الإنسان أن نجمع عظامه ، بلى قادرين على أن نسوى بنانه) وقال في آخر السورة (أليس ذلك بقادر على أن يحيى الموتى) الثانى : القدير ، قال تعالى (تبارك الذى بيده الملك وهو على كل شىء قدير) وهذا اللفظ يفيد المبالغة في وصفه بكونه قادرا ، الثالث : المقتدر ، قال تعالى (وكان الله على كل شىء مقتدرا) وقال (فى مقعد صدق عند مليك مقتدر) الرابع : عبر عن ذاته بصيغة الجمع في هذه الصفة قال تعالى (فقدرنا نعم القادرون) ، واعلم أن لفظ « الملك » يفيد القدرة أيضا بشرط خاص ، ثم إن هذا اللفظ جاء فى القرآن على وجوه مختلفة : فالاول المالك ، قال الله تعالى : (مالك يوم الدين) الثانى : الملك ، قال تعالى (فتعالى الله الملك الحق) وقال (هو الله الذى لا إله إلا هو الملك القدوس) وقال (ملك الناس) واعلم أن ورود لفظ الملك فى القرآن أكثر من ورود لفظ المالك ، والسبب فيه أن الملك أعلى شأننا من المالك ، الثالث : مالك الملك ، قال تعالى (قل اللهم مالك الملك) الرابع « المليك » قال تعالى (عند مليك مقتدر) الخامس : لفظ الملك ، قال تعالى (الملك يومئذ الحق للرحمن) وقال تعالى (له ملك السموات والارض) واعلم أن لفظ القوة يقرب من لفظ القدرة ، وقد جاء هذا اللفظ فى القرآن على وجوه مختلفة : الاول القوى ، قال تعالى (إن الله لقوى عزيز) الثانى : ذو القوة ، قال تعالى (إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين) .

الفصل الثاني

في الاسماء الحاصلة بسبب العلم، وفيه ألفاظ : الأول : العلم وما يشتق منه، وفيه وجوه
الأول : لإثبات العلم لله تعالى، قال تعالى (ولا يحيطون بشيء من علمه) وقال تعالى (ولا تضع إلا
بعلمه) وقال تعالى (قد أحاط بكل شيء علما) وقال تعالى (ان الله عنده علم الساعة) الاسم الثاني :
العالم، قال تعالى (عالم الغيب والشهادة) الثالث : العليم، وهو كثير في القرآن، الرابع السلام،
قال تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام (انك أنت علام الغيوب)، الخامس : الأعلم، قال تعالى
(الله أعلم حيث يجعل رسالته) السادس : صيغة الماضي، قال تعالى (علم الله أنكم كنتم تختانون
أنفسكم) السابع : صيغة المستقبل، قال تعالى (وما تفعلوا من خير يعلمه الله) وقال (والله يعلم
ما تسرون وما تعلنون) الثامن : لفظ علم من باب التفعيل، قال تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها)
وقال في حق الملائكة (سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا) وقال (وعلمك ما لم تكن تعلم)، قال
(الرحمن علم القرآن).

الاسماء الحاصلة
بسبب العلم

واعلم أنه لا يجوز أن يقال ان الله معلم مع كثرة هذه الألفاظ لأن لفظ المعلم مشعر بنوع
نقيصة، التاسع : لا يجوز إطلاق لفظ العلامة على الله تعالى؛ لأنها وان أفادت المبالغة لكنها
تفيد أن هذه المبالغة إنما حصلت بالسكد والثناء، وذلك في حق الله تعالى محال.

(اللفظ الثاني) من ألفاظ هذا الباب لفظ الخبر والخبرة، وهو كالمترادف للعلم، حتى قال
بعضهم في حد العلم : إنه الخبر، إذا عرفت هذا فنقول : ورد لفظ «الخبر» في حق الله تعالى
في حد العلم : إنه الخبر، إذا عرفت هذا فنقول : ورد لفظ «الخبر» في حق الله تعالى كثيرا في
القرآن، وذلك أيضا يدل، على العلم.

النوع الثالث من الألفاظ : الشهود والمشاهدة، ومنه «الشهيد» في حق الله تعالى، إذا
فسرناه بكونه مشاهدا لها عالما بها، أما إذا فسرناه بالشهادة كان من صفة الكلام.

النوع الرابع : الحكمة، وهذه اللفظة قد يراد بها العلم، وقد يراد بها أيضا ترك ما لا ينبغي
وفعل ما ينبغي.

النوع الخامس : اللطيف، وقد يراد به العلم بالدقائق، وقد يراد به إيصال المنافع إلى العباد
بطريق خفية عجيبة

الفصل الثالث

الاسماء الحاصلة
بصفة الكلام

في الاسماء الحاصلة بسبب صفة الكلام ، وما يجرى مجراه : -

(اللفظ الاول) الكلام ، وفيه وجوه : الاول : لفظ الكلام ، قال تعالى (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله) الثاني : صيغة الماضي من هذا اللفظ ، قال تعالى (وكلم الله موسى تكليما) وقال (ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه) الثالث : صيغة المستقبل ، قال تعالى (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا) .

(اللفظ الثاني) القول ، وفيه وجوه : الاول : صيغة الماضي ، قال تعالى (وإذا قال ربك للملائكة) ونظائره كثيرة في القرآن ، الثاني : صيغة المستقبل ، قال تعالى (انه يقول أنها بقرة) الثالث : القيل والقول ، قال تعالى (ومن أصدق من الله قيلا) وقال تعالى (ما يدل القول لدى) .

(اللفظ الثالث) الأمر ، قال تعالى (لله الأمر من قبل ومن بعد) وقال (أله الخلق والأمر) وقال حكاية عن موسى عليه السلام (إن الله يأمركم أن تذبجوا بقرة) .

(اللفظ الرابع) الوعد ، قال تعالى (وعدا عليه حقا في التوراة والانجيل والقرآن) وقال تعالى (وعد الله حقا إنه يبدأ الخلق ثم يعيده) .

(اللفظ الخامس) الوحي ، قال تعالى (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا) وقال (فأوحى إلى عبده ما أوحى) .

(اللفظ السادس) كونه تعالى شاكرا لعباده ، قال تعالى (فأولئك كان سعيهم مشكورا) (وكان الله شاكرا عليها) .

الفصل الرابع

في الارادة وما يقرب منها : -

(فاللفظ الاول) الارادة ، قال تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) .

(اللفظ الثاني) الرضا ، قال تعالى (وإن تشكروا يرضه لكم) وقال (ولا يرضى لعباده

الكفر) وقال (لقد رضى الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة) وقال في صفة السابقين

الارادة وما يمتثلها

الاولين (رضى الله عنهم ورضوا عنه) وقال حكاية عن موسى (ومجئت اليك رب لترضى) (اللفظ الثالث) المحبة ، قال (يحبهم ويحبونه) وقال (ويحب المتطهرين) .
 (اللفظ الرابع) الكراهة ، قال تعالى (كل ذلك كان سيئة عند ربك مكروها) وقال (ولكن كره الله انبعاثهم فبطهم) قالت الأشعرية : الكراهة عبارة عن أن يريد أن لا يفعل وقالت المعتزلة : بل هي صفة أخرى سوى الارادة ، والله أعلم .

الفصل الخامس

في السمع والبصر : قال تعالى (ليس كمثل شيء وهو السميع البصير) وقال تعالى (لترى من آياتنا أنه هو السميع البصير) وقال تعالى (اننى معك أسمع وأرى) وقال (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر) وقال تعالى (لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار) .
 فهذا جملة الكلام في الصفات الحقيقية مع الاضافية .

السمع والبصر
ومشتقاتها

الفصل السادس

في الصفات الاضافية مع السلبية

اعلم أن «الاول» هو الذى يكون سابقا على غيره ، ولا يسبقه غيره ، فكونه سابقا على غيره اضافة ، وقولنا أنه لا يسبقه غيره فهو سلب ، فلفظ «الاول» يفيد حالة مترتبة من اضافة وسلب ، «والآخر» هو الذى يبقى بعد غيره ، ولا يبقى بعده غيره ، والحال فيه كما تقدم ، أما لفظ «الظاهر» فهو اضافة محضة ، لأن معناه كونه ظاهرا بحسب الدلائل ، وأما لفظ «الباطن» فهو سلب محض ، لأن معناه كونه خفيا بحسب الماهية .

ومن الاسماء الدالة على مجموع اضافة وسلب «القيوم» لأن هذا اللفظ يدل على المبالغة في هذا المعنى ، وهذه المبالغة تحصل عند اجتماع أمرين : أحدهما أن لا يكون محتاجا إلى شيء سواه البتة ، وذلك لا يحصل إلا إذا كان واجب الوجود في ذاته وفي جملة صفاته ، والثانى : أن يكون كل ما سواه محتاجا اليه في ذواتها وفي جملة صفاتها ، وذلك بأن يكون مبدأ لكل ما سواه ، فالأول سلب ، والثانى اضافة ومجموعهما هو القيوم .

الفصل السابع

في الأسماء الدالة على الذات والصفات الحقيقية والاضافية والسلبية

فنهنا قولنا « الإله » وهذا الاسم يفيد الكل ؛ لأنه يدل على كونه موجودا ، وعلى كفيات ذلك الوجود ، أعنى كونه أزليا أبديا واجب الوجود لذاته ، وعلى الصفات السلبية الدالة على التنزيه ، وعلى الصفات الإضافية الدالة على الإيجاد والتكوين ، واختلفوا في أن هذا اللفظ هل يطلق على غير الله تعالى ؟ أما كفار قريش فكانوا يطلقونه في حق الأصنام ، وهل يجوز ذلك في دين الإسلام ؟ المشهور أنه لا يجوز ، وقال بعضهم : انه يجوز لأنه ورد في بعض الأذكار : يا إله الآلهة ، وهو بعيد ، وأما قولنا « الله » فسيأتى بيان أنه اسم علم لله تعالى ، فهل يدل هذا الاسم على هذه الصفات ؟ فنقول : لاشك أن أسماء الأعلام قائمة مقام الاشارات ، والمعنى أنه تعالى لو كان بحيث يصح أن يشار إليه اسكان هذا الاسم قائما مقام تلك الاشارة ، ثم اختلفوا في أن الإشارة إلى الذات المخصوصة هل تتناول الصفات القائمة بتلك الذات ؟ فان قلنا إنها تتناول الصفات كان قولنا « الله » دليلا على جملة الصفات ، فان قالوا : الإشارة لا تتناول الصفات السلبية فوجب أن لا يدل عليها لفظ الله قلنا : الإشارة في حق الله إشارة عقلية منزهة عن العلائق الحسية ، والإشارة العقلية قد تتناول السلوب .

الفصل الثامن

في الأسماء التي اختلف العقلاء فيها انها هل هي من أسماء الذات أو من أسماء الصفات

هذا البحث إنما ظهر من المنازعة القائمة بين أهل التشبيه وأهل التنزيه ، وذلك لأن أهل التشبيه يقولون : الموجود إما أن يكون متحيزا ، وإما أن يكون حالا في المتحيز أما الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز — فكان خارجا عن القسمين — فذاك محض العدم ، وأما أهل التوحيد والتفديس فيقولون : أما المتحيز فهو منقسم ، وكل منقسم فهو محتاج ، فكل متحيز هو محتاج ، فالأمر لا يكون محتاجا امتنع أن يكون متحيزا ، وأما الحال في المتحيز فهو أولى بالاحتياج ، فواجب الوجود لذاته يمتنع أن يكون متحيزا أو حالا في المتحيز .

إذا عرفت ههنا الأصل فنقول : ههنا ألفاظ ظواهرها مشمرة بالجسمية والحصول في

الحيز والمكان: فهذا «العظيم» وذلك لأن أهل التشبيه قالوا: معناه ان ذاته أعظم في الحجمية والمقدار من العرش ومن كل ما تحت العرش، ومنها «الكبير» وما يشتق منه، وهو لفظ «الأكبر» ولفظ «الكبرياء» ولفظ «المتكبر».

واعلم أني ما رأيت أحدا من المحققين بين الفرق بينهما، إلا أن الفرق حاصل في التحقيق من وجوه: الأول: أنه جاء في الأخبار الإلهية أنه تعالى يقول: الكبرياء رداً، والعظمة إزارى، فجعل الكبرياء قائماً مقام الرداء، والعظمة قائمة مقام الازار. ومعلوم أن الرداء أرفع درجة من الازار، فوجب أن يكون صفة الكبرياء أرفع حالا من صفة العظمة. والثاني: أن الشريعة فرقت بين الحالين، فإن المعتاد في دين الإسلام أن يقال في تحريمه الصلاة «الله أكبر» ولم يقل أحد «الله أعظم» ولولا التفاوت لما حصلت هذه التفرقة. الثالث: أن الالفاظ المشتقة من الكبير مذكورة في حق الله تعالى كالأكبر والمتكبر بخلاف العظيم فان لفظ المتعظم غير مذكور في حق الله.

واعلم أن الله تعالى أقام كل واحدة من هاتين اللفظتين مقام الأخرى، فقال (ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم) وقال في آية أخرى (حتى إذا فرغ عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير) إذا عرفت هذا فالمباحث السابقة مشعرة بالفرق بين العظيم وبين الكبير، وهاتان الآيتان مشعرتان بأنه لا فرق بينهما، فهذه العقدة يجب البحث عنها فنقول ومن الله الارشاد والتعليم: يشبه أن يكون الكبير في ذاته كبيراً سواء استكبره غيره أم لا، وسواء عرف هذه الصفة أحد أو لا، وأما العظمة فهي عبارة عن كونه بحيث يستعظمه غيره، وإذا كان كذلك كانت الصفة الأولى ذاتية والثانية عرضية والذاتي أعلى وأشرف من العرضي، فهذا هو الممكن في هذا المقام والعلم عند الله.

ومن الأسماء المشعرة بالجسمية والجهة الالفاظ المشتقة من «العلو» فهذا قوله تعالى (العلي) ومنها قوله (سبح اسم ربك الأعلى) ومنها المتعالي ومنها اللفظ المذكور عند الكل على سبيل الاطباق وهو أنهم كلما ذكروه أوردوا ذلك الذكرك بقولهم «تعالى» لقوله تعالى في أول سورة النحل (سبحانه وتعالى عما يشركون) إذا عرفت هذا فالقائلون بأنه في الجهة والمكان قالوا: معنى علوه وتعاليه كونه موجوداً في جهة فوق، ثم هؤلاء منهم من قال إنه جالس فوق العرش، ومنهم من قال: إنه مبين للعرش بعيد متناه، ومنهم من قال: إنه مبين للعرش بعيد غير متناه، وكيف كان فإن المشبهة حملوا لفظ العظيم والكبير على الجسمية والمقدار

وحلوا لفظ العلي على العلو في المسكان والجهة ، وأما أهل التنزيه والتقدیس فانهم حملوا العظيم والكبير على وجوه لا تفيد الجسمية والمقدار : فأحدها أنه عظيم بحسب مدة الوجود ، وذلك لأنه أزل أبقى ، وذلك هو نهاية العظمة والكبرياء في الوجود والبقاء والدوام ، وثانيها أنه عظيم في العلم والعمل ، وثالثها أنه عظيم في الرحمة والحكمة ، ورابعها أنه عظيم في كمال القدرة ، وأما العلو فأهل التنزيه يحملون هذا اللفظ على كونه منزها عن صفات النقائص والحاجات .

إذا عرفت هذا فلفظ العظيم والكبير عند المشبهة من أسماء الذات ، وعند أهل التوحيد من أسماء الصفات ، وأما لفظ العلي فعند الكل من أسماء الصفات ، إلا أنه عند المشبهة يفيد الحصول في الحيز الذي هو العلو الأعلى ، وعند أهل التوحيد يفيد كونه منزها عن كل ما لا يليق بالإلهية ، فهذا تمام البحث في هذا الباب .

الفصل التاسع

في الأسماء الحاصلة لله تعالى من باب الأسماء المضمره

اعلم أن الأسماء المضمره ثلاثة : أنا ، وأنت ، وهو ، وأعرف الأقسام الثلاثة قولنا « أنا » الاسم المضمره لأن هذا اللفظ يشير به كل أحد إلى نفسه ، وأعرف المعارف عند كل أحد نفسه ، وأوسط هذه الأقسام قولنا « أنت » لأن هذا خطاب للغير بشرط كونه حاضرا ، فلأجل كونه خطابا للغير يكون دون قوله أنا ، ولأجل أن الشرط فيه كون ذلك المخاطب حاضرا يكون أعلى من قوله « هو » فثبت أن أعلى الأقسام هو قوله « أنا » وأوسطها « أنت » وأدناها « هو » وكلمة التوحيد وردت بكل واحدة من هذه الألفاظ ، أما لفظ « أنا » فقال في أول سورة النحل (أن أذروا أنه لا إله إلا أنا) وفي سورة طه (إني أنا الله لا إله إلا أنا) وأما لفظ أنت فقد جاء في قوله (فتأدى في الظلمات أن لا إله إلا أنت) وأما لفظ هو فقد جاء كثيرا في القرآن أولها في سورة البقرة في قوله (وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم) وآخرها في سورة المزمل وهو قوله (رب المشرق والمغرب لا إله إلا هو فاتخذه كيبلا) وأما ورود هذه الكلمة مقرونا باسم آخر سوى هذه الأربعة فهو الذي حكاه الله تعالى عن فرعون أنه قال (آمنتم أنه لا إله إلا الذي آمنتم به بنو إسرائيل) ثم بين الله تعالى أن تلك الكلمة ما قبلت منه .

إذا عرفت هذا فلنذكر أحكام هذه الأقسام فنقول : أما قوله (لا إله إلا أنا) فهذا الكلام لا يجوز أن يتكلم به أحد إلا الله أو من يذكره على سبيل الحكاية عن الله ، لأن تلك الكلمة تقتضى إثبات الإلهية لذلك القائل ، وذلك لا يليق إلا بالله سبحانه ، واعلم أن معرفة هذه الكلمة مشروطة بمعرفة قوله « أنا » وتلك المعرفة على سبيل التمام والكمال لا تحصل إلا للحق سبحانه وتعالى ؛ لأن علم كل أحد بذاته المخصوصة أكمل من علم غيره به ، لا سيما في حق الحق تعالى ، فثبت أن قوله « لا إله إلا أنا » لم يحصل العلم به على سبيل الكمال إلا للحق تعالى ، وأما الدرجة الثانية وهي قوله « لا إله إلا أنت » فهذا يصح ذكره من العبد لكن بشرط أن يكون حاضرا لا غائبا ، لكن هذه الحالة إنما اتفق حصولها ليونس عليه السلام عند غيبته عن جميع حظوظ النفس ، وهذا نفيه على أن الإنسان ما لم يصر غائبا عن كل الحظوظ لا يصل إلى مقام المشاهدة ، وأما الدرجة الثالثة وهي قوله « لا إله إلا هو » فهذا يصح من الغائبين .

واعلم أن درجات الحضور مختلفة بالقرب والبعد ، وكمال التجلي ونقصانه ، وكل درجة نافصة من درجات الحضور فهي غيبة بالنسبة إلى الدرجة الكاملة ، ولما كانت درجات الحضور غير متناهية كانت مراتب السكالات والنقصانات غير متناهية ، فكانت درجات الحضور والغيبة غير متناهية ، فكل من صدق عليه أنه حاضر فباختبار آخر يصدق عليه أنه غائب ، وبالعكس وعن هذا قال الشاعر :-

أبا غائبا حاضرا في الفؤاد سلام على الغائب الحاضر

ويحكى أن الشبلي لما قربت وفاته قال لبعض الحاضرين : قل لا إله إلا الله ، فقال :-

كل بيت أنت حاضره غير محتاج إلى السرج

وجهلك المأمول حججتنا يوم تأتي الناس بالحجج

واعلم أن لفظ « هو » فيه أسرار عجيبة وأحوال عالية ، فبعضها يمكن شرحه وتقريره وبيانها ، وبعضها لا يمكن ، قال مصنف الكتاب : وأنا بتوفيق الله كتبت أسراراً لطيفة ، إلا أني كلما أقابل تلك الكلمات المكتوبة بما أجده في القلب من الهجة والسعادة عند ذكر كلمة « هو » أجد المكتوب بالنسبة إلى تلك الأحوال المشاهدة حقيرا ، فعند هذا عرفت أن لهذه الكلمة تأثيرا عجيبا في القلب لا يصل البيان إليه ، ولا ينتهي الشرح إليه ، فلنكتب ما يمكن ذكره فنقول : فيه أسرار : الأول : أن الرجل إذا قال « يا هو » فكأنه يقول : من

أسرار من
التصوف في لفظ
« هو »

أنا حتى أعرفك ، ومن أنا حتى أكون مخاطبا لك ، وما للتراب ورب الارباب ، وأى مناسبة بين المتولد عن النطفة والدم وبين الموصوف بالازلية والقدم ؟ فأنت أعلى من جميع المناسبات وأنت مقدس عن علائق العقول والخيالات ، فلهذا السبب خاطبة العبد بمخاطب الغائبين فقال : يا هو .

والفائدة الثانية : أن هذا اللفظ كما دل على إقرار العبد على نفسه بالدنائة والعدم ففيه أيضا دلالة على أنه أقر بأن كل ما سوى الله تعالى فهو محض الدم ، لأن القائل إذا قال « يا هو » فلو حصل في الوجود شيئا لسكان قولنا « هو » صالحا لهما جميعا ، فلا يتعين واحد منهما بسبب قوله « هو » فلما قال (يا هو) فقد حكم على كل ما سوى الله تعالى بأنه عدم محض ونفي صرف ، كما قال تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) وهذان المقامان في الفناء عن كل ما سوى الله مقامان في غاية الجلال ، ولا يحصلان إلا عند مواظبة العبد على أن يذكر الله بقوله : يا هو .

والفائدة الثالثة : أن العبد متى ذكر الله بشيء من صفاته لم يكن مستغرقا في معرفة الله تعالى ؛ لأنه إذا « قال يا رحمن » فحينئذ يتذكر رحمته فيميل طبعه إلى طلبها فيكون طالبا للحصة ، وكذلك إذا قال (يا كريم ، يا محسن ، يا غفار ، يا وهاب ، يا فتاح) وإذا قال (يا ملك) فحينئذ يتذكر ملكه وملكوته وما فيه من أقسام النعم فيميل طبعه إليه فيطلب شيئا منها ، وقس عليه سائر الأسماء ، أما إذا قال (يا هو) فإنه يعرف أنه هو ، وهذا الذكر لا يدل على شيء غيره البتة ، فحينئذ يحصل في قلبه نور ذكره ، ولا يتكدر ذلك النور بالظلمة المتولدة عن ذكر غير الله ، وهناك يحصل في قلبه النور التام والكشف الكامل .

والفائدة الرابعة : أن جميع الصفات المعلومة عند الخالق : إما صفات الجلال ، وإما صفات الاكرام ، أما صفات الجلال فهي قولنا ليس بجسم ولا بجوهر ولا عرض ولا في المكان ولا في المحل ، وهذا فيه دققة ؛ لأن من خاطب السلطان فقال أنت لست أعمى ولست أصم ولست كذا ولا كذا ويعد أنواع المعاييب والنقصانات فإنه يستوجب الزجر والحجر والتأديب ، ويقال : إن مخاطبته بنفي هذه الأشياء عنه إساءة في الأدب ، وأما صفات الاكرام فهي كونه خالقا للمخلوقات مرتبا لها على النظم الاكمل ، وهذا أيضا فيه دققة من وجهين : الأول لاشك أن كمال الخالق أعلى وأجل من كمال المخلوق بمراتب لا نهاية لها ، فاذا شرحنا نعوت كمال الله وصفات جلاله بكرونه خالقا لهذه المخلوقات فقد جعلنا كمال هذه المخلوقات كالشرح والبيان لكامل جلال الخالق ، وذلك يقتضى تعريف الكامل المتعالى بطريق في غاية الخسة والدنائة ،

وذلك سوء أدب ، والثاني : أن الرجل إذا أخذ يمدح السلطان القاهر بأنه أعطى الفقير الفلاني كسرة خبز أو قطرة ماء فإنه يستوجب الزجر والحجر ، ومعلوم أن نسبة جميع عالم المخلوقات من العرش إلى آخر الخلاء الذي لا نهاية له إلى ما في خزائن قدرة الله أقل من نسبة كسرة الخبز وقطرة الماء إلى جميع خزائن الدنيا ، فإذا كان ذلك سوء أدب فهذا أولى أن يكون سوء أدب ، فثبت أن مدح الله وثناؤه بالطريقين المذكورين فيه هذه الاعتراضات ، إلا أن ههنا سببا يرخص في ذكر هذه المدائح ، وهو أن النفس صارت مستغرقة في عالم الحس والخيال فالإنسان إذا أراد جذبها إلى عتبة عالم القدس احتاج إلى أن ينهبها على كمال الحضرة المقدسة ، ولا سبيل له إلى معرفة كمال الله وجلاله إلا بهذين الطريقين ، أعني ذكر صفات الجلال وصفات الاكرام فيوافظ على هذين النوعين حتى تعرض النفس عن عالم الحس وتألف الوقوف على عتبة القدس فإذا حصلت هذه الحالة فعند ذلك يتدبى لما في ذينك النوعين من الذكر من الاعتراضات المذكورة وعند ذلك يترك تلك الأذكار ويقول (يا هو) كأن العبد يقول : أجل حضرتك أن أمدحك وأثنى عليك بسلب نقائص المخلوقات عنك أو باسناد كالات المخلوقات اليك ، فان كالك أعلى وجلالك أعظم ، بل لا أمدحك ولا أثنى عليك إلا بهويتك من حيث هي ، ولا أحاطبك أيضا بلفظة (أنت) لأن تلك اللفظة تفيد التيه والكبر حيث تقول الروح انى قد بلغت مبلغا صرت كالحاضر في حضرة واجب الوجود ، ولكنى لا أزيد على قولى (هو) ليكون إقرارا بأنه هو الممدوح لذاته بذاته ، ويكون إقرارا بأن حضرته أعلى وأجل من أن يناسبه حضور المخلوقات ، فهذه الكلمة الواحدة تنبه على هذه الأسرار في مقامات التجلى والمكاشفات ، فلا جرم كان هذا الذكر أشرف الأذكار لكن بشرط التنبيه لهذه الأسرار .

الفائدة الخامسة في هذا الذكر : أن المواظبة على هذا الذكر تفيد الشوق إلى الله ، والشوق إلى الله ألد المقامات وأكثرها بهجة وسعادة ، إنما قلنا أن المواظبة على هذا الذكر تورث الشوق إلى الله وذلك لأن كلمة (هو) ضمير الغائب فالعبد إذا ذكر هذه الكلمة علم انه غائب عن الحق ثم يعلم أن هذه الغيبة ليست بسبب المسكان والجهة ، وإنما كانت بسبب أنه ، وصوف بتقصانات الحدوث والامكان ، ومعيب بعيب الكون في إحاطة المكان والزمان ، فاذا تنبه العقل لهذه الدقيقة وعلم أن هذه الصفة حاصلة في جميع الممكنات والمحدثات فعندهذا يعلم أن كل المحدثات والابداعيات غائبة عن عتبة علو الحق سبحانه وتعالى ، وعرف أن هذه الغيبة إنما حصلت بسبب المفارقة في النقصان والكمال والحاجة والاستغناء ، فعند هذا يعتقد أن الحق موصوف بأنواع من الكمال متعالية عن مشابهة هذه

هذه الكالات ومقدسة عن مناسبة هذه المحادثات ، واعتقد أن تصويره غائب عن العقل والفكر والذكر ، فصارت تلك الكالات مشعورا بها من وجه دون وجه ، والشعور بها من بعض الوجوه يشوق إلى الشعور بدرجاتها ومراتبها ، وإذا كان لانهائية لتلك المراتب والدرجات فكذلك لانهائية لمراتب هذا الشوق ، وكلما كان وصول العبد إلى مرتبة أعلى مما كان ، أسهل كان شوقه إلى الترقى عن تلك الدرجة أقوى وأكمل ، فثبت أن لفظ « هو » يفيد الشوق إلى الله تعالى ، وإنما قلنا إن الشوق إلى الله أعظم المقامات ، وذلك لأن الشوق يفيد حصول آلام ولذات متوالية متعاقبة ، لأن بقدر ما يصل يلتذ وبقدر ما يمتنع وصوله إليه يتألم ، والشعور باللذة حال زوال الألم يوجب مزيد الالتذاذ والإبتهاج والسرور ، وذلك يدل على أن مقام الشوق إلى الله أعظم المقامات ، فثبت أن المواظبة على ذكر كلمة « هو » تورث الشوق إلى الله تعالى وثبت أن الشوق إلى الله أعظم المقامات وأكثرها بهجة وسعادة فيلزم أن يقال : المواظبة على ذكر هذه الكلمة تفيد أعلى المقامات وأسمى الدرجات .

الفائدة السادسة في شرح جلاله هذا المذكور : واعلم أن المقصود لا يتم إلا بذكر مقدمتين : المقدمه الأولى : أن العلم على قسمين : تصور ، وتصديق ، أما التصور فهو أن تحصل في النفس صورة من غير أن تحسب النفس عليها بحكم البتة لا بحكم وجودي ولا بحكم عدمي ، أما التصديق فهو أن يحصل في النفس صورة مخصوصة ، ثم أن النفس تحسب عليها إما بوجود شيء أو عدمه إذا عرفت هذا فنقول : التصور مقام التوحيد ، وأما التصديق فإنه مقام التكثير . المقدمه الثانية : أن التصور على قسمين : تصور يتمكن العقل من التصرف فيه ، وتصور لا يمكنه التصرف فيه : أما القسم الأول فهو تصور الماهيات المركبة ، فإنه لا يمكنه تصور الماهيات المركبة إلا بواسطة إستحضار ماهيات أجزاء ذلك المركب ، وهذا التصرف عمل وفكر ، وتصرف من بعض الوجوه ، وأما القسم الثاني فهو تصور الماهيات البسيطة المنزهة عن جميع جهات التركيبات فإن الإنسان لا يمكنه أن يعمل عملا يتوصل به إلى إستحضار تلك الماهية ، فثبت بما ذكرنا أن التصديق يجري مجرى التكثير بالنسبة إلى التصور ، وأن التصور توحيد بالنسبة إلى التصديق وثبت أيضا أن تصور الماهية البسيطة هو النهاية في التوحيد والبعد عن الكثرة ، وإذا عرفت هذا فنقول : قولنا في الحق سبحانه وتعالى « يادو » هذا تصور محض خال عن التصديق ، ثم إن هذا التصور تصور لحقيقة منزهة عن جميع جهات التركيب والكثرة ، فكان قولنا « يادو » نهاية في التوحيد والبعد عن الكثرة ، وهو أعظم المقامات .

الفائدة السابعة : أن تعريف الشيء إما أن يكون بنفسه ، أو بالأجزاء الداخلة فيه ، أو بالأمور الخارجة عنه ، أما القسم الأول - وهو تعريفه بنفسه - فهو محال ؛ لأن المعرف سابق على المعرف ، فتعريف الشيء بنفسه يقتضى تقدم العلم به على العلم به ، وذلك محال ، وأما القسم الثاني - وهو تعريفه بالأمور الداخلة فيه - فهذا في حق الحق محال ؛ لأن هذا إنما يجرى في المساهية المركبة ، وذلك في حق الحق محال ، وأما القسم الثالث - وهو تعريفه بالأمور الخارجة عنه - فهذا أيضا باطل محال ؛ لأن أحوال الخلق لا يناسب شيء منها شيئا من أحوال القديم الواجب لذاته ؛ لأنه تعالى مخالف بذاته المخصوصة وهويته المعينة لكل ما سواه ولما كان كذلك إمتنع أن تكون أحوال الخلق كاشفة عن ماهية الله تعالى وحقيقته المخصوصة فاذا كان كذلك فقد إنسدت أبواب التعريفات بالنسبة إلى هويته المخصوصة وماهيته المعينة ، فلم يبق طريق إليه إلا من جهة واحدة ، وهو أن يوجه الإنسان حدقة عقله وروحه إلى مطلع نور تلك الهوية على رجاء أنه ربما أشرق ذلك النور حال ما كانت حدقة عقله متوجهة إليها فيستسعد بمطالعة ذلك النور ، فقول الذاكر « يا هو » توجيه لحدقة العقل والروح إلى الحضرة القدسية على رجاء أنه ربما حصلت له تلك السعادة .

الفائدة الثامنة : أن الرجل إذا دخل على الملك المهيب والسلطان القاهر ووقف بعقله على كمال تلك المهابة وعلى جلال تلك السلطنة فقد يصير بحيث تستولى عليه تلك المهابة وتلك السلطنة فيصير غافلا عن كل ما سواه ، حتى أنه ربما كان جائعا فينسى جوعه ، وربما كان به ألم شديد فينسى ذلك الألم في تلك الحالة ، وربما رأى أباه أو ابنه في تلك الحالة ولا يعرفهما ، وكل ذلك لأن إستيلاء تلك المهابة عليه أذهله عن الشعور بغيره ، فكذلك العبد إذا قال « يا هو » وتجلى لعقله وروحه ذرة من نور جلال تلك الهوية وجب أن يستولى على قلبه الدهشة وعلى روحه الخيرة ، وعلى فكرة الغفلة ، فيصير غائبا عن كل ما سوى تلك الهوية ، معزولا عن الإلنقات إلى شيء سواها ، وحينئذ لا يبقى معه في تلك الحالة إلا أن يقول بعقله « هو » ولبسانه « هو » فإذا قال العبد « هو » وواظب على هذا الذكر فهذا منه تشبه بتلك الحالة على رجاء أنه ربما وصل إلى تلك الحالة ، فنسأل الله تعالى الكريم أن يسعدنا بها .

الفائدة التاسعة : من فوائدها هذا الذكر العالى روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « من جعل همومه هما واحدا كفاه الله هموم الدنيا والآخرة » فكأن العبد يقول : همومى في الدنيا والآخرة غير متناهية ، والحاجات التى هى غير متناهية لا يقدر عليها إلا الموصوف بقدره

غير متناهية، ورحمة غير متناهية، وحكمة غير متناهية، فعلى هذا أنا لا أقدر على دفع حاجاتي ولا على تحصيل مهماتي، بل ليس القادر على دفع تلك الحاجات وعلى تحصيل تلك المهمات إلا الله سبحانه وتعالى، فأنا أجعل همى مشغولاً بذكره فقط، ولسانى مشغولاً بذكره فقط فإذا فعلت ذلك فهو برحمته يكفينى مهمات الدنيا والآخرة.

الفائدة العاشرة: أن العقل لا يمكنه الاشتغال بشيء حالة الاستغراق في العلم بشيء آخر، فإذا وجه فكره إلى شيء يبقى معزولاً عن غيره، فكأن العبد يقول: كلما استحضرت في ذهني العلم بشيء فاتني في ذلك الوقت العلم بغيره، فإذا كان هذا لازماً فالأولى أن أجعل قلبي وفكري مشغولاً بمعرفة أشرف المعلومات، وأجعل لساني مشغولاً بذكر أشرف المذكرات؛ فلهذا السبب أو اظب على قوله «يا هو».

الفائدة الحادية عشرة: أن الذكر أشرف المقامات، قال عليه السلام حكاية عن الله تعالى: إذا ذكرني عبدي في نفسه ذكرته في نفسي، وإذا ذكرني في ملاء ذكرته في ملاء خير من مائه وإذا ثبت هذا فنقول: أفضل الأذكار ذكر الله بالثناء الخالص عن السؤال، قال عليه السلام حكاية عن الله تعالى: من شغله ذكرى عن مستلتي أعطيته أفضل ما أعطى السائلين، إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: العبد فقير محتاج، والفقير المحتاج إذا نادى مخدومه بخطاب يناسب الطلب والسؤال كان ذلك محمولا على السؤال، فإذا قال الفقير للفتى «يا كريم» كان معناه أكرم وإذ قال له «يا نافع» كان معناه طلب النفع، وإذا قال «يا رحمن» كان معناه ارحم، فكانت هذه الأذكار جارية مجرى السؤال، وقد بينا أن الذكر إنما يعظم شرفه إذا كان خالياً عن السؤال والطلب، أما إذا قال «يا هو» كان معناه خالياً عن الأشعار بالسؤال والطلب، فوجب أن يكون قولنا «هو» أعظم الأذكار.

ولنختم هذا الفصل بذكر شريف رأيته في بعض الكتب: يا هو، يا من لا هو إلا هو، يا من لا إله إلا هو، يا أزل، يا أبد، يا دهر، يا ديار، يا ديور، يا من هو الحى الذى لا يموت.

ومن لطائف هذا الفصل أن الشيخ الغزالي رحمة الله عليه كان يقول: «لا إله إلا الله» توحيد العوام، «ولا إله إلا هو» توحيد الخواص، ولقد استحسنت هذا الكلام وقررت به القرآن والبرهان: أما القرآن فإنه تعالى قال (ولا تدع مع الله إلهاً آخر لا إله إلا هو) ثم قال بعده (كل شيء هالك إلا وجهه) معناه إلا هو، فذكر قوله إلا هو بعد قوله لا إله فدل ذلك على أن غاية التوحيد هي هذه الكلمة، وأما البرهان فهو أن من الناس من قال: إن تأثير

الفاعل ليس في تحقيق الماهية وتكوينها ، بل لا تأثير له إلا في اعطاء صفة الوجود لها ، فقلت : فالوجود أيضا ماهية ، فوجب أن لا يكون الوجود واقعا بتأثيره ، فان التزموا ذلك وقالوا الواقع بتأثير الفاعل موصوفية الماهية بالوجود فنقول : تلك الموصوفية ان لم تكن مفهوما مغايرا للماهية والوجود امتنع إسنادها إلى الفاعل ، وان كانت مفهوما مغايرا فذلك المفهوم المغاير لا بد وأن يكون له ماهية ؛ وحينئذ يعود الكلام ، فثبت أن القول بأن المؤثر لا تأثير له في الماهيات ينفي التأثير والمؤثر ، وينفي الصنع والصانع بالكلية ، وذلك باطل فثبت أن المؤثر يؤثر في الماهيات ، فكل ما بالغير فانه يرتفع بارتفاع الغير ، فلولا المؤثر لم تكن تلك الماهية ماهية ولا حقيقة ، فقدرته صارت الماهيات ماهيات ، وصارت الحقائق حقائق وقبل تأثير قدرته فلما ماهية ولا وجود ولا حقيقة ولا ثبوت ، وعند هذا يظهر صدق قولنا « لا هو إلا هو » أى : لا يقرر لشيء من الماهيات ولا تخصص لشيء من الحقائق إلا بتقريره وتخصيصه ، فثبت أنه « لا هو إلا هو » والله أعلم .

الباب الثامن

في بقية المباحث عن أسماء الله تعالى ، وفيه مسائل

المسئلة الأولى : اختلاف العلماء في أن أسماء الله تعالى توقيفية أم اصطلاحية ، قال بعضهم لا يجوز اطلاق شيء من الاسماء والصفات على الله تعالى إلا إذا كان واردا في القرآن والأحاديث الصحيحة ، وقال آخرون : كل لفظ دل على معنى يليق بجلال الله وصفاته فهو جائز ، وإلا فلا ، وقال الشيخ الغزالي رحمة الله عليه : الاسم غير ، والصفة غير ، فاسمى محمد ، واسمك أبو بكر ، فهذا من باب الأسماء ، وأما الصفات فمثل وصف هذا الإنسان بكونه طويلا فقيها كذا وكذا ، إذا عرفت هذا الفرق فيقال : أما اطلاق الاسم على الله فلا يجوز إلا عند وروده في القرآن والخبر ، وأما الصفات فانه لا يتوقف على التوقيف .

هل أسماءه
تعالى توقيفية

واحتج الأولون بأن قالوا : ان العالم له أسماء كثيرة ، ثم انا نصف الله تعالى بكونه عالما ولا نصفه بكونه طويلا ولا فقيها ، ولا نصفه بكونه متيقنا ولا بكونه متبينا ، وذلك يدل على أنه لا بد من التوقيف ، وأجيب عنه فقيل : أما الطيب فقد ورد ؛ نقل أن أبا بكر لما مرض قيل له : نحضر الطيب ؟ قال : الطيب أمرضني ، وأما الفقيه فهو عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه بعد دخول الشبهة فيه ، وهذا القيد يتمتع الثبوت في حق الله تعالى ، وأما المتيقن

فهو مشتق من يقن الماء في الحوض إذا اجتمع فيه ، فاليقين هو العلم الذي حصل بسبب تعاقب الأمارات الكثيرة وترادفها حتى بلغ المجموع إلى إفادة الجزم ، وذلك في حق الله تعالى محال وأما التبيين فهو عبارة عن الظهور بعهد الخفاء ، وذلك لأن التبيين مشتق من اليقونة والابانة وهي عبارة عن التفريق بين أمرين متصلين ، فإذا حصل في القلب اشتباه صورة بصورة ثم انفصلت إحداهما عن الأخرى فقد حصلت اليقونة ؛ فهذا السبب سمي ذلك يانا وتبيننا ، ومعلوم أن ذلك في حق الله تعالى محال .

واحتج القائلون بأنه لا حاجة إلى التوقيف بوجوه : الأول : أن أسماء الله وصفاته مذكورة بالفارسية وبالتركية وبالهندية ، وإن شيئا منها لم يرد في القرآن ولا في الأخبار ، مع أن المسلمين أجمعوا على جواز إطلاقها . الثاني : أن الله تعالى قال (والله الأسماء الحسنى فادعوه بها) والاسم لا يحسن إلا لدلالته على صفات المدح ونعوت الجلال ، فكل اسم دل على هذه المعاني كان اسما حسنا ، فوجب جواز إطلاقه في حق الله تعالى تمسكا بهذه الآية . الثالث : أنه لا فائدة في الألفاظ إلا رعاية المعاني ، فإذا كانت المعاني صحيحة كان المنع من إطلاق اللفظة المعينة عبثا ، وأما الذي قاله الشيخ الغزالي رحمة الله تعالى عليه لمخجته أن وضع الاسم في حق الواحد منا يعد سوء أدب ، ففي حق الله أولى ، أما ذكر الصفات بالألفاظ المختلفة فهو جائز في حقنا من غير منع ، فكذلك في حق الباري تعالى .

المسئلة الثانية : اعلم أنه قد ورد في القرآن ألفاظ دالة على صفات لا يمكن إثباتها في حق الله تعالى ، ونحن نعد منها صورا ، فأحدها الاستهزاء ، قال تعالى (الله يستهزئ بهم) ثم أن الاستهزاء جهل ، والدليل عليه أن القوم لما قالوا لموسى عليه السلام (أتتخذنا هزوا قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين) وثانيها المكر ، قال تعالى (ومكروا ومكر الله) وثالثها الغضب قال تعالى (وعضب الله عليهم) ورابعها : التعجب ، قال تعالى (بل عجبنا ويسخرون) فمن قرأ عجبنا بضم التاء كان التعجب منسوبا إلى الله ، والتعجب عبارة عن حالة تعرض في القلب عند الجهل بسبب الشيء ، وخامسها التكبر ، قال تعالى (العزيز الجبار المتكبر) وهو صفة ذم ، وسادسها الحياء ، قال تعالى (ان الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما) ، الحياء عبارة عن تغير يحصل في الوجه والقلب عند فعل شيء قبيح .

واعلم أن القانون الصحيح في هذه الألفاظ أن نقول : لكل واحد من هذه الأحوال أمر يوجد معها في البداية ، وآثار تصدر عنها في النهاية ، مثاله أن الغضب حالة تحصل في

القلب عند غليان دم القلب وسخونة المزاج ، والآثر الحاصل منها في النهاية ايصال الضرر إلى المقضوب عليه ، فإذا سمعت الغضب في الحق الله تعالى فاحمله على نهايات الاعراض لا على بدايات الاعراض ، وقس الباقي عليه .

المسئلة الثالثة : رأيت في بعض كتب التذكير أن الله تعالى أربعة آلاف اسم : ألف منها في القرآن والاخبار الصحيحة وألف منها في التوراة ، وألف في الإنجيل ، وألف في الزبور ويقال : ألف آخر في اللوح المحفوظ ، ولم يصل ذلك الألف إلى عالم البشر ، وأقول : هذا غير مستبعد ، فانا بينا أن أقسام صفات الله بحسب السلوب والاضافات غير متاهية ، ونهنا على تقرير هذا الموضوع وشرحناه شرحا بليغا ، بل نقول : كل من كان اطلاعه على آثار حكمة الله تعالى في تدبير العالم الأعلى وتدبير العالم الأسفل أكثر ، كان اطلاعه على أسماء الله تعالى أكثر ، ووقوفه على الصفات الموجبة للمدح والتعظيم أكثر ، فمن طالع تشرح بدن الانسان ووقف فيه على ما يقرب من عشرة آلاف نوع من أنواع الرحمة والحكمة في تخليق بدن الإنسان فقد حصل في عقله عشرة آلاف نوع من أسماء الله تعالى الدالة على المدح والتعظيم ، ثم ان من وقف على العدد الذي ذكرناه من أقسام الرحمة والحكمة في بدن الإنسان صار ذلك منها للعقل على أن الذي لم يعرفه من أقسام الحكمة والرحمة في تخليق هذا البدن أكثر مما عرفه ، وذلك لما عرف أن الأرواح الدماغية من العصب سبعة ، عرف لكل واحد منها فائدة وحكمة ، ثم لما عرف أن كل واحد من هذا الأرواح ينقسم إلى ثلاثة أقسام أو أربعة عرف بالجلبة الشديدة وجه الحكمة في كل واحد من تلك الأقسام ، ثم إن العقل يعلم أن كل واحد من تلك الأقسام ينقسم إلى شظايا دقيقة ، وكل واحدة من تلك الشظايا تنقسم إلى أقسام آخر وكل واحد من تلك الأقسام يتصل بعضو معين اتصالا معيناً ، ويكون وصول ذلك القسم إلى ذلك العضو في بمر معين ، إلا أنها لما كثرت ودقت خرجت عن ضبط العقل ، فثبت أن تلك العشرة آلاف تنبه العقل على أن أقسام حكمة الله تعالى في تخليق هذا البدن خارج عن التعديد والتحديد والاحصاء والاستقصاء كما قال تعالى (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) فكل من وقف على نوع آخر من أنواع تلك الحكمة فقد وصل إلى معرفة اسم آخر من أسماء الله تعالى ، ولما كان لا نهاية لمراتب حكمة الله تعالى ورحمته فكذلك لا نهاية لأسمائه الحسنى ولصفاته العليا ، وذكر جالينوس في كتاب منافع الأعضاء أنه لما صنف ذلك الكتاب لم يكتب فيه منافع مجمع النور ، قال : وإنما تركت كتابتها ضنة بها لشرفها ، فرأيت في بعض

بيان أن أسماء
الله لا تحصى

الليالي كأن ملكا نزل من السماء وقال : جالينوس ، إن إلهك يقول : لم أخفيت حكمتي عن عبادي قال : فلما انتهيت صنفت في هذا المعنى كتابا مفردا ، وبالغت في شرحه ، فثبت بما ذكرنا أنه لا نهاية لأسماء الله الحسنى .

حكم الأذكار
التي في الرق

المسئلة الرابعة : إنا نرى في كتب الطلسمات والعزائم أذكارا غير معلومة ورقى غير مفهومة وكما أن تلك الألفاظ غير معلومة فقد تكون الكتابة غير معلومة ، وأقول : لا شك أن الكتابة دالة على الألفاظ ، ولا شك أن الألفاظ دالة على الصور الذهنية فتلك الرقى إن لم يكن فيها دلالة على شيء أصلا لم يكن فيها فائدة . وإن كانت دالة على شيء فدالتها إما أن تكون على صفات الله ونعوت كبريائه ، وإما أن تكون دالة على شيء آخر : أما الثاني فإنه لا يفيد ؛ لأن ذكر غير الله لا يفيد لا الترغيب ولا التهيب ، فبقي أن يقال : إنها دالة على ذكر الله وصفات المدح والثناء ، فنقول : ولما كانت أقسام ذكر الله مضبوطة ولا يمكن الزيادة عليها كان أحسن أحوال تلك الكلمات أن تكون من جنس هذه الأدعية ، وأما الاختلاف الحاصل بسبب اختلاف اللغات فقليل الأثر ، فوجب أن تكون هذه الأذكار المعلومة أدخل في التأثير من قراءة تلك المجهولات ، لكن لقائل أن يقول : إن نفوس أكثر الخلق ناقصة قاصرة ، فإذا قرؤوا هذه الأذكار المعلومة وفهموا ظواهرها وليست لهم نفوس قوية مشرقة إلهية لم يقو تأثيرهم عن الإلهيات ولم تتجرد نفوسهم عن هذه الجسائيات ، فلا تحصل لنفوسهم قوة وقدرة على التأثير ، أما إذا قرؤوا تلك الألفاظ المجهولة ولم يفهموا منها شيئا وحصلت عندهم أوهم أنها كلمات عالية استولى الخوف والفرع والرعب على نفوسهم فحصل لهم بهذا السبب نوع من التجرد عن عالم الجسم ، وتوجه إلى عالم القدس ، وحصل بهذا السبب لنفوسهم مزيد قوة وقدرة على التأثير ، فهذا ما عندى في قراءة هذه الرقى المجهولة .

المسئلة الخامسة : إن بين الخلق وبين أسماء الله تعالى مناسبات عجيبة ، والعامل لا بد وأن يعتبر تلك المناسبات حتى ينتفع بالذكر ، والكلام في شرح هذا الباب مبنى على مقدمة عقلية وهي أنه ثبت عندنا أن النفوس الناطقة البشرية مختلفة بالجواهر والماهية ، فبعضها إلهية مشرقة حرة كريمة ، وبعضها سفلية ظلمانية نذلة خسيسة ، وبعضها رحيمة عظيمة الرحمة ، وبعضها قاسية قاهرة ، وبعضها قليلة الحب لهذه الجسائيات قليلة الميل إليها ، وبعضها محبة للرياسة والاستعلاء ، ومن اعتبر أحوال الخلق علم أن الأمر كما ذكرناه ثم إنا نرى هذه الأحوال لازمة لجواهر النفوس ، وإن كل من راعى أحوال نفسه علم أن له منها معينا وطريقا مبينا في الإرادة والكراهة

والرغبة والرغبة، وأن الرياضة والمجاهدة لا تقلب النفوس عن أحوالها الأصلية ومناهجها الطبيعية، وإنما تأثير الرياضة في أن تضعف تلك الأخلاق ولا تستولى على الإنسان، فاما أن ينقلب من صفة أخرى فذلك محال، وإليه الإشارة بقوله عليه الصلاة والسلام «الناس معادن كعادن الذهب والفضة» وبقوله عليه الصلاة والسلام: «الأرواح جنود مجندة» إذا عرفت هذا فنقول: الجنسية علة الضم، فكل اسم من أسماء الله تعالى دال على معنى معين، فكل نفس غلب عليها ذلك المعنى كانت تلك النفس شديدة المناسبة لذلك الاسم، فاذا واظب على ذكر ذلك الاسم انتفع به سريعا، وسمعت أن الشيخ أبا النجيب البغدادي السهروردي كان يأمر المريدين بالأربعين مرة أو مرتين بقدر ما يراه من المصلحة، ثم كان يقرأ عليه الأسماء التسعة والتسعين وكان ينظر إلى وجهه فان رآه عديم التأثير عند قراءتها عليه قال له اخرج إلى السوق واشتغل بمهمات الدنيا فانك ما خلقت لهذا الطريق، وإن رآه متأثرا عند سماع اسم خاص مزيد التأثير أمره بالمواظبة على ذلك الذكر، وأقول: هذا هو المعقول، فانه لما كانت النفوس مختلفة كان كل واحد منها مناسبا لحالة مخصوصة، فاذا اشتغلت تلك النفس بتلك الحالة التي تناسبها كان خروجها من القوة إلى الفعل سهلا هينا يسيرا، وليسكن هذا آخر كلامنا في البحث عن مطلق الأسماء، والله الهادي.

الباب التاسع

في المباحث المتعلقة بقولنا «الله» وفيه مسائل

المسئلة الأولى: الخنثار عندنا أن هذا اللفظ اسم علم لله تعالى، وأنه ليس بمشتق البتة، وهو قول الخليل وسيبويه، وقول أكثر الأصوليين والفقهاء، ويدل عليه وجوه، وحجج: -
الحجة الأولى: أنه لو كان لفظا مشتقا لكان معناه معنى كليا لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الشركة فيه لأن اللفظ المشتق لا يفيد إلا أنه شيء ما مبهم حصل له ذلك المشتق منه وهذا المفهوم لا يمنع من وقوع الشركة فيه بين كثيرين، فثبت أن هذا اللفظ لو كان مشتقا لم يمنع وقوع الشركة فيه بين كثيرين، ولو كان كذلك لما كان قولنا «لا إله إلا الله» توحيدا حقا مانعا من وقوع الشركة فيه بين كثيرين؛ لأن بتقدير أن يكون الله لفظا مشتقا كان قولنا «الله» غير مانع من أن يدخل تحته أشخاص كثيرة، وحينئذ لا يكون قولنا «لا إله إلا الله» موجبا للتوحيد المحض؛ وحيث أجمع العقلاء على أن قولنا «لا إله إلا الله» يوجب التوحيد المحض علمنا أن قولنا «الله» اسم علم موضوع لتلك الذات المعينة، وأنها ليست من الالفاظ المشتقة.

لفظ الجلالة علم
لا مشتق

الحجة الثانية : أن من أراد أن يذكر ذاتا معينة ثم يذكره بالصفات فإنه يذكر اسمه أولا ثم يذكر عقيب الاسم الصفات ، مثل أن يقول : زيد الفقيه النحوي الأصولي ، إذا عرفت هذا فنقول : إن كل من أراد أن يذكر الله تعالى بالصفات المقدسة فإنه يذكر أولا لفظه الله ثم يذكر عقبه صفات المدائح مثل أن يقول : الله العالم القادر الحكيم ، ولا يعكسون هذا فلا يقولون : العالم القادر الله ، وذلك يدل على أن قولنا « الله » اسم علم .

(فان قيل) : أليس أنه تعالى قال في أول سورة إبراهيم (العزيز الحميد الله الذي له ما في السموات وما في الأرض) ؟ (قلنا) : ههنا قرأتان منهم من قرأ الله بالرفع ، وحينئذ يزول السؤال ؛ لأنه لما جعله مبتدأ فقد أخرجه عن جعله صفة لما قبله ، وأما من قرأ بالجر فهو نظير لقولنا : هذه الدار ملك للفاضل العالم زيد وليس المراد أنه جعل قوله زيد صفة للعالم الفاضل ، بل المعنى أنه لما قال هذه الدار ملك للعالم الفاضل بقي الإشتباه في أنه من ذلك العالم الفاضل ؟ فقيل عقبه زيد ، ليصير هذا ، زيدا لذلك الإشتباه ، ولما لم يلزم ههنا أن يقال اسم العلم صار صفة فكذلك في هذه الآية .

الحجة الثالثة : قال تعالى : (هل تعلم له سميا) وليس المراد من الاسم في هذه الآية الصفة وإلا لكذب قوله (هل تعلم له سميا) فوجب أن يكون المراد اسم العلم ، فكل من أثبت لله اسم علم قال ليس ذلك إلا قولنا الله .

ولاحتج القائلون بأنه ليس اسم علم بوجوده وحجج : -

الحجة الأولى : قوله تعالى (وهو الله في السموات) وقوله (هو الله الذي لا إله إلا هو) فإن قوله « الله » لا بد وأن يكون صفة ، ولا يجوز أن يكون اسم علم ، بدليل أنه لا يجوز أن يقال : هو زيد في البلد ، وهو بكر ، ويجوز أن يقال : هو العالم الزاهد في البلد ، وبهذا الطريق يعترض على قول النحويين : إن الضمير لا يقع موصوفا ولا صفة ، وإذا ثبت كونه صفة إمتنع أن يكون اسم علم .

الحجة الثانية : أن اسم العلم قائم مقام الإشارة ، فلما كانت الإشارة ممتنعة في حق الله تعالى كان اسم العلم ممتنعا في حقه .

الحجة الثالثة : أن اسم العلم إنما يصار إليه لتمييز شخص عن شخص آخر يشبهه في الحقيقة والماهية ، وإذا كان هذا في حق الله ممتنعا كان القول بإثبات الاسم العلم محالا في حقه .
والجواب عن الأول لم لا يجوز أن يكون ذلك جاريا مجرى أن يقال : هذا زيد الذي

لا نظيره في العلم والزهد؟ والجواب عن الثاني أن الاسم العلم هو الذي وضع لتعيين الذات المعينة ، ولا حاجة فيه الى كون ذلك المسمى مشارا إليه بالحس أم لا ، وهذا هو الجواب عن الحجة الثالثة .

المسئلة الثانية : الذين قالوا : إنه اسم مشتق ذكروا فيه فروعا : —

الفرع الأول : أن الإله هو المعبود ، سواء عبد بحق أو باطل ، ثم غلب في عرف الشرع على المعبود بالحق ، وعلى هذا التفسير لا يكون إلهها في الأزل .

واعلم أنه تعالى هو المستحق للعبادة ، وذلك لأنه تعالى هو المنعم بجميع النعم أصولها وفروعها ، وذلك لأن الموجود إما واجب وإما ممكن ، والواجب واحد وهو الله تعالى ، وما سواه ممكن ، والممكن لا يوجب إلا بالمرجح ، فكل الممكنات إنما وجدت بإيجاده وتكوينه إما ابتداء وأما بواسطة ، فجميع ما حصل للعبد من أقسام النعم لم يحصل إلا من الله ، فثبت أن غاية الأنعام صادرة من الله والعبادة غاية التعظيم فإذا ثبت هذا فنقول : إن غاية التعظيم لا يليق إلا لمن صدرت عنه غاية الإنعام فثبت أن المستحق للعبودية ليس إلا الله تعالى .

الفرع الثاني : أن من الناس من يعبد الله لطلب الثواب وهو جهل وسخف ، ويدل عليه وجوه : الأول : أن من عبد الله ليتوصل بعبادته إلى شيء آخر كان المعبود في الحقيقة هو ذلك الشيء ، فن عبد الله لطلب الثواب كان معبوده في الحقيقة هو الثواب ، وكان الله تعالى وسيلة إلى الوصول إلى ذلك المعبود ، وهذا جهل عظيم . الثاني : أنه لو قال : أصلى لطلب الثواب أو للخوف من العقاب ، لم تصح صلاته . الثالث : أن من عمل عملا لغرض آخر كان بحيث لو وجد ذلك الغرض بطريق آخر لترك الوسيلة ، فن عبد الله للأجر والثواب كان بحيث لو وجد الأجر والثواب بطريق آخر لم يعبد الله ، ومن كان كذلك لم يكن محبا لله ولم يكن راغبا في عبادة الله ، وكل ذلك جهل ، ومن الناس من يعبد الله لغرض أعلى من الأول ، وهو أن يتشرف بخدمة الله ، لأنه إذا شرع في الصلاة حصلت النية في القلب ، وتلك النية عبارة عن العلم بعزة الربوبية وذلة العبودية ، وحصل الذكر في اللسان ، وحصل الخدمة في الجوارح والأعضاء فيتشرف كل جزء من أجزاء العبد بخدمة الله ، فقصود العبد حصول هذا الشرف .

الفرع الثالث : من الناس من طعن في قول من يقول : الإله هو المعبود من وجوه : الأول : أن الأوثان عبت مع أنها ليست آلهة . الثاني : أنه تعالى إله الجمادات والبهائم ، مع أنه صدور العبادة منها محال . الثالث : أنه تعالى إله المجانين والأطفال ، مع أنه لا تصدر

العبادة عنها . الرابع : أن المعبود ليس له بكونه معبودا صفة ؛ لأنه لا معنى لسكونه معبودا إلا أنه مذكور بذكر ذلك الإنسان ، ومعلوم بعلمه ، ومراد خدمته بارادته ، وعلى هذا التقدير فلا تكون الإلهية صفة لله تعالى . الخامس : يلزم أن يقال : إنه تعالى ما كان إلها في الأزل .

الفرع الرابع : من الناس من قال : الإله ليس عبارة عن المعبود ، بل الإله هو الذى يستحق أن يكون معبودا ، وهذا القول أيضا يرد عليه أن لا يكون إلها للجهادات والبهائم والأطفال والمجانين ، وأن لا يكون إلها في الأزل ، ومنهم من قال : إنه القادر على أفعال لو فعلها لاستحق العبادة ممن يصح صدور العبادة عنه ، واعلم أنا إن فسرنا الإله بالتفسيرين الأولين لم يكن إلها في الأزل ، ولو فسرناه بالتفسير الثالث كان إلها في الأزل .

التفسير الثانى : الإله مشتق من ألهت إلى فلان ، أى : سكنت إليه ، فالعقول لا تسكن إلا إلى ذكره والأرواح لا تخرج إلا بمعرفته ، ويسانه من وجوه : الأول : أن الكمال محبوب لذاته ، وما سوى الحق فهو ناقص لذاته ؛ لأن الممكن من حيث هو هو معدوم ، والعدم أصل النقصان والناقص بذاته لا يكمل إلا بتكميل الكامل بذاته ، فإذا كان الكامل محبوبا لذاته وثبت أن الحق كامل لذاته وجب كونه محبوبا لذاته . الثانى : أن كل ما سواه فهو يمكن لذاته ، والممكن لذاته لا يقف عند نفسه ، بل يبقى متعلقا بغيره ، لأنه لا يوجد إلا بوجود غيره ، فعلى هذا كل ممكن فانه لا يقف عند نفسه بل ما لم يتعلق بالواجب لذاته لم يوجد ، وإذا كان الأمر كذلك فى الوجود الخارجى وجب أن يكون كذلك فى الوجود العقلى ، فالعقول ممتدة إلى عتبة رحمته والخواطر متمسكة بذيل فضله وكرمه ، وهذان الوجهان عليهما التعويل فى تفسير قوله تعالى (ألا بذكر الله تطمئن القلوب) .

التفسير الثالث : أنه مشتق من الوله ، وهو ذهاب العقل . واعلم أن الخلق قسمان : واصلون إلى ساحل بحر معرفته ، ومحرومون ، فالمحرومون قد بقوا فى ظلمات الحيرة وتيه الجهالة فكأنهم فقدوا عقولهم وأرواحهم ، وأما الواجدون فقد وصلوا إلى عرصة النور وفسحة الكبرياء والجلال ، فتأهوا فى ميادين الصمدية ، وبادوا فى عرصة الفردانية ، فثبت أن الخلق كلهم والهون فى معرفته ، فلا جرم كان الإله الحق للخلق هو هو ، وبعبارة أخرى وهى أن الأرواح البشرية تسابقت فى ميادين التوحيد والتمجيد فبعضها تخلفت وبعضها سبقت فالتى تخلفت بقيت فى ظلمات الغبار والتى سبقت وصلت إلى عالم الأنوار ، فالأولون بادوا فى أودية الظلمات ، والآخرون طاشوا فى أنوار عالم الكرامات .

التفسير الرابع : أنه مشتق من لاة إذا ارتفع ، والحق سبحانه وتعالى هو المرتفع عن مشابهة الممكنات ومناسبة المحدثات ؛ لأن الواجب لذاته ليس إلا هو ، والكامل لذاته ليس إلا هو ، والأحد الحق في هويته ليس إلا هو ، والموجود لكل ما سواه ليس إلا هو ، وأيضا فهو تعالى مرتفع عن أن يقال : إن ارتفاعه بحسب المكان ، لأن كل ارتفاع حصل بسبب المكان فهو للمكان بالذات وللممكن بالعرض ؛ لأجل حصوله في ذلك المكان ، وما بالذات أشرف مما بالغير ، فلو كان هذا الارتفاع بسبب المكان لسكان ذلك المكان أعلى وأشرف من ذات الرحمن ، ولما كان ذلك باطلا علمنا أنه سبحانه وتعالى أعلى من أن يكون علوه بسبب المكان ، وأشرف من أن ينسب إلى شيء مما حصل في عالم الامكان .

التفسير الخامس : من آله في الشيء إذا تحير فيه ولم يهتد إليه ، فالعبد إذا تفكر فيه تحير ؛ لأن كل ما يتخيله الإنسان ويتصوره فهو بخلافه . فان أنكر العقل وجوده كذبت نفسه ؛ لان كل ما سواه فهو محتاج ، وحصول المحتاج بدون المحتاج إليه محال ، وان أشار إلى شيء يضبطه الحس والخيال وقال إنه هو كذبت نفسه أيضا ؛ لأن كل ما يضبطه الحس والخيال فأمارات الحدوث ظاهرة فيه ، فلم يبق في يد العقل إلا أن يقر بالوجود والكمال مع الاعتراف بالعجز عن الإدراك ، فهنا العجز عن درك الإدراك إدراك ، ولا شك أن هذا موقف عجيب تحير العقول فيه وتضطرب الالباب في حواشيه .

التفسير السادس : من لاه يلوه إذا احتجب ، ومعنى كونه محتجبا من وجوه : الاول : أنه بكنه صمدية محتجب عن العقول . الثاني : أن لو قدرنا أن الشمس كانت واقفة في وسط الفلك غير متحركة كانت الأنوار باقية على الجدران غير زائلة عنها ، فحينئذ كان يخطر بالبال أن هذه الأنوار الواقعة على هذه الجدران ذاتية لها ، إلا لما شاهدنا أن الشمس تغيب وعند غيبتها تزول هذه الأنوار عن هذه الجدران فهذا الطريق علمنا أن هذه الأنوار فائضة عن قرص الشمس ، فكذا ههنا الوجود الواصل إلى جميع عالم المخلوقات من جناب قدرة الله تعالى كالنور الواصل من قرص الشمس ، فلو قدرنا انه كان يصح على الله تعالى الطلوع والغروب والغيبة والحضور لكان عند غروبه يزول ضوء الوجود عن الممكنات ، فحينئذ كان يظهر أن نور الوجود منه ، لكنه لما كان الغروب والطلوع عليه محالا لا جرم خطر ببال بعض الناقصين أن هذه الأشياء موجودة بذواتها ولذواتها ، فثبت أنه لا سبب لاحتجاب نوره إلا كمال نوره ، فلهذا قال بعض المحققين : سبحانه من احتجب عن العقول بشدة ظهوره ، واختفى عنها بكمال نوره

وإذا كان كذلك ظهر أن حقيقة الصمدية محتجة عن العقول ، ولا يجوز أن يقال : محجوبة لأن المحجوب مقهور ، والمقهور يليق بالعبد ، أما الحق فقاهر ، وصفة الإحتجاب صفة القهر فالحق محتجب ، والخلق محجوبون .

التفسير السابع : إشتقاقه من أله الفصل إذا ولع بأمه ، والمعنى أن العباد موهون مولعون بالتضرع إليه في كل الأحوال ، ويدل عليه أمور : (الأول) : أن الإنسان إذا وقع في بلاء عظيم وآفة قوية فهناك ينسى كل شيء إلا الله تعالى ، فيقول بقلبه ولسانه : يارب ، يارب ، فإذا تخلص عن ذلك البلاء وعاد إلى منازل الآلاء والنعماء أخذ يضيف ذلك الخلاص إلى الأسباب الضعيفة والأحوال الخسيسة ، وهذا فعل متناقض ، لأنه إن كان المخلص عن الآفات والموصل إلى الخيرات غير الله وجب الرجوع في وقت نزول البلاء إلى غير الله ، وإن كان مصلح المهمات هو الله تعالى في وقت البلاء وجب أن يكون الحال كذلك في سائر الأوقات ، وأما الفرع إليه عند الضرورات والإعراض عنه عند الراحة فلا يليق بأرباب الهدايات ، والثاني : أن الخير والراحة مطلوب من الله ، والثالث : أن المحسن في الظاهر أما الله أو غيره ، فإن كان غيره فذلك الغير لا يحسن إلا إذا خلق الله في قلبه داعية الإحسان ، فالحق سبحانه وتعالى هو المحسن في الحقيقة ، والمحسن مرجوع إليه في كل الأوقات ، والخلق مشغوفون بالرجوع إليه .

شكا بعض المريدين من كثرة الوسواس ، فقال الأستاذ : كنت حدادا عشر سنين ، وقصارا عشرة أخرى ، وبوا با عشرة ثالثة ، فقالوا : مارأيناك فعلت ذلك ، قال : فعلت ولكنكم مارأيتم ، أما عرفتم أن القلب كالحديد ؟ فكنت كالحداد ألبنه بنار الخوف عشر سنين ، ثم بعد ذلك شرعت في غسله عن الأوضار والأقذار عشر سنين ، ثم بعد هذه الأحوال جلست على باب حجرة القلب عشرة أخرى سالا سيف « لا إله إلا الله » فلم أزل حتى يخرج منه حب غير الله ، ولم أزل حتى يدخل فيه حب الله تعالى ، فلما خلت عرصة القلب عن غير الله تعالى وقويت فيه محبة الله سقطت من بحار عالم الجلال قطرة من النور ففرق القلب في تلك القطرة ، وفقى عن الكل ، ولم يبق فيه إلا محض سر « لا إله إلا الله » .

التفسير الثامن : أن إشتقاق لفظ « الإله » من أله الرجل يأله إذا فرغ من أمر نزل به فأطه أي أجاره ، والمجبر لكل الخلائق من كل المضار هو الله سبحانه وتعالى ، لقوله تعالى (وهو يجير ولا يجار عليه) ولأنه هو المنعم لقوله تعالى (وما بكم من نعمة فمن الله) ولأنه هو المطعم

لقوله تعالى (وهو يطعم ولا يطعم) ولأنه هو الموجد لقوله تعالى (قل كل من عند الله) فهو سبحانه وتعالى قهار لعدم الوجود والتحصيل، جبار لها بالقوة والفعل والتكامل، فكان في الحقيقة هو الله ولا شيء سواه .

وهنا لطائف وفوائد : الفائدة الأولى : عادة المديون أنه إذا رأى صاحب الدين من البعد فإنه يفر منه ، والله الكريم يقول : عبادي : أتم غرماً بكثرة ذنوبكم ، ولكن لا تفروا مني ، بل أقول (ففروا إلى الله) فإنني أنا الذي أفضى ديونكم وأغفر ذنوبكم، وأيضاً المملوك يغلقون أبوابهم عن الفقراء دون الأغنياء ، وأنا أفعل ضد ذلك .

الفائدة الثانية : قال صلى الله عليه وسلم : إن الله تعالى مائة رحمة أنزل منها رحمة واحدة بين الجن والإنس والطير والبهائم والهوام فيها يتعاطفون ويتراحمون ، وأخر تسعة وتسعين رحمة يرحم بها عباده يوم القيامة ، وأقول : إنه صلى الله عليه وسلم إنما ذكر هذا الكلام على سبيل التفهيم ، وإلا فبحار الرحمة غير متناهية فكيف يعقل تحديدها بحمد معين .

الفائدة الثالثة : قال صلى الله عليه وسلم : إن الله عز وجل يقول يوم القيامة للذين : هل أحببتم لقاءى ؟ فيقولون : نعم يارب ، فيقول الله تعالى : ولم ؟ فيقولون : رجونا عفوكم وفضلك ، فيقول الله تعالى : إنى قد أوجبت لكم مغفرتى :

الفائدة الرابعة : قال عبد الله بن عمر : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الله عز وجل ينشر على بعض عباده يوم القيامة تسعة وتسعين سجلاً كل واحد منها مثل مد البصر فيقول له : هل تسكر من هذا شيئاً ؟ هل ظلمك الكرام الكاتبون ؟ فيقول : لا يارب ، فيقول الله تعالى : فهل كان لك عذر في عمل هذه الذنوب ؟ فيقول : لا يارب ، فيضع ذلك العبد قلبه على النار فيقول الله تعالى : أن لك عندى حسنة وإنه لا ظلم اليوم ، ثم يخرج بطاقة فيها « أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله » فيقول العبد : يارب ، كيف تقع هذه البطاقة في مقابلة هذه السجلات ؟ فتوضع البطاقة في كفة والسجلات في كفة أخرى ، فطاشت السجلات وثقلت البطاقة ولا يثقل مع ذكر الله شيء .

الفائدة الخامسة : وقف صبي في بعض الغزوات ينادى عليه في من يزيد ٢ في يوم صائف شديد الحر ، فبصرت به امرأة فعدت إلى الصبي وأخذته وأصقته إلى بطنها ، ثم ألقط ظهرها على البطحاء وأجلسته على بطنها تقيه الحر ، وقالت : ابني ، ابني ، فسكى الناس وتركوا ما هم فيه فأقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى وقف عليهم فأخبروه الخبر ، فقال : أعجبتم من رحمة

هذه بابنها فإن الله تعالى أرحم بكم جميعا من هذه المرأة بابنها، فتفرق المسلمون على أعظم أنواع الفرح والبشارة .

أصل لفظ
الجلالة

المسئلة الثالثة : في كيفية اشتقاق هذه اللفظة بحسب اللغة ، قال بعضهم هذه اللفظة ليست عربية ، بل عبرانية أو سريانية ، فانهم يقولون لها رحمانا ومرحيانا . فلما عرب جعل « الله الرحمن الرحيم » وهذا بعيد ، ولا يلزم من المشابهة الحاصلة بين اللغتين الطعن في كون هذه اللفظة عربية أصلية ، والدليل عليه قوله تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) وقال تعالى : (هل تعلم له سميا) وأطبقوا على أن المراد منه لفظة « الله » وأما الأكترون فقد سلوا كونها لفظة عربية ، أما القائلون بأن هذا اللفظ اسم علم لله تعالى فقد تخلصوا عن هذه المباحث ، وأما المنكرون لذلك فلم قولان : قال الكوفيون : أصل هذه اللفظة إلاه ، فأدخلت الألف واللام عليها للتعظيم ، فصار الإلاه ، فحذفت الهمزة استئقالا ، لكثرة جريانها على الألسنة ، فاجتمع لامان ، فادغمت الأولى فقالوا « الله » وقال البصريون أصله لاه ، فألحقوا بها الألف واللام فقليل « الله » وأنشدوا : —

كحلفة من أبي رباح يسمعها لاهه الكبار

فأخرجه على الأصل .

المسئلة الرابعة : قال الخليل : أطبق جميع الخاق على أن قولنا « الله » مخصوص بالله سبحانه وتعالى ، وكذلك قولنا الإله مخصوص به سبحانه وتعالى ، وأما الذين كانوا يطلقون اسم الإله على غير الله فانما كانوا يذكرونه بالإضافة كما يقال إله كذا ، أو ينكرونه فيقولون : إله كما قال الله تعالى خبرا عن قوم . وسى (اجعل لنا إله كما لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون) .

خواص لفظ
الجلالة

المسئلة الخامسة : اعلم أن هذا الاسم مختص بخواص لم توجد في سائر أسماء الله تعالى ، ونحن نشير إليها (فالخاصة الأولى) أنك إذا حذفت الألف من قولك « الله » بقي الباقي على صورة « الله » وهو مختص به سبحانه ، كما في قوله (والله جنود السموات والأرض) والله خزائن السموات والأرض) وإن حذفت عن هذه البقية اللام الأولى بقيت البقية على صورة « له » كما في قوله تعالى (له مقاليد السموات والأرض) وقوله (له الملك وله الحمد) فإن حذفت اللام الباقية كانت البقية هي قولنا « هو » وهو أيضا يدل عليه سبحانه كما في قوله (قل هو الله أحد) وقوله (هو الحى لا إله إلا هو) والواو زائدة بدليل سقوطها في التثنية والجمع ؛ فانك تقول : هما ، هم فلا تبقى الواو فيهما ، فهذه الخاصية موجودة في لفظ « الله » غير

موجودة في سائر الأسماء ، وكما حصلت هذه الخاصية بحسب اللفظ فقد حصلت أيضا بحسب المعنى ، فانك إذا دعوت الله بالرحمن فقد وصفته بالرحمة ، وما وصفته بالقهر ، وإذا دعوته بالعليم فقد وصفته بالعلم ، وما وصفته بالقدر ، وأما إذا قلت يا الله فقد وصفته بجميع الصفات ؛ لأن الإله لا يكون لها إلا إذا كان موصوفا بجميع هذه الصفات ، ثبت أن قولنا الله قد حصلت له هذه الخاصية التي لم تحصل لسائر الأسماء .

الخاصية الثانية : أن كلمة الشهادة وهي الكلمة التي بسببها ينتقل الكافر من الكفر إلى الإسلام لم يحصل فيها إلا هذا الاسم ، فلو أن الكافر قال : أشهد أن لا إله إلا الرحمن أو إلا الرحيم ، أو إلا الملك ، أو إلا القدوس لم يخرج من الكفر ولم يدخل في الإسلام ، أما إذا قال أشهد أن لا إله إلا الله فإنه يخرج من الكفر ويدخل في الإسلام ، وذلك يدل على اختصاص هذا الاسم بهذه الخاصية الشريفة ، والله الهادي إلى الصواب .

الباب العاشر

في البحث المتعلق بقولنا الرحمن الرحيم

الرحمن الرحيم اعلم أن الأشياء على أربعة أقسام : الذي يكون نافعا وضروريا معا ، والذي يكون نافعا ولا يكون ضروريا ، والذي يكون ضروريا ولا يكون نافعا ، والذي لا يكون نافعا ولا يكون ضروريا . أما القسم الأول - وهو الذي يكون نافعا وضروريا معا - فاما أن يكون كذلك في الدنيا فقط ، وهو مثل النفس - فإنه لو انقطع منك لحظة واحدة حصل الموت ، وإما أن يكون كذلك في الآخرة ، وهو معرفة الله تعالى ، فانها إن زالت عن القلب لحظة واحدة مات القلب ، واستوجب عذاب الأبد .

وأما القسم الثاني - وهو الذي يكون نافعا ولا يكون ضروريا - فهو كالمال في الدنيا وكسائر العلوم والمعارف في الآخرة .

وأما القسم الثالث - وهو الذي يكون ضروريا ولا يكون نافعا - فكالمرض التي لا بد منها في الدنيا : كالأعراض ، والموت ، والفقر ، والمهرم ، ولا نظير لهذا القسم في الآخرة ، فان منافع الآخرة لا يلزمها شيء من المضار .

وأما القسم الرابع - وهو الذى لا يكون نافعا ولا ضروريا - فهو كالفقر فى الدنيا والعذاب فى الآخرة .

إذا عرفت هذا فنقول : قد ذكرنا أن النفس فى الدنيا نافع وضرورى فلو انقطع عن الإنسان لحظة لمات فى الحال ، وكذلك معرفة الله تعالى أمر لا بد منه فى الآخرة فلو زالت عن القلب لحظة لمات القلب لا محالة ، لكن الموت الأول أسهل من الثانى ؛ لأنه لا يتألم فى الموت الأول إلا ساعة واحدة ، وأما الموت الثانى فإنه يبقى ألمه أبد الآبـاد ، وكما أن التنفس له أثران : أحدهما : إدخال النسيم الطيب على القلب وإبقاء اعتداله وسلامته ، والثانى : إخراج الهواء الفاسد الحار المحترق عن القلب ، كذلك الفكر له أثران : أحدهما : إيصال نسيم الحجية والبرهان إلى القلب وإبقاء اعتدال الإيمان والمعرفة عليه ، والثانى : إخراج الهواء الفاسد المتولد من الشبهات عن القلب ، وما ذاك إلا بأن يعرف أن هذه المحسوسات متناهية فى مقاديرها منتهية بالآخرة إلى الفناء بعد وجودها ، فن وقف على هذه الأحوال بقى آمنا من الآفات واصلا إلى الخيرات والمسرات ، وكال هذين الأمرين ينكشف لعقلك بأن تعرف أن كل ما وجدته ووصلت إليه فهو قطرة من بحار رحمة الله ، وذرة من أنوار احسانه ، فعند هذا يفتح على قلبك معرفة كون الله تعالى رحمانا رحيمًا .

فإذا أردت أن تعرف هذا المعنى على التفصيل فاعلم أنك جوهر مركب من نفس ، وبدن وروح ، وجسد .

(أما نفسك) فلا شك أنها كانت جاهلة فى مبدأ الفطرة كما قال تعالى (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون) ثم تأمل فى مراتب القوى الحساسة والحركة والمدركة والعاقلة ، وتأمل فى مراتب المعقولات وفى جهاتها ، واعلم أنه لا نهاية لها البتة ، ولو أن العاقل أخذ فى اكتساب العلم بالمعقولات وسرى فيها سربان البرق الخاطف والريح العاصف وبقي فى ذلك السير أبد الأبدىن ودهر الدهرين لكان الحاصل له من المعارف والعلوم قدرا متناهيا ، ولكانت المعلومات التى ما عرفها ولم يصل إليها أيضا غير متناهية ، والمتناهى فى جنب غير المتناهى قليل فى كثير ، فعند هذا يظهر له أن الذى قاله الله تعالى فى قوله (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) حق وصدق .

(وأما بدنك) فاعلم أنه جوهر مركب من الاخلاط الأربعة ، فتأمل كيفية تركيبها وأثر بعضها ، وتعرف ما فى كل واحد من الأعضاء والأجزاء من المنافع العالية والآثار الشريفة

وحينئذ يظهر لك صدق قوله تعالى (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وحينئذ ينجلي لك أثر من آثار كمال رحمته في خلقك وهدايتك ، فتفهم شيئا قليلا من معنى قوله الرحمن الرحيم .

فان قيل : فهل لغير الله رحمة أم لا ؟ قلنا : الحق أن الرحمة ليست إلا لله ، ثم بتقدير أن تكون لغير الله رحمة إلا أن رحمة الله أكل من رحمة غيره ، وههنا مقامان : المقام الأول : في بيان أنه لا رحمة إلا لله ، فنقول : الذي يدل عليه وجوه : (الأول) : أن الجود هو إفادة ما ينبغي لا لعوض ، فكل أحد غير الله فهو إنما يعطى ليأخذ عوضا ، إلا أن الاعراض أقسام : منها جسمانية مثل أن يعطى دينارا ليأخذ كرباسا ، ومنها روحانية وهي أقسام : فأحدها أنه يعطى المال لطلب الخدمة ، وثانيها يعطى المال لطلب الاعانة ، وثالثها يعطى المال لطلب الثناء الجميل ، ورابعها يعطى المال لطلب الثواب الجزيل ، وخامسها يعطى المال ليزيل حب المال عن القلب ، وسادسها يعطى المال لدفع الرقة الجنسية عن قلبه ، وكل هذه الأقسام أعراض روحانية ، وبالجملة فكل من أعطى فانما يعطى ليفوز بواسطة ذلك العطاء بنوع من أنواع الكمال ، فيكون ذلك في الحقيقة معاوضة ، ولا يكون جورا ، ولا هبة ، ولا عطية ، أما الحق سبحانه وتعالى فإنه كامل لذاته ، فيستحيل أن يعطى ليستفيد به كالا ، فكان الجواد المطلق والراحم المطلق هو الله تعالى .

الحجة الثانية : أن كل من سوى الله فهو يمكن لذاته ، والممكن لذاته لا يوجد إلا بايجاد واجب الوجود لذاته ، فكل رحمة تصدر من غير الله فهي إنما دخلت في الوجود بايجاد الله فيكون الرحيم في الحقيقة هو الله تعالى .

الحجة الثالثة : أن الإنسان يمكنه الفعل والترك ، فيمتع رجحان الفعل على الترك إلا عند حصول داعية جازمة في القلب ، فعند عدم حصول تلك الداعية يمتنع صدور تلك الرحمة منه ، وعند حصولها يجب صدور الرحمة منه ، فيكون الراحم في الحقيقة هو الذي خلق تلك الداعية في ذلك القلب ، وما ذلك إلا الله تعالى ، فيكون الراحم في الحقيقة هو الله تعالى .

الحجة الرابعة : هب أن فلانا يعطى الخنطة ، ولكن ما لم تحصل المعدة الهاضمة للطعام لم يحصل الانتفاع بتلك الخنطة ، وهب أنه وهب البستان فما لم تحصل القوة الباصرة في العين لم يحصل الانتفاع بذلك البستان ، بل الحق أن خالق تلك الخنطة وذلك البستان هو الله تعالى والممكن من الانتفاع بهما هو الله ، والحافظ له عن أنواع الآفات والمخافات حتى يحصل الانتفاع بتلك الأشياء هو الله تعالى ، فوجب أن يقال : المنعم والراحم في الحقيقة هو الله تعالى .

المقام الثاني: في بيان أن بتقدير أن تحصل الرحمة من غير الله إلا أن رحمة الله أكمل وأعظم. وبيانه من وجوه: الأول: أن الانعام يوجب علو حال المنعم ودناءة حال المنعم عليه بالنسبة إلى المنعم، فإذا حصل التواضع بالنسبة إلى حضرة الله فذلك خير من حصول هذه الحالة بالنسبة إلى بعض الخلق.

الثاني: أن الله تعالى إذا أنعم عليك بنعمة طلب عندها منك عملا تتوصل به إلى استحقاق نعم الآخرة، فكأنه تعالى يأمرك بأن تكتسب لنفسك سعادة الأبد، وأما غير الله فإنه إذا أنعم عليك بنعمة أمرك بالاشتغال بخدمته والانصراف إلى تحصيل مقصوده، ولا شك أن الحالة الأولى أفضل.

الثالث: أن المنعم عليه يصير كالعبد المنعم، وعبودية الله أولى من عبودية غير الله.

الرابع: أن السلطان إذا أنعم عليك فهو غير عالم بتفاصيل أحوالك، فقد ينعم عليك حال ما تكون غنيا عن انعامه، وقد يقطع عنك إنعامه حال ما تكون محتاجا إلى انعامه، وأيضا فهو غير قادر على الانعام عليك في كل الأوقات وبجميع المراتب، أما الحق تعالى فإنه عالم بجميع المعلومات قادر على كل الممكنات، فإذا ظهرت بك حاجة عرفها، وإن طلبت منه شيئا قدر على تحصيله، فكان ذلك أفضل.

الخامس: الانعام يوجب المنة، وقبول المنة من الحق أفضل من قبولها من الخلق.

ثبت بما ذكرنا أن الرحمن الرحيم هو الله تعالى، وبتقدير أن يحصل رحمن آخر فرحمة الله تعالى أكمل وأفضل وأعلى وأجل والله أعلم.

الباب الحادى عشر

في بعض النكت المستخرجة من قولنا (بسم الله الرحمن الرحيم)

النكتة الأولى: مرض موسى عليه السلام واشتد وجع بطنه، فشكا إلى الله تعالى، فدله على عشب في المغارة، فأكل منه فعوفي باذن الله تعالى، ثم عاوده ذلك المرض في وقت آخر فأكل ذلك العشب فازداد مرضه، فقال يارب، أكلته أولا فانتفعت به، وأكلته ثانيا فإزداد مرضي، فقال: لأنك في المرة الأولى ذهبت منى إلى الكلا فحصل فيه الشفاء، وفي المرة الثانية ذهبت منك إلى الكلا فإزداد المرض، أما علمت أن الدنيا كلها سم قاتل وترياقها اسمي؟

الثانية: باتت رابعة ليلة في النهجد والصلاة، فلما انفجر الصبح نامت، فدخل السارق دارها وأخذ ثيابها؛ وقصد الباب فلم يهتد إلى الباب، فوضعها فوجد الباب، ففعل ذلك ثلاث مرات، فنودي من زاوية البيت: ضع القماش واخرج فان نام الحبيب فالسلطان يقظان.

الثالثة: كان بمض العارفين يرعى غنما وحضر في قطع غنمه الذئب، وهي لا تضر أغنامها، فر عليه رجل وناداه: متى اصطالح الذئب والغنم؟ فقال الراعي: من حين اصطالح الراعي مع الله تعالى.

الرابعة: قوله (بسم الله) معناه أبدأ باسم الله، فأسقط منه قوله «أبدأ» تخفيفاً، فإذا قلت بسم الله فكأنك قلت أبدأ باسم الله، والمقصود منه التنبيه على أن العبد من أول ما شرع في العمل كان مدار أمره على التسويل والتخفيف والمساحة، فكأنه تعالى في أول كلمة ذكرها لك جعلها دليلاً على الصّح والاحسان.

الخامسة: روى أن فرعون قبل أن يدعى الإلهية بنى قصراً وأمر أن يكتب (بسم الله) على بابه الخارج، فلما ادعى الإلهية وأرسل إليه موسى عليه السلام ودعاه فلم يره أثر الرشد قال: إلهي كم أدعوه ولا أرى به خيراً، فقال تعالى: يا موسى، لعلك تريد إهلاكه، أنت تنظر إلى كفره وأنا أنظر إلى ما كتبه على بابه، والنسكة أن من كتب هذه الكلمة على بابه الخارج صار آمناً من الهلاك وإن كان كافراً فالذي كتبه على سويداء قلبه من أول عمره إلى آخره كيف يكون حاله؟

السادسة: سمى نفسه رحماناً رحيماً فكيف لا يرحم؟ روى أن سائلاً وقف على باب رفيع فسأل شيئاً فأعطى قليلاً، فجاء في اليوم الثاني بفأس وأخذ يخرب الباب فقبل له: ولم تفعل؟ قال: إما أن يجعل الباب لائقاً بالعطية أو العطية لائقاً بالباب. إلهنا إن بحار الرحمة بالنسبة إلى رحمتك أقل من الذرة بالنسبة إلى العرش، فكما ألقيت في أول كتابك على عبادك صفة رحمتك فلا تجعلنا محرومين عن رحمتك وفضلك.

السابعة «الله» إشارة إلى القهر والقدرة والعلو، ثم ذكر عقبيه الرحمن الرحيم، وذلك يدل على أن رحمة أكثر وأكمل من قهره.

الثامنة: كثيراً ما يتفق لبعض عبدة الملك أنهم إذا اشتروا شيئاً من الخيل والبغال والحمير وضعوا عليها سمة الملك لئلا يطمع فيها الأعداء، فكأنه تعالى يقول: إن لطاعتك أعدوا وهو الشيطان فإذا شرعت في عمل فاجعل عليه سمتي، وقل: بسم الله الرحمن الرحيم، حتى لا يطمع العدو فيها.

التاسعة : اجعل نفسك قرين ذكر الله تعالى حتى لا تبعد عنه في الدارين ، روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه دفع خاتمه إلى أبي بكر الصديق رضى الله عنه فقال : أكتب فيه لإله إلا الله ، فدفعه إلى النقاش وقال : أكتب فيه لإله إلا الله محمد رسول الله ، فكتب النقاش فيه ذلك ، فأتى أبو بكر بالخاتم إلى النبي صلى الله عليه وسلم فرأى النبي فيه لإله إلا الله محمد رسول الله أبو بكر الصديق ، فقال : يا أبا بكر ، ما هذه الزوائد ؟ فقال أبو بكر : يارسول الله ما رضىت أن أفرق إسمك عن إسم الله ، وأما الباقي فساقلته ، وخجل أبو بكر ، فجاء جبريل عليه السلام وقال : يارسول الله أما إسم أبي بكر فككتبه أنا لانه ما رضى أن يفرق إسمك عن اسم الله فما رضى الله أن يفرق إسمه عن إسمك ، والنسكتة أن أبا بكر لما لم يرض بتفريق اسم محمد صلى الله عليه وسلم عن إسم الله عز وجل وجد هذه الكرامة فكيف إذا لم يفارق المرء ذكر الله تعالى ؟

العاشرة : أن نوحا عليه السلام لما ركب السفينة قال (بسم الله مجراها ومرساها) فوجد النجاة بنصف هذه الكلمة ، فن واطب على هذه الكلمة طول عمره كيف يبق محروما عن النجاة ؟ وأيضا أن سليمان عليه السلام نال ملكة الدنيا والآخرة بقوله (انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم) فالمرجو أن العبد إذا قاله فاز بملك الدنيا والآخرة .

الحادية عشرة : إن قال قائل لم قدم سليمان عليه السلام إسم نفسه على إسم الله تعالى في قوله (انه من سليمان) فالجواب من وجوه : (الأول) : أن بلقيس لما وجدت ذلك الكتاب موضوعا على وسادتها ولم يكن لأحد إليها طريق ورأت الهدهد واقفا على طرف الجدار علمت أن ذلك الكتاب من سليمان ، فأخذت الكتاب وقالت : إنه من سليمان ، فلما فتحت الكتاب ورأت بسم الله الرحمن الرحيم قالت : وانه بسم الله الرحمن الرحيم ، فقله (انه من سليمان) من كلام بلقيس لا كلام سليمان (الثاني) لعل سليمان كتب على عنوان الكتاب (انه من سليمان) وفي داخل الكتاب إبتدأ بقوله (بسم الله الرحمن الرحيم) كما هو العادة في جميع الكتب ، فلما أخذت بلقيس ذلك الكتاب قرأت ما في عنوانه ، فقالت : انه من سليمان ، فلما فتحت الكتاب قرأت : بسم الله الرحمن الرحيم ، فقالت : وانه بسم الله الرحمن الرحيم (الثالث) أن بلقيس كانت كافرة تخاف سليمان أن تشتم الله إذا نظرت في الكتاب فقدم إسم نفسه على إسم الله تعالى ، ليسكون الشتم له لا لله تعالى .

الثانية عشرة : الباء من « بسم » مشتق من البر فهو البار على المؤمنين بأنواع الكرامات في الدنيا والآخرة ، وأجل بره وكرامته أن يكرمهم يوم القيامة برؤيته .

مرض لبعضهم جار يهودى قال : فدخلت عليه للعيادة وقلت له : أسلم ، فقال : على ماذا ؟ قلت : من خوف النار قال : لا أبالي بها ، فقلت للفوز بالجنة ، فقال لا أريدها ، قلت فماذا تريد ؟ قال : على أن يربنى وجهه الكريم ، قلت : أسلم على أن تجد هذا المطلوب ، فقال لى : أكتب بهذا خطأ ، فكشيت له بذلك خطأ فأسلم ومات من ساعته ، فصلينا عليه ودفناه ، فرأيت في النوم كأنه يتبختر فقلت له يا شمعون ، ما فعل بك ربك ؟ قال : غفر لى ، وقال لى : أسلمت شوفا لى .
وأما السين فهو مشتق من إسمه السميع ، يسمع دعاء الخلق من العرش إلى ماتحت الثرى .

روى أن زيد بن حارثة خرج مع منافق من مكة إلى الطائف فبلغا خربة فقال المنافق ندخل ههنا ونستريح ، فدخلنا ونام زيد فأرثق المنافق زيدا وأراد قتله ، فقال زيد : لم تقتلنى ؟ قال : لأن محمدا يحبك وأنا أبغضه ، فقال زيد : يا رحمن أغثنى ، فسمع المنافق صوتا يقول : ويحك لا تقتله ، فخرج من الخربة ونظر فلم ير أحدا ، فرجع وأراد قتله فسمع صائحا أقرب من الأول يقول : لا تقتله ، فنظر فلم يجد أحدا ، فرجع الثالثة وأراد قتله فسمع صوتا فرى يقول : لا تقتله ، فخرج فرأى فارسا معه رح فضربه الفارس ضربة فقتله ، ودخل الخربة وحل وثاق زيد ، وقال له : أما تعرفنى ؟ أنا جبريل حين دعوت كنت فى السماء السابعة فقال الله عز وجل : أدرك عبدى ، وفى الثانية كنت فى السماء الدنيا ، وفى الثالثة بلغت إلى المنافق .

وأما الميم فعناه أن من العرش إلى ماتحت الثرى ملكه وملكه .

قال السدى : أصاب الناس قحط على عهد سليمان بن داود عليهما السلام ، فأتوه فقالوا له : يانبي الله ، لو خرجت بالناس إلى الإستسقاء ، فخرجوا وإذا بنملة قائمة على رجلها باسطة يديها وهى تقول : اللهم إنا خلقنا من خلقك ، ولا غنى لى عن فضلك ، قال : نصب الله تعالى عليهم المطر ، فقال لهم سليمان عليه السلام : ارجعوا فقد أستجيب لكم بدعاء غيركم .

أما قوله « الله » فاعلموا أيها الناس أنى أقول طول حياتى الله ، فإذا مت أقول الله ، وإذا سئلت فى القبر أقول الله ، وإذا جئت يوم القيامة أقول الله ، وإذا أخذت الكتاب أقول الله وإذا وزنت أعمالى أقول الله ، وإذا جزت الصراط أقول الله ، وإذا دخلت الجنة أقول الله ، وإذا رأيت الله قلت الله .

النكتة الثالثة عشرة : الحكمة في ذكر هذه الأسماء الثلاثة أن المخاطبين في القرآن ثلاثة أصناف كما قال تعالى (فمنهم ظالم لنفسه ، ومنهم مقتصد ، ومنهم سابق بالخيرات) فقال : أنا الله للسابقين ، الرحمن للمتصددين ، الرحيم للظالمين ، وأيضا الله هو معطي العطاء ، والرحمن هو المتجاوز عن زلات الأولياء ، والرحيم هو المتجاوز عن الجفاء ، ومن كمال رحمته كأنه تعالى يقول أعلم منك ما لو علمه أبواك لفارقاك ، ولو علمته المرأة لجفتك ، ولو علمته الأمة لاقدمت على الفرار منك ، ولو علمه الجار لسعى في تخريب الدار ، وأنا أعلم كل ذلك وأستره بكرمي لتعلم أني إله كريم .

الرابعة عشرة : الله يوجب ولايته ، قال الله تعالى (الله ولي الذين آمنوا) والرحمن يوجب محبته ، قال الله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا) والرحيم يوجب رحمته (وكان بالمؤمنين رحيما) .

الخامسة عشرة : قال عليه الصلاة والسلام : من رفع قرطاسا من الأرض فيه « بسم الله الرحمن الرحيم » لإجلاله تعالى كتب عند الله من الصديقين ، وخفف عن والديه وان كانا مشركين ، وقصة بشر الخافي في هذا الباب معروفة ، وعن أبي هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال : يا أبا هريرة ، إذا توضأت فقل : بسم الله ، فان حفظك لا تبرح أن تكتب لك الحسنات حتى تفرغ ، وإذا غشيت أهلك فقل : بسم الله ، فان حفظك يكتبون لك الحسنات حتى تغتسل من الجنابة ، فان حصل من تلك الواقعة ولد كتب لك من الحسنات بعدد نفس ذلك الولد ، وبعدد أنفاس أعقابه إن كان له عقب ، حتى لا يبقى منهم أحد . يا أبا هريرة إذا ركبت دابة فقل : بسم الله والحمد لله ، يكتب لك الحسنات بعدد كل خطوة ، وإذا ركبت السفينة فقل : بسم الله والحمد لله ، يكتب لك الحسنات حتى تخرج منها . وعن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ستر ما بين أعين الجن وعورات بني آدم إذا نزعوا ثيابهم أن يقولوا : بسم الله الرحمن الرحيم ، والإشارة فيه أنه إذا صار هذا الاسم حجبا بينك وبين أعدائك من الجن في الدنيا أفلا يصير حجبا بينك وبين الزبانية في العقبى ؟

السادسة عشرة : كتب قيصر إلى عمر رضي الله عنه أن بي صداعا لا يسكن فأبعث لي دواء ، فبعث إليه عمر قلنسوة فكان إذا وضعها على رأسه يسكن صداعه ، وإذا رفعها عن رأسه عاوده الصداع ، فحجب منه ففتش القلنسوة فإذا فيها كاغد مكتوب فيه : بسم الله الرحمن الرحيم .

السابعة عشرة : قال صلى الله عليه وسلم : من توضأ ولم يذكر اسم الله تعالى كان طهوراً
لنلك الأعضاء ، ومن توضأ وذكر اسم الله تعالى كان طهوراً لجميع بدنه ، فإذا كان الذكر على
الوضوء طهوراً لكل البدن فذكره عن صميم القلب أولى أن يكون طهوراً للقلب عن
الكفر والبدعة .

الثامنة عشرة : طلب بعضهم آية من خالد بن الوليد فقال : انك تدعى الإسلام فارنا آية
لنسلم ، فقال : اتتوني بالسم القاتل ، فأني بطاس من السم ، فأخذها بيده وقال : بسم الله الرحمن
الرحيم ، وأكل الكل وقام سالماً باذن الله تعالى ، فقال المجوس هذا دين حق .

التاسعة عشرة : مر عيسى بن مريم عليه السلام على قبر فرأى ملائكة العذاب يعذبون ميتاً ،
فلما انصرف من حاجته مر على القبر فرأى ملائكة الرحمة معهم أطباق من نور ، فتهبب من
ذلك ، فصلى ودعا الله تعالى فأوحى الله تعالى إليه : يا عيسى ، كان هذا العبد عاصياً ومذمات كان
محبوساً في عذابي ، وكان قد ترك امرأة حبلى فولدت ولدا وربته حتى كبر ، فسلمته إلى الكتاب
فلقنه المعلم بسم الله الرحمن الرحيم ، فاستجيت من عبدي أن أعذبه بناري في بطن الأرض وولده
يذكر اسمي على وجه الأرض .

العشرون : سئلت عمرة الفرغانية — وكانت من كبار العارفات — ما الحكمة في أن الجنب
والحائض منيان عن قراءة القرآن دون التسمية فقالت : لأن التسمية ذكر اسم الحبيب والحبيب
لا يمنع من ذكر الحبيب .

الحادية والعشرون : قيل في قوله « الرحيم » هو تعالى رحيم بهم في ستة مواضع في القبر
وحشراته ، والقيامة وظلماته ، والميزان ودرجاته ، وقراءة الكتاب وفزعته ، والصراط وخفافته
والنار ودركاته .

الثانية والعشرون : كتب عارف « بسم الله الرحمن الرحيم » وأوصى أن تجعل في كفته
فقيل له : أي فائدة لك فيه فقال : أقول يوم القيامة : إلهي بعثت كتاباً وجعلت عنوانه بسم الله
الرحمن الرحيم ، فعاملني بعنوان كتابك .

الثالثة والعشرون : قيل « بسم الله الرحمن الرحيم » تسعة عشر حرفاً ، وفيه فائدتان : إحداهما :
أن الزبانية تسعة عشر ، فآله تعالى يدفع باسم هذه الحروف التسعة عشر ، الثانية : خلق الله تعالى
الليل والنهار أربعة وعشرين ساعة ، ثم فرض خمس صلوات في خمس ساعات فهذه الحروف
التسعة عشر تقع كفارات للذنوب التي تقع في تلك الساعات التسعة عشر .

الرابعة والعشرون : لما كانت سورة النوبة مشتملة على الأمر بالقتال لم يكتب في أولها

« بسم الله الرحمن الرحيم » وأيضا السنة أن يقال عند الذبح « باسم الله ، والله أكبر » ولا يقال « بسم الله الرحمن الرحيم » لأن وقت القتال والقتل لا يليق به ذكر الرحمن الرحيم ، فلما وفقك لذكر هذه الكلمة في كل يوم سبع عشرة مرة في الصلوات المفروضة دل ذلك على أنه ما خلقك للقتل والعذاب ، وإنما خلقك للرحمة والفضل والاحسان ، والله تعالى الهادي إلى الصواب .

الكلام في سورة الفاتحة وفي ذكر أسماء هذه السورة ، وفيه أبواب

الباب الأول

اعلم أن هذه الصورة لها أسماء كثيرة ، وكثرة الأسماء تدل على شرف المسمى :-

أسماء الفاتحة
وسببها

فالأول : « فاتحة الكتاب » سميت بذلك الاسم لأنه يفتح بها في المصاحف والتعليم ، والقراءة في الصلاة ، وقيل سميت بذلك لأن الحمد فاتحة كل كلام على ما سيأتي تقريره ، وقيل لأنها أول سورة نزلت من السماء .

والثاني : « سورة الحمد » والسبب فيه أن أولها لفظ الحمد .

والثالث : « أم القرآن » والسبب فيه وجوه :-

الأول : أن أم الشيء أصله ، والمقصود من كل القرآن تقرير أمور أربعة : الإلهيات ، والمعاد ، والنبوات ، واثبات القضاء والقدر لله تعالى ، فقوله (الحمد لله رب العالمين ، الرحمن الرحيم) يدل على الإلهيات ، وقوله (مالك يوم الدين) يدل على المعاد ، وقوله (إياك نعبد وإياك نستعين) يدل على نفي الجبر والقدر وعلى إثبات أن الكل بقضاء الله وقدره ، وقوله (اهدنا الصراط المستقيم ، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين) يدل أيضا على إثبات قضاء الله وقدره وعلى النبوات ، وسيأتي شرح هذه المعاني بالاستقصاء ، فلما كان المقصد الأعظم من القرآن هذه المطالب الأربعة وكانت هذه السورة مشتملة عليها لقبتم بأم القرآن .

السبب الثاني لهذا الاسم : أن حاصل جميع الكتب الإلهية يرجع إلى أمور ثلاثة : أما الثناء على الله باللسان ، وإما الاشتغال بالخدمة والطاعة ، وأما طلب المكاشفات والمشاهدات ، فقوله (الحمد لله رب العالمين ، الرحمن الرحيم ، مالك يوم الدين) كله ثناء على الله ، وقوله : (إياك

نعبد وإياك نستعين) اشتغال بالخدمة والعبودية، إلا أن الابتداء وقع بقوله (إياك نعبد) وهو إشارة إلى الجسد والاجتهاد في العبودية، ثم قال (وإياك نستعين) وهو إشارة إلى اعتراف العبد بالعجز والذلة والمسكنة والرجوع إلى الله، وأما قوله (اهدنا الصراط المستقيم) فهو طلب للكشافة والمشاهدات وأنواع الهدايات.

السبب الثالث لتسمية هذه السورة بأمر الكتاب: أن المقصود من جميع العلوم: إما معرفة عزة الربوبية، أو معرفة ذلة العبودية فقوله (الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين) يدل على أنه هو الإله المستولى على كل أحوال الدنيا والآخرة، ثم من قوله (إياك نعبد وإياك نستعين) — إلى آخر السورة) يدل على ذل العبودية، فإنه يدل على أن العبد لا يتم له شيء من الأعمال الظاهرة ولا من المكاشفات الباطنة إلا بأعانة الله تعالى وهدايته.

السبب الرابع: أن العلوم البشرية إما علم ذات الله وصفاته وأفعاله، وهو علم الأصول وأما علم أحكام الله تعالى وتكاليفه، وهو علم الفروع، وإما علم تصفية الباطن وظهور الأنوار الروحانية والمكاشفات الإلهية. والمقصود من القرآن بيان هذه الأنواع الثلاثة، وهذه السورة الكريمة مشتملة على تقرير هذه المطالب الثلاثة على أكمل الوجوه: فقوله (الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين) إشارة إلى علم الأصول؛ لأن الدال على وجوده وجود مخلوقاته، فقوله (رب العالمين) يجرى مجرى الإشارة إلى أنه لا سبيل إلى معرفة وجوده إلا بكونه ربا للعالمين، وقوله (الحمد لله) إشارة إلى كونه مستحقا للحمد، ولا يكون مستحقا للحمد إلا إذا كان قادرا على كل الممكنات عالما بكل المعلومات، ثم وصفه بنهاية الرحمة — وهو كونه رحمانا رحيمًا — ثم وصفه بكمال القدرة — وهو قوله مالك يوم الدين — حيث لا يهمل أمر المظلومين، بل يستوفى حقوقهم من الظالمين، وعند هذا تم الكلام في معرفة الذات والصفات وهو علم الأصول، ثم شرع بعده في تقرير علم الفروع، وهو الاشتغال بالخدمة والعبودية، وهو قول (إياك نعبد) ثم مزجه أيضا بعلم الأصول مرة أخرى، وهو أن أداء وظائف العبودية لا يكفل إلا بأعانة الربوبية، ثم شرع بعده في بيان درجات المكاشفات وهي على كثرتها محصورة في أمور ثلاثة: أولها: حصول هداية النور في القلب، وهو المراد من قوله تعالى (اهدنا الصراط المستقيم)، وثانيها: أن يتجلى له درجات الأبرار المطهرين من الذين أنعم الله عليهم بالجلايا القدسية والجواذب الإلهية، حتى تصير تلك الأرواح القدسية كالمرايا المجلوة فينعكس الشعاع من كل واحدة منها إلى الأخرى، وهو قوله (صراط الدين)

أنعمت عليهم) ، وثالثها : أن تبقى مصونة معصومة عن أضرار الشهوات ، وهو قوله (غير المغضوب عليهم) وعن أوزار الشبهات ، وهو قوله (ولا الضالين) فثبت أن هذه السورة مشتملة على هذه الأسرار العالية التي هي أشرف المطالب ، ولهذا السبب سميت بأمر الكتاب كما أن الدماغ يسمى أم الرأس لاشتغاله على جميع الحواس والمنافع .

السبب الخامس : قال الثعلبي : سمعت أبا القاسم بن حبيب ، قال : سمعت أبا بكر القفال قال : سمعت أبا بكر بن دريد يقول : الأم في كلام العرب الراية التي ينصبها العسكر ، قال قيس بن الخطيم : -

نصبنا أمنا حتى ابذعروا وصاروا بعد ألفتهم سلالا

فسميت هذه السورة بأمر القرآن لأن مفرع أهل الايمان إلى هذه السورة كما أن مفرع العسكر إلى الراية ، والعرب تسمى الأرض أما ؛ لأن معاد الخلق اليها في حياتهم ومماتهم ، ولأنه يقال : أم فلان فلانا إذا قصده .

الاسم الرابع : من أسماء هذه السورة « السبع المثاني » قال الله تعالى (ولقد آتيناك سبعا من المثاني) وفي سبب تسميتها بالمثاني وجوه : -

الأول : أنها مثنى : نصفها ثناء العبد للرب ، ونصفها عطاء الرب للعبد .

الثاني : سميت مثاني لأنها تثنى في كل ركعة من الصلاة .

الثالث : سميت مثاني لأنها مستثناة من سائر الكتب ، قال عليه الصلاة والسلام : والذي نفسي بيده ما أنزل في التوراة ، ولا في الانجيل ولا في الزبور ولا في الفرقان مثل هذه السورة وإنها السبع المثاني والقرآن العظيم .

الرابع : سميت مثاني لأنها سبع آيات ، كل آية تعدل قراءتها قراءة سبع من القرآن ، فمن قرأ الفاتحة أعطاه الله ثواب من قرأ كل القرآن .

الخامس : آياتها سبع ، وأبواب النيران سبعة ، فمن فتح لسانه بقراءتها غلقت عنه الأبواب السبعة ، والدليل عليه ما روى أن جبريل عليه السلام قال للنبي صلى الله عليه وسلم : يا محمد ، كنت أخشى العذاب على أمتك . فلما نزلت الفاتحة أمنت ، قال : لم يا جبريل ؟ قال : لأن الله تعالى قال (وان جهنم لموعدهم أجمعين) لها سبعة أبواب ، لكل باب منهم جزء مقسوم) وآياتها سبع فمن قرأها صارت كل آية طبقا على باب من أبواب جهنم ، فتمر أمتك عليها منها سالمين .

السادس : سميت مثاني لأنها تقرأ في الصلاة ثم انها تثنى بسورة أخرى .

السابع : سميت مثنى لأنها أثنى على الله تعالى ومدائح له .

الثامن : سميت مثنى لأن الله أنزلها مرتين ، واعلم أنا قد بالغنا في تفسير قوله تعالى (سبعا من المثاني) في سورة الحجر .

الاسم الخامس : الوافية ، كان سفيان بن عيينة يسميها بهذا الاسم ، قال الثعلبي ، وتفسيرها أنها لا تقبل التنصيف ، ألا ترى أن كل سورة من القرآن لو قرئ ، نصفها في ركعة والنصف الثاني في ركعة أخرى لجاز ، وهذا التنصيف غير جائز في هذه السورة .

الاسم السادس : الكافية ، سميت بذلك لأنها تكفي عن غيرها ، وأما غيرها فلا يكفي عنها ، روى محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أم القرآن عوض عن غيرها ، وليس غيرها عوضا عنها .

الاسم السابع : الاساس ، وفيه وجوه : —

الأول : أنها أول سورة من القرآن ، فهي كالاساس .

الثاني : أنها مشتملة على أشرف المطالب كما بيناه ، وذلك هو الاساس .

الثالث : أن أشرف العبادات بعد الايمان هو الصلاة ، وهذه السورة مشتملة على كل ما لا بد منه في الايمان والصلاة لا تتم إلا بها .

الاسم الثامن : الشفاء ، عن أبي سعيد الخدري قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : فاتحة الكتاب شفاء من كل سم ، ومر بعض الصحابة برجل مصروع فقرأ هذه السورة في أذنه فبرئ ، فذكروه لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : هي أم القرآن ، وهي شفاء من كل داء .

وأقول : الأمراض منها روحانية ، ومنها جسمانية ، والدليل عليه أنه تعالى سمي الكافر مرضا فقال تعالى (في قلوبهم مرض) وهذه السورة مشتملة على معرفة الاصول والفروع والمكاشفات ، فهي في الحقيقة سبب لحصول الشفاء في هذه المقامات الثلاثة .

الاسم التاسع : الصلاة ، قال عليه الصلاة والسلام : يقول الله تعالى : قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين والمراد هذه السورة .

الاسم العاشر : السؤال ، روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حكى عن رب العزة سبحانه وتعالى انه قال : من شغله ذكرى عن سؤالى أعطيته أفضل ما أعطى السائلين ، وقد فعل الخليل عليه السلام ذلك حيث قال (الذي خلقني فهو يهدين) إلى ان قال (رب هب لي حكما

والحقنى بالصالحين) ففي هذه السورة أيضا وقعت البداية بالثناء عليه سبحانه وتعالى وهو قوله (الحمد لله إلى قوله مالك يوم الدين) ثم ذكر العبودية وهو قوله (إياك نعبد وإياك نستعين) ثم وقع الختم على طلب الهداية وهو قوله تعالى (إهدنا الصراط المستقيم) وهذا يدل على أن أكمل المطالب هو الهداية في الدين ، وهو أيضا يدل على أن جنة المعرفة خير من جنة النعيم لأنه تعالى ختم الكلام هنا على قوله اهدنا ولم يقل ارزقنا الجنة .

الاسم الحادى عشر : سورة الشكر ، وذلك لأنها ثناء على الله بالفضل والكرم والإحسان .

الاسم الثانى عشر : سورة الدعاء ، لإشتغالها على قوله (إهدنا الصراط المستقيم) فهذا تمام الكلام فى شرح هذه الأسماء والله أعلم .

الباب الثانى

فى فضائل هذه السورة ، وفى مسائل

المسئلة الأولى : ذكروا فى كيفية نزول هذه السورة ثلاثة أقوال : الأول : أنها مكية ، روى حكيمة نزولها الثعلبى بإسناده عن على بن أبى طالب رضى الله عنه أنه قال : نزلت فاتحة الكتاب بمكة من كنز تحت العرش ، ثم قال الثعلبى : وعليه أكثر العلماء ، وروى أيضا بإسناده عن عمرو بن شرحبيل أنه قال : أول ما نزل من القرآن (الحمد لله رب العالمين) وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أسر إلى خديجة فقال : لقد خشيت أن يكون خالطنى شىء . فقالت : وما ذاك ؟ قال : إني إذا خلوت سمعت النداء بأقرا ، ثم ذهب إلى ورقة بن نوفل وسأله عن تلك الواقعة فقال له ورقة : إذا أتاك النداء فاثبت له ، فأتاه جبريل عليه السلام وقال له : قل : بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله رب العالمين ، وإسناده عن أبى صالح عن ابن عباس قال : قام رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : بسم الله الرحمن الرحيم ، فقالت قريش : دق الله فاك .

والقول الثانى : أنها نزلت بالمدينة ، روى الثعلبى بإسناده عن مجاهد أنه قال : فاتحة الكتاب أنزلت بالمدينة قال الحسين بن الفضل : لكل عالم هفوة وهذه هفوة مجاهد ، لأن العلماء على خلافه ، وبدل عليه وجهان : الأول : أن سورة الحجر مكية بالإتفاق ، ومنها قوله تعالى (ولقد آتيناك سبعا من المثاني ، وهى فاتحة الكتاب ، وهذا يدل على أنه تعالى آتاه هذه السورة فيما تقدم ، الثانى : أنه يعد أن يقال إنه أقام بمكة بضع عشرة سنة بلا فاتحة الكتاب .

القول الثالث : قال بعض العلماء : هذه السورة نزلت بمكة مرة ، وبالمدينة مرة أخرى ، فهي مكة مدنية ، ولهذا السبب سماها الله بالمثاني ؛ لأنه نزل بها ، وإنما كان كذلك مبالغة في تشريفها .

المسئلة الثانية : في بيان فضلها ، عن أبي سعيد الخدرى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال فاتحة الكتاب شفاء من السم ، وعن حذيفة بن اليمان قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أن القوم ليعتث الله عليهم العذاب حتماً مقضياً فيقرأ صبي من صبيانهم في المكتب (الحمد لله رب العالمين) فيسمعه الله تعالى فيرفع عنهم بسببه العذاب أربعين سنة ، وعن الحسين قال : أنزل الله تعالى مائة وأربعة كتب من السماء فأودع علوم المائة في الأربعة ، وهى التوراة والإنجيل والزبور والفرقان ، ثم أودع علوم هذه الأربعة في الفرقان ، ثم أودع علوم الفرقان في المفصل ، ثم أودع علوم المفصل في الفاتحة فن علم تفسير الفاتحة كان كمن علم تفسير جميع كتب الله المنزلة ، ومن قرأها فكأنما قرأ التوراة والإنجيل والزبور والفرقان .

قلت : والسبب فيه أن المقصود من جميع الكتب الإلهية علم الأصول والفروع والمكاشفات وقد بينا أن هذه السورة مشتملة على تمام الكلام في هذه العلوم الثلاثة ، فلما كانت هذه المطالب العالية الشريفة حاصلة فيها لا جرم كانت كالمشتملة على جميع المطالب الإلهية .

المسئلة الثالثة : قالوا : هذه السورة لم يحصل فيها سبعة من الحروف ، وهى التاء ، والجيم والحاء ، والزاي ، والشين ، والظاء ، والفاء ، والسبب فيه أن هذه الحروف السبعة مشعرة بالعذاب فالتاء تدل على الويل والثبور ، قال تعالى (لاتدعوا اليوم ثورا واحدا وأدعوا ثورا كثيرا) والجيم أول حروف اسم جهنم ، قال تعالى (وإن جهنم لموعدهم أجمعين) وقال تعالى (ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس) وأسقط الحاء لأنه يشعر بالحزى قال تعالى (يوم لا ينجى الله النبي والذين آمنوا معه) وقال تعالى (إن الحزى اليوم والسوء على الكافرين) وأسقط الزاي والشين لأنهما أول حروف الزفير والشهيق ، قال تعالى (لهم فيها زفير وشهيق) وأيضا الزاي تدل على الزقوم ، قال تعالى (إن شجرة الزقوم طعام الأثيم) والشين تدل على الشقاوة ، قال تعالى (فأما الذين شقوا ففي النار) وأسقط الظاء لقوله (انطلقوا إلى ظل ذى ثلاث شعب لا ظليل ولا يغنى من اللهب) وأيضا يدل على لظى ، قال تعالى (كلا إنها لظى نزاعة للشوى) وأسقط الفاء ؛ لأنه يدل على الفراق ، قال تعالى (يومئذ يتفرقون) وأيضا قال (لاتفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب وقد خاب من إفترى) .

فان قالوا : لاحرف من الحروف إلا وهو مذكور في شيء . يوجب نوعا من العذاب فلا يبق
لما ذكرتم فائدة ، فنقول : الفائدة فيه أنه تعالى قال في صفة جهنم (لها سبعة أبواب لكل باب
منهم جزء مقسوم) والله تعالى أسقط سبعة من الحروف من هذه السورة ، وهى أوائل ألفاظ
دالة على العذاب ، ننبها على أن من قرأ هذه السورة وآمن بها وعرف حقائقها صار آمنا من
الدركات السبع في جهنم ، والله أعلم .

الباب الثالث

في الاسرار العقلية المستنبطة من هذه السورة ، وفيه مسائل

المسئلة الأولى : اعلم أنه تعالى لما قال (الحمد لله) فكان سائلا يقول : الحمد لله مني اسرار الفاتحة
عن أمرين : أحدهما : وجود الإله ، والثاني : كونه مستحقا للحمد ، فما الدليل على وجود
الإله وما الدليل على أنه مستحق الحمد ؟ ولما توجه هذان السؤالان لا جرم ذكر الله تعالى
ما يجرى بجرى الجواب عن هذين السؤالين ، فأجاب عن السؤال الأول بقوله (رب العالمين)
وأجاب عن السؤال الثاني بقوله (الرحمن الرحيم مالك يوم الدين) أما تقرير الجواب الأول
ففيه مسائل : -

المسئلة الأولى : ان علمنا بوجود الشيء إما أن يكون ضروريا أو نظريا ، لا جائز أن يقال
العلم بوجود الإله ضرورى ، لانا نعلم بالضرورة أننا لا نعرف وجود الإله بالضرورة فبقى أن
يكون العلم نظريا ، والعلم النظرى لا يمكن تحصيله إلا بالدليل ، ولا دليل على وجود الاله إلا أن
هذا العالم المحسوس بما فيه من السموات والأرضين والجبال والبحار والمعادن والنبات والحيوان
محتاج إلى مدبر يدبره وموجد يوجده ومرب يريه ومبق يبقيه ، فكان قوله (رب العالمين)
إشارة إلى الدليل الدال على وجود الإله القادر الحكيم .

ثم فيه لطائف : اللطيفة الأولى : أن العالمين إشارة إلى كل ماسوى الله فقوله (رب العالمين)
إشارة إلى أن كل ماسواه فهو مفتقر اليه محتاج في وجوده إلى إيجاده ، وفي بقاءه إلى ابقائه ، فكان
هذا إشارة إلى أن كل جزء لا يتجزأ وكل جوهر فرد وكل واحد من آحاد الأعراض فهو برهان
باهر ودليل قاطع على وجود الإله الحكيم القادر القديم ، كما قال تعالى (وان من شيء إلا يسبح
بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم) .

اللطفية الثانية : أنه تعالى لم يقل الحمد لله خالق العالمين ، بل قال (الحمد لله رب العالمين) والسبب فيه أن الناس أطبقوا على أن الحوادث مفتقرة إلى الموجد والمحدث حال حدوثها ، لكنهم اختلفوا في أنها حال بقائها هل تبقى محتاجة إلى المبتقى أم لا ؟ فقال قوم : الشيء حال بقائه يستغنى عن السبب ، والمرتبى هو القائم بأبصار الشيء وإصلاح حاله حال بقائه ، فقوله (رب العالمين) تنبيه على أن جميع العالمين مفتقرة اليه في حال بقائها ، والمقصود أن افتقارها إلى الموجد في حال حدوثها أمر متفق عليه ، أما افتقارها إلى المبتقى والمرتبى حال بقائها هو الذي وقع فيه الخلاف فخصه سبحانه بالذكر تنبيها على أن كل ما سوى الله فانه لا يستغنى عنه لا في حال حدوثه ولا في حال بقائه .

اللطفية الثالثة : أن هذه السورة مسماة بأمر القرآن فوجب كونها كالأصل والمعدن ، وأن يكون غيرها كالجداول المنتشعبة منه ، فقوله (رب العالمين) تنبيه على أن كل موجود سواه فانه دليل على الهيته .

ثم إنه تعالى افتتح سوراً أربعة بعد هذه السورة بقوله (الحمد لله) فأولها : سورة الأنعام وهو قوله (الحمد لله الذى خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور) واعلم أن المذكور هنا قسم من أقسام قوله (رب العالمين) لأن لفظ العالم يتناول كل ما سوى الله ، والسموات والأرض والنور والظلمة قسم من أقسام ما سوى الله ، فالمذكور في أول سورة الأنعام كأنه قسم من أقسام ما هو المذكور في أول سورة الفاتحة ، وأيضا فالمذكور في أول سورة الأنعام أنه خلق السموات والأرض ؛ والمذكور في أول سورة الفاتحة كونه ربا للعالمين ، وقد بينا أنه متى ثبت أن العالم محتاج حال بقائه إلى إبقاء الله كان القول باحتياجه حال حدوثه إلى المحدث أولى ، أما لا يلزم من احتياجه إلى المحدث حال حدوثه احتياجه إلى المبتقى حال بقائه ، فثبت بهذين الوجهين أن المذكور في أول سورة الأنعام يجرى مجرى قسم من أقسام ما هو المذكور في أول سورة الفاتحة .

وثانها : سورة الكهف ، وهو قوله (الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب) والمقصود منه تربية الأرواح بالمعارف ، فان الكتاب الذى أنزله على عبده سبب لحصول المكاشفات والمشاهدات ، فكان هذا إشارة إلى التربية الروحانية فقط ، وقوله في أول سورة الفاتحة (رب العالمين) إشارة إلى التربية العامة في حق كل العالمين ، ويدخل فيه التربية الروحانية للملائكة والانس والجن والشياطين والتربية الجسمانية الحاصلة في السموات والأرضين ، فكان

المذكور في أول سورة الكهف نوعا من أنواع ما ذكره في أول الفاتحة .

وثالثها : سورة سبأ ، وهو قوله (الحمد لله الذى له ما فى السموات وما فى الأرض) فبين في أول سورة الأنعام أن السموات والأرض له ، وبين في أول سورة سبأ أن الأشياء الحاصلة فى السموات والأرض له ، وهذا أيضا قسم من الأقسام الداخلة تحت قوله (الحمد لله رب العالمين) . ورابعها : قوله (الحمد لله فاطر السموات والأرض) والمذكور في أول سورة الأنعام كونه خالقا لها ، والخلق هو التقدير ، والمذكور في هذه السورة كونه فاطرا لها ومحدثا لذواتها ، وهذا غير الأول إلا أنه أيضا قسم من الأقسام الداخلة تحت قوله (الحمد لله رب العالمين) .

ثم إنه تعالى لما ذكر في سورة الأنعام كونه خالقا للسموات والأرض ذكر كونه جاعلا للظلمات والنور ، أما فى سورة الملائكة فلما ذكر كونه فاطر السموات والأرض ذكر كونه جاعلا للملائكة رسلا ، فى سورة الأنعام ذكر بعد تخليق السموات والأرض جعل الأنوار والظلمات وذكر فى سورة الملائكة بعد كونه فاطر السموات والأرض جعل الروحانيات ، وهذه أسرار عجيبة ولطائف عالية إلا أنها بأسرها تجرى مجرى الأنواع الداخلة تحت البحر الأعظم المذكور فى قوله (الحمد لله رب العالمين) فهذا هو التنبيه على أن قوله (رب العالمين) يجرى مجرى ذكر الدليل على وجود الإله القديم .

المسئلة الثانية : أن هذه الكلمة كما دلت على وجود الإله فهى أيضا مشتملة على الدلالة على كونه متعاليا فى ذاته عن المسكان والحيز والجهة ، لآنا بينا أن لفظ العالمين يتناول كل موجود سوى الله ومن جملة ما سوى الله المسكان والزمان ، فالمسكان عبارة عن الفضاء والحيز والفراغ الممتد ، والزمان عبارة عن المدة التى يحصل بسببها القبلية والبعديّة ، فقوله (رب العالمين) يدل على كونه ربا للمسكان والزمان وخالقا لها وموجدا لها ، ثم من المعلوم أن الخالق لا بد وأن يكون سابقا وجوده على وجود المخلوق ، ومتى كان الأمر كذلك كانت ذاته موجودة قبل حصول الفضاء والفراغ والحيز ، متعاليا عن الجهة والحيز ، فلو حصلت ذاته بعد حصول الفضاء فى جزء من أجزاء الفضاء لانقلبت حقيقة ذاته ، وذلك محال ، فقوله (رب العالمين) يدل على تنزيه ذاته عن المسكان والجهة بهذا الاعتبار .

المسئلة الثالثة : هذه اللفظة تدل على أن ذاته منزهة عن الحلول فى المحل كما تقول النصارى والحلولية ؛ لأنه لما كان ربا للعالمين كان خالقا لكل ماسواه ، والخالق سابق على المخلوق ، فكانت ذاته موجودة قبل كل محل ، فكانت ذاته غنية عن كل محل ، فبعد وجود المحل إمتنع إحتياجه إلى المحل .

المسئلة الرابعة : هذه الآية تدل على أن إله العالم ليس موجبا بالذات ، بل هو فاعل مختار والدليل على أن الموجب بالذات لا يستحق على شيء من أفعاله الحمد والثناء والتعظيم ، ألا ترى أن الإنسان إذا إنتفع بسخرنة النار أو ببرودة الجمد فانه لا يحمد النار ولا الجمد لما أن تأثير النار في التسخين وتأثير الجمد في التبريد ليس بالقدره والإختيار بل بالطبع ، فلما حكم بكونه مستحقا للحمد والثناء ثبت أنه فاعل بالإختيار ، وإنما عرفنا كونه فاعلا مختارا ؛ لأنه لو كان موجبا لدامت الأثار والمعلولات بدوام المؤثر الموجب ، ولا تمتع وقوع التغير فيها ، وحيث شاهدنا حصول التغيرات علمنا أن المؤثر فيها قادر بالإختيار لا واجب بالذات ، ولما كان الأمر كذلك لاجرم ثبت كونه مستحقا للحمد .

المسئلة الخامسة : لما خلق الله العالم مطابقا لمصالح العباد موافقا لمنافعهم كان الاحكام والإقتان ظاهرين في العالم الأعلى والعالم الأسفل ، وفاعل الفعل المحكم المنقن يجب أن يكون عالما ثبت بما ذكرنا أن قوله (الحمد لله) يدل على وجود الإله ويدل على كونه منزها عن الحيز والمسكان ، ويدل على كونه منزها عن الحلول في المحل ، ويدل على كونه في نهاية القدرة ويدل على كونه في نهاية العلم ويدل على كونه في نهاية الحكمة .

وأما السؤال الثاني - وهو قوله : هب أنه ثبت القول بوجود الإله القادر فلم قلتم إنه يستحق الحمد والثناء ؟ والجواب هو قوله (الرحمن الرحيم مالك يوم الدين) وتقرير هذا الجواب أن العبد لا يخلو حاله في الدنيا عن أمرين : إما أن يكون في السلامة والسعادة ، وإما أن يكون في الألم والفقر والمكاره ، فإن كان في السلامة والكرامة فأسباب تلك السلامة وتلك الكرامة لم تحصل إلا بمخلق الله وتكوينه وإيجاده ، فكان رحمانا رحيمًا ، وإن كان في المكاره والآفات ، فلك المكاره والآفات إما أن تكون من العباد ، أو من الله ، فإن كانت من العباد فله سبحانه وتعالى وعد بأنه ينتصف للمظلومين من الظالمين في يوم الدين ، وإن كانت من الله فله تعالى وعد بالثواب الجزيل والفضل الكثير على كل ما أنزله بعباده في الدنيا من المكروهات والمخافات ، وإذا كان الأمر كذلك ثبت أنه لا بد وأن يكون مستحقا للحمد الذي لا نهاية له ، والثناء الذي لا غاية له فظهر بالبيان الذي ذكرناه أن قوله : (الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين) مرتب ترتيبا لا يمكن في العقل وجود كلام أكمل وأفضل منه .

واعلم أنه تعالى لما تمم الكلام في الصفات المعتبرة في الربوبية أردفه بالكلام المعبر في العبودية ، واعلم أن الإنسان مركب من جسد ، ومن روح ، والمقصود من الجسد أن يكون

آلة للروح في اكتساب الأشياء النافعة للروح فلا جرم كان أفضل أحوال الجسد أن يكون آتيا بأعمال تعين الروح على اكتساب السعادات الروحانية الباقية ، وتلك الأعمال هي أن يكون الجسد آتيا بأعمال تدل على تعظيم المعبود وخدمته ، وتلك الأعمال هي العبادة ، فأحسن أحوال العبد في هذه الدنيا أن يكون مواظبا على العبادات ، وهذه أول درجات سعادة الإنسان ، وهو المراد بقوله (إياك نعبد) فإذا واطب على هذه الدرجة مدة فعند هذا يظهر له شيء من أنوار عالم الغيب ، وهو أنه وحده لا يستقل بالآتيان بهذه العبادات والطاعات بل ما لم يحصل له توفيق الله تعالى واعيانه وعصمته فإنه لا يمكنه الآتيان بشيء من العبادات والطاعات ، وهذا المقام هو الدرجة الوسطى في السكالات ، وهو المراد من قوله (وإياك نستعين) ثم إذا تجاوز عن هذا المقام لاح له أن الهداية لا تحصل إلا من الله ، وأنوار المكاشفات والتجلى لا تحصل إلا بهداية الله وهو المراد من قوله (اهدنا الصراط المستقيم) وفيه لطائف : -

اللطيفة الأولى : أن المنهج الحق في الاعتقادات وفي الأعمال هو الصراط المستقيم ، أما في الاعتقادات فبيانه من وجوه : (الأول) : أن من توغل في التنزيه وقع في التعطيل ونفى الصفات ، ومن توغل في الإثبات وقع في التشبيه وإثبات الجسمية والمكان ، فهما طرفان معوجان ، والصراط المستقيم الاقرار الخالي عن التشبيه والتعطيل ، (والثاني) : أن من قال فعل العبد كله منه فقد وقع في القدر ، ومن قال لا فعل للعبد فقد وقع في الجبر وهما طرفان معوجان ، والصراط المستقيم إثبات الفعل للعبد مع الاقرار بان الكل بقضاء الله ، وأما في الأعمال فنقول : من بالغ في الأعمال الشهوانية وقع في الفجور ، ومن بالغ في تركها وقع في الجمود ، والصراط المستقيم هو الوسط ، وهو العفة ، وأيضا من بالغ في الأعمال الغضبية وقع في التهور ، ومن بالغ في تركها وقع في الجبن ، والصراط المستقيم هو الوسط ، وهو الشجاعة .

اللطيفة الثانية : أن ذلك الصراط المستقيم وصفه بصفتين أولاهما إيجابية ، والآخرى سلبية أما الإيجابية فكون ذلك الصراط صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ، وأما السلبية فهي أن تكون بخلاف صراط الذين فسدت قواهم العملية بارتكاب الشهوات حتى استوجبوا غضب الله عليهم ، وبخلاف صراط الذين فسدت قواهم النظرية حتى ضلوا عن العقائد الحقة والمعارف اليقينية .

اللطيفة الثالثة : قال بعضهم : إنه لما قال (اهدنا الصراط المستقيم) لم يقتصر عليه ، بل قال (صراط الذين أنعمت عليهم) وهذا يدل على أن المريد لا سبيل له إلى الوصول إلى مقامات

الهداية والمكاشفة إلا إذا اقتدى بشيخ يهديه إلى سواء السبيل ويجنبه عن مواقع الأغاليط والاضاليل ، وذلك لأن النقص غالب على أكثر الخلق ، وعقولهم غير وافية بأدراك الحق وتميز الصواب عن الغلط ، فلا بد من كامل يقتدى به الناقص حتى يتقوى عقل ذلك الناقص بنور عقل ذلك الكامل ؛ فحينئذ يصل إلى مدارج السعادات ومعارج الكجالات .

وقد ظهر بما ذكرنا أن هذه السورة وافية ببيان ما يجب معرفته من عهد الربوبية وعهد العبودية المذكورين في قوله تعالى (وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم) .
المسئلة الثانية : في تقرير مشرع آخر من لطائف هذه السورة : -

اعلم أن أحوال هذا العالم بمزوجة بالخير والشر ، والمحجوب والمكروه ، وهذه المعاني ظاهرة لاشك فيها ، إلا أنا نقول : الشر وإن كان كثيرا إلا أن الخير أكثر ، والمرض وإن كان كثيرا إلا أن الصحة أكثر منه والجوع وإن كان كثيرا إلا أن الشبع أكثر منه ، وإذا كان الأمر كذلك فكل عاقل اعتبر أحوال نفسه فانه يجدها دائما في التغيرات والانتقال من حال إلى حال ، ثم انه يجد الغالب في تلك التغيرات هو السلامة والكرامة والراحة والبهجة ، أما الأحوال المكروهة فهي وإن كانت كثيرة إلا أنها أقل من أحوال اللذة والبهجة والراحة ، إذا عرفت هذا فنقول أن تلك التغيرات لأجل أنها تقتضى حدوث أمر بعد عدمه تدل على وجود الإله القادر ، ولأجل أن الغالب فيها الراحة والخير تدل على أن ذلك الإله رحيم محسن كريم ، أما دلالة التغيرات على وجود الإله فلأن الفطرة السليمة تشهد بأن كل شيء وجد بعد العدم فانه لا بد له من سبب ، ولذلك فانا إذا سمعنا أن بيتا حدث بعد أن لم يكن فان صريح العقل شاهد بأنه لا بد له من فاعل تولى بناء ذلك البيت ، ولو أن إنسانا شككنا فيه لم نتشكك ، فانه لا بد وأن يكون فاعل تلك الأحوال المتغيرة قادرا ، إذ لو كان موجبا بالذات لدام الأثر بدوامه ، لحدث الأثر بعد عدمه يدل على وجود مؤثر قادر ، وأما دلالة تلك التغيرات على كون المؤثر رحيمًا محسنًا ؛ فلأننا بينا أن الغالب في تلك التغيرات هو الراحة والخير والبهجة والسلامة ، ومن كان غالب أفعاله راحة وخيرا وكرامة وسلامة كان رحيمًا محسنًا ، ومن كان كذلك كان مستحقًا للحمد ، ولما كانت هذه الأحوال معلومة لكل أحد وحاضرة في عقل كل أحد عاقل كان موجب حمد الله وثنائه حاضرا في عقل كل أحد ؛ فلهذا السبب علمهم كيفية الحمد فقال (الحمد لله) ولما نه على هذا المقام نه على مقام آخر أعلى وأعظم من الأول ، وكأنه قيل : لا ينبغي أن تعتقد أن الإله الذى اشتغلت بحمده هو إلهك فقط ، بل هو إله كل العالمين ، وذلك لأنك إنما حكمت بافتقار نفسك إلى الإله لما حصل فيك من الفقر والحاجة والحدوث والامكان

وهذه المعاني قائمة في كل العالمين ، فإنها محل الحركات والسكنات وأنواع التغيرات ، فنكون علة احتياجك إلى الإله المدبر قائمة فيها ، وإذا حصل الإشتراك في العلة وجب أن يحصل الاشتراك في المعلول ، فهذا يقتضى كونه ربا للعالمين ، وإلها للسموات والأرضين ، ومدبرا لكل الخلائق أجمعين ، ولما تقرر هذا المعنى ظهر أن الموجود الذى يقدر على خلق هذه العوالم على عظمتها ويقدر على خلق العرش والكرسى والسموات والكواكب لا بد وأن يكون قادرا على على اهلاكمها ، ولا بد وأن يكون غنيا عنها ، فهذا القادر القاهر الغنى يكون في غاية العظمة والجلال ، وحينئذ يقع في قلب العبد أنى مع نهاية ذلتى وحقارتى كيف يمكننى أن أتقرب إليه ، وبأى طريق أتوسل إليه ، فعند هذا ذكر الله ما يجرى مجرى العلاج الموافق لهذا المرض ، فكانه قال : أيها العبد الضعيف ، أنا وإن كنت عظيم القدرة والهيبة والإلهية إلا أنى مع ذلك عظيم الرحمة ، فأنا الرحمن الرحيم وأنا مالك يوم الدين ، فادمت في هذه الحياة الدنيا لا أخليك عن أقسام رحمتى وأنواع نعمتى وإذا مت فأنا مالك يوم الدين ، لا أضيع عملا من أعمالك ، فإن أتيتنى بالخير قابلت الخير الواحد بما لا نهاية له من الخيرات ، وإن أتيتنى بالمعصية قابلتها بالصفح والاحسان والمغفرة .

ثم لما قرر أمر الربوبية بهذا الطريق أمره بثلاثة أشياء : أولها : مقام الشريعة ، وهو أن يواظب على الأعمال الظاهرة ، وهو قوله (إياك نعبد) وثانيها : مقام الطريقة ، وهو أن يحاول السفر من عالم الشهادة إلى عالم الغيب ، فيرى عالم الشهادة كالمسخر لعالم الغيب ، فيعلم أنه لا يتيسر له شئ من الأعمال الظاهرة إلا بمدد يصل إليه من عالم الغيب ، وهو قوله (وإياك نستعين) وثالثها : أنه يشاهد عالم الشهادة مهزولا بالكلية ، ويكون الأمر كله لله ، وحينئذ يقول : اهدنا الصراط المستقيم .

ثم إن ههنا دقيقة ، وهى أن الروح الواحد يكون أضعف قوة من الأرواح الكثيرة المجتمعة على تحصيل مطلوب واحد ، فحينئذ علم العبد أن روحه وحده لا يكفي في طلب هذا المقصود ، فمئذ هذا أدخل روحه في زمرة الأرواح المقدسة المطهرة المتوجهة إلى طلب المكاشفات الروحانية والانرار الربانية ، حتى إذا اتصل بها وانخرط في سلكها صار الطالب أقوى والاستعداد أتم ، فحينئذ يفوز في تلك الجمعية بما لا يقدر على الفوز به حال الوحدة ، فلماذا قال (صراط الذين أنعمت عليهم) .

ثم لما بين أن الاتصال بالأرواح المطهرة يوجب مزيد القوة والاستعداد ؛ بين أيضا أن

الاتصال بالأرواح الخبيثة يوجب الحية والخمران والخذلان والحرمان ، فلهذا قال (غير المعضوب عليهم) وهم الفساق (ولا الضالين) وهم الكفار .

ولما تمت هذه الدرجات الثلاث وكلت هذه المقامات الثلاثة - أعنى الشريعة المدلول عليها بقوله إياك نعبد ، والطريقة المدلول عليها بقوله وإياك نستعين ، والحقيقة المدلول عليها بقوله اهتدنا الصراط المستقيم - ثم لما حصل الاستعداد بالاتصال بأرباب الصفاء والاستكمال بسبب المباحة عن أرباب الجفاء والشقاء ، فعند هذا كملت المعارج البشرية والكمالات الانسانية .

المسئلة الثالثة : في تقرير مشرع آخر من لطائف هذه السورة ، اعلم أن الانسان خلق محتاجا إلى جر الخيرات واللذات ، ودفع المكروهات والمخافات ، ثم إن هذا العالم عالم الأسباب فلا يمكنه تحصيل الخيرات واللذات إلا بواسطة أسباب معينة ، ولا يمكنه دفع الآفات والمخافات إلا بواسطة أسباب معينة ، ولما كان جلب النفع ودفع الضرر محبوبا بالذات ، وكان استقرار أحوال هذا العالم يدل على أنه لا يمكن تحصيل الخير ولا دفع الشر إلا بتلك الأسباب معينة ، ثم تقرر في العقول أن مالا يمكن الوصول إلى المحبوب إلا بواسطة فهو محبوب - صار هذا المعنى سببا لوقوع الحب الشديد لهذه الأسباب الظاهرة ، وإذا علم أنه لا يمكنه الوصول إلى الخيرات واللذات إلا بواسطة خدمة الأمير والوزير والأعوان والأنصار بقى الانسان متعلق القلب بهذه الأشياء ، شديد الحب لها ، عظيم الميل والرغبة إليها ، ثم قد ثبت في العلوم الحكيمية أن كثرة الأفعال سبب لحدوث الملكات الراسخة وثبت أيضا أن حب التشبه غالب على طباع الخلق . أما الأول فمكل من واضب على صناعة من الصنائع وحرقة من الحرف مدة مديدة صارت تلك الحرفة والصناعة ملكة راسخة قوية وكلما كانت المواظبة عليها أكثر كانت الملكة أقوى وأرسخ . وأما الثاني فهو أن الإنسان إذا جالس الفساق مال طبعه إلى الفسق ، وما ذاك إلا لأن الأرواح جبلت على حب المحاكاة وإذا عرفت هذا فنقول : إنا بينا أن استقرار حال الدنيا يوجب تعلق القلب بهذه الأسباب الظاهرة التي بها يمكن التوصل إلى جر المنافع ودفع المضار ، وبيننا أنه كلما كانت مواظبة الانسان عليها أكثر كان استحكام هذا الميل والطلب في قلبه أقوى وأثبت ، وأيضا فأكثر أهل الدنيا موصوفون بهذه الصفة مواظبون على هذه الحالة ، وبيننا أن النفوس مجبولة على حب المحاكاة وذلك أيضا يوجب استحكام هذه الحالة ، فقد ظهر بالبيئات التي ذكرناها أن الأسباب

الموجبة لحب الدنيا والمرغبة في التعلق بأسبابها كثيرة قوية شديدة جدا ثم نقول : إنه إذا اتفق للإنسان هداية إلهية تهديه إلى سواء السبيل وقع في قلبه أن يتأمل في هذه الأسباب تأملا شافيا وافيا فيقول : هذا الأمير المستولى على هذا العالم إستولى على الدنيا بفرط قوته وكآل حكمته أم لا ؟ الأول باطل ، لأن ذلك الأمير ربما كان أكثر الناس عجزا ، وأقلهم عقلا ، فعند هذا يظهر له أن تلك الإمارة والرياسة ما حصلت له بقوته ، وما هيئت له بسبب حكمته ، وإنما حصلت تلك الإمارة والرياسة لأجل قسمة قسام وقضاء حكيم علام لا دافع لحكمه ولا مرد لقضائه ، ثم ينضم إلى هذا النوع من الإعتبار أنواع أخرى من الإعتبارات تعاضدها وتقويها ، فعند حصول هذه المكاشفة ينقطع قلبه عن الأسباب الظاهرة ، وينتقل منها إلى الرجوع في كل المهمات والمطلوبات إلى مسبب الأسباب ومفتح الأبواب ، ثم إذا تواتلت هذه الإعتبارات وتوازرت هذه المكاشفات صار الإنسان بحيث كلما وصل إليه نفع وخير قال هو النافع وكلما وصل إليه شر ومكروه قال هو الضار ، وعند هذا لا يحمد أحدا على فعل إلا الله ، ولا يتوجه قلبه في طلب أمر من الأمور إلا إلى الله ، فيصير الحمد كله لله والثناء كله لله ، فعند هذا يقول العبد الحمد لله .

واعلم أن الإستقراء المذكور يدل العبد على أن أحوال هذا العالم لا تنتظم إلا بتقدير الله ، ثم يترقى من العالم الصغير إلى العالم الكبير فيعلم أنه لا تنتظم حالة من أحوال العالم الأكبر إلا بتقدير الله ، وذلك هو قوله (رب العالمين) ثم إن العبد يتأمل في أحوال العالم الأعلى فيشاهد أن أحوال العالمين منظومة على الوصف الآتقن والترتيب الآتوم والكمال الأعلى والمنهج الأسنى فيرى الذرات ناطقة بالإقرار بكمال رحمته وفضله وإحسانه فعند ذلك يقول (الرحمن الرحيم) فعند هذا يظهر للعبد أن جميع مصالحه في الدنيا إنما تهبأت برحمة الله وفضله وإحسانه ، ثم يبقى العبد متعلق القلب بسبب أنه كيف يكون حاله بعد الموت فكأنه يقال : مالك يوم الدين ليس إلا الذي عرفته بأنه هو الرحمن الرحيم ، حينئذ ينشرح صدر العبد وينفسح قلبه ويعلم أن المتكفل بإصلاح مهماته في الدنيا والآخرة ليس إلا الله ، وحينئذ ينقطع التفاته عما سوى الله ولا يبقى متعلق القلب بغير الله ، ثم إن العبد حين كان متعلق القلب بالأمير والوزير كان مشغولا بمخدمتهما ، وبعد الفراغ من تلك الخدمة كان يستعين في تحصيل المهمات بهما وكان يطلب الخير منهما ، فعند زوال ذلك التعاق يعلم أنه لما كان مشتغلا بخدمة الأمير والوزير فلأنه يشغل بخدمة المعبود كان أولى ، فعند هذا يقول : إياك نعبد ، والمعنى إني كنت قبل هذا

أعبد غيرك ، وأما الآن فلا أعبد أحدا سواك ، ولما كان يستعين في تحصيل المهمات بالامير والوزير فلأن يستعين بالمعبود الحق في تحصيل المرادات كان أولى ، فيقول : وإياك نستعين والمعنى : إني كنت قبل هذا أستعين بغيرك وأما الآن فلا أستعين بأحد سواك ، ولما كان يطلب المال والجاه اللذين هما على شفا حفرة الانقراض والانتقضاء من الامير والوزير فلأن يطلب الهداية والمعرفة من رب السماء والأرض أولى ، فيقول : اهدنا الصراط المستقيم ، ثم إن أهل الدنيا فريقان : أحدهما : الذين لا يعبدون أحدا إلا الله ولا يستعينون إلا بالله ولا يطلبون الاغراض والمقاصد إلا من الله ، والفرقة الثانية ، الذين يخدمون الخاق ويستعينوا بهم ويطلبون الخير منهم ، فلا جرم العبد يقول : إلهي اجعلني في زمرة الفرقة الأولى ، وهم الذين أنعمت عليهم بهذه الأنوار الربانية والجلال النورانية ، ولا تجعلني في زمرة الفرقة الثانية وهم المغضوب عليهم والضالون ، فان متابعة هذه الفرقة لا تفيد إلا الخسار والهلاك كما قال إبراهيم عليه السلام : لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا؟ والله أعلم .

الباب الرابع

في المسائل الفقهية المستنبطة من هذه السورة

المسئلة الاولى : أجمع الاكثر على أن القراءة واجبة في الصلاة ، وعن الأصم والحسن ابن صالح أنها لا تجب .

فقه الفاتحة

لنا أن كل دليل نذكره في بيان أن قراءة الفاتحة واجبة فهو يدل على أن أصل القراءة واجب وتزيد ههنا وجوها : -

الاول : قوله تعالى : (أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرآن الفجر) والمراد بالقرآن القراءة ، والتقدير : أقم قراءة الفجر ، وظاهر الأمر للوجوب .

الثاني : عن أبي الدرداء أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال : أفي الصلاة قراءة فقال : نعم ، فقال السائل : وجبت ، فأقر النبي صلى الله عليه وسلم ذلك الرجل على قوله وجبت .

الثالث : عن ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل : أيقراً في الصلاة؟ فقال عليه الصلاة والسلام : أتكون صلاة بغير قراءة ، وهذان الخبران نقلتهما من تعليق الشيخ أبي حامد الاسفرايني .

حجة الأصم قوله عليه الصلاة والسلام : صلوا كما رأيتموني أصلي ، جعل الصلاة من الأشياء المرئية ، والقراءة ليست بمرئية ، فوجب كونها خارجة عن الصلاة . والجواب أن الرؤية إذا كانت متعدية إلى مفعولين كانت بمعنى العلم .

المسئلة الثانية : قال الشافعي رحمه الله : قراءة الفاتحة واجبة في الصلاة ، فان ترك منها حرفا واحدا وهو يحسنها لم تصح صلاته ، وبه قال الأكثرون ، وقال أبو حنيفة لا تجب قراءة الفاتحة .

لنا وجوه : الأول : أنه عليه الصلاة والسلام واطب طول عمره على قراءة الفاتحة في الصلاة فوجب أن يجب علينا ذلك ، لقوله تعالى (واتبعوه) ولقوله (ليحذر الذين يخلفون عن أمره) ولقوله تعالى (فاتبعوني يحبيكم الله) وبالعجب من أبي حنيفة أنه تمسك في وجوب مسح الناصية بخير واحد ، وذلك ما رواه المغيرة بن شعبه رضى الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه أتى سباطة قوم فبال وتوضأ ومسح على ناصيته وخفيه ، في أنه عليه الصلاة والسلام مسح على الناصية ، فجعل ذلك القدر من المسح شرطا لصحة الصلاة ، وههنا نقل أهل العلم نقلا متواترا أنه عليه الصلاة والسلام واطب طول عمره على قراءة الفاتحة ثم قال : إن صححة الصلاة غير موقوفة عليها ، وهذا من العجائب .

الحجة الثانية : قوله تعالى (أقيموا الصلاة) والصلاة لفظ مفردة محلاة بالالف واللام فيكون المراد منها المعبود السابق ، وليس عند المسلمين معهود سابق من لفظ الصلاة إلا الأعمال التي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأتي بها : وإذا كان كذلك كان قوله (أقيموا الصلاة) جاريا مجرى قوله : (أقيموا الصلاة التي كان يأتي بها الرسول ، والتي أتى بها الرسول عليه الصلاة والسلام هي الصلاة المشتمة على الفاتحة ، فيكون قوله (أقيموا الصلاة) أمرا بقراءة الفاتحة وظاهر الأمر الوجوب ، ثم إن هذه اللفظة تكررت في القرآن أكثر من مائة مرة فكان ذلك دليلا قاطعا على وجوب قراءة الفاتحة في الصلاة .

الحجة الثالثة : أن الخلفاء الراشدين واطبوا على قراءتها طول عمرهم ، وبدل عليه أيضا ما روى في الصحيحين أن النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر رضى الله عنهما كانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين ، وإذا ثبت هذا وجب أن يجب علينا ذلك لقوله عليه الصلاة والسلام : عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى ، ولقوله عليه الصلاة والسلام : اقتدوا باللذين من بعدى أبي بكر وعمر ، والعجب من أبي حنيفة رضى الله عنه أنه تمسك في مسألة

طلاق الفار بأثر عثمان مع أن عبد الرحمن وعبد الله بن الزبير كانا يخالفانه ونص القرآن أيضا يوجب عدم الارث، فلم لم يتمسك بعمل كل الصحابة على سبيل الاطباق والاتفاق على وجوب قراءة الفاتحة مع ان هذا القول على وفق القرآن والاخبار والمعقول؟

الحجة الرابعة : أن الأمة وإن اختلفت في أنه هل تجب قراءة الفاتحة أم لا لكنهم انفقوا عليه في العمل ، فانك لا ترى أحدا من المسلمين في المشرق والمغرب إلا ويقرأ الفاتحة في الصلاة ، إذا ثبت هذا فنقول : إن من صلى ولم يقرأ الفاتحة كان تاركا سبيل المؤمنين فيدخل تحت قوله (ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا) فان قالوا إن الذين اعتقدوا أنه لا يجب قراءتها قرءوها لا على اعتقاد الوجوب ، بل على اعتقاد الندبية فلم يحصل الاجماع على وجوب قراءتها ، فنقول : أعمال الجوارح غير أعمال القلوب ، ونحن قد بينا إطباق الكل على الاتيان بالقراءة ، فن لم يأت بالقراءة كان تاركا طريقة المؤمنين في هذا العمل ، فدخل تحت الوعيد ، وهذا القدر يكفيننا في الدليل ، ولا حاجة بنا في تقرير هذا الدليل إلى ادعاء الاجماع في اعتقاد الوجوب .

الحجة الخامسة : الحديث المشهور ، وهو أنه سبحانه وتعالى قال : قسمت الصلاة بيني وبين عبدى نصفين ، فاذا قال العبد : الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى : حمدنى عبدى ، إلى آخر الحديث ، وجه الاستدلال أنه تعالى حكم على كل صلاة بكونها بينه وبين العبد نصفين ثم بين أن هذا التنصيف لم يحصل إلا بسبب آيات هذه السورة فنقول : الصلاة لا تنفك عن هذا التنصيف ، وهذا التنصيف لا يحصل إلا بسبب هذه السورة ، ولازم اللازم لازم ، فوجب كون هذه السورة من لوازم الصلاة ، وهذا اللزوم لا يحصل إلا إذا قلنا قراءة الفاتحة شرط لصحة الصلاة .

الحجة السادسة : قوله عليه الصلاة والسلام : لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ، قالوا : حرف النفي دخل على الصلاة ، وذلك غير ممكن ، فلا بد من صرفه إلى حكم من أحكام الصلاة ، وليس صرفه إلى الصحة أولى من صرفه إلى الكمال ، والجواب من وجوه : الأول : أنه جاء في بعض الروايات : لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب ، وعلى هذه الرواية فالنفي ما دخل على الصلاة وإنما دخل على حصولها للرجل ، وحصولها للرجل عبارة عن انتفاعه بها ، وخروجه عن عهدة للتكليف بسببها ، وعلى هذا التقدير فإنه يمكن إجراء النفي على ظاهره . الثاني : من اعتقد أن قراءة الفاتحة جزء من أجزاء ماهية الصلاة فعند عدم قراءة الفاتحة لا توجد ماهية الصلاة لأن الماهية يمتنع حصولها حال عدم بعض أجزائها ، وإذا ثبت هذا

فقولهم إنه لا يمكن إدخال حرف النبي على مسمى الصلاة إنما يصح لو ثبت أن الفاتحة ليست جزءاً من الصلاة، وهذا هو أول المسئلة، فثبت أن على قولنا يمكن إجراء هذا اللفظ على ظاهره . الثالث : هب أنه لا يمكن إجراء هذا اللفظ على ظاهره ، إلا أنهم أجمعوا على أنه متى تعذر العمل بالحقيقة وحصل للحقيقة مجازان أحدهما أقرب إلى الحقيقة والثاني أبعد فانه يجب حمل اللفظ على المجاز الأقرب ، إذا ثبت هذا فنقول : المشابهة بين المعدوم وبين الموجود الذي لا يكون صحيحاً أتم من المشابهة بين المعدوم وبين الموجود الذي يكون صحيحاً لكنه لا يكون كاملاً ، فكان حمل اللفظ على نفي الصحة أولى . الوجه الرابع : أن الحمل على نفي الصحة أولى لوجوه : أحدها : أن الأصل إبقاء ما كان على ما كان ، والثاني : أن جانب الحرمة راجح ، والثالث : أن هذا أحوط .

الحجة السابعة : عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : كل صلاة لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج ، غير تمام ، قالوا : الخداج هو النقصان ، وذلك لا يدل على عدم الجواز ، قلنا : بل هذا يدل على عدم الجواز ؛ لأن التكليف بالصلاة قائم ، والأصل في الثابت البقاء ، خالفنا هذا الأصل عند الإتيان بالصلاة على صفة الكمال ، فعند الإتيان بها على سبيل النقصان وجب أن لا يخرج عن العهدة ، والذي يقوى هذا أن عند أبي حنيفة يصح الصوم في يوم العيد إلا أنه لو صام يوم العيد قضاء عن رمضان لم يصح ، قال : لأن الواجب عليه هو الصوم الكامل ، والصوم في هذا اليوم ناقص ، فوجب أن لا يفيد هذا القضاء الخروج عن العهدة ، وإذا ثبت هذا فنقول : فلم لم يقل بمثل هذا الكلام في هذا المقام .

الحجة الثامنة : نقل الشيخ أبو حامد في تعليقه عن ابن المنذر أنه روى بإسناده عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لا تجزى صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب .

والحجة التاسعة : روى رفاعه بن مالك أن رجلاً دخل المسجد وصلى ، فلما فرغ من صلاته وذكر الخبر إلى أن قال الرجل : علمني الصلاة يا رسول الله ، فقال عليه الصلاة والسلام : إذا توجهت إلى القبلة فكبر ، وقرأ بفاتحة الكتاب ، وجه الدليل أن هذا أمر ، والأمر للوجوب ، وأيضاً الرجل قال : علمني الصلاة ، فكل ما ذكره الرسول صلى الله عليه وسلم وجب أن يكون من الصلاة ، فلما ذكر قراءة الفاتحة وجب أن تكون قراءة الفاتحة جزءاً من أجزاء الصلاة .

الحجة العاشرة : روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ألا أخبركم بسورة ليس في

التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزبور مثلها ، قالوا : نعم ، قال : فما تقرؤون في صلاتكم؟ قالوا الحمد لله رب العالمين ، فقال : هي هي ، وجه الدليل أنه عليه الصلاة والسلام لما قال : ماتقرؤون في صلاتكم فقالوا الحمد لله ، وهذا يدل على أنه كان مشهورا عند الصحابة أنه لا يصلى أحد إلا بهذه السورة ، فكان هذا إجماعا معلوما عندهم .

الحجة الحادية عشرة : التمسك بقوله تعالى (فاقروا ما تيسر من القرآن) وجه الدليل أن قوله فاقروا أمر ، والأمر للوجوب ، فهذا يقتضى أن قراءة ما تيسر من القرآن واجبة ، فنقول : المراد بما تيسر من القرآن إما أن يكون هو الفاتحة أو غير الفاتحة ، أو المراد التخيير بين الفاتحة وبين غيرها والأول يقتضى أن تكون الفاتحة بعينها واجبة ، وهو المطلوب ، والثاني يقتضى أن تكون قراءة غير الفاتحة واجبة علينا ، وهو باطل بالإجماع ، والثالث يقتضى أن يكون المكاف مخيرا بين قراءة الفاتحة وبين قراءة غيرها ، وذلك باطل بالإجماع ، لأن الأمة مجمعة على أن قراءة الفاتحة أولى من قراءة غيرها ، وسلم أبو حنيفة أن الصلاة بدون قراءة الفاتحة خداج ناقص ، والتخيير بين الناقص والكامل لا يجوز .

واعلم أنه تعالى إنما سمي قراءة الفاتحة قراءة لما تيسر من القرآن لأن هذه السورة محفظة لجميع المكلفين من المسلمين فهي متيسرة للكل ، وأما سائر السور فقد تكون محفظة وقد لا تكون ، وحينئذ لا تكون متيسرة للكل .

الحجة الثانية عشرة : الأمر بالصلاة كان ثابتا ، والأصل في الثابت البقاء ، خالفنا هذا الأصل عند الإتيان بها للصلاة المشتملة على قراءة الفاتحة ، لأن الأخبار دالة على أن سورة الفاتحة أفضل من سائر السور ، ولأن المسلمين أطبقوا على أن الصلاة مع قراءة هذه السورة أكمل من الصلاة الخالية عن قراءة هذه السورة ، فعند عدم قراءة هذه السورة وجب البقاء على الأصل .

الحجة الثالثة عشرة : قراءة الفاتحة توجب الخروج عن العهدة باليقين ، فكانت أحوط فوجب القول بوجوبها للنص والمعقول ، أما النص فقوله عليه الصلاة والسلام : دع ما يريك إلى ما لا يريك ، وأما المعقول فهو أنه يفيد دفع ضرر الخوف عن النفس ، ودفع الضرر عن النفس واجب ؛ فان قالوا فلو اعتقدنا الوجوب لاحتمل كوننا مخطئين فيه ، فيبقى الخوف ، قلت : إعتقاد الوجوب يورث الخوف المحتمل ، وإعتقاد عدم الوجوب يورثه أيضا فينتابل هذان الضرران ، وأما في العمل فإن القراءة لا توجب الخوف ، أما تركه فيفيد

الخوف ، فثبت أن الأحوط هو العمل .

الحجة الرابعة عشرة : لو كانت الصلاة بغير الفاتحة جائزة وكانت الصلاة بالفاتحة جائزة لما كانت الصلاة بالفاتحة أول ؛ لأن المواظبة على قراءة الفاتحة توجب هجران سائر السور وذلك غير جائز ، لكنهم أجمعوا على أن الصلاة بهذه السورة أولى ، فثبت أن الصلاة بغير هذه السورة غير جائزة .

الحجة الخامسة عشرة : أجمعنا على أنه لا يجوز إبدال الركوع والسجود بغيرهما ، فوجب أن لا يجوز إبدال قراءة الفاتحة بغيرها ، والجامع رعاية الاحتياط .

الحجة السادسة عشرة : الاصل بقاء التكليف ، فالقول بأن الصلاة بدون قراءة الفاتحة تقتضي الخروج عن العهدة ، أما أن يعرف بالنص أو القياس ، أما الأول فباطل ، لأن النص الذي يتمسكون به هو قوله تعالى (فاقروا ما تيسر من القرآن) وقد بينا أنه دليلنا ، وأما القياس فباطل ، لأن التعبدات غالبية على الصلاة ، وفي مثل هذه الصورة يجب ترك القياس .

الحجة السابعة عشرة : لما ثبت أن النبي عليه الصلاة والسلام واطب على القراءة طول عمره فحينئذ تكون قراءة غير الفاتحة ابتداء وتركا للاتباع وذلك حرام لقوله عليه الصلاة والسلام اتبعوا ولا تتبدعوا ، ولقوله عليه الصلاة والسلام : وأحسن الهدى هدى محمد وشرا الأمور محدثاتها .

الحجة الثامنة عشرة : الصلاة مع الفاتحة وبدون الفاتحة إما أن يتساويا في الفضيلة أو الصلاة مع الفاتحة أفضل ، والأول باطل بالإجماع ؛ لأنه عليه الصلاة والسلام واطب على الصلاة بالفاتحة ، فتعين الثاني ، فنقول : الصلاة بدون الفاتحة توجب فوات الفضيلة الزائدة من غير جابر فوجب أن لا يجوز المصير إليه ، لأنه قبیح في العرف فيكون قبیحا في الشرع .

واحتج أبو حنيفة بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى (فاقروا ما تيسر من القرآن) وأما الخبر فاروى أبو عثمان النهدي عن أبي هريرة أنه قال : أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أخرج ، وأنادى : لا صلاة إلا بقراءة ، ولو بفاتحة الكتاب .

والجواب عن الأول : أنا بينا أن هذه الآية من أقوى الدلائل على قولنا ، وذلك لأن قوله (فاقروا ما تيسر من القرآن) أمر ، والأمر للوجوب ، فهذا يقتضي أن قراءة ما تيسر من القرآن واجبة فنقول : المراد بما تيسر من القرآن إما أن يكون هو الفاتحة ، أو غير الفاتحة أو المراد التخيير بين الفاتحة وبين غيرها ، والأول يقتضي أن يكون الفاتحة بعينها واجبة ، وهو المطلوب ، والثاني يقتضي أن يكون قراءة غير الفاتحة واجبة بعينها ، وهو باطل بالإجماع

والثالث يقتضى أن يكون المكلف مخيراً بين قراءة الفاتحة وبين قراءة غيرها ، وذلك باطل بالاجماع ؛ لأن الأمة مجمعة على أن قراءة الفاتحة أولى من قراءة غيرها ، وسلم أبو حنيفة أن الصلاة بدون قراءة الفاتحة خداج ناقص والتخير بين الناقص والسكامل لا يجوز .

واعلم أنه تعالى إنما سمي قراءة الفاتحة قراءة لما تيسر من القرآن لأن هذه السورة محفوظة لجميع المكلفين من المسلمين ، فهي متيسرة للكل ، وأما سائر السور فقد تكون محفوظة وقد لا تكون ، وحيث لا تكون متيسرة للكل .

وعن الثاني أنه معارض بما نقل عن أبي هريرة أنه قال : أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أخرج وأنادى : لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ، وأيضاً لم لا يجوز أن يقال : المراد من قوله لا صلاة إلا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب هو أنه لو اقتصر على الفاتحة لكفى ؟ وإذا ثبت التعارض فالترجيح معنا ؛ لأنه أحوط ، ولأنه أفضل ، والله أعلم .

المسئلة الثالثة : لما كان قول أبي حنيفة وأصحابه أن قراءة الفاتحة غير واجبة لاجرم اختلفوا في مقدار القراءة ، فقال أبو حنيفة : إذا قرأ آية واحدة كفت ، مثل قوله ألم ، وحم والطور ، ومدھامتان ، وقال أبو يوسف ومحمد : لا بد من قراءة ثلاث آيات قصار أو آية واحدة طويلة مثل آية الدين .

المسئلة الرابعة : قال الشافعي رضى الله عنه : بسم الله الرحمن الرحيم آية من أول سورة الفاتحة ، وتجب قراءتها مع الفاتحة ، وقال مالك والاوزاعي رضى الله تعالى عنهما : إنه ليس من القرآن إلا في سورة النمل ، ولا يقرأ إلا سرّاً ولا جهرًا إلا في قيام شهر رمضان فإنه يقرؤها وأما أبو حنيفة فلم ينص عليه ، وإنما قال : يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ويسر بها ، ولم يقل إنها آية من أول السورة أم لا ، قال يعلى : سألت محمد بن الحسن عن بسم الله الرحمن الرحيم فقال : ما بين الدفتين قرآن ، قال : قلت : فلم تسره ؟ قال : فلم يجبنى ، وقال الكرخي لا أعرف هذه المسئلة بعينها لمتقدمي أصحابنا ، إلا أن أمرهم باخفائها يدل على أنها ليست من السورة ، وقال بعض فقهاء الحنفية : تورع أبو حنيفة وأصحابه عن الوقوع في هذه المسئلة لأن الخوض في إثبات أو التسمية من القرآن أو ليست منه أمر عظيم ، فالأولى السكوت عنه .

وأعلم أن هذه المسئلة تشتمل على ثلاث مسائل : إحداها : أن هذه المسئلة هل هي مسئلة اجتهادية حتى يجوز الاستدلال فيها بالظواهر وأخبار الأحاد ، أو ليست من المسائل الاجتهادية بل هي من المسائل القطعية .

وثانيتها: أن بتقدير أنها من المسائل الاجتهادية فالحق فيها؟

وثالثتها: الكلام في أنها تقرأ بالاعلان أو بالاسرار، فلتسكلم في هذه المسائل الثلاث.

المسئلة الخامسة: في تقرير أن هذه المسئلة ليست من المسائل القطعية، وزعم القاضى أبو بكر أنها من المسائل القطعية، قال: والخطأ فيها إن لم يبلغ إلى حد التكنثير فلا أقل من التفسير، واحتج عليه بأن التسمية لو كانت من القرآن لكان طريق اثباته إما التواتر أو الأحاد والأول باطل، لأنه لو ثبت بالتواتر كون التسمية من القرآن لحصل العلم الضرورى بأنها من القرآن، ولو كانت كذلك لامتنع وقوع الخلاف فيه بين الأئمة. والثانى أيضا باطل؛ لأن خبر الواحد لا يفيد إلا الظن، فلو جعلناه طريقا إلى اثبات القرآن لخرج القرآن عن كونه حجة يقينية ولصار ذلك ظنيا، ولو جاز ذلك لجاز ادعاء الروافض فى أن القرآن دخله الزيادة والنقصان والتغير والتحريف، وذلك يبطل الإسلام.

واعلم أن الشيخ الغزالي عارض القاضى فقال: نفي كون التسمية من القرآن إن ثبت بالتواتر لزم أن لا يبقى الخلاف، وإن ثبت بالأحاد فحينئذ يصير القرآن ظنيا، ثم أورد على نفسه سؤالا وهو أنه لو قال قائل «ليس من القرآن عدم» فلا حاجة فى إثبات هذا العدم إلى النقل؛ لأن الأصل هو العدم، وأما قولنا (أنه قرآن) فهو ثبوت فلا بد فيه من النقل، ثم أجاب عنه بان قال: هذا وإن كان عدما إلا أن كون التسمية مكتوبة بخط القرآن يؤهم كونها من القرآن، فهنا لا يمكننا الحكم بأنها ليست من القرآن إلا بدليل منفصل، وحينئذ يعود التقسيم المذكور من أن الطريق إما أن يكون تواترا أو أحادا، فثبت أن الكلام الذى أورده القاضى لازم عليه، فهذا آخر ما قيل فى هذا الباب.

والذى عندى فيه أن النقل المتواتر ثابت بان بسم الله الرحمن الرحيم كلام أنزله الله على محمد صلى الله عليه وسلم، وبأنه مثبت فى المصحف بخط القرآن وعند هذا ظهر أنه لم يبق لقولنا أنه من القرآن أو ليس من القرآن فائدة إلا أنه حصل فيها أحكام شرعية هى من خواص القرآن مثل أنه هل يجب قراءتها فى الصلاة أم لا، وهل يجوز للجنب قراءتها أم لا وهل يجوز للحدث مسها أم لا، ومعلوم أن هذه الأحكام اجتهادية، فلما رجع حاصل قولنا إن التسمية هل هى من القرآن إلى ثبوت هذه الأحكام وعدمها، وثبت أن ثبوت هذه الأحكام وعدمها أمور اجتهادية ظهر أن البحث اجتهادى لا قطعى، وسقط تهويل القاضى.

المسألة السادسة: فى بيان أن التسمية هى من القرآن وأنها آية من الفاتحة، قال قراء

المدينة والبصرة وفقهاء الكوفة لأنها ليست من الفاتحة، وقال قراء مكة والكوفة وأكثر فقهاء الحجاز إنها آية من الفاتحة، وهو قول ابن المبارك والثوري، ويدل عليه وجوه: -

الحجة الأولى: روى الشافعي رضى الله عنه عن مسلم عن ابن جريح عن ابن أبي مليكة عن أم سلمة أنها قالت: قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب فمد بسم الله الرحمن الرحيم آية، الحمد لله رب العالمين آية، الرحمن الرحيم آية، مالك يوم الدين آية، إياك نعبد وإياك نستعين آية، اهدنا الصراط المستقيم آية، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية، وهذا نص صريح.

الحجة الثانية: روى سعيد المقبري عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: فاتحة الكتاب سبع آيات أولاهن بسم الله الرحمن الرحيم.

الحجة الثالثة: روى الثعلبي في تفسيره بأسناده عن أبي بريدة عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ألا أخبرك بأية لم تنزل على أحد بعد سليمان بن داود غيري، فقلت بلى، فقال: بأى شيء تفتح القرآن إذا افتتحت الصلاة؟ قلت: بسم الله الرحمن الرحيم، قال: هي هي، فهذا الحديث يدل على أن التسمية من القرآن.

الحجة الرابعة: روى الثعلبي بأسناده عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له: كيف تقول إذا قمت إلى الصلاة، قال: أقول الحمد لله رب العالمين، قال: قل: بسم الله الرحمن الرحيم.

وروى أيضاً بأسناده عن أم سلمة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين.

وروى أيضاً بأسناده عن علي بن أبي طالب عليه السلام أنه كان إذا افتتحت السورة في الصلاة يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، وكان يقول: من ترك قراتها فقد نقص.

وروى أيضاً بأسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله (ولقد آتيناك سبعاً من المثاني) قال: فاتحة الكتاب، فقيل لابن عباس: فأين السابعة؟ فقال: بسم الله الرحمن الرحيم. وبأسناده عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: إذا قرأتم أم القرآن فملا تدعوا بسم الله الرحمن الرحيم فإنها إحدى آياتها

وبأسناده أيضاً عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال يقول الله تعالى: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فإذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم قال الله سبحانه مجدي

عبدى ، وإذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله تبارك وتعالى حمدنى عبدى ، وإذا قال الرحمن الرحيم قال الله عز وجل أتى على عبدى ، وإذا قال مالك يوم الدين قال الله فوض إلى عبدى ، وإذا قال إياك نعبد وإياك نستعين قال الله تعالى هذا بينى وبين عبدى ، وإذا قال إهدنا الصراط المستقيم قال الله تعالى هذا لعبدى ، ولعبدى ما سأل .

وبإسناده عن أبي هريرة قال : كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسجد والنبي صلى الله عليه وسلم يحدث أصحابه إذ دخل رجل يصلى ، فأفتتح الصلاة وتعوذ ، ثم قال : الحمد لله رب العالمين ، فسمع النبي صلى الله عليه وسلم ذلك ، فقال له : يارجل ، قطعت على نفسك الصلاة أما علمت أن بسم الله الرحمن الرحيم من الحمد ، من تركها فقد ترك آية منها ، ومن ترك آية منها فقد قطع صلاته ، فانه لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ، فمن ترك آية منها فقد بطلت صلاته .

وبإسناده عن طلحة بن عبيد الله قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك آية من كتاب الله .

واعلم أنى نقلت جملة هذه الأحاديث من تفسير الشيخ أبي إسحاق الثعلبي رحمه الله .

الحجة الخامسة : قراءة بسم الله الرحمن الرحيم واجبة في أول الفاتحة وإذا كان كذلك وجب أن تكبرن آية منها ، بيان الأول قوله تعالى (اقرأ باسم ربك) ولا يجوز أن يقال : الباء صلة زائدة ، لأن الأصل أن يكون لكل حرف من كلام الله تعالى فائدة ، وإذا كان هذا الحرف مفيدا كان التقدير اقرأ مفتتحا باسم ربك ، وظاهر الأمر للوجوب ولم يثبت هذا الوجوب في غير القراءة في الصلاة ، فوجب إثباته في القراءة في الصلاة صوتا للنص عن التمطيل .

الحجة السادسة : التسمية مكتوبة بخط القرآن ، وكل ما ليس من القرآن فانه غير مكتوب بخط القرآن ، ألا ترى أنهم منعوا من كتابة أسامى السور في المصحف ، ومنعوا من العلامات على الأعراس والأخماس ، والغرض من ذلك كله أن يمنعوا من أن يختلط بالقرآن ما ليس منه فلو لم تكن التسمية من القرآن لما كتبوها بخط القرآن ، ولما أجمعوا على كتبها بخط القرآن علنا أنها من القرآن .

الحجة السابعة : أجمع المسلمون على أن ما بين الدفتين كلام الله . والتسمية موجودة بين الدفتين ، فوجب جعلها من كلام الله تعالى ، ولهذا السبب حكينا أن يعلى لما أورد هذا الكلام على محمد بن الحسن بقى ساكتا .

واعلم أن مذهب أبي بكر الرازى أن التسمية من القرآن ولكنها ليست آية من سورة

الفاتحة ، بل المقصود من تنزيلها إظهار الفصل بين السور ، وهذان الدليلان لا يبطلان قول أبي بكر الرازي .

الحجة الثامنة : أطبق الاكثرون على أن سورة الفاتحة سبع آيات إلا أن الشافعي رضى الله تعالى عنه ، قال : قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية واحدة ، وقوله صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية واحدة ، وأما أبو حنيفة رحمه الله تعالى فإنه قال : بسم الله ليس بآية منها ، لكن قوله صراط الذين أنعمت عليهم آية ، وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية أخرى وسنبين في مسألة مفردة أن قول أبي حنيفة مرجوح ضعيف ، حيثنشد بيقى أن الآيات لا تكون سبعة إلا إذا اعتقدنا أن قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية منها تامة .

الحجة التاسعة : أن نقول : قراءة التسمية قبل الفاتحة واجبة ، فوجب أن تكون آية منها بيان الأول أن أبا حنيفة يسلم أن قراءتها أفضل ، وإذا كان كذلك فالظاهر أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأها فوجب أن يجب علينا قراءتها لقوله تعالى (واتبعوه) وإذا ثبت وجوب قراءتها ثبت أنها من السورة لأنه لا قائل بالفرق .

الحجة العاشرة : قوله عليه السلام : كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه باسم الله فهو أبتر أو أجذم وأعظم الأعمال بعد الإيمان بالله الصلاة ، فقراءة الفاتحة فيها بدون قراءة بسم الله بوجب كون هذه الصلاة بتر ، ولفظ الأبتريدل على غاية النقصان والحلل ، بدليل أنه تعالى ذكره في معرض الذم للكافر الذى كان عدوا للرسول عليه السلام فقال (إن شئتكم هو الأبتري) ، فلزم أن يقال : الصلاة الحالية عن قراءة بسم الله الرحمن الرحيم تكون فى غاية النقصان والحلل وكل من أقر بهذا الحلل والنقصان قال بفساد هذه الصلاة ، وذلك يدل على أنها من الفاتحة وأنه يجب قراءتها .

الحجة الحادية عشرة : ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأبي بن كعب : ما أعظم آية فى كتاب الله تعالى ؟ فقال : بسم الله الرحمن الرحيم فصدقه النبي عليه السلام فى قوله . وجه الاستدلال أن هذا الكلام يدل على أن هذا القدر آية ، ومعلوم أنها ليست آية تامة فى قوله إنه من سليمان وأنه بسم الله الرحمن الرحيم بل هذا بعض آية ، فلا بد وأن يكون آية تامة فى غير هذا الموضع ، وكل من قال بذلك قال إنه آية تامة فى أول سورة الفاتحة .

الحجة الثانية عشرة : إن معاوية قدم المدينة فضلى بالناس صلاة يجهر فيها فقرأ أم القرآن

ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ، فلما قضى صلاته ناداه المهاجرون والانصار من كل ناحية أنسيت؟ أين بسم الله الرحمن الرحيم حين استفتحت القرآن؟ فأعاد معاوية الصلاة وقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ، وهذا الخبر يدل على إجماع الصحابة رضی الله عنهم على أنه من القرآن ومن الفاتحة ، وعلى أن الأولى الجهر بقراءتها .

الحجة الثالثة عشرة : أن سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كانوا عند الشروع في أعمال الخير يبتدئون بذكر بسم الله ، فوجب أن يجب على رسولنا صلى الله عليه وسلم ذلك ، وإذا ثبت هذا الوجوب في حق الرسول ثبت أيضا في حقنا ، وإذا ثبت الوجوب في حقنا ثبت أنه آية من سورة الفاتحة ، أما المقدمة الأولى : فالدليل عليها أن نوحا عليه السلام لما أراد ركوب السفينة قال (اركبوا فيها بسم الله بحريها ومرساها) وأن سليمان لما كتب إلى بلقيس كتب بسم الله الرحمن الرحيم ، فان قالوا : أليس أن قوله تعالى (إنه من سليمان وأنه بسم الله الرحمن الرحيم) يدل على أن سليمان قدم اسم نفسه على اسم الله تعالى؟ قلنا : معاذ الله أن يكون الأمر كذلك ، وذلك لأن الطير أتى بكتاب سليمان ووضعه على صدر بلقيس ، وكانت المرأة في بيت لا يقدر أحد على الدخول فيه لكثرة من أحاط بذلك البيت من العساكر والحفظة ، فعلت بلقيس أن ذلك الطير هو الذي أتى بذلك الكتاب ، وكانت قد سمعت باسم سليمان ، فلما أخذت الكتاب قالت هي من عند نفسها : إنه من سليمان ، فلما فتحت الكتاب رأت التسمية مكتوبة فقالت : وأنه بسم الله الرحمن الرحيم . فثبت أن الأنبياء عليهم السلام كلما شرعوا في عمل من أعمال الخير ابتدؤا بذكر بسم الله الرحمن الرحيم . والمقدمة الثانية : أنه لما ثبت هذا في حق سائر الأنبياء وجب أن يجب على رسولنا ذلك ، لقوله تعالى (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) وإذا ثبت ذلك في حق الرسول وجب أن يجب علينا ذلك لقوله تعالى : (واتبعوه) وإذا ثبت وجوب قراءته علينا ثبت أنه آية من الفاتحة ، لانه لا قائل بالفرق .

الحجة الرابعة عشرة : أنه تعالى منقدهم بالوجود على وجود سائر الموجودات ؛ لانه تعالى قديم وغالق وغيره محدث ومخلوق ، والقديم الخالق يجب أن يكون سابقا على المحدث المخلوق ، وإذا ثبت أنه تعالى سابق على غيره وجب بحكم المناسبة العقلية أن يكون ذكره سابقا على ذكر غيره ، وهذا السبق في الذكر لا يحصل إلا إذا كان قراءة بسم الله الرحمن الرحيم سابقة على سائر الاذكار والقراءات ، وإذا ثبت أن القول بوجوب هذا التقدم حسن في

العقول وجب أن يكون معتبرا في الشرع لقوله عليه الصلاة والسلام : ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ، وإذا ثبت وجوب القراءة ثبت أيضا أنها آية من الفاتحة ، لأنه لا قائل بالفرق .

الحجة الخامسة عشرة : أن بسم الله الرحمن الرحيم لا شك أنه من القرآن في سورة النمل ثم إننا نراه مكررا بخط القرآن ، فوجب أن يكون من القرآن كما أننا رأينا قوله تعالى (فبأى آلاء ربكنا تكذبان) وقوله تعالى (ويل يومئذ للسكذبين) مكررا في القرآن بخط واحد وصورة واحدة ، قلنا : إن الكل من القرآن .

الحجة السادسة عشرة : روى أنه صلى الله عليه وسلم كان يكتب في أول الأمر على رسم قريش « باسمك اللهم » حتى نزل قوله تعالى (اركبوا فيها بسم الله مجراها ومرساها) فكتب « بسم الله » فنزل قوله (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن) فكتب « بسم الله الرحمن » فلما نزل قوله تعالى (إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم) كتب مثلها ، وجه الاستدلال أن أجزاء هذه الكلمة كلها من القرآن ، وبمجموعها من القرآن ، ثم إنه ثبت في القرآن فوجب الجزم بأنه من القرآن ، إذ لو جاز إخراجها من القرآن مع هذه الموجبات الكثيرة ومع الشهرة لجاز إخراج سائر الآيات كذلك ، وذلك يوجب الطعن في القرآن .

الحجة السابعة عشرة : قد بينا أنه ثبت بالتواتر أن الله تعالى كان ينزل هذه الكلمة على محمد عليه الصلاة والسلام وكان يأمر بكتبه بخط المصحف ، وبيننا أن حاصل الخلاف في أنه هل هو من القرآن فرجع إلى أحكام مخصوصة مثل أنه هل يجب قراءته ، وهل يجوز للجنب قراءته ، وللحدث مسه ؟ فنقول : ثبوت هذه الأحكام أحوط فوجب المصير إليه ، لقوله عليه الصلاة والسلام : دع ما يريبك إلى ما لا يريبك .

واحتج المخالف بأشياء : الأول : تعلقوا بخبر أبي هريرة ، وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : يقول الله تعالى : قسمت الصلاة بيني وبين عبدى نصفين ، فإذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى حمدنى عبدى ، وإذا قال الرحمن الرحيم يقول الله تعالى أثنى على عبدى وإذا قال مالك يوم الدين يقول الله تعالى مجدنى عبدى ، وإذا قال إياك نعبد وإياك نستعين يقول الله تعالى هذا بينى وبين عبدى والاستدلال بهذا الخبر من وجهين : الأول : أنه عليه الصلاة والسلام لم يذكر التسمية ، ولو كانت آية من الفاتحة لذكرها ، والثاني : أنه تعالى قال : جعلت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين ، والمراد من الصلاة الفاتحة ؛ وهذا التنصيف إنما يحصل إذا قلنا إن التسمية

ليست آية من الفاتحة ، لأن الفاتحة سبع آيات فيجب أن يكون فيها لله ثلاث آيات ونصف وهي من قوله الحمد لله إلى قوله إياك نعبد - وللعبد ثلاث آيات ونصف - وهي من قوله وإياك نستعين إلى آخر السورة - أما إذا جعلنا بسم الله الرحمن الرحيم آية من الفاتحة حصل لله أربع آيات ونصف ، وللعبد آيتان ونصف ، وذلك يبطل التنصيف المذكور .

الحجة الثانية : روت عائشة رضی الله تعالى عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يفتح الصلاة بالتكبير ، والقراءة بالحمد لله رب العالمين ، وهذا يدل على أن التسمية ليست آية من الفاتحة .

الحجة الثالثة : لو كان قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية من هذه السورة : لزم التكرار في قوله الرحمن الرحيم ، وذلك بخلاف الدليل .

والجواب عن الحجة الأولى من وجوه : الأول : أنا نقلنا أن الشيخ أبا إسحق الثعلبي روى بإسناده أن النبي صلى الله عليه وسلم لما ذكر هذا الحديث عد بسم الله الرحمن الرحيم آية تامة من سورة الفاتحة ، ولما تعارضت الروايتان فالترجيح معنا ، لأن رواية الإبيات مقدمة على رواية النبي . الثاني : روى أبو داود السخيتاني عن النخعي عن مالك عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : وإذا قال العبد مالك يوم الدين يقول الله تعالى مجدى عبدى وهو بينى وبين عبدى ، إذا عرفت هذا فنقول : قوله فى مالك يوم الدين هذا بينى وبين عبدى ، يعنى فى القسمة ، وإنما يكون كذلك إذا حصلت ثلاثة قبلها وثلاثة بعدها ، وإنما يحصل ثلاثة قبلها لو كانت التسمية آية من الفاتحة فصار هذا الخبر حجة لنا من هذا الوجه . الثالث : أن لفظ النصف كما يحتمل النصف فى عدد الآيات فهو أيضا يحتمل النصف فى المعنى ، قال عليه الصلاة والسلام : الفرائض نصف العلم ، وسماء بالنصف من حيث أنه بحث عن أحوال الأموات ، والموت والحياة قسمان ، وقال شريح : أصبحت ونصف الناس على غضبان ، سماء نصفاً من حيث إن بعضهم راضون وبعضهم ساخطون . الرابع : ان دلالتنا فى أن بسم الله الرحمن الرحيم آية من الفاتحة صريحة ، وهذا الخبر الذى تمسكوا به ليس المقصود منه بيان أن بسم الله الرحمن الرحيم هل هى من الفاتحة أم لا ، لكن المقصود منه بيان شىء آخر ، فكانت دلالتنا أقوى وأظهر . الخامس : أنا بينا أن قولنا أقرب إلى الاحتياط .

والجواب عن حججهم الثانية ما قال الشافعى فقال : لعل عائشة جعلت الحمد لله رب العالمين اسما لهذه السورة ، كما يقال : قرأ فلان « الحمد لله الذى خلق السموات » والمراد أنه قرأ هذه

السورة ، فكذا هنا ، وتمام الجواب عن خبر أنس سيأتي بعد ذلك .
والجواب عن الحجة الثالثة أن التكرار لأجل التأكيد كثير في القرآن ، وتأكد كون
الله تعالى رحمانا رحيمًا من أعظم المهيات ، والله أعلم .

المسئلة السابعة : في بيان عدد آيات هذه السورة ، رأيت في بعض الروايات الشاذة أن
الحسن البصرى كان يقول : هذه السورة ثمان آيات ، فأما الرواية المشهورة التي أطبق الأكترون
عليها أن هذه السورة سبع آيات ، وبه فسروا قوله تعالى (ولقد آتيناك سبعا من المثاني)
إذا ثبت هذا فنقول : الذين قالوا إن بسم الله الرحمن الرحيم آية من الفاتحة قالوا إن قوله صراط
الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية تامة ، وأما أبو حنيفة فإنه لما أسقط
التسمية من السورة لا جرم قال قوله صراط الذين أنعمت عليهم آية ، وقوله غير المغضوب
عليهم ولا الضالين آية أخرى ، إذا عرفت هذا فنقول : الذي قاله الشافعى أولى ، ويدل عليه
وجوه : الأول : أن مقطع قوله صراط الذين أنعمت عليهم لا يشابه مقطع الآيات المتقدمة
ورعاية التشابه في المقاطع لازم ؛ لانا وجدنا مقاطع القرآن على ضربين متقاربة ومتشابهة
فالتقاربة كما في سورة « ق » والمتشابهة كما في سورة القمر ، وقوله (أنعمت عليهم) ليس من
القسمين ، فامتنع جعله من المقاطع . الثاني : أنا إذا جعلنا قوله غير المغضوب عليهم ابتداء
آية فقد جعلنا أول الآية لفظ غير ، وهذا اللفظ إما أن يكون صفة لما قبله أو استثناء عما
قبله ، والصفة مع الموصوف كالشيء الواحد ، وكذلك الاستثناء مع المستثنى منه كالشيء الواحد
وإيقاع الفصل بينهما على خلاف الدليل ، أما إذا جعلنا قوله صراط الذين أنعمت عليهم إلى
آخر السورة آية واحدة كنا قد جعلنا الموصوف مع الصفة والمستثنى مع المستثنى منه كلاما
واحداً وآية واحدة ، وذلك أقرب إلى الدليل . الثالث : أن المبدل منه في حكم المحذوف ،
فيكون تقدير الآية اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم لكن طلب الاهتداء بصراط من أنعم
الله عليهم لا يجوز إلا بشرطين : أن يكون ذلك المنعم عليه غير مغضوب عليه ، ولا ضالا ،
فأنا لو أسقطنا هذا الشرط لم يجز الاهتداء به ، والدليل عليه قوله تعالى (ألم تر إلى الذين بدلوا
نعمة الله كفرا) وهذا يدل على أنه قد أنعم عليهم إلا أنهم لما صاروا من زمرة المغضوب
عليهم ومن زمرة الضالين لا جرم لم يجز الاهتداء بهم ، ثبت أنه لا يجوز فصل قوله (صراط
الذين أنعمت عليهم) عن قوله (غير المغضوب عليهم) بل هذا المجموع كلام واحد ، فوجب
القول بأنه آية واحدة ، فإن قالوا : أليس أن قوله الحمد لله رب العالمين آية واحدة ، وقوله

الرحمن الرحيم آية ثانية ، ومع أن هذه الآية غير مستقلة بنفسها ، بل هي متعلقة بما قبلها ؟ قلنا : الفرق أن قوله الحمد لله رب العالمين كلام تام بدون قوله الرحمن الرحيم ، فلا جرم لم يمتنع أن يكون مجرد قوله الحمد لله رب العالمين آية تامة ، ولا كذلك هذا ، لما بينا أن مجرد قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم ليس كلاما تاما ، بل ما لم يضم إليه قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين لم يصح قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم ، فظهر الفرق .

المسئلة الثامنة : ذكر بعض أصحابنا قولين للشافعي في أن بسم الله الرحمن الرحيم هل هي آية من أوائل سائر السور أم لا : أما المحققون من الأصحاب فقد اتفقوا على أن بسم الله قرآن من سائر السور ، وجعلوا القولين في أنها هل هي آية تامة وحدها من أول كل سورة أو هي وما بعدها آية ، وقال بعض الحنفية إن الشافعي خالف الاجماع في هذه المسئلة لأن أحدا من قبله لم يقل إن بسم الله آية من أوائل سائر السور ، ودليلنا أن بسم الله مكتوب في أوائل السور بخط القرآن فوجب كونه قرآنا ، واحتج المخالف بما روى أبو هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في سورة المملك : إنها ثلاثون آية ، وفي سورة الكوثر : إنها ثلاث آيات ، ثم أجمعوا على أن هذا العدد حاصل بدون التسمية ، فوجب أن لا تكون التسمية آية من هذه السور ، والجواب أنا إذا قلنا بسم الله الرحمن الرحيم مع ما بعده آية واحدة فهذا الاشكال زائل ، فان قالوا : لما اعترفتم بأنها آية تامة من أول الفاتحة فكيف يمكنكم أن تقولوا انها بعض آية من سائر السور ؟ قلنا : هذا غير بعيد ، ألا ترى أن قوله الحمد لله رب العالمين آية تامة ، ثم صار مجموع قوله (وآخر دعوانهم أن الحمد لله رب العالمين) آية واحدة : فكذا ههنا وأيضا نقوله سورة الكوثر ثلاث آيات يعني ما هو خاصية هذه السورة ثلاث آيات ، وأما التسمية فهي كالشيء المشترك فيه بين جميع السور ، فسقط هذا السؤال .

الجهربالسنة
في الصلاة

المسئلة التاسعة : يروى عن أحمد بن حنبل أنه قال : التسمية آية من الفاتحة إلا أنه يسر بها في كل ركعة ، وأما الشافعي فانه قال : إنها آية منها ويجهر بها ، وقال أبو حنيفة : ليست آية من الفاتحة إلا أنها يسر بها في كل ركعة ولا يجهر بها أيضا ، فنقول : الجهر بها سنة ، ويدل عليه وجوه وحجج .

الحجة الأولى : قد دللنا على أن التسمية آية من الفاتحة ، وإذا ثبت هذا فنقول : الاستحرام دل على أن السورة الواحدة إما أن تكون بتماها سرية أو جهرية ، فأما أن يكون بعضها سرية

وبعضها جهريا فهذا مفقود في جميع السور؛ وإذا ثبت هذا كان الجهر بالتسمية مشروعاً في القراءة الجهرية .

الحجة الثانية : أن قوله بسم الله الرحمن الرحيم لاشك أنه ثناء على الله وذكر له بالتعظيم فوجب أن يكون الاعلان به مشروعاً لقوله تعالى (فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكراً) ومعلوم أن الإنسان إذا كان مفتخراً بآبيه غير مستنكف منه فإنه يعلن بذكوره ويبالغ في إظهاره أما إذا أخفى ذكره أو أسره دل ذلك على كونه مستنكفاً منه ، فإذا كان المفتخر بآبيه يبالغ في الاعلان والاطهار وجب أن يكون اعلان ذكر الله أولى عملاً بقوله (فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكراً) .

الحجة الثالثة : هي أن الجهر بذكر الله يدل على كونه مفتخراً بذلك الذكركم غير مبال بانكار من ينكره ، ولا شك أن هذا مستحسن في العقل ، فيكون في الشرع كذلك ؛ لقوله عليه السلام « مارآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » وما يقوى هذا الكلام أيضاً أن الاخفاء والسرايليق إلا بما يكون فيه عيب ونقصان فيخفيه الرجل ويسره ، لئلا ينكشف ذلك العيب . أما الذي يفيد أعظم أنواع الفخر والفضيلة والمنقبة فكيف يليق بالعقل إخفاؤه ؟ ومعلوم أنه لا منقبة للعبد أعلى وأكمل من كونه ذا كرم الله بالتعظيم ، ولهذا قال عليه السلام « طوبى لمن مات ولسانه رطب من ذكر الله » وكان علي بن أبي طالب عليه السلام يقول : يامن ذكره شرف للذاكرين . ومثل هذا كيف يليق بالعاقل أن يسعى في إخفائه ؟ ولهذا السبب نقل أن علياً رضي الله عنه كان مذهبه الجهر بيسم الله الرحمن الرحيم في جميع الصلوات ، وأقول إن هذه الحجة قوية في نفس راسخة في عقل لا تزول البتة بسبب كلمات المخالفين .

الحجة الرابعة : مارواه الشافعي بإسناده ، أن معاوية قدم المدينة فصلى بهم ، ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ، ولم يكبر عند الخفض إلى الركوع والسجود ، فلما سلم ناداه المهاجرون والأنصار . يامعاوية ، سرقت منا الصلاة ، أين بسم الرحمن الرحيم ؟ وأين التكبير عند الركوع والسجود ؟ ثم إنه أعاد الصلاة مع التسمية والتكبير ، قال الشافعي : إن معاوية كان سلطاناً عظيم القوة شديد الشوكة فلولا أن الجهر بالتسمية كان كالأمر المتقرر عند كل الصحابة من المهاجرين والأنصار وإلا لما قدروا على اظهار الانكار عليه بسبب ترك التسمية .

الحجة الخامسة : روى البيهقي في السنن الكبير عن أبي هريرة قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجهر في الصلاة بيسم الله الرحمن الرحيم ، ثم إن الشيخ البيهقي روى الجهر عن

عمر بن الخطاب ، وابن عباس ، وابن عمر ، وابن الزبير ، وأما أن علي بن أبي طالب رضى الله عنه كان يجهر بالتسمية فقد ثبت بالتواتر ، ومن إقتدى في دينه بعلي بن أبي طالب فقد إهتدى ، والدليل عليه قوله عليه السلام : اللهم أدر الحق مع علي حيث دار .

الحجة السادسة : إن قوله بسم الله الرحمن الرحيم يتعلق بفعل لا بد من إضماره ، والتقدير باعانة اسم الله اشروعوا في الطاعات ، أو ما يجرى مجرى هذا المضمرة ، ولا شك أن إستماع هذه الكلمة يذنبه العقل على أنه لا حول عن معصية الله إلا بمصمة الله ، ولا قوة على طاعة الله إلا بتوفيق الله ، ويذنبه العقل على أنه لا يتم شيء من الخيرات والبركات إلا إذا وقع الإبتداء فيه بذكر الله ، ومن المعلوم أن المقصود من جميع العبادات والطاعات حصول هذه المعاني في العقول ، فإذا كان إستماع هذه الكلمة يفيد هذه الخيرات الرفيعة والبركات العالية دخل هذا القائل تحت قوله : كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ؛ لأن هذا القائل بسبب إظهار هذه الكلمة أمر بما هو أحسن أنواع الأمر بالمعروف ، وهو الرجوع إلى الله بالسكينة والإستعانة بالله في كل الخيرات ، وإذا كان الأمر كذلك فكيف يليق بالعاقل أن يقول إنه بدعة .

واحتج المخالف بوجوه وحجج : الحجة الأولى : روى البخارى بإسناده عن أنس أنه قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وخلف أبى بكر وعمر وعثمان ، وكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين ، وروى مسلم هذا الخبر في صحيحه ، وفيه أنهم لا يذكرون « بسم الله الرحمن الرحيم » وفي رواية أخرى « ولم أسمع أحدا منهم قال بسم الرحمن الرحيم » وفي رواية رابعة « فلم يجهر أحد منهم بيسم الله الرحمن الرحيم » .

الحجة الثانية : ما روى عبد الله بن المغفل أنه قال : سمعتى أبى وأنا أقول بسم الله الرحمن الرحيم فقال : يا بنى إياك والحدث في الإسلام ، فقد صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وخلف أبى بكر ، وخلف عمر ، وعثمان ، فابتدؤا القراءة بالحمد لله رب العالمين ، فإذا صليت فقل : الحمد لله رب العالمين ، وأقول : إن أنسا وابن المغفل خصصا عدم ذكر بسم الله الرحمن الرحيم بالخلفاء الثلاثة ، ولم يذكرا عليا ، وذلك يدل على إطباق الكل على أن عليا كان يجهر بيسم الله الرحمن الرحيم .

الحجة الثالثة : قوله تعالى (ادعوا ربكم تضرعا وخفية ، واذكرو ربك في نفسك تضرعا وخيفة) وبسم الله الرحمن الرحيم ذكر الله ، فوجب اخفاؤه ، وهذه الحجة إستنبطها الفقهاء

وإعتادهم على الكلامين الأولين .

والجواب عن خبر أنس من وجوه : الأول : قال الشيخ أبو حامد الاسفرايني : روى عن أنس في هذا الباب ست روايات ، أما الحنفية فقد رووا عنه ثلاث روايات : إحداها قوله صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وخلف أبي بكر وعمر وعثمان ، فكانوا يستفتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين . وثانيتها قوله : انهم ما كانوا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم . وثالثتها قوله : لم أسمع أحدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم ، فهذه الروايات الثلاث تقوى قول الحنفية ، وثلاث أخرى تناقض قولهم : إحداها ما ذكرنا أن أنس روى أن معاوية لما ترك بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة أنكر عليه المهاجرون والأنصار ، وقد بينا أن هذا يدل على أن الجهر بهذه الكلمات كالأمر المتواتر فيما بينهم . وثانيتها روى أبو قلابة عن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر كانوا يجهرون بسم الله الرحمن الرحيم . وثالثتها أنه سئل عن الجهر بسم الله الرحمن الرحيم والأسرار به فقال : لا أدري هذه المسئلة فثبت أن الرواية عن أنس في هذه المسئلة قد عظم فيها الخبط والإضطراب ، فبقيت متعارضة فوجب الرجوع إلى سائر الدلائل ، وأيضا ففيها تهمة أخرى ، وهي أن عليا عليه السلام كان يبالغ في الجهر بالتسمية ، فلما وصلت الدولة إلى نبي أمية بالغوا في المنع من الجهر ، سعيا في إبطال آثار علي عليه السلام ، فلعل أنسا خاف منهم فلهذا السبب اضطربت أقواله فيه ، ونحن وإن شككنا في شيء فانا لا نشك أنه مهما وقع التعارض بين قول أنس وابن المغفل وبين قول علي بن أبي طالب عليه السلام الذي بقى عليه طول عمره فان الأخذ بقول علي أولى ، فهذا جواب قاطع في المسئلة .

ثم نقول : هب أنه حصل التعارض بين دلائلكم ودلائلنا ، إلا أن الترجيح معنا ، وبيانه من وجوه : الأول : أن راوى أخباركم أنس وابن المغفل ، وراوى قولنا علي بن أبي طالب عليه السلام وابن عباس وابن عمر وأبو هريرة ، وهؤلاء كانوا أكثر علما وقربا من رسول الله صلى الله عليه وسلم من أنس وابن المغفل . والثاني : أن مذهب أبي حنيفة أن خبر الواحد إذا ورد على خلاف القياس لم يقبل ، ولهذا السبب فانه لم يقبل خبر المصراة مع أنه لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأن القياس يخالفه إذا ثبت هذا فنقول قد بينا أن صريح العقل ناظر بأن إظهار هذه الكلمة أولى من إخفائها ، فلاى سبب رجح قول أنس وقول ابن المغفل على هذا البيان الجلى البديهي ؟ والثالث : أن من المعلوم بالضرورة أن النبي

عليه السلام كان يقدم الأكبر على الأصغر ، والعلباء على غير العلباء ، والأشراف على الأعراب ، ولا شك أن عليا وابن عباس وابن عمر كانوا أعلى حالا في العلم والشرف وعلو الدرجة من أنس وابن المغفل ، والغالب على الظن أن عليا وابن عباس وابن عمر كانوا يقفون بالقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكان أنس وابن المغفل يقفان بالبعد منه ، وأيضا أنه عليه السلام ما كان يبالغ في الجهر امتثالا لقوله تعالى (ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها) وأيضا فالإنسان أول ما يشرع في القراءة إنما يشرع فيها بصوت ضعيف ثم لا يزال يقوى صوته ساعة فساعة ، فهذه أسباب ظاهرة في أن يكون علي وابن عباس وابن عمر وأبو هريرة سمعوا الجهر بالتسمية من رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن أنسا وابن المغفل ما سمعاه . الرابع : قال الشافعي : لعل المراد من قول أنس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستفتح الصلاة بالحمد لله رب العالمين أنه كان يقدم هذه السورة في القراءة على غيرها من السور فقوله الحمد لله رب العالمين المراد منه تمام هذه لجعل هذه اللفظة اسما لهذه السورة . الخامس : لعل المراد من عدم الجهر في حديث ابن المغفل عدم المبالغة في رفع الصوت ، كما قال تعالى (ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها) . السادس : الجهر كيفية ثبوتية ، والإخفاء كيفية عدمية ، والرواية المثبتة أولى من النافية . السابع : أن الدلائل العقلية موافقة لنا ، وعمل علي بن أبي طالب عليه السلام معنا ، ومن اتخذ عليا إماما لدينه فقد استمسك بالعروة الوثقى في دينه ونفسه .

وأما التمسك بقوله تعالى (واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة) فالجواب أنا نحمل ذلك على مجرد الذكر ، أما قوله بسم الله الرحمن الرحيم فالمراد منه قراءة كلام الله تعالى على سبيل العبادة والخضوع ، فكان الجهر به أولى .

المسئلة العاشرة : في تفاريع التسمية وفيه فروع : -

الفرع الأول : قالت الشيعة : السنة هي الجهر بالتسمية ، سواء كانت في الصلاة الجهرية أو السرية ، وجمهور الفقهاء يخالفونهم فيه .

الفرع الثاني : الذين قالوا التسمية ليست آية من أوائل السور اختلفوا في سبب إثباتها في المصحف في أول كل سورة وفيه قولان : (الأول) أن التسمية ليست من القرآن ، وهؤلاء فريقان : منهم من قال إنها كتبت للفصل بين السور ، وهذا الفصل قد صار الآن معلوما فلا حاجة إلى اثبات التسمية ، فعلى هذا لو لم تكتب لجاز ، ومنهم من قال : إنه يجب إثباتها

في المصاحف ، ولا يجوز تركها أبدا . والقول الثاني أنها من القرآن ، وقد أنزلها الله تعالى ، ولكنها آية مستقلة بنفسها ، وليست آية من السورة ، وهؤلاء أيضا فريقان : منهم من قال : ان الله تعالى كان ينزلها في أول كل سورة على حدة ومنهم من قال : لا ، بل أنزلها مرة واحدة ، وأمر باثباتها في أول كل سورة ، والذي يدل على أن الله تعالى أنزلها ، وعلى أنها من القرآن ما روى عن أم سلمة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعد بسم الله الرحمن الرحيم آية فاصلة ، وعن إبراهيم بن يزيد قال : قلت لعمر بن دينار : ان الفضل الرقاشي يزعم أن بسم الله الرحمن الرحيم ليس من القرآن ، فقال : سبحان الله ما أجراً هذا الرجل ! سمعت سعيد بن جبير يقول : سمعت ابن عباس يقول : كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا أنزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم علم ان تلك السورة قد ختمت وفتح غيرها ، وعن عبد الله بن المبارك أنه قال : من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك مائة وثلاث عشرة آية ، وروى مثله عن ابن عمر ، وأبي هريرة .

الفرع الثالث : القائلون بأن التسمية آية من الفاتحة وأن الفاتحة يجب قراءتها في الصلاة لا شك أنهم يرجعون قراءة التسمية أما الذين لا يقولون به فقد اختلفوا ، فقال أبو حنيفة وأتباعه والحسن بن صالح بن جنى وسفيان الثوري وابن أبي ليلى : يقرأ التسمية سرا ، وقال مالك : لا ينبغي أن يقرأها في المكتوبة لا سرا ولا جهرا ، وأما في النافلة فإن شاء قرأها وإن شاء ترك .

الفرع الرابع : مذهب الشافعي يقتضى وجوب قراءتها في كل الركعات ، أما أبو حنيفة فعنه روايتان روى يعلى عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أنه يقرأها في كل ركعة قبل الفاتحة ، وروى أبو يوسف ومحمد والحسن بن زياد ثلاثتهم جميعا عن أبي حنيفة ، أنه قال : إذا قرأها في أول ركعة عند ابتداء القراءة لم يكن عليه أن يقرأها في تلك الصلاة حتى يفرغ منها ، قال : وان قرأها مع كل سورة فحسن .

الفرع الخامس : ظاهر قول أبي حنيفة أنه لما قرأ التسمية في أول الفاتحة فإنه لا يعيدها في أوائل سائر السور ، وعند الشافعي أن الأفضل اعادة قراءتها في أول كل سورة ، لقوله عليه السلام كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله فهو أبتى .

الفرع السادس : اختلفوا في أنه هل يجوز للحائض والمجذب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم ؟ والصحيح عندنا أنه لا يجوز .

الفرع السابع : أجمع العلماء على أن تسمية الله على الوضوء مندوبة ، وعامة العلماء على

أنها غير واجبة لقوله صلى الله عليه وسلم: توحاً كما أمرك الله به، والتسمية غير مذكورة في آية الوضوء، وقال أهل الظاهر إنها واجبة فلو تركها عمداً أو سهواً لم تصح صلاته، وقال أصحابنا إن تركها عمداً لم يجز، وإن تركها سهواً جاز.

الفرع الثامن: متروك التسمية عند التذكية هل يحل أكله أم لا؟ المسئلة في غاية الشهرة قال الله تعالى (فاذكروا اسم الله عليها صواف) وقال تعالى (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه).

الفرع التاسع: أجمع العلماء على أنه يستحب أن لا يشرع في عمل من الاعمال والا ويقول «بسم الله» فإذا نام قال «بسم الله» وإذا قام من مقامه قال «بسم الله» وإذا قصد العبادة قال «بسم الله» وإذا دخل الدار قال «بسم الله» أو خرج منها قال «بسم الله» وإذا أكل أو شرب أو أخذ أو أعطى قال «بسم الله» ويستحب للقبالة إذا أخذت الولد من الأم أن تقول «بسم الله» وهذا أول أحواله من الدنيا وإذا مات وأدخل القبر قيل «بسم الله» وهذا آخر أحواله من الدنيا وإذا قام من القبر قال أيضاً «بسم الله» وإذا حضر الموقف قال «بسم الله» فمتباعد عنه النار ببركة قوله «بسم الله».

المسئلة الحادية عشرة: قال الشافعي: ترجمة القرآن لا تنكفي في صحة الصلاة لا في حق من ترجمه القرآن يحسن القراءة ولا في حق من لا يحسنها، وقال أبو حنيفة: أنها كافية في حق القادر والعاجز وقال أبو يوسف ومحمد: أنها كافية في حق العاجز وغير كافية في حق القادر، واعلم أن مذهب أبي حنيفة في هذه المسئلة بعيد جداً، ولهذا السبب فإن الفقيه أبا الليث السمرقندي والقاضي أبا زيد الدبوسي صرحا بتركه.

لنا حجج ووجوه: الحججة الأولى: أنه صلى الله عليه وسلم إنما صلى بالقرآن المنزل من عند الله تعالى باللفظ العربي، وواظب عليه طول عمره، فوجب أن يجب علينا مثله، لقوله تعالى (فاتبعوه) والعجب أنه احتج بأنه عليه السلام مسح على ناصيته مرة على كونه شرطاً في صحة الوضوء ولم يلتفت إلى مواظبته طول عمره على قراءة القرآن باللسان العربي.

الحجة الثانية: أن الخلفاء الراشدين صلوا بالقرآن العربي، فوجب أن يجب علينا ذلك، لقوله عليه السلام: اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر، ولقوله عليه السلام: عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي، عضوا عليها بالنواجذ.

الحجة الثالثة: أن الرسول وجميع الصحابة ما قرؤوا في الصلاة إلا هذا القرآن العربي،

فوجب أن يجب علينا ذلك ، لقوله عليه السلام : ستفترق أمتي على نيف وسبعين فرقة كلهم في النار إلا فرقة واحدة ، قيل : ومن هم يا رسول الله ؟ قال ما أنا عليه وأصحابي . وجه الدليل أنه عليه السلام هو وجميع أصحابه كانوا متفقين على القراءة في الصلاة بهذا القرآن العربي ، فوجب أن يكون القارئ بالفارسية من أهل النار .

الحجة الرابعة : أن أهل ديار الإسلام مطبقون بالسكينة على قراءة القرآن في الصلاة كما أنزل الله تعالى ، فمن عدل عن هذا الطريق دخل تحت قوله تعالى (ويتبع غير سبيل المؤمنين) .
الحجة الخامسة : أن الرجل أمر بقراءة القرآن في الصلاة ، ومن قرأ بالفارسية لم يقرأ القرآن ، فوجب أن لا يخرج عن العهدة ، إنما قولنا إنه أمر بقراءة القرآن لقوله تعالى (فاقروا ما تيسر من القرآن) ولقوله عليه السلام للعرابي : ثم اقرأ بما تيسر معك من القرآن ، وإنما قلنا إن الكلام المرتب بالفارسية ليس بقرآن لوجوه : الأول : قوله تعالى (وانه لتنزيل رب العالمين) إلى قوله (بلسان عربي مبين) ، الثاني : قوله تعالى (وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه) ، الثالث : قوله تعالى (ولو جعلناه قرآنا أعجميا) وكلمة لو تفيد انتفاء الشيء لا انتفاء غيره وهذا يدل على أنه تعالى ما جعله قرآنا أعجميا ، فيلزم أن يقال : ان كل ما كان أعجميا فهو ليس بقرآن . الرابع : قوله تعالى (قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) فهذا الكلام المنظوم بالفارسية : إما أن يقال إنه عين الكلام العربي أو مثله ، أو لا عينه ولا مثله ، والأول معلوم البطلان بالضرورة ، والثاني باطل ، إذ لو كان هذا النظم الفارسي مثلا لذلك الكلام العربي لكان الآتي به آتيا بمثل القرآن ، وذلك يوجب تكذيب الله سبحانه في قوله (لا يأتون بمثله) ولما ثبت أن هذا الكلام المنظوم بالفارسية ليس عين القرآن ولا مثله ثبت أن قارئه لم يكن قارئ القرآن ، وهو المطلوب ، فثبت أن المكلف أمر بقراءة القرآن ولم يأت به ، فوجب أن يبقى في العهدة .

الحجة السادسة : ما رواه ابن المنذر عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تجزى صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب ، فنقول : هذه الكلمات المنظومة بالفارسية إما أن يقول أبو حنيفة إنها قرآن أو يقول إنها ليست بقرآن ، والأول جهل عظيم وخروج عن الاجماع ، وبيانه من وجوه : الأول : أن أحدا من العقلاء لا يجوز في عقله ودينه أن يقول إن قول القائل دوستان در بهشت قرآن . الثاني : يلزم أن يكون القادر على ترجمة القرآن

آتياً بقرآن مثل الأول وذلك باطل. ^{بجدة كل ما كان له حظاً من لغة} ^{لينا وسبعة} الحجة السابعة: روى عبد الله بن أبي أوفى أن رجلاً قال: يا رسول الله، إنى لا أستطيع أن أحفظ القرآن كما يحسن في الصلاة، فقال صلى الله عليه وسلم قل سبحان الله والحمد لله إلى آخر هذا الذكر، وجه الدليل أن الرجل لما سأله عما يجزئه في الصلاة عند العجز عن قراءة القرآن العزبي أمره الرسول عليه السلام بالتنسيخ، وذلك يبطل قول من يقول إنه يكفيه أن يقول دوستان درمشت. ^{قوله يا تسعاً نالعتا تسعاً} ^{بعلمنا تسعاً} ^{ورواه} الحجة الثامنة: يقال أن أول الإنجيل هو قوله بسم الإله رحماناً ومرحباناً وهذا هو عين ترجمة بسم الله الرحمن الرحيم، فلو كانت ترجمة القرآن نفس القرآن لغات النصارى أن هذا القرآن إنما أخذته من عين الإنجيل، ولما لم يقل أحد هذا علناً أن ترجمة القرآن لا تكون قرآناً. الحجة التاسعة: أنا إذا ترجمنا قوله تعالى (فابعثوا أحدكم بورقكم هذه إلى المدينة فلينظر أيها أنكى طعاماً فليأتكم بزرع منه) كان ترجمته بفرستيديكى أزشمايانقره بشهريس بنكر دكه كدام طعام بهترست پاره ازان بياورد، ومعلوم أن هذا الكلام من جنس كلام الناس لفظاً ومعنى فوجب أن لا تجوز الصلاة به، لقوله عليه الصلاة والسلام: إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس، وإذا لم تنعقد الصلاة بترجمة هذه الآية فكيفنا بترجمة سائر الآيات، لأنه لا قائل بالفرق، وأيضاً فهذه الحجة جارية في ترجمة قوله تعالى (هما زهشاه بنعيم) إلى قوله (عتل بعد ذلك زنيم) فإن ترجمتها لا تكون شيئاً من جنس كلام الناس في اللفظ والمعنى، وكذلك قوله تعالى (ادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض من بقلها وقشائها) فإن ترجمة هذه الآية تكون من جنس كلام الناس لفظاً ومعنى، وهذا بخلاف ما إذا قرأنا عين هذه الآيات بهذه اللفاظ لأنها بحسب تركيبها المعجز ونظمها البديع تمتاز عن كلام الناس والعجب من الخصوم أنهم قالوا إنه لو ذكر في آخر التشهد دعاء يكون من جنس كلام الناس فسدت صلاته ثم قالوا: تصح الصلاة بترجمة هذه الآيات مع أن ترجمتها عين كلام الناس لفظاً ومعنى. الحجة العاشرة: قوله عليه الصلاة والسلام: أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها شاف كاف، ولو كانت ترجمة القرآن بحسب كل لغة قرآناً لكان قد أنزل القرآن على أكثر من سبعة أحرف، لأن على مذاهبهم قد حصل بحسب كل لغة قرآن على حدة، وحينئذ لا يصح حصر أحرف القرآن في السبعة. ^{قوله تسعاً} ^{قوله تسعاً} ^{قوله تسعاً} الحجة الحادية عشرة: أن عند أبي حنيفة نصح الصلاة بجميع الآيات، ولا شك أنه قد حصل في التوراة آيات كثيرة مطابقة لما في القرآن من الثناء على الله ومن تعظيم أمر

الآخرة وتبحيح الدنيا . فعلى قول الخصم تكون الصلاة صحيحة بقراءة الإنجيل والتوراة ، وبقراءة زيد وإنسان ، ولو أنه دخل الدنيا وعاش مائة سنة ولم يقرأ حرفاً من القرآن بل كان مواظباً على قرأه زيد وإنسان فإنه يلتقى الله تعالى مطيعاً ومعلوم بالضرورة أن هذا الكلام لا يليق بدين المسلمين .

الحجة الثانية عشرة : أنه لا ترجمة للفاتحة إلا نقول الشاء لله رب العالمين ورحمان المحتاجين والفسادر على يوم الدين أنت المعبود وأنت المستعان أهدنا إلى طريق أهل العرفان لا إلى طريق أهل الخذلان ، وإذا ثبت أن ترجمة الفاتحة ليست إلا هذا القدر أو ما يقرب منه فعلم أنه لا خطبة إلا وقد حصل فيها هذا القدر فوجب أن يقال الصلاة صحيحة بقراءة جميع الخطب ، ولما كان باطلاً علنا فساد هذا القول .

الحجة الثالثة عشرة : لو كان هذا جائزاً لسكان قد أذن رسول الله صلى الله عليه وسلم لسلمان الفارسي في أن يقرأ القرآن بالفارسية ويصلى بها ، ولسكان قد أذن لصهيب في أن يقرأ بالرومية ، ولبلال في أن يقرأ بالحشية ؛ ولو كان هذا الأمر مشروعاً لاشتهر جوازها في الخلق فإنه يعظم في أسماع أرباب اللغات بهذا الطريق ، لأن ذلك يزيل عنهم آتاعاب النفس في تعلم اللغة العربية ، ويحصل لكل قوم نفع عظيم في أن يحصل لهم قرآن بلغتهم الخاصة ، ومعلوم أن تجويزه يفرض على اندراس القرآن بالكلية ، وذلك لا يقوله مسلم .

الحجة الرابعة عشرة : لو جازت الصلاة بالقراءة بالفارسية لما جازت بالقراءة بالعربية ، وهذا جائز وذلك غير جائز ، بيان الملازمة أن الفارسي الذي لا يفهم من العربية شيئاً لم يفهم من القرآن شيئاً البتة ، أما إذا قرأ القرآن بالفارسية فهم المعنى وأحاط بالمقصود وعرف ما فيه من الثناء على الله ومن الترغيب في الآخرة والتنفير عن الدنيا ، ومعلوم أن المقصد الأنصى من إقامة الصلوات حصول هذه المعاني ، قال تعالى (وأقم الصلاة لذكري) وقال تعالى (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها) ثبت أن قراءة الترجمة تفيد هذه الفوائد العظيمة ، وقراءة القرآن باللفظ العربي تمنع من حصول هذه الفوائد ، فلو كانت القراءة بالفارسية قائمة مقام القراءة بالعربية في الصحة ثم إن القراءة بالفارسية تفيد هذه الفوائد العظيمة والقراءة بالعربية مانعة منها لوجب أن تكون القراءة بالعربية محرمة ، وحيث لم يكن الأمر كذلك علمنا أن القراءة بالفارسية غير جائزة .

الحجة الخامسة عشرة : المقتضى لبقاء الأمر بالصلاة قائم ، والفارق ظاهر ، أما المقتضى

فلأن التكليف كان ثابتاً ، والأصل في الثابت البقاء ، وأما الفارق فهو أن القرآن العربي كما أنه يطلب قراءة لمعناه كذلك تطلب قراءته لأجل لفظه ، وذلك من وجهين : (الأول) أن الإعجاز في فصاحته ؛ وفصاحته في لفظه (والثاني) أن توقيف صحة الصلاة على قراءة لفظه يوجب حفظ تلك الألفاظ ، وكثرة الحفظ من الخلق العظيم يوجب بقاءه على وجه الدهر مصوناً عن التحريف ، وذلك يوجب تحقيق ما وعد الله تعالى بقوله (انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون) أما إذا قلنا إنه لا يتوقف صحة الصلاة على قراءة هذا النظم العربي فإنه يختلف هذا المقصود ، فثبت أن المقتضى قائم والفارق ظاهر .

واحتج المخالف على صحة مذهبه بأنه أمر بقراءة القرآن ، وقراءة الترجمة قراءة القرآن ، ويدل عليه وجوه : (الأول) روى أن عبد الله بن مسعود كان يعلم رجلا القرآن فقال (ان شجرة الزقوم طعام الاثيم) وكان الرجل عجمياً فكان يقول : طعام اليتيم ؛ فقال : قل طعام الفاجر ، ثم قال عبد الله إنه ليس الخطأ في القرآن أن يقرأ مكان العليم الحكيم بل أن يضع آية الرحمة مكان آية العذاب (الثاني) قوله تعالى (وانه لفي زبر الاولين) فأخبر أن القرآن في زبر الاولين وقال تعالى (ان هذا لفي الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى) ثم أجمعنا على أنه ما كان القرآن في زبر الاولين بهذا اللفظ لكن كان بالبرانية والسريانية (الثالث) انه تعالى قال (وأوحى إلى هذا القرآن لاندركم به) ثم ان العجم لا يفهمون اللفظ العربي إلا إذا ذكر تلك المعاني لهم بلسانهم ، ثم انه تعالى سماه قرآنا ، فثبت أن هذا المنظوم بالفارسية قرآن .

والجواب عن الأول أن نقول : إن أحوال هؤلاء عجيبة جدا ، فان ابن مسعود نقل عنه أنه كان يقول : أنا مؤمن إن شاء الله ، ولم ينقل عن أحد من الصحابة المبالغة في نصره هذا المذهب كما نقل عن ابن مسعود ، ثم ان الحنفية لا نلتفت إلى هذا ، بل نقول : إن القائل به شاك في دينه ، والشاك لا يكون مؤمناً ، فإن كان قول ابن مسعود حجة فلم لم يقبلوا قوله في تلك المسئلة ؟ وان لم يكن حجة فلم عول عليه في هذه المسئلة ؟ ولعمري هذه المناقضات عجيبة ، وأيضاً فقد نقل عن ابن مسعود حذف المعوذتين وحذف الفاتحة عن القرآن ويجب علينا إحسان الظن به ؛ وان نقول : انه رجع عن هذه المذاهب ، وأما قوله تعالى (وانه لفي زبر الاولين) فالمعنى أن هذه القصص موجودة في زبر الاولين ، وقوله تعالى (لاندركم) فالمعنى لاندركم معناه ، وهذا القدر القليل من المجاز يجوز تحمله لأجل الدلائل القاهرة القاطعة التي ذكرناها .

المسئلة الثانية عشرة : قال الشافعي في القول الجديد تجب القراءة على المقتدى ، سواء أسره
 الامام بالقراءة أو جهر بها ، وقال في القديم : تجب القراءة إذا أسرا الامام ، ولا تجب إذا جهز
 وهو قول مالك وابن المبارك وقال أبو حنيفة تنكسر القراءة خلف الامام بكل حال ،
 ولنا وجوه : - قال في رد المحتار في شرح المنهاج : لا خلاف في ذلك
 الحجة الاولى : قوله تعالى (فاقروا ما تيسر من القرآن) وهذا الامر يتناول المنفرد
 والمأموم .

الحجة الثانية : أنه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في الصلاة فيجب علينا ذلك لقوله تعالى
 (فاتبعوه) إلا أن يقال : ان كونه مأموما يمنع منه إلا أنه معارضة .

الحجة الثالثة : أنا يننا أن قوله تعالى (وأقيموا الصلاة) أمر بمجموع الأفعال التي كان
 رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعلها ، ومن جملة تلك الأفعال قراءة الفاتحة ، فكان قوله (أقيموا
 الصلاة) يدخل فيه الأمر بقراءة الفاتحة .

الحجة الرابعة : قوله عليه السلام « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » وقد ثبت تقريره
 في الدليل .

فان قالوا : هذا الخبر مخصوص بحال الانفراد لانه روى جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم
 قال من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فلم يصل ، إلا أن يكون وراء الإمام ، قلنا : هذا
 الحديث طعنوا فيه .

الحجة الخامسة : قوله عليه الصلاة والسلام للاعرابي الذي علمه أعمال الصلاة « ثم اقرأ بما
 ييسر معك من القرآن » وهذا يتناول المنفرد والمأموم .

الحجة السادسة : روى أبو عيسى الترمذي في جامعه بإسناده عن محمود بن الربيع عن عبادة
 ابن الصامت قال : قرأ النبي عليه الصلاة والسلام في الصبح فنقلت عليه القراءة ، فلما انصرف
 قال : مالي أراكم تقرؤن خلف امامكم ، قلنا : أي والله ، قال : لا تفعلوا إلا بأم القرآن ، فانه
 لا صلاة لمن لم يقرأ بها ، قال أبو عيسى الترمذي : هذا حديث حسن .

الحجة السابعة : روى مالك في الموطأ عن العلاء بن العلاء بن عبد الرحمن أنه سمع أبا السائب مولى
 هشام يقول : سمعت أبا هريرة يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى صلاة لم
 يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج غير تام ، قال : فقلت يا أبا هريرة ، إني أكون أحيانا بخلف
 الإمام ، قال : اقرأ بها يا فارسي في نفسك ، والاستدلال بهذا الخبر من وجهين : (الأول)

أن صلاة المقتدى بدون القراءة، برأه عن الحداج عند الخصم، وهو على خلاف النص (الثاني) أن السائل أورد الصلاة خلف الإمام على أبي هريرة بوجوب القراءة عليه في هذه الحالة، وذلك يؤيد المطلوب.

الحجة الثامنة: روى أبو هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إن الله تعالى يقول: قسمت الصلاة بيني وبين عبدى نصفين، بين أن التنصيف إنما يحصل بسبب القراءة، فوجب أن تكون قراءة الفاتحة من لوازم الصلاة، وهذا التنصيف قائم في صلاة المنفرد وفي صلاة المقتدى.

الحجة التاسعة: روى الدارقطني بإسناده عن عبادة بن الصامت قال: صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض الصلوات التي يجهر فيها بالقراءة، فلما انصرف أقبل علينا بوجهه الكريم فقال: هل تقرؤون إذا جهرت بالقراءة؟ فقال بعضنا أنا لنصنع ذلك، فقال: وأنا أقول مالي أنزع القرآن، لانفروا شيئاً من القرآن إذا جهرت بقراءتي إلا أم القرآن فإنه لإصلاة لمن لم يقرأ بها.

الحجة العاشرة: أن الأحاديث الكثيرة دالة على أن قراءة القرآن توجب الثواب العظيم وهي متناولة للنفرد والمقتدى، فوجب أن تكون قراءتها في الصلاة خلف الإمام موجبة للثواب العظيم، وكل من قال بذلك قال بوجوب قراءتها.

الحجة الحادية عشرة: وافق أبو حنيفة رضي الله عنه على أن القراءة خلف الإمام لا تبطل الصلاة، وأما عدم قراءتها فهو عندنا يبطل الصلاة، فثبت أن القراءة أحوط، فكانت واجبة لقوله عليه الصلاة والسلام «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك».

الحجة الثانية عشرة: إذا بقي المقتدى ساكناً عن القراءة مع أنه لا يسمع قراءة الإمام بقي مطلاً، فوجب أن يكون حال القارئ أفضل منه، لقوله عليه الصلاة والسلام «أفضل الأعمال قراءة القرآن» وإذا ثبت أن القراءة أفضل من السكوت في هذه الحالة ثبت القول بالوجوب، لأنه لا قائل بالفرق.

الحجة الثالثة عشرة: لو كان الاقتداء مانعاً من القراءة لكان الاقتداء حراماً، لأن قراءة القرآن عبادة عظيمة، والمانع من العبادة الشريفة محرم، فيلزمه أن يكون الاقتداء حراماً، وحيث لم يكن كذلك علمنا أن الاقتداء لا يمنع من القراءة.

واحتج أبو حنيفة بالقرآن والخبر، أما القرآن فقوله تعالى (وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له

وأنتوا) واعلم أنا بينما في تفسير هذه الآية أنها لا تدل على قولهم ، وبالغنا ، فليطالع ذلك الموضوع من هذا التفسير ؛ وأما الأخبار فقد ذكروا أخبارا كثيرة والشيخ أحمد البيهقي بين ضعفها ، ثم نقول : هب أنها صحيحة ، ولكن الأخبار لما تعارضت وكثرت فلا بد من الترجيح ، وهو معنا من وجوه : (الأول) : أن قولنا يوجب الاشتغال بقراءة القرآن ، وهو من أعظم الطاعات ، وقولهم يوجب العطلة والسكوت عن ذكر الله ولا شك أن قولنا أولى (الثاني) أن قولنا أحوط (الثالث) : أن قولنا يوجب شغل جميع أجزاء الصلاة بالطاعات والاذكار الجميلة ، وقولهم يوجب تعطيل الوقت عن الطاعة والذكر .

المسئلة الثالثة عشرة : قال الشافعي رضى الله عنه : قراءة الفاتحة واجبة في كل ركعة ، فإن تركها في ركعة بطلت صلاته ، قال الشيخ أبو حامد الاسفرايني : وهذا القول يجمع عليه بين الصحابة ، قال به أبو بكر ، وعمر ، وعلي ، وابن مسعود .

واعلم أن المذاهب في هذه المسئلة سنة : (أحدها) : قول الأصم وابن عليه ، وهو أن القراءة غير واجبة أصلا (والثاني) : قول الحسن البصرى والحسن بن صالح بن جنى أن القراءة إنما تجب في ركعة واحدة ، لقوله عليه الصلاة والسلام « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » والاستثناء من النفي إثبات ، فإذا حصلت قراءة الفاتحة في الصلاة مرة واحدة وجب القول بصحة الصلاة بحكم الاستثناء (والثالث) : قول أبي حنيفة ، وهو أن القراءة في الركعتين الأولتين واجبة ، وهو في الأخيرتين بالخيار ، إن شاء قرأ ، وإن شاء سبح ، وإن شاء سكت ، وذكر في كتاب الاستحباب أن القراءة واجبة في الركعتين من غير تعيين (والرابع) : نقل ابن الصباغ في كتاب الشامل عن سفيان أنه قال : تجب القراءة في الركعتين الأوليين وتكره في الأخيرين . (والخامس) : وهو قول مالك أن القراءة واجبة في أكثر الركعات ، ولا تجب في جميعها ، فإن كانت الصلاة أربع ركعات كفت القراءة في ثلاث ركعات ، وإن كانت مغربا كفت في ركعتين ، وإن كانت صباحا وجبت القراءة فيهما معا (والسادس) : وهو قول الشافعي وهو أن القراءة واجبة في كل الركعات .

ويدل على صحته وجوه : الحجلة الأولى : أنه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في كل الركعات فيجب علينا مثله ، لقوله تعالى (واتبعوه) . الحجلة الثانية : أن الأعرابي الذي علمه عليه الصلاة والسلام أمره أن يقرأ بأمر القرآن ، ثم قال : وكذلك فافعل في كل ركعة ، والأمر للوجوب ، فإن قالوا قوله « فافعل في كل ركعة » راجع إلى الأفعال لا إلى الأقوال ، قلنا

القول فعل اللسان فهو داخل في الأفعال . الحجة الثالثة : نقل الشيخ أبو نصر بن الصباغ في كتاب الشامل عن أبي سعيد الخدرى أنه قال : أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نقرأ فاتحة الكتاب في كل ركعة فريضة كانت أو نافلة . الحجة الرابعة : القراءة في الركعات أحوط فوجب القول بوجوبها . الحجة الخامسة : أمر بالصلاة والأصل في الثابت البقاء ، حكمتنا بالخروج عن العهدة عند القراءة في كل الركعات لأجل أن هذه الصلاة أكمل ، فعند عدم القراءة في الكل وجب أن يبقى في العهدة .

واحتج المخالف بما روى عن عائشة أنها قالت : فرضت الصلاة في الأصل ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر ، وإذا ثبت هذا فنقول : الركعتان الأولىان أصل والاخريان تبع ، ومدار الأمر في التبع على التخفيف ، ولهذا المعنى فانه لا يقرأ السورة الزائدة فيهما ، ولا يجهر بالقراءة فيهما . والجواب أن دلائلنا أكثر وأقوى ، ومذهبنا أحوط ، فكان أرجح .

المسئلة الرابعة عشرة : إذا ثبت ان قراءة الفاتحة شرط من شرائط الصلاة فله فروع (الفرع الأول) : قد بينا أنه لو ترك قراءة الفاتحة أو ترك حرفاً من حروفها عمداً بطلت صلاته ، أما لو تركها سهواً قال الشافعى في القديم لا تفسد صلاته ، واحتج بما روى أبو سلمة بن عبد الرحمن قال : صلى بنا عمر بن الخطاب رضى الله عنه المغرب فترك القراءة فلما انقضت الصلاة قيل له : تركت القراءة ، قال : كيف كان الركوع والسجود؟ قالوا : حسناً ، قال : فلا بأس ، قال الشافعى : فلما وقعت هذه الواقعة بعرض من الصحابة كان ذلك إجماعاً ، ورجع الشافعى عنه في الجديد ، وقال : تفسد صلاته ؛ لأن الدلائل المذكورة عامة في العمد والسهو ، ثم أجاب عن قصة عمر من وجهين : الأول : أن الشعبي روى أن عمر رضى الله عنه أعاد الصلاة . والثانى : أنه لعله ترك الجهر بالقراءة لا نفس القراءة ، قال الشافعى هذا هو الظن بعمر .

الفرع الثانى : تجب الرعاية في ترتيب القراءة ، فلو قرأ النصف الأخير ثم النصف الأول يحسب له الأول دون الأخير .

: الفرع الثالث : الرجل الذى لا يحسن تمام الفاتحة إما أن يحفظ بعضها ، وإما أن لا يحفظ شيئاً منها ، أما الأول فانه يقرأ تلك الآية ويقرأ معها ست آيات على الوجه الأقرب وأما الثانى - وهو أن لا يحفظ شيئاً من الفاتحة - فهنا إن حفظ شيئاً من القرآن لزمه قراءة ذلك المحفوظ ، لقوله تعالى (فاقروا ما تيسر من القرآن) وإن لم يحفظ شيئاً من

فروع على
اشتراط الفاتحة
في الصلاة

القرآن فهنا يلزمه أن يأتي بالذكر ، وهو التكبير والتحميد ، وقال أبو حنيفة لا يلزمه شيء ، حجة الشافعي ما روى رفاعة بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : إذا قام أحدكم إلى الصلاة فليتوضأ كما أمره الله ، ثم يكبر ، فإن كان معه شيء من القرآن فليقرأ ، وإن لم يكن معه شيء من القرآن فليحمد الله وليكبر ، بقي هنا قسم واحد ، وهو أن لا يحفظ الفاتحة ولا يحفظ شيئاً من القرآن ولا يحفظ أيضاً شيئاً من الأذكار العربية ، وعندى أنه يؤمر بذكر الله تعالى بأى لسان قدر عليه تمسكاً بقوله عليه الصلاة والسلام « إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم » .

المسئلة الخامسة عشرة : نقل في السكتب القديمة أن ابن مسعود كان ينكر كون سورة الفاتحة من القرآن ، وكان ينكر كون المعوذتين من القرآن ، واعلم أن هذا في غاية الصعوبة ، لأننا إن قلنا إن النقل المتواتر كان حاصلًا في عصر الصحابة بكون سورة الفاتحة من القرآن لحينئذ كان ابن مسعود عالماً بذلك فانكاره بوجود الكفر أو نقصان العقل ، وإن قلنا أن النقل المتواتر في هذا المعنى ما كان حاصلًا في ذلك الزمان فهذا يقتضى أن يقال أن نقل القرآن ليس بمتواتر في الأصل وذلك يخرج القرآن عن كونه حجة يقينية ، والأغلب على الظن أن نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل كاذب باطل ، وبه يحصل الخلاص عن هذه العقدة ، وههنا آخر الكلام في المسائل الفقهية المفرعة على سورة الفاتحة والله الهادى للصواب .

الباب الخامس

في تفسير سورة الفاتحة ، وفيه فصول

الفصل الأول

في تفسير قوله تعالى (الحمد لله) وفيه وجوه : (الأول) ههنا ألفاظ ثلاثة : الحمد ، والمدح ، والشكر ، فنقول : الفرق بين الحمد والمدح من وجوه : (الأول) أن المدح قد يحصل للحى ولغير الحى ، ألا ترى أن من رأى لؤلؤة في غاية الحسن أو ياقوتة في غاية الحسن فإنه قد يمدحها ، ويستحيل أن يحمدها ، فثبت أن المدح أعم من الحمد (الوجه الثانى) في الفرق : أن المدح قد يكون قبل الإحسان وقد يكون بعده ، أما الحمد فإنه لا يكون إلا بعد الإحسان (الوجه الثالث) في الفرق : أن المدح قد يكون منبهاً عنه ، قال عليه الصلاة والسلام « احتسوا التراب في وجوه المداحين » أما الحمد فإنه مأثور به مطلقاً ، قال صلى الله عليه وسلم « من لم

تفسير
الحمد لله .

يحمد الناس لمحمد الله (الوجه الرابع) : أن المدح عبارة عن القول الدال على كونه مختصا بنوع من أنواع الفضائل ، وأما الحمد فهو القول الدال على كونه مختصا بفضيلة معينة ، وهي فضيلة الانعام والاحسان فثبت بما ذكرنا أن المدح أعم من الحمد . *كذلك يقال في المدح والثناء* ، وأما الفرق بين الحمد وبين الشكر فهو أن الحمد يعم ما إذا وصل ذلك الانعام اليك أو إلى غيرك ، وأما الشكر فهو مختص بالانعام الواصل اليك . *كذلك يقال في المدح والثناء* . إذا عرفت هذا فنقول : قد ذكرنا أن المدح حاصل للحي وغير الحي ، وللفاعل المختار وغيره فلو قال المدح لله لم يدل ذلك على كونه تعالى فاعلا مختارا ، أما لما قال الحمد لله فهو يدل على كونه مختارا ، فقوله (الحمد لله) يدل على كون هذا القائل مقرا بأن اله العالم ليس موجبا بالذات كما تقول الفلاسفة بل هو فاعل مختار وأيضا فقوله الحمد لله أولى من قوله الشكر لله لأن قوله الحمد لله ثناء على الله بسبب كل إنعام صدر منه ووصل إلى غيره وأما الشكر لله فهو ثناء بسبب انعام وصل إلى ذلك القائل ، ولا شك أن الأول أفضل لأن التقدير كأن العبد يقول : سواء أعطيتني أو لم تعطني فإنعامك واصل إلى كل العالمين ، وأنت مستحق للحمد العظيم ، وقيل الحمد على ما دفع الله من البلاء ، والشكر على ما أعطى من النعماء . *(البيان) رحمه الله تعالى* . فإن قيل : النعمة في الاعطاء أكثر من النعمة في دفع البلاء فلماذا ترك الأكثر وذكر الأقل قلنا فيه وجوه : (الأول) : كأنه يقول أنا شاكر لأدنى نعمتين فكيف لأعلاهما (الثاني) : المنع غير متناه ، والاعطاء متناه ، فكان الابتداء بشكر دفع البلاء الذي لا نهاية له أولى (الثالث) : أن دفع الضرر أهم من جلب النفع ، فلماذا قدمه . *البيان رحمه الله تعالى* . الفائدة الثانية : أنه تعالى لم يقل أحمد الله ولكن قال (الحمد لله) وهذه العبارة الثانية أولى لوجوه : (أحدها) : أنه لو قال أحمد الله أفاد ذلك كون ذلك القائل قادرا على حمده أما لما قال (الحمد لله) فقد أفاد ذلك أنه كان محمودا قبل حمد الحامدين وقبل شكر الشاكرين ، فهو لا يسهو حمدوا أو لم يحمدوا وسواء شكروا أو لم يشكروا فهو تعالى محمود من الأزل إلى الأبد بحمده القديم وكلامه القديم (وثانيها) : أن قولنا الحمد لله ، معناه أن الحمد والثناء حق لله وملكوه ، فانه تعالى هو المستحق للحمد بسبب كثرة أياديه وأنواع آلائه على العباد ، فقولنا الحمد لله معناه أن الحمد لله حق يستحقه لذاته ولو قال أحمد الله لم يدل ذلك على كونه مستحقا للحمد لذاته ومعلوم أن اللفظ الدال على كونه مستحقا للحمد أولى من اللفظ الدال على أن شخصا ولحد حمده (وثالثها) : أنه لو قال أحمد الله لكان قد حمد لكن لا حمدا يليق به ، وأما إذا قال الحمد

الحمد لله المنع
من أحمد الله

لله فكانه قال من أنا حتى أحده ؟ لكنه محمود بجميع حمد الحامدين ، مثاله ما لو سئلت : هل لفلان عليك نعمة ؟ فان قلت : نعم فقد حمدته ولكن حمدا ضعيفا ، ولو قلت في الجواب : بل نعمه على كل الخلائق ، فقد حمدته بأكل المحامد (ورابعها) : أن الحمد عبارة عن صفة القلب وهي اعتقاد كون ذلك المحمود متفضلا منعا مستحقا للتعظيم والاجلال ، فإذا تلفظ الإنسان بقوله أحمد الله مع أنه كان قلبه غافلا عن معنى التعظيم اللائق بجلال الله كان كاذبا ، لأنه أخبر عن نفسه بكونه حامدا مع أنه ليس كذلك ، أما إذا قال الحمد لله سواء كان غافلا أو مستحضرا لمعنى التعظيم فإنه يكون صادقا لأن معناه أن الحمد حق لله وملئكه ، وهذا المعنى حاصل سواء كان العبد مشتغلا بمعنى التعظيم والاجلال أو لم يكن ، فثبت أن قوله الحمد لله أولى من قوله أحمد الله ، ونظيره قولنا لا إله إلا الله فإنه لا يدخله التكذيب ، بخلاف قولنا أشهد أن لا إله إلا الله لأنه قد يكون كاذبا في قوله أشهد ، ولهذا قال تعالى في تكذيب المنافقين (والله يشهد ان المنافقين لكاذبون) ولهذا السر أمر في الأذان بقوله أشهد ثم وقع الحتم على قوله لا إله إلا الله .

الفائدة الثالثة : اللام في قوله الحمد لله يحتمل وجوها كثيرة (أحدها) : الاختصاص اللائق كقولك الجل للفرس (وثانيها) : الملك كقولك الدار لزيد (وثالثها) : القدرة والاستيلاء كقولك البلد للسلطان ، واللام في قولك الحمد لله يحتمل هذه الوجوه الثلاثة فان حملته على الاختصاص اللائق فن المعلوم أنه لا يليق الحمد إلا به لغاية جلاله وكثرة فضله واحسانه ، وان حملته على الملك فمعلوم أنه تعالى مالك لكل فرجب أن يملك منهم كونهم مشتغلين بحمده ، وان حملته على الاستيلاء والقدرة فالحق سبحانه وتعالى كذلك لأنه واجب لذاته وما سواه ممكن لذاته والواجب لذاته مستول على الممكن لذاته ، فالحمد لله بمعنى أن الحمد لا يليق إلا به وبمعنى أن الحمد ملكه وملئكه ، وبمعنى أنه هو المستولى على الكل والمستعلى على الكل .

الفائدة الرابعة : قوله الحمد لله ثمانية أحرف ، وأبواب الجنة ثمانية ، فن قال هذه الثمانية عن صفاء قلبه استحق ثمانية أبواب الجنة .

الفائدة الخامسة : الحمد لفظة مفردة دخل عليها حرف التعريف ، وفيه قولان (الأول) انه إن كان مسبوقا بمعمود سابق انصرف اليه ، وإلا يحمل على الاستغراق صونا للكلام عن الاجمال (والقول الثاني) : أنه لا يفيد العموم إلا انه يفيد المساهية والحقيقة فقط ، إذا عرفت هذه فنقول : قوله الحمد لله ان قلنا بالقول الأول أفاد أن كل ما كان حمدا وثناء فهو لله وحقه وملئكه ، وحينئذ يلزم أن يقال : ان ما سوى الله فانه لا يستحق الحمد والثناء البتة ، وان قلنا

معنى اللام
في الحمد لله

بالقول الثاني كان معناه أن ماهية الحمد حق لله تعالى وملك له ، وذلك ينفي كون فرد من أفراد هذه الماهية لغير الله ، فثبت على القولين أن قوله الحمد لله ينفي حصول الحمد لغير الله .

فان قيل : أليس أن المنعم يستحق الحمد من المنعم عليه ، والاستاذ يستحق الحمد من التلميذ والسلطان العادل يستحق الحمد من الرعية ، وقال عليه السلام : من لم يحمد الناس لم يحمد الله . قلنا : ان كل من أنعم على غيره بانعام فالمنعم في الحقيقة هو الله تعالى ، لأنه لولا أنه تعالى خلق تلك الداعية في قلب ذلك المنعم وإلا لم يقدم على ذلك الانعام ، ولولا أنه تعالى خلق تلك النعمة وسلط ذلك المنعم عليها ومكن المنعم عليه من الانتفاع لما حصل الانتفاع بتلك النعمة ، فثبت أن المنعم في الحقيقة هو الله تعالى .

الفائدة السادسة : أن قوله الحمد لله كما دل على أنه لا محمود إلا الله ، فكذلك العقل دل عليه ، وبيانه من وجوه (الأول) : أنه تعالى لو لم يخلق داعية الانعام في قلب المنعم لم ينعم فيكون المنعم في الحقيقة هو الله الذي خلق تلك الداعية (وثانيها) : أن كل من أنعم على الغير فإنه يطلب بذلك الانعام عوضا إما ثوابا أو ثناء أو صيل حق أو تخليصا للنفس من خلق البخل ، وطالب العوض لا يكون منعا ، فلا يكون مستحقا للحمد في الحقيقة ، أما الله سبحانه وتعالى فإنه كامل لذاته ، والسكامل لذاته لا يطلب السكالم ، لأن تحصيل الحاصل محال ، فكانت عطاياه جودا محضا واحسانا محضا ، فلا جرم كان مستحقا للحمد ، فثبت أنه لا يستحق الحمد إلا الله تعالى (وثالثها) : أن كل نعمة فهي من الموجودات الممكنة الوجود ، وكل ممكن الوجود فإنه وجد بايجاد الحق إما ابتداء وإما بواسطة ، ينتج أن كل نعمة فهي من الله تعالى ويؤكد ذلك بقوله تعالى (وما بكم من نعمة فن الله) والحمد لا معنى له إلا الثناء على الانعام فلما كان لا إنعام إلا من الله تعالى ، وجب القطع بأن أحدا لا يستحق الحمد إلا الله تعالى (ورابعها) : النعمة لا تكون كاملة إلا عند اجتماع أمور ثلاثة : أحدها : أن تكون منفعة ، والانتفاع بالشيء مشروط بكونه حيا مدركا ، وكونه حيا مدركا لا يحصل إلا بايجاد الله تعالى وثانيها : أن المنفعة لا تكون نعمة كاملة إلا إذا كانت خالية عن شوائب الضرر والغم ، واخلاء المنافع عن شوائب الضرر لا يحصل إلا من الله تعالى . وثالثها : أن المنفعة لا تكون نعمة كاملة إلا إذا كانت آمنة من خوف الانقطاع ، وهذا الأمر لا يحصل إلا من الله تعالى ، إذا ثبت هذا فالنعمة الكاملة لا تحصل إلا من الله تعالى ، فوجب أن لا يستحق الحمد السكامل إلا الله تعالى ، فثبت بهذه البراهين صحة قوله تعالى الحمد لله .

الفائدة السابعة: قد عرفت أن الحمد عبارة عن مدح الغير بسبب لكونه منبها متفضلا، وما لم يحصل شعور الإنسان بوصول النعمة إليه امتنع تكليفه بالحمد والشكر، إذا عرفت هذا فنقول: وجب كون الإيمان عاجزا عن حمد الله وشكره وبدل عليه وجوه: -

الأول: أن نعم الله على الإنسان كثيرة لا يقوى عقل الإنسان على الوقوف عليها، كما قال تعالى (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) إذا امتنع وقوف الإنسان عليها امتنع اقتداره على الحمد والشكر والثناء اللائق بها. والمعانيك لا يحصى ما كان معنا ذلك بغيره جيدنا ذلك قلنا

الثاني: أن الإنسان إنما يمكنه القيام بحمد الله وشكره إذا أقره الله تعالى على ذلك الحمد والشكر وإذا خلق في قلبه داعية إلى فعل ذلك الحمد، والشكر، وإذا زال عنه العوائق والحوائث، فكل ذلك انعام من الله تعالى، فعلى هذا لا يمكنه القيام بشكر الله تعالى إلا بواسطة نعم عظيمة من الله تعالى عليه، وتلك النعم أيضا توجب الشكر، وعلى هذا التقدير: فالعبد لا يمكنه الاتيان بالشكر والحمد إلا عند الاتيان به مرارا لا نهاية لها، وذلك محال، والموقوف على المحال محال، فكان الإنسان يمتنع منه الاتيان بحمد الله وبشكره على ما يليق به، الثالث:

أن الحمد والشكر ليس معناه مجرد قول القائل بلسانه الحمد لله: بل معناه علم المنعم عليه بكون المنعم موصوفا بصفات الكمال والجلال وكل ما خطر ببال الإنسان من صفات الكمال والجلال فكما أن الله وجلاله أعلى وأعظم من ذلك المتخيل والمتصور، وإذا كان كذلك امتنع كون الإنسان آتيا بحمد الله وشكره والثناء عليه. الرابع: أن الاشتغال بالحمد والشكر معناه أن المنعم عليه يقابل الانعام الصادر من المنعم بشكر نفسه وبحمد نفسه وذلك بعيد لوجوه (أحدها): أن نعم الله كثيرة لا حد لها فقابلتها بهذا الاعتقاد الواحد وهذه اللفظة الواحدة في غاية البعد، (وثانيها): أن من اعتقد أن حمده وشكره يساوي نعم الله تعالى فقد أشرك، وهذا معنى قول الواسطي الشكر شرك، (وثالثها): أن الإنسان محتاج إلى انعام الله في ذاته وفي صفاته وفي أحواله، والله تعالى غني عن شكر الشاكرين وحمد الحامدين، فكيف يمكن مقابلة نعم الله بهذا الشكر وبهذا الحمد، فثبت بهذه الوجوه أن العبد عاجز عن الاتيان بحمد الله وبشكره فلهذه الدقيقة لم يقل الحمد لله، بل قال الحمد لله لأنه لو قال الحمد لله فقد كفهم ما لا طاقة لهم به، أما لما قال الحمد لله كان المعنى أن كمال الحمد حقه وملكه، سواء قدر الخلق على الاتيان به أو لم يقدروا عليه؛ ونقل أن داود عليه السلام قال يا رب كيف أشكرك وشكرى لك لا يتم إلا بانعامك على وهو أن توفقي لذلك الشكر؟ فقال: يا داود لما علمت محجزك عن شكرى

فقد شكرتني بحسب قدرتك وطاقتك.

الفائدة الثامنة : عن النبي عليه الصلاة والسلام ، أنه قال إذا أنعم الله على عبده نعمة فيقول العبد الحمد لله فيقول الله تعالى : انظروا إلى عبدي أعطيته ما لا قدر له فأعطاني ما لا قيمة له ، وتفسيره أن الله إذا أنعم على العبد كان ذلك الانعام أحد الأشياء المعتادة مثل أنه كان جائعاً فأطعمه ، أو كان عطشاناً فأرواه ، أو كان عرياناً فكساه ، أما إذا قال العبد الحمد لله كان معناه أن كل حمد أتى به أحد من الحامدين فهو لله ، وكل حمد لم يأت به أحد من الحامدين وأمكن في حكم العقل دخوله في الوجود فهو لله ، وذلك يدخل فيه جميع المحامد التي ذكرها ملائكة العرش والكرسي وسائر أطباق السموات وجميع المحامد التي ذكرها جميع الأنبياء من آدم إلى محمد صلوات الله عليهم وجميع المحامد التي ذكرها جميع الأولياء والعلماء وجميع الخلق وجميع المحامد التي سيذكرونها إلى وقت قولهم (دعواهم فيها سبحانه اللهم وتحيتهم فيها سلام وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين) ثم جميع هذه المحامد متناهية ، وأما المحامد التي لانهاية لها هي التي سيأتون بها أبد الأباد ودهر الدهرين ، فكل هذه الأقسام التي لانهاية لها داخله تحت قول العبد (الحمد لله رب العالمين) فلهذا السبب قال تعالى : انظروا إلى عبدي قد أعطيته نعمة واحدة لا قدر لها فأعطاني من الشكر ما لا حد له ولا نهاية له .

أقول : ههنا دقيقة أخرى ، وهي أن نعم الله تعالى على العبد في الدنيا متناهية ، وقوله الحمد لله حمد غير متناه ، ومعلوم أن غير المتناهي إذا سقط منه المتناهي بقي الباقي غير متناه ، فكأنه تعالى يقول : عبدي ، إذا قامت الحمد لله في مقابلة تلك النعمة فالذي بقي لك من تلك الكلمة طاعات غير متناهية ، فلا بد من مقابلتها بنعمة غير متناهية ، فلهذا السبب يستحق العبد الثواب الأبدى والخير السرمدي ، فثبت أن قول العبد الحمد لله يوجب سعادات لا آخر لها وخيرات لا نهاية لها .

الفائدة التاسعة : لا شك أن الوجود خير من العدم ، والدليل عليه أن كل موجود حتى فانه يكره عدم نفسه ، ولولا أن الوجود خير من العدم وإلا لما كان كذلك ، وإذا ثبت هذا فنقول وجود كل شيء ماسوي الله تعالى فانه حصل بإيجاد الله وجوده وفضله وإحسانه ، وقد ثبت أن الوجود نعمة ، فثبت أنه لا موجود في عالم الأرواح والأجسام والعلويات والسفليات إلا والله عليه نعمة ورحمة وإحسان ، والنعمة والرحمة والإحسان موجهة للحمد والشكر ، فإذا قال العبد الحمد لله فليس مراده الحمد لله على النعم الواصلة إلى بل المراد الحمد لله على النعم الصادرة منه وقد بينا أن أنعامه

واصل إلى ما كل سواه ، فإذا قال العبد الحمد لله كان معناه الحمد لله على إنعامه على كل مخلوق خلقه وعلى كل محدث أحدثه من نور وظلمة وسكون وحركة وعرش وكرسی وجنى وأسى وذات وصفة وجسم وعرض إلى أبد الآباد ودهر الداهرين ، وأنا أشهد أنها بأسرها حقك وماسكك وليس لاحد معك فيها شركة ومنازعة .

الفائدة العاشرة : لقائل أن يقول : التسبيح مقدم على التحميد ، لأنه يقال سبحان الله والحمد لله فما السبب ههنا في وقوع البداية بالتحميد؟ والجواب أن التحميد يدل على التسبيح دلالة التضمن ، فإن التسبيح يدل على كونه مبرأ في ذاته وصفاته عن النقائص والآفات ، والتحميد يدل مع حصول تلك الصفة على كونه محسناً إلى الخالق منعماً عليهم رحيماً بهم ، فالتسبيح إشارة إلى كونه تعالى تاماً والتحميد يدل على كونه تعالى فوق التمام ، فلهذا السبب كان الابتداء بالتحميد أولى ، وهذا الوجه مستفاد من القوانين الحكمية ، وأما الوجه اللائق بالقوانين الأصولية فهو أن الله تعالى لا يكون محسناً بالعباد إلا إذا كان عالماً بجميع المعلومات ليعلم أصناف حاجات العباد ، وإلا إذا كان قادراً على كل المقدرات ليقدر على تحصيل ما يحتاجون إليه ، وإلا إذا كان غنياً عن كل الحاجات ، إذ لو لم يكن كذلك لكان إشتغاله بدفع الحاجة عن نفسه يمنعه عن دفع حاجة العبد فثبت أن كونه محسناً لا يتم إلا بعد كونه منزهاً عن النقائص والآفات ، فثبت أن الابتداء بقوله الحمد لله أولى من الابتداء بقوله سبحان الله .

الفائدة الحادية عشرة : الحمد لله له تعلق بالماضي وتعلق بالمستقبل ، أما تعلقه بالماضي فهو أنه يقع شكراً على النعم المتقدمة ، وأما تعلقه بالمستقبل فهو أنه بوجوب تجدد النعم في الزمان المستقبل ، لقوله تعالى (لئن شكرتم لازيدنكم) والعقل أيضاً يدل عليه ، وهو أن النعم السابقة توجب الإقدام على الخدمة ، والقيام بالطاعة ، ثم إذا اشتغل بالشكر انفتحت على العقل والقلب أبواب نعم الله تعالى ، وأبواب معرفته ومحبته ، وذلك من أعظم النعم ، فلهذا المعنى كان الحمد بسبب تعلقه بالماضي يغلّق عنك أبواب النيران ، وبسبب تعلقه بالمستقبل يفتح لك أبواب الجنان ، فتأثيره في الماضي سد أبواب الحجاب عن الله تعالى ؛ وتأثيره في المستقبل فتح أبواب معرفة الله تعالى ، ولما كان لا نهاية لدرجات جلال الله فكذلك لا نهاية للعبد في معارج معرفة الله ، ولا مفتاح لها إلا قولنا الحمد لله ، فلهذا السبب سميت سورة الحمد بسورة الفاتحة .

الفائدة الثانية عشرة : الحمد لله كلمة شريفة جليلة لكن لا بد من ذكرها في موضعها وإلا لم يحصل المقصود منها ، قيل للسرى السقطي : كيف يجب الإتيان بالطاعة ؟ قال : أنا منذ ثلاثين سنة أسغفر الله عن قولي مرة واحدة الحمد لله ، فقليل كيف ذلك ؟ قال : وقع الحريق في بغداد واحترقت الدكاكين والدور فاجبروني أن دكاكي لم يحترق فقلت الحمد لله وكان معناه أني فرحت

يبقاء. وكان حال احتراق دكا كين الناس وكان حق الدين والاروة أن لا أفرح بذلك فأنا في الاستغفار منذ ثلاثين سنة عن قولي الحمد لله ، فثبت بهذا أن هذه الكلمة وإن كانت جليلة القدر الا أنه يجب رعاية موضعها ، ثم إن نعم الله على العبد كثيرة ، إلا أنها بحسب القسمة الأولى محصورة في نوعين : نعم الدنيا ، ونعم الدين ، ونعم الدين أفضل من نعم الدنيا لوجوه كثيرة ، وقولنا الحمد لله كلمة جليلة شريفة فيجب على العاقل إجلال هذه الكلمة من أن يذكرها في مقابلة نعم الدنيا ، بل يجب أن لا يذكرها إلا عند الفوز بنعم الدين ، ثم نعم الدين قسمان : أعمال الجوارح ، وأعمال القلوب ، والقسم الثاني أشرف ، ثم نعم الدنيا قسمان : تارة تعتبر تلك النعم من حيث هي نعم ، وتارة تعتبر من حيث إنها عطية المنعم ، والقسم الثاني أنشرف ، فهذه مقامات يجب اعتبارها حتى يكون ذكر قولنا الحمد لله موافقا لموضعه لا نقا بسببه .

الفائدة الثالثة عشرة : أول كلمة ذكرها أبونا آدم هو قوله الحمد لله ، وآخر كلمة يذكرها أهل الجنة هو قولنا الحمد لله ، أما الأولى فلأنه لما بلغ الروح إلى سرته عطس ، فقال الحمد لله رب العالمين ، وأما الثاني فهو قوله تعالى (وآخر دعوانهم أن الحمد لله رب العالمين) ففاتحة العالم مبنية على الحمد وخاتمته مبنية على الحمد ، فاجتهد حتى يكون أول أعمالك وآخرها مقرونا بهذه الكلمة فان الإنسان عالم صغير فيجب أن تكون أحواله موافقة لأحوال العالم الكبير .

الفائدة الرابعة عشرة : من الناس من قال : تقدير الكلام قولوا الحمد لله ، وهذا عندي ضعيف ، لأن الاضمار إنما يصر إليه ليصح الكلام ، وهذا الاضمار يوجب فساد الكلام والذي يدل عليه وجوه : (الأول) : أن قوله الحمد لله إخبار عن كون الحمد حقاله وملكاه ، وهذا كلام تام في نفسه ، فلا حاجة إلى الاضمار . (الثاني) : أن قوله الحمد لله يدل على كونه تعالى مستحقا للحمد بحسب ذاته وبحسب أفعاله سواء حمدوه أو لم يحمدوه ، لأن ما بالذات أعلى وأجل مما بالغير . (الثالث) : ذكروا مسألة في الواقعات وهي أنه لا ينبغي للوالد أن يقول لولده اعمل كذا وكذا ، لأنه يجوز أن لا يمثل أمره فيأثم ، بل يقول إن كذا وكذا يجب أن يفعل ، ثم إذا كان الولد كريما فانه يجيبه ويطيعه ، وإن كان عاقا لم يشافهه بالرد ، فيكون أئمة أهل ، فكذلك ههنا قال الله تعالى الحمد لله فمن كان مطيعا حمده ، ومن كان عاصيا كان أئمة أقل .

الفائدة الخامسة عشرة : تمسكت الجبرية والقدرية بقوله الحمد لله : أما الجبرية فقد تمسكوا به من وجوه : الأول : أن كل من كان فعله أشرف وأكمل وكانت النعمة الصادرة عنه أعلى

وأفضل كان استحقاقه للحمد أكثر، ولا شك أن أشرف المخلوقات هو الإيمان ، فلو كان الإيمان فعلا للعبد لسكان استحقاق العبد للحمد أولى وأجل من استحقاق الله له ولما لم يكن كذلك علنا أن الإيمان حصل بخلق الله لا بخلق العبد ، الثاني : أجمعت الأمة على قولهم الحمد لله على نعمة الإيمان لو كان الإيمان فعلا للعبد وما كان فعلا لله لسكان قولهم الحمد لله على نعمة الإيمان باطلا فان حمد الفاعل على ما لا يكون فعلا له باطن قبيح لقوله تعالى (ويحبون أن يحمدا بما لم يفعلوا) الثالث : أنا قد دللنا على أن قوله الحمد لله يدل ظاهرة على أن كل الحمد لله وأنه ليس لغير الله حمد أصلا وإنما يكون كل الحمد لله لو كان كل النعم من الله والإيمان أفضل النعم فوجب أن يكون الإيمان من الله ، الرابع : أن قوله الحمد لله مدح منه لنفسه ومدح النفس مستقبح فيما بين الخلق ، فلما بدأ كتابه بمدح النفس دل ذلك على أن حاله بخلاف حال الخلق وأنه يحسن من الله ما يقبح من الخلق ، وذلك يدل على أنه تعالى مقدس عن أن تقاس أفعاله على أفعال الخلق ، فقد تقبح أشياء من العباد ولا تقبح تلك الأشياء من الله تعالى ، وهذا يهدم أصول الاعتزال بالكلية . والخامس : ان عند المعتزلة أفعاله تعالى يجب أن تكون حسنة ويجب أن تكون ساء صفة زائدة على الحسن ، وإلا كانت عبثا ، وذلك في حقه محال ، والزائدة على الحسن إما أن تكون واجبة ، وإما أن تكون من باب التفضل : أما الواجب فهو مثل إيصال الثواب والعرض إلى المكلفين ، وأما الذي يكون من باب التفضل فهو مثل أنه يزيد على قدر الواجب على سبيل الاحسان ، فنقول : هذا يقدر في كونه تعالى مستحقا للحمد ، ويبطل صحة قولنا الحمد لله ، وتقريره أن نقول : أما أداء الواجبات فإنه لا يفيد استحقاق الحمد ألا ترى ان من كان له على غيره دين دينار فأداه فإنه لا يستحق الحمد ، فلو وجب على الله فعل لسكان ذلك الفعل مخلصا له عن الذم ولا يوجب استحقاقه للحمد ، وأما فعل التفضل فعند الخصم أنه يستفيد بذلك مزيد حمد لأنه لو لم يصدر عنه ذلك الفعل لما حصل له ذلك الحمد ، وإذا كان كذلك كان ناقصا لذاته مستكملا بغيره ، وذلك يمنع من كونه تعالى مستحقا للحمد والمدح . السادس : قوله الحمد لله يدل على أنه تعالى محمود ، فنقول : استحقاقه الحمد والمدح إما أن يكون أمرا ثابتا له لذاته أو ليس ثابتا له لذاته ، فان كان الأول امتنع أن يكون شيء من الأفعال موجبا له استحقاق المدح ، لأن ما ثبت لذاته امتنع ثبوته لغيره ، وامتنع أيضا أن يكون شيء من الأفعال موجبا له استحقاق الذم ، لأن ما ثبت لذاته امتنع ارتفاعه بسبب غيره . وإذا كان كذلك لم يتقرر في حقه تعالى وجوب شيء عليه ، فوجب أن لا يجب للعباد عليه شيء من الأعراض .

والثواب ، وذلك يهدم أصول المعتزلة ، وأما القسم الثاني — وهو أن يكون استحقاق الحمد لله ليس ثابتا له لذاته — فنقول : فيلزم أن يكون ناقصا لذاته مستكملا بغيره ، وذلك على الله محال أما المعتزلة فقالوا : إن قوله الحمد لله لا يتم إلا على قولنا لأن المستحق للحمد على الإطلاق هو الذي لا قببح في فعله ، ولا جور في أفضيته ، ولا ظلم في أحكامه ، وعندنا أن الله تعالى كذلك ، فكان مستحقا لأعظم المحامد والمدائح ، أما على مذهب الجبرية لا يبيح إلا وهو فعله ، ولا جور إلا وهو حكمه ، ولا عبث إلا وهو صنعه ، لأنه يخلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه ، ويؤلم الحيوانات من غير أن يعرضها ، فكيف يعقل على هذا التقدير كونه مستحقا للحمد؟ وأيضا فذلك الحمد الذي يستحقه الله تعالى بسبب الإلهية إما أن يستحقه على العبد ، أو على نفسه ، فإن كان الأول وجب كون العبد قادرا على الفعل ، وذلك يطل القول بالجبر وإن كان الثاني كان معناه أن الله يجب عليه أن يحمد نفسه ، وذلك باطل ، قالوا : ثبت أن القول بالحمد لله لا يصح إلا على قولنا .

الفائدة السادسة عشرة : اختلفوا في أن وجوب الشكر ثابت بالعقل أو بالسمع : من شكر المم
الناس من قال : إنه ثابت بالسمع ، لقوله تعالى (وما كنا معذيين حتى نبعث رسولا) ولقوله تعالى (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) ومنهم من قال إنه ثابت قبل مجيء الشرع وبعد مجيئه على الإطلاق ، والدليل عليه قوله تعالى (الحمد لله) وبيانه من وجوه : الأول : أن قوله الحمد لله يدل أن هذا الحمد حقه وملكوته على الإطلاق ، وذلك يدل على ثبوت هذا الاستحقاق قبل مجيء الشرع . الثاني : أنه تعالى قال (الحمد لله رب العالمين) وقد ثبت في أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف ، فهنا أثبت الحمد لنفسه ووصف نفسه بكونه تعالى ربا للعالمين رحمانا رحيفا بهم ، مالكا لعاقبة أمرهم في القيامة ، فهذا يدل على أن استحقاق الحمد إنما يحصل لكونه تعالى مرييا لهم رحمانا رحيفا بهم ، وإذا كان كذلك ثبت أن استحقاق الحمد ثابت لله تعالى في كل الأوقات سواء كان قبل مجيء النبي أو بعده .

الفائدة السابعة عشرة : يجب علينا أن نبحت عن حقيقة الحمد وماهيته فنقول : تحميد الله
تعالى ليس عبارة عن قولنا الحمد لله ، لأن قولنا الحمد لله أخبار عن حصول الحمد ، والأخبار عن الشيء مغاير للمخبر عنه ، فوجب أن يكون تحميد الله مغايرا لقولنا الحمد لله ، فنقول : حمد المنعم عبارة عن كل فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعمًا ، وذلك الفعل إما أن يكون

فعل القلب ، أو فعل اللسان ، أو فعل الجوارح ، أما فعل القلب فهو أن يعتقد فيه كونه موصوفاً بصفات الكمال والاجلال ، وأما فعل اللسان فهو أن يذكر ألفاظاً دالة على كونه موصوفاً بصفات الكمال . وأما فعل الجوارح فهو أن يأتي بأفعال دالة على كون ذلك المنعم موصوفاً بصفات الكمال والاجلال ، فهذا هو المراد من الحمد ، واعلم أن أهل العلم اختلفوا في هذا المقام فربقين : الفريق الأول : الذين قالوا انه لا يجوز أن يأمر الله عبده بأن يحمده ، واحتجوا عليه بوجوه : الأول : أن ذلك التحميد إما أن يكون بناء على انعام وصل إليهم أولاً وبناء عليه ، فالأول باطل ، لأن هذا يقتضى أنه تعالى طلب منهم على انعامه جزاء ومكافأة ، وذلك يقدح في كمال الكرم ، فإن الكريم إذا أنعم لم يطلب المكافأة ، وأما الثاني فهو إعتاب للغير ابتداء ، وذلك يوجب الظلم . الثاني : قالوا الاشتغال بهذا الحمد متعب للحامد وغير نافع للحمود ، لأنه كامل لذاته ، والكامل لذاته يستحيل أن يستكمل بغيره ، ثبت أن الاشتغال بهذا التحميد عبث وضرر ، فوجب أن لا يكون مشروعاً . الثالث : أن معنى الإيجاب هو أنه لو لم يفعل لاستحق العقاب ، فإيجاب حمد الله تعالى معناه انه قال لو لم تشتغل بهذا الحمد لعاقبتك ، وهذا الحمد لا نفع له في حق الله ، فكان معناه ان هذا الفعل لا فائدة فيه لأحد ، ولو تركته لعاقبتك أبد الأباد ، وهذا لا يليق بالحكم الكريم . الفريق الثاني : قالوا الاشتغال بحمد الله سوء أدب من وجوه : الأول : أنه يجرى مجرى مقابلة احسان الله بذلك الشكر القليل ، والثاني : أن الاشتغال بالشكر لا يتأتى إلا مع استحضار تلك النعم في القلب ، واشتغال القلب بالنعم يمنع من الاستغراق في معرفة المنعم . الثالث : أن الثناء على الله تعالى عند وجدان النعمة يدل على أنه إنما أتى عليه لأجل الفوز بتلك النعم ، وذلك يدل على أن مقصوده من العبادة والحمد والثناء الفوز بتلك النعم ، وهذا الرجل في الحقيقة معبوده ومطلوبه إنما هو تلك النعمة وحظ النفس ، وذلك مقام نازل ، والله أعلم .

الفصل الثاني

في تفسير قوله رب العالمين ، وفيه فوائد

الفائدة الأولى : اعلم أن الموجود إما أن يكون واجبا لذاته ، وأما أن يكون ممكنا لذاته ، أما الواجب لذاته فهو الله تعالى فقط ، وأما الممكن لذاته فهو كل ما سوى الله تعالى وهو العالم ،

أقسام العالم
وأنواع كل قسم

لأن المتكلمين قالوا : العالم كل موجود سوى الله ، وسبب تسمية هذا القسم بالعالم أن وجود كل شيء سوى الله يدل على وجود الله تعالى ، فلهذا السبب سمي كل موجود سوى الله بأنه عالم . إذا عرفت هذا فنقول : كل ما سوى الله تعالى إما أن يكون متحيزا ، وإما أن يكون صفة للتحيز ، وإما أن لا يكون متحيزا ولا صفة للتحيز ، فهذه أقسام ثلاثة : (القسم الأول) المتحيز : وهو إما أن يكون قابلا للتقسيم ، أو لا يكون ، فإن كان قابلا للتقسيم فهو الجسم ، وإن لم يكن كذلك فهو الجوهر الفرد ؛ أما الجسم فلما أن يكون من الأجسام العلوية أو من الأجسام السفلية ؛ أما الأجسام العلوية فهي الأفلاك والكواكب ، وقد ثبت بالشرع أشياء أخر سوى هذين القسمين ، مثل العرش والكرسي وسدة المنهى والروح والقلم والجنه ، وأما الأجسام السفلية فهي إما بسيطة أو مركبة : أما البسيطة فهي العناصر الأربعة : واحدها : كرة الأرض بما فيها من المفاوز والجبال والبلاد المعمورة ، وثانيها : كرة الماء وهي البحر المحيط وهذه الأبحر الكبيرة الموجودة في هذا الربع المعمور وما فيه من الأودية العظيمة التي لا يعلم عددها إلا الله تعالى ، وثالثها : كرة الهواء ، ورابعها : كرة النار . وأما الأجسام المركبة فهي النبات ، والمعادن ، والحيوان ، على كثرة أقسامها وتباين أنواعها ، وأما القسم الثاني - وهو الممكن الذي يكون صفة للتحيزات - فهي الأعراض ، والمتكلمون ذكروا ما يقرب من أربعين جنسا من أجناس الأعراض . أما الثالث - وهو الممكن الذي لا يكون متحيزا ولا صفة للتحيز - فهو الأرواح ، وهي إما سفلية ، وإما علوية : أما السفلية فهي إما خيرة ، وهم صالحو الجن ، وإما شريرة خبيثة وهي مردة الشياطين . والأرواح العلوية إما متعلقة بالأجسام وهي الأرواح الفلكية ، وإما غير متعلقة بالأجسام وهي الأرواح المطهرة المقدسة ، فهذا هو الإشارة إلى تقسيم موجودات العالم ، ولو أن الإنسان كتب الف الف مجلد في شرح هذه الأقسام لما وصل إلى أقل مرتبة من مراتب هذه الأقسام ، إلا أنه لما ثبت أن واجب الوجود لذاته واحد ، ثبت أن كل ما سواه ممكن لذاته ، فيكون محتاجا في وجوده إلى إيجاد الواجب لذاته ، وأيضا ثبت أن الممكن حال بقاءه لا يستغنى عن المبتق ، والله تعالى إله العالمين من حيث إنه هو الذي أخرجها من العدم إلى الوجود ، وهو رب العالمين من حيث إنه هو الذي يبقياها حال دوامها واستقرارها . وإذا عرفت ذلك ظهر عندك شيء قليل من تفسير قوله الحمد لله رب العالمين ، وكل من كان أكثر إحاطة بأحوال هذه الأقسام الثلاثة كان أكثر وقوفا على تفسير قوله رب العالمين .

الفائدة الثانية: المرنى على قسمين أحدهما: أن يربى شيئاً ليربح عليه المرنى، والثاني: أن يربيه ليربح المرنى، وترتية كل الخاق على القسم الأول، لأنهم إنما يربون غيرهم ليربحوا عليه إما ثواباً أو ثناء، والقسم الثاني هو الحق سبحانه، كما قال: خلقتكم لتربحوا على لا لأربح عليكم فهو تعالى يربى ويحسن، وهو بخلاف سائر المرين وبخلاف سائر المحسنين.

واعلم أن تربيته تعالى مخالفة لتربية غيره، وبيانه من وجوه: الأول: ما ذكرناه أنه تعالى يربى عبده لا لغرض نفسه بل لغرضهم وغيره يربون لغرض أنفسهم لا لغرض غيرهم، الثاني: أن غيره إذا ربي فبقدر تلك التربية يظهر النقصان في خزائنه وفي ماله وهو تعالى متعال عن النقصان والضرر، كما قال تعالى (وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم). الثالث: أن غيره من المحسنين إذا ألح الفقير عليه أبغضه وحرمه ومنعه، والحق تعالى بخلاف ذلك، كما قال عليه الصلاة والسلام: إن الله تعالى يحب المملحين في الدعاء. الرابع: أن غيره من المحسنين ما لم يطلب منه الاحسان لم يعط، أما الحق تعالى فإنه يعطى قبل السؤال، ألا ترى أنه ربك حال ما كنت جنيناً في رحم الام، وحال ما كنت جاهلاً غير عاقل، لا تحسن أن تسال منه ووقاك وأحسن اليك مع أنك ما سألته وما كان لك عقل ولا هداية. الخامس: أن غيره من المحسنين ينقطع إحسانه إما بسبب الفقر أو الغيبة أو الموت، والحق تعالى لا ينقطع احسانه البتة. السادس: أن غيره من المحسنين يختص إحسانه بقوم دون قوم ولا يمكنه التعميم أما الحق تعالى فقد وصل تربيته واحسانه إلى الكل كما قال (ورحمى وسعت كل شيء) فثبت أنه تعالى رب العالمين ويحسن إلى الخلائق أجمعين، فلهذا قال تعالى في حق نفسه الحمد لله رب العالمين.

الفائدة الثالثة: ان الذى يحمد ويمدح ويعظم في الدنيا إنما يكون كذلك لأحد وجوه أربعة: إما لكونه كاملاً في ذاته وفي صفاته منزها عن جميع النقائص والآفات وإن لم يكن منه إحسان اليك، وإما لكونه محسناً اليك ومنعماً عليك، وإما لأنك ترجو وصول إحسانه اليك في المستقبل من الزمان، وإما لأجل أنك تكون خائفاً من قهره وقدرته وكمال مطوته، فهذه الحالات هي الجهات الموجبة للتعظيم، فكانه سبحانه وتعالى يقول: ان كنتم ممن يعظمون السكال الذائق فأحدوني فإني إله العالمين، وهو المراد من قوله الحمد لله، وان كنتم ممن تعظمون الاحسان فأنا رب العالمين، وان كنتم تعظمون للطمع في المستقبل فأنا الرحمن الرحيم، وان كنتم تعظمون للخوف فانا مالك يوم الدين.

الفائدة الرابعة : وجوه تربية الله للعبد كثيرة غير متناهية ، ونحن نذكر منها أمثلة : المثال الأول : لما وقعت قطرة النطفة من صلب الأب إلى رحم الأم فانظر كيف أنها صارت علقة أولاً ، ثم مضغة ثانياً ، ثم تولدت منها أعضاء مختلفة مثل العظام والغضاريف والرباطات والاورتار والأوردة والشرايين ، ثم انصل البيض بالبيض ، ثم حصل في كل واحد منها نوع خاص من أنواع القوى ، فحصلت القوة الباصرة في العين ، والسماعة في الأذن ، والناظفة في اللسان ، فسبحان من أسمع بعظم ، وبصر بشحم ، وأنطق بلحم ، واعلم أن كتاب التشریح لبدن الإنسان مشهور ، وكل ذلك يدل على تربية الله تعالى للعبد . المثال الثاني : أن الحبة الواحدة إذا وقعت في الأرض فاذا وصلت نداوة الأرض إليها انتفخت ولا تنشق من شيء من الجوانب إلا من أعلاها وأسفلها ، مع أن الانتفاخ حاصل من جميع الجوانب : أما الشق الأعلى فيخرج منه الجزء الصاعد من الشجرة ؛ وأما الشق الأسفل فيخرج منه الجزء الغائص في الأرض ، وهو عروق الشجرة ، فأما الجزء الصاعد فبعد صعوده يحصل له ساق ، ثم ينفصل من ذلك الساق أغصان كثيرة ، ثم يظهر على تلك الأغصان الأنوار أولاً ، ثم الثمار ثانياً ، ويحصل لتلك الثمار أجزاء مختلفة بالكثافة واللطافة وهي القشور ثم اللبوب ثم الأدهان ، وأما الجزء الغائص من الشجرة فإن تلك العروق تنتهي إلى أطرافها ؛ وتلك الأطراف تكون في اللطافة كأنها مياه منعقدة ، ومع غاية لطافتها فإنها تغوص في الأرض الصلبة الخشنة ، وأودع الله فيها قوى جاذبة تجذب الأجزاء اللطيفة من الطين إلى نفسها ، والحكمة في كل هذه التدبيرات تحصيل ما يحتاج العبد إليه من الغذاء والادام والفراكة والأشربة والأدوية ، كما قال تعالى (إنا صينا الماء صبا ثم شققنا الأرض شققا - الآيات) . المثال الثالث : أنه رضع الأفلاك والكواكب بحيث صارت أسبابا لحصول مصالح العباد ، فخلق الليل ليكون سببا للراحة والسكون وخلق النهار ليكون سببا للمعاش والحركة (هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ، ما خلق الله ذلك إلا بالحق ،) (وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر) وقرأ قوله (ألم نجعل الأرض هادا والجبال أوتادا - إلى آخر الآية) واعلم أنك إذا تأملت في عجائب أحوال المعادن والنبات والحيوان وآثار حكمة الرحمن في خلق الإنسان قضى صريح عقلك بأن أسباب تربية الله كثيرة ، ودلائل رحمته لا تحصى ظاهرة ، وعند ذلك يظهر لك قطرة من بحار أسرار قوله الحمد لله رب العالمين .

الفائدة الخامسة : أضاف الحمد إلى نفسه فقال تعالى الحمد لله ، ثم أضاف نفسه إلى العالمين

والتقدير : إني أحب الحمد فنسبته إلى نفسي بكونه ملكاً لي ثم لما ذكرت نفسي عرفت نفسي بكوني رباً للعالمين ، ومن عرف ذاتنا بصفة فانه يحاول ذكر أحسن الصفات وأكملها ، وذلك يدل على أن كونه رباً للعالمين أكمل الصفات ، والأمر كذلك ؛ لأن أكمل المراتب أن يكون تاماً ، وفوق التمام ، فقولنا الله يدل على كونه واجب الوجود لذاته في ذاته وبذاته وهو التمام ، وقوله رب العالمين معناه أن وجود كل ما سواه فائض عن تربيته وإحسانه وجوده وهو المراد من قولنا انه فوق التمام .

الفائدة السادسة : أنه يملك عباداً غيرك كما قال (وما يعلم جنود ربك إلا هو) وأنت ليس لك رب سواه ، ثم أنه يريك كأنه ليس له عبد سواك وأنت تحدمه كأن لك رباً غيره ، فما أحسن هذه التربية أليس أنه يحفظك في النهار عن الآفات من غير عوض ، وبالليل عن المخافات من غير عوض ؟؟ واعلم أن الحراس يحرسون المملك كل ليلة ، فهل يحرسونه عن لدغ الحشرات وهل يحرسونه عن أن تنزل به البليات ؟ أما الحق تعالى فانه يحرسه من الآفات ، ويصونه من المخافات ؛ بعد أن كان قد زج أول الليل في أنواع المحظورات وأقسام المحرمات والمنكرات ، فما أكبر هذه التربية وما أحسنها ، أليس من التربية أنه صلى الله عليه وسلم قال : الآدمي بنيان الرب ، ملعون من هدم بنيان الرب ؛ فلهذا المعنى قال تعالى (قل من يكفؤكم بالليل والنهار من الرحمن) ما ذلك إلا المملك الجبار ، والواحد القهار ، ومقلب القلوب والابصار ، والمطلع على الضمائر والأسرار .

الفائدة السابعة : قالت القدرية : إنما يكون تعالى رباً للعالمين ومربياً لهم لو كان محسناً إليهم دافعاً للبضار عنهم ، أما إذا خلق الكافر في الكافر ثم يعذبه عليه ؛ ويأمر بالإيمان ثم يمنعه منه ؛ لم يكن رباً ولا مربياً ، بل كان ضاراً ومؤذياً ، وقالت الجبرية : إنما سيكون رباً ومربياً لو كانت النعمة صادرة منه والاطاف فائضة من رحمته ، ولما كان الايمان أعظم النعم وأجلها وجب أن يكون حصولها من الله تعالى ليكون رباً للعالمين إليهم محسناً بخاق الايمان فيهم .

الفائدة الثامنة : قولنا «الله» أشرف من قولنا «رب» على ما يندالك بالوجوه الكثيرة في تفسير أسماء الله تعالى ، ثم أن الداعي في أكثر الأمر يقول : يارب ، يارب ، والسبب فيه النسكت والوجوه المذكورة في تفسير أسماء الله تعالى فلا نعديها .

الفصل الثالث

في تفسير قوله الرحمن الرحيم ، وفيه فوائد

الفائدة الأولى : الرحمن : هو المنعم بما لا يتصور صدور جنسه من العباد ، والرحيم : هو المنعم بما يتصور جنسه من العباد ، حكى عن إبراهيم بن أدهم أنه قال كنت ضيفا لبعض القوم فقدم المائدة ، فنزل غراب وسلب رغيفا ، فاتبعته تعجبا ، فنزل في بعض التلال ، وإذا هو برجل مقيد مشدود اليدين فالقى الغراب ذلك الرغيف على وجهه . وروى ذى النون أنه قال : كنت في البيت إذ وقعت ولولة في قلبي ، وصرت بحيث ما ملكت نفسي ، فخرجت من البيت وانتهيت إلى شط النيل ، فرأيت عقربا قويا يعدو فتبعته فوصل إلى طرف النيل فرأيت ضفدعا واقفا على طرف الوادى ، فوثب العقرب على ظهر الضفدع وأخذ الضفدع يسبح ويذهب ، فركبت السفينة وتبعته فوصل الضفدع إلى الطرف الآخر من النيل ، ونزل العقرب من ظهره ، وأخذ يعدو فتبعته ، فرأيت شابا نائما تحت شجرة ، ورأيت أفعى يقصده فلما قربت الأفعى من ذلك الشاب وصل العقرب إلى الأفعى فوثب العقرب على الأفعى فلدغه ، والأفعى أيضا لدغ العقرب ، فماتا معا ، وسلم ذلك الإنسان منها . ويحكى أن ولد الغراب كما يخرج من قشر البيضة يخرج من غير ريش فيكون كأنه قطعة لحم أحمر ، والغراب يفر منه ولا يقوم بتربيته ، ثم إن البعوض يجتمع عليه لأنه يشبه قطعة لحم ميت ، فإذا وصلت البعوض إليه التقم تلك البعوض واغتذى بها ، ولا يزال على هذه الحال إلى أن يقوى وينبت ريشه ويخفى لحمه تحت ريشه ، فعند ذلك تعود أمه إليه ، ولهذا السبب جاء في أدعية العرب : يا رازق النعاب في عشه ، فظهر بهذه الآية أن فضل الله عام ، واحسانه شامل ، ورحمته واسعة .

واعلم أن الحوادث على قسمين : منه ما يظن أنه رحمة مع أنه لا يكون كذلك ، بل يكون في الحقيقة عذابا ونقمة ، ومنه ما يظن في الظاهر أنه عذاب ونقمة ، مع أنه يكون في الحقيقة فضلا وإحسانا ورحمة : أما القسم الأول : فالوالد إذا أهمل ولده حتى يفعل ما يشاء ولا يؤدبه ولا يحمله على التعلم ، فهذا في الظاهر رحمة وفي الباطن نقمة . وأما القسم الثاني كالوالد إذا حبس ولده في المكتب وحمله على التعلم فهذا في الظاهر نقمة ، وفي الحقيقة رحمة ، وكذلك

الإنسان إذا وقع في يده الآكلة فإذا قطعت تلك اليد فهذا في الظاهر عذاب ، وفي الباطن راحة ورحمة ، فالأبله يغتر بالظواهر ، والعاقل ينظر في السرائر .

إذا عرفت هذا فكل ما في العالم من محنة وبلية وألم ومشقة فهو وإن كان عذابا وألما في الظاهر إلا أنه حكمة ورحمة في الحقيقة ، وتحقيقه ما قيل في الحكمة : إن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير ، فالمقصود من التكليف تطهير الأرواح عن العلائق الجسدانية كما قال تعالى (ان أحسنتم أحسنتم لأنفسكم) والمقصود من خالق النار صرف الأشرار إلى أعمال الأبرار ، وجذبها من دار الفرار إلى دار القرار ، كما قال تعالى (ففروا إلى الله) وأقرب مثال لهذا الباب قصة موسى والخضر عليهما السلام ، فان موسى كان يبني الحكم على ظواهر الأمور فاستنكر تحريق السفينة وقتل الغلام وعمارة الجدار المائل ، وأما الخضر فإنه كان يبني أحكامه على الحقائق والأسرار فقال (أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردت أن أعيبها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا ، وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا ؛ فأردنا أن يبدلها ربها خيرا منه زكاة وأقرب رحما ، وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحا فأرد ربك أن يبلغنا أشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك) فظهر بهذه القصة أن الحكيم المحقق هو الذي يبني أمره على الحقائق لا على الظاهر ، فإذا رأيت ما يكرهه طبعك وينفر عنه عقلك فاعلم ان تحته أسرار خفية وحكا بالغة ، وأن حكمته ورحمته اقتضت ذلك ، وعند ذلك يظهر لك أثر من بجزار أسرار قوله الرحمن الرحيم .

الفائدة الثانية : الرحمن : اسم خاص بالله ، والرحيم : ينطلق عليه وعلى غيره .

فإن قيل : فعلى هذا : الرحمن أعظم : فلم ذكر الأدنى بعد ذكر الأعلى ؟

والجواب : لأن الكبير العظيم لا يطلب منه التسمية الحقير اليسير ، حكى أن بعضهم ذهب إلى بعض الأكابر فقال : جئتكم لمهم يسير فقال : اطلب اللهم اليسير رجلا يسيرا ، كأنه تعالى يقول : لو اقتصر على ذكر الرحمن لاحتشمت عنى ولتغذر عليك سؤال الأمور اليسيرة ، ولكن كما علمتني رحمانا تطلب مني الأمور العظيمة ، فأنا أيضا رحيم ؛ فاطلب مني شراك ذلك وملح قدرك ، كما قال تعالى لموسى : « يا موسى سلني عن ملح قدرك وعلف شانك » .

الفائدة الثالثة : وصف نفسه بكونه رحمانا رحيفا ، ثم إنه أعطى مريم عليها السلام رحمة واحدة حيث قال (ورحمة منا وكان أمرا مقضيا) فذلك الرحمة صارت سببا لنجاتها من توبيخ

الكفار الفجار ، ثم أنا نصفه كل يوم أربعة وثلاثين مرة أنه رحمن وأنه رحيم ، وذلك لأن الصلوات سبع عشرة ركعة ، ويقرأ لفظ الرحمن الرحيم في كل ركعة مرتين مرة في بسم الله الرحمن الرحيم) ومرة في قوله (الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم) فلما صار ذكر الرحمة مرة واحدة سبباً لخلاص مريم عليها السلام عن المسكروحات أفلا يصير ذكر الرحمة هذه المرات الكثيرة طول العمر سبباً لنجاة المسلمين من النار والعار والدمار؟

الفائدة الرابعة : أنه تعالى رحمن لأنه يخلق ما لا يقدر العبد عليه ، رحيم لأنه يفعل ما لا يقدر العبد على جنسه ، فكأنه تعالى يقول : أنا رحمن لأنك تسلم الى نطفة مذرة فأسلمها اليك صورة حسنة ، كما قال تعالى (وصوركم فأحسن صوركم) وأنا رحيم لأنك تسلم إلى طاعة ناقصة فأسلم اليك جنة خالصة .

الفائدة الخامسة : روى أن قتي قربت وفاته واعتقل لسانه عن شهادة أن لا إله إلا الله فاتوا النبي صلى الله عليه وسلم وأخبروه به ، فقام ودخل عليه ، وجعل يعرض عليه الشهادة وهو يتحرك ويضطرب ولا يعمل لسانه فقال النبي صلى الله عليه وسلم : أما كان يصلي ؟ أما كان يصوم ؟ أما كان يزي ؟ فقالوا : بلى ، فقال هل عرق والديه ؟ فقالوا بلى ، فقال عليه السلام : هاتوا بامة ، فجأت وهي عجوز عوراء فقال عليه السلام : هلا عفوت عنه ، فقالت : لا أعفو لأنه لطمني ففقأ عيني ، فقال عليه السلام : هاتوا بالحطب والنار ، فقالت وما تصنع بالنار ؟ فقال عليه السلام : أحرقه بالنار بين يديك جزاء لما عمل بك ، فقالت عفوت عفوت ، للنار حملته تسعة أشهر ؟ ألتنار أرضعته سنتين ؟ فابن رحمة الأم ؟ فعند ذلك انطلق لسانه ، وذكر أشهد أن لا إله إلا الله ، والنسكتة أنها كانت رحيمة وما كانت رحمانه فلاجل ذلك القدر القليل من الرحمة ماجوزت الاحراق بالنار ، فالرحمن الرحيم الذي لم يتضرر بجنايات عبده مع عنايته بعباده كيف يستجيز أن يحرق المؤمن الذي واطب على شهادة أن لا إله إلا الله سبعين سنة بالنار ؟

الفائدة السادسة : لقد اشتهر أن النبي صلى الله عليه وسلم لما كسرت رباعيته قال : اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون ، فظهر أنه يوم القيامة يقول : أمي ، أمي ، فهذا كرم عظيم منه في الدنيا وفي الآخرة ، وإنما حصل فيه هذا الكرم وهذا الاحسان لكونه رحمة كما قال تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) فاذا كان أثر الرحمة الواحدة بلغ هذا المبلغ فكيف كرم من هو رحمن رحيم ؟ وأيضا روى أنه عليه السلام قال : اللهم اجعل حساب أمي على يدي ، ثم إنه امتنع عن الصلاة على الميت لأجل أنه كان مديونا بدرهمين ، وأخرج عائشة

عن البيت بسبب الافك فكأنه تعالى قال له أن لك رحمة واحدة وهي قوله (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) والرحمة الواحدة لا تنكفي في إصلاح عالم المخلوقات ، فذرتي وعبيدي وانركي وأمتك فاني أنا الرحمن الرحيم ، فرحمتي لا نهاية لها ، ومعصيتهم متناهية ، والمتناهي في جنب غير المتناهي يصير فاني ، فلا جرم معاصي جميع الخلق تنفي في بحار رحمتي ، لأنني أنا الرحمن الرحيم .

الفائدة السابعة : قالت القدريّة : كيف يكون رحمانا رحيمًا من خلق الخلق للنار ولعذاب الأبد ؟ وكيف يكون رحمانا رحيمًا من يخلق الكافر في الكافر ويعذبه عليه ؟ وكيف يكون رحمانا رحيمًا من أمر بالإيمان ثم صد ومنع عنه ؟ وقالت الجبرية : أعظم أنواع النعمة والرحمة هو الإيمان فلو لم يكن الإيمان من الله بل كان من العبد لكان اسم الرحمن الرحيم بالعبد أولى منه بالله ، والله أعلم .

الفصل الرابع

في تفسير قوله مالك يوم الدين ، وفيه فوائد

الفائدة الأولى : قوله مالك يوم الدين ، أي : مالك يوم البعث والجزاء ، وتقريره أنه لا بد من الفرق بين المحسن والمسيء ، والمطيع والعاصي ، والموافق والمخالف ، وذلك لا يظهر إلا في يوم الجزاء كما قال تعالى (ليجزى الذين أساؤا بما عملوا ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى) وقال تعالى (أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار) وقال (ان الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى) واعلم أن من ساط الظالم على المظلوم ثم إنه لا ينتقم منه فذاك إما للجزء أو للجهل أو لكونه راضيا بذلك الظلم ، وهذه الصفات الثلاث على الله تعالى محال ، فوجب أن ينتقم للظالمين من الظالمين ، ولما لم يحصل هذا الإنتقام في دار الدنيا وجب أن يحصل في دار الآخرة بعد دار الدنيا ، وذلك هو المراد بقوله (مالك يوم الدين) وبقوله (فن يعمل مثقال ذرة خيرا يره - الآية) روى أنه يجاء برجل يوم القيامة فينظر في أحوال نفسه فلا يرى لنفسه حسنة البتة ، فيأتيه النداء ، يا فلان ادخل الجنة بعملك ، فيقول : إلهي ، ماذا عملت ؟ فيقول الله تعالى : ألسنت لما كنت نائمًا تقلبت من جنب إلى جنب ليلة كذا فقلت في خلال ذلك « الله » ثم غلبك النوم في الحال فنسيت

تفسير
مالك يوم الدين

ذلك ، أما أنا فلا تأخذنى سنة ولا نوم فما نسيت ذلك ، وأيضاً يؤق برجل وتوزن حسناته وسيئاته فتخفف حسناته فتأتيه بطاقة فتنتقل ميزانه فاذا فيها شهادة أن لا إله إلا الله فلا ينقل مع ذكر الله غيره .

واعلم أن الواجبات على قسمين : حقوق الله تعالى ، وحقوق العباد : أما حقوق الله تعالى فبناها على المسامحة لأنه تعالى غنى عن العالمين ، وأما حقوق العباد فهي التي يجب الاحتراز عنها .

روى أن أبا حنيفة رضى الله عنه كان له على بعض المجوس مال فذهب إلى داره ليطلبه به ، فلما وصل إلى باب داره وقع على نعله نجاسة ، فنفض نعله فارتفعت النجاسة عن نعله ووقعت على حائط دار المجوسى فتحير أبو حنيفة وقال : إن تركتها كان ذلك سبياً لقبح جدار هذا المجوسى ، وإن حككتها انحدر التراب من الحائط ، فدق الباب فخرجت الجارية فقال لها : قولى لمولائك ان أبا حنيفة بالباب ، نخرج اليه وظن أنه يطلبه بالمال ، فأخذ يعتذر ، فقال أبو حنيفة رضى الله عنه ، ههنا ما هو أولى ، وذكر قصة الجدار ، وأنه كيف السبيل إلى تطهيره فقال المجوسى : فأنا أبدأ بتطهير نفسى فأسلم فى الحال ، والنسكتة فيه أن أبا حنيفة لما احترز عن ظلم المجوسى فى ذلك القدر القليل من الظلم فلأجل تركه ذلك انتقل المجوسى من الكفر إلى الإيمان ، فمن احترز عن الظلم كيف يكون حاله عند الله تعالى .

الفائدة الثانية : اختلف القراء فى هذه الكلمة ، فمنهم من قرأ مالك يوم الدين . ومنهم من قرأ ملك يوم الدين . حجة من قرأ مالك وجوه : الأول : أن فيه حرفاً زائداً فكانت قراءته أكثر ثواباً . الثانى : أنه يحصل فى القيامة ملوك كثيرون ، أما المالك الحق ليوم الدين فليس إلا الله . الثالث : المالك قد يكون ملكاً وقد لا يكون كما أن الملك قد يكون مالكا وقد لا يكون فالملكية والمالكية قد تنفك كل واحدة منهما عن الأخرى إلا أن المالكية سبب لاطلاق التصرف ، والملكية ليست كذلك فكان المالك أولى . الرابع : ان الملك ملك للرعية ، والمالك مالك للعبيد ، والعبد أدون حالاً من الرعية ، فوجب أن يكون القهر فى المالكية أكثر منه فى الملكية ، فوجب أن يكون المالك أعلى حالاً من الملك . الخامس : أن الرعية يمكنهم إخراج أنفسهم عن كونهم رعية لذلك الملك باختيار أنفسهم ، أما المملوك فلا يمكنه إخراج نفسه عن كونه مملوكاً لذلك المالك باختيار نفسه ، فثبت أن القهر فى المالكية أكمل منه فى الملكية . السادس : أن الملك يجب عليه رعاية حال الرعية ، قال عليه الصلاة والسلام

وكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ، ولا يجب على الرعية خدمة الملك . أما المملوك فانه يجب عليه خدمة المالك وأن لا يستقل بأمر إلا بإذن مولاه ، حتى إنه لا يصح منه القضاء والامامة والشهادة وإذا نوى مولاه السفر يصير هو مسافرا ، وإن نوى مولاه الإقامة صار هو مقبلا ؛ فعلنا أن الانقياد والخضوع في المملوكية أتم منه في كونه رعية ، فهذه هي الوجوه الدالة على أن المالك أكمل من الملك .

وحجة من قال أن الملك أولى من المالك وجوه : الأول : أن كل واحد من أهل البلد يكون مالكا أما الملك لا يكون إلا أعظم الناس وأعلام فسكان الملك أشرف من الممالك . الثاني : أنهم أجمعوا على أن قوله تعالى (قل أعوذ برب الناس ملك الناس) لفظ الملك فيه متعين ، ولولا أن الملك أعلى حالا من المالك وإلا لم يتبين ، الثالث : الملك أولى لأنه أفصر ، والظاهر أنه يدرك من الزمان ما تذكر فيه هذه الكلمة بتمامها ، بخلاف المالك فإنها أطول ، فاحتمل أن لا يجرد من الزمان ما يتم فيه هذه الكلمة ، هكذا نقل عن أبي عمرو ، وأجاب الكسائي بأن قال : إنى أشرع في ذكر هذه الكلمة فإن لم أبلغها فقد بلغت حيث عزمت عليها ، نظيره في الشرعيات من نوى صوم الغد قبل غروب الشمس من اليوم في أيام رمضان لا يجزئه ، لأنه في هذا اليوم مشغول بصوم هذا اليوم ، فإذا نوى صوم الغد كان ذلك تطويلا للأمل ، أما إذا نوى بعد غروب الشمس فانه يجزئه ؛ لأنه وإن كان ذلك تطويلا للأمل إلا أنه خرج عن الصوم بسبب غروب الشمس ، ويجوز أن يموت في تلك الليلة ، فيقول : إن لم أبلغ إلى اليوم فلا أقل من أكون على عزم الصوم ، كذا ههنا يشرع في ذكر قوله مالك فان تممها فذاك وإن لم يقدر على اتمامها كان عازما على الاتمام وهو المراد .

ثم نقول : انه يتفرع على كونه ملكا أحكام ، وعلى كونه مالكا أحكام آخر .
أما الأحكام المنفرعة على كونه ملكا فوجوه : الأول : ان السياسات على أربعة أقسام سياسة الملاك ؛ وسياسة الملوك ، وسياسة الملائكة ، وسياسة ملك الملوك ؛ فسياسة الملوك أقوى من سياسة الملاك ؛ لأنه لو اجتمع عالم من المالكين فانهم لا يقاومون ملكا واحدا ، الا ترى ان السيد لا يملك إقامة الحد على مملوكه عند أبي حنيفة وأجمعوا على أن الملك يملك إقامة الحدود على الناس ، وأما سياسة الملائكة فهي فوق سياسات الملوك ؛ لأن عالمنا من اكابر الملوك لا يمكنهم دفع سياسة ملك واحد ، وأما سياسة ملك الملوك فانها فوق سياسات الملائكة ، ألا ترى إلى قوله تعالى (يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون إلا

من أذن له الرحمن وقال صوبا) وقوله (تعالى من ذا الذي يشفع عنده إلا بأذنه) وقال في صفة الملائكة (ولا يشفعون إلا لمن ارتضى) فيا أيها الملوك لا تغفروا بما لكم من المال والملك فانكم أسراء في قبضة قدرة مالك يوم الدين ويا أيها الرعية إذا كنتم تخافون سياسة الملك أفما تخافون سياسة ملك الملوك الذي هو مالك يوم الدين .

الحكم الثاني : من أحكام كونه تعالى ملكا أنه ملك لا يشبه سائر الملوك لأنهم إن تصدقوا بشيء انتقص ملكهم ، وقلت خزائهم ؛ أما الحق سبحانه وتعالى فملكه لا ينتقص بالعطاء والاحسان ، بل يزداد . بيانه أنه تعالى إذا أعطاك ولدا واحدا لم يتوجه حكمه إلا على ذلك الولد الواحد ، أما لو أعطاك عشرة من الأولاد كان حكمه وتكليفه لازما على الكل ، فثبت أنه تعالى كلما كان أكثر عطاء كان أوسع ملكا . الحكم الثالث : من أحكام كونه ملكا كمال الرحمة ، والدليل عليه آيات : إحداها : ما ذكر في هذه السورة من كونه ربا رحمانا رحيفا وثانها : قوله تعالى (هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم) ثم قال بعده (هو الله الذي لا إله إلا هو الملك) ثم ذكر بعده كونه قدوسا عن الظلم والجور ، ثم ذكر بعده كونه سلاما ، وهو الذي سلم عباده من ظلمه وجوره ، ثم ذكر بعده كونه مؤمنا ، وهو الذي يؤمن عبده عن جوره وظلمه ، فثبت أن كونه ملكا لا يتم إلا مع كمال الرحمة . وثالثها : قوله تعالى (الملك يومئذ الحق الرحمن) لما أثبت لنفسه الملك أردفه بأن وصف نفسه بكونه رحمانا ، يعنى إن كان ثبوت الملك له في ذلك اليوم يدل على كمال القهر ، فسكونه رحمانا يدل على زوال الخوف وحصول الرحمة . ورابعها : قوله تعالى (قل أعوذ برب الناس) فذكر أولا كونه ربا للناس ثم أردفه بـكـونه ملكا للناس ، وهذه الآيات دالة على أن الملك لا يحسن ولا يكمل إلا مع الاحسان والرحمة ، فيا أيها الملوك اسمعوا هذه الآيات وارحموا هؤلاء المساكين ولا تطلبوا مرتبة زائدة في الملك على ملك الله تعالى . الحكم الرابع : للملك أنه يجب على الرعية طاعته فان خالفوه ولم يطيعوه وقع المهرج والمرج في العالم وحصل الاضطراب والتشويش ودعا ذلك إلى تخريب العالم وفناء الخلق ، فلما شاهدتم أن مخالفة الملك المجازى تفضي آخر الأمر إلى تخريب العالم وفناء الخلق فانظروا إلى مخالفة ملك الملوك كيف يكون تأثيرها في زوال المصالح وحصول المفاسد ؟ وتسام تقريره أنه تعالى بين أن الكفر سبب لخراب العالم ، قال تعالى (تسكاد السموات ينفطرن منه وتتشق الأرض وتخر الجبال هذا أن دعوا للرحمن ولدا) وبين أن طاعته سبب للمصالح قال تعالى (وأمر أهلك بالصلاة

واضطرب عليها لا نسألك رزقا نحن نرزقك والعاقبة للمتقوى) فيا أيها الرعية كونوا مطيعين
للملوككم ، ويا أيها الملوك كونوا مطيعين لملك الملوك حتى تنظم مصالح العالم . الحكم الخامس :
أنه لما وصف نفسه بكونه ملكا ليوم الدين أظهر للعالمين كمال عدله فقال (وما ربك بظلام للعبيد)
ثم بين كيفية العدل فقال (ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا) فظهر بهذا ان
كونه ملكا حقا ليوم الدين إنما يظهر بسبب العدل ، فان كان الملك المجازى عادلا كان ملكا حقا
وإلا كان ملكا باطلا فان كان ملكا عادلا حقا حصل من بركة عدله الخير والراحة في العالم وان
كان ملكا ظلما ارتفع الخير من العالم .

يروى أن أنوشروان خرج إلى الصيد يوما ، وأوغل في الركض ، وانقطع عن عمركه
واستولى العطش عليه ، ووصل إلى بستان ، فلما دخل ذلك البستان رأى أشجار الرمان فقال
لصبي حضر في ذلك البستان : أعطني رمانة واحدة ، فأعطاه رمانة فشقها وأخرج حبها وعصرها
فخرج منه ماء كثير فشربه ، وأعجبه ذلك الرمان فعزم على أن يأخذ ذلك البستان من مالكه ثم
قال لذلك الصبي : أعطني رمانة أخرى ، فأعطاه فعصرها فخرج منها ماء قليل فشربه فوجده عفا
مؤذيا ، فقال : أيها الصبي لم صار الرمان هكذا ؟ فقال الصبي : لعل ملك البلد عزم على الظلم ،
فلأجل شؤم ظله صار الرمان هكذا ، فتاب أنوشروان في قلبه عن ذلك الظلم ، وقال لذلك الصبي :
أعطني رمانة أخرى ، فأعطاه فعصرها فوجدها أطيب من الرمانة الأولى ، فقال للصبي : لم بدلت
هذه الحالة ؟ فقال الصبي : لعل ملك البلد تاب عن ظله ، فلما سمع أنوشروان هذه القصة من ذلك
الصبي وكان مطابقة لأحوال قلبه تاب بالكلية عن الظلم ، فلا جرم بقى اسمه مخلداً في الدنيا
بالعدل ، حتى إن من الناس من يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : ولدت في زمن
الملك العادل .

أما الأحكام المفرعة على كونه مالكا فهي أربعة : الحكم الأول : قراءة المالك أرجى من
قراءة الملك ؛ لأن أقصى ما يرجى من الملك العدل والانصاف وأن ينجو الإنسان منه رأسا
برأس ، أما المالك فالعبد يطلب منه الكسوة والطعام والرحمة والتزينة فكانه تعالى يقول :
أنا مالكمكم فعلى طعامكم وثيابكم وثوابكم وجنتكم . الحكم الثاني : المالك وان كان أغنى من
المالك غير أن المالك يطمع فيك والمالك أنت تطمع فيه ، وليدت لنا طاعات ولا خيرات
فلا يريد أن يطلب منا يوم القيامة أنواع الخيرات والطاعات ، بل يريد أن نطلب منه يوم
القيامة الصفح والمغفرة واعطاء الجنة بمجرد الفضل ، ولهذا السبب قال الكسائي : اقرأ مالك

يوم الدين ؛ لأن هذه القراءة هي الدالة على الفضل الكثير والرحمة الواسعة . الحكم الثالث : أن الملك إذا عرض عليه العسكر لم يقبل إلا من كان قوى البدن صحيح المزاج ، أما من كان مريضا فإنه يردده ولا يعطيه شيئا من الواجب ، أما المالك إذا كان له عبد فإن مرض عاجله وان ضعف أعانه وان وقع في بلاء خلصه ، فالقراءة بلفظ المالك أوفق للمذنبين والمساكين . الحكم الرابع : الملك له هبة وسياسية ، والمالك له رافة ورحمة ، واحتياجنا إلى الرافة والرحمة أشد من احتياجنا إلى الهبة والسياسة .

الفائدة الثالثة : الملك عبارة عن القدرة ، فكونه مالكا وملكاً عبارة عن القدرة ، ههنا بحث : وهو أنه تعالى اما أن يكون ملكا للوجودات أو للعدومات ، والأول باطل ، لأن إيجاد الموجودات محال فلا قدرة لله على الموجودات إلا بالاعدام ، وعلى هذا التقرير فلا مالكا إلا للعدم ، والثاني باطل أيضا ؛ لأنه يقتضى أن تكون قدرته وملكه على العدم ويلزم أن يقال : إنه ليس لله في الموجودات مالكية ولا ملك وهذا بعيد .

والجواب ان الله تعالى مالكا للموجودات ، وملكها ، بمعنى أنه تعالى قادر على نقلها من الوجود إلى العدم ، أو بمعنى أنه قادر على نقلها من صفة إلى صفة ، وهذه القدرة ليست إلا لله تعالى ، فالمالك الحق هو الله سبحانه وتعالى ، إذا عرفت أنه الملك الحق فنقول : إنه الملك ليوم الدين وذلك لأن القدرة على احياء الخلق بعد موتهم ليست إلا لله ، والعلم بتلك الاجزاء المتفرقة من أبدان الناس ليس إلا لله ، فاذا كان الحشر والنشر والبعث والقيامة لا يتأتى إلا بعلم متعاق بجميع المعلومات وقدرة متعلقة بجميع الممكنات ، ثبت أنه لا مالكا ليوم الدين إلا الله ، وتتمام الكلام في هذا الفصل متعلق بمسئلة الحشر والنشر .

فان قيل : إن المالك لا يكون مالكا للشيء إلا إذا كان المملوك موجودا ، والقيامة غير موجودة في الحال ، فلا يكون الله مالكا ليوم الدين ، بل الواجب أن يقال : مالكا ليوم الدين ، بدليل أنه لو قال : أنا قاتل زيد ، فهذا لإقرار ، ولو قال أنا قاتل زيدا بالتثوين كان تهديدا ووعيدا .

قلنا : الحق ما ذكرتم ، إلا أن قيام القيامة لما كان أمرا حقا لا يجوز الاخلال في الحكمة جمل وجود القيامة كالامر القائم في الحال الحاصل في الحال ، وأيضا من مات فقد قامت قيامته فكانت القيامة حاصلة في الحال فزال السؤال .

الفائدة الرابعة : أنه تعالى ذكر في هذه السورة من أسماء نفسه خمسة : الله ، والرب ، والرحمن

والرحيم ، والمالك . والسبب فيه كأنه يقول : خلقتك أولافأنا إله . ثم ربيتك بوجوه النعم فأنا رب ، ثم عصيت فسترت عليك فأنا رحمن ؛ ثم تبت فغفرت لك فأنا رحيم ، ثم لا بد من إيصال الجزاء إليك فأنا مالك يوم الدين .

فإن قيل : إنه تعالى ذكر الرحمن الرحيم في التسمية مرة واحدة ، وفي السورة مرة ثانية فالتكرير فيها حاصل وغير حاصل في الأسماء الثلاثة فما الحكمة ؟

قلنا : التقدير كأنه قيل : اذكر أنى إله ورب مرة واحدة ، واذكر أنى رحمن رحيم مرتين لتعلم أن العناية بالرحمة أكثر منها بسائر الأمور ، ثم لما بين الرحمة المضاعفة فكانه قال : لا تغتروا بذلك فإنى مالك يوم الدين ، ونظيره قوله تعالى (غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذى الطول) .

الفائدة الخامسة : قالت القدرية : إن كان خالق أعمال العباد هو الله امتنع القول بالثواب والعقاب والجزاء ؛ لأن ثواب الرجل على ما لم يعمله عبث ، وعقابه على ما لم يعمله ظلم ، وعلى هذا التقدير فيبطل كونه مالكا ليوم الدين ، وقالت الجبرية : لو لم تكن أعمال العباد بتقدير الله وترجيحه لم يكن مالكا لها ، ولما أجمع المسلمون على كونه مالكا للعباد ولاعمالهم ؛ علينا أنه خالق لها مقدر لها ، والله أعلم .

الفصل الخامس

في تفسير قوله إياك نعبد وإياك نستعين ، وفيه فوائد

الفائدة الأولى : العبادة عبارة عن الفعل الذى يؤتى به لغرض تعظيم الغير ، وهو مأخوذ من قولهم : طريق معبد ، أى مذلل ، واعلم أن قولك إياك نعبد معناه لا أعبد أحد سواك ، والذى يدل على هذا الحصر وجوه : الأول : أن العبادة عبارة عن نهاية التعظيم ، وهى لا تليق إلا بمن صدر عنه غاية الانعام ، وأعظم وجوه الانعام الحياة التى تفيد المسكنة من الانتفاع وخلق المنتفع به ، فالمرتبة الأولى — وهى الحياة التى تفيد المسكنة من الانتفاع — وإليها الإشارة بقوله تعالى (وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا) وقوله (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم — الآية) والمرتبة الثانية — وهى خلق المنتفع به — وإليها الإشارة بقوله تعالى (هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا) ولما كانت المصالح الحاصلة فى هذا العالم السفلى إنما

معنى قوله
(إياك نعبد
وإياك نستعين

تنظم بالحركات الفلكية على سبيل إجراء العادة لا جرم أتبعه بقوله (ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم) فثبت بما ذكرنا أن كل النعم حاصل بإيجاد الله تعالى ، فوجب أن لا تحسن العبادة إلا لله تعالى ، فهذا المعنى قال إياك نعبد ، فإن قوله إياك نعبد يفيد الحصر . الوجه الثاني : في دلائل هذا الحصر والتعيين : وذلك لأنه تعالى سمي نفسه ههنا بخمسة أسماء : الله ، والرب ، والرحمن ، والرحيم ، ومالك يوم الدين ، وللعبد أحوال ثلاثة الماضى والحاضر ، والمستقبل : أما الماضى فقد كان معدوما محضاً كما قال تعالى (وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً) وكان ميتاً فأحياه الله تعالى كما قال (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم) وكان جاهلاً فعلمه الله كما قال (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة) والعبد إنما انتقل من العدم إلى الوجود ومن الموت إلى الحياة ومن العجز إلى القدرة ومن الجهل إلى العلم لأجل أن الله تعالى كان قديماً أزلياً ، فقدرته الأزلية وعلمه الأزلى أحده ونقله من العدم إلى الوجود فهو له لهذا المعنى ، وأما الحال الحاضرة للعبد فحاجته شديدة لأنه كلما كان معدوماً كان محتاجاً إلى الرب الرحمن الرحيم ، أما لما دخل في الوجوه انفتحت عليه أبواب الحاجات وحصلت عنده أسباب الضرورات ، فقال الله تعالى : أنا إله لأجل أنى أخرجتك من العدم إلى الوجود ، أما بعد أن أصرت موجوداً فقد كثرت حاجاتك إلى فأنا رب رحمن رحيم ، وأما الحال المستقبلية للعبد فهي حال ما بعد الموت والصفة المتعلقة بتلك الحالة هي قوله مالك يوم الدين ، فصارت هذه الصفات الخمس من صفات الله تعالى متعلقة بهذه الأحوال الثلاثة للعبد فظهر أن جميع مصالح العبد في الماضى والحاضر والمستقبل لا يتم ولا يكمل إلا بالله وفضله وإحسانه ، فلما كان الأمر كذلك وجب أن لا يشتغل العبد بعبادة شيء إلا بعبادة الله تعالى ، فلا جرم قال العبد إياك نعبد وإياك نستعين على سبيل الحصر . الوجه الثالث : في دليل هذا الحصر ، وهو أنه قد دل الدليل القاطع على وجوب كونه تعالى قادراً عالماً محسناً جواداً كريماً حلماً ، وأما كون غيره كذلك فمشكوك فيه ؛ لأنه لا أثر يضاف إلى الطبع والفلك والكواكب والعقل والنفس إلا ويحتمل اضافته إلى قدرة الله تعالى ، ومع هذا الاحتمال صار ذلك الانتساب مشكوكاً فيه ، فثبت أن العلم بكون الإله تعالى معبوداً للخلق أمر يقينى ، وأما كون غيره معبوداً للخلق فهو أمر مشكوك فيه ، والآن باليقين أولى من الآن بالشك ، فوجب طرح المشكوك والآن بالمعلوم وعلى هذا لا معبود إلا الله تعالى فلماذا المعنى قال إياك نعبد وإياك نستعين . الوجه الرابع : أن العبودية ذلة وهانة إلا

أنه كلما كان المولى أشرف وأعلى كانت العبودية به أهنأ وأمرأ ، ولما كان الله تعالى أشرف الموجودات وأعلاها فكانت عبوديته أولى من عبودية غيره ، وأيضا قدرة الله تعالى أعلى من قدرة غيره وعلمه أكمل من علم غيره وجوده أفضل من جوده غيره ، فوجب القطع بأن عبوديته أولى من عبودية غيره ، فالهنا السبب قال إياك نعبد وإياك نستعين . الوجه الخامس : أن كل ما سوى الواجب لذاته يكون ممكننا لذاته وكل ما كان ممكننا لذاته كان محتاجا فقيرا والمحتاج مشغول بحاجة نفسه فلا يمكنه القيام بدفع الحاجة عن الغير ، والشئ مالم يكن غنيا في ذاته لم يقدر على دفع الحاجة عن غيره والغنى لذاته هو الله تعالى فدافع الحاجات هو الله تعالى ، فستحق العبادات هو الله تعالى ، فللهذا السبب قال إياك نعبد وإياك نستعين . الوجه السادس : استحقاق العبادة يستدعي قدرة الله تعالى بأن يمسك سماء بلا علاقة ، وأرضا بلا دعامة ، ويسير الشمس والقمر ، ويسكن القطبين ، ويخرج من السحاب تارة النار وهو البرق ، وتارة الهوام وهي الريح ، وتارة الماء وهو المطر ، وأما في الأرض فتارة يخرج الماء من الحجر وهو ظاهر ، وتارة يخرج الحجر من الماء وهو الجمد ، ثم جعل في الأرض أجساما مقيمة لا تسافر وهي الجبال ؛ وأجساما مسافرة لا تقيم وهي الأنهار ، وخسف بقارون فجعل الأرض فرقه ، ورفع محمدا عليه الصلاة والسلام فجعل قاب قوسين تحته ، وجعل الماء ناراً على قوم فرعون فأدخلوا نارا ، وجعل النار بردا وسلاما على إبراهيم ، ورفع موسى فوق الطور ، وقال له (اخلع نعليك) ورفع الطور على موسى وقومه (ورفعنا فوقكم الطور) وغرق الدنيا من التور اليابسة لقوله (وفار التور) وجعل البحر يبسا لموسى عليه السلام ، فمن كانت قدرته هكذا كيف يسوى في العبادة بينه وبين غيره من الجمادات أو النباتات أو الحيوان أو الإنسان أو الفلك أو الملك ، فإن التسوية بين الناقص والكامل والحسيس والنفيس تدل على الجهل والسفه .

الفائدة الثانية : قوله إياك نعبد يدل على أنه لا معبود إلا الله ، ومتى كان الأمر كذلك ثبت أنه لا إله إلا الله ، فقوله (إياك نعبد وإياك نستعين) يدل على التوحيد المحض واعلم أن المشركين طوائف ، وذلك لأن كل من اتخذ شريكا لله فذلك الشريك إما أن يكون جسما وإما أن لا يكون ، أما الذين اتخذوا شريكا جسمانيا فذلك الشريك إما أن يكون من الأجسام السفلية أو من الأجسام العلوية ، أما الذين اتخذوا الشركاء من الأجسام السفلية فذلك الجسم إما أن يكون مركبا أو بسيطا ، أما المركب فإما أن يكون من المعادن أو من النبات أو من الحيوان أو من الإنسان ، أما الذين اتخذوا الشركاء من الأجسام المعدنية فهم الذين يتخذون الأصنام إما من الأحجار أو من الذهب أو من الفضة ويعبدونها ، وأما الذين

اتخذوا الشركاء من الأجسام النباتية فهم الذين اتخذوا شجرة معينة معبودا لأنفسهم ، وأما الذين اتخذوا الشركاء من الحيوان فهم الذين اتخذوا العجل معبودا لأنفسهم ، وأما الذين اتخذوا الشركاء من الناس فهم الذين قالوا عزير ابن الله والمسيح ابن الله ، وأما الذين اتخذوا الشركاء من الأجسام البسيطة فهم الذين يعبدون النار وهم المجوس ، وأما الذين اتخذوا الشركاء من الأجسام العلوية فهم الذين يعبدون الشمس والقمر وسائر الكواكب ويضيفون السعادة والنحوسة إليها وهم الصابئة وأكثر المنجمين ، وأما الذين اتخذوا الشركاء لله من غير الأجسام فهم أيضا طوائف : الطائفة الأولى : الذين قالوا مدبر العالم هو النور والظلمة ، وهؤلاء هم المانوية والثنوية . والطائفة الثانية : هم الذين قالوا الملائكة عبارة عن الأرواح الفلكية ولكل إنليم روح معين من الأرواح الفلكية يدبره ولكل نوع من أنواع هذا العالم روح فلكي يدبره ويتخذون لتلك الأرواح صوراً وتمائيل ويعبدونها وهؤلاء هم عبدة الملائكة ؛ والطائفة الثالثة : الذين قالوا للعالم إلهان : أحدهما خير ، والآخر شرير ، وقالوا : مدبر هذا العالم هو الله تعالى وإبليس ، وهما أخوان ، فكل ما في العالم من الخيرات فهو من الله وكل ما فيه من الشر فهو من إبليس .

إذا عرفت هذه التفاصيل فنقول : كل من اتخذ الله شريكاً فإنه لا بد وأن يكون مقدماً على عبادة ذلك الشريك من بعض الوجوه ، إما طلباً لنفعه أو هرباً من ضرره ، وأما الذين اصروا على التوحيد وأبطلوا القول بالشركاء والأضداد ولم يعبدوا إلا الله ولم يفتتوا إلى غير الله فكان رجالاً هم من الله وخوفهم من الله ورغبتهم في الله ورهبتهم من الله فلا جرم لم يعبدوا إلا الله ولم يستعينوا إلا بالله ؛ فلماذا قالوا إياك نعبد وإياك نستعين ، فكان قوله إياك نعبد وإياك نستعين قائماً مقام قوله لا إله إلا الله .

واعلم أن الذكر المشهور هو أن تقول سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ، وقد دللنا على أن قولنا الحمد لله يدخل فيه معنى قولنا سبحان الله لأن قوله سبحان الله يدل على كونه كاملاً تاماً في ذاته ، وقوله الحمد لله يدل على كونه مكملًا متممًا لغيره ، والشئ لا يكون مكملًا متممًا لغيره إلا إذا كان قبل ذلك تاماً كاملاً في ذاته ، ثبت أن قولنا الحمد لله دخل فيه معنى قولنا سبحان الله ولما قال الحمد لله فثبت جميع أنواع الحمد ذكر ما يجرى مجرى الدالة لإثبات جميع أنواع الحمد لله ، فوصفه بالصفات الخمس وهي التي لأجلها تتم مصالح العبد في الأوقات الثلاثة على ما بيناه ، ولما بين ذلك ثبت صحة قولنا سبحان الله والحمد لله ثم ذكر بعده قوله إياك نعبد ، وقد دللنا على أنه قائم مقام لا إله إلا الله ثم ذكر قوله

وإياك نستعين ، ومعناه أن الله تعالى أعلى وأجل وأكبر من أن يتم مقصود من المقاصد وغرض من الأغراض إلا بأعانته وتوفيقه وإحسانه ، وهذا هو المراد من قولنا ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ، ثبت أن سورة الفاتحة من أولها إلى آخرها منطبقة على ذلك الذكر ، وآيات هذه السورة جارية مجرى الشرح والتفصيل للتراتب الخمس المذكورة في ذلك الذكر .

الفائدة الثالثة : قال إياك نعبد ، فقدم قوله إياك على قوله نعبد ولم يقل نعبدك ، وفيه وجوه : أحدها : أنه تعالى قدم ذكر نفسه ليتنبه العابد على أن المعبود هو الله الحق ، فلا يتكاسل في التعميم ولا يلتفت يمينا وشمالا ؛ يحكى أن واحدا من المصارعين الاستاذين صارع رستاقيا جلفا فصرع الرستاقى ذلك الاستاذ مرارا فقبل للرستاقى : انه فلان الاستاذ ، فانصرع في الحال منه ، وما ذاك إلا لاحتشامه منه ، فكذا ههنا : عرفه ذاته أولا حتى تحصل العبادة مع الحشمة فلا تبرز بالغبلة . وثانيها : أنه إن ثقلت عليك الطاعات وصعبت عليك العبادات من القيام والركوع والسجود فاذكر أولا قوله إياك نعبد لتذكرني وتحضر في قلبك معرفتي ، فاذا ذكرت جلالى وعظمتى وعزتى وعلمت أنى مولاك وأنتك عبدى سهلت عليك تلك العبادات ، ومثاله أن من أراد حمل الجسم الثقيل تناول قبل ذلك ما يزيد قوة وشدة ، فالعبد لما أراد حمل التكليف الشاقة الشديدة تناول أولا معجون معرفة الربوبية من بستوقة قوله إياك حتى يقوى على حمل نقل العبودية ، ومثال آخر وهو أن العاشق الذى يضرب لأجل معشوقه فى حضرة معشوقه يسهل عليه ذلك الضرب ، فكذا ههنا : إذا شاهد جمال إياك سهل عليه تحمل نقل العبودية . وثالثها : قال الله تعالى (ان الذين اتقوا إذا مسهم طيف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون) فالنفس إذا مسها طائف من الشيطان من الكسل والغبلة والبطالة تذكروا حضرة جلال الله من مشرق قوله إياك نعبد فيصرون مبصرين مستعدين لأداء العبادات والطاعات . ورابعها : أنك إذا قلت نعبدك فبدأت أولا بذكر عبادة نفسك ولم تذكر أن تلك العبادة لمن ، فيحتمل ان إبليس يقول هذه العبادة للأصنام أو للأجسام أو للشمس أو القمر ، أما إذا غيرت هذا الترتيب وقلت أولا إياك ثم قلت ثانيا نعبدك كان قولك أولا إياك صريحا بأن المقصود والمعبود هو الله تعالى ، فكان هذا أبلغ فى التوحيد وأبعد عن احتمال الشرك . وخامسها : وهو أن القديم الواجب لذاته متقدم فى الوجود على المحدث الممكن لذاته ، فوجب أن يكون ذكره متقدما على جميع الأذكار ؛ فلهذا السبب قدم قوله إياك على قوله نعبد ليكون ذكر الحق متقدما على ذكر الخلق . وسادسها : قال بعض المحققين : من كان نظره فى وقت النعمة إلى المنعم لا إلى

النعمة كان نظره في وقت البلاء إلى المبتلى لا إلى البلاء ، وحينئذ يكون غرقا في كل الأحوال في معرفة الحق سبحانه ، وكل من كان كذلك كان أبدا في أعلى مراتب السعادات ، أما من كان نظره في وقت النعمة إلى النعمة لا إلى المنعم كان نظره في وقت البلاء إلى البلاء لا إلى المبتلى فكان غرقا في كل الأوقات في الاشتغال بغير الله ، فكان أبدا في الشقاوة ، لأن في وقت وجدان النعمة يكون خائفا من زوالها فكان في العذاب وفي وقت فوات النعمة كان مبتلى بالخزي والنكال فكان في محض السلاسل والأغلال ، ولهذا التحقيق قال لامة موسى : اذكروا نعمتي ، وقال لامة محمد عليه السلام : اذكروني أذكركم ، إذا عرفت هذا فنقول : إنما قدم قوله إياك على قوله نعبد ليكون مستغرقا في مشاهدة نور جلال إياك ، ومتى كان الأمر كذلك كان في وقت أداء العبادة مستقرا في عين الفردوس ، كما قال تعالى : لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت له سمعا وبصرا . وسابعا : لو قيل نعبدك لم يفد نبي عبادتهم لغيره ، لأنه لا امتناع في أن يعبدوا الله ويعبدوا غير الله كما هو دأب المشركين ، أما لما قال إياك نعبد أفاد أنهم يعبدونه ولا يعبدون غير الله . وثامنا : أن هذه النون نون العظمة ، فكأنه قيل له متى كنت خارج الصلاة فلا تقل نحن ولو كنت في ألف ألف من العبيد ، أما لما اشتغلت بالصلاة وأظهرت العبودية لنا فقل نعبد ليظهر للكل أن كل من كان عبدا لنا كان ملك الدنيا والآخرة . وتاسعا : لو قال إياك أعبد لكان ذلك تكبرا ومعناه اني أنا العابد أما لما قال إياك نعبد كان معناه اني واحد من عبيدك ، فالأول تكبر ، والثاني تواضع ، ومن تواضع لله رفعه الله ، ومن تكبر وضعه الله .

فان قال قائل : جميع ما ذكرتم قائم في قوله الحمد لله مع أنه قدم فيه ذكر الحمد على ذكر الله فالجواب أن قوله الحمد يحتمل أن يكون لله ولغير الله فإذا قلت لله فقد تقييد الحمد بأن يكون لله ، أما لو قدم قوله «نعبد» احتمل أن يكون لله واحتمل أن يكون لغير الله وذلك كفر ، والنسبة أن الحمد لما جاز لغير الله في ظاهر الأمر كما جاز لله ، لاجرم حسن تقدم الحمد أما ههنا فالعبادة لما لم تجز لغير الله لاجرم قدم قوله إياك على نعبد ، فتعين الصبر للعبادة فلا يبي في الكلام احتمال أن تقع العبادة لغير الله .

الفائدة الرابعة : لقائل أن يقول : النون في قوله نعبد اما أن تكون نون الجمع أو نون التعظيم ، والأول باطل ، لأن الشخص الواحد لا يكون جمعا ، والثاني باطل لأن عند أداء العبادة ، فالاتباع بالإنسان أن يذكر نفسه بالعجز والذلة لا بالعظمة والرفعة .

واعلم أنه يمكن الجواب عنه من وجوه ، كل واحد من تلك الوجوه يدل على حكمة بالغة : فالوجه الأول : أن المراد من هذه التون نون الجمع وهو تنبيه على أن الأولى بالإنسان أن يؤدي الصلاة بالجماعة ، واعلم أن فائدة الصلاة بالجماعة معلومة في موضعها ، ويدل عليه قوله عليه السلام : التكبيرة الأولى في صلاة الجماعة خير من الدنيا وما فيها ، ثم يقول : ان الإنسان لو أكل الثوم أو البصل فليس له أن يحضر الجماعة لئلا يتأذى منه انسان فكانه تعالى يقول : هذه الطاعة التي لها هذا الثواب العظيم لا يبي ثوابها بأن يتأذى واحد من المسلمين برائحة الثوم والبصل ، فاذا كان هذا الثواب لا يبي بذلك فكيف يبي بإيذاء المسلم وكيف يبي بالنيمة والغيبة والسعاية .

الوجه الثاني : أن الرجل إذا كان يصلي بالجماعة فيقول نعبد ، والمراد منه ذلك الجمع ، وان كان يصلي وحده كان المراد اني أعبدك والملائكة معي في العبادة . فكان المراد بقوله نعبد هو وجميع الملائكة الذين يعبدون الله .

الوجه الثالث : أن المؤمنين اخوة فلو قال إياك أعبد لكان قد ذكر عبادة نفسه ولم يذكر عبادة غيره ، أما لما قال إياك نعبد كان قد ذكر عبادة نفسه وعبادة جميع المؤمنين شرقا وغربا فكانه سعى في إصلاح مهمات سائر المؤمنين ، وإذا فعل ذلك قضى الله مهماته لقوله عليه السلام من قضى مسلم حاجة قضى الله له جميع حاجاته .

الوجه الرابع : كانه تعالى قال للعبد لما أنثيت علينا بقولك الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين وفوضت الينا جميع محامد الدنيا والآخرة فقد عظم قدرك عندنا وتمكنت منزلتك في حضرتنا ، فلا تقتصر على إصلاح مهماتك وحدك ، ولكن أصلح حوائج جميع المسلمين فقل إياك نعبد وإياك نستعين .

الوجه الخامس : كأن العبد يقول : إلهي ما بلغت عبادتي إلى حيث أستحق أن أذكرها وحدها : لأنها مزوجة بجهات التقصير ، ولكني أخطأها بعبادات جميع العابدين ، وأذكر الكل بعبارة واحدة وأقول إياك نعبد .

وهنا مسألة شرعية ، وهي أن الرجل إذا باع من غيره عشرة من العبيد فالمشترى إما أن يقبل الكل ، أو لا يقبل واحدا منها ، وليس له أن يقبل البعض دون البعض في تلك الصفقة فكذا هنا إذا قال العبد إياك نعبد فقد عرض على حضرة الله جميع عبادات العابدين ، فلا يليق بكرمه أن يميز البعض عن البعض ويقبل البعض دون البعض ، فاما أن يرد الكل وهو غير

جائر لأن قوله إياك نعبد دخل فيه عبادات الملائكة وعبادات الأنبياء والأولياء ، ولما أن يقبل السكّل ، وحينئذ تصير عبادة هذا القائل مقبولة ببركة قبول عبادة غيره ، والتقدير كأن العبد يقول : إلهي إن لم تسكن عبادتي مقبولة فلا تردني لأنني لست بوحيد في هذه العبادة بل نحن كثيرون فإن لم أستحق الإجابة والقبول فانشفع إليك بعبادات سائر المتعبدين فأجبنى .

الفائدة الخامسة : اعلم أن من عرف فوائد العبادة طاب له الاشتغال بها ؛ ونقل عليه الاشتغال بغيرها ، وبيانه من وجوه : الأول أن السكّل محبوب بالذات ، وأكمل أحوال الإنسان وأقواها في كونها سعادة اشتغاله بعبادة الله ، فانه يستنير قلبه بنور الإلهية ، ويتشرف لسانه بشرف الذكر والقراءة ، وتتجمل أعضاؤه بجمال خدمة الله ، وهذه الأحوال أشرف المراتب الإنسانية والدرجات البشرية ، فإذا كان حصول هذه الأحوال أعظم السعادات الإنسانية في الحال ، وهي موجبة أيضا لاكمل السعادات في الزمان المستقبل ، فمن وقف على هذه الأحوال زال عنه نقل الطاعات وعظمت حلاوتها في قلبه . الثاني : أن العبادة أمانة بدليل قوله تعالى (انعرضنا الأمانة على السموات - الآية) وأداء الأمانة واجب عقلا وشرعا ، بدليل قوله (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها) وأداء الأمانة صفة من صفات السكّل محبوبة بالذات ؛ ولأن أداء الأمانة من أحد الجانبين سبب لأداء الأمانة من الجانب الثاني ؛ قال بعض الصحابة : رأيت أعرابيا أتى باب المسجد فنزل عن ناقته وتركها ودخل المسجد وصلى بالسكينة والوقار ودعا بما شاء ، فتمجبتنا ، فلما خرج لم يجد ناقته فقال : إلهي أديت أمانتك فأين أمانتي ؟ قال الراوي فزدنا تعجبا ، فلم يمكث حتى جاء رجل على ناقته وقد قطع يده وسلم الناقة إليه ، والنسكته أنه لما حفظ أمانة الله حفظ الله أمانته ، وهو المراد من قوله عليه السلام لابن عباس : يا غلام احفظ الله في الخلوأ يحفظك في الغلوات .

الثالث : أن الاشتغال بالعبادة انتقال من عالم الغرور إلى عالم السرور ، ومن الاشتغال بالخلق إلى حضرة الحق ، وذلك يوجب كمال اللذة والبهجة : يحكي عن أبي حنيفة أن حية سقطت من السقف ، وتفرق الناس ، وكان أبو حنيفة في الصلاة ولم يشعر بها ، ووقعت الأكلة في بعض أعضاء عروة بن الزبير ، واحتاجوا إلى قطع ذلك العضو ، فلما شرع في الصلاة قطعوا منه ذلك العضو فلم يشعر عروة بذلك القطع ، وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان حين يشرع في الصلاة كانوا يسمعون من صدره ، أزيزا كأزيز المرجل ، ومن استبعد هذا فليقرأ قوله تعالى (فلما رأينه أكبرنه وقطعن أيديهن) فإن النسوة لما غلب على قلوبهن جمال يوسف

عليه السلام وصلت تلك الغلبة إلى حيث قطعن أيديهن وما شعرن بذلك ، فإذا جاز هذا في حق البشر فلأن يجوز عند استيلاء عظمة الله على القلب أولى ، ولأن من دخل على ملك مهيب فرمما مر به أبواه وبنوه وهو ينظر إليهم ولا يعرفهم لأجل أن استيلاء هيبه ذلك الملك تمنع القلب عن الشعور بهم ، فإذا جاز هذا في حق ملك مخلوق مجازى فلأن يجوز في حق خالق العالم أولى .

ثم قال أهل التحقيق : العبادة لها ثلاث درجات : الدرجة الأولى : أن يعبد الله طمعا في الثواب أو هربا من العقاب ، وهذا هو المسمى بالعبادة ، وهذه الدرجة نازلة ساقطة جدا ، لأن معبوده في الحقيقة هو ذلك الثواب ، وقد جعل الحق وسيلة إلى نيل المطلوب ، ومن جعل المطلوب بالذات شيئا من أحوال الخلق وجعل الحق وسيلة إليه فهو خسيس جدا .

والدرجة الثانية : أن يعبد الله لأجل أن يتشرف بعبادته ، أو يتشرف بقبول تكليفه ، أو يتشرف بالإنتساب إليه ، وهذه الدرجة أعلى من الأولى ، إلا أنها أيضا ليست كاملة ، لأن المقصود بالذات غير الله .

والدرجة الثالثة : أن يعبد الله لكونه لها وخالقا ، ولكونه عبدا له ، والالهية توجب الهيبة والعزة ، والعبودية توجب الخضوع والذلة ، وهذا أعلى المقامات وأشرف الدرجات ، وهذا هو المسمى بالعبودية ، واليه الإشارة بقول المصلي في أول الصلاة أصلى لله ، فانه لو قال أصلى لثواب الله ، أو للهرب من عقابه فسدت صلته .

واعلم أن العبادة والعبودية مقام عال شريف ، ويدل عليه آيات : الأولى : قوله تعالى في آخر سورة الحجر (ولقد نعلم أنك يضيق صدرك بما يقولون فسبح بحمد ربك وكن من الساجدين واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) والإستدلال بها من وجهين : أحدهما : أنه قال (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) فامر محمدا عليه الصلاة والسلام بالمواظبة على العبادة إلى أن يأتيه الموت ، ومعناه أنه لا يجوز الاخلال بالعبادة في شيء من الأوقات ، وذلك يدل على غاية جلالته أمر العبادة ، وثانيهما : أنه قال (ولقد نعلم أنك يضيق صدرك بما يقولون) ثم إنه تعالى أمره بأربعة أشياء : التسيح : وهو قوله فسبح ؛ والتحميد : وهو قوله بحمد ربك ؛ والسجود : وهو قوله وكن من الساجدين ؛ والعبادة ؛ وهي قوله واعبد ربك حتى يأتيك اليقين ؛ وهذا يدل على أن العبادة تزيل ضيق القلب ، وتفيد انشراح الصدر ، وما ذلك إلا لأن العبادة توجب الرجوع من الخلق إلى الحق ، وذلك يوجب زوال ضيق القلب .

الآية الثانية في شرف العبودية: قوله تعالى (سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً) ولولا أن العبودية أشرف المقامات، وإلا لما وصفه الله بهذه الصفة في أعلى مقامات المعراج، ومنهم من قال: العبودية أشرف من الرسالة، لأن بالعبودية ينصرف من الخلق إلى الحق، وبالرسالة ينصرف من الحق إلى الخلق، وأيضا بسبب العبودية ينعزل عن التصرفات، وبسبب الرسالة يقبل على التصرفات، واللائق بالعبد والانعزال عن التصرفات، وأيضا العبد يتكفل المولى باصلاح مهماته، والرسول هو المتكفل باصلاح مهمات الأمة، وشتان ما بينهما.

الآية الثالثة في شرف العبودية: أن عيسى أول ما نطق قال (انى عبدالله) وصار ذكره لهذه الكلمة سببا لطهارة أمه، وإبرامة وجوده عن الطعن، وصار مفتاحا لكل الخيرات، ودافعا لكل الآفات، وأيضا لما كان أول كلام عيسى ذكر العبودية كانت عاقبته الرفعة، كما قال تعالى (ورافعلك إلى)، والنسكته أن الذى ادعى العبودية بالقول رفع إلى الجنة، والذى يدعيها بالعمل سبعين سنة كيف يبقى محروما عن الجنة.

الآية الرابعة: قوله تعالى لموسى عليه السلام (اننى أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدنى) أمره بعد التوحيد بالعبودية، لأن التوحيد أصل، والعبودية فرع، والتوحيد شجرة؛ والعبودية ثمرة، ولا قوام لاحدهما إلا بالآخر، فهذه الآيات دالة على شرف العبودية.

وأما المعقول فظاهر، وذلك لأن العبد محدث ممكّن الوجود لذاته، فلولا تأثير قدرة الحق فيه لبقى فى ظلمة العدم وفى فناء الفناء ولم يحصل له الوجود فضلا عن كالات الوجود، فلما تعلق قدرة الحق به وفاضت عليه آثار جوده وإيجاده حصل له الوجود وكالات الوجود ولا معنى لكونه مقدور قدرة الحق ولكونه متعلق إيجاد الحق إلا العبودية، فكل شرف وكال وبهجة وفضيلة ومسرة ومنقبة حصلت للعبد فأنما حصلت بسبب العبودية، فثبت أن العبودية مفتاح الخيرات، وعنوان السعادات، ومطلع الدرجات، وينبوع الكرامات، فلهذا السبب قال العبد: إياك نعبد وإياك نستعين، وكان على كرم الله وجهه يقول: كفى بنى نخرأ أن أكون لك عبدا، وكفى بنى شرفاً أن تكون لى ربا، اللهم إنى وجدتك إلهما كما أردت فاجعلنى عبدا كما أردت.

الفائدة السادسة: اعلم أن المقامات محصورة فى مقامين: معرفة الربوبية، ومعرفة العبودية وعند اجتماعهما يحصل العهد المذكور فى قوله (وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم) أمامعرفة الربوبية فكما لها مذكور فى قوله (الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين) فكون العبد

منتقاة من العدم السابق إلى الوجود يدل على كونه لها ، وحصول الخيرات والسعادات للعبد حال وجوده يدل على كونه ربا رحمانا رحيمًا ، وأحوال معاد العبد تدل على كونه مالك يوم الدين ، وعند الاحاطة بهذه الصفات حصلت معرفة الربوبية على أقصى الغايات ، وبعدها جاءت معرفة العبودية ، ولها مبدأ وكال ، وأول وآخر ، أمامبدها وأولها فهو الاشتغال بالعبودية وهو المراد بقوله (إياك نعبد) وأما كمالها فهو أن يعرف العبد أنه لا حول عن معصية الله إلا بعصمة الله ولا قوة على طاعة الله إلا بتوفيق الله ، فعند ذلك يستعين بالله في تحصيل كل المطالب ، وذلك هو المراد بقوله (وإياك نستعين) ولما تم الوفاء بعهد الربوبية وبعهد العبودية ترتب عليه طلب الفائدة والثمرة ، وهو قوله (اهدنا الصراط المستقيم) وهذا ترتيب شريف رفيع عال يمتنع في العقول حصول ترتيب آخر أشرف منه .

الفائدة السابعة : لقائل أن يقول : قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين كله مذكور على لفظ الغيبة ، وقوله إياك نعبد وإياك نستعين انتقال من لفظ الغيبة إلى لفظ الخطاب ، فما الفائدة فيه ؟ قلنا فيه وجوه : الأول : أن المصلي كان أجنبيًا عند الشروع في الصلاة ، فلأجرام أثني على الله بألفاظ المغايبه إلى قوله مالك يوم الدين ، ثم إنه تعالى كأنه يقول له حمدتني وقررت بكوني لها ربا رحمانا رحيمًا مالكا ليوم الدين ، فنعم العبد أنت قد رفعتنا الحجاب وأبدلتنا البعد بالقرب فتكلم بالمخاطبة وقل إياك نعبد . الوجه الثاني : ان أحسن السؤال ما وقع على سبيل المشافهة ، ألا ترى أن الانبياء عليهم السلام لما سألوا ربهم شافهوه بالسؤال فقالوا (ربنا ظلمنا أنفسنا ، وربنا اغفر لنا ، ورب هب لي ، ورب أرني) والسبب فيه أن الرد من الكريم على سبيل المشافهة والمخاطبة بعيد وأيضا العبادة خدمة ، والخدمة في الحضور أولى . الوجه الثالث : أن من أول السورة إلى قوله إياك نعبد ثناء ، والثناء في الغيبة أولى ، ومن قوله إياك نعبد وإياك نستعين إلى آخر السورة دعاء ، والدعاء في الحضور أولى . الوجه الرابع : العبد لما شرع في الصلاة وقال نويت أن أصلي تقربا إلى الله فينوي حصول القربة ، ثم إنه ذكر بعد هذه النية أنواعا من الثناء على الله ، فاقترضى كرم الله إجابته في تحصيل تلك القربة ، فنقله من مقام الغيبة إلى مقام الحضور ، فقال : إياك نعبد وإياك نستعين .

الفصل السادس

في قوله وإياك نستعين

معنى قوله
(وإياك نستعين)

اعلم أنه ثبت بالدلائل العقلية أنه لا حول عن معصية الله إلا بمصمة الله ، ولا قوة على طاعة الله إلا بتوفيق الله ، ويدل عليه وجوه من العقل والنقل ، أما العقل فمن وجوه : الأول : أن القادر متمكن من الفعل والترك على السوية ، فما لم يحصل المرجح لم يحصل الرجحان ، وذلك المرجح ليس من العبد ، وإلا لعاد في الطلب ، فهو من الله تعالى ، فثبت أن العبد لا يمكنه الاقدام على الفعل إلا باعانة الله . الثاني : ان جميع الخلائق يطلبون الدين الحق والاعتقاد الصدق مع استوائهم في القدرة والعقل والجد والطلب ، ففوز البعض بدرك الحق لا يكون إلا باعانة معين ، وما ذاك المعين إلا الله تعالى ، لأن ذلك المعين لو كان بشرا أو ملكا لعاد الطلب فيه . الثالث : أن الإنسان قد يطالب بشيء مدة مديدة ولا يأتي به ، ثم في أثناء حال أو وقت يأتي به ويقدم عليه ، ولا يتفق له تلك الحالة إلا إذا وقعت داعية جازمة في قلبه تدعوه إلى ذلك الفعل ، فالقائمه تلك الداعية في القلب وإزالة الدواعي المعارضة لها ليست إلا من الله تعالى ، ولا معنى للاعانة إلا ذلك .

وأما النقل فيدل عليه آيات : أولاها : قوله وإياك نستعين ، وثانيها : قوله (استعينوا بالله) وقد اضطربت الجبرية والقدرية في هذه الآية : أما الجبرية فقالوا : لو كان العبد مستقلا بالفعل لما كان للاستعانة على الفعل فائدة ، وأما القدرية فقالوا الاستعانة إنما تحسن لو كان العبد متمكنا من أصل الفعل ، فتبطل الاعانة من الغير ، أما إذا لم يقدر على الفعل لم تسكن للاستعانة فائدة .

وعندي أن القدرة لا تؤثر في الفعل إلا مع الداعية الجازمة ، فالاعانة المطلوبة عبارة عن خلق الداعية الجازمة ، وإزالة الداعية الصارفة ولذا كرر ما في هذه الكلمة من اللطائف والفوائد : -

الفائدة الأولى : لقائل أن يقول : الاستعانة على العمل إنما تحسن قبل الشروع في العمل وههنا ذكر قوله إياك نعبد ثم ذكر عقيبه وإياك نستعين ، فما الحكمة فيه ؟ الجواب من وجوه

الاول : كأن المصلي يقول : شرعت في العبادة فاستعين بك في تمامها ، فلا تمنعني من تمامها بالموت ولا بالمرض ولا بقلب الدواعي وتغيرها . الثاني : كأن الإنسان يقول : يا إلهي إني أتيت بنفسى لإلا أن لي قلبا يفر منى ، فاستعين بك في احضاره ، وكيف وقد قال عليه الصلاة والسلام : قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن ، فدل ذلك على أن الإنسان لا يمكنه إحضار القلب إلا باعانة الله . الثالث : لا أريد في الإعانة غيرك لا جبريل ولا ميكائيل ، بل أريدك وحدك وأقتدى في هذا المذهب بالخليل عليه السلام لأنه لما قيد نمرود رجله ويديه ورماه في النار جاء جبريل عليه السلام وقال له : هل لك من حاجة ؟ فقال : أما إليك فلا ، فقال : سله ، فقال : حسبي من سؤالي عليه بحالى ، بل ربما أزيد على الخليل في هذا الباب ، وذلك لأنه قيد رجلاه ويده لا غير ، وأما أنا فقيدت رجلى فلا أسير ، ويدي فلا أحركهما ، وعيني فلا أنظر بهما ، وأذنى فلا أسمع بهما ، ولساني فلا أتكلم به ، وكان الخليل مشرفا على نار نمرود وأنا مشرف على نار جهنم ، فكما لم يرض الخليل عليه السلام بغيرك معنا فكذلك لا أريد معينا غيرك ، فأياك نعبد وإياك نستعين ، فكأنه تعالى يقول : أتيت بفعل الخليل وزدت عليه ، فجن تزيد أيضا في الجزاء لأننا نمت قلنا : (يانار كوني بردا وسلاما على إبراهيم) وأما أنت فقد نجيناك من النار ، وأوصلناك إلى الجنة ، وزدناك سماع الكلام القديم ، ورؤية الموجود القديم ، وكما أننا قلنا لنار نمرود (يانار كوني بردا وسلاما على إبراهيم) فكذلك تقول لك نار جهنم : جز يامؤمن قد أطفأ نورك لهي . الرابع : إياك نستعين : أى : لا أستعين بغيرك ، وذلك لأن ذلك الغير لا يمكنه إعانتى إلا إذا أعتته على تلك الإعانة ، فإذا كانت اعانة الغير لا تتم إلا باعانتك فلنقطع هذه الوسطة ولنقتصر على اعانتك . الوجه الخامس : قوله إياك نعبد يقتضى حصول رتبة عظيمة للنفس بعبادة الله تعالى ، وذلك يورث العجب فاردف بقوله وإياك نستعين ليدل ذلك على أن تلك الرتبة الحاصلة بسبب العبادة ما حصلت من قوة العبد ، بل إنما حصلت باعانة الله فالمقصود من ذكر قوله وإياك نستعين إزالة العجب وإفناء تلك النخوة والكبر .

الفصل السابع

في قوله اهدنا الصراط المستقيم ، وفيه فوائد

الفائدة الأولى : لتقائل أن يقول : المصلي لا بد وأن يكون مؤمنا ، وكل مؤمن مهتد ، فالمصلي مهتد ، فإذا قال : اهدنا كان جاريا مجرى أن من حصلت له الهداية فانه يطلب الهداية فكان هذا طلبا لتحصيل الحاصل ، وأنه محال ، والعلماء أجابوا عنه من وجوه :

معنى قوله
اهدنا الصراط
المستقيم

الأول : المراد منه صراط الأولين في تحمل المشاق العظيمة لأجل مرضاة الله تعالى . يحكى أن نوحا عليه السلام كان يضرب في كل يوم كذا مرات بحيث يغطى عليه ، وكان يقول في كل مرة : اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون . فان قيل : ان رسولنا عليه الصلاة والسلام ما قال ذلك إلا مرة واحدة ، وهو كان يقول كل يوم مرات فإزِم أن يقال إن نوحا عليه السلام كان أفضل منه ، والجواب لما كان المراد من قوله اهدنا الصراط المستقيم طلب تلك الأخلاق الفاضلة من الله تعالى والرسول عليه السلام كان يقرأ الفاتحة في كل يوم كذا مرة كان تكلم الرسول صلى الله عليه وسلم بهذه الكلمة أكثر من تكلم نوح عليه السلام بها .

الوجه الثاني في الجواب : أن العلماء يبنوا أن في كل خلق من الأخلاق طرفي تفريط وإفراط ، وهما مذمومان ، والحق هو الوسط ، ويتأكد ذلك بقوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) وذلك الوسط هو العدل والصواب ، فالأمر بعد أن عرف الله بالدليل صار مؤمنا مهتديا ، أما بعد حصول هذه الحالة فلا بد من معرفة العدل الذي هو الخط المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط في الأعمال الشهوانية وفي الأعمال الغضبية وفي كيفية انفاق المال ، فالأمر يطلب من الله تعالى أن يهديه إلى الصراط المستقيم الذي هو الوسط بين طرفي الإفراط والتفريط في كل الأخلاق وفي كل الأعمال ، وعلى هذا التفسير فالسؤال زائل .

الوجه الثالث : أن المؤمن إذا عرف الله بدليل واحد فلا موجود من أقسام الممكنات الا وفيه دلائل على وجود الله وعلمه وقدرته وجوده ورحمته وحكمته ، وربما صح دين الانسان بالدليل الواحد ويبقى تخافلا عن سائر الدلائل ، فقوله اهدنا الصراط المستقيم معناه عرفنا يا إلهنا ما في كل شيء من كيفية دلالاته على ذاتك وصفاتك وقدرتك وعلمك ، وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل .

الوجه الرابع : أنه تعالى قال (وانك لتهدى إلى صراط مستقيم صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض) وقال أيضا محمد عليه السلام (وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه) وذلك الصراط المستقيم هو أن يكون الإنسان معرضا عما سوى الله مقبلا بكلية قلبه وفكره وذكره على الله ، فقوله اهدنا الصراط المستقيم المراد أن يهديه الله إلى الصراط المستقيم الموصوف بالصفة المذكورة ، مثاله أن يصير بحيث لو أمر بذيغ ولده لأطاع كما فعله إبراهيم عليه السلام ، ولو أمر بأن ينقاد ليدبجه غيره لأطاع كما فعله إسماعيل عليه السلام ؛ ولو أمر بأن يرمى نفسه في البحر لأطاع كما فعله يونس عليه السلام ، ولو أمر بأن يتلذذ لمن هو أعلم منه

بعد بلوغه في المنصب إلى أعلى الغايات لأطاع كما فعله موسى مع الخضر عليهما السلام ، ولو أمر بأن يصبر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على المنكر على القتل والتفريق نصفين لأطاع كما فعله يحيى وذكريا عليهما السلام ، فالمراد بقوله اهدنا الصراط المستقيم هو الاقتداء بانبياء الله في الصبر على الشدائد والثبات عند نزول البلاء ؛ ولا شك أن هذا مقام شديد هائل ؛ لأن أكثر الخلق لا طاقة لهم به ، إلا أنا نقول : أيها الناس ، لا تخافوا ولا تحزنوا ، فإنه لا يضيق أمر في دين الله إلا اتسع ؛ لأن في هذه الآية ما يدل على اليسر والسهولة ؛ لأنه تعالى لم يقل صراط الذين ضربوا وقتلوا بل قال (صراط الذين أنعمت عليهم) فلتسكن نيتك عند قراءة هذه الآية أن تقول : يا إلهي ، إن والدي رأيت ارتكب الكبائر ، كما ارتكبتها وأقدم على المعاصي كما أقدمت عليها ، ثم رأيت لما قرب موته تاب وأناب فحكمت له بالنجاة من النار والفوز بالجنة فهو ممن أنعمت عليه بان وقفته للتوبة ، ثم أنعمت عليه بان قبلت توبته . فإنا أقول : اهدنا إلى مثل ذلك الصراط المستقيم طلبا لمرتبة التائبين ، فاذا وجدتها فاطلب الاقتداء بدرجات الانبياء عليهم السلام ، فهذا تفسير قوله اهدنا الصراط المستقيم .

الوجه الخامس : كأن الإنسان يقول في الطريق : كثرة الأحياء يجرونني إلى طريق ، والأعداء إلى طريق ثان ، والشيطان إلى طريق ثالث ، وكذا القول في الشهوة والغضب والحقد والحسد ، وكذا القول في التعطيل والتشويه والجبر والقدر والارضاء والوعيد والرفض والخروج ، والعقل ضعيف ، والعمر قصير ، والصناعة طويلة ، والتجربة خطيرة ، والقضاء عسير ، وقد تحيرت في السلك فاهدني إلى طريق أخرج منه إلى الجنة . والمستقيم : السوي الذي لا غلظ فيه .

يحكي عن إبراهيم بن آدم أنه كان يسير إلى بيت الله ، فاذا أعرابي على ناقه له فقال : يا شيخ إلى أين ؟ فقال إبراهيم إلى بيت الله ، قال كأنك مجنون لا أرى لك مراكبا ؛ ولا زادا ، والسفر طويل ، فقال إبراهيم : إن لي مراكب كثيرة ولكنك لا تراها ، قال : وما هي ؟ قال : إذا نزلت على بلية ركبت مراكب الصبر ، وإذا نزل على نعمة ركبت مراكب الشكر ، وإذا نزل بي القضاء ركبت مراكب الرضا ، وإذا دعيتي النفس إلى شيء علمت أن ما بقي من العمر أقل مما مضى فقال الأعرابي : سر يا ابن الله فإنت المراكب وأنا الراجل .

الوجه السادس : قال بعضهم : الصراط المستقيم : الإسلام ، وقال بعضهم : القرآن ، وهذا لا يصح ؛ لأن قوله « صراط الذين أنعمت عليهم » بدل من الصراط المستقيم ، وإذا كان كذلك كان التقدير اهدنا صراط من أنعمت عليهم من المتقدمين ، ومن تقدمنا من الأمم

ما كان لهم القرآن والإسلام ، وإذا بطل ذلك ثبت أن المراد اهدنا صراط المحقين المستحقين للجنة ، وإنما قال الصراط ولم يقل السبيل ولا الطريق وإن كان الكل واحدا ليكون لفظ الصراط مذكرا الصراط جهنم فيكون الإنسان على مزيد خوف وخشية .

القول الثاني في تفسير اهدنا : أى ثبتنا على الهداية التى وهبتها لنا ، ونظيره قوله تعالى (ربنا لاتزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا) أى ثبتنا على الهداية فكلم من عالم وقدت له شبهة ضعيفة فى خاطره فزاع وذلل وانحرف عن الدين القويم والمنهج المستقيم .

الفائدة الثانية : فائتل أن يقول : لم قال اهدنا ولم يقل اهدنى ؟ والجواب من وجهين : الأول : أن الدعاء كلما كان أعم كان إلى الاجابة أقرب . كان بعض العلماء يقول لتلامذته : إذا قرأتم فى خطبة السابق « ورضى الله عنك وعن جماعة المسلمين » إن نويتنى فى قولك « رضى الله عنك » لحسن ، وإلا فلا حرج ، ولكن إياك وأن تنسأنى فى قولك « وعن جماعة المسلمين » لأن قوله رضى الله عنك تخصيص بالدعاء فيجوز أن لا يقبل ، وأما قوله وعن جماعة المسلمين فلا بد وأن يكون فى المسلمين من يستحق الإجابة ، وإذا أجاب الله الدعاء فى البعض فهو أكرم من أن يردده فى الباقى ، ولهذا السبب فإن السنة إذا أراد أن يذكر دعاء أن يصلى أولا على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يدعو ثم يختم السلام بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ثانيا ؛ لأن الله تعالى يجب الدعاء فى صلواته على النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم إذا أجيب فى طرفى دعائه امتنع أن يرد فى وسطه .

الثانى : قال عليه الصلاة والسلام : ادعوا الله بألسنة ما عصيتموه بها ، قالوا : يارسول الله ومن لنا بتلك الألسنة ، قال يدعو بمضكم لبعض ؛ لأنك ما عصيت بلسانه وهو ما عصى بلسانك .

والثالث : كانه يقول : أيها العبد ، ألسنت قلت فى أول السورة الحمد لله وما قلت أحمد الله فذكرت أولا حمد جميع الخامدين فكذلك فى وقت الدعاء أشركهم فقل اهدنا .

الرابع : كان العبد يقول : سمعت رسولك يقول : الجماعة رحمة ، والفرقة عذاب ، فلما أردت تحميدك ذكرت حمد الجميع فقلت الحمد لله ، ولما ذكرت العبادة ذكرت عبادة الجميع فقلت إياك نعبد ، ولما ذكرت الاستعانة ذكرت استعانة الجميع فقلت وإياك نستعين ، فلا جرم لما طلبت الهداية طلبتها للجميع فقلت اهدنا الصراط المستقيم ، ولما طلبت الاقتداء بالصالحين طلبت الاقتداء بالجميع فقلت صراط الذين أنعمت عليهم ، ولما طلبت الفرار من المردودين فررت من الكل فقلت غير المغضوب عليهم ولا الضالين ، فلما لم أفارق الأنبياء

والصالحين في الدنيا فأرجو أن لا أفارقهم في القيامة ، قال تعالى (فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين - الآية) .

الفائدة الثالثة : اعلم أن أهل الهندسة قالوا الخط المستقيم هو أنصر خط يصل بين نقطتين ، فالخاص أن الخط المستقيم أنصر من جميع الخطوط المعوجة ، فكان العبد يقول : اهدنا الصراط المستقيم لوجهه : الأول : أنه أقرب الخطوط وأقصرها ، وأنا عاجز فلا يليق بضعف إلا الطريق المستقيم . الثاني : أن المستقيم واحد وما عداه معوجة وبعضها يشبه بعضها في الاعوجاج فيشبهه الطريق على ، أما المستقيم فلا يشابهه غيره فكان أبعد عن الخوف والآفات وأقرب إلى الأمان . الثالث : الطريق المستقيم يوصل إلى المقصود ، والمعوج لا يوصل إليه . والرابع : المستقيم لا يتغير ، والمعوج يتغير ، فلهذه الأسباب سأل الصراط المستقيم ، والله أعلم .

الفصل الثامن

في تفسير قوله صراط الذين أنعمت عليهم ، وفيه فوائد

الفائدة الأولى : في حد النعمة ، وقد اختلف فيها ، فمنهم من قال إنها عبارة عن المنفعة المفعولة على جهة الإحسان إلى الغير ، ومنهم من يقول : المنفعة الحسنة المفعولة على جهة الإحسان إلى الغير ، قالوا وإنما زدنا هذا القيد لأن النعمة يستحق بها الشكر ، وإذا كانت قبيحة لا يستحق بها الشكر ، والحق أن هذا القيد غير معتبر ، لأنه يجوز أن يستحق الشكر بالإحسان وإن كان فعله محظورا ، لأن جهة استحقاق الشكر غير جهة استحقاق الذنب والعقاب ، فأى امتناع في إجتماعهما؟ ألا ترى أن الفاسق يستحق بانعامه الشكر ، والذم بمعصية الله ، فلم لا يجوز أن يكون الأمر ههنا كذلك .

معنى قوله
(صراط الذين
أنعمت عليهم)

ونرجع إلى تفسير الحد المذكور فنقول : أما قولنا « المنفعة » فلأن المضرة المحضة لا تكون نعمة ، وقولنا « المفعولة على جهة الإحسان » لأنه لو كان نفعا حقا وقصد الفاعل به نفع نفسه لانفع المفعول به لا يكون نعمة ، وذلك كمن أحسن إلى جاريتة ليربح عليها .

إذا عرفت حد النعمة فيتفرع عليه فروع : الفرع الأول : اعلم أن كل ما يصل إلى الخلق من النفع ودفع الضرر فهو من الله تعالى على ما قال تعالى (وما بكم من نعمة فن الله) ثم إن النعمة على ثلاثة أقسام : أحدها : نعمة تفرد الله بإيجادها ، نحو أن خلق ورزق . وثانيها : نعمة وصلت من جهة غير الله في ظاهر الأمر ، وفي الحقيقة فهي أيضا إنما وصلت من الله تعالى ، وذلك لأنه

تعالى هو الخالق لتلك النعمة ، والخالق لذلك المنعم ، والخالق لداعية الانعام بتلك النعمة في قلب ذلك المنعم ، إلا أنه تعالى لما أجرى تلك النعمة على يد ذلك العبد كان ذلك العبد مشكورا ، ولكن المشكور في الحقيقة هو الله تعالى ولهذا قال (أن أشكر لى ولو اليك إلى المصير) فبدأ بنفسه تنيها على أن انعام الخلق لا يتم إلا بانعام الله ، وثالثها : نعم وصلت من الله الينا بسبب طاعتنا ، وهى أيضا من الله تعالى ؛ لأنه لولا أن الله سبحانه وتعالى وفقنا للطاعات وأعانتنا عليها وهدانا اليها وأزاح الأعذار عنا وإلا لما وصلنا إلى شيء منها ، فظهر بهذا التقرير أن جميع النعم في الحقيقة من الله تعالى .

الفرع الثاني : أن أول نعم الله على العبيد هو أن خلقهم أحياء ، وبدل عليه العقل والنقل أما العقل فهو أن الشيء لا يكون نعمة إلا إذا كان بحيث يمكن الانتفاع به ، ولا يمكن الانتفاع به إلا عند حصول الحياة ، فإن الجماد والميت لا يمكنه أن ينتفع بشيء ، فثبت أن أصل جميع النعم هو الحياة ، وأما النقل فهو أنه تعالى قال (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم) ثم قال عقوبة (هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا) فبدأ بذكر الحياة ، وثمى بذكر الأشياء التى ينتفع بها ، وذلك يدل على أن أصل جميع النعم هو الحياة .

الفرع الثالث : اختلفوا فى أنه هل لله تعالى نعمة على الكافر أم لا ؟ فقال بعض أصحابنا ليس لله تعالى على الكافر نعمة ، وقالت المعتزلة : لله على الكافر نعمة دينية ، ونعمة دنيوية واحتج الأصحاب على صحة قولهم بالقرآن والمعقول : أما القرآن فأيات . إحداهما : قوله تعالى (صراط الذين أنعمت عليهم) وذلك لأنه لو كان لله على الكافر نعمة لسلكوا داخلين تحت قوله تعالى (أنعمت عليهم) ولو كان كذلك لسكان قوله (اهـدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم) طلبا لصراط الكفار ، وذلك باطل ، فثبت بهذه الآية أنه ليس لله نعمة على الكفار ، فإن قالوا : إن قوله الصراط يدفع ذلك ، قلنا : إن قوله (صراط الذين أنعمت عليهم) يدل من قوله (الصراط المستقيم) فكان التقدير اهـدنا صراط الذين أنعمت عليهم ، وحينئذ يعود المخذور المذكور . والآية الثانية : قوله تعالى (ولا يحسبن الذين كفروا أنما على لهم خير لأنفسهم إنما على لهم ليزدادوا إثما) وأما المعقول فهو أن نعم الدنيا فى مقابلة عذاب الآخرة على الدوام قليلة كالمقطرة فى البحر ، ومثل هـذا لا يكون نعمة ، بدليل أن من جعل السم فى الحلواء لم يمد النفع الحاصل منه نعمة لاجل أن ذلك النفع حقير فى مقابلة ذلك الضرر الكثير ، فكذلك ههنا .

وأما الذين قالوا ان الله على الكافر نهما كثيرة فقد احتجوا بآيات : إحداهما : قوله تعالى (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء) فبه على أنه يجب على الكل طاعة الله لمكان هذه النعم العظيمة . وثانيها : قوله (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم) ذكر ذلك في معرض الامتنان وشرح النعم . وثالثها : قوله تعالى (يا بنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم) . ورابعها : قوله تعالى (وقليل من عبادى الشكور) وقول إبليس (ولا تجد أكثرهم شاكرين) ولو لم تحصل النعم لم يلزم الشكر ، ولم يلزم من عدم إقدامهم على الشكر محذور ؛ لأن الشكر لا يمكن إلا عند حصول النعمة .

الفائدة الثانية : قوله (اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم) يدل على إمامة أبى بكر رضى الله عنه ؛ لانا ذكرنا أن تقدير الآية : اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم والله تعالى قد بين فى آية أخرى أن الذين انعم الله عليهم من هم فقال (فاولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين - الآية) ولا شك أن رأس الصديقين ورئيسهم أبو بكر الصديق رضى الله عنه ، فكان معنى الآية أن الله أمرنا أن نطلب الهداية التى كان عليها أبو بكر الصديق وسائر الصديقين ، ولو كان أبو بكر ظالما لما جاز الاقتداء به ، ثبت بما ذكرناه دلالة هذه الآية على امامة أبى بكر رضى الله عنه .

الفائدة الثالثة : قوله (أنعمت عليهم) يتناول كل من كان لله عليه نعمة ، وهذه النعمة إما أن يكون المراد منها نعمة الدنيا أو نعمة الدين ، ولما بطل الأول ثبت أن المراد منه نعمة الدين ، فنقول : كل نعمة دينية سوى الإيمان فهى مشروطة بحصول الإيمان ، وأما النعمة التى هى الإيمان فيمكن حصولها خاليا عن سائر النعم الدينية ، وهذا يدل على أن المراد من قوله (أنعمت عليهم) هو نعمة الإيمان ، فرجع حاصل القول فى قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم أنه طلب لنعمة الإيمان ، وإذا ثبت هذا الأصل فنقول : يتفرع عليه أحكام : -

الحكم الأول : أنه لما ثبت أن المراد من هذه النعمة نعمة الإيمان ، ولفظ الآية صريح فى أن الله تعالى هو المنعم بهذه النعمة ؛ ثبت أن خالق الإيمان والمعطى للإيمان هو الله تعالى ، وذلك يدل على فساد قول المعتزلة ، ولأن الإيمان أعظم النعم ، فلو كان فاعله هو العبد لكان إنعام العبد أشرف وأعلى من إنعام الله ، ولو كان كذلك لما حسن من الله أن يذكر انعامه فى معرض التعظيم .

الحكم الثاني : يجب أن لا يبقى المؤمن مخلداً في النار ، لأن قوله (انعمت عليهم) مذكور في معرض التعظيم لهذا الانعام ، ولو لم يكن له أثر في دفع العقاب المؤبد لكان قليل الفائدة فما كان يحسن من الله تعالى ذكره في معرض التعظيم .

الحكم الثالث : دلت الآية على أنه لا يجب على الله رعاية الصلاح والأصلح في الدين ، لأنه لو كان الارشاد واجبا على الله لم يكن ذلك انعاما ؛ لأن أداء الواجب لا يكون انعاما ، وحيث سماه الله تعالى انعاما علمنا أنه غير واجب .

الحكم الرابع : لا يجوز أن يكون المراد بالانعام هو أن الله تعالى أقدر المكلف عليه وأرشده إليه وأزاح عذاره وعلله عنه ؛ لأن كل ذلك حاصل في حق الكفار ، فلما خص الله تعالى بعض المكلفين بهذا الانعام مع أن هذا الاقدار وازاحة العلة عام في حق الكل علمنا أن المراد من الانعام ليس هو الاقدار عليه وإزاحة المرائع عنه .

الفصل التاسع

في قوله تعالى غير المغضوب عليهم ولا الضالين ، وفيه فوائد

الفائدة الأولى : المشهور أن المغضوب عليهم هم اليهود ، لقوله تعالى (من لعنه الله و غضب عليه) والضالين : هم النصارى لقوله تعالى (قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيراً وضلوا عن سواء السبيل) وقيل : هذا ضعيف ؛ لأن منكري الصانع والمشركين أخطأ ديناً من اليهود والنصارى ، فكان الاحتراز عن دينهم أولى ، بل الأولى أن يحمل المغضوب عليهم على كل من أخطأ في الأعمال الظاهرة وهم الفساق ، ويحمل الضالون على كل من أخطأ في الاعتقاد لأن اللفظ عام والتقييد خلاف الأصل ، ويحتمل أن يقال : المغضوب عليهم هم الكفار ، والضالون هم المنافقون ، وذلك لأنه تعالى بدأ بذكر المؤمنين والثناء عليهم في خمس آيات من أول البقرة ، ثم أتبعه بذكر الكفار وهو قوله (ان الذين كفروا) ثم أتبعه بذكر المنافقين وهو قوله (ومن الناس من يقول آمنا) فكذا ههنا بدأ بذكر المؤمنين وهو قوله (انعمت عليهم) ثم أتبعه بذكر الكفار وهو قوله (غير المغضوب عليهم) ثم أتبعه بذكر المنافقين وهو قوله (ولا الضالين) .

الفائدة الثانية : لما حكم الله عليهم بكونهم ضالين امتنع كونهم مؤمنين ، وإلا لزم انقلاب خبر الله الصادق كذباً ، وذلك محال ، والمقضى إلى المحال محال .

معنى قوله
غير المغضوب
عليهم - الخ

الفائدة الثالثة : قوله (غير المغضوب عليهم ولا الضالين) يدل على أن أحدا من الملائكة والأنبياء عليهم السلام ما أقدم على عمل يخالف قول الذين أنعم الله عليهم ، ولا على اعتقاد الذين أنعم الله عليهم ، لأنه لو صدر عنه ذلك لكان قد ضل عن الحق ، لقوله تعالى (فماذا بعد الحق إلا الضلال) ولو كانوا ضالين لما جاز الاقتداء بهم ، ولا الاهتداء بطريقهم ، ولكانوا خارجين عن قوله (أنعمت عليهم) ولما كان ذلك باطلا علمنا بهذه الآية عصمة الأنبياء والملائكة عليهم السلام .

الفائدة الرابعة : الغضب : تغير يحصل عند غليان دم القلب لشهوة الانتقام ، واعلم أن هذا على الله تعالى محال ، لكن ههنا قاعدة كلية ، وهي أن جميع الأعراض النفسانية - أعنى الرحمة ، والفرح ، والسرور ، والغضب ، والحياء ، والغيرة ، والمسكر والحداع ، والتكبر ، والاستهزاء - لها أوائل ، ولها غايات ، ومثاله الغضب فإن أوله غليان دم القلب ، وغايته إرادة إيصال الضرر إلى المغضوب عليه ، فلفظ الغضب في حق الله تعالى لا يحمل على أوله الذي هو غليان دم القلب ، بل على غايته الذي هو إرادة الأضرار ، وأيضا ، الحياء له أول وهو انكسار يحصل في النفس ، وله غرض وهو ترك الفعل ، فلفظ الحياء في حق الله يحمل على ترك الفعل لا على انكسار النفس ، وهذه قاعدة شريفة في هذا الباب .

الفائدة الخامسة : قالت المعتزلة : غضب الله عليهم يدل على كونهم فاعلين للقبائح باختيارهم وإلا لكان الغضب عليهم ظلما من الله تعالى ، وقال أصحابنا : لما ذكر غضب الله عليهم وأتبعه بذكر كونهم ضالين دل ذلك على أن غضب الله عليهم علة لكونهم ضالين ، وحيث تكون صفة الله مؤثرة في صفة العبد ، أما لو قلنا إن كونهم ضالين يوجب غضب الله عليهم لزم أن تكون صفة العبد مؤثرة في صفة الله تعالى ، وذلك محال .

الفائدة السادسة : أول السورة مشتمل على الحمد لله والثناء عليه والمدح له ، وآخرها مشتمل على الذم للمعرضين عن الإيمان به والاقرار بطاعته ، وذلك يدل على أن مطلع الخيرات وعنوان السعادات هو الاقبال على الله تعالى ، ومطلع الآفات ورأس المخافات هو الاعراض عن الله تعالى والبعد عن طاعته والاجتناب عن خدمته .

الفائدة السابعة : دلت هذه الآية على أن المكلفين ثلاث فرق : أهل الطاعة ، وإلهم الاشارة بقوله : أنعمت عليهم ، وأهل المنصية وإلهم الاشارة بقوله غير المغضوب عليهم ، وأهل الجهل في دين الله والكفر وإلهم الاشارة بقوله ولا الضالين .

فان قيل : لم قدم ذكر العصاة على ذكر الكفرة ؟ قلنا : لأن كل واحد يحترز عن الكفر أما قد لا يحترز عن الفسق فكان أهم فهذا السبب قدم .

الفائدة الثامنة : في الآية سؤال ، وهو أن غضب الله إنما تولد عن علمه بصدور القبيح والجنابة عنه ، فهذا العلم إما أن يقال إنه قديم ، أو محدث ، فان كان هذا العلم قديما فلم خلقه ولم أخرجه من عدم إلى الوجود مع علمه بأنه لا يستفيد من دخوله في الوجود إلا العذاب الدائم ، ولأن من كان غضبان على الشيء كيف يعقل إقدامه على إيجادها وعلى تكوينه ؟ وأما إن كان ذلك العلم حادثا كان البارئ تعالى محلا للحوادث ، ولأنه يلزم أن يفتقر احداث ذلك العلم إلى سبق علم آخر ، ويتسلسل ، وهو محال ، وجوابه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد .

الفائدة التاسعة : في الآية سؤال آخر ، وهو أن من أنعم الله عليه امتنع أن يكون مغضوبا عليه وأن يكون من الضالين ، فلما ذكر قوله أنعمت عليهم فما الفائدة في أن ذكر عقبيه غير المغضوب عليهم ولا الضالين ؟ والجواب : الايمان إنما يكمل بالرجاء والخوف ، كما قال عليه السلام : لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لا اعتدلا ، فقوله صراط الذين أنعمت عليهم يوجب الرجاء الكامل ، وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين يوجب الخوف الكامل ، وحينئذ يقوى الايمان بركنيه وطرفيه ، وينتهي إلى حد الكمال .

الفائدة العاشرة : في الآية سؤال آخر ، ما الحكمة في أنه تعالى جعل المقبولين طائفة واحدة وهم الذين أنعم الله عليهم ، والمردودين فريقين : المغضوب عليهم ، والضالين ؟ والجواب أن الذين كملت نعم الله عليهم هم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته والخير لأجل العمل به ، فهؤلاء هم المرادون بقوله أنعمت عليهم ، فان اختلف قيد العمل فهم الفسقة وهم المغضوب عليهم كما قال تعالى (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه) وان اختلف قيد العلم فهم الضالون لقوله تعالى (فاذا بعد الحق إلا الضلال) وهذا آخر كلامنا في تفسير كل واحدة من آيات هذه السورة على التفصيل ، والله أعلم .

القسم الثاني

الكلام في تفسير مجموع هذه السورة ، وفيه فصول

تفسير اجمال
لسورة الفاتحة

الفصل الأول

في الاسرار العقلية المستبقة من هذه السورة

اعلم أن عالم الدنيا عالم السكدورة ، وعالم الآخرة عالم الصفا ، فالآخرة بالنسبة إلى الدنيا كالأصل بالنسبة إلى الفرع ، وكالجسم بالنسبة إلى الظل ، فكل ما في الدنيا فلا بد له في الآخرة من أصل ، والا كان كالسراب الباطل والخيال العاطل ، وكل ما في الآخرة فلا بد له في الدنيا من مثال ، وإلا لكان كالشجرة بلا ثمرة ومدلول بلا دليل ، فعالم الروحانيات عالم الأضواء والأنوار والبهجة والسرور واللذة والحبور ، ولا شك أن الروحانيات مختلفة بالسكال والنقصان ولا بد وأن يكون منها واحد هو أشرفها وأعلاها وأكملها وأبهاها ، ويكون ماسواها في طاعته وتحت أمره ونهيه ، كما قال (ذى قوة عند ذى العرش مكين مطاع ثم أمين) وأيضا فلا بد في الدنيا من شخص واحد هو أشرف أشخاص هذا العالم وأكملها وأعلاها وأبهاها ، ويكون كل ماسواها في هذا العالم تحت طاعته وأمره ، فالمطاع الأول هو المطاع في عالم الروحانيات والمطاع الثاني هو المطاع في عالم الجسمانيات ، فذاك مطاع العالم الأعلى ، وهذا مطاع العالم الأسفل ولما ذكرنا أن عالم الجسمانيات كالظل لعالم الروحانيات وكالأثر وجب أن يكون بين هذين المطاعين ملافة ومقارنة ومجانسة ، فالمطاع في عالم الأرواح هو المصدر ، والمطاع في عالم الأجسام هو المظهر والمصدر هو الرسول الملكى ، والمظهر هو الرسول البشرى ، وبهما يتم أمر السعادات في الآخرة وفي الدنيا .

أسرار عقلية
من الفاتحة

وإذا عرفت هذا فنقول : كمال حال الرسول البشرى إنما يظهر في الدعوة إلى الله ، وهذه الدعوة إنما تتم بأمر سبعة ذكرها الله تعالى في خاتمة سورة البقرة وهي قوله (والمؤمنون كل آمن بالله — الآية) ويندرج في أحكام الرسل قوله (لا نفرق بين أحد من رسله) فهذه الأربعة متعلقة بمعرفة المبدأ ، وهي معرفة الربوبية ، ثم ذكر بعدها ما يتعاقب بمعرفة العبودية

وهو مبنى على أمرين : أحدهما المبدأ ، والثاني : السكال . فالمبدأ هو قوله تعالى (وقالوا سمعنا وأطعنا) لأن هذا المعنى لا بد منه لمن يريد الذهاب إلى الله ، وأما السكال فهو التوكل على الله والالتجاء بالكلية إليه وهو قوله (غفرانك ربنا) وهو قطع النظر عن الأعمال البشرية والطاعات الإنسانية والالتجاء بالكلية إلى الله تعالى وطلب الرحمة منه وطلب المغفرة ، ثم إذا تمت معرفة الربوبية بسبب معرفة الأصول الأربعة المذكورة وتمت معرفة العبودية بسبب معرفة هذين الأصلين المذكورين لم يبق بعد ذلك إلا الذهاب إلى حضرة الملك الوهاب والاستعداد للذهاب إلى المعاد ، وهو المراد من قوله (وإليك المصير) ويظهر من هذا أن المراتب ثلاثة : المبدأ والوسط ، والمعاد ، أما المبدأ فأنما يكمل معرفته بمعرفة أمور أربعة : وهي معرفة الله ، والملائكة ، والكتب ، والرسل ، وأما الوسط فأنما يكمل معرفته بمعرفة أمرين « سمعنا وأطعنا » نصيب عالم الأجساد ، « وغفرانك ربنا » نصيب عالم الأرواح . وأما النهاية فهي إنما تتم بأمر واحد ، وهو قوله (وإليك المصير) فابتداء الأمر أربعة ، وفي الوسط صار اثنين ، وفي النهاية صار واحداً .

ولما ثبتت هذه المراتب السبع في المعرفة تفرع عنها سبع مراتب في الدعاء والتضرع : —
 فأولها : قوله (ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا) وضد النسيان هو الذكر كما قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكراً كبيراً) وقوله (واذكركم ربك إذا نسيت) وقوله (تذكروا فإذا هم مبصرون) وقوله (واذكروا اسم ربك) وهذا الذكر إنما يحصل بقوله بسم الله الرحمن الرحيم .
 وثانيها : قوله (ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا) ودفع الإصر — والإصر هو الثقل — يوجب الحمد ، وذلك إنما يحصل بقوله الحمد لله رب العالمين .
 وثالثها : قوله (ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به) وذلك إشارة إلى كمال رحمته ، وذلك هو قوله الرحمن الرحيم .
 ورابعها : قوله (وأعف عنا) لأنك أنت المالك للقضاء والحكومة في يوم الدين ، وهو قوله مالك يوم الدين .
 وخامسها : قوله تعالى (واغفر لنا) لأننا في الدنيا عبدناك واستعنا بك في كل المهمات ، وهو قوله إياك نعبد وإياك نستعين .
 وسادسها : قوله (وارحمنا) لأننا طلبنا الهداية منك في قولنا اهدنا الصراط المستقيم .

وسابعا: قوله (أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين) وهو المراد من قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين .

فهذه المراتب السبع المذكورة في آخر سورة البقرة ذكرها محمد عليه الصلاة والسلام في عالم الروحانيات عند صعوده إلى المعراج ، فلما نزل من المعراج فاض أثر المصدر على المظهر فوقع التعبير عنها بسورة الفاتحة ، فنقرأها في صلاته صعدت هذه الأنوار من المظهر إلى المصدر كما نزلت هذه الأنوار في عهد محمد عليه الصلاة والسلام من المصدر إلى المظهر ، فلماذا السبب قال عليه السلام : « الصلاة معراج المؤمن » .

الفصل الثاني

في مداخل الشيطان

مداخل الشيطان

اعلم أن المداخل التي يأتي الشيطان من قبلها في الأصل ثلاثة : الشهوة ، والغضب ، والهوى . فالشهوة بهيمية ، والغضب سبعية ، والهوى شيطانية : فالشهوة آفة لكن الغضب أعظم منه ، والغضب آفة لكن الهوى أعظم منه ، فقوله تعالى (ان الصلاة تنهى عن الفحشاء) المراد آثار الشهوة ، وقوله (والمنكر) المراد منه آثار الغضب ، وقوله (والبغى) المراد منه آثار الهوى . فالشهوة يصير الانسان ظالما لنفسه ، والغضب يصير ظالما لغيره ، والهوى يتعدى ظلمه إلى حضرة جلال الله تعالى ، ولهذا قال عليه السلام : الظلم ثلاثة : الظلم الذي لا يغفر ، وظلم لا يترك ، وظلم عسى الله أن يتركه ، فالظلم الذي لا يغفر هو الشرك بالله ، والظلم الذي لا يترك هو ظلم العباد بعضهم بعضا ، والظلم الذي عسى الله أن يتركه هو ظلم الإنسان نفسه ، فمنشأ الظلم الذي لا يغفر هو الهوى ، ومنشأ الظلم الذي لا يترك هو الغضب ، ومنشأ الظلم الذي عسى الله أن يتركه هو الشهوة ، ثم لها نتائج : فالحرص والبخل نتيجة الشهوة ، والعجب والكبر نتيجة الغضب ، والكفر والبدعة نتيجة الهوى ، فاذا اجتمعت هذه الستة في بني آدم تولد منها سبع - وهو الحسد - وهو نهاية الأخلاق الذميمة . كما أن الشيطان هو النهاية في الأشخاص المذمومة ، ولهذا السبب ختم الله بجماع الشرور الإنسانية بالحسد ، وهو قوله (ومن شر حاسد إذا حسد) كما ختم بجماع الجباث الشيطانية بالوسوسة وهو قوله (يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس) فليس في بني آدم أشر من الحسد كما أنه ليس في الشياطين أشر من الوسواس ، بل قيل : الحاسد أشر من إبليس ، لأن إبليس روى أنه أتى باب فرعون وقرع الباب فقال فرعون

من هذا ؟ فقال إبليس : لو كنت إلها لما جهلنتي ، فلما دخل قال فرعون : أتعرف في الأرض شرا مني ومنك ، قال نعم ، الحاسد ، والحاسد ، وبالحسد وقعت في هذه المحنة .

إذا عرفت هذا فنقول : أصول الأخلاق القبيحة هي تلك الثلاثة ، والأولاد والنتائج هي هذه السبعة المذكورة فأزل الله تعالى سورة الفاتحة وهي سبع آيات لحسم هذه الآفات السبع وأيضا أصل سورة الفاتحة هو التسمية ، وفيها الأسماء الثلاثة ، وهي في مقابلة تلك الأخلاق الأصلية الفاسدة ، فالأسماء الثلاثة الأصلية في مقابلة الأخلاق الثلاثة الأصلية ، والآيات السبع (التي هي الفاتحة) في مقابلة الأخلاق السبعة ، ثم إن جملة القرآن كالنتائج والشعب من الفاتحة ، وكذا جميع الأخلاق الذميمة كالنتائج والشعب من تلك السبعة ، فلا جرم القرآن كله كالعلاج لجمع الأخلاق الذميمة .

أما بيان أن الأسماء الثلاثة في مقابلة الأسماء الثلاثة فنقول : إن من عرف الله وعرف أنه لا إله إلا الله تباعد عنه الشيطان والهوى ؛ لأن الهوى إله سوى الله يعبد ، بدليل قوله تعالى (أفرايت من اتخذ إلهه هواه) وقال تعالى لموسى : يا موسى ، خالف دواك فاني ما خلقت خلقا نازعني في ملكي إلا الهوى ، ومن عرف أنه رحمن لا يغضب ، لأن منشأ الغضب طلب الولاية ، والولاية للرحمن لقوله تعالى (الملك يومئذ الحق للرحمن) ومن عرف أنه رحيم وجب أنه يتشبه به في كونه رحيمًا وإذا صار رحيمًا لم يظلم نفسه ، ولم يظلمها بالأفعال البهيمية .

وأما الأولاد السبعة فهي مقابلة الآيات السبع ، وقبل أن نخوض في بيان تلك المعارضة نذكر دقيقة أخرى ، وهي أنه تعالى ذكر أن تلك الأسماء الثلاثة المذكورة في التسمية في نفس السورة ، وذكر معها اسمين آخرين : وهما الرب ، والمسالك ؛ فالرب قريب من الرحيم ، لقوله (سلام قولاً من رب رحيم) والمسالك قريب من الرحمن ، لقوله تعالى (الملك يومئذ الحق للرحمن) فخلصت هذه الأسماء الثلاثة : الرب والملك ، والإله ، فلهذا السبب ختم الله آخر سورة القرآن عليها ، والتقدير كأنه قيل : ان أتناك الشيطان من قبل الشهوة فقل (أعوذ برب الناس) وان أتناك من قبل الغضب فقل (ملك الناس) وان أتناك من قبل الهوى فقل (إله الناس) .

ولنرجع إلى بيان معارضة تلك السبعة فنقول : من قال الحمد لله فقد شكر الله ، واكتفى بالحاصل ، فزالت شهوته ، ومن عرف أنه رب العالمين زال حرصه فيما لم يجد ، وبخله فيما وجد فاندفعت عنه آفة الشهوة ولذاتها ، ومن عرف أنه مالك يوم الدين بعد أن عرف أنه الرحمن الرحيم زال غضبه ، ومن قال إياك نعبد وإياك نستعين زال كبره بالأول وعجبه بالثاني ، فاندفعت

عنه آفة الغضب بولديها ، فإذا قال أهدنا الصراط المستقيم اندفع عنه شيطان الهوى ، وإذا قال صراط الذين أنعمت عليهم زال عنه كفره وشبهته ، وإذا قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين اندفعت عنه بدعته ، فثبت أن هذه الآيات السبع دافعة لتلك الأخلاق القبيحة السبعة .

الفصل الثالث

في تقرير أن سورة الفاتحة جامعة لكل ما يحتاج الانسان اليه في معرفة المبدأ والوسط والمعاد

اعلم أن قوله الحمد لله إشارة إلى إثبات الصانع المختار ، وتقديره : أن المعتمد في إثبات الصانع في القرآن هو الاستدلال بخلفة الانسان على ذلك ، ألا ترى أن إبراهيم عليه السلام قال : ربى الذى يحيى ويميت ، وقال فى موضع آخر : الذى خلقنى فهو يهدين ، وقال موسى عليه السلام : ربنا الذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى ، وقال فى موضع آخر : ربكم ورب آبائكم الاولين ، وقال تعالى فى أول سورة البقرة (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) وقال فى أول ما أنزله على محمد عليه السلام (اقرأ باسم ربك الذى خلق خلق الإنسان من علق) فهذه الآيات الست تدل على أنه تعالى استدل بخلق الإنسان على وجود الصانع تعالى ، وإذا تأملت فى القرآن وجدت هذا النوع من الاستدلال فيه كثيرا جدا .

جمع الفاتحة
لكل ما يحتاج
اليه

واعلم أن هذا الدليل كما أنه فى نفسه هو دليل فكذلك هو نفسه انعام عظيم ، فهذه الجمالة من حيث إنها تعرف العبد وجود الإله دليل ، ومن حيث أنها نفع عظيم وصل من الله إلى العبد انعام ، فلا جرم هو دليل من وجه ، وانعام من وجه ، والانعام متى وقع بقصد الفاعل إلى إيقاعه إنعاما كان يستحق هو الحمد ، وحدث بدن الانسان أيضا كذلك ، وذلك لأن تولد الاعضاء المختلفة الطبائع والصور والاشكال من النطفة المتشابهة الاجزاء لا يمكن إلا إذا قصد الخالق إيجاد تلك الأعضاء على تلك الصور والطبائع ، فحدث هذه الأعضاء المختلفة يدل على وجود صانع عالم بالمعلومات قادر على كل المقدورات قصد بحكم رحمته واحسانه خالق هذه الأعضاء على الوجه المطابق لمصالحنا الموافق لمنافعنا ، ومتى كان الأمر كذلك كان مستحقا للحمد والثناء ، فقوله (الحمد لله) يدل على وجود الصانع ، وعلى علمه ، وقدرته ، ورحمته ، وكمال حكمته وعلى كونه مستحقا للحمد والثناء والتعظيم ، فكأن قوله الحمد لله دالا على جملة هذه المعاني ، وأما قوله (رب العالمين) فهو يدل على أن ذلك الاله واحد ، وأن كل العالمين ملئكة وملئكة ،

وليس في العالم إله سواه ، ولا معبود غيره ، وأما قوله (الرحمن الرحيم) فيدل على أن الإله الواحد الذي لا إله سواه مرصوف بكمال الرحمة والكرم والفضل والاحسان قبل الموت وعند الموت وبعد الموت ، وأما قوله (مالك يوم الدين) فيدل على أن من لوازم حكمته ورحمته أن يحصل بعد هذا اليوم يوم آخر يظهر فيه تمييز المحسن عن المسيء ، ويظهر فيه الانتصاف للمظلومين من الظالمين ، ولولم يحصل هذا البعث والحشر لقدح ذلك في كونه رحمانا رحيمًا ، إذا عرفت هذا ظهر أن قوله (الحمد لله) يدل على وجود الصانع المختار ، وقوله (رب العالمين) يدل على وحدانيته ، وقوله (الرحمن الرحيم) يدل على رحمته في الدنيا والآخرة ، وقوله (مالك يوم الدين) يدل على كمال حكمته ورحمته بسبب خلق الدار الآخرة . وإلى ههنا تم ما يحتاج إليه في معرفة الربوبية . أما قوله (إياك نعبد - إلى آخر السورة) فهو إشارة إلى الأمور التي لا بد من معرفتها في تقرير العبودية ، وهي محصورة في نوعين : الأعمال التي يأتي بها العبد ، والآثار المنفرعة على تلك الأعمال : أما الأعمال التي يأتي بها العبد فلها ركنان : أحدهما : اتيانه بالعبادة واليه الإشارة بقوله (إياك نعبد) . والثاني : علمه بأن لا يمكنه الاتيان بها إلا باعانة الله واليه الإشارة بقوله (وإياك نستعين) وههنا يفتح البحر الواسع في الجبر والقدر ، وأما الآثار المنفرعة على تلك الأعمال فهي حصول الهداية والانكشاف والتجلى ، واليه الإشارة بقوله (اهدنا الصراط المستقيم) ثم إن أهل العالم ثلاث طوائف : الطائفة الأولى : السكاملون المحقون المخلصون ، وهم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته ، ومعرفة الخبير لأجل العمل به ، واليهم الإشارة بقوله (أنعمت عليهم) . والطائفة الثانية : الذين أدخلوا بالأعمال الصالحة ، وهم الفسقة واليهم الإشارة بقوله (غير المغضوب عليهم) . والطائفة الثالثة : الذين أدخلوا بالاعتقادات الصحيحة ، وهم أهل البدع والكفر ، واليهم الإشارة بقوله (ولا الضالين) .

إذا عرفت هذا فنقول : استكمال النفس الانسانية بالمعارف والعلوم على قسمين : (أحدهما) أن يحاول تحصيلها بالفكر والنظر والاستدلال ، والثاني : أن تصل إليه محصولات المتقدمين فتستكمل نفسه ، وقوله (اهدنا الصراط المستقيم) إشارة إلى القسم الأول ، وقوله (صراط الذين أنعمت عليهم) إشارة إلى القسم الثاني ، ثم في هذا القسم طلب أن يكون اقتداؤه بانوار عقول الطائفة المحقة الذين جمعوا بين العقائد الصحيحة والأعمال الصالحة ، وتبرأ من أن يكون اقتداؤه بطائفة الذين أدخلوا بالأعمال الصحيحة ، وهم المغضوب عليهم ، أو بطائفة الذين أدخلوا بالعقائد الصحيحة ، وهم الضالون ، وهذا آخر السورة ، وعند الوقوف على ما لخصناه يظهر أن هذه السورة جامعة لجميع المقامات المتبررة في معرفة الربوبية ومعرفة العبودية .

الفصل الرابع

قال عليه السلام حكاية عن الله تعالى: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، فإذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله تعالى ذكرني عبدي، وإذا قال الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدني عبدي، وإذا قال الرحمن الرحيم يقول الله عظمي عبدي، وإذا قال مالك يوم الدين يقول الله مجدني عبدي، وفي رواية أخرى فوض إلى عبدي، وإذا قال إياك نعبد يقول الله عبدي عبدي، وإذا قال وإياك نستعين يقول الله تعالى توكل على عبدي، وفي رواية أخرى فإذا قال إياك نعبد وإياك نستعين يقول الله تعالى هذا بيني وبين عبدي، وإذا قال اهدنا الصراط المستقيم يقول الله هذا لعبدي ولعبدي ما سأل.

قسم الله
الصلاة بينه
وبين عباده

فوائد هذا الحديث: —

القائدة الأولى: قوله تعالى « قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين » يدل على أن مدار الشرائع على رعاية مصالح الخلق، كما قال تعالى (ان أحسنتم أحسنتم لانيسكم وان أسأتم فلها) وذلك لأن أهم المهمات للأبد أن يستنير قلبه بمعرفة الربوبية، ثم بمعرفة العبودية؛ لأنه إنما خلق لرعاية هذا العهد، كما قال (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) وقال (إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبثليه فجعلناه سميعا بصيرا) وقال (يا بني اسرأئل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم) ولما كان الأمر كذلك لا جرم أنزل الله هذه السورة على محمد عليه السلام وجعل النصف الأول منها في معرفة الربوبية، والنصف الثاني منها في معرفة العبودية، حتى تكون هذه السورة جامعة لكل ما يحتاج إليه في الوفاء بذلك العهد.

القائدة الثانية: الله تعالى سمي الفاتحة باسم الصلاة، وهذا يدل على أحكام: الحكم الأول: أن عند عدم قراءة الفاتحة وجب أن لا تحصل الصلاة، وذلك يدل على أن قراءة الفاتحة ركن من أركان الصلاة، كما يقوله أصحابنا ويتأكد هذا الدليل بدلائل أخرى: أحدها: أنه عليه الصلاة والسلام واطب على قراءتها فوجب أن يجب علينا ذلك لقوله تعالى (فاتبعوه) ولقوله عليه الصلاة والسلام « صلوا كما رأيتموني أصلي ». وثانها: أن الخلفاء الراشدين واطبوا على قراءتها فوجب أن يجب علينا ذلك، لقوله عليه الصلاة والسلام « عليكم سنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ». وثالثها: أن جميع المسلمين شرقا وغربا لا يصلون إلا بقراءة الفاتحة فوجب أن تكون متابعتهم واجبة في ذلك لقوله تعالى (ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى

ونصله جهنم) ورابعها : قوله عليه الصلاة والسلام « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » خامسها : قوله تعالى (فاقروا ما تيسر من القرآن) وقوله (فاقروا) أمر ، وظاهره الوجوب ، فكانت قراءة ما تيسر من القرآن واجبة ، وقراءة غير الفاتحة ليست واجبة فوجب أن تكون قراءة الفاتحة واجبة عملا بظاهر الأمر ، وسادسها أن قراءة الفاتحة أحوط فوجب المصير إليها ، لقوله عليه السلام « دع ما يريك إلى ما لا يريك وسابعها : أن الرسول عليه السلام واطب على قراءتها فوجب أن يكون العدول عنه محرما لقوله تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) وثامنها : أنه لا نزاع بين المسلمين أن قراءة الفاتحة في الصلاة أفضل وأكمل من قراءة غيرها ، إذا ثبت هذا فنقول : التكليف كان متوجها على العبد بإقامة الصلاة ، والأصل في الثابت البقاء حكمتنا بالخروج عن هذه العهدة عند الإيتاء بالصلاة مؤداة بقراءة الفاتحة ، وقد دللنا على أن هذه الصلاة أفضل من الصلاة المؤداة بقراءة غير الفاتحة ولا يلزم من الخروج عن العهدة بالعمل الكامل الخروج عن العهدة بالعمل الناقص ، فعند إقامة الصلاة المشتملة على قراءة غير الفاتحة وجب البقاء في العهدة ، وتوسعها : أن المقصود من الصلاة حصول ذكر القلب ، لقوله تعالى (وأقم الصلاة لذكري) وهذه السورة مع كونها مختصرة ، جامعة لمقامات الربوبية والعبودية والمقصود من جميع التكليف حصول هذه المعارف ولهذا السبب جعل الله هذه السورة معادلة لكل القرآن في قوله (ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم) فوجب أن لا يقوم غيرها مقامها البتة . وعاشرها : أن هذا الخبر الذي رويناه يدل على أن عند فقدان الفاتحة لا تحصل الصلاة .

الفائدة الثالثة : أنه قال : « إذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله تعالى « ذكرني عبدي » وفيه أحكام : أحدها : أنه تعالى قال (فاذكروني أذكركم) فهنا لما أقدم العبد على ذكر الله لا جرم ذكره تعالى في ملاخير من ملأه . وثانيها : أن هذا يدل على أن مقام الذكر مقام عال شريف في العبودية ، لانه وقع الابتداء به ، وبما يدل على كاله أنه تعالى أمر بالذكر فقال (اذكروني أذكركم) ثم قال (يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا) ثم قال (الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم) ثم قال (ان الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون) فلم يبالغ في تقرير شيء من مقامات العبودية مثل ما بالغ في تقرير مقام الذكر . وثالثها : أن قوله « ذكرني عبدي » يدل على أن قولنا « الله » اسم علم لذاته المخصوصة ، إذ لو كان اسما مشتقا لكان مفهومه مفهوما كليا ، ولو كان كذلك لما صارت ذاته المخصوصة المعينة مذكورة بهذا اللفظ ، فظاهر أن لفظي الرحمن الرحيم لفظان كليان ،

فثبت أن قوله « ذكرني عبدي » يدل على أن قولنا الله اسم علم ، أما قوله « وإذا قال الحمد لله يقول الله تعالى حمدني عبدي » فهذا يدل على أن مقام الحمد أعلى من مقام الذكر ويدل عليه أن أول كلام ذكر في أول خلق العالم هو الحمد ، بدليل قول الملائكة قبل خلق آدم (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) وآخر كلام يذكر بعد فناء العالم هو الحمد أيضا ، بدليل قوله تعالى في صفة أهل الجنة (وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين) والعقل أيضا يدل عليه ؛ لأن الفسخر في ذات الله غير ممكن ، لقوله عليه الصلاة والسلام « تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق » ولأن الفسخر في الشيء مسبق بسبق تصويره ، وتصور كنه حقيقة الحق غير ممكن ، فالفسخر فيه غير ممكن فعلى هذا ، الفسخر لا يمكن إلا في أفعاله ومخلوقاته ، ثم ثبت بالدليل أن الخير مطلوب بالذات ، والشر بالعرض فكل من تفكر في مخلوقاته ومصنوعاته كان وقوفه على رحمته وفضله وإحسانه أكثر ، فلا جرم كان اشتغاله بالحمد والشكر أكثر ، فلماذا قال : الحمد لله رب العالمين ، وعند هذا يقول : حمدني عبدي ، فشهد الحق سبحانه بوقوف العبد بعقله وفكره على وجود فضله وإحسانه في ترتيب العالم الأعلى والعالم الأسفل ، وعلى أن لسانه صار موافقا لعقله ومطابقا له ، وإن غرق في بحر الإيمان به والاقرار بكرمه بقلبه ولسانه وعقله وبيانه ، فما أجل هذه الحالة .

وأما قوله « وإذا قال الرحمن الرحيم يقول الله عظمى عبدي » فلنقابل أن يقول : انه لما قال بسم الله الرحمن الرحيم فقد ذكر الرحمن الرحيم وهناك لم يقل الله عظمى عبدي ، وههنا لما قال الرحمن الرحيم قال عظمى عبدي فما الفرق ؟ وجوابه أن قوله الحمد لله دل على اقرار العبد بكلامه في ذاته ، وبكونه مكملًا لغيره ، ثم قال بعده : رب العالمين ، وهذا يدل على أن الإله الكامل في ذاته المكمل لغيره واحد ليس له شريك ، فلما قال بعده الرحمن الرحيم دل ذلك على أن الإله الكامل في ذاته المكمل لغيره المنزه عن الشريك والنظير والمثل وال ضد والند في غاية الرحمة والفضل والكرم مع عباده ولا شك أن غاية ما يصل العقل والفهم والوهم إليه من تصور معنى السكّال والجلال ليس إلا هذا المقام ، فلماذا السبب قال الله تعالى ههنا : عظمى عبدي .

وأما قوله « وإذا قال مالك يوم الدين يقول الله حمدني عبدي » أي : زهني وقدسني عما لا ينبغي - فتقريره انانزى في دار الدنيا كون الظالمين متسلطين على المظلومين ، وكون الأقوياء مستولين على الضعفاء ، ونزى العالم الزاهد الكامل في أضييق العيش ، ونزى السكافر الفاسق في أعظم أنواع الراحة والتبطة ، وهذا العمل لا يليق برحمة أرحم الراحمين وأحكم الحاكمين ، فلولم يحصل المعاد والبعث والحشر حتى يتنصف الله فيه للمظلومين من الظالمين ويوصل إلى أهل الطاعة الثواب ، وإلى أهل الكفر العقاب ، لسكان هذه الاهمال والامهال طلبا من الله على

العباد ، أما لما حصل يوم الجزاء ويوم الدين اندفع وهم الظلم ، فلهذا السبب قال الله تعالى (ليجزي الذين أساؤا بما عملوا ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى) وهذا هو المراد من قوله تعالى :
مجدنى عبدى ، الذى نزهنى عن الظلم وعن شيمه .

وأما قوله « وإذا قال العبد اياك نعبد واياك نستعين قال الله هذا بينى وبين عبدى » فهو إشارة الى سر مشكلة الجبر والقدر ، فان قوله اياك نعبد معناه اخبار العبد عن اقدامه على عمل الطاعة والعبادة ، ثم جاء بحث الجبر والقدر : وهو أنه مستقل بالإتيان بذلك العمل أو غير مستقل به ، والحق أنه غير مستقل به ، وذلك لأن قدرة العبد إما أن تكون سالحة للفعل والترك ، وأما أن لا تكون كذلك : فان كان الحق هو الأول امتنع أن تصير تلك القدرة مصدرا للفعل دون الترك الا لمرجح ، وذلك المرجح إن كان من العبد عاد البحث فيه ، وان لم يكن من العبد فهو من الله تعالى فخلق تلك الداعية الخالصة عن المعارض هو الاعانة ، وهو المراد من قوله واياك نستعين ، وهو المراد من قولنا ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا ، أى : لا تخلق فى قلوبنا داعية تدعوننا الى العقائد الباطلة والأعمال الفاسدة ، وهب لنا من لدنك رحمة ، وهذه الرحمة خلق الداعية التى تدعوننا الى الأعمال الصالحة والعقائد الحقة ، فهذا هو المراد من الاعانة والاستعانة ، وكل من لم يقل بهذا القول لم يفهم البتة معنى قوله (اياك نعبد واياك نستعين) وإذا ثبت هذا ظهر صحة قوله تعالى : هذا بينى وبين عبدى ، أما الذى منه فهو خلق الداعية الجازمة ، وأما الذى من العبد فهو أن عند حصول مجموع القدرة والداعية يصدر الأثر عنه ، وهذا كلام دقيق لا بد من التأمل فيه .

وأما قوله « وإذا قال اهدنا الصراط المستقيم يقول الله تعالى هذا لعبدى ولعبدى ما سأل » وتقريره أنا نرى أهل العالم مختلفين فى النفي والإثبات فى جميع المسائل الالهية ، وفى جميع مسائل النبوات ، وفى جميع مسائل المعاد ، والشبهات غالبية ، والظلمات مستولية ، ولم يصل الى كنه الحق الا القليل القليل من الكثير الكثير ، وقد حصلت هذه الحالة مع استواء الكل فى العقول والأفكار والبحث الكثير والتأمل الشديد ؛ فلولا هداية الله تعالى وإعانتة وأنه يزين الحق فى عين عقل الطالب ويقبح الباطل فى عينه كما قال (ولكن الله جيب اليكم الايمان وزينه فى قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان) وإلا لامتنع وصول أحد الى الحق ، فقوله (اهدنا الصراط المستقيم) إشارة الى هذه الحالة ، وبدل عليه أيضا أن المبطل لا يرضى بالباطل ، وإنما طلب الاعتقاد الحق والدين المتين والقول الصحيح ، فلو كان الأمر باختياره لوجب أن لا يقع أحد فى الخطأ ؛ ولما رأينا الاكثرين غرقوا فى بحر الضلالات

علنا أن الوصول إلى الحق ليس إلا هداية الله تعالى ، ومما يقوى ذلك أن كل الملائكة والأنبياء أطبقوا على ذلك ، أما الملائكة فقالوا (سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم) وقال آدم عليه السلام (وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين) وقال إبراهيم عليه السلام (لئن لم يهدني ربي لا كونن من القوم الضالين) وقال يوسف عليه السلام (توفني مسلما وألحقتني بالصالحين) وقال موسى عليه السلام (رب اشرح لي صدري — الآية) وقال محمد عليه السلام (ربنا لاترغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك أنت الوهاب) فهذا هو الكلام في لطائف هذا الخبر والذي تركناه أكثر مما ذكرناه .

الفائدة الرابعة : من فوائد هذا الخبر أن آيات الفاتحة سبع ، والأعمال المحسوسة أيضا في الصلاة سبعة ، وهي : القيام ، والركوع ، والانتصاب ، والسجود الأول ، والانتصاب فيه ، والسجود الثاني والقعدة ، فصار عدد آيات الفاتحة مساويا لعدد هذه الأعمال ، فصارت هذه الأعمال كالشخص ، والفاتحة لها كالروح ، والسكال إنما يحصل عند اتصال الروح بالجسد ، فقوله (بسم الله الرحمن الرحيم) يإزاء القيام ، ألا ترى أن الباء في بسم الله لما اتصل باسم الله بقي قائما مرتفعا ، وأيضا فالتسمية لبداية الأمور ، قال عليه الصلاة والسلام « كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أتر » وقال تعالى (قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى) وأيضا القيام لبداية الأعمال ، فخلصت المناسبة بين التسمية وبين القيام من هذه الوجوه ، وقوله تعالى (الحمد لله رب العالمين) يإزاء الركوع ، وذلك لأن العبد في مقام التحميد ناظر إلى الحق وإلى الخلق ؛ لأن التحميد عبارة عن الثناء عليه بسبب الانعام الصادر منه ، والعبد في هذا المقام ناظر إلى المنعم وإلى النعمة ، فهو حالة متوسطة بين الاعراض وبين الاستغراق ، والركوع حالة متوسطة بين القيام وبين السجود وأيضا ، الحمد يدل على النعم الكثيرة ، والنعم الكثيرة مما تثقل ظهره ، فينعجى ظهره للركوع وقوله (الرحمن الرحيم) مناسب للانتصاب لأن العبد لما تضرع إلى الله في الركوع فيلبي برحمته أن يرده إلى الانتصاب ، ولذلك قال عليه السلام (إذا قال العبد سمع الله لمن حمده نظر الله إليه بالرحمة) وقوله (مالك يوم الدين) مناسب للسجدة الأولى ؛ لأن قولك مالك يوم الدين يدل على كمال القهر والجلال والكبرياء ، وذلك يوجب الخوف الشديد ، فيلبي به الاتيان بغاية الخضوع والخشوع ، وهو السجدة : وقوله (اياك نعبد واياك نستعين) مناسب للقعدة بين السجدين ، لأن قوله اياك نعبد اخبار عن السجدة التي تقدمت ، وقوله واياك نستعين استعانة بالله في أن يوفقه للسجدة الثانية . وأما قوله (اهدنا الصراط المستقيم) فهو سؤال لأهم الأشياء فيلبي به السجدة الثانية الدالة على نهاية الخضوع . وأما قوله (صراط الذين أنعمت عليهم) —

إلى آخره) فهو مناسب للقعدة ، وذلك لأن العبد لما أتى بغاية التواضع قابل الله تواضعه بالاكرام ، وهو أن أمره بالعود بين يديه ، وذلك انعام عظيم من الله علي العبد ، فهو شديد المناسبة لقوله أنعمت عليهم ، وأيضا أن محمدا عليه السلام لما أنعم الله عليه بأن رفعه إلى قاب قوسين قال عند ذلك : التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله ، والصلوة معراج المؤمن ، فلما وصل المؤمن في معراجه إلى غاية الاكرام — وهي أن جلس بين يدي الله — وجب أن يقرأ الكلمات التي ذكرها محمد عليه السلام ، فهو أيضا يقرأ التحيات ، ويصير هذا كالتنبيه على أن هذا المعراج الذي حصل له شعلة من شمس معراج محمد عليه السلام وقطرة من بحره وهو تحقيق قوله (فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين — الآية) .

واعلم أن آيات الفاتحة وهي سبع صارت كالروح لهذه الأعمال السبعة ، وهذه الأعمال السبعة صارت كالروح لل مراتب السبعة المذكورة في خلقه الانسان ، وهي قوله (ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين) إلى قوله (فتبارك الله أحسن الخالقين) وعند هذا ينكشف أن مراتب الأجساد كثيرة ، ومراتب الأرواح كثيرة ، وروح الأرواح ونور الانوار هو الله تعالى ، كما قال سبحانه وتعالى (وأن إلى ربك المنتهى) .

الفصل الخامس

في أن الصلاة معراج العارفين

الصلاة
معراج العارفين

اعلم أنه كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم معراجان : أحدهما من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى ، والآخر من الأقصى إلى أعلى ملكوت الله تعالى ، فهذا ما يتعلق بالظاهر ، وأما ما يتعلق بعالم الأرواح فله معراجان : أحدهما : من عالم الشهادة إلى عالم الغيب . والثاني : من عالم الغيب إلى عالم غيب الغيب ، وهما بمنزلة قاب قوسين متلاصقين ، فتخطاهما محمد عليه السلام وهو المراد من قوله تعالى (فكان قاب قوسين أو أدنى) وقوله (أو أدنى) إشارة إلى فئانه في نفسه ، أما الانتقال من عالم الشهادة إلى عالم الغيب فاعلم أن كل ما يتعلق بالجسم والجسمانيات فهو من عالم الشهادة ، لأنك تشاهد هذه الأشياء ببصرك ، فانتقال الروح من عالم الاجساد إلى عالم الأرواح هو السفر من عالم الشهادة إلى عالم الغيب ، وأما عالم الأرواح فعالم لا نهاية له ، وذلك لأن آخر مراتب الأرواح هو الأرواح البشرية ، ثم تترقى في معارج السكالات

وهي تساعد السعادات حتى تصل إلى الأرواح المتعلقة بسما الدنيا ثم تصير أعلى وهي أرواح السماء الثانية وهكذا حتى تصل إلى الأرواح الذين هم سكان درجات الكرسي ، وهي أيضا متفاوتة في الاستعلاء ، ثم تصير أعلى وهم الملائكة المشار إليهم بقوله تعالى (وترى الملائكة حائزين من حول العرش) ثم تصير أعلى وأعظم وهم المشار إليهم بقوله تعالى (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) وفي عدد الثمانية أسرار لا يجوز ذكرها ههنا ثم تترقى فتنهى إلى الأرواح المقدسة عن التعلقات بالأجسام ، وهم الذين طعاهم ذكر الله ، وشراهم بحبسة الله ، وأنهم بالثناء على الله ، ولذتهم في خدمة الله ، وإيهم الإشارة بقوله (ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته) وبقوله (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) ثم لهم أيضا درجات متفاوتة ، ومراتب متباعدة ، والعقول البشرية قاصرة عن الاحاطة بأحوالها ، والوقوف على شرح صفاتها ، ولا يزال هذا الترقى والتصاعد حاصلًا كما قال تعالى (وفوق كل ذي علم عليم) إلى أن ينتهي الأمر إلى نور الأنوار ، ومسبب الأسباب ، ومبدأ الكل ، وينبوع الرحمة ، ومبدأ الخير ، وهو الله تعالى ، فثبت أن عالم الأرواح هو عالم الغيب ، وحضرة جلال الربوبية هي غيب الغيب ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام « إن لله سبعين حجابا من النور لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل ما أدرك البصر ، وتقدير عدد تلك الحجب بالسبعين مما لا يعرف إلا بنور النبوة .

فقد ظهر بما ذكرنا أن المعراج على قسمين : أولهما : المعراج من عالم الشهادة إلى عالم الغيب ، والثاني : المعراج من عالم الغيب إلى عالم غيب الغيب ، وهذه كلمات برهانية يقينية حقيقية .

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى المقصود فنقول : إن محمدا عليه السلام لما وصل إلى المعراج وأراد أن يرجع قال : يارب العزة إن المسافر إذا أراد أن يعود إلى وطنه احتاج إلى محمولات يتحف بها أصحابه وأحبابه ، فقيل له : إن تحفة أمك الصلاة ، وذلك لأنها جامعة بين المعراج الجسماني ، وبين المعراج الروحاني : أما الجسماني فبالأفعال ، وأما الروحاني فبالأذكار ، فإذا أردت أيها العبد الشروع في هذا المعراج فتطهر أولا ، لأن المقام مقام القدس ، فليكن ثوبك طاهرا ، وبدنك طاهرا لأنك بالوادي المقدس طوى ، وأيضا فعندك ملك وشيطان ، فانظر أيهما تصاحب : ودين ودنيا ، فانظر أيهما تصاحب : وعقل وهوى ، فانظر أيهما تصاحب : وخير وشر ، وصدق وكذب ، وحق وباطل ، وحلم وطيش ، وقناعة وحرص ؛ وكذا القول في كل الأخلاق المتضادة والصفات المتنافية ، فانظر أنك تصاحب أي الطرفين وتوافق أي الجانبين

فإنه إذا استحسنت المرافقة تعذرت المفارقة ، ألا ترى أن الصديق اختار صحبة محمد عليه السلام فلزمه في الدنيا ، وفي القبر ، وفي القيامة ، وفي الجنة وأن كلبا صحب أصحاب الكهف فلزمهم في الدنيا ، وفي الآخرة ، ولهذا السر قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين) ثم إذا تظهرت فارفع يديك ، وذلك الرفع إشارة إلى توديع عالم الدنيا وعالم الآخرة فاقطع نظرك عنهما بالكفية ، ووجه قلبك وروحك وسرك وعقلك وفهمك وذكرك وفكرك إلى الله ، ثم قل : الله أكبر ، والمعنى أنه أكبر من كل الموجودات ، وأعلى وأعظم وأعز من كل المعلومات ، بل هو أكبر من أن يقاس إليه شيء . أو يقال أنه أكبر ، ثم قل : سبحانك اللهم وبحمدك ، وفي هذا المقام تجلي لك نور سبحات الجلال ، ثم ترقيت من التسييح إلى التحميد ثم قل : تبارك اسمك ، وفي هذا المقام انكشف لك نور الأزل والأبد ، لأن قوله تبارك إشارة إلى الدوام المنزه عن الافناء والاعدام ، وذلك يتعلق بمطالعة حقيقة الأزل في العدم ، ومطالعة حقيقة الأبد في البقاء ، ثم قل : وتعالى جدك ، وهو إشارة إلى إنه أعلم وأعظم من أن تكون صفات جلاله ونعوت كماله محصورة في القدر المذكور ، ثم قل : ولا إله غيرك ، وهو إشارة إلى أن كل صفات الجلال وسمات الكمال له لا لغيره ، فهو الكامل الذي لا كامل إلا هو ، والمقدس الذي لا مقدس إلا هو ، وفي الحقيقة لا هو إلا هو ولا إله إلا هو ، والعقل ههنا ينقطع ، واللسان يعتقل ، والفهم يتبلد ، والخيال يتحير ، والعقل يصير كالزمن ، ثم عد إلى نفسك وحالك وقل : وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض ، فقولك « سبحانك اللهم وبحمدك » معراج الملائكة المقربين ، وهو المذكور في قوله (ونحن نسيح بحمدك ونقدس لك) وهو أيضا معراج محمد عليه السلام ، لأن معراجه مفتوح بقوله « سبحانك اللهم وبحمدك » وأما قولك « وجهت وجهي » فهو معراج إبراهيم الخليل عليه للسلام ، وقولك « أن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله » فهو معراج محمد الحبيب عليه السلام ، فاذا قرأت هذين الذكرين فقد جمعت بين معراج أكابر الملائكة المقربين وبين معراج عظماء الأنبياء والمرسلين ، ثم إذا فرغت من هذه الحالة فقل : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ، لتدفع ضرر العجب من نفسك .

واعلم أن للجنة ثمانية أبواب ، ففي هذا المقام انفتح لك باب من أبواب الجنة ، وهو باب المعرفة ، والباب الثاني هو باب الذكر وهو قولك بسم الله الرحمن الرحيم ، والباب الثالث باب الشكر ، وهو قولك الحمد لله رب العالمين والباب الرابع باب الرجاء ، وهو قولك الرحمن الرحيم ، والباب الخامس باب الخوف ، وهو قولك مالك يوم الدين . والباب السادس باب

الخلاص المتولد من معرفة العبودية ومعرفة الربوبية ، وهو قولك إياك نعبد وإياك نستعين والباب السابع باب الدعاء والتضرع كما قال (أمن يجيب المضطر إذا دعاه) وقال (ادعني أستجب لئلكم) وهو ههنا قولك اهدنا الصراط المستقيم ، والباب الثامن باب الاقتداء بالأرواح الطيبة الطاهرة والاهتداء بأنوارهم ، وهو قولك صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ، وبهذا الطريق إذا قرأت هذه السورة ، ووقفت على أسرارها انفتحت لك ثمانية أبواب الجنة ، وهو المراد من قوله تعالى (جنات عدن مفتحة لهم الأبواب لجنات المعارف الربانية انفتحت أبوابها بهذه المقاليد الروحانية ، فهذا هو الاشارة إلى ما حصل في الصلاة من المعراج الروحاني .

وأما المعراج الجسماني فالمرتبة الاولى أن تقوم بين يدي الله مثل قيام أصحاب الكهف ، وهو قوله تعالى (إذ قاموا فقالوا ربنا رب السموات والارض) بل قم قيام أهل القيامة وهو قوله تعالى (يوم يقوم الناس لرب العالمين) ثم اقرأ سبحانك اللهم ، وبعده وجهت وجهي ، وبعده الفاتحة ، وبعدها ما تيسر لك من القرآن ، واجتهد في أن تنظر من الله إلى عبادتك حتى تستحقرها وإياك أن تنظر من عبادتك إلى الله ، فانك ان فعلت ذلك صرت من الهالكين ، وهذا سر قوله إياك نعبد وإياك نستعين .

واعلم أن النفس الآن جارية مجرى خشبة عرضتها على نار خوف الجلال فلانت ، فاجعلها محنية بالركوع فقل : سمع الله لمن حمده ، ثم اتركها لتستقيم مرة أخرى ، فان هذا الدين متين فأوغل فيه برفق ، ولا تبغض إلى نفسك عبادة الله ، فان المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى فاذا عادت إلى استقامتها فأنحدر إلى الارض بنهاية التواضع واذكر ربك بغاية العلو ، وقل : سبحان ربّي الأعلى ، فاذا أتيت بالسجدة الثانية فقد حصل لك ثلاثة أنواع من الطاعة : الركوع الواحد ، والسجودان ، وبها تنجو من العقبات الثلاث المهلكة ، فبالركوع تنجو عن عقبة الشهوات ، وبالسجود الاول تنجو عن عقبة الغضب الذي هو رئيس المؤذيات ، وبالسجود الثاني تنجو عن عقبة الهوى الذي هو الداعي إلى كل المهلكات والمضلات ، فاذا تجاوزت هذه العقبات وتخلصت عن هذه الدرجات فقد وصلت إلى الدرجات العاليات ، وملكك الباقيات الصالحات ، وانتهيت إلى عتبة جلال مدبر الارض والسموات ، فقل عند ذلك التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله ، فالتحيات المباركات باللسان ، والصلوات بالاركان ، والطيبات بالجنان وقوة الإيمان ، ثم في هذا المقام يصعد نور روحك وينزل نور روح محمد صلى الله

عليه وسلم فيتلاقى الروحان ، ويحصل هناك الروح والراحة والريحان ، فلا بد لروح محمد عليه الصلاة والسلام من محمدة وتحمية ، فقل : السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته ، فعند ذلك يقول محمد عليه الصلاة والسلام : السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين ، وكأنه قيل لك فبهذه الخيرات والبركات بأى وسيلة وجدتها ؟ وبأى طريق وصلت إليها ؟ فقل بقولى : أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله ، فقيل لك أن محمداً هو الذى هداك إليه ، فأى شئ هديتك له ؟ فقل : اللهم صل على محمد وعلى آل محمد ، فقيل لك : إن إبراهيم هو الذى طلب من الله أن يرسل إليك مثل هذا الرسول فقال (ربنا وابعث فيهم رسولا منهم) فسا جزاؤك له ؟ فقل : كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم ، فيقال لك : فكل هذه الخيرات من محمد أو من إبراهيم أو من الله ؟ فقل : بل من الحميد المجيد إنك حميد مجيد .

ثم أن العبد إذا ذكر الله بهذه الأثنية والمدائح ذكره الله تعالى فى محافل الملائكة بدليل قوله عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله عز وجل « إذا ذكرنى عبدى فى ملة ذكرته فى ملة خير من ملته » فإذا سمع الملائكة ذلك إشتاقوا إلى هذا العبد فقال الله : إن ملائكة السموات إشتاقوا إلى زيارتك وأحبوا القرب منك ، وقد جاؤك فابدأ بالسلام عليهم لتحصل لك فيه مرتبة السابقين ، فيقول العبد عن يمينه وعن شماله : السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فلا جرم أنه إذا دخل الجنة الملائكة يدخنرن عليه من كل باب فيقولون : سلام عليكم بما صبرتم فنعمة عقي الدار .

الفصل السادس

فى الكبرياء والعظمة

أعظم المخلوقات جلاله ومهابة المسكان والزمان : أما المسكان فهو الفضاء الذى لا نهاية له ، الكبرياء والمنظمة والخلاء الذى لا غاية له ، وأما الزمان فهو الإمتداد المتوهم الخارج من قعر ظلمات عالم الأزل الى ظلمات عالم الأبد ، كأنه نهر خرج من قعر جبل الأزل وامتد حتى دخل فى قعر جبل الأبد فأل يعرف لا نفعجاره مبدأ ، ولا لاستقراره منزل ، فالأول والآخر صفة الزمان ، والظاهر والباطن صفة المسكان ، وكال هذه الأربعة الرحمن الرحيم ، فالحق سبحانه وسع المسكان ظاهرا وباطنا ، ووسع الزمان أولا وآخرا ، وإذا كان مدبر المسكان والزمان هو الحق تعالى كان منزها عن المسكان والزمان .

إذا عرفت هذا فنقول : الحق سبحانه وتعالى له عرش ، وكرسی ، فمقد المسكان بالكرسى فقال (وسع كرسيه السموات والأرض) وعقد الزمان بالعرش فقال (وكان عرشه على الماء) لأن جرى الزمان يشبه جرى الماء ، فلا مكان وراء الكرسي ، ولا زمان وراء العرش ، فالعلو صفة الكرسي وهو قوله (وسع كرسيه السموات والأرض) والعظمة صفة العرش وهو قوله (فقل حسبى الله لا إله إلا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم) وكال العلو والعظمة لله كما قال (ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم) .

واعلم أن العلو والعظمة درجتان من درجات الكمال ، إلا أن درجة العظمة أكل وأقوى من درجة العلو ، وفوقهما درجة الكبرياء قال تعالى : الكبرياء رداً ، والعظمة ازارى ، ولا شك أن الرداء أعظم من الأزار ، وفوق جميع هذه الصفات بالرتبة والشرف صفة الجلال ، وهي تقدسه في حقيقته المخصوصة وهويته المعينة عن مناسبة شيء من الممكنات ، وهو لتلك الهوية المخصوصة استحق صفة الإلهية ، فلهذا المعنى قال عليه الصلاة والسلام : أنظوا بياداً الجلال والاكرام ، وقال (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) وقال (تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام) إذا عرفت هذا الاصل فاعلم أن المصلى إذا قصد الصلاة صار من جملة من قال الله في صفتهم (يريدون وجهه) ومن أراد الدخول على السلطان العظيم وجب عليه أن يظهر نفسه من الأدناس والأنجاس ، ولهذا التطهير مراتب : المرتبة الأولى : التطهير من دنس الذنوب بالتوبة ، كما قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحاً) ومن كان في مقام الزهد كانت طهارته من الدنيا حلالها وحرامها ، ومن كان في مقام الاخلاص كانت طهارته من الالتفات إلى أعماله ، ومن كان في مقام المحسنين كانت طهارته من الالتفات إلى حسناته ، ومن كان في مقام الصديقين كانت طهارته من كل ماسوى الله ، وبالجملة فالمقامات كثيرة والدرجات متفاوتة كأنها غير متناهية ، كما قال تعالى (فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله) فإذا أردت أن تكون من جملة من قال الله فيهم (يريدون وجهه) فقم قائماً واستحضر في نفسك جميع مخلوقات الله تعالى من عالم الاجسام والارواح وذلك بأن تتبدى من نفسك وتستحضر في عقلك جملة أعضائك البسيطة والمركبة وجميع قواك الطبيعية والحيوانية والانسانية ، ثم استحضر في عقلك جملة ما في هذا العالم من أنواع المعادن والنبات والحيوان من الانسان وغيره ، ثم ضم اليه البحار والجبال والتلال والمفاوز وجملة ما فيها من عجائب النبات والحيوان وذرات الهباء ، ثم ترق منها إلى سماء الدنيا على عظمها واتساعها ، ثم لا تزال ترقى من سماء إلى سماء حتى تصل إلى سدرة المنتهى والرفرف واللوح

والقلم والجنة والنار والكرسى والعرش العظيم ، ثم انتقل من عالم الأجسام إلى عالم الأرواح واستحضر في عقلك جميع الأرواح الأرضية السفلية البشرية وغير البشرية ، واستحضر جميع الأرواح المتعلقة بالجبال والبحار مثل ما قال الرسول عليه الصلاة والسلام عن ملك الجبال وملك البحار ثم استحضر ملائكة سماء الدنيا وملائكة جميع السموات السبع كما قال عليه الصلاة والسلام « ما في السموات موضع شبر إلا وفيه ملك قائم أو قاعد » واستحضر جميع الملائكة الحافين حول العرش وجميع حملة العرش والكرسى ثم انتقل منها إلى ما هو خارج هذا العالم كما قال تعالى (وما يعلم جنود ربك إلا هو) فإذا استحضرت جميع هذه الأقسام من الروحانيات والجسمانيات فقل : الله أكبر ، وتريد بقولك « الله » الذات التي حصل بإيجادها وجود هذه الأشياء وحصلت لها كالاتها في صفاتها وأفعالها ، وتريد بقولك أكبر أنه منزه عن مشابقتها ومشاكلتها ، بل هو منزه عن أن يحكم العقل بجواز مقايسته بها ومناسبتها إليها فهذا هو المراد من قوله في أول الصلاة الله أكبر .

والوجه الثاني : في تفسير هذا التكبير : أنه عليه الصلاة والسلام قال : الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك ، فنقول : الله أكبر من أن لا يراني ومن أن لا يسمع كلامي .

والوجه الثالث : أن يكون المعنى الله أكبر من أن تصل إليه عقول الخلق وأوهامهم وأفهامهم ، قال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه : التوحيد أن لا تتوهمه .

الوجه الرابع : أن يكون المعنى الله أكبر من أن يقدر الخلق على قضاء حق عبوديته ، فطاعتهم قاصرة عن خدمته ، وثناؤهم قاصر عن كبريائه ، وعلومهم قاصرة عن كنه صمديته .

واعلم أيها العبد أنك لو بلغت إلى أن يحيط عقلك بجميع عجائب عالم الأجسام والأرواح فإياك أن تحدت نفسك بأنك بلغت مبادئ ميادين جلال الله فضلا عن أن تبلغ الغور والمنتهى ونعم ما قال الشاعر : —

أساميلم تزده معرفة وإنما لذة ذكرناها

ومن دعوات رسول الله عليه السلام وثناؤه على الله : لا يتالك غوص الفكر ، ولا ينتهي إليك نظر ناظر ، ارتفعت عن صفة المخلوقين صفات قدرتك ، وعلا عن ذلك كبرياء عظمتك وإذا قلت الله أكبر فاجعل عين عقلك في آفاق جلال الله وقل : سبحانك اللهم وبمحمدك ، ثم قل : وجهت وجهي ، ثم انتقل منها إلى عالم الأمر والتكليف واجمل سورة الفاتحة مرآة لك تبصر فيها عجائب عالم الدنيا والآخرة ، وتطلع فيها أنوار أسماء الله الحسنى وصفاته العليا والاديان

السالفة والمذاهب الماضية ، وأسرار الكتب الإلهية والشرائع النبوية ، وتصل إلى الشريعة ، ومنها إلى الطريقة ، ومنها إلى الحقيقة ، وتطالع درجات الأنبياء والمرسلين ، ودركات الملعونين والمردودين والضالين ، فإذا قلت بسم الله الرحمن الرحيم فأبصر به الدنيا إذ باسمه قامت السموات والأرضون وإذا قلت الحمد لله رب العالمين أبصرت به الآخرة إذ بكلمة الحمد قامت الآخرة كما قال (وآخر دعوانم أن الحمد لله رب العالمين) وإذا قلت الرحمن الرحيم فأبصر به عالم الجمال ، وهو الرحمة والفضل والاحسان ، وإذا قلت مالك يوم الدين فأبصر به عالم الجلال وما يحصل فيه من الأحوال والأحوال ، وإذا قلت إياك نعبد فأبصر به عالم الشريعة ، وإذا قلت وإياك نستعين فأبصر به الطريقة ، وإذا قلت اهدنا الصراط المستقيم فأبصر به الحقيقة ، وإذا قلت صراط الذين أنعمت عليهم فأبصر به درجات أبواب السعادات وأصحاب الكرامات من النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين ، وإذا قلت غير المغضوب عليهم فأبصر به مراتب فساق أهل الآفاق ، وإذا قلت ولا الضالين فأبصر به درجات أهل الكفر والشقاق والخزي والنفاق على كثرة درجاتها وتباين أطرافها وأكنافها .

ثم إذا انكشفت لك هذه الأحوال العالية والمراتب السامية فلا تظن أنك بلغت الغور والغاية ، بل عد إلى الإقرار للحق بالكبرياء ، ولنفسك بالذلة والمسكنة ، وقل : الله أكبر ، ثم انزل من صفة الكبرياء إلى صفة العظمة ، فقل : سبحان ربّي العظيم ، وإن أردت أن تعرف ذرة من صفة العظمة فاعرف أنا بينما أن العظمة صفة العرش ، ولا يبلغ مخلوق بعقله كنه عظمة العرش وإن بقي إلى آخر أيام العالم ، ثم اعرف أن عظمة العرش في مقابلة عظمة الله كالقطرة في البحر فكيف يمكنك أن تصل إلى كنه عظمة الله ؟ ثم ههنا سر عجيب وهو أنه ما جاء سبحان ربّي الأعظم وإنما جاء سبحان ربّي العظيم ، وما جاء سبحان ربّي العالی وإنما جاء سبحان ربّي الأعلى ، ولهذا التفاوت أسرار عجيبة لا يجوز ذكرها ، فإذا ركعت وقلت سبحان ربّي العظيم فعد إلى القيام ثانيا ، وادع لمن وقف موقفك وحمد حمدك وقل : سمع الله لمن حمده ، فانك إذا سألتها لغيرك وجدتها لنفسك وهو المراد من قوله عليه السلام « لا يزال الله في عون العبد ما دام العبد في عون أخيه المسلم » .

قال قيل : ما السبب في أنه لم يحصل في هذا المقام التكبير ؟

قلنا : لأن التكبير مأخوذ من الكبرياء وهو مقام الهيبة والخوف ، وهذا المقام مقام الشفاعة ، وهما متباينان .

ثم إذا فرغت من هذه الشفاعة فعد إلى التكبير وانحدر به إلى صفة العلو وقل سبحان ربّي

الأعلى ، وذلك لأن السجود أكثر تواضعا من الركوع ، لا جرم الذكر المذكور في السجود هو بناء المبالغة - وهو الأعلى - والذكر المذكور في الركوع هو لفظ العظيم من غير بناء المبالغة ، روى أن الله تعالى ملكا تحت العرش اسمه حزقيل أوحى الله إليه : أيها الملك ، طر فطار مقدار ثلاثين ألف سنة ثم ثلاثين ثم ثلاثين فلم يبلغ من أحد طرفي العرش إلى الثاني ، فأوحى الله إليه لو طرت الى نفخ الصور لم تبلغ الطرف الثاني من العرش ، فقال الملك عند ذلك : سبحان ربي الأعلى .

فان قيل : فما الحكمة في السجدين ؟ قلنا : فيه وجوه : الأول : أن السجدة الأولى للازل ، والثانية للابد ، والارتفاع فيما بينهما إشارة إلى وجود الدنيا فيما بين الازل والابد ، وذلك لأنك تعرف بازيته أنه هو الأول لا أول قبله فتسجد له ، وتعرف بابدته أنه الآخر لا آخر بعده فتسجد له ثانيا . الثاني : قيل : أعلم بالسجدة الأولى فناء الدنيا في الآخرة ، وبالسجدة الثانية فناء عالم الآخرة عند ظهور نور جلال الله . الثالث : السجدة الأولى فناء الكل في نفسها والسجدة الثانية بقاء الكل بأبقاء الله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) . الرابع : السجدة الأولى تدل على انقياد عالم الشهادة لقدرة الله ، والسجدة الثانية تدل على انقياد عالم الأرواح لله تعالى ، كإل قال (ألا له الخلق والأمر) . والخامس : السجدة الأولى سجدة الشكر بمقدار ما أعطانا من معرفة ذاته وصفاته ، والسجدة الثانية سجدة العجز والخوف مما لم يصل إليه من أداء حقوق جلاله وكبريائه .

واعلم أن الناس يفهمون من العظمة كبر الجثة ، ويفهمون من العلو علو الجبهة ، ويفهمون من الكبر طول المدة ، ونجل الحق سبحانه عن هذه الأوهام ، فهو عظيم لا بالجثة ، عال لا بالجبهة ، كبير لا بالمدة ، وكيف يقال ذلك وهو فرد أحد ، فكيف يكون عظيما بالجثة وهو منزه عن الحجمية ، وكيف يكون عاليا بالجبهة وهو منزه عن الجبهة ؟ وكيف يكون كبيرا بالمدة والمدة متغيرة من ساعة الى ساعة فهي محدثة فمحدثها موجود قبلها فكيف يكون كبيرا بالمدة ؟ فهو تعالى عال على المسكان لا بالمسكان ، وسابق على الزمان لا بالزمان ، فكبرياؤه كبرياؤه عظمة ، وعظمته عظمة علو ، وعلوه علو جلال ، فهو أجل من أن يشابه المحسوسات ، ويناسب الخيالات ، وهو أكبر مما يتوهمه المتوهمين ، وأعظم مما يصفه الواصفون ، وأعلى مما يتجده الموجدون ، فاذا صور لك حسك مثلا : فقل الله أكبر ، وإذا عين خيالك صورة فقل : سبحانك الله وبمحمدك ، وإذا زلق رجل طلبك في مهرة التعطيل فقل : وجهي للذي فطر السموات والأرض ، وإذا جال روحك في ميادين العزة والجلال ثم ترقى إلى الصفات

العلي والاسماء الحسنى وطالع من مرقومات القلم على سطح اللوح نقشا وسكن عند سماع تسميحات المقربين وتزيهات الملائكة الروحانيين الى صورة فأقرأ عند كل هذه الأحوال (سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين) .

الفصل السابع

في لطائف قوله الحمد لله ، وفوائد الاسماء الخمسة المذكورة في هذه السورة

أما لطائف قوله الحمد لله فأربع نكت : النكتة الأولى : روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أن إبراهيم الخليل عليه السلام سأل ربه وقال : يارب ، ما جزاء من حمدك فقال : الحمد لله ؟ فقال تعالى : الحمد لله فاتحة الشكر وخاتمة ، قال أهل التحقيق : لما كانت هذه الكلمة فاتحة الشكر جعلها الله فاتحة كلامه ، ولما كانت خاتمة جعلها الله خاتمة كلام أهل الجنة فقال (وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين) . وروى عن علي عليه السلام ، أنه قال : خلق الله العقل من نور مكنون مخزون من سابق علمه ، فجعل العلم نفسه ، والفهم روحه ، والزهد رأسه ، والحياة عينه ، والحكمة لسانه ، والخير سمعه ، والرافة قلبه ، والرحمة همه ، والصبر بطنه ، ثم قيل له تكلم ، فقال : الحمد لله الذي ليس له تد ولا ضد ولا مثل ولا عدل ، الذي ذل كل شيء لعزته فقال الرب : وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا أعز علي منك ، وأيضا نقل أن آدم عليه السلام لما عطس فقال : الحمد لله ، فكان أول كلامه ذلك ، إذا عرفت هذا فنقول : أول مراتب المخلوقات هو العقل ، وآخر مراتبها آدم ، وقد نقلنا أول كلام العقل هو قوله : الحمد لله وأول كلام آدم هو قوله : الحمد ، فثبت أن أول كلام لفاتحة المحدثات هو هذه الكلمة ، وأول كلام لخاتمة المحدثات هو هذه الكلمة ، فلا جرم جعلها الله فاتحة كتابه فقال (الحمد لله رب العالمين) وأيضا ثبت أن أول كلمات الله قوله : الحمد لله ، وآخر أنبياء الله محمد رسول الله ، وبين الأول والآخر مناسبة ، فلا جرم جعل قوله (الحمد لله) أول آية من كتاب محمد رسوله ، ولما كان كذلك وضع محمد عليه السلام من كلمة الحمد اسمان : أحمد ومحمد ؛ وعند هذا قال عليه السلام : أنا في السماء أحمد ، وفي الأرض محمد ، فأهل السماء في تحميد الله ، ورسول الله أحمدم والله تعالى في تحميد أهل الأرض كما قال تعالى (فأولئك كان سعيهم مشكورا) ورسول الله محمد .

والنكتة الثانية: أن الحمد لا يحصل إلا عند الفوز بالنعمة والرحمة، فلما كان الحمد أول الكلمات وجب أن تكون النعمة والرحمة أول الأفعال والأحكام، فلهذا السبب قال: سبقت رحمتي غضبي.

النكتة الثالثة: أن الرسول اسمه أحمد، ومعناه أنه أحمد الحامدين أي: أكثرهم حمداً، فوجب أن تكون نعم الله عليه أكثر لما بينا أن كثرة الحمد بحسب كثرة النعمة والرحمة، وإذا كان كذلك لزم أن تكون رحمة الله في حق محمد عليه السلام أكثر منها في حق جميع العالمين، فلهذا السبب قال (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين).

النكتة الرابعة: أن المرسل له اسمان مشتقان من الرحمة، وهما الرحمن الرحيم، وهما يفيدان المبالغة، والرسول له أيضاً اسمان مشتقان من الرحمة، وهما محمد وأحمد، لانا بينا أن حصول الحمد مشروط بحصول الرحمة، فقولنا محمد وأحمد جار مجرى قولنا مرحوم وأرحم. وجاء في بعض الروايات أن من أسماء الرسول: الحمد، والحمد، والمحمود، فهذه خمسة أسماء للرسول دالة على الرحمة؛ إذا ثبت هذا فنقول: إنه تعالى قال (نبي عبادي أنى أنا الغفور الرحيم) فقوله نبي إشارة إلى محمد صلى الله عليه وسلم، وهو مذكور قبل العباد، والياء في قوله عبادي ضمير عائد إلى الله تعالى والياء في قوله أنى عائد إليه، وقوله أنا عائد إليه، وقوله الغفور الرحيم، صفتان لله فهى خمسة ألقاب دالة على الله الكريم الرحيم، فالعبد يمشى يوم القيامة وقدامه الرسول عليه الصلاة والسلام مع خمسة أسماء تدل على الرحمة، وخلفه خمسة ألقاب من أسماء الله تدل على الرحمة، ورحمة الرسول كثيرة كما قال تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) ورحمة الله غير متناهية كما قال تعالى (ورحمتي وسعت كل شيء) فكيف يعقل أن يضيع المذنب مع هذه البحار الزاخرة العشرة المملوءة من الرحمة؟

وأما فوائد الأسماء الخمسة المذكورة في هذه السورة فأشياء: النكتة الأولى: أن سورة الفاتحة فيها عشرة أشياء، منها خمسة من صفات الربوبية، وهى: الله، والرب، والرحمن، والرحيم، والمالك؛ وخمسة أشياء من صفات العبد وهى: العبودية، والاستعانة، وطلب الهداية، وطلب الاستقامة، وطلب النعمة كما قال (صراط الذين أنعمت عليهم) فانطبقت تلك الأسماء الخمسة على هذه الأحوال الخمسة، فكانه قيل: إياك نعبد لأنك أنت الله، وإياك نستعين لأنك أنت الرب، أهدنا الصراط المستقيم لأنك أنت الرحمن، وارزقنا الاستقامة لأنك أنت الرحيم، وأفض علينا سجال نعمك وكرمك لأنك مالك يوم الدين.

النكتة الثانية : الانسان مركب من خمسة أشياء : بدنه ، ونفسه الشيطانية ، ونفسه الشهوانية ، ونفسه الغضبية ، وجوهره المملكي العقلي ، فتجلى الحق سبحانه باسمائه الخمسة لهذه المراتب الخمسة فتجلى اسم الله للروح الملكية العقلية الفلكية القدسية تخضع وأطاع كما قال (ألا بذكر الله تطمئن القلوب) وتجلى النفس الشيطانية بالبر والإحسان - وهو اسم الرب - فترك العصيان وافتاد لطاعة الديان ، وتجلى للنفس الغضبية السبعية باسم الرحمن وهذا الاسم مركب من القهر واللفظ كما قال (الملك يومئذ الحق للرحمن) فترك الخصومة وتجلى للنفس الشهوانية البهيمية باسم الرحيم وهو أنه أطلق المباحات والطيبات كما قال (أحل لكم الطيبات) فلان وترك العصيان ، وتجلى للأجساد والأبدان بقهر قوله (مالك يوم الدين) فان البدن غليظ كثيف ، فلا بد من قهر شديد ، وهو القهر الحاصل من خوف يوم القيامة ، فلما تجلى الحق سبحانه باسمائه الخمسة لهذه المراتب انغلقت أبواب النيران ، وانفتحت أبواب الجنان . ثم هذه المراتب ابتدأت بالرجوع كما جاءت فاطاعت الأبدان وقالت (اياك نعبد) وأطاعت النفوس الشهوانية فقالت (اياك نستعين) على ترك اللذات والاعراض عن الشهوات ، وأطاعت النفوس الغضبية فقالت (اهدنا) وأرشدنا وعلى دينك فثبتنا ، وأطاعت النفس الشيطانية وطلبت من الله الاستقامة والصون عن الانحراف فقالت (اهدنا الصراط المستقيم) وتواضعت الأرواح القدسية الملكية فطلبت من الله أن يوصلها بالأرواح القدسية العالية المطهرة المعظمة فقالت (صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين) .

النكتة الثالثة : قال عليه السلام نبي الإسلام على خمس : شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ، وأقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وحج البيت ، فشهادة أن لا إله إلا الله حاصلة من تجلى نور اسم الله ، وأقام الصلاة من تجلى اسم الرب ؛ لأن الرب مشتق من الترية والعبد يربى لإيمانه بمدد الصلاة ، وإيتاء الزكاة من تجلى اسم الرحمن ، لأن الرحمن مبالغة في الرحمة ، وإيتاء الزكاة لأجل الرحمة على الفقراء ، ووجوب صوم رمضان من تجلى اسم الرحيم ؛ لأن الصائم إذا جاع تذكر جوع الفقراء فيعطيهم ما يحتاجون اليه ، وأيضا إذا جاع حصل له فطام عن الالتذاز بالمحسوسات فعند الموت يسهل عليه مفارقتها ، ووجوب الحج من تجلى اسم مالك يوم الدين ؛ لأن عند الحج يجب هجرة الوطن ومفارقة الأهل والولد ، وذلك يشبه سفر يوم القيامة ، وأيضا الحاج يصير حافيا حاسرا عاريا وهو يشبه حال أهل القيامة وبالجملة فالنسبة بين الحج وبين أحوال القيامة ، كثيرة جدا .

النسكئة الرابعة : أنواع القبلة خمسة : بيت المقدس ، والسكبة ، والبيت المعمور ، والعرش وحضرة جلال الله : فوزع هذه الاسماء الخمسة على الأنواع الخمسة من القبلة .

النسكئة الخامسة : الحواس خمس : أدب البصر بقوله (فاعتبروا يا أولى الابصار) والسمع بقوله (الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه) والذوق بقوله (يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا) والشم بقوله (انى لأجد ريح يوسف لولا أن تغفدون) واللمس بقوله (والذين هم لفر وجهم حافظون) فاستعن بأنوار هذه الاسماء الخمسة على دفع مضار هذه الاعداء الخمسة .

النسكئة السادسة : اعلم أن الشطر الاول من الفاتحة مشتمل على الاسماء الخمسة فتفيض الانوار على الاسرار ، والشطر الثاني منها مشتمل على الصفات الخمسة لعبد فتصعد منها اسرار إلى مصاعد تلك الانوار ، وبسبب هاتين الحالتين يحصل للعبد معراج في صلاته : فالاول هو النزول ، والثاني هو الصعود ، والحد المشترك بين اتقسين هو الحد الفاصل بين قوله (مالك يوم الدين) وبين قوله (إياك نعبد) وتقرير هذا الكلام أن حاجة العبد إما في طلب الدنيا وهو قسمان : اما دفع الضرر ، أو جلب النفع ، وإما في طلب الآخرة ، وهو أيضا قسمان : دفع الضرر وهو الهرب من النار ؛ وطلب الخير وهو طلب الجنة ، فالجموع أربعة ، والقسم الخامس - وهو الاشرف - طلب خدمة الله وطاعته وعبوديته لما هو هو لا لاجل رغبة ولا لاجل رهبة ، فإن شاهدت نور اسم الله لم تطلب من الله شيئا سوى الله ، وإن طالعت نور الرب طلبت منه خيرات الجنة ، وإن طالعت منه نور الرحمن طلبت منه خيرات هذه الدنيا ، وإن طالعت نور الرحيم طلبت منه أن يعصمك عن مضار الآخرة ، وإن طالعت نور مالك يوم الدين طلبت منه أن يصونك عن آفات هذه الدنيا وقبائح الاعمال فيها لئلا تقع في عذاب الآخرة .

النسكئة السابعة : يمكن أيضا تنزيل هذه الاسماء الخمسة على المراتب الخمس المذكورة في الذكر المشهور - وهو قوله سبحانه الله ، والحمد لله ، ولا إله إلا الله والله أكبر ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم - أما قولنا سبحانه الله فهو فاتحة سورة واحدة وهي (سبحانه الذى اسرى بعبده ليلا) وأما قولنا الحمد لله فهو فاتحة خمس سور ، وأما قولنا لا إله إلا الله فهو فاتحة سورة واحدة وهي قوله (الم ، الله لا إله إلا هو) وأما قولنا الله أكبر فهو مذكور في القرآن لا بالتصريح في موضعين مضافا إلى الذكر تارة وإلى الرضوان

أخرى فقال (ولذكر الله أكبر) وقال (ورضوان من الله أكبر) وأما قولنا لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم فهو غير مذکور في القرآن صريحا، لأنه من كنوز الجنة، والكنز يكون مخفيا ولا يكون ظاهرا، فالاسماء الخمسة المذكورة في سورة الفاتحة مباد لهذه الاذكار الخمسة، فقولنا الله مبدأ لقولنا سبحان الله، وقولنا رب مبدأ لقولنا الحمد لله، وقولنا الرحمن مبدأ لقولنا لا إله إلا الله، فان قولنا لا إله إلا الله إنما يليق بمن يحصل له كمال القدرة وكمال الرحمة، وذلك هو الرحمن؛ وقولنا الرحيم مبدأ لقولنا الله أكبر ومعناه أنه أكبر من أن لا يرحم عباده الضعفاء، وقولنا مالك يوم الدين مبدأ لقولنا لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، لان الملك والمالك هو الذي لا يقدر عبيده على أن يعملوا شيئا على خلاف إرادته، والله أعلم.

الفصل الثامن

في السبب المقتضى لاشتغال بسم الله الرحمن الرحيم على الاسماء الثلاثة

وفي وجوه (الأول) : لا شك أنه تعالى يتجلى لعقول الخلق، إلا أن لذلك التجلي ثلاث مراتب : فانه في أول الامر يتجلى بأفعاله وآياته، وفي وسط الامر يتجلى بصفاته، وفي آخر الامر يتجلى بذاته، قيل إنه تعالى يتجلى لعامة عباده بأفعاله وآياته، قال (ومن آياته الجوار في البحر كالأعلام) وقال (إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات) ثم يتجلى لأولياته بصفاته، قال (ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا) ويتجلى لأكابر الانبياء ورؤساء الملائكة بذاته (قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون) إذا عرفت هذا فنقول : اسم الله عز وجل أقوى الاسماء في تجلي ذاته، لانه أظهر الاسماء في اللفظ، وأبعدها معنى عن العقول، فهو ظاهر باطن، يعسر انكاره. ولا تدرك أسراره، قال الحسين بن منصور الحلاج : -

السبب في اشتغال
البسطة على
الاسماء الثلاثة

اسم مع الخلق قد تاهوا به ولها
ليعلبوا منه معنى من معانيه
والله ما وصلوا منه إلى سبب
حتى يكون الذي أبداه مبدية

وقال أيضا : -

يا سر سر يدق حتى
يخفي على وهم كل حي
فظاهرا باطنا تجلي
لكل شيء بكل شيء

وأما اسمه الرحمن فهو يفيد تجلي الحق بصفاته العالية ، ولذلك قال (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيأ ما تدعوا فله الاسماء الحسنى) وأما اسمه الرحيم فهو يفيد تجلي الحق بأفعاله وآياته ولهذا السبب قال (ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما) .

الفصل التاسع

في سبب اشتغال الفاتحة على الاسماء الخمسة

سبب اشتغال
الفاتحة على
الاسماء الخمسة

السبب فيه أن مراتب أحوال الخالق خمسة : أولها الخالق وثانيها التربية في مصالح الدنيا ، وثالثها التربية في تعريف المبدأ ، ورابعها التربية في تعريف المعاد ، وخامسها نقل الارواح من عالم الاجساد إلى دار المعاد ، فاسم الله منبع الخالق والإيجاد والتكوين والابداع واسم الرب يدل على التربية بوجوه الفضل والاحسان ، واسم الرحمن يدل على التربية في معرفة المبدأ ، واسم الرحيم في معرفة المعاد حتى يحررز عمالاً ينبغى ويقدم على ما ينبغى ، واسم الملك يدل على أنه ينقلهم من دار الدنيا إلى دار الجزاء ، ثم عند وصول العبد إلى هذه المقامات انتقل الكلام من الغيبة إلى الحضور فقال (إياك نعبد) كأنه يقول : انك إذا انتفعت بهذه الاسماء الخمسة في هذه المراتب الخمس وانتقلت إلى دار الجزاء صرت بحيث ترى الله ، فحينئذ تسكلم معه على سبيل المشاهدة لا على سبيل المغيبة ، ثم قل : إياك نعبد وإياك نستعين ، كأنه قال : إياك نعبد لانك الله الخالق ، وإياك نستعين لانك الرب الرازق ، إياك نعبد لانك الرحمن ، وإياك نستعين لانك الرحيم ، إياك نعبد لانك الملك ، وإياك نستعين لانك المالك .

واعلم أن قوله مالك يوم الدين دل على أن العبد منتقل من دار الدنيا إلى دار الآخرة ، ومن دار الشرور إلى دار السرور ، فقال : لا بد لذلك اليوم من زاد واستعداد ، وذلك هو العبادة ، فلا جرم قال : إياك نعبد ، ثم قال العبد : الذي اكتسبته بقوتي وقدرتي قليل لا يكفي في ذلك اليوم الطويل فاستعان بربه فقال ، ما معنى قليل ، فأعطني من خزائن رحمتك ما يكفي في ذلك اليوم الطويل فقال : وإياك نستعين ، ثم لما حصل الزاد ليوم المعاد قال : هذا سفر طويل شاق والطرق كثيرة والخلق قد تاهوا في هذه البادية فلا طريق إلا أن أطلب الطريق بمن هو بارشاد السالكين حقيق فقال : اهدنا الصراط المستقيم ، ثم انه لا بد لسالك الطريق من رفيق ومن بدرقة ودليل فقال : صراط الذين أنعمت عليهم ، والذين أنعم الله

عليهم هم النبيون والصديقون والشهداء والصالحون ، فالأنبياء هم الأدلاء ، والصديقون هم البدرقة ،
والشهداء والصالحون هم الرفقاء ، ثم قال : غير المغضوب عليهم ولا الضالين ، وذلك لان الحجب
عن الله قسمان : الحجب النارية - وهي عالم الدنيا - ثم الحجب النورية - وهي عالم الارواح -
فاعتصم بالله سبحانه وتعالى من هذين الأمرين ، وهو أن لا يبقى مشغول السر لا بالحجب النارية
ولا بالحجب النورية .

الفصل العاشر

في هذه السورة كلمتان مضافتان إلى اسم الله ، واسمان مضافان إلى غير الله : أما الكلمتان
المضافتان إلى اسم الله فهما قوله : بسم الله ، وقوله : الحمد لله فقوله بسم الله لبداية الأمور ، وقوله
الحمد لله لخواتيم الأمور ، فبسم الله ذكر ، والحمد لله شكر ، فلما قال بسم الله استحق الرحمة ، ولما
قال الحمد لله استحق رحمة أخرى ، فيقوله بسم الله استحق الرحمة من اسم الرحمن ، ويقوله الحمد لله
استحق الرحمة من اسم الرحيم ، فلهذا المعنى قيل : يارحمن الدنيا ورحيم الآخرة . وأما قوله رب
العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين فالربوبية لبداية حالهم بدليل قوله (ألتستبرئكم قالوا بلى)
وصفة الرحمن لوسط حالهم ، وصفة الملك لنهاية حالهم بدليل قوله (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار)
وانه أعلم بالصواب ، وهو الهادي إلى الرشاد .

تم تفسير سورة الفاتحة بحمد الله وعونه



التفسير الكبير
للإمام

الحجرات السارحة

للجزء الثاني

سورة

البقرة

مدنية إلا آية ٢٨١ فنزلت بمنى في حجة الوداع

وآياتها مائتان وست وثمانون

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الم

(الم) فيه مستلثان : المسألة الأولى : —

اعلم أن الألفاظ التي يتهجى بها أسماء مسمياتها الحروف المبسوطة ، لأن الضاد مثلا لفظة مفردة داله بالتواطؤ على معنى مستقل بنفسه من غير دلالة على الزمان المعين لذلك المعنى ، وذلك المعنى هو الحرف الأول من « ضرب » فثبت أنها أسماء ، ولأنها يتصرف فيها بالامالة والتفخيم والتعريف والتنكير والجمع والتصغير والوصف والاسناد والاضافة ، فكانت لا محالة أسماء . فان قيل قد روى أبو عيسى الترمذى عن عبد الله بن مسعود قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من قرأ حرفا من كتاب الله تعالى فله حسنة ، والحسنة بمشرا أمثالها لا أقول الم حرف ، لكن ألف حرف ، ولام حرف ، وميم حرف » الحديث ، والاستدلال به يناقض ما ذكرتم قلنا : سماه حرفا مجازا لكونه اسما للحرف ، واطلاق اسم أحد المتلازمين على الآخر مجاز مشهور .

(فروع) : الأول : أنهم راعوا هذه التسمية لمعان لطيفة ، وهى أن المسميات لما كانت ألفاظا كاساميتها وهى حروف مفردة والاسامى ترتقى عدد حروفها إلى الثلاثة اتجه لهم طريق إلى أن يدلوا فى الاسم على المسمى ، فجمعوا المسمى صدر كل اسم منها إلا الألف فانهم استعاروا الهمزة مكان مسماها لأنه لا يكون إلا ساكنا .

(الثانى) : حكها مالم تلها العوامل أن تكون ساكنة الإيجاز كاسماء الأعداد فيقال ألف لام ميم ، كما تقول واحد اثنان ثلاثة فاذا وليتها العوامل أدركها الاعراب كقولك هذه ألف وكتبت ألفا ونظرت إلى ألف ، وهكذا كل اسم عمدت إلى تادية مسماه لحسب ، لأن جوهر اللفظ موضوع لجوهر المعنى ، وحركات اللفظ دالة على أحوال المعنى ، فاذا أريد إفادة جوهر المعنى وجب اخلاء اللفظ عن الحركات .

تفسير الم
حروف المحادمعان تسمية
حروفهاحكها مالم
تلها العوامل

(الثالث): هذه الأسماء معربة وإنما سكنت سكون سائر الأسماء حيث لا يمسها إعراب لفقد كونها معربة موجه ، والدليل على أن سكونها وقف لا بناء أنها لو بنيت لحذى بها حذو كيف وأين وهؤلاء ولم يقل صاد قاف نون بمجموع فيها بين الساكنين .

(المسألة الثانية) للناس في قوله تعالى (الم) وما يجرى مجراه من الفواتح قولان : أحدهما : معاني الم أن هذا علم مستور وسر محجوب استأثر الله تبارك وتعالى به . وقال أبو بكر الصديق رضي الله عنه : لله في كل كتاب سر وسره في القرآن أوائل السور ، وقال علي رضي الله عنه : إن لكل كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب حروف التهجي . وقال بعض العارفين : العلم بمنزلة البحر فأجرى منه واد ثم أجرى من الوادي نهر . ثم أجرى من النهر جدول ، ثم أجرى من الجدول ساقية ، فلو أجرى إلى الجدول ذلك الوادي لغرقه وأفسده ، ولو سال البحر إلى الوادي لأفسده ، وهو المراد من قوله تعالى (أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها) فبحور العلم عند الله تعالى ، فأعطى الرسل منها أودية ، ثم أعطت الرسل من أوديتهم أنهارا إلى العلماء ، ثم أعطت العلماء إلى العامة جداول صفارا على قدر طاقتهم ، ثم أجرت العامة سواقي إلى أهاليهم بقدر طاقتهم . وعلى هذا ما روى في الخبر « للعلماء سر ، وللخلفاء سر . وللأنبياء سر ، وللملائكة سر ، لله من بعد ذلك كله سر ، فلو اطلع الجهال على سر العلماء لأبادوهم ، ولو اطلع العلماء على سر الخلفاء لنادوهم ، ولو اطلع الخلفاء على سر الأنبياء لخالفوهم ، ولو اطلع الأنبياء على سر الملائكة لاتهمروهم ، ولو اطلع الملائكة على سر الله تعالى لطاحوا حارثين ، وبادوا بآثرين . والسبب في ذلك أن العقول الضعيفة لا تحتمل الأسرار القوية ، كما لا يحتمل نور الشمس أبصار الخفافيش ، فلما زيدت الأنبياء في عقولهم قدروا على احتمال أسرار النبوة ، ولما زيدت العلماء في عقولهم قدروا على احتمال أسرار ما عجزت العامة عنه ، وكذلك علماء الباطن ، وهم الحكماء زيد في عقولهم فقدروا على احتمال ما عجزت عنه علماء الظاهر . وسئل الشعبي عن هذه الحروف فقال : سر الله فلا تطلبوه ، وروى أبو ظبيان عن ابن عباس قال : عجزت العلماء عن ادراكها ، وقال الحسين بن الفضل : هو من المشابهة .

واعلم أن المتكلمين أنكروا هذا القول ، وقالوا لا يجوز أن يرد في كتاب الله تعالى ما لا يكون مفهوما للخلق ، واحتجوا عليه بالآيات والأخبار والمعقول .

أما الآيات فاربعة عشر (أحدها) قوله تعالى (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها) أمرهم بالتدبر في القرآن ، ولو كان غير مفهوم فكيف يأمرهم بالتدبر فيه (وثانيها) قوله (أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) فكيف يأمرهم بالتدبر فيه لمعرفة نقي التناقض والاختلاف مع أنه غير مفهوم للخلق ؟ (وثالثها) قوله : (وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين) فلو لم يكن مفهوما بطل كون الرسول صلى الله عليه وسلم منذرا به ، وأيضا قوله (بلسان عربي مبين) يدل على أنه نازل بلغة العرب ، وإذا

كان الأمر كذلك وجب أن يكون مفهوما (ورابعها) قوله (لعله الذين يستنبطونه منهم) والاستنباط منه لا يمكن إلا مع الاحاطة بمعناه (وخامسها) قوله (تديانا لكل شيء) وقوله (ما فرطنا في الكتاب من شيء) (وسادسها) قوله (هدى للناس ، هدى للمتقين) وغير المعلوم لا يكون هدى (وسابعها) قوله (حكمة بالغة) وقوله (وشغافا لما في الصدور وهدى ورحمة للمتقين) وكل هذه الصفات لا تحصل في غير المعلوم (وثامنها) قوله (قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين) (وتاسعها) قوله (أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ، إن في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون) وكيف يكون الكتاب كافيا وكيف يكون ذكرى مع أنه غير مفهوم ؟ (وعاشرها) قوله تعالى (هذا بلاغ للناس ولينذروا به) فكيف يكون بلاغا ، وكيف يقع الانذار به مع أنه غير معلوم ؟ وقال في آخر الآية (واينكر أولوا الآيات) وإنما يكون كذلك لو كان معلوما (الحادى عشر) قوله : (قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا اليكم نورا مبينا) فكيف يكون برهان ونورا مبينا مع أنه غير معلوم ؟ (الثاني عشر) قوله (فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى ، ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا) فكيف يمكن اتباعه والاعراض عنه غير معلوم ؟ (الثالث عشر) (إن هذا القرآن يهدى للتي هي أقوم) فكيف يكون هاديا مع أنه غير معلوم ؟ (الرابع عشر) قوله تعالى (آمن الرسول - الى قوله سمعنا وأطعنا) والطاعة لا تمكن إلا بعد الفهم فوجب كون القرآن مفهوما

الاحتجاج
بالأخبار

وأما الأخبار : فقوله عليه السلام « إني تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وسنتي » فكيف يمكن التمسك به وهو غير معلوم ؟ وعن علي رضي الله عنه أنه عليه السلام قال : عليكم بكتاب الله فيه نأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم ، هو الفصل ليس بالهزل ، من تركه من جبار قصمه الله ، ومن اتبع الهدى في غيره أضله الله ، وهو حبل الله المتين ، والذكر الحكيم والصراط المستقيم ، هو الذى لا تزيف به الأهواء ، ولا تشبع منه العلماء ، ولا يخلق على كثرة الرد ، ولا تنقض عجائبه ، من قال به صدق ، ومن حكم به عدل ، ومن خاصم به فليج ، ومن دعا إليه هدى الى صراط مستقيم .

الاحتجاج
بالمعقول

أما المعقول فن وجوه (أحدها) : أنه لو ورد شيء لاسييل إلى العلم به لكانت المخاطبة به تجرى مجرى مخاطبة العربى باللغة الزنجية ، ولما لم يجوز ذلك فكذلك هذا (وثانيها) أن المقصود من الكلام الاقمام ، فلو لم يكن مفهوما لكانت المخاطبة به عبثا وسفها ، وأنه لا يليق بالحكيم (وثالثها) أن التحدى وقع بالقرآن وما لا يكون معلوما لا يجوز وقوع التحدى به ، فهذا مجموع كلام المتكلمين ، واحتج مخالفيهم بالآية ، والخبر ، والمعقول .

احتجاج مخالفي
المتكلمين
بالآيات

أما الآية فهو أن المتشابه من القرآن وأنه غير معلوم ، لقوله تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله) والوقف هنا واجب لوجوه (أحدها) أن قوله تعالى (والراسخون في العلم) لو كان معطوفا على قوله (إلا الله) لبق (يقولون آمنا به) منقطعا عنه وأنه غير جائز لأنه وحده لا يفيد ، لا يقال انه حال ،

لانا نقول حيثند يرجع إلى كل ماتقدم ، فيلزم أن يكون الله تعالى قائلا آمنا به كل من عند ربنا وهذا كفر (وثانها) أن الراسخين في العلم لو كانوا عالمين بتأويله لما كان لتخصيصهم بالإيمان به وجه ، فانهم لما عرفوه بالدلالة لم يكن الإيمان به إلا كالإيمان بالمحكم ، فلا يكون في الإيمان به مزيد مدح (وثالثها) : أن تأويلها لو كان مما يجب أن يعلم لما كان طلب ذلك التأويل ذما ، لكن قد جعله الله تعالى ذما حيث قال (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله)

احتجاجهم
بالخبر

وأما الخبر فقد روينا في أول هذه المسئلة خبرا يدل على قولنا ، وروى أنه عليه السلام قال «ان من العلم كهيئة المسكنون لا يملبه إلا العلماء بالله ، فاذا نطقوا به أنكروه أهل الغرة بالله » ولأن القول بأن هذه الفوائح غير معلومة مروى عن اكابر الصحابة فوجب أن يكون حتما ، لقوله عليه السلام « أصحابي كأنهم نجوم بأبصارهم اقتديتم بآبائهم »

احتجاجهم
بالمعقول

وأما المعقول فهو أن الأفعال التي كلفنا بها قسمان . منها ما نعرف وجه الحكمة فيها على الجملة بمعقولنا : كالصلاة والزكاة والصوم ؛ فان الصلاة تواضع محض وتضرع للخالق ، والزكاة سعى في دفع حاجة الفقير ، والصوم سعى في كسر الشهوة . ومنها ما لانعرف وجه الحكمة فيه : كالأفعال الحج فاننا لانعرف بمعقولنا وجه الحكمة في رمى الجرات السعى بين الصفا والمروة ، والرمل ، والاضطباع ، ثم اتفق المحققون على انه كما يحسن من الله تعالى أن يأمر عباده بالنوع الأول فكذلك يحسن الامر منه بالنوع الثاني ، لأن الطاعة في النوع الاول لا تدل على كمال الانقياد لاحتمال أن المأمور إنما أتى به لما عرف بعقله من وجه المصلحة فيه ، أما الطاعة في النوع الثاني فانه يدل على كمال الانقياد ونهاية التسليم ، لانه لما لم يعرف فيه وجه مصلحة البتة لم يكن إتيانه به إلا لحض الانقياد والتسليم ، فاذا كان الامر كذلك في الأفعال فلم لا يجوز ايضا أن يكون الامر كذلك في الأقوال ؟ وهو أن يأمرنا الله تعالى تارة أن نتكلم بما نقف على معناه ، وتارة بما لانقف على معناه ، ويكون المقصود من ذلك ظهور الانقياد والتسليم من المأمور للأمر ، بل فيه فائدة أخرى ، وهي أن الانسان إذا وقف على المعنى وأحاط به سقط وقعه عن القلب ، وإذا لم يقف على المقصود مع قطعه بأن المتكلم بذلك أحكم الحاكمين فانه يبقى قلبه ملتفتا إليه أبدا ، ومتفكرا فيه أبدا ، ولباب التكليف إشغال السرب ذكر الله تعالى والتفكير في كلامه ، فلا يبعد أن يعلم الله تعالى أن في بقاء العبد ملتفت الذم مشتغل الخاطر بذلك أبدا مصلحة عظيمة له ، فيتعبده بذلك تحصيلاً لهذه المصلحة ، فهذا مخلص كلام الفريقين في هذا الباب (القول الثاني) قول من زعم أن المراد من هذه الفوائح معلوم ، ثم اختلفوا فيه وذكرها وجوها

هل المراد من
الفوائح معلوم

(الأول) أنها أسماء السور ، وهو قول أكثر المتكلمين واختيار الخليل وسيبويه قال القفال : وقد سمى العرب بهذه الحروف أشياء ، فسموا بلام والذ حارثة بن لام الطائي ، وكتبوا لهم للنحاس : صاد ، وللقدعين ، وللحجاب عين ، وقالوا : جبل قاف ، وسموا الحوت نونا ، (الثاني) أنها أسماء لله تعالى ، روى عن علي عليه السلام أنه كان يقول « يا كهيعص ، يا حم عسق » (الثالث) أنها أبعاض

أسماء الله تعالى ، قال سعيد بن جبير : قوله (الر ، حم ، ن) مجموعها هو اسم الرحمن ، ولكننا لا نقدر على كيفية تركيبها في البواقي ، (الرابع) أنها أسماء القرآن ، وهو قول الكلبي والسدي وقتادة (الخامس) أن كل واحد منها دال على اسم من أسماء الله تعالى وصفة من صفاته ، قال ابن عباس رضي الله عنهما في (الم) : الألف إشارة إلى أنه تعالى أحد ، أول ، آخر ، أزلي ، أبدى ، واللام إشارة إلى أنه لطيف ، والميم إشارة إلى أنه ملك مجيد منان ، وقال في (كهيعص) : إنه ثناء من الله تعالى على نفسه ، والكاف يدل على كونه كافيا ، والهاء يدل على كونه هاديا ، والعين يدل على العالم ، والصاد يدل على الصادق وذكر ابن جرير عن ابن عباس أنه حمل الكاف على السكبر والسكريم ، والياء على أنه يجير ، والعين على العزيز والعدل . والفرق بين هذين الوجهين أنه في الأول خصص كل واحد من هذه الحروف باسم معين ، وفي الثاني ليس كذلك ، (السادس) بعضها يدل على أسماء الذات ، وبعضها على أسماء الصفات . قال ابن عباس في (الم) أنا الله أعلم ، وفي (المص) أنا الله أفضل ، وفي (الر) أنا الله أرى ، وهذا رواية أبي صالح وسعيد بن جبير عنه . (السابع) كل واحد منها يدل على صفات الأفعال ، فالألف آلاؤه ، واللام لطفه ، والميم مجده . قاله محمد بن كعب القرظي . وقال الربيع ابن أنس : ما منها حرف الا في ذكر آلائه ونعماته . (الثامن) : بعضها يدل على أسماء الله تعالى وبعضها يدل على أسماء غير الله ، فقال الضحاك : الألف من الله ، واللام من جبريل ، والميم من محمد ، أي أنزل الله الكتاب على لسان جبريل إلى محمد صلى الله عليه وسلم ، (التاسع) : كل واحد من هذه الحروف يدل على فعل من الأفعال ، فالألف معناه ألف الله محمدا فبعثه نبيا ، واللام أي لأمه الجاحدون ، والميم أي ميم الكافرون غيظوا وكتبوا بظهور الحق . وقال بعض الصوفية : الألف معناه أنا ، واللام معناه لي ، والميم معناه مني ، (العاشر) : ما قاله المبرد واختاره جمع عظيم من المحققين - إن الله تعالى إنما ذكرها احتجاجا على الكفار ، وذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم لما تحدثهم أن يأتوا بمثل القرآن ، أو بعشر سور ، أو بسورة واحدة فمعجزوا عنه أنزلت هذه الحروف تنبيها على أن القرآن ليس إلا من هذه الحروف ، وأنتم قادرون عليها ، وعارفون بقوانين الفصاحة ، فكان يجب أن تأتوا بمثل هذا القرآن ، فلما عجزتم عنه دل ذلك على أنه من عند الله لا من البشر ، (الحادي عشر) : قال عبد العزيز بن يحيى : إن الله تعالى إنما ذكرها لأن في التقدير كأنه تعالى قال : اسمعوا مقطعة حتى إذا وردت عليكم مؤلفة كنتم قد عرفتموها قبل ذلك ، كما أن الصبيان يتعلمون هذه الحروف أولا مفردة ثم يتعلمون المركبات ، (الثاني عشر) : قول ابن روق وقطرب : إن الكفار لما قالوا (لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون) وتواصروا بالأعراض عنه أراد الله تعالى لما أحب من صلاحهم ونفعهم أن يورد عليهم ما لا يعرفونه ليسكون ذلك سببا لاسكانهم واستماعهم لما يرد عليهم من القرآن : فأنزل الله تعالى عليهم هذه الحروف فكانوا إذا سمعوا قالوا كالمتعجبين : اسمعوا إلى ما يحيى به محمد عليه السلام ، فاذا أصغوا هجم عليهم القرآن فكان ذلك سببا لاستماعهم وطريقا إلى انتفاعهم ، (الثالث عشر) : قول أبي العالية إن كل حرف منها في مدة أقوام ، وأجال

آخرين ، قال ابن عباس رضى الله عنه : مر أبو ياسر بن أخطب برسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو يتلو سورة البقرة (الم ذلك الكتاب) ، ثم أتى أخوه حيي بن أخطب وكعب بن الأشرف فسألوه عن الم وقالوا ننشدك الله الذى لا إله إلا هو أحق أنها أتتك من السماء ؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم : نعم كذلك نزلت ، فقال حيي إن كنت صادقا انى لاعلم هذه الأمة من السنين ، ثم قال كيف ندخل فى دين رجل دلت هذه الحروف بحساب الجمل على أن منتهى أجل أمته إحدى وسبعون سنة ، فضحك النبي صلى الله عليه وسلم فقال حيي : فهل غير هذا ؟ فقال نعم (المص) ، فقال حيي : هذا أكثر من الأول هذا مائة وإحدى وستون سنة ، فهل غير هذا ، قال : نعم (الر) ، فقال حيي : هذا أكثر من الأولى والثانية ، فنحن نشهد إن كنت صادقا ما ملكت أمتك إلا مائتين وإحدى وثلاثين سنة ، فهل غير هذا ؟ فقال : نعم (الم) ، قال حيي : فنحن نشهد أنا من الذين لا يؤمنون ولا ندرى بأى أقوالك تأخذ . فقال أبو ياسر : أما أنا فاشهد على أن أنبياءنا قد أخبرونا عن ملك هذه الأمة ولم يبينوا أنها كم تكون ، فان كان محمد صادقا فيما يقول لى لأراه يستجمع له هذا كله فقام اليهود ، وقالوا اشبه علينا أمرك كله ، فلا ندرى أبالقليل تأخذ أم بالكثير ؟ فذلك قوله تعالى (هو الذى أنزل عليك الكتاب) . (الرابع عشر) هذه الحروف تدل على انقطاع كلام واستئناف كلام آخر ، قال أحمد بن يحيى بن ثعلب : إن العرب إذا استأنفت كلاما فن شأنهم أن يأتوا بشيء غير الكلام الذى يريدون استئنافه ، فيجعلونه تنبيها للخطابين على قطع الكلام الأول واستئناف الكلام الجديد . (الخامس عشر) : روى ابن الجوزى عن ابن عباس أن هذه الحروف ثناء أثنى الله عز وجل به على نفسه (السادس عشر) : قال الاخفش : إن الله تعالى أقسم بالحروف المعجمة لشرفها وفضلها ولأنها مبانى كتبه المنزلة بالالسة المختلفة ، ومبانى أسماء الله الحسنى وصفاته العليا ، وأصول كلام الأمم ، بها يتعارفون ويذكرون الله ويوحدونه ثم إنه تعالى اقتصر على ذكر البعض وإن كان المراد هو الكل ، كما تقول قرأت الحمد ، وتريد السورة بالكلية ، فكانه تعالى قال : أقسم بهذه الحروف إن هذا الكتاب هو ذلك الكتاب المثبت فى اللوح المحفوظ (السابع عشر) أن التكلم بهذه الحروف ، وإن كان معتادا لكل أحد ، إلا ان كونها مسماة بهذه الأسماء لا يعرفه إلا من اشتغل بالتعلم والاستفادة ، فلما أخبر الرسول عليه السلام عنها من غير سبق تعلم واستفادة كان ذلك إخبارا عن الغيب : فلهذا السبب قدم الله تعالى ذكرها ليكون أول ما يسمع من هذه السورة معجزة دالة على صدقه (الثامن عشر) قال أبو بكر التبريزى : إن الله تعالى علم أن طائفة من هذه الأمة تقول بقدم القرآن فذكر هذه الحروف تنبيها على أن كلامه مؤلف من هذه الحروف ، فيجب أن لا يكون قديما (التاسع عشر) : قال القاضى الماوردى : المراد من « الم » أنه ألم بكم ذلك الكتاب . أى نزل عليكم ، والالمام الزيارة ، وإنما قال تعالى ذلك لأن جبريل عليه السلام نزل به نزول الزائر (العشرون) الألف إشارة إلى ما لا بد منه من الاستقامة فى أول الأمر ، وهو رعاية الشريعة ، قال تعالى (إن

الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا) واللام إشارة إلى الانحناء الحاصل عند المجاهدات ، وهو رعاية الطريقة ، قال الله تعالى (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) والميم إشارة إلى أن يصير العبد في مقام المحبة ، كالدائرة التي يكون نهايتها عين بدايتها وبدايتها عين نهايتها ، وذلك إنما يكون بالفناء في الله تعالى بالسكينة ، وهو مقام الحقيقة ، قال تعالى (قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون) (الحادى والعشرون) : الألف من أقصى الخلق ، وهو أول مخارج الحروف ، واللام من طرف اللسان ، وهو وسط المخارج ، والميم من الشفة ، وهو آخر المخارج ، فهذه إشارة إلى أنه لا بد وأن يكون أول ذكر العبد ووسطه وآخره ليس إلا الله تعالى ، على ما قال (فقرؤا إلى الله) والمختار عند أكثر المحققين من هذه الأقوال أنها أسماء السور ، والدليل عليه أن هذه الألفاظ إما أن لا تكون مفهومة ، أو تكون مفهومة ، والأول باطل ، أما أولا فلأنه لو جاز ذلك لجاز التكلم مع العربي بلغة الزنج ، وأما ثانيا فلأنه تعالى وصف القرآن أجمع بأنه هدى وذلك يناق كونه غير معلوم . وأما القسم الثاني فنقول : إما أن يكون مراد الله تعالى منها جعلها أسماء الألقاب ، أو أسماء المعاني ، والثاني باطل ؛ لأن هذه الألفاظ غير موضوعة في لغة العرب لهذه المعاني التي ذكرها المفسرون ، فيمتنع حملها عليها ؛ لأن القرآن نزل بلغة العرب ، فلا يجوز حملها على ما لا يكون حاصلًا في لغة العرب ؛ ولأن المفسرين ذكروا وجوها مختلفة ، وليست دلالة هذه الألفاظ على بعض ما ذكره أولى من دلالتها على الباقي فاما أن يحمل على الكل ، وهو معتذر بالاجماع ؛ لأن كل واحد من المفسرين إنما حمل هذه الألفاظ على معنى واحد من هذه المعاني المذكورة ، وليس فيهم من حملها على الكل ، أو لا يحمل على شيء منها ، وهو الباقي ، ولما بطل هذا القسم وجب الحكم بأنها من أسماء الألقاب

كون فواحي
السور أسماءها

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : هذه الألفاظ غير معلومة ، قوله « لو جاز ذلك لجاز التكلم مع العربي بلغة الزنج » قلنا : ولم لا يجوز ذلك ؟ وبيانه أن الله تعالى تكلم بالمشكاة وهو بلسان الحبشة ، والسجيل والاستبرق فارسيان ، قوله « وصف القرآن أجمع بأنه هدى وبيان » قلنا : لانزاع في اشتغال القرآن على المجملات والمتشابهات ، فاذا لم يقدر ذلك في كونه هدى وبيانًا فكذا ههنا ، سلمنا أنها مفهومة ، لكن قولك « انها إما أن تكون من أسماء الألقاب أو من أسماء المعاني » إنما يصح لو ثبت كونها موضوعة لافادة أمر ما وذلك ممنوع ، ولعل الله تعالى تكلم بها لحكمة أخرى ، مثل ما قال قطرب من أنهم لما تواضعوا في الابتداء على أن لا يلتفتوا إلى القرآن أمر الله تعالى رسوله بأن يتكلم بهذه الأحرف في الابتداء حتى يتعجبوا عند سماعها فيسكتوا ، فحينئذ يهجم القرآن على أسماعهم سلمنا أنها موضوعة لأمر ما ، فلم لا يجوز أن يقال : إنها من أسماء المعاني ؟ قوله « انها في اللغة غير موضوعة لشيء البتة » قلنا لانزاع في أنها وحدها غير موضوعة لشيء ، واسكن لم لا يجوز أن يقال : انها مع القرينة المخصوصة تفيد معنى معينًا ؟ وبيانه من وجوه :

جعلها أسماء
الألقاب والمعاني

(أحدها) : أنه عليه السلام كان يتحداهم بالقرآن مرة بعد أخرى فلما ذكر هذه الحروف دلت قرينة الحال على أن مراده تعالى من ذكرها أن يقول لهم : ان هذا القرآن إنما تركب من هذه الحروف التي أنتم قادرون عليها ، فلو كان هذا من فعل البشر لوجب أن تقدروا على الاتيان بمثله ، (وثانيها) : أن حمل هذه الحروف على حساب الجمل عادة معلومة عند الناس ، (وثالثها) : أن هذه الحروف لما كانت أصول الكلام كانت شريفة عزيزة ، فأنه تعالى أقسم بها كما أقسم بسائر الأشياء ، (ورابعها) : أن الاكتفاء من الاسم الواحد بحرف واحد من حروفه عادة معلومة عند العرب ، فذكر الله تعالى هذه الحروف تنبيها على أسمائه تعالى .

سئلنا دليلكم لكنه معارض بوجوه : (أحدها) : أنا وجدنا السور الكثيرة اتفقت في (الم) و (حم) فالاشتباه حاصل فيها ، والمقصود من اسم العلم ازالة الاشتباه

فان قيل : يشكل هذا جماعة كثيرين يسمون بمحمد ؛ فان الاشتراك فيه لا ينافي العلية . قلنا : قولنا (الم) لا يفيد معنى ألبتة ، فلو جعلناه علما لم يكن فيه فائدة سوى التعيين وازالة الاشتباه فاذا لم يحصل هذا الغرض امتنع جملة علما ، بخلاف التسمية بمحمد ، فان في التسمية به مقاصد أخرى سوى التعيين ، وهو التبرك به لسكونه اسما للرسول ، وسكونه دالا على صفة من صفات الشرف ، فجاز أن يقصد التسمية به لغرض آخر من هذه الأغراض سوى التعيين ، بخلاف قولنا (الم) فانه لا فائدة فيه سوى التعيين ، فاذا لم يفد هذه الفائدة كانت التسمية به عبثا محضاً ، (وثانيها) : لو كانت هذه الالفاظ أسماء للسور لوجب أن يعلم ذلك بالنوازل ؛ لأن هذه الأسماء ليست على قوانين اسماء العرب ، والامور العجيبة تتوفر الدواعي على نقلها لا سيما فيما لا يتعلق باخفائه رغبة أو رهبة ، ولو توفرت الدواعي على نقلها لصار ذلك معلوما بالنوازل وارتفع الخلاف فيه ، فلما لم يكن الأمر كذلك علمنا أنها ليست من أسماء السور ، (وثالثها) : أن القرآن نزل بلسان العرب ، وهم ما تجاوزوا ما سموه بجمعهم اسمين نحو معد يركب وبعليك ، ولم يسم أحد منهم بمجموع ثلاثة أسماء وأربعة وخمسة ، فالقول بأنها أسماء السور خروج عن لغة العرب ، وانه غير جائز ، (ورابعها) : أنها لو كانت أسماء هذه السور لوجب اشتها هذه السور بها لا بسائر الأسماء ، لكنها إنما اشتهرت بسائر الأسماء ، كقولهم سورة البقرة وسورة آل عمران ، (وخامسها) : هذه الالفاظ داخلية في السورة وجزء منها ، وجزء الشيء مقدم على الشيء بالرتبة ، واسم الشيء متأخر عن الشيء بالرتبة ، فلو جعلناها اسما للسورة لزم التقدم والتأخر معا ، وهو محال ، فان قيل : مجموع قولنا «صاد» اسم للحرف الاول منه ، فاذا جاز أن يكون المركب اسما لبعض مفرداته فلم لا يجوز أن تكون بعض مفردات ذلك المركب اسما لذلك المركب ؟ قلنا : الفرق ظاهر ؛ لأن المركب يتأخر عن المفرد ، والاسم يتأخر عن المسمى ، فلو جعلنا المركب اسما للمفرد لم يلزم إلا تاخر ذلك المركب عن ذلك المفرد من وجهين ، وذلك غير مستحيل ، أما لو جعلنا المفرد اسما للمركب لزم من حيث انه مفرد كونه متقدما ومن حيث انه اسم كونه متأخرا ،

وذلك محال ، (وسادسها) : لو كان كذلك لوجب أن لا تحملو سورة من سور القرآن من اسم على هذا الوجه . ومعلوم أنه غير حاصل

الجواب « قوله المشكاة والسجيل ليستا من لغة العرب » قلنا : عنه جوابان : أحدهما : ان كل ذلك عربي ، لكنّه موافق لسائر اللغات ، وقد يتفق مثل ذلك في اللغتين : الثاني : أن المسمى بهذه الأسماء لم يوجد أولا في بلاد العرب ، فلما عرفوه عرفوا منها أسماءها ، فتكلموا بتلك الأسماء ، فصارت تلك الألفاظ عربية أيضا .

قوله « وجد أن المجل في كتاب الله لا يقدر في كونه بياننا » قلنا : كل يحمل وجد في كتاب الله تعالى قد وجد في العقل ، أو في الكتاب ، أو في السنة بيانه ، وحينئذ يخرج عن كونه غير مفيد ، إنما البيان فيما لا يمكن معرفة مراد الله منه .

وقوله « لم لا يجوز أن يكون المقصود من ذكر هذه الألفاظ إسكاتهم عن الشغب ؟ » قلنا : لو جاز ذكر هذه الألفاظ لهذا الغرض فليجز ذكر سائر الهدايات لمثل هذا الغرض ، وهو بالاجماع باطل .

وأما سائر الوجوه التي ذكروها فقد بينا ان قولنا « الم » غير موضوع في لغة العرب لافادة تلك المعاني ، فلا يجوز استعمالها فيه ، لأن القرآن إنما نزل بلغة العرب ، ولانها متعارضة ، فليس حمل اللفظ على بعضها أولى من البعض ؛ ولانا لو فتحنا هذا الباب لانفتحت أبواب تأويلات الباطنية وسائر الهدايات ، وذلك بما لا سبيل إليه .

أما الجواب عن المعارضة الأولى : فهو أن لا يبعد أن يكون في تسمية السور الكثيرة باسم واحد - ثم يميز كل واحد منها عن الآخر بعلامة أخرى - حكمة خفية وعن الثاني : أن تسمية السورة بلفظة معينة ليست من الأمور العظام ، فجاز أن لا يبلغ في الشهرة الى حد التواتر

وعن الثالث : أن التسمية بثلاثة أسماء خروج عن كلام العرب إذا جعلت اسما واحدا على طريقة « حضرموت » فأما غير مركبة بل صورة نثر أسماء الاعداد فذاك جائز ؛ فان سيديويه نص على جواز التسمية بالجملة ، والبيت من الشعر ، والتسمية بطائفة من أسماء حروف المعجم وعن الرابع : أنه لا يبعد أن يصير اللقب أكثر شهرة من الاسم الأصلي فكذا هنا وعن الخامس : أن الاسم لفظ دال على أمر مستقل بنفسه من غير دلالة على زمانه المعين ، ولفظ الاسم كذلك ، فيكون الاسم اسما لنفسه ، فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون جزء الشيء اسما له

وعن السادس : أن وضع الاسم إنما يكون بحسب الحكمة ، ولا يبعد أن تقتضى الحكمة

وضع الاسم لبعض السور دون البعض . على أن القول الحق : أنه تعالى يفعل ما يشاء ، فهذا منتهى الكلام في نصره هذه الطريقة .

واعلم أن بعد هذا المذهب الذي نصرناه بالأقوال التي حكيناها قول قطرب : من أن المشركين قال بعضهم لبعض : « لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه » فكان إذا تكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم في أول هذه السورة بهذه الألفاظ ما فهموا منها شيئا ، والانسان حريص على ما منع . فكانوا يصغون إلى القرآن ويتفكرون ويتدبرون في مقاطعه ويطالعه ؛ رجاء أنه ربما جاء كلام يفسر ذلك المبهم ، ويوضح ذلك المشكل . فصار ذلك وسيلة إلى أن يصيروا مستمعين للقرآن ومتدبرين في مطالعه ومقاطعته . والذي يؤكد هذا المذهب أمران (أحدهما) أن هذه الحروف ماجات إلا في أوائل السور ، وذلك يوم أن الغرض ما ذكرنا (والثاني) أن العلماء قالوا : إن الحكمة في انزال المتشابهات هي أن المعلل لما علم اشتغال القرآن على المتشابهات فإنه يتأمل القرآن ويجتهد في التفكير فيه على رجاء أنه ربما وجد شيئا يقوى قوله وينصر مذهبه ، فيصير ذلك سببا لوقوفه على المحكمات المخلصة له عن الضلالات ، فإذا جاز انزال المتشابهات التي تورم الضلالات لمثل هذا الغرض فلأن يجوز انزال هذه الحروف التي لا تورم شيئا من الخطأ والضلال لمثل هذا الغرض كان أولى . أفصى ما في الباب أن يقال : لو جاز ذلك فليجز أن يتكلم بالزنجية مع العربي ، وأن يتكلم بالهذيان لهذا الغرض ، وأيضا فهذا يقدر في كون القرآن هدى وبيانا ، لكننا نقول : لم لا يجوز أن يقال : إن الله تعالى إذا تكلم بالزنجية مع العربي — وكان ذلك متضمنا لمثل هذه المصلحة — فإن ذلك يكون جائزا ؟ وتحقيقه أن الكلام فعل من الأفعال ، والداعي إليه قد يكون هو الإفادة ، وقد يكون غيرها ، قوله « انه يكون هديانا » قلنا : إن عنت بالهذيان الفعل الخالي عن المصلحة بالسلبية فليس الأمر كذلك ، وإن عنت به الألفاظ الخالية عن الإفادة فلم قلت ان ذلك يقدر في الحكمة إذا كان فيها وجوه آخر من المصلحة سوى هذا الوجه ؟ وأما وصف القرآن بكونه هدى وبيانا فذلك لا ينافي ما قلناه ؛ لأنه إذا كان الغرض ما ذكرناه كان استماعنا من أعظم وجوه البيان والهدى والله أعلم

لقول بأنها
أسماء السور

(فروع على القول بأنها أسماء السور) : الأول : هذه الأسماء على ضربين : أحدهما : يتأق فيه الاعراب ، وهو إما أن يكون اسما مفردا « كصاد ، وقاف ، ونون » أو أسماء عدة مجموعها على زنة مفرد حكم ، وطس ويس ؛ فانها موازنة لقابيل وهابيل ، وأما طسم فهو وإن كان مركبا من ثلاثة أسماء فهو كدر مجرد ، وهو من باب مالا ينصرف ، لا اجتماع سببين فيها وهما العلية والتأنيث . والثاني : ما لا يتأق فيه الاعراب ، نحو كهيعص ، والمر ، إذا عرفت هذا فنقول : أما المفردة ففيها قراءتان : أحدهما : قراءة من قرأ صاد وقاف ونون بالفتح ، وهذه الحركة يحتمل أن تكون هي النسب بفعل مضمير نحو : اذكر ، وإنما لم يصحبه التنوين لامتناع الصرف كما تقدم بيانه وأجاز

ذَلِكَ الْكِتَابُ

سيديوه مثله في حم وطس ويس لو قرى به ، وحكى السيراني أن بعضهم قرأ « يس » بفتح النون ؛ وأن يسكون الفتح جراً ، وذلك بأن يقدرها مجرورة باضمار الباء القسمية ، فقد جاء عنهم : « الله لأفعلن » غير أنها فتحت في موضع الجر لسكونها غير مصروفة ، ويتأكد هذا بما روينا عن بعضهم « ان الله تعالى أقسم بهذه الحروف » ، وثانيتها : قراءة بعضهم صاد بالكسر . وسيديه التحريك لانتهاء الساكنين . أما القسم الثاني - وهو مالا يتأتى الاعراب فيه - فهو يجب أن يكون حكياً ، ومعناه أن يجاء بالقول بعد نقله على استيقاظ صورته الأولى كقولك : « دعني من تمرتان » الثاني : أن الله تعالى أورد في هذه الفواتح نصف أسامي حروف المعجم : أربعة عشر سواء ، وهي : الالف ، واللام ، والميم ، والصاد ، والراء ، والكاف ، والهاء ، والياء ، والعين والطاء ، والسين ، والحاء ، والقاف ، والنون في تسع وعشرين سورة

الثالث : هذه الفواتح جاءت مختلفه الأعداد ، فوردت « ص ق ن » على حرف ، و « طه وطس ويس وحم » على حرفين ، و « الم والروطم » على ثلاثة أحرف ، و « المص والمر » على أربعة أحرف ، و « كهعص وحم عسق » على خمسة أحرف ، والسبب فيه أن أبنية كلماتهم على حرف وحرفين إلى خمسة أحرف فقط فكذلك هنا

الرابع : هل لهذه الفواتح محل من الاعراب أم لا ؟ فنقول : إن جعلناها أسماء للسور فنعم ، ثم يحتمل الأوجه الثلاثة ، أما الرفع فعلى الابتداء ، وأما النصب والجر فلما مر من صحة القسم بها ، ومن لم يجعلها أسماء للسور لم يتصور أن يكون لها محل على قوله ، كما لا محل للجمل المتبدأة والنفردات المعدودة

قوله تعالى ﴿ ذَلِكَ الْكِتَابُ ﴾ وفيه مسائل

الإشارة في ذلك الكتاب

(المسألة الأولى) لقائل أن يقول : المشار إليه هنا حاضر ، و « ذلك » اسم مبهم يشار به إلى البعيد ، والجواب عنه من وجهين : الأول : لأنسلم أن المشار إليه حاضر ، وبيانه من وجوه أحدها : ما قاله الأصم : وهو أن الله تعالى أنزل الكتاب بعضه بعد بعض ، فنزل قبل سورة البقرة سور كثيرة ، وهي كل ما نزل بمكة مما فيه الدلالة على التوحيد ، فساد الشرك واثبات النبوة واثبات المعاد ، فقوله ﴿ ذَلِكَ ﴾ إشارة إلى تلك السور التي نزلت قبل هذه السورة ، وقد يسمى بعض القرآن قرآناً ، قال الله تعالى (واذ قرء القرآن فاستمعوا له) وقال حاكيا عن الجن (إنا سمعنا قرآنا عجبا) وقوله (إنا سمعنا كتاباً أنزل من بعد موسى) وهم ما سمعوا إلا البعض ، وهو الذي كان قد نزل إلى ذلك الوقت ، وثانها : أنه تعالى وعد رسوله عند بعثته أن ينزل عليه كتاباً لا يحجوه الماسي ، وهو عليه السلام أخبر أمته بذلك وروى الأمة ذلك عنه ،

ويؤيده قوله ﴿إنا سنلقي عليك قولا ثقيلا﴾ وهذا في سورة المزمل ، وهي إنما نزلت في ابتداء المبعث ، وثالثها : أنه تعالى خاطب بني اسرائيل ، لأن سورة البقرة مدنية ، وأكثرها احتجاج على بني اسرائيل ، وقد كانت بنو اسرائيل أحبرهم موسى وعيسى عليهما السلام ان الله يرسل محمدا صلى الله عليه وسلم وينزل عليه كتابا فقال تعالى ﴿ذلك الكتاب﴾ أى الكتاب الذى أخبر الانبياء المتقدمون بأن الله تعالى سينزله على النبي المبعوث من ولد اسماعيل ، ورابعها : أنه تعالى لما أخبر عن القرآن بأنه فى اللوح المحفوظ بقوله ﴿وإنه فى أم الكتاب لدينا﴾ وقد كان عليه السلام أخبر أمته بذلك ، فغير ممتنع أن يقول تعالى ﴿ذلك الكتاب﴾ ليعلم أن هذا المنزل هو ذلك الكتاب المثبت فى اللوح المحفوظ . وخامسها : أنه وقعت الإشارة بذلك الى «الم» بعد ما سبق التكلم به وانقضى ، والمنقضى فى حكم المتباعد ، وسادسها : أنه لما وصل من المرسل إلى المرسل إليه وقع فى حد البعد ، كما تقول لصاحبك - وقد أعطيتك شيئا - احتفظ بذلك . وسابعها : أن القرآن لما اشتمل على حكم عظيمة وعلوم كثيرة يتعسر اطلاع القرة البشرية عليها بأسرها - والقرآن وإن كان حاضرا نظراً إلى صورته ولكنه غائب نظراً إلى أسراره وحقائقه - فجاز أن يشار إليه كما يشار إلى البعيد الغائب

(المقام الثانى) : سلينا أن المشار إليه حاضر ، لكن لا نسلم أن لفظه « ذلك » لا يشار بها إلا إلى البعيد ، بيانه أن ذلك ، وهذا حرفا إشارة ، وأصلهما « ذاء » : لانه حرف للإشارة ، قال تعالى ﴿من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا﴾ ومعنى «ها» تنبيه ، فاذا قرب الشيء أشير إليه فقيل : هذا ، أى تنبه أيها المخاطب لما أشرت اليه فانه حاضر لك بحيث تراه ، وقد تدخل الكاف على « ذاء » للمخاطبة واللام لتأكيد معنى الإشارة فقيل « ذلك » فكأن المتكلم بالغ فى التنبيه لتأخر المشار إليه عنه ، فهذا يدل على أن لفظه ذلك لانفيد البعد فى أصل الوضع ، بل اختص فى العرف بالإشارة إلى البعيد للقرينة التى ذكرناها ، فصارت كالدابة ، فانها مختصة فى العرف بالفرس ، وإن كانت فى أصل الوضع متناولة لكل ما يدب على الارض ، وإذا ثبت هذا فنقول : إنا نحمله ههنا على مقتضى الوضع الأخرى ، لا على مقتضى الوضع العرفى ، وحينئذ لا يفيد البعد ؛ ولأجل هذه المقاربة يقام كل واحد من اللفظين مقام الآخر قال تعالى ﴿واذكر عبادنا إبراهيم وإسحاق - إلى قوله - وكل من الاختيار﴾ ثم قال ﴿هذا ذكر﴾ وقال ﴿وعندهم قاصرات الطرف أزواج هذا ما ترعدون ليوم الحساب﴾ وقال ﴿وجاءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد﴾ وقال ﴿فأخذه الله نكال الآخرة والاولى إن فى ذلك لعبرة لمن يخشى﴾ وقال ﴿وانقد كتبنا فى الزبور من بعد الذكر أن الارض يرثها عبادى الصالحون﴾ ثم قال ﴿إن فى هذا بلاغا لقوم عابدين﴾ وقال ﴿فلنناضروه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى﴾ أى هكذا يحيى الله الموتى ، وقال ﴿وما تلك يمينك يا موسى﴾ أى ما هذه التى يمينك والله أعلم .

(المسئلة الثانية) : لقائل أن يقول : لم ذكر اسم الإشارة والمشار اليه مؤنث ، وهو السورة ،

الجواب : لا نسلم أن المشار اليه مؤنث ؛ لأن المؤنث إما المسمى أو الاسم ، والأول باطل ، لأن المسمى هو ذلك البعض من القرآن وهو ليس بمؤنث ، وأما الاسم فهو (الم) وهو ليس بمؤنث ، نعم ذلك المسمى له اسم آخر - وهو السورة - وهو مؤنث ، لكن المذكور السابق هو الاسم الذي ليس بمؤنث وهو (الم) ، لا الذي هو مؤنث وهو السورة

مدلول لفظ
كتاب .

(المسئلة الثالثة) : اعلم أن أسماء القرآن كثيرة : أحدها : الكتاب وهو مصدر كالقيام والصيام وقيل : فعال بمعنى مفعول كاللباس بمعنى الملبوس ، وانفقوا على أن المراد من الكتاب القرآن قال (كتاب أنزلناه إليك) والكتاب جاء في القرآن على وجوه : أحدها : الفرض (كتب عليكم القصاص) (كتب عليكم الصيام) (إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا) وثانيها : الحجية والبرهان (فأتوا بكتابكم إن كنتم صادقين) أى برهانكم . وثالثها : الأجل (وما أهلكنا من قرية إلا ولها كتاب معلوم) أى أجل . ورابعها : بمعنى مكاتبة السيد عبده (والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم) وهذا المصدر فعال بمعنى المفاعلة كالجدال والخصام والقتال بمعنى المجادلة والمخاصمة والمقابلة ، واشتقاق الكتاب من كتبت الشيء إذا جمعته ، وسميت الكتيبة لاجتماعها ، فسمى الكتاب كتابا لأنه كالكتيبة على عساكر الشبهات ، أو لأنه اجتمع فيه جميع العلوم ، أو لأن الله تعالى ألزم فيه التكليف على الخلق .

وثانيها : القرآن ﴿ قل لمن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن ﴾ (إنا جعلناه قرآنا عربيا) (شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن) . (إن هذا القرآن يهدي للذي هي أقرم) وللفسرين فيه قولان : أحدهما : قول ابن عباس ان القرآن والقراءة واحد ، كالحسران والحسارة واحد ، والدليل عليه قوله (فاذا قرأناه فاتبع قرآنه) أى تلاوته ، أى إذا تلاناه عليك فاتبع تلاوته : الثاني : وهو قول قتادة أنه مصدر من قول القائل : قرأت الماء في الحوض إذا جمعته ، وقال سفيان ابن عيينة : سمي القرآن قرآنا لأن الحروف جمعت فصارت كلمات ، والكلمات جمعت فصارت آيات ، والآيات جمعت فصارت سورا ، والسور جمعت فصارت قرآنا ، ثم جمع فيه علوم الأولين والآخرين . فالحاصل أن اشتقاق لفظ القرآن إما من التلاوة أو من الجمعية .

اشتقاق لفظ
قرآن .

وثالثها : الفرقان (تبارك الذي نزل الفرقان على عبده) . (وبينات من الهدى والفرقان) واختلفوا في تفسيره ، فقيل : سمي بذلك لأن نزوله كان متفرقا أنزله في نيف وعشرين سنة ، ودليله قوله تعالى (وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا) ونزلت سائر الكتب جملة واحدة ، ووجه الحكمة فيه ذكرناه في سورة الفرقان في قوله تعالى (وقالوا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لثبت به فؤادك) وقيل : سمي بذلك لأنه يفرق بين الحق والباطل ، والحلال والحرام ، والمجمل والمبين ، والمحكم والمؤول ، وقيل : الفرقان هو النجاة ، وهو قول عكرمه والسدي ، وذلك لأن الخلق في ظلمات الضلالات فبالقرآن وجدوا النجاة ،

معنى الفرقان

وعليه حمل المفسرون قوله (وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون)

معنى تسميته بالذكر

ورابعها: الذكر، والتذكرة، والذكرى، أما الذكر فقوله (وهذا ذكر مبارك أنزلناه) (إنا نحن نزلنا الذكر) . (وإنه لذكر لك ولقومك) وفيه وجهان: أحدهما: أنه ذكر من الله تعالى ذكر به عباده فعرفهم تكليفه وأمره. والثاني: أنه ذكر وشرف ونجرت لمن آمن به، وأنه شرف لمحمد صلى الله عليه وسلم، وأمه، وأما التذكرة فقوله (وإنه لتذكرة للمتقين) وأما الذكرى فقوله تعالى (وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين)

تسميته تنزيلا وحديثا

وخامسها: التنزيل (وإنه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين)
وسادسها: الحديث (الله نزل أحسن الحديث كتابا) سماه حديثا؛ لان وصوله إليك حديث، ولأنه تعالى شبهه بما يتحدث به، فان الله خاطب به المكلفين
وسابعها: الموعظة (يا أيها الناس قد جاءكم موعظة من ربكم) وهو في الحقيقة موعظة لان القائل هو الله تعالى، والآخذ جبريل، والمستمل محمد صلى الله عليه وسلم، فكيف لا تقع به الموعظة

تسميته بالحكم والحكمة

وثامنها: الحكم، والحكمة، والحكيم، والمحكم، أما الحكم فقوله (وكذلك أنزلناه حكما عربيا) وأما الحكمة فقوله (حكمة بالغة) (واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة) وأما الحكيم فقوله (يس والقرآن الحكيم) وأما المحكم فقوله (كتاب أحكمت آياته) واختلفوا في معنى الحكمة، فقال الخليل: هو مأخوذ من الاحكام والالزام، وقال المؤرج: هو مأخوذ من حكمة اللجام؛ لأنها تضبط الدابة، والحكمة تمنع من السفه

معنى الحكمة

وتاسعها: الشفاء (ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين) وقوله (وشفاء لما في الصدور) وفيه وجهان: أحدهما: أنه شفاء من الأمراض. والثاني: أنه شفاء من مرض الكفر، لانه تعالى وصف الكفر والشك بالمرض، فقال (في قلوبهم مرض) وبالقرآن يزول كل شك عن القلب، فصح وصفه بأنه شفاء

كونه هدى وهدايا

وعاشرها: الهدى، والهادى؛ أما الهدى فلقوله (هدى للمتقين) . (هدى للناس) . (وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين) وأما الهادى (إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقويم) وقالت الجن (إنا سمعنا قرآنا عجبا يهدي إلى الرشد)
الحادى. عشر: الصراط المستقيم: قال ابن عباس في تفسيره: إنه القرآن، وقال: (وأن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه)

والثاني عشر: الحبل: (واعتصموا بحبل الله جميعا) في التفسير: انه القرآن، وانما سمي به لان المعتصم به في أمور دينه يتخلص به من عقوبة الآخرة ونكال الدنيا، كما أن المتمسك بالحبل ينجو من الغرق، والمهالك، ومن ذلك سماه النبي صلى الله عليه وسلم عصمة فقال « إن هذا القرآن

عصمة لمن اعتصم به ، لأنه يعصم الناس من المعاصي

الثالث عشر : الرحمة (وتنزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين) وأى رحمة فوق التخليص من الجهالات والضلالات

الرابع عشر : الروح (وكذلك أوحينا إليك روحا من امرنا) . (ينزل الملائكة بالروح من أمره) وإنما سمي به لأنه سبب الحياة الأرواح ، وسمى جبريل بالروح (فأرسلنا إليها روحنا) وعيسى بالروح (ألقاها إلى مريم وروح منه)

تسبى بالروح

الخامس عشر : القصص (نحن نقص عليك أحسن القصص) سمي به لأنه يجب اتباعه (وقالت لأخته قصيه) أى اتبعى أثره ؛ أو لأن القرآن يتبع قصص المتقدمين ، ومنه قوله تعالى (إن هذا هو القصص الحق)

السادس عشر : البيان ، والتيان ، والمبين : أما البيان فقوله (هذا بيان للناس) والتيان فهو قوله (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء) وأما المبين فقوله (تلك آيات الكتاب المبين) السابع عشر : البصائر (هذا بصائر من ربكم) أى هى أدلة يبصر بها الحق تشبيها بالبصر الذى يرى طريق الخلاص

الثامن عشر . الفصل (إنه لقول فصل وما هو بالهزل) واختلفوا فيه ، ف قيل معناه القضاء ، لأن الله تعالى يقضى به بين الناس بالحق قيل لأنه يفصل بين الناس يوم القيامة فيهدى قوما إلى الجنة ويسوق آخرين إلى النار ، فمن جعله إمامه فى الدنيا قاده إلى الجنة ، ومن جعله ورايه ساقه إلى النار .

التاسع عشر : النجوم (فلا أقسم بمواقع النجوم) (والنجم إذا هوى) لأنه نزل نجما نجما العشرون : المثاني : (مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم) قيل لأنه تثنى فيه القصص والأخبار الحادى والعشرون : النعمة : (وأما بنعمة ربك فحدث) قال ابن عباس يعنى به القرآن الثانى والعشرون : البرهان (قد جاءكم برهان من ربكم) وكيف لا يكون برهانا وقد عجزت الفصحاء عن أن يأتوا بمثله

تسبى بالنجوم

تسبى
القرآن نعمة
وبرهانا

الثالث والعشرون : البشير والذير ، وبهذا الاسم وقعت المشاركة بينه وبين الأنبياء قال تعالى فى صفة الرسل (مبشرين ومنذرين) وقال فى صفة محمد صلى الله عليه وسلم (إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً) وقال فى صفة القرآن فى حم السجدة (بشيراً ونذيراً فأعرض أكثرهم) يعنى مبشراً بالجنة لمن أطاع وبالنار منذراً لمن عصى ، ومن ههنا نذكر الأسماء المشتركة بين الله تعالى وبين القرآن الرابع والعشرون : القيم (فيما لينذر بأساً شديداً) والدين أيضا قيم (ذلك الدين القيم) وأقده سبحانه هو القيوم (الله لا إله إلا هو الحى القيوم) وإنما سمي قيما لأنه قائم بذاته فى البيان والإفادة الخامس والعشرون : المهيمن (وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه) وهو مأخوذ من الأمين ، وإنما وصف به لأنه من تمسك بالقرآن أمن الضرر فى

تسبى فيها

الدنيا والآخرة ، والرب المهيمن أنزل الكتاب المهيمن على النبي الأمين لأجل قوم هم أمناء الله تعالى على خلقه كما قال (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس)
السادس والعشرون : الهادي (إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم) وقال (يهدي إلى الرشد)
والله تعالى هو الهادي لأنه جاء في الخبر « النور الهادي »

السابع والعشرون : النور (الله نور السموات والأرض) وفي القرآن (واتبعوا النور الذي أنزل معه)
يعنى القرآن وسمى الرسول نوراً (قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين) يعنى محمد وسمى دينه نوراً (يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم) وسمى بيانه نوراً (أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه) وسمى التوراة نوراً (إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور) وسمى الانجيل نوراً (وآتيناه الانجيل فيه هدى ونور) وسمى الايمان نوراً (يسمى نورهم بين أيديهم) .
الثامن والعشرون : الحق : ورد في الاسماء « الباعث الشهيد الحق » والقرآن حق (وإنه لحق اليقين)
فسماه الله حقاً : لأنه ضد الباطل فيزيل الباطل كما قال (بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق) أى ذاهب زائل .

التاسع والعشرون : العزيز (وإن ربك لهو العزيز الرحيم) وفي صفة القرآن (وإنه لكتاب عزيز)
والنبي عزيز (لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه) والأمة عزيزة (والله العزة ورسوله وللمؤمنين)
فرب عزيز أنزل كتاباً عزيزاً على نبي عزيز لأمة عزيزة ، ولله عزيز معنيان أحدهما : القاهر ، والقرآن كذلك ؛ لأنه هو الذى قهر الأعداء وامتنع على من أراد معارضته .
والثاني : أن لا يوجد مثله .

الثلاثون : الكريم (وإنه لقرآن كريم في كتاب مكنون) واعلم أنه تعالى سمي سبعة أشياء
بالكريم (ما غرك بربك الكريم) إذ لا جواد إجمود منه ، والقرآن بالكريم ، لأنه لا يستفاد من كتاب من الحكم والعلوم ما يستفاد منه ، وسمى موسى كريماً (وجاءهم رسول كريم) وسمى ثواب الاعمال كريماً (فبشره بمغفرة وأجر كريم) وسمى عرشه كريماً (الله لا إله إلا هو رب العرش الكريم)
لأنه منزل الرحمة ، وسمى جبريل كريماً (إنه أقول رسول كريم) ومعناه أنه عزيز ، وسمى كتاب سليمان كريماً (إني أتيت إلى كتاب كريم) فهو كتاب كريم من رب كريم نزل به ملك كريم على نبي كريم لأجل أمة كريمة ، فإذا تمسكوا به نالوا ثواباً كريماً .

الحادى والثلاثون : العظيم : (ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم) واعلم أنه تعالى سمي نفسه عظيماً فقال (وهو العلى العظيم) وعرشه عظيماً (وهو رب العرش العظيم) وكتابه عظيماً (والقرآن العظيم)
ويوم القيامة عظيماً (ليوم عظيم يوم يقوم الناس لرب العالمين) والزلزلة عظيمة (إن زلزلة الساعة شيء عظيم) وخلق الرسول عظيماً (وإنك لعلى خلق عظيم) والعلم عظيماً (وكان فضل الله عليك عظيماً) وكيد النساء عظيماً (إن كيدكن عظيم) وسحر سحرة عظيمة

لَا رَيْبَ فِيهِ

فرعون عظيماً (وجاؤا بسحر عظيم) وسمى نفس الثواب عظيماً (وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجراً عظيماً) وسمى عقاب المنافقين عظيماً (ولهم عذاب عظيم)

الثاني والثلاثون: المبارك: (وهذا ذكر مبارك) وسمى الله تعالى به أشياء، فسمى الموضع الذي كلم فيه موسى عليه السلام مباركا (في البقعة المباركة من الشجرة) وسمى شجرة الزيتون مباركة (يوقد من شجرة مباركة زيتونة) لسكثرة منافعها، وسمى عيسى مباركا (وجعلني مباركا) وسمى المطر مباركا (وأزلنا من السماء ماء مباركا) لما فيه من المنافع، وسمى ليلة القدر مباركة (إنما أنزلناه في ليلة مباركة) فالقرآن ذكر مبارك أنزله ملك مبارك في ليلة مباركة على نبي مبارك لامة مباركة (المسألة الرابعة): في بيان اتصال قوله (الم) بقوله (ذلك الكتاب) قال صاحب الكشاف: إن جمعت (الم) اسما للسورة في التأليف وجوه:

ومنها المبارك

اتصال الم بقوله ذلك الكتاب

الأول: أن يكون (الم) مبتدأ أو (ذلك) مبتدأ ثانياً و (الكتاب) خبره والجملة خبر المبتدأ الأول، ومعناه أن ذلك هو الكتاب الكامل، كأن ما عدها من الكتب في مقابلته ناقص، وإنه الذي يستأهل أن يكون كتاباً كما تقول: هو الرجل، أي الكامل في الرجولية الجامع لما يكون في الرجال من مرضيات الخصال، وأن يكون الكتاب صفة، ومعناه هو ذلك الكتاب الموعود، وأن يكون (الم) خبر مبتدأ محذوف أي هذه (الم) ويكون (ذلك الكتاب) خبراً ثانياً أو بدلاً على أن الكتاب صفة، ومعناه هو ذلك، وأن تكون هذه (الم) جملة و (ذلك الكتاب) جملة أخرى وإن جعلت (الم) بمنزلة الصورت كان (ذلك) مبتدأ وخبره (الكتاب) أي ذلك الكتاب المنزل هو الكتاب الكامل، أو الكتاب صفة والخبر ما بعده أو قدر مبتدأ محذوف، أي هو يعني المؤلف من هذه الحروف ذلك الكتاب وقرأ عبد الله (الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه) وتأليف هذا ظاهر.

قوله تعالى (لا ريب فيه) فيه مسألتان

(المسألة الأولى): الريب قريب من الشك، وفيه زيادة، كأنه ظن سوء تقول رابني أمر فلان إذا ظننت به سوء، ومنها قوله عليه السلام «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» فان قيل: قد يستعمل الريب في قولهم «ريب الدهر» و«ريب الزمان» أي حوادثه قال الله تعالى (نربص به ريب المنون) ويستعمل أيضاً في معنى ما يختلج في القلب من أسباب الغيظ كقول الشاعر:

تفسير قوله تعالى لا ريب فيه

قضينا من تهامة كل ريب وخير ثم أجمعنا السيوفاً
قلنا: هذان قد يرجعان إلى معنى الشك، لأن ما يخاف من ريب المنون محتمل، فهو كالمشكوك

هُدَى لِّلْمُتَّقِينَ

فيه ، وكذلك ما اختلج بالقلب فهو غير متيقن ، فقوله تعالى (لاريب فيه) المراد منه نفي كونه مظنة للريب بوجه من الوجوه ، والمقصود انه لاشبهة في صحته ، ولا في كونه من عند الله ، ولا في كونه معجزا . ولو قلت : المراد لاريب في كونه معجزا على الخصوص كان أقرب لنا كيد هذا التأويل بقوله (وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا) وهاهنا سؤالات : (السؤال الأول) :
 طعن بمض الملحدة فيه فقال : ان عنى انه لاشك فيه عندنا فنحن قد نشك فيه ، وان عنى أنه لاشك فيه عنده فلا فائدة فيه . الجواب : المراد أنه بلغ في الوضوح إلى حيث لا ينبغي لارتاب أن يرتاب فيه ، والأمر كذلك ؛ لأن العرب مع بلوغهم في الفصاحة إلى النهاية معجزوا عن معارضة أقصر سورة من القرآن ، وذلك يشهد بأنه بلغت هذه الحججة في الظهور إلى حيث لا يجوز للماقل أن يرتاب فيه . السؤال الثاني : لم قال ههنا (لاريب فيه) وفي موضع آخر (لا فيها غول) ؟
 الجواب : لانهم يقدمون الأهم فالأهم ، وههنا الأهم نفي الريب بالكلية عن الكتاب ، ولو قلت : لافيه ريب لأوهم أن هناك كتابا آخر حصل الريب فيه لاهانا ، كما قصد في قوله (لا فيها غول) تفضيل خمر الجنة على خمر الدنيا ، فانها لا تغتال العقول كما تغتالها خمر الدنيا السؤال الثالث :
 من أين يدل قوله (لاريب فيه) على نفي الريب بالكلية ؟ الجواب : قرأ أبو الشعثاء (لاريب فيه) بالرفع . واعلم أن القراءة المشهورة توجب ارتفاع الريب بالكلية ، والدليل عليه أن قوله (لاريب) نفي لمساهية الريب ونفي المساهية يقتضى نفي كل فرد من أفراد المساهية ، لأنه لو ثبت فرد من أفراد المساهية لثبت المساهية ، وذلك يناقض نفي المساهية ، ولهذا السر كان قولنا « لا إله إلا الله » نفيًا لجميع الآلهة سوى الله تعالى . وأما قولنا « لاريب فيه » بالرفع فهو نقيض لقولنا : « ريب فيه » وهو يفيد ثبوت فرد واحد ، فذلك النفي يوجب انتفاء جميع الافراد ليتحقق التناقض .

(المسألة الثانية) الوقف على (فيه) هو المشهور ، وعن نافع وعاصم انهما وقفا على (لاريب) الرفع على فيه . ولا بد للرافق من أن ينوي خبرا ، ونظيره قوله (قالوا لاضير) وقول العرب : لا بأس ، وهي كثيرة في لسان أهل الحجاز ؛ والتقدير : لاريب فيه فيه هدى . واعلم أن القراءة الأولى أولى ؛ لان على القراءة الأولى يكون الكتاب نفسه هدى ، وفي الثانية لا يكون الكتاب نفسه هدى بل يكون فيه هدى ، والأول أولى لما تكرر في القرآن من أن القرآن نور وهدى والله أعلم .

قوله تعالى (هدى للمتقين) فيه مسائل

(المسألة الأولى) : في حقيقة الهدى : الهدى عبارة عن الدلالة ، وقال صاحب الكشاف : حقيقة الهدى الهدى هو الدلالة الموصلة إلى البغية ، وقال آخرون : الهدى هو الاهتداء والعلم . والذي يدل

على صحة القول الأول وفساد القول الثاني والثالث أنه لو كان كون الدلالة موصلة إلى البغية معتبرا في مسمى الهدى لامتنع حصول الهدى عند عدم الاهتداء ، لأن كون الدلالة موصلة إلى الاهتداء حال عدم الاهتداء محال ، لكنته غير ممتنع بدليل قوله تعالى (وأما ثمود فهديناهم فاستجبوا العمى على الهدى) أثبت الهدى مع عدم الاهتداء ، ولأنه يصح في لغة العرب أن يقال : هديته فلم يهد ، وذلك يدل على قولنا ، واحتج صاحب الكشاف بأمر ثلاثة : أولها : وقوع الضلالة في مقابلة الهدى ، قال تعالى (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى) وقال (لعلى هدى أو فى ضلال مبين) وثانيها : يقول مهدي في موضع المدح كهتدى ، فلو لم يكن من شرط الهدى كون الدلالة موصلة إلى البغية لم يكن الوصف بكونه مهديا مدحا لاحتمال أنه هدى فلم يهد وثالثها : أن اهتدى مطاوع هدى يقال : هديته فاهتدى ، كما يقال : كسرتة فانكسر ، وقطعته فانقطع فكما أن الانكسار والانقطاع لا زمان للكسر والقطع ، وجب أن يكون الاهتداء من لوازم الهدى . والجواب عن الأول : أن الفرق بين الهدى وبين الاهتداء معلوم بالضرورة ، فمقابل الهدى هو الاضلال ومقابل الاهتداء هو الضلال ، فجعل الهدى في مقابلة الضلال ممتنع ، وعن الثاني : أن المنتفع بالهدى سمى مهديا ، وغير منتفع به لا يسمى مهديا ، ولأن الوسيلة إذا لم تفض إلى المقصود كانت نازلة منزلة المهدوم . وعن الثالث : أن الاتجار مطاوع الأمر يقال : أمرته فآتمر ، ولم يلزم منه أن يكون من شرط كونه أمرا حصول الاتجار ، فكذا هذا لا يلزم من كونه هدى أن يكون مفضيا إلى الاهتداء ، على أنه معارض بقوله : هديته فلم يهد ، وبما يدل على فساد قول من قال الهدى هو العلم خاصة أن الله تعالى وصف القرآن بأنه هدى ولا شك أنه في نفسه ليس بعلم ، فدل على أن الهدى هو الدلالة لا الاهتداء والعلم .

معنى المتقى

(المسألة الثانية) المتقى في اللغة اسم فاعل من قولهم وقاه فاتقى ، والوقاية فرط الصيانة ، إذا عرفت هذا فنقول : إن الله تعالى ذكر المتقى ههنا في معرض المدح ، ومن يكون كذلك أولى بأن يكون متقيا في أمور الدنيا ، بل بأن يكون متقيا فيما يتصل بالدين ، وذلك بأن يكون آتيا بالعبادات محترزا عن المحظورات . واختلفوا في أنه هل يدخل اجتناب الصغائر في التقوى ؟ فقال بعضهم : يدخل كما يدخل الصغائر في الوعيد ، وقال آخرون : لا يدخل ، ولا نزاع في وجوب التوبة عن الكل ، إنما النزاع في أنه إذا لم يتوق الصغائر هل يستحق هذا الاسم ؟ فروى عنه عليه السلام أنه قال : « لا يبلغ العبد درجة المتقين حتى يدع مالا بأس به حذرا بما به بأس » وعن ابن عباس رضى الله عنهما : أنهم الذين يحذرون من الله العقوبة في ترك ما يميل الهوى إليه ، ويرجون رحمته بالتصديق بما جاء منه . واعلم أن التقوى هي الخشية ، قال في أول النساء (يا أيها الناس اتقوا ربكم) ومثله في أول الحج ، وفي الشعراء (إذ قال لهم أخوهم نوح ألا تتقون) يعنى ألا تخشون الله ، وكذلك قال هردوصالح ، ولوط ، وشعيب لقومهم ، وفي العنكبوت قال إبراهيم لقومه (اعبدوا الله واتقوه) يعنى اخشوه ، وكذا قوله (اتقوا الله حق تقاته) (وتزودوا فان خير الزاد التقوى) (واتقوا يوما

لا تجزى نفس عن نفس شيئا) واعلم ان حقيقة التقوى وان كانت هي التي ذكرناها الا انها قد جاءت في القرآن، والغرض الاصلى منها الايمان تارة، والتوبة أخرى، والطاعة ثالثة، وترك المعصية رابعا، والاخلاص خامسا. أما الايمان فقوله تعالى (وأزهم كلمة التقوى) أى التوحيد (أولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى) وفي الشعراء (قوم فرعون ألا يتقون) أى ألا يؤمنون وأما التوبة فقوله (ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا) أى تابوا ، وأما الطاعة فقوله في النحل (أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا فاتقون) وفيه أيضا (أفغير الله تتقون) وفي المؤمنين (وأنا ربكم فاتقون) وأما ترك المعصية فقوله (وأنوا البيوت من أبوابها واتقوا الله) أى فلا تعصوه ، وأما الاخلاص فقوله في الحج (فإنها من تقوى القلوب) أى من اخلاص القلوب ، فكذا قوله (وإياى فاتقون) واعلم أن مقام التقوى مقام شريف قال تعالى (إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون) وقال (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) وعن ابن عباس قال عليه السلام « من أحب أن يكون أكرم الناس فليتق الله ، ومن أحب أن يكون أفوى الناس فليتوكل على الله ، ومن أحب أن يكون أغنى الناس فليكن بما في يد الله أوثق مما في يده » وقال على بن أبى طالب : التقوى ترك الاصرار على المعصية ، وترك الاغترار بالطاعة . قال الحسن : التقوى أن لا تختار على الله سوى الله ، وتعلم أن الامور كلها بيد الله . وقال إبراهيم بن آدم : التقوى أن لا يجد الخلق في لسانك عيبا ، ولا الملائكة في أفعالك عيبا ولا ملك العرش في شرك عيبا وقال الوافدى : التقوى أن تزين شرك للحق كما زينت ظاهره للخلق ، ويقال : التقوى أن لا يراك مولاك حيث نهاك ، ويقال : المتقى من سلك سبيل المصطفى ، ونبت الدنيا وراء القفا ، وكلف نفسه الاخلاص والوفا ، واجتنب الحرام والجفا ، ولو لم يكن للمتقى فضيلة إلا ما في قوله تعالى (هدى للمتقين) كفاه ، لانه تعالى بين أن القرآن هدى للناس في قوله (شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن هدى للناس) ثم قال ههنا في القرآن : إنه هدى للمتقين ، فهذا يدل على أن المتقين هم كل الناس ، فمن لا يكون متقيا كأنه ليس بانسان

(المسألة الثالثة) في السؤالات : السؤال الأول : كون الشيء هدى ودليلا لا يختلف بحسب شخص دون شخص ، فلماذا جعل القرآن هدى للمتقين فقط ؟ وأيضا فالمتقى مهتدى ، والمهتدى لا يهتدى ثانياً والقرآن لا يكون هدى للمتقين . الجواب : القرآن كما أنه هدى للمتقين ودلالة لهم على وجود الصانع ، وعلى دينه وصدق رسوله ، فهو أيضا دلالة للكافرين إلا أن الله تعالى ذكر المتقين مدحا ليعين أنهم هم الذين اهتدوا وانتفعوا به كما قال (إنما أنت منذر من يخشاها) وقال (إنما تنذر من اتبع الذكر) وقد كان عليه السلام منذرا لكل الناس ، فذكر هؤلاء الناس لأجل أن هؤلاء هم الذين انتفعوا بانذاره . وأما من فسر الهدى بالدلالة الموصلة إلى المقصود فهذا السؤال زائل عنه ، لأن كون القرآن موصلا إلى المقصود ليس إلا في حق المتقين . السؤال الثانى : كيف وصف القرآن كله بأنه هدى وفيه مجمل ومتشابه كثير ؛ ولولا دلالة العقل لما تميز المحكم عن المتشابه ، فيكون الهدى

في الحقيقة هو الدلالة العقلية لا القرآن ، ومن هذا نقل عن علي بن ابي طالب رضى الله عنه أنه قال لابن عباس حين بعثه رسولا إلى الخوارج . لا تحتاج عليهم بالقرآن ، فإنه حصم ذو وجهين ، ولو كان هدى لما قال علي بن ابي طالب ذلك فيه ؛ ولأننا نرى جميع فرق الاسلام يحتجون به ، ونرى القرآن مملوءاً من آيات بعضها صريح في الجبر وبعضها صريح في القدر ، فلا يمكن التوفيق بينهما إلا بالنسب الشديد ، فكيف يكون هدى ؟

الجواب : أن ذلك المتشابه والمجمل لما لم ينفك عما هو المراد على التعيين — وهو اما دلالة العقل أو دلالة السمع — صار كله هدى . السؤال الثالث : كل ما يتوقف صحة كون القرآن حجة على صحته لم يكن القرآن هدى فيه ، فإذا استحال كون القرآن هدى في معرفة ذات الله تعالى وصفاته ، وفي معرفة النبوة ، ولاشك أن هذه المطالب أشرف المطالب ، فإذا لم يكن القرآن هدى فيها فكيف جعله الله تعالى هدى على الاطلاق ؟

الجواب : ليس من شرط كونه هدى أن يكون هدى في كل شيء ، بل يكفي فيه أن يكون هدى في بعض الاشياء ، وذلك بأن يكون هدى في تعريف الشرائع ، أو يكون هدى في تأكيد ما في العقول ، وهذه الآية من أقوى الدلائل على ان المطلق لا يقتضى العموم ، فإن الله تعالى وصفه بكونه هدى من غير تقييد في اللفظ ، مع أنه يستحيل أن يكون هدى في اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة ، فثبت ان المطلق لا يفيد العموم .

السؤال الرابع : الهدى هو الذى بلغ في البيان والوضوح إلى حيث بين غيره ، والقرآن ليس كذلك ، فإن المفسرين ما يذكرون آية إلا وذكروا فيها أقوالا كثيرة متعارضة ، وما يكون كذلك لا يكون مبينا في نفسه فضلا عن أن يكون مبينا لغيره ، فكيف يكون هدى ؟ قلنا : من تكلم في التفسير بحيث يورد الاقوال المتعارضة ، ولا يرجح واحدا منها على الباقي يتوجه عليه هو هذا السؤال ، وأما نحن فقد رجحنا واحدا على البواقي بالدليل فلا يتوجه علينا هذا السؤال

(المسألة الرابعة) قال صاحب الكشاف : محل (هدى للمتقين) الرفع ؛ لأنه خبر مبتدأ محذوف أو خبر مع (لاريب فيه) (لذلك) ، أو مبتدأ إذا جعل الظرف المتقدم خبرا عنه ، ويجوز أن ينصب على الحال ، والعامل فيه الإشارة ، أو الظرف ، والذى هو ارسخ رقا في البلاغة أن يضرب عن هذا المجال صفحا ، وأن يقال : إن قوله (الم) جملة برأسها ، أو طائفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها ، و (ذلك الكتاب) جملة ثانية ، و (لاريب فيه) ثالثة و (هدى للمتقين) رابعة وقد أصيب بترتيبها مفصل البلاغة وموجب حسن النظم ، حيث جرى بها متناسقة هكذا من غير حرف نسق ، وذلك لمجيئها متأخية آخذا بعضها بعنق بعض ، والثانية متحدة بالأولى وهلم جرا إلى الثالثة ، والرابعة .

بيانه : أنه نبه أولا على أنه الكلام المتحدى به ، ثم أشير إليه بأنه الكتاب المنعوت بغاية السجالات

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ

فكان تقرير الجهة التجدي ، ثم نفى عنه أن يتشبث به طرف من الريب ، فكان شهادة بكامله ثم أخبر عنه بأنه هدى للمتقين ، فقرر بذلك كونه يقينا لا يحوم الشك حوله ، ثم لم يخل كل واحدة من هذه الأربع بعد أن رتب هذا الترتيب الأنيق من نكتة ، ففي الأولى الحذف والرمز إلى الغرض باللفظ وجه ، وفي الثانية ما في التعريف من الفخامة ، وفي الثالثة ما في تقديم الريب على الطرف ، وفي الرابعة الحذف ووضع المصدر — الذي هو هدى — موضع الوصف الذي هو هاد ، وإبراده منكرا . قوله تعالى ﴿ الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون ﴾ اعلم ان فيه مسائل (المسئلة الأولى) قال صاحب الكشاف (الذين يؤمنون) اما موصول بالمتقين على انه صفة مجرورة ، أو منصوب أو مدح مرفوع بتقدير أعنى الذين يؤمنون ، أو هم الذين ، وإما منقطع عن المتقين مرفوع على الابتداء مخبر عنه (بأولئك على هدى) فاذا كان موصولا كان الوقف على المتقين حسنا غير تام ، وإذا كان منقطعا كان وقفا تاما

(المسألة الثانية) قال بعضهم (الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون) يحتمل أن يكون كالتفسير لكونهم متقين ، وذلك لأن المتقى هو الذى يكون فاعلا للحسنات وتاركا للسيئات ، أما الفعل فاما أن يكون فعل القلب — وهو قوله (الذين يؤمنون) — واما أن يكون فعل الجوارح ، وأساسه الصلاة والزكاة والصدقة ؛ لان العبادة اما أن تكون بدنية وأجلها الصلاة ، أو مالية ، وأجلها الزكاة ؛ ولهذا سمي الرسول عليه السلام « الصلاة عماد الدين ، والزكاة قطرة الاسلام » واما الترك فهو داخل في الصلاة لقوله تعالى (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) والاقرب أن لا تكون هذه الاشياء تفسيرا لكونهم متقين ؛ وذلك لان كمال السعادة لا يحصل الا بترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي ، فالترك هو التقوى ، والفعل إما فعل القلب ، وهو الايمان ، أو فعل الجوارح ، وهو الصلاة والزكاة ، وانما قدم التقوى الذى هو الترك على الفعل الذى هو الايمان والصلاة والزكاة ، لان القلب كاللوح القابل لنقوش العقائد الحقة والاخلاق الفاضلة ، واللوح يجب تطهيره أولا عن النقوش الفاسدة ، حتى يمكن اثبات النقوش الجديدة فيه ، وكذا القول في الاخلاق ، فلماذا السبب قدم التقوى وهو ترك ما لا ينبغي ، ثم ذكر بعده فعل ما ينبغي (المسألة الثالثة) قال صاحب الكشاف : الايمان إفعال من الأيمن ، ثم يقال آمنه إذا صدقه ، وحقيقته آمنه من التكذيب والمخالفة ، وأما تعديته بالياء فلتضمنه معنى « أقر وأعترف » وأما ما حكى أبو زيد : ما آمنت أن أجد صحابة أى ما وثقت ، لحقيقته صرت ذا أمن ، أى إذا سكوت وطمأنينة وكلا الوجهين حسن في (يؤمنون بالغيب) أى يعترفون به أو يشقون بأنه حق . وأقول : اختلف أهل القبلة في مسمى الايمان في عرف الشرع وبمعهم فرق أربع

(الفرقة الأولى) الذين قالوا: الإيمان اسم لأفعال القلوب والجوارح والاقرار باللسان، وهم المعتزلة والخوارج والزيدية، وأهل الحديث، أما الخوارج فقد اتفقوا على أن الإيمان بالله يتناول المعرفة بالله وبكل ما وضع الله عليه دليلا عقليا أو نقليا من الكتاب والسنة، ويتناول طاعة الله في جميع ما أمر الله به من الأفعال والتروك صغيرا كان أو كبيرا. فقالوا بمجموع هذه الأشياء هو الإيمان وترك كل خصلة من هذه الخصال كفر، وأما المعتزلة فقد اتفقوا على أن الإيمان إذا عدى بالباء فالمراد به التصديق، ولذلك يقال فلان آمن بالله وبرسوله، ويكون المراد التصديق، إذ الإيمان بمعنى أداء الواجبات لا يمكن فيه هذه التعدية، فلا يقال فلان آمن بكذا إذا صلى وصام، بل يقال فلان آمن بالله كما يقال صام وصلى لله، فالإيمان المعدى بالباء يجرى على طريقة أهل اللغة، أما إذا ذكر مطلقا غير معدى فقد اتفقوا على أنه منقول من المسمى للغوى - الذى هو التصديق - إلى معنى آخر، ثم اختلفوا فيه على وجوه. أحدها: أن الإيمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة أو مندوبة، أو من باب الأقوال أو الأفعال أو الاعتقادات، وهو قول واصل بن عطاء وأبي الهذيل والقاضى عبد الجبار بن أحمد. وثانيها: أنه عبارة عن فعل الواجبات فقط دون النوافل، وهو قول أبي علي وأبي هاشم. وثالثها: أن الإيمان عبارة عن اجتناب كل ما جاء فيه الوعيد، فالمؤمن عند الله كل من اجتنب كل الكبائر، والمؤمن عندنا كل من اجتنب كل ما ورد فيه الوعيد، وهو قول النظام، ومن أصحابه من قال: شرط كونه مؤمنا عندنا وعند الله اجتناب الكبائر كلها. وأما أهل الحديث فذكروا وجهين. الأول: أن المعرفة إيمان كامل وهو الأصل، ثم بعد ذلك كل طاعة إيمان على حدة، وهذه الطاعات لا يكون شئ منها إيمانا إلا إذا كانت مرتبة على الأصل الذى هو المعرفة. وزعموا أن الجحود وإنكار القلب كفر، ثم كل معصية بعده كفر على حدة، ولم يجعلوا شيئا من الطاعات إيمانا ما لم توجد المعرفة والاقرار، ولا شيئا من المعاصى كفرا ما لم يوجد الجحود والإنكار، لأن الفرع لا يحصل بدون ما هو أصله، وهو قول عبد الله بن سعيد بن كلاب. الثانى: زعموا أن الإيمان اسم للطاعات كلها وهو إيمان واحد وجعلوا الفرائض والنوافل كلها من جملة الإيمان، ومن ترك شيئا من الفرائض فقد انتقص إيمانه، ومن ترك النوافل لا ينتقص إيمانه، ومنهم من قال: الإيمان اسم للفرائض دون النوافل

(الفرقة الثانية) الذين قالوا: الإيمان بالقلب واللسان معا، وقد اختلف هؤلاء على مذاهب الأول: أن الإيمان اقرار باللسان ومعرفة بالقلب، وهو قول أبي حنيفة وعامة الفقهاء، ثم هؤلاء اختلفوا فى موضعين. أحدهما: اختلفوا فى حقيقة هذه المعرفة، فمنهم من فسرها بالاعتقاد الجازم - سواء كان اعتقادا تقليديا أو كان علما صادرا عن الدليل - وهم الأكثرون الذين يحكمون بأن المقلد مسلم، ومنهم من فسرها بالعلم الصادر عن الاستدلال. وثانيهما: اختلفوا فى أن العلم المعتبر فى تحقق الإيمان علم بماذا؟ قال بعض المتكلمين: هو العلم بالله وبصفاته على سبيل التمام والتكامل ثم

انه لما كثر اختلاف الخلق في صفات الله تعالى لاجرم أقدم كل طائفة على تكفير من عداها من الطوائف وقال أهل الانصاف: المعتبر هو العلم بكل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد ﷺ، فعلى هذا القول العلم بكونه تعالى عالما بالعلم أو عالما لذاته وبكونه مرتباً أو غيره لا يكون داخلاً في مسمى الإيمان. القول الثاني. ان الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان معاً، وهو قول بشر بن عتاب المريسي، وأبي الحسن الأشعري، والمراد من التصديق بالقلب الكلام القائم بالنفس. القول الثالث: قول طائفة من الصوفية: الإيمان اقرار باللسان، واخلاص بالقلب

(الفرقة الثالثة) الذين قالوا: الإيمان عبارة عن عمل القلب فقط، وهؤلاء قد اختلفوا على قولين (احدهما) ان الإيمان عبارة عن معرفة الله بالقلب، حتى ان من عرف الله بقلبه ثم جحد بلسانه ومات قبل أن يقربه فهو مؤمن كامل الإيمان وهو قول جهم بن صفوان. أما معرفة الكتب والرسول واليوم الآخر فقد زعم أنها غير داخلة في حد الإيمان. وحكى الكعبي عنه: أن الإيمان معرفة الله مع معرفة كل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد ﷺ (وثانيهما) ان الإيمان مجرد التصديق بالقلب وهو قول الحسين بن الفضل البجلي.

(الفرقة الرابعة) الذين قالوا: الإيمان هو الاقرار باللسان فقط وهم فريقان: الأول: أن الاقرار باللسان هو الإيمان فقط، ولكن شرط كونه ايمانا حصول المعرفة في القلب، فالمعرفة شرط لكون الاقرار باللسان ايمانا، لا أنها داخلة في مسمى الإيمان، وهو قول غيلان بن مسلم الدمشقي والفضل الرقاشي وان كان الكعبي قد أنكر كونه قولاً لغيلان. الثاني: أن الإيمان مجرد الاقرار باللسان، وهو قول الكرامية، وزعموا أن المناق مؤمن الظاهر كافر السريرة ثبت له حكم المؤمنين في الدنيا وحكم الكافرين في الآخرة فهذا مجموع أقوال الناس في مسمى الإيمان في عرف الشرع، والذي نذهب إليه أن الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب وفتقر ههنا إلى شرح ماهية التصديق بالقلب فنقول: أن من قال العالم محدث فليس مدلول هذه الالفاظ كون العالم موصوفاً بالحدوث، بل مدلولها حكم ذلك القائل بكون العالم حادثاً، والحكم بثبوت الحدوث للعالم مغاير لثبوت الحدوث للعالم فهذا الحكم الذهني بالثبوت أو بالانتفاء أمر يعبر عنه في كل لغة بلفظ خاص، واختلاف الصيغ والعبارات مع كون الحكم الذهني أمراً واحداً يدل على أن الحكم الذهني أمر مغاير لهذه الصيغ والعبارات، ولأن هذه الصيغ دالة على ذلك الحكم والدال غير المدلول، ثم نقول هذا الحكم الذهني غير العلم، لأن الجاهل بالشئ قد يحكم به، فعلينا أن هذا الحكم الذهني مغاير للعلم، فالمراد من التصديق بالقلب هو هذا الحكم الذهني، بقي ههنا بحث لفظي وهو أن المسمى بالتصديق في اللغة هو ذلك الحكم الذهني أم الصيغة الدالة على ذلك الحكم الذهني وتحقيق القول فيه قد ذكرناه في أصول الفقه، إذ عرفت هذه المقدمة فنقول: الإيمان عبارة عن التصديق بكل ما عرف بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم مع الاعتقاد. ففتقر في إثبات هذا المذهب إلى إثبات قيود أربعة

(القيد الأول) ان الإيمان عبارة عن التصديق ويدل عليه وجوده . الأول : انه كان في أصل اللغة للتصديق ، فلوصار في عرف الشرع لغغير التصديق لزم أن يكون المتكلم به متكلماً بغير كلام العرب ، وذلك ينافي وصف القرآن بـكونه عربياً . الثاني : أن الإيمان أكثر اللفاظ دورانا على ألسنة المسلمين فلوصار منقولاً إلى غير مسماه الأصلي لتوفرت الدواعي على معرفة ذلك المسمى ، ولاشهره وبلغ إلى حد التواتر ، فلما لم يكن كذلك علمنا أنه بقي على أصل الوضع . الثالث : أجمعنا على أن الإيمان المعدي بحرف الباء مبق على أصل اللغة فوجب أن يكون غير المعدي كذلك . الرابع : أن الله تعالى كلما ذكر الإيمان في القرآن أضافه إلى القلب قال (من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم) وقوله (وقلبه مطمئن بالإيمان) (كتب في قلوبهم الإيمان) (ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم) الخامس : أن الله تعالى أينما ذكر الإيمان قرن العمل الصالح به ولو كان العمل الصالح داخلاً في الإيمان لكان ذلك تكراراً . السادس : أنه تعالى كثيراً ذكر الإيمان وقرنه بالمعاصي ، قال (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغى حتى تنفي إلى أمر الله) واحتج ابن عباس على هذا بقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الفصاح في القتلى) من ثلاثة أوجه . أحدهما : أن الفصاح إنما يجب على القاتل المتعمد ثم انه خاطبه بقوله (يا أيها الذين آمنوا) فدل على أنه مؤمن . وثانيها : قوله (فمن عفى له من أخيه شيء) وهذه الاخوة ليست إلا اخوة الإيمان ، لقوله تعالى (إنما المؤمنون اخوة) وثالثها : قوله (ذلك تخفيف من ربكم ورحمة) وهذا لا يليق إلا بالمؤمن ، وبما يدل على المطلوب قوله تعالى (والذين آمنوا ولم يهاجروا) هذا أبقى اسم الإيمان لمن لم يهاجر مع عظم الوعيد في ترك الهجرة في قوله تعالى (الذين تتوفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم) وقوله (ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا) ومع هذا جعلهم مؤمنين ويدل أيضا عليه قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لاتنخذوا عدوى وعدوكم أولياء) وقال (يا أيها الذين آمنوا لاتخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم) وقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا) والأمر بالتوبة لمن لا ذنب له محال وقوله (وتوبوا إلى الله جميعاً أيه المؤمنون) لا يقال فهذا يقتضى أن يكون كل مؤمن مذنباً وليس كذلك قولنا : هب أنه خص فيما عدا المذنب فبقي فيهم حجة

(القيد الثاني) ان الإيمان ليس عبارة عن التصديق اللساني ، والدليل عليه قوله تعالى (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين) نفي كونهم مؤمنين ، ولو كان الإيمان بالله عبارة عن التصديق اللساني لما صح هذا النفي

(القيد الثالث) أن الإيمان ليس عبارة عن مطلق التصديق لأن من صدق بالجبت والطاغوت لا يسمى مؤمناً

(القيد الرابع) ليس من شرط الإيمان التصديق بجميع صفات الله عز وجل؛ لأن الرسول عليه السلام كان يحكم بإيمان من لم يخطر بباله كونه تعالى عالماً لذاته أو بالعلم، ولو كان هذا القيد وأمثاله شرطاً معتبراً في تحقيق الإيمان لمسا جاز أن يحكم الرسول بإيمانه قبل أن يجربه في أنه هل يعرف ذلك أم لا . فهذا هو بيان القول في تحقيق الإيمان ، فان قال قائل : هاهنا صورتان الصورة الأولى : من عرف الله تعالى بالدليل والبرهان ولما تم العرفان مات ولم يجد من الزمان والوقت ما يتلفظ فيه بكلمة الشهادة . فههنا ان حكمتم انه مؤمن فقد حكمتم بأن الاقرار اللساني غير معتبر في تحقيق الإيمان ، وهو خرق للاجماع ، وان حكمتم بأنه غير مؤمن فهو باطل ؛ لقوله عليه السلام « يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان » وهذا قلب طافح بالإيمان ، فكيف لا يكون مؤمناً ؟ الصورة الثانية : من عرف الله تعالى بالدليل ووجد من الوقت ما يمكنه أن يتلفظ بكلمة الشهادة ولكنه لم يتلفظ بها فإن قلتم انه مؤمن فهو خرق للاجماع ، وان قلتم ليس بمؤمن فهو باطل ؛ لقوله عليه السلام « يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان » ولا ينتفي الإيمان من القلب بالسكوت عن النطق

والجواب : أن الغزالي منع من هذا الاجماع في صورتين ، وحكم بكونهما مؤمنين ، وان الامتناع عن النطق بجري مجرى المعاصي التي يؤتى بها مع الإيمان

(المسألة الرابعة) قيل (الغيب) مصدر أقيم مقام اسم الفاعل ، كالصوم بمعنى الصائم ، والزور بمعنى الزائر ، ثم في قوله تعالى (يؤمنون بالغيب) قولان (الأول) - وهو اختيار أبي مسلم الاصفهاني - أن قوله (بالغيب) صفة المؤمنین معناه أنهم يؤمنون بالله حال الغيب كما يؤمنون به حال الحضور ، لا كالمناققين الذين إذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزؤون . ونظيره قوله تعالى (ذلك ليعلم أني لم أخنه بالغيب) ويقول الرجل لغيره : نعم الصديق لك فلان بظهر الغيب ، وكل ذلك مدح للدؤمنين بكون ظاهرهم موافقا لباطنهم ومباينتهم لحال المناققين الذين يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم (والثاني) وهو قول جمهور المفسرين ان الغيب هو الذي يكون غائبا عن الحاسة ثم هذا الغيب ينقسم إلى ما عليه دليل ، وإلى ما ليس عليه دليل . فالمراد من هذه الآية مدح المتقين بأنهم يؤمنون بالغيب الذي دل عليه دليل بأن يتفكروا ويستدلوا فيؤمنوا به ، وعلى هذا يدخل فيه العلم بالله تعالى وبصفاته والعلم بالآخرة والعلم بالنبوة والعلم بالأحكام وبالشرائع فان في تحصيل هذه العلوم بالاستدلال مشقة فيصلح أن يكون سببا لاستحقاق الثناء العظيم . واحتج ابو مسلم على قوله بأمر : الأول : أن قوله (والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون) إيمان بالأشياء الغائبة فلو كان المراد من قوله (الذين يؤمنون بالغيب) هو الإيمان بالأشياء الغائبة لكان المعطوف نفس المعطوف عليه ، وأنه غير جائز : الثاني : لو حملناه على الإيمان بالغيب يلزم اطلاق القول بأن

الانسان يعلم الغيب ، وهو خلاف قوله تعالى (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو) أما لو فسرنا الآية بما قلنا لا يلزم هذا المحذور (الثالث) : لفظ الغيب إنما يجوز اطلاقه على من يجوز عليه الحضور ، فعلى هذا لا يجوز اطلاق لفظ الغيب على ذات الله تعالى وصفاته ، فقوله (الذين يؤمنون بالغيب) لو كان المراد منه الإيمان بالغيب لما دخل فيه الإيمان بذات الله تعالى وصفاته ، ولا يبقى فيه إلا الإيمان بالآخرة ، وذلك غير جائز لأن الركن العظيم في الإيمان هو الإيمان بذات الله وصفاته ، فكيف يجوز حمل اللفظ على معنى يقتضى خروج الاصل أما لو حملناه على التفسير الذى اخترناه لم يلزمنا هذا المحذور .

والجواب عن الأول : ان قوله (يؤمنون بالغيب) يتناول الإيمان بالغائبات على الإجمال ثم بعد ذلك قوله (والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك) يتناول الإيمان ببعض الغائبات فكان هذا من باب عطف التفصيل على الجملة ، وهو جائز كما في قوله (وملائكته وجبريل وميكال) . وعن الثانى : أنه لا نزاع في انا تؤمن بالأشياء الغائبة عنا ، فكان ذلك التخصيص لازما على الوجهين جميعا . فان قيل أفتقولون : العبد يعلم الغيب أم لا ؟ قلنا قدينا ان الغيب ينقسم إلى ما عليه دليل وإلى ما لا دليل عليه أما الذى لا دليل عليه فهو سبحانه وتعالى العالم به لا غيره ، وأما الذى عليه دليل فلا يمتنع أن تقول : نعلم من الغيب ما لنا عليه دليل ، ويفيد الكلام فلا يلتبس ، وعلى هذا الوجه قال العلماء : الاستدلال بالشاهد على الغائب أحد أقسام الأدلة . وعن الثالث : لان لم أن لفظ الغيبة لا يستعمل إلا فيما يجوز عليه الحضور ، والدليل على ذلك أن المتكلمين يقولون هذا من باب إلحاق الغائب بالشاهد ، ويريدون بالغائب ذات الله تعالى وصفاته والله أعلم

(المسألة الخامسة) قال بعض الشيعة : المراد بالغيب المهدي المنتظر الذى وعد الله تعالى به فى القرآن والخير ، أما القرآن فقوله (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم) وأما الخير فقوله عليه السلام « لو لم يبق من الدنيا إلا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يخرج رجل من أهل بيتى يواطىء اسمه اسمى وكنيته كنىتى بملأ الأرض عدلا وقسطا كما ملئت جورا وظلما » واعلم أن تخصيص المطلق من غير الدليل باطل .

(المسألة السادسة) ذكروا فى تفسير إقامة الصلاة وجوها : أحدها : أن إقامتها عبارة عن تعديل أركانها وحفظها من أن يقع خلل فى فرائضها وسننها وآدابها ، من أقام العود إذا قرمه . وثانيها : أنها عبارة عن المداومة عليها كما قال تعالى (والذين هم على صلاتهم يحافظون) وقال (الذين هم على صلاتهم دائمون) من قامت السوق إذا نفقت ، وأقامتها نفاها : لأنها إذا حوفظ عليها كانت كالشئ النافق الذى تتوجه إليه الرغبات ، وإذا أضيعت كانت كالشئ الكاسد الذى لا يرغب فيه وثالثها : أنها عبارة عن التجرد لآدابها وأن لا يكون فى مؤديها فنور من قولهم : قام

بالامر ، وقامت الحرب على ساقها ، وفي ضده : قعد عن الامر ، وتقاعد عنه إذا تقاعس وتثبط .
ورابعها : اقامتها عبارة عن أدائها ، وإنما عبر عن الأداء بالاقامة لأن القيام ببعض أركانها كما عبر
عنها بالفنوت وبالركوع والسجود ، وقالوا : سبح إذا صلى ، لوجود التسبيح فيها ، قال تعالى :
(فلولا أنه كان من المسبحين) واعلم أن الأولى حمل الكلام على ما يحصل معه من الثناء العظيم ، وذلك
لا يحصل إلا إذا حملنا الاقامة على إدامته فعلها من غير خلل في أركانها وشرائطها ؛ ولذلك فإن القيم
بأرزاق الجند إنما يوصف بكونه قيميا إذا أعطى الحقوق من دون بخس ونقص ؛ ولهذا يوصف
الله تعالى بأنه قائم وقبوم ؛ لأنه يجب دوام وجوده ؛ ولأنه يديم ادرار الرزق على عباده .

(المسألة السابعة) ذكروا في لفظ الصلاة في أصل اللغة وجوها . أحدها : أنها الدعاء
قال الشاعر :

وقابلها الريح في دنها وصلى على دنها وارتمم

وثانيها : قال الخارزنجي . اشتقاقها من الصلى ، وهي النار ، من قولهم : صليت العصا إذا قرمتها
بالصلى ، فالمصلى كأنه يسعى في تعديل باطنه وظاهره مثل من يحاول تقويم الخشبة بمرضاها على
النار . وثالثها : ان الصلاة عبارة عن الملازمة من قوله تعالى (تصلى نارا حامية) (سيصلى نارا
ذات لذب) وسمى الفرس الثاني من أفراس المسابقة مصليا . ورابعها : قال صاحب الكشاف :
الصلاة فعلة من « صلى » كالركاة من « زكى » وكتبتها بالواو على لفظ المفخم ، وحققة صلى حرك
الصلوين ، لأن المصلى يفعل ذلك في ركوعه وسجوده ، وقيل الداعي : مصلى تشبها له في تخشعه
بالراكع والساجد ، وأقول هاهنا بحثان

الأول : ان هذا الاشتقاق الذى ذكره صاحب الكشاف يقضى إلى طعن عظيم فى كونه
القرآن حجة ، وذلك لأن لفظ الصلاة من أشد الألفاظ شهرة وأكثرها دوراناً على ألسنة المسلمين ،
واشتقاقه من تحريك الصلوين من أبعد الأشياء اشتهاراً فيما بين أهل النقل ، ولو جوزنا أن يقال :
مسمى الصلاة فى الأصل ما ذكره ، ثم أنه خفى وأندرس حتى صار بحيث لا يعرفه إلا الأحاد لكان
مثله فى سائر الألفاظ جائزاً ، ولو جوزنا ذلك لما قطعنا بأن مراد الله تعالى من هذه الألفاظ
ما تبادرأفهامنا إليه من المعانى فى زماننا هذا ، لاحتمال أنها كانت فى زمان الرسول موضوعه لمعان
أخر ، وكان مراد الله تعالى منها تلك المعانى ، إلا أن تلك المعانى خفيت فى زماننا وأندرت كما
وقع مثله فى هذه اللفظة ، فلما كان ذلك باطلاً باجماع المسلمين علمنا أن الاشتقاق الذى ذكره
مردود باطل

الثانى : الصلاة فى الشرع عبارة عن أفعال مخصوصة يتلو بعضها بعضها مفتحة بالتحريم ، محتمة
بالتحليل ، وهذا الإسم يقع على الفرض والنفل ، لكن المراد بهذه الآية الفرض خاصة ؛ لأنه
الذى يقف الفلاح عليه ؛ لأنه عليه السلام لما بين للاعرابي صفة الصلاة المفروضة قال والله
لا أزيد عليها ولا أنقص منها ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أفأج إن صدق »

(المسألة الثامنة) الرزق في كلام العرب هو الحظ قال تعالى (وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون) أي حظكم من هذا الأمر، والحظ هو نصيب الرجل وما هو خاص له دون غيره ثم قال بعضهم: الرزق كل شيء يؤكل أو يستعمل، وهو باطل، لأن الله تعالى أمرنا بأن ننفق مما رزقنا فقال (وأنفقوا مما رزقناكم) فلو كان الرزق هو الذي يؤكل لما أمكن انفاقه. وقال آخرون: الرزق هو ما يملك وهو أيضاً باطل، لأن الانسان قد يقول: اللهم ارزقني ولدا صالحاً أو زوجة صالحة وهو لا يملك الولد ولا الزوجه، ويقول: اللهم ارزقني عقلاً أعيش به وليس العقل بمملوك، وأيضا البيهمة يكون لها رزق ولا يكون لها ملك. وأما في عرف الشرع فقد اختلفوا فيه، فقال ابو الحسين البصرى: الرزق هو تمكين الحيوان من الانتفاع بالشيء والحظر على غيره أن يمتنه من الانتفاع به، فاذا قلنا: قدرزقنا الله تعالى الأموال، فعنى ذلك أنه مكنتنا من الانتفاع بها، وإذا سألناه تعالى أن يرزقنا مالا فإننا نقصد بذلك أن يجعلنا بأمال أخص، وإذا سألناه أن يرزق البيهمة فإننا نقصد بذلك أن يجعلها به أخص، وإنما تكون به أخص إذا مكنتها من الانتفاع به، ولم يكن لأحد أن يمتنها من الانتفاع به. واعلم أن المعتزلة لما فسروا الرزق بذلك لاجرم قالوا: الحرام لا يكون رزقا. وقال أصحابنا: الحرام قد يكون رزقا، فحجة الأصحاب من وجهين. الأول: أن الرزق في أصل اللغة هو الحظ والنصيب على ما بيناه، فمن انتفع بالحرام فذلك الحرام صار حظا ونصيبا، فوجب أن يكون رزقا له الثاني: أنه تعالى قال (وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها) وقد يعيش الرجل طول عمره لا يأكل إلا من السرفة، فوجب أن يقال: أنه طول عمره لم يأكل من رزقه شيئا. أما المعتزلة فقد احتجوا بالكتاب والسنة والمعنى: أما الكتاب فوجوه. أحدها: قوله تعالى (ومما رزقناهم ينفقون) مدحهم على الانفاق مما رزقهم الله تعالى، فلو كان الحرام رزقا لوجب أن يستحقوا المدح إذا أنفقوا من الحرام، وذلك باطل بالانفاق. وثانيها: لو كان الحرام رزقا لجاز أن ينفق الغاصب منه، لقوله تعالى (وأنفقوا مما رزقناكم) وأجمع المسلمون على أنه لا يجوز للغاصب أن ينفق مما أخذه بل يجب عليه رده، فدل على أن الحرم لا يكون رزقا. وثالثها: قوله تعالى (قل أرايتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل الله أذن لكم) فبين أن من حرم رزق الله فهو مفسر على الله، فثبت أن الحرام لا يكون رزقا، وأما السنة فارواه أبو الحسين في كتاب الغرر بإسناده عن صفوان بن أمية قال: كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاءه عمرو بن قرّة فتمال له يارسول الله إن الله كتب على الشقوة فلا أراني أرزق إلا من دفي بكفي فأنذني في الغناء من غير فاحشة فقال عليه السلام « لا إذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت أي عدو الله لقد رزقك الله رزقا طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما أحل الله لك من حلاله أما انك لو قلت بعد هذه المقدمة شيئا ضربتكم ضربا وجيعا » وأما المعنى فان الله تعالى منع المكلف من الانتفاع بالحرام وأمر غيره بمتنبه من الانتفاع به، من منع من أخذ الشيء والانتفاع به لا يقال انه رزقه إياه. الأثرى أنه لا يقال: ان

وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ

السلطان قدرزق جنده مالا قد منهم من أخذه، وإنما يقال: إنه رزقهم ما ملكهم من أخذه ولا يمنعهم منه ولا أمر بمنعهم منه، أجاب أصحابنا عن التمسك بالآيات بأنه وإن كان الكل من الله، لكنه كما يقال: ياخالق المحدثات والعرش والكرسي، ولا يقال: ياخالق الكلاب والخنزير، وقال (عينا يشرب بها عباد الله) يخص اسم العباد بالمتقين، وإن كان الكفار أيضاً من العباد، وكذلك هاهنا خص اسم الرزق بالحلل على سبيل التشريف وإن كان الحرام رزقاً أيضاً، وأجابوا عن التمسك بالخبر بأنه حجة لنا، لأن قوله عليه السلام «فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه» صريح في أن الرزق قد يكون حراماً وأجابوا عن المعنى بأن هذه المسألة محض اللغة وهو أن الحرام هل يسمى رزقاً أم لا؟ ولا مجال للدلائل العقلية في الالفاظ والله أعلم

(المسألة التاسعة) أصل الاتفاق اخراج المال من اليد، ومنه نفق المبيع نفاقاً إذا كثر المشترون له، ونفقت الدابة إذا ماتت أى خرج روحها، ونافقاء الفأرة لأنها تخرج منها ومنه النفق في قوله تعالى (أن تبغى نفقا في الأرض)

(المسألة العاشرة) في قوله (ومما رزقناهم ينفقون) فوائد. أحدها: أدخل من التبعية صيانة لهم، وكفى عن: الاسراف والتبذير المنهى عنه. وثانيها: قدم مفعول الفعل دلالة على كونه أم، كأنه قال ويخصون بعض المال بالتصدق به. وثالثها: يدخل في الاتفاق المذكور في الآية، الاتفاق الواجب، والاتفاق المندوب، والاتفاق الواجب أقسام. أحدها: الزكاة وهي قوله في آية الكنز (ولا ينفقونها في سبيل الله). وثانيها: الاتفاق على النفس وعلى من يجب عليه نفقته. وثالثها: الاتفاق في الجهاد. وأما الاتفاق المندوب فهو أيضاً اتفاق لقوله (وانفقوا بما رزقناكم من قبل أن يأتي أحدكم الموت) وأراد به الصدقة لقوله بعده (فأصدقوا) فكل هذه الاتفاقات داخلة تحت الآية لأن كل ذلك سبب لاستحقاق المدح.

قوله تعالى (والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون) اعلم أن قوله (الذين يؤمنون بالغيب) عام يتناول كل من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم، سواء كان قبل ذلك مؤمناً بموسى وعيسى عليهما السلام، أو ما كان مؤمناً بهما، ودلالة اللفظ العام على بعض ما دخل فيه التخصيص أضعف من دلالة اللفظ الخاص على ذلك البعض، لأن العام يحتمل التخصيص والخاص لا يحتمله فلما كانت هذه السورة مدنية، وقد شرف الله تعالى المسلمين بقوله (هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب) فذكر بعد ذلك أهل الكتاب الذين آمنوا بالرسول: كعبادته بن سلام وأمثاله بقوله (والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك) لأن في هذا التخصيص بالذكر مزيد تشريف لهم كما في قوله تعالى: (من كان عدواً لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكال) ثم تخصيص

عبد الله بن سلام وأمثاله بهذا التشريف ترغيب لا مثاله في الدين ، فهذا هو السبب في ذكر هذا الخاص بعد ذلك العام ، ثم نقول . أما قوله (والذين يؤمنون بما أنزل إليك) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) لا نزاع بين أصحابنا وبين المعتزلة في أن الإيمان إذا عدى بالباء فالمراد منه التصديق ، فإذا قلنا فلان آمن بكذا ، فالمراد أنه صدق به ولا يكون المراد أنه صام وصلى ، فالمراد بالإيمان هاهنا التصديق بالاتفاق لكن لا بد معه من المعرفة لأن الإيمان هاهنا خرج مخرج المدح والمصدق مع الشك لا يأمن أن يكن كاذبا فهو إلى الذم أقرب

(المسألة الثانية) المراد من انزال الوحي وكون القرآن منزلا ، ومنزلا ، ومنزولا به ، أن جبريل عليه السلام سمع في السماء كلام الله تعالى فنزل على الرسول به ، وهذا كما يقال : نزلت رسالة الأمير من القصر ، والرسالة لا تنزل لكن المستمع يسمع الرسالة من علوفينزل ويؤدي في سفل ، وقوله الأمير لا يفارق ذاته ، ولكن السامع يسمع فينزل ويؤدي بلفظ نفسه ، ويقال فلان ينقل الكلام إذا سمع في موضع وأداه في موضع آخر . فان قيل كيف سمع جبريل كلام الله تعالى ، وكلامه ليس من الحروف والأصوات عندكم ؟ قلنا : يحتمل أن يخلق الله تعالى له سمعا لكلامه ثم أقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم ، ويجوز أن يكون الله خلق في اللوح المحفوظ كتابة بهذا النظم المخصوص فقرأه جبريل عليه السلام فحفظه ، ويجوز أن يخلق الله أصواتا مقطعة بهذا النظم المخصوص في جسم مخصوص فينلفقه جبريل عليه السلام ويخلق له علما ضروريا بأنه هو العبارة المؤدية لمعنى ذلك الكلام القديم

(المسألة الثالثة) قوله (والذين يؤمنون بما أنزل إليك) هذا الإيمان واجب ، لأنه قال في آخره (وأولئك هم المفلحون) فثبت أن من لم يكن له هذا الإيمان وجب أن لا يكون مفلحا ، وإذا ثبت أنه واجب وجب تحصيل العلم بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل ، لأن المرء لا يمكنه أن يقوم بما أوجه الله عليه علما وعملا إلا إذا علمه على سبيل التفصيل ، لأنه ان لم يعلمه كذلك امتنع عليه القيام به ، إلا أن تحصيل هذا العلم واجب على سبيل الكفاية ، فان تحصيل العلم بالشرائع النازلة على محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل غير واجب على العامة ، وأما قوله (وما أنزل من قبلك) فالمراد به ما أنزل على الأنبياء الذين كانوا قبل محمد ، والإيمان به واجب على الجملة ، لأن الله تعالى ماتبعنا الآن به حتى يلزمنا معرفته على التفصيل ، بل ان عرفنا شيئا من تفاصيله فهناك يجب علينا الإيمان بتلك التفاصيل ، وأما قوله (وبالآخرة هم يوقنون) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) الآخرة صفة الدار الآخرة ، وسميت بذلك لأنها متأخرة عن الدنيا وقيل للدنيا دنيا لأنها أدنى من الآخرة

(المسألة الثانية) اليقين هو العلم بالشئ بعد أن كان صاحبه شاكا فيه ، فلذلك لا يقول القائل : تيقنت وجود نفسي ، وتيقنت أن السماء فوقي لما أن العلم به غير مستدرك ، ويقال ذلك في العلم

أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

الحادث بالأمور سواء كان ذلك العلم ضروريا أو استدلاليا ، فيقول القائل : تيقنت ما أردته بهذا الكلام وإن كان قد علم مراده بالإضطرار ، ويقول تيقنت أن الإله واحد وإن كان قد علمه بالاكتساب ؛ ولذلك لا يوصف الله تعالى بأنه يتيقن الأشياء .

(المسألة الثالثة) أن الله تعالى مدحهم على كونهم متيقنين بالآخرة ، ومعلوم أنه لا يمدح المرء بأن يتيقن وجود الآخرة فقط ، بل لا يستحق المدح إلا إذا تيقن وجود الآخرة مع ما فيها من الحساب والسؤال وإدخال المؤمنين الجنة ، والكافرين النار . روى عنه عليه السلام أنه قال « يا عجبا كل العجب من الشاك في الله وهو يرى خلقه ، وعجبا من يعرف النشأة الأولى ثم ينكر النشأة الآخرة ، وعجبا من يؤمن بالجنة وما فيها من النعم ثم يسمي لدار الغرور ، وعجبا من المتكبر الفخور واليقظة — وعجبا من يؤمن بالجنة وما فيها من النعم ثم يسمي لدار الغرور ، وعجبا من المتكبر الفخور وهو يعلم أن أوله نطفة مذرة وآخره جيفة فذرة »

قوله تعالى (أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون) اعلم أن في الآية مسائل : (المسألة الأولى) في كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه ثلاثة . أحدها : أن ينوى الابتداء (بالذين يؤمنون بالغيب) وذلك لأنه لما قيل (هدى للمتقين) خص المتقين بأن الكتاب هدى لهم كان لسائل أن يسأل فيقول : ما السبب في اختصاص المتقين بذلك ؟ فوقع قوله (الذين يؤمنون بالغيب) إلى قوله (وأولئك هم المفلحون) جوابا عن هذا السؤال ، كأنه قيل : الذي يكون مشتغلا بالإيمان وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والفوز بالفلاح والنجاة لا بد وأن يكون على هدى من ربه . وثانيها : أن لا ينوى الابتداء به بل يجعله تابعا للمتقين) ثم يقع الابتداء من قوله (أولئك على هدى من ربهم) كأنه قيل أى سبب في أن صار الموصوفون بهذه الصفات مختصين بالهدى ؟ فأجيب بأن أولئك الموصوفين غير مستبعد أن يفوزوا دون الناس بالهدى عاجلا وبالفلاح آجلا . وثالثها : أن يجعل الموصول الأول صفة (المتقين) ويرفع الثاني على الابتداء (أولئك) خبره ويكون المراد جعل اختصاصهم بالفلاح والهدى تعريضا بأهل الكتاب الذين لم يؤمنوا ببثوة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم ظانون أنهم على الهدى وطامعون أنهم ينالون الفلاح عند الله تعالى

(المسألة الثانية) معنى الاستعلاء في قوله (على هدى) بيان لتمسكهم من الهدى واستقرارهم عليه حيث شبهت حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه ونظيره « فلان على الحق ، أو على الباطل » وقد صرحوا به في قولهم « جعل الغوايه مركبا ، وامتنلى الجهل » وتحقيق القول في كونهم على الهدى تمسكهم بموجب الدليل ، لأن الواجب على المتمسك بالدليل أن يدوم على ذلك ويحرسه

عن المطاعن والشبه فكأنه تعالى ومدحهم بالإيمان بما أنزل عليه أولاً ، ومدحهم بالاقامة على ذلك والمواظبة على حراسته عن الشبه ثانياً ، وذلك واجب على المكلف ، لأنه إذا كان متشدداً في الدين خانفاً وجلاً فلا بد من أن يحاسب نفسه في عمله وعمله ، ويتأمل حاله فيها فإذا حرس نفسه عن الإخلال كان مدوحاً بأنه على هدى وبصيرة ، وإنما نكر (هدى) ليفيد ضرباً مبهماً لا يبلغ كنهه ولا يقدر قدره كما يقال لو أبصرت فلانا لأبصرت رجلاً . قال عون بن عبد الله : الهدى من الله كثير ، ولا يبصره إلا بصير ، ولا يعمل به إلا يسير . ألا ترى أن نجوم السماء يبصرها البصراء ، ولا يهتدى بها إلا العلماء .

(المسألة الثالثة) في تكرير (أولئك) تنبيه على أنهم كما ثبت لهم الاختصاص بالهدى ثبت لهم الاختصاص بالفلاح أيضاً ، فقد تميزوا عن غيرهم بهذين الاختصاصين . فإن قيل : فلم جاء مع العاطف وما الفرق بينه وبين قوله (أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون) قلنا : قد اختلف الخبران هنا فلذلك دخل العاطف بخلاف الخبرين تمت فإنهما متفقان لأن التسجيل عليهم بالغفلة وتشبيههم بالبهائم شيء واحد ، وكانت الجملة الثانية مقررة لما في الأولى فهي من العطف بمنزل

(المسألة الرابعة) (هم) فصل وله فائدتان . إحداهما : الدلالة على أن الوارد بعده خبر لصفة وثانيتها : حصر الخبر في المبتدأ ، فإنك لو قلت الإنسان ضاحك فهذا لا يفيد أن الضاحكية لا تحصل إلا في الإنسان ، أما لو قلت : الإنسان هو الضاحك فهذا يفيد أن الضاحكية لا تحصل إلا في الإنسان

(المسألة الخامسة) معنى التعريف في (المفلحون) الدلالة على أن المتقين هم الناس الذين بلغك أنهم مفلحون في الآخرة كما إذا بلغك أن إنساناً قد تاب من أهل بلدك فاستخبرت من هو ؟ فقيل زيد التائب ، أي هو الذي أخبرت بتوبته ، أو على أنهم الذين إن حصلت صفة المفلحون فهم هم ، كما تقول لصاحبك : هل عرفت الأسد وما جبل عليه من فرط الإقدام ؟ إن زيدا هو هو

(المسألة السادسة) المفلح الظافر بالمطلوب كأنه الذي انفتحت له وجوه الظفر ولم تستغلق عليه ، والمفلح بالجيم مثله ، والركب دال على معنى الشق والفتح ، ولهذا سمي الزراع فلاحاً ، ومشقوق الشفة السفلى أفلح ، وفي المثل « الحديد بالحديد يفلح » وتحقيقه أن الله تعالى لما وصفهم بالقيام بما يلزمهم علماً وعملاً بين نتيجة ذلك وهو الظفر بالمطلوب الذي هو النعيم الدائم من غير شوب على وجه الإجلال والإعظام ، لأن ذلك هو الثواب المطلوب للعبادات

(المسألة السابعة) هذه الآيات يتمسك الوعيدية بها من وجه ، والمرجئة من وجه آخر . أما الوعيدية فمن وجهين . الأول . أن قوله (وأولئك هم المفلحون) يقتضى الحصر ، فوجب فيمن أخل بالصلاة والزكاة أن لا يكون مفلحاً ، وذلك يوجب القطع على وعيد تارك الصلاة

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ

والزكاة . الثاني : أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم فيلزم أن تكون علة الفلاح هي فعل الإيمان والصلاة والزكاة ، فمن أجل هذه الأشياء لم يحصل له علة الفلاح ، فوجب أن لا يحصل الفلاح . أما المرجئة فقد احتجوا بأن الله حكم بالفلاح على الموصرفين بالصفات المذكورة في هذه الآية فوجب أن يكون الموصوف بهذه الأشياء مفلحا وإن ذنبي وسرق وشرب الخمر ، وإذا ثبت في هذه الطائفة تحقق العفو ثبت في غيرهم ضرورة ، إذ لا فائل بالفرق . والجواب : أن كل واحد من الاحتجاجين معارض بالآخر فيتساقتان ، ثم الجواب عن قول الوعيدية : أن قوله (وأولئك هم المفلحون) يدل على أنهم الكاملون في الفلاح ، فيلزم أن يكون صاحب الكبيرة غير كامل في الفلاح ، ونحن نقول بموجبه ، فانه كيف يكون كاملا في الفلاح وهو غير جازم بالخلاص من العذاب ، بل يجوز له أن يكون خائفا منه ، وعن الثاني : أن نفي السب الواحد لا يقتضي نفي المسبب ، فعندنا من أسباب الفلاح عفو الله تعالى . والجواب عن قول المرجئة : أن وصفهم بالتقوى يكفي في نيل الثواب لأنه يتضمن اتقاء المعاصي ، واتقاء ترك الواجبات والله اعلم

قوله تعالى ﴿ إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ﴾
اعلم أن في الآية مسائل نحوية ، ومسائل أصولية ، ونحن نأتي عليها إن شاء الله تعالى . أما قوله (إن) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أن (إن) حرف والحرف لأصل له في العمل ، لكن هذا الحرف أشبه الفعل ضرورة ومعنى ، وتلك المشابهة تقتضي كونها عاملة ، وفيه مقدمات (المقدمة الأولى) في بيان المشابهة ، واعلم ان هذه المشابهة حاصلة في اللفظ والمعنى ، أما في اللفظ فلأنها تركبت من ثلاثة أحرف وانفتح آخرها ولزمت الأسماء كالأفعال ، ويدخلها نون الوقاية نحو إني وكأني ، كما يدخل على الفعل نحو : أعطاني وأكرمني ، وأما المعنى فلأنها تفيد حصول معنى في الاسم وهو تأكد موصرفيته بالخبر ، كأنك إذا قلت : قام زيد ، فقوله قام أفاد حصول معنى في الاسم (المقدمة الثانية) أنها لما أشبهت الأفعال وجب أن تشبهها في العمل وذلك ظاهر بناء على الدوران (المقدمة الثالثة) في أنها لم نصبت الاسم ورفعت الخبر ؟ وتقريره أن يقال : إنها لما صارت عاملة فاما أن ترفع المبتدأ والخبر معاً ، أو تنصبهما معاً ، أو ترفع المبتدأ وتنصب الخبر وبالعكس ، والأول باطل ؛ لأن المبتدأ والخبر كانا قبل دخول (إن) عليهما مرفوعين ، فلو بقيا كذلك بمد دخولها عليهما لما ظهر له أثر البتة ، ولأنها أعطيت عمل الفعل ، والفعل لا يرفع الإسمين فلا معنى للاشتراك والرفع لا يكون أقوى من الأصل ، والقسم الثاني أيضاً باطل ؛ لأن هذا أيضاً مخالف لعمل الفعل ،

لأن الفعل لا ينصب شيئاً مع خلوه عما يرفعه . والقسم الثالث أيضاً باطل ، لأنه يؤدي إلى التسوية بين الأصل والفرع ، فإن الفعل يكون عمله في الفاعل أولاً بالرفع ثم في المفعول بالنصب ، فلو جعل الحرف ههنا كذلك لحصلت التسوية بين الأصل والفرع . ولما بطلت الأقسام الثلاثة تعين القسم الرابع : وهو أنها تنصب الاسم وترفع الخبر ، وهذا مما يذنبه على أن هذه الحروف دخيلة في العمل لأصلية ، لأن تقديم المنصوب على المرفوع في باب الفعل عدول عن الأصل فذلك يدل ههنا على أن العمل لهذه الحروف ليس بثابت بطريق الأصالة بل بطريق عارض .

(المسألة الثانية) قال البصريون : هذا الحرف ينصب الاسم ويرفع الخبر ، وقال الكوفيون لأثر له في رفع الخبر بل هو مرتفع بما كان مرتفعاً به قبل ذلك . حجة البصريين : أن هذه الحروف تشبه الفعل مشابة تامة على ما تقدم بيانه ، والفعل له تأثير في الرفع والنصب ، فهذه الحروف يجب أن تكون كذلك . وحجة الكوفيين من وجهين . الأول : أن معنى الخبرية باق في خبر المبتدأ وهو أولى باقتضاء الرفع فتكون الخبرية رافعة ، وإذا كانت الخبرية رافعة استحال ارتفاعه بهذه الحروف ، فهذه مقدمات ثلاثة . إحداهما : قولنا : الخبرية باقية ، وذلك ظاهر ، لأن المراد من الخبرية كون الخبر مسنداً إلى المبتدأ ، وبمد دخول حرف « إن » عليه فذاك الاستناد باق . وثانيها : قولنا : الخبرية ههنا مقتضية للرفع : وذلك لأن الخبرية كانت قبل دخول « إن » مقتضية للرفع ولم يكن عدم الحرف هناك جزءاً من المقتضى . لأن عدمه لا يصلح أن يكون جزء العلة ، فبعد دخول هذه الحروف كانت الخبرية مقتضية للرفع ، لأن المقتضى يتأمله لو حصل ولم يؤثر لكان ذلك لمانع وهو خلاف الأصل . وثالثها : قولنا : الخبرية أولى بالاقتضاء ، وبيانه من وجهين . الأول : أن كونه خبراً وصف حقيق قائم بذاته ، وذلك الحرف أجنبي مبين عنه وكما أنه مبين عنه فغير مجاور له لأن الاسم يتخللها . الثاني : أن الخبر يشابه الفعل مشابة حقيقية معنوية وهو كون كل واحد منهما مسنداً إلى الغير ، أما الحرف فإنه لا يشابه الفعل في وصف حقيق معنوي ، فإنه ليس فيه إسناد ، فكانت مشابة الخبر للفعل أقوى من مشابة هذا الحرف للفعل ، فإذا ثبت ذلك كانت الخبرية باقتضاء الرفع لاجل مشابة الفعل أولى من الحرف بسبب مشابته للفعل ورأبهما : لما كانت الخبرية أقوى في اقتضاء الرفع استحال كون هذا الحرف رافعاً ، لأن الخبرية بالنسبة إلى هذا الحرف أولى ، وإذا كان كذلك فقد حصل الحكم بالخبرية قبل حصول هذا الحرف ، فبعد وجود هذا الحرف لو أسند هذا الحكم إليه لكان ذلك تحصيلاً للحاصل ، وهو محال . الوجه الثاني : أن سيويه وافق على أن الحرف غير أصل في العمل فيكون إعماله على خلاف الدليل ، وما ثبت على خلاف الدليل يقدر بقدر الضرورة ، والضرورة تندفع بأعمالها في الاسم ، فوجب أن لا يعملها في الخبر

(المسألة الثالثة) روى الانباري أن الكندي المتفلسف ركب إلى المبرد وقال : إني أجد

في كلام العرب حشوا ، أجد العرب تقول : عبد الله قائم ، ثم تقول إن عبد الله قائم ، ثم تقول إن عبد الله قائم ، فقال المبرد : بل المعاني مختلفة لاختلاف الالفاظ ، فقوله عبد الله قائم إخبار عن قيامه ، وقوله إن عبد الله قائم جواب عن سؤال سائل ، وقوله إن عبد الله قائم جواب عن إنكار منكر لقيامه . واحتج عبد القاهر على صحة قوله بأنها إنما تذكر جواباً لسؤال السائل بأن قال أنا رأينا قد ألزمها الجملة من المبتدأ والخبر إذا كان جواباً للقسم نحو والله إن زيدا منطلق ويدل عليه من التنزيل قوله (ويستلونك عن ذى القرنين قل سأتلوا عليكم منه ذكرا إنا مكنا له في الأرض) وقوله في أول السورة (نحن نقص عليك نبأهم بالحق إنهم فتية آمنوا بربهم) وقوله (فإن عصوك فقل إني بريء مما تعملون) وقوله (قل إني نهيته أن أعبد الذين تدعون من دون الله) وقوله (وقل إني أنا النذير المبين) وأشبه ذلك مما يعلم أنه يدل على أمر النبي صلى الله عليه وسلم بأن يجيب به الكفار في بعض ماجادلوا ونظروا فيه ، وعليه قوله (فأتيا فرعون فقولا إنا رسول رب العالمين) وقوله (وقال موسى يا فرعون إني رسول من رب العالمين) وفي قصة السحرة (إنا إله ربنا منقلبون) إذ من الظاهر أنه جواب فرعون عن قوله (آمنت له قبل أن آذن لكم) وقال عبد القاهر : واتت ترقق أنها للتأكيد وإذا كان الخبر بأمر ليس للمخاطب ظن في خلافه لم يحتاج هناك إلى « إن » وإنما يحتاج إليهما إذا كان السامع ظن الخلاف ، ولذلك تراها تزداد حسنا إذا كان الخبر بأمر يبعد مثله كقول أبي نواس :

عليك باليأس من الناس إن غنى نفسك في اليأس

وإنما حسن موقعها لأن الغالب أن الناس لا يحملون أنفسهم على اليأس . وأما جعلها مع اللام جواباً للمنكر في قولك « إن زيدا قائم » مجيد لأنه إذا كان الكلام مع المنكر كانت الحاجة إلى التأكيد أشد ، وكما يحتمل أن يكون الإنكار من السامع احتمال أيضاً أن يكون من الحاضرين . واعلم أنها قد نجح . إذا ظن المتكلم في الذي وجد أنه لا يوجد مثل قولك : إنه كان منى إليه إحسان فعاملني بالسوء ، فكأنك ترد على نفسك ظنك الذي ظننت وتبين الخطأ في الذي توهمت ، وعليه قوله تعالى حكاية عن أم مريم (قالت رب إني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت) وكذلك قول موح عليه السلام (قال رب إن قومى كذبون) أما قوله تعالى (الذين كفروا) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أنه صعب على المتكلمين ذكر حد الكفر ، وتحقيق القول فيه أن كل ما ينقل عن محمد صلى الله عليه وسلم أنه ذهب إليه وقال به فإما أن يعرف صحة ذلك النقل بالضرورة أو بالاستدلال أو بخبر الواحد . أما القسم الأول . وهو الذي عرف بالضرورة مجيء الرسول عليه السلام به فمن صدقه في كل ذلك فهو مؤمن ، ومن لم يصدقه في ذلك ، فإما بأن لا يصدقه في جميعها أو بأن لا يصدقه في البعض دون البعض ، فذلك هو الكافر ، فإذن الكفر عدم تصديق

الرسول في شيء مما علم بالضرورة مجيئه به، ومثاله من أنكر وجود الصانع، أو كونه عالماً قادراً مختاراً أو كونه واحداً أو كونه منزهاً عن النقائص والآفات، أو أنكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم أو صحة القرآن الكريم أو أنكر الشرائع التي علمنا بالضرورة كونها من دين محمد صلى الله عليه وسلم كوجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج وحرمة الربا والخمر، فذلك يكون كافراً؛ لأنه ترك تصديق الرسول فيما علم بالضرورة أنه من دينه. فأما الذي يعرف بالدليل أنه من دينه مثل كونه عالماً بالعلم أو لذاته وأنه مرئي أو غير مرئي، وأنه خالق أعمال العباد أم لا فلم ينقل بالتواتر القاطع لعذر مجيئه عليه السلام بأحد القولين دون الثاني، بل إنما يعلم صحة أحد القولين وبطلان الثاني بالاستدلال، فلا جرم لم يكن إنكاره ولا الإفراجه داخل في ماهية الإيمان فلا يكون موجبا للكفر، والدليل عليه أنه لو كان ذلك جزءاً من ماهية الإيمان لكان يجب على الرسول صلى الله عليه وسلم أن لا يحكم بإيمان أحد إلا بعد أن يعرف أنه هل يعرف الحق في تلك المسألة، ولو كان الأمر كذلك لاشتهر قوله في تلك المسألة بين جميع الأمة، ولنقل ذلك على سبيل التواتر، فلما لم ينقل ذلك دل على أنه عليه السلام ما وقف الإيمان عليها، وإذا كان كذلك وجب أن لا تكون معرفتها من الإيمان، ولا إنكارها موجبا للكفر، ولأجل هذه القاعدة لا يكفر أحد من هذه الأمة ولا تكفر أرباب التأويل. وأما الذي لا سبيل إليه إلا برواية الأحاد فظاهر أنه لا يمكن توقف الكفر والإيمان عليه. فهذا قولنا في حقيقة الكفر. فان قيل يبطل ما ذكرتم من جهة العكس بلبس الغيار وشد الزنار وأمثالهما فإنه كفر مع أن ذلك شيء آخر سوى ترك تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما علم بالضرورة مجيئه به، قلنا هذه الأشياء في الحقيقة ليست كفراً لأن التصديق وعدمه أمر باطن لا اطلاع للخلق عليه، ومن عادة الشرع أنه لا يبنى الحكم في أمثال هذه الأمور على نفس المعنى. لأنه لا سبيل إلى الاطلاع، بل يجعل لها معارف وعلامات ظاهرة ويجعل تلك المظان الظاهرة مداراً للأحكام الشرعية، وليس الغيار وشد الزنار من هذا الباب، فان الظاهر أن من يصدق الرسول عليه السلام فإنه لا يأتي بهذه الأفعال، فحيث أتى بها دل على عدم التصديق فلا جرم الشرع يفرع الأحكام عليها، لأنها في أنفسها كفر، فهذا هو الكلام الملتصق في هذا الباب والله اعلم.

(المسألة الثانية) قوله (إن الذين كفروا) إخبار عن كفرهم بصيغة الماضي والإخبار عن الشيء بصيغة الماضي يقتضى كون الخبر عنه متقدماً على ذلك الإخبار، إذا عرفت هذا فنقول: احتجت المعتزلة بكل ما أخبر الله عن شيء ماضٍ مثل قوله (إن الذين كفروا) أو (إننا نحن نزلنا الذكر وإننا له لحافظون، إننا أنزلناه في ليلة القدر، إننا أرسلنا نوحاً) على أن كلام الله يحدث سواء كان الكلام هذه الحروف والاصوات أو كان شيئاً آخر. قالوا لأن الخبر على هذا الوجه لا يكون صدقاً إلا إذا كان مسبوفاً بالخبر عنه، والقديم يستحيل أن يكون مسبوفاً بالغير فهذا الخبر يستحيل أن يكون قديماً فيجب أن يكون محدثاً، أجاب القائلون بقدم الكلام عنه من وجهين. الأول: أن

الله تعالى كان في الأزل عالماً بأن العالم سيوجد ، فلما أوجده انقلب العلم بأنه سيوجد في المستقبل علماً بأنه قد حدث في الماضي ولم يلزم حدوث علم الله تعالى ، فلم لا يجوز أيضاً أن يقال : إن خبر الله تعالى في الأزل كان خبراً بأنهم سيكفرون فلما وجد كفروهم صار ذلك الخبر خبراً عن أنهم قد كفروا ولم يلزم حدوث خبر الله تعالى . الثاني أن الله تعالى قال (لتدخلن المسجد الحرام) فلما دخلوا المسجد لا بد وأن يتقلب ذلك الخبر إلى أنهم قد دخلوا المسجد الحرام من غير أن يتغير الخبر الأول ، فإذا جاز ذلك فلم لا يجوز في مسئلتنا مثله ؟ أجاب المستدل أولاً عن السؤال الأول فقال : عند أبي الحسين البصرى وأصحابه العلم يتغير عند تغير المعلومات ، وكيف لا والعلم بأن العالم غير موجود وأنه سيوجد لو بقي حال وجود العالم لكان ذلك جهلاً لا علماً ، وإذا كان كذلك وجب تغير ذلك العلم ، وعلى هذا سقطت هذه المعارضة . وعن الثاني : أن خبر الله تعالى وكلامه أصرات مخصوصة ، فقوله تعالى (لتدخلن المسجد الحرام) معناه أن الله تعالى تكلم بهذا الكلام في الوقت المتقدم على دخول المسجد لأنه تكلم به بعد دخول المسجد ، فنظيره في مسئلتنا أن يقال إن قوله (إن الذين كفروا) تكلم الله تعالى به بعد صدور الكفر عنهم لا قبله إلا أنه متى قيل ذلك كان اعترافاً بأن تكلمه بذلك لم يكن حاصلًا في الأزل وهذا هو المقصود ، أجاب القائلون بالقدم بأننا لو قلنا إن العلم يتغير بتغير المعلوم لكننا إما أن نقول بأن العالم سيوجد كان حاصلًا في الأزل أو ما كان ، فإن لم يكن حاصلًا في الأزل كان ذلك تصريحاً بالجهل . وذلك كفر ، وإن قلنا إنه كان حاصلًا فزواله يقتضى زوال القديم ، وذلك سد باب إثبات حدوث العالم والله أعلم .

(المسألة الثالثة) قوله (إن الذين كفروا) صيغة للجمع مع لام التعريف وهي للاستغراق بظاهره ثم إنه لا نزاع في أنه ليس المراد منها هذا الظاهر ، لأن كثيراً من الكفار أسلموا فعلينا أن الله تعالى قد يتكلم بالعام ويكون مراده الخاص ، إما لأجل أن القرينة الدالة على أن المراد من ذلك العموم ذلك الخصوص كانت ظاهرة في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم لحسن ذلك لعدم التلبس وظهور المقصود ، ومثاله ما إذا كان للإنسان في البلد جمع مخصوص من الأعداء ، فإذا قال « إن الناس يؤذونني » فهم كل أحد من مراده من الناس ذلك الجمع على التعيين ، وإما لأجل أن التكلم بالعام لإرادة الخاص جائز وإن لم يكن البيان مقروناً به عند من يجوز تأخير بيان التخصيص عن وقت الخطاب ، وإذا ثبت ذلك ظهر أنه لا يمكن التمسك بشيء من صيغ العموم على القطع بالاستغراق لاحتتمال أن المراد منها هو الخاص وكانت القرينة الدالة على ذلك ظاهرة في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، فلا جرم حسن ذلك ، وأقصى ما في الباب أن يقال : لو وجدت هذه القرينة لعرفناها وحيث لم نعرفها علمنا أنها ما وجدت إلا أن هذا الكلام ضعيف ، لأن الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود من أضعف الامارات المفيدة للظن فضلاً عن القطع ، وإذا ثبت ذلك ظهر أن استدلال المعتزلة بعمومات الوعيد على القطع بالوعيد في نهاية الضعف والله أعلم ومن المعتزلة من

احتمال في دفع ذلك فقال إن قوله: إن الذين كفروا لا يؤمنون كالنقيض لقوله: إن الذين كفروا يؤمنون، وقوله: إن الذين كفروا يؤمنون لا يصدق إلا إذا آمن كل واحد منهم، فاذا ثبت أنه في جانب الثبوت يقتضى العموم وجب أن لا يتوقف في جانب النفي على العموم بل يكفي في صدقه أن لا يصدر الايمان عن واحد منهم؛ لأنه متى لم يؤمن واحد من ذلك الجمع ثبت أن ذلك الجمع لم يصدر منهم الايمان، فثبت أن قوله: إن الذين كفروا لا يؤمنون يكفي في إجرائه على ظاهره أن لا يؤمن واحد منهم فكيف إذا لم يؤمن الكثير منهم والجواب: أن قوله (إن الذين كفروا) صيغة الجمع وقوله (لا يؤمنون) أيضاً صيغة جمع والجمع إذا قوبل بالجمع توزع الفرد على الفرد فمعناه أن كل واحد منهم لا يؤمن وحينئذ يعود الكلام المذكور

(المسألة الرابعة) اختلف أهل التفسير في المراد ههنا بقوله (الذين كفروا) فقال قائلون: إنهم رؤساء اليهود المعاندين الذين وصفهم الله تعالى بأنهم يكتمون الحق وهم يعلمون، وهو قول ابن عباس رضى الله عنهما، وقال آخرون: بل المراد قوم من المشركين، كأبي لهب وأبي جهل والوليد بن المغيرة وأضرابهم، وهم الذين جحدوا بعد البينة، وأنكروا بعد المعرفة ونظيره ما قال الله تعالى (فأعرض أكثرهم فهم لا يسمعون وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه) وكان عليه السلام حريصاً على أن يؤمن قومه جميعاً حيث قال الله تعالى له (فلملك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفاً) وقال (أفأنت تكفره الناس حتى يكونوا مؤمنين) ثم إنه سبحانه وتعالى بين له عليه السلام أنهم لا يؤمنون ليقطع طمعه عنهم ولا يتأذى بسبب ذلك، فان اليأس إحدى راحتين

أما قوله تعالى (سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذهم لا يؤمنون) ففيه مسائل:

(المسألة الأولى) قال صاحب الكشاف (سواء) اسم بمعنى الاستواء وصف به كما بوصف بالمصادر ومنه قوله تعالى (تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم) (في أربعة أيام سواء للسائلين) بمعنى مستوية، فكأنه قيل إن الذين كفروا مستو عليهم إنذارك وعدمه

(المسألة الثانية) في ارتفاع سواء قولان. أحدهما: أن ارتفاعه على أنه خبر لان (وأنذرتهم) أم لم تنذهم) في موضع الرفع به على الفاعلية، كأنه قيل: إن الذين كفروا مستو عليهم إنذارك وعدمه كما تقول: إن زيدا مختصم أخره وابن عمه. الثاني: أن تكون أنذرتهم أم لم تنذهم في موضع الابتداء وسواء خبره مقدما بمعنى سواء عليهم إنذارك وعدمه والجملة خبر لان، واعلم أن الوجه الثاني أولى؛ لأن «سواء» اسم، وتزييله بمنزلة الفعل يكون تركاً للظاهر من غير ضرورة وأنه لا يجوز، وإذا ثبت هذا فنقول: من المعلوم أن المراد وصف الإنذار وعدم الإنذار بالاستواء، فوجب أن يكون سواء خبراً فيكون الخبر مقدماً، وذلك يدل على أن تقديم الخبر على المبتدأ جائز، ونظيره قوله تعالى (سواء محياهم ومماتهم) وروى سيوطيه قولهم «تميمى أنا»

«ومشئوه من يشئوك» أما الكوفيون فأنهم لا يجوزونه واحتجوا عليه من وجهين. الأول: المبتدأ ذات، والخبر صفة، والذات قبل الصفة بالاستحقاق، فوجب أن يكون قبلها في اللفظ قياساً على توابع الاعراب والجامع التبعية المعنوية. الثاني: أن الخبر لا بد وأن يتضمن الضمير، فلو قدم الخبر على المبتدأ لوجد الضمير قبل الذكر، وأنه غير جائز، لأن الضمير هو اللفظ الذي أشير به إلى أمر معلوم، فقبل العلم به امتنعت الإشارة إليه، فكان الإضمار قبل الذكر محالاً، أجاب البصريون على الأول بأن ما ذكرتم يقتضى أن يكون تقدم المبتدأ أولى، لأن يكون واجبا وعن الثاني: أن الإضمار قبل الذكر واقع في كلام العرب، كقولهم «في بيته يؤتى الحكم» قال تعالى (فأوجس في نفسه خيفة موسى) وقال زهير :

من يلق يوماً على علانه هرما يلق الساحة منه والندى خلقا

وانه اعلم .

(المسألة الثالثة) انفقوا على أن الفعل لا يخبر عنه، لأن من قال: خرج ضرب لم يكن آتياً بكلام منتظم، ومنهم من قدح فيه بوجوه. أحدها: أن قوله (ما أنذرتهم أم لم تنذرهم) فعل وقد أخبر عنه بقوله (سواء عليهم) ونظيره قوله (ثم بدا لهم من بعد ما رأوا الآيات ليسجننه حتى حين) فاعل «بدا» هو «ليسجننه» واثانها: أن المخبر عنه بأنه فعل لا بد وأن يكون فعلاً، فالفعل قد أخبر عنه بأنه فعل فإن قيل: المخبر عنه بأنه فعل هو تلك الكلمة، وتلك الكلمة اسم قلنا فعلى هذا: المخبر عنه بأنه فعل إذا لم يكن فعلاً بل اسماً كان هذا الخبر كذباً، والتحقيق أن المخبر عنه بأنه فاعل إما أن يكون اسماً أو لا يكون، فإن كان الأول كان هذا الخبر كذباً، لأن الاسم لا يكون فعلاً، وإن كان فعلاً فقد صار الفعل مخبراً عنه وثالثها: أنا إذا قلنا: الفعل لا يخبر عنه فقد أخبرنا عنه بأنه لا يخبر عنه، والمخبر عنه بهذا الخبر لو كان اسماً لزم أنا قد أخبرنا عن الاسم بأنه لا يخبر عنه، وهذا خطأ وإن كان فعلاً صار الفعل مخبراً عنه ثم قال هؤلاء: لما ثبت أنه لا امتناع في الإخبار عن الفعل لم يكن بنا حاجة إلى ترك الظاهر. أما جمهور النحويين فقد أطبقوا على أنه لا يجوز الإخبار عن الفعل، فلا جرم كان التقدير: سواء عليهم إنذارك وعدم إنذارك، فإن قيل العدول عن الحقيقة إلى المجاز لا بد وأن يكون لفائدة زائدة إما في المعنى أو في اللفظ فما تلك الفائدة هنا؟ قلنا: قوله (سواء عليهم ما أنذرتهم أم لم تنذرهم) معناه سواء عليهم إنذارك وعدم إنذارك لهم بعد ذلك لأن القوم كانوا قد بلغوا في الإصرار واللجاج والاعراض عن الآيات والدلائل إلى حالة ما بقي فيهم البتة رجاء القبول بوجه. وقبل ذلك ما كانوا كذلك، ولو قال سواء عليهم إنذارك وعدم إنذارك لما أفاد أن هذا المعنى إنما حصل في هذا الوقت دون ما قبله، ولما قال (ما أنذرتهم أم لم تنذرهم) أفاد أن هذه الحالة إنما حصلت في هذا الوقت فكان ذلك بغير حصول اليأس وقطع الرجاء منهم، وقد بينا أن المقصود من هذه الآية ذلك

(المسألة الرابعة) قال صاحب الكشاف : « همزة » و « أم » مجردتان لمعنى الاستفهام وقد انسلخ عنها معنى الاستفهام رأسا ، قال سيبويه : جرى هذا على حرف الاستفهام كما جرى على حرف النداء كقوله : اللهم اغفر لنا أيها العصابة ، يعنى أن هذا جرى على صورة الاستفهام ولا استفهام ، كما أن ذلك جرى على صورة النداء ولا نداء .

(المسألة الخامسة) فى قوله (. أنذرتم) ست قراءات : إما همزتين محقتين بينهما ألف ، أو لا ألف بينهما ، أو بأن تكون همزة الأولى قوية والثانية بين بين بينهما ألف ، أو لا ألف بينهما ويحذف حرف الاستفهام ، ويحذفه وإلقاء حركته على الساكن قبله كما قرئ « قد افلح » فان قيل : فما تقول فيمن يقلب الثانية ألفا ؟ قال صاحب الكشاف : هو لاحن خارج عن كلام العرب (المسألة السادسة) الإنذار هو التخويف من عقاب الله بالزجر عن المعاصى ، وإنما ذكر الإنذار دون البشارة لأن تأثير الإنذار فى الفعل والترك أقوى من تأثير البشارة ؛ لأن اشتغال الانسان بدفع الضرر أشد من اشتغاله بحجب المنفعة ، وهذا الموضوع موضع المبالغة وكان ذكر الإنذار أولى . أما قوله (لا يؤمنون) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) قال صاحب الكشاف : هذه إما أن تكون جملة مؤكدة للجملة قبلها أو خيراً « لان » والجملة قبلها اعتراض

(المسألة الثانية) احتج أهل السنة بهذه الآية وكل ما أشبهها من قوله (لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون) وقوله (ذرى ومن خلقت وحيدا) إلى قوله (سأرهقه صعودا) وقوله (تبت يدا أبى لهب) على تكايف ما لا يطاق ، وتقريره أنه تعالى أخبر عن شخص معين أنه لا يؤمن قط ، فلو صدر منه الايمان لزم انقلاب خبر الله تعالى الصدق كذبا ، والكذب عند الخصم قبيح وفعل القبيح يستلزم إما الجهل وإما الجاجة ، وهما محالان على الله ، والمفضى إلى المحال محال ، فصدور الايمان منه محال فالتكليف به تكليف بالمحال ، وقد يذكر هذا فى صورة العلم ، هو أنه تعالى لما علم منه أنه لا يؤمن فكان صدور الايمان منه يستلزم انقلاب علم الله تعالى جهلا ، وذلك محال ومستلزم المحال محال ، فالأمر واقع بالمحال . ونذكر هذا على وجه ثالث : وهو أن وجود الايمان يستحيل أن يوجد مع العلم بعدم الايمان ؛ لأنه إما يكون علما لو كان مطابقا للعلوم . والعلم بعدم الايمان إنما يكون مطابقا لو حصل عدم الايمان ، فلو وجد الايمان مع العلم بعدم الايمان لزم أن يجتمع فى الايمان كونه موجودا ومعدوما معا وهو محال ، فالأمر بالايمان مع وجود علم الله تعالى بعدم الايمان أمر بالجمع بين الضدين ، بل أمر بالجمع بين العدم والوجود ، وكل ذلك محال ونذكر هذا على وجه رابع : وهو أنه تعالى كلف هؤلاء الذين أخبر عنهم بأنهم لا يؤمنون بالايمان ألبتة ، والايمان يعتبر فيه تصديق الله تعالى فى كل ما أخبر عنه ، وبما أخبر عنه أنهم لا يؤمنون قط ، فقد صاروا مكلفين بأن يؤمنوا بأنهم لا يؤمنون قط ، وهذا تكليف بالجمع بين النقي

والآيات ، ونذكر هذا على وجه خامس : وهو أنه تعالى عاب الكفار على أنهم حاولوا فعل شيء على خلاف ما أخبر الله عنه في قوله (يريدون أن يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل) فثبت أن القصد إلى تكوير ما أخبر الله تعالى عن عدم تكويره قصد لتبديل كلام الله تعالى ، وذلك منهي عنه . ثم ههنا أخبر الله تعالى عنهم بأهم لا يؤمنون البتة فمحاولة الايمان منهم تكون قصدا إلى تبديل كلام الله ، وذلك منهي عنه ، وترك محاولة الايمان يكون أيضا مخالفة لأمر الله تعالى ، فيكون الذم حاصلًا على الترك والفعل ، فهذه هي الوجوه المذكورة في هذا الموضوع ، وهذا هو الكلام الهادم لأصول الاعتزال . ولقد كان السلف والخلف من المحققين معولين عليه في دفع أصول المعتزلة وهدم قواعدهم ، ولقد قاموا وقعدوا واحتلوا على دفعه فما أتوا بشيء ممنوع ، وأنا أذكر أقصى ما ذكره بعون الله تعالى وتوفيقه : قالت المعتزلة : لنا في هذه الآية مقامان : المقام الأول : بيان أنه لا يجوز أن يكون علم الله تعالى وخبر الله تعالى عن عدم الايمان مانعا من الايمان ، والمقام الثاني : بيان الجواب العقلي على سبيل التفصيل ، أما المقام الأول فقالوا : الذي يدل عليه وجوه : أحدها : أن القرآن مملوء من الآيات الدالة على أنه لا مانع لأحد من الايمان قال (وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى) وهو إنكار بلفظ الاستفهام ومعلوم أن رجالو حبس آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه ثم يقول ما منعك من التصرف في حوائجك كان ذلك منه مستقبحا وكذا قوله (وماذا عليهم لو آمنوا) وقوله لإبليس (ما منعك أن تسجد) وقول موسى لأخيه (ما منعك إذ رأيتهم ضلوا) وقوله (فما لهم لا يؤمنون) (فما لهم عن التذكرة معرضين) (عفا الله عنك لم أذنت لهم) (لم تحرم ما أحل الله لك) قال صاحب ابن عباد في فصل له في هذا الباب : كيف يأمره بالايمان وقد منعه عنه ؟ وبنهاه عن الكفر وقد حمله عليه ، وكيف يصرفه عن الايمان ثم يقول أنى تصرفون ؟ ويخلق فيهم الافك ثم يقول أنى تؤفكون ؟ وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول لم تكفرون ؟ وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول (لم تلبسون الحق بالباطل) وصدعهم عن السبيل ثم يقول (لم تصدون عن سبيل الله) وحال بينهم وبين الايمان ثم قال (وماذا عليهم لو آمنوا) وذهب بهم عن الرشد ثم قال (فأين تذهبون) وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا ثم قال (فما لهم عن التذكرة معرضين) . وثانيها : أن الله تعالى قال (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وقال (ولو أنا أهلكتكم بعباد من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلنا رسولا فينا لولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى) فلما بين أنه ما أبقى لهم عذرا إلا وقد أزاله عنهم ، فلو كان عليه بكفرهم وخبره عن كفرهم مانعا لهم عن الايمان لكان ذلك من أعظم الاعذار وأقوى الوجوه الدافعة للمقاب عنهم فلما لم يكن كذلك علمنا أنه غير مانع . وثالثها : أنه تعالى حكى عن الكفار في سورة « حم السجدة » أنهم قالوا : قلوبنا في أكنه مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر ، وإنما ذكر الله تعالى ذلك ذمًا لهم في هذا القول ، فلو كان العلم مانعا لكانوا صادقين

في ذلك فلم ذمهم عليه ؟ ورابعها : أنه تعالى أنزل قوله (إن الذين كفروا — إلى آخره) ذمهم وزجرا عن الكفر وتقييحا لفعالهم ، فلو كانوا ممنوعين عن الايمان غير قادرين عليه لما استحقوا الذم البتة ، بل كانوا معذورين كما يكون الاعشى معذورا في أن لا يمشي . وخامسها : القرآن إنما أنزل ليكون حجة لله ولرسوله عليهم ، لأن يكون لهم حجة على الله وعلى رسوله ، فلو كان العلم والخبر مانعا لكان لهم أن يقولوا : إذا علمت الكفر وأخبرت عنه كان ترك الكفر محالاً منا . فلم تطلب المحال منا ولم تأمرنا بالمحال ؟ ومعلوم أن هذا مما لا جواب لله ولا لرسوله عنه لو ثبت أن العلم والخبر يمنع وسادسها : قوله تعالى (نعم المولى ونعم النصير) ولو كان مع قيام المانع عن الايمان كلف به لما كان نعم المولى ، بل كان بس المولى ومعلوم أن ذلك كفر ، قالوا : فثبت بهذه الوجوه أنه ليس عن الايمان والطاعة مانع البتة ، فوجب القطع بأن علم الله تعالى بعدم الايمان وخبره عن عدمه لا يكون مانعا عن الايمان . المقام الثاني قالوا إن الذى يدل على أن العلم بعدم الايمان لا يمنع من وجود الايمان وجوه . أحدها : أنه لو كان كذلك لوجب أن لا يكون الله تعالى قادرا على شيء ؛ لأن الذى علم وقوعه يكون واجب الوقوع ، والذى علم عدم وقوعه يكون بمنع الوقوع ، والواجب لا قدرة له عليه ؛ لأنه إذا كان واجب الوقوع ، لا بالقدرة فسواء حصلت القدرة أو لم تحصل كان واجب الوقوع ، والذى يكون كذلك لم يمكن للقدرة فيه أثر ، وأما الممتنع فلا قدرة عليه ، فيلزم أن لا يكون الله تعالى قادرا على شيء أصلا ، وذلك كفر بالاتفاق فثبت أن العلم بعدم الشيء لا يمنع من إمكان وجوده . وثانيها : أن العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه ، فإن كان يمكننا علمه يمكننا وإن كان واجبا عليه واجبا ، ولا شك أن الايمان والكفر بالنظر إلى ذاته يمكن الوجود ، فلو صار واجب الوجود بسبب العلم كان العلم مؤثرا في المعلوم ، وقد بينا أنه محال . وثالثها : لو كان الخبر والعلم مانعا لما كان العبد قادرا على شيء أصلا ؛ لأن الذى علم الله تعالى وقوعه كان واجب الوقوع ، والواجب لا قدرة عليه ؛ والذى علم عدمه كان بمنع الوقوع ، والممتنع لا قدرة عليه ، فوجب أن لا يكون العبد قادرا على شيء أصلا ، فكانت حركته وسكناته جارية بجرى حركات الجمادات ، والحركات الاضطرابية للحيوانات ، لكننا بالبدية نعلم فساد ذلك ، فإن رعى إنسان إنسانا بالآجرة حتى شجبه فانا ندزم الرامى ولا ندزم الآجرة ، ونذكر بالبدية تفرقة بين ما إذا سقطت الآجرة عليه ، وبين ما إذا لكمة إنسان بالاختيار ؛ ولذلك فإن العقلاء يبداء عقولهم يدركون الفرق بين مدح المحسن وذم المسمى . ويلتمسون ويأمرون ويعاتبون ويقولون لم فعلت ولم تركت ؟ فدل على أن العلم والخبر غير مانع من الفعل والتك . ورابعها : لو كان العلم بعدم مانعا للوجود لكان أمر الله تعالى للكافر بالايمان أمرا باعدام علمه ، وكما أنه لا يليق به أن يأمر عباده بأن يعدموه فكذلك لا يليق به أن يأمرهم ، بأن يعدموا علمه ؛ لأن إعدام ذات الله وصفاته غير معقول ، والأمر به سفه وعبث ، فدل على أن العلم بعدم لا يكون مانعا من الوجود . وخامسها : أن الايمان في نفسه من قبيل الممكنات الجائزات

نظرا إلى ذاته وعينه ، فوجب أن يعلمه الله تعالى من الممكنات الجائزات ، إذا لو لم يعلمه كذلك لكان ذلك العلم جهلا ، وهو محال ، وإذا علمه الله تعالى من الممكنات الجائزات التي لا يمتنع وجودها وعدمها البتة ، فلو صار بسبب العلم واجبا لزم أن يجتمع على الشيء الواحد كونه من الممكنات ، وكونه ليس من الممكنات وذلك محال . وسادسها : أن الأمر بالمحال سفه وعبث ، فلو جاز ورود الشرع به لجاز وروده أيضاً بكل أنواع السفه ، فما كان يمتنع وروده باظها المعجزة على يد الكاذبين ولا إنزال الأكاذيب والأباطيل ، وعلى هذا التقدير لا يبق وثوق بصحة نبوة الأنبياء ولا بصحة القرآن ، بل يجوز أن يكون كله كذبا وسفها ، ولما بطل ذلك علمنا أن العلم بعدم الإيمان والخبر عن عدم الإيمان لا يمنع من الإيمان . وسابعها : أنه لو جاز ورود الأمر بالمحال في هذه الصورة لجاز ورود أمر الأعمى بنقط المصاحف ، والمزمن بالطيران في الهواء ، وأن يقال لمن قيد يده ورجلاه وألقى من شاهق جبل : لم لا تطير إلى فوق ؟ ولما لم يحز شيء من ذلك في العقول علمنا أنه لا يجوز الأمر بالمحال ، ثبت أن العلم بعدم لا يمنع من الوجود ، وثامنها : لو جاز ورود الأمر بذلك لجاز بعثة الأنبياء إلى الجمادات وإنزال الكتب عليها ، وإنزال الملائكة لتبليغ التكليف إليها حالا بعد حال ، ومعلوم أن ذلك سخرية وتلاعب بالدين . وتاسعها : أن العلم بوجود الشيء لو اقتضى وجوبه لأغنى العلم عن القدرة والإرادة ، فوجب أن لا يكون الله تعالى قادرا مريدا مختارا ، وذلك قول الفلاسفة القائلين بالوجوب . وعاشرها : الآيات الدالة على أن تكليف ما لا يطاق لم يوجد ، قال الله تعالى (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) وقال (وما جعل عليكم في الدين من حرج) وقال (ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم) وأى حرج ومشقة فوق التكليف بالمحال (المقام الثالث) الجواب على سبيل التفصيل ، وللمعتزلة فيه طريقتان . الأولى : طريقة أبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار ، فأنما قلنا : لو وقع خلاف معلوم الله تعالى لا ينقلب علمه جهلا قالوا خطأ : قول من يقول : إنه ينقلب علمه جهلا ، وخطأ أيضاً قول من يقول : إنه لا ينقلب ، ولكن يجب الامتناع عن القولين : والثاني : طريقة السكبي واختيار أبي الحسين البصري : أن العلم تبع للمعلوم ، فإذا فرضت الواقع من العبد من الإيمان عرفت أن الحاصل في الأزل لله تعالى هو العلم بالإيمان ، ومتى فرضت الواقع منه هو الكفر بدلا عن الإيمان عرفت أن الحاصل في الأزل هو العلم بالكفر بدلا عن الإيمان ، فهذا فرض علم بدلا عن علم آخر ، لا أنه تغير العلم . فهذان الجوابان هما اللذان عليها اعتماد جمهور المعتزلة . واعلم أن هذا المبحث صار منشأ لضلالات عظيمة : فمنها أن منكري التكليف والنبوات قالوا : قد سمعنا كلام أهل الجبر فوجدناه قويا قاطعا ، وهذان الجوابان اللذان ذكرهما المعتزلة يجريان مجرى الخرافة ولا يلتفت العاقل إليهما ، وسمعنا كلام المعتزلة في أن مع القول بالجبر لا يجوز التكليف ويقبح ، والجواب الذي ذكره أهل الجبر ضعيف جداً فصار مجموع الكلامين كلاما قويا في نفي التكليف ، ومتى بطل ذلك بطل القول بالنبوات . ومنها أن الطاهنين

في القرآن قالوا: الذي قاله المعتزلة من الآيات الكثيرة الدالة على أنه لا يمنع من الإيمان ومن الطاعة فقد صدقوا فيه، والذي قاله الجبرية: من أن العلم بعدم الإيمان مانع منه فقد صدقوا فيه، فدل على أن القرآن ورد على ضد العقل وعلى خلافه، وذلك من أعظم المطاعن وأقوى القوادح فيه، ثم من سلم من هؤلاء أن هذا القرآن هو القرآن الذي جاء به محمد ﷺ توسل به إلى الطعن فيه، وقال قوم من الرافضة: إن هذا الذي عندنا ليس هو القرآن الذي جاء به محمد بل غير وبدل. والدليل عليه اشتماله على هذه المناقضات التي ظهرت بسبب هذه المناظرة الدائرة بين أهل الجبر وأهل القدر. ومنها أن المقلدة الطاعنين في النظر والاستدلال احتجوا بهذه المناظرة وقالوا: لو جوزنا التمسك بالدلائل العقلية لزم القدح في التكليف والنبوة بسبب هذه المناظرة، فإن كلام أهل الجبر في نهاية القوة في إثبات الجبر، وكلام أهل القدر في بيان أنه متى ثبت الجبر بطل التكليف بالكلية في نهاية القوة، فيتولد من مجموع الكلامين أعظم شبهة في القدح والتكليف والنبوة، فثبت أن الرجوع إلى العقليات يورث الكفرو والضلال، وعند هذا قيل من تعمق في الكلام تزندق. ومنها أن هشام بن الحكم زعم أنه سبحانه لا يعلم الأشياء قبل وقوعها وجوز البداء على الله تعالى وقال: أن قوله (إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرتهم لا يؤمنون) إنما وقع على سبيل الاستدلال بالأمارة، ويجوز له أن يظهر خلاف ما ذكره، وإنما قال بهذا المذهب فرارا من تلك الإشكالات المتقدمة. واعلم أن جملة الوجوه التي رويها عن المعتزلة كلمات لا تعلق لها بالكشف عن وجه الجواب. بل هي جارية مجرى التشبيعات. فأما الجوابان اللذان عليهما اعتماد القوم في نهاية الضعف. أما قول أبي علي وأبي هشام والقاضي: خطأ قول من يقول إنه يدل، وخطأ قول من يقول: إنه لا يدل: إن كان المراد منه الحكم بفساد القسمين كان ذلك حكما بفساد النفي والاثبات وذلك لا يرتضيه العقل وإن كان معناه أن أحدهما حق لكن لا أعرف أن الحق هو أنه يدل أو لا يدل كفي في دفعه تقرير وجه الاستدلال، فإنا لما بينا أن العلم بالعدم لا يحصل إلا مع العلم بالعدم، فلو حصل الوجود معه لكان قد اجتمع الوجود والعدم معا ولا يتمكن العقل من تقرير كلام أو ضح من هذا وأقل مقدمات فيه. وأما قول الكعبي في نهاية الضعف، لانا وإن كنا لا ندرى أن الله تعالى كان في الأزل عالما بوجود الإيمان أو بعدمه لكننا نعلم أن العلم بأحد هذين الأمرين كان حاصلًا، وهو الآن أيضًا حاضر، فلو حصل مع العلم بأحد النقيضين ذلك النقيض الآخر لزم اجتماع النقيضين، ولو قيل بأن ذلك العلم لا يبقى كان ذلك اعتبارًا بانقلاب العلم جهلاً، وهذا آخر الكلام في هذا البحث. واعلم أن الكلام المعنوي هو الذي تقدم، وبقى في هذا الباب أمور أخرى إقناعية ولا بد من ذكرها وهي خمسة. أحدها: روى الخطيب في كتاب تاريخ بغداد عن معاذ بن معاذ العنبري قال: كنت جالسًا عند عمرو بن عبيد فأتاه رجل فقال يا أبا عثمان سمعت والله اليوم بالكفر، فقال لا تعجل بالكفر، وما سمعت؟ قال سمعت هاشمًا الأوقص يقول: إن (تبت يدا أبي لهب) وقوله (ذري ومن خلقت وحيداً) إلى قوله (سأصليه سقر) إن هذا

ليس في أم الكتاب والله تعالى يقول (حم والكتاب المبين) إلى قوله (وإنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم) فما الكفر إلا هذا يا أبا عثمان، فسكت عمرو هنية ثم أقبل على فقال والله لو كان القول كما يقول ما كان على أبي لهب من لوم، ولا على الوليد من لوم، فلما سمع الرجل ذلك قال أتقول يا أبا عثمان ذلك، هذا والله الذي قال معاذ فدخل بالاسلام وخرج بالكفر. وحكى أيضاً أنه دخل رجل على عمرو بن عبيد وقرأ عنده (بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ) فقال له اخبرني عن (تبت) أكانت في اللوح المحفوظ؟ فقال عمرو: ليس هكذا كانت، بل كانت: تبت يدا من عمل بمثل ما عمل أبو لهب فقال له الرجل، هكذا ينبغي أن تقرأ إذا قمنا إلى الصلاة: فغضب عمرو وقال: إن علم الله ليس بشيطان، إن علم الله لا يضر ولا ينفع. وهذه الحكاية تدل على شك عمرو بن عبيد في صحة القرآن. وثانها: روى القاضي في كتاب طبقات المعتزلة عن ابن عمر، أن رجلاً قام إليه فقال: يا أبا عبد الرحمن إن أقواماً يزنون ويسرقون ويشربون الخمر ويقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ويقولون كان ذلك في علم الله فلم نجد منه بدا، فغضب ثم قال سبحان الله العظيم، قد كان في علمه أنهم يفعلونها فلم يحملهم علم الله على فعلها. حدثني أبي عمر بن الخطاب أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: مثل علم الله فيكم كمثل السماء التي أظلمتكم، والأرض التي أظلمتكم، فكما لا تستطيعون الخروج من السماء والأرض فكذلك لا تستطيعون الخروج من علم الله تعالى، وكما لا تحملكم السماء والأرض على الذنوب فكذلك لا يحملكم علم الله تعالى عليها. واعلم أن في الأخبار التي يرويها الجبرية والقدرية كثرة، والغرض من رواية هذا الحديث بيان أنه لا يليق بالرسول أن يقول مثل ذلك، وذلك لأنه متناقض وفاسد، أما المتناقض فلأن قوله «وكذلك لا تستطيعون الخروج من علم الله» صريح في الجبر وما قبله صريح في القدر فهو متناقض، وأما أنه فاسد، فلأننا بيننا أن العلم بعدم الإيمان وجود الإيمان متنافيان، فالتكليف بالإيمان مع وجود العلم بعدم الإيمان تكليف بالجمع بين النفي والاثبات، أما السماء والأرض فانهما لا يتنافيان شيئاً من الأعمال، فظهر أن تشبيهه إحدى الصورتين بالأخرى لا يصدر إلا عن جاهل أو متجاهل، وجل منصب الرسالة عنه. وثالثها: الحديثان المشهوران في هذا الباب: أما الحديث الأول: فهو ما روى في الصحيحين عن الأعمش عن زيد بن وهب عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدوق «إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة ثم يكون علقه مثل ذلك، ثم يكون مضغاً مثل ذلك، ثم يرسل الله إليه ملكاً فينفخ فيه الروح فيؤمر بأربع كلمات، فيكتب رزقه وأجله وعمله وشقى أم سعيد، فوالله الذي لا إله غيره إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها» وحكى الخطيب في تاريخ بغداد عن عمرو بن عبيد

خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غَشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

أنه قال : لو سمعت الأعمش يقول هذا لكذبه ، ولو سمعت زيد بن وهب يقول هذا ما أحببته ، ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول هذا ما قبلته ، ولو سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هذا لردده ، ولو سمعت الله عز وجل يقول هذا لقلت ليس على هذا أخذت ميثاقنا . وأما الحديث الثاني : فهو مناظرة آدم وموسى عليهما السلام ، فان موسى قال لآدم : أنت الذى أشقيت الناس وأخرجتهم من الجنة ؟ فقال آدم : أنت الذى اصطفاك الله لرسالته والكلامه وأنزل عليك التوراة فهل تجمد الله قدره على ؟ قال نعم ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج آدم موسى ، والمعتزلة طعنوا فيه من وجوه . أحدها : أن هذا الخبر يقتضى أن يكون موسى قد ذم آدم على الصغيرة وذلك يقتضى الجهل فى حق موسى عليه السلام ، وأنه غير جائز . وثانيها : أن الولد كيف يشافه والده بالقول الغليظ . وثالثها : أنه قال : أنت الذى أشقيت الناس وأخرجتهم من الجنة ، وقد علم موسى أن شقاء الخلق وإخراجهم من الجنة لم يكن من جهة آدم ، بل الله أخرجه منها . ورابعها : أن آدم عليه السلام احتج بما ليس . جهة : إذ لو كان حجة لكان لفرعون وهامان وسائر الكفار أن يحتجوا بها ، ولما بطل ذلك علينا فساد هذه الحجة . وخامسها : أن الرسول عليه السلام صوب آدم فى ذلك مع أنا بينا أنه ليس بصواب . إذا ثبت هذا وجب حمل الحديث على أحد ثلاثة أوجه . أحدها : أنه عليه السلام حكى ذلك عن اليهود لا أنه حكاه عن الله تعالى أو عن نفسه ، والرسول عليه السلام كان قد ذكر هذه الحكاية إلا أن الراوى حين دخل ماسمع الا هذا الكلام ، فظن انه عليه السلام ذكره عن نفسه لا عن اليهود . وثانيها : أنه قال : فخرج آدم منصوبا أى أن موسى عليه السلام غلبه وجعله محجوجاً وأن الذى أتى به آدم ليس بحجة ولا بعذر . وثالثها : وهو المعتمد أنه ليس المراد من المناظرة الذم على المعصية ، ولا الاعتذار منه بعلم الله بل موسى عليه السلام سأله عن السبب الذى حمله على تلك الزلة حتى خرج بسببها من الجنة ، فقال آدم : إن خروجى من الجنة لم يكن بسبب تلك الزلة ، بل بسبب أن الله تعالى كان قد كتب على أن أخرج من الجنة إلى الأرض وأكون خليفة فيها ، وهذا المعنى كان مكتوباً فى التوراة ، فلا جرم كانت حجة آدم قوية وصار موسى عليه السلام فى ذلك كالمغلوب واعلم أن الكلام فى هذه المسألة طويل جداً والقرآن مملوء منه وسنستقصى القول فيها فى هذا التفسير إن قدر الله تعالى ذلك ؛ وفيما ذكرنا ههنا كفاية

قوله تعالى (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم)
 أعلم أنه تعالى لما بين فى الآية الأولى أنهم لا يؤمنون أخبر فى هذه الآية بالسبب الذى لأجله لم يؤمنوا ، وهو الختم ، والكلام ههنا يقع فى مسائل :

(المسألة الأولى) الختم والكنم أخوان؛ لأن في الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه كتبنا له وتغطية، لئلا يتوصل إليه أو يطلع عليه، والغشاوة الغطاء فعالة من غشاه إذا غطاه. وهذا البناء لما يشتمل على الشيء كالعصابة والعمامة

(المسألة الثانية) اختلف الناس في هذا الختم، أما القائلون بأن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى فهذا الكلام على مذهبهم ظاهر، ثم لهم قولان، منهم من قال: الختم هو خلق الكفر في قلوب الكفار، ومنهم من قال هو خلق الداعية التي إذا انضمت إلى القدرة صار مجموع القدرة معها سببا موجبا لوقوع الكفر، وتقريره أن القادر على الكفر إما أن يكون قادراً على تركه أو لا يكون، فإن لم يقدر على تركه كانت القدرة على الكفر موجبة للكفر، فخلق القدرة على الكفر يقتضي خلق الكفر، وإن قدر على الترك كانت نسبة تلك القدرة إلى فعل الكفر وإلى تركه على سواء، فإما أن يكون صيرورتها مصدراً للفعل بدلا عن الترك يتوقف على انضمام مرجح إليها أو لا يتوقف، فإن لم يتوقف فقد وقع الممكن لا عن مرجح، وتجوز به يقتضى القدر في الاستدلال بالممكن على المؤثر، وذلك يقتضى نفي الصانع وهو محال، وأما إن توقف على المرجح فذلك المرجح إما أن يكون من فعل الله أو من فعل العبد أولا من فعل الله ولا من فعل العبد، لا جائز أن يكون من فعل العبد وإلا لزم التسلسل، ولا جائز أن يكون لا بفعل الله ولا بفعل العبد؛ لأنه يلزم حدوث شيء لا للمؤثر، وذلك يبطل القول بالصانع. فثبت أن كون قدرة العبد مصدراً للقدور المعين يتوقف على أن ينضم إليها مرجح هو من فعل الله تعالى. فنقول: إذا انضم ذلك المرجح إلى تلك القدرة فإما أن يصير تأثير القدرة في ذلك الأثر واجبا أو جائزا أو ممتنعا، والثاني والثالث، باطل فتعين الأول، وإنما قلنا إنه لا يجوز أن يكون جائزا لأنه لو كان جائزا لكان يصح في العقل أن يحصل مجموع القدرة مع ذلك المرجح تارة مع ذلك الأثر، وأخرى منفكا عنه، فالنقض وقوع ذلك؛ لأن كل ما كان جائزا لا يلزم من فرض وقوعه محال، فذاك المجموع تارة يترتب عليه الأثر، وأخرى لا يترتب عليه الأثر، فاختصاص أحد الوقتين يترتب ذلك الأثر عليه إما أن يتوقف على انضمام قرينه إليه، أو لا يتوقف، فإن توقف كان المؤثر هو ذلك المجموع مع هذه القرينة الزائدة، لذلك المجموع، وكنا قد فرضنا أن ذلك المجموع هو المستقل خلف هذا، وأيضا فيعود التقسيم في هذا المجموع الثاني، فإن توقف على قيد آخر لزم التسلسل وهو محال، وإن لم يتوقف فحينئذ حصل ذلك المجموع تارة بحيث يكون مصدراً للأثر، وأخرى بحيث لا يكون مصدراً له مع أنه لم يميز أحد الوقتين عن الآخر بأمر ما البتة، فيكون هذا قولاً بترجح الممكن لا عن مرجح وهو محال، فثبت أن عند حصول ذلك المرجح يستحيل أن يكون صدور ذلك الأثر جائزا، وأما أنه لا يكون ممتنعا فظاهر، وإلا لكان مرجح الوجود مرجحاً للعدم وهو محال، وإذا بطل القسمان ثبت أن عند حصول مرجح الوجود يكون الأثر واجب الوجود عن

المجموع الحاصل من القدرة ، ومن ذلك المرجح ، وإذا ثبت هذا كان القول بالجبر لازما : لأن قبل حصول ذلك المرجح كان صدور الفعل ممتعا وبعد حصوله يكون واجبا ، وإذا عرفت هذا كان خلق الداعية الموجبة للكفر في القلب ختما على القلب ومنعاه له عن قبول الإيمان ؛ فإنه سبحانه لما حكم عليهم بأنهم لا يؤمنون ذكر عقوبة ما يجرى مجرى السبب الموجب له ، لأن العلم بالعلة يفيد العلم بالمعلول ، والعلم بالمعلول لا يسكمل إلا إذا استفيد من العلم بالعلة ، فهذا قول من أضاف جميع المحادثات إلى الله تعالى . وأما المعتزلة فقد قالوا : إنه لا يجوز إجراء هذه الآية على المنع من الإيمان واحتجوا فيه بالوجوه التي حكيناها عنهم في الآية الأولى وزادوا ههنا بأن الله تعالى قد كذب الكفار الذين قالوا إن على قلوبهم كنا وغطاء بمنهم عن الإيمان (وقالوا قلوبنا غاف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا) وقال (فأعرض أكثرهم فهم لا يسمعون وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه) وهذا كله عيب وذم من الله تعالى فيما ادعوا أنهم ممنوعون عن الإيمان ثم قالوا : بل لا بد من حمل الختم والنشأة على أمور آخر ثم ذكروا فيه وجوها . أحدها : أن القوم لما أعرضوا وتركوا الاهتداء بدلائل الله تعالى حتى صار ذلك كالالف والطبيعة لهم أشبه حالهم حال من منع عن الشيء وصد عنه وكذلك هذا في عيونهم حتى كأنها مسدودة لا تبصر شيئا وكأن بأذانهم وقرأ حتى لا يخلص إليها الذكر ، وإنما أضيف ذلك إلى الله تعالى لأن هذه الصفة في تمكينا وقوة ثباتها كالشيء الخالق ؛ ولهذا قال تعالى (بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون) (كلاب ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون) (فأعقبهم نفاقا في قلوبهم إلى يوم يلقونه) . وثانيها : أنه يكفي في حسن الاضافة أدنى سبب ، فالشيطان هو الخاتم في الحقيقة أو الكافر إلا أن الله تعالى لما كان هو الذي أقدره أسند إليه الختم كما يسند الفعل إلى السبب . وثالثها : أنهم لما أعرضوا عن التدبر ولم يصغوا إلى الذكر وكان ذلك عند إيراد الله تعالى عليهم الدلائل أضيف ما فعلوا إلى الله تعالى ؛ لأن حدوده إنما اتفق عند إيراده تعالى دلائله عليهم كقوله تعالى في سورة براءة (زادتهم رجسا إلى رجسهم) أي ازدادوا بها كفرا إلى كفرهم . ورابعها : أنهم بلغوا في الكفر إلى حيث لم يبق طريق إلى تحصيل الإيمان لهم إلا بالقسر والإجاء إلا أن الله تعالى ما أفرم عليه لئلا يبطل التكليف فعبير عن ترك القسر والإجاء بالختم إشعارا بأنهم الذين انتهوا في الكفر إلى حيث لا يتناهون عنه إلا بالقسر وهي الغاية القصوى في وصف لجساجهم في الغي . وخامسها : أن يكون ذلك حكاية لما كان الكفرة يقولونه تهكما به من قولهم (قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب) ونظيره في الحكاية والتهكم قوله (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة) . وسادسها : الختم على قلوب الكفار من الله تعالى هو الشهادة منه عليهم بأنهم لا يؤمنون ، وعلى قلوبهم بأنها لاتعي الذكر ولا تقبل الحق ، وعلى أسماعهم بأنها لاتصفي إلى الحق كما يقول الرجل لصاحبه أريد أن تختم على

ما يقوله فلان ، أى تصدقه وتشهد بأنه حق ، فأخبر الله تعالى فى الآية الأولى بأنهم لا يؤمنون ، وأخبر فى هذه الآية بأنه قد شهد بذلك وحفظه عليهم . وسأبعثها : قال بعضهم : هذه الآية إنما جاءت فى قوم مخصوصين من الكفار فعل الله تعالى بهم هذا الختم والطبع فى الدنيا عقاباً لهم فى العاجل ، كما يجزل لكثير من الكفار عقوبات فى الدنيا فقال (ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم فى السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين) وقال (فإنها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون فى الأرض فلا تأس على القوم الفاسقين) ونحو هذا من العقوبات المعجلة لما علم الله تعالى فيها من العبرة لعبادة والصلاح لهم ، فيكون هذا مثل ما فعل بهؤلاء من الختم والطبع ، إلا أنهم إذا صاروا بذلك إلى أن لا يفهموا سقط عنهم التكليف كسقوطه عن مسخ ، وقد أسقط الله التكليف عن يعقل بعض العقل كمن قارب البلوغ ، ولنا نذكر أن يخلق الله فى قلوب الكافرين مانعاً يمنعهم عن الفهم والاعتبار إذا علم أن ذلك أصلح لهم كما قد يذهب بعقولهم ويعمى أبصارهم ولكن لا يكونون فى هذا الحال مكلفين . وثالثها : يجوز أن يجعل الله على قلوبهم الختم وعلى أبصارهم الغشاوة من غير أن يكون ذلك حائلاً بينهم وبين الإيمان بل يكون ذلك كالبلادة التى يجدها الإنسان فى قلبه والقذى فى عينيه والظن فى أذنه ، فيفعل الله كل ذلك بهم ليضيق صدورهم ويورثهم الكرب والنم فيكون ذلك عقوبة مانعة من الإيمان كما قد فعل بنى إسرائيل فآهرا ثم يكون هذا الفعل فى بعض الكفار ويكون ذلك آية للذى صلى الله عليه وسلم ودلالة له كالجز الذى أنزل على قوم فرعون حتى استغاثوا منه ، وهذا كله مقيد بما يعلم الله تعالى أنه أصلح للعباد . وثالثها : يجوز أن يفعل هذا الختم بهم فى الآخرة كما قد أخبر أنه يعمىهم قال (ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عمياً وبكماً وصماً) وقال (ونحشر المجرمين يومئذ زرقاً) وقال (اليوم نختم على أفواههم) وقال (لهم فيها زفير وهم فيها لا يسمعون) . وعاشرها : ما حكوه عن الحسن البصرى - وهو اختيار أبى على الجبائى والقاضى - أن المراد بذلك علامة وسمة يجعلها فى قلب الكفار وسممهم فتستدل الملائكة بذلك على أنهم كفار ، وعلى أنهم لا يؤمنون أبداً فلا يبعد أن يكون فى قلوب المؤمنين علامة تعرف الملائكة بها كونهم مؤمنين عند الله كما قال (أولئك كتب فى قلوبهم الإيمان) وحينئذ تعرف الملائكة بحبونه ويستغفرون له ، ويكون لقلوب الكفار علامة تعرف الملائكة بها كونهم ملعونين عند الله فيبغضونه ويلعنونه ، والقائدة فى تلك العلامة إما مصلحة عائدة إلى الملائكة ؛ لأنهم متى علموا بتلك العلامة كونه كافراً ملعوناً عند الله تعالى صار ذلك منفراً لهم عن الكفر أو إلى المكلف ، فإنه إذا علم أنه متى آمن فقد أحبه أهل السماوات صار ذلك مرغبا له فى الإيمان وإذا علم أنه متى أقدم على الكفر عرف الملائكة منه ذلك فيبغضونه ويلعنونه صار ذلك زاجراً له عن الكفر . قالوا : والختم بهذا المعنى لا يمنع ، لانا نتمكن بعد ختم الكتاب أن نفككه ونقرأه ، ولأن الختم هو مخزلة

أن يكتب على جبين الكافر أنه كافر ، فإذا لم يمنع ذلك من الإيمان فكذلك هذا الكافر يمكنه أن يزيل تلك السمعة عن قلبه بأن يأتي بالإيمان ويترك الكفر . قالوا : وإنما خص القلب والسمع بذلك ؛ لأن الأدلة السمعية لا تستفاد إلا من جهة السمع ، والإدلة العقلية لا تستفاد إلا من جانب القلب ، ولهذا خصهما بالذكر . فإن قيل : فيتجهلون الغشاوة في البصر أيضا على معنى العلامة ؟ قلنا لا ، لانا إنما حملنا ماتقدم على السمعة والعلامة . لأن حقيقة اللغة تقتضى ذلك ، ولا مانع منه فوجب إثباته . أما الغشاوة فحقيقتها الغطاء المساع من الابصار ومعلوم من حال الكفار خلاف ذلك فلا بد من حمله على المجاز ، وهو تشبيه حالهم بحال من لا ينتفع ببصره في باب الهداية . فهذا مجموع أقوال الناس في هذا الموضوع

(المسألة الثالثة) الألفاظ الواردة في القرآن القريبة من معنى الختم هي : الطبع ، والكنان ، والرين على القلب ، والورق في الأذان ، والغشاوة في البصر ثم الآيات الواردة في ذلك مختلفة فالقسم الأول : وردت دلالة على حصول هذه الأشياء قال (كلا بل ران على قلوبهم) (وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي أذانهم وقرأ) (وطبع على قلوبهم) (بل طبع الله عليها بكفرهم) (فأعرض أكثرهم فهم لا يسمعون) (لينذر من كان حيا) (إنك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء) (أموات غير أحياء) (في قلوبهم مرض) (والقسم الثاني : وردت دلالة على أنه لا مانع البتة) (وما منع الناس أن يؤمنوا) (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) (وما جعل عليكم في الدين من حرج) (كيف تكفرون بالله) (لم تلبسون الحق بالباطل) (والقرآن مملوء من هذين القسمين ، وصار كل قسم منهما متمسكا لطائفة ، فصارت الدلائل السمعية لكونها من الطرفين واقعة في حيز التعارض . أما الدلائل العقلية فهي التي سبقت الإشارة إليها ، وبالجملة فهذه المسألة من أعظم المسائل الإسلامية وأكثرها شعباً وأشدّها شعباً ، ويحكى أن الإمام أبا القاسم الأنصاري سئل عن تكفير المعتزلة في هذه المسألة فقال لا ، لأنهم زهوه ، فسئل عن أهل السنة فقال لا ، لأنهم عظموه ، والمعنى أن كلا الفريقين ماطلب إلا إثبات جلال الله وعلو كبريائه ، إلا أن أهل السنة وقع نظرهم على العظمة فقالوا : ينبغي أن يكون هو الموجود ولا يوجد سواه ، والمعتزلة وقع نظرهم على الحكمة فقالوا لا يلبق بجلال حضرته هذه القبائح ، وأقول : ههنا سر آخر ، وهو أن إثبات الاله يلجئ إلى القول بالجبر ، لأن الفاعلية لولم تتوقف على الداعية لزم وقرع الممكن من غير مرجح ، وهو نقي الصانع ، ولو توقفت لزم الجبر . وإثبات الرسول يلجئ إلى القول بالقدرة . بل ههنا سر آخر هو فوق الكل ، وهو أننا لما رجعنا إلى الفطرة السليمة والعقل الأول وجدنا أن ما استوى الوجود والعدم بالنسبة إليه لا يترجح أحدهما على الآخر إلا لمرجح ، وهذا يقتضى الجبر ، ونجد أيضاً تفرقة بديهية بين الحركات الاختيارية والحركات الاضطرارية وجرما بديهياً بحسن المدح وقبح الذم والأمر والنهي ، وذلك يقتضى مذهب المعتزلة ، فكان

هذه المسألة وقعت في حيز التعارض بحسب العلوم الضرورية ، وبحسب العلوم النظرية ، وبحسب تعظيم الله تعالى نظراً إلى قدرته وحكمته ، وبحسب التوحيد والتزيه وبحسب الدلائل السمعية ، فهذه المآخذ التي شرحناها والأسرار التي كشفنا عن حقائقها صعبت المسألة وغضت وعظمت ، فنسأل الله العظيم أن يوفقنا للحق وأن يختم عاقبتنا بالخير آمين رب العالمين

(المسألة الخامسة) قال صاحب الكشاف : اللفظ يحتمل أن تكون الاسماع داخلة في حكم الختم ، وفي حكم التغطية ، إلا أن الأولى دخولها في حكم الختم ، لقوله تعالى (وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة) ولوقفهم على سمعهم دون قلوبهم

(المسألة السادسة) الفائدة في تكرير الجار في قوله (وعلى سمعهم) أنها لما أعيدت للاسماع كان أدل على شدة الختم في الموضوعين

(المسألة السادسة) إنما جمع القلوب والأبصار ووحده السمع لوجوه : أحدها : أنه وحده السمع ، لأن لكل واحد منهم سماعاً واحداً ، كما يقال : أتاني برأس الكلبين ، يعني رأس كل واحد منهما ، كما وحده البطن في قوله « وكوا في بعض بطنكمو تعيشوا » يفعلون ذلك إذا أمنوا اللبس ، فإذا لم يؤمن كقولك . فرسهم وثوبهم وأنت تريد الجمع رفضوه . الثاني : أن السمع مصدر في أصله ، والمصادر لا تجمع يقال : رجلاً صوم ، ورجال صوم ، فروعى الأصل ، يدل على ذلك جمع الأذن في قوله (وفي آذنا وقر) الثالث : أن نقدر مضافاً محذوفاً أي وعلى حواس سمعهم . الرابع قال سيديويه : إنه وحده لفظ السمع إلا أنه ذكر ما قبله وما بعده بلفظ الجمع ، وذلك يدل على أن المراد منه الجمع أيضاً ، قال تعالى (يخرجهم من الظلمات إلى النور) (عن اليمين وعن الشمال) قال الراعي :

بها جيف الخيدى فأما عظامها فيبيض وأما جلدتها فضليب

وإنما أراد جلودها ، وقرأ ابن أبي عمير (وعلى أسماعهم)

(المسألة السابعة) من الناس من قال : السمع أفضل من البصر ، لأن الله تعالى حيث ذكرهما قدم السمع على البصر ، والتقديم دليل على التفضيل ، ولأن السمع شرط النبوة بخلاف البصر ، ولذلك ما بعث الله رسولا أصم ، وقد كان فيهم من كان مبتلي بالعمى ، ولأن بالسمع تصل نتائج عقول البعض إلى البعض ، فالسمع كأنه سبب لاستكمال العقل بالمعارف ، والبصر لا يوفقك إلا على المحسوسات ، ولأن السمع متصرف في الجهات الست بخلاف البصر ، ولأن السمع متى بطل بطل النطق ، والبصر إذا بطل لم يبطل النطق . ومنهم من قدم البصر ، لأن آلة القوة الباصرة أشرف ، ولأن متعلق القوة الباصرة هو النور ، ومتعلق القوة السامعة الريح

(المسألة الثامنة) قوله (ختم الله على قلوبهم) يدل على أن محل العلم هو القلب . واستقصينا بيانه في قوله (نزل به الروح الامين على قلبك) في سورة الشعراء .

(المسألة التاسعة) قال صاحب الكشاف: البصر نور العين وهو ما يبصر به الرائي ويدرك المرئيات، كما أن البصيرة نور القلب، وهو ما يستبصر به، ويتأمل، فكأنهما جوهرا ن لطيفان خلق الله تعالى فيهما آلتين للإبصار والاستبصار. أقول: إن أصحابه من المعتزلة لا يرضون منه بهذا الكلام: وتحقيق القول في الإبصار يستدعي أبحاثا غامضة لا تليق بهذا الموضوع.

(المسألة العاشرة) قرئ: (غشاوة) بالكسر والنصب، وغشاوة بالضم والرفع، وغشاوة بالفتح والنصب، وغشاوة بالكسر والرفع، وغشاوة بالفتح والرفع والنصب، وغشاوة بالعين غير المعجمة والرفع من الغشا، والغشاوة هي الغطاء، ومنه الغاشية، ومنه غشى عليه إذا زال عقله والغشيان كناية عن الجماع.

(المسألة الحادية عشرة) العذاب مثل النكال بناء ومعنى، لأنك تقول أعذب عن الشيء إذا أمسك عنه، كما تقول نكل عنه، ومنه العذب، لأنه يقمع العطش ويردعه بخلاف الملح فإنه يزيد، ويدل عليه تسميتهم إياه نقاغا، لأنه ينقح العطش أي يكسره، وفراتا لأنه برفته عن القلب، ثم اتسع فيه فسمى كل ألم فادح عذابا وإن لم يكن نكالا أي عقابا يرتدع به الجاني عن المعاودة، والفرق بين العظيم والكبير: أن العظيم نقيض الحقيق، والكبير نقيض الصغير، فكان العظيم فوق الكبير، كما أن الحقيق دون الصغير، ويستعملان في الجثث والأحداث جميعا، تقول: رجل عظيم وكبير تريد جثته أو خطره، ومعنى التنكير أن على أبصارهم نوعا من الأغطية غير ما يتعارفه الناس، وهو غطاء التعامى عن آيات الله، ولهم من بين الآلام العظام نوع عظيم لا يعلم كنهه إلا الله تعالى.

(المسألة الثانية عشرة) اتفق المسلمون على أنه يحسن من الله تعالى تعذيب الكفار، وقال بعضهم لا يحسن وفسروا قوله (ولهم عذاب عظيم) بأنهم يستحقون ذلك لكن كرهه بوجوب عليه العفو، ولئذ كر ههنا دلائل الفريقين، أما الذين لا يجوزون التعذيب فقد تمسكوا بأمر. أحدها: أن ذلك التعذيب ضرر خال عن جهات المنفعة، فوجب أن يكون قبيحا، أما أنه ضرر فلا شك، وأما أنه خال عن جهات المنفعة، فلأن تلك المنفعة إما أن تكون عائدة إلى الله تعالى، أو إلى غيره، و الأولى باطل، لأنه سبحانه متعال عن النفع والضرر بخلاف الواحد منا في الشاهد، فإن عبده إذا أساء إليه أدبه، لأنه يستلذ بذلك التأديب لما كان في قلبه من حب الانتقام ولأنه إذا أدبه فإنه ينزجر بعد ذلك عما يضره. والثاني: أيضا باطل، لأن تلك المنفعة إما أن تكون عائدة إلى المعتذب أو إلى غيره أما إلى المعتذب فهو محال، لأن الأضرار لا يكون عين الانتفاع وأما إلى غيره فمحال، لأن دفع الضرر أولى بالرعاية من إيصال النفع، فإيصال الضرر إلى شخص لغرض إيصال النفع إلى شخص آخر ترجيح للرجوع على الرجوع، وهو باطل وأيضا فلا منفعة يريد الله تعالى إيصالها إلى أحد إلا وهو قادر على ذلك الاتصال من غير توسط الأضرار بالغير،

فيكون توسط ذلك الاضرار عديم الفائدة . فثبت أن التعذيب ضرر خال عن جميع جهات المنفعة وأنه معلوم القبح بيديه العقل ، بل قبحه أجلي في العقول من قبح الكذب الذي لا يكون ضارا ، والجهل الذي لا يكون ضارا ، بل من قبح الكذب الضار والجهل الضار ، لأن ذلك الكذب الضار وسيلة إلى الضرر وقبح ما يكون وسيلة إلى الضرر ، دون فيج نفس الضرر ، وإذا ثبت قبحه امتنع صدوره من الله تعالى ، لأنه حكيم والحكيم لا يفعل القبيح ، وثانيتها : أنه تعالى كان عالما بأن الكافر لا يؤمن على ما قال (إن الذين كفروا سواء عليهم ، أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) إذا ثبت هذا ثبت أنه متى كذب الكافر لم يظهر منه إلا العصيان ، فلو كان ذلك العصيان سببا للعقاب لسكان ذلك التكليف مستعقبا لاستحقاق العقاب ، إما لأنه تمام العلة ، أو لأنه شطر العلة ، وعلى الجملة فذلك التكليف أمر متى حصل حصل عقبيه لا محالة العقاب ، وما كان مستعقبا للضرر الخالي عن النفع كان قبيحا ، فوجب أن يكون ذلك التكليف قبيحا ، والقبيح لا يفعله الحكيم ، فلم يبق هاهنا إلا أحد أمرين ، إما أن يقال لم يوجد هذا التكليف أو إن وجد لكنه لا يستعقب العقاب ، وكيف كان فالمراد حاصل وثالثها : أنه تعالى إما أن يقال خلق الخلق للانفعا ، أو للاضرار ، أولا الانفعا ولا للاضرار ، فإن خلقهم للانفعا وجب أن لا يكلفهم ما يؤدي به إلى ضد مقصوده مع عده بكونه كذلك ، ولما علم إقدامهم على العصيان لو كلفهم كان التكليف فعلا يؤدي بهم إلى العقاب ، فإذا كان قاصداً لانفعاهم وجب أن لا يكلفهم ، وحيث كلفهم دل على أن العصيان لا يكون سببا لاستحقاق العذاب ، ولا جائز أن يقال . خلقهم لا للانفعا ولا للاضرار ، لأن الترك على عدم يسكني في ذلك ، ولأنه على هذا التقدير يكون عبثا ، ولا جائز أن يقال : خلقهم للاضرار ، لأن مثل هذا لا يكون رحيمًا كريما ، وقد تطابقت العقول والشرائع على كونه رحيمًا كريما ، وعلى أنه نعم المولى ونعم النصير ، وكل ذلك يدل على عدم العقاب . ورابعها : أنه سبحانه هو الخالق للدواعي التي توجب المعاصي ، فيكون هو الملجئ إليها فيقبح منه أن يعاقب عليها ، إنما قلنا إنه هو الخالق لتلك للدواعي ، لما بينا أن صدور الفعل عن مقنرة يتوقف على انضمام الداعية التي يخلقها الله تعالى إليها ، وبيننا أن ذلك يوجب الجبر ، وتعذيب المحبور قبيح في العقول ، وربما قرروا هذا من وجه آخر فقالوا : إذا كانت الاوامر والنواهي الشرعية قد جاءت إلى شخصين من الناس فقبلها أحدهما وخالفها الآخر فأصيب أحدهما وعوقب الآخر ، فإذا قيل لم قيل هذا وخالف الآخر؟ فيقال لان القابل أحب الثواب وحذر العقاب فأطاع ، والآخر لم يحب ولم يحذر فعصى ، أو أن هذا أصنى الى من وعظه وفهم عنه مقالته فأطاع ، وهذا لم يصغ ولم يفهم فعصى ، فيقال : ولم أصنى هذا وفهم ولم يصغ ذلك ولم يفهم؟ فنقول : لان هذا ليب حازم فظن ، وذلك أخرق جاهل غبي فيقال ولم اخترص هذا بالحزم والفتنة دون ذلك ، ولا شك أن الفتنة والبلادة من الاحوال الغريزية . فإن الإنسان لا يختار الغباوة والحرق ولا يفعلهما في نفسه بنفسه ؟ فإذا تناهت

التعليلات إلى أمور خلقها الله تعالى اضطراراً علمنا أن كل هذه الأمور بقضاء الله تعالى وليس يمكنك أن تسوى بين الشخصين اللذين أطاع أحدهما وعصى الآخر في كل حال أعنى في العقل والجهل، والفظانة والغباوة، والحزم والخرق، والمعلمين والباعثين والزاجرين، ولا يمكنك أن تقول إنهما لو استويا في ذلك كله لما استويا في الطاعة والمعصية، فإذن سبب الطاعة والمعصية من الأشخاص أمور وقعت بتخليق الله تعالى وقضائه، وعند هذا يقال: أين من العدل والرحمة والكرم أن يخلق العاصي على ما خلقه الله عليه من الفظاظة والفسادة، والغباوة والقساوة، والطيش والخرق، ثم يعاقبه عليه، وهلا خلقه مثل ما خلق الطائع ليبيأ حازماً عارفاً عالماً، وأين من العدل أن يسخن قلبه ويقوى غضبه ويلهب دماغه ويكثر طيشه ولا يرزقه ما رزق غيره من مؤدب أديب ومعلم عالم وواعظ مبلغ، بل يقيض له أصدقاء هؤلاء في أفعالهم وأخلاقهم فيتعلم منهم ثم يؤاخذ به بما يؤاخذ به اللبيب الحازم، والعامل العالم، البارد الرأس، المعتدل مزاج القلب، اللطيف الروح الذي رزقه مريباً شقيقاً، ومعلماً كاملاً؟ ما هذا من العدل والرحمة والكرم والرافة في شيء! ثبت بهذه الوجوه أن القول بالعقاب على خلاف قضايا العقول. وخامسها: أنه تعالى إنما كلفنا النفع لعوده إلينا، لأنه قال (إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها) فإذا عصينا فقد فوتنا على أنفسنا تلك المنافع، فهل يحسن في العقول أن يأخذ الحكيم إنساناً ويقول له إنى أعذبك العذاب الشديد، لأنك فوت على نفسك بعض المنافع، فإنه يقال له إن تحصيل النفع مرجوح بالنسبة إلى دفع الضرر فبأنى فوت على نفسه أدون المطلوبين أفنفت على لأجل ذلك أعظمها وهل يحسن من السيد أن يأخذ عبده ويقول إنك قدرت على أن تكتسب ديناراً لنفسك ولتنتفع به خاصة من غير أن يكون لي فيه غرض البتة، فلما لم تكتسب ذلك الدينار ولم تنتفع به أخذك وأقطع أعضائك إرباً إرباً، لاشك أن هذا نهاية السفاهة، فكيف يليق بأحكام الحكيم! ثم قالوا هب أنا سلنا هذا العقاب فمن أين القول بالدوام؟ وذلك لأن أفسى الناس قلباً وأشدهم غلظة وفضاظة وبعداً عن الخير إذا أخذ من بالغ في الإساءة إليه وعذبه يوماً أو شهراً أو سنة فإنه يشبع منه ويميل، فلو بقي مواظباً عليه لأمه كل أحد، ويقال هب أنه بالغ هذا في أضرارك، ولكن إلى متى هذا التعذيب، فيما أن تقتله وترجحه، وإما أن تخلصه، فإذا قبح هذا من الإنسان الذي يلدن بالانتقام فالغنى عن الكل كيف يليق به هذا الدوام الذي يقال! وسادسها: أنه سبحانه نهى عباده عن استيفاء الزيادة، فقال (فلا يسرف في القتل إنه كان منصوراً) وقال (وجزاء سيئة سيئة مثلها) ثم إن العبد هب أنه عصي الله تعالى طول عمره فأين عمره من الأبد؟ فيكون العقاب المؤبد ظلماً وسابها: أن العبد لو واظب على الكفر طول عمره، فإذا تاب ثم مات عفا الله عنه وأجاب دعاه وقبل توبته، ألا ترى أن هذا الكريم العظيم مابقي في الآخرة، أو عقول أولئك المعذبين ما بقيت قلم لا يتوبون عن معاصيهم؟ وإذا تابوا فلم لا يقبل الله تعالى منهم توبتهم، ولم لا يسمع نداءهم،

ولم يخيب رجاءهم؟ ولم كان في الدنيا في الرحمة والكرم إلى حيث قال (ادعوني أستجب لكم) (أم من يجيب المضطر إذا دعاه) وفي الآخرة صار بحيث كلما كان تضرعهم إليه أشد فإنه لا يخاطبهم إلا بقوله (اخسئوا فيها ولا تكلمون) قالوا : فهذه الوجوه مما توجب القطع بعدم العقاب . ثم قال من آمن من هؤلاء بالقرآن : العذر عما ورد في القرآن من أنواع العذاب من وجوه . أحدها : أن التمسك بالدلائل اللفظية لا يفيد اليقين ، والدلائل العقلية تفيد اليقين ، والمظنون لا يعارض المقطوع . وإنما قلنا : إن الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين ، لأن الدلائل اللفظية مبنية على أصول كلها ظنية والمبنى على الظني ظني ، وإنما قلنا إنها مبنية على أصول ظنية ، لأنها مبنية على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف ، ورواة هذه الأشياء لا يعلم بلوغهم إلى حد التوازن ، فسكانت روايتهم مظنونة ، وأيضاً فهي مبنية على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم التخصيص وعدم الاضمار بالزيادة والتقصان وعدم التقديم والتأخير ، وكل ذلك أمور ظنية ، وأيضاً فهي مبنية على عدم المعارض العقلي ، فإنه بتقدير وجوده لا يمكن القول بصدقهما ولا بكذبهما معاً ، ولا يمكن ترجيح النقل على المغفل لأن العقل أصل النقل ، والطعن في العقل يوجب الطعن في العقل والنقل معاً ، لكن عدم المعارض العقلي مظنون ، هذا إذا لم يوجد فكيف وقد وجدنا ههنا دلائل عقلية على خلاف هذه الظواهر ، فثبت أن دلالة هذه الدلائل النقلية ظنية ، وأما أن الظني لا يعارض اليقيني فلا شك فيه .

وثانيها : وهو أن التجاوز عن الوعيد مستحسن فيما بين الناس ، قال الشاعر :

ولني إذا أوعدته أو وعدته نخلف إيعادي ومنجز موعدتي

بل الاصرار على تحقيق الوعيد كأنه يعد لوما ، وإذا كان كذلك وجب أن لا يصلح من الله تعالى ، وهذا بناء على حرف وهو أهل السنة جوزوا نسخ الفعل قبل مدة الأمتثال وحاصل حروفهم فيه أن الأمر سن تارة لحكمة تنشأ من نفس المأمور به ، وتارة لحكمة تنشأ من نفس الأمر ، فإن السيد قد يقول لعبد أفعل الفلاني غداً وإن كان يعلم في الحال أنه سيذاه عنه غداً ، ويكون مقصوده من ذلك الأمر أن يظهر العبد الانقياد لسيدته في ذلك ويوطن نفسه على طاعته ، فكذلك إذا علم الله من العبد أنه سيموت غداً فإنه سن عند أهل السنة أن يقول : صل غداً إن عشت ، ولا يكون المقصود من هذا الأمر تحصيل المأمور به ، لانه ههنا محال بل المقصود حكمة تنشأ من نفس الأمر فقط ، وهو حصول الانقياد والطاعة وترك التمرد . إذا ثبت هذا فنقول : لم لا يجوز أن يقال الخبر أيضاً كذلك؟ فتارة يكون منشأ الحكمة من الاخبار هو الشيء المخبر عنه وذلك في الوعد ، وتارة يكون منشأ الحكمة هو نفس الخبر لا المخبر عنه كما في الوعيد ، فإن الاخبار على سبيل الوعيد مما يفيد الزجر عن المعاصي والاقدام على الطاعات ، فإذا حصل هذا المقصود جاز أن لا يوجد المخبر عنه كما في الوعيد ، وعند هذا قالوا إن وعد الله بالشراب حق لازم ؛ وأما ووعده بالعقاب فغير لازم ، وإنما قصد به صلاح المكلفين مع رحمة الشاملة لهم ، كالوالد يهدد ولده

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ

بالقتل والسمل والقطع والضرب ، فإن قبل الولد أمره فقد انتفع وإن لم يفعل فما في قلب الوالد من الشفقة يرده عن قتله وعقوبته ، فإن قيل فعلى جميع التقادير يكون ذلك كذباً والكذب قبيح قلنا لانسلم أن كل كذب قبيح بل القبيح هو الكذب الضار ، فأما الكذب النافع فلا ، ثم إن سلمنا ذلك ، لكن لا نسلم أنه كذب ، أليس أن جميع عمرات القرآن مخصوصة ولا يسمى ذلك كذباً ، أليس أن كل المشابهات مصروفة عن ظواهرها ، ولا يسمى ذلك كذباً فكذلك هنا . وثالثها : أليس أن آيات الوعيد في حق العصاة مشروطة بعدم التوبة وإن لم يكن هذا الشرط مذكوراً في صريح النص ، فهي أيضاً عندنا مشروطة بعدم العفو وإن لم يكن هذا الشرط مذكوراً بصريح النص صريحاً ، أو نقول : معناه أن العاصي يستحق هذه الأنواع من العقاب فيحمل الاخبار عن الوقوع على الاخبار عن استحقات الوقوع فهذا جملة ما يقال في تقرير هذا المذهب . وأما الذين أنبتوا وقوع العذاب ، فقالوا إنه نقل إلينا على سبيل التوازن من رسول الله صلى الله عليه وسلم وقوع العذاب فإنكاره يكون تكذيباً للرسول وأما الشبه التي تمسكن بها في نفي العقاب فهي مبنيّة على الحسن والقبح وذلك مما لا نقول به والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين ﴾ اعلم أن المفسرين أجمعوا على أن ذلك في وصف المنافقين قالوا : وصف الله الأصناف الثلاثة من المؤمنين والكافرين والمنافقين فبدأ بالمؤمنين المخلصين الذين صحّت سرائرهم وسلمت ضمائرهم ، ثم أتبعهم بالكافرين الذين من صفتهم الإقامة على الجحود والعناد ، ثم وصف حال من يقول بلسانه إنه مؤمن وضميره يخالف ذلك ، وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أن الكلام في حقيقة النفاق لا يتخلص إلا بتقسيم نذكره فنقول : أحوال القلب أربعة ، وهي الإعتقاد المطابق المستفاد عن الدليل وهو العلم ؛ والإعتقاد المطابق المستفاد لا عن الدليل وهو اعتقاد المقلد ، والإعتقاد الغير المطابق وهو الجهل ، وخلو القلب عن كل ذلك . فهذه أقسام أربعة ، وأما أحوال اللسان فتلاثة : الإقرار ؛ والإنكار ، والسكوت . فيحصل من تركيباتها اثنا عشر قسمًا . النوع الأول : ما إذا حصل العرفان القلبي فهنا إما أن ينضم إليه الإقرار باللسان أو الإنكار باللسان أو السكوت . القسم الأول : ما إذا حصل العرفان بالقلب والإقرار باللسان فهذا الإقرار إن كان اختيارياً فصاحبه مؤمن حقاً بالإتفاق ، وإن كان اضطرارياً وهو ما إذا عرف بقلبه ولكنه يجد من نفسه أنه لولا الخوف لما أقر ، بل أنكرك ، فهذا يجب أن يعد منافقاً ؛ لأنه بقلبه منكر مكذب ، فإذا كان باللسان مقرأ مصداقاً وجب أن يعد منافقاً لأنه بقلبه منكر مكذب بوجود الإقرار . القسم الثاني : أن يحصل العرفان القلبي والإنكار اللساني

فهذا الإنكار إن كان اضطرارياً كان صاحبه مسلماً ، لقوله تعالى (إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان) وإن كان اختيارياً كان كافراً معادياً . القسم الثالث أن يحصل العرفان القلبي ويكون اللسان خالياً عن الإقرار والإنكار ، فهذا السكوت إما أن يكون اضطرارياً أو اختيارياً ، فإن كان اضطرارياً فذلك إذا خاف ذكره باللسان فهذا مسلم حقاً أو كما إذا عرف الله بدليله ثم لما تم النظر مات فجأة ، فهذا مؤمن قطعاً ، لأنه أتى بكل ما كلف به ولم يجد زمان الإقرار والإنكار فسكان معذوراً فيه ، وأما إن كان اختيارياً فهو كمن عرف الله بدليله ثم إنه لم يأت بالإقرار ، فهذا محل البحث ، وميل الغزالي رحمه الله إلى أنه يكون مؤمناً لقوله عليه السلام « يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان » وهذا الرجل قلبه مملوء من نور الإيمان فكيف لا يخرج من النار . النوع الثاني : أن يحصل في القلب الاعتقاد التقليدي ، فإما أن يوجد معه الإقرار ، أو الإنكار أو السكوت . القسم الأول : أن يوجد معه الإقرار ، ثم ذلك الإقرار إن كان اختيارياً فهذا هو المسألة المشهورة من أن المقلد هل هو مؤمن أم لا ؟ وإن كان اضطرارياً فهذا يفرع على الصورة الأولى ، فإن حكمنا في الصورة الأولى بالكفر ، فهائنا لا كلام ، وإن حكمنا هناك بالإيمان وجب أن يحكم هائنا بالنفاق ، لأن في هذه الصورة لو كان القلب عارفاً لكان هذا الشخص منافقاً ، فبأن يكون منافقاً عند التقليد كان أولى . القسم الثاني : الاعتقاد التقليدي مع الإنكار اللساني ، ثم هذا الإنكار إن كان اختيارياً فلا شك في الكفر ، وإن كان اضطرارياً وحكمنا بإيمان المقلد وجب أن نحكم بالإيمان في هذه الصورة . القسم الثالث : الاعتقاد التقليدي مع السكوت اضطرارياً كان أو اختيارياً ، وحكمه حكم القسم الثالث من النوع الأول إذا حكمنا بإيمان المقلد . النوع الثالث : الإنكار القلبي فإما أن يوجد معه الإقرار اللساني ، أو الإنكار اللساني ، أو السكوت . القسم الأول : أن يوجد معه الإقرار اللساني ، فذلك الإقرار إن كان اضطرارياً فهو المنافق وإن كان اختيارياً فهو مثل أن يعتقد بناء على شبهة أن العالم قديم ثم بالإختيار أقر باللسان أن العالم محدث ، وهذا غير مستبعد ، لأنه إذا جاز أن يعرف بالقلب ثم ينكر باللسان وهو كفر الجحود والعناد ، فلم لا يجوز أن يجهل بالقلب ثم يقر باللسان ؟ فهذا القسم أيضاً من النفاق . القسم الثاني : أن يوجد الإنكار القلبي أو يوجد الإنكار اللساني فهذا كافر وليس بمنافق ، لأنه ما أظهر شيئاً بخلاف باطنه . القسم الثالث : أن يوجد الإنكار القلبي مع السكوت اللساني فهذا كافر وليس بمنافق لأنه ما أظهر شيئاً . النوع الرابع : القلب الخالي عن جميع الاعتقادات فهذا إما أن يوجد معه الإقرار أو الإنكار أو السكوت . القسم الأول إذا وجد الإقرار فهذا الإقرار إما أن يكون اختيارياً أو اضطرارياً ، فإن كان اختيارياً ، فإن كان صاحبه في مهلة النظر لم يلزمه الكفر ، لكنه فعل مالا يجوز حيث أخبر عما لا يدري أنه هل هو صادق فيه أم لا ؟ وإن كان لافي مهلة النظر فقيه نظر ، أما إذا كان اضطرارياً لم يكفر صاحبه ، لأن توقفه إذا كان في مهلة النظر وكان يخاف على نفسه من ترك الإقرار لم يكن

عمله قبيحا . القسم الثاني : القلب الخالي مع الإنكار باللسان وحكمه على العكس من حكم القسم العاشر
القسم الثالث : القلب الخالي مع اللسان الخالي ، فهذا إن كان في مهلة النظر فذاك هو الواجب ، وإن
كان خارجا عن مهلة النظر وجب تكفيره ولا يحكم عليه بالنفاق البتة ، فهذه هي الأقسام الممكنة
في هذا الباب ، وقد ظهر منه أن النفاق ماهو ، وأنه الذي لا يطابق ظاهره باطنه سواء كان في باطنه
ما يصاد مافى ظاهره أو كان باطنه خاليا عما يشعر به ظاهره ، وإذا عرفت هذا ظهر أن قوله : (ومن
الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر) المراد منه المنافقون والله أعلم .

(المسألة الثانية) اختلفوا في أن كفر الكافر الأصلي أقيح ، أم كفر المنافق ؟ قال قوم كفر
الكافر الأصلي أقيح ، لأنه جاهل بالقلب كاذب باللسان ، والمنافق جاهل بالقلب صادق باللسان .
وقال آخرون بل المنافق أيضاً كاذب باللسان ، فإنه يخبر عن كونه على ذلك الاعتقاد مع أنه ليس
عليه ، ولذلك قال تعالى (قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان
في قلوبكم) وقال (والله يشهد إن المنافقين لكاذبون) ثم إن المنافق اختص بمزيد أمور منكرة .
أحدها : أنه قصد التليس والكافر الأصلي ما قصد ذلك . وثانيها : أن الكافر على طبع الرجال ،
والمنافق على طبع الخنثوة . وثالثها : أن الكافر مريض لنفسه بالكذب بل استنكف منه ولم يرض
إلا بالصدق ، والمنافق رضى بذلك . ورابعها : أن المنافق ضم إلى كفره الاستهزاء بخلاف الكافر
الأصلي ، ولأجل غلظ كفره قال تعالى (إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار) . وخامسها :
قال مجاهد : إنه تعالى ابتداء بذكر المؤمنين في أربع آيات ، ثم نبي بذكر الكفار في آيتين ثم ثلث
بذكر المنافقين في ثلاث عشرة آية ، وذلك يدل على أن المنافق أعظم جرماً ، وهذا بعيد ، لأن
كثرة الاقتصاص بخبرهم لا توجب كون جرهم أعظم ، فإن عظم فلغير ذلك ، وهو ضمهم إلى
الكفر وجوها من المعاصي كالخداعة والاستهزاء ، وطلب الغوائل إلى غير ذلك ، ويمكن أن يجاب
عنه بأن كثرة الاقتصاص بخبرهم تدل على أن الاهتمام بدفع شرهم أشد من الاهتمام بدفع شر
الكفار ، وذلك يدل على أنهم أعظم جرماً من الكفار .

(المسألة الثالثة) هذه الآية دالة على أمرين . الأول : أنها تدل على أن من لا يعرف الله
تعالى وأقر به فإنه لا يكون مؤمناً ، لقوله (وما هم بمؤمنين) وقالت الكرامية : إنه يكون مؤمناً
الثاني : أنها تدل على بطلان قول من زعم أن كل المكلفين عارفون بالله ، ومن لم يكن به عارفاً
لا يكون مكلفاً أما الأول فلأن هؤلاء المنافقين لو كانوا عارفين بالله وقد أقروا به لكان يجب أن
يكون أقرارهم بذلك إيمانياً ، لأنهم عرف الله تعالى وأقر به لا بد وأن يكون مؤمناً ، وأما الثاني
فلأن غير العارف لو كان معذوراً لما ذم الله هؤلاء على عدم العرفان ، فبطل قول من قال من
المتكلمين : ان من لا يعرف هذه الأشياء يكون معذوراً

(المسألة الرابعة) ذكروا في اشتقاق لفظ الإنسان وجوها . أحدها : يروى عن ابن عباس

أنه قال : سمى إنسانا لأنه عهد إليه فنى ، وقال الشاعر . سميت إنسانا لأنك نامى
وقال أبو الفتح البستي :

يا أ كثر الناس إحسانا إلى الناس وأ كثر الناس إفضالا على الناس
نسيت عهدك والذبيان مغتفر فاغفر فأول ناس أول الناس

وثانها : سمى إنسانا لاستناسه بمثله . وثالثها : قالوا : الانسان إنما سمى إنسانا لظهورهم وأنهم
يؤنسون أى يبصرون من قوله (آنس من جانب الطور ناراً) كما سمى الجن لاجتماعهم . واعلم أنه
لا يجب فى كل لفظ أن يكون مشتقا من شيء آخر وإلا لزم التسلسل ، وعلى هذا لاجابة إلى جعل
لفظ الانسان مشتقا من شيء آخر .

(المسألة الخامسة) قال ابن عباس : أنها نزلت فى منافق أهل الكتاب ، منهم عبدالله بن أبى
ومعتب بن قشير ، وجد ابن قيس ، كانوا إذا لقوا المؤمنين يظهرون الإيمان والتصديق ويقولون إنا
لنجد فى كتابنا نعمة وصفته ولم يكونوا كذلك إذا خلا بعضهم إلى بعض .

(المسألة السادسة) لفظه « من » لفظة صالحة للتثنية ، والجمع ، والواحد . أما فى الواحد
فقوله تعالى (ومنهم من يستمع إليك) وفى الجمع كقوله (ومنهم من يستمعون إليك) والسبب
فيه أنه موحد اللفظ بمجموع المعنى ، فعند التوحيد يرجع إلى اللفظ . وعند الجمع يرجع إلى المعنى ،
وحصل الأمران فى هذه الآية ؛ لأن قوله تعالى (يقول) لفظ الواحد (آمنا) لفظ الجمع وبقي من
مباحث الآية أسئلة . السؤال الأول : المنافقون كانوا مؤمنين بالله وباليوم الآخر ولكنهم كانوا
منكرين لنبوته عليه السلام فلم كذبهم فى إدعائهم الإيمان بالله واليوم الآخر ؟ والجواب : إن
حملنا هذه الآية على منافق المشركين فلا إشكال ، لأن أكثرهم كانوا جاهلين بالله ومنكرين البعث
والنشور وإن حملناها على منافق أهل الكتاب - وهم اليهود - فإنما كذبهم الله تعالى لأن إيمان اليهود
بالله ليس بإيمان ، لأنهم يعتقدونه جسما ، وقالوا عزير بن الله ، وكذلك إيمانهم باليوم الآخر ليس
بإيمان ، فلما قالوا آمنا بالله كان خبثهم فيه مضاعفا لأنهم كانوا بقلوبهم يؤمنون به على ذلك الوجه
الباطل ، وباللسان يوهمون المسلمين بهذا الكلام إنا آمنا الله مثل إيمانكم ، فلهذا كذبهم الله تعالى فيه .
السؤال الثانى : كيف طابق قوله (وما هم بمؤمنين) قولهم (آمنا بالله) والأول فى ذكر شأن الفعل
لا الفاعل ، والثانى فى ذكر شأن الفاعل لا الفعل ؟ والجواب : أن من قال فلان ناظر فى المسألة
الفلانية ، فلو قلت إنه لم يناظر فى تلك المسألة كنت قد كذبت ، أما لو قلت إنه ليس من الناظرين
كنت قد بالغت فى تكذيبه ، يعنى أنه ليس من هذا الجنس ، فكيف يظن به ذلك ؟ فكذا هنا لما
قالوا آمنا بالله فلو قال الله ما آمنوا كان ذلك تكذيبا لهم أما لما قال (وما هم بمؤمنين) كان ذلك
مبالغة فى تكذيبهم ، ونظيره قوله (يريدون أن يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها) هو أبلغ من
قولك : وما يخرجون منها . السؤال الثالث : ما المراد باليوم الآخر ؟ الجواب : يجوز أن يراد به

يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ
 فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ

الوقت الذي لا حد له وهو الأبد الدائم ، الذي لا ينقطع له أمد ، ويجوز أن يراد به الوقت المحدود من النشور إلى أن تدخل أهل الجنة الجنة ، وأهل النار النار؛ لأنه آخر الأوقات المحدودة ، وما بعده فلا حد له .

قوله تعالى: (يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون . في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون)

اعلم أن الله تعالى ذكر من قبائح المنافقين أربعة أشياء . أحدها : ما ذكره في هذه الآية ، وهو أنهم (يخادعون الله والذين آمنوا) فيجب أن يعلم أولاً ما المخادعة ، ثم ثانياً ما المراد بمخادعة الله ؟ وثالثاً أنهم لماذا كانوا يخادعون الله ؟ ورابعاً أنه ما المراد بقوله وما يخدعون إلا أنفسهم ؟

(المسألة الأولى) اعلم أنه لا شبهة في أن الخديعة مذمومة ، والمذموم يجب أن يميز من غيره لكي لا يفعل ، وأصل هذه اللفظة الاخفاء ، وسميت الخيانة المخدع ، والاختدعان عرقان في العنق لأنهما خفيان . وقالوا : خدع الضب خدعا إذا توارى في جحره فلم يظفر الا قليلا ، وطيق خديع وخادع ، إذا كان مخالفاً للمقصد بحيث لا يقطن له ، ومنه الخدع . وأما خدعا فهو إظهار ما يؤم السلامة والساد . وإبطان ما يقتضي الاضرار بالغير والتخلص منه ، فهو بمنزلة النفاق في الكفر والرياء في الأفعال الحسنة ، وكل ذلك بخلاف ما يقتضيه الدين : لان الدين يوجب الاستقامة والعدول عن الغرور والاساءة ، كما يوجب المخالصة لله تعالى في العبادة ، ومن هذا الجنس وصفهم المراني بأنه مدلس إذا أظهر خلاف مراده ، ومنه أخذ التديليس في الحديث ، لان الراوى يؤم السماع بمن لم يسمع ؛ وإذا أعلن ذلك لا يقال إنه مدلس .

(المسألة الثانية) وهي أنهم كيف خادعوا الله تعالى ؟ فلقائل أن يقول : إن مخادعة الله تعالى ممتعة من وجهين . الأول : أنه تعالى يعلم الضمائر والسرائر فلا يجوز أن يخادع ، لان الذي فعلوه لو أظهروا أن الباطن بخلاف الظاهر لم يسكن ذلك خداعا ، فإذا كان الله تعالى لا يخفى عليه البواطن لم يصح أن يخادع . الثاني : أن المنافقين لم يعتقدوا أن الله بعث الرسول إليهم فلم يمكن قسدهم في نفاقهم مخادعة الله تعالى ، فثبت أنه لا يمكن إجراء هذا اللفظ على ظاهره بل لا بد من التأويل وهو من وجهين . الأول : أنه تعالى ذكر نفسه وأراد به رسولة على عادته في تفخيم وتعظيم شأنه . قال (إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله) وقال في عكسه (واعلموا أنما غنمنا من شيء فإن لله خمسة) أضاف السهم الذي يأخذه الرسول إلى نفسه فالمنافقون لما خادعوا

الرسول قيل إنهم خادعوا الله تعالى. الثاني: أن يقال صورة حالهم مع الله حيث يظهرون الايمان وهم كافرون صورة من يخادع، وصورة صنيع الله معهم حيث أمر باجراء أحكام المسلمين عليهم وهم عنده في عداد الكفرة صورة صنيع الله معهم حيث امتثلوا أمر الله فيهم فأجروا أحكامه عليهم (المسألة الثالثة) فهي في بيان الغرض من ذلك الخداع وفيه وجوه. الأول: أنهم ظنوا أن النبي ﷺ والمؤمنين يحرونهم في التعظيم والاكرام مجرى سائر المؤمنين إذا أظهروا لهم الايمان وإن أسروا خلافه فمقصودهم من الخداع هذا. الثاني: يجوز أن يكون مرادهم إفضاء النبي ﷺ إليهم أسراره، وإفضاء المؤمنين أسرارهم فينقلوا إلى أعدائهم من الكفار. الثالث: أنهم دفعوا عن أنفسهم أحكام الكفار مثل القتل، لقوله عليه الصلاة والسلام «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله». الرابع: أنهم كانوا يطمعون في أموال الغنائم، فإن قيل: فالله تعالى كان قادراً على أن يوحي إلى محمد صلى الله عليه وسلم كيفية مكرهم وخداعهم، فلم يفعل ذلك هتكاً لسترهم؟ قلنا: إله تعالى قادر على استئصال إبليس وذريته ولكنه تعالى أبقاهم وقوامهم، إما لأنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، أو لحكمة لا يطالع عليها إلا هو. فإن قيل هل للاقتضار بخادعت على واحد وجه صحيح؟ قلنا قال صاحب الكشف وجهه أن يقال: عني به فعلت إلا أنه أخرج في زنة فاعلت، لأن الزنة في أصلها للمبالغة والفعل متى غولب فيه فاعله جاء أبلغ وأحكم منه إذا زاوله وحده من غير مغالب، لزيادة قوة الداعي إليه، ويمضده قراءة أبي حيوة (يخادعون الله) ثم قال (يخادعون) بياناً ليقول ويجوز أن يكون مستأنفاً كأنه قيل ولم يدعون الإيمان كاذبين. وما نفهم فيه؟ فقيل (يخادعون)

(المسألة الرابعة) قرأ نافع وابن كثير وأبو عمر (وما يخادعون) والباقون (يخادعون) وحجة الأولين: مطابقة اللفظ حتى يكون مطابقاً للفظ الأول، ووجه الباقي أن المخادعة إنما تكون بين اثنين، فلا يكون الانسان الواحد مخادعاً لنفسه، ثم ذكروا في قوله (وما يخادعون إلا أنفسهم) وجهين. الأول: أنه تعالى يجازيهم على ذلك ويعاقبهم عليه فلا يكونون في الحقيقة خادعين إلا أنفسهم عن الحسن. والثاني: ما ذكره أكثر المفسرين، وهو أن وبال ذلك راجع إليهم في الدنيا، لأن الله تعالى كان يدفع ضرر خداعهم عن المؤمنين ويصرفه إليهم، وهو كقوله (إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم) وقوله (إنما نحن مستزموں. الله يستزى بهم) (أؤمن كما آمن السفهاء إلا إنهم هم السفهاء) (ومكروا مكراً ومكرنا مكراً) (إنهم يكيدون كيدا وأكيد كيدا) (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله) (إن الذين يؤذون الله ورسوله) وبقى في الآية بعد ذلك أمحآت. أحدها: قرى. (وما يخادعون) من اخدع (يخدعون) بفتح الياء بمعنى يخدعون (ويخدعون) و (يخادعون) على لفظ عالم بسم فاعله. وثانيها النفس ذات الشيء وحقيقته، ولا تختص بالأجسام لقوله تعالى (تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك) والمراد بخادعتهم ذواتهم أن الخداع

لا يعدوهم إلى غيرهم . وثالثها أن الشعور علم الشيء إذا حصل بالحس ، ومشاعر الانسان حواسه ، والمعنى أن لحوق ضرر ذلك بهم كالمحسوس ، لسكنهم لتماديهم في الغفلة كالذي لا يحس .

أما قوله تعالى ﴿ في قلوبهم مرض ﴾ فاعلم أن المرض صفة توجب وقوع الضرر في الأفعال الصادرة عن موضع تلك الصفة ، ولما كان الأثر الخاص بالقلب إنما هو معرفة الله تعالى وطاعته وعبوديته ، فإذا وقع في القلب من الصفات ما صار مانعا من هذه الآثار كانت تلك الصفات أمراضا للقلب . فان قيل : الزيادة من جنس المزيد عليه ، فلو كان المراد من المرض ههنا الكفر والجهل لكان قوله (فزادهم الله مرضا) محمولا على الكفر والجهل ، فيلزم أن يكون الله تعالى فاعلا للكفر والجهل . قالت المعتزلة : لا يجوز أن يكون مراد الله تعالى منه فعل الكفر والجهل لوجوه : أحدها أن الكفار كانوا في غاية الحرص على الطعن في القرآن ، فلو كان المعنى ذلك لقالوا الحمد صلى الله عليه وسلم : إذا فعل الله الكفر فينا ، فكيف تأمرنا بالإيمان ؟ وثانيها : أنه تعالى لو كان فاعلا للكفر لجاز منه اظهار المعجزة على يد الكذاب ، فكان لا يبقى كون القرآن حجة فكيف تتشاغل بمعانيه وتفسيره . وثالثها : أنه تعالى ذكر هذه الآيات في معرض الذم لهم على كفرهم فكيف يذمهم على شيء خلقه فيهم . ورابعها : قوله (ولهم عذاب أليم) فان كان الله تعالى خلق ذلك فيهم كما خلق لونهم وطولهم ، فأى ذنب لهم حتى يعذبهم ؟ وخامسها : أنه تعالى أضافه إليهم بقوله (بما كانوا يكذبون) وعلى هذا وصفهم تعالى بأنهم مفسدون في الأرض ، وأنهم هم السفهاء ، وأنهم إذا خلوا إلى شياطينهم قالوا انا معكم ، إذا ثبت هذا فنقول : لا بد من التأويل وهو من وجوه . الأول يحمل المرض على الغم ، لأنه يقال مرض قلبي من أمر كذا ، والمعنى أن المنافقين مرضت قلوبهم لما رأوا ثبات أمر النبي صلى الله عليه وسلم واستعلاء شأنه يوما فيوما . وذلك كان يؤثر في زوال رياستهم ، كما روى أنه عليه السلام مر بعبد الله بن أبي بن سلول على حمار ، فقال له نخ حمارك يا محمد فقد آذنتي ريحه ، فقال له بعض الأنصار اعذره يا رسول الله ، فقد كنا عن منا على أن تتوجه الرياسة قبل أن تقدم علينا : فهو لاء لما اشتد عليهم الغم وصف الله تعالى ذلك فقال (فزادهم الله مرضا) أى زادهم الله غما على غمهم بما يزيد في إعلاء أمر النبي صلى الله عليه وسلم وتعظيم شأنه الثاني : أن مرضهم وكفرهم كان يزداد بسبب ازدياد التكليف ، فهو كقوله تعالى في سورة التوبة (فزادتهم رجسا إلى رجسهم) والسورة لم تفعل ذلك ، ولكنهم لما ازدادوا رجسا عند نزولها لما كفروا بها قيل ذلك ، وكقوله تعالى حكاية عن نوح (إني دعوت قومي ليلا ونهارا فلم يزدكم دعائي إلا فرارا) والدعاء لم يفعل شيئا من هذا ، ولكنهم ازدادوا فرارا عنده ، وقال (ومنهم من يقول أئذني لي ولا فتني) والنبي عليه السلام ان لم يأذن له لم يفتنه ، ولم يكنه كان يفتن عند خروجه ففتنت الفتنة إليه (وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل إليك من ربك طغيانا وكفرا) وقال (فلما جاءهم نذير ما زادهم إلا نفورا) وقولك لمن وعظته فلم يتعظ وتمادى في فساد : ما زادتك موعظتي إلا

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ أَلَا

إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ

شرا، وما زادتك لإفسادا فكندا هؤلاء المنافقون لما كانوا كافرين ثم دعاهم الله إلى شرائع دينه فكفروا بتلك الشرائع وازدادوا بسبب ذلك كفراً لاجرم أضيفت زيادة كفرهم إلى الله. الثالث: المراد من قوله (فزادهم الله مرضاً) المنع من زيادة اللطاف، فيكون بسبب ذلك المنع خاذلاً لهم وهو كقوله (قاتلهم الله أنى يؤفكون) الرابع: أن العرب تصف فتور الطرف بالمرض، فيقولون: جارية مريضة الطرف. قال جرير:

إن العيون التي في طرفها مرض قتلنا ثم لم يحين قتلنا

فكندا المرض ههنا إنمما هو الفتور في النية، وذلك لأنهم في أول الأمر كانت قلوبهم قوية على المحاربة والمنازعة وإظهار الحصرمة، ثم انكسرت شوكتهم فأخذوا في النفاق بسبب ذلك الخوف والانكسار، فقال تعالى (فزادهم الله مرضاً) أى زادهم ذلك الانكسار والجبن والضعف، ولقد حقق الله تعالى ذلك بقوله (وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين) الخامس: أن يحمل المرض على ألم القلب، وذلك أن الانسان إذا صار مبتلى بالحسد والنفاق ومشاهدة المكروه فإذا دام به ذلك فرمما صار ذلك سبباً لغير مزاج القلب وتألمه، وحمل اللفظ على هذا الوجه حمل له على حقيقته، فكان أولى من سائر الوجوه. أما قوله (ولهم عذاب أليم) قال صاحب الكشف: ألم فهو أليم، كوجع فهو وجيع، ووصف العذاب به فهو نحو قوله: تحية بينهم ضرب وجيع. وهذا على طريقة قولهم: جد جده. والألم في الحقيقة المؤلم كما أن الجذ للجاد، أما قوله (بما كانوا يكذبون) فقيه أبحاث. أحدها. أن الكذب هو الخبر عن شئ على خلاف ما هو به والجاحظ لا يسميه كذباً إلا إذا علم المخبر كون الخبر عنه مخالفاً للخبر، وهذه الآية حجة عليه. وثانيها: أن قوله (ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون) صريح في أن كذبهم علة للعذاب الأليم، وذلك يقتضى أن يكون كل كذب حراماً فأما ما روى أن ابراهيم عليه السلام كذب ثلاث كذبات، فالمراد التعريض، ولكن لما كانت صورته صورة الكذب سمي به. وثالثها: في هذه الآية قراءتان. إحداهما: (يكذبون) والمراد بكذبهم قوله آمنا بالله وباليوم الآخر. والثانية: يكذبون من كذبه الذى هو نقيض صدقه، ومن كذب الذى هو مبالغة في كذب، كما بولغ في صدق فقيل صدق.

قوله تعالى ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ ﴾

المفسدون ولكن لا يشعرون ﴿

إعلم أن هذا هو النوع الثاني من قبائح أفعال المنافقين، والكلام فيه من وجوه. أحدها: أن يقال: من القائل لا تفسدوا في الأرض؟ وثانيها: ما الفساد في الأرض؟ وثالثها: من القائل: إنما نحن مصلحون؟ ورابعها: ما الصلاح؟

(أما المسألة الأولى) فهم من قال: ذلك القائل هو الله تعالى، ومنهم من قال: هو الرسول عليه السلام، ومنهم من قال: بعض المؤمنين، وكل ذلك محتمل، ولا يجوز أن يكون القائل بذلك من لا يختص بالدين والنصيحة، وإن كان الأقرب هو أن القائل لهم ذلك من شافهم بذلك، فيما أن يكون الرسول عليه السلام بلغه عنهم النفاق ولم يقطع بذلك فنصحهم فأجابوا بما يحقق إيمانهم وأنهم في الصلاح بمنزلة سائر المؤمنين، وإنما أن يقال: إن بعض من كانوا يلحقون إليه الفساد كان لا يقبله منهم وكان ينقلب واعظاً لهم قائلاً لهم (لا تفسدوا) فإن قيل: أفسا كانوا يخبرون الرسول عليه السلام بذلك؟ قلنا نعم، إلا أن المنافقين كانوا إذا عرتبوا عادوا إلى إظهار الإسلام والندم وكذبوا الناقين عنهم وحلفوا بالله عليه كما أخبر تعالى عنهم في قوله (يخلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر) وقال (يخلفون لكم لترضوا عنهم)

(المسألة الثانية) الفساد خروج الشيء عن كونه منتفعاً به، ونقيضه الصلاح فأما كونه فساداً في الأرض فإنه يفيد أمراً زائداً، وفيه ثلاثة أقوال. أحدها: قول ابن عباس والحسن وقنادة والسدي: أن المراد بالفساد في الأرض إظهار معصية الله تعالى، وتقديره ما ذكره القفال رحمه الله وهو أن إظهار معصية الله تعالى إنما كان إفساداً في الأرض، لأن الشرائع سنن موضوعه بين العباد، فإذا تمسك الخلق بها زال العدوان ولزم كل أحد شأنه، فحقت الدماء وسكنت الفتن، وكان فيه صلاح الأرض وصلاح أهلها، أما إذا تركوا التمسك بالشرائع وأقدم كل أحد على ما يهواه لزم المرج والمرج والاضطراب، ولذلك قال تعالى (فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض) نبيهم على أنهم إذا عرضوا عن الطاعة لم يحصلوا إلا أعلى الأفساد في الأرض به، وثانيها: أن يقال ذلك الفساد هو مداراة المنافقين للكافرين ومخالفتهم معهم، لأنهم لما مالوا إلى الكفر مع أنهم في الظاهر مؤمنون أوم ذلك ضعف الرسول ﷺ، وضعف أنصاره، فكان ذلك يجري الكفرة على إظهار عداوة الرسول ونصب الحرب له وطمئنتهم في الغلبة، وفيه فساد عظيم في الأرض. وثالثها: قال الأصم: كانوا يدعون في السر إلى تكذيبه، ووجد الإسلام، والقاء الشبه

(المسألة الثالثة) الذين قالوا إنما نحن مصلحون هم المنافقون، والأقرب في مرادهم أن يكون نقيضاً لما نهوا عنه، فلما كان الذي نهوا عنه هو الأفساد في الأرض كان قولهم (إنما نحن مصلحون) كالمقابل له، وعند ذلك يظهر احتمالان. أحدهما: أنهم اعتقدوا في دينهم أنه هو الصواب، وكان سعيهم لأجل تقوية ذلك الدين، لاجرم قالوا إنما نحن مصلحون، لأنهم في اعتقادهم ماسعوا إلى التطهير وجه الأرض عن الفساد. وثانيهما: أنا إذا فسرنا (لا تفسدوا) بمداراة المنافقين للكفار

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَا ءَامَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا ءَامَنَ السُّفَهَاءُ
 أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ

فقولهم (إنما نحن مصلحون) يعني به أن هذه المداراة سعى في الإصلاح بين المسلمين والكفار، ولذلك حكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا (إن أردنا إلا إحساناً وتوفيقاً) فقولهم (إنما نحن مصلحون) أى نحن نصلح أمور أنفسنا

واعلم أن العلماء استدلوا بهذه الآية على أن من أظهر الإيمان وجب اجراء حكم المؤمنين عليه، وتجوز خلافه لا يطعن فيه، وتوبة الزنديق مقبولة والله أعلم. وأما قوله (ألا إنهم هم المفسدون) فمخرج على وجوه ثلاثة. أحدها: أنهم مفسدون لأن الكفر فساد في الارض، إذ فيه كفران نعمته، وإقدام كل أحد على ما يهواه، لأنه إذا كان لا يعتقد وجود الاله ولا يرجو ثواباً ولا عقاباً تهاجر الناس، ومن هذا ثبت أن النفاق فساد؛ ولهذا قال (فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الارض) على ما تقدم تقريره.

قوله تعالى ﴿ وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون ﴾

اعلم أن هذا هو النوع الثالث من قبائح أفعال المنافقين، وذلك لأنه سبحانه لمساهاهم في الآية المتقدمة عن الفساد في الارض أمرهم في هذه الآية بالإيمان، لأن كمال حال الانسان لا يحصل إلا بمجموع الأمرين. أولهما: ترك ما لا ينبغي وهو قوله (آمنوا) وههنا مسائل:

﴿ المسألة الأولى ﴾ قوله (آمنوا كما آمن الناس) أى إيماناً مقروناً بالاخلاص بعيداً عن النفاق، ولقائل أن يستدل بهذه الآية على أن مجرد الاقرار بإيمان، فإنه لو لم يكن إيماناً لما تحقق مسمى الإيمان إلا إذا حصل فيه الاخلاص، فكان قوله (آمنوا) كافياً في تحصيل المطلوب، وكان ذكر قوله (كما آمن الناس) لغواً، والجواب: أن الإيمان الحقيقي عند الله هو الذى يقترن به الاخلاص، أما فى الظاهر فلا سبيل إليه إلا باقرار الظاهر فلا جرم افتقر فيه إلى تأكيده بقوله (كما آمن الناس)

﴿ المسألة الثانية ﴾ اللام فى (الناس) فيها وجهان. أحدهما: أنها للمهدى أى كما آمن رسول الله ومن معه، وهم ناس معهودون، أو عبد الله بن سلام وأشياعه. لأنهم من أبناء جنسهم والثانى: أنها للجنس ثم هاهنا أيضاً وجهان. أحدهما: أن الأوس والخزرج أكثرهم كانوا مسلمين، وهؤلاء المنافقون كانوا، منهم وكانوا قليلين، ولفظ العموم قد يطلق على الأكثر والثانى: أن المؤمنين هم

وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا
مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ . اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمْدَهُم فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ

الناس في الحقيقة ، لأنهم هم الذين أعطوا الانسانية حقها لأن فضيلة الانسان على سائر الحيوانات
بالعقل المرشد والفكر الهادي

(المسألة الثالثة) القائل (آمنوا كما آمن الناس) إما الرسول ، أو المؤمنون ، ثم كان بعضهم
يقول لبعض : أنؤمن كما آمن سفيه بنى فلان وسفيه بنى فلان ، والرسول لا يعرف ذلك فقال تعالى
(ألا إنهم هم السفهاء)

(المسألة الرابعة) السفه الخفة يقال : سفهت الريح الشيء إذا حركته ، قال ذو الرمة :

جرين كما اهتزت رياح تسفحت أعاليها من الرياح الرواسم

وقال أبو تمام الطائي :

سفيه الرمح جاهله إذا ما بدا فضل السفيه على الخليم

أراد به سريع الطعن بالرمح خفيفه ، وإنما قيل لبذيء اللسان سفيه ؛ لأنه خفيف لا رزاة له
وقال تعالى (ولا تؤنوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما) وقال عليه السلام «شارب الخمر
سفيه» لقلة عقله وإنما سعى المنافقون المسلمين بالسفهاء ؛ لأن المنافقين كانوا من أهل الخطر
والرياسة ، وأكثر المؤمنين كانوا فقراء ، وكان عند المنافقين أن دين محمد صلى الله عليه وسلم باطل .
والباطل لا يقبله إلا السفيه ؛ فهذه الاسباب نسبهم إلى السفاهة ثم إن الله تعالى قلب عليهم هذا
اللقب — وقوله الحق — لوجره . أحدها : أن من أعرض عن الدليل ثم نسب المتمسك به إلى
السفاهة فهو السفيه . وثانيها : أن من باع آخرته بدنياه فهو السفيه . وثالثها : أن من عادى محمداً
عليه الصلاة والسلام فقد عادى الله ، وذلك هو السفيه

(المسألة الخامسة) إنما قال في آخر هذه الآية (لا يعلمون) وفيما قبلها (لا يشعرون) لوجهين .
الاول : أن الوقوف على أن المؤمنين على الحق وهم على الباطل أمر عقلي نظري ، وأما أن النفاق
وما فيه من البغي يفضي إلى الفساد في الارض فضروري جار مجرى المحسوس . الثاني : أنه ذكر
السفه وهو جهل ، فكان ذكر العلم أحسن طباقاً له والله أعلم .

قوله تعالى (وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن

مستهزئون . الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون)

هذا هو النوع الرابع من أفعالهم القبيحة ، يقال : أفتيته ولايته إذا استقبلته قريباً منه ، وقرأ
أبر حنيقة (وإذا لاقوا) أما قوله (قالوا آمنا) فالمراد أخلصنا بالقلب ، والدليل عليه وجهان

الأول أن الاقرار بالسان كان معلوماً منهم فسا كانوا يحتاجون إلى بيانه ، إنما المشكوك فيه هو الاخلاص بالقلب ، فيجب أن يكون مرادهم من هذا الكلام ذلك . الثاني : أن قولهم للمؤمنين « آمنوا » يجب أن يحمل على نقيض ما كانوا يظهرونه لشیاطينهم ، وإذا كانوا يظهرون لهم التكذيب بالقلب فيجب أن يكون مرادهم فيما ذكروه للمؤمنين التصديق بالقلب ، أما قوله (وإذا خلوا إلى شياطينهم) فقال صاحب الكشاف : يقال خلوت بفلان وإليه ، إذا انفردت معه ويجوز أن يكون من « خلا » بمعنى مضى ، ومنه القرون الخالية ، ومن « خلوت به » إذا سخرت منه ، من قولك « خلا فلان بعرض فلان » أى يعبت به ، ومعناه أنهم أنهموا السخرية بالمؤمنين إلى شياطينهم وحدثهم بها كما تقول : أحد إليك فلانا وأذمه إليك . وأما شياطينهم فهم الذين ماثلوا الشياطين في تمردهم ، أما قوله (إنا معكم) ففيه سؤالان . السؤال الأول : هذا القائل أم كل المنافقين أو بعضهم الجواب : في هذا خلاف ، لان من يحمل الشياطين على كبار المنافقين يحمل هذا القول على أنه من صغارهم وكانوا يقولون للمؤمنين آمنوا وإذا عادوا إلى أكارهم قالوا إنا معكم ؛ لئلا يتوهموا فيهم المباينة ، ومن يقول في الشياطين : المراد بهم الكفار لم يمنع اضافته هذا القول إلى كل المنافقين ، ولا شبهة في أن المراد بشياطينهم أكارهم ، وهم إما الكفار وإما كبار المنافقين ، لانهم هم الذين يقدرّون على الافساد في الارض ، وأما أصغرهم فلا . السؤال الثاني : لم كانت مخاطبتهم المؤمنين بالجملة الفعلية ، وشياطينهم بالجملة الاسمية محققة « بأن » الجواب : ليس ماخطبوا به المؤمنين جديراً بأقوى الكلامين ، لانهم كانوا في ادعاء حدوث الإيمان منهم لا في ادعاء أنهم في الدرجة الكاملة منه ، إما لان أنفسهم لا تساعد على المبالغة لان القول الصادر عن النفاق والكرامة قلما يحصل معه المبالغة ؛ وإما لعلمهم بأن ادعاء الكمال في الإيمان لا يروج على المسلمين ، وأما كلامهم مع اخوانهم فهم كانوا يقرّونه عن الاعتقاد وعلوا أن المستمعين يقبلون ذلك منهم ، فلا جرم كان التأكيدي لثقتا به . أما قوله (إنما نحن مستهزئون) ففيه سؤالان . السؤال الأول : ما الاستهزاء ؟ الجواب : أصل الباب الخفة من الهزء وهو العدو السريع ، وهزأ بهزأ مات على مكانه ، وناقته تهزأ به أى تسرع ، وحده أنه عبارة عن إظهار موافقة مع إبطن مايجرى مجرى السوء على طريق السخرية ، فعلى هذا قولهم (إنما نحن مستهزئون) يعنى نظهر لهم الموافقة على دينهم لنأمن شرهم ونقف على أسرارهم : ونأخذ من صدقاتهم وغنائمهم . السؤال الثاني : كيف تعلق قوله (إنما نحن مستهزئون) بقوله (إنا معكم) الجواب : هو توكيده : لان قوله (إنا معكم) معناه الثبات على الكفر وقوله (إنما نحن مستهزئون) رد للاسلام ، ورد نقيض الشيء تأكيدي لثباته ، أو بدل منه ، لان من حقر الاسلام فقد عظم الكفر ، أو استتاف ، كأنهم اعترضوا عليه حين قالوا : إنا معكم ، فقالوا إن صح ذلك فكيف توافقون أهل الاسلام ؟ فقالوا : إنما نحن مستهزئون واعلم أنه سبحانه وتعالى لما حكى عنهم ذلك أجابهم بأشياء . أحدها : قوله (الله يستهزئ بهم)

وفيه أسئلة . الأول : كيف يجرز وصف الله تعالى بأنه يستهزى . وقد ثبت أن الاستهزاء لا ينفك عن التليس ، وهو على الله محال ، ولأنه لا ينفك عن الجهل ، لقوله (قالوا أتتخذنا هزواً قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين) والجهل على الله محال والجواب : ذكروا في التأويل خمسة أوجه . أحدها : أن ما يفعله الله بهم جزاء على استهزائهم مما به بالاستهزاء ، لأن جزء الشيء يسمى باسم ذلك الشيء . قال تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها) (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) (يخادعون الله وهو خادعهم) (ومكروا ومكر الله) وقال عليه السلام « اللهم إن فلانا هجاني وهو يعلم أني لست بشاعر فاجمه ، اللهم والعنه عدد ما هجاني » أي اجزه جزاء هجائه ، وقال عليه السلام « تكلفوا من الأعمال ما تطيقون فإن الله لا يمل حتى آلوا » وثانيها : أن ضرر استهزائهم بالمؤمنين راجع عليهم وغير ضار بالمؤمنين ، فيصير كأن الله استهزأ بهم . وثالثها : أن من آثار الاستهزاء حصول الهوان والحقارة فذكر الاستهزاء ، والمراد حصول الهوان لهم تعبيراً بالسبب عن المسبب . ورابعها : إن استهزاء الله بهم أن يظهر لهم من أحكامه في الدنيا ما لهم عند الله خلافها في الآخرة ، كما أنهم أظهروا للنبي والمؤمنين أمراً مع أن الحاصل منهم في السر خلافه ، وهذا التأويل ضعيف ، لأنه تعالى لما أظهر لهم أحكام الدنيا فقد أظهر الأدلة الواضحة بما يعاملون به في الدار الآخرة من سوء المنقلب والمعقاب العظيم ، فليس في ذلك مخالفة لما أظهره في الدنيا . وخامسها : أن الله تعالى يعاملهم معاملة المستهزى . في الدنيا وفي الآخرة ، أما في الدنيا فلأنه تعالى أطلع الرسول على أسرارهم مع أنهم كانوا يببالغون في إخفائها عنه ، وأما في الآخرة فقال ابن عباس : إذا دخل المؤمنون الجنة ، والكافرون النار فتح الله من الجنة باباً على الجحيم في الموضع الذي هو مسكن المنافقين ، فإذا رأى المنافقون الباب مفتوحاً أخذوا يخرجون من الجحيم ويتوجهون إلى الجنة ، وأهل الجنة ينظرون إليهم ، فإذا وصلوا إلى باب الجنة هناك يغلقونهم الباب ، فذاك قوله تعالى (إن الذين أجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون) إلى قوله (فالיום الذين آمنوا من الكفار يضحكون) فهذا هو الاستهزاء بهم . السؤال الثاني : كيف ابتدأ قوله (الله يستهزى بهم) ولم يعطف على الكلام الذي قبله ؟ الجواب : هو استئناف في غاية الجزالة والفخامة . وفيه أن الله تعالى هو الذي يستهزى بهم استهزاء العظيم الذي يصير استهزائهم في مقابلته كالعدم ، وفيه أيضاً أن الله هو الذي يتولى الاستهزاء بهم انتقاماً للمؤمنين ، ولا يجوز للمؤمنين إلى أن يعارضوهم باستهزاء مثله .

(السؤال الثالث) هل قيل : إن الله مستهزى بهم ليكون مطابقاً لقوله (إنما نحن مستهزئون) الجواب . لأن « يستهزى » يفيد حدوث الاستهزاء وتجده وقتاً بعد وقت ، وهذا كانت نكبات الله فيهم (أولاً يرون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين) وإيضاً فما كانوا يخلون في أكثر أوقاتهم من تهتك أستار وتكشيف أسرار واستشعار حذر من أن تنزل عليهم آية يحذر

المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم بما آلؤهم قل استنزوا إن الله مخرج ما تحذرون (الجواب الثاني : قوله تعالى (ويمدهم في طغيانهم يعمهون) قال صاحب الكشاف إنه من مد الجيش وأمده إذا زاده وألحق به ما يقويه ويكثره ، وكذلك مد الدواة وأمدها زادها ما يصلحها ؛ ومددت السراج والأرض إذا أصلحتهما بالزيت والسماد ، ومدته الشيطان في الغي ، وأمده إذا واصله بالوسواس ، ومد وأمده بمعنى واحد . وقال بعضهم : مد يستعمل في الشر ، وأمده في الخير قال تعالى (أيحسبون أننا نمدهم به من مال وبنين) ومن الناس من زعم أنه من المد في العمر والاملاء والامهال وهذا خطأ لوجهين . الأول : أن قراءة ابن كثير ، وابن محيصن (وتمدهم) وقراءة نافع (وإخوانهم يمدونهم في الغي) يدل على أنه من الممدد دون المد . الثاني : أن الذي بمعنى أمهله إنما هو مدله ، كما ملئ له . قالت المعتزلة : هذه الآية لا يمكن أجزاؤها على ظاهرها لوجوه أحدها : قوله تعالى (وإخوانهم يمدونهم في الغي) أضاف ذلك الغي إلى إخوانهم ، فكيف يكون مضافاً إلى الله تعالى وثانيها : أن الله تعالى ذمهم على هذا الطغيان فلو كان فعلاً لله تعالى فكيف يذمهم عليه . وثالثها لو كان فعلاً لله تعالى لبطلت النبوة وبطل القرآن فكان الاشتغال بتفسيره عبثاً . ورابعها : أنه تعالى أضاف الطغيان إليهم بقوله : في طغيانهم ولو كان ذلك من الله لما أضافه إليهم ، فظهر أنه تعالى إنما أضافه إليهم ليعرف أنه تعالى غير خالق لذلك ، ومصداقه أنه حين أسند المد إلى الشياطين أطلق الغي ولم يقيده بالاضافة في قوله (وإخوانهم يمدونهم في الغي) إذا ثبت هذا فنقول : التأويل من وجوه أحدها : وهو تأويل الكعبي وأبي مسلم بن يحيى الأصفهاني أن الله تعالى لما منحهم الطافة التي يمنحها المؤمنين وخذلهم بسبب كفرهم وإصرارهم عليه بقيت قلوبهم مظلمة بتزايد الظلمة فيها وتزايد النور في قلوب المسلمين فسمى ذلك التزايد مدداً وأسنده إلى الله تعالى لأنه مسبب عن فعله بهم . وثانيها : أن يحمل على منع التسر والالجام كما قيل : إن السفيه إذا لم يته فهو مأمور . وثالثها : أن يسند فعل الشيطان إلى الله تعالى لأنه يتمكنه وإقداره والتولية بينهما وبين اغراء عباده . ورابعها : ما قاله الجبائي فإنه قال ويمدهم أي يمد عمرهم ثم اتهم مع ذلك في طغيانهم يعمهون وهذا ضعيف من وجهين . الأول : لما تبينا أنه لا يجوز في اللغة تفسير ويمدهم بالمد في العمر . الثاني : هب أنه يصح ذلك ولكنه يفيد أنه تعالى يمد عمرهم لغرض أن يكونوا في طغيانهم يعمهون وذلك يفيد الاشكال أجب القاضي عن ذلك بأنه ليس المراد أنه تعالى يمد عمرهم لغرض أن يكونوا في الطغيان ، بل المراد أنه تعالى يبيهم ويلطف بهم في الطاعة فيأبون إلا أن يعمهوا . وأعلم أن الكلام في هذا الباب تقدم في قوله (خذ الله على قلوبهم) فلا فائدة في الاعادة . وأعلم أن الطغيان هو الغلو في الكفر ومجاورة الحد في العتو ، قال تعالى (إنا لما طغى الماء) أي جاوز قدره ، وقال (اذهب إلى فرعون إنه طغى) أي أسرف وتجاوز الحد وقرأ زيد بن علي في طغيانهم بالكسر وهما لغتان كلفيان ولقيان ، والعمه مثل العمى إلا أن العمى عام في البصر والرأى والعمه في الرأى خاصة ، وهو التردد والتحير لا يدري أين يتوجه

أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا
مُهْتَدِينَ . مِثْلَهُمْ كَمِثْلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ
بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ

قوله تعالى ﴿ أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين ﴾
واعلم أن اشتراء الضلالة بالهدى اختيارها عليه واستبدالها به ، فإن قيل كيف اشتروا الضلالة
بالهدى وما كانوا على هدى قلنا جعلوا لتمكنهم منه كأنه في أيديهم فإذا تركوه ومالوا إلى الضلالة
فقد استبدلوا بها ، والضلالة الجور والخروج عن القصد وفقد الاهتداء ، فاستعير للذهاب عن
الصواب في الدين ، أما قوله (فما ربحت تجارتهم) فالمعنى أنهم ما ربحوا في تجارتهم ، وفيه سؤالان
السؤال الأول : كيف أسند الخسران إلى التجارة وهو لا يحاسبها ؟ الجواب : هو من الاسناد المجازي
وهو أن يسند الفعل إلى شيء يتلبس بالذي هو في الحقيقة له كما تلبست التجارة بالمشتري . السؤال
الثاني : هب أن شراء الضلالة بالهدى وقع مجازاً في معنى الاستبدال فما معنى ذكر الربح والتجارة
وما كان ثم مبايعة على الحقيقة والجواب : هذا مما يقوى أمر المجاز ويحسنه كما قال الشاعر :

ولما رأيت النسر عز ابن دأية وعشش في وكره جاش له صدرى

لما شبه الشيب بالنسر ، والشعر الفاحم بالغراب أتبعه بذكر التعشيش والوكر فكذا هنا
لما ذكر سبحانه الشراء أتبعه ما يشاكله ويواخيه ، تمثيلاً لخسارتهم وتصويراً لحقيقته . أما قوله
(وما كانوا مهتدين) فالمعنى أن الذى تطلبه التجار في متصرفاتهم أمران : سلامة رأس المال
والربح ، وهؤلاء قد أضاعوا الأمرين لأن رأس مالهم هو العقل الخالى عن المانع ، فلما اعتدوا
هذه الضلالات صارت تلك العقائد الفاسدة الكسبية ما نعه من الاشتغال بطلب العقائد الحققة .
وقال قتادة : انتقلوا من الهدى إلى الضلالة ، ومن الطاعة إلى المعصية ، ومن الجماعة إلى التفرقة
ومن الأمن إلى الخوف ، ومن السنة إلى البدعة ، والله أعلم

قوله تعالى ﴿ مثلهم كمثل الذى استوقد ناراً فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم
في ظلمات لا يبصرون ﴾

اعلم أنا قبل الخوض في تفسير ألفاظ هذه الآية تتكلم في شيئين . أحدهما : أن المقصود من
ضرب الأمثال أنها تؤثر في القلوب مالا يؤثره وصف الشيء في نفسه ، وذلك لأن الغرض من المثل
تشبيه الخفى بالجلي ، والغائب بالشاهد . فيتأكد الوقوف على ماهيته ، ويصير الحس مطابقاً للعقل
وذلك في نهاية الايضاح ، ألا ترى أن الترغيب إذا وقع في الايمان مجرداً عن ضرب مثل له

لم يتأكد وقوعه في القلب كما يتأكد وقوعه إذا مثل بالنور ، وإذا زهد في الكفر بمجرد الذكر لم يتأكد قبجه في العقول كما يتأكد إذا مثل بالظلمة ، وإذا أخبر بضعف أمر من الأمور وضرب مثله بنسج العنكبوت كان ذلك أبلغ في تقرير صورته من الاخبار بضعفه مجردا ، ولهذا أكثر الله تعالى في كتابه المبين وفي سائر كتبه أمثاله ، قال تعالى (وتلك الأمثال نضربها للناس) ومن سور الانجيل سورة الأمثال ، وفي الآية مسائل : -

(المسألة الأولى) المثل في أصل كلامهم بمعنى المثل وهو النظير ، ويقال مثل ومثل ومثيل وكشبه وشبه وشبيه ، ثم قيل للقول النائر الممثل بضم به بمورده : مثل ، وشرطه أن يكون قولاً فيه غرابة من بعض الوجوه

(المسألة الثانية) أنه تعالى لما بين حقيقة صفات المنافقين عقبها بضمير مثلين زيادة في الكشف والبيان . أحدهما : هذا المثل وفيه إشكالات . أحدها : أن يقال : ما وجه التمثيل بمن أعطى نورا ثم سلب ذلك النور منه مع أن المنافق ليس له نور . وثانيها : أن يقال : ان من استوقد نارا فأضامت نارا فلاقت انتفع بها وبورها ثم حرم ، فأما المنافقون فلا انتفاع لهم البتة بالإيمان فما وجه التمثيل ؟ وثالثها : أن مستوقد النار قد اكتسب لنفسه النور ، والله تعالى ذهب بنوره وتركه في الظلمات ، والمنافق لم يكتسب خيرا وما حصل له من الحية والحيرة فقد أتى فيه من قبل نفسه ، فما وجه التشبيه ؟ والجواب : أن العلماء ذكروا في كيفية التشبيه وجوها . أحدها : قال السدي : ان ناسا دخلوا في الاسلام عند وصوله عليه السلام إلى المدينة ثم لهم نافقوا ، والتشبيه ههنا في نهاية الصحة لأنهم بايمانهم أولا اكتسبوا نورا ثم بنفاقهم ثانيا أبطلوا ذلك النور ووقعوا في حيرة عظيمة فإنه لا حيرة أعظم من حيرة الدين لأن المتحير في طريقه لأجل الظلمة لا يخسر إلا القليل من الدنيا ، وأما المتحير في الدين فإنه يخسر نفسه في الآخرة أبد الأبد . وثانيها : إن لم يصح ما قاله السدي بل كانوا منافقين أبدا من أول أمرهم فهنا تأويل آخر ذكره الحسن رحمه الله ، وهو أنهم لما أظهروا الاسلام فقد ظفروا بحقن دماهم وسلامة أموالهم عن الغنيمة وأولادهم عن السبي وظفروا بغنائم الجهاد وسائر أحكام المسلمين ، وعد ذلك نورا من أنوار الإيمان ، ولما كان ذلك بالإضافة إلى العذاب الدائم قليلا قدرت شبههم بمستوقد النار الذي انتفع بضوئها قليلا ثم سلب ذلك فدامت حيرته وحسرتة للظلمة التي جاءت في أعقاب النور ، فكان يسير انتفاعهم في الدنيا يشبه النور وعظيم ضررهم في الآخرة يشبه الظلمة . وثالثها : أن نقول ليس وجه التشبيه أن للمنافق نورا ، بل وجه التشبيه بهذا المستوقد أنه لما زال النور عنه تحير ، والتحير فيمن كان في نور ثم زال عنه أشد من تحير سالك الطريق في ظلمة مستمرة ، لكنه تعالى ذكر النور في مستوقد النار لسكى يصح أن يوصف هذه الظلمة الشديدة ، لا أن وجه التشبيه بجمع النور والظلمة . ورابعها : أن الذي أظهره يوهم أنه من باب النور الذي ينتفع به ، وذهاب النور هو ما يظهره لأصحابه من الكفر والنفاق ، ومن قال بهذا قال إن المثل إنما عطف على قوله (وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا

آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم) فالنار مثل لقولهم « آمنا » وذهابه مثل لقولهم للكفار « إنا معكم » فإن قيل وكيف صار ما يظهره المناق من كلمة الإيمان مشلا بالنور وهو حين تسكلم بها أضمر خلافاً ؟ قلنا إنه لو ضم إلى القول اعتقاداً له وعملاً به لآتم النور لنفسه ، ولكنه لما لم يفعل لم يتم نوره ، وإنما سمي مجرد ذلك القول نوراً لأنه قول حق فى نفسه . وخامسها : يجوز أن يكون استيقاد النار عبارة عن إظهار المناق كلمة الإيمان وإنما سماه نوراً لأنه يتزين به ظاهره فيهم ويصير بمدوحا بسببه فيما بينهم ، ثم إن الله تعالى يذهب ذلك النور بهتك ستر المناق بتعريف نبيه والمؤمنين حقيقة أمره فيظهر له اسم النفاق بدل ما يظهر منه من اسم الإيمان فيبقى فى ظلمات لا يبصر ، إذ النور الذى كان له قبل قد كشف الله أمره فزال وسادسها : أنهم لما وصفوا بأنهم اشتروا الضلالة بالهدى عقب ذلك بهذا التمثيل ليمثل هدايم الذى باعوه بالنار المضئئة ماحول المستوقد ، والضلالة التى اشتروها وطبع بها على قلوبهم بذهاب الله بنورهم وتركه إياهم فى الظلمات . وسابعها : يجوز أن يكون المستوقد ههنا مستوقد نار لإرضائها الله تعالى ، والغرض تشبيه الفتنة التى حاول المنافقون لإثارتها بهذه النار ، فإن الفتنة التى كانوا يثيرونها كانت قليلة البقاء ، ألا ترى إلى قوله تعالى (كلما أوقدوا ناراً للحرب أطفاها الله) وثامنها : قال سعيد بن جبير : نزلت فى اليهود وانتظارهم لخروج الرسول الله صلى الله عليه وسلم واستفتاحهم به على مشركى العرب ، فلما خرج كفروا به فكان انتظارهم لمحمد صلى الله عليه وسلم كإيقاد النار ، وكفرهم به بعد ظهوره كزوال ذلك النور .

(المسألة الثالثة) فأما تشبيه الإيمان بالنور والكفر بالظلمة فهو فى كتاب الله تعالى كثير ، والوجه فيه أن النور قد بلغ النهاية فى كونه هادياً إلى المحجة وإلى طريق المنفعة وإزالة الحيرة وهذا حال الإيمان فى باب الدين ، فشبه ما هو النهاية فى إزالة الحيرة ووجدان المنفعة فى باب الدين بما هو الغاية فى باب الدنيا ، وكذلك القول فى تشبيه الكفر بالظلمة ، لأن الضال عن الطريق المحتاج إلى سلوكه لا يرد عليه من أسباب الحرمان والتعير أعظم من الظلمة ، ولا شئ كذلك فى باب الدين أعظم من الكفر ، فشبه تعالى أحدهما بالآخر ، فهذا هو الكلام فيما هو المقصود الكلى من هذه الآية ، بقيت ههنا أسئلة وأجوبة تتعلق بالتعلق بالتفاصيل : السؤال الأول : قوله تعالى (مثلهم كمثل الذى استوقد ناراً) يقتضى تشبيه مثلهم بمثل المستوقد ، فما مثل المنافقين ومثل المستوقد حتى شبه أحدهما بالآخر ؟ والجواب : استعير المثل للقصة أو للصفة إذا كان لها شأن وفيها غرابة ، كأنه قيل قصتهم العجيبة كقصة الذى استوقد ناراً ، وكذا قوله (مثل الجنة التى وعد المتقون) أى فيما قصصنا عليك من العجائب قصة الجنة العجيبة (والله المثل الأعلى) أى الوصف الذى له شأن من العظمة والجلالة (ومثلهم فى التوراة) أى وصفهم وشأنهم المتمجج منه ولما فى المثل من معنى الغرابة قالوا : فلان مثله فى الخير والشر ، فاشتقوا

منه صنعة للعجيب الشأن . السؤال الثاني : كيف مثلت الجماعة بالواحد ؟ والجواب من وجوه أحدها : أنه يجوز في اللغة وضع الذي موضع الذين كقوله (وخضتم كالذي خاضوا) وإنما جاز ذلك لأن « الذي » لكونه وصلة إلى وصف كل معرفة بجملة وكثرة وقوعه في كلامهم ، ولكونه مستظلا بصلته فهو حقيق بالتخفيف ، ولذلك أعلوه بالحذف لحذفوا ياءه ثم كسرتهم ثم اقتصرنا فيه على اللام وحدها في أسماء الفاعلين والمفعولين . وثانيها : أن يكون المراد جنس المستوقدين أو أريد الجمع أو الفوج الذي استوقد نارا . وثالثها ، وهو الأقوى : أن المناقين وذواتهم لم يشبهوا بذات المستوقد حتى يلزم منه تشبيه الجماعة بالواحد وإنما شبهت قصتهم بقصة المستوقد . ومثله قوله تعالى (مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار) وقوله (ينظرون إليك نظر المغشى عليه من الموت) ورابعها : المعنى ومثل كل واحد منهم كقوله (يخرجكم طفلا) أى يخرج كل واحد منكم . السؤال الثالث : ما الوقود ؟ وما النار ؟ وما الاضاءة ؟ وما النور ؟ ما الظلمة ؟ الجواب : أما وقود النار فهو سطرعها وارتفاع لها ، وأما النار فهو جوهر لطيف مضى حار محرق ، واشتقاقها من « نارينور » إذا نفر ؛ لأن فيها حركة واضطرابا ، والنور مشتق منها وهو ضوءها ، والمنار العلامة ، والمنارة هي الشيء الذي يؤذن عليه . ويقال أيضا للشيء الذي يوضع السراج عليه ، ومنه النورة لأنها تظهر البدن والاضاءة فرط الانارة ، ومصدق ذلك قوله تعالى (هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا) و « أضاء » يرد لازما ومتعديا . تقول : أضاء القمر الظلمة ، وأضاء القمر بمعنى استضاء قال الشاعر : —

أضاءت لهم أحسابهم ووجوههم دجى الليل حتى نظم الجزع ثاقبه

وأما ما حول الشيء فهو الذي يتصل به ، تقول دار حوله وحواليه ، والحول السنة لأنها بحول ، وحال عن العهد أى تغير ، وحال لونه أى تغير لونه ، والحوالة انقلاب الحق من شخص إلى شخص ، والحوالة طلب الفعل بعد أن لم يكن طالبا له ، والحول انقلاب العين ، والحول الانقلاب ، قال الله تعالى (لا يبغون عنها حولا) والظلمة عدم النور عما من شأنه أن يستنير ، والظلمة في أصل اللغة عبارة عن النقصان قال الله تعالى (آتت أكلها ولم تظلم منه شيئا) أى لم تنقص وفي المثل : من أشبه أباه فما ظلم ، أى فما نقص حق الشبه ، والظلم الثلج لأنه ينتفض سريعا والظلم ماء السن وطراوته وبياضه تشبها له بالثلج . السؤال الرابع : أضاءت متعدية أم لا ؟ الجواب : كلاهما جائز ، يقال : أضاءت النار بنفسها وأضاءت غيرها وكذلك أظلم الشيء بنفسه وأظلم غيره أى صيره مظلما ، وههنا الأقرب أنها متعدية ، ويحتمل أن تكون غير متعدية مستندة إلى ما حوله والتأنيث للحمل على المعنى لأن ما حول المستوقد أما كن وأشياء ، ويعضده قراءة ابن أبي عبيدة « ضاء » السؤال الخامس : هلا قيل ذهب الله بضوئهم لقوله (فلما أضاءت) ؟ الجواب : ذكر النور أبلغ لأن الضوء فيه دلالة على الزيادة ، فلو قيل ذهب الله بضوئهم لا وهم

صم بكم عمى فهم لا يرجعون . أو كصيب من السماء فيه ظلمات
ورعد وبرق يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت

ذهب الكمال وبقاء ما يسمى نوراً والغرض إزالة النور عنهم بالكلية . ألا ترى كيف ذكر عقبيه (وتركهم في ظلمات لا يبصرون) والظلمة عبارة عن عدم النور ، وكيف جمعها ، وكيف نسكرها وكيف أتبعها ما يدل على أنها ظلمة خالصة وهو قوله (لا يبصرون) السؤال السادس : لم قال (ذهب الله بنورهم) ولم يقل أذهب الله نورهم والجواب : الفرق بين أذهب وذهب به أن معنى أذهب أزاله وجعله ذاهباً ، ويقال ذهب به إذا استصحبه ، ومعنى به معه ، وذهب السلطان بماله أخذه قال تعالى (فلما ذهبوا به) (إذا لذهب كل إله بما خلق) والمعنى أخذ الله نورهم وأمسكه (وما يمسك فلا يرسل له) فهو أبلغ من الإذهاب وقرأ البيهقي (أذهب الله نورهم) . السؤال السابع : ما معنى (وتركهم) ؟ والجواب : ترك إذا علق بواحد فهو بمعنى طرح وإذا علق بشيئين كان بمعنى صير ، فيجرى مجرى أفعال القلوب ومنه قوله (وتركهم في ظلمات) أصله هم في ظلمات ثم دخل ترك فنصبت الجزمين . السؤال الثامن : لم حذف أحد المفعولين من لا يبصرون ؟ الجواب : أنه من قبيل المتروك الذي لا يلتفت إلى إخطاره بالبال ، لا من قبيل المقدر المنوى ، كأن الفعل غير متعد أصلاً

قوله تعالى ﴿ صم بكم عمى فهم لا يرجعون ﴾

اعلم أنه لما كان المعلوم من حالهم أنهم كانوا يسمعون وينطقون ويبصرون امتنع حمل ذلك على الحقيقة فلم يبق إلا تشبيه حالهم لشدة تمسكهم بالعناد واعراضهم عما يطرق سمعهم من القرآن وما يظهره الرسول من الأدلة والآيات بمن هو أصم في الحقيقة فلا يسمع ، وإذا لم يسمع لم يتمكن من الجواب ، فلذلك جعله بمنزلة الأبكم ، وإذا لم ينتفع بالأدلة ولم يبصر طريق الرشده فهو بمنزلة الأعمى ، أما قوله (فهم لا يرجعون) ففيه وجوه . أحدها : أنهم لا يرجعون عما تقدم ذكره وهو التمسك بالنفاق الذي لأجل تمسكهم به وصفهم الله تعالى بهذه الصفات فصار ذلك دلالة على أنهم يستمرون على نفاقهم أبداً . وثانيها : أنهم لا يعودون إلى الهدى بعد أن باعوه ، وعن الضلالة بعد أن اشتروها . وثالثها : أراد أنهم بمنزلة المتحيرين الذين بقوا خامدين في مكانهم لا يرحلون ، ولا يدرون أي تقدمون أم يتأخرون وكيف يرجعون إلى حيث ابتدأوا منه

قوله تعالى ﴿ أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت ﴾

وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ . يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ
مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَرِهِمْ
إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

والله محيط بالكافرين . يكاد البرق يخطف أبصارهم كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا
ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم إن الله على كل شيء قدير ﴿

لِعَلَّمُ أَنَّ هَذَا هُوَ الْمَثَلُ الثَّانِي لِلْمُنَافِقِينَ وَكَيْفِيَّةُ الْمَشَابَهَةِ مِنْ وَجْهِهِ . أَحَدُهَا : أَنَّهُ إِذَا حَصَلَ
السَّحَابُ الَّذِي فِيهِ الظُّلُمَاتُ وَالرَّعْدُ وَالْبَرْقُ وَاجْتَمَعَ مَعَ ظُلْمَةِ السَّحَابِ ظُلْمَةُ اللَّيْلِ وَظُلْمَةُ الْمَطَرِ
عِنْدَ وُرُودِ الصَّوَاعِقِ عَلَيْهِمْ يَجْمَعُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَأَنَّ الْبَرْقَ
يَكَادُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ ، فَإِذَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ ، وَإِذَا ذَهَبَ بَقَرَا فِي ظُلْمَةٍ عَظِيمَةٍ فَوْقَهُمَا مَتَحِيرِينَ
لِأَنَّ مِنْ أَصَابِهِ الْبَرْقَ فِي هَذِهِ الظُّلُمَاتِ الثَّلَاثِ ثُمَّ ذَهَبَ عَنْهُ تَشْتَدُّ حَيْرَتُهُ . وَتَعْظُمُ الظُّلْمَةُ فِي عَيْنِهِ ،
وَتَكُونُ لَهُ مَزِيَّةٌ عَلَى مَنْ لَمْ يَزَلْ فِي الظُّلْمَةِ ، فَشَبَّهَ الْمُنَافِقِينَ فِي حَيْرَتِهِمْ وَجَهْلِهِمْ بِالَّذِينَ هُوَ أَوْلَاءُ الَّذِينَ
وَصَفَّهُمْ ، إِذْ كَانُوا لَا يَرُونَ طَرِيقًا وَلَا يَهْتَدُونَ ، وَثَانِيهَا : أَنَّ الْمَطَرُ وَإِنْ كَانَ نَافِعًا إِلَّا أَنَّهُ لَمَّا وَجَدَ
فِي هَذِهِ الصُّورَةِ مَعَ هَذِهِ الْأَحْوَالِ الضَّرَارَةَ صَارَ النِّفْعُ بِهِ زَائِلًا ، فَكَذَلِكَ إِظْهَارُ الْإِيمَانِ نَافِعٌ لِلْمُنَافِقِ
لِوَأْفَقِهِ الْبَاطِنِ . فَإِذَا فَقَدَ مِنْهُ الْإِخْلَاصَ وَحَصَلَ مَعَهُ النِّفَاقُ صَارَ ضَرَرًا فِي الدِّينِ . وَثَالِثُهَا : أَنَّ
مَنْ نَزَلَ بِهِ هَذِهِ الْأُمُورُ مَعَ الصَّوَاعِقِ ظَنَّ الْمَخْلُصَ مِنْهَا أَنْ يَجْعَلَ أَصَابِعَهُ فِي أُذُنِهِ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ يَنْجِيهِ
مِمَّا يَرِيدُهُ تَعَالَى بِهِ مِنْ هَلَاكِ وَمَوْتِ ، فَلَمَّا تَقَرَّرَ ذَلِكَ فِي الْعَادَاتِ شَبَّهَ تَعَالَى حَالَ الْمُنَافِقِينَ فِي
ظَنْنِهِمْ أَنَّ أَظْهَرَهُمْ لِلْمُؤْمِنِينَ مَا أَظْهَرَهُ يَنْفَعُهُمْ ، مَعَ أَنَّ الْأَمْرَ فِي الْحَقِيقَةِ لَيْسَ كَذَلِكَ بِمَا ذَكَرَ
وَرَابِعُهَا : أَنَّ عَادَةَ الْمُنَافِقِينَ كَانَتْ هِيَ التَّأَخُّرُ عَنِ الْجِهَادِ فِرَارًا مِنَ الْمَوْتِ وَالْقَتْلِ ، فَشَبَّهَ اللَّهُ حَالَهُمْ
فِي ذَلِكَ بِحَالِ مَنْ نَزَلَتْ بِهِ هَذِهِ الْأُمُورُ بِهِ وَأَرَادَ دَفْعَهَا بِجَمَلِ أَصْبَعِيهِ فِي أُذُنِهِ . وَخَامِسُهَا : أَنَّ هَؤُلَاءِ
الَّذِينَ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَإِنْ تَخَلَّصُوا عَنِ الْمَوْتِ فِي تِلْكَ السَّاعَةِ فَإِنَّ الْمَوْتَ وَالْهَلَاكَ مِنْ
وَرَائِهِمْ لَمْ يَخْلُصْ لَهُمْ مِنْهُ فَكَذَلِكَ حَالَ الْمُنَافِقِينَ فِي أَنَّ الَّذِي يَخْوَضُونَ فِيهِ لَا يَخْلُصُهُمْ مِنْ عَذَابِ
النَّارِ . وَسَادِسُهَا : أَنَّ مَنْ هَذَا حَالُهُ فَقَدْ بَلَغَ النِّهَايَةَ فِي الْحَيْرَةِ لِاجْتِمَاعِ أَنْوَاعِ الظُّلُمَاتِ وَحُصُولِ
أَنْوَاعِ الخُفَاةِ ، وَحَصَلَ فِي الْمُنَافِقِينَ نِهَآيَةُ الْحَيْرَةِ فِي بَابِ الدِّينِ وَنِهَآيَةُ الخُوفِ فِي الدُّنْيَا لِأَنَّ الْمُنَافِقَ
يَتَصَوَّرُ فِي كُلِّ وَقْتٍ أَنَّهُ لَوْ حَصَلَ الوُقُوفُ عَلَى بَاطِنِهِ لِقَتْلٍ ، فَلَا يَكَادُ الْوَجَلَ وَالخُوفَ يَزُولُ عَنْ
قَلْبِهِ مَعَ النِّفَاقِ . وَسَابِعُهَا : الْمُرَادُ مِنَ الصَّيْبِ هُوَ الْإِيمَانُ وَالْقُرْآنُ ، وَالظُّلُمَاتُ وَالرَّعْدُ وَالْبَرْقُ
هُوَ الْأَشْيَاءُ الشَّاقَّةُ عَلَى الْمُنَافِقِينَ ، وَهِيَ التَّكَالِيفُ الشَّاقَّةُ مِنَ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ وَتَرْكِ الرِّيَاسَاتِ

والجهاد مع الآباء والأهبات ، وترك الأديان القديمة ، والانتقاد لمحمد صلى الله عليه وسلم مع شدة استنكافهم عن الانتقاد له فكما أن الإنسان يبلغ في الاحتراز عن المطر الصيب الذي هو أشد الأشياء نفعاً بسبب هذه الأمور المقارنة ، فكذلك المنافقون يحرصون عن الإيمان والقرآن بسبب هذه الأمور المقارنة ، والمراد من قوله (كلما أضاء لهم مشراً فيه) أنه متى حصل لهم شيء من المنافع ، وهي عصمة أموالهم ودمائهم وحصول الغنائم لهم فانهم يرغبون في الدين (وإذا أظلم عليهم قاموا) أى متى لم يجدوا شيئاً من تلك المنافع فحينئذ يكرهون الإيمان ولا يرغبون فيه ، فهذه الوجوه ظاهرة في التشبيه . وبقى على الآية أسئلة وأجوبة . السؤال الأول : أى التمثيل أبلغ ؟ والجواب : التمثيل الثانى . لأنه أدل على فرط الحيرة وشدة الإغاليظ ؛ ولذلك تراهم يتدرجون في نحو هذا من الأهون إلى الأغاظ . السؤال الثانى : لم عطف أحد التمثيلين على الآخر بحرف الشك ؟ الجواب من وجوه . أحدها : لأن « أو » في أصلها تساوى شيئين فصاعداً في الشك ، ثم اتسع فيها فاستعيرت للتساوى في غير الشك . كقولك : جالس الحسن أو ابن سيرين تريد أنهما سيان في استصواب أن تجالس أيهما شئت ، ومنه قوله تعالى (ولا تطع منهم أئماً أو كفوراً) أى أن الأئمة والكفور متساويان في وجوب عصيانهما ، فكذلك قوله (أو كصيب) معناه أن كيفية المنافقين شبيهة بكيفية هاتين القصتين ، فأبانتها مثلتها فأنت مصيب ، وإن مثلتها بهما جميعاً فكذلك . وثانيها : إنما ذكر تعالى ذلك لأن المنافقين قسيان بعضهم يشبهون أصحاب النار . وبعضهم يشبهون أصحاب المطر . ونظيره قوله تعالى (وقالوا كونوا هوداً أو نصارى) وقوله (وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتاً أو هم قائلون) وثالثها أو بمعنى بل قال تعالى (وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون) ورابعها : أو بمعنى الوار كأنه قال وكصيب من السماء نظيره قوله تعالى (أن تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم أو بيوت أمهاتكم) وقال الشاعر :

وقد زعمت ليلي بأنى فاجر لنفسي نقاما أو عليها فجرها

وهذه الوجوه مطردة في قوله (ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشد قسوة) السؤال الثالث : المشبه بالصيب والظلمات والرعد والبرق والصواعق ماهو ؟ الجواب : لعلماء البيان ههنا قولان . أحدهما : أن هذا تشبيه مفرق ومعناه أن يكون المثل مركباً من أمور والممثل يكون أيضاً مركباً من أمور ويكون كل واحد من المثل شبيهاً بكل واحد من الممثل ، فههنا شبه دين الإسلام بالصيب ، لأن القلوب تحياه حياة الأرض بالمطر ، وما يتعلق به من شبهات الكفار بالظلمات ، وما فيه من الوعد والوعيد بالبرق والرعد ؛ وما يصيب الكفرة من الفتن من جهة أهل الإسلام بالصواعق ، والمعنى أو كمثل ذوى صيب ، والمراد كمثل قوم أخذتهم السماء على هذه الصفة : والقول الثانى : أنه تشبيه مركب ، وهو الذى يشبه فيه إحدى الجملتين بالأخرى في أمر

من الأمور وإن لم تكن آحاد إحدى الجمالين شبيهة بآحاد الجملة الأخرى وهما المقصود تشبيه حيرة المناقذين في الدنيا والدين بحيرة من انطلقت ناره بعد إبقادها ، وبحيرة من أخذته السماء في الليلة المظلمة مع رعد وبرق ، فإن قيل الذى كنت تقدره في التشبيه المفرق من حذف المضاف وهو قولك : أو كمثل ذوى صيب هل يقدر مثله في المركب ، قلنا لولا طلب الراجع في قوله (يجعلون أصابعهم في آذانهم) ما يرجع إليه لما كان بنا حاجة إلى تقديره : السؤال الرابع ما الصيب ؟ الجواب : انه المطر الذى يصرب ، أى ينزل من صاب يصرب إذا نزل ومنه صوب رأسه إذا خصمه وقيل إنه من صاب يصوب إذا قصد ، ولا يقال صيب إلا للمطر الجود . كان عليه الصلاة والسلام يقول اللهم أجعله صيباً هنيئاً أى مطراً جوداً وأيضاً يقال للسحاب صيب قال الشماخ :
 « وأسحم دان صادق الوعد صيب »

وتكبير صيب لأنه أريد نوع من المطر شديد هائل ، كما تنكرت النار في التمثيل الأول ، وقرئ أو كصائب وصيب أبلغ : والسماء هذه المظلمة . السؤال الخامس : قوله من السماء . ما الفائدة فيه والصيب لا يكون إلا من السماء ؟ الجواب من وجهين . الأول : لو قال . أو كصيب فيه ظلمات . احتمال أن يكون ذلك الصيب نازلاً من بعض جوانب السماء دون بعض ، أما لما قال من السماء دل على أنه عام مطبق آخذ بأفاق السماء فكما حصل في لفظ الصيب مبالغت من جهة التركيب والتكبير أيد ذلك بأن جعله مطبقاً ، الثانى : من الناس من قال : المطر إنما يحصل من ارتفاع أبخرة رطبة من الأرض إلى الهواء فتعقد هناك من شدة برد الهواء ثم تنزل مرة أخرى ، فذلك هو المطر ثم إن الله سبحانه وتعالى أبطل ذلك المذهب ههنا بأن بين أن ذلك الصيب نزل من السماء ، وكذا قوله (وأزانا من السماء ماء طهوراً) وقوله (وينزل من السماء من جبال فيها من برد) السؤال السادس ما الرعد والبرق ؟ الجواب الرعد الصوت الذى يسمع من السحاب كأن أجرام السحاب تضطرب وتنتفض وترتعد إذا أخذتها الريح فصوت عند ذلك من الارتعاد والبرق الذى يلمع من السحاب من برق الثرى . بريقاً إذا لمع . السؤال السابع : الصيب هو المطر والسحاب فأيهما أريد فسا ظلماته ؟ الجواب : أما ظلمات السحاب فإذا كان أسحماً مطبقاً فظلمته سحيمته وتطبيقه مضمومة اليهما ظلمة الليل ، وأما ظلمة المطر فظلمته تكأفئه وانسجامه بتتابع القطر وظلمته اغلال الغمامة مع ظلمة الليل . السؤال الثامن : كيف يكون المطر مكاناً للرعد والبرق وإنما مكانهما السحاب . الجواب : لما كان التعليق بين السحاب والمطر شديداً جاز إجراء أحدهما مجرى الآخر في الأحكام . السؤال التاسع : هلا قيل رعود وبرق كما قيل ظلمات ؟ الجواب : الفرق أنه حصلت أنواع مختلفة من الظلمات على الاجتماع فاحتيج إلى صيغة الجمع ، أما الرعد فإنه نوع واحد ، وكذا البرق ولا يمكن اجتماع أنواع الرعد والبرق في السحاب الواحد فلا جرم لم يذكر فيه لفظ الجمع . السؤال العاشر : لم جاءت هذه الأشياء منسكرات . الجواب : لأن المراد أنواع منها ، كأنه قيل فيه ظلمات داجية ورعد قاصف

وبرق خاطف . السؤال الحادى عشر : إلى ماذا يرجع الضمير فى يجعلون . الجواب : إلى أصحاب الصيب وهو وإن كان محذوفاً فى اللفظ لكنه باق فى المعنى ولا محل لقوله يجعلون لكونه مستأنفاً لأنه لما ذكر الرعد والبرق على ما يؤذن بالشدة وال هول فكان قائلنا قال فكيف حالهم مع مثل ذلك الرعد فقيل يجعلون أصابعهم فى آذانهم ثم قال فكيف حالهم مع مثل ذلك البرق فقال (يكاد البرق يعطف أبصارهم) السؤال الثانى عشر : رموس الأصابع هى التى تجعل فى الآذان فهلا قيل أناملهم ؟ الجواب : المذكور وإن كان هو الأصبع لكن المراد بعضه كما فى قوله (فاقطعوا أيديهما) المراد بعضهم . السؤال الثالث عشر : ما الصاعقة ؟ الجواب : إنها قصف رعد ينقض منها شعلة من نار وهى نار لطيفة قوية لا تمر بشئ . إلا أتت عليه إلا أنها مع قوتها سريعة الخبرد . السؤال الرابع عشر : ما إحاطة الله بالكافرين . الجواب : إنه مجاز والمعنى أنهم لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط به حقيقة ثم فيه ثلاثة أقوال . أحدها أنه عالم بهم قال تعالى وأن الله قد أحاط بكل شئ علماً (وثانيها : قدرته مستولية عليهم (والله من وراهم محيط) وثالثها : يهلكهم من قوله تعالى (إلا أن يحاط بهم) السؤال الخامس عشر : ما الخطف . الجواب : أنه الأخذ بسرعة ، وقرأ مجاهد يخطف بكسر الطاء والفتح أفصح وعن ابن مسعود يخطف وعن الحسن يخطف بفتح الياء والخاء وأصله يخطف ، وعنه يخطف بكسرهما على اتباع الياء الخاء ، وعن زيد بن على : يخطف من خطف وعن أبى يتخطف من قوله (ويتخطف الناس من حولهم) أما قوله تعالى (كلما أضاء لهم مشوا فيه) فهو استئناف ثالث كأنه جواب لمن يقول كيف يصنعون فى حال ظهور البرق وخفائه والمقصود تمثيل شدة الأمر على المنافقين بشدته على أصحاب الصيب وما هم فيه من غاية التحير والجهل بما يأتون وما يذرون إذا صادفوا من البرق خفقة مع خوف أن يخطف أبصارهم انتهزوا تلك الخفقة فرصة لخطوا خطوات يسيرة ، فاذا خفي وقر لمعانه بقوا واقفين متقيدين عن الحركة ، ولو شاء الله ل زاد فى قصف الرعد فأصمهم ، وفى ضوء البرق فأعماهم . وأضأ إما متعد بمعنى كلما نور لهم مسلماً أخذوه ، فالمفعول محذوف ، وإما غير متعد بمعنى كلما لمع لهم مشوا فى مطرح نوره ، ويعضده قراءة ابن أبى عبيدة كلما ضأ ، فان قيل كيف قال مع الاضائة كلما ، ومع الاضلام إذا : قلنا لأنهم حراس على إمكان المشى ، فكلمة صادفوا منه فرصة انتهزوها وليس كذلك التوقف ، والأقرب فى أظلم أن يكون غير متعد وهو الظاهر ، ومعنى قاموا وقفوا وثبتوا فى مكانهم ، ومنه قامت السوق ، وقام الماء جمد ، ومفعول شاء محذوف لأن الجراب يدل عليه والمعنى ولو شاء الله أن يذهب بسمعهم وأبصارهم لذهب بهما وههنا مسألة ، وهى أن المشهور أن « لو » تفيد انتفاء الشئ . لا تنفاه غيره ، ومنهم من أنكرك ذلك وزعم أنها لا تفيد إلا الربط واحتج عليه بالآية والخبر ، أما الآية فقوله تعالى (ولو علم الله فىهم خيراً لأسمعهم ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون) فلو أفادت كلمة لو انتفاء الشئ . لا انتفاء غيره لزم التناقض لأن قوله (ولو علم الله فىهم

خيراً لا سمعهم يقتضى أنه ما علم فيهم خيراً وما أسمعهم وقوله (ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون) يفيد أنه تعالى ما أسمعهم وأنهم ما تولوا ولكن عدم التولي خير فلزم أن يكون قد علم فيهم خيراً ، وما علم فيهم خيراً وأما الخبر فقوله عليه السلام « نعم الرجل صهيب لو لم يخف الله لم يعصه » فعلى مقتضى قولهم يلزم أنه خاف الله وعصاه وذلك متناقض ، فقد علمنا أن كلمة « لو » لا تفيد إلا الربط والله أعلم وأما قوله (إن الله على كل شيء قدير) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) منهم من استدل به على أن المعدوم شيء . قال لأنه تعالى أثبت القدرة على الشيء ، والموجود لا قدرة عليه لاستحالة إيجاد الموجود ، فالذى عليه القدرة معدوم وهو شيء . فالمعدوم شيء . والجواب : لو صح هذا الكلام لزم أن ما لا يقدر الله عليه لا يكون شيئاً ، فالموجود لما لم يقدر الله عليه وجب أن لا يكون شيئاً .

(المسألة الثانية) احتج جهم بهذه الآية على أنه تعالى ليس بشيء ، قال لانها تدل على أن كل شيء مقدور لله والله تعالى ليس بمقدوره ، فوجب أن لا يكون شيئاً ، واحتج أيضاً على ذلك بقوله تعالى (ليس كمثل شيء) قال لو كان هو تعالى شيئاً لكان تعالى مثل نفسه فكان يكذب قوله (ليس كمثل شيء) فوجب أن لا يكون شيئاً حتى لا تتناقض هذه الآية ، واعلم أن هذا الخلاف في الاسم ، لأنه لا واسطة بين الموجود والمعدوم ، واحتج أصحابنا بوجهين . الأول : قوله تعالى (قل أى شيء أكبر شهادة قل الله) والثاني قوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) والمستثنى داخل في المستثنى منه فيجب أن يكون شيئاً .

(المسألة الثالثة) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن مقدور العبد مقدور لله تعالى خلافاً لآبي على وأبي هاشم ، وجه الاستدلال أن مقدور العبد شيء ، وكل شيء مقدور لله تعالى بهذه الآية فيلزم أن يكون مقدور العبد مقدوراً لله تعالى .

(المسألة الرابعة) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن المحدث حال حدوثه مقدور لله تعالى خلافاً للمعتزلة ، فإنهم يقولون : الاستطاعة قبل الفعل محال ، فالشيء إنما يكون مقدوراً قبل حدوثه ، وبيان استدلال الأصحاب أن المحدث حال وجوده شيء ، وكل شيء مقدور ، وهذا الدليل يقتضى كون الباقي مقدوراً ترك العمل به فبقي معمولاً به في محل النزاع ، لأنه حال البقاء مقدوره ، على معنى أنه تعالى قادر على إعدامه ، أما حال الحدوث ، فيستحيل أن يقدر الله على إعدامه لاستحالة أن يصير معدوماً في أول زمان وجوده ، فلم يبق إلا أن يكون قادراً على إجماده .

(المسألة الخامسة) تخصيص العام جائز في الجملة ، وأيضا تخصيص العام جائز بدليل العقل ، لأن قوله (والله على كل شيء قدير) يقتضى أن يكون قادراً على نفسه ثم خص بدليل العقل ، فإن قيل إذا كان اللفظ موضوعاً لكل ثم تبين أنه غير صادق في الكل كان هذا كذباً ، وذلك يوجب الطعن في القرآن ، قلنا : لفظ الكل كما أنه يستعمل في المجموع ، فقد يستعمل مجازاً في الأكثر ،

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ
تَتَّقُونَ . الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ
مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

وإذا كان ذلك مجازاً مشهوراً في اللغة لم يكن استعمال اللفظ فيه كذباً والله أعلم .

القول في إقامة الدلالة على التوحيد والنبوة والمعاد

أما التوحيد فقوله تعالى ﴿ يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون ۝ الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناءً وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون ﴾ اعلم أن في هذه الآيات مسائل : —

﴿ المسألة الأولى ﴾ أن الله تعالى لما قدم أحكام الفرق الثلاثة ، أعنى المؤمنين والكفار والمنافقين . أقبل عليهم بالخطاب ، وهو من باب الالتفات المذكور في قوله تعالى (إياك نعبد وإياك نستعين) وفيه فوائد . أحدها : أن فيه مزيد هو وتحريك من السامع كما أنك إذا قلت لصاحبك ها كذا عن ثالث : إن فلانا من قصته كيت وكيت ، ثم تخاطب ذلك الثالث فقلت : يا فلان من حقت أن تسلك الطريقة الحيدة في مجارى أمورك ، فهذا الانتقال من الغيبة إلى الحضور يوجب مزيد تحريك لذلك الثالث . وثانيها : كأنه سبحانه وتعالى يقول . جعلت الرسول واسطة بيني وبينك أولاً ، ثم الآن أزيد في إكرامك وتقريبك ، فأخاطبك من غير واسطة ، ليحصل لك مع التنبية على الأدلة ، شرف المخاطبة والمكاملة . وثالثها : أنه مشعر بأن العبد إذا كان مشغولاً بالعبودية فإنه يكون أبدأ في الترفي ، بدليل أنه في هذه الآية ، انتقل من الغيبة إلى الحضور . ورابعها : أن الآيات المتقدمة كانت في حكاية أحوالهم ، وأما هذه الآيات فإنها أمر وتكليف ، ففيه كلفة ومشقة فلا بد من راحة تقابل هذه الكلفة ، وتلك الراحة هي أن يرفع ملك الملوك الواسطة من بين ويخاطبهم بذاته ، كما أن العبد إذا أُلزم تكليفاً شاقاً فلو شافهه المولى وقال أريد منك أن تفعل كذا فإنه يصير ذلك الشاق لذيقاً لاجل ذلك الخطاب :

﴿ المسألة الثانية ﴾ حكى عن علقمة والحسن أنه قال : كل شيء في القرآن (يا أيها الناس) فإنه مكي ، وما كان (يا أيها الذين آمنوا) فالمدينة ، قال القاضي : هذا الذي ذكره إن كان الرجوع فيه إلى الثقل فسلم ، وإن كان السبب فيه حصول المؤمنين بالمدينة على الكثرة دون مكة

فهذا ضميم ، لأنه يجوز أن يخاطب المؤمنين مرة بصفهم ، ومرة باسم جنسهم ، وقد يؤمر من ليس يؤمن بالعبادة ، كما يؤمر المؤمن بالاستمرار على العبادة والازدياد منها ، فالخطاب في الجميع يمكن

(المسألة الثالثة) : أعلم أن الألفاظ في الأعيان عبارات دالة على أمور هي : إما الألفاظ أو غيرها ، أما الألفاظ فهي : كالاسم والفعل والحرف ، فإن هذه الألفاظ الثلاثة يدل كل واحد منها على شيء ، هر في نفسه لفظ مخصوص ، وغير الألفاظ : فكالحجر والسماء والأرض ، ولفظ النداء لم يجعل دليلاً على شيء آخر ، بل هو لفظ يجري مجرى عمل يعمله عامل لأجل التنبيه . فأما الذين فسروا قولنا « يا زيد » بأنادي زيدا ، أو أخاطب زيدا فهو خطأ من وجوه . أحدها : أن قولنا « أنادي زيدا » ، خبر يحتمل التصديق والتكذيب ، وقولنا يا زيد ، لا يحتملها . وثانيها : أن قولنا يا زيد ، يقتضى صيرورة زيد منادى في الحال ، وقولنا أنادي زيدا ، لا يقتضى ذلك ، وثالثها : أن قولنا يا زيد يقتضى صيرورة زيد مخاطباً بهذا الخطاب وقولنا أنادي زيدا لا يقتضى ذلك لأنه لا يمتنع أن يخبر إنساناً آخر بأنى أنادي زيدا . ورابعها : أن قولنا أنادي زيدا ، إخبار عن النداء ، والإخبار عن النداء غير النداء ، والنداء هو قولنا يا زيد ، فاذن قولنا أنادي زيدا ، غير قولنا يا زيد ، فثبت بهذه الوجوه فساد هذا القول . ثم ههنا نكتة تذكرها وهي : أن أقوى المراتب الاسم ، وأضعفها الحرف ، فظن قوم أنه لا يأتلف الاسم بالحرف ، وكذا أعظم الموجودات هو الحق سبحانه وتعالى ، وأضعفها البشر (وخلق الإنسان ضعيفاً) فقالت الملائكة : أى مناسبة بينهما (أتجعل فيها من يفسد فيها) فقيل قد يأتلف الاسم مع الحرف في حال النداء ، فكذا البشر يصلح لخدمة الرب حال النداء والتضرع (ربنا ظلمنا أنفسنا ، وقال ربك ادعوني أستجب لكم)

(المسألة الرابعة) « يا » حرف وضع في أصله لنداء البعيد وإن كان لنداء القريب لكن لسبب أمر مهم جداً ، وأما نداء القريب فله : أى والهمزة ، ثم استعمل في نداء من سها وغفل وإن قرب تنزيلاً له منزلة البعيد . فإن قيل فلم يقول الداعي يارب يا الله (وهو أقرب إليه من جبل الوريد) قلنا هو استبعاد لنفسه من مظان الزنى وما يقربه إلى منازل المقربين هضمًا لنفسه وإقراراً عليها بالتنقيص حتى يتحقق الإجابة بمقتضى قوله « أنا عند المنكسرة قلوبهم من أجلي » وأولاً أن إجابة الدعاء من أهم المهمات للداعي

(المسألة الخامسة) « أى » وصلة إلى نداء مافيه الألف واللام كما أن « ذو » و « الذى » وصلتان إلى الوصف بأسماء الأجناس ووصف المعارف بالجل ، وهو اسم مبهم يفتقر إلى ما يزيل إبهامه ، فلا بد وأن يردفه اسم جنس ، أو ما يجري مجراه يتصف به حتى يحصل المقصود بالنداء فالذى يعمل فيه حرف النداء هو أى والاسم التابع له صفة كقولك يا زيد الظريف إلا أن أياً لا يستقل بنفسه استقلال زيد فلم ينفك عن الصفة وموصوفها وأما كلمة التنبيه المقحمة بين الصفة وموصوفها ففيها فائدتان . الأولى : معاضدة حرف النداء بتأكيد معناه . والثانية : وقوعها عوضاً

بما يستحقه أي من الاضافة وإنما كثر في كتاب الله تعالى النداء على هذه الطريقة لاستقلاله بهذه التأكيدات والمبالغات فان كل ما نادى الله تعالى به عباده من الأوامر والنواهي ، والوعيد ، والوعيد ، واقتصاص أخبار المتقدمين بأمر عظام ، وأشياء يجب على المستمعين أن يتيقظوا لها مع أنهم غافلون عنها ، فلماذا وجب أن ينادوا بالأبلغ الآكد

(المسألة السادسة) اعلم أن قوله (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) يقتضى أن الله تعالى أمر كل الناس بالعبادة فلو خرج البعض عن هذا الخطاب لكان ذلك تخصيصاً للعموم . وههنا أبحاث . البحث الاول : أن لفظ الجمع المعروف بلام التعريف يفيد العموم ، والخلاف فيه مع الأشعري والقاضي أبي بكر وإبي هاشم ، لنا أنه يصح تأكيده بما يفيد العموم كقوله (فسجد الملائكة كلهم أجمعون) ولو لم يكن اللفظ في أصله للعموم لما كان قوله (كلهم) تأكيداً بل بيانا ولأنه يصح استثناء كل واحد من الناس عنه والاستثناء يخرج ما لولاه لدخل فوجب أن يفيد العموم وتمام تقريره في أصول الفقه . البحث الثاني : لما ثبت أن قوله تعالى (يا أيها الناس) يتناول جميع الناس الذين كانوا موجودين في ذلك العصر فهل يتناول الذين سيوجدون بعد ذلك أم لا ؟ والأقرب أنه لا يتناولهم ؛ لأن قوله (يا أيها الناس) خطاب مشافهة وخطاب المشافهة مع المعلوم لا يجوز ، وأيضا فالذين سيوجدون بعد ذلك ما كانوا موجودين في تلك الحالة ، وما لا يكون موجودا لا يكون إنسانا وما لا يكون إنسانا لا يدخل تحت قوله (يا أيها الناس) فان قيل : فوجب أن لا يتناول شئ من هذه الخطابات الذين وجدوا بعد ذلك الزمان وأنه باطل قطعاً . قلنا : لو لم يوجد دليل منفصل لكان الامر كذلك إلا أننا عرفنا بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم أن تلك الخطابات ثابتة في حق من سيوجد بعد ذلك إلى قيام الساعة فلهذه الدلالة المنفصلة حكمنا بالعموم . البحث الثالث : قوله (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) أمر للسكل بالعبادة فهل يفيد أمر الكل بكل عبادة ؟ الحق لا ، لان قوله اعبدوا معناه ادخلوا هذه الماهية في الوجود ، فإذا أتوا بفرد من أفراد الماهية في الوجود فقد أدخلوا الماهية في الوجود لان الفرد من أفراد الماهية مشتمل على الماهية لان هذه العبادة عبارة عن العبادة مع قيد كونها هذه ومتمى وجد المركب فقد وجد قيده ، فالآتي بفرد من أفراد العبادة أت بالعبادة ، والآتي بالعبادة أت بتمام ما اقتضاه قوله (اعبدوا) وإذا كان كذلك وجب خروجه عن العهدة فان أردنا أن نجعله دالا على العموم نقول : الامر بالعبادة لا بد وأن يكون لاجل كونها عبادة لان ترتيب الحكم على الوصف معشر بعلية الوصف ، لاسيما إذا كان الوصف مناسباً للحكم ، وههنا كون العبادة عبادة يناسب الامر بها ، لما أن العبادة عبارة عن تعظيم الله تعالى وإظهار الخضوع له وكل ذلك مناسب في العقول ، وإذا ثبت أن كونه عبادة علة للأمر بها وجب في كل عبادة أن يكون مأمورا بها ، لانه أينما حصلت العلة وجب حصول الحكم لا محالة . البحث الرابع : لقائل أن يقول : قوله (يا أيها الناس اعبدوا) لا يتناول الكفار البتة لان الكفار لا يمكن أن

يكونوا مأمورين بالإيمان ، وإذا امتنع ذلك امتنع أن يكونوا مأمورين بالعبادة ، أما أنه لا يمكن أن يكونوا مأمورين بالإيمان فلأن الأمر بمعرفة الله تعالى إما أن يتناوله حال كونه غير عارف بالله تعالى أو حال كونه عارفاً بالله تعالى ، أما إن تناوله حال كونه غير عارف بالله فيستحيل أن يكون عارفاً بالله تعالى لأن العلم بالصفة مع الجهل بالذات محال فلو تناوله الأمر في هذه الحالة لكان قد تناوله الأمر في حال يستحيل منه أن يعرف كونه مأموراً بذلك الأمر ، وذلك تكليف مالا يطاق ، وإن تناوله الأمر بالمعرفة حال كونه عارفاً بالله فذلك محال ، لأنه أمر بتحصيل الحاصل ، وذلك غير ممكن . فثبت أن الكافر يستحيل أن يكون مأموراً بتحصيل المعرفة ، وإذا استحال ذلك استحال أن يكون مأموراً بالعبادة لأنه إما أن يؤمر بالعبادة قبل المعرفة وهو محال لأن عبادة من لا يعرف بمتعة أو يؤمر بالعبادة بعد المعرفة إلا أن على هذا التقدير يكرن الأمر بالعبادة موقوفاً على الأمر بالمعرفة فلما كان الأمر بالمعرفة بمتعة كان الأمر بالعبادة أيضاً بمتعة ، وأيضاً يستحيل أن يكون هذا الخطاب مع المؤمنين ، لأنهم يعبدون الله فأمرهم بالعبادة يكون أمراً بتحصيل الحاصل وهو محال . والجواب : من الناس من قال : الأمر بالعبادة مشروط بحصول المعرفة ، كما أن الأمر بالزكاة مشروط بحصول ملك النصاب ، وهؤلاء هم القائلون بأن المعارف ضرورية ، وأما من لم يقل بذلك استدل بهذه الآية على أن المعارف ليست ضرورية فقال : الأمر بالعبادة حاصل ، والعبادة لا يمكن إلا بالمعرفة ، والأمر بالشيء أمر بما هو من ضرورياته ، كما أن الطهارة إذا لم تصح إلا بإحضار الماء كان إحضار الماء واجباً ، والدهرى لا يصح منه تصديق الرسول إلا بتقديم معرفة الله تعالى ، فوجبت ، والمحدث لا تصح منه الصلاة إلا بتقديم الطهارة فوجبت ، والمودع لا يمكنه رد الدويعة إلا بالسعى إليها ، فكان السعى واجباً ، فكذا ههنا يصح أن يكون الكافر مخاطباً بالعبادة وشرط الاتيان بها الاتيان بالإيمان أو لاثم الاتيان بالعبادة بعد ذلك . بقى لهم : الأمر بتحصيل المعرفة محال ، فلنا هذه المسألة مستقصاة في الأصول والذي نقول ههنا أن هذا الكلام وإن تم في كل ما يتوقف العلم يكون الله أمراً على العلم به ، فإنه لا يجزى فيما عدا ذلك من الصفات . فلم لا يجوز ورود الأمر بذلك ؟ سلمنا ذلك فلم لا يجوز أن يقال هذا الأمر يتناول المؤمنين ؟ قوله لأنه يصير ذلك أمراً بتحصيل الحاصل وهو محال ، فلنا لما تعذر ذلك فتحمله إما على الأمر بالاستمرار على العبادة أو على الأمر بالازدياد منها ، ومعلوم أن الزيادة على العبادة عبادة ، فصح تفسير قوله « اعبدوا » بالزيادة في العبادة . البحث الخامس : قال منكرو التكليف : لا يجوز ورود الأمر من الله تعالى بالتكليف لوجوه . أحدها : أن التكليف إما أن يتوجه على البعد حال استواء دواعيه إلى الفعل أو الترك أو حال رجحان أحدهما على الآخر . فإن كان الأول فهو محال ، لأن في حال الاستواء يمتنع حصول الترجيح لأن الاستواء يناقض الترجيح فالجمع بينهما محال والتكليف بالفعل حال استواء الداعيين تكليف بما لا يطاق ، وإن كان الثاني فالراجع واجب الوقوع ؛ لأن المرجوح حال ما كان مساوياً بالراجح كان يمتنع الوقوع ، وإلا فقد

وقع الممكن لاعتراض مرجح، وإذا كان حال الاستواء ممتنع الوقوع فبأن يصير حال المرجوحية ممتنع الوقوع أولى وإذا كان المرجوح ممتنع الوقوع كان الراجح واجب الوقوع ضرورة أنه لا خروج عن التقيضين إذا ثبت هذا فالتكليف إن وقع بالراجح كان التكليف تكليفاً باجداً ما يجب وقوعه، وإن وقع بالمرجوح كان التكليف تكليفاً بما يمتنع وقوعه، وكلاهما تكليف مالا يطاق. وثانيها: أن الذي ورد به التكليف إما أن يكون قد علم الله في الأزل وقوعه، أو علم أنه لا يقع أولم يعلم لا هذا ولا ذلك، فإن كان الأول كان واجب الوقوع ممتنع لعدم فلا فائدة في ورود الأمر به، وإن علم لا وقوعه كان ممتنع الوقوع واجب لعدم، فكان الأمر بايقاعه أمراً بايقاع الممتنع وإن لم يعلم لا هذا ولا ذلك كان ذلك قولاً بالجهل على الله تعالى وهو محال، ولأن بتقدير أن يكون الأمر كذلك فإنه لا يتميز المطيع عن العاصي، وحينئذ لا يكون في الطاعة فائدة. وثالثها: أن ورود الأمر بالتكاليف إما أن يكون لفائدة أو لا لفائدة، فإن كان لفائدة فهي إما عائدة إلى المعبود أو إلى العابد أما إلى العبود فحال لأنه كامل لذاته، والكامل لذاته لا يكون كاملاً بغيره، ولأننا نعلم بالضرورة أن الإله العالی على الدهر والزمان يستحيل أن ينتفع بركوع العبد وسجوده، وأما إلى العابد فحال؛ لأن جميع الفوائد محصورة في حصول اللذة ودفع الألم، وهو سبحانه وتعالى قادر على تحصيل كل ذلك للعبد ابتداءً من غير توسط هذه المشاق فيكون توسطها عبثاً، والعبث غير جائز على الحكيم. ورابعها: أن العبد غير موجد لأفعاله لأنه غير عالم بتفاصيلها ومن لا يعلم تفاصيل الشيء لا يكون موجداً له، وإذا لم يكن العبد موجداً لأفعال نفسه فإن أمره بذلك الفعل حال ما خلقه فيه فقد أمره بتحصيل الحاصل، وإن أمره به حال ما لم يخلق فيه فقد أمره بالمحال وكل ذلك باطل. وخامسها: أن المقصود من التكليف إنما هو تطهير القلب على ما دلت عليه ظواهر القرآن فلو قدرنا إنساناً مشتغل القلب دائماً بالله تعالى وبحيث لو اشتغل بهذه الأفعال الظاهرة لصار ذلك عائقاً له عن الاستغراق في معرفة الله تعالى وجب أن يسقط عنه هذه التكاليف الظاهرة، فإن الفقهاء والقياسيين قالوا إذا لاح المقصود والحكمة في التكاليف وجب اتباع الأحكام المعقولة لا اتباع الظواهر. والجواب: عن الشبه الثلاثة الأولى من وجهين. الأولى: أن أصحاب هذه الشبه أوجبوا بما ذكروه اعتقاد عدم التكاليف فهذا تكليف ينفي التكليف وأنه متناقض. الثاني أن عندنا يحسن من الله تعالى كل شيء سواء كان ذلك تكليف مالا يطاق أو غيره لأنه تعالى خالق مالك، والمالك لا اعتراض عليه في فعله. البحث السادس: قالوا: الأمر بالعبادة وإن كان عاماً لكل الناس لكنه مخصوص في حق من لا يفهم كالصبي والمجنون والغافل والناسي، وفي حق من لا يقدر لقوله تعالى (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها)

ومنهم من قال إنه مخصوص في حق العبيد، لأن الله تعالى أوجب عليهم طاعة مواليتهم، واشتغالهم بطاعة الموالى يمنعهم عن الاشتغال بالعبادة، والأمر الدال على وجوب طاعة المولى

أخص من الأمر الدال على وجوب العبادة والخاص يقدم على العام والكلام في هذا المعنى مذكور في أصول الفقه .

(المسألة السابعة) قال القاضى : الآية تدل على أن سبب وجود العبادة ما بينه من خلقه لنا والانعام علينا . واعلم أن أصحابنا يحتجون بهذه الآية على أن العبد لا يستحق بفعله الثواب لأنه لما كان خلقه إيانا وإنعامه علينا سببا لوجوب العبادة فحينئذ يكون اشتغالنا بالعبادة أداء للواجب ، والانسان لا يستحق بأداء الواجب شيئا فوجب أن لا يستحق العبد على العبادة ثوابا على الله تعالى أما قوله (ربكم الذى خلقكم والدين من قبلكم لعلكم تتقون) ففيه مسائل .

(المسألة الأولى) اعلم أنه سبحانه لما أمر بعبادة الرب أردفه بما يدل على وجود الصانع وهو خالق المكلفين وخلق من قبلهم ، وهذا يدل على أنه لا طريق إلى معرفة الله تعالى إلا بالنظر والاستدلال وطعن قوم من الحشوية في هذه الطريقة وقالوا الاشتغال بهذا العلم بدعة ولنا في إثبات مذهبنا وجوه نقلية وعقلية وهما ثلاث مقامات . المقام الأول : في بيان فضل هذا العلم وهو من وجوه . أحدها : أن شرف العلم بشرف المعلوم فهما كان المعلوم أشرف كان العلم الحاصل به أشرف فلما كان أشرف المعلومات ذات الله تعالى وصفاته وجب أن يكون العلم المتعلق به أشرف العلوم . وثانيها : أن العلم إما أن يكون دينيا أو غير ديني ، ولا شك أن العلم الديني أشرف من غير الديني ، وأما العلم الديني فلما أن يكون هو علم الأصول ، أو ما عداه ، أما ما عداه فإنه يتوقف صحته على علم الأصول ، لأن المفسر إنما يبحث عن معاني كلام الله تعالى ، وذلك فرع على وجود الصانع الخراز المتكلم ، وأما المحدث فأنما يبحث عن كلام رسول الله ﷺ وذلك فرع على ثبوت نبوته ﷺ ، والفقيه إنما يبحث عن أحكام الله ، وذلك فرع على التوحيد والنبوة ، ثبت أن هذه العلوم مفقورة إلى علم الأصول ، والظاهر أن علم الأصول غنى عنها فوجب أن يكون علم الأصول أشرف العلوم . وثالثها أن شرف الشيء قد يظهر بواسطة خساسة ضده ، فكلمة كان ضده أخس كان هو أشرف وضد علم الأصول هو الكفر والبدعة ، وهما من أخس الأشياء ، فوجب أن يكون علم الأصول أشرف الأشياء . ورابعها : أن شرف الشيء قد يكون بشرف موضوعه وقد يكون لأجل شدة الحاجة إليه ، وقد يكون لقوة براهينه ، وعلم الأصول مشتمل على الكل وذلك لأن علم الهيئة أشرف من علم الطب نظراً إلى أن موضوع علم الهيئة أشرف من موضوع علم الطب ، وإن كان الطب أشرف منه نظراً إلى أن الحاجة إلى الطب أكثر من الحاجة إلى الهيئة ، وعلم الحساب أشرف منهما نظراً إلى أن براهين علم الحساب أقوى . أما علم الأصول فالمطلوب منه معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله ، ومعرفة أقسام المعلومات من المعدومات والموجودات ، ولا شك أن ذلك أشرف الأمور ، وأما الحاجة إليه فشديدة لأن الحاجة إما في الدين أو في الدنيا ، أما في الدين فشديدة لأن من عرف هذه الأشياء استوجب الثواب العظيم والتحق بالملائكة ، ومن جهلها

استوجب العقاب العظيم والتحق بالشياطين. واما في الدنيا فلأن، صالح العالم إنما تنتظم عند الإيمان بالصانع والبعث والحشر، إذ لو لم يحصل هذا الإيمان لوقع الهرج والمرج في العالم، وأما قوة البراهين فبراهين هذا العلم يجب أن تكون مركبة من مقدمات يقينية تركيبا يقينيا وهذا هو النهاية في القوة فثبت أن هذا العلم مشتمل على جميع جهات الشرف والفضل فوجب أن يكون أشرف العلوم. وخامسها: أن هذا العلم لا يتطرق إليه النسخ ولا التغيير، ولا يختلف باختلاف الامم والنواحي بخلاف سائر العلوم، فوجب أن يكون أشرف العلوم. وسادسها: أن الآيات المشتملة على مطالب هذا العلم وبراهينها أشرف من الآيات المشتملة على المطالب الفقهيّة بدليل أنه جاء في فضيلة (قل هو الله أحد) و (آمن الرسول) وآية الكرسي مالم يحج. مثله في فضيلة قوله (ويستلونك عن المحيض) وقوله (يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين) وذلك يدل على أن هذا العلم أفضل. وسابعها: أن الآيات الواردة في الاحكام الشرعية أقل من ستمائة آية، وأما البواقي ففي بيان التوحيد والنبوة والرد على عبدة الاوثان وأصناف المشركين، وأما الآيات الواردة في القصص فالمتقصود منها معرفة حكمة الله تعالى وقدرته على ما قال (لقد كان في قصصهم عبرة لأولى الالباب) فدل ذلك على أن هذا العلم أفضل، ونشير إلى معاهد الدلائل: أما الذي يدل على وجود الصانع فالقرآن مملوء منه. أولها. ما ذكرهنا من الدلائل الخمسة وهي خلق المكلفين وخلق من قبلهم، وخلق السماء وخلق الارض، وخلق الثمرات من الماء النازل من السماء إلى الارض، وكل ما ورد في القرآن من عجائب السماوات والارض، فالمتقصود منه ذلك، وأما الذي يدل على الصفات. أما العلم فقوله (إن الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء) ثم أردفه بقوله (هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء) وهذا هو عين دليل المتكلمين فانهم يستدلون بأحكام الافعال وانقائنها على علم الصانع، وههنا استدلال الصانع سبحانه بتصوير الصور في الارحام على كونه عالما بالاشياء، وقال (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) وهو عين تلك الدلالة وقال (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو) وذلك تنبيه على كونه تعالى عالماً بكل المعلومات، لانه تعالى مخبر عن المغيبات فتقع تلك الاشياء على وفق ذلك الخبر، فلولا كونه عالماً بالمغيبات والالسا وقع كذلك، وأما صفة القدرة فكل ما ذكر سبحانه من حدوث الثمار المختلفة والحيوانات المختلفة مع استواء الشكل في الطبائع الاربع فذاك يدل على كونه سبحانه قادرا مختاراً لا موجد بالذات، وأما التنزيه فالذي يدل على أنه ليس بجسم، ولا في مكان قوله (قل هو الله أحد) فان المركب مفتقر إلى أجزائه والمحتاج محدث، وإذا كان أحداً وجب أن لا يكون جسماً وإذا لم يكن جسماً لم يكن في المسكان، وأما التوحيد فالذي يدل عليه قوله (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) وقوله (إذا لا تبغوا إلى ذي العرش سيلا) وقوله (ولعلا بعضهم على بعض) وأما النبوة فالذي يدل عليها قوله ههنا (وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله) وأما المبدأ فقوله (قل يحييها الذي أنشأها أول مرة) وأنت لو فتشت علم

الكلام لم تجد فيه إلا تقرير هذه الدلائل والذب عنها ودفع المطاعن والشبهات القادحة فيها، أفترى أن علم الكلام يذم لاشتماله على هذه الأدلة التي ذكرها الله أولاً لاشتماله على دفع المطاعن والقوادح عن هذه الأدلة ما أرى أن عافلامسما يقول ذلك ويرضيه. وثانيها: أن الله تعالى حكى الاستدلال بهذه الدلائل عن الملائكة وأكثرت الأنبياء. أما الملائكة فلأنهم لما قالوا: أنجعل فيها من يفسد فيها كان المراد أن خلق مثل هذا الشيء قبيح، والحكيم لا يفعل القبيح، فأجابهم الله تعالى بقوله (إني أعلم ما لا تعلمون) والمراد إني لما كنت عالماً بكل المعلومات كنت قد علمت في خلقهم وتكويرهم حكمة لا تعلمونها أنتم، ولا شك أن هذا هو المناظرة، وأما مناظرة الله تعالى مع إبليس فهي أيضاً ظاهرة وأما الأنبياء عليهم السلام فأولهم آدم عليه السلام وقد أظهر الله تعالى حجته على فضله بأن أظهر عليه على الملائكة وذلك محض الاستدلال، وأما نوح عليه السلام فقد حكى الله تعالى عن الكفار قولهم (وانوح قد جادلنا فأكثر جدالنا) ومعلوم أن تلك المجادلة ما كانت في تفاصيل الأحكام الشرعية بل كانت في التوحيد والنبوة، فالمجادلة في نصرته الحق في هذا العلم هي حرفة الأنبياء، وأما إبراهيم عليه السلام فالاستقصاء في شرح أحواله في هذا الباب يطول وله مقامات. أحدها: مع نفسه وهو قوله (فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين) وهذا هو طريقة المتكلمين في الاستدلال بتغيرها على حدوثها، ثم إن الله تعالى مدحه على ذلك فقال (وتلك سميت آياتنا إبراهيم على قومه) وثانيها: حاله مع أبيه وهو قوله (ياأبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يقضى عنك شيئاً) وثالثها: حاله مع قومه تارة بالقول وأخرى بالفعل، أما بالقول فقوله (ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون) وأما بالفعل فقوله (جعلهم جنوداً إلا كبيراً لهم لعلهم إليه يرجعون). ورابعها: حاله مع ملك زمانه في قوله (ربي الذي يحيي ويميت قال أنا حيي وأميت) إلى آخره وكل من سأل فطرته علم أن علم الكلام ليس إلا تقرير هذه الدلائل ودفع الأسئلة والمعارضات عنها، فهذا كله بحث إبراهيم عليه السلام في المبدأ، وأما بحثه في المعاد فقال (رب أرني كيف تحيي الموتى) إلى آخره وأما موسى عليه السلام فانظر إلى مناظرته مع فرعون في التوحيد والنبوة، أما التوحيد فاعلم أن موسى عليه السلام إنما يعول في أكثر الأمر على دلائل إبراهيم عليه السلام وذلك لأن الله تعالى حكى في سورة طه (قال فن ربكما يا موسى قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى) وهذا هو الدليل الذي ذكره إبراهيم عليه السلام في قوله (الذي خلق فهو يهدين) وقال في سورة الشعراء (ربكم ورب آبائكم الأولين) وهذا هو الذي قاله إبراهيم (ربي الذي يحيي ويميت) فلما لم يكتب فرعون بذلك وطالبه بشيء آخر قال موسى (رب المشرق والمغرب) وهذا هو الذي قال إبراهيم عليه السلام (فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب) فهذا ينبهك على أن التمسك بهذه الدلائل حرفة هؤلاء المعصومين وأنهم كما استفادوها من عقولهم فقد توارثوها من أسلافهم الطاهرين، وأما استدلال موسى على النبوة

بالمعجزة ففي قوله (أولو جنتك بشيء مبين) وهذا هو الاستدلال بالمعجزة على الصدق ، وأما محمد عليه الصلاة والسلام فاشتغاله بالدلائل على التوحيد والنبوة والمعاد أظهر من أن يحتاج فيه إلى التطويل ، فإن القرآن مملوء منه ولقد كان عليه السلام مبتلى بجميع فرق الكفار فالأول : الدهرية الذين كانوا يقولون : (وما يهلكنا إلا الدهر) والله تعالى أبطل قولهم بأنواع الدلائل . والثاني : الذين ينكرون القادر المختار ، والله تعالى أبطل قولهم بحدوث أنواع النبات وأصناف الحيوانات مع اشتراك الكل في الطبايع وتأثيرات الأفلاك ، وذلك يدل على وجود القادر . والثالث : الذين أثبتوا شريكا مع الله تعالى ، وذلك الشريك إما أن يكون علويا أو سفليا ، أما الشريك العلوي فمثل من جعل الكواكب مؤثرة في هذا العالم ، والله تعالى أبطله ببديل الخليل في قوله (فلما جن عليه الليل) وأما الشريك السفلي فالنصارى قالوا بإلهية المسيح وعبدة الأوثان قالوا بإلهية الأوثان ، والله تعالى أكثر من الدلائل على فساد قولهم . الرابع : الذين طعنوا في النبوة وهم فريقان . أحدهما : الذين طعنوا في أصل النبوة وهم الذين حكى الله عنهم أنهم قالوا : (أبعث الله بشرا رسولا) . والثاني : الذين سلموا أصل النبوة وطعنوا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وهم اليهود والنصارى ، والقرآن مملوء من الرد عليهم ، ثم إن طعنهم من وجوه تارة بالطعن في القرآن فأجاب الله بقوله (إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بدووضة) وتارة بالتمس سائر المعجزات كقوله (وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا) وتارة بأن هذا القرآن نزل نجا نجا وذلك يوجب تطرق التهمة إليه فأجاب الله تعالى عنه بقوله (كذلك لنثبت به فؤادك)

الخامس : الذين نازعوا في الحشر والنشر ، والله تعالى أورد على صحة ذلك وعلى ابطال قول المنكرين أنواعا كثيرة من الدلائل . السادس : الذين طعنوا في التكليف تارة بأنه لا فائدة فيه ، فأجاب الله عنه بقوله (إن أحسنتم أحسنتم ل أنفسكم وإن أسأتم فلها) وتارة بأن الحق هو الجبر ، وأنه ينافي صحة التكليف ، وأجاب الله تعالى عنه بأنه (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) وإنما اكتفينا في هذا المقام بهذه الاشارات المختصرة لأن الاستقصاء فيها مذكور في جملة هذا الكتاب وإذا ثبت أن هذه الحرفة هي حرفة كل الأنبياء والرسل علمنا أن الطاعن فيها إما أن يكون كافرا أو جاهلا . المقام الثاني : في بيان أن تحصيل هذا العلم من الواجبات ، ويدل عليه المعقول والمنقول . أما المعقول : فهو أنه ليس تقليد البعض أولى من تقليد الباقي ، فاما أن يجوز تقليد الكل فيلزمنا تقليد الكفار ، وإما أن يجوز تقليد البعض دون البعض فيلزم أن يصير الرجل مكلفا بتقليد البعض دون البعض من غير أن يكون له سبيل إلى أنه لم يقلد أحدهما دون الآخر ، وإما أن لا يجوز التقليد أصلا وهو المطلوب ، فاذا بطل التقليد لم يبق إلا هذه الطريقة النظرية . وأما المنقول فيدل عليه الآيات والاحبار أما الآيات . فأحدها : قوله (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن) ولا شك أن المراد بقوله بالحكمة أي بالبرهان والحجة ، فكانت الدعوة

بالحجة والبرهان إلى الله تعالى مأموراً بها ، وقوله (وجادلهم بالتي هي أحسن) ليس المراد منه المجادلة في فروع الشرع لأن من أنكر نبوته فلا فائدة في الخوض معه في تفاصيل الشرع ، ومن أثبت نبوته فإنه لا يخالفه ، فعلينا أن هذا الجدل كان في التوحيد والنبوة ، فكان الجدل فيه مأموراً به ثم إننا مأمورون باتباعه عليه السلام لقوله (فاتبعوني يحببكم الله) ولقوله (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) فوجب كوننا مأمورين بذلك الجدل . وثانيها : قوله تعالى (ومن الناس من يجادل في الله بغير علم) ذم من يجادل في الله بغير علم وذلك يقتضي أن المجادل بالعلم لا يكون مذموماً بل يكون مدحواً وأيضاً حكى الله تعالى ذلك عن نوح في قوله (يانوح قد جادلنا فأكثر جدالنا) وثالثها : أن الله تعالى أمر بالنظر فقال (أفلا يتدبرون القرآن ، أفلا ينظرون إلى الأبل كيف خلقت ، سنبرهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم ، أولم يروا أنا أنأت الأرض نقصها من أطرافها ، قل انظروا ماذا في السموات والأرض ، أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض) ورابعها : أن الله تعالى ذكر التمسك في معرض المدح فقال (إن في ذلك لآيات لأولى الأبصار ، إن في ذلك لعبرة لأولى الأبصار ، إن في ذلك لآيات لأولى النهي) وأيضاً ذم المعرضين فقال (وكأين من آية في السموات والأرض يبرون عليها وهم عنها معرضون ، لهم قلوب لا يفقهون بها) وخامسها : أنه تعالى ذم التقليد ، فقال حكاية عن الكفار (إننا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون) وقال (بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا) وقال (بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون) وقال (إن كاد ليضلنا عن آلهتنا لولا أن صبرنا عليها) وقال عن والد إبراهيم عليه السلام (لئن لم تنته لأرجنك واهجرني ملياً) وكل ذلك يدل على وجوب النظر والاستدلال والتفكير وذم التقليد فمن دعا إلى النظر والاستدلال ، كان على وفق القرآن ودين الأنبياء ومن دعا إلى التقليد كان على خلاف القرآن وعلى فاق دين الكفار . وأما الأخبار ففيها كثرة ، ولندكر منها وجوهاً . أحدها : ما روى الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة قال « جاء رجل من بني فزارة إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال إن امرأتى وضعت غلاماً أسود فقال له هل لك من إبل ، فقال نعم قال فما ألوانها قال خمر قال فهل فيها من أورك ؟ قال نعم . قال فأني ذلك ، قال عسى أن يكون قد نزع عرق قال وهذا عسى أن يكون نزع عرق » واعلم أن هذا هو التمسك بالالزام والقياس . وثانيها : عن أبي هريرة قال قال عليه الصلاة والسلام « قال الله تعالى : كذبتني ابن آدم ولم يكن له أن يكذبني ، وشتمني ابن آدم ولم يكن له أن يشتمني . أما تكذبه إياي فقولته : لن يعيدني كما بداني ، وليس أول خلقه بأهون علي من إعادته ، وأما شتمه إياي فقولته : اتخذ الله ولداً وأنا الله الأحد الصمد لم ألد ولم أولد ولم يكن لي كفواً أحد » فانظر كيف احتج الله تعالى في المقام لأول بالقدرة على الابتداء ، على القدرة على الإعادة ، وفي المقام الثاني احتج بالأحادية على نفي الجسمية والوالدية والمولودية . وثالثها : روى عبادة بن الصامت أنه عليه السلام قال « من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ، ومن

كره لقاء الله كرهه الله لقاءه ، فقالت عائشة : يا رسول الله إنا نكره الموت فذاك كراهتنا لقاء الله ؟ فقال عليه السلام : لا ولكن المؤمن أحب لقاء الله فأحب لقاءه ، والكافر كره لقاء الله فكرهه الله لقاءه وكل ذلك يدل على أن النظر والفكر في الدلائل مأمور به . واعلم أن للخصم مقامات . أحدها : أن النظر لا يفيد العلم . وثانيها : أن النظر المفيد للعلم غير مقدور . وثالثها : أنه لا يجوز الاقدام عليه . ورابعها : أن الرسول مأمور به . وخامسها : أنه بدعة .

(أما المقام الأول) فاحتج الخصم عليه بأمر . أحدها : إنا إذا تفكرنا وحصل لنا عقيب فكرنا اعتقاد قهلبنا يكون ذلك الاعتقاد علماً ، إما أن يكون ضرورياً أو نظرياً ، والأول باطل لأن الانسان إذا تأمل في اعتقاده في كون ذلك الاعتقاد علماً ، وفي اعتقاده في أن الواحد نصف الاثنين ، وأن الشمس مضيئة والنار محرقة ، وجد الأول أضعف من الثاني ، وذلك يدل على أن تطرق الضعف إلى الأول والثاني باطل . لأن الكلام في ذلك الفكر الثاني كالكلام في الأول فيلزم التسلسل وهو محال . وثانيها : إنا رأينا عالماً من الناس قد تفكروا واجتهدوا وحصل لهم عقيب فكروهم اعتقاد ، وكانوا جازمين بأنه علم ثم ظهر لهم أو غيرهم أن ذلك كان جهلاً فرجعوا عنه وتركوه وإذا شاهدنا ذلك في الوقت الأول جاز أن يكون الاعتقاد الحاصل ثانياً كذلك ، وعلى هذا الطريق لا يمكن الجزم بصحة شيء من العقائد المستفادة من الفكر والنظر . وثالثها : أن المطلوب إن كان مشعوراً به استحاله طلبه ، لأن تحصيل الحاصل محال ، وإن كان غير مشعور به كان الذهن غافلاً عنه ، والمغفول عنه يستحيل أن يتوجه الطلب إليه . ورابعها أن العلم يكون النظر مفيداً للعلم إما أن يكون ضرورياً أو نظرياً فإن كان ضرورياً وجب اشتراك العقلاء فيه وليس كذلك . وإن كان نظرياً لزم إثبات جنس الشيء بفرد من أفراد ذلك محال لأن النزاع لما وقع في الماهية كان واقعا في ذلك الفرد أيضا فيلزم إثبات الشيء بنفسه وهو محال لأنه من حيث أنه وسيلة إلى الإثبات يجب أن يكون معلوماً قبل . ومن حيث أنه مطلوب يجب أن لا يكون معلوماً قبل ، فيلزم اجتماع النفي والإثبات وهو محال . وخامسها : أن المقدمة الواحدة لا تنتج بل المنتج مجموع المقدمتين ، لكن حضور المقدمتين دفعة واحدة في الذهن محال لانا جربنا أنفسنا فرجعنا أنا متى وجهنا الخاطر نحو معلوم استحاله في ذلك الوقت توجيهه نحو معلوم آخر ، وربما سلم بعضهم أن النظر في الجملة يفيد العلم لكنه يقول النظر في الإلهيات لا يفيد واحتج عليه بوجهين . الأول : أن حقيقة الاله غير متصورة وإذالم تكن الحقيقة متصورة استحاله التصديق لا بثبوته ولا بثبوت صفة من صفاته . بيان الأول أن المعلوم عند البشر كون واجب الوجود منزها عن الحيز والجهة ، وكونه موصوفاً بالعلم والقدرة . أما الوجوب والتنزيه فهو قيد سلبي وليست حقيقته نفس هذا السلب . فلم يكن العلم بهذا السلب علماً بحقيقته ، وأما الموصوفية بالعلم والقدرة فهو عبارة عن انتساب ذاته إلى هذه الصفات وليست ذاته نفس هذا الانتساب فالعلم بهذا الانتساب ليس

علما بذاته . بيان الثاني أن التصديق موقوف على التصور ، فإذا فقد التصور امتنع التصديق ، ولا يقال ذاته تعالى وإن لم تكن متصورة بحسب الحقيقة المختصة التي له لكنها متصورة بحسب لوازمها ، أعني أنا نعلم أنه شيء ما ، يلزمه الوجوب والتنزيه والدوام فيحكم على هذا المتصور ، قلنا هذه الأمور المعلومة إما أن يقال إنها نفس الذات وهو محال أو أمور خارجه عن الذات فلما لم نعلم الذات لا يمكننا أن نعلم كونها موصوفة بهذه الصفات فإن كان التصور الذي هو شرط إسناد هذه الصفات إلى ذاته هو أيضا تصور بحسب صفات آخر ، فحينئذ يكون الكلام فيه كما في الأول فيلزم التسلسل وهو محال . الوجه الثاني : أن أظهر الأشياء عندنا ذاتا وحقيقتنا التي إليها نشير بقولنا أنا ثم الناس تحيروا في ماهية المشار إليه بقول أنا ، فمنهم من يقول هو هذا البنية ، ومنهم من يقول هو المزاج ، ومنهم من يقول بعض الأجزاء الدخلة في هذه البنية ، ومنهم من يقول شيء لا داخل هذا البدن ولا خارجه ، فإذا كان الحال في أظهر الأشياء كذلك فما ظنك بأبعد الأشياء مناسبة عنا وعن أحوالنا .

(أما المقام الثاني) وهو أن النظر المفيد للعلم غير مقدور لنا فقد احتجوا عليه بوجوه أحدها : أن تحصيل التصورات غير مقدور فالتصديقات البديهية غير مقدورة فجميع التصديقات غير مقدورة وإنما قلنا إن التصورات غير مقدورة لأن طالب تحصيلها إن كان عارفا بها استحال منه طلبها لأن تحصيل الحاصل محال ، فإن كان غافلا عنها استحال كونه طالبا لها لأن الغافل عن الشيء لا يكون طالبا له . فإن قيل لم لا يجوز أن يكون معلوما من وجه وبجهولا من وجه . قلنا لأن الوجه الذي يصدق عليه أنه معلوم غير الوجه الذي يصدق عليه أنه غير معلوم ، وإلا فقد صدق النفي والاثبات على الشيء الواحد وهو محال وحينئذ نقول الوجه المعلوم استحال طلبه لا استحالة تحصيل الحاصل والوجه الذي هو غير معلوم استحال طلبه لأن المغفول عنه لا يكون مطلوبا ، وإنما قلنا أن التصورات لما كانت غير كسبية استحال كون التصديقات البديهية كسبية وذلك لأن عند حضور طرفي الموضوع والمحمول في الذهن من القضية البديهية إما أن يلزم من مجرد حضورهما جزم الذهن باسناد أحدهما إلى الآخر بالنفي أو الإثبات ، أو لا يلزم ، فإن لم يلزم لم تكن القضية بديهية بل كانت مشكوكة . وإن لزم كان التصديق واجب الحصول عند حضور ذينك التصورين ويمتنع الحصول عند عدم حضورهما ، وما يكون واجب الدوران نفيًا وإثباتًا مع مالا يكون مقدورا نفيًا وإثباتًا وجب أن يكون أيضا كذلك فثبت أن التصديقات البديهية غير كسبية ؛ وإنما قلنا أن هذه التصديقات لما لم تكن كسبية لم يكن شيء من التصديقات كسبيًا لأن التصديق الذي لا يكون بديهيًا ، لا بد وأن يكون نظريًا فلا ريب أن يكون واجب اللزوم عند حضور تلك التصديقات البديهية أو لا يكون فإن لم يكن واجب اللزوم منها لم يلزم من صدق تلك المقدمات صدق ذلك المطلوب ، فلم يكن ذلك استدلالًا يقينيًا بل إما ظناً أو اعتقاداً

تقليديا ، وإن كان واجبا فكانت تلك النظريات واجبة الدوران نفيًا وإثباتًا مع تلك القضايا الضرورية ، فوجب أن لا يكون شيء من تلك النظريات مقدورا للعبد أصلا . وثانيها : أن الانسان إنما يكون قادرا على إدخال الشيء في الوجود لو كان يمكنه أن يميز ذلك المطلوب عن غيره والعلم إنما يتميز عن الجهل بكونه مطابقا للمعلوم دون الجهل وإنما يعلم ذلك لو علم المعلوم على ما هو عليه ، فاذن لا يمكنه إيجاد العلم بذلك الشيء إلا إذا كان عالما بذلك الشيء . لكن ذلك محال لا استحالة تحصيل الحاصل ، فوجب أن لا يكون العبد متمكنا من إيجاد العلم ولا من طلبه . وثالثها أن الموجب للنظر ، إما ضرورة العقل ، أو النظر أو السمع . والأول باطل لأن الضرورى لم يشترط العقل فيه ، ووجوب الفكر والنظر ليس كذلك ، بل كثير من العقلاء يستقبحونه ، ويقولون إنه في الآ كثر يفضى بصاحبه إلى الجهل ، فرجب الاحتراز منه ، والثاني أيضاً باطل ، لأنه إذا كان العلم بوجوده يكون نظريا ، فحينئذ لا يمكنه العلم بوجود النظر قبل النظر ، فتكليفه بذلك يكون تكليف ما لا يطاق ، وأما بعد النظر فلا يمكنه النظر ، لأنه لا فائدة فيه ، والثالث باطل ، لأنه قبل النظر لا يكون متمكنا من معرفة وجوب النظر ، وبعد النظر لا يمكنه إيجابه أيضا لعدم الفائدة ، وإذا بطلت الأقسام ثبت نفي الوجوب . المقام الثالث : وهو أن بتقدير كون النظر مفيدا للعلم ومقدورا للسكاف ، لكنه يقبح من الله أن يأمر المكلف به ، وبيانه من وجوه . أحدها : أن النظر في أكثر الأمر يفضى بصاحبه إلى الجهل فالقدم عليه مقدم على أمر يفضى به غالبا إلى الجهل . وما يكون كذلك يكون قبيحا ، فرجب أن يكون الفكر قبيحا ، والله تعالى لا يأمر بالقبيح . وثانيها : أن الواحد منا مع ما هو عليه من النقص وضعف الخاطر وما يعتريه من الشبهات الكثيرة المتعارضة ، لا يجوز أن يعتمد على عقله في التمييز بين الحق والباطل . فلما رأينا أرباب المذاهب كل واحد منهم يدعى أن الحق معه ، وأن الباطل مع خصمه ثم إذا تكرر التعصب واللجاج وأنصفوا ، وجدوا الكلمات متعارضة ، وذلك يدل على عجز العقل عن إدراك هذه الحقائق . وثالثها : أن مدار الدين لو كان على النظر في حقائق الدلائل لوجب أن لا يستقر الانسان على الايمان ساعة واحدة ، لان صاحب النظر إذا خطر بياله على مقدمة من مقدمات دليل الدين ، فقد صار بسبب ذلك السؤال شاكا في تلك المقدمة ، وإذا صار بعض مقدمات الدليل مشكوكا فيه . صارت النتيجة ظنية . لان المظنون لا يفيد القين ، فيلزم أن يخرج الانسان في كل ساعة عن الدين ، بسبب كل ما يخطر بياله من الاسئلة والمباحث . ورابعها : أنه اشتهر في الالسنة أن من طاب المال بالكيمياء أفلس ، ومن طاب الدين بالسكلام تزندق ، وذلك يدل على أنه لا يجوز فتح الباب فيه : المقام الرابع : أن بتقدير أنه في نفسه غير قبيح ، ولكننا نقيم الدلالة على أن الله ورسوله ما أمرا بذلك ، والذي يدل عليه أن هذه المطالب لا تخلو ، إما أن يكون العلم بدلائلها علما ضروريا غنيا عن التعلم والاستفادة . وإما أن لا يكون كذلك ، بل يحتاج في تحصيلها إلى

التأمل والتدبر والاستفادة ، والأول باطل ، وإلا لوجب أن يحصل ذلك لكل الناس وهو مكابرة ولأننا نجرب أذى الناس في هذا العلم فلا يمكنه تحصيله في السنين المتطاولة بعد الاستعانة بالاستاذ والتصانيف . وإن كان الثاني وجب أن لا يحصل ذلك العلم للإنسان ، إلا بعد الممارسة الشديدة والمباحثة الكثيرة ، فلو كان الدين مبنياً عليه ، لوجب أن لا يحكم الرسول بصحة إسلام الرجل إلا بعد أن يسأله عن هذه المسائل ، ويجربه في معرفة هذه الدلائل على الاستقصاء ، ولو فعل الرسول ذلك لا يشتهر ولما لم يشتهر بل المشهور المنقول عنه بالتواتر أنه كان يحكم بإسلام من يعلم بالضرورة أنه لم يخطر بباله شيء من ذلك ، علمنا أن ذلك غير معتبر في صحة الدين ، فإن قيل : معرفة أصول الدلائل حاصلة لا كثر العقلاء ، إنما المحتاج إلى التدقيق دفع الاستئلة والجواب عن الشبهات وذلك غير معتبر في صحة أصل الدين ، فلنا هذا ضعيف لأن الدليل لا يقبل الزيادة والنقصان البتة ، وذلك لأن الدليل إذا كان مبنياً على مقدمات عشرة فإن كان الرجل جازماً بصحة تلك المقدمات كان عارفاً بالدليل معرفة لا يمكن الزيادة عليها ، لأن الزيادة على تلك العشرة إن كان معتبراً في تحقق ذلك الدليل بطل قولنا إن ذلك الدليل مركب من العشرة فقط ، وإلا لم يكن معتبراً لم يكن العلم به علماً بزيادة شيء في الدليل ، بل يكون علماً منفصلاً . ثبت بهذا أن الدليل لا يقبل الزيادة ولا يقبل النقصان أيضاً ، لأن تسعة منها لو كانت يقينية وكانت المقدمة العاشرة ظنية استحال كون المطلوب يقينياً لأن المبنى على الظنى أولى أن يكون ظنياً ثبت بهذا أن الدليل لا يقبل الزيادة والنقصان وبطل ببطلانه ذلك السؤال مثاله إذا رأى الإنسان حدوث مطر ورعد وبرق بعد أن كان الهواء صافياً قال سبحان الله ، فمن الناس من قال : إن قوله سبحان الله يدل على أنه عرف الله بدليله ، وهذا باطل لأنه إنما يكون عارفاً بالله إذا عرف بالدليل أن ذلك الحادث لا بد له من مؤثر ثم يعرف بالدليل أنه يستحيل أن يكون المؤثر فيه سوى الله تعالى ، وهذه المقدمة الثانية إنما تستقيم لو عرف بالدليل أنه يستحيل إسناد هذا الحدث إلى الفلك والنجوم ، والطبيعة والعلّة الموجبة . فانه لو لم يعرف بطلان ذلك بالدليل لكان معتقداً لهذه المقدمة الثانية من غير دليل فتكون المقدمة تقليدية ويكون المبنى عليها تقليداً لا يقيناً فثبت بهذا فساد ما قلتموه . المقام الخامس : أن نقول الاشتغال بعلم الكلام بدعة ، والدليل عليه القرآن والخبر والاجماع وقول السلف والحكم . أما القرآن فنقول تعالى (ما ضربوه لك إلا جدلاً بل هم قوم خصمون) ذم الجدال وقال أيضاً (وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره) قالوا فأمر بالاعراض عنهم عند خوضهم في آيات الله تعالى وأما الخبر فنقول عليه السلام « تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق » وقوله عليه السلام « عليكم بدين العجائز » وقوله « إذا ذكر القدر فأمسكوا » وأما الاجماع فهو أن هذا علم لم تتكلم فيه الصحابة فيكون بدعة فيكون حراماً ، أما أن الصحابة ما تكلموا فيه فظاهر ، لانه لم ينقل عن أحد منهم أنه نصب نفسه للاستدلال في

هذه الاشياء ، بل كانوا من أشد الناس إنكاراً على من خاض فيه ، وإذا ثبت هذا ثبت أنه بدعة وكل بدعة حرام بالاتفاق ، وأما الأثر ، قال مالك بن أنس : إياكم والبدع قيل وما البدع يا أبا عبد الله ؟ قال أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه ولا يسكتون عما سكنت عنه الصحابة والتابعون . وسئل سفيان بن عيينة عن الكلام فقال اتبع السنة ودع البدعة . وقال الشافعي رضي الله عنه : لأن يبغى الله العبد بكل ذنب سوى الشرك خير له من أن يلقاه بشيء من الكلام وقال : لو أوصى رجل بكتبته العلمية لآخر وكان فيها كتب الكلام لم تدخل تلك الكتب في الوصية وأما الحكم فهو أنه لو أوصى للعلماء لا يدخل المتكلم فيه والله أعلم فهذا مجموع كلام الطاعنين في النظر والاستدلال . والجواب : أما الشبه التي تمسكوا بها في أن النظر لا يفيد العلم فهي فاسدة ، لأن الشبه التي ذكروها ليست ضرورية بل نظرية ، فهم أبطلوا كل النظر ببعض أنواعه وهو متناقض ، وأما الشبه التي تمسكوا بها في أن النظر غير مقدور فهي فاسدة ، لأنهم يختارون في استخراج تلك الشبه فيبطل قولهم إنها ليست اختيارية ، وأما الشبه التي تمسكوا بها في أن التعارض على النظر قبيح فهي متناقضة ، لأنه يلزمهم أن يكون إيرادهم لهذه الشبه التي أوردوها قبيحاً ، وأما الشبه التي تمسكوا بها في أن الرسول ما أمر بذلك فهو باطل ، لأننا أن الأنبياء بأسرهم ماجأوا إلا بالامر بالنظر والاستدلال . وأما قوله تعالى (ما ضربوه لك إلا جدلاً) فهو محمول على الجدل بالباطل ، توفيقاً بينه وبين قوله (وجادلهم بالتي هي أحسن) وأما قوله (وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم) فجوابه أن الخوض ليس هو النظر ، بل الخوض في الشيء هو اللجاج ، وأما قوله عليه الصلاة والسلام « تفكروا في الخالق » فذاك إنما أمر به ليستفاد منه معرفة الخالق وهو المطلوب . وأما قوله عليه الصلاة والسلام « عليكم بدین العجائز » فليس المراد إلا تفويض الأمور كلها إلى الله تعالى والاعتماد في كل الأمور على الله على ما قلنا وأما قوله عليه الصلاة والسلام « إذا ذكر القدر فأمسكوا » فضعيف ، لأن النهي الجزئي لا يفيد النهي الكلي ، وأما الإجماع فنقول : إن عنيتم أن الصحابة لم يستعملوا الفاظ المتكلمين فسلم ، لكنه لا يلزم منه القدح في الكلام ، كما أنهم لم يستعملوا ألفاظ الفقهاء ، ولا يلزم منه القدح في الفقه البتة ، وإن عنيتم أنهم ما عرفوا الله تعالى ورسوله بالدليل ، فبئس ما قلتم ، وأما تشديد السلف على الكلام فهو محمول على أهل البدعة ، وأما مسألة الوصية فهي معارضة بما أنه لو أوصى لمن كان عارفاً بذات الله وصفاته وأفعاله وأنيابه ورسله لا يدخل فيه الفقيه . ولأن مبنى الوصايا على العرف فهذا إتمام هذه المسألة والله أعلم .

(المسألة الثانية) أما حقيقة العبادة فذكرناها في قوله (إياك نعبد) وأما الخلق فخسكى الأزهري صاحب التهذيب عن ابن الأنباري أنه التقدير والتسوية ، واحتجوا فيه بالآية والشعر والاستشهاد . أما الآية فقوله تعالى (أحسن الخالقين) أي المقدرين (وتخلقون إفكا) أي

تقدرون كذباً (وإذ تخلق من الطين) أى تقدر . وأما الشعر فقول زهير :
ولانت تفرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى
وقال آخر :

ولا يبط بأيدى الخالقين ولا أيدى الخوالق إلا جيد الإدم

وأما الاستشهاد يقال خلق النعل إذا قدرها وسواها بالقياس ، ومنه قول العرب للأحاديث التى لا يصدق بها ، أحاديث الخلق ، ومنه قوله تعالى (إن هذا إلا خلاق الأولين) والخلاق المقدر من الخير ، وهو خليق أى جدير كأنه الذى منه الخلاق ، والصخرة الخلقاء الملساء لأن فى الملمسة استواء ، وفى الخشونة اختلاف ومنه « أخلق الثرب » لأنه إذا بلى صار أملس واستوى تنوره وأعرجاهه . ثبت أن الخلق عبارة عن التقدير والاستواء قال القاضى عبد الجبار : الخلق فعل بمعنى التقدير واللغة لا تقتضى أن ذلك لا يتأتى إلا من الله تعالى بل الكتاب نطق بخلافه فى قوله (فتبارك الله أحسن الخالقين ، وإذ تخلق من طين كهيئة الطير) لكنه تعالى لما كان يفعل الأفعال لعلمه بالعواقب وكيفية المصلحة ولا فعل له إلا كذلك لاجرم اختص بهذا الاسم وقال أستاذه أبو عبد الله البصرى إطلاق اسم خالق على الله محال لأن التقدير والتسوية عبارة عن الفكر والنظر والحسبان وذلك فى حق الله محال ، وقال جمهور أهل السنة والجماعة : الخلق عبارة عن الإيجاد والانشاء واحتجوا عليه بقول المسلمين لا خالق إلا الله ، ولو كان الخلق عبارة عن التقدير لما صح ذلك .

(المسألة الثالثة) اعلم أنه سبحانه أمر بعبادته والأمر بعبادته موقوف على معرفة وجوده ، ولما لم يكن العلم بوجوده ضرورياً بل استدلالياً لاجرم أورد ههنا ما يدل على وجوده ، واعلم أننا بينا فى الكتاب العقلى أن الطريق إلى إثباته سبحانه وتعالى إما الامكان ، وإما الحدوث ، وإما بجموعهما ، وكل ذلك إما فى الجواهر أو فى الأعراض ، فيكون مجموع الطرق الدالة على وجوده سبحانه وتعالى ستة لا مزيد عليها . أحدها : الاستدلال بإمكان الذوات ، وإليه الإشارة بقوله تعالى (والله الغنى وأنتم الفقراء) وبقوله حكاية عن إبراهيم (فانهم غدولى لإلا رب العالمين) وبقوله (وأن إلى ربك المنتهى) وقوله (قل الله ثم ذرهم ، ففرروا إلى الله ، ألا بذكر الله تطمئن القلوب) وثانيها : الاستدلال بإمكان الصفات وإليه الإشارة بقوله (خلق السموات والأرض) وبقوله (الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء) على ما سيأتى تقريره . وثالثها : الاستدلال بحدوث الأجسام . وإليه الإشارة بقول إبراهيم عليه السلام (لا أحب الآفلين) ورابعها الاستدلال بحدوث الأعراض ، وهذه الطريقة أقرب الطرق إلى أفهام الخلق ، وذلك محصور فى أمرين : دلائل الأنفس ، ودلائل الآفاق ، والكتب الإلهية فى الأكثر مشتملة على هذين البابين ، والله تعالى جمع ههنا بين هذين الوجهين . أما دلائل الأنفس ، فهى ان كل أحد يعلم بالضرورة

أنه ما كان موجوداً قبل ذلك وأنه صار الآن موجوداً وأن كل ما وجد بعد العدم فلا بد له من موجد وذلك الموجد ليس هو نفسه ولا الأبوان ولا سائر الناس، لأن عجز الخالق عن مثل هذا التركيب معلوم بالضرورة فلا بد من موجد يخالف هذه الموجودات حتى يصح منه إيجاد هذه الأشخاص إلا أن لقائل أن يقول ههنا: لم لا يجوز أن يكون المؤثر طبائع الفصول والأفلاك والنجوم؟ ولما كان هذا السؤال محتملاً ذكر الله تعالى عقبيه ما يدل على افتقار هذه الأشياء إلى المحدث والموجد وهو قوله (الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء) وهو المراد من دلائل الآفاق. ويندرج فيها كل ما يوجد من تفسيرات أحوال العالم من الرعد والبرق والرياح والسحاب واختلاف الفصول، وحاصلها يرجع إلى أن الأجسام الفلكية والأجسام العنصرية مشتركة في الجسمية، فاختصاص بعضها ببعض الصفات من المقادير والأشكال والاحياز لا يمكن أن يكون للجسمية ولا لشيء من لوازمها. وإلا وجب اشتراك الكل في تلك الصفات فلا بد وأن يكون لامر منفصل، وذلك الأمر إن كان جسماً عاد البحث في أنه لم يختص بتلك المؤثرية من بين تلك الأجسام، وإن لم يكن جسماً فلما أن يكون موجباً أو مختاراً. والاول باطل، وإلا لم يكن اختصاص بعض الأجسام ببعض الصفات أولى من العكس فلا بد وأن يكون قادراً، فثبت بهذه الدلالة افتقار جميع الأجسام إلى مؤثر قادر ليس بجسم، ولا بجسماني، وعند هذا ظهر أن الاستدلال بحدوث الاعراض على وجود الصانع لا يكفي إلا بعد الاستعانة بإمكان الاعراض والصفات، وإذا عرفت هذا فنقول: إن الله تعالى إنما خص هذا النوع من الأدلة بالإيراد في أول كتابه لوجهين، الاول. أن هذا الطريق لما كان أقرب الطرق إلى أفهام الخلق وأشدّها التصاقاً بالمعقول، وكانت الأدلة المذكورة في القرآن يجب أن تكون أبعدها عن الدقة وأقربها إلى الأفهام لينتفع به كل أحد من الخواص والعوام لا جرم ذكر الله تعالى في أول كتابه ذلك. الثاني: أنه ليس الغرض من الدلائل القرآنية المجادلة. بل الغرض منها تحصيل العقائد الحقة في القلوب، وهذا النوع من الدلائل أقوى من سائر الطرق في هذا الباب، لأن هذا النوع من الدلائل كما يفيد العلم بوجود الخالق فهو يذكّر نعم الخالق علينا، فإن الوجود والحياة من النعم العظيمة علينا، وتذكير النعم مما يوجب المحبة وترك المنازعة وحصول الانقياد، فلهذا السبب كان ذكر هذا النوع من الأدلة أولى من سائر الأنواع. واعلم أن للسلف طرقاً لطيفة في هذا الباب، أحدها: يروى أن بعض الزنادقة أنكر الصانع عند جعفر الصادق رضي الله عنه. فقال جعفر: هل ركبت البحر؟ قال نعم. قال هل رأيت أهواله؟ قال بلى: هاجت يوماً رياح هائلة فكسرت السفن وغرقت الملاحين، فتعلقت أنا ببعض أواحيها ثم ذهب عني ذلك اللوح فإذا أما مدفوع في تلاطم الأمواج حتى دفعت إلى الساحل، فقال جعفر قد كان اعتمادك من قبيل على السفينة والملاح ثم على اللوح حتى تنجيك، فلما ذهبت هذه الأشياء عنك هل أسلمت

نفسك للهلاك أم كنت ترجو السلامة بعد ؟ قال بل رجوت السلامة ، قال بمن كنت ترجوها فسكت الرجل فقال جعفر : إن الصانع هو الذي كنت ترجوه في ذلك الوقت ، وهو الذي أنجأك من العرق فأسلم الرجل على يده . وثانيها : جاء في كتاب ديانات العرب أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعمران بن حصين « كم لك من إله » قال عشرة ، قال فمن لعمرك وكربك ودفع الأمر العظيم إذا نزل بك من جملتهم ؟ قال الله ، قال عليه السلام : مالك من إله إلا الله ، وثالثها : كان أبو حنيفة رحمه الله سيفاً على الدهرية ، وكانوا يذنبون الفرصة ليقتلوه فينما هو يوماً في مسجده قاعد إذ هجم عليه جماعة بسيف مسلولة وهموا بقتله فقال لهم : أجيئوني عن مسألة ثم افعلوا ما شئتم فقالوا له هات ، فقال ما تقولون في رجل يقول لكم إنى رأيت سفينة مشحونة بالأحمال مملوءة من الأثقال قد احترشها في لجة البحر أمواج متلاطمة ورياح مختلفة وهي من بينها تجرى مستوية ليس لها ملاح يجريها ولا متعمد يدفعها هل يجوز ذلك في العقل ؟ قالوا لا ، هذا شيء لا يقبله العقل ! فقال حنيفة : يا سبحان الله إذا لم يجوز في العقل سفينة تجرى في البحر مستوية من غير متعمد ولا يجرى فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف أحوالها وتغير أعمالها وسعة أطرافها وتباين أكنافها من غير صانع وحافظ ؟ فسكوا جميعاً وقالوا صدقت وأغمدوا سيوفهم وتابوا . ورابعها : سألوا الشافعي رضى الله عنه ما الدليل على وجود الصانع ؟ فقال : ورقة الفرصاد طعمها ولونها وريحها وطبعها واحد عندكم ؟ قالوا نعم ، قال فتأكلها دودة القز فيخرج منها الابريسم ، والنحل فيخرج منها العسل . والشاة فيخرج منها البعر ، ويأكلها الطيأ فينعدق في نواجذها المسك فمن الذي جعل هذه الأشياء كذلك مع أن الطبع واحد ؟ فاستحسنوا منه ذلك وأسألو على يده وكان عددهم سبعة عشر . وخامسها : سئل أبو حنيفة رضى الله عنه مرة أخرى فتمسك بأن الوالد يريد الذكر فيكون أنثى ، وبالعكس فدل على الصانع . وسادسها : تمسك أحمد بن حنبل رضى الله عنه بقلعة حصينة ملساء لا فرجة فيها ظاهرها كالفضة المذابة وباطنها كالذهب الابريز ، ثم انشقت الجدران وخرج من القلعة حيوان سميع بصير فلا بد من الفاعل ، عنى بالقامة البيضة والحيوان الفرخ . وسابعها : سأل هرون الرشيد مالكا عن ذلك فاستدل باختلاف الأصوات وتردد النغمات وتفاوت اللغات . وثامنها : سئل أبو نواس عنه ، فقال :

تأمل في نبات الارض وانظر إلى آثار ما صنع المليك
عيون من لجين شاخصات وأزهار كما الذهب السيك
على قضب الزبرجد شاهدات بأن الله ليس له شريك

وتاسمها : سئل أعرابي عن الدليل فقال : البعرة تدل على البعير . والروث على الخير ، وآثار الأقدام على المسير . فسما ذات أبراج ، وأرض ذات فجاج . وبحار ذات أمواج ، أما تدل

على الصانع الخليم العليم القدير؟ وعاشرها! : قيل لطيب : بم عرفت ربك؟ قال باهليلج مجفف أطلق، ولعاب ملين أمسك! وقال آخر: عرفته بنحلة بأحد طرفيها تعسل، والآخر تلسع! والعسل مقلوب اللسع. وحادي عشرها: حكم البديهيّة في قوله (واثن سألهم من خلقهم ليقولن الله، فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كُنا به مشركين)

(المسألة الرابعة) قال القاضي: الفائدة في قوله (الذي خلقكم) أن العبادة لا تستحق إلا بذلك، فلما أُلزم عباده بالعبادة بين ماله ولاجله تلزم العبادة. فان قيل فما الفائدة في قوله (والذين من قبلكم) وخلق الله من قبلهم لا يقتضى وجوب العبادة عليهم، قلنا الجواب من وجهين. الأول: إن الأمر وإن كان على ما ذكرت ولكن علمهم بأن الله تعالى خلقهم كعلمهم بأنه تعالى خلق من قبلهم لأن طريقة العلم بذلك واحدة. الثاني: أن من قبلهم كالأصول لهم، وخلق الأصول يجري مجرى الانعام على الفروع فكأنه تعالى يذكرهم عظيم إنعامه عليهم، كأنه تعالى يقول: لا تظن أني إنما أنعمت عليك حين وجدت بل كنت منعماً عليك قبل أن وجدت بألوف سنين بسبب أني كنت خائفاً لأصولك وآباتك.

(المسألة الخامسة) في قوله تعالى (لعلكم تتقون) بخنان. البحث الأول: أن كلمة لعل للترجي والاشفاق، تقول لعل زيداً يكرمني وقال تعالى (لعله يتذكر أو يخشى، لعل الساعة قريب) ألا ترى إلى قوله (والذين آمنوا مشفقون منها) والترجي والاشفاق لا يحصلان إلا عند الجهل بالعاقبة وذلك على الله تعالى محال، فلا بد فيه من التأويل وهو من وجوه. أحدها: أن معنى «لعل» راجع إلى العباد لا إلى الله تعالى فقوله (لعله يتذكر أو يخشى) أي اذهباً أنتما على رجائكما وطمعكما في إيمانها، ثم الله تعالى عالم بما يؤول إليه أمره. وثانيها: أن من عادة الملوك والعظماء أن يقتصروا في مواعيدهم التي يوطنون أنفسهم على إنجازها على أن يقولوا لعل وعسى ونحوهما من الكلمات، أو للظفر منهم بالرمزة. أو الابتسامة أو النظرة الحلوة فإذا عثر على شيء من ذلك لم يبق للطالب شك في الفرز بالمطلوب فعلى هذا الطريق ورد لفظ لعل في كلام الله تعالى. وثالثها: ما قيل أن لعل بمعنى كي، قال صاحب الكشاف: ولعل لا يكون بمعنى كي، ولكن كلمة لعل للأطعام، والكريم الرحيم إذا أطمع فعلى ما يطمع فيه لا محالة تجرى أطعامه مجرى وعده المحترم، فلهذا السبب قيل لعل في كلام الله تعالى بمعنى كي. ورابعها: أنه تعالى فعل بالمكلفين ما لو فعله غيره لا يقتضى رجاء حصول المقصود، لأنه تعالى لما أعطاهم القدرة على الخير والشر وخلق لهم العقول الهادية وأزاح أعذارهم، فكل من فعل بغيره ذلك فإنه يرجو منه حصول المقصود، فالمراد من لفظة لعل فعل ما لو فعله غيره لكان موجباً للرجاء. خامسها: قال الفصيح: لعل مأخوذ من تكرار الشيء كقولهم عللاً بعد نهل، واللام فيها هي لام التأكيّد كاللام التي تدخل في لقد، فأصل لعل عل، لأنهم يقولون علك أن تفعل كذا، أي

لعلك ، فإذا كانت حقيقته التكرير والتأكيـد كان قول القائل : افعل كذا لملك تظفر بحاجتك معنا . افعله فإن فعلك له يؤكد طلبك له ويقرئك عليه . البحث الثاني : أن لقائل أن يقول : إذا كانت العبادة تقوى فقول (اعبدوا ربكم لعلكم تتقون) جار مجرى قوله اعبدوا ربكم لعلكم تعبدون . أو اتقوا ربكم لعلكم تتقون ، والجواب من وجهين . الأول : لانسلم أن العبادة نفس التقوى ، بل العبادة فعل يحصل به التقوى ، لأن الاتقاء هو الاحتراز عن المضار ، والعبادة فعل المأمور به ، ونفس هذا الفعل ليس هو نفس الاحتراز عن المضار بل يوجب الاحتراز ، فكأنه تعالى قال اعبدوا ربكم لتحترزوا به عن عقابه ، وإذا قيل في نفس الفعل إنه إتقاء فذلك مجاز لأن الاتقاء غير ما يحصل به الاتقاء ، لكن لاتصال أحد الأمرين بالآخر أجرى اسمه عليه . الثاني : أنه تعالى إنما خلق المكلفين لكي يتقوا ويطيعوا على ما قال (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) فكأنه تعالى أمر بعبادة الرب الذي خلقهم لهذا الغرض ، وهذا التأويل لائق بأصول المعتزلة ،

(المسألة السادسة) قرأ أبو عمرو : خلقكم بالادغام وقرأ أبو السميـع : وخلق من قبلكم وقرأ زيد بن علي : والذين من قبلكم . قال صاحب الكشاف : الوجه فيه أنه أقحم الموصول الثاني بين الأول وصلته تأكيـداً كما أقحم جرير في قوله يا أيـم تيم عدى لا أبأ لسكواه تيم الثاني بين الأول وما اضيف إليه .

أما قوله تعالى (الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) لفظ « الذي » وهو موصول مع صلته ، إما أن يكون في محل النصب وصفاً للذي خلقكم أو على المدح والتعظيم ، وإما أن يكون رفعاً على الابتداء ، وفيه ما في النصب من المدح .

(المسألة الثانية) « الذي » كلمة موضوعة للإشارة إلى مفرد عند محاولة تعريفه بقضية معلومة ، كقولك ذهب الرجل الذي أبوه منطلق ، فأبوه منطلق قضية معلومة ، فإذا حاولت تعريف الرجل بهذه القضية المعلومة أدخلت عليه الذي ، وهو تحقيق قولهم . إنه مستعمل لوصف المعارف بالجل ، إذا ثبت هذا فقوله (الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء) يقتضى أنهم كانوا عالمين بوجود شيء جعل الأرض فراشا والسماء بناء وذلك تحقيق قوله تعالى (وإن سألتم من خلق السموات والأرض ليقولن الله)

(المسألة الثالثة) أن الله تعالى ذكر ههنا خمسة أنواع من الدلائل اثنتين من الانفس وثلاثة من الافاق ، فبدأ أولا بقوله (خلقكم) وثانياً بالآباء والأهـمات . وهو قوله (والذين من قبلكم) وثالثا بكون الأرض فراشا ، ورابعا بكون السماء بناء ، وخامسا بالامور الحاصلة من مجموع السماء

والأرض، وهو قوله (وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم) ولهذا الترتيب أسباب. الأول: أن أقرب الأشياء إلى الانسان نفسه، وعلم الانسان بأحوال نفسه أظهر من علمه بأحوال غيره، وإذا كان الغرض من الاستدلال افادة العلم، فكل ما كان أظهر دلالة كان أقوى إفادة، وكان أولى بالذکر. فلهذا السبب قدم ذكر نفس الانسان، ثم نزهه بآبائه وأمهاته ثم نكث بالأرض، لأن الأرض أقرب إلى الانسان من السماء. والانسان أعرف بحال الأرض منه بأحوال السماء، وإنما قدم ذكر السماء على نزول الماء من السماء وخروج الثمرات بسببه لأن ذلك كالامر المتسولد من السماء والأرض والأثر متأخر عن المؤثر، فلهذا السبب أخر الله ذكره عن ذكر الأرض والسماء. الثاني: هو أن خلق المكلفين أحياء قادرين أصل لجميع النعم، وأما خلق الأرض والسماء والماء فذلك إنما ينتفع به بشرط حصول الخلق والحياة والقدرة والشهوة، فلا جرم قدم ذكر الاصول على الفروع. الثالث: أن كل ما في الأرض والسماء من دلائل الصانع فهو حاصل في الانسان، وقد حصل في الانسان من الدلائل ما لم يحصل فيهما؟ لأن الانسان حصل فيه الحياة والقدرة والشهوة والعقل، وكل ذلك مما لا يقدر عليه أحد سوى الله تعالى. فلما كانت وجوه الدلائل له ههنا أتمم كان أولى بالتقديم، واعلم أنا كما ذكرنا السبب في الترتيب فلنذكر في كل واحد من هذه الثلاثة من المنافع.

(المسألة الرابعة) اعلم أنه سبحانه وتعالى ذكر ههنا أنه جعل الأرض فراشا، ونظيره قوله (أم من جعل الأرض قرارا وجعل خلالها أنهارا) وقوله (الذي جعل لكم الأرض مهادا) واعلم أن كون الأرض فراشا مشروط بأمرين: الشرط الأول: كونها ساكنة، وذلك لأنها لو كانت متحركة لكانت حركتها إما بالاستقامة أو بالاستدارة، فإن كانت بالاستقامة لما كانت فراشا لتناهي الاطلاق لأن من طفر من موضع عال كان يجب أن لا يصل إلى الأرض لأن الأرض هاوية، وذلك الانسان هار، والأرض أثقل من الانسان، والثقلان إذا نزلا كان أثقلهما أسرعهما والابتنأ لا يلحق الأثقل فكان يجب أن لا يصل الانسان إلى الأرض فثبت أنها لو كانت هاوية لما كانت فراشا، أما لو كانت حركتها بالاستدارة لم يكمل ارتفاعها بها؛ لأن حركة الأرض مثلا إذا كانت إلى المشرق والانسان يريد أن يتحرك إلى جانب المغرب ولا شك أن حركة الأرض أسرع فكان يجب أن يبقى الانسان على مكانه وأنه لا يمكنه الوصول إلى حيث يريد، فلما أمكنه ذلك دللنا أن الأرض غير متحركة لا بالاستدارة ولا بالاستقامة فهي ساكنة، ثم اختلفوا في سبب ذلك السكون على وجوه. أحدها: أن الأرض لانهاية لها من جانب السفلى، وإذا كان كذلك لم يكن لها مهبط فلا تنزل وهذا فاسد لما ثبت بالدليل تناهي الأجسام. وثانيها: الذين سلموا تناهي الأجسام قالوا الأرض ليست بكرة بل هي كمنصف كرة وحدبتها فوق وسطها أسفل وذلك السطح موضوع على الماء والهواء، ومن شأن الثقيل إذا انبسط أن يندغم على الماء والهواء مثل

الرصاصة فانها اذا انبسطت طفت على الماء ، وإن جمعت رسبت وهذا باطل الوجهين . الاول : أن البحث عن سبب وقوف الماء والهراء كالبحث عن سبب وقوف الأرض . الثاني : لم صار ذلك الجانب من الأرض منبسطة حتى وقف على الماء وصار هذا الجانب متجديبا ؟ . وثالثها : الذين قالوا سبب سكنون الأرض جذب الفلك لها من كل الجوانب فلم يكن انجذابها إلى بعض الجوانب أولى من بعض فبقية في الوسط وهذا باطل لوجهين . الاول : أن الاصغر أسرع انجذابا من الأكبر ، فما بال الذرة لا تنجذب إلى الفلك . الثاني : الأقرب أولى بالانجذاب فالذرة المقذوفة إلى فوق أولى بالانجذاب وكان يجب أن لا تعود . ورابعها : قول من جعل سبب سكنونها دفع الفلك لها من كل الجوانب ، كما إذا جعل شيء من التراب في قنينة ثم أديرته القنينة على قطبها لإدارة سريعة ، فانه يقف التراب في وسط القنينة لتساوي الدفع من كل الجوانب ، وهذا أيضا باطل من وجوه خمسة . الاول : الدفع إذا بلغ في القوة إلى هذا الحد فلم لا يحس به الواحد منا ؟ الثاني : ما بال هذا الدفع لا يجعل حركة السحب والرياح إلى جهة بعينها . الثالث : ما باله لم يجعل انتقالها إلى المغرب أسهل من انتقالها إلى المشرق . الرابع : يجب أن يكون الثقل كلما كان أعظم أن تكون حركته أبطأ ، لأن اندفاع الأعظم من الدافع القاسر ، أبطأ من اندفاع الأصغر . الخامس : يجب أن تكون حركة الثقل النازل من الابتداء . أسرع من حركته عند الانتهاء ، لانه عند الابتداء ، أبعده من الفلك . وخامسها : أن الأرض بالطبع تطلب وسط الفلك ، وهو قول أرسطاطاليس وجمهور أتباعه ، وهذا أيضا ضعيف ؛ لأن الأجسام متساوية في الجسمية ، فاختصاص البعض بالصفة التي لا تجلها تطلب تلك الحالة لا بد وأن يكون جائزا ، فيفتقر فيه إلى الفاعل المختار . وسادسها : قال أبو هاشم : النصف الأسفل من الأرض فيه اعتمادات صاعدة ، والنصف الأعلى فيه اعتمادات هابطة فتدافع الاعتماد ان فلزم الوقوف . والسؤال عليه : أن اختصاص كل واحد من النصفين بصفة مخصوصة لا يمكن إلا بالفاعل المختار . ثبت بما ذكرنا أن سكنون الأرض ليس إلا من الله تعالى . وعند هذا نقول : انظر إلى الأرض لتعرف أنها مستقرة بلا علاقة فوقها ولا دعامة تحتها أما أنها لا علاقة فوقها فشاهد ، على أنها لو كانت معلقة بعلاقة لا تحتاج العلاقة إلى علاقة أخرى لا إلى نهاية ، وبهذا الوجه ثبت أنه لا دعامة تحتها فقلنا أنه لا بد من مسك يمسكها بقدرته واختياره ولهذا قال الله تعالى (إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده) . الشرط الثاني : في كون الأرض فراشا لنا أن لا تكون في غاية الصلابة كاللحجر ، فان النوم والمشي عليه مما يؤلم البدن ، وأيضا فلو كانت الأرض من الذهب مثلا لتعذرت الزراعة عليها ، ولا يمكن اتخاذ الابنية منه لتعذر حفرها وتركيبها كما يراد ؛ وأن لا تكون في غاية اللين ، كالماء الذي تغوص فيه الرجل : الشرط الثالث : أن لا تكون في غاية اللطافة والشفافية فان الشفاف لا يستقر النور عليه ، وما كان كذلك فانه لا يتسخن من الكواكب والشمس ، فكان يبرد جدا

فجعل الله كونه أغبر ، ليستقر النور عليه فيسخن فيصلح أن يكون فراشا للحيوانات . الشرط الرابع : أن تكون بارزة من الماء ، لأن طبع الأرض أن يكون غائصا في الماء فكان يجب أن تكون البحار محيطة بالأرض ، ولو كانت كذلك لما كانت فراشا لنا ، فقلب الله طبيعة الأرض وأخرج بعض جوانبها من الماء كالجزيرة البارزة حتى صلحت لأن تكون فراشا لنا ، ومن الناس من زعم أن الشرط في كون الأرض فراشا أن لا تكون كرة ، واستدل بهذه الآية على أن الأرض ليست كرة ، وهذا بعيد جداً ، لأن الكرة إذا عظمت جداً كانت القطعة منها كالسطح في إمكان الاستقرار عليه ، والذي يزيد تقريراً أن الجبال أو تاد الأرض ثم يمكن الاستقرار عليها ، فهذا أولى والله أعلم

(المسألة الخامسة) في سائر منافع الأرض وصفاتها . فالمنفعة الأولى : الأشياء المتولدة فيها من المعادن والنبات والحيوان والآثار العلوية والسفلية لا يعلم تفاصيلها إلا الله تعالى الثانية : أن يتخمر الرطب بها فيحصل التماسك في أبدان المركبات . الثالثة : اختلاف بقاع الأرض ، فمنها أرض رخوة ، وصلبة ، ورملة ، وسبخة ، وحررة ، وهي قوله تعالى (وفي الأرض قطع متجاورات) وقال (والبلد الطيب يخرج نباته بأذن ربه والذي خبث لا يخرج إلا نكدا) الرابعة : اختلاف ألوانها فأحمر ، وأبيض ، وأسود ، ورماذي اللون ، وأغبر ، على ما قال تعالى (ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود) . الخامسة : انصداعها بالنبات ، قال تعالى (والأرض ذات الصدع) . السادسة : كونها خازنة للماء المنزل من السماء وإليه الإشارة بقوله تعالى (وأزلنا من السماء ماء بقدر فأسكنناه في الأرض وإناعلى ذهب به لقادرون) وقوله (قل أرأيتم إن أصبح ماؤكم غورا فمن يأتيكم بماء معين) . السابعة : العيون والأنهار العظام التي فيها وإليه الإشارة بقوله (وجعل فيها رواسي وأنهارا) . الثامنة : ما فيها من المعادن والفلزات ، وإليه الإشارة بقوله تعالى (والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل شيء موزون) ثم بين بعد ذلك تمام البيان ، فقال (وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم) . التاسعة . الخبث الذي تخرجه الأرض من الحب والنوى قال تعالى (إن الله فائق الحب والنوى) وقال (يخرج الخبث في السموات والأرض) ثم إن الأرض لها طبع السكرم لأنك تدفع إليها حبة واحدة ، وهي تردها عليك سبعة حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة) . العاشرة : حياتها بعد موتها : قال تعالى (أولم يروا أنا نسرق الماء إلى الأرض الجرز فنخرج به زرعاً) وقال (وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون) الحادية عشرة : ما عليها من الدواب المختلفة الألوان والصور والخلق ، وإليه الإشارة بقوله (خلق السموات بغير عمد ترورها وألقى في الأرض رواسي أن تمد بهم وبث فيها من كل دابة) . والثانية عشر : ما فيها من النبات المختلف ألوانه وأنواعه ومنافعه ، وإليه الإشارة بقوله (وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج) فاختلف ألوانها دلالة ، واختلف طعمها دلالة ، واختلف روائحها دلالة ، فمنها قوت البشر ، ومنها قوت البهائم ، كما قال (كلوا

وارعرا أنعامكم) أما مطعوم البشر ، فمنها الطعام ، ومنها الادم ، ومنها الدواء ، ومنها الفاكهة ، ومنها الانواع المختلفة في الحلاوة والحوضة . قال تعالى (وقد ر فيها اقواتها في اربعة ايام سواء للسانين) وايضاً فمنها كسوة البشر ، لان الكسوة ايمانانية ، وهي الفطن والكتان ، واما حيوانية وهي الشعر والصوف والبريسم والجلود ، وهي من الحيوانات التي بها الله تعالى في الأرض ، فالمطعوم من الأرض ، والملبوس من الأرض . ثم قال (ويتخفق ما لا تعلمون) وفيه إشارة إلى منافع كثيرة لا يعلمها إلا الله تعالى . ثم إنه سبحانه وتعالى جعل الأرض ساترة لقبائحك بعد ثباتك ، فقال (ألم نجعل الأرض كفاتا احياء وأمواتا . منها خلقناكم وفيها نعيدكم) ثم إنه سبحانه وتعالى جمع هذه المنافع العظيمة للسماء والأرض فقال (وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض) .

الثالثة عشرة : ما فيها من الاحجار المختلفة ، ففي صغارها ما يصلح للزينة فتجعل فصوصها للخواتم وفي كبارها ما يتخذ للأبنية ، فانظر إلى الحجر الذي تخرج النار منه مع كثرتة ، وانظر إلى الياقوت الاحمر مع عزته . ثم انظر إلى كثرة النفع بذلك الحميم ، وقلة النفع بهذا الشريف . الرابعة عشرة : ما أودع الله تعالى فيها من المعادن الشريفة ، كالذهب والفضة ، ثم تأمل فان البشر استخرجوا الحرف الدقيقة والصنائع الجليلة واستخرجوا السمكة من قعر البحر ، واستزلوا الطير من أوج الهواء ثم يعجزوا عن إيجاد الذهب والفضة ، والسبب فيه أنه لا فائدة في وجودهما إلا الثمنية ، وهذه الفائدة لا تحصل إلا عند العزة فالقادر على إيجادهما يبطل هذه الحكمة ، فلذلك ضرب الله دونهما إياباً مسدوداً ، إظهار لهذه الحكمة وابقاء لهذه النعمة ، ولذلك فان مالا مضرة على الخلق فيه مكنهم منه فصاروا متمكنين من اتخاذ الشبه من النحاس ، والزجاج من الرمل ، وإذا تأمل العاقل في هذه اللطائف والعجائب اضطر في افتقار هذه التدابير إلى صانع حكيم مقتدر عليم سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً . الخامسة عشرة : كثرة ما يوجد على الجبال والارض من الاشجار التي أنصحت للبناء ، والسقف ، ثم الحطب . وما أشد الحاجة إليه في الخبز والطبخ قد نبه الله تعالى على دلائل الارض ومنافعها بألفاظ لا يبلغها البلاغ ويعجز عنها الفصحاء فقال (وهو الذي مد الارض وجعل فيها رواسي وأنهاراً ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين) وأما الأنهار فمنها العظيمة كالنيل ، وسيحون ، وجيحون ، والفرات ، ومنها الصغار ، وهي كثيرة وكلها تحمل مياه عذبة للسقى والزراعة وسائر الفوائد .

(المسألة السادسة) في أن السماء أفضل أم الأرض ؟ قال بعضهم : السماء أفضل لوجوه . أحدها : أن السماء متعبد الملائكة ، وما فيها بقعة عصي الله فيها أحد . وثانيها لما أتى آدم عليه السلام في الجنة بتلك المعصية قيل له اهبط من الجنة ، وقال الله تعالى لا يسكن في جوارى من عصاني . وثالثها : قوله تعالى (وجعلنا السماء سقفاً محفوظاً) وقوله (تبارك الذي جعل في السماء بروجا) ولم يذكر في الأرض مثل ذلك . ورابعها : أن في أكثر الامر ورد ذكر السماء مقدما

على الأرض في الذكر . وقال آخرون : بل الأرض أفضل لوجوه « ا » أنه تعالى وصف بقاعا من الأرض بالبركة بقوله (إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا) « ب » (في البقعة المباركة من الشجرة) « ج » (إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله) « د » وصف أرض الشام بالبركة فقال (مشارق الأرض ومغاربها التي باركنا فيها) وخاسمها : وصف جملة الأرض بالبركة فقال (قل أئنكم اتكفرون) إلى قوله (وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها) فان قيل : وأي بركة في الفلوات الخالية والمفاوز المهلكة ؟ قلنا إنها مساكن للرحرش ومرعاها ، ثم لأنها مساكن للناس إذا احتاجوا إليها ، فلهم البركات قال تعالى (وفي الأرض آيات للموقنين) وهذه الآيات وإن كانت حاصلة لغير الموقنين لكن لما لم يذفع بها إلا الموقنون جعلها آيات للموقنين تشريفا لهم كما قال (هدى للمتقين) وسادسها : أنه سبحانه وتعالى خلق الأنبياء المكرمين من الأرض على ما قال (منها خلقناكم وفيها نعيدكم) ولم يخلق من السموات شيئا لأنه قال (وجعلنا السماء سقفا محفوظا) . وسابعها : أن الله تعالى أكرم نبيه بها فجعل الأرض كلها مساجدا له وجعل ترابها طهورا . أما قوله (السماء بناء) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) أنه تعالى ذكر أمر السماوات والأرض في كتابه في مواضع ، ولا شك أن إكثار ذكر الله تعالى من ذكر السماوات والأرض يدل على عظم شأنهما ، وعلى أن له سبحانه وتعالى فيهما أسراراً عظيمة ، وحكما بالغة لا يصل إليها أفهام الخلق ولا عقولهم .

(المسألة الثانية) في فضائل السماء وهي من وجوه الأول : أن الله تعالى زينها بسبعة أشياء بالمصاييح (ولقد زيننا السماء الدنيا بمصاييح) وبالقمر (وجعل القمر فيهن نورا) وبالشمس (وجعل الشمس سراجا) وبالعرش (رب العرش العظيم) وبالكرسي (وسع كرسيه السموات والأرض) وباللوح (في لوح محفوظ) والقلم (نون والقلم) فهذه سبعة : ثلاثة منها ظاهرة ، وأربعة خفية : ثبتت بالدلائل السمعية من الآيات والأخبار . الثاني : أنه تعالى سمى السموات بأسماء تدل على عظم شأنها : سما ، وسقفا محفوظا ، وسبعاً طباقا ، وسبعاً شادداً . ثم ذكر عاقبة أمرها فقال (وإذا السماء فرجت ، وإذا السماء كشطت ، يوم نطوى السماء ، يوم تكون السماء كالمهل ، يوم تمر السماء مورا ، فكانت وردة كالدهان) و ذكر مبدأها في آيتين فقال (ثم استوى إلى السماء وهي دخان) وقال (أولم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقنهما) فهذا الاستقصاء الشديد في كيفية حدوثهما وفتقنهما يدل على أنه سبحانه خلقهما لحكمة بالغة على ما قال (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا) ، والثالث : أنه تعالى جعل السماء قبلة الدعاء : فلا يدعى ترفع إليها ، والوجوه تتوجه نحوها ، وهي منزل الأنوار وعمل الصفاء والاضراء والظهارة والعصمة عن الخلل والفساد . الرابع قال بعضهم السماوات والأرضون على صفتين ، فالسماوات مؤثرة غير متأثرة . والأرضون متأثرة غير مؤثرة

والمؤثر أشرف من القابل ، فلهذا السبب قدم ذكر السماء على الأرض في الأكثر ، وأيضاً في أكثر الأمر ذكر السموات بلفظ الجمع ، والأرض بلفظ الواحد ، فإله لا يد من السموات الكثيرة ليحصل بسببها الانصالات المختلفة للكواكب وتغير مطارح الشمامات ، وأما الأرض فقابلة فكانت الأرض الواحدة كافية . الخامس : تفكر في لون السماء وما فيه من صواب التدبير ، فإن هذا اللون أشد الألوان موافقة للبصر وتقوية له ، حتى أن الأطباء يأمرؤن من أصابه وجع العين بالنظر إلى الزرقة ، فانظر كيف جعل الله تعالى أديم السماء ملونا بهذا اللون الأزرق ، لتنتفع به الابصار الناظرة إليها ، فهو سبحانه وتعالى جعل لونها أنفع الألوان ، وهو المستدير ، وشكلها أفضل الاشكال ، وهو المستدير ، ولهذا قال (أولم ينظروا إلى السماء فأنهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج) يعني إما فيها من فصول ، ولو كانت سقما غير محيط بالأرض لكانت الفروج حاصلة ،

(المسألة الثالثة) في بيان فضائل السماء وبيان فضائل ما فيها ، وهي الشمس والقمر والنجوم أما الشمس فتفكر في طلوعها وغروبها ، فلو لا ذلك لبطل أمر العالم كله ، فكيف كان الناس يسمعون في معاشهم ، ثم المنفعة في طلوع الشمس ظاهرة ، ولكن تأمل النفع في غروبها فلو لا غروبها لم يكن للناس هدوء ولا قرار مع احتياجهم إلى الهدوء والقرار لتحصيل الراحة وانبعثت القوة الهاضمة وتنفيذ الغذاء إلى الاعضاء على ما قال تعالى (وهو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا) وأيضاً فلو لا الغروب لكان الحرص يحماهم على المدارمة على العمل على ما قال (وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا) والثالث : أنه لو لا الغروب لكانت الأرض تحمى بشروق الشمس عليها حتى يحترق كل ما عليها من حيوان ، وبذلك ما عليها من نبات على ما قال (ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكناً) فصارت الشمس بحكمة الحق سبحانه وتعالى تطلع في وقت وتغيب في وقت ، بمنزلة سراج يدفع لأهل بيت بمقدار حاجتهم ثم يرفع عنهم ليستقروا ويستريحوا فصار النور والظلمة على تضادهما متعاونين متظاهرين على ما فيه صلاح العالم هذا كله في طلوع الشمس وغروبها . أما ارتفاع الشمس وانحطاطها فقد جعله الله تعالى سبباً لا قائمة الفصول الأربعة ففي الشتاء تغور الحرارة في الشجر والنبات فيتولد منه مواد الثمار ويلطف الهواء ويكثر السحاب والمطر ، ويقوى أبدان الحيوانات بسبب احتقان الحرارة الغريزية في البواطن ، وفي الربيع تتحرك الطباع وتظهر المواد المتولدة في الشتاء فيطلع النبات وينور الشجر ويهيج الحيوان للسفاد ، وفي الصيف يحترق الهواء فتتضج الثمار ، وتنحل فضول الأبدان ، ويحرف وجه الأرض ، ويتبأ للبناء والهارات ، وفي الخريف يظهر اليبس والبرد فتنتقل الأبدان قليلاً قليلاً إلى الشتاء ، فإنه إن وقع الانتقال دفعة واحدة هلكت الأبدان وفسدت ، وأما حركة الشمس فتأمل في منافعها ، فإنها لو كانت واقفة في موضع

واحد لا شتدت السخونة في ذلك الموضع واشتد البرد في سائر المواضع ، لكنها تطلع في أول النهار من المشرق فتقع على ما يحاذيها من وجه المغرب ، ثم لا تزال تدور وتغشى جهة بعد جهة حتى تنتهي إلى الغروب فتشرق على الجوانب الشرقية فلا يبقى موضع مكشوف إلا وبأخذ حظا من شعاع الشمس ، وأيضا كأن الله تعالى يقول لو وقفت في جانب الشرق والغنى قد رفع بناءه على كوة الفقير ، فكان لا يصل النور إلى الفقير ، لكنه تعالى يقول إن كان الغنى منعه نور الشمس فأنا أدير الفلك وأديرها عليه حتى يأخذ الفقير نصيبه . وأما منافع ميلها في حركتها عن خط الاستواء ، فنقول : لو لم يكن للكواكب حركة في الميل لكان التأثير مخصوصا ببقعة واحدة فكان سائر الجوانب يخلو عن المنافع الحاصلة منه وكان الذي يقرب منه متشابه الأحوال ، وكانت القوة هناك لكيفية واحدة ، فإن كانت حارة أفنت الرطوبات وأحالتها كلها إلى النارية ولم تتكون المتردات فيكون الموضع المحاذي لمعر الكواكب على كيفية ، وخط ما لا يحاذيه على كيفية أخرى وخط متوسط بينهما على كيفية متوسطة فيكون في موضع شتاء دائم يكون فيه الهواء والعجاجة وفي موضع آخر صيف دائم يوجب الاحتراق ، وفي موضع آخر ربيع أو خريف لا يتم فيه النضج ولو لم يكن عودات متتالية ؛ وكانت الكواكب تتحرك بطيئا لكان الميل قليل المنفعة وكانت التأثير شديد الإفراط ، وكان يعرض قريبا مما لم يكن ميل ، ولو كانت الكواكب أسرع حركة من هذه لما كملت المنافع وماتت ، فأما إذا كان هناك ميل يحفظ الحركة في جهة مدة ، ثم تنتقل إلى جهة أخرى بمقدار الحاجة وتبقى في كل جهة برهة من الدهر تم بذلك تأثيره وكثرت منفعته ، فسبحان الخالق المدبر بالحكمة البالغة والقدرة الغير المنتهية . هذا أما القمر ، وهو المسمى بأية الليل : فاعلم أنه سبحانه وتعالى جعل طلوعه وغيبته مصلحة ، وجعل طلوعه في وقت مصلحة ، وغروبه في وقت آخر مصلحة ، أما غروبه ففيه نفع لمن هرب من عدوه فيستره الليل يخفيه فلا يلحقه طالب فينجو ، ولولا الظلام لأدركه العدو ، وهو المراد من قول المتنبي :

وكم لظلام الليل عندي من يد تخبر أن المانوية تكذب

وأما طلوعه ففيه نفع لمن ضل عنه شيء أخفاه الظلام وأظهره القمر . ومن الحكايات : أن أعرابيا نام عن جملة ليلا ففقدته ، فلما طلع القمر وجدته فنظر إلى القمر وقال : إن الله صورك ونورك ، وعلى البروج دورك ، فاذا شاء نورك ، وإذا شاء كورك ، فلا أعلم مزيدا أسأله لك ، ولئن أهديت إلى سرورا لقد أهدى الله إليك نوراً ، ثم أنشأ يقول :

ماذا أقول وقولي فيك ذو قصر وقد كفيته التفصيل والجملا

إن قلت لازلت مرفوعا فانت كذا أو قلت زانك ربي فهو قد فعلا

ولقد كان في العرب من يذم القمر ويقول : القمر يقرب الأجل ، ويفضح السارق ،

ويدرك الهارب . ويهتك العاشق ، ويبلى الكتان ، ويهرم الشبان ، وينسى ذكر الاحباب ، ويقرب الدين . ويدنى الحين . وكان فيهم أيضا من يفضل القمر على الشمس من وجوه : أحدها : أن القمر مذكر . والشمس مؤنث لكن المتنبي طعن فيه بقوله :

فما التأنيت لا سم الشمس عيب ولا التذكير نحر للهِلال

وثانيها : أنهم قالوا : القمران ، فجعلوا الشمس تابعة للقمر ، ومنهم من فضل الشمس على القمر بأن الله تعالى قدمها على القمر في قوله (والشمس والقمر بحسبان ، والشمس وضحاها والقمر إذا تلاها) إلا أن هذه الحجة منقوضة بقوله (فنكم كافر ومنكم مؤمن) وقال (لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة) وقال (خلق الموت والحياة) وقال (إن مع العسر يسرا) وقال (فمنهم ظالم الآية) . أما النجوم : ففيها منافع . المنفعة الأولى : كونها رجوما للشياطين ، والثانية معرفة القبلة بها ، والثالثة أن يهتدى بها المسافر في البر والبحر ، قال تعالى (وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر) ثم النجوم على ثلاثة أقسام : غاربة لا تطلع كالكوكب الجنوبية ، وطالمة لا تغرب كالأشمالية ، ومنها ما يغرب تارة ويطلع أخرى ، وأيضاً منها ثوابت ، ومنها سيارات ، ومنها شرقية . ومنها غربية والكلام فيها طويل . أما الذي تدعيه الفلاسفة من معرفة الأجرام والأبعاد .

• فدع عنك بحرا ضل فيه السواجح • قال تعالى (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول) وقال (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) وقال (ولا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب) وقال (ما أشبهتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم) فقد عجز الخلق عن معرفة ذواتهم وصفاتهم فكيف يقدرّون على معرفة أبعاد الأشياء عنهم ، والعرب مع بعدهم عن معرفة الحقائق عرفوا ذلك ، قال قائلهم

وأعرف ما في اليوم والأمس قبيله ولكنني عن علم ما في غد عمي

وقال لييد : فرائقه ما تدري الصوارب بالحصي ولا زاجرات الطير ما الله صانع

(المسألة الرابعة) في شرح كون السماء بناء ، قال الجاحظ : إذا تأملت في هذا العالم وجدته كالبيت المعد فيه كل ما يحتاج إليه ، فالسما مرفوعة كالسقف ، والأرض ممدودة كاللبساط ، والنجوم منورة كالمصابيح والأشنان كالكالبيت المتصرف فيه ، وضروب النبات مهياة لمنافعة وضروب الحيوانات مصرفة في مصالحه ، فهذه جملة واضحة دالة على أن العالم مخلوق بتدبير كامل وتقدير شامل وحكمة بالغة وقدرة غير متناهية والله أعلم

أما قوله تعالى (وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم) فاعلم أن الله تعالى لما خلق الأرض وكانت كالصدف والدارة المودعة فيه آدم وأولاده ، ثم علم الله أصناف حاجاتهم فكانه قال يا آدم لا أحوجك إلى شيء غير هذه الأرض التي هي لك كالام فقال (أنا صينا الماء

صباحم شققنا الأرض شقاً) فانظر يا عبدي أن أعز الأشياء عندك الذهب والفضة ، ولو أنى خلقت الأرض من الذهب والفضة هل كان يحصل منها هذه المنافع ، ثم إنى جعلت هذه الأشياء في هذه الدنيا مع أنها سخن ، فكيف الحال في الجنة ، فالخاص أن الأرض أمك بل أشفق من الأم ؛ لأن الأم تسفيك لونا واحداً من اللبن ، والأرض تطعمك كذا وكذا لونا من الاطعمة ، ثم قال (منها خلقناكم وفيها نعيدكم) معناه زردكم إلى هذه الأم ، وهذا ليس بوعيد ؛ لأن المرء لا يوعدها به وذلك لأن مكانك من الام التي ولدتك أضيق من مكانك من الأرض ، ثم إنك كنت في بطن الام تسعة أشهر فما مسك جرع ولا عطش ، فكيف إذا دخلت بطن الأم الكبرى ، ولكن الشرط أن تدخل بطن هذه الأم الكبرى ، كما كنت في بطن الأم الصغرى ؛ لأنك حين كنت في بطن الأم الصغرى ما كانت لك زلة ، فضلا عن أن تكون لك كبيرة ، بل كنت مطيعاً لله بحيث دعاك مرة إلى الخروج إلى الدنيا فخرجت إليها بالرأس طاعة منك لربك ، واليوم يدعوك سبعين مرة إلى الصلاة فلا تجيبه بربلك ، واعلم أنه سبحانه وتعالى لما ذكر الأرض والسماء بين ما بينهما من شبه عقد النكاح بانزال الماء من السماء على الأرض والإخراج به من بطنها أشباه النسل الحاصل من الحيوان ، ومن أنواع الثمار رزقا لبني آدم ليتفكروا في أنفسهم وفي أحوال ما فوقهم وما تحتهم ، ويعرفوا أن شيئا من هذه الأشياء لا يقدر على تكوينها وتخليقها إلا من كان مخافاً لها في الذات والصفات ، وذلك هو الصانع الحكيم سبحانه وتعالى . وههنا سؤالات . السؤال الاول : هل تقولون إن الله تعالى هو الخالق لهذه الثمرات عقيب وصول الماء إليها بجمري العادة . أو تقولون إن الله تعالى خالق في الماء طبيعة مؤثرة ، وفي الأرض طبيعة قابلة ، فاذا اجتمعا حصل الاثر من تلك القوة التي خلقها الله تعالى ؟ والجواب : لا شك أن على كلا القولين لا بد من الصانع الحكيم وأما التفصيل فنقول : لا شك أنه تعالى قادر على خلق هذه الثمار ابتداء من غير هذه الوسائط لأن الثمرة لا معنى لها إلا لجسم قام به طعم ولون ورائحة ورطوبة ، والجسم قابل لهذه الصفات ، وهذه الصفات مقدورة لله تعالى ابتداء لان المصحح للمقدورية إما الحدوث ، أو الامكان ، وإما هما وعلى التقديرات فانه يلزم أن يكون الله تعالى قادراً على خلق هذه الاعراض في الجسم ابتداء بدون هذه الوسائط ، وبما يؤكد هذا الدليل العقلي من الدلائل النقلية ما ورد الخبر بأنه تعالى يخترع نعيم أهل الجنة للمثابين من غير هذه الوسائط ، إلا أما نقول قدرته على خلقها ابتداء لا تنافي قدرته عليها بواسطة خلق هذه القوى المؤثرة والقابلة في الأجسام ، وظاهر قول المتأخرين من المتكلمين إنكار ذلك ولا بد فيه من دليل . السؤال الثاني : لما كان قادراً على خلق هذه الثمار بدون هذه الوسائط فما الحكمة في خلقها بهذه الوسائط في هذه المدة الطويلة ؟ والجواب : يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد . ثم ذكروا من الحكم المفصلة وجورها . أحدها أنه تعالى إنما أجرى العادة بأن لا يفعل ذلك إلا على ترتيب وتدرج ، لان المكلفين إذا تحلوا المشقة في الحرث والغرس طلباً

للثمرات وكردوا أنفسهم في ذلك حالا بعد حال علموا أنهم لما احتاجوا إلى تحمل هذه المشاق لطلب هذه المنافع الدنيوية ، فلأن يتحملوا مشاق أقل من المشاق الدنيوية لطلب المنافع الآخروية التي هي أعظم من المنافع الدنيوية كان أولى ، وصار هذا كما قلنا انه تعالى قادر على خلق الشفاء من غير تناول الدواء لكنه أجرى عاداته بتوقيفه عليه لأنه إذا تحمل مرارة الأدوية دفعا لضرر المرض ، فلأن يتحمل مشاق التكليف دفعا لضرر العقاب كان أولى وثانيها : أنه تعالى لو خلقها دفعة من غير هذه الوسائط لحصل العلم الضروري باسنادها إلى القادر الحكيم ، وذلك كالمثاني للتكليف والابتلاء أما لو خلقها بهذه الوسائط فينتد يفتر المكلّف في اسنادها إلى القادر إلى نظر دقيق ، وفكر غاص فيستوجب الثواب ، ولهذا قيل : لولا الأسباب لما ارتاب مراتب . وثالثها : أنه ربما كان للملائكة ولأهل الاستبصار عبر في ذلك وأفكار صائبة . السؤال الثالث : قوله (وأنزل من السماء ماء) يقتضى نزول المطر من السماء وليس الأمر كذلك فإن الأمطار إنما تتولد من أبخرة ترتفع من الأرض وتتصاعد إلى الطبقة الباردة من الهواء فتجتمع هناك بسبب البرد وتنزل بعد اجتماعها وذلك هو المطر . والجواب من وجوه . أحدها : أن السماء إنما سميت سماء اسموها فكل ما سماك فهو سماء فإذا نزل من السحاب فقد نزل من السماء . وثانيها : أن المحرك لا نارة تلك الأجزاء الرطبة من عمق الأرض الأجزاء الرطبة (أنزل من السماء ماء) وثالثها : أن قول الله هو الصدق وقد أخبر أنه تعالى ينزل المطر من السماء ، فإذا علمنا أنه مع ذلك ينزل من السحاب فيجب أن يقال ينزل من السماء إلى السحاب ، ومن السحاب إلى الأرض . السؤال الرابع : مامعنى من في قوله (من الثمرات) الجواب فيه وجهان . أحدهما : التبويض لأن المنكرين أعنى ماء ورزقا يكتنفانه وقد قصد بتسكيرهما معنى البعضية فكأنه قيل وأنزلنا من السماء بعض الماء فأخر جنابه بعض الثمرات ليسكون بعض رزقكم . والثاني : أن يكون للبيان كقولك أنفقت من الدراهم إنفاقا ، فإن قيل فبم انتصب رزقا؟ قلنا إن كان من التبويض كان انتصابه بأنه مفعول له . وإن كانت مبنية كان مفعولا لأخرج . السؤال الخامس : الثمر المخرج بماء السماء كثير ، فلم قيل الثمرات دون الثمر أو الثمار؟ الجواب : تنيها على قلة ثمار الدنيا وإشعاراً بتعظيم أمر الآخرة والله أعلم .

أما قوله تعالى (فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون) ففيه سؤالات . السؤال الأول : بم تعلق قوله (فلا تجعلوا) الجواب فيه ثلاثة أوجه . أحدها : أن يتعلق بالأمر ، أى عبدوا فلا تجعلوا لله أنداداً فإن أصل العبادة وأساسها التوحيد . وثانيها : بلعل ، والمعنى خلقكم لكي تنقوا وتخافوا عقابه فلا تثبتوا له ندأ فانه من أعظم موجبات العقاب . وثالثها : بقوله (الذى جعل لكم الأرض فراشا) أى هو الذى خلق لكم هذه الدلائل الباهرة فلا تتخذوا له شركاء . السؤال الثانى : ما الند؟ الجواب : أنه المثل المنازع وناددت الرجل نافرته من ند ندودا إذا نفر كأن كل واحد من الندين يناد صاحبه أى ينافره ويعانده ، فإن قيل إنهم لم يقولوا إن الأصنام

تنازع الله . قلنا لما عبدها وسموها آلهة أشبهت حالهم حال من يعتقد أنها آلهة قادرة على منازعته فقيل لهم ذلك على سبيل النهك وكآتهم بالغف الذ شنع عليهم بأنهم جعلوا أنداداً كثيرة لمن لا يصلح أن يكون له ندق ، وقراً محمد بن السميفع فلا تجعلوا لله ندا . السؤال الثالث : ما معنى (وأنتم تعلمون) الجواب : معناه إنكم لكال عقولكم تعلمون أن هذه الأشياء لا يصح جعلها أنداداً لله تعالى ، فلا تقولوا ذلك فإن القول القبيح من علم قبحه يكون أقبح وههنا مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أنه ليس في العالم أحد يثبت لله شريكاً يساويه في الوجود والقدرة والعلم والحكمة ، وهذا مما لم يوجد إلى الآن لكن الثنوية يشبتون إلهين أحدهما حلیم يفعل الخير والثاني سفيه يفعل الشر ، وأما اتخاذ معبود سوى الله تعالى ففي المذاهبين إلى ذلك كثرة ، الفريق الأول عبدة الكواكب وهم الصابئة ، فانهم يقولون إن الله تعالى خلق هذه الكواكب ، وهذه الكواكب هي المدبرات لهذا العالم ، قالوا فيجب علينا أن نعبد الكواكب ، والكواكب تعبد الله تعالى . والفريق الثاني : النصارى الذين يعبدون المسيح عليه السلام . والفريق الثالث : عبدة الأوثان ، واعلم أنه لا دين أقدم من دين عبدة الأوثان ، وذلك لأن أقدم الأنبياء الذين نقل إلينا تاريخهم هو نوح عليه السلام ، وهو إنما جاء بالرد عليهم على ما أخبر الله تعالى عن قومه في قوله (وقالوا لا تدرن آلهتكم ولا تدرن وداً ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا) فعللنا أن هذه المقالة كانت موجودة قبل نوح عليه السلام . وهي باقية إلى الآن بل أكثر أهل العالم مستمرين على هذه المقالة . والدين والمذهب الذي هذا شأنه يستحيل أن يكون بحيث يعرف فساد بالضرورة لكن العلم بأن هذا الحجر المنحوت في هذه الساعة ليس هو الذي خلقني وخلق السموات والأرض علم ضروري فيستحيل إطباق الجمع العظيم عليه ، فوجب أن يكون لعبدة الأوثان غرض آخر سوى ذلك والعلماء ذكروا فيه وجوهاً . أحدها : ما ذكره أبو معشر جعفر ابن محمد المنجم البلخي في بعض مصنفااته أن كثيراً من أهل الصين والهند كانوا يقولون بالله وملائكته ويعتقدون أن الله تعالى جسم وذو صورة كأحسن ما يكون من الصور ، وهيكذا حال الملائكة أيضاً في صورهم الحسنة ، وأنهم كلهم قد احتجوا عنا بالسماء وأن الواجب عليهم أن يصوغوا تماثيل أنيقة المنظر حسنة الرواء على الهيئة التي كانوا يمتقدونها من صور الآله والملائكة ، فيعكفون على عبادتها قاصدين طلب الزلفى إلى الله تعالى وملائكته فان صح ما ذكره أبو معشر فالنسب في عبادة الأوثان اعتقاد الشبه . وثانيها : ما ذكره أكثر العلماء وهو أن الناس رأوا تغيرات أحوال هذا العالم مربوطة بتغيرات أحوال الكواكب فان بحسب قرب الشمس وبعدها عن سمت الرأس تحدث الفصول المختلفة والأحوال المتباينة ، ثم إنهم رصدوا أحوال سائر الكواكب فاعتقدوا ارتباط السعادة والنحوسة في الدنيا بكيفية وقوعها في طوابع الناس فلما اعتقدوا ذلك بالغوا في تعظيمها ، فمنهم من أعتقد أنها أشياء واجبة الوجود لذواتها وهي التي خلقت هذه العوالم ، ومنهم من أعتقد أنها مخلوقة للاله الأكبر لكنها خالفة لهذا العالم ، فالأولون

اعتقدوا أنها هي الإله في الحقيقة والفريق الثاني أنها هي الوسائط بين الله تعالى وبين البشر ، فلا جرم اشتغلوا بعبادتها والخضوع لها ، ثم لما رأوا الكواكب مستتره في أكثر الأوقات عن الأبصار اتخذوا لها أصناما وأقبلوا على عبادتها قاصدين بتلك العبادات تلك الأجرام العالية ، ومتقربين إلى أشباحها الغائبة ، ثم لما طالت المدة ألفوا ذكر الكواكب وتجردوا لعبادة تلك التماثيل ، فهؤلاء في الحقيقة عبدة الكواكب . وثالثها : أن أصحاب الأحكام كانوا يعينون أوقانا في السنين المتطاوله نحو الألف والألفين ويزعمون أن من اتخذ طلسميا في ذلك الوقت على وجه خاص فإنه ينتفع به في أحوال مخصوصة نحو السعادة والحصب ودفع الآفات وكانوا إذا اتخذوا ذلك الطلسم عظموه لاعتقادهم أنهم ينتفعون به فلما بالغوا في ذلك التعظيم صار ذلك كالعبادة ولما طالت مدة ذلك الفعل نسوا مبدأ الأمر واشتغلوا بعبادتها على الجهالة بأصل الأمر . ورابعها : أنه متى مات منهم رجل كبير يعتقدون فيه أنه مجاب الدعوة ومقبول الشفاعة عند الله تعالى اتخذوا صنما على صورته يعبدونه على اعتقاد أن ذلك الانسان يكون شفيعاً لهم يوم القيامة عند الله تعالى على ما أخبر الله تعالى عنهم بهذه المقالة في قوله (هؤلاء شفعاؤنا عند الله) وخامسها : لعلمهم اتخذوها محارِب لصلواتهم وطاعاتهم ويسجدون إليها لها كما أنا نسجد إلى القبلة لا للقبلة ولما استمرت هذه الحالة ظن الجهال من القوم أنه يجب عبادتها . وسادسها : لعلمهم كانوا من المجسمة فاعتقدوا جواز حلول الرب فيها فعبدوها على هذا التأويل ، فهذه هي الوجوه التي يمكن حمل هذه المقالة عليها حتى ليصير بحيث يعلم بطلانه بضرورة العقل .

(المسألة الثانية) فان قال قائل : لما رجعت حاصل مذهب عبدة الأوثان إلى هذه الوجوه التي ذكرتموها فمن أين يلزم من اثبات خالق العالم أن لا يجوز عبادة الأوثان ؟ الجواب قلنا : إنه تعالى إنما به على كون الأرض والسماء مخلوقتين بما بينا أن الأرض والسماء يشاركون سائر الأجسام في الجسمية فلا بد وأن يكون اختصاص كل واحد منهما بما اختص به من الأشكال والصفات والأخبار بتخصيص مخصص وبيننا أن ذلك المخصص لو كان جسما لا فقتر هو أيضا إلى مخصص آخر ، فوجب أن لا يكون جسما ، إذا ثبت هذا فنقول : أما قول من ذهب إلى عبادة الأوثان بناء على اعتقاد الشبه فلما دللنا بهذه الدلالة على نفي الجسمية فقد بطل قوله ، وأما القول الثاني وهو أن هذه الكواكب هي المدبرة لهذا العالم فلما أقنا الدلالة على أن كل جسم يفقتر في اتصافه بكل ما اتصف به إلى الفاعل المخنار بطل كونها آلهة ، و ثبت أنها عبيد لا أرباب ، وأما القول الثالث وهو قول أصحاب الطلسمات فقد بطل أيضا لان تأثير الطلسمات إنما يكون بواسطة قوى الكواكب ، فلما دللنا على حدوث الكواكب ثبت قولنا وبطل قولهم . وأما القول الرابع والخامس فليس في العقل ما يوجب أو يحيله ، لكن الشرع لما منع منه وجب الامتناع عنه . وأما القول السادس فهو أيضا بناء على التشبيه فثبت بما قدمنا أن إقامة الدلالة على افتقار

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ
وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ۚ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ
تَفْعَلُوا فَأْتُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ

العالم إلى الصانع المختار المنزه عن الجسمية يبطل القول بعبادة الأوثان على كل التأويلات والله أعلم
(المسألة الثالثة) أعلم أن اليونانيين كانوا قبل خروج الإسكندر عمدوا إلى بناء هياكل لهم
معروفة بأسماء القوى الروحانية والأجرام النيرة واتخذوها معبودا لهم على حدة، وقد كان هيكل
العلة الأولى - وهي عندهم الأمر الإلهي - وهيكل العقل الصريح، وهيكل السياسة المطلقة،
وهيكل النفس والصورة مدورات كلها، وكان هيكل زحل مسدسا، وهيكل المشتري مثلثا،
وهيكل المريخ مستطيلا، وهيكل الشمس مربعا، وكان هيكل الزهرة مثلثا في جوفه مربع وهيكل
عطارد مثلثا في جوفه مستطيل، وهيكل القمر ثمنا فزعم أصحاب التاريخ أن عمرو بن لحي لما ساد
قومه وترأس على طبقاتهم وولى أمر البيت الحرام انفقت له سفرة إلى البلقاء فرآى قوما يعبدون
الأصنام فسألهم عنها فقالوا هذه أرباب نستنصر بها فننصر، ونستسقى بها فنسقى. فالتمس اليهم
أن يكرموه بواحد منها فأعطاه التمنم المعروف بهبل فصار به إلى مكة ووضعها في الكعبة ودعا
الناس إلى تعظيمه، وذلك في أول ملك سابور ذي الأكتاف. وأعلم أن من بيوت الأصنام
المشهورة «عمدان» الذي بناه الضحاك على اسم الزهرة بمدينة صنعاء وخربه عثمان بن عفان
رضى الله تعالى عنه، ومنها «نوبهار بلخ» الذي بناه منوشهر الملك على اسم القمر ثم كان لقبائل
العرب أوثان معروفة مثل «ود» بدومة الجندل لكب و«سواع» لبني هذيل و«بغوث»
لبني مذحج و«يعوق» لهمدان و«نسر» بأرض حمير لذى الكلاع و«اللات» بالطائف لثقيف
و«مناة» يثرب للخزرج و«العزى» لسكنانة بنو أحيى مكة و«أساف» ونائلة على الصفا والمروة
وكان قصي جد رسول الله صلى عليه وسلم ينههم عن عبادتها ويدعوهم إلى عبادة الله تعالى،
وكذلك زيد بن عمرو بن نفيل وهو الذي يقول:

أربا واحدا أم ألف رب أدين إذا تقسمت الأمور
ترك اللات والعزى جميعا كذلك يفعل الرجل البصير

الكلام في النبوة

قوله تعالى: (وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين)

في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أقام الدلائل القاهرة على إثبات الصانع وأبطل القول بالشريك عقبه بما يدل على النبوة ، وذلك يدل على فساد قول التعليمية الذين جعلوا معرفة الله مستفادة من معرفة الرسول ، وقول الحشوية الذين يقولون لا تحصل معرفة الله إلا من القرآن والأخبار ، ولما كانت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم منبذة على كون القرآن معجزاً أقام الدلالة على كونه معجزاً . واعلم أن كونه معجزاً يمكن بيانه من طريقين . الأول : أن يقال إن هذا القرآن لا يخلو حاله من أحد وجوه ثلاثة : إما أن يكون مساوياً لساير كلام الفصحاء ، أو زائداً على ساير كلام الفصحاء بقدر لا يتقص العادة أو زائداً عليه بقدر ينقض ، والقسم الأولان باطلان فتعين الثالث ، ولما قلنا لإيهما باطلان ، لأنه لو كان كذلك لكان من الواجب أن يأثروا بمثل سورة منه إما مجتمعين أو منفردين ، فإن وقع التنازع وحصل الخوف من عدم القبول فالشهود والحكام يزولون تشبهية ، وذلك نهاية في الاحتجاج لأنهم كانوا في معرفة اللغة والاطلاع على قوانين الفصاحة في النباية . وكانوا في محبة أبطال أمره في الغاية حتى بذلوا النفوس والأموال وارتكبوا ضروب المهالك والمحن ، وكانوا في الحمية والأنفة على حد لا يقبلون الحق فكيف الباطل ، وكل ذلك يوجب الاتيان بما يقدرح في قوله والمعارضة أقوى القواضح ، فلما لم يأثروا بها علمنا معجزهم عنها فثبت أن القرآن لا يماثل قولهم ، وأن التفاوت بينه وبين كلامهم ليس تفاوتاً معتاداً فهو إذن تفاوت ناض للعادة فوجب أن يكون معجزاً ، فهذا هو المراد من تقرير هذه الدلالة فنظير أنه سبحانه كما لم يكتف في معرفة التوحيد بالتقليد فكذلك في معرفة النبوة لم يكتف بالتقليد ؛ واعلم أنه قد اجتمع في القرآن وجوه كثيرة تقتضى نقصان نصاحته ، ومع ذلك فإنه في الفصاحة بلغ النهاية التي لا غاية لها وراها فدل ذلك على كونه معجزاً . أحدها : أن فصاحة العرب أكثرها في وصف مشاهدات مثل وصف بعير أو فرس أو جارية أو ملك أو ضربة أو طينة أو وصف حرب أو وصف غارة وليس في القرآن من هذه الأشياء شيء فكان يجب أن لا تحصل فيه الألفاظ الفصيحة التي انفقت العرب عليها في كلامهم ، وثانيها : أنه تعالى راعى فيه طريقة الصدق وتنزه عن الكذب في جميعه وكل شاعر ترك الكذب والتزم الصدق نزل شعره ولم يكن جيداً ألا ترى أن لبيد بن ربيعة وحسان بن ثابت لما أسلبا نزل شعرهما . ولم يكن شعرهما الإسلامى في الجودة كشعرهما الجاهلى وأن الله تعالى مع ما تنزه عن الكذب والمجازفة جاء بالقرآن فصيحاً كما نرى . وثالثها : أن الكلام الفصيح والشعر الفصيح إنما يتفق في القصيدة في البيت والبيتين . والباقي لا يكون كذلك . وليس كذلك القرآن لأنه كله فصيح بحيث يعجز الخالق عنه كما معجزوا عن جمائه . ورابعها : أن كل من قال شعراً فصيحاً في وصف شيء فإنه إذا كرره لم يكن كلامه الثاني في وصف ذلك الشيء بمنزلة كلامه الأول . وفي القرآن التكرار الكثير

ومع ذلك كل واحد منها في نهاية الفصاحة ولم يظهر التفاوت أصلاً . وخامساً : أنه اقتصر على إيجاب العبادات وتحريم القبائح والحث على مكارم الأخلاق وترك الدنيا واختيار الآخرة ، وأمثال هذه الكلمات توجب تقليل الفصاحة . وسادسها : أنهم قالوا إن شعر امرئ القيس يحسن عند الطرب وذكر النساء وصفة الخيل . وشعر النابغة عند الخوف ، وشعر الأعشى عند الطلب ووصف الخمر ، وشعر زهير عند الرغبة والرجاء ، وبالجملة فكل شاعر يحسن كلامه في فن فإنه يضعف كلامه في غير ذلك الفن ، أما القرآن فإنه جاء فصيحاً في كل فنون على غاية الفصاحة ، ألا ترى أنه سبحانه وتعالى قال في الترغيب (فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين) وقال تعالى (وفيها ما تشتهيہ الأنفس وتلد الأعين) وقال في الترهيب (أفأنتم أن يخسف بكم جانب البر الآيات) وقال (أمأنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور . أمأنتم الآية) وقال (وغاب كل جبار عنيد) إلى قوله (ويأتيه الموت من كل مكان) وقال في الزجر ما لا يبلغه وهم البشر وهو قوله (فكلا أخذنا بذنبه) إلى قوله (ومنهم من أغرقنا) وقال في الوعظ ما لا مزيد عليه (أفرأيت إن متعناهم سنين) وقال في الإلهيات (الله يعلم ما تحمل كل أنثى ما تغيض الأرحام وما تزداد إلى آخره) . وسابعها : أن القرآن أصل العلوم كلها فعلم الكلام كله في القرآن ، وعلم الفقه كله مأخوذ من القرآن ، وكذا علم أصول الفقه . وعلم النحو واللغة ، وعلم الزهد في الدنيا وأخبار الآخرة ، واستعمال مكارم الأخلاق ، ومن تأمل كتابنا في دلائل الإعجاز علم أن القرآن قد بلغ في جميع وجوه الفصاحة إلى النهاية القصوى ، الطريق الثاني : أن نقول : القرآن لا يخلو إما أن يقال إنه كان بالغاً في الفصاحة إلى حد الإعجاز ، أو لم يكن كذلك فإن كان الأول ثبت أنه معجز . وإن كان الثاني كانت المعارضة على هذا التقدير ممكنة فعدم إتيانهم بالمعارضة مع كون المعارضة ممكنة ومع توفر دواعيهم على الإتيان بها أمر خارق العادة فكان ذلك معجزاً ثبت أن القرآن معجز على جميع الوجوه وهذا الطريق عندنا أقرب إلى الصواب .

(المسألة الثانية) أما قال (نزلنا) على لفظ التنزيل دون الانزال لان المراد النزول على سبيل التدرج ، وذكر هذا اللفظ هو اللائق بهذا المكان لأنهم كانوا يقولون : لو كان هذا من عند الله ومخالفاً لما يكون من عند الناس لم ينزل هكذا نجوماً سورة بعد سورة على حسب النوازل ووقوع الحوادث وعلى سنن ما ترى عليه أهل الخطابة والشعر من وجود ما يوجد منهم مفرقاً حيناً فحيناً بحسب ما يظهر من الأحوال المتجددة والحاجات المختلفة فإن الشاعر لا يظهر ديوان شعره دفعةً والمتروسل لا يظهر دايون رسائله وخطبه دفعةً فلما أنزل الله تعالى لانزله على خلاف هذه العادة جملة (وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة) والله سبحانه وتعالى ذكر ههنا ما يدل على أن القرآن معجز مع ما يزيل هذه الشبهة وتقريره أن هذا القرآن النازل على هذا التدرج إما أن يكون من جنس مقدور البشر أولاً يكون ، فإن كان

الأول وجب إثباتهم بمثله أو بما يقرب منه على التدرج ، وإن كان الثاني ثبت أنه مع نزوله على التدرج معجز وقرئ. « على عبادنا » يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم وامته .

(المسألة الثالثة) السورة هي طائفة من القرآن ، وواوها إن كانت أصلا فيما أن تسمى بسور المدينة وهو حائظها لأنها طائفة من القرآن محدودة كالبلد المسور أو لأنها محتوية على فنون من العلم كاحتواء سور المدينة على ما فيها ، وإما أن تسمى بالسورة التي هي الرتبة لأن السورة بمنزلة المنازل والمراتب يترقى فيها القارى . وهي أيضا في أنفسها طوال وأوساط وقصار . أو لرفعة شأنها وجلالة محلها في الدين ، وإن جعلت واوها منقلبة عن همزة فلأنها قطعة وطائفة من القرآن كالسورة التي هي البقية من الشيء والفضلة منه . فإن قيل فما فائدة تقطيع القرآن سورا قلنا من وجوه . أحدها : مالا جله بوب المصنفون كتبهم أبوابا وفصولا . وثانيها : أن الجنس إذا حصل تحته أنواع كان أفراد كل نوع عن صاحبه أحسن . وثالثها : أن القارى إذا ختم سورة أو بابا من الكتاب ثم أخذ في آخر كان أنشط له وأثبت على التحصيل منه لو استمر على الكتاب بطوله ، ومثله المسافر إذا علم أنه قطع ميلا أو طوى فرسخا نفس ذلك عنه ونشطه للسير . ورابعها : أن الحافظ إذا حفظ السورة اعتقد أنه أخذ من كتاب الله طائفة مستقلة بنفسها فيجل في نفسه ذلك ويغضب به ، ومن ثم كانت القراءة في الصلاة بسورة تامة أفضل .

(المسألة الرابعة) قوله (فاتوا بسورة من مثله) يدل على أن القرآن وما هو عليه من كونه سورا هو على حد ما أنزله الله تعالى بخلاف قول كثير من أهل الحديث : أنه نظم على هذا الترتيب في أيام عثمان فلذلك صح التحدى مرة بسورة ومرة بكل القرآن .

(المسألة الخامسة) اعلم أن التحدى بالقرآن جاء على وجوه . أحدها : قوله (فاتوا بكتاب من عند الله هو أهدى) . وثانيها : قوله (قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) . وثالثها : قوله (فاتوا بعشر سور مثله مفتريات ورابعها : قوله (فاتوا بسورة من مثله) ونظير هذا كمن يتحدى صاحبه بتصنيفه فيقول اتنى بمثله ، اتنى بنصفه ، اتنى بربعه ، اتنى بمسألة منه ، فإن هذا هو النهاية في التحدى وإزالة العذر فإن قيل قوله (فاتوا بسورة من مثله) يتناول سورة السكوثر ، وسورة العصر وسورة قل يا أيها الكافرون ، ونحن نعلم بالضرورة أن الاتيان بمثله أو بما يقرب منه ممكن فإن قلنا إن الاتيان بأمثال هذه السور خارج عن مقدور البشر كان ذلك مكابرة والإقدام على أمثال هذه المكابرات بما يطرق التهمة إلى الدين ، قلنا فلماذا السبب اخترنا الطريق الثانى ، وقلنا إن بلغت هذه السورة في الفصاحة إلى حد الإعجاز فقد حصل المقصود ، وإن لم يكن الأمر كذلك كان امتناعهم عن المعارضة مع شدة دواعيهم إلى توهين أمره معجزا . فعلى هذين التقديرين يحصل المعجز .

(المسألة السادسة) الضمير في قوله (من مثله) إلى ماذا يعود وفيه وجهان. أحدهما: أنه عائد إلى « ما » في قوله (ما نزلنا على عبدنا) أي فأتوا بسورة مما هو على صفته في الفصاحة وحسن النظم والشأن: أنه عائد إلى « عبدنا » أي فأتوا بمن هو على حاله من كونه بشراً أمياً لم يقرأ الكتب ولم يأخذ من العلماء، والأول مروى عن عمر وابن مسعود. وابن عباس والحسن وأكثر المحققين، ويدل على الترجيح له وجوه. أحدهما: أن ذلك مطابق لسائر الآيات الواردة في باب التحدى لاسيما ما ذكره في يونس (فأتوا بسورة مثله). وثانيها: أن البحث إنما وقع في المنزل لأنه قال (وإن كنتم في ريب مما نزلنا) فوجب صرف الضمير إليه، ألا ترى أن المعنى وإن ارتبتم في أن القرآن منزل من عند الله فما تواسيتم بما يماثله وقضية الترتيب لو كان الضمير مردوداً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقال: وإن ارتبتم في أن محمد منزل عليه فها أتوا قرآناً من مثله. وثالثها: أن الضمير لو كان عائداً إلى القرآن لا يقتضى كونهم عاجزين عن الإتيان بمثله سواء اجتمعوا أو انفردوا وسواء كانوا أميين أو كانوا عالمين محصلين، أما لو كان عائداً إلى محمد صلى الله عليه وسلم فذلك لا يقتضى إلا كون أحدهم من الأميين عاجزين عنه لأنه لا يكون مثل محمد إلا الشخص الواحد الأسمى فأما لو اجتمعوا وكانوا قارئين لم يكونوا مثل محمد، لأن الجماعة لا تماثل الواحد، والقارىء لا يكون مثل الأسمى، ولا شك أن الإعجاز على الوجه الأول أقوى. ورابعها: أنا لو صرفنا الضمير إلى القرآن فكونه معجزاً إنما يحصل لكامل حاله في الفصاحة أما لو صرفناه إلى محمد صلى الله عليه وسلم، فكونه معجزاً إنما يكمل بتقرير كمال حاله في كونه أمياً بعيداً عن العلم. وهذا وإن كان معجزاً أيضاً إلا أنه لما كان لا يتم إلا بتقرير نوع من النقصان في حق محمد عليه السلام كان الأول أولى. وخامسها: أنا لو صرفنا الضمير إلى محمد عليه السلام لسكان ذلك يوم أن صدور مثله القرآن بمن لم يكن مثل محمد في كونه أمياً ممكن. ولو صرفناه إلى القرآن لدل ذلك على أن صدور مثل من الأسمى وغير الأسمى ممنوع فكان هذا أولى

(المسألة السابعة) في المراد من الشهداء وجهان. الأول: المراد من ادعوا فيه الإلهية وهي الأوثان، فكانه قيل لهم إن كان الأمر كما تقولون من أنها تستحق العبادة لما أنها تنفع وتضر فقد دفعتم في منازعة محمد صلى الله عليه وسلم إلى فاقة شديدة وحاجة عظيمة في التخلص عنها فتعجلوا الاستعانة بها وإلا فاعلموا أنكم مبطلون في ادعائكم كونها آلهة وأنها تنفع وتضر، فيسكون في الكلام بحاجة من وجهين. أحدهما: في إبطال كونها آلهة. والثاني في إبطال ما أنكروه من إعجاز القرآن وأنه من قبله. الثاني: المراد من الشهداء أكبرهم أو من يوافقهم في إنكار أمر محمد عليه السلام، والمعنى وادعوا أكبركم ورؤساءكم ليعينوكم على المعارضة وليحكموا لكم وعليكم فيما يمكن ويتعذر. فإن قيل هل يمكن حمل اللفظ عليهما معاً وتقدير التعذر فأيهما أولى؟ قلنا أما الأول فممكن لأن الشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر أو القائم بالشهادة فيمكن جعله مجازاً عن

المعين والناصر ، وأوثانهم وأكابهم مشتركة في أنهم كانوا يعتقدون فيهم كونهم أنصارا لهم وأعرانا ، وإذا حملنا اللفظ على هذا المفهوم المشترك دخل الكل فيه وأما الثاني فنقول : الأولى حمله على الأكارب ، وذلك لأن لفظ الشهداء لا يطلق ظاهرا إلا على من يصح أن يشاهد ويشهد فيتحمل بالمشاهدة ويؤدي الشهادة ، وذلك لا يتحقق إلا في حق رأسائهم ، أما إذا حملناه على الأوثان لزم المجاز ، في إطلاق لفظ الشهداء على الأوثان أو يقال : المراد ادعوا من تزعمون أنهم شهداؤكم ، والاضمار خلاف الأصل ، أما إذا حملناه على الوجه الأول صح الكلام ، لأنه يصير كأنه قال : وادعوا من يشهد بضعكم لبعض لا تفافكم على هذا الإنكار . فإن المتفقين على المذهب يشهد بعضهم لبعض لمكان الموافقة فصحت الإضافة في قوله شهداءكم ، ولأنه كان في العرب أكارب يشهدون على المتنازعين في الفصاحة بأن أيهما أعلى درجة من الآخر ، وإذا ثبت ذلك ظهر أن حمل الكلام على الحقيقة أولى من حمله على المجاز .

(المسألة الثامنة) أما (دون) فهو أدنى مكان من الشيء ومنه الشيء الدون ، وهو الحقير الدنى ، ودون الكتب إذا جمعها لأن جمع الشيء أدناه بعضه من بعض ويقال : هذا دون ذلك إذا كان أحط منه قليلا ، ودونك هذا ، أصله خذه من دونك أي من أدنى مكان منك فاختصر ثم استعير هذا اللفظ للتفاوت في الأحوال ، فقيل زيد دون عمرو في الشرف والعلم ، ثم اتسع فيه فاستعمل في كل ما يجاوز حداً إلى حد ، قال الله تعالى (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين) أي لا يتجاوزون ولاية المؤمنين إلى ولاية الكافرين فان قيل فما متعلق من دون الله قلنا فيه وجهان . أحدهما : أن متعلقه « شهداءكم » وهذا فيه احتمالان . الأول : المعنى ادعوا الذين اتخذتموهم آلهة من دون الله وزعمتم أنهم يشهدون لكم يوم القيامة أنكم على الحق ، وفي أمرهم أن يستظهروا بالجماد الذي لا ينطق في معارضة القرآن المعجز بفصاحته غاية التهمك بهم . والثاني : ادعوا شهداءكم من دون الله أي من دون أوليائه ومن غير المؤمنين ليشهدوا لكم أنكم أتيتم بمثله ، وهذا من المساهلة والاشعار بأن شهداءهم وهم فرسان الفصاحة تأتي عليهم الطبايع السليمة أن يرضوا لانفسهم بالشهادة الكاذبة وثانيتها : أن متعلقه هو الدعاء ، والمعنى ادعوا من دون الله شهداءكم ، يعني لا تستشهدوا بالله ولا تقرولوا الله يشهد أن ما ندعيه حق ، كما يقول العاجز عن إقامة البينة على صحة دعواه ، وادعوا الشهداء من الناس الذين شهادتهم بينه تصحح بها الدعوى عند الحكام ، وهذا تعجيز لهم وبيان لا لقطعاعهم ، وأنه لم يبق لهم متشبث عن قولهم : الله يشهد إننا لصادقون .

(المسألة التاسعة) قال القاضي هذا التحدى يبطل القول بالجبر من وجوه . أحدها : أنه مبنى على تعذر مثله من يصح الفعل منه ، فن ينفي كون العبد فاعلا لم يمكنه إثبات التحدى أصلا وفي هذا إبطال الاستدلال بالمعجز . وثانيتها : أن تعذره على قولهم يكون لفقد القدرة

الموجبة ويستوى في ذلك ما يكون معجزاً . وما لا يكون فلا يصح معنى التحدى على قولهم وثالثها : أن ما يضاف إلى العبد فأنه تعالى هو الخالق له فتحديه تعالى لهم يعود في التحقيق إلى أنه متحد لنفسه وهو قادر على مثله من غير شك فيجب أن لا يثبت الإعجاز على هذا القول ورابعها : أن المعجز إنما يدل بما فيه من نقض العادة ، فإذا كان قولهم : إن المعتاد أيضاً ليس بفعل لم يثبت هذا الفرق فلا يصح الاستدلال بالمعجز . وخامسها : أن الرسول صلى الله عليه وسلم يحتج بأنه تعالى خصه بذلك تصديقا له فيما ادعاه ولو لم يكن ذلك من قبله تعالى لم يكن داخلًا في الإعجاز . وعلى قولهم بالجبر لا يصح هذا الفرق ، لأن المعتاد وغير المعتاد لا يكون إلا من قبله ، والجواب . أن المطلوب من التحدى إما أن يأتي الخصم بالتحدى به تصدأ أو أن يقع ذلك منه اتفاقا ، والثاني باطل ، لأن الاتفاقيات لا تكون في وسعه ، ثبت الأول وإذا كان كذلك ثبت أن أتيانه بالتحدى موقوف على أن يحصل في قلبه قصد إليه ، فذلك القصد إن كان منه لزم التسلسل وهو محال ، وإن كان من الله تعالى تخيئذ يعود الجبر ويلزمه كل ما أورده علينا فيبطل كل ما قال .

أما قوله تعالى ﴿ فان لم تفعلوا ولن تفعلوا ﴾ فاعلم أن هذه الآية دالة على المعجز من وجوه أربعة أحدها : أنا نعلم بالتواتر أن العرب كانوا في غاية العداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم وفي غاية الحرص على أبطال أمره ، لأن مفارقة الاوطان والعشيرة وبذل النفوس والمهج من أقوى ما يدل على ذلك ، فإذا انضاف إليه مثل هذا التقرير وهو قوله تعالى ﴿ فان لم تفعلوا ولن تفعلوا ﴾ فلو كان في وسعهم وإمكانهم الاتيان بمثل القرآن أو بمثل سورة منه لأتوا به ، بحيث ما أتوا به ظهر المعجز . وثانيها : وهو أنه عليه السلام وإن كان متهما عندهم فيما يتصل بالنبوة فقد كان معلوم الحال في وفور العقل والفضل والمعرفة بالعواقب ، فلو تطرقت التهمة إلى ما ادعاه من النبوة لما استجاز أن يتحداهم ويبلغ في التحدى إلى نهايته ، بل كان يكون وجلا خائفا مما يتوقعه من فضيحة يعود وبالها على جميع أموره ، حاشاه من ذلك صلى الله عليه وسلم ، فلولا معرفته بالاضطرار من حالهم أنهم عاجزون عن المعارضة لما جوز من نفسه أن يحملهم على المعارضة بأبلغ الطرق . وثالثها : أنه عليه السلام لو لم يكن قاطعاً بصحة نبوته لما قطع في الخبر بأنهم لا يأتون بمثله ، لأنه إذا لم يكن قاطعاً بصحة نبوته كان يجوز خلافه ، وبتقدير وقوع خلافه يظهر كذبه ، فالمبطل المزور البتة لا يقطع في الكلام . ولا يجزم به ، فلما جزم دل على أنه عليه الصلاة والسلام كان قاطعاً في أمره ، ورابعها : أنه وجد مخبر هذا الخبر على ذلك الوجه لأن من أيامه عليه الصلاة والسلام إلى عصرنا هذا لم يخجل وقت من الأوقات ممن يعادى الدين والإسلام وتشدت دواعيه في الوقعة فيه . ثم إنه مع هذا الحرص الشديد لم توجد المعارضة قط ، فهذه الوجوه الأربعة في الدلالة على المعجز مما تشتمل عليها هذه الآية ، وذلك يدل

على فساد قول الجهال الذين يقولون إن كتاب الله لا يشتمل على الحجة والاستدلال ، وههنا
سؤالات . السؤال الأول ؛ انتفاء إتيانهم بالسورة واجب ، فهلا جرى باذا الذي للوجوب دون
« إن » الذي للشك الجواب فيه وجهان : أحدهما أن يساق القول معهم على حسب حسابهم ،
فإنهم كانوا بعد غير جازمين بالعجز عن المعارضة لا تكالمهم على فصاحتهم واقتدارهم على الكلام .
الثاني : أن يتكلم بهم كما يقول الموصوف بالقوة الواثق من نفسه بالغلبة على من يقاومه : إن
غلبتك ، وهو يعلم أنه غالبه تهكما به . السؤال الثاني : لم قال (فإن لم تفعلوا) ولم يقل فإن لم تأتوا به؟
الجواب : لأن هذا أخصر من أن يقال فإن لم تأتوا بسورة من مثله ولن تأتوا بسورة من مثله .
السؤال الثالث : (ولن تفعلوا) ما محلها ؟ الجواب لا محل لها لأنها جملة اعتراضية . السؤال الرابع :
ما حقيقة لن في باب النبي ؟ الجواب : لا ولن أختان في نفي المستقبل إلا أن في « لن » توكيدا وتشديدا
تقول لصاحبك : لا أقيم غدا عندك ، فإن أنكر عليك قلت لن أقيم غدا . ثم فيه ثلاثة أقوال . أحدها .
أصله لأن ، وهو قول الخليل . وثانيها : لا ، أبدلت ألفها نوناً ، وهو قول الفراء . وثالثها : حرف نصب
لنأ كيدني المستقبل وهو قول سيويه ، وإحدى الروايتين عن الخليل . السؤال الخامس : ما معنى اشتراطه
في انتفاء النار انتفاء إتيانهم بسورة من مثله ؟ الجواب : إذا ظهر عجزهم عن المعارضة صح عندهم
صدق رسول الله ﷺ ، وإذا صح ذلك ثم لم يأتوا العناد استوجبوا العقاب بالنار ، فانتفاء النار
يوجب ترك العناد ، فأقيم المؤثر مقام الأثر ، وجعل قوله (فانتقوا النار) قائماً مقام قوله فاتركوا
العناد ، وهذا هو الإيجاز الذي هو أحد أبواب البلاغة وفيه تهويل لشأن العناد : لآنية انتفاء
النار منابه متبعاً ذلك بتهويل صفة النار . السؤال السادس : ما الوقود ؟ الجواب : هو ما يوقد به
النار وأما المصدر فضمون وقد جاء فيه الفتح ، قال سيويه : وسمعتنا من العرب من يقول وقدنا
النار وقوداً عالياً ، ثم قال والوقود أكثر ، والوقود الحطب وقرأ عيسى بن عمر بالضم تسمية
بالمصدر كما يقال فلان نخر قومه وزين بلده . السؤال السابع : صلة الذي يجب أن تكون قضية
معلومة فكيف علم أولئك أن نار الآخرة توقد بالناس والحجارة ؟ الجواب : لا يمنع أن يتقدم
لهم بذلك سماع من أهل الكتاب ، أو سمعوه من رسول الله ﷺ أو سمعوا من قبل هذه الآية
قوله في سورة التحريم (ناراً وقودها الناس والحجارة) . السؤال الثامن : فلم جاءت النار الموصوفة
بهذه الجملة منكورة في سورة التحريم وههنا معرفة ؟ الجواب : تلك الآية نزلت بمكة ففرقوا منها ناراً
موصوفة بهذه الصفة ثم نزلت هذه بالمدينة مستندة إلى ما عرفوه أولاً . السؤال التاسع : ما معنى
قوله (وقودها الناس والحجارة) الجواب : أنها نار ممتازة من النيران بأنها لا تنقد إلا بالناس
والحجارة ، وذلك يدل على قوتها من وجهين . الأول : أن سائر النيران إذا أريد إحراق الناس
بها أو إحماء الحجارة أو قدت أولاً بوقود ثم طرح فيها ما يراد إحراقه أو إحماؤه ، وتلك أعاذنا
الله منها برحمته الواسعة توقد بنفس ما تحرق . الثاني : أنها لا فراط حرها تنقد في الحجر .

وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا
الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَتُوا بِهِ
مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

السؤال العاشر: لم قرن الناس بالحجارة وجعلت الحجارة معهم وقودا؟ الجواب: لأنهم قرنوا بها أنفسهم في الدنيا حيث نحتوها أصناما وجعلوها لله أندادا وعبدوها من دونه قال تعالى (إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) وهذه الآية مفسرة لما فقوله (إنكم وما تعبدون من دون الله) في معنى الناس والحجارة وحصب جهنم في معنى وقودها ولما اعتقد الكفار في حجارتهم المعبودة من دون الله أنها الشفعاء والشهداء الذين يستشفعون بهم ويستدفعون المضار عن أنفسهم تمسك بهم ، وجعلها الله عذابهم فقرنهم بها محماة في نار جهنم إبلاغا وإغرابا في تحسرهم ، ونحوه ما يفعله بالكافرين الذين جعلوا ذهبهم فضتهم عدة وزخيرة فشجوا بها ومنعوها من الحقوق حيث يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم ، وقيل هي حجارة الكبريت ، وهو تخصيص بغير دليل ، بل فيه ما يدل على فساد ، وذلك لأن الغرض هنا تعظيم صفة هذه النار والايقاد بحجارة الكبريت أمر معتاد فلا يدل الايقاد بها على قوة النار ، أما لو حملناه على سائر الاحجار دل ذلك على عظم أمر النار فان سائر الاحجار تطفأ بها النيران فكأنه قال تلك النيران بلغت لقوتها أن تتعلق في أول أمرها بالحجارة التي هي مطفئة لنيران الدنيا ، أما قوله (أعدت للكافرين) فانه يدل على أن هذه النار الموصوفة معدة للكافرين ، وليس فيه ما يدل على أن هناك نيرانا أخرى غير موصوفة بهذه الصفات معدة لفساق أهل الصلاة .

الكلام في المعاد

قوله تعالى (وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل وأتوا به متشابها ولهم فيها أزواج مطهرة وهم فيها خالدون)

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما تكلم في التوحيد والنبوة تكلم بعدهما في المعاد وبين عقاب الكافر وثواب المطيع ومن عادة الله تعالى أنه إذا ذكر آية في الوعيد أن يعقبها بآية في الوعد وههنا مسائل:

(المسألة الأولى) اعلم أن مسألة الحشر والنشر من المسائل المعتبرة في صحة الدين والبحث

عن هذه المسألة إما أن يقع عن إمكانها أو عن وقوعها ، أما الامكان فيجوز إثباته تارة بالعقل ، وبالنقل أخرى ، وأما الوقوع فلا سبيل إليه إلا بالنقل ، وإن الله ذكر هاتين المسألتين في كتابه وبين الحق فيهما من وجوه . الوجه الأول : ان كثيرا ما حكى عن المنكرين إنكار الحشر والنشر ، ثم إنه تعالى حكم بأنه واقع كائن من غير ذكر الدليل فيه ، وإنما جاز ذلك لأن كل ما لا يتوقف صحة نبوة الرسول ﷺ عليه أمكن إثباته بالدليل الثقل ، وهذه المسألة كذلك لجواز إثباتها بالنقل ، مثاله ما حكم ههنا بالنار للكفار ، والجنة للابرار ، وما أقام عليه دليلا بل ا كتنى بالدعوى ، وأما في إثبات الصانع وإثبات النبوة فلم يكتف فيه بالدعوى بل ذكر فيه الدليل ، وسبب الفرق ما ذكرناه وقال في سورة النحل (وأقسموا بالله جهد أيمانهم لا يبعث الله من يموت بلى وعدا عليه حقا ولكن أكثر الناس لا يعلمون) وقال في سورة التغابن (زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا قل بلى وربي لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم) . الوجه الثاني أنه تعالى أثبت إمكان الحشر والنشر بناء على أنه تعالى قادر على أمور تشبه الحشر والنشر ، وقد قرر الله تعالى هذه الطريقة على وجوه ، فأجمعها ما جاء في سورة الواقعة فإنه تعالى ذكر فيها حكاية عن أصحاب الشمال أنهم كانوا يقولون أنذا متنا وكنا ترابا وعظاما أئنا لمبعوثون أو آباؤنا الأولون ، فأجابهم الله تعالى بقوله (قل إن الأولين والآخرين لمجموعون إلى ميقات يوم معلوم) ثم إنه تعالى احتج على إمكانه بأمر أربعة . أولها : قوله (أفرايتم ما تمنون أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون) وجه الاستدلال بذلك أن المنى إنما يحصل من فضلة المضمم الرابع وهو كالمثل المنبت في آفاق أطراف الاعضاء . ولهذا تشترك الاعضاء في الالتئاذ بالوقوع بمحصول الانحلال عنها كلها ، ثم ان الله تعالى سلط قوة الشهوة على البقية حتى أنها تجمع تلك الاجزاء الطلية ، فالحاصل أن تلك الاجزاء كانت متفرقة جسدا ، أولا في أطراف العالم ، ثم أنه تعالى جمعها في بدن ذلك الحيوان ، ثم إنها كانت متفرقة في أطراف بدن ذلك الحيوان فجمعها الله سبحانه وتعالى في أوعية المنى ، ثم إنه تعالى أخرجها ماء دافقا إلى قرار الرحم فإذا كانت هذه الاجزاء متفرقة فجمعها وكون منها ذلك الشخص ، فإذا افتردت بالموت مرة أخرى فكيف يمتنع عليه جمعها مرة أخرى ؟ فهذا تقرير هذه الحجة ، وإن الله تعالى ذكرها في مواضع من كتابه ، منها في سورة الحج (يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإننا خلقناكم من تراب) إلى قوله (وترى الأرض هامدة) ثم قال (ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحيي الموتى وأنه على كل شيء قدير وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور) وقال في سورة قد أفلح المؤمنون بعد ذكر مراتب الخلق (ثم إنكم بعد ذلك لميتون ثم إنكم يوم القامة تبعثون) وقال في سورة لا أقسم (ألم يك نطفة من منى بمنى ثم كان علقة مخلوق فسوى) وقال في سورة الطارق (فلينظر الانسان مم خلق ؟ خلق من ماء دافق يخرج) إلى قوله (إنه على رجعه لقادر) . وثانيها قوله (أفرايتم ماتحرون أنتم تزرعون) إلى قوله (بل نحن محرومون) وجه الاستدلال به أن الحب وأقسامه

من مطول مشقوق وغير مشقوق ، كالأرز والشعير ، ومدور ومثلث ومربع ، وغير ذلك على اختلاف أشكاله إذا وقع في الأرض الندية واستولى عليه الماء والتراب ، فالنظر العقلي يقتضى أن يتعفن ويفسد ، لأن أحدهما يكفى في حصول العفونة ، ففيهما جميعاً أولى ، ثم إنه لا يفسد بل يبقى محفوظاً ، ثم إذا ازدادت الرطوبة تنفلق الحبة فلتقتين فيخرج منها ورقتان ، وأما المطول فيظهر في رأسه ثقب وتظهر الورقة الطويلة كما في الزرع ، وأما النوى فما فيه من الصلابة العظيمة التي بسببها يعجز عن فلقه أكثر الناس إذا وقع في الأرض الندية يتفلق باذن الله ، ونواة النمر تنفلق من نقرة على ظهرها ويصير بجمع النواة من نصفين يخرج من أحد النصفين الجزء الصاعد ، ومن الثانى الجزء الهابط ، أما الصاعد فيصعد ، وأما الهابط فيغوص في أعماق الأرض ، والحاصل أنه يخرج من النواة الصغيرة شجرتان إحداهما خفيف صاعد ، والأخرى ثقيل هابط مع اتحاد العنصر واتحاد طبع النواة والماء والهواء واللبنة أفلا يدل ذلك على قدرة كاملة وحكمة شاملة فهذا القادر كيف يعجز عن جمع الأجزاء وتركيب الأعضاء . ونظيره قوله تعالى في الحج (وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت) وثالثها : قوله تعالى (أفرايتم الماء الذي تشربون أنتم أنزلنوه من المزن أم نحن المنزلون ؟) وتقديره أن الماء جسم ثقيل بالطبع ، وإصعاد الثقل أمر على خلاف الطبع ، فلا بد من قادر قاهر يقهر الطبع ويبطل الخاصية ويصعد ما من شأنه الهبوط والنزول . وثانيها : أن تلك الذرات المائية اجتمعت بعد تفرقها . وثالثها : تسييرها بالرياح ورابعها : إنزالها في مظان الحاجة والأرض الجزر ، وكل ذلك يدل على جواز الحشر . أما صعود الثقل فلا لأنه قلب الطبيعة ، فإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يظهر الحياة والرطوبة من حساوة التراب والماء ؟ وثانى : لما قدر على جمع تلك الذرات المائية بعد تفرقها فلم لا يجوز جمع الأجزاء الترابية بعد تفرقها ؟ والثالث : تسيير الرياح فإذا قدر على تحريك الرياح التي تضم بعض تلك الأجزاء المتجانسة إلى بعض فلم لا يجوز ههنا؟ والرابع : أنه تعالى أنشأ السحاب لحاجة الناس إليه فههنا الحاجة إلى إنشاء المكلفين مرة أخرى ليصلوا إلى ما استحقوه من الثواب والعقاب أولى واعلم أن الله تعالى عبر عن هذه الدلالة فى موضع آخر من كتابه فقال فى الاعراف لما ذكر دلالة التوحيد (إن ربكم الله الذى) إلى قوله (قريب من المحسنين) ثم ذكر دليل الحشر فقال (وهو الذى يرسل الرياح) إلى قوله (كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون) ورابعها : قوله (أفرايتم النار التي تورون أنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون) وجه الاستدلال أن النار صاعدة والشجرة هابطة ، وأيضاً النار لطيفة ، والشجرة كثيفة . وأيضاً النار نورانية والشجرة ظلمانية ، والنار حارة يابسة والشجرة باردة رطبة ، فإذا أمسك الله تعالى فى داخل تلك الشجرة الأجزاء النورانية النارية فقد جمع بقدرته بين هذه الأشياء المتنافرة ، فإذا لم يعجز عن ذلك فكيف يعجز عن تركيب الحيوانات وتأليفها؟ والله تعالى ذكر هذه الدلالة فى سورة يس فقال (الذى جعل لسكم من الشجر الأخضر ناراً)

واعلم أنه تعالى ذكر في هذه السورة أمر الماء والنار وذكر في النمل أمر الهواء بقوله (أمن يهديكم في ظلمات البر والبحر) إلى قوله (أمن يبدأ الخلق ثم يعيده) وذكر الأرض في الحج في قوله (وترى الأرض هامدة) فكأنه سبحانه وتعالى بين أن العناصر الأربعة على جميع أحوالها شاهدة بإمكان الحشر والنشر . النوع الثاني : من الدلائل الدالة على إمكان الحشر : هو أنه تعالى يقول : لما كنت قادراً على الإيجاد أولاً فلأن أكون قادراً على الإعادة أولى . وهذه الدلالة تقريرها في العقل ظاهر ، وأنه تعالى ذكرها في مواضع من كتابه ، منها في البقرة (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون) ومنها قوله في سبحانه الذي (وقالوا أنذا كنا عظاماً ورفاتاً أننا لمبعوثون خلفاً جديداً قل كونوا حجارة) إلى قوله (قل الذي فطركم أول مرة) ومنها في العنكبوت (أولم يروا كيف يبدى الله الخلق ثم يعيده) ومنها قوله في الروم (وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى) ومنها في يس (قل يحييها الذي أنشأها أول مرة ، النوع الثالث : الاستدلال باقتداره على السموات على اقتداره على الحشر . وذلك في آيات منها في سورة سبحانه (أولم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض قادر على أن يخلق مثلهم) وقال في يس (أولم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم) وقال في الأحقاف (أولم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض ولم يعي بخلقهن بقادر على أن يحيي الموتى بلى إنه على كل شيء قدير) ومنها في سورة ق (أنذمتنا وكنا تراباً) إلى قوله (رزقا للعباد وأحيينا به بلدة ميتاً كذلك الخروج) ثم قال (أفبعينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد) النوع الرابع : الاستدلال على وقوع الحشر بأنه لا بد من إثابة المحسن وتعذيب العاصي وتمييز أحدهما من الآخر بآيات ، منها في يونس (إليه مرجعكم جميعاً وعد الله حقا إنه يبدأ الخلق ثم يعيده ليجزى الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط) ومنها في طه (إن الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى) ومنها في ص (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار . أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار) النوع الخامس : الاستدلال بأحياء الموتى في الدنيا على صحة الحشر والنشر فمنها خلقه آدم عليه الصلاة والسلام ابتداء ومنها قصة البقرة وهي قوله (فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى) ومنها قصة إبراهيم عليه السلام (رب أرني كيف تحيي الموتى) ومنها قوله (أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها) ومنها قصة يحيى وعيسى عليهما السلام فإنه تعالى استدلل على إمكانهما بعين ما استدلل به على جواز الحشر حيث قال (وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً) ومنها في قصة أصحاب الكهف ولذا قال (لتعلموا أن وعد الله حق وأن الساعة لا ريب فيها) ومنها قصة أيوب عليه السلام وهي قوله (وآتيناه أهله) يدل على

أنه تعالى أحياءهم بعد أن ماتوا ومنها ما أظهر الله تعالى على يد عيسى عليه السلام من أحياء الموتى حيث قال (ويحيي الموتى) وقال (وإذ تلقى من الطين كهيئة الطير باذني فتنفخ فيها فتكون طيراً باذني) ومنها قوله (أولاً يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً) فهذا هو الإشارة إلى أصول الدلائل التي ذكرها الله تعالى في كتابه على صحة القول بالحشر ، وسيأتي الاستقصاء في تفسير كل آية من هذه الآيات عند الوصول إليها إن شاء الله تعالى ، ثم إنه تعالى نص في القرآن على أن منكر الحشر والنشر كافر ، والدليل عليه قوله (ودخل جنته وهو ظالم لنفسه قال ما أظن أن تبيد هذه أبداً وما أظن الساعة قائمة ولئن رددت إلى ربي لأجدن خيراً منها منقلباً قال له صاحبه وهو يحاوره أكفرت بالذي خلقك من تراب) ووجه إلزام الكفر أن دخول هذا الشيء في الوجود ممكن الوجود في نفسه ، إذ لو كان يتمتع الوجود لما وجد في المرة الأولى بحيث وجد في المرة الأولى علمنا أنه ممكن الوجود في ذاته ، فلو لم يصح ذلك من الله تعالى لدل ذلك إما على عجزه حيث لم يقدر على إيجاد ما هو جازم الوجود في نفسه ، أو على جهله حيث تعذر عليه تمييز أجزاء بدن كل واحد من المكلفين عن أجزاء بدن المكلف الآخر ، ومع القول بالعجز والجهل لا يصح إثبات النبوة فكان ذلك موجباً للكفر قطعاً والله أعلم .

(المسألة الثانية) هذه الآيات صريحة في كون الجنة والنار مخلوقتين ، أما النار فلأنه تعالى قال في صفتها (أعدت للكافرين) فهذا صريحة في أنها مخلوقة وأما الجنة فلأنه تعالى قال في آية أخرى (أعدت للبتقين) ولأنه تعالى قال هنا (وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار) وهذا إخبار عن وقوع هذا الملك وحصوله وحصول الملك في الحال يقتضي حصول المملوك في الحال فدل على أن الجنة والنار مخلوقتان .

(المسألة الثالثة) اعلم أن مجامع الذات إما المسكن أو المطعم أو المنسكح فوصف الله تعالى المسكن بقوله (جنات تجري من تحتها الأنهار) والمطعم بقوله (كلما رزقوا منها من ثمرة رزقاً قالوا هذا الذي رزقنا من قبل) والمنسكح بقوله (ولهم فيها أزواج مطهرة) ثم إن هذه الأشياء إذا حصلت وقارنها خوف الزوال كان التمتع منغصاً فين تعالى أن هذا الخوف زائل عنهم فقال (وهم فيها خالدون) فصارت الآية دالة على كمال التمتع والسرور . ولنتكلم الآن في ألفاظ الآية .

أما قوله تعالى (وبشر الذين آمنوا) ففيه سؤالات . الأولى : علام عطف هذا الأمر؟ والجواب من وجوه . أحدها : أنه ليس الذي اعتمد بالعطف هو الأمر حتى يطلب له مشاكلة من أمر أو نهى يعطف عليه . إنما المعتمد بالعطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين كما تقول : زيد يعاقب بالقيد والضرب ، وبشر عمراً بالغفو والاطلاق . وثانيها : أنه معطوف على قوله (فاتقوا) كما تقول يا بني تميم احذروا عقوبة ما جنيتم

وبشر يافلان بنى أسد باحسانى إليهم . وثالثها : قرأ زيد بن على (وبشر) على لفظ المبني للفعول عطفاً على أعدت . السؤال الثانى . من المأمور بقوله وبشر ؟ والجواب يجوز أن يكون رسول الله ﷺ وأن يكون كل أحد كما قال عليه الصلاة والسلام « بشر المشائين إلى المساجد فى الظلم بالنور التام يوم القيامة » لم يأمر بذلك واحد بعينه ، وإنما كل أحد مأمور به ، وهذا الوجه أحسن وأجزل ، لأنه يؤذن بأن هذا الأمر لعظمته ونخامته حقيق بأن يبشر به كل من قدر على البشارة به . السؤال الثالث : ما البشارة ؟ الجواب : أنها الخبر الذى يظهر السرور ، ولهذا قال الفقهاء إذا قال لعبيده : أيكم بشرنى بقدم فلان فهو حر فبشروه فرادى عتق أولهم ، لأنه هو الذى أفاد خبره السرور ولو قال مكان بشرنى أخبرنى عتقوا جميعاً لأنهم جميعاً أخبروه ، ومنه البشارة لظاهر الجلد ، وتباشير الصبح ما ظهر من أوائل ضوئه ، وأما (فبشرهم بعذاب أليم) فن السلام الذى يقصد به الاستهزاء الزائد فى غيظ المستهزأ به كما يقول الرجل لعدوه أبشر بقتل ذريتك ونهب مالك . أما قوله (الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار) ففيه مسائل : -

(المسألة الأولى) هذه الآية تدل على أن الأعمال غير داخلة فى معنى الإيمان لأنه لما ذكر الإيمان ثم عطف عليه العمل الصالح وجب التنغيز وإلا لزم التكرار وهو خلاف الأصل

(المسألة الثانية) من الناس من أجرى هذه الآية على ظاهرها فقال : كل من أتى بالإيمان والأعمال الصالحة فله الجنة . فإذا قيل له ما قولك فيمن أتى بالإيمان والأعمال الصالحة ثم كفر قال إن هذا يمتنع لأن فعل الإيمان والطاعة ، يوجب استحقات الثواب الدائم ، وفعل الكفر استحقات العقاب الدائم ، والجمع بينهما محال ، والقول أيضاً بالتحابط محال فلم يبق إلا أن يقال هذا الفرض الذى فرضتموه يمتنع ، وإنما قلنا إن القول بالتحابط محال لوجوه ، أحدها : أن الاستحقاقين إما أن يتضادا أو لا يتضادا فان تضادا كان طريان الطارىء مشروطاً بزوال الباقي ، فلو كان زوال الباقي معللاً بطريان الطارىء لزم الدور وهو محال . وثانيها : أن المناقاة حاصلة من الجانبين فليس زوال الباقي بطريان الطارىء أولى من اندفاع الطارىء بقيام الباقي ، فاما أن يوجد معاً وهو محال أو يتدافعا فينتد يبتطل القول بالتحابط ، وثالثها : أن الاستحقاقين إما أن يتساويا أو كان المقدم أكثر أو أقل ، فان تعادلا مثل أن يقال كان قد حصل استحقات عشرة أجزاء من الثواب فطراً استحقات عشرة أجزاء من العقاب فنقول : استحقات كل واحد من أجزاء العقاب مستقل بإزالة كل واحد من أجزاء استحقات الثواب . وإذا كان كذلك لم يكن تأثير هذا الجزء فى إزالة هذا الجزء أولى من تأثيره فى إزالة ذلك الجزء . ومن تأثير جزء آخر فى إزالته ، فاما أن يكون كل واحد من هذه الأجزاء الطارئة مؤثراً فى إزالة كل واحد من الأجزاء المتقدمة فيلزم أن يكون لكل واحد من العلل معلولات كثيرة ولكل واحد من المعلولات علل كثيرة

مستقلة، وكل ذلك محال، وإما أن يختص كل واحد من الأجزاء الطارئة بواحد من الباقي من غير مخصص فذلك محال لا متناع ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر لا لرجح، وأما إن كان المقدم أكثر فالطاري، لا يزول إلا بعض أجزاء الباقي، فلم يكن بعض أجزاء الباقي أن يزول به أولى من سائر الأجزاء فاما أن يزول السكل وهو محال، لأن الزائل لا يزول إلا بالناقص. أو يتعين البعض للزوال من غير مخصص، وهو محال، أو لا يزول شيء منها وهو المطلوب، وأيضا فهذا الطاري. إذا أزال بعض أجزاء الباقي فاما أن يبقى الطاري، أو يزول. أما القول ببقاء الطاري. فلم يقل به أحد من العقلاء. وأما القول بزواله فباطل، لأنه إما أن يكون تأثير كل واحد منهما في إزالة الآخر معاً أو على الترتيب، والأول باطل لأن المزيل لا بد وأن يكون موجودا حال الإزالة، فلو وجد الزوالان معاً لوجد المزيلان معاً، فيلزم أن يوجد حال ما عدما وهو محال وإن كان على الترتيب فالمغلوب يستحيل أن ينقلب غالبا، وأما إن كان المتقدم أقل فاما أن يكون المؤثر في زواله بعض أجزاء الطاري، وذلك محال لأن جميع أجزائه صالح للإزالة، واختصاص البعض بذلك ترجيح من غير مرجح وهو محال، وإما أن يصير السكل مؤثراً في الإزالة فيلزم أن يجتمع على المعلول الواحد علل مستقلة وذلك محال، فقد ثبت بهذه الوجوه العقلية فساد القول بالاحباط، وعند هذا تعين في الجواب قولان. الأول: قول من اعتبر الموافاة، وهو أن شرط حصول الإيمان أن لا يموت على الكفر فلو مات على الكفر علمنا أن ما أتى به أو لا كان كفر أو هذا قول ظاهر السقوط، الثاني: أن العبد لا يستحق على الطاعة ثوابا ولا على المعصية عقابا استحقاقا عقليا واجبا، وهو قول أهل السنة واختيارنا، وبه يحصل الخلاص من هذه الظلمات

(المسألة الثالثة) احتجت المعتزلة على أن الطاعة توجب الثواب فان في حال ما بشرهم بأن لهم جنات لم يحصل ذلك لهم على طريق الوقوع، ولما لم يمكن حمل الآية عليه وجب حملها على استحقاق الوقوع لأنه يجوز التعبير بالوقوع عن استحقاق الوقوع مجازا

(المسألة الرابعة) الجنة: البستان من النخل والشجر المتكاتف المظلل بالتناف أغصانه والتركيب دائر على معنى الستر وكأنها لتسكاتها وتظليلها سميت بالجنة التي هي المرة من مصدر جنة إذا ستره كأنها ستره واحدة لفرط التنافها وسميت دار الثواب جنة لما فيها من الجنان، فان قيل لم نكرت الجنات وعرفت الأنهار؟ الجواب: أما الأول فلأن الجنة اسم لدار الثواب كليها وهي مشتملة على جنات كثيرة مرتبة مراتب على حسب استحقاقات العاملين لكل طبقة منهم جنات من تلك الجنات، وأما تعريف الأنهار فالمراد به الجنس كما يقال فلان بستان فيه الماء الجاري والتين والعنب يشير إلى الاجناس التي في علم المخاطب، أو يشار باللام إلى الأنهار المذكورة في قوله (فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه) وأما قوله (كلما رزقوا) فهذا لا يحلو إما أن يكون صفة ثانية لجنات. أو خبر مبتدأ محذوف، أو جملة مستأنفة لأنه لما

قيل: إن لهم جنات لم يخل قلب السامع أن يقع فيه أن ثمار تلك الجنات أشباه ثمار الدنيا أم لا؟ وهما سؤالات. السؤال الأول: ما وقع من ثمرة؟ الجواب فيه وجهان. الأول: هو كقولك كلما أكلت من بستانك من الرمان شيئا حمدتك فوقع من ثمرة موقع قولك من الرمان فمن الأولى والثانية كلتاها لا بتداء الغاية، لأن الرزق قد ابتداء من الجنات والرزق من الجنات قد ابتداء من ثمرة وليس المراد بالثمرة التفاحة الواحدة أو الرمانة الفردة على هذا التفسير، وإنما المراد النوع من أنواع الثمار. الثاني: وهو أن يكون من ثمرة بياننا على منهاج قولك رأيت منك أسدا تريد أنت أسد، وعلى هذا يصح أن يراد بالثمرة النوع من الثمرة أو الحبة الواحدة. السؤال الثاني: كيف يصح أن يقولوا هذا الذي رزقنا الآن هو الذي رزقنا من قبل، الجواب: لما اتحد في الماهية وإن تغير بالعدد صح أن يقال هذا هو ذلك أى بحسب الماهية فإن الوحدة النوعية لا تنافيها الكثرة بالشخص ولذلك إذا اشتدت مشابهة الابن بالأب قالوا إنه الأب. السؤال الثالث: الآية تدل على أنهم شبهوا رزقهم الذي يأتيهم في الجنة برزق آخر جاءهم قبل ذلك، فالمشبه به أهو من أرزاق الدنيا، أم من أرزاق الجنة؟ والجواب فيه وجهان. الأول: أنه من أرزاق الدنيا، ويدل عليه وجهان، الأول: أن الإنسان بالمألوف آنس وإلى المعهود آميل، فاذا رأى ما لم يألفه نفر عنه طبعه ثم إذا ظفر بشيء من جنس ما سلف له به عهد ثم وجده أشرف مما ألفه أولا عظم ابتهاجه وفرحه به، فأهل الجنة إذ أبصروا الرمانة في الدنيا ثم أبصروها في الآخرة ووجدوا رمانة الجنة أطيب وأشرف من رمانة الدنيا كان فرحهم بها أشد من فرحهم بشيء مما شاهدوه في الدنيا، والدليل الثاني: أن قوله (كلما رزقوا منها) يتناول جميع المرات فيتناول المرة الأولى فلهم في المرة الأولى من أرزاق الجنة شيء لا بد وأن يقولوا هذا الذي رزقنا من قبل، ولا يكون قبل المرة الأولى شيء من أرزاق الجنة حتى يشبه ذلك به فوجب حمل على أرزاق الدنيا، القول الثاني: أن المشبه به رزق الجنة أيضا والمراد تشابه أرزاقهم ثم اختلفوا فيما حصلت المشابهة فيه على وجهين. الأول: المراد تساوى ثوابهم في كل الأوقات في القدر والدرجة حتى لا يزيد ولا ينقص. الثاني: المراد تشابهها في المنظر فيكون الثاني كأنه الأول على ما روى عن الحسن ثم هؤلاء مختلفون فمنهم من يقول الاشتباه كما يقع في المنظر يقع في الطعم، فإن الرجل إذا التذ بشيء وأعجب به لا تتعلق به نفسه إلا بمثله، فاذا جاء ما يشبه الأول من كل الوجوه كان ذلك نهاية اللذة ومنهم من يقول إنه وإن حصل الاشتباه في اللون لمكنها تكون مختلفة في الطعم، قال الحسن يوثى أحدهم بالصحفة فيأكل منها ثم يوثى بالآخري فيقول هذا الذي آتينا به من قبل، فيقول الملك كل فاللون واحد والطعم مختلف، وفي الآية قول ثالث على لسان أهل المعرفة، وهو أن كمال السعادة ليس إلا في معرفة ذات الله تعالى ومعرفة صفاته ومعرفة أفعاله من الملائكة الكروية والملائكة الروحانية وطبقات لأرواح وعالم السموات وبالجملة يجب أن يصير روح الانسان

كالمرآة المحاذية لعالم القدس ثم إن هذه المعارف تحصل في الدنيا ولا يحصل بها كمال الالتئاذ والابتهاج ، لما أن العلائق البدنية تعوق عن ظهور تلك السعادات واللذات ، فإذا زال هذا العائق حصلت السعادة العظيمة والغبطة الكبرى ، فالحاصل أن كل سعادة روحانية يجدها الإنسان بعد الموت فإنه يقول هذه هي التي كانت حاصلة لي حين كنت في الدنيا وذلك إشارة إلى أن السمالات النفسانية الحاصلة في الآخرة هي التي كانت حاصلة في الدنيا إلا أنها في الدنيا ما أفادت اللذة والبهجة والسرور وفي الآخرة أفادت هذه الأشياء لزوال العائق . أما قوله ﴿ وأتوا به متشابهة ﴾ ففيه سؤالان . السؤال الأول : لإلام يرجح الضمير في قوله ﴿ وأتوا به ﴾ ؟ الجواب : إن قلنا المشبه به هو رزق الدنيا فإلى الشيء المرزوق في الدنيا والآخرة يعنى أتوا بذلك النوع متشابهة يشبه الحاصل منه في الآخرة ما كان حاصله منه في الدنيا ، وإن قلنا المشبه به هو رزق الجنة أيضا ، فإلى الشيء المرزوق في الجنة ، يعنى أتوا بذلك النوع في الجنة بحيث يشبه بعضه بعضا . السؤال الثاني : كيف موقع قوله ﴿ وأتوا به متشابهة ﴾ من نظم الكلام ؟ والجواب : أن الله تعالى لما حكى عن أهل الجنة ادعاء تشابه الأرزاق في قوله ﴿ قالوا هذا الذي رزقنا من قبل ﴾ قاله تعالى صدقهم في تلك الدعوة بقوله ﴿ وأتوا به متشابهة ﴾ أما قوله ﴿ ولهم فيها أزواج مطهرة ﴾ فالمراد تطهارة أبدانهم من الحيض والاستحاضة وجميع الإفذار وطهارة أزواجهم من جميع الخصال الذميمة ، ولا سيما ما يختص بالنساء ، وإتمامنا اللفظ على الكل لاشتراك القسامين في قدر مشترك ، قال أهل الإشارة . وهذا يدل على أنه لا بد من التنبه لمسائل . أحدها : أن المرأة إذا حضت فإلى الله تعالى منعك عن مباشرتها قال الله تعالى ﴿ قل هو أذى فاعتزلوا النساء في الحيض ﴾ فإذا منعك عن مقاربتها لما عليها من النجاسة التي هي معذورة فيها فإذا كانت الأزواج اللواتي في الجنة مطهرات فلأن يمنعك منهن حال كونك ملوثا بنجاسات المعاصي مع أنك غير معذور فيها كان أولى . وثانيها : أن من قضى شهوته من الحلال فإنه يمنع الدخول في المسجد الذي يدخل فيه كل بر وفاجر ، فمن قضى شهوته من الحرام كيف يمكن من دخول الجنة التي لا يسكنها إلا المطهرون ولذلك فإن آدم لما أتى بالزلة أخرج منها . وثالثها : من كان على توبه ذرة من النجاسة لا تصح صلواته عند الشافعي رضي الله عنه ، فمن كان على قلبه من نجاسات المعاصي أعظم من الدنيا كيف تقبل صلواته وههنا سؤالان الأول : هلا جاءت الصفة بجمرة كالموصوف ؟ الجواب : هما لغتان فصيحتان يقال النساء فعلن والنساء فعلت . ومنه بيت الخنساء :

وإذا العذارى بالدخان تمنعت واستعملت نصب القدور فلت

والمعنى وجماعة أزواج مطهرة ، وقرأ زيد بن علي : مطهرات وقرأ عبيد بن عمير : مطهرة يعنى متطهرة . السؤال الثاني : هلا قيل طاهرة ؟ الجواب : في المطهرة إشعار بأن مطهراً طهرهن وليس ذلك إلا الله تعالى ، وذلك يفيد نخامة أمر أهل الثواب كأنه قيل إن الله تعالى هو الذي زينهن

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ
 ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ
 اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ .
 الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ
 يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ

لأهل الثواب . أما قوله (وهم فيها خالدون) فصالت المعتزلة الخلد ههنا هو الثبات اللازم والبقاء
 الدائم الذي لا يتقطع واحتجوا عليه بالآية والشعر ، أما الآية فقوله (وما جعلنا لبشر من قبلك
 الخلد أفان مت فهم الخالدون) ففني الخلد عن البشر مع أنه تعالى أعطى بعضهم العمر الطويل ،
 والمنق غير المثبت ، فالخلد هو البقاء الدائم بومأما الشعر فقول امرئ القيس :
 وهل يعمن إلا سعيد مخلد قليل هموم ما بيت بأوجال

وقال أصحابنا : الخلد هو الثبات الطويل سواء دام أو لم يدم واحتجوا فيه بالآية والعرف
 أما الآية فقوله تعالى (خالدين فيها أبدا) ولو كان التأبيد اخلا في مفهوم الخلد لكان ذلك تكرارا
 وأما العرف فيقال حبس فلان فلانا حبسا مخلد او لانه يكتب في صكوك الأوقاف وقف فلان
 وقفا مخلداً فهذا هو الكلام في أن هذا اللفظ هل يدل على دوام الثواب أم لا ؟ وقال آخرون العقل
 يدل على دوامه لانه لو لم يحب دوامه لجوزوا انقطاعه فكان خرف الانقطاع ينقص عليهم تلك
 النعمة لأن النعمة كلما كانت أعظم كان خرف انقطاعها أعظم وقفاً في القلب وذلك يقتضى أن
 لا ينفك أهل الثواب البتة من الغم والحسرة والله تعالى أعلم

قوله تعالى ﴿ إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها فأما الذين آمنوا فيعلمون
 أنه الحق من ربهم وأما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلا يضل به كثيرا ويهدي
 به كثيرا وما يضل به إلا الفاسقين . الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر
 الله به أن يوصل ويفسدون في الأرض أولئك هم الخاسرون ﴾

اعلم أنه تعالى لما بين بالدليل كون القرآن معجزاً أورد ههنا شبهة أوردتها الكفار قدحا في
 ذلك وأجاب عنها وتقرير الشبهة أنه جاء في القرآن ذكر النحل والذباب والعنكبوت والنمل
 وهذه الأشياء لا يلبق ذكرها بكلام الفصحاء فاشتبهال القرآن عليها بقدهح في فصاحته فضلا عن

كونه معجزاً ، فأجاب الله تعالى عنه بأن صفر هذه الأشياء لا يقدرح في الفصاحة إذا كان ذكرها مشتملاً على حكم بالغة ، فهذا هو الاشارة إلى كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها ثم في هذه الآية مسائل :

(المسألة الأولى) عن ابن عباس أنه لما نزل (يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له) فظعن في أصنامهم ثم شبه عبادتها بببيت العنكبوت قالت اليهود أى قدر الذباب والعنكبوت حتى يضرب الله المثل بهما فنزلت هذه الآية . والقول الثانى : أن المنافقين طعنوا فى ضرب الامثال بالنار والظلمات والرعد والبرق فى قوله (مثلهم كمثل الذى استوقد ناراً) والقول الثالث : أن هذا الطعن كان من المشركين قال الففال : السكل محتمل ههنا . أما اليهود فلأنه قيل فى آخر الآية (وما يضل به إلا الفاسقين الذين يتقصون عهد الله من بعد ميثاقه) وهذا صفة اليهود ، لأن الخطاب بالوفاء بالعهد فيما بعد إنما هو لبني إسرائيل وأما الكفار والمنافقون فقد ذكروا فى سورة المدثر (وليقول الذين فى قلوبهم مرض والكافرون ماذا أراد الله بهذا مثلا كذلك يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء الآية) فأما الذين فى قلوبهم مرض هم المنافقون ، والذين كفروا يحتمل المشركين لأن السورة مكية فقد جمع الفريقان ههنا . إذا ثبت هذا فنقول . احتمال السكل ههنا قائم لأن الكافرين والمنافقين واليهود كانوا متوافقين فى إيذاء رسول الله ﷺ وقد مضى من أول السورة إلى هذا الموضع ذكر اليهود ، وذكر المنافقين ، وذكر المشركين . وكلهم من الذين كفروا ثم قال الففال : وقد يجوز أن ينزل ذلك ابتداء من غير سبب لأن معناه فى نفسه مفيد

(المسألة الثانية) اعلم أن الحياة تغير وانكسار يعترى الانسان من خوف ما يعاب به ويذم واشتغافه من الحياة يقال حيى الرجل كما يقال نسى وخشى وشظى الفرس إذا اعتلت هذه الاعضاء . جعل الحيى لما يعتربه الانكسار والتغير منكسر القوة منغص الحياة ، كما قالوا فلان هلك حياء من كذا ، ومات حياء ، ورأيت الهلاك فى وجهه من شدة الحياء ، وذاب حياء ، وإذا ثبت هذا استحال الحياء على الله تعالى لانه تغير يلحق البدن ، وذلك لا يعقل إلا فى حق الجسم ، ولكنه وارد فى الاحاديث . روى سلمان عن رسول الله ﷺ أنه قال « إن الله تعالى حيى كريم يستحي إذا رفع العبد إليه يديه أن يردهما صفرا حتى يضع فيهما خيرا » وإذا كان كذلك وجب تأويله وفيه وجهان . الاول وهو القانون فى أمثال هذه الأشياء ؛ أن كل صفة ثبتت للعبد مما يخص بالاجسام فاذا وصف الله تعالى بذلك فذلك محمول على نهايات الاعراض لاعلى بدايات الاعراض مثاله أن الحياء حالة تحصل للانسان لكن لها مبدأ ومنتهى ، أما المبدأ فهو التغير الجسمانى الذى يلحق الانسان من خوف أن ينسب إلى القبيح . وأما النهاية فهو أن يترك الانسان ذلك الفعل ، فاذا ورد الحياء فى حق الله تعالى فليس المراد منه ذلك الخوف الذى هو مبدأ الحياء ومقدمته ، بل ترك الفعل الذى هو منتهاه وغايته ، وكذلك الغضب له علامة ومقدمة وهى غليان دم القلب ، وشهوة الانتقام وله غاية وهو ازال العقاب بالمعصوب عليه ، فاذا وصفنا الله تعالى

بالغضب فليس المراد ذلك المبدأ أعنى شهوة الانتقام وغليان دم القلب ، بل المراد تلك النهاية وهو أنزل العقاب ، فهذا هو القانون الكلي في هذا الباب . الثاني : يجوز أن تقع هذه العبارة في كلام الكفرة فقالوا أما يستحي رب محمد أن يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت ، لجأ هذا الكلام على سبيل إطباق الجواب على السؤال ، وهذا فن بديع من الكلام ، ثم قال القاضي ما لا يجوز على الله من هذا الجنس إثباتا فيجب أن لا يطلق على طريقة النفي أيضا عليه ، وإنما يقال إنه لا يوصف به فاما ان يقال لا يستحي ويطلق عليه ذلك فحال ، لأنه يوم نفي ما يجوز عليه وما ذكره الله تعالى من كتابه في قوله (لا تأخذه سنة ولا نوم) وقوله (لم يلد ولم يولد) فهو بصورة النفي وليس بنفي على الحقيقة وكذلك قوله (ما اتخذ الله من ولد) وكذلك قولك (وهو يطعم ولا يطعم) وليس كل ماورد في القرآن إطلاقه جائزا أن يطلق في المخاطبة فلا يجوز أن يطلق ذلك إلا مع بيان أن ذلك محال ، ولقائل أن يقول : لاشك في أن هذه الصفات منفية عن الله سبحانه فكان الإخبار عن انتفاها صدقا فوجب أن يجوز بقى أن يقال أن الإخبار عن انتفاها يدل على صحتها عليه فتقول : هذه الدلالة بمنوعة وذلك لأن تخصيص هذا النفي بالذكر لا يدل على ثبوت غيره بل لو قرن باللفظ ما يدل على انتفاء الصحة أيضا كان ذلك أحسن من حيث أنه يكون مبالغة في البيان وليس إذا كان غيره أحسن أن يكون ذلك قبيحا .

(المسألة الثالثة) اعلم أن ضرب الأمثال من الأمور المستحسنة في العقول وبدل عليه وجوه . أحدها : إطباق العرب والعجم على ذلك أما العرب فذلك مشهور عندهم وقد تمثلوا بأحقر الأشياء ، فقالوا في التمثيل بالذرة : أجمع من ذرة ، وأضبط من ذرة ، وأخفى من الذرة وفي التمثيل بالذباب : أجزأ من الذباب ، وأخطأ من الذباب ، وأطيش من الذباب ، وأشبه من الذباب بالذباب ، وألح من الذباب . وفي التمثيل بالقراد ، أسمع من قراد ، وأصغر من قراد . وأعلق من قراد . وأغم من قراد ، وأدب من قراد ، وقالوا في الجراد : أظير من جرادة ، وأحطم من جرادة ، وأفسد من جرادة . وأصفي من لعاب الجرادة ، وفي الفراشة : أضعف من فراشة ، وأطيش من فراشة ، وأجهل من فراشة ، وفي البعوضة . أضعف من بعوضة ، وأعز من مخ البعوضة ، وكلفني مخ البعوضة ، في مثل تكليف مالا يطاق : وأما العجم فبدل عليه كتاب طيلة ودمنة وأمثاله ، وفي بعضها : قالت البعوضة ، وقد وقعت على نخلة عالية وأرادت أن تطير عنها ؛ ياهذه استمسكي فاني أريد أن أطير ، فقالت النخلة والله ما شعرت بوقرعت فكيف أشعر بطيرانك ، وثانيها : أنه ضرب الأمثال في إنجيل عيسى عليه السلام بالأشياء المستحقة ، قال : مثل ملكوت السماء كمثل رجل زرع في قريته حنطة جيدة نقية ، فلما نام الناس جاء عدوه فزرع الزوان بين الحنطة ، فلما نبت الزرع وأثمر العشب غلب عليه الزوان ، فقال عبيد الزارع ؛ ياسيدنا أليس حنطة جيدة نقية زرعت في قريتك ؟ قال بلى . قالوا فمن أين هذا الزوان ؟ قال لعلمكم إن ذهبتم أن تغلوا الزوان فتغلوا معه الحنطة فدعروها يتريران

جميعا حتى الحصاد فأمر الحصادين أن يلتقطوا الزوان من الخنطة وأن يربطوه حزما ثم يحرقوه بالنار ويجمعوا الخنطة إلى الخزائن . وأفسر لكم ذلك الرجل الذي زرع الخنطة الجيدة هو أبو البشر، والقرية هي العالم، والخنطة الجيدة النقية هو نحن أبناء الملكوت الذي يعملون بطاعة الله تعالى، والعدو الذي زرع الزوان هو إبليس، والزوان هو المعاصي التي يزرعها إبليس وأصحابه، والحصادون هم الملائكة يتركون الناس حتى تدنوا آجالهم فيحصدون أهل الخير إلى ملكوت الله، وأهل الشر إلى الهاوية وكما أن الزوان يلتقط ويحرق بالنار كذلك رسل الله وملائكته يلتقطون من ملكوته المتسكسين، وجميع عمال الأثم فيلقونهم في أتون الهاوية فيكون هناك البكاء، وصريف الأسنان، ويكون الأبرار هنالك في ملكوت ربهم، من كانت له أذن تسمع فليسمع، وأضرب لكم مثلا آخر يشبه ملكوت السماء: لو أن رجلا أخذ حبة من خردل وهي أصغر الحبوب وزرعها في تربته، فلما نبتت عظمت حتى صارت كأعظم شجرة من البقول وجاء طير من السماء فعشش في فروعها فكذلك الهدى من دعا إليه ضاعف الله أجره وعظمته ورفع ذكره، ونجى من اقتدى به، وقال لا تكونوا فتخل يخرج منه الدقيق الطيب ويمسك النخالة، وكذلك أنتم تخرج الحكمة من أفواهكم وتبقون الغل في صدوركم، وقال: قلوبكم كالحصاة التي لا تنضجها النار ولا يلينها الماء ولا تنسفها الرياح، وقال لا تدخروا ذخائركم حيث السوس والأرضة فتفسدها، ولا في البرية حيث السموم واللصوص فتحرقها السموم وتسرقها اللصوص ولكن ادخروا ذخائركم عند الله وقال: نحفر فتجد دواب عليها لباسها وهناك رزقها وهن لا يزرعن ولا يحصدن ومنهن من هو في جوف الحجر الأصم أو في جوف العود، من يأتين بلباسهن وأرزاقهن إلا الله؟ أفلا تعقلون، وقال: لا تثيروا الزنابير فتلدغكم ولا تخاطبوا السفهاء فيشتموكم، فظهر أن الله تعالى ضرب الأمثال بهذه الأشياء الحقةرة وأما العقل فلأن من طبع الخيال المحاكاة والتشبه فاذا ذكر المعنى وحده أدركه العقل ولكن مع منازعة الخيال، وإذا ذكر معه الشبه أدركه العقل مع معاونة الخيال، ولا شك أن الثاني يكون أكمل وأيضا فنحن نرى أن الإنسان يذكر معنى ولا يلوح له كما ينبغي فاذا ذكر المثال اتضح وصار مينا مكشوبا، وإن كان التمثيل يفيد زيادة البيان والوضوح، وجب ذكره في الكتاب الذي لا يراد منه إلا الإيضاح والبيان، أما قولهم: ضرب الأمثال بهذه الأشياء الحقةرة لا يليق بالله تعالى، قلنا هذا جهل، لأنه تعالى هو الذي خلق الصغير والكبير وحكمه في كل ما خلق وبرأطام لأنه قد أحكم جميعه، وليس الصغير أخف عليه من الكبير والعظيم أصعب من الصغير، وإذا كان الكل بمنزلة واحدة لم يكن الكبير أولى أن يضربه مثلا لعباده من الصغير بل المعتبر فيه ما يليق بالقصة، فاذا كان الأليق بها الذباب والعنكبوت يضرب المثل بهما لا بالفيل والجمل، فاذا أراد تعالى أن يقبح عبادتهم الأصنام وعدوهم عن عبادة الرحمن صلح أن يضرب المثل

بالذباب ، ليبين أن قدر مضرتها لا يتدفع بهذه الأصنام ، ويضرب المثل لبيت العنكبوت ليبين أن عبادتها أوهن وأضعف من ذلك وفي مثل ذلك كل ما كان المضروب به المثل أضعف كان المثل أقوى وأوضح .

(المسألة الرابعة) قال الأصم « ما » في قوله مثلاً ماصلة زائدة كقوله (فيما رحمة من الله) وقال أبو مسلم معاذ الله أن يكون في القرآن زيادة ولغو والأصح قول أبي مسلم لأن الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وبيانا وكونه لغوا ينافي ذلك ، وفي بعوضة قرأتان . احدهما : النصب وفي لفظه ما على هذه القراءة وجهان . الأول : أنها مبنية وهي التي إذا قرئت باسم نكرة أهمته لهما ما وزادته شيوعا وبعدا عن الحصرية . بيانه أن الرجل إذا قال لصاحبه أعطني كتابا أنظر فيه فأعطاه بعض الكتب صح له أن يقول أردت كتابا آخر ولم أرد هذا ولو قاله مع ما لم يصح له ذلك لأن تقدير الكلام أعطني كتابا أي كتاب كان . الثاني : أنها نكرة قام تفسيرها باسم الجنس مقام الصفة ، أما على قراءة الرفع ففيها وجهان . الأول : أنها موصولة صلتها الجملة لأن التقدير هو بعوضة فحذف المبتدأ كما حذف في (تماما على الذي أحسن) . الثاني : أن تكون استفهامية فإنه لما قال (إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً) كأنه قال بعده ما بعوضة فما فوقها حتى يضرب المثل به ، بل له أن يمثل بما هو أقل من ذلك كثيرا كما يقال فلان لا يبالي بما وهب ، ماديار وديناران ، أي يهب ما هو أكثر من ذلك بكثير .

(المسألة الخامسة) قال صاحب الكشاف : ضرب المثل اعتماده وتكوينه من ضرب اللبب وضرب الخاتم

(المسألة السادسة) انتصب بعوضة بأنه عطف بيان لمثلاً أو مفعول ليضرب ومثلاً حال من النكرة مقدم عليه أو ثاني مفعولين ليضرب مضمنا معنى يجعل ، وهذا إذا كانت ما صلة أو إبهامية ، فإن كانت مفسرة يبعوضة فهي تابعة لما هي تفسير له ، والمفسر والمفسر معاً لمجموعهما عطف بيان أو مفعول ، ومثلاً حال مقدمة ، وأما رفعها فبكونها خبر مبتدأ ، أما إذا كانت ما موصولة أو موصوفة أو استفهامية فأمرها ظاهر ، فإذا كانت إبهامية فهي على الجواب كأن قائلها قال ما هو فقيل بعوضة

(المسألة السابعة) قال صاحب الكشاف : اشتقاق البعوض من البعض وهو القطع كالبضع والعصب يقال بعوضه البعوض ومنه بعض الشيء لأنه قطعة منه والبعوض في أصله صفة على فاعول كالقواطع فغلبت اسميته ، وعن بعضهم اشتقاقه من بعض الشيء سمي به لقلته وصغره ولأن بعض الشيء قليل بالقياس إلى كله ، والوجه القوي هو الأول ، قال وهو من عجائب خلق الله تعالى فإنه صغير جداً وخرطومه في غاية الصغر ثم انه مع ذلك مجرف ثم ذلك الخراطوم مع فرط صغره وكونه مجرفا يغوص في جلد القيل والجساموس على ثخاته كما يضرب الرجل لإصبعه في الخبيص ،

وذلك لما ركب الله في رأس خرطومه من السم

(المسألة الثامنة) في قوله (فما فوقها) وجهان. أحدهما: أن يكون المراد فما هو أعظم منها في الجنة كالذباب والعنكبوت والحمار والكلب، فإن القوم أنكروا تمثيل الله تعالى بكل هذه الأشياء. والثاني: أراد بما فوقها في الصغر أي بما هو أصغر منها والمحتمقون مالوا إلى هذا القول لوجوه. أحدها: أن المقصد من هذا التمثيل تحقير الأوثان، وكلما كان المشبه به أشد حقارة كان المقصود في هذا الباب أكمل حصولاً. وثانيها أن الغرض ههنا بيان أن الله تعالى لا يمتنع من التمثيل بالشيء الحقير، وفي مثل هذا الموضع يجب أن يكون المذكور ثانياً أشد حقارة من الأول يقال أن فلانا يتحمل الذل في اكتساب الدينار، وفي اكتساب ما فوقه، يعني في القلة لأن تحمل الذل في اكتساب أقل من الدينار أشد من تحمله في اكتساب الدينار. وثالثها: أن الشيء كلما كان أصغر كان الاطلاع على أسراره أصعب، فإذا كان في نهاية الصغر لم يحيط به إلا علم الله تعالى، فكان التمثيل به أقوى في الدلالة على كمال الحكمة من التمثيل بالشيء الكبير، واحتج الأولون بوجهين. الأول: بأن لفظ «فوق» يدل على العلو، فإذا قيل هذا فوق ذلك، فإنما معناه أنه أكبر منه وروى أن رجلاً مدح علياً رضي الله عنه والرجل متهم فيه، فقال علي: إنا دون ما تقول وفوق ما في نفسك، أراد بهذا أعلى مما في نفسك. الثاني: كيف يضرب المثل بما دون البعوضة وهي النهاية في الصغر؟ والجواب عن الأول: إن كل شيء كان ثبوت صفة فيه أقوى من ثبوتها في شيء آخر كان ذلك الأقوى فوق الأضعف في تلك الصفة يقال إن فلانا فوق فلان في الزم والدناءة. أي هو أكثر لؤماً ودناءة منه، وكذا إذا قيل هذا فوق ذلك في الصغر يجب أن يكون أكثر صغراً منه، والجواب عن الثاني أن جناح البعوضة أقل منها وقد ضربه رسول الله ﷺ مثلاً للدنيا

(المسألة التاسعة) «أما» حرف فيه معنى الشرط، ولذلك يجاب بالقاء وهذا يفيد التأكيد تقول زيد ذاهب فإذا قصدت تأكيد ذلك وأنه لا محالة ذاهب قلت أما زيد فذاهب، إذا ثبت هذا فنقول: إيراد الجملتين مصدرتين به أحقاد عظيم لآمر المؤمنين واعتداد بعلمهم أنه الحق وذم عظيم للكافرين على ما قالوه وذكره

(المسألة العاشرة) «الحق» الثابت الذي لا يسوغ إنكاره يقال حق الأمر إذا ثبت ووجب وحقّت كلمة ربك، وثوب محقق بحكم النسيج

(المسألة الحادية عشرة) «ماذا» فيه وجهان أن يكون ذا اسماً موصولاً بمعنى الذي فيكون كلمتين وأن يكون ذا مركبة مع ما جمولين اسماً واحداً فيكون كلمة واحدة فهو على الوجهين: الأول مرفوع المحل على الابتداء وخبره ذا مع صلته، وعلى الثاني منصوب المحل في حكم ما وحده كما لو قلت ما أراد الله

(المسألة الثانية عشرة) الإرادة ماعية يجدها العاقل من نفسه ويدرك التفرقة البديهية بينها وبين علمه وقدرته وألمه ولذته . وإذا كان الأمر كذلك لم يكن تصور ما هيته محتاجاً إلى التعريف ، وقال المتكلمون إنها صفة تقتضى رجحان أحد طرفي الجائز على الآخر لافي الوقوع بل في الإيقاع ، واحترزنا بهذا القيد الأخير عن القدرة ، واختلفوا في كونه تعالى مرئياً مع اتفاق المسلمين على إطلاق هذا اللفظ على الله تعالى فقال النجارية إنه معنى سلبي ومعناه أنه غير مغلوب ولا مستكره ، ومنهم من قال إنه أمر ثبوتى وهؤلاء اختلفوا فقال الجاحظ والسكبي وأبو الحسن البصرى : معناه علمه تعالى بأشتماله الفعل على المصلحة أو المفسدة ، ويسمون هذا العلم بالداعي أو الصارف ، وقال أصحابنا وأبو علي وأبو هاشم وأتباعهما إنه صفة زائدة على العلم ثم القسمة في تلك الصفة إما أن تكون ذاتية وهو القول الثانى للنجارية ، وإما أن تكون معنوية ، وذلك المعنى إما أن يكون قديماً وهو قول الأشعرية أو محدثاً وذلك المحدث إما أن يكون قائماً بالله تعالى ، وهو قول الكرامية ، أو قائماً بحسم آخر وهذا القول لم يقل به أحد ، أو يكون موجوداً لافي محل ، وهو قول أن علي وأبي هاشم وأتباعهما .

(المسألة الثالثة عشرة) الضمير في « أنه الحق » للمثل أو لأن يضرب ، وفي قولهم ماذا أراد الله بهذا استحقار كما قالت عائشة رضى الله عنها في عبيد الله بن عمرو بن العاص : يا عجبا لابن عمرو هذا

(المسألة الرابعة عشرة) « مثلاً » نصب على التمييز كقولك لمن أجاب بجواب غث ماذا أردت بهذا ؟ جواباً ومن حمل سلاحاً رديئاً كيف تنتفع بهذا سلاحاً أو على الحال كقوله (هذه ناقة الله لكم آية) .

(المسألة الخامسة عشرة) اعلم أن الله سبحانه وتعالى لما حكى عنهم كفرهم واستحقارهم كلام الله بقوله (ماذا أراد الله بهذا مثلاً) أجاب عنه بقوله (يضل به كثيراً ويهدى به كثيراً) وزيد أن تكلم ههنا في الهداية والاضلال ليسكون هذا الموضوع كالأصل الذى يرجع إليه في كل ما يجيء في هذا المعنى من الآيات فتسكلم أولاً في الاضلال فنقول : إن الهمزة تارة تجيء لنقل الفعل من غير المتعدى إلى المتعدى كقولك خرج فإنه غير متعد ، فإذا قلت أخرج فقد جعلته معتدياً وقد تجيء لنقل الفعل من المتعدى إلى غير المتعدى كقولك كبته فأكب ، وقد تجيء لجرد الوجدان . حكى عن عمرو بن معديكرب أنه قال لبنى سليم : قاتلناكم فما أجبناكم ، وما جبناكم فما أحنناكم ، وسألناكم فما أحنناكم . أى فما وجدناكم جبناء ولا مفحمين ولا بخلاء . ويقال أتيت أرض فلان فأعمرتها أى وجدتها عامرة قال الخليل :

تمنى حصين أن يسود خراطة فأمسى حصين قد أذل وأقمر

أى وجد ذليلاً مقهوراً ، ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يقال الهمزة لا تفيد إلا نقل الفعل

من غير المتعدى إلى المتعدى فأما قوله: كعبته فأكب، ففعل المراد كعبته فأكب نفسه على وجهه فيكون قد ذكر الفعل مع حذف المفعولين وهذا ليس بعريز. وأما قوله: فأتلناكم فما أجبتناكم، فالمراد ما أثرقتلنا في صيرورتكم جبناء. وما أثر هجازنا لكم في صيرورتكم مفحمين، وكذا القول في البواق، وهذا القول الذي قلناه أولى دفعا للاشتراك. إذا ثبت هذا فنقول قولنا أضله الله لا يمكن حمله إلا على وجهين، أحدهما أنه صيره ضالا، والثاني أنه وجده ضالا أما التقدير الأول وهو أنه صيره ضالا فليس في اللفظ دلالة على أنه تعالى صيره ضالا عما إذا وفيه وجهان. أحدهما: أنه صيره ضالا عن الدين. والثاني: أنه صيره ضالا عن الجنة، أما الأول وهو أنه تعالى صيره ضالا عن الدين فاعلم أن معنى الاضلال عن الدين في اللغة هو الدعاء إلى ترك الدين وتقييده في عينه وهذا هو الاضلال الذي أضافه الله تعالى إلى إبليس فقال (إنه عدو مضل مبين) وقال (ولا ضلهم ولا منينهم) و(قال الذين كفروا ربنا أرنا الذين أضلنا من الجن والإنس نجعلهما تحت أقدامنا) وقال (فزين لهم الشيطان أعمالهم فصدمهم عن السبيل)، وقال الشيطان إلى قوله (وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي) وأيضا أضاف الله تعالى هذا الاضلال إلى فرعون فقال (وأضل فرعون قومه وما هدى) واعلم أن الأمة مجمعة على أن الاضلال بهذا المعنى لا يجوز على الله تعالى لأنه تعالى مادعا إلى الكفر وما رغب فيه بل نهى عنه وزجر وتوعد بالعقاب عليه، وإذا كان المعنى الأصلي للاضلال في اللغة ليس إلا هذا وهذا المعنى منفي بالاجماع ثبت انعقاد الاجماع على أنه لا يجوز اجراء هذا اللفظ على ظاهره. وعند هذا افتقر أهل الجبر والقدر إلى التأويل أما أهل الجبر فقد حملوه على أنه تعالى خلق الضلال والكفر فيهم وصدمهم عن الإيمان وحال بينهم وبينه، وربما قالوا هذا هو حقيقة اللفظ في أصل اللغة، لأن الاضلال عبارة عن جعل الشيء ضالا كما أن الاخراج والادخال عبارة عن جعل الشيء خارجا وداخلا، وقالت المعتزلة هذا التأويل غير جائز لا بحسب الأوضاع اللغوية ولا بحسب الدلائل العقلية، أما الأوضاع اللغوية فبيانه من وجوه. أحدها: أنه لا يصح من طريق اللغة أن يقال لمن منع غيره من سلوك الطريق كرها وجبراً أنه أضله بل يقال منعه منه وصرفه عنه وإنما يقولون إنه أضله عن الطريق إذا لبس عليه وأورد من الشبهة ما يلبس عليه الطريق فلا يهتدى له. وثانيها أنه تعالى وصف إبليس وفرعون بكونهما مضللين، مع أن فرعون وإبليس ما كانا خالقين للضلال في قلوب المستجيبين لهما بالاتفاق، وأما عند الجبرية فلأن العبد لا يقدر على الإيجاد، وأما عند القدرية فلأن العبد لا يقدر على هذا النوع من الإيجاد، فلما حصل اسم المضل حقيقة مع نفي الخالقية بالاتفاق، علمنا أن اسم المضل غير موضوع في اللغة لخالق الضلال: وثالثها أن الاضلال في مقابلة الهداية فكما صح أن يقال هديته فما اهتدى وجب صحة أن يقال أضلته فما ضل، وإذا كان كذلك استحال حمل الاضلال على خلق الضلال، وأما بحسب الدلائل العقلية

فن وجوه . أحدها : أنه تعالى لو خلق الضلال في العبد ثم كلفه بالإيمان لكان قد كلفه بالجمع بين الضدين وهو سفيه وظلم ، وقال تعالى (وما ربك بظلام للعبيد) وقال (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) وقال (وما جعل عليكم في الدين من حرج) وثانيها : لو كان تعالى خالقاً للجمل وملبساً على المكلفين لما كان مبيهاً لما كلف العبد به ، وقد أجمعت الأمة على كونه تعالى مبيناً . وثالثها : أنه تعالى لو خلق فيهم الضلال وصددهم عن الإيمان لم يكن لانزال الكتب عليهم وبعثة الرسل إليهم فائدة لأن الشيء الذي لا يكون ممكن الحصول كان السعي في تحصيله عبثاً وسفهاً . ورابعها : أنه على مضادة كبيرة من الآيات نحو قوله (فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين ، وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشراً رسولا) فبين أنه لا مانع لهم من الإيمان البتة ، وإنما امتنعوا لأجل إنكارهم بعثة الرسل من البشر وقال (وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى ويستغفروا ربهم) وقال (كيف تكفرون بالله وكنتم أمماتاً فأحياكم) وقال (أنى تصرفون) وقال (أنى تؤفكون) فلو كان الله تعالى قد أضلهم عن الدين وصرّفهم عن الإيمان لسكانت هذه الآيات باطلة . وخامسها : أنه تعالى ذم إبليس وحزبه ومن سلك سبيله في إضلال الناس عن الدين وصرّفهم عن الحق وأمر عباده ورسوله بالاستعاذة منهم بقوله تعالى (قل أعوذ برب الفلق) ، وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين ، فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم فلو كان الله تعالى يضل عباده عن الدين كما تضل الشياطين لاستحق من المذمة مثل ما استحقوه ولوجب الاستعاذة منه كما وجب منهم ، ولوجب أن يتخذوه عدواً من حيث أضل أكثر خلقه كما وجب اتخاذ إبليس عدواً لأجل ذلك ، قالوا بل خصيصة الله تعالى في ذلك أكثر إذ تضليل إبليس سراؤه وجوده وعدمه فيما يرجع إلى حصول الضلال بخلاف تضليل الله فإنه هو المؤثر في الضلال فيلزم من هذا تنزيه إبليس عن جميع القبائح وإحالتها كلها على الله تعالى فيكون الدم منقطعاً بالكلية عن إبليس وعائداً إلى الله سبحانه وتعالى عن قول الظالمين . وسادسها : أنه تعالى أضاف الاضلال عن الدين إلى غيره وذمهم لأجل ذلك ، فقال (وأضل فرعون قومه وما هدى ، وأضلهم السامري ، وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله ، إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب) وقوله تعالى حاكياً عن إبليس (ولا ضلنهم ولا منينهم ولا أمرهم) فهو لا . إما أن يكونوا قد أضلوا غيرهم عن الدين في الحقيقة أو يكون الله هو الذي أضلهم أو حصل الاضلال بالله وبهم على سبيل الشركه فإن كان الله تعالى قد أضلهم عن الدين دون هؤلاء فهو سبحانه وتعالى قد تقول عليهم إذ قد رماهم بدأبه وعابهم بما فيه وذمهم بما لم يفعلوه ، والله متعال عن ذلك وإن كان الله تعالى مشاركا لهم في ذلك فكيف يجوز أن يذمهم على فعل هر شريك فيه ومساوهم فيه وإذا فسد الوجهان صح أن لا يضاف خلق الضلال إلى الله

تعالى . وسابحها : أنه تعالى ذكر أكثر الآيات التي فيها ذكر الضلال ، منسوبا إلى العصاة على ما قال (وما يضل به إلا الفاسقين) . ويضل الله الظالمين ، إن الله لا يهدي القوم الكافرين ، كذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب ، كذلك يضل الله من هو مسرف كذاب (فلو كان المراد بالضلال المضاف إليه تعالى هو ما هم فيه كان كذلك إثباتا للثابت وهذا محال . وثامنها : أنه تعالى نفى الهدى إلى الأشياء التي كانوا يعبدونها من حيث أنهم لا يهدون إلى الحق قال (أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أم من لا يهدي إلا أن يهدى) فنفي ربوبية تلك الأشياء من حيث أنها لا تهدي وأوجب ربوبية نفسه من حيث أنه سبحانه وتعالى يهدي فلو كان سبحانه وتعالى يضل عن الحق لكان قد ساوهم في الضلال وفيما لأجله نهى عن اتباعهم ، بل كان قد أربى عليهم ، لأن الأوثان كما أنها لا تهدي فهي لا تضل ، وهو سبحانه وتعالى مع أنه إله يهدي فهو يضل . وثامنها : أنه تعالى يذكر هذا الضلال جزاء لهم على سوء صنيعهم وعقوبة عليه ، فلو كان المراد ما هم عليه من الضلال كان ذلك عقوبة وتهديداً بأمرهم له ملايسون ، وعليه مقبولون ، وبه ملتذون ومغتبطون ، ولو جاز ذلك لجازت العقوبة بالزنا على الزنا وبشرب الخمر على شرب الخمر ، وهذا لا يجوز . وعاشرها : أن قوله تعالى (وما يضل به إلا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه) صريح في أنه تعالى إنما يفعل به هذا الاضلال بعد أن صار هو من الفاسقين الناقضين لعهد الله باختيار نفسه ، فدل ذلك على أن هذا الاضلال الذي يحصل بعد صيرورته فاسقاً وناقضاً للعهد مغاير لفسقه ونقضه ؛ وحادي عاشرها : أنه تعالى فسر الاضلال المنسوب إليه في كتابه ، إما بكونه ابتلاء وامتحاناً ، أو بكونه عقوبة ونكالا ، فقال في الابتلاء (وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة وما جعلنا عدتهم إلا فتنة للذين كفروا) أي امتحاناً إلى أن قال (كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء) فيبين أن إضلاله للبعد يكون على هذا الوجه من إنزاله آية متشابهة أو فعلا متشابهة لا يعرف حقيقة الغرض فيه ؛ والضال به هو الذي لا يقف على المقصود ولا يتفكر في وجه الحكمة فيه بل يتمسك بالشبهات في تقرير المجمل الباطل كما قال تعالى (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) وأما العقوبة والنكال فكقوله (إذ الأغلال في أعناقهم والسلاسل يسحبون) إلى أن قال (كذلك يضل الله الكافرين) فيبين أن إضلاله لا يعدوا أحد هذين الوجهين وإذا كان الاضلال مفسرا بأحد هذين الوجهين وجب أن لا يكون مفسرا بغيرهما دفعاً للاشتراك ، فثبت أنه لا يجوز حمل الاضلال على خالق الكفر والضلال وإذا ثبت ذلك فنقول بينا أن الاضلال في أصل اللغة الدعاء إلى الباطل والترغيب فيه والسعي في إخفاء مقابحة وذلك لا يجوز على الله تعالى فوجب المصير إلى التأويل ، والتأويل الذي ذهب الجيرية إليه أنه أبطلناه فوجب المصير إلى وجوه آخر من التأويلات . أحدها : أن الرجل إذا ضل باختياره عند حصول شيء من غير أن يكون لذلك الشيء أثر في إضلاله فيقال لذلك الشيء إنه أضله قال تعالى في

حق الأضنام (رب انهن أضللن كثيراً من الناس) أى ضلوا بهن ، وقال (ولا يغوث ويعوق ونسراً وقد أضلوا كثيراً) أى ضل كثير من الناس بهم وقال (وليزیدن كثيراً منهم ما أنزل إليك من ربك طغياناً وكفراً) وقال (فلم يزدكم دعائى إلا فراراً) أى لم يزدادوا بدعائى لهم إلا فراراً وقال (فاتخذتموهم سخرياً حتى أنسوكم ذكراً) وهم لم ينسوهم فى الحقيقة بل كانوا يذكرونهم الله ويدعونهم إليه ولكن لما كان اشتغالهم بالسخرية منهم سبباً لنسيانهم أضيف الانساء إليهم وقال فى برامة (وإذا ما أنزلت سورة فهم من يقول أياكم زادته هذه إيماناً ، فأما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً وهم يستبشرون ، وأما الذين فى قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى رجسهم) فأخبر سبحانه أن نزول السورة المشتملة على الشرائع يعرف أحوالهم فمنهم من يصاح عليها فيزداد بها إيماناً ، ومنهم من يفسد عليها فيزداد بها كفراً ، فاذن أضيفت الزيادة فى الإيمان والزيادة فى الكفر إلى السورة ، إذ كانوا إنما صلحوا عند نزولها وفسدوا كذلك أيضاً ، فكذا أضيف الهدى والاضلال إلى الله تعالى إذا كان إحداهما عند ضربه تعالى الأمثال لهم وقال فى سورة المدثر (وما جعلنا عدتهم إلا فتنة للذين كفروا ليستيقن الذين أتوا الكتاب ويزداد الذين آمنوا إيماناً) فأخبر تعالى أن ذكره لعدة خزنة النار امتحان منه لعباده ليتميز المخلص من المرتاب فألت العاقبة إلى أن صلح عليها المؤمنون وفسد الكافرون وأضاف زيادة الإيمان وضدها إلى המתحدين فقال ليزداد وليقول ثم قال بعد قوله (ماذا أراد الله بهذا مثلاً ، كذلك يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء) فأضاف إلى نفسه لإصلاحهم وهداهم بعد أن أضاف إليهم الأمرين معاً ، فبين تعالى أن الاضلال مفسر بهذا الامتحان ويقال فى العرف أيضاً . أمرضنى الحب أى مرضت به . ويقال قد أفسدت فلانة فلانا وهى لم تعلم به ، وقال الشاعر :

دع عنك لومى فإن اللوم لغراء

أى يبرى الموم بالوم ، والاضلال على هذا المعنى يجوز أن يضاف إلى الله تعالى على معنى أن الكافرين ضلوا بسبب الآيات المشتملة على الامتحانات فى هذه الآية الكفار لما قالوا : ما الحاجة إلى الأمثال وما الفسادة فيها واشتد عليهم هذا الامتحان حسدت هذه الاضافة . وثانيها : أن الاضلال هو التسمية بالاضلال فيقال أضله أى سماه ضالاً وحكم عليه به وأ كفر فلان فلانا إذا سماه كافراً وأنشدوا بيت الكمي :

وطائفة قد أكفرونى بحكم وطائفة قالوا مسيء ومدنب

وقال طرفة :

وما زال شربى الراح حتى أضلنى صديقى وحتى ساءنى بعض ذلكا

أراد سباني ضالاً وهذا الوجه بما ذهب إليه قطرب وكثير من المعتزلة ، ومن أهل اللغة من أنكره وقال إنما يقال ضلته تضليلاً إذا سميت ضالاً ، وكذلك فسقته وجرت له إذا سميت فاجراً فاسقاً ، وأجيب عنه بأنه متى صيره فى نفسه ضالاً لزمه أن يصير محكوماً عليه بالاضلال فهذا الحكم

من لوازم ذلك التصيير ، وإطلاق اسم الملزوم على اللازم مجاز مشهور وأنه مستعمل أيضا لأن الرجل إذا قال لآخر: فلان ضال جاز أن يقال له لم جعلته ضالا ويكون المعنى لم سميت بذلك ولم حكمت به عليه فعلى هذا الوجه حملوا الاضلال على الحكم والتسمية. وثالثها: أن يكون الاضلال هو التخليّة وترك المنع بالقهر والجبر ، فيقال أضله إذا خلاه وضلّاه قالوا ومن مجازة قولهم: أفسد فلان ابنه وأهلكه ودمر عليه إذا لم يتعمده بالتأديب ، ومثله قول العرجي:

أضاعوني وأى فتى أضاعوا ليوم كريمة وسداد نغر

ويقال لمن ترك سيفه في الأرض الندية حتى فسد وصدى: أفسدت سيفك وأصداته . ورابعها: الضلال والاضلال هو العذاب والتعذيب بدليل قوله تعالى (إن المجرمين في ضلال وسعر يوم يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا مس سقر) فوصفهم الله تعالى بأنهم يوم القيامة في ضلال وذلك لا يكون إلا عذابهم وقال تعالى (إذ الأغلال في أعناقهم والسلاسل يسحبون في الحميم ثم في النار يسجرون ثم قيل لهم أينما كنتم تشركون من دون الله قالوا ضلوا عنا بل لم نكن ندعو من قبل شيئا كذلك يضل الله الكافرين) فسر ذلك الضلال بالعذاب . وخامسها: أن يحمل الاضلال على الاهلاك والابطال كقوله (الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله أضل أعمالهم) قيل أبطلها وأهلكها ومن مجازة قولهم: ضل الماء في اللبن إذا صار مستهلكا فيه ويقال أضلته أنا إذا فعلت ذلك به فأهلكته وصيرته كالمعدوم ومنه يقال أضل القوم ميتهم إذا واروه في قبره فأخفوه حتى صار لا يرى ، قال النابغة:

وآب مضلوه بعين جلية وغودر بالجولان حزم ونائل

وقال تعالى (وقالوا أنما أضلنا في الأرض أنما خلق جديد) أى أنذ اندفنا فيها تخفيت أشخاصنا فيحتمل على هذا المعنى يضل الله انسانا أى يهلكه ويعدمه فتجوز إضافة الاضلال إليه تعالى على هذا الوجه ، فهذه الوجوه الخمسة إذا حملنا الاضلال على الاضلال عن الدين . وسادسها: أن يحمل الاضلال على الاضلال عن الجنة ، قالت المعتزلة: وهذا في الحقيقة ايس تأويلا بل حملا للفظ على ظاهره فإن الآية تدل على أنه تعالى يضلهم وليس فيها دلالة على أنه عما ذا يضلهم ، فنحن نحملها على أنه تعالى يضلهم عن طريق الجنة ثم حملوا كل ما في القرآن من هذا الجنس على هذا المحمل وهو اختيار الجبائي قال تعالى (كتب عليه أنه من تولاه فأنه يضله ويهديه إلى عذاب السعير) أى يضلّه عن الجنة وثوابها . هذا كله إذا حملنا الهمزة في الاضلال على التعدية . وسابعها: أن نحمل الهمزة لاعلى التعدية بل على الوجدان على ما تقدم في أول هذه المسألة بيانه فيقال أضل فلان بغيره أى ضل عنه فعنى إضلال الله تعالى لهم أنه تعالى وجدهم ضالين . وثامنها: أن يكون قوله تعالى (يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا) من تمام قول الكفار فإنهم قالوا ماذا أراد الله بهذا المثل الذي لا يظهر وجه الفائدة فيه ثم قالوا يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ذكره على

سبيل التهكم فهذا من قول الكفار ثم قال تعالى جواباً لهم (وما يضل به إلا الفاسقين) أى ما أضل به إلا الفاسق . هذا مجموع كلام المعتزلة ، وقالت الجبرية لقد سمعنا كلامكم واعرنا لكم بجمود الإرادة وحسن الترتيب وقوة الكلام ولكن ماذا نعمل ولكم أعداد ثلاثة يشوشون عليكم هذه الوجوه الحسنة والدلائل اللطيفة أحدها ؛ مسألة الداعي وهي أن القادر على العلم والجهل والاهتداء والاضلال لم فعل أحدهما دون الآخر ؟ وثانيها ؛ مسألة العلم على ما سبق تقريرها في قوله تعالى (ختم الله على قلوبهم) وما رأينا لكم في دفع هذين الكلامين كلاماً محيلاً قوياً ونحن لا شك نعلم أنه لا يخفى عليكم مع ما معكم من الذكاء الضعيف عن تلك الاجوبة التي تكلموا بها فكما أنصفنا واعرنا لكم بحسن الكلام الذى ذكرتموه فأنصفوا ايضاً واعرنا بأنه لا وجه لكم عن هذين الوجهين فان التعامى والتعافل لا يليق بالعقلاء . وثالثها ؛ أن فعل العبد لو كان بايجاده لما حصل إلا الذى قصد ايجاده لكن احداً لا يريد إلا تحصيل العلم والاهتداء ، ويحترز كل الاحتراز عن الجهل والاضلال فكيف يحصل الجهل والاضلال للعبد مع أنه ما قصد إلا تحصيل العلم والاهتداء ؟ فان قيل إنه اشتبه عليه الكفر بالإيمان والعلم بالجهل فظن في الجهل أنه علم فقصد إيقاعه فلذلك حصل له الجهل قلنا ظنه في الجهل أنه علم ظن خطأ فان كان اختاره أولاً فقد اختار الجهل والخطأ لنفسه وذلك غير ممكن وإن قلنا إنه اشتبه عليه ذلك بسبب ظن آخر متقدم عليه لزم أن يكون قبل كل ظن ظن لا إلى نهاية وهو محال . ورابعها ؛ أن التصورات غير كسبية والتصديقات البديهية غير كسبية والتصديقات بأسرها غير كسبية فهذه مقدمات ثلاثة .

(المقدمة الأولى) في بيان أن التصورات غير كسبية ، وذلك لأن من يحاول اكتسابها فأما أن يكون متصوراً لها أولاً يكون متصوراً لها فان كان متصوراً لها استحال أن يطلب تحصيل تصورها لأن تحصيل الحاصل محال ، وإن لم يكن متصوراً لها كان ذهنه غافلاً عنها والغافل عن الشيء يستحيل أن يكون طالبه

(المقدمة الثانية) في بيان ان التصديقات البديهية غير كسبية لأن حصول طرفي التصديق إما أن يكون كافياً في جزم الذهن بذلك التصديق أولاً يكون كافياً فان كان الأول كان ذلك التصديق دائراً مع ذينك التصورين على سبيل الوجوب نفياً وإثباتاً وما كان كذلك لم يكن مقدوراً ، وإن كان الثاني لم يكن التصديق بديهياً بل مترقفاً فيه

(المقدمة الثالثة) في بيان أن التصديقات بأسرها غير كسبية وذلك لأن هذه النظريات إن كانت واجبة للزوم عن تلك البديهيات التي هي غير مقدورة كانت تلك النظريات أيضاً غير مقدورة . وإن لم تكن واجبة للزوم عن تلك البديهيات لم يمكن الاستدلال بتلك البديهيات على تلك النظريات ، فلم تكن تلك الاعتقادات الحاصلة في تلك النظريات علوماً ، بل لا تكون إلا اعتقاداً حاصلًا للقلد وليس كلاماً فيه ، فثبت أن كلامكم في عدم إسناد الاهتداء والاضلال إلى الله

تعالى معارض بهذه الوجوه العقلية القاطعة التي لا جواب عنها . ولنتكلم الآن فيما ذكره من التأويلات أما التأويل الأول فساقط لأن إنزال هذه المتشابهات هل لها أثر في تحريك الدواعي أو ليس لها أثر في ذلك ؟ فإن كان الأول وجب على قولكم أن يقيح لوجهين ، الأول : أنا قد دللنا في تفسير قوله (ختم الله على قلوبهم) على أنه متى حصل الرجحان فلا بد وأن يحصل الوجوب وأنه ليس بين الاستواء وبين الوجوب المانع من التقيض واسطه ، فإذا أثر إنزال هذه المتشابهات في الترجيح وثبت أنه متى حصل الترجيح فقد حصل الوجوب فحينئذ جاء الجبر وبطل ما قلتموه . الثاني : هب أنه لا ينتمى إلى حد الوجوب إلا أن المكلف ينبغي أن يكون مزاح العذر والعلة وإزالة هذه المتشابهات عليه مع أن لها أثراً في ترجيح جانب الضلال على جانب الاهتداء كالعذر للمكلف في عدم الإقدام على الطاعة فوجب أن يقيح ذلك من الله تعالى ، وأما إن لم يكن لذلك أثر في إقدامهم على ترجيح جانب الضلال على جانب الاهتداء كانت نسبة هذه المتشابهات إلى ضلالهم كصيرير الباب ونعيق الغراب فكما أن ضلالهم لا ينسب إلى هذه الأمور الأجنبية كذلك وجب أن لا ينسب إلى هذه المتشابهات بوجه ما ، وحينئذ يبطل تأويلهم ، أما التأويل الثاني وهو التسمية والحكم فهو وإن كان في غاية البعد لكن الإشكال معه باق لأنه إذا سماه الله بذلك وحكم به عليه فلو لم يأت المكلف به لا نقاب خبر الله الصدق كذباً وعلله جهلاً ، وكل ذلك محال والمفضى إلى المحال محال ، فكان عدم إتيان المكلف به محالاً وإتيانه به واجباً وهذا عين الجبر الذي تفرون منه وأنه ملاقيكم لا محالة ، وههنا ينهى البحث إلى الجوابين المشهورين لهما في هذا المقام وكل عاقل يعلم بيديه عقله سقوط ذلك ، وأما التأويل الثالث وهو التخلية وترك المنع فهذا إنما يسمى إضلالاً إذا كان الأولى والأحسن بالولد أن يمنعه عن ذلك فأما إذا كان الولد بحيث لومنته والده عن ذلك لوقع في مفسدة أعظم من تلك المفسدة الأولى لم يقل أحد أنه أفسد ولده وأضله ، وههنا الأمر بخلاف ذلك لأنه تعالى لومنت المكلف جبراً عن هذه المفسدة لزمته مفسدة أخرى أعظم من الأولى ، فكيف يقال إنه تعالى أفسد المكلف وأضله بمعنى أنه مامنته عن الضلال مع أنه لو منعه لكانت تلك المفسدة أعظم وأما التأويل الرابع فقد اعترض القفال عليه فقال لا نسلم بأن الضلال جاء بمعنى العذاب أما قوله تعالى (إن المجرمين في ضلال وسعر) فيمكن أن يكون المراد في ضلال عن الحق في الدنيا وفي سعر : أى في عذاب جهنم في الآخرة ويكون قوله (يوم يسحبون) من صلة سعر وأما قوله تعالى (إذ الأغلال في أعناقهم) إلى قوله (كذلك يضلل الله الكافرين) فمعنى قوله ضلوا عنا أى بطلوا فلم ينتفع بهم في هذا اليوم الذي كنا نرجو شفاعتهم فيه ثم قوله (كذلك يضلل الله الكافرين) قد يكون على معنى كذلك يضلل الله أعمالهم أى يحبطها يوم القيامة ، ويحتمل كذلك يخذلهم الله تعالى في الدنيا فلا يوفقهم لقبول الحق إذ ألفوا الباطل وأعرضوا عن التدبر ، فإذا خذلهم الله تعالى وأتوا يوم القيامة فقد بطلت أعمالهم التي كانوا يرجون الانتفاع بها في الدنيا ، وأما

الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ويضل الله الظالمين ، كيف يهدى الله قوماً كفروا بعد إيمانهم وشهدوا أن الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدي القوم الظالمين) فأخبر أنه لا يهديهم وأنهم قد جاءهم البينات ، فهذا الهدى غير البيان لا محالة ، وقال تعالى (ومن يؤمن بالله يهد قلبه أو أنك كتبت في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه) . ورابعها : الهدى إلى طريق الجنة قال تعالى (فأما الذين آمنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم إليه صراطاً مستقيماً) وقال (قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم) وقال (والذين قتلوا في سبيل الله فلن يصلحهم سيدهم ويصلح بالهم ويدخلهم الجنة) والهداية بعد القتل لا تكون إلا إلى الجنة ، وقال تعالى (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بإيمانهم تجري من تحتهم الأنهار) وهذا تأويل الجبائي ، وخامسها : الهدى بمعنى التقديم يقال هدى فلان فلاننا أى قدمه أمامه ، وأصل هدى من هداية الطريق ؛ لأن الدليل يتقدم المدلول ، وتقول العرب أفلت هوادى الخيل . أى متقدماتها ويقال للعتق هادى وهوادى الخيل أعناقها لأنها تتقدمها ، وسادسها : يهدى أى يحكم بأن المؤمن مهتد وتسميته بذلك لأن حقيقة قول القائل هداه جعله مهتدياً ، وهذا اللفظ قد يطلق على الحكم والتسمية قال تعالى (ما جعل الله من بحيرة) أى ما حكم ولا شرع ، وقال (إن الهدى هدى الله) معناه أن الهدى ما حكم الله بأنه هدى وقال (من يهد الله فهو المهتد) أى من حكم الله عليه بالهدى فهو المستحق لأن يسمى مهتدياً فهذه هى الوجوه التى ذكرها المعترلة : وقد تكلمنا عليها فيما تقدم فى باب الاضلال . قالت الجبرية : وههنا وجه آخر وهو أن يكون الهدى بمعنى خلق الهداية والعلم ، قال الله تعالى (والله يدعو إلى دار السلام ويهدى من يشاء إلى صراط مستقيم) قالت القدرية هذا غير جائز لوجوه . أحدها : أنه لا يصح فى اللغة أن يقال لمن حمل غيره على سلوك الطريق كرها وجبراً أنه هداه إليه وإنما يقال رده إلى الطريق المستقيم وحمله عليه وجره إليه فأما أن يقال إنه هداه إليه فلا ، وثانيها : لو حصل ذلك بخلق الله تعالى لبطل الأمر والنهى والمدح والذم والثواب والعقاب ، فإن قيل هب أنه خلق الله تعالى إلا أنه كسب العبد قلنا هذا الكسب مدفوع من وجهين . الأول : أن وقوع هذه الحركة إما أن يكون بتخليق الله تعالى أو لا يكون بتخليقه ، فإن كان بتخليقه ، فمضى خلقه الله تعالى استحالة من العبد أن يتمتع منه ، ومتى لم يخلقه استحالة من العبد الاتيان به ، فحينئذ تتوجه الاشكالات المذكورة وإن لم يكن بتخليق الله تعالى بل من العبد فهذا هو القول بالاعتزال ، الثانى : أنه لو كان خلقاً لله تعالى وكسباً للعبد لم يخل من أحد وجوه ثلاثة ، إما أن يكون الله يخلقه أولاً ثم يكتبه العبد أو يكتبه العبد أولاً ثم يخلقه الله تعالى . أو يقع الأمران معاً ، فإن خلقه الله تعالى كان العبد مجبوراً على اكتسابه فيعود الالتزام ، وإن اكتسبه العبد أولاً فانه مجبور على

خلقه، وإن وقعا معا وجب أن لا يحصل هذا الأمر إلا بعد اتفاقهما لكن هذا الاتفاق غير معلوم لنا فوجب أن لا يحصل هذا الاتفاق، وأيضاً فهذا الاتفاق وجب أن لا يحصل إلا باتفاق آخر، لأنه من كسبه وفعله، وذلك يؤدي إلى مالا نهاية له من الاتفاق وهو محال هذا مجموع كلام المعتزلة قالت الجبرية: إننا قد دللنا بالدلائل العقلية التي لا تقبل الاحتمال، والتأويل على أن خالق هذه الأفعال هو الله تعالى، إما بواسطة أو بغير واسطة، والوجود التي تمسكن بها وجوه نقلية قابلة للاحتمال والقاطع لا يعارضه المحتمل فوجب المصير إلى ما قلناه وبالله التوفيق

(المسألة السادسة عشرة) لقائل أن يقول لم وصف المهديون بالكثرة والقلة صفتهم لقوله (وقليل من عبادى الشكور، وقليل مأم) ولحديث «الناس كإبل مائة لا تجد فيها راحلة» وحديث (الناس أخبر قلة)، والجواب: أهل الهدى كثير في أنفسهم وحيث يوصفون بالقلة إنما يوصفون بها بالقياس إلى أهل الضلال، وأيضاً فإن القليل من المهديين كثير في الحقيقة وإن قولوا في الصورة فسموا بالكثير ذهاباً إلى الحقيقة.

(المسألة السابعة عشرة) قال الفراء: الفاسق أصله من قولهم فسقت الرطبة من قشرها أى خرجت، فكان الفاسق هو الخارج عن الطاعة، وتسمى الفارة فرسقة لخروجها لأجل المضرة، واختلاف أهل القبلة في أنه هل هو مؤمن أو كافر، فعند أصحابنا أنه مؤمن، وعند الخوارج أنه كافر، وعند المعتزلة أنه لا مؤمن ولا كافر، واحتج المخالف بقوله تعالى (بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان) وقال (إن المنافقين هم الفاسقون) وقال (حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان) وهذه المسألة طويلة مذكورة في علم الكلام.

(المسألة الثامنة عشرة) اختلفوا في المراد من قوله تعالى (الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه) وذكروا وجوهاً. أحدها: أن المراد بهذا الميثاق حججه القائمة على عباده الدالة لهم على صحة توحيدهم وصدق رسوله، فكان ذلك ميثاقاً وعهداً على التمسك بالتوحيد إذا كان يلزم بهذه الحجج ما ذكرنا من التمسك بالتوحيد وغيره، ولذلك صح قوله (وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم)، وثانيها: يحتمل أن يعنى به ما دل عليه بقوله (وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءهم نذير ليكونن أهدى من إحدى الأمم فلما جاءهم نذير ما زادهم إلا نفوراً) فلما لم يفعلوا ما حلفوا عليه وصفهم بنقض عهده وميثاقه، والتأويل الأول يمكن فيه العموم في كل من ضل وكفر، والثاني: لا يمكن إلا فيمن اختص بهذا القسم، إذا ثبت هذا ظهر رجحان التأويل الأول على الثاني من وجهين. الأول: أن على التقدير الأول يمكن إجراء الآية على عمومها، وعلى الثاني يلزم التخصيص، الثاني أن على التقدير الأول يلزمهم الذم لأنهم نقضوا عهداً أمره الله وأحكامه بما أنزل من الأدلة التي كررها عليهم في الأنفس والآفاق وأوضحها وأزال التلبس عنها، ولما أودع في العقول من دلائلها وبعث الأنبياء وأنزل الكتب مؤكداً لها: وأما على التقدير الثاني

فإنه يلزمهم الذم لأجل أنهم تركوا شيئاً هم بأنفسهم التزموه ومعلوم أن ترتيب الذم على الوجه الأول أولى، وثالثها: قال القفال: يحتمل أن يكون المقصود بالآية قوماً من أهل الكتاب قد أخذ عليهم العهد والميثاق في الكتب المنزلة على أنبيائهم بتصديق محمد ﷺ وبين لهم أمره وأمر أمته فنقضوا ذلك وأعرضوا عنه وجحدوا نبوته. ورابعاً: قال بعضهم: إنه عني به ميثاقاً أخذه من الناس وهم على صورة الذر وأخرجهم من صلب آدم كذلك، وهو من قوله تعالى (وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى) قال المتكلمون هذا سافط لأنه تعالى لا يحتاج على العباد بعهد وميثاق لا يشعرون به كما لا يؤاخذهم بما ذهب عنه عن قلبهم بالسهر والنسيان فكيف يجوز أن يعيهم بذلك؟ وخامساً: عهد الله إلى خلقه ثلاثة عهود. العهد الأول: الذي أخذه على جميع ذرية آدم وهو الاقرار بربوته وهو قوله (وإذ أخذ ربك) وعهد خص به النبيين أن يبلغوا الرسالة وقيموا الدين ولا يتفرقوا فيه وهو قوله (وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم) وعهد خص به العباد، وهو قوله (وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه) قال صاحب الكشاف: الضمير في ميثاقه للهدى وهو ما وثقوا به عهد الله من قبوله ويجوز أن يكون بمعنى توثيقه كما أن الميعاد والميلاد بمعنى الوعد والولادة، ويجوز أن يرجع الضمير إلى الله تعالى من بعد ما وثق به عهده من آياته وكتبه ورسله

(المسألة التاسعة عشرة) اختلفوا في المراد من قوله تعالى (ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل) فذكروا وجوهاً أحدها: أراد به قطيعة الرحم وحقوق القرابات التي أمر الله بوصولها وهو كقوله تعالى (فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم) وفيه إشارة إلى أنهم قطعوا ما بينهم وبين النبي ﷺ من القرابة، وعلى هذا التأويل تكون الآية خاصة. وثانيها: أن الله تعالى أمرهم أن يصلوا حبلهم بحبل المؤمنين فهم انقطعوا عن المؤمنين واتصلوا بالكفار فذاك هو المراد من قوله (ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل). وثالثها: أنهم نهوا عن التنازع وإثارة الفتن وهم كانوا مشتغلين بذلك

(المسألة العشرون) أما قوله تعالى (ويفسدون في الأرض) فالأظهر أن يراد به الفساد الذي يتعدى دون ما يقف عليهم. والأظهر أن المراد منه الصد عن طاعة الرسول عليه الصلاة والسلام لأن تمام الصلاح في الأرض بالطاعة لأن بالنزاهة الشرائع يلتزم الإنسان كل ما لزمه، ويترك التعدي إلى الغير، ومنه زوال التنظيم وفي زوال العدل الذي قامت به السموات والأرض، قال تعالى فيما حكى عن فرعون أنه قال (إني أخاف أن يبدل دينكم أو أن يظهر في الأرض الفساد) ثم إنه سبحانه وتعالى أخبر أن من فعل هذه الأفاعيل خاسر فقال (أولئك هم الخاسرون) وفي هذا الخسران وجوه، أحدها: أنهم خسروا نعم الجنة لأنه لا أحد إلا وله في الجنة أهل ومنزل، فإن أطاع الله ووجده، وإن عصاه ورثه المؤمنون، فذلك قوله تعالى (أولئك

كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ
ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون) وقال (إن الخاسرين الذين خسروا أنفسهم وأهلهم يوم القيامة) وثانيتها : أنهم خسروا حسناتهم التي عملوها لأنهم أحببوا ما بكفروا فلم يصل لهم منها خير ولا ثواب ، والآية في اليهود ولهم أعمال في شريعتهم ، وفي المنافقين وهم يعملون في الظاهر ما يعمل المخلصون فحبط ذلك كله ، وثالثتها : أنهم إنما أصروا على الكفر خوفاً من أن تفوتهم اللذات العاجلة ، ثم إنها تفوتهم إما عند ما يصير الرسول ﷺ مأذوناً في الجهاد أو عند موتهم ، وقال الفقهاء رحمه الله تعالى : وبالجملة أن الخاسر اسم عام يقع على كل من عمل عملاً لا يجزى عليه فيقال له خاسر ، كالرجل الذي إذا تعنى وتصرف في أمر فلم يحصل منه على نفع قيل له خاب وخسر لأنه كمن أعطى شيئاً ولم يأخذ بازائه ما يقوم مقامه ، فسمى الكفار الذين يعملون بمعاصي الله خاسرين قال تعالى (إن الإنسان لني خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات) وقال (قل هل أنبئكم بالآخسرين أعمالاً الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا) والله اعلم
قوله تعالى (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون)

إعلم أنه سبحانه وتعالى لما تكلم في دلائل التوحيد والنبوة والمعاد إلى هذا الموضوع فن هذا الموضوع إلى قوله (يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم) في شرح النعم التي عمت جميع المكلفين وهي أربعة ، أولها : نعمة الأحياء وهي المذكورة في هذه الآية . واعلم أن قوله (كيف تكفرون بالله) وإن كان بصورة الاستخبار فالمراد به التبكيت والتعنيف ، لأن عظم النعمة يقتضى عظم معصية المنعم ، يبين ذلك أن الوالد كلما عظمت نعمته على الولد بأن رباه وعلبه وخرجه وموله وعرضه للأموال الحسان ، كانت معصيته لآبيه أعظم ، فبين سبحانه وتعالى بذلك عظم ما أقدموا عليه من الكفر ، بأن ذكروا نعمه العظيمة عليهم ليزجرهم بذلك عما أقدموا عليه من التمسك بالكفر ويعيشهم على اكتساب الإيمان ، فذكر تعالى من نعمه ما هو الأصل في النعم وهو الأحياء ، فهذا هو المقصود السكلي ، فإن قيل لم كان العطف الأول بالفاء والبواقي بثم ؟ قلنا لأن الأحياء الأول قد يعقب الموت بغير تراخ ، وأما الموت فقد تراخى عن الأحياء والأحياء الثاني كذلك متراخ عن الموت إن أريد به النشور تراخياً ظاهراً ، وههنا مسائل .

(المسألة الأولى) قالت المعتزلة : هذه الآية تدل على أن الكفر من قبل العباد من وجوه أحدها : أنه تعالى لو كان هو الخالق للكفر فيهم لما جاز أن يقول (كيف تكفرون بالله)

موبخا لهم ، كما لا يجوز أن يقول كيف تسودون وتبيضون وتصحون وتسقون لما كان ذلك أجمع من خلقه فيهم . وثانيها : إذا كان خلقهم أولا للشقاء والنار وما أراد بخلقهم إلا الكفر وإرادة الوقوع في النار ، فكيف يصح أن يقول موبخا لهم كيف تكفرون ؟ . وثالثها : أنه كيف يعقل من الحكيم أن يقول لهم (كيف تكفرون بالله) حال ما يخلق الكفر فيهم ويقول (وما منع الناس أن يؤمنوا) حال ما منعهم عن الإيمان ويقول (فما لهم لا يؤمنون ، فما لهم عن التذكرة معرضين) وهو يخلق فيهم الاعراض ويقول (أفي تؤفكون . فأني تصرفون) ويخلق فيهم الافك والصرف ومثل هذا الكلام بأن يعد من السخرية أولى من أن يذكر في باب الزام الحججة على العباد . ورابعها : أن الله تعالى إذا قال للعبيد (كيف تكفرون بالله) فهل ذكر هذا الكلام توجيها للحجة على العبد وطلبا للجواب منه أو ليس كذلك ؟ فإن لم يكن لطلب هذا المعنى لم يكن في ذكره فائدة فكان هذا الخطاب عبثا ، وإن ذكره لتوجيه الحججة على العبد ، فلا بد أن يقول حصل في حق أمور كثيرة موجبة للكفر . فالأول : أنك علمت بالكفر مني والعلم بالكفر يوجب الكفر . والثاني : أنك أردت الكفر مني وهذه الإرادة موجبة له . والثالث : أنك خلقت الكفر في وأنا لا أقدر على إزالة فعلك . والرابع : أنك خلقت في قدرة موجبة للكفر . والخامس : أنك خلقت في إرادة موجبة للكفر . والسادس : أنك خلقت في قدرة موجبة للإرادة الموجبة للكفر ثم لما حصلت هذه الأسباب الستة في حصول الكفر والإيمان يوقف على حصول هذه الأسباب الستة في طرف الإيمان وهي بأسرها كانت مفقودة ، فقد حصل لعدم الإيمان اثنا عشر سببا كل واحد منها مستقل بالمنع من الإيمان ، ومع قيام هذه الأسباب الكثيرة كيف يعقل أن يقال كيف تكفرون بالله ؟ وخامسها : أنه تعالى قال لرسوله قل لهم كيف تكفرون بالله الذي أنتم عليكم بهذه النعمة العظيمة أعنى نعمة الحياة وعلى قول أهل الجبر لا نعمة له تعالى على الكافر ، وذلك لأن عندهم كل ما فعله الله تعالى بالكافر فإيما فعله ليستدرجه إلى الكفر ويحرقه بالنار ، فأى نعمة تكون لله على العبد على هذا التقدير وهل يكون ذلك إلا بمنزلة من قدم إلى غيره صحفة فالودج مسموم فإن ظاهره وإن كان لذيذا ويعد نعمة لكن لما كان باطنه مهلكا فإن أحدا لا ينده نعمة ، ومعلوم أن العذاب الدائم أشد ضررا من ذلك السم فلا يكون لله تعالى نعمة على الكافر ، فكيف يأمر رسوله بأن يقول لهم كيف تكفرون بمن أنعم عليكم بهذه النعمة العظيمة ، والجواب : أن هذه الوجوه عند البحث يرجع حاصلها إلى التمسك بطريقة المدح والذم والأمر والنهي والثواب والعقاب ، فتحن أيضا تقابلها بالكلام المعتمد في هذه الشبهة ، وهو أن الله سبحانه وتعالى علم أنه لا يكون ، فلو وجد لا تغلب عليه جهلا وهو محال ومستلزم المحال محال ، فوقرعه محال مع أنه قال (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم) وأيضا فالقدرة على الكفر إن كانت صالحة للإيمان امتنع كونها مصدرا للإيمان على التعمين إلا لمرجع ، وذلك المرجح إن كان من العبد عاد السؤال ، وإن

كان من الله فالم يحصل ذلك المرجح من الله امتنع حصول الكفر ، وإذا حصل ذلك المرجح وجب ، وعلى هذا كيف لا يعقل قوله (كيف تكفرون بالله) واعلم أن المعتزلي إذا طول كلامه وفرع وجوهه في المدح والذم فعليك بمقابلتها بهذين الوجهين فانهما يهدمان جميع كلامه ويشوشان كل شبهانه وبالله التوفيق

(المسألة الثانية) انفقوا على أن قوله (وكنتم أمواتا) المراد به وكنتم ترابا ونطفاً ، لأن ابتداء خلق آدم من التراب وخلق سائر المكلفين من أولاده إلا عيسى عليه السلام من النطف ، لكنهم اختلفوا في أن إطلاق اسم الميت على الجواد حقيقة أو مجاز والأكثر على أنه مجاز لأنه شبه الموات بالميت وليس أحدهما من الآخر بسبيل لأن الميت ما يحل به الموت ولا بد وأن يكون بصفة من يجوز أن يكون حياً في العادة فيكون للحمية والرطوبة وقال الأولون هو حقيقة فيه وهو مروى عن قتادة ، قال كانوا أمواتا في أصلاب آبائهم فأحياهم الله تعالى ثم أخرجهم ثم أمانهم الموته التي لا بد منها ، ثم أحياهم بعد الموت . فهما حيانتان ومرتان واحتجوا بقوله (خلق الموت والحياة) والموت المقدم على الحياة هو كونه مراناً فدل على أن إطلاق الميت على الموات ثابت على سبيل الحقيقة والأول هو الأقرب ، لأنه يقال في الجواد إنه موات وليس بميت فيشبه أن يكون استعمال أحدهما في الآخر على سبيل التشبيه قال الفغفال : وهو كقوله تعالى (هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً) فبين سبحانه وتعالى أن الإنسان كان لا شيء . يذكر لجعله الله حياً وجعله سمياً بصيراً ومجازه من قولهم فلان ميت الذكر . وهذا أمر ميت ، وهذه سلعة ميتة ، إذا لم يكن لها طالب ولا ذا كر قال المخبل السعدي :

وأحييت لي ذكري وما خاملا ولكن بعض الذكر أنه من بعض

فكذا معنى الآية (وكنتم أمواتا) أى خاملين ولا ذكر لكم لأنكم لم تكونوا شيئاً (فأحياكم) أى جعلكم خلقاً سمياً بصيراً

(المسألة الثالثة) احتج قوم بهذه الآية على بطلان عذاب القبر ، قالوا لأنه تعالى بين أنه يحيبهم مرة في الدنيا وأخرى في الآخرة ولم يذكر حياة القبر وبؤكده قوله (ثم إنكم بعد ذلك لميتون ثم إنكم يوم القيامة تبعثون) ولم يذكر حياة فيما بين هاتين الحالتين ، قالوا ولا يجوز الاستدلال بقوله تعالى (قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين) لأنه قول الكفار ، ولأن كثيراً من الناس أثبتوا حياة الذر في صلب آدم عليه السلام حين استخراجهم وقال (ألسنت بربكم) وعلى هذا التقدير حصل حيانتان وموتتان من غير حاجة إلى إثبات حياة في القبر ، فالجواب لم يلزم من عدم الذكر في هذه الآية أن لا تكون حاصلة ، وأيضا فلقاتل أن يقول : إن الله تعالى ذكر حياة القبر في هذه الآية . لأن قوله ثم يحيبكم ليس هو الحياة الدائمة وإلا لما صح أن يقول (ثم إليه ترجعون) لأن كلمة ثم تقتضى التراخي . والرجوع إلى الله تعالى حاصل عقب الحياة

الدائمة من غير تراخ فلو جعلنا الآية من هذا الوجه دليلاً على حياة الثقبان كان قريباً .

(المسألة الرابعة) قال الحسن رحمه الله قوله (كيف تكفرون بالله) يعنى به العامة ، وأما بعض الناس فقد أمانتهم ثلاث مرات نحو ما حكى في قوله (أو كالذى مر على قرية وهى خاوية على عروشها) إلى قوله (فأمانه الله مائة عام ثم بعثه) وكقوله (ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم) وكقوله (فأخذتكم الساعة الصاعقة وأنتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم) وكقوله (فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى وكنة وله) وكذلك أعتزنا عليهم ليعلموا أن وعد الله حق وأن الساعة لا ريب فيها) وكقوله في قصة أيوب عليه السلام (وآتيناه أهله ومثلهم معهم) فان الله تعالى رد عليه أهله بعد ما أمانتهم)

(المسألة الخامسة) تمسك المجسمة بقوله تعالى (ثم إليه ترجعون) على أنه تعالى في مكان وهذا ضعيف ، والمراد أنهم إلى حكمة يرجعون لأنه تعالى يبعث من في القبور ويجمعهم في المحشر وذلك هو الرجوع إلى الله تعالى وإنما وصف بذلك لأنه رجوع إلى حيث لا يتولى الحكم غيره كقولهم رجع أمره إلى الأمير ، أى إلى حيث لا يحكم غيره

(المسألة السادسة) هذه الآية دالة على أمور . الأول : أنها دالة على أنه لا يقدر على الأحياء والاماتة إلا الله تعالى فيبطل به قول أهل الطبائع من أن المؤثر في الحياة والموت كذا وكذا من الأفلاك والكواكب والأركان والمزاجات كما حكى عن قوم في قوله (إن هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر) الثاني : أنها تدل على صحة الحشر والنشر مع التنبيه على الدليل العقلي الدال عليه ، لأنه تعالى بين أنه أحياء هذه الأشياء بعد موتها في المرة الأولى فوجب أن يصح ذلك في المرة الثانية ، الثالث : أنها تدل على التكليف والترغيب والترهيب . الرابع : أنها دالة على الجبر والقدر كما تقدم بيانه ، الخامس : أنها دالة على وجوب الزهد في الدنيا لأنه قال (فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم) فبين أنه لا بد من الموت ثم بين أنه لا يترك على هذا الموت . بل لا بد من الرجوع إليه أما أنه لا بد من الموت ، فقد بين سبحانه وتعالى انه بعد ما كان نطقة فإن الله أحياه وصوره احسن صورة وجعله بشر سويماً وأكمل عقله وصيره بصيراً بأنواع المنافع والمضار وملكة الأموال والأولاد والدور والقصور ، ثم إنه تعالى يزبل كل ذلك عنه بأن يميت ويصيره بحيث لا يملك شيئاً ولا يبقى منه في الدنيا خبير ولا اثر ويبقى مدة طويلة في اللحد كما قال تعالى (ومن وراءهم برزخ) ينادى فلا يجيب ويستنطق فلا يتكلم ثم لا يزوره الأقربون ، بل ينساه الأهل والبنون . كما قال يحيى بن معاذ الرازى :

بمر أقاربي بحذاء قبري كأن أقاربي لم يعرفوني

وقال أيضاً : إلهي كائن بنفسى وقد اضجعوها في حفرتها ، وانصرف المشيعون عن تشيعها ، وبكى الغريب عليها لغربتها ، وناداهما من شفير القبر ذومودتها ، ورحمتها الأعادى عند جزعتها ،

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ
فَسَوَّيْنَهَا سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

ولم يخف على الناظرين عجز حيلتها ، فما رجائي إلا أن نقول : ما تقول ملائكتي انظروا إلى
فريد قد نأى عنه الأقربون ، ووسيد قد جفاه المحبون ، أصبح مني قريبا وفي اللحد غريبا ، وكان
لى في الدنيا داعيا ومجيبا ، ولا حساني إليه عند وصوله إلى هذا البيت راجيا ، فأحسن إلى هناك
ياقديم الاحسان ، وحقق رجائي فيك يا واسع الغفران . وأما أنه لا بد من الرجوع إلى الله فلأن
سبحانه يأمر بأن ينفخ في الصور (فصعق من في السموات ومن في الأرض ثم ينفخ فيه أخرى
فإذا هم قيام ينظرون) وقال (يخرجون من الاجداث سراعا كأنهم إلى نصب يوفضون) ثم
يعرضون على الله كما قال (وعرضوا على ربك صفا) فيقومون خاشعين خاضعين كما قال
(وخشعت الأصوات للرحمن) وقال بعضهم : إلهنا إذا قننا من ترى الاجداث مغبرة رؤوسنا ،
ومن شدة الحرف شاحبة وجوهنا ، ومن هول القيامة مطرقة رؤوسنا . وجاءت لطول القيامة
بطوننا ، وبادية لأهل المرقف سواتنا ، وموقرة من نفل الأوزار ظهورنا ، وبقينا متحيرين في
أمرنا نادمين على ذنوبنا ، فلا تضعف المصائب بأعراضك عنا ، ووسع رحمتك وغفرانك لنا ،
باعظيم الرحمة يا واسع المغفرة

قوله تعالى (هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء فسويهن سبع
سموات وهو بكل شيء عليم)

لعلم أن هذا هو النعمة الثانية التي عمت المكلفين بأسرهم وما أحسن ما رعى الله سبحانه
وتعالى هذا الترتيب فإن الانتفاع بالأرض والسماء إنما يكون بعد حصول الحياة فلماذا ذكر الله
أمر الحياة أولاً ثم أتبعه بذكر السماء والأرض ، أما قوله (خلق) فقد مر تفسيره في قوله
(اعبدوا ربكم الذي خلقكم) وأما قوله (لكم) فهو يدل على أن المذكور بعد قوله خلق
لأجل انتفاعنا في الدين والدنيا ، أما في الدنيا فليصلح ابداننا ولتتقوى به على الطاعات وأما في
الدين فللاستدلال بهذه الأشياء والاعتبار بها وجمع بقوله (ما في الأرض جميعاً) جميع المنافع ،
فمنها ما يتصل بالحيوان والنبات والمعادن والجبال ومنها ما يتصل بضروب الحرف والأمور
التي استنبطها العقلاء . وبين تعالى أن كل ذلك إنما خلقها كي ينفع بها كما قال (وسخر لكم
ما في السموات وما في الأرض) فكانه سبحانه وتعالى قال كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا
فأحياكم وكيف تكفرون بالله وقد خلق لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً أو يقال
كيف تكفرون بقدره الله على الاعادة وقد أحياكم بعد موتكم ولأنه خلق لكم ما في الأرض

جميعاً فكيف يعجز عن إعادتكم ثم إنه تعالى ذكر تفاصيل هذه المنافع في سور مختلفة كما قال (إنا صبينا الماء صبا) وقال في أول سورة أتي أمر الله (والأنعام خلقها لكم) إلى آخره وههنا مسائل :

(المسألة الأولى) قال أصحابنا : إنه سبحانه وتعالى لا يفعل فعلا لغرض لأنه لو كان كذلك كان مستكفلا بذلك الغرض والمستكمل بغيره ناقص بذاته وذلك على الله تعالى محال فإن قيل : فعلة تعالى معتل بغرض غير عائد إليه بل إلى غيره ، قلنا : عود ذلك الغرض إلى ذلك الغير هل هو أولى لله تعالى من عود ذلك الغرض إليه أو ليس أولى ؟ فإن كان أولى فهو تعالى قد انتفع بذلك الفعل فيعود المحذور المذكور وإن كان الثاني لم يكن تحصيل ذلك الغرض المذكور لذلك الغير غرضا لله تعالى فلا يكون مؤثراً فيه . وثانيتها : أن من فعل فعلا لغرض كان عاجزاً عن تحصيل ذلك الغرض إلا بواسطة ذلك الفعل والمعجز على الله تعالى محال . وثالثها : أنه تعالى لو فعل فعلا لغرض لكان ذلك الغرض إن كان قديماً لزم قدم الفعل وإن كان محدثاً كان فعله لذلك الغرض لغرض آخر ويلزم التسلسل وهو محال . ورابعها : أنه تعالى لو كان يفعل لغرض لكان ذلك الغرض هو رعاية مصلحة المكلفين ولو توقفت فاعليته على ذلك لما فعل ما كان مفسدة في حتمهم لكنه قد فعل ذلك حيث كلف من علم أنه لا يؤمن ثم إنهم تكلموا في اللام في قوله تعالى (خلق لكم في الأرض جميعاً) وفي قوله (إلا ليعبدون) فقالوا إنه تعالى لما فعل ما لو فعله غيره لكان فعله لذلك الشيء لأجل الغرض لاجرم أطلق الله عليه لفظ الغرض بسبب هذه المشابهة

(المسألة الثانية) احتج أهل الإباحة بقوله تعالى (خلق لكم ما في الأرض جميعاً) على أنه تعالى خلق الكل للكل فلا يكون لأحد اختصاص بشيء أصلاً وهو ضعيف لأنه تعالى قابل الكل بالكل ، فيقتضى مقابلة الفرد بالفرد ، والتعيين يستفاد من دليل منفصل والفقهاء رحمهم الله استدلوا به على أن الأصل في المنافع الإباحة وقد بيناه في أصول الفقه

(المسألة الثالثة) قيل إنها تدل على حرمة أكل الطين لأنه تعالى خلق لنا ما في الأرض دون نفس الأرض ، وإقائل أن يقول في جملة الأرض ما يطلق عليه أنه في الأرض فيكون جمعاً للوضعين ، ولا شك أن المعادن داخله في ذلك وكذلك عروق الأرض وما يجري مجرى بعض لها ولأن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه

(المسألة الرابعة) قوله (خلق لكم ما في الأرض جميعاً) يقتضى أنه لا تصح الحاجة على الله تعالى وإلا لكان قد فعل هذه الأشياء لنفسه أيضاً لا لغيره ، وأما قوله تعالى (ثم استوى إلى السماء) فيه مسائل :

(المسألة الأولى) الاستواء في كلام العرب قد يكون بمعنى الانتصاب وضده الاعوجاج ولما كان ذلك من صفات الأجسام ، فأنه تعالى يجب أن يكون منزها عن ذلك ولأن في الآية ما يدل على فساده لأن قوله (ثم استوى) يقتضى التراخي ولو كان المراد من هذا الاستواء العلو

بالمكان لكان ذلك العلو حاصلًا أولاً ولو كان حاصلًا أولاً لما كان متأخراً عن خلق ما فى الأرض لكن قوله (ثم استوى) يقتضى التراخي ، ولما ثبت هذا وجب ، التأويل وتقريره أن الاستواء هو الاستقامة يقال استوى العود إذا قام واعتدل ثم قيل استوى إليه كالسهم المرسل إذا قصده قصداً مستويًا من غير أن يلتفت إلى شئ. آخر ومنه استمير قوله (ثم استوى إلى السماء) أى خلق بعد الأرض السماء ولم يجعل بينهما زماناً ولم يقصد شيئاً آخر بعد خلقه الأرض

(المسألة الثانية) قوله تعالى (هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء) مفسر بقوله (قل أنتم لتكفرون بالذى خلق الأرض فى يومين وتجعلون له أنداداً ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسى من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها فى أربعة أيام سواء للسائلين) بمعنى تقدير الأرض فى يومين وتقدير الأقوات فى يومين آخرين كما يقول القائل من الكوفة إلى المدينة عشرون يوماً ، وإلى مكة ثلاثون يوماً يريد أن جميع ذلك هو هذا القدر ثم استوى إلى السماء فى يومين آخرين وبحجج ذلك ستة أيام على ما قال (خلق السموات والأرض فى ستة أيام)

(المسألة الثالثة) قال بعض المحدث هذه الآية تدل على أن خلق الأرض قبل خلق السماء وكذا قوله (أنتم لتكفرون بالذى خلق الأرض فى يومين) إلى قوله تعالى (ثم استوى إلى السماء) وقال فى سورة النازعات (أنتم أشد خلقاً أم السماء بناها رفع سمكها فسواها وأغطش ليلها وأخرج ضحاها والأرض بعد ذلك دحاهما) وهذا يقتضى أن يكون خلق الأرض بعد السماء وذكر العلماء فى الجواب عنه وجوهاً . أحدها : يجوز أن يكون خلق الأرض قبل خلق السماء إلا أنه ما دحاهما حتى خلق السماء لأن التدحية هى البسط ولقائل أن يقول هذا أمر مشكل من وجهين . الأول أن الأرض جسم عظيم فامتنع انفكاك خلقها عن التدحية وإذا كانت التدحية متأخرة عن خلق السماء كان خلقها أيضاً لا محالة متأخراً عن خلق السماء ، الثانى : أن قوله تعالى (خلق لكم ما فى الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء) يدل على أن خلق الأرض وخلق كل ما فيها متقدم على خلق السماء لكن خلق الأشياء فى الأرض لا يمكن إلا إذا كانت مدحوة فهذه الآية تقتضى تقدم كونها مدحوة قبل خلق السماء . وحينئذ يتحقق التناقض . والجواب : أن قوله تعالى (والأرض بعد ذلك دحاهما) يقتضى تقديم خلق السماء على الأرض ولا يقتضى أن تكون تسوية : السماء مقدمة على خلق الأرض ، وعلى هذا التقدير يزول التناقض ، ولقائل أن يقول : قوله تعالى (أنتم أشد خلقاً أم السماء بناها رفع سمكها فسواها) يقتضى أن يكون خلق السماء وتسويتها مقدم على تدحية الأرض ولكن تدحية الأرض ملازمة لخلق ذات الأرض فإن ذات السماء وتسويتها مقدمة على ذات الأرض وحينئذ يعود السؤال ، وثالثها : وهو الجواب الصحيح أن قوله « ثم » ليس للترتيب ههنا وإنما هو على جهة تعديد النعم ، مثاله قول الرجل لغيره :

أليس قد أعطيتك النعم العظيمة ثم رفعت قدرك ثم دفعت الخصوم عنك ، ولعل بعض ما أخره في الذكر قد يهدم فكذا ههنا والله أعلم

(المسألة الرابعة) الضمير في فسواهن ضمير مبهم ، وسبع سموات تفسير له كقوله ربه رجلا وفأندته أن المبهم إذا تبين كان ألغى وأعظم من أن يبين أولاً لأنه إذا أهتم تشوفت النفوس إلى الاطلاع عليه وفي البيان بعد ذلك شفاء لها بعد التشوف ، وقيل الضمير راجع إلى السماء ، والسماء في معنى الجنس وقيل جمع سماة ، والوجه العربي هو الأول ومعنى تسويتين تعديل خلقهن وإخلاقه من العوج والقطور وإتمام خلقهن

(المسألة الخامسة) إعلم أن القرآن ههنا قد دل على وجود سبع سموات ، وقال أصحاب الهيئة أقربها إلينا كرة القمر ، وفوقها كرة عطارد ، ثم كرة الزهرة ، ثم كرة الشمس . ثم كرة المريخ ، ثم كرة المشتري ، ثم كرة زحل ، قالوا ولا طريق إلى معرفة هذا الترتيب إلا من وجهين : الأول : الستر وذلك أن الكوكب الأسفل إذا مر بين أبصارنا وبين الكوكب الأعلى فانهما يصيران ككوكب واحد ويتميز السائر عن المستور بكونه الغالب كحجرة المريخ وصفرة عطارد ، وبياض الزهرة ، وزرقة المشتري ، وكدورة زحل كما أن القدماء وجدوا القمر يكسف الكواكب الستة . وكوكب عطارد يكسف الزهرة ، والزهرة تكسف المريخ ، وهذا الترتيب على هذا الطريق يدل على كون الشمس فوق القمر لا نكسافها به ولكن لا يدل على كونها تحت سائر الكواكب أو فوقها لأنها لا تنكسف بشئ . منها لا ضمحلال سائر الكواكب عند طلوعها فنجد هذا ذكرها طريقين أحدهما : ذكر بعضهم أنه رأى الزهرة كشامة في صحيفة الشمس ، وهذا ضعيف لأن منهم من زعم أن في وجه الشمس شامة كما أنه حصل في وجه القمر المحر ، الثاني : اختلاف المنظر فانه محسوس للقمر وعطارد والزهرة وغير محسوس للمريخ والمشتري وزحل ، وأما في حق الشمس فانه قليل جداً فوجب أن تكون الشمس متوسطة بين القسمين هذا ما قاله الاكثرون إلا أن أبا الريحان قال في تلخيصه انفسول الفراغاني : إن اختلاف المنظر لا يحس إلا في القمر فبطلت هذه الوجوه وبقى موضع الشمس مشكوكاً . واعلم أن أصحاب الارصاد وأرباب الهيئة زعموا أن الافلاك تسعة ، فالسبعة هي هذه التي ذكرناها والفلك الثامن هو الذي حصلت هذه الكواكب الثابتة فيه ، وأما الفلك التاسع فهو الفلك الأعظم وهو يتحرك في كل يوم ولية دورة واحدة بالتقريب ، واحتجوا على إثبات الفلك الثامن بأننا وجدنا لهذه الكواكب الثابتة حركات بطيئة وثبت أن الكواكب لا تتحرك إلا بحركة فلكها والافلاك الحاملة لهذه السيارات تتحرك حركات سريعة فلا بد من جسم آخر يتحرك بحركة بطيئة ويكون هو الحامل لهذه الثوابت ، وهذه الدلالة ضعيفة من وجوه . أولها : لم لا يجوز أن يقال الكواكب تتحرك بأنفسها من غير أن تكون مر كوزة في جسم آخر وهذا الاحتمال لا يفسد إلا بافاد المختار

ودونه خرط القتاد. وثانيها: سلنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يقال إن هذه الكواكب مركززة في مملات السيارات والسيارات مركززة في حواملها، وعند ذلك لا يحتاج إلى إثبات الفلك الثامن. وثالثها: لم لا يجوز أن يكون ذلك الفلك تحت فلك القمر فيكون تحت كرات السيارات لافوقها فإن قيل لئلا نرى هذه السيارات تكسف هذه الثوابت والكاسف تحت المكسوف لا محالة قلنا هذه السيارات إنما تكسف الثوابت القريبة من المنطقة فأمَّا الثوابت القريبة من القطبين فلا، فلم لا يجوز أن يقال هذه الثوابت القريبة من المنطقة مركززة في الفلك الثامن الذي هو فوق كرة زحل وهذه الثوابت القريبة من القطبين التي لا يمكن انكسافها بالسيارات مركززة في كرة أخرى تحت كرة القمر وهذا الاحتمال لا دافع له، ثم نقول هب أنكم أثبتتم هذه الافلاك التسعة فما الذي دلكم على نفي الفلك العاشر، أقصى ما في الباب أن الرصد مادل إلا على هذا القدر إلا أن عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول، والذي يحقق ذلك أنه قال بعض المحققين منهم: إنه ما تبين لي إلى الآن أن كرة الثوابت كرة واحدة أو كرات منطو بعضها على بعض وأقول هذا الاحتمال واقع، لأن الذي يستدل به على وحدة كرة الثوابت ليس إلا أن يقال إن حركاتها متشابهة ومتى كان الأمر كذلك كانت مركززة في كرة واحدة وكلنا المتقدمين غير يقينتين. أما الأولى: فلأن حركاتها وإن كانت في الحس واحدة ولكن لعلها لا تكون في الحقيقة واحدة، لانا لو قدرنا أن واحداً منها يتم الدورة في ستة وثلاثين ألف سنة. والآخر يتم الدورة في مثل هذه المدة بنقصان سنة واحدة فإذا وزعنا ذلك النقصان على هذه السنين كان الذي هو حصة السنة الواحدة ثلاثة عشر جزءاً من ألف ومائتي جزء من واحد، وهذا القدر مما لا يحس به بل العشر سنين والمائة والألف مما لا يحس به البتة، وإذا كان ذلك محتملاً سقط القطع البتة عن استواء حركات الثوابت. وأما الثانية: فلأن استواء حركات الثوابت في مقادير حركاتها لا يوجب كونها بأسرها مركززة في كرة واحدة لاحتمال كونها مركززة في كرات متباينة وإن كانت مشتركة في مقادير حركاتها وهذا كما يقولون في مملات أكثر الكواكب فإنها في حركاتها مساوية لفلك الثوابت فكذا ههنا. وأقول إن هذا الاحتمال الذي ذكره هذا القائل غير مختص بفلك الثوابت فلعل الجرم المتحرك بالحركة اليومية ليس جرماً واحداً بل أجراماً كثيرة إما مختلفة الحركات لكن بتفاوت قليل لا تنفي بادرًا كما أعمارنا وأرصادنا وإما متساوية على الإطلاق ولكن تساوياً لا يوجب وحدتها، ومن أصحاب الهيئة من قطع بآثار أفلاك آخر غير هذه التسعة فإن من الناس من أثبت كرة فوق كرة الثوابت وتحت الفلك الأعظم واستدل عليه من وجوه، الأول: أن الراصدين لليل الأعظم وجدوه مختلف المقدار فكل من كان رصده أقدم وجد مقدار الميل أعظم فإن بطليموس وجده «لخ يا» (١) ثم وجد في زمان المأمون «كح له» ثم وجد بعد

(١) يريد بعبارة (لخ يا) أي عددها بالميل يساوي ٥٤٩ وعبارة (كح له) أن عددها بالميل ٦٣ وهما زاويتا الميل. وذهب المحدثون من الجغرافيين إلى أنه ٢٧٥٥.

المأمون قد تناقص بدقيقة وذلك يقتضى أن من شأن المنطقين أن يقل ميلهما تارة ويكثر أخرى وهذا إنما يمكن إذا كان بين كرة الكحل وكرة الثوابت كرة أخرى يدور قطبها حول قطبي كرة الكحل وتكون كرة الثوابت يدور قطبها حول قطبي تلك الكرة فيعرض لقطبها تارة أن يصير إلى جانب الشمال منخفضا وتارة إلى جانب الجنوب مرتفعا فيلزم من ذلك أن ينطبق معدل النهار على منطقة البروج، وأن ينفصل عنه تارة أخرى إلى الجنوب عند ما يرتفع قطب فلك الثوابت إلى الجنوب، وتارة إلى الشمال. كما هو الآن. الثاني: أن أصحاب الأرصاد اضطربوا اضطراباً شديداً في مقدار سير الشمس على ما هو مشروح في كتب النجوم حتى أن بطليموس حكى عن أبرخيس أنه كان شاكاً في أن هذه العودة تكون في أزمنة متساوية أو مختلفة وأنه يقول في بعض أقواله: إنها مختلفة، وفي بعضها: إنها متساوية ثم إن الناس ذكروا في سبب اختلافه قولين. أحدهما: قول من يجعل أوج الشمس متحركاً فإنه زعم أن الاختلاف الذي يلحق حركة الشمس من هذه الجهة يختلف عند نقطة الاعتدال لاختلاف بعدها عن الأوج فيختلف زمان سير الشمس من أجله. الثاني: قول أهل الهند والصين وبابل وأكبر قدماء الروم ومصر والشام: إن السبب فيه انتقال فلك البروج وارتفاع قطبه وانحطاطه، وحكى عن أبرخيس أنه كان يعتقد هذا الرأي وذكروا بآراء الاسكندراني أن أصحاب الطلسمات كانوا يعتقدون ذلك وأن نقطة فلك البروج تتقدم عن موضعها وتتأخر ثمان درجات وقالوا إن ابتداء الحركة من «ك» درجة من الحوت إلى أول الحمل واعلم أن هذا الخبط مما يذهبك على أنه لا سبيل للعقول البشرية إلى إدراك هذه الأشياء وأنه لا يحيط بها إلا علم فاطرها وخالفها فوجب الاتصاف فيه على الدلائل السمعية، فإن قال قائل فهل يدل التنصيص على سبع سموات على نفي العدد الزائد؟ قلنا الحق أن تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي الزائد

(المسألة السادسة) قوله تعالى (وهو بكل شيء عليم) يدل على أنه سبحانه وتعالى لا يمكن أن يكون خالفاً للأرض وما فيها وللسموات وما فيها من العجائب والغرائب إلا إذا كان عالماً بها محيطاً بجزئياتها وكلياتها، وذلك يدل على أمور. أحدها: فساد قول الفلاسفة الذين قالوا إنه لا يعلم الجزئيات وصحة قول المتكلمين، وذلك لأن المتكلمين استدلوا على علم الله تعالى بالجزئيات بأن قالوا: إن الله تعالى فاعل لهذه الأجسام على سبيل الاحكام والاتقان وكل فاعل على هذا الوجه فإن لا بد وأن يكون عالماً بما فعله وهذه الدلالة بيمينها ذكرها الله تعالى في هذا الموضع لأنه ذكر خلق السموات والأرض ثم فرع على ذلك كونه عالماً، ثبت بهذا أن قول المتكلمين في هذا المذهب وفي هذا الاستدلال مطابق للقرآن. وثانيها: فساد قول المعتزلة وذلك لأنه سبحانه وتعالى بين أن الخالق للشيء على سبيل التقدير والتحديد لا بد وأن يكون عالماً به ويتفصيله لأن خالقه قد خصه بقدر دون قدر والتخصيص بقدر معين لا بد وأن يكون بارادة وإلا فقد حصل الرجحان من غير مرجع والارادة مشروطة بالعلم ثبت أن خالق

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

الشيء لا بد وأن يكون عالما به على سبيل التفصيل . فلو كان العبد موجوداً لأفعال نفسه لكان عالماً بها وبتفاصيلها في العدد والكمية والكيفية فلما لم يحصل هذا العلم علينا أنه غير موجود نفسه . وثالثها : قالت المعتزلة : إذا جمعت بين هذه الآية وبين قوله (وفوق كل ذي علم عليم) ظهر أنه تعالى عالم بذاته ، والجواب : قوله تعالى (وفوق كل ذي علم عليم) عام وقوله (أنزله بعلمه) خاص والخاص مقدم على العام . والله تعالى أعلم

قوله تعالى ﴿ وإذا قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إنى أعلم ما لا تعلمون ﴾
اعلم أن هذه الآية دالة على كيفية خلق آدم عليه السلام وعلى كيفية تعظيم الله تعالى إياه فيكون ذلك إنعاماً عاماً على جميع نبي آدم فيكون هذا هو النعمة الثالثة من تلك النعم العظام التى أوردتها فى هذا الموضوع ثم فيه مسائل :

(المسألة الأولى) فى إذ قولان . أحدهما : أنه صلة زائدة إلا أن العرب يعتادون التكلم بها والقرآن نزل بلغة العرب . الثانى : وهو الحق أنه ليس فى القرآن ما لا معنى له وهو نصب باضمار اذكر ، والمعنى اذكر لهم قال ربك للملائكة فأضمر هذا لأمرين . أحدهما : أن المعنى معروف . والثانى : أن الله تعالى قد كشف ذلك فى كثير من المواضع كقوله (واذكر أحماء عاد إذ أنذر قومه بالأحقاف) وقال (واذكر عبدنا داود ، واضرب لهم مثلاً أصحاب القرية إذ جاءها المرسلون إذ أرسلنا إليهم اثنين) والقرآن كله كالكلمة الواحدة ولا يبعد أن تكون هذه المواضع المصرحة نزلت قبل هذه السورة فلا جرم ترك ذلك ههنا اكتفاءً بذلك المصرح . قال صاحب الكشاف : ويجوز أن ينتصب « إذ » بقالوا

(المسألة الثانية) الملك أصله من الرسالة ، يقال الكنى إليه أى أرسلنى إليه والملائكة والألوكة الرسالة وأصله الهمزة من « ملائكة » حذف الهمزة وأقيت حركتها على ما قبلها طلباً للخفة لكثرة استعمالها ، قال صاحب الكشاف : الملائكة جمع ملائكة على الأصل كالشمال فى جمع شمال وإلحاق التاء لتأنيث الجمع

(المسألة الثالثة) من الناس من قال : الكلام في الملائكة ينبغي أن يكون مقدما على الكلام في الأنبياء لوجوبه . الأول : أن الله تعالى قدم ذكر الإيمان بالملائكة على ذكر الإيمان بالرسول في قوله (والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله) ولقد قال عليه السلام « ابدؤا بما بدأ الله به » الثاني : أن الملك واسطة بين الله وبين الرسول في تبليغ الوحي والشريعة فكان مقدما على الرسول ، ومن الناس من قال : الكلام في النبوات مقدم على الكلام في الملائكة لأنه لا طريق لنا إلى معرفة وجود الملائكة بالعقل بل بالسمع ، فكان الكلام في النبوات أصلا للكلام في الملائكة فلا جرم وجب تقديم الكلام في النبوات ، والأولى أن يقال الملك قبل النبي بالشرف والعلية وبمده في عقولنا وأذهاننا بحسب وصولنا إليها بأفكارنا . واعلم أنه لا خلاف بين العقلاء في أن شرف الرتبة للعالم العلوى هو وجود الملائكة فيه كما أن شرف الرتبة للعالم السفلى هو وجود الانسان فيه إلا أن الناس اختلفوا في ماهية الملائكة وحقيقتهم وطريق ضبط المذاهب أن يقال : الملائكة لا بد وأن تكون ذوات قائمة بأنفسها إن تلك الذوات إما أن تكون متحيزة أو لا تكون ، أما الأول : وهو أن تكون الملائكة ذوات متحيزة فهنا أقوال . أحدها : أنها أجسام لطيفة هوائية تقدر على التشكل بأشكال مختلفة مسكنها السدرات ، وهذا قول أكثر المسلمين . وثانيا : قول طوائف من عبدة الأوثان وهو أن الملائكة هي الحقيقة في هذه الكواكب الموصوفة بالاسعاد والانحاس فانها بزعمهم أحياء ناطقة ، وأن المسعدرات منها ملائكة الرحمة والمنحسات منها ملائكة العذاب ، وثالثها : قول معظم المجوس والثوية وهو أن هذا العالم مركب من أصلين أزليين وهما النور والظلمة ، وهما في الحقيقة جوهران شفافان مختاران قادران متضادا النفس والصورة مختلفا الفعل والتدبير ، فجوهر النور فاضل خير نقي طيب الريح كريم النفس يسر ولا يضر ، وينفع ولا يضر ، ويجي ولا يبلى وجوهر الظلمة على ضد ذلك . ثم إن جوهر النور لم يزل يولد الأولياء وهم الملائكة لا على سبيل التناكح بل على سبيل تولد الحكمة من الحكيم والضوء من المضيء . وجوهر الظلمة لم يزل يولد الأعداء وهم الشياطين على سبيل تولد السفه من السفيه لا على سبيل التناكح فهذه أقوال من جعل الملائكة أشياء متحيزة جسمية . القول الثاني : أن الملائكة ذوات قائمة بأنفسها وليست بمتحيزة ولا بأجسام فهنا قولان . أحدهما : قول طوائف من النصارى وهو أن الملائكة في الحقيقة هي الأنفس الناطقة المفارقة لأبدانها على نعم الصفاء والخيرية وذلك لان هذه النفوس المفارقة إن كانت صافية خالصة فهي الملائكة ، وإن كانت خبيثة كدرة فهي الشياطين . وثانيهما : قول الفلاسفة : وهو أنها جواهر قائمة بأنفسها وليست بمتحيزة البتة ، وأنها بالماهية مخالفة لأنواع النفوس الناطقة البشرية وأنها أكمل قوة منها وأكثر علما منها ، وأنها للنفوس البشرية جارية مجرى الشمس بالنسبة إلى الأضواء ، ثم إن هذه الجواهر على قسمين ، منها ما هي بالنسبة إلى أجرام الافلاك والكواكب

كنفوسنا الناطقة بالنسبة إلى ابداننا ، ومنها ما هي لا على شيء من تدبير الأفلاك بل هي مستغرقة في معرفة الله ومحبهه ومشتغلة بطاعته ، وهذا القسم هم الملائكة المقربون ونسبتهم إلى الملائكة الذين يدبرون السموات كندبة أولئك المدبرين إلى نفوسنا الناطقة . فهذان القسمان قد اتفقت الفلاسفة على إثباتهما ، ومنهم من أثبت أنواعا أخر من الملائكة وهي الملائكة الأرضية المدبرة لأحوال هذا العالم السفلي ، ثم إن المدبرات لهذا العالم إن كانت خيرة فهم الملائكة وإن كانت شريرة فهم الشياطين ، فهذا تفصيل مذاهب الناس في الملائكة واختلف أهل العلم في أنه هل يمكن الحكم بوجودها من حيث العقل أولا سبيل إلى إثباتها إلا بالسمع ؟ أما الفلاسفة فقد انفقوا على أن في العقل دلائل تدل على وجود الملائكة ، ولنا معهم في تلك الدلائل أبحاث دقيقة عميقة ، ومن الناس من ذكر في ذلك وجوها عقلية افتناعية ولنشر إليها . أحدها : أن المراد من الملك الحي الناطق الذي لا يكون ميتا ، فنقول القسمة العقلية تقتضى وجود أقسام ثلاثة فإن الحي إما أن يكون ناطقا وميتا معاً وهو الانسان ، أو يكون ميتا ولا يكون ناطقا وهو البهائم ، أو يكون نادما ولا يكون ميتا وهو الملك ، ولا شك أن أحسن المراتب هو الميت غير الناطق ، وأوسطها الناطق الميت ، وأشرفها الناطق الذي ليس بميت ، فإذا اقتضت الحكمة الإلهية إيجاد أحسن المراتب وأوسطها ، فلأن تقتضى إيجاد أشرف المراتب وأعلاها كان ذلك أولى ، وثانياً : أن الفطرة تشهد بأن عالم السموات أشرف من هذا العالم السفلي وتشهد بأن الحياة والعقل والنطق أشرف من أزدادها ومقابلتها فيبعد في العقل أن تحصل الحياة والعقل والنطق في هذا العالم السكدر الظلماني ، ولا تحصل البتة في ذلك العالم الذي هو عالم الضوء والنور والشرف . وثالثها : أن أصحاب المجاهدات أثبتوها من جهة المشاهدة والمكاشفة ، وأصحاب الحاجات والضرورات أثبتوها من جهة أخرى وهي ما يشاهد من عجائب آثارها في الهداية إلى المعالجات النادرة الغريبة . وتركيب المعجزات واستخراج صنعة الترياقات ، وما يدل على ذلك حال الرؤيا الصادقة ، فهذه وجوه إفتناعية بالنسبة إلى من سمعها ولم يمارسها ، وقطعية بالنسبة إلى من جربها وشاهدها واطلع على أسرارها ، وأما الدلائل العقلية فلا نزاع البتة بين الأنبياء عليهم السلام في إثبات الملائكة ، بل ذلك كالأمر الجموع عليه بينهم والله أعلم

(المسألة الرابعة) في شرح كثرتهم : قال عليه الصلاة والسلام « أطت السماء وحق لها أن تظ ما فيها موضع قدم إلا وفيه ملك ساجد أو راكع » وروى أن نبي آدم عشر الجن ، والجن وبنو آدم عشر حيوانات البر ، وهؤلاء كلهم عشر الطيور ، وهؤلاء كلهم عشر حيوانات البحر ، وهؤلاء كلهم عشر ملائكة الأرض الموكلين بها ، وكل هؤلاء عشر ملائكة السماء الدنيا ، وكل هؤلاء عشر ملائكة السماء الثالثة ، وعلى هذا الـتيب إلى ملائكة السماء السابعة ثم السك في مقابلة ملائكة الكرسي نزر قليل ، ثم كل هؤلاء عشر ملائكة السرادق الواحد من سرادقات

العرش التي عددها ستمائة ألف ، طول كل سرادق وعرضه وسمكه إذا قوبلت به السموات والأرضون وما فيها وما بينها قائما كلها تكون شيئا يسيراً وقدراً صغيراً ، وما من مقدار موضع قدم إلا وفيه ملك ساجد أو راكع أو قائم ، لهم زجل بالتسبيح والتقديس ، ثم كل هؤلاء في مقابلة الملائكة الذين يحومون حول العرش كالقطرة في البحر ولا يعلم عددهم إلا الله . ثم مع هؤلاء ملائكة اللوح الذين هم أشياخ إسرائيلي عليه السلام . والملائكة الذين هم جنود جبريل عليه السلام . وهم كلهم سامعون مطيعون لا يفترون مشتغلون بعبادته سبحانه وتعالى . وطاب الأسن بذكروه وتعظيمه يتسابقون في ذلك منذ خلقهم ، لا يستكبرون عن عبادته أثناء الليل والنهار ولا يأمون ، لا يحصى أجناسهم ولا مدة أعمارهم ولا كيفية عبادتهم إلى الله تعالى ، وهذا تحقيق حقيقة ملكوته جل جلاله على ما قال (وما يعلم جنود ربك إلا هو) . وأقول رأيت في بعض كتب التذكير أنه عليه الصلاة والسلام حين عرج به رأى ملائكة في موضع بمنزلة سوق بعضهم يمشى تجاه بعض فسأل رسول الله ﷺ أيهم إلى أين يذهبون . فقال جبريل عليه السلام . لا أدري إلا أني أراهم منذ خلقت ولا أرى واحداً منهم قد رأته قبيل ذلك ثم سألوا واحداً منهم وقيل له منذ كم خلقت ؟ فقال لا أدري غير أن الله تعالى يخلق كوكبا في كل أربعين ألف سنة فخلق مثل ذلك الكوكب منذ خلقني أربعين ألف مرة ، فسبحانه من إله ما أعظم قدرته وما أجل كماله . واعلم أن الله سبحانه وتعالى ذكر في القرآن أصنافهم وأوصافهم ، أما الأصناف فأحدها: حملة العرش وهو قوله (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ، وثانيتها : الحافون حول العرش على ما قال سبحانه (وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمديهم) وثالثها : أكبر الملائكة فمنهم جبريل وميكائيل صلوات الله عليهما لقوله تعالى (من كان عدواً لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكائيل فان الله عدو للكافرين) ثم إنه سبحانه وتعالى وصف جبريل عليه السلام بأمور . الأول : أنه صاحب الوحي إلى الأنبياء قال تعالى (نزل به الروح الأمين على قلبك) الثاني : أنه تعالى ذكره قبل سائر الملائكة في القرآن (قل من كان عدواً لجبريل) ولأن جبريل صاحب الوحي والعلم ، وميكائيل صاحب الأرزاق والأغذية ، والعلم الذي هو الغذاء الروحاني أشرف من الغذاء الجسماني فوجب أن يكون جبريل عليه السلام أشرف من ميكائيل الثالث : أنه تعالى جعله ثاني نفسه (فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين) . الرابع : سماه روح القدس قال في حق عيسى عليه السلام (إذ أيدتك بروح القدس) الخامس : ينصر أولياء الله ويقر أعداءه مع ألف من الملائكة مسومين ، السادس : أنه تعالى مدحه بصفات ست في قوله (إنه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين) فرسالته أنه رسول الله ﷺ إلى جميع الأنبياء ، لجميع الأنبياء والرسل أمته وكرمه على ربه أنه جملة واسطة بينه وبين أشرف عباده وهم الأنبياء ، وقوته أنه رفع مدائن قوم لوط إلى السماء وقلبها ، ومكانته عند الله أنه

جعله ثانی نفسه فی قوله تعالى (فان الله هو مولاه وجبریل وصالح المؤمنین) وكونه مطاعا أنه إمام الملائكة ومقتداهم ، وأما كونه أمینا فهو قوله (نزل به الروح الامین علی قلبك لتسکون من المنذرين) ومن جملة أكبر الملائكة إسرئیل وعزرائیل صلوات الله علیهما وقد ثبت وجودهما بالأخبار وثبت بالخبر أن عزرائیل هو ملك الموت علی ما قال تعالى (قل يتوفاكم ملك الموت الذی وكل بكم) وأما قوله (حتی إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا) فذلك يدل علی وجود ملائكة موکین بقبض الأرواح ويجوز أن يكون ملك الموت رئیس جماعة وكلوا علی قبض الأرواح قال تعالى (ولوتری إذ يتوفى الذین كفروا الملائكة يضربون وجوههم وأدبارهم) . وأما إسرئیل علیه السلام فقد دلت الأخبار علی أنه صاحب الصور علی ما قال تعالى ونفخ فی الصور فصعق من فی السموات ومن فی الأرض إلا من شاء الله ثم نفخ فیه أخرى فاذا هم قیام ینظرون) . ورابعها : ملائكة الجنة قال تعالى (والملائكة یدخلون علیهم من کل باب سلام علیکم بما صبرتم فنعم عقبی الدار) . وخامسها : ملائكة النار قال تعالى (علیها تسعة عشر) وقوله تعالى (وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة) ورئیسهم مالک ، وهو قوله تعالى (ونادوا یامالک لیقبض علینا ربک) وأسماء جملة الزبانية قال تعالى (فلیدع نادیه سندع الزبانية) وسادسها : الموکلون بنی آدم لقوله تعالى (عن الیمین وعن الشمال قعید ، ما یلفظ من قول إلا لدهی رقیب عتید) وقوله تعالى (له معقبات من بین یدیه ومن خلفه یحفظونه من أمر الله) وقوله تعالى (وهو القاهر فوق عباده یرسل علیکم حفظة) . وسابعها : كتابة الأعمال وهو قوله تعالى (وإن علیکم لحافظین کراما کاتبین یعلمون ما تفعلون) . وثامنها : الموکلون بأحوال هذا العالم وهم المرادون بقوله تعالى (والصفات صفا) وبقوله (والذاریات ذروا) إلى قوله (فالملقسات أمرا) وبقوله (والنازعات غرقا) . وعن ابن عباس قال : إن لله ملائكة سوی الحفظة یکتبون ما یسقط من ورق الأشجار ، فاذا أصاب أحدکم حرجة بأرض فلاة فلیناد : أعینوا عباد الله یرحمکم الله . وأما أوصاف الملائكة فن وجوه . أحدها : أن الملائكة رسل الله ، قال تعالى (جاعل الملائكة رسلا) أما قوله تعالى (الله یصطفی من الملائكة رسلا) فهذا يدل علی أن بعض الملائكة هم الرسل فقط ، وجوابه أن من لتبیین لا للتبعض . وثانیها : قربهم من الله تعالى ، وذلك یمتنع أن يكون بالمكان والجهة فلم یبق إلا أن يكون ذلك القرب هو القرب بالشرف وهو المراد من قوله (ومن عنده لا یتكبرون عن عبادته) وقوله (بل عباد مکرمون) وقوله (یسبحون اللیل والنهار لا یفترون وثالثها : وصف طاعتهم وذلك من وجوه . الأول : قوله تعالى حکایة عنهم (ونحن نسبح بحمدک ونقدس لک) وقال فی موضع آخر (وإننا لنحن الصافون وإننا لنحن المسبحون) والله تعالى ما کنههم فی ذلك فثبت بها مواظبتهم علی العبادة . الثانی : مبادرتهم إلى امتثال أمر الله تعظیما له وهو قوله (فسجد الملائكة کلهم أجمعون) . الثالث : أنهم لا یفعلون شیئا إلا بوحیه وأمره وهو قوله

(لا يسبئونه بالقول وهم بأمره يعملون) . ورابعها : وصف قدرتهم وذلك من وجوه . الأول : أن حملة العرش وهم ثمانية يحملون العرش والكرسي ثم إن الكرسي الذي هو أصغر من العرش أعظم من جملة السموات السبع لقوله (وسع كرسيه السموات والأرض) فانظر إلى نهاية قدرتهم وقوتهم . الثاني : أن علو العرش شيء لا يحيط به الوهم ويدل عليه قوله (تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة) ثم إنهم لشدة قدرتهم ينزلون منه في لحظة واحدة . الثالث : قوله تعالى (ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون) فصاحب الصور يبلغ في القوة إلى حيث أن بنفخة واحدة منه يصعق من في السموات والأرض ، وبالنفخة الثانية منه يعودون أحياء . فاعرف منه عظم هذه القوة . والرابع : أن جبريل عليه السلام بلغ في قوته إلى أن قلع جبال آل لوط وبلادهم دفعة واحدة ، وخامسها : وصف خوفهم وبدل عليه وجوه . الأول : أنهم مع كثرة عباداتهم وعدم إقدامهم على الزلات البتة يكرنون خائفين وجلين حتى كأن عبادتهم معاصي قال تعالى (يخافون ربهم من فوقهم) وقال (وهم من خشية مشفقون) . الثاني : قوله تعالى (حتى إذا فرغ عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير) روى في التفسير أن الله تعالى إذا تكلم بالوحي سمعه أهل السموات مثل صرير السلسلة على الصفوان ففرغوا فإذا انقضى الوحي قال بعضهم لبعض ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير ، الثالث . روى البيهقي في شعب الإيمان عن ابن عباس قال بينما رسول الله ﷺ بناحية ومعه جبريل إذ انشق أفق السماء فأقبل جبريل يتناول ويدخل بعضه في بعض ويدنوا من الأرض فإذا ملك قد مثل بن يدي رسول الله ﷺ فقال يا محمد إن ربك يقرئك السلام ويخبرك بين أن تكون نبيا ملكا وبين أن تكون نبيا عبدا ، قال عليه السلام : فأشار إلى جبريل بيده أن تواضع ففرفت أنه لي ناصح فقلت عبدا نبيا ففرج ذلك الملك إلى السماء فقلت يا جبريل قد كنت أردت أن أسألك عن هذا فرأيت من حالك ما شغلني عن المسألة فمن هذا يا جبريل فقال هذا إسرافيل خلقه الله يوم خلقه بين يديه صافا قدميه لا يرفع طرفه وبين الرب وبينه سبعون نورا ما منها نور يدنو منه إلا احترق وبين يديه اللوح المحفوظ فإذا أذن الله له في شيء من السماء أو من الأرض ارتفع ذلك اللوح بقرب جبينه فينظر فيه فإن كان من عملي أمرني به وإن كان من عمل ميكائيل أمره به وإن كان من عمل ملك الموت أمره به قلت يا جبريل على أي شيء أنت على الرياح والجنود قلت على أي شيء ميكائيل قال على التبات . قلت على أي شيء ملك الموت قال على قبض الأنفس وما ظنت أنه هبط إلا لقيام الساعة وما ذاك الذي رأيت مني إلا خروفا من قيام الساعة . واعلم أنه ليس بعد كلام الله وكلام رسوله كلام في وصف الملائكة أعلى وأجل من كلام أمير المؤمنين على عليه السلام ، قال في بعض خطبه : ثم نتق ما بين السموات العلى فلاهن أطواراً من ملائكة فهم سجود لا يركعون

وركوع لا ينتصبون وصابون لا يتزايون ومسبحون لا يسأمون لا يعشام نوم العيون ولا سهو العقول ولا فترة الأبدان ولا غفلة النسيان ومنهم أمناء على وحيه وألسته إلى رسله ومختلفون بقضائه وأمره ومنهم الحفظة لعباده والسدنة لأبواب جنانه ومنهم الثابتة في الأرضين السفلى أقدامهم والمارقة من السماء العليا أعناقهم والخارجة من الأقطار أركانهم والمناسبة لقوائم العرش أكتافهم ناكسة دونه أبصارهم متلفعون بأجنحتهم مضروبة بينهم وبين من دونهم حجب العزة وأستار القدرة لا يتوهمرون بهم بالتصوير ولا يجرون عليه صفات المصنوعين ولا يحدونه بالأماكن ولا يشيرون إليه بالنظائر .

(المسألة الخامسة) اختلفوا في أن المراد من قوله (وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة) كل الملائكة أو بعضهم فروى الضحاك عن ابن عباس أنه سبحانه وتعالى إنما قال هذا القول للملائكة الذين كانوا محاربين مع إبليس لأن الله تعالى لما أسكن الجن الأرض فأفسدوا فيها وسفكوا الدماء وقتل بعضهم بعضاً بعث الله إبليس في جند من الملائكة فقتلهم إبليس بعسكره حتى أخرجهم من الأرض وأحرقهم بجزائر البحر فقال تعالى لهم (إني جاعل في الأرض خليفة) وقال الآكثرون من الصحابة والتابعين أنه تعالى قال ذلك لجماعة الملائكة من غير تخصيص لأن لفظ الملائكة يفيد العموم فيكون التخصيص خلاف الأصل

(المسألة السادسة) جاعل من جعل الذي له مفعولان دخل على المتبداً والخبر وهما قوله (في الأرض خليفة) فكانا مفعولين ومعناه مصير في الأرض خليفة

(المسألة السابعة) الظاهر أن الأرض التي في الآية جميع الأرض من المشرق إلى المغرب وروى عبد الرحمن بن سابط عن النبي ﷺ أنه قال : دحيت الأرض من مكة وكانت الملائكة تطوف بالبيت وهم أول من طاف به وهو في الأرض التي قال الله تعالى (إني جاعل في الأرض خليفة) والأول أقرب إلى الظاهر

(المسألة الثامنة) الخليفة من يخلف غيره ويقوم مقامه قال الله تعالى (ثم جعلناكم خلائف في الأرض . واذكروا إذ جعلكم خلفاء) فأما أن المراد بالخليفة من ؟ فقيه قولان . أحدهما : أنه آدم عليه السلام . وقوله (أتجمعل فيها من يفسد فيها) المراد ذريته لا هو ، والثاني : أنه ولد آدم ، أما الذين قالوا المراد آدم عليه السلام فقد اختلفوا في أنه تعالى لم سماه خليفة وذكروا فيه وجهين ، الأول : بأنه تعالى لما نفي الجن من الأرض وأسكن آدم الأرض كان آدم عليه السلام خليفة لأولئك الجن الذين تقدموه . يروى ذلك عن ابن عباس . الثاني : إنما سماه الله خليفة لأنه يخلف الله في الحكم بين المكلفين من خلقه وهو المرورى عن ابن مسعود وابن عباس والسدى وهذا الرأي متأكد بقوله (إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق) أما الذين قالوا المراد ولد آدم فقالوا إنما سماه خليفة لأنهم يخلف بعضهم بعضاً وهو

قول الحسن ويؤكد قوله (وهو الذي جعلكم خلائف الأرض) والخليفة اسم يصلح للواحد والجمع كما يصلح للذكر والأنثى وقرىء خليقة بالقاف . فان قيل ما الفائدة في أن قال الله تعالى للملائكة (إني جاعل في الأرض خليفة) مع أنه منزّه عن الحاجة إلى المشورة والجواب من وجهين . الأول : أنه تعالى علم أنهم إذا اطلعوا على ذلك السر أوردوا عليه ذلك السؤال فكانت المصلحة تقتضى إحاطتهم بذلك الجواب فعرفهم هذه الواقعة لكي يوردوا ذلك السؤال ويسمعوا ذلك الجواب . الوجه الثاني : أنه تعالى علم عباده المشاورة . وأما قوله تعالى (قالوا أتجعل فيها) إلى آخر الآية ، ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) الجمهور الأعظم من علماء الدين اتفقوا على عصمة كل الملائكة عن جميع الذنوب ومن الحشوية من خالف في ذلك ولنا وجوه . الأول : قوله تعالى (لا يعصرون الله ما أمروهم ويفعلون ما يؤمرون) إلا أن هذه الآية مختصة بملائكة النار فإذا أردنا الدلالة العامة تمسكتنا بقوله تعالى (يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون) فقوله ويفعلون ما يؤمرون يتناول جميع فعل المأمورات وترك المنهيات لان المنهى عن الشيء مأمور بتركه . فان قيل ما الدليل على أن قوله ويفعلون ما يؤمرون يفيد العموم قلنا لانه لا شيء من المأمورات إلا ويصح الاستثناء منه والاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لدخل على ما بيناه في أصول الفقه . والثاني : قوله تعالى (بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون) فهذا صريح في برامتهم عن المعاصي وكرهتهم متوقفين في كل الأمور إلا بمقتضى الأمر والوحي . والثالث : أنه تعالى حكى عنهم أنهم طعنوا في البشر بالمعصية ولو كانوا من العصاة لما حسن منهم ذلك الطعن الرابع : أنه تعالى حكى عنهم أنهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون ومن كان كذلك امتنع صدور المعصية منه واحتج المخالف بوجوه . الأول : أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) وهذا يقتضى صدور الذنب عنهم ويدل على ذلك وجوه ، أحدها : أن قولهم : أتجعل فيها . هذا اعتراض على الله تعالى وذلك من أعظم الذنوب . وثانيها : أنهم طعنوا في بنى آدم بالفساد والقتل وذلك غيبة والغيبة من كبر الذنوب . وثالثها : أنهم بعد أن طعنوا في بنى آدم مدحوا أنفسهم بقولهم (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) وأنهم قالوا (وإنا لنحن الصافون وإنا لنحن المسبحون) وهذا للحصر فكأنهم نفوا كون غيرهم كذلك وهذا يشبه العجب والغيبة وهو من الذنوب المهلكة قال عليه السلام . نفوا كون غيرهم كذلك وهذا يشبه العجب والغيبة وهو من الذنوب المهلكة قال عليه السلام . ثلاث مهلكات ، وذكر فيها أعجاب المرء بنفسه . وقال تعالى (فلا تزكوا أنفسكم) . ورابعها : أن قولهم لا علم لنا إلا ما علمتنا يشبه الاعتذار فلولا تقدم الذنب وإلا لما اشتغلوا بالعتذر . وخامسها : أن قوله (أنبئني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين) يدل على أنهم كانوا كاذبين فيما قالوه أولا . وسادسها : أن قوله (ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون) يدل على

أن الملائكة ما كانوا عالمين بذلك قبل هذه الواقعة وأنهم كانوا شاكين في كون الله تعالى عالما بكل المعلومات ، وسابعا : أن عليهم يفسدون ويسفكون الدماء ، إما أن يكون قد حصل بالوحي إليهم في ذلك أو قالوه استنباطا والاول بعيد لانه إذا أوحى الله تعالى ذلك إليهم لم يكن لاعادة ذلك الكلام فائدة ثبت أنهم قالوه عن الاستنباط والظن والقدح في الغير على سبيل الظن غير جائز لقوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) وقال (إن الظن لا يغني من الحق شيئا) وثامنا : روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : إن الله سبحانه وتعالى قال للملائكة الذين كانوا جنود إبليس في محاربة الجن (إنى جاعل في الأرض خليفة) فقالت الملائكة مجيبين له سبحانه (أتجعل فيها من يفسد فيها) ثم علموا غضب الله عليهم (فقالوا سبحانه لا علم لنا) وروى عن الجن وقتادة أن الله تعالى لما أخذ في خلق آدم همست الملائكة فيما بينهم وقالوا ليخلق ربنا ما شاء أن يخلق فلن يخلق خلقا إلا كنا أعظم منه وأكرم عليه فلما خلق آدم عليه السلام وفضله عليهم (وعلم آدم الأسماء كلها) ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين) في أنى لا أخلق خلقا إلا وأنتم أفضل منه ففرغ القوم عند ذلك إلى التوبة و (قالوا سبحانه لا علم لنا) وفي بعض الروايات أنهم لما قالوا أتجعل فيها ، أرسل الله عليهم نارا فأحرقتهم . الشبهة الثانية : تمسكوا بقصة هاروت وماروت وزعموا أنهما كانا ملكين من الملائكة وأنهما لما نظرا إلى ما يصنع أهل الأرض من المعاصى أنكرا ذلك وأكبراه ودعوا على أهل الأرض فأوحى الله تعالى إليهما إنى لو ابتليكما بما ابتليت به بنى آدم من الشهوات لعصيتانى فقالا يارب لو ابتليتنا لم نفعل لجرنا فأهبطهما إلى الأرض وابتلاهما الله بشهوات بنى آدم فكثا في الأرض وأمر الله الكوكب المسمى بالزهرة والملك الموكل به فهبط إلى الأرض فجعلت الزهرة في صورة امرأة والملك في صورة رجل ثم إن الزهرة اتخذت منزلا وزينت نفسها ودعتهما إلى نفسها ونصب الملك نفسه في منزلها في مثال صنم فأقبلا إلى منزلها ودعواها إلى الفاحشة فأبت عليهما إلا أن يشربا خمرأ فقالا لا نشرب الخمر ثم غلبت الشهوة عليهما فشربا ثم دعواها إلى ذلك فقالت بقيت خصلة لست أمكنتكما من نفسى حتى تفعلها قالا وما هي ؟ قالت تسجدان لهذا الصنم ، فقالا لا نشرك بالله ، ثم غلبت الشهوة عليهما فقالا نفعل ثم نستغفر فسجدنا للصنم فارتفعت الزهرة وملكها إلى موضعهما من السماء فعرفا حينئذ أنه إنما أصابهما ذلك بسبب تعبير بنى آدم وفي رواية أخرى أن الزهرة كانت فاجرة من أهل الأرض وإنما واقعاها بعد أن شربا الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم وعلها الاسم الأعظم الذى كانا به يعرجان إلى السماء فتكلمت المرأة بذلك الاسم وعرجت إلى السماء فسخطها الله تعالى وصيرها هذا الكوكب المسمى بالزهرة ثم إن الله تعالى عرف هاروت وماروت قبيح ما فيه وقعا ثم خيرهما بين عذاب الآخرة أجلا وبين عذاب الدنيا عاجلا فاختارا عذاب الدنيا فجعلهما يابل منكوسين في بئر إلى

يوم القيامة وهما يعلمان الناس السحر ويدعران إليه ولا يراهما أحد إلا من ذهب إلى ذلك
الموضع لتعلم السحر خاصة وتعلقوا في ذلك بقوله تعالى (واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك
سليمان) الشبهة الثالثة : أن إبليس كان من الملائكة المقربين ثم أنه عصى الله تعالى وكفر
وذلك يدل على صدور المعصية من جنس الملائكة . الشبهة الرابعة : قوله تعالى (وما جعلنا
أصحاب النار إلا ملائكة) قالوا فدل هذا على أن الملائكة يعذبون لأن أصحاب النار لا يكونون
إلا من يعذب فيها كما قال (أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) والجواب عن الشبهة الأولى
أن نقول : أما الوجه الأول وهو قولهم أنهم اعترضوا على الله تعالى وهذا من أعظم الذنوب
فنقول إنه ليس غرضهم من ذلك السؤال تنبيه الله على شيء كان غافلا عنه ، فإن من اعتقد ذلك
في الله فهو كافر ، ولا الإنكار على الله تعالى في فعل فعله ، بل المقصود من ذلك السؤال أمور .
أحدها : أن الانسان إذا كان قاطعاً بحكمة غيره ثم رأى أن ذلك الغير يفعل فعلاً لا يقف على وجه
الحكمة فيه فيقول له أفعل هذا ! كأنه يتعجب من كمال حكمته وعلوه . ويقول إعطاء هذه النعم لمن
يفسد من الأمور التي لا تهتدى العقول فيها إلى وجه الحكمة فإذا كنت تفعلها وأعلم أنك لا تفعلها
إلا لوجه دقيق وسرغامض أنت مطلع عليه فما أعظم حكمتك وأجل علمك فالخاصل أن قوله
(أجمعل فيها من يفسد فيها) كأنه تعجب من كمال علم الله تعالى وأحاطة حكمته بما خفي على
كل العقلاء . وثانيها : أن إيراد الاشكال طلباً للجواب غير محذور فكأنهم قالوا إلهنا أنت الحكيم
الذي لا يفعل السفه البتة ونحن نرى في العرف أن تمكين السفه من السفه سفه فاذا خلقت قوما
يفسدون ويقتلون وأنت مع علمك أن حالهم كذلك خلقتهم ومكنتهم وما منعتهم عن ذلك فهذا
يؤم السفه وأنت الحكيم المطلق فكيف يمكن الجمع بين الأمرين فكان الملائكة أوردوا
هذا السؤال طلباً للجواب ، وهذا جواب المعتزلة قالوا وهذا يدل على أن الملائكة لم يجوزوا
صدور القبيح من الله تعالى وكانوا على مذهب أهل العدل قالوا والذي يؤكد هذا الجواب
وجهاً : أحدهما : أنهم أضافوا الفساد وسفك الدماء إلى المخلوقين لا إلى الخالق . والثاني : أنهم
قالوا (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) لأن التسبيح تنزيه ذاته عن صفة الأجسام والتقديس
تنزيه أفعاله عن صفة الذم ونعت السفه ، وثالثها : أن الشرور وإن كانت حاصلة في تركيب
هذا العالم السفلي إلا أنها من لوازم الخيرات الحاصلة فيه وخيراتها غالباً على شرورها وترك الخير
الكثير لأجل الشر القليل شر كثير فالملائكة ذكروا تلك الشرور ، فأجابهم الله تعالى بقوله
(إني أعلم ما لا تعلمون) يعني أن الخيرات الحاصلة من أجل تراكيب العالم السفلي أكثر من
الشرور الحاصلة فيها والحكمة تقتضي إيجاد ما هذا شأنه لا تزك وهذا جواب الحكمة . ورابعها :
أن سؤالهم كان على وجه المبالغة في إعظام الله تعالى فإن العبد المخلص لشدة حبه لمولاه يكره
أن يكون له عبد يعصيه . وخامسها : أن قول الملائكة (أجمعل فيها من يفسد فيها) مسألة منهم

أن يجعل الأرض أو بعضها لهم إن كان ذلك صلاحاً فكأنهم قالوا يا إلهنا اجعل الأرض لنا لا لهم كما قال موسى عليه السلام (أنهلكنا بما فعل السفهاء منا) والمعنى لا تهلكنا فقال تعالى (إنى أعلم ما لا تعلمون) من صلاحهم وصلاح هؤلاء الذين أجعلهم فى الأرض فبين بذلك أنه اختار لهم السماء خاصة ولهؤلاء الأرض خاصة لعلمه بصلاح ذلك فى أديانهم ليرضى كل فريق بما اختاره الله له . وسادسها : أنهم طلبوا الحكمة التى لا جملها خلقهم مع هذا الفساد والقتل ، وسابعها : قال الففغال يحتمل أن الله تعالى لما أخبرهم أنه يجعل فى الأرض خليفة قالوا أيجعل فيها ، أى ستفعل ذلك فهو لإيجاب خرج مخرج الاستفهام قال جرير :

الستم خير من ركب المطايا وأندى العالمين بطون راح

أى أنتم كذلك . ولو كان استفهاماً لم يكن مدحاً ، ثم قالت الملائكة إنك تفعل ذلك ونحن مع هذا نسبح بحمدك ونقدس لما أنا نعلم أنك لا تفعل إلا الصواب والحكمة فلما قالوا ذلك قال الله تعالى لهم (إنى أعلم ما لا تعلمون) كأنه قال والله أعلم نعم ما فعلتم حيث لم تجعلوا ذلك قادحاً فى حكمتى فإنى أعلم ما لا تعلمون فأنتم علمتم ظاهراً وهو الفساد والقتل وما علمتم باطنهم وأنا أعلم ظاهراً وباطنهم فأعلم من باطنهم أسراراً خفية وحكماً بالغة تقتضى خلقهم وإيجادهم . أما الوجه الثانى وهو أنهم ذكروا بنى آدم بما لا ينبغى وهو الغيبة ، فالجواب أن محل الاشكال فى خالق بنى آدم لإفحامهم على الفساد والقتل ، ومن أراد إيراد السؤال وجب أن يتعرض محل الاشكال لالغيره فلهدا السبب ذكروا من بنى آدم هاتين الصفتين وما ذكروا منهم عبادتهم وتوحيدهم لان ذلك ليس محل الاشكال . أما الوجه الثالث : وهو أنهم مدحوا أنفسهم وذلك يوجب العجب وتزكية النفس . فالجواب : أن مدح النفس غير ممنوع منه مطلقاً لقوله (وأما بنعمة ربك لحدث) وأيضاً فيحتمل أن يكون قولهم (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) ليس المراد مدح النفس ، بل المراد بيان أن هذا السؤال ما أوردناه لتقدح به فى حكمتك يارب فإنا نسبح بحمدك ونعترف لك بالالهية والحكمة فكأن الغرض من ذلك بيان أنهم ما أوردوا السؤال للظعن فى الحكمة والالهية . بل لطلب وجه الحكمة على سبيل التفصيل ، أما الوجه الرابع ؛ وهو أن قولهم (لا علم لنا إلا ما علمتنا) يشبه الاعتذار فلا بد من سبق الذنب ، قلنا نحن نسلم أن الأولى للملائكة أن لا يوردوا ذلك السؤال ، فلما تركوا هذا الأولى كان ذلك الاعتذار اعتذاراً من ترك الأولى فان قيل أليس أنه تعالى قال (لا يسفونه بالقول) فهذا السؤال وجب أن يكون باذن الله تعالى ، وإذا كانوا مأذونين فى هذا السؤال فكيف اعتذروا عنه ؟ قلنا العام قد يتطرق إليه التخصيص . أما الوجه الخامس وهو أن إخبار الملائكة عن الفساد وسفك الدماء ، إما أن يكون حصل عن الوحى أو قالوه استنباطاً وظناً ، قلنا اختلف العلماء فيه ، فمنهم من قال : إنهم ذكروا ذلك ظناً ثم ذكروا فيه وجهين . الأول : وهو مروى عن ابن عباس والكلبى أنهم قاسوه

على حال الجن الذين كانوا قبل آدم عليه السلام في الأرض . الثاني : أنهم عرفوا خلقته وعرفوا أنه مركب من هذه الأخلاط الأربعة فلا بد وأن تتركب فيه الشهوة والغضب فيتولد الفساد عن الشهوة وسفك الدماء عن الغضب . ومنهم من قال إنهم قالوا ذلك على اليقين وهو مروى عن ابن مسعود وناس من الصحابة ثم ذكروا فيه وجوها . أحدها : أنه تعالى لما قال للملائكة (إني جاعل في الأرض خليفة) قالوا ربنا وما يكون ذلك الخليفة ؟ قال يكون له ذرية يفسدون في الأرض ويتحاسدون ويقتل بعضهم بعضا ، فعند ذلك قالوا : ربنا أجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ، وثانيها : أنه تعالى كان قد أعلم الملائكة أنه إذا كان في الأرض خلق عظيم أفسدوا فيها وسفكوا الدماء . وثالثها : قال ابن زيد لما خلق الله تعالى النار خافت الملائكة خوفا شديدا فقالوا ربنا لمن خلقت هذه النار ؟ قال لمن عصاني من خلقي ولم يكن لله يومئذ خلق إلا الملائكة ولم يكن في الأرض خلق البتة فلما قال (إني جاعل في الأرض خليفة) عرفوا أن المعصية تظهر منهم . ورابعها : لما كتب القلم في اللوح ما هو كائن إلى يوم القيامة فلعلمهم طالعوا اللوح فعرفوا ذلك . وخامسها : إذا كان معنى الخليفة من يكون نائباً لله تعالى في الحكم والقضاء ، والاحتجاج إلى الحاكم والقاضي إنما يكون عند التنازع والنظام كان الاخبار عن وجود الخليفة اخباراً عن وقوع الفساد والشر بطريق الالتزام قال أهل التحقيق والقول بأنه كان هذا الاخبار عن مجرد الظن باطل لأنه قدح في الغير بما لا يأمن أن يكون كاذباً فيه ، وذلك يتنافى العصمة والطمهارة . أما الوجه السادس . هو الاخبار التي ذكرها فهي من باب أخبار الأحاد فلا تعارض الدلائل التي ذكرناها

أما الشبهة الثانية وهي قصة هاروت وماروت ، فالجواب عنها أن القصة التي ذكرها باطلة من وجوه أحدها : أنهم ذكروا في القصة أن الله تعالى قال لها لو ابتليتكما بما ابتليت به بنى آدم اعصيتماي فقالا لو فعلت ذلك بنا يارب لما عصيناك ، وهذا منهم تكذيب لله تعالى وتجهيل له وذلك من صريح الكفر ، والحشوية سلموا أنهما كانا قبل الهبوط إلى الأرض معصومين ، وثانيها : في القصة أنهما خيرا بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة وذلك فاسد بل كان الأولى أن يخيرا بين التوبة وبين العذاب والله تعالى خير بينهما من أشرك به طول عمره وبالغ في إيذاء أئذيته . وثالثها : في القصة أنهما يعلنان السحر حال كونهما معذبين وبدعوان إليه وهما معايقان على المعصية . ورابعها أن المرأة الفاجرة كيف يعقل أنها لما لخرت صعدت إلى السماء وجعلها الله تعالى كوكبا مضيئا وعظم قدره بحيث أقسم به حيث قال (فلا أقسم بالخنس الجوار الكنس فهذه القصة قصة ركيكة يشهد كل عقل سليم بنهاية ركاكتها ، وأما الكلام في تعليم السحر فسأيت في تفسير تلك الآية في موضعها إن شاء الله تعالى

وأما الشبهة الثالثة : فستكلم في بيان أن إبليس ما كان من الملائكة

وأما الشبهة الرابعة: وهى قوله (وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة) فهذا لا يدل على كونهم معذبين فى النار وقوله (أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) لا يدل أيضاً على كونهم معذبين بالنار بمجرد هذه الآية بل إنما عرف ذلك بدليل آخر فقوله (وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة) يريد به خزنة النار والمتصرفين فيها والمدبرين لأمرها والله أعلم

(المسألة الثانية) اختلفوا فى أن الملائكة هل هم قادرون على المعاصى والشورور أم لا ؟ فقال جمهور الفلاسفة وكثير من أهل الخبر: إنهم خيرات محض ولا قدرة لهم البتة على الشرور والفساد وقال جمهور المعتزلة وكثير من الفقهاء: إنهم قادرون على الأمرين واحتجوا على ذلك بوجوه: أحدها: أن قولهم (أنجعل فيها من يفسد فيها) إما أن يكون معصية أو ترك الأولى وعلى التقديرين فالقصد حاصل، وثانيها: قوله تعالى (ومن يقل منهم إني إله من دونه فذلك نجزيه جهنم) وذلك يقتضى كونهم مزجورين ممنوعين وقال أيضاً (لايستكبرون عن عبادته) والمدح بترك الاستكبار إنما يجوز لو كان قادراً على فعل الاستكبار. وثالثها: أنهم لو لم يكونوا قادرين على ترك الخيرات لما كانوا بمدوحين بفعلها لأن الملجأ إلى الشئ ومن لا يقدر على ترك الشئ لا يكون مدوحاً بفعل ذلك الشئ. ولقد استدلل بهذا بدحض المعتزلة فقلت له أليس أن الثواب والعوض واجبان على الله تعالى، ومعنى كونه واجباً عليه أنه لو تركه للزم من تركه إما الجهل وإما الحاجة وهما محالان والمفضى إلى المحال محال، فيكون ذلك الترك محالاً من الله تعالى، وإذا كان الترك محالاً كان الفعل واجباً فيكون الله تعالى فاعلاً للثواب والعوض واجب و تركه محال مع أنه تعالى مدوح على فعل ذلك، ثبت أن امتناع الترك لا يقدر فى حصول المدح فانقطع وما قدر على الجواب.

(المسألة الثالثة) الواو فى (ونحن) للحال كما تقول أتحمسن إلى فلان وأنا أحق بالاحسان والتسبيح تبعيد الله تعالى من السوء وكذا التقديس، من سبى فى الماء وقدس فى الأرض إذا ذهب فيها وأبعد، وأعلم أن التباعد إن أريد به التباعد عن السوء فهو التسبيح وإن أريد به التباعد عن الخيرات فهو اللعن. فنقول التباعد عن السوء يدخل فيه التباعد عن السوء فى الذات والصفات والأفعال، أما فى الذات فإن لا تكون محلاً للإمكان فإن منع السوء وإمكانه هو الهم ونفى الإمكان يستلزم نفي الكثرة، ونفيها يستلزم نفي الجسمية والعرضية ونفى العند والزند، وحصول الوحدة المطلقة والوجوب الذاتى وأما فى الصفات فإن يكون منزهاً عن الجهل فيكون محيطاً بكل المعلومات وقادراً على كل المقدورات وتكون صفاته منزهاً عن التغييرات، وأما فى الأفعال فإن لا تكون أفعالها لجلب المنافع ودفع المضار وأن لا يستكمل بشئ منها ولا ينتقص بدم شئ منها فيكون مستغنياً عن كل الموجودات والمعدومات مستولياً بالأعدام والإيجاد على كل الموجودات والمعدومات، وقال أهل التذكير: التسبيح جاء تارة فى القرآن بمعنى

التنزيه وأخرى بمعنى التعجب . أما الأول فجاء على وجوه « ا » أنا المنزه عن النظر والشريك ، هو الله الواحد القهار « ب » أنا المدبر للسموات والأرض سبحانه رب السموات والأرض « ج » أنا المدبر لكل العالمين سبحانه الله رب العالمين « د » أنا المنزه عن قول الظالمين سبحانه ربك رب العزة عما يصفون « هـ » أنا المستغنى عن الكل سبحانه هو الغنى « و » أنا السلطان الذى كل شىء سوائى فهو تحت قهرى وتسخيرى فسبحان الذى بيده ملكوت كل شىء . « ز » أنا العالم بكل شىء ، سبحانه الله عما يصفون عالم الغيب « ح » أنا المنزه عن صاحبه والولد سبحانه أنى يكون له ولد « ط » أنا المنزه عن وصفهم وقولهم ، سبحانه وتعالى عما يشركون ، عما يقولون ، عما يصفون ، أما التعجب فكذلك « ا » أنا الذى سخرت البهائم القوية للبشر الضعيف ، سبحانه الذى سخر لنا هذا « ب » أنا الذى خلقت العالم وكنيت منزها عن التعب والنصب ، سبحانه إذا قضى أمرا « ج » أنا الذى أعلم لا يتعلم المعلمين ولا يارشاد المرشدين ، سبحانه لا علم لنا إلا ما علمتنا « د » أنا الذى أزيل معصية سبعين سنة بتوبة ساعة فسيح بحمد ربك قبل طلوع الشمس ، ثم يقول إن أردت رضوان الله فسيح ، وسبحوه بكرة وأصيلا . وإن أردت الفرج من البلاء فسيح لا إله أنت سبحانه إني كنت من الظالمين ، وإن أردت رضا الحق فسيح ، ومن الليل فسيح وأطراف النهار لملك ترضى ، وإن أردت الخلاص من النار فسيح ، سبحانه فقنا عذاب النار ، أيها العبد واظب على تسبيحي فسبحان الله فسيح وسبحوه فإن لم تفعل تسبيحي فالضرر عائد إليك ، لأن لى من يسبحنى ، ومنهم حملة العرش (فان استكبروا فالذين عند ربك يسبحون) ومنهم المقربون (قالوا سبحانك أنت وإلينا) ومنهم سائر الملائكة (قالوا سبحانك ما كان ينبغي لنا) ومنهم الأنبياء كما قال ذو النون (لا إله إلا أنت سبحانك) وقال موسى (سبحانك إني تبنت إليك) والصحابة يسبحون فى قوله (سبحانك فقنا عذاب النار) والكل يسبحون ومنهم الحشرات والدواب والذرات (وإن من شىء إلا يسبح بحمده) وكذا الحجر والمدر والرمال والجبال والليل والنهار والظلمات والأنوار والجنة والنار والزمان والمكان والعناصر والأركان والأرواح والأجسام على ما قال (سبح لله ما فى السموات) ثم يقول أيها العبد: أنا الغنى عن تسبيح هذه الأشياء ، وهذه الأشياء ليست من الأحياء فلا حاجة بها إلى ثواب هذا التسبيح فقد صار ثواب هذه التسبيحات ضائعا وذلك لا يليق بى (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا) لكنى أوصل ثواب هذه الأشياء إليك ليعرف كل أحد أن من اجتهد فى خدمتى أجعل كل العالم فى خدمته . والنسكئة الأخرى اذ كرتنى بالعبودية لتنتفع به لا أنا (سبحانه رب العزة) فانك إذا ذكرتنى بالتسبيح طهرتك عن المعاصى (وسبحوه بكرة وأصيلا) أقرضنى (وأقرضوا الله قرصاً حسناً) وإن كنت أنا الغنى حتى أرد الواحد عليك عشرة (من ذا الذى يقرض الله قرصاً حسناً فيضاعفه له) كن معيناً لى وإن كنت غنيا عن إعانتك

(والله جنود السموات والأرض) وأيضاً فلا حاجة بي إلى العسكر (ولو يشاء الله لانتصر منهم) لكنك إذا نصرته نصرته (إن تنصروا الله ينصركم) كن مواظباً على ذكرى (واذكروا الله في أيام معدودات) ولا حاجة بي إلى ذكرك لأن الكل يذكرونى (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) لكنك إذا ذكرته ذكرتك (فاذكرونى أذكركم) اخدمنى (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) لا لآنى أحتاج إلى خدمتك فإنى أنا الملك (والله ملك السموات والأرض . والله يسجد من فى السموات والأرض) ولكن انصرف إلى خدمتى هذه الأيام القليلة لتنال الراحة الكثيرة (قل الله ثم ذرهم)

(المسألة الرابعة) قوله (بحمدك) قال صاحب الكشاف بحمدك فى موضع الحال . أى تسبحك حامدين لك ومتلبسين بحمدك ، وأما المعنى ففيه وجهان ، الأول : أنا إذا سبحناك فنحمدك سبحانك يعنى ليس تسبيحنا تسبيحاً من غير استحقاق بل تستحق بحمدك وجلالك هذا التسبيح الثانى : أنا نسبحك بحمدك فانه لولا إناعمك علينا بالتوفيق لم تمكن من ذلك كما قال دواد عليه السلام : يارب كيف أقدر أن أشكرك وأنا لا أصل إلى شكر نعمتك إلا بنعمتك ، فأوحى الله تعالى إليه « الآن قد شكرته حيث عرفت أن كل ذلك منى » واختلف العلماء فى المراد من هذا التسبيح فروى أن أبا ذر دخل بالعادة على رسول الله ﷺ أو بالعكس ، فقال يارسول الله بآنى أنت وأمى : أى السلام أحب إلى الله قال ما اصطفاه الله لملائكته (سبحان الله وبحمده رواه مسلم وروى سعيد بن جبير قال « كان النبى صلى الله عليه وسلم يصلى فر رجل من المسلمين على رجل من المنافقين فقال له رسول الله يصلى وأنت جالس لا تصلى فقال له امض إلى عملك إن كان لك عمل ، فقال ما أظن إلا سيمر بك من ينكر عليك فر عليه عمر بن الخطاب قال يا فلان إن رسول الله يصلى وأنت جالس ، فقال له مثلها فوثب عليه فضربه ، وقال هذا من عملى ثم دخل المسجد وصلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما فرغ رسول الله من صلاته قام إليه عمر فقال يا نبى الله مررت آنفاً على فلان وأنت تصلى وهو جالس فقلت له : نبى الله يصلى وأنت جالس فقال لى مر إلى عملك فقال عليه الصلاة والسلام هلا ضربت عنقه ، فقام عمر مسرعاً ليحققه فيقتله فقال له النبى ﷺ يا عمر ارجع فان غضبك عز ورضاك حكم إن لله فى السموات ملائكة له غنى بصلاتهم عن صلاة فلان ، فقال عمر يارسول الله وما صلاتهم ، فلم يرد عليه شيئاً فأثابه جبريل فقال يا نبى الله سألك عمر عن صلاة أهل السماء قال نعم قال أقرته منى السلام وأخبره بأن أهل سماء الدنيا سجود إلى يوم القيامة يقولون : سبحان ذى الملك والملكوت ، وأهل السماء الثانية قيام إلى يوم القيامة يقولون : سبحان ذى العزة والجبروت ، وأهل السماء الثالثة ركوع إلى يوم القيامة يقولون ، سبحان الحى الذى لا يموت ، فهذا هو تسبيح الملائكة »

القول الثانى : أن المراد بقوله (نسبح) أى نصلى والتسبيح هو الصلاة ، وهو قول ابن عباس وابن مسعود

(المسألة الخامسة) التقديس التطهير، ومنه الأرض المقدسة ثم اختلفوا على وجوه. أحدها: نظرك أي نصفك بما يليق بك من العلو والعزة، وثانيها: قول مجاهد نظهر أنفسنا من ذنوبنا وخطايانا ابتغاء لمرضاتك. وثالثها، قول أبي مسلم نظهر أفعالنا من ذنوبنا حتى تكون خالصة لك. ورابعها: نظهر قلوبنا عن الالتفات إلى غيرك حتى تصير مستغرقة في أنوار معرفتك قالت المعتزلة هذه الآية تدل على العدل من وجوه. أحدها: قولهم (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) أضافوا هذه الأفعال إلى أنفسهم فلو كانت أفعالاً لله تعالى لما حسن التمدح بذلك ولا فضل لذلك على سفك الدماء. إذ كل ذلك من فعل الله تعالى. وثانيها؛ لو كان الفساد والقتل فعلاً لله تعالى لكان يجب أن يكون الجواب أن يقول إني مالك أفعل ما أشاء. وثالثها: أن قوله (أعلم مالا تعلمون) يقتضي التبري من الفساد والقتل لكن التبري من فعل نفسه محال. ورابعها: إذا كان لافاحشة ولا فبيح ولا جور ولا ظلم ولا فساد إلا بصنعه وخلقه ومشيتته فكيف يصح التنزيه والتقديس؟ وخامسها: أن قوله (أعلم مالا تعلمون) يدل على مذهب العدل لأنه لو كان مخالفاً للكفر لكان خلقهم لذلك الكفر فكان ينبغي أن يكون الجواب نعم خلقهم ليفسدوا وليقتلوا. فلما لم يرض بهذا الجواب سقط هذا المذهب. وسادسها: لو كان الفساد والقتل، من فعل الله تعالى لكان ذلك جارياً مجرى ألوانهم وأجسامهم وكما لا يصح التعجب من هذه الأشياء فيكذمان الفساد والقتل والجواب عن هذه الوجوه المعارضة بمسألة الداعي والعلم والله أعلم.

(المسألة السادسة) إن قيل قوله (إني أعلم مالا تعلمون) كيف يصلح أن يكون جواباً عن السؤال الذي ذكره قلنا قد ذكرنا أن السؤال يحتمل وجوهاً، أحدها: أنه للتعجب فيكون قوله (أعلم مالا تعلمون) جواباً له من حيث إنه قال تعالى لا تعجبوا من أن يكون فيهم من يفسد ويقتل فإني أعلم مع هذا بأن فيهم جمعاً من الصالحين والمنتقين وأنتم لا تعلمون. وثانيها: أنه للتم فيكون الجواب لا تفتموا بسبب وجود المفسدين فإني أعلم أيضاً أن فيهم جمعاً من المنتقين، ومن لو أقسم على لآبره. وثالثها: أنه طلب الحكمة لجوابه أن مصلحتكم فيه أن تعرفوا وجه الحكمة فيه على الاجمال دون التفصيل. بل ربما كان ذلك التفصيل مفسدة لكم ورابعها: أنه التماس لأن يتركهم في الأرض وجوابه إني أعلم أن مصلحتكم أن تكونوا في السماء لا في الأرض، وفيه وجه خامس؛ وهو أنهم لما قالوا (نسبح بحمدك ونقدس لك) قال تعالى (إني أعلم مالا تعلمون) وهو أن معكم إبليس وأن في قلبه حسداً كبيراً ونفاقاً. ووجه سادس: وهو أن أهل مالا تعلمون فانكم لما وصفتم أنفسكم بهذه المدائح فقد استعظمت أنفسكم فكانتم بهذا الكلام في تسييح أنفسكم لا في تسيحي ولكن اصبروا حتى يظهر البشر فيتضرعون إلى الله بقولهم (ربنا ظلنا أنفسنا) وقوله (والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي) وقوله (وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين).

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

قوله تعالى ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين ﴾

اعلم أن الملائكة لما سألوا عن وجه الحكمة في خلق آدم وذريته وإسكانه تعالى إياهم في الأرض وأخبر الله تعالى عن وجه الحكمة في ذلك على سبيل الإجمال بقوله تعالى (إني أعلم ما لا تعلمون) أراد تعالى أن يزيدهم بيانا وأن يفصل لهم ذلك المجمل ، فبين تعالى لهم من فضل آدم عليه السلام ما لم يكن من ذلك معلوما لهم ، وذلك بأن علم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم عليهم ليظهر بذلك كمال فضله وقصرهم عنه في العلم فيتأكد ذلك الجواب الإجمالي بهذا الجواب التفصيلي وههنا مسائل :
 ﴿ المسألة الأولى ﴾ قال الأشعري والجبائي والكعبي : اللغات كلها توقيفية . بمعنى أن الله تعالى خلق علما ضرورياً بتلك الألفاظ وتلك المعاني ، وبأن تلك الألفاظ موضوعة لتلك المعاني . واحتجوا عليه بقوله تعالى (وعلم آدم الأسماء كلها) والكلام على التمسك بهذه الآية سؤالاً وجواباً ذكرناه في أصول الفقه . وقال أبو هاشم : إنه لا بد من تقدم لغة اصطلاحية واحتج على أنه لا بد وأن يكون الوضع مسبقاً بالاصطلاح بأمر . أحدها : أنه لو حصل العلم الضروري بأنه تعالى وضع هذه اللفظة لهذا المعنى لكان ذلك العلم إما أن يحصل للعاقل أو لغير العاقل ، لا جائز أن يحصل للعاقل لأنه لو حصل العلم الضروري بأنه تعالى وضع ذلك اللفظ لذلك المعنى لصارت صفة الله تعالى معلومة بالضرورة مع أن ذاته معلومة بالاستدلال وذلك محال ولا جائز أن يحصل لغير العاقل لأنه يبعد في العقول أن يحصل العلم بهذه اللغات مع ما فيها من الحكم العجيبة لغير العاقل ، ثبت أن القول بالتوقيف فاسد . وثانيها : أنه تعالى خاطب الملائكة وذلك يوجب تقدم لغة على ذلك التكلم . وثالثها : أن قوله (وعلم آدم الأسماء كلها) يقتضي إضافة التعليم إلى الأسماء . وذلك يقتضي في تلك الأسماء أنها كانت أسماء قبل ذلك التعليم ، وإذا كان كذلك كانت اللغات حاصلة قبل ذلك التعليم . ورابعها : أن آدم عليه السلام لما تحدى الملائكة بعلم الأسماء فلا بد وأن تعلم الملائكة كونه صادقاً في تعيين تلك الأسماء لتلك المسميات ، وإلا لم يحصل العلم بصدقه ، وذلك يقتضي أن يكون وضع تلك الأسماء لتلك المسميات متقدماً على ذلك التعليم . والجواب عن الأول : لم لا يجوز أن يقال بخلق العلم الضروري بأن واضعاً وضع هذه الأسماء لهذه المسميات من غير تعيين أن ذلك الواضع هو الله تعالى أو الناس ؟ وعلى هذا لا يلزم أن تصير الصفة معلومة بالضرورة حال كون الذات معلومة بالدليل . سلنا أنه تعالى

ما خلق هذا العلم في العاقل ، فلم لا يجوز أن يقال : إنه تعالى خلقه في غير العاقل والتعويل على الاستبعاد في هذا المقام مستبعد . وعن الثاني : لم لا يجوز أن يقال غاطب الملائكة بطريق آخر بالكتابة وغيرها . وعن الثالث : لاشك أن إرادة الله تعالى وضع تلك الألفاظ لتلك المعاني سابقة على التعليم فكفى ذلك في إضافة التعليم إلى الاسماء . وعن الرابع : ما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى والله تعالى أعلم

(المسألة الثانية) من الناس من قال قوله (وعلم آدم الاسماء كلها) أي علمه صفات الأشياء ونعوتها وخواصها والدليل عليه أن الاسم اشتقاقه إما من السمة أو من السمو ، فإن كان من السمة كان الاسم هو العلامة وصفات الأشياء ونعوتها وخواصها دالة على ماهياتها ، فصح أن يكون المراد من الاسماء : الصفات ، وإن كان من السمو فكذلك لأن دليل الشيء كالمرفع على ذلك الشيء ، فإن العلم بالدليل حاصل قبل العلم بالمدلول ، فكان الدليل أسمى في الحقيقة ، فثبت أنه لا متنازع في اللغة أن يكون المراد من الاسم الصفة ، بقى أن أهل النحو خصصوا لفظ الاسم بالألفاظ المخصوصة ، ولكن ذلك عرف حادث لا اعتبار به ، وإذا ثبت أن هذا التفسير ممكن بحسب اللغة وجب أن يكون هو المراد لا غيره ، لوجوه ، أحدها : أن الفضيلة في معرفة حقائق الأشياء أكثر من الفضيلة في معرفة أسمائها ، وحمل الكلام المذكور لظهار الفضيلة على ما يوجب مزيد الفضيلة ، أولى من حمله على ما ليس كذلك ، وثانيها : أن التحدى إنما يجوز ويحسن بما يتمكن السامع من مثله في الجملة ، فإن من كان عالما باللغة والفصاحة ، يحسن أن يقول له غيره على سبيل التحدى : ائت بكلام مثل كلامي في الفصاحة ، أما العربي فلا يحسن منه أن يقول للزنجي في معرض التحدى : تتكلم بلغتي ، وذلك لأن العقل لا طريق له إلى معرفة اللغات البتة : بل ذلك لا يحصل إلا بالتعليم ، فإن حصل التعليم ، حصل العلم به وإلا فلا ، أما العلم بحقائق الأشياء ، فالعقل متمكن من تحصيله فصح وقوع التحدى فيه . القول الثاني : وهو المشهور أن المراد أسماء كل ما خلق الله من أجناس المحدثات من جميع اللغات المختلفة التي يتكلم بها ولد آدم اليوم من العربية والفارسية والرومية وغيرها ، وكان ولد آدم عليه السلام يتكلمون بهذه اللغات فلما مات آدم وتفرق ولده في نواحي العالم تتكلم كل واحد منهم بلغة معينة من تلك اللغات ، فغلب عليه ذلك اللسان ، فلما طالت المدة ومات منهم قرن بعد قرن نسوا سائر اللغات ، فهذا هو السبب في تغير الاسماء في ولد آدم عليه السلام . قال أهل المعاني : قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء) لا بد فيه من إضمار ، فيحتمل أن يكون المراد وعلم آدم أسماء المسميات ، ويحتمل أن يكون المراد وعلم آدم مسميات الاسماء ، قالوا لكن الأول أولى لقوله تعالى (أنبئوني بأسماء هؤلاء) وقوله تعالى (فلما أنبأهم بأسمائهم) ولم يقل أنبئوني هؤلاء وأنبأهم بهم ، فإن قيل : فلما علمه الله تعالى أنواع جميع المسميات . وكان في المسميات ما لا يكون عاقلا . فلم قال عرضهم ولم يقل عرضها ؟ قلنا لأنه لما

كان في جملتها الملائكة والانس والجن وهم العقلاء ، فغلب الأكل ، لانه جرت عادة العرب بتغليب الكامل على الناقص كلما غلبوا .

(المسألة الثالثة) من الناس من تمسك بقوله تعالى (أنبئوني بأسماء هؤلاء) على جواز تكليف ما لا يطاق وهو ضعيف ، لانه تعالى إنما استنبأهم مع علمه تعالى بعجزهم على سبيل التبيكيت ويدل على ذلك قوله تعالى (إن كنتم صادقين)

(المسألة الرابعة) قالت المعتزلة : إن ما ظهر من آدم عليه السلام من علمه بالأسماء معجزة دالة على نبوته عليه السلام في ذلك الوقت ، والأقرب انه كان مبعوثاً إلى حواء ولا يبعد أيضاً أن يكون مبعوثاً إلى من توجه التحدى إليهم من الملائكة لأن جميعهم وإن كانوا رسلاً فقد يجوز الارسال إلى الرسول كبعثة إبراهيم عليه السلام إلى لوط عليه السلام واحتجوا عليه بأن حصول ذلك العلم له ناقض للعادة فوجب أن يكون معجزاً ، وإذا ثبت كونه معجزاً ثبت كونه رسلاً في ذلك الوقت ، ولقائل أن يقول لانسلم أن ذلك العلم ناقض للعادة لان حصول العلم باللغة من علمه الله تعالى وعدم حصوله لمن لم يعلمه الله ليس بناقض للعادة . وأيضاً فاما أن يقال : الملائكة علموا كونه تلك الاسماء موضوعة لتلك المسميات أو ما علموا ذلك فان علموا ذلك فقد قدروا على أن يذكروا أسماء تلك المسميات حينئذ تحصل المعارضة ولا تظهر المزية والفضيلة ، وإن لم يعلموا ذلك فكيف عرفوا أن آدم عليه السلام أصاب فيما ذكر من كون كل واحد من تلك الالفاظ إسماً لكل واحد من تلك المسميات ، واعلم أنه يمكن دفع هذا السؤال من وجهين . الأول ربما كان لكل صنف من أصناف الملائكة لغة من هذه اللغات . وكان كل صنف جاهلاً بلغة الصنف الآخر ثم إن جميع أصناف الملائكة حضروا وأن آدم عليه السلام عد عليهم جميع تلك اللغات بأسرها فعرف كل صنف إصابته في تلك اللغة خاصة فعرفوا بهذا الطريق صدقه إلا أنهم بأسرهم عجزوا عن معرفة تلك اللغات بأسرها فكان ذلك معجزاً . الثاني : لا يمتنع أن يقال إنه تعالى عرفهم قبل أن سمعوا من آدم عليه السلام تلك الاسماء ما استدلوا به على صدق آدم فلما سمعوا منه عليه السلام تلك الاسماء عرفوا صدقه فيها فعرفوا كونه معجزاً ، سلمنا أنه ظهر عليه فعل خارق للعادة فلم لا يجوز أن يكون ذلك من باب الكرامات أو من باب الارهاص وهما عندنا جائزان وحينئذ يصير الكلام في هذه المسألة فرعاً على الكلام فيهما واحتج من قطع بأنه عليه السلام ما كان نبياً في ذلك الوقت بوجوه . أحدها : أنه لو كان نبياً في ذلك الزمان لكان قد صدرت المعصية عنه بعد النبوة . وذلك غير جائز ، فوجب أن لا يكون نبياً في ذلك الزمان ، أما الملازمة فلأن صدور الزلة عنه كان بعد هذه الواقعة بالاتفاق وتلك الزلة من باب الكبائر على ما سيأتي شرحه إن شاء الله تعالى والاقدم على الكبيرة يوجب استحقاق الطرد والتحقير واللغو وكل ذلك على الانبياء غير جائز فيجب أن يقال وقعت تلك الواقعة قبل النبوة .

وثانيها : لو كان رسولا في ذلك الوقت لكان إما أن يكون مبعوثا إلى أحد أو لا يكون فان كان مبعوثا إلى أحد ، فاما أن يكون مبعوثا إلى الملائكة أو الانس أو الجن والأول باطل لأن الملائكة عند المعتزلة أفضل من البشر ولا يجوز جعل الآدون رسولا إلى الأشرف لأن الرسول والامة تبع ، وجعل الآدون متبوع الأشرف خلاف الأصل وأيضا فالمرء إلى قبول القول بمن هو من جنسه أمكن ولهذا قال تعالى (ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا) ولا جائز أن يكون مبعوثا إلى البشر ، لأنه ما كان هناك أحد من البشر إلا حواء ، وأن حواء إنما عرفت التكليف لا بواسطة آدم لقوله تعالى (ولا تقربا هذه الشجرة) شافهما بهذا التكليف وما جعل آدم واسطة ولا جائز أن يكون مبعوثا إلى الجن لأنه ما كان في السماء أحد من الجن ولا جائز أيضا أن يكون مبعوثا إلى أحد لأن المقصود من جملة رسولا التبليغ بحيث لا مبلغ لم يكن في جملة رسولا فائدة وهذا الوجه ليس في غاية القوة . وثالثها : قوله تعالى (ثم اجتبهه ربه) فهذه الآية دلت على أنه تعالى إنما اجتبهه بعد الزلزلة فوجب أن يقال إنه قبل الزلزلة ما كان مجتبي ، وإذا لم يكن ذلك الوقت مجتبي وجب أن لا يكون رسولا لأن الرسالة والاجتباء متلازمان لأن الاجتباء لا معنى له إلا التخصيص بأنواع التشریفات وكل من جملة الله رسولا فقد خصه بذلك لقوله تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالته)

(المسألة الخامسة) ذكروا في قوله (إن كنتم صادقين) وجورها . أحدها : معناه أعلموني أسماء هؤلاء . إن علمتم أنكم تكونون صادقين في ذلك الاعلام . وثانيها : معناه أخبروني ولا تقولوا إلا حقاً وصدقا فيكون الغرض منه التأكيد لما بينهم عليه من القصور والعجز ، لأنه متى تمكن في أنفسهم العلم بأنهم إن أخبروا لم يكونوا صادقين ولا لهم إليه سبيل علموا أن ذلك متعذر عليهم . وثالثها : إن كنتم صادقين في قولكم أنه لا شيء مما يتعبد به الخلق إلا واتم تصالحون وتقرمون به وهو قول ابن عباس وابن مسعود . ورابعها : إن كنتم صادقين في قولكم إنى لم أخلق مخلقا إلا كنتم أعلم منه فأخبروني بأسماء هؤلاء .

(المسألة السادسة) هذه الآية دالة على فضل العلم فانه سبحانه ما أظهر كمال حكمته في خلقه آدم عليه السلام إلا بأن أظهر علمه فلو كان في الامكان وجرد شيء من العلم أشرف من العلم لكان من الواجب إظهار فضله بذلك الشيء . لا بالعلم ، واعلم أنه يدل على فضيلة العلم الكتاب والسنة والمنقول ، أما الكتاب فوجزه ، الأول : أن الله تعالى سمى العلم بالحكمة ثم إنه تعالى عظم أمر الحكمة وذلك يدل على عظم شأن العلم ، بيان أنه تعالى سمى العلم بالحكمة ما يروى عن مقاتل : أنه قال : تفسير الحكمة في القرآن على أربعة أوجه ، أحدها : مراعاة القرآن قال في البقرة (وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة) يعني مراعاة القرآن وفي النساء (وأنزل عليكم الكتاب والحكمة) يعني المراعاة ومثلها في آل عمران . وثانيها : الحكمة بمعنى الفهم والعلم قوله تعالى

(وآتيناها الحكم صياً) وفي لقمان (ولقد آتينا لقمان الحكمة) يعنى الفهم والعلم وفى الانعام (أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم) وثالثها : الحكمة بمعنى النبوة فى النساء (فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة) يعنى النبوة وفى ص (وآتيناها الحكمة) يعنى النبوة وفى البقرة (وآتاه الله الملك والحكمة) ، ورابعها : القرآن فى النحل (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة) وفى البقرة (ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً) وجميع هذه الوجوه عند التحقيق ترجع إلى العلم ثم تفكر أن الله تعالى ما أعطى من العلم إلا القليل قال (وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً) وسمى الدنيا بأسرها قليلاً (قل متاع الدنيا قليل) فإسماءه قليلاً لا يمكننا أن ندرك كميته فما ظنك بما سماه كثيراً . ثم البرهان العقلى على قلة الدنيا وكثرة الحكمة أن الدنيا متناهى القدر متناهى العدد متناهى المدة . والعلم لا نهاية لقدره ، وعدده ومدته ولا للسعادات الحاصلة منه ، وذلك يذهبك على فضيلة العلم . الثانى : قوله تعالى (قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) وقد فرق بين سبع نفر فى كتابه فرق بين الخبيث والطيب فقال (قل هل يستوى الخبيث والطيب) يعنى الحلال والحرام ، وفرق بين الأعمى والبصير فقال (قل هل يستوى الأعمى والبصير) وفرق بين النور والظلمة فقال (أم هل تستوى الظلمات والنور) وفرق بين الجنة والنار وبين الظل والحرور ، وإذا تأملت وجدت كل ذلك مأخوذاً من الفرق بين العالم والجاهل . الثالث : قوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) والمراد من أولى الأمر العلماء فى أصح الأقوال لأن الملوك يجب عليهم طاعة العلماء ولا يتعكس ، ثم انظر إلى هذه المرتبة فإنه تعالى ذكر العالم فى موضعين من كتابه فى المرتبة الثانية قال (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم) ، وقال (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) ثم انه سبحانه وتعالى زاد فى الأكرام مجملهم فى المرتبة الأولى فى آيتين فقال تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم) وقال (قل كفى بالله شهيداً بينى وبينكم ومن عنده علم الكتاب) الرابع : (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) واعلم أنه تعالى ذكر الدرجات لأربعة أصناف . أولها : للمؤمنين من أهل بدر قال (إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم) إلى قوله (لهم درجات عند ربهم) والثانية : للمجاهدين قال (وفضل الله المجاهدين على القاعدين) والثالثة : للصلحين قال (ومن يأنه مؤمناً قد عمل الصالحات فأولئك هم الدرجات العلى) . الرابعة : للعلماء . قال : (والذين أوتوا العلم درجات) والله فضل أهل بدر على غيرهم من المؤمنين بدرجات وفضل المجاهدين على القاعدين بدرجات وفضل الصالحين على هؤلاء بدرجات ثم فضل العلماء على جميع الأصناف بدرجات ، فوجب أن يكون العلماء أفضل الناس . الخامس : قوله تعالى (إنما يخشى الله من عباده العلماء) فإن الله تعالى وصف العلماء فى كتابه بخمس مناقب ، أحدها : الإيمان (والراسخون فى العلم يقولون آمنا به) وثانيها : التوحيد والشهادة (شهد الله) إلى قوله (وأولو العلم) وثالثها :

البكاء (ويخرون للأذقان يبكون) . ورابعها : الخشوع (إن الذين أتوا العلم من قبله) الآية .
 وخامسها : الخشية (إنما يخشى الله من عباده العلماء) أما الأخبار فوجوه . أحدها : روى ثابت
 عن أنس قال قال رسول الله ﷺ « من أحب أن ينظر إلى عتقاء الله من النار فليتنظر إلى المتعلمين
 فوالذي نفسي بيده ما من متعلم يختلف إلى باب عالم إلا كتب الله له بكل قدم عبادة سنة وبنى له
 بكل قدم مدينة في الجنة ويمشي على الأرض والأرض تستغفر له ويمسي ويصبح مغفوراً له
 وشهدت الملائكة لهم بأنهم عتقاء الله من النار » وثانيها : عن أنس قال قال عليه السلام « من
 طلب العلم لغير الله لم يخرج من الدنيا حتى يأتي عليه العلم فيكون لله ومن طلب العلم لله فهو
 كالصائم نهاره وكالقائم ليله وإن باباً من العلم يتعلمه الرجل خيراً من أن يكون له أبو قبيس ذهباً
 فينفقه في سبيل الله » . وثالثها : عن الحسن مرفوعاً « من جاءه المرت وهو يطلب العلم ليحيي به
 الإسلام كان بينه وبين الأنبياء درجة واحدة في الجنة » ورابعها : أبو موسى الأشعري مرفوعاً
 « يبعث الله العباد يوم القيامة ثم يميز العلماء فيقول : يا معشر العلماء إنني لم أضع نورى فيكم إلا
 لعلى بكم ولم أضع على فيكم لأعذبكم انطلقوا فقد غفرت لكم » . وخامسها : قال عليه السلام
 « معلم الخير إذا مات بكى عليه طير السماء ودواب الأرض وحياتان البحر » وسادسها :
 أبو هريرة مرفوعاً « من صلى خلف عالم من العلماء فكأنما صلى خلف نبي من الأنبياء » . وسابعها
 ابن عمر مرفوعاً « فضل العالم على العابد بسبعين درجة بين كل درجة عدو الفرس سبعين عاماً ،
 وذلك أن الشيطان يضع البدعة للناس فيبصرها العالم فيزيلها والعابد يقبل على عبادته لا يتوجه ولا
 يتعرف لها » . وثامنها : الحسن مرفوعاً قال عليه السلام « رحمة الله على خالقاني فقيل من خلفاؤك
 يا رسول الله ؟ قال الذين يحيون سنتي ويعلمونها عباد الله » وتاسعها : قال عليه السلام « من خرج
 يطلب باباً من العلم أبرد به باطلاً إلى حق أو ضلالاً إلى هدى كان عمله كعبادة أربعين عاماً »
 وعاشرها : قال عليه السلام لعلى حين بعثه إلى اليمن « لأن يهدي الله بك رجلاً واحداً خير لك
 مما تطلع عليه الشمس أو تغرب » الحادي عشر : ابن مسعود مرفوعاً « من طلب العلم ليحدث
 به الناس ابتغاء وجه الله أعطاه أجر سبعين نبياً » . الثاني عشر : عامر الجهني مرفوعاً « يؤتى بمداد
 طالب العلم ودم الشهيد لا يفضل أحدهما على الآخر » وفي رواية فيرجح مداد العلماء .
 الثالث عشر : أبو وافر الليثي : أنه عليه السلام بينما هو جالس والناس معه إذ أقبل ثلاثة نفر أما
 أحدهم فرآى فرجة في الحلقة فجلس إليها ، وأما الآخر فجلس خلفهم ، وأما الثالث فانه رجع وفر
 فلما فرغ عليه السلام من كلامه قال : أخبركم عن نفر الثلاثة . أما الأول : فأوى إلى الله فأواه
 الله ، وأما الثاني فاستحيا من الله فاستحيا الله منه ، وأما الثالث فأعرض عن الله فأعرض الله عنه
 رواه مسلم ، وأما الآثار فن وجوه « ١ » العالم أرأف بالتلميذ من الأب والأم لأن الآباء
 والأمهات يحفظونه من نار الدنيا وآفاتنا والعلماء يحفظونه من نار الآخرة وشداثتها « ب » قيل

لابن مسعود بهم وجدت هذا العلم: قال بلسان سؤول، وقلب عقول «ج» قال بعضهم سل مسألة الحق، واحفظ حفظ الأكياس «د» مصعب بن الزبير قال لابنه: يا بني تعلم العلم فان كان لك مال كان العلم لك جمالا وإن لم يكن لك مال كان العلم لك مالا «هـ» قال علي بن أبي طالب: لاخير في الصمت عن العلم كما لاخير في الكلام عن الجهل «و» قال بعض المحققين: العلماء ثلاثة عالم بالله غير عالم بأمر الله، وعالم بأمر الله غير عالم بالله، وعالم بالله وبأمر الله. أما الأول: فهو عبد قد استوت المعرفة الإلهية على قلبه فصار مستغرقا بمشاهدة نور الجلال وصفحات الكبرياء فلا يتفرغ لتعلم علم الأحكام إلا مالا بد منه. الثاني: هو الذي يكون عالما بأمر الله وغير عالم بالله وهو الذي عرف الحلال والحرام وحقائق الأحكام لكنه لا يعرف أسرار جلال الله. أما العالم بالله وبأحكام الله فهو جالس على الحد المشترك بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات فهو تارة مع الله بالحب له، وتارة مع الخلق بالشفقة والرحمة، فاذا رجع من ربه إلى الخلق صار معهم كواحد منهم كأنه لا يعرف الله وإذا خلا بربه مشغلا بذكره وخدمته فكأنه لا يعرف الخلق فهذا سبيل المرسلين والصدّيقين وهذا هو المراد بقوله عليه السلام «سائل العلماء وخالط الحكماء وجالس الكبراء» فالمراد من قوله عليه السلام: سائل العلماء أي العلماء بأمر الله غير العالمين بالله فأمر بمسألتهم عند الحاجة إلى الله استفتاء منهم، وأما الحكماء فهم العالمون بالله الذين لا يعلمون أوامر الله فأمر بمخالطتهم وأما الكبراء فهم العالمون بالله وبأحكام الله فأمر بمجالستهم لأن في تلك المجالسة منافع الدنيا والآخرة، ثم قال شقيق البلخي: لكل واحد من هؤلاء الثلاثة ثلاث علامات أما العالم بأمر الله فله ثلاث علامات أن يكون ذا كرا باللسان دون القلب، وأن يكون خائفا من الخلق دون الرب، وأن يستحي من الناس في الظاهر ولا يستحي من الله في السر، وأما العالم بالله فانه يكون ذا كرا خائفا مستحييا. أما الذكرك فذكر القلب لا ذكر اللسان، وأما الخريف فخوف الرياء لا خوف المعصية، وأما الحياء فخياء ما يحظر على القلب لاحياء الظاهر، وأما العالم بالله وبأمر الله فله ستة أشياء الثلاثة التي ذكرناها للعالم بالله فقط مع ثلاثة أخرى كونه جالسا على الحد المشترك بين عالم الغيب وعالم الشهادة، وكونه معلما للقسمين الأولين، وكونه بحيث يحتاج الفريقان الأولان إليه وهو يستغنى عنهما، ثم قال: مثل العالم بالله وبأمر الله كمثل الشمس لا يزيد ولا ينقص، ومثل العالم بالله فقط كمثل القمر بكل تارة وينقص تارة أخرى، ومثل العالم بأمر الله فقط كمثل السراج يحرق نفسه ويضيء غيره «ز» قال فتح الموصلي: ليس المريض إذا امتنع عنه الطعام والشراب والدواء يموت؟ فكذا القلب إذا امتنع عنه الدم والفسكر والحكمة يموت «ح» قال شقيق البلخي: الناس يقومون من مجلسي على ثلاثة أصناف: كافر محض، ومنافق محض، ومؤمن محض، وذلك لأن أفسر القرآن فأقول عن الله وعن الرسول فن لا يصدقني فهو كافر محض، ومن ضاق قلبه منه فهو منافق محض، ومن ندم على ما صنع

وعزم على أن لا يذنب كان مؤمناً محضاً. وقال أيضاً: ثلاثة من النوم يبغضها الله تعالى. وثلاثة من الضحك: النوم بعد صلاة الفجر وقبل صلاة العتمة. والنوم في الصلاة، والنوم عند مجلس الذكر، والضحك خلف الجنائز، والضحك في المقابر، والضحك في مجلس الذكر «ط»، قال بعضهم في قوله تعالى (فاحتمل السيل زبداً رايماً) السيل ههنا العلم، شبهه الله تعالى بالماء لخس خصال، أحدها: كما أن المطر ينزل من السماء كذلك العلم ينزل من السماء. والثاني: كما أن إصلاح الأرض بالمطر فإصلاح الخلق بالعلم، الثالث: كما أن الزرع والنبات لا يخرج بغير المطر كذلك الأعمال والطاعات لا تخرج بغير العلم. والرابع: كما أن المطر فرع الرعد والبرق كذلك العلم فانه فرع الوعد والوعيد. الخامس: كما أن المطر نافع وضار، كذلك العلم نافع وضار: نافع لمن عمل به وضار لمن لم يعمل به «ى» كم من مذكر بالله ناس لله، وكم من مخوف بالله، جرى على الله، وكم من مقرب إلى الله بعيد عن الله، وكم من داع إلى الله فار من الله، وكم من تال كتاب الله منسلخ عن آيات الله «يا» الدنيا بستان زينت بخمسة أشياء: علم العلماء وعدل الأمراء وعبادة العباد وأمانة التجار ونصيحة المحترفين. فجاء إبليس بخمسة أعلام فأقامها بجنب هذه الخمس جاء بالحسد فركزه في جنب العلم، وجاء بالجور فركزه بجنب العدل، وجاء بالرياء فركزه بجنب العبادة، وجاء بالخيانة فركزها بجنب الأمانة، وجاء بالغش فركزه بجنب النصيحة «يب» فضل الحسن البصرى على التابعين بخمسة أشياء. أولها: لم يأمر أحداً بشيء حتى عمله، والثاني لم يته أحداً عن شيء حتى انتهى عنه، والثالث: كل من طلب منه شيئاً مما رزقه الله تعالى لم يبخل به من العلم والمال. والرابع: كان يستغنى بعلمه عن الناس، والخامس: كانت سريرته وعلانيته سواء. «يج» إذا أردت أن تعلم أن عليك بفعلك أم لا فاطلب من نفسك خمس خصال: حب الفقر لقلّة المؤنة، وحب الطاعة طلباً للثواب، وحب الزهد في الدنيا طلباً للفرار، وحب الحكمة طلباً لإصلاح القلب، وحب الخلوة طلباً لمناجاة الرب «يد»، اطلب خمسة في خمسة، الأول: اطلب العز في التواضع لا في المال والعشيرة. والثاني: اطلب الغنى في القناعة لا في الكثرة، والثالث: اطلب الأمن في الجنة لا في الدنيا. والرابع: اطلب الراحة في القلة لا في الكثرة. والخامس: اطلب منفعة العلم في العمل لا في كثرة الرواية «يه»، قال ابن المبارك ما جاء فساد هذه الأمة إلا من قبل الخواص وهم خمسة: العلماء، والغزاة، والزهاد، والتجار، والولاة. أما العلماء فهم ورثة الأنبياء، وأما الزهاد فعماد أهل الأرض، وأما الغزاة فحجج الله في الأرض، وأما التجار فأمناء الله في أرضه، وأما الولاة فهم الرعاة فإذا كان العالم للدين واضعاً والمسأل رافعاً فيمن يقتدى الجاهل، وإذا كان الزاهد في الدنيا راغباً فيمن يقتدى التائب، وإذا كان الغازي طامعاً مرانياً فكيف يظفر بالعدو. وإذا كان التاجر خائناً فكيف تحصل الأمانة، وإذا كان الراعي ذنباً فكيف تحصل الرعاية «يو» قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: العلم أفضل من

المال بسبعة أوجه ، أولها : العلم ميراث الأنبياء ، والمال ميراث الفراعنة . الثاني : العلم لا ينقص بالفقعة والمال ينقص ، والثالث : يحتاج المال إلى الحافظ والعلم يحفظ صاحبه . والرابع إذا مات الرجل بقي ماله والعلم يدخل مع صاحبه قبره . والخامس : المال يحصل للؤمن والكافر والعلم لا يحصل إلا للؤمن ، والسادس : جميع الناس يحتاجون إلى صاحب العلم في أمر دينهم ولا يحتاجون إلى صاحب المال . السابع : العلم يقوى الرجل على المرور على الصراط والمال يمنه « يز » قال الفقيه أبو الليث : ان من يجلس عند العالم ولا يقدر أن يحفظ من ذلك العلم شيئا فله سبع كرامات أولها : ينال فضل المتعلمين . والثاني : مادام جالسا عنده كان محبوسا عن الذنوب . والثالث : إذا خرج من منزله طلبا للعلم نزلت الرحمة عليه . والرابع : إذا جلس في حلقة العلم فاذا نزلت الرحمة عليهم حصل له منها نصيب . والخامس : ما دام يكون في الاستماع ، تكتب له طاعة . والسادس : إذا استمع ولم يفهم ضاق قلبه لحرمانه عن إدراك العلم فيصير ذلك الغم وسيلة له إلى حضرة الله تعالى لقوله عز وجل « أنا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي » والسابع : يرى إعزاز المسلمين للعالم وإذلالهم للفساق فيرد قلبه عن الفسق ويميل طبعه إلى العلم فلهذا أمر عليه الصلاة والسلام بمجالسة الصالحين « يحج » قيل من العلماء من يرضن بعلمه ولا يحب أن يوجد عند غيره فذاك في الدرك الأول من النار ، ومن العلماء من يكون في علمه بمنزلة السلطان فان رد عليه شيء من حقه غضب ، فذاك في الدرك الثاني من النار ، ومن العلماء من يحصل حديثه وغرائب علمه لأهل الشرف واليسار ولا يرى الفقراء له أهلا ، فذاك في الدرك الثالث من النار ، ومن العلماء من كان معجبا بنفسه إن وعظ عتف وإن وعظ أنف فذاك في الدرك الرابع من النار . ومن العلماء من ينصب نفسه للفتيا فيفتي خطأ فذاك في الدرك الخامس من النار ، ومن العلماء من يتعلم كلام المبطلين فيمزجه بالدين فهو في الدرك السادس من النار ، ومن العلماء من يطلب العلم لوجوه الناس فذاك في الدرك السابع من النار « يط » قال الفقيه أبو الليث : من جلس مع ثمانية أصناف من الناس زاده الله ثمانية أشياء . من جلس مع الأغنياء زاده الله حب الدنيا والرغبة فيها ومن جلس مع الفقراء جعل الله له الشكر والرضا بقسمة الله ، ومن جلس مع السلطان زاده الله القسوة والكبر ، ومن جلس مع النساء زاده الله الجهل والشهوة . ومن جلس مع الصبيان ازداد من اللهو والمزاح ، ومن جلس مع الفساق ازداد من الجرأة على الذنوب وتسويف التوبة ، ومن جلس مع الصالحين ازداد رغبة في الطاعات ، ومن جلس مع العلماء ازداد العلم والورع « بي » ان الله علم سبعة نفر سبعة أشياء « ا » علم آدم الأسماء (وعلم آدم الأسماء كلها) « ب » علم الخضر الفراسة (وعليناه من لدنا علما) « ج » وعلم يوسف علم التعبير (رب قد آتيتني من الملك وعليتني من تأويل الأحاديث) « د » علم داود صنعة الدرع (وعليناه صنعة لبوس لكم) « هـ » علم سليمان منطق الطير (يا أيها الناس علنا منطق الطير) « و » علم عيسى عليه السلام علم التوراة

والانجيل (ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل) « ز » وعلم محمداً ﷺ الشرع والتوحيد (وعلمك ما لم تكن تعلم ، ويعلمهم الكتاب والحكمة ، الرحمن علم القرآن) فلم آدم كان سبباً له في حصول السجدة والتحية ، وعلم الخضر كان سبباً لأن وجد تليذاً مثل موسى ويوشع عليها السلام ، وعلم يوسف كان سبباً لوجدان الأهل والمملكة ، وعلم داود كان سبباً لوجدان الرياسة والدرجة ، وعلم سليمان كان سبباً لوجدان بلقيس والغلبة ، وعلم عيسى كان سبباً لزوال التهمة عن أمه وعلم محمد ﷺ كان سبباً لوجود الشفاعة ، ثم نقول من علم أسماء المخلوقات وجد التحية من الملائكة فمن علم ذات الخالق وصفاته أما يمجّد تحية الملائكة ؟ بل يمجّد تحية الرب (سلام قولاً من رب رحيم) والخضر وجد بعلم الفراسة صحبة موسى ، فيا أمة الحبيب بعلم الحقيقة كيف لا تجدون صحبة محمد ﷺ (فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين) ويوسف بتأويل الرق بأنجام حبس الدنيا ، فمن كان عالماً بتأويل كتاب الله كيف لا يتجو من حبس الشهوات (ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم) وأيضاً فإن يوسف عليه السلام ذكر منة الله على نفسه حيث قال : (وعلمتني من تأويل الأحاديث) . فأنت يا عالم أما تذكر منة الله على نفسك حيث علمك تفسير كتابه فأى نعمة أجل مما أعطاك الله حيث جعلك مفسراً لكلامه وسمياً لنفسه ووارثاً لنبيه وداعياً لخلقه وواعظاً لعباده وسراجاً لاهل بلاده وقائداً للخلق إلى جنته وثوابه وزاجرهم عن ناره وعقابه ، كما جاء في الحديث : العلماء سادة والفقهاء قادة وبجالتهم زيادة « كا » المؤمن لا يرغب في طلب العلم حتى يرى ست خصال من نفسه . أحدها : أن يقول إن الله أمرني بأداء الفرائض وأنا لا أقدر على أدائها إلا بالعلم . الثانية : أن يقول نهاني عن المعاصي وأنا لا أقدر على اجتنابها إلا بالعلم . الثالثة : أنه تعالى أوجب على شكر نعمه ولا أقدر عليه إلا بالعلم . والرابعة : أمرني بانصاف الخالق وأنا لا أقدر أن أنصفهم إلا بالعلم . والخامسة : أن الله أمرني بالصبر على بلائه ولا أقدر عليه إلا بالعلم . والسادسة : إن الله أمرني بالعداوة مع الشيطان ولا أقدر عليها إلا بالعلم « كب » طريق الجنة في أيدي أربعة : العالم والزاهد والعباد والمجاهد ، فالزاهد إذا كان صادقاً في دعواه يرزقه الله الأمن ، والعباد إذا كان صادقاً في دعواه يرزقه الله الخوف ، والمجاهد إذا كان صادقاً في دعواه يرزقه الله الشاء والحمد ، والعالم إذا كان صادقاً في دعواه يرزقه الله الحكمة « كج » اطلب أربعة من أربعة : من الموضوع السلامة ، ومن الصاحب الكرامة ، ومن المال الفراغة (١) ، ومن العلم المنفعة ، فإذا لم تجد من الموضوع السلامة فالسجن خير منه ، وإذا لم تجد من صاحب الكرامة فالكلب خير منه ، وإذا لم تجد من مالك الفراغة فالمدبر خير منه ، وإذا لم تجد من العلم المنفعة فالملوت خير منه « كد » لا تتم أربعة أشياء إلا بأربعة أشياء : لا يتم الدين إلا بالتقوى ، ولا يتم القول إلا بالفعل ، ولا تتم

(١) هكذا في الأصول ولعله يريد بالفراغة أن الانسان إذا أصاب من المال كفاية تفرغ إلى تحصيل العلم وأقبل على الطاعة . ولكن لم أسمع الفراغة . وذلك بجملتي أميل إلى أنها محرقة عن الفناعة . وفي الحق أن المراد إذا لم يفتن ويكف بما عنده من مال لم يقنعه شيء ، وهذا معنى حديث لربان لابن آدم واد من ذهب لتفتن أن يكون له ثمان وثلاث ولا يملك من ابن آدم إلا القرباء (عبادة الصاري)

المروءة إلا بالتواضع، ولا يتم العلم إلا بالعمل، فالدين بلا تقوى على الخطر، والقول بلا فعل كالهدر، والمروءة بلا تواضع كشجر بلا ثمر، والعلم بلا عمل كغيث بلا مطر «ك» قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه لجابر بن عبد الله الأنصاري: قوام الدنيا بأربعة بعلم يعمل بعلمه، وجاهل لا يستنكف من تعلمه، وغنى لا يدخل بماله، وفقير لا يبيع آخرته بدنياه، فإذا لم يعمل العالم بعلمه استنكف الجاهل من تعلمه، وإذا بخل الغنى بمعرفته باع الفقير آخرته بدنياه فالويل لهم والشبور سبعين مرة «كو»، قال الخليل: الرجال أربعة رجل يدرى ويدرى أنه يدرى فهو عالم فاتبعوه، ورجل يدرى ولا يدرى أنه يدرى فهو نائم فأيقظوه، ورجل لا يدرى ويدرى أنه لا يدرى فهو مسترشد فأرشدوه، ورجل لا يدرى ولا يدرى أنه لا يدرى فهو شيطان فاجتنبوه «كز»، أربعة لا ينبغي للشريف أن يأنف منها وإن كان أميراً: قيامه من مجلسه لآيئه، وخدمته لضيافته، وخدمته للعالم الذي يتعلم منه، والسؤال عما لا يعلم ممن هو أعلم منه «كح» إذا اشتغل العلماء بجمع الحلال صار العوام آكلين للشبهات، وإذا صار العالم آكلاً للشبهات صار العوامي آكلاً للحرام، وإذا صار العالم آكلاً للحرام صار العوامي كافراً يعني إذا استحلوا. أما الوجوه العقلية فأمرور. أحدها: أن الأمور على أربعة أقسام، قسم يرضاه العقل ولا يرضاه الشهوة. وقسم يرضاه الشهوة ولا يرضاه العقل، وقسم يرضاه العقل والشهوة معا، وقسم لا يرضاه العقل ولا يرضاه الشهوة. أما الأول فهو الأمراض والمكروه في الدنيا، وأما الثاني فهو المعاصي أجمع، وأما الثالث: فهو العلم، وأما الرابع: فهو الجهل فينزل العلم من الجهل منزلة الجنة من النار، فكما أن العقل والشهوة لا يرضيان بالنار فكذلك لا يرضيان بالجهل وكما أنهما يرضيان بالجنة فكذلك يرضيان بالعلم فمن رضى بالجهل فقد رضى بنار حاضرة، ومن اشتغل بالعلم فقد خاض في جنة حاضرة، فكل من اختار العلم يقال له تعودت المقام في الجنة فادخل الجنة، ومن اكتفى بالجهل يقال له تعودت النار فادخل النار، والذي يدل على أن العلم جنة والجهل نار أن كمال اللذة في إدراك المحبوب وكمال الألم في البعد عن المحبوب، والجراحة إنما تؤلم لأنها تبعد جزءاً من البدن عن جزء محبوب من تلك الأجزاء وهو الاجتماع فلما اقتضت الجراحة إزالة ذلك الاجتماع فقد اقتضت إزالة المحبوب وبمده، فلا جرم كان ذلك مؤلماً والاحراق بالنار إنما كان أشد إيلاماً من الجرح لأن الجرح لا يفيد إلا تباعد جزء معين عن جزء معين، أما النار فإنها تعرض في جميع الأجزاء فاقترضت تبعيد جميع الأجزاء بعضها عن بعض، فلما كانت التفريقات في الاحراق أشد كان الألم هناك أصعب، أما اللذة فهي عبارة عن إدراك المحبوب، فلذة الأكل عبارة عن إدراك تلك الطعوم الموافقة للبدن، وكذلك لذة النظر إنما تحصل لأن القوة الباصرة مشتاقة إلى إدراك المرئيات، فلا جرم كان ذلك الإدراك لذة لها فقد ظهر بهذا أن اللذة عبارة عن إدراك المحبوب، والألم عبارة عن إدراك المكروه وإذا عرفت هذا فنقول:

كلما كان الادراك اغوص واشد والمدرك أشرف وأكمل ، والمدرك أنقى وأبقى . وجب أن تكون اللذة أشرف وأكمل . ولا شك أن محل العلم هو الروح وهو أشرف من البدن ولا شك أن الادراك العقلي أغرص وأشرف على ماسيجي . بيانه في تفسير قوله (الله نور السموات والأرض) وأما المعلوم فلا شك أنه أشرف لأنه هو الله رب العالمين وجميع مخلوقاته من الملائكة والأفلاك والعناصر والجمادات والنبات والحيوانات وجميع أحكامه وأوامره وتكاليفه وأى معلوم أشرف من ذلك فثبت أنه لا كمال ولا لذة فوق كمال العلم ولذته ولا شقاوة ولا نقصان فوق شقاوة الجهل ونقصانه ، وما يدل على ما قلناه أنه إذا سئل الواحد منا عن مسألة علمية فإن علمها وقدر على الجواب والصواب فيها فرح بذلك وابتهج به ، وإن جهلها نمكس رأسه حياء من ذلك ، وذلك يدل على أن اللذة الحاصلة بالعلم أكل اللذات ، والشقاء الحاصل بالجهل أكمل أنواع الشقاء ، واعلم أن ههنا وجوهاً آخر من النصوص تدل على فضيلة العلم ذنبنا إيرادها قبل ذلك فلا بأس أن نذكرها ههنا . الوجه الأول : أن أول ما نزل قوله تعالى (اقرأ باسم ربك الذى خلق ، خلق الانسان من علق ، اقرأ وربك الأكرم : الذى علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم) فقليل فيه إنه لا بد من رعاية التناسب بين الآيات فأى مناسبة بين قوله (خلق الانسان من علق) وبين قوله (اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم) فأجيب عنه بأن وجه المناسبة أنه تعالى ذكر أول حال الانسان وهو كونه علقه . مع أنها أحسن الاشياء وآخر حاله وهى صيرورته عالماً وهو أجل المراتب كأنه تعالى قال كنت أنت فى أول حالك فى تلك الدرجة التى هى غاية الخساسة فصرت فى آخر حالك فى هذه الدرجة التى هى الغاية فى الشرف ، وهذا إنما يتم لو كان العلم أشرف المراتب اذ لو كان غيره أشرف لكان ذكر ذلك الشئ فى هذا المقام أولى . الثانى : أنه قال (اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم) وقد ثبت فى أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة فهذا يدل على أنه سبحانه وتعالى إنما استحق الوصف بالاكترمية لأنه أعطى العلم فلولا أن العلم أشرف من غيره وإلا لما كانت إفادته أشرف من إفادة غيره : الثالث : قوله سبحانه (إنما يخشى الله من عباده العلماء) وهذه الآية فيها وجوه من الدلائل على فضل العلم ، أحدها : دلالتها على أهم من أهل الجنة وذلك لأن العلماء من أهل الخشية ؛ ومن كان من أهل الخشية كان من أهل الجنة فالعلماء من أهل الجنة فبيان أن العلماء من أهل الخشية قوله تعالى (إنما يخشى الله من عباده العلماء) وبيان أن أهل الخشية من أهل الجنة قوله تعالى (جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الأنهار) لى قوله تعالى (ذلك لمن خشى ربه) ويدل عليه أيضاً قوله تعالى (ولمن خاف مقام ربه جنتان) ويدل عليه أيضاً قوله تعالى « وعزق رجلا لى لا أجمع على عبدى خوفين ولا أجمع له أمينين فاذا أمتنى فى الدنيا أخفته يوم القيامة وإذا خافنى فى الدنيا أمتته يوم القيامة » واعلم أنه يمكن إثبات مقدمى هذه

الدلالة بالعقل ، أما بيان أن العالم بالله يجب أن يخشاه ، فذلك لأن من لم يكن عالماً بالشيء . استحال أن يكون خائفاً منه ، ثم إن العلم بالذات لا يكفي في الخوف ، بل لا بد له من العلم بأمر ثلاثة . منها : العلم بالقدرة ، لأن الملك عالم باطلاع رعيته على أفعاله القبيحة ، لكنه لا يخافهم لعلبه بأنهم لا يقدرّون على دفعها . ومنها : العلم بكونه عالماً ، لأن السارق من مال السلطان يعلم قدرته ، ولكنه يعلم أنه غير عالم بسرّته فلا يخافه . ومنها العلم بكونه حكيماً . فإن المسخر عند السلطان عالم بكون السلطان قادراً على منعه عالماً بقبائح أفعاله ، لكنه يعلم أنه قد يرضى بما لا ينبغي فلا يحصل الخوف ؛ أما لو علم اطلاع السلطان على قبائح أفعاله وعلم قدرته على منعه وعلم أنه حكيم لا يرضى بشفاهته ؛ صارت هذه العلوم الثلاثة موجبة لحصول الخوف في قلبه ، فثبت أن خوف العبد من الله لا يحصل إلى إذا علم بكونه تعالى عالماً بجميع المعلومات ، قادراً على كل المقدورات ، غير راض بالمنكرات والمحرمات ، فثبت أن الخوف من لوازم العلم بالله ، وإنما قلنا : أن الخوف سبب الفوز بالجنة ، وذلك لأنه إذا سنع للعبد لذة عاجلة وكانت تلك اللذة على خلاف أمر الله ، وفعل ذلك الشيء يكون مشتتلاً على منفعة ومضرة ، فصريح العقل حاكم بترجيح الجانب الراجح على الجانب المرجوح ، فإذا علم بنور الإيمان أن اللذة العاجلة حقيرة في مقابلة الألم الآجل ، صار ذلك الإيمان سبباً لفراره عن تلك اللذة العاجلة ، وذلك هو الخشية ، وإذا صار تاركاً للمحظور فاعلاً للواجب كان من أهل الثواب ، فقد ثبت بالشواهد النقلية والعقلية أن العالم بالله خائف والخائف من أهل الجنة . وثانيتها : أن ظاهر الآية يدل على أنه ليس للجنة أهل إلا العلماء ، وذلك لأن كلمة إنما للحصر ، فهذا يدل على أن خشية الله لا تحصل إلا للعلماء . والآية الثانية وهي قوله (ذلك لمن خشى ربه) دالة على أن الجنة لأهل الخشية وكونها لأهل الخشية يناق كونها لغيرهم ، فدل بجموع الآيتين على أنه ليس للجنة أهل إلا العلماء واعلم أن هذه الآية فيها تحذير شديد ، وذلك لأنه ثبت أن الخشية من الله تعالى من لوازم العلم بالله ، فعند عدم الخشية يلزم عدم العلم بالله ، وهذه الدقيقة تنبهك على أن العلم الذي هو سبب القرب من الله تعالى هو الذي يورث الخشية ، وأن أنواع المجادلات وإن دقت وغمضت إذا خلت عن إفادة الخشية كانت من العلم المذموم . وثالثها : قرى . (إنما يخشى الله من عباده العلماء) برفع الأول ونصب الثاني ، ومعنى هذه القراءة : أنه تعالى لوجازت الخشية عليه ؛ لما خشى العلماء ، لأنهم هم الذين يميزون بين ما يجوز وبين ما لا يجوز . وأما الجاهل الذي لا يميز بين هذين البابين فأى مبالاة به وأى التفات إليه ، ففي هذه القراءة نهاية المنصب للعلماء والتعظيم . الرابع : قوله تعالى (وقل رب زدني علماً) . وفيه أدل دليل على نفاسة العلم وعلو مرتبته وفرط محبة الله تعالى إياه ، حيث أمر نبيه بالازدياد منه خاصة دون غيره . وقال قتادة : لو اكتفى أحد من العلم لا اكتفى نبي الله موسى عليه السلام ولم يقل (هل أتبعك على أن تعلني

مما علمت (رشداً) . الخامس : كان لسليمان عليه السلام من ملك الدنيا ما كان حتى أنه (قال رب هب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي) ثم إنه لم يفتخر بالملك وافتخر بالعلم حيث قال (يا أيها الناس علما منطلق الطير وأوتينا من كل شيء) فافتخر بكونه عالما بمنطق الطير فاذا حسن من سليمان أن يفتخر بذلك العلم فلأن يحسن بالمؤمن أن يفتخر بمعرفة رب العالمين كان أحسن ولأنه قدم ذلك على قوله (وأوتينا من كل شيء) وأيضا فإنه تعالى لما ذكر كمال حالهم قدم العلم أولا وقال (وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرت) إلى قوله (وكلا آتينا حكما وعلما) ثم إنه تعالى ذكر بعد ذلك ما يتعلق بأحوال الدنيا فدل على أن العلم أشرف . السادس قال بعضهم المهدد مع أنه في نهاية الضعف ومع أنه كان في موقف المعاتبة قال لسليمان (أحطت بما لم تحط به) فلو لا أن العلم أشرف الأشياء وإلا فنزول الهدد أن يتكلم في مجلس سليمان بمنزلة هذا الكلام ولذلك يرى الرجل السافط إذا تعلم العلم صار نافذ القول عند السلاطين وما ذلك إلا ببركة العلم ، السابع : قال عليه الصلاة والسلام « تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة » وفي التفضيل وجهان . أحدهما : أن التفكير يوصلك إلى الله تعالى والعبادة توصلك إلى ثواب الله تعالى والذي يوصلك إلى الله خير مما يوصلك إلى غير الله . والثاني أن التفكير عمل القلب والطاعة عمل الجوارح ، والقلب أشرف من الجوارح فكان عمل القلب أشرف من عمل الجوارح والذي يؤكده هذا الوجه قوله تعالى (وأقم الصلاة لذكري) جعل الصلاة وسيلة إلى ذكر القلب والمقصود أشرف من الوسيلة فدل ذلك على أن العلم أشرف من غيره . الثامن : قال تعالى (وعليك مالم تكن تعلم ، وكان فضل الله عليك عظيما) فسمى العلم عظيما وسمى الحكمة خيرا كثيرا فالحكمة هي العلم وقال أيضا (الرحمن علم القرآن) فجعل هذه النعمة مقدمة على جميع النعم ، فدل على أنه أفضل من غيره . التاسع : ان سائر كتب الله ناطقة بفضل العلم . أما التوراة فقال تعالى لموسى عليه السلام (عظم الحكمة فاني لا أجعل الحكمة في قلب عبد إلا وأردت أن أغفر له فتعلمها ثم اعمل بها ثم ابذلها كي تنال بها كرامتي في الدنيا والآخرة) وأما الزبور فقال سبحانه وتعالى « يا داود قل لأجبار بني اسرئيل ورهبانهم حادوثوا من الناس الانقياء فان لم تجدوا فيهم تقيا فخذثوا العلماء فان لم تجدوا عالما فخذثوا العقلاء فان التقى العلم والعقل ثلاث مراتب ما جعلت واحدة منهن في أحد من خلقي وأنا أريد إهلاكه » وأقول إنما قدم الله تعالى التقى على العلم لأن التقى لا يوجد بدون العلم كما بينا أن الخشية لا تحصل إلا مع العلم والموصوف بالأميرين أشرف من الموصوف بأمر واحد ، وهذا السر أيضا قدم العالم على العاقل لأن العالم لا بد وأن يكون عاقلا ، أما العاقل فقد لا يكون عالما فالعقل كالبذر والعلم كالشجرة والتقوى كالثمر . وأما الانجيل قال الله تعالى في السورة السابعة عشر منه (ويل لمن سمع بالعلم فلم يطلبه كيف يحشر مع الجهال إلى النار اطلبوا العلم وتعلموه فان العلم إن لم يسعدكم لم يثبتكم

وإن لم يرفعكم لم يضعكم وإن لم يغنكم لم يفقركم وإن لم ينفعكم لم يضركم ولا تقولوا نخاف أن نعلم فلا نعمل ولكن قولوا نرجوا أن نعلم فنعمل » والعلم شفيع لصاحبه وحق على الله تعالى أن لا يخزيه ، إن الله تعالى يقول يوم القيامة : « يا معاشر العلماء ما ظنكم بربكم ؟ يقولون . ظننا أن يرحمنا ويغفر لنا ، فيقول : فأني قد فعلت ، إني قد استودعتمكم حكمتي لا لشر أردته بكم ، بل لخير أردته بكم ، فادخلوا في صالح عبادي إلى جنتي برحمتي » وقال مقاتل بن سليمان وجدت في الانجيل . أن الله تعالى قال لعيسى بن مريم عليهما السلام : يا عيسى عظم العلماء واعرف فضاهم لأنني فضلتهم على جميع خلقي إلا النبيين والمرسلين كفضل الشمس على السكواكب ، وكفضل الآخرة على الدنيا ، وكفضلي على كل شيء . أما الأخبار : « ا » عن عبد الله بن عمر قال قال عليه الصلاة والسلام يقول الله تعالى للعلماء « إني لم أضع علمي فيكم وأنا أريد أن أعذبكم ادخلوا الجنة على ما كان منكم » « ب » قال أبو هريرة وابن عباس : خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبة بليغة قبل وفاته وهي آخر خطبة خطبها بالمدينة فقال : من تعلم العلم وتواضع في العلم وعلمه عباد الله يريد ما عند الله . لم يكن في الجنة أفضل ثوابا منه ولا أعظم منزلة ، ولم يكن في الجنة منزلة ولا درجة رفيعة نفيسة إلا كان له فيها أوفر النصيب وأشرف المنازل . « ج » ابن عمر مرفوعا إذا كان يوم القيامة صفت منابر من ذهب عليها قباب من فضة منضدة بالدر والياقوت والزمرد جلالها السندس والاستبرق ، ثم ينادى منادى الرحمن : أين من حمل إلى أمة محمد علما يريد به وجه الله : اجلسوا على هذه المنابر ، فلا خوف عليكم حتى تدخلوا الجنة . « د » عن عيسى ابن مريم عليهما السلام : إن أمة محمد عليه الصلاة والسلام علماء حكماء كأنهم من الفقه أنبياء ، يرضون من الله باليسير من الرزق ، ويرضى الله منهم باليسير من العمل ، ويدخلون الجنة بلا إله إلا الله « هـ » قال عليه السلام « من أغرت قدماءه في طلب العلم ، حرم الله جسده على النار ، واستغفر له ملكاه وإن مات في طلبه مات شهيدا ، وكان قبره روضة من رياض الجنة ، ويوسع له في قبره مد بصره ، وينور على جيرانه أربعين قبرا عن يمينه . وأربعين قبرا عن يساره ، وأربعين عن خلفه ، وأربعين أمامه ، ونوم العالم عبادة ، ومذاكرته تسبيح ، ونفسه صدقة ، وكل فطرة نزلت من عينه تطفي . بحرا من جهنم فن أهان العالم فقد أهان العلم ، ومن أهان العلم فقد أهان النبي ، ومن أهان النبي فقد أهان جبريل ومن أهان جبريل أهان الله . ومن أهان الله أهانه الله يوم القيامة » « و » قال عليه الصلاة والسلام : « ألا أخبركم بأجود الأجواد . قالوا نعم يا رسول الله ، قال الله تعالى : أجود الأجواد وأنا أجود ولد آدم ، وأجودهم من بعدى رجل عالم ينشر علمه فيميت يوم القيامة أمة وحده ورجل جاهد في سبيل الله حتى يقتل » . « ز » عن أبي هريرة مرفوعا « من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا ، نفس الله عنه كربة من كرب الآخرة ، ومن يسر على معسر . يسر

الله عليه في الدنيا والآخرة، والله تعالى في عون العبد، ما دام العبد في عون أخيه، ومن سلك طريقاً يلتمس به علماً سهل الله له طريقاً إلى الجنة وما اجتمع قوم في مسجد من مساجد الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم إلا نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة وحفت بهم الملائكة وذكروهم الله فيمن عنده، رواه مسلم في الصحيح «ح» قال عليه الصلاة والسلام «يشفع يوم القيامة ثلاثة: الأنبياء ثم العلماء ثم الشهداء». قال الراوي: فأعظم مرتبة هي واسطة بين النبوة والشهادة «ط» معاذ بن جبل قال عليه الصلاة والسلام «تعلموا العلم فإن تعلمه الله خشية، وطلبه عبادة، ومذاكرته تسبيح، والبحث عنه جهاد، وتعليمه صدقة، وبذله لأهله قرابة» لأنه معلم الحلال والحرام ومنار سبل الجنة والآنيس من الوحشة والصاحب في الوحدة والمحدث في الخلو والدليل على السراء والضراء والسلاح على الأعداء، والدين عند الاختلاف يرفع الله به أقواماً فيجعلهم في الخير قادة هداة يهتدى بهم، وأئمة في الخير يقتنى بأثارهم ويقتدى بأفعالهم، وينتهي إلى آرائهم. ترغب الملائكة في خلقهم وبأجنتها تمشحهم وفي صلواتها تستغفر لهم حتى كل رطب ويابس وحيتان البحر وهوامه وسباع البر وأنعامه والسماء ونجرها. لأن العلم حياة القلوب من العمى ونور الأبصار من الظلمة وقوة الأبدان من الضعف يبلغ بالبعيد منازل الأحرار ويجالس الملوك والدرجات العلى في الدنيا والآخرة والتفكير فيه يعدل بالصيام ومدارسته بالقيام به يطاع الله ويعبد به ويمجد ويؤخذ به توصل الأرحام وبه يعرف الحلال والحرام «ي» أبو هريرة قال عليه الصلاة والسلام «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له بالخير» «يا» قال عليه الصلاة والسلام «إذا سألتهم الخواصح فإلواها الناس قيل يارسول الله ومن الناس؟ قال أهل القرآن قيل ثم من؟ قال أهل العلم قيل ثم من؟ قال الصباح الوجوه» قال الراوي والمراد بأهل القرآن من يحفظ معانيه «يب» قال عليه الصلاة والسلام «من أمر بالمعروف ونهى عن المنكر فهو خليفة الله في أرضه وخليفة كتابه وخليفة رسوله والدنيا سم الله القتال لعباده فغذوا منها بقدر السم في الأدوية لعكم تنجرون» قال الراوي والعلماء داخلون فيه لأنهم يقولون هذا حرام فاجتنبوه وهذا حلال فخذوه «يج» في الخبر: العالم نبي لم يرح إليه «يد» قال عليه الصلاة والسلام «كن عالماً، أو متعلماً، أو مستمعاً، أو محباً، ولا تكن الخامس قهملك» قال الراوي: وجه التوفيق بين هذه الرواية وبين الرواية الأخرى وهي قوله عليه الصلاة والسلام «الناس رجلان عالم ومتعلم وسائر الناس همج لا خير فيهم» إن المستمع والمحب بمنزلة المتعلم وما أحسن قول بعض الأعراب لولده: كن سباعاً خالساً أو ذئباً خانساً أو كلباً حارساً، وإياك وأن تكون إنساناً ناقصاً، «يه» قال عليه الصلاة والسلام «من انكأ على يده عالم كتب الله له بكل خطوة عتق رقبة ومن قبل رأس عالم كتب الله له بكل شعرة حسنة» «يو» قال عليه الصلاة والسلام برواية أبي هريرة «بكت السموات

السبع ومن فيهن ومن عليهن والأرضون السبع ومن فيهن ومن عليهن لعزب ذل وغنى أفقر وعالم يلعب به الجهال « يز » وقال عليه السلام « حملة القرآن عرفاء أهل الجنة والشهداء قواد أهل الجنة والأنبياء سادة أهل الجنة » « يج » وقال عليه السلام « العلماء مفاتيح الجنة وخلفاء الأنبياء » قال الراوى الانسان لا يكون مفتاحا إنما المعنى أن عندهم من العلم مفتاح الجنان والدليل عليه أن من رأى في النوم أن بيده مفاتيح الجنة فإنه يؤتى علما في الدين . « يط » وقال عليه الصلاة والسلام « إن الله تعالى في كل يوم وليلة ألف رحمة على جميع خلقه الغافلين والبالغين وغير البالغين ، قسمائة وتسعة وتسعون رحمة للعلماء وطالبي العلم والمسلمين ، والرحمة الواحدة لسائر الناس » . « ك » وقال عليه الصلاة والسلام « قلت يا جبريل أى الأعمال أفضل لآمتي ؟ قال العلم ، قلت ثم أى ؟ قال النظر إلى العالم ، قلت ثم أى ؟ قال زيارة العالم ، ثم قال ومن كسب العلم لله وأراد به صلاح نفسه وصلاح المسلمين ، ولم يرد به عرضا من الدنيا ، فأنا كفيhle بالجنة » « كا » وقال عليه الصلاة والسلام « عشرة تستجاب لهم الدعوة العالم والمتعلم وصاحب حسن الخلق والمرضى واليتيم والغازى والحاج والناصح للمسلمين والولد المطيع لأبويه والمرأة المطيعة لزوجها » « كب » « سئل النبي ﷺ ما العلم ؟ فقال دليل العمل قيل فما العقل ؟ قال قائد الخير ، قيل فما الهوى ؟ قال مركب المعاصي ؛ قيل فما المال ؟ قال رداء المتكبرين ، قيل فما الدنيا ؟ قال سوق الآخرة » . « كج » أنه عليه الصلاة والسلام كان يحدث إنسانا فأوحى الله إليه أنه لم يبق من عمر هذا الرجل الذى تحدته إلا ساعة ، وكان هذا وقت العصر ، فأخبره الرسول بذلك فاضطرب الرجل وقال : يا رسول الله دلني على أوفق عمل لى في هذه الساعة ، قال اشتغل بالتعلم فاشتغل بالتعلم ، وقبض قبل المغرب ، قال الراوى : فلو كان شيء أفضل من العلم ، لأمره النبي ﷺ به في ذلك الوقت . « كد » قال عليه الصلاة والسلام « الناس كلهم موقى إلا العالمون » والخبر مشهور « كه » عن أنس قال عليه الصلاة والسلام « سبعة للعبد تجرى بعد موته : من علم علما أو أجرى نهرا أو حفر بئرا أو بنى مسجدا أو ورث مصحفا أو ترك ولدا صالحا يدعو له بالخير أو صدقة تجرى له بعد موته » فقدم عليه الصلاة والسلام التعليم على جميع الانتفاعات لأنه روحانى والروحانى أبقي من الجسمانيات « كو » قال عليه الصلاة والسلام « لا تجالسوا العلماء إلا إذا دعوكم من خمس إلى خمس : من الشك إلى اليقين ومن الكبر إلى التواضع ومن العداوة إلى النصيحة ومن الرياء إلى الاخلاص ومن الرغبة إلى الزهد » « كز » أوصى النبي ﷺ إلى علي بن أبي طالب رضى الله عنه فقال يا على احفظ التوحيد فإنه رأس مالى والزم العمل فإنه حرقتى ، وأقم الصلاة فإنها قرعة عيني ، واذكر الرب فإنه بصيرة فؤادى ، واستعمل العلم فإنه ميراثى « كح » أبر كبشة الأنصارى قال ضرب لنا رسول الله ﷺ مثل الدنيا مثل أربعة رهط رجل آناه الله علما وآناه مالا فهو يعمل بعلمه فى ماله ، ورجل آناه الله علما ولم يؤته مالا فيقول لو أن الله تعالى آتاني مثل ما أوتي فلان لفعلت فيه مثل ما يفعل فلان فهما فى الأجر سواء ، ورجل آناه الله مالا

ولم يؤته علما فهو يمنعه من الحق وينفقه في الباطل ، ورجل لم يؤته الله علما ولم يؤته مالا فيقول : لو أن الله تعالى آتاني مثل ما أوتي فلان لفعلت فيه مثل ما يفعل فلان فهما في الوزر سواء .

(الأثار) « ا » كميل بن زياد قال أخذ علي بن أبي طالب رضي الله عنه بيدي فأخرجني إلى الجبانة فلما أحمر تنفس الصعداء ثم قال يا كميل بن زياد إن هذه القلوب أوعية فخيرها أوعاها فاحفظ ما أقول لك : الناس ثلاثة عالم رباني ومتعلم على سبيل نجاة وهمج رعاع أتباع كل ناعق يميلون مع كل ريح لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجأوا إلى ركن وثيق ، يا كميل العلم خير من المال ، والعلم يحرسك وأنت تحرس المال والمال تنقصه النفقة ، والعلم يزكركم بالانفاق ، وصنيع المال يزول بزواله ، يا كميل معرفة العلم زين يزان به يكتسب به الانسان الطاعة في حياته ، وجميل الاحدثة بعد وفاته ، والعلم حاكم ، والمال محكوم عليه « ب » عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه : أن الرجل ليخرج من منزله وعليه من الذنوب مثل جبل تهامة فاذا سمع العلم وخاف واسترجع على ذنوبه انصرف إلى منزله وليس عليه ذنب فلاتقاروا بمجالس العلماء فان الله لم يخلق تربة على وجه الأرض أكرم من مجالس العلماء « ج » عن ابن عباس خير سليمان بين الملك والمال وبين العلم فاختر العلم فأعطى العلم والمال معاً « د » سليمان لم يحتج إلى الهدهد إلا لعلمه لما روى عن نافع بن الأزرق قال لابن عباس كيف اختار سليمان الهدهد لطلب الماء قال ابن عباس لأن الأرض كالزجاجه يرى باطنها من ظاهرها فقال نافع فكيف بأوقات الفخ يغطي له بأصبع من تراب فلا يراه بل يقع فيه فقال ابن عباس إذا جاء القدر عمى البصر (هـ) قال أبو سعيد الخدري تقسم الجنة على عشرة آلاف جزء تسعة آلاف وتسعمائة وتسعة وتسعون منها للذين عقلوا عن الله أمره فكان هذا ثوابهم على قدر ما قسم الله لهم من العقول يقتسمون المنازل فيها وجزء للمؤمنين الضمفاء الفقراء الصالحين « و » قال ابن عباس لولده يابني عليك بالأدب فانه دليل على المروءة وأنس في الوحشة وصاحب في الغربة وقرين في الحضرة وصدر في المجلس ووسيلة عند انقضاء الوسائل وغنى عند العدم ورفعة للخسيس وكمال للشريف وجملة للملك « ز » عن الحسن البصري : صرير قلم العلماء تسبيح وكتابة العلم والنظر فيه عبادة وإذا أصاب من ذلك المداد ثوبه فكأنما أصابه دم الشهداء وإذا قطر منها على الأرض تلالاً نوره ، وإذا قام من قبره نظر إليه أهل الجمع فيقال هذا عبد من عباد الله أكرمه الله وحشر مع الانبياء عليهم السلام « ح » في كتاب كلية ودمنة : أحق من لا يستخف بمقوقم ثلاثة : العالم والسلطان والاخوان فان من استخف بالعالم أهلك دينه ومن استخف بالسلطان أهلك دينه ومن استخف بالاخوان أهلك مروءته « ط » قال سقراط من فضيلة العلم أنك لا تقدر على أن يتخدمك فيه أحد كما تجرد من يتخدمك في سائر الاشياء بل يتخدمه بنفسك ولا يقدر أحد على سلبه عنك « ي » قيل لبعض الحكماء لا تنظر فأغمض عينيه ، فقيل لا تسمع فسد أذنيه ، فقيل لا تتكلم فوضع يده على فيه ، فقيل له لا تعلم فقال لا أقدر عليه « يا » إذا كان السارق عالماً لا تقطع يده لأنه يقول كان المال ودية لي وكذا

الشارب يقول حسبته خلا وكذا الزاني يقول تزوجتها فانه لا يحد « ب » قال بعضهم أحيوا قلوب إخوانكم ببصار بيانكم كما تحيون الموات بالنبات والنواة ، فان نفساً تبعث من الشهوات والشبهات أفضل من أرض تصلح للنبات . قال الشاعر :

وفي الجهل قبل المورت موت لأهله وأجسامهم قبل القبور قبور

وإن امرأ لم يحى بالعلم ميت وليس له حتى النشور نشور

﴿ وأما النكت ﴾ فن وجوه « ا » المعصية عند الجهل لا يرجح زوالها وعند الشهوة يرجح زوالها ، انظر إلى زلة آدم فانه بهلمه استغفر والشيطان غوى وبقى في غيه أبداً لأن ذلك كان بسبب الجهل « ب » إن يوسف عليه السلام لما صار ملكاً احتاج إلى وزير فسأل ربه عن ذلك فقال له جبريل إن ربك يقول لا تختار إلا فلاناً فرآه يوسف في أسوأ الأحوال فقال لجبريل إنه كيف يصلح لهذا العمل مع سوء حاله فقال جبريل إن ربك عينه لذلك لأنه كان ذب عنك حيث قال (إن كان قبضه قد من دبر فكذبت وهو من الصادقين) والنكتة أن الذي ذب عن يوسف عليه السلام استحق الشركة في مملكته فن ذب عن الدين القويم بالبرهان المستقيم كيف لا يستحق من الله الاحسان والتحصين « ج » أراد واحد خدمة ملك فقال الملك اذهب وتعلم حتى تصالح لخدمتي فلما شرع في التعلم وذاق لذة العلم بعث الملك إليه وقال اترك التعلم فقد صرت أهلاً لخدمتي فقال كنت أهلاً لخدمتك حين لم ترني أهلاً لخدمتك وحين رأيتني أهلاً لخدمتك رأيت نفسي أهلاً لخدمة الله تعالى وذلك أني كنت أظن أن السباب بابك الجليلي والآن علمت أن الباب باب الرب « د » تحصيل العلم إنما يصعب عليك لفرط حبك الدنيا لأنه تعالى أعطاك سواد العين وسويداء القلب ولا شك أن السواد أكبر من السويداء في اللفظ لأن السويداء تصغير السواد ثم إذا وضعت على سواد عينك جزءاً من الدنيا لا ترى شيئاً فكيف إذا وضعت على السويداء كل الدنيا كيف ترى بقلبك شيئاً « ه » قال حكيم : القلب ميت وحياته بالعالم والعلم ميت وحياته بالطلب والطلب ضعيف وقوته بالمدارسة فإذا قوى بالمدارسة فهو محتجب وإظهاره بالمناظرة وإذا ظهر بالمناظرة فهو عقيم وتناجه بالعمل فإذا زوج العلم بالعمل توالت وتناسل ملكاً أبدياً لا آخر له « و » (قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم) إلى قوله (وهم لا يشعرون) كانت رياسة تلك النملة على غيرها لم تكن إلا بسبب أنها علمت مسألة واحدة وهي قوله تعالى (وهم لا يشعرون) كما قالت إن سليمان معصوم والمعصوم لا يجوز منه إيذاء البريء عن الجرم ولكنه لو حطمكم فأنما يصدر ذلك منه على سبيل السهو لأنه لا يعلم حالكم فقوله تعالى (وهم لا يشعرون) إشارة إلى تزيه الأنبياء عليهم السلام عن المعصية فتلك النملة لما علمت هذه المسألة الواحدة استحققت الرياسة التامة فن علم حقائق الأشياء من الموجودات والمعدومات كيف لا يستوجب الرياسة في الدنيا والدين « ز » الكلب إذا تعلم وأرسله المالك على اسم الله تعالى صار صيده النجس طاهراً والنكتة أن

العلم هناك انضم إلى الكلب فصار النجس ببركة العلم طاهرا ، فهمنا النفس والروح طاهرتان في أصل الفطرة إلا أنهما تلوثتا بأقدار المعصية ثم انضم اليهما العلم بالله وبصفاته فترجوا من عميم لطفه أن يقاب النجس طاهراً ههنا والمردود مقبولاً « ح » القلب رئيس الاعضاء ثم تلك الرياسة ليست للقوة فإن العظم أقوى منه ولا للعظم فإن الفخذ أعظم منه ولا للحدة فإن الظفر أحد منه وإنما تلك الرياسة بسبب العلم فدل على أن العلم أشرف الصفات .

(أما الحكايات) : « ا » حكى أن هرون الرشيد كان معه فقهاء وكان فيهم أبو يوسف فأنى برجل فادعى عليه آخر أنه أخذ من بينه مالا بالليل فأقر الأخذ بذلك في المجلس فاتفق الفقهاء على أنه تقطع يده . فقال أبو يوسف : لا تقطع عليه ، قالوا لم ؟ قال لأنه أقر بالأخذ والأخذ لا يوجب القطع بل لا بد من الاعتراف بالسرقه فصدته السكل في قوله ، ثم قالوا للأخذ أسرقته ؟ قال نعم ، فأجمعوا كلهم على أنه وجب القطع لأنه أقر بالسرقه فقال أبو يوسف : لا تقطع لأنه وإن أقر بالسرقه لكن بعد ماوجب الضمان عليه باقراره بالأخذ فاذا أقر بالسرقه بعد ذلك فهو بهذا الاقرار يقطع الضمان عن نفسه فلا يسمع لإقراره فتعجب السكل من ذلك « ب » عن الشعبي كنت عند الحجاج فأنى يحيى بن يعمر فقيه خراسان من بلغ مكبلا بالحديد فقال له الحجاج أنت زعمت أن الحسن والحسين من ذرية رسول الله ﷺ فقال بلى فقال الحجاج لتأتيني بها واضحة بينة من كتاب الله أو لا قطعك عضواً عضواً فقال آتيك بها واضحة بينة من كتاب الله يا حجاج قال فتعجبت من جرأته بقوله يا حجاج فقال له ولا تأتني بهذه الآية (ندم أبناءنا وأبناءكم) فقال آتيك بها واضحة من كتاب الله وهو قوله (ونوحا هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان) إلى قوله (وزكريا ويحيى وعيسى) فمن كان أبو عيسى وقد الحق بذرية نوح ؟ قال فأطرق ملياً ثم رفع رأسه فقال كأنى لم أقرأ هذه الآية من كتاب الله حلوا وثاقه وأعطوه من المال كذا « ج » يحكى أن جماعة من أهل المدينة جاموا إلى أبى حنيفة لينظروه في القراءة خلف الامام ويكتوه ويشنعوا عليه فقال لهم لا يمكننى مناظرة الجميع فقوضوا أمر المناظرة إلى أعلمكم لا ناظره فأشاروا إلى واحد فقال هذا أعلمكم ؟ قالوا نعم قال والمناظرة معه كالمناظرة معكم ؟ قالوا نعم قال والالزام عليه كالالزام عليكم ؟ قالوا نعم قال وإن ناظرته وألزمته الحججة فقد لزمتمك الحججة ؟ قالوا نعم قال كيف ؟ قالوا لا نارضينا به إماما فكان قوله قولنا قال أبو حنيفة فنحن لما اخترنا الامام في الصلاة كانت قراءته قراءة لنا وهو ينوب عنا فأقروا له بالالزام « د » مها الفرزدق واحدا (١) فقال :

لقد ضاع شعري على بابكم كما ضاع در على خالصة

وكانت خالصة معشرفة سليمان بن عبد الملك وكانت ظريفة صاحبة أدب وكانت هية سليمان ابن عبد الملك تفوق هية المروانيين فلما بلغها هذا البيت شق عليها فدخلت على سليمان وشكت

(١) الخبر يرد في كتب الأدب بصورة أخرى لابن نواس يقول في الرشيد وخالصة جاريتة ويقال في هذا البيت أنه بيت قلت عباء فأهسر .

الفرزدق فأمر سليمان باشخاص الفرزدق على أفضح الوجوه مكبلا مقيدا فلما حضر وما كان به من الرمق إلا مقدار ما يقبمه على الرجل من شدة الهيبة فقال له سليمان بن عبد الملك : أنت القائل لقد ضاع شعري على بابكم كما ضاع در على خالصة ؟ فقال ما قلته هكذا وإنما غيره على من أراد بي مكروها وإنما قلت : وخالصة من وراء الستر تسمع :

لقد ضاء شعري على بابكم كما ضاء در على خالصة

فسرى عن خالصة فلم تملك نفسها أن خرجت من الستر فألقت على الفرزدق ما كان عليها من الخلى وهي زيادة على ألف ألف درهم فأتبعه سليمان بن عبد الملك حاجبه لما خرج من عنده حتى اشترى الخلى من الفرزدق بما " ألف ألف ورده على خالصة " ه دعا المنصور أبا حنيفة يوما فقال الربيع وهو يعاديه يا أمير المؤمنين هذا يعني أبا حنيفة يخالف جدك حيث يقول : الاستثناء المنفصل جائز وأبو حنيفة ينكره فقال أبو حنيفة هذا الربيع يقول ليس لك بيعة في رقة الناس فقال كيف قال أنهم يعقدون البيعة لك ثم يرجعون إلى منازلهم فيستثنون فتبطل بيعتهم فضحك المنصور وقال : إياك ياربيع وأبا حنيفة فلما خرج فقال الربيع يا أبا حنيفة سمعت في دمي فقال أبو حنيفة كنت البادي وأنا المدافع . ويحكى أن مسلما قتل ذميا عمدا فحكم أبو يوسف بقتل المسلم به فبلغ زبيدة ذلك فبعثت إلى إبي يوسف فقالت إياك وأن تقتل المسلم وكانت في عناية عظيمة بأمر المسلمين فلما حضر أبو يوسف وحضر الفقهاء وحجى بأولياء الذمي والمسلم فقال له الرشيد أحكم بقتله فقال يا أمير المؤمنين هر مذهبي غير أنى لست أقتل المسلم به حتى تقرم البينة العادلة أن الذمي يوم قتله المسلم كان ممن يؤدى الجزية فلم يقدروا عليه فبطل دمه " ز " دخل الغضبان على الحجاج بعد ما قال لعدوه عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث تغد بالحجاج قبل أن يتعشى بك فقال له ما جواب السلام عليك ؟ فقال وعليكم السلام ثم فطن الحجاج ، وقال فأنلك الله يا غضبان ، أخذت لنفسك أمانا بردى عليك أما والله لولا الوفاء والكرم ، لما شربت الماء البارد بعد ساعتك هذه . فأنظر إلى فائدة العلم في هذه الصورة فله در العلم ومن به تردى ، وتعسا للجهل ومن في أوديته تردى " ح " بلغ عبد الملك ابن مروان قول الشاعر :

ومنا سويد والبطين وقعب ومنا أمير المؤمنين شبيب

فأمر به فأدخل عليه ، فقال أنت القائل ومنا أمير المؤمنين شبيب ؟ فقال إنما قلت ومنا أمير المؤمنين شبيب ، بنصب الراء فناديتك واستغثت بك ، فسرى عن عبد الملك وتخاص الرجل من الهلاك بصنعة يسيرة عملا بعلبه ، وهو أنه حول الضمة فتحة . " ط " قال أبو مسلم صاحب الدولة لسليمان بن كثير : بلغنى أنك كنت في مجلس وقد جرى بين يدك ذكري ، فقلت اللهم سود وجهه واقطع عنقه وأسقى من دمه ، فقال نعم قلته ، ولكن في كرم كذا لما نظرت إلى الحصرم فاستحسن

قوله ، وعفاعة . « ي » قال رجل لابي حنيفة : إني حلفت لا أكلم امرأتى حتى تسكننى وحلفت بصدقة ما تملك أن لا تكلمنى أو أكلمها فتحير الفقهاء فيه فقال سفيان من كلم صاحبه حنث فقال أبو حنيفة اذهب وكلمها ولا حنث عليكما . فذهب الى سفيان وأخبره بما قال أبو حنيفة ، فذهب سفيان إلى أبي حنيفة مغضباً وقال : تبيح الفروج ! فقال أبو حنيفة : وما ذاك ؟ قال سفيان : أعيدوا على أبي حنيفة السؤال ، فأعادوا وأعاد أبو حنيفة الفتوى ، فقال من أين قلت ؟ قال : لم شافته باليمن بعد ما حلف كانت مكلمة فسقطت يمينه ، وإن كلمها فلا حنث عليه ولا عليها ؛ لأنه قد كلمها بعد اليمين فسقطت اليمين عنهما . قال سفيان : إنه ليكشف لك من العلم عن شيء كنا عنه غافل . « يا » دخل اللصوص على رجل فأخذوا متاعه واستحلفوه بالطلاق ثلاثاً أن لا يعلم أحداً ، فأصبح الرجل وهو يرى اللصوص يبيعون متاعه وليس يقدر أن يتكلم من أجل يمينه ، فجاء الرجل يشاور أبا حنيفة فقال أحضر لى إمام مسجدك وأهل محلتك فأحضرهم إياه ، فقال لهم أبو حنيفة . هل تحبون أن يرد الله على هذا متاعه ؟ قالوا نعم ، قال فاجمعوا كلاً منهم وأدخلوهم في دار ثم أخرجوهم واحداً واحداً ، وقرلوا أهذا لصك ؟ فإن كان نيس بلصه قال لا ، وإن كان لصه فليسكت ، وإذا سكت فاقبضوا عليه ، ففعلوا ما أمرهم به أبو حنيفة ، فرد الله عليه جميع ما سرق منه « يب » كان في جوار أبي حنيفة قتي يغشى مجلس أبي حنيفة ، فقال يوماً لابي حنيفة : إني أريد أن أزوج ابنة فلان وقد خطبتها ، إلا أنهم قد طلبوا منى من المهر فوق طاقتى ، فقال : احتل واقترض وادخل عليها ، فإن الله تعالى يسهل الأمر عليك بعد ذلك ، ثم أقرضه أبو حنيفة ذلك القدر ؛ ثم قال له : بعد الدخول اظهر أنك تريد الخروج من هذا البلد إلى بلد بعيد ، وأنت تسافر بأهلك معك : فأظهر الرجل ذلك . فاشتد ذلك على أهل المرأة وجاءوا إلى أبي حنيفة يشكرونه ويستفتونه ، فقال لهم أبو حنيفة : له ذلك ، فقالوا : وكيف الطريق إلى دفع ذلك ؟ فقال أبو حنيفة : الطريق أن ترضوه بأن تردوا عليه ما أخذتموه منه ، فأجابوه إليه ؛ فذكر أبو حنيفة ذلك للزوج ، فقال الزوج : فأنا أريد منهم شيئاً آخر فوق ذلك ، فقال أبو حنيفة : أيما أحب إليك أن ترضى بهذا القدر وإلا أقرت لرجل بدين فلا تملك المسافرة بها حتى تقضى ما عليها من الدين فقال الرجل الله الله لا يسمعوا بهذا فلا آخذ منهم شيئاً ورضى بذلك القدر فحصل ببركة علم أبي حنيفة فرج كل واحد من الخصمين « يحج » عن الليث بن سعد قال قال رجل لابي حنيفة ؛ لى ابن ليس بمحمود السيرة اشترى له الجارية بالمسال العظيم فيعتقها وأزوجه المرأة بالمسال العظيم فيطلقها فقال له أبو حنيفة اذهب به معك إلى سوق النخاسين فاذا وقعت عينه على جارية فابتعها لنفسك ثم زوجها إياه فإن طلقها عادت إليك بملوكة وإن أعتقها لم يحز عتقه إياها ، قال الليث فوالله ما أعجبني جوابه كما أعجبني سرعة جوابه « يد » سئل أبو حنيفة عن رجل حلف ليقرن امرأته نهاراً في رمضان فلم يعرف أحد وجه الجراب فقال أبو حنيفة يسافر مع امرأته فيطوؤها نهاراً

في رمضان (١) ، به ، جاء رجل الى الحجاج فقال سرقت لي أربعة آلاف درهم فقال الحجاج من تتمهم؟ فقال لا أتهم أحدا قال لعلك أتيت من قبل أهلك؟ قال سبحان الله امرأتى خير من ذلك قال الحجاج لعطاره اعمل لي طيبا ذكياً ليس له نظير فعمل له الطيب ثم دعا الشيخ فقال ادهن من هذه القارورة ولا تدهن منها غيرك ثم قال الحجاج لحرسه : اقمعدوا على أبواب المساجد وأراهم الطيب وقال من وجد منه ريح هذا الطيب فخذوه فاذا رجل له وفرة فأخذوه فقال الحجاج من من أين لك هذا الدهن؟ قال اشتريته قال أصدقني وإلا تقتلك فصدقته فدعا الشيخ وقال هذا صاحب الأربعة آلاف عليك بامرأتك فأحسن أدها ، ثم أخذ الأربعة آلاف من الرجل ، وردها إلى صاحبها « يو » قال الرشيد يوماً لأبي يوسف : عند جعفر بن عيسى جارية هي أحب الناس إلى وقد عرف ذلك وقد حلف إن لا يبيع ولا يهب ولا يعتق ، وهو الآن يطلب حل يمينه . فقال يهب النصف ويبيع النصف ولا يحنث « يز » قال محمد بن الحسن : كنت نائماً ذات ليلة ، فاذا أنا بالباب يدق ويقرع فقلت انظروا من ذلك؟ فقالوا رسول الخليفة يدعوك تخفت على روحى فقمتم ومضيت إليه ، فلما دخلت عليه قال دعوتك في مسألة : إن أم محمد يعني زينة قلت لها أنا الامام العدل ، والامام العدل في الجنة ، فقالت لي إنك ظالم عاص قد شهدت لنفسك بالجنة فكفرت بكذبك على الله وحرمت عليك ، فقلت له يا أمير المؤمنين إذا وقعت في معصية هل تخاف الله في تلك الحالة أو بعدها : فقال إى والله أخاف خوفاً شديداً ، فقلت أنا أشهد أن لك جنتين ، لاجنة واحدة قال تعالى (ولمن خاف مقام ربه جنتان) فلاطفنى وأمرنى بالانصراف فلما رجعت إلى دارى رأيت البدر متبادرة إلى « يح » يحكى أن أبا يوسف أناه ذات ليلة رسول الرشيد يستعجله ، فخاف أبو يوسف على نفسه ، فلبس إزاره وشى خائفاً إلى دار الخليفة ، فلما دخل عليه سلم فرد عليه الجواب وأدناه ، فعند ذلك هدأ روعه ، قال الرشيد إن حلياً لنا فقد من الدار فأنهت فيه جارية من جوارى الدار الخاصة ، خلقت لتصدقينى أو لاقتلك وقد ندمت فاطلب لى وجهها ؛ فقال أبو يوسف : فأذن لى فى الدخول عليها فأذن له فرأى جارية كأنها فلقة قر ، فأخلى المجلس ثم قال لها : أمعك الحلى؟ فقالت لا والله ، فقال لها احفظى ما أقول لك ولا تزيدى عليه ولا تنقصى عنه إذا دعاك الخليفة . وقال لك أسرقت الحلى فقولى نعم ، فاذا قال لك فهاتها فقولى ما سرقتها ، ثم خرج أبو يوسف إلى مجلس الرشيد وأمر باحضار الجارية فحضرت ، فقال للخليفة : سلها عن الحلى ، فقال لها الخليفة : أسرقت الحلى؟ قالت نعم ، قال لها : فهاتها ، قالت لم أسرقها والله ، قال أبو يوسف : قد صدقت يا أمير المؤمنين فى الاقرار أو الانكار وخرجت من البين ، فسكن غضب الرشيد وأمر أن يحمل إلى دار أبى يوسف مائة ألف درهم ، فقالوا : إن الخزان غيب فلو أخرنا ذلك إلى الغد ، فقال : إن القاضى أعتقنا الليلة

(١) بشرط الفقهاء فى السفر المبيح للتطهر أن لا يكون النظر هو مقصود المسافر بغيره كما فى هذه الحالة .

فلا تؤخر صلته إلى الغد ، فأمر حتى حمل عشر بدر مع أن يوسف إلى منزله . « يط » قال بشر المريسي للشافعي : كيف تدعى انعقاد الاجماع مع أن أهل المشرق والمغرب لا يمكن معرفة وجود إجماعهم على الشيء الواحد وكانت هذه المناظرة عند الرشيد ، فقال الشافعي : هل تعرف إجماع الناس على خلافة هذا الجالس ؟ فأقر به خوفاً وانقطع ، « ك » أعرابي قصد الحسين بن علي رضي الله عنهما ، فسلم عليه وسأله حاجة وقال سمعت جدك يقول : إذا سألتهم حاجة فاسألوها من أحد أربعة : إما عربي شريف ، أو مولى كريم ، أو حامل القرآن ، أو صاحب وجه صبيح فأما العرب فشرفت بجدك ، وأما السكرم فدأبكم وسيرتكم ، وأما القرآن ففي بيوتكم نزل ، وأما الوجه الصبيح فاني سمعت رسول الله ﷺ يقول : إذا أردتم أن تنظروا إلى فانظروا إلى الحسن والحسين ، فقال الحسين : ما حاجتك ؟ فسكتها على الأرض ، فقال الحسين سمعت أبي عليا يقول قيمة كل امرئ ما يحسنه . وسمعت جدي يقول : المعروف بقدر المعرفة فأسألك عن ثلاث مسائل إن أحسنت في جواب واحدة فلك ثلث ما عندي وإن أجبت عن اثنتين فلك ثلثا ما عندي وإن أجبت عن الثلاث فلك كل ما عندي وقد حمل إلى صرة محتومة من العراق فقال سل ولا حول ولا قوة إلا بالله فقال أي الأعمال أفضل قال الأعرابي : الإيمان بالله . قال فأنجاه العبد من الملكة قال الثقة بالله ، قال فما يزين المرء قال علم معه حلم قال فإن أخطأه ذلك قال فسأل معه كرم قال فإن أخطأه ذلك قال فقفر معه صبر قال فإن أخطأه ذلك قال فصاعقة تنزل من السماء فتحرقه فضحك الحسين ورى بالصرة إليه

(أما الشواهد العقلية في فضيلة العلم) فنقول : اعلم أن كون العلم صفة شرف وكال وكون الجهل صفة نقصان أمر معلوم للعقلاء بالضرورة ولذلك لو قيل للرجل العالم يا جاهل فإنه يتأذى بذلك وإن كان يعلم كذب ذلك ولو قيل للرجل الجاهل يا عالم فإنه يفرح بذلك وإن كان يعلم أنه ليس كذلك وكل ذلك دليل على أن العلم شريف لذاته ومحجوب لذاته والجهل نقصان لذاته وأيضا فالعلم أينما وجد كان صاحبه محترما معظما حتى أن الحيوان إذا رأى الانسان احتشمه بهض الاحتشام وانزجر به بعض الازجاء وان كان ذلك الحيوان أقوى بكثير من الانسان وكذلك جماعة الرعاة إذا رأوا من جنسهم من كان أوفر عقلا منهم وأغزر فضلا فيما هم فيه وبصده انقادوا له طوعا فالعلماء إذا لم يماندوا كانوا رؤساء بالطبع على من كان دونهم في العلم ولذلك فإن كثيرا من كانوا يعاندون النبي ﷺ قصدوه ليقتلوه فما كان إلا أن وقع بصرهم عليه فألقى الله في قلوبهم منه روعة وهيبة فهابوه وانقادوا له صلى الله عليه وسلم ولهذا قال الشاعر :

لو لم تكن فيه آيات مينة كانت بداهته تنبيك عن خبر

وأيضا فلا شك أن الانسان أفضل من سائر الحيوانات وليست تلك الفضيلة لقوته وصرلته فإن كثيرا من الحيوانات يساويه فيها أو يزيد عليه فاذن تلك الفضيلة ليست إلا لاختصاصه بالميزية

النورانية واللطيفة الربانية التي لاجلها صار مستعداً لا دراك حقائق الاشياء والاطلاع عليها والاشتغال بعبادة الله على ما قال (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) وأيضا الجاهل كأنه في ظلمة شديدة لا يرى شيئا البتة والعالم كأنه يطير في أقطار الملكوت ويسبح في بحار المعقولات فيطالع الموجود والمعدوم والواجب والممكن والمحال ثم يعرف انقسام الممكن إلى الجوهر والعرض والجوهر إلى البسيط والمركب ويبلغ في تقسيم كل منها إلى أنواعها وأنواعها وأجزائها وأجزاءها ووهوثة ومعلوله وعلته ولازمه وملزومه وكنهه وجزئيه وواحدته وكثيره حتى يصير عقله كالنسخة التي أثبتت فيها جميع المعلومات بتفاصيلها وأقسامها فأى سعادة فوق هذه الدرجة ثم إنه بعد صيرورته كذلك تصير النفوس الجاهلة عالمة فتصير تلك النفس كالشمس في عالم الأرواح وسبيل للحياة الأبدية لسائر النفوس فانها كانت كاملة ثم صارت مكتملة وتصير واسطة بين الله وبين عباده ولهذا قال تعالى (ينزل الملائكة بالروح من أمره) والمفسرون فسروا هذا الروح بالعلم والقرآن وكما أن البدن بلا روح ميت فاسد فكذا الروح بلا علم ميت ونظيره قوله تعالى (وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا) فالعلم روح الروح ونور النور ولب اللب ومن خواص هذه السعادة أنها تكون باقية آمنة عن الفناء والتغير ، فان التصورات الكلية لا يتطرق إليها الزوال والتغير وإذا كانت هذه السعادة في نهاية الجلالة في ذاتها ثم إنها باقية أبد الأبدن ودهر الدهرين كانت لا محالة أكمل السعادات وأيضا فالأنبياء صلوات الله عليهم ما بعثوا إلا للدعوة إلى الحق قال تعالى (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة) إلى آخره ، وقال (قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني) ثم خذ من أول الأمر فانه سبحانه لما قال (إنى جاعل في الأرض خليفة) قالت الملائكة (أنجعل فيها من يفسد فيها) قال سبحانه (إنى أعلم ما لا تعلمون) فأجابهم سبحانه بـكـونه عالما فلم يجعل سائر صفات الجلال من القدرة . والآرادة ، والسمع ، والبصر ، والوجود ، والقدم ، والاستغناء عن المكان والجهة جوابا لهم وموجبا لسكوتهم وإنما جعل صفة العلم جوابا لهم وذلك يدل على أن صفات الجلال والسكال وإن كانت بأسرها في نهاية الشرف إلا أن صفة العلم أشرف من غيرها ثم إنه سبحانه إنما أظهر فضل آدم عليه السلام بالعلم وذلك يدل أيضا على أن العلم أشرف من غيره ثم إنه سبحانه لما أظهر علمه جعله مسجود الملائكة وخليفة العالم السفلى وذلك يدل على أن تلك المنقبة إنما استحقتها آدم عليه السلام بالعلم ثم ان الملائكة افتخرت بالتسبيح والتقديس والافتخار بهما إنما يحصل لو كانا مقرورين بالعلم فانهما إن حصلوا بدون العلم كان ذلك نفاقا والنفاق أخس المراتب قال تعالى (إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار) أو تقليداً والتقليد مذموم فثبت أن تسبيحهم وتقديسهم إنما صار موجبا للافتخار ببركة العلم . ثم إن آدم عليه السلام إنما وقع عليه اسم المعصية لأنه أخطأ

في مسألة واحدة اجتهادية على ما سيأتي بيانه ولاجل هذا الخطأ القليل وقع فيما وقع فيه والشيء كلما كان الخطر فيه أكثر كان أشرف فذلك يدل على غاية جلاله العلم. ثم إنه ببركة جلاله العلم لما تاب وأناب وترك الاصرار والاستكبار وجد خلعة الاجتهاد، ثم انظر إلى إبراهيم عليه السلام كيف اشتغل في أول أمره بطلب العلم على ما قال تعالى (فلما جن عليه الليل رأى كوكباً) ثم انتقل من الكواكب إلى القمر ومن القمر إلى الشمس ولم يزل ينتقل بفكره من شيء إلى شيء إلى أن وصل بالدلائل الزاهر والبرهان الباهر إلى المقصود وأعرض عن الشرك فقال (إني وجهت وجهي للذي نظر السموات والأرض) فلما وصل إلى هذه الدرجة مدحه الله تعالى بأشرف المدائح وعظمه على أئمة الوجود فقال تارة (وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض) وقال أخرى (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء) ثم إنه عليه السلام بعد الفراغ من معرفة المبدأ اشتغل بمعرفة المعاد فقال (وإذا قال إبراهيم رب أرنى كيف تحيي الموتى) ثم لما فرغ من التعلم اشتغل بالتعليم والحاجة تارة مع أبيه على ما قال (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر) وتارة مع قومه فقال (ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون) وأخرى مع ملك زمانه فقال (ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه) وانظر إلى صالح وهود وشعيب كيف كان اشتغالهم في أوائل أمورهم وأواخرها بالتعلم والتعليم وارشاد الخلق إلى النظر والتفكير في الدلائل وكذلك أحوال موسى عليه السلام مع فرعون وجنوده ووجه دلائله معه ، ثم انظر إلى حال سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم كيف من الله عليه بالعلم مرة بعد أخرى فقال (ووجدك ضالاً فهدى ووجدك عائلاً فأغنى) فقدم الامتنان بالعلم على الامتنان بالمال وقال أيضاً (ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان) وقال (ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا) ثم إنه أول ما أوحى إليه قال (اقرأ باسم ربك) ثم قال (وعلمك ما لم تكن تعلم) وهو عليه الصلاة والسلام كان أبداً يقول: أرنا الأشياء كما هي . فلو لم يظهر للانسان بما ذكرنا من الدلائل الثقلية والعقلية شرف العلم لا استحاله أن يظهر له شيء أصلاً وأيضاً فإن الله تعالى سمي العلم في كتابه بالأسماء الشريفة . فمنها: الحياة (أو من كان ميتاً فأحييناه) . وثانيها: الروح (وكذلك أو حيناً إليك روحاً من أمرنا) ، وثالثها: النور (الله نور السموات والأرض) وأيضاً قال تعالى في صفة طالوت (إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم) فقدم العلم على الجسم ولاشك أن المقصود من سائر النعم سعادة البدن ، فسعادة البدن أشرف من السعادة المادية فإذا كانت السعادة العلمية راجحة على السعادة الجسمانية فأولى أن تكون راجحة على السعادة المادية . وقال يوسف (اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم) ولم يقل إني حسيب نسيب فصيح مليح ، وأيضاً فقد جاء في الخبر « المرء بأصغريه قلبه ولسانه » إن تكلم تكلم بلسانه ، وإن قاتل قاتل بجنانه ، قال الشاعر :

لسان الفتى نصف ونصف فؤاده فلم يبق إلا صورة اللحم والدم
 وأيضا فإن الله تعالى قدم عذاب الجهيل على عذاب النار فقال (كلا إنهم عن ربهم يومئذ
 لمحجوبون ثم إنهم لصالوا الجحيم) وقال بعضهم: العلوم مطالعها من ثلاثة أوجه، قلب متفكر،
 ولسان معبر، وبيان مصور، قال علي بن أبي طالب رضى الله عنه «عين العلم من العلو، ولامه
 من اللطف، وميمه من المروءة» وأيضا قيل العلوم عشرة: علم التوحيد للأديان، وعلم السر لرد
 الشيطان، وعلم المعاشرة للاخوان، وعلم الشريعة للأركان، وعلم النجوم للأزمان، وعلم الميازنة
 للفرسان، وعلم السياسة للسلطان، وعلم الرقيا للبيان، وعلم الفراسة للبرهان، وعلم الطب
 للأبدان، وعلم الحقيقة للرحمن، وأيضا قيل ضرب المثل في العلم بالماء قوله تعالى (أنزل من
 السماء ماء) والمياه أربعة: ماء المطر، وماء السيل، وماء القناة، وماء العين فكذا العلوم أربعة
 علم التوحيد كما العين لا يجرز تحريكه ثلاثا يتكدر، وكذا لا ينبغى طلب معرفة كيفية الله عز وجل لثلاث
 يحصل الكفر. وعلم الفقه يزداد بالاستنباط كما القناة يزداد بالحفر، وعلم الزهد كما المطر ينزل
 صافيا ويتكدر بغير الهواء كذلك علم الزهد صاف ويتكدر بالطمع وعلم البدع كما السيل
 يمت الأحياء ويهلك الخلق فكذا البدع والله أعلم

(المسألة السابعة في أقوال الناس في حد العلم) قال أبو الحسن الأشعري العلم ما يعلم به
 وربما قال ما يصير الذات به عالما واعتضرا عليه بأن العالم والمعلوم لا يرفقان إلا بالعلم فتعريف
 العلم بهما دور وهو غير جائز أجاب عنه بأن علم الانسان بكونه عالما بنفسه وبألمه ولذاته علم
 ضرورى والعلم بكونه عالما بهذه الأشياء علم بأصل العلم لأن الماهية داخلة في الماهية المقيدة
 فكان عليه بكون العلم عالما علم ضرورى فكان الدور ساقطا وسيأتى مزيد تقريره إذا ذكرنا ما اختاره
 نحن في هذا الباب إن شاء الله تعالى وقال القاضى أبو بكر العلم معرفة المعلوم على ما هو عليه وربما
 قال العلم هو المعرفة والاعتراض على الأول أن قوله معرفة المعلوم تعريف العلم بالمعلوم فيعود الدور
 أيضا فالمعرفة لا تكون إلا وفق المعلوم فقوله على ما هو عليه بعد ذكر المعرفة يكون حشوا، أما قوله
 العلم هو المعرفة ففيه وجوه من الخلل. أحدها: أن العلم هو نفس المعرفة فتعريفه بها تعريف للشيء
 بنفسه وهو محال. وثانيها: أن المعرفة عبارة عن حصول العلم بعد الالتباس ولهذا يقال ما كنت
 أعرف فلانا والآن فقد عرفته. وثالثها: أن الله تعالى يوصف بأنه عالم ولا يوصف بأنه عارف لأن
 المعرفة تستدعى سبق الجهل وهو على الله محال وقال الاستاذ أبو إسحاق الاسفراينى: العلم تبيين
 المعلوم وربما قال إنه استبانة الحقائق وربما اقتصر على التبيين فقال العلم هو التبيين وهو أيضا ضعيف
 أما قول العلم هو التبيين فليس فيه إلا تبديل لفظ بلفظ أخفى منه ولأن التبيين والاستبانة يشعران
 بظهور الشيء بعد الخفاء وذلك لا يطرد في علم الله، وأما قوله تبيين المعلوم على ما هو به فيتوجه عليه
 الوجه المذكورة على كلام القاضى وقال الاستاذ أبو بكر بن فورك: العلم ما يصح من المنتصف به

إحكام الفعل وإتقانه وهو ضعيف ، لأن العلم بوجود الواجبات وامتناع الممتنعات لا يفيد الاحكام . وقال القفال : العلم إثبات المعلوم على ما هو به وربما قيل العلم تصور المعلوم على ما هو به والوجوه السالفة متوجهة على هذه العبارة . وقال إمام الحرمين : الطريق إلى تصور ماهية العلم وتميزها عن غيرها أن نقول إنا نجد من أنفسنا بالضرورة كوننا معتقدين في بعض الأشياء ، فنقول اعتقادنا في الشيء ، إما أن يكون جازما أو لا يكون ، فإن كان جازما فاما أن يكون مطابقا أو غير مطابق فإن كان مطابقا فاما أن يكون لموجب هو نفس طرفي الموضع والمحمول وهو العلم البديهي أو لموجب حصل من تركيب تلك العلوم الضرورية وهو العلم النظري أولا لموجب وهو اعتقاد المقلد ، وأما الجزم الذي لا يكون مطابقا فهو الجهل والذي لا يكون جازما فاما أن يكون الطرفان متساويين وهو الشك أو يكون أحدهما أرجح من الآخر فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم واعلم ان هذا التعريف مختل من وجوه . أحدها : أن هذا التعريف لا يتم إلا إذا ادعينا أن علمنا بماهية الاعتقاد علم بديهي وإذا جاز ذلك فلم لا ندعى أن العلم بماهية العلم بديهي . وثانيها أن هذا تعريف العلم بانتفاء أضداده وليست معرفة هذه الأضداد أقوى من معرفة العلم حتى يجعل عدم النقيض معرفة للنقيض فيرجع حاصل الأمر إلى تعريف الشيء بمثله أو بالأخفى . وثالثها أن العلم قد يكون تصورا وقد يكون تصديقا والتصور لا يتطرق إليه الجزم ولا التردد ولا القوة ولا الضعف فإذا كان كذلك كانت العلوم التصورية خارجة عن هذا التعريف قالت المعتزلة العلم هو الاعتقاد المقتضى سكون النفس وربما قالوا العلم ما يقتضى سكون النفس قالوا ولفظ السكون وإن كان مجازا ههنا إلا أن المقصود منه لما كان ظاهرا لم يكن ذكره تادحا في المقصود واعلم أن الأصحاب قالوا الاعتقاد جنس مخالف للعلم فلا يجوز جعل العلم منه ولهم أن يقولوا لا شك أن بين العلم واعتقاد المقلد قدرا مشتركا فنحن نعى بالاعتقاد ذلك القدر قال الأصحاب وهذا التعريف يخرج عنه أيضا علم الله تعالى فانه لا يجوز أن يقال فيه إنه يقتضى سكون النفس قالت الفلاسفة العلم صورة حاصلة في النفس مطابقة للمعلوم وفي هذا التعريف عيوب . أحدها : إطلاق لفظ الصورة على العلم لا شك أنه من المجازات فلا بد في ذلك من تلخيص الحقيقة والذي يقال إنه كما يحصل في المرأة صورة الوجه فكذلك تحصل صورة المعلوم في الذهن وهو ضعيف لأننا إذا عقلنا الجبل والبحر فإن حصلنا في الذهن في الجبل وبحر وهذا محال وإن لم يحصل في الذهن ولكن الحاصل في الذهن ضرورتهما فقط فحينئذ يكون المعلوم هو الصورة فالشيء الذي تملك الصورة صورته وجب ان لا يصير معلوما وان قيل حصلت الصورة ومحالها في الذهن فحينئذ يعود ما ذكرنا من أنه يحصل الجبل والبحر في الذهن . وثانيها : أن قوله مطابقة للمعلوم يقتضى الدور ، وثالثها : أن عدم المعلومات قد تكون موجودة في الخارج وقد لا تكون وهي التي يسمونها بالأمور الاعتبارية والصور الذهنية والمقولات الثانية والمطابقة في هذا القسم غير معقول . ورابعها :

أنا قد نعقل المعدوم ولا يمكن أن يقال الصورة العقلية مطابقة للمعدوم لأن المطابقة تقتضى كون المتطابقين أمراً ثبوتياً والمعدوم نفي محض يستحيل تحقق المطابقة فيه ولقد حاول الغزالي إيضاح كلام الفلاسفة في تعريف العلم فقال إدراك البصيرة الباطنة نفهمه بالمقايسة بالبصر الظاهر ولا معنى للبصر الظاهر إلا انطباع صورة المرئى في القوة الباصرة كما توهم انطباع الصورة في المرآة مثلاً فكما أن البصر يأخذ صورة المبصرات أى ينطبع فيه مثالها المطابق لها لا عينها فإن عين النار لا تنطبع في العين بل مثال مطابق صورتها فكذا العقل على مثال مرآة ينطبع فيها صور المعقولات وأعنى بصورة المعقولات حقائقها وماهياتها فى المرآة أمور ثلاثة : الحديد وصدائه والصورة المنطبعة فيه فكذا جوهر الأدمى كالحديد وعقله كالصقالة والمعلوم كالصورة واعلم أن هذا الكلام ساقط جداً أما قوله لا معنى للبصر الظاهر إلا انطباع صورة المرئى في القوة الباصرة فباطل لوجوه ، أحدها : أنه ذكر في تعريف الابصار المبصر والباصر وهو دور . وثانيها أنه لو كان الابصار عبارة عن نفس هذا الانطباع لما أبصرنا إلا بمقدار نقطة الناظر لاستحالة انطباع العظيم في الصغير فإن قيل الصورة الصغيرة المنطبعة شرط لحصول إبصار الشيء العظيم في الخارج قلنا الشرط مغاير للشرط فالابصار مغاير للصورة المنطبعة . وثالثها : أنا ترى المرئى حيث هو ، ولو كان المرئى هو الصورة المنطبعة لما رأيته في حيزه ومكانه ، وأما قوله : فكذا العقل ينطبع فيه صور المعقولات فضعيف لأن الصورة المرتسمة من الحرارة في العقل ، إما أن تكون مساوية للحرارة في الماهية أو لا تكون ، فإن كان الأول لزم أن يصير العقل حاراً عند تصور الحرارة لأن الحار لا معنى له إلا الموصوف بالحرارة ، وإن كان الثاني لم يكن تعقل الماهية إلا عبارة عن حصول شيء في الذهن يخالف للحرارة في الماهية وذلك يبطل قوله ، وأما الذى ذكر من انطباع الصور في المرآة فقد اتفق المحققون من الفلاسفة على أن صورة المرئى لا تنطبع في المرآة فثبت أن الذى ذكره في تقرير قولهم لا يوافق قولهم ولا يلائم أصولهم ولما ثبت أن التعريفات التى ذكرها الناس باطلة فاعلم أن العجز عن التعريف قد يكون لحقاً المطلوب جداً وقد يكون لبلوغه في الجلاء إلى حيث لا يوجد شيء . أعرف منه ليجعل معرفته ، والعجز عن تعريف العلم لهذا الباب والحق أن ماهية العلم متصورة تصوراً بديهياً جلياً ، فلا حاجة في معرفته إلى معرف ، والدليل عليه أن كل أحد يعلم بالضرورة أنه يعلم بوجود نفسه وأنه يعلم أنه ليس على السماء ولا في لجة البحر ، والعلم الضرورى بكونه عالماً بهذه الأشياء علم باتصاف ذاته بهذه العلوم والعالم بانتساب شيء إلى شيء . عالم لا محالة بكلا الطرفين ، فلما كان العلم الضرورى بهذه المنسوبة حاصلًا كان العلم الضرورى بماهية العلم حاصلًا وإذا كان كذلك كان تعريفه متممًا لهذا القدر كاف ههنا وسائر التديقات مذكورة في الكتب العقلية والله أعلم .

(المسألة الثامنة) في البحث عن ألفاظ يظن بها أنها مرادفة للعلم وهى ثلاثون ، أحدها :

الادراك وهو الفناء والوصول يقال أدرك الغلام وأدركت الثمرة قال تعالى (قال أصحاب موسى إنا لمدركون) فالقوة العاقلة إذا وصلت إلى ماهية المعقول وحصلتها كان ذلك إدراكا من هذه الجهة ، وثانيها : الشعور وهو إدراك بغير استنبات وهو أول مراتب وصول المعلوم إلى القوة العاقلة وكأنه إدراك متزلزل ولهذا يقال في الله تعالى إنه يشعر بكذا كما يقال إنه يعلم كذا ، وثالثها : التصور إذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وأدركه بتمامه فذلك هو التصور ، واعلم أن التصور لفظ مشتق من الصورة ولفظ الصورة حيث وضع فأنما وضع للهيئة الجسمانية الحاصلة في الجسم المتشكل إلا أن الناس لما تخيلوا أن حقائق المعلومات تصير حالة في القوة العاقلة كما أن الشكل والهيئة يحلان في المادة الجسمانية أطلقوا لفظ التصور عليه بهذا التأويل . ورابعها : الحفظ فإذا حصلت الصورة في العقل وتأكدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لم تكن القوة العاقلة من استرجاعها واستعادتها سميت تلك الحالة حفظا ولما كان الحفظ مشعرا بالتأكد بعد الضعف لا جرم لا يسمى علم الله حفظا ولأنه إنما يحتاج إلى الحفظ ما يجوز زواله ولما كان ذلك في علم الله تعالى محالا لا جرم لا يسمى ذلك حفظا . وخامسها : التذكر وهو أن الصورة المحفوظة إذا زالت عن القوة العاقلة فإذا حاول الذهن استرجاعها فتلک المحاولة هي التذكر . واعلم أن للتذكر سراً لا يعلمه إلا الله تعالى وهو أن التذكر صار عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة الممحية الزائلة فتلك الصورة إن كانت مشعورا بها فهي حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله فلا يمكن حينئذ استرجاعها وإن لم تكن مشعورا بها كان الذهن غافلا عنها وإذا كان غافلا عنها استحال أن يكون طالبا لا استرجاعها لأن طلب ما لا يكون متصورا محال فعلى كلا التقديرين يكون التذكر المفسر بطلب الاسترجاع ممتعا مع أننا نجد من أنفسنا أننا قد نطلبها ونسترجعها وهذه الأسرار إذا توغل العاقل فيها وتأملها عرف أنه لا يعرف كتبها مع أنها من أظهر الأشياء عند الناس فكيف القول في الأشياء التي هي أخفى الأمور وأعضائها على المعقول والأذهان . وسادسها : الذكر فالصورة الزائلة إذا حاول استرجاعها فإذا عادت وحضرت بعد ذلك الطلب سمى ذلك الوجدان ذكرها فإن لم يكن هذا الإدراك مسبوقا بالزوال لم يسم ذلك . الإدراك ذكرها ولهذا قال الشاعر :

الله يعلم أنى لست أذكره وكيف أذكره إذ لست أنساه

فجعل حصول النسيان شرطا لحصول الذكر ويوصف القول بأنه ذكر لأنه سبب حصول المعنى في النفس قال تعالى (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) وههنا دقيقة تفسيرية وهي أنه سبحانه وتعالى قال (فاذا كرونى أذكركم) فهذا الأمر هل يتوجه على العبد حال حصول النسيان أو بعد زواله فإن كان الأول فهو حال النسيان غافل عن الأمر وكيف يوجه عليه التكليف مع النسيان وإن كان الثانى فهو ذاكر والذكر حاصل وتحصيل الحاصل محال فكيف كلفه به

وهو أيضا متوجه على قوله (فاعلم أنه لا إله إلا الله) إلا أن الجواب في قوله فاعلم أن المسأور به إنما هو معرفة للتوحيد وهذا من باب التصديقات فلا يقوى فيه ذلك الاشكال وأما الذكر فهو من باب التصورات فيقوى فيه ذلك الاشكال وجوابه على الاطلاق أنا نجد من أنفسنا أنه يمكننا التذكر وإذا كان ذلك يمكننا كان ما ذكرته تشكيكا في الضروريات فلا يستحق الجواب .

بقي أن يقال فكيف ينذكر فنقول لا نعرف كيف يتذكر لكن تملك بتمتكك في علمك بأن في الجملة يكفيك في الاشتغال بالمجاهدة وعجزك عن إدراك تلك الكيفية يكفيك من التذكر ذلك ليس منك بل ههنا سر آخر وهو أنك لما عجزت عن إدراك ماهية التذكر والتذكر مع أنه صفتك فأنى يمكنك الوقوف على كنهه المذكور مع أنه أبعد الأشياء مناسبة منك فسبحان من جعل أظهر الأشياء أخفاها ليتوصل العبد به إلى كنهه بعجزه ونهاية قصوره فينشد يطالع شيئا من مبادئ مقادير أسرار كونه ظاهراً باطنا . وسابغها : المعرفة وقد اختلفت الأقوال في تفسير هذه اللفظة فهم من قال المعرفة ادراك الجزئيات والعلم إدراك الكليات وآخرون قالوا المعرفة التصور والعلم هو التصديق وهؤلاء جعلوا العرفان أعظم درجة من العلم قالوا لأن تصديقنا باستناد هذه المحسوسات إلى موجود واجب الوجود أمر معلوم بالضرورة فأما تصور حقيقته فأمر فوق الطاقة البشرية ولأن الشيء ما لم يعرف وجوده فلا تطلب ماهيته فبلى هذا الطريق كل عارف عالم وليس كل عالم عارفا ولذلك فإن الرجل لا يسمى بالعارف إلا إذا توغل في ميادين العلم وترقى من مطالعها إلى مقاطعها ومن مبادئها إلى غيبتها بحسب الطاقة البشرية وفي الحقيقة فإن أحدا من البشر لا يعرف الله تعالى لأن الاطلاع على كنهه هويته وسر ألوهيته محال . وآخرون قالوا من أدرك شيئا وانحفظ أثره في نفسه ثم أدرك ذلك الشيء ثانياً وعرف أن هذا المدرك الذى أدركه ثانيا هو الذى أدركه أولاً فهذا هو المعرفة فيقال : عرفت هذا الرجل وهو فلان الذى كنت رأيته وقت كذا . ثم فى الناس من يقول بقدم الأرواح ومنهم من يقول بتقدمها على الأبدان ويقول إنها هى الذر المستخرج من صلب آدم عليه السلام وإنها أقرت بالالهية واعترفت بالربوبية إلا أنها لظلمة العلاقة البدنية نسيبت مولاهما فاذا عادت إلى نفسها متخلصة من ظلمة البدن وهماوية الجسم عرفت ربها وعرفت أنها كانت عارفة به فلا جرم سمي هذا الإدراك عرفانا . وثانها . الفهم وهو تصور الشيء من لفظ المخاطب والافهام هو اتصال المعنى باللفظ إلى فهم السامع . وثالثها : الفقه وهو العلم بغرض المخاطب من خطابه يقال فقحت كلامك أى وقتت على غرضك من هذا الخطاب ثم ان كفار قريش لما كانوا أرباب الشبهات والشهوات فسا كانوا يقفون على ما فى تكاليف الله تعالى من المنافع العظيمة لا جرم قال تعالى (لا يكادون يفقهون قولاً) أى لا يقفون على المقصود الاصلى والغرض الحقيقى . وعاشرها : العقل وهو العلم بصفات الأشياء من حسناتها وقبحها وكآلهما ونقصاتها فانك متى علمت ما فيها من المضار والمنافع صار تملك بما فى

الشيء من النفع داعياً لك إلى الفعل وعليك بما فيه من الضرر داعياً لك إلى الترك فصار ذلك العلم مانعاً من الفعل مرة ومن الترك أخرى فيجري ذلك العلم مجرى عقول الناقه . ولهذا لما سئل بعض الصالحين عن العقل ، قال هو العلم بخير الخيرين وشر الشرين ولما سئل عن العاقل قال العاقل من عقل عن الله أمره ونهيه ، فهذا هو القدر اللائق بهذا المكان والاستقصاء فيه بحسبى في موضع آخر إن شاء الله تعالى . الحادى عشر : الدراية وهى المعرفة الحاصلة بضرب من الحيل وهو تقديم المقدمات واستعمال الروية وأصله من دريت الصيد والدرية لما يتعلم عليه الطعن والمدرى يقال لما يصلح به الشعر وهذا لا يصح إطلاقه على الله تعالى لامتناع الفكر والحيل عليه تعالى . الثانى عشر : الحكمة : وهى اسم لكل علم حسن ، وعمل صالح وهو بالعلم العملى أخص منه بالعلم النظرى وفى العمل أكثر استعمالاً منه فى العلم ، ومنها يقال أحكم العمل لإحكامها إذا أتقنه وحكم بكذا حكماً والحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد ومصالحهم فى الحال وفى المسأل ومن العباد أيضاً كذلك ثم قد حدثت الحكمة بأنفاً مختلفه فقيل هى معرفة الأشياء بحقائقها ، وهذا إشارة إلى أن ادراك الجزئيات لا يكال فيه لأنها إدراكات متغيرة . فأما إدراك الماهية ، فانه باق مصون عن التغير والتبدل وقيل هى الايمان بالفعل الذى عاقبته محودة وقيل هى الاقتداء بالخالق سبحانه وتعالى فى السياسة بقدر الطاقة البشرية وذلك بأن يجتهد بأن ينزهه عن الجهل وفعله عن الجور وجوده عن البخل وحله عن السفه . الثالث عشر : علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين قالوا ان اليقين لا يحصل إلا إذا اعتقد أن الشيء كذا وأنه يتمتع كون الأمر بخلاف معتقده إذا كان لذلك الاعتقاد موجب هو اما بديهية الفطرة وإما نظر العقل ، الرابع عشر : الذهن وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التى هى غير حاصلة وتحقيق القول فيه أنه سبحانه وتعالى خلق الروح خالياً عن تحقيق الأشياء وعن العلم بها كما قال تعالى (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً) لكنه سبحانه وتعالى إنما خلقها للطاعة على ما قال تعالى (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) والطاعة مشروطة بالعلم وقال فى موضع آخر (وأقم الصلاة لذكري) فبين أنه أمر بالطاعة لغرض العلم والعلم لا بد منه على كل حال فلا بد وأن تكون النفس متمكنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم فأعطاه الحق سبحانه من الحواس ما أعان على تحصيل هذا الغرض فقال فى السمع (وهديناه النجدين) وقال فى البصر (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم) وقال فى الفكر (وفى أنفسكم أفلا تبصرون) فإذا تطابقت هذه القوى صار الروح الجاهل عالماً وهو معنى قوله تعالى (الرحمن علم القرآن) فالحاصل أن استعداد النفس لتحصيل هذه المعارف هو الذهن . الخامس عشر : الفكر وهو انتقال الروح من التصديقات الحاضرة إلى التصديقات المستحضرة قال بعض المحققين إن الفكر يجرى مجرى التضرع إلى الله تعالى فى استئزال العلوم من عنده . السادس عشر : الحدس ولا

شك أن الفكر لا يتم عمله إلا بوجودان شيء يتوسط بين طرفي المجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة فان النفس حال كونها جاهلة كأنها واقفة في ظلمة ولا بد لها من قائد يقودها وسائق يسوقها وذلك هو المتوسط بين الطرفين وله إلى كل واحد منهما نسبة خاصة فيتولد من نسبته اليهما مقدمتان فكل مجهول لا يحصل العلم به إلا بواسطة مقدمتين معلومتين والمقدمتان هما كالشاهدين فكما أنه لا بد في الشرع من شاهدين فكذا لا بد في العقل من شاهدين وهما المقدمتان اللتان تنتجان المطلوب فاستعداد النفس لوجودان ذلك المتوسط هو الحدس . السابع عشر : الذكاء وهو شدة الحدس وكاله وبلوغه الغاية القصوى وذلك لأن الذكاء هو المضاعف في الأمر وسرعة القطع بالحق وأصله من ذكت النار وذكت الريح وشاة مذكاة أي مدرك ذبحها بمجدة السكين . الثامن عشر : الفطنة وهي عبارة عن التنبيه لشيء قصد تعريضه ولذلك فانه يستعمل في الأكثر في استنباط الاحاجي والرموز . التاسع عشر : الخاطر وهو حركة النفس نحو تحصيل الدليل وفي الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال والحاضر في النفس ولذلك يقال : هذا خطر بيالي إلا أن النفس لما كانت محلًا لذلك المعنى الخاطر جعلت خاطرا إطلاقا لا سم الحال على المحل . العشرون : الوهم وهو الاعتقاد المرجوح وقد يقال إنه عبارة عن الحكم بأمر جزئية غير محسوسة لأشخاص جزئية جسمانية كحكم السخلة بصدافة الأم وعداوة المؤذي . الحادي والعشرون : الظن وهو الاعتقاد الراجح ولما كان قبول الاعتقاد للقوة والضعف غير مضبوط فكذا مراتب الظن غير مضبوطة فلماذا قيل انه عبارة عن ترجيح أحد طرفي المعتقد في القلب على الآخر مع تجرير الطرف الآخر ثم إن الظن المنتهى في القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلا جرم قد يطلق أيضا على العلم اسم الظن كما قال بعض المفسرين في قوله تعالى (الذين يظنون أنهم ملانوا ربهم) قالوا إنما أطلق لفظ الظن على العلم ههنا لوجهين أحدهما : التنبيه على أن علم أكثر الناس في الدنيا بالاضافة إلى علمه في الآخرة كالظن في جنب العلم . والثاني : أن العلم الحقيقي في الدنيا لا يكاد يحصل إلا للنبين والصديقين الذين ذكرهم الله تعالى في قوله تعالى (الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا) واعلم أن الظن إن كان عن أمانة قوية قبل ومدح وعليه مدار أكثر أحوال هذا العلم . وإن كان عن أمانة ضعيفة ذم كقوله تعالى (إن الظن لا يغني عن الحق شيئا) وقوله (إن بعض الظن إثم) الثاني والعشرون : الخيال . وهو عبارة من الصورة الباقية عن المحسوس بعد غيبته . ومنه الطيف الوارد من صورة المحبوب خيالا والخيال قد يقال لتلك الصورة في المنام وفي اليقظة ، والطيف لا يقال إلا فيما كان في حال النوم . الثالث والعشرون : البديهة وهي المعرفة الحاصلة ابتداء في النفس لا بسبب الفكر كعلمك بأن الواحد نصف الاثنين . الرابع والعشرون : الأوايات وهي البديهيات بعينها والسبب في هذه التسمية أن الذهن يلحق بمحول القضية بموضوعها أولا لا بتوسط شيء آخر فأما الذي يكون بتوسط شيء آخر . فذاك المتوسط هو المحمول أولا .

قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ .

قَالَ يَسَادِمُ أَنْبِيَهُمْ

الخامس والعشرون : الروية ، وهي ما كان من المعرفة بعد فكر كثير ، وهي من روى ، السادس والعشرون : السكياسة . وهي تمكن النفس من استنباط ما هو أنفع . ولهذا قال عليه الصلاة والسلام : السكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت . من حيث إنه لاخير يصل إليه الانسان أفضل مما بعد الموت . السابع والعشرون : الخبرة ، وهي معرفة يتوصل إليها بطريق التجربة ، يقال خبرته قال أبو الدرداء : وجدت الناس أخبر تقله . وقيل هو من قولهم : ناقة خبيرة . أى غزيرة اللبن ، فكان الخبر هو غزارة المعرفة . ويجوز أن يكون قولهم ناقة خبيرة : هى المخبر عنها بغزارتها . الثامن والعشرون : الرأى ، وهو إحاطة الخاطر فى المقدمات التى يرمى منها لإنتاج المطلوب ، وقد يقال للقضية المستنتجة من الرأى رأى ، والرأى للفكر كالألة للصانع ، ولهذا قيل : إياك والرأى الفطير ، وقيل : دع الرأى نصب . التاسع والعشرون : الفراسة وهى الاستدلال بالحق الظاهر على الخلق الباطن ، وقد نبه الله تعالى على صدق هذا الطريق بقوله تعالى (إن فى ذلك لآيات للمتوسمين) وقوله تعالى (تعرفهم بسيماهم) وقوله تعالى (ولتعرفنهم فى لحن القول) واشتقاقها من قولهم : فرس السبع الشاة ، فكانت الفراسة اختلاس المعارف ، وذلك ضربان : ضرب يحصل للانسان عن خاطره ولا يعرف له سبب ، وذلك ضرب من الالهام بل ضرب من الوحي ، وإياه عنى النبى ﷺ بقوله « إن فى أمى لمحدثين وإن عمر لمنهم » ويسمى ذلك أيضا النفث فى الروح ، والضرب الثانى من الفراسة ما يكون بصناعة متعلمة وهى الاستدلال بالأشكال الظاهرة على الأخلاق الباطنة وقال أهل المعرفة فى قوله تعالى (أفمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه) إن البينة هو القسم الأول وهو إشارة إلى صفاء جوهر الروح والشاهد هو القسم الثانى وهو الاستدلال بالأشكال على الأحوال .

(المسألة التاسعة) قوله تعالى (وعلم آدم الأسماء كلها) وقوله (لا علم لنا إلا ما علمتنا) وقوله (الرحمن علم القرآن) لا يقتضى وصف الله تعالى بأنه معلم لأنه حصل فى هذه النافلة تعارف على وجه لا يجوز إطلاقه عليه وهو من يحترف بالتعليم والتلقين وكما لا يقال للمدرس معلم مطلقا حتى لو أوصى للتعليم لا يدخل فيه المدرس فكذلك لا يقال لله إنه معلم الامع التقييدولولا هذا التعارف لحسن إطلاقه عليه بل كان يجب أن لا يستعمل إلا فيه تعالى لأن المعلم هو الذى يحصل العلم فى غيره ولا قدرة على ذلك لأحد الا الله تعالى

قوله تعالى (قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم . قال يا آدم أنبئهم

بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ الْغَيْبَ السَّمَاوَاتِ
وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ .

بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ الْغَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا
كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ .

اعلم أن الذين اعتقدوا أن الملائكة أتوا بالمعصية في قولهم (أتجعل فيها من يفسد فيها) قالوا
لأنهم لما عرفوا خطأهم في هذا السؤال رجعوا وتابوا واعتذروا عن خطئهم بقولهم (سبحانك
لا علم لنا إلا ما علمتنا) والذين أنكروا معصيتهم ذكروا في ذلك وجهين . الأول : أنهم إنما قالوا
ذلك على وجه الاعتراف بالعجز والتسليم بأنهم لا يعلمون ما سئلوا عنه وذلك لأنهم قالوا إنما نعلم
إلا ما علمتنا فإذا لم تعلمنا ذلك فكيف نعلمه ، الثاني : أن الملائكة إنما قالوا (أتجعل فيها) لأن الله تعالى
أعلمهم ذلك فكأنهم قالوا إنك أعلمتنا أنهم يفسدون في الأرض ويسفكون الدماء فقلنا لك أتجعل
فيها من يفسد فيها وأما هذه الأسماء فانك ما أعلمتنا كيفيةها فكيف نعلمها . وههنا مسائل :

(المسألة الأولى) احتج أصحابنا بقوله تعالى (لا علم لنا إلا ما علمتنا) على أن المعارف
مخلوقة لله تعالى وقالت المعتزلة المراد أنه لا علم لنا إلا من جهته إما بالتعليم وإما بنصب الدلالة
والجواب أن التعليم عبارة عن تحصيل العلم في الغير كالنسويد فانه عبارة عن تحصيل السواد في الغير
لا يقال التعليم عبارة عن إفادة الأمر الذي يترتب عليه العلم لو حصل الشرط وانتفى المانع ولذلك
يقال علمته فما تعلم والأمر الذي يترتب عليه العلم هو وضع الدلائل والله تعالى قد فعل ذلك لأننا
نقول المؤثر في وجود العلم ليس هو ذات الدليل بل النظر في الدليل وذلك النظر فعل العبد فلم
يكن حصول ذلك العلم بتعليم الله تعالى وأنه يناقض قوله (لا علم لنا إلا ما علمتنا) .

(المسألة الثانية) احتج أهل الاسلام بهذه الآية على أنه لا سبيل إلى معرفة المغيبات إلا
بتعليم الله تعالى وأنه لا يمكن التوصل إليها بعلم النجوم والكهانة والعرافة ونظيره قوله تعالى (وهذه
مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو) وقوله (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من
رسول) وللمنجم أن يقول للمحتزلي إذا فسرت التعليم بوضع الدلائل فعندى حركات النجوم
دلائل خلقها الله تعالى على أحوال هذا العالم فإذا استدلت بها على هذه كان ذلك أيضاً بتعليم الله
تعالى ، ويمكن أن يقال : بضأن الملائكة لما عجزوا عن معرفة الغيب فلأن يعجز عنه أحدنا كان أولى
(المسألة الثالثة) العليم من صفات المبالغة التامة في العلم ، والمبالغة التامة لا تتحقق إلا عند
الاحاطة بكل المعلومات ، وما ذاك إلا هو سبحانه وتعالى ، فلا جرم ليس العليم المطلق إلا هو ،
فلذلك قال إنك أنت العليم الحكيم (على سبيل الحصر .

(المسألة الرابعة) الحكيم يستعمل على وجهين . أحدهما : بمعنى العليم فيكون ذلك من صفات الذات ، وعلى هذا التفسير نقول : إنه تعالى حكيم في الأزل . الآخر : أنه الذي يكون فاعلا لما لا اعتراض لأحد عليه . فيكون ذلك من صفات الفعل ، فلا نقول إنه حكيم في الأزل والاقرب ههنا أن يكون المراد هو المعنى الثاني وإلا لزم التكرار ، فكان الملائكة قالت : أنت العالم بكل المعلومات فأمكنك تعليم آدم ، وأنت الحكيم في هذا الفعل المصيب فيه . وعن ابن عباس : أن مراد الملائكة من الحكيم ، أنه هو الذي حكم بجعل آدم خليفة في الأرض .

(المسألة الخامسة) أن الله تعالى لما أمر آدم عليه السلام بأن يخبرهم عن أسماء الأشياء وهو عليه الصلوة والسلام أخبرهم بها ولما أخبرهم بها قال سبحانه وتعالى لهم عند ذلك (ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض) والمراد من هذا الغيب أنه تعالى كان عالما بأحوال آدم عليه السلام قبل أن يخلقه وهذا يدل على أنه سبحانه وتعالى يعلم الأشياء قبل حدوثها ، وذلك يدل على بطلان مذهب هشام ابن الحكم في أنه لا يعلم الأشياء إلا عند وقوعها ، فإن قيل الايمان هو العلم ، فقوله تعالى (يؤمنون بالغيب) يدل على أن العبد يعلم الغيب فكيف قال ههنا (إني أعلم غيب السموات والأرض) والاشعار بأن علم الغيب ليس إلا لى وأن كل من سواى فهم خالون عن علم الغيب وجوابه ما تقدم في قوله (الذين يؤمنون بالغيب) أما قوله (وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون) ففيه وجوه . أحدها ما روى الشعبي عن ابن عباس وابن مسعود رضى الله عنهم أن قوله (وأعلم ما تبدون) أراد به قرلم (أنجعل فيها من يفسد فيها) وقوله (وما كنتم تكتمون) أراد به ما أسر إبليس في نفسه من الكبر وأن لا يسجد وثانيها : (إني أعلم ما لا تعلمون) من الأمور الغائبة والأسرار الخفية التى يظن في الظاهر أنه لا مصلحة فيها ولكنى لعلى بالأسرار المغيبة أعلم أن المصلحة فى خلقها . وثالثها : أنه تعالى لما خلق آدم رأت الملائكة خلقاً عجيباً فقالوا ليكن ماشاء فلن يخلق ربنا خلقاً إلا كنا أكرم عليه منه فهذا الذى كتموا ويجوز أن يكون هذا القول سراً أسروه بينهم فأبداه بعضهم لبعض وأسروه عن غيرهم فكان فى هذا الفعل الواحد إبداء وكتمان . ورابعها : وهو قول الحكماء . أن الأقسام خمسة لأن الشيء إما أن يكون خيراً محضاً أو شراً محضاً أو يمتزجاً وعلى تقدير الامتزاج فإما أن يمتدل الأمر أن أو يكون الخير غالباً أو يكون الشر غالباً أما الخير المحض فالحكمة تقتضى إيجاده وأما الذى يكون فيه الخير غالباً فالحكمة تقتضى إيجاده لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير فالملائكة ذكروا الفساد والقتل وهو شر قليل بالنسبة إلى ما يحصل منهم من الخيرات فقوله (إني أعلم غيب السموات والأرض) فأعرف أن خيرهم غالب على هذه الشرور فاقضت الحكمة إيجادهم وتكوينهم .

(المسألة السادسة) أعلم أن فى هذه الآية خوفا عظيماً وفرحاً عظيماً أما الخوف فلأنه تعالى لا يخفى عليه شئ . من أحوال الضمائر فيجب أن يجتهد المرء فى تصفية باطنه وأن لا يكون

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ
وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴿٣٤﴾

بميت يترك المعصية لا اطلاع الخلائق عليها ولا يتركها عند اطلاع الخالق عليها والأخبار مؤكدة لذلك . أحدها : روى عبد بن حاتم أنه عليه الصلاة والسلام قال « يؤتى بناس يوم القيامة فيؤمر بهم إلى الجنة حتى إذا دنوا منها ووجدوا رايحتها ونظروا إلى قصورها وإلى ما أعد الله لأهلها نودوا أن اصرفوهم عنها لا نصيب لهم فيها فيرجعون عنها بحسرة ما رجع أحد بمثلها ويقولون ياربنا لو ادخلتنا النار قبل أن ترينا ما أرينا من ثوابك وما أعددت فيها لأولياك كان أهون علينا : فنودوا ذلك أردت لكم كنتم إذا خلوتهم بارزتموني بالعظام وإذا لقيتم الناس لقيتموهم بالحبة محبتين تراون الناس بخلاف ما تضررون عليه في قلوبكم هبتم الناس ولم تهابوني أجلمتم الناس ولم تجلوني تركتم المعاصي للناس ولم تتركوها لأجلي كنت أهون الناظرين عليكم فاليوم أذيقكم أليم عذابي مع ما حرمتكم من النعيم » وثانيها ، قال سليمان بن علي لحفيد الطويل : عظمي فقال إن كنت إذا عصيت الله خاليا ظننت أنه يراك فلقد اجترأت على أمر عظيم ، وإن كنت ظننت أنه لا يراك فلقد كفرت . وثالثها : قال حاتم الأصم : طهر نفسك في ثلاثه أحوال : إذا كنت عاملا بالجرارح فاذا ذكر نظر الله إليك . وإذا كنت قائلا فاذا ذكر سمع الله إليك ، وإذا كنت ساكنا عاملا بالضمير فاذا ذكر علم الله بك إذ هو يقول (إنني معكما أسمع وأرى) . ورابعها : أعلم أنه لا اطلاع لأحد على أسرار حكمة الله تعالى ، فالملائكة وقع نظرهم على الفساد والقتل فاستحقروا البشر . ووقع نظرهم على طاعة إبليس فاستعظموه ، أما عظام الغيوب فانه كان عالما بأنهم وإن أتوا بالفساد والقتل لكنهم سيأتون بعدهم بقولهم (ربنا ظللنا أنفسنا) وأن إبليس وإن أتى بالطاعات لكنه سيأتي بعدها بقوله (أنا خير منه ، ومن شأن العقل أن لا يعتمد على ما يراه وأن يكون أبدا في الخوف والوجل ، فقوله تعالى (إنني أعلم غيب السموات) معناه أنا الذي أعرف الظاهر والباطن والواقع والمتوقع وأعلم أن ما تزونه عابدا مطيعا سيكفر ويبعد عن حضرتي ، ومن تزونه فاسقا بعيدا سيقترب من خدمتي ، فالخلق لا يمكنهم أن يخرجوا عن حجاب الجهل ولا يتيسر لهم أن يخرقوا أستار العجز فانهم لا يحيطون بشيء من علمه . ثم إنه سبحانه حقق من علم الغيب وعجز الملائكة أن أظهر من البشر كمال العبودية ومن أشد ساكني السموات عبادة كمال الكفر لئلا يغتر أحد بعمسله ويفوضوا معرفة الأشياء إلى حكمة الخالق ويزيلوا الاعتراض بالقلب واللسان عن مصنوعاته ومبدعاته

قوله تعالى ﴿ وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين ﴾

اعلم أن هذا هو النعمة الرابعة من النعم العامة على جميع البشر وهو أنه سبحانه وتعالى جعل أبانا مسجود الملائكة وذلك لأنه تعالى ذكر تخصيص آدم بالخلافة أولا ثم تخصيصه بالعلم الكثير ثانيا ثم بلوغه في العلم الى أن صارت الملائكة عاجزين عن بلوغ درجته في العلم وذكر الآن كونه مسجوداً للملائكة ، وههنا مسائل :

(المسألة الأولى) الأمر بالسجود حصل قبل أن يسوى الله تعالى خلقه آدم عليه السلام بدليل قوله (إني خالق بشرأ من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين) وظاهر هذه الآية يدل على أنه عليه السلام لما صار حياً صار مسجود الملائكة لأن القاء في قوله (فقعوا) للتعقيب وعلى هذا التقدير يكون تعليم الأسماء ومناظرته مع الملائكة في ذلك حصل بعد أن صار مسجود الملائكة

(المسألة الثانية) أجمع المسلمون على أن ذلك السجود ليس سجود عبادة لأن سجدوا العبادة لغير الله كفر والأمر لا يرد بالكفر ثم اختلفوا بعد ذلك على ثلاثة أقوال . الأول : أن ذلك السجود كان لله تعالى وآدم عليه السلام كان كالقبة ومن الناس من طعن في هذا القول من وجهين . الأول : أنه لا يقال صليت للقبة بل يقال صليت إلى القبة فلو كان آدم عليه السلام قبة لذلك السجود لوجب أن يقال اسجدوا الى آدم فلما لم يرد الأمر هكذا بل قيل اسجدوا لآدم علمنا أن آدم عليه السلام لم يكن قبة . الثاني : أن إبليس قال رأيتك هذا الذي كرمت على أي أن كونه مسجوداً يدل على أنه أعظم حالا من الساجد ولو كان قبة لما حصلت هذه الدرجة بدليل أن سجوداً عليه الصلاة والسلام كان يصلى إلى الكعبة ولم يلزم أن تكون الكعبة أفضل من محمد ﷺ . والجواب عن الأول أنه كما لا يجوز أن يقال صليت إلى القبة جاز أن يقال صليت للقبة والدليل عليه القرآن والشعر ، أما القرآن فقوله تعالى (أقم الصلاة لدلوك الشمس) والصلاة لله لا للدلوك . فإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال صليت للقبة مع أن الصلاة تكون لله تعالى لا للقبة ، وأما الشعر فقول حسان :

ما كنت أعرف أن الأمر منصرف عن هاشم ثم منها عن أبي حسن

أليس أول من صلى لقبلكم وأعرف الناس بالقرآن والسنن

فقوله صلى لقبلكم نص على المقصود . والجواب عن الثاني أن إبليس شكاً تكريماً وذلك التكريم لأنسلم أنه حصل بمجرد تلك المسجودية بل لعله حصل بذلك مع أمور آخر فهذا ما في القول الأول أما القول الثاني فهو أن السجدة كانت لآدم عليه السلام تعظيماً له وتحيية له كالسلام منهم عليه ، وقد كانت الأمم السالفة تفعل ذلك كما يحيي المسلمون بعضهم بعضاً بالسلام وقال قتادة في قوله (وخروا له سجداً) كانت تحية الناس يومئذ سجدوا بعضهم لبعض . وعن صيب أن معاذاً لما قدم من اليمن سجد للنبي ﷺ فقال يا معاذ ما هذا قال إن اليهود تسجد لعظمتها

وعلمائها ورأيت النصرى تسجد لقسما وبطارقتها قلت ما هذا قالوا تحية الأنبياء فقال عليه السلام كذبوا على أنبيائهم (١) وعن الثوري عن سماك بن هاني قال دخل الجاثليق على علي بن أبي طالب فأراد أن يسجد له فقال له علي اسجد لله ولا تسجد لي . وقال عليه الصلاة والسلام لو أمرت أحدا أن يسجد لغير الله لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها لعظم حقه عليها . القول الثالث أن السجود في أصل اللغة هو الانقياد والخضوع قال الشاعر: (ترى الأكم فيها سجدا للحوافر) أى تلك الجبال الصغار كانت مذلة لحوافر الخيل ومنه قوله تعالى (والنجم والشجر يسجدان) واعلم أن القول الأول ضعيف لأن المقصود من هذه القصة شرح تعظيم آدم عليه السلام ، وجعله مجرد القبلة لا يفيد تعظيم حاله وأما القول الثالث فضعيف أيضا لأن السجود لا شك أنه في عرف الشرع عبارة عن وضع الجبهة على الأرض فوجب أن يكون في أصل اللغة كذلك لأن الأصل عدم التغيير فإن قيل السجود عبادة والعبادة لغير الله لا يجوز قلنا لا نسلم أنه عبادة ، بيانه أن الفعل قد يصير بالمواضمة مفيدا كالقول بين ذلك أن قيام أحدها للغير يفيد من الاعظام ما يفيد القول وما ذاك إلا للمادة وإذا ثبت ذلك لم يمتنع أن يكون في بعض الأوقات سقوط الإنسان على الأرض وإلصاقه الجبين بها مفيدا ضربا من التعظيم وإن لم يكن ذلك عبادة وإذا كان كذلك لم يمتنع أن يتعبد الله الملائكة بذلك إظهاراً لرفعته وكرامته

(المسألة الثالثة) اختلفوا في أن إبليس هل كان من الملائكة ؟ قال بعض المتكلمين ولا سيما المعتزلة إنه لم يكن منهم وقال كثير من الفقهاء إنه كان منهم واحتج الأولون بوجوه . أحدها : أنه كان من الجن فوجب أن لا يكون من الملائكة وإنما قلنا إنه كان من الجن لقوله تعالى في سورة الكهف (إلا إبليس كان من الجن) واعلم أن من الناس من ظن أنه لما ثبت أنه كان من الجن وجب أن لا يكون من الملائكة لأن الجن جنس مخالف للملك وهذا ضعيف لأن الجن مأخوذ من الاجتنان وهو السر وهذا شئ الجنين جنينا لاجتنانه ومنه الجنة لكونها ساترة والجنة لكونها مستورة بالأغصان ومنه الجنون لاستتار العقل فيه ، ولما ثبت هذا والملائكة مستورون عن العيون وجب إطلاق لفظ الجن عليهم بحسب اللغة فثبت أن هذا القدر لا يفيد المقصود فنقول لما ثبت أن إبليس كان من الجن وجب أن لا يكون من الملائكة لقوله تعالى (ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك أنت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن) وهذه الآية صريحة في الفرق بين الجن والملك . فإن قيل لا نسلم أنه كان من الجن أما قوله تعالى (كان من الجن) فلم لا يجوز أن يكون المراد كان من الجنة على ما روى عن ابن مسعود أنه قال كان من الجن أى كان خازن الجنة ؟ سلنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يكون قوله من الجن أى صار من الجن كما أن قوله وكان من الكافرين أى صار من الكافرين سلنا أن ما ذكرت

(١) ثبت أن معاذ رضى الله عنه حين بعث النبي إلى اليمن لم يرجع منها إلا بعد وفاة الرسول صل الله عليه وسلم .

يدل على أنه من الجن فلم قلت إن كونه من الجن يناق كونه من الملائكة وما ذكر تم من الآية معارض بآية أخرى وهي قوله تعالى (وجعلوا بينه وبين الجنة نسباً) وذلك لأن قريشاً قالت : الملائكة بنات الله فهذه الآية تدل على أن الملك يسمى جناً ؟ والجواب : لا يجوز أن يكون المراد من قوله (كان من الجن) أنه كان غازن الجنة لأن قوله إلا إبليس كان من الجن يشعر بتعليل تركه للسجود لكونه جنياً ولا يمكن تعليل ترك السجود بكونه غازناً للجنة فيظل ذلك قوله كان من الجن أى صار من الجن . قلنا هذا خلاف الظاهر فلا يصار إليه إلا عند الضرورة وأما قوله تعالى (وجعلوا بينه وبين الجنة نسباً) قلنا يحتمل أن بعض الكفار أثبت ذلك النسب في الجن كما أثبت في الملائكة وأيضا فقد بينا أن الملك يسمى جناً بحسب أصل اللغة لكن لفظ الجن بحسب العرف اختص بغيرهم كما أن لفظ الدابة وإن كان بحسب اللغة الأصلية يتناول كل ما يدب لكنه بحسب العرف اختص ببعض ما يدب فتحمل هذه الآية على اللغة الأصلية ، والآية التي ذكرناها على العرف الحادث . وثانيها : أن إبليس له ذرية والملائكة لا ذرية لهم ، إنما قلنا إن إبليس له ذرية لقوله تعالى في صفته (أفتتخذونه وذريته أولياء من دوني) وهذا صريح في إثبات الذرية له ، وإنما قلنا إن الملائكة لا ذرية لهم لأن الذرية إنما تحصل من الذكر والأنثى والملائكة لا أنثى فيهم لقوله تعالى (وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً أشهدوا خلقهم سكتهم شهدتهم) أنكر على من حكم عليهم بالأنوثة فإذا انتفت الأنوثة انتفى اتوالد لا محالة فانتفت الذرية ، وثالثها : أن الملائكة معصومون على ما تقدم بيانه وإبليس لم يكن كذلك فوجب أن لا يكون من الملائكة . ورابعها : أن إبليس مخلوق من النار والملائكة ليسوا كذلك إنما قلنا أن إبليس مخلوق من النار لقوله تعالى حكاية عن إبليس (خلقتني من نار) وأيضاً لأنه كان من الجن لقوله تعالى (كان من الجن) والجن مخلوقون من النار لقوله تعالى (والجان خلقناه من قبل من نار السموم) وقال (خلق الإنسان من صلصال كالفخار وخلق الجان من مارج من نار) وأما أن الملائكة ليسوا مخلوقين من النار بل من النور ، فلما روى الزهري عن عروة عن عائشة عن رسول الله ﷺ أنه قال خلقت الملائكة من نور وخلق الجان من مارج من نار ، ولأن من المشهور الذي لا يدفع أن الملائكة روحانيون ، وقيل إنما سمو بذلك ، لأنهم خلقوا من الريح أو الروح . وخامسها : أن الملائكة رسل لقوله تعالى (جعل الملائكة رسلاً) ورسل الله معصومون ، لقوله تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالته) فلما لم يكن إبليس كذلك وجب أن لا يكون من الملائكة واحتج القائلون بكونه من الملائكة بأمرين : الأول : أن الله تعالى استثناه من الملائكة والاستثناء يفيد إخراج ما لولاه دخل أو لصح دخوله ، وذلك بوجب كونه من الملائكة لا يقال : الاستثناء المنقطع مشهور في كلام العرب ، قال تعالى (وإذ قال إبراهيم لأبيه وقومه إنني براء مما تعبدون إلا الذي فطرنى) وقال تعالى (لا يسمعون فيها

لغواً ولا تائباً إلا قبيلاً سلاماً سلاماً (وقال تعالى (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض) وقال تعالى (وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ) وأيضاً فلأنه كان جنياً واحداً بين الألوف من الملائكة ، فغلبوا عليه في قوله (فسجدوا) ثم استثنى هو منهم استثناء واحد منهم ، لأننا نقول : كل واحد من هذين الوجهين على خلاف الأصل ، فذلك إنما يصار إليه عند الضرورة ، والدلائل التي ذكرتموها في نفي كونه من الملائكة ، ليس فيها إلا الاعتناء على العمومات ، فلو جعلناه من الملائكة لزم تخصيص ما عولم عليه من العمومات ، ولو قلنا إنه ليس من الملائكة ، لزمنا حمل الاستثناء على الاستثناء المنقطع ، ومعلوم أن تخصيص العمومات أكثر في كتاب الله تعالى من حمل الاستثناء على الاستثناء المنقطع فكان قولنا أولى . وأيضاً فالاستثناء مشتق من النفي والصرف ومعنى الصرف إنما يتحقق حيث لولا الصرف لدخل الشيء لا يدخل في غير جنسه فيمتنع تحقق معنى الاستثناء فيه ، وأما قوله إنه جنى واحد بين الملائكة فنقول إنما يجوز إجراء حكم الكثير على القليل إذا كان ذلك القليل ساقط العبارة غير ملتفت إليه وأما إذا كان معظم الحديث لا يكون إلا عن ذلك الواحد لم يجوز إجراء حكم غيره عليه (الحجة الثانية) قالوا لو لم يكن الملائكة لما كان قوله (وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) متناولاً له ، ولو لم يكن متناولاً له لا استحالة أن يكون تركه للسجود إباء واستكباراً ومعصية ولما استحق الذم والعقاب ، وحيث حصلت هذه الأمور علمنا أن ذلك الخطاب يتناوله ولا يتناوله ذلك الخطاب إلا إذا كان من الملائكة ، لا يقال إنه وإن لم يكن من الملائكة إلا أنه نشأ معهم وطالت مخالطته بهم والنصق بهم ، فلا جرم يتناوله ذلك الخطاب وأيضاً فلم لا يجوز أن يقال : إنه وإن لم يدخل في هذا الأمر ، ولكن الله تعالى أمره بالسجود بلفظ آخر ما حكاه في القرآن بديل قوله (ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك) لأننا نقول : أما الأول فجزاؤه أن المخالطة لا توجب ما ذكرتموه ، ولهذا قلنا في أصول الفقه إن خطاب الذكور لا يتناول الإناث وبالعكس مع شدة المخالطة بين الصنفين ، وأيضاً فشددة المخالطة بين الملائكة وبين إبليس لما لم تمنع اقتصار اللعن على إبليس فكيف تمنع اقتصار ذلك التكليف على الملائكة ، وأما الثاني فجزاؤه أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية ، فلماذا كرر قوله أبي واستكبر عقيب قوله (وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) أشعر هذا التعقيب بأن هذا الإباء إنما حصل بسبب مخالفة هذا الأمر لا بسبب مخالفة أمر آخر فهذا ما عندى في الجانبين والله أعلم بحقائق الأمور

(المسألة الرابعة) اعلم أن جماعة من أصحابنا يحتجون بأمر الله تعالى للملائكة بسجود آدم عليه السلام على أن آدم أفضل من الملائكة فرأينا أن نذكر ههنا هذه المسألة فنقول : قال أكثر أهل السنة : الأنبياء أفضل من الملائكة وقالت المعتزلة بل الملائكة أفضل من الأنبياء . وهو قول جمهور الشيعة ، وهذا القول اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني من المتكلمين منا وأبي عبد الله الحلي من

فقاتلنا ونحن نذكر محصل الكلام من الجانبين : أما القائلون بأن الملائكة أفضل من البشر فقد احتجوا بأمور . أحدها : قوله تعالى (ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته) إلى قوله (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) والاستدلال بهذه الآية من وجهين . الأول : أنه ليس المراد من هذه العندية عندية المكان والجهة فان ذلك محال على الله تعالى بل عندية القرب والشرف ولما كانت هذه الآية واردة في صفة الملائكة علمنا أن هذا النوع من القربة والشرف حاصل لهم لا لغيرهم ولقائل أن يقول إنه تعالى أثبت هذه العندية في الآخرة لأحد المؤمنين وهو قوله (في مقعد صدق عند مليك مقتدر) وأما في الدنيا فقال عليه الصلاة والسلام حاكياً عنه سبحانه « أنا عند المنكسرة قلوبهم لأجلى » وهذا أكثر إشعاراً بالتعظيم لأن هذا الحديث يدل على أنه سبحانه عند هؤلاء المنكسرة قلوبهم وما احتجوا به من الآية يدل على أن الملائكة عند الله تعالى ، ولا شك أن كون الله تعالى عند العبد أدخل في التعظيم ، من كون العبد عند الله تعالى . الوجه الثاني : في الاستدلال بالآية ، أن الله تعالى احتج بعدم استكبارهم على أن غيرهم وجب أن لا يستكبروا ولو كان البشر أفضل منهم لما تم هذا الاحتجاج ، فان السلطان إذا أراد أن يقرر على رعيته وجوب طاعتهم له يقول : الملوك لا يستكبرون عن طاعتي ، فمن هؤلاء المساكين حتى يتمردوا عن طاعتي ! وبالجملة فعلوم أن هذا الاستدلال لا يتم إلا بالأقوى على الأضعف . ولقائل أن يقول : لا نزاع في أن الملائكة أشد قوة وقدرة من البشر ، ويكفي في صحة الاستدلال هذا القدر من التفاوت ، فانه تعالى يقول إن الملائكة مع شدة قوتهم واستيلائهم على أجرام السموات والأرض وأمنهم من الهرم والمرض وطول أعمارهم ، لا يتركون العبودية لحظة واحدة ، والبشر مع نهاية ضعفهم ووقوعهم في أسرع الأحوال في المرض والهرم وأنواع الآفات ، أولى أن لا يتمردوا فهذا القدر من التفاوت كاف في صحة هذا الاستدلال ، ولا نزاع في حصول التفاوت في هذه المعنى ، إنما النزاع في الأفضلية بمعنى كثرة الثواب ، فلم قلتم إن هذا الاستدلال لا يصح إلا إذا كان الملك أكثر ثواباً من البشر ، ولا بد فيه من دليل ؟ مع أن المتبادر إلى الفهم هو الذي ذكرناه . وثانها : أنهم قالوا عبادات الملائكة أشق من عبادات البشر ، فتكون أكثر ثواباً من عبادات البشر ، وإنما قلنا إنها أشق لوجوه . أحدها : أن ميلهم إلى التمرد أشد فتكون طاعتهم أشق ، وإنما قلنا إن ميلهم إلى التمرد أشد ، لأن العبد السليم من الآفات ، المستغنى عن طلب الحاجات ، يكون أميل إلى النعم والالتئاذ من المغمور في الحاجات ، فانه يكون كالمضطرب في الرجوع إلى عبادة مولاهم والالتجاء إليه ، ولهذا قال تعالى (فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين ، فلما نجاهم إلى البر إذا هم يشركون) ومعلوم أن الملائكة سكان السموات وهي جنات وبساتين ومواضع التنزه والراحة وهم آمنون من المرض والفقر ثم إنهم مع استحالة أسباب النعم لهم أبداً مذخلقوا مشتغلون بالعبادة خاشعون وجلون مشفقون كأنهم مسجونون لا يلتفتون إلى نعيم الجنان

واللذات بل هم مقبلون على الطاعات الشاقة موصوفون بالخوف الشديد والفرع العظيم وكأنه لا يقدر أحد من بني آدم أن يبقى كذلك يوماً واحداً فضلاً عن تلك الأعصار المتطاولة ويؤكده قصة آدم عليه السلام ، فإنه أطلق له في جميع مواضع الجنة بقوله (وكلا منها رغداً حيث شئتما) ثم منع من شجرة واحدة فلم يملك نفسه حتى وقع في الشر ، وذلك يدل على أن طاعتهم أشق من طاعات البشر ، وثانيها : أن انتقال المكلف من نوع عبادة إلى نوع آخر كالانتقال من بستان إلى بستان ، أما الإقامة على نوع واحد فإنها تورث المشقة والملالة ولهذا السبب جعلت التصانيف مقسومة بالأبواب والفصول ، وجعل كتاب الله مقسوماً بالسور والأحزاب والأعشار والأقسام ، ثم إن الملائكة كل واحد منهم مواظب على عمل واحد لا يعدل عنه إلى غيره على ما قال سبحانه (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) وقال (وإنا لنحن الصافون وإنا لنحن المسبحون) وإذا كان كذلك كانت عبادتهم في نهاية المشقة ، إذا ثبت ذلك وجب أن تكون عباداتهم أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام « أفضل الأعمال أحمرها » أي أشقها ، وقوله لعائشة رضي الله عنها « إنما أجرك على قدر نصبك » والقياس أيضاً يقتضى ذلك ، فإن العبد كلما كان تحمله المشاق لأجل رضا مولاه أكثر كان أحق بالتعظيم والتقديم . ولقائل أن يقول على الوجهين : هب أن مشقتهم أكثر فلم قلتم يجب أن يكون ثوابهم أكثر ؟ وذلك لأننا نرى بعض الصوفية في زماننا هذا يتحملون في طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب ما يقطع بأن النبي ﷺ ما كان يتحمل بعض ذلك ثم إننا نقطع بأن النبي ﷺ أفضل منه ومن أمثاله ، بل يحكى عن عباد الهند وزهادهم ورهبانهم أنهم يتحملون من المتاعب في التواضع لله تعالى ما لم يحك مثله عن أحد من الأنبياء والأولياء . مع أننا نقطع بكفرهم ، فعلينا أن كثرة المشقة في العبادة لا تقتضى زيادة الثواب . وتحقيقه هو أن كثرة الثواب لا تحصل إلا بناء على الدواعي والقصد ، فلعل الفعل الواحد يأتي به مكلفان على السواء فيما يتعلق بالأفعال الظاهرة ويستحق أحدهما به ثواباً عظيماً والآخر لا يستحق به إلا ثواباً قليلاً ، لما أن إخلاص أحدهما أشد وأكثر من إخلاص الثاني ، فاذن كثرة العبادات ومشقتها لا تقتضى التفاوت في الفضل ثم نقول : لا نسلم أن عبادات الملائكة أشق . أما قوله في الوجه الأول : السموات كالبساتين الزهية قلنا مسلم ولكن لم قلتم بأن الاتيان بالعبادة في المواضع الطيبة أشق من الاتيان بها في المواضع الرديئة ؟ أكثر ما في الباب أن يقال : إنه قد يهيا له أسباب التنعم فامتناعه عنهم تهيتها له أشق ، ولكنه معارض بما أن أسباب البلاء مجتمعة على البشر ثم إنهم مع اجتماعها عليهم يرضون بقضاء الله ولا تغيرهم تلك المحن والآفات عن الخشوع له والمواظبة على عبوديته ، وذلك أدخل في العبودية وذلك أن الخدم والعبيد تطيب قلوبهم بالخدمة حال ما يجدون من النعم والرفاهية ولا يصبر أحد منهم حال المشقة على الخدمة إلا من كان في نهاية الإخلاص فما ذكره بالعكس أولى ، أما قوله : والمواظبة على نوع واحد من العبادة شاق ، قلنا هذا معارض بوجه آخر

وهو أنهم لما اعتادوا نوعا واحدا من العبادة صاروا كالمجبورين على الشيء الذي لا يقدرُونَ على خلافه على ما قيل : العادة طبيعة خامسة ، فيكون ذلك النوع في نهاية السهولة عليهم ، ولذلك فإن النبي ﷺ نهي عن الوصال في الصوم وقال « أفضل الصوم صوم داود عليه السلام » ، وهو أن يصوم يوما ويفطر يوما . وثالثها : قالوا عبادات الملائكة أدوم فكانت أفضل بيان أنها أدوم قوله سبحانه وتعالى (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) وعلى هذا لو كانت أعمارهم مساوية لأعمار البشر لكانت طاعاتهم أدوم وأكثر فكيف ولانسبة لعمر كل البشر إلى عمر الملائكة على ما تقدم بيانه في باب صفات الملائكة وعلى هذه الآية سؤال : روى في شعب الإيمان عن عبد الله بن الحارث بن نوفل قال : قلت لسكيب أريت قول الله تعالى (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) ثم قال (جعل الملائكة رسلا) أفلا تكون الرسالة مانعة لهم عن هذا التسبيح ؟ وأيضا قال (أولئك عليهم إمنة الله والملائكة والناس أجمعين) فكيف يكونون مشتغلين باللعن حال اشتغالهم بالتسبيح ؟ أجاب كعب الأخبار فقال : التسبيح لهم كالتنفس لنا فكما أن اشتغالنا بالتنفس لا يمنعنا من الكلام فكذلك اشتغالهم بالتسبيح لا يمنعهم من سائر الأعمال . وأقول : لقائل أن يقول الاشتغال بالتنفس إنما يمنع من الكلام لأن آلة التنفس غير آلة الكلام أما اللعن والتسبيح فهما من جنس الكلام فاجتماعهما في الآية الواحدة محال . والجواب الأول : أي استبعاد في أن يخلق الله تعالى لهم السنة كثيرة يسبحون الله تعالى ببعضها ويلعنون أعداء الله تعالى ببعض الآخر . والجواب الثاني : اللعن هو الطرد والتباعد ، والتسبيح هو الخضوع في ثناء الله تعالى ولا شك أن ثناء الله يستلزم تبعيد من اعتقد في الله ، إلا ينبغى فكان ذلك اللعن من لوازمه . والجواب الثالث : قوله (لا يفترون) معناه أنهم لا يفترون عن العزم على أدائه في أوقاته اللائقة به كما يقال إن فلانا مواظب على الجماعات لا يفتر عنها لا يراد به أنه أبدأ مشتغل بها بل يراد به أنه مواظب على العزم أبدا على أدائها في أوقاتها وإذا ثبت أن عباداتهم أدوم وجب أن تكون أفضل . أما أولا فلأن الأدوم أشق فيكون أفضل على ما سبق تقريره في الحجة الثانية . وأما ثانيا : فلقوله عليه السلام أفضل العباد من طال عمره وحسن عمله والملائكة صلوات الله عليهم أطول العباد أعمارا وأحسنهم أعمالا فوجب أن يكونوا أفضل العباد ولأنه عليه السلام قال « الشيخ في قومه كالنبي في أمته » ، وهذا يقتضى أن يكونوا في البشر كالنبي في الأمة وذلك يوجب فضلهم على البشر . ولقائل أن يقول إن نوحا عليه السلام وكذا لقمان وكذا الخضر كانوا أطول عمرا من محمد ﷺ فوجب أن يكونوا أفضل من محمد ﷺ وذلك باطل بالاتفاق فبطل ما قالوه وقد نجد في الأمة من هو أطول عمرا وأشد اجتهادا من النبي صلى الله عليه وسلم وهو منه أبعد في الدرجة من العرش إلى ما تحت الثرى . والتحقيق فيه ما بينا أن كثرة الثواب إنما تحصل لا مَر يرجع إلى الدواعي والقصود فيجوز أن تكون الطاعة القليلة تقع من الإنسان على وجه يستحق بها ثوابا كثيرا والطاعات الكثيرة تقع على وجه لا يستحق بها

لإثوابا قليلا . ورابعها : أنهم أسبق السابقين في كل العبادات ، لا خصلة من خصال الدين
 إلا وهم أئمة مقدمون فيها بل هم المنشئون العامرون لطرق الدين والسبق في العبادة جهة تفضيل
 وتعظيم . أما أولا فبالاجماع . وأما ثانيا فلقوله تعالى (والسابقون السابقون أولئك المقربون)
 وأما ثالثا فلقوله عليه السلام « من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة
 فهذا يقتضى أن يكون قد حصل الملائكة من الثواب كل ما حصل للأنبياء مع زيادة الثواب التي
 استحقوها بأفعالهم التي أتوا بها قبل خلق البشر . ولقائل أن يقول ؛ فهذا يقتضى أن يكون آدم
 عليه السلام أفضل من محمد ﷺ لأنه أول من سن عبادة الله تعالى من البشر وأول من سن دعوة
 الكفار إلى الله تعالى ولما كان ذلك باطلا بالاجماع بطل ما ذكره والتحقيق فيه ما قدمناه أن
 كثرة الثواب تكون بأمر يرجع إلى النية فيجوز أن تكون نية المتأخر أصنى فيستحق من الثواب
 أكثر ما يستحقه المتقدم ، وخامسها : أن الملائكة رسل الأنبياء والرسول أفضل من الأمة
 فالملائكة أفضل من الأنبياء . أما أن الملائكة رسل إلى الأنبياء فلقوله تعالى (علمه شديد القوى
 وقوله (نزل به الروح الأمين على قلبك) وأما أن الرسول أفضل من الأمة فبالقياس على أن الأنبياء
 من البشر أفضل من أممهم فكذلك ههنا . فان قيل : العرف أن السائل إذا أرسل واحداً إلى جمع
 عظيم ليسكون حاكما فيهم ومتولياً لأمورهم فذلك الرسول يكون أشرف من ذلك الجمع ، أما إذا
 أرسل واحداً إلى واحد فقد لا يكون الرسول أشرف من المرسل إليه كما إذا أرسل واحداً من
 عبيده إلى وزيره في مهم فانه لا يلزم أن يكون ذلك العبد أشرف من الوزير . قلنا ، لكن جبريل
 عليه السلام مبعوث إلى كافة الأنبياء والرسول من البشر فلزم على هذا القانون الذى ذكره السائل
 أن يكون جبريل عليه السلام أفضل منهم . واعلم أن هذه الحجة يمكن تقريرها على وجه آخر
 وهو أن الملائكة رسل لقوله تعالى (جاعل الملائكة رسلا) ثم لا يتخلوا الحال من أحد أمرين إما
 أن يكون الملك رسولا إلى ملك آخر أو إلى واحد من الأنبياء الذين هم من البشر وعلى التقديرين
 فالملك رسول وأمه رسول وأما الرسول البشرى فهو رسول لكن أمته ليسوا برسل والرسول الذى
 كل أمته رسل أفضل من الرسول الذى لا يكون كذلك فثبت فضل الملك على البشر من هذه الجهة
 ولأن إبراهيم عليه السلام كان رسولا إلى لوط عليه السلام فكان أفضل منه وموسى عليه السلام
 كان رسولا إلى الأنبياء الذين كانوا في عسكره وكان أفضل منهم فكذلك ههنا . ولقائل أن يقول
 الملك إذا أرسل رسولا إلى بعض النواحي قد يكون ذلك لأنه جعل ذلك الرسول حاكما عليهم
 ومتولياً لأمورهم ومتصرفاً في أحوالهم وقد لا يكون لأنه يبعثه إليهم ليخبرهم عن بعض الأمور
 مع أنه لا يجعله حاكما عليهم ومتولياً لأمورهم فالرسول فى القسم الأول يجب أن يكون أفضل من
 المرسل إليه أما فى القسم الثانى فظاهر أنه لا يجب أن يكون أفضل من المرسل إليه فالأنبياء المعوثون
 إلى أممهم من القسم الأول فلا جرم كانوا أفضل من الامم فلم قلتم إن بعثت الملائكة إلى الأنبياء من

القسم الأول حتى يلزم أن يكونوا أفضل من الأنبياء، وسادسها أن الملائكة أتت من البشر فوجب أن يكونوا أفضل من البشر أما أنهم أتت فلأنهم مبرؤون عن الزلات وعن الميل إليها لأن خوفهم دائم وإشفاقهم دائم لقوله تعالى (يخافون ربهم من فوقهم) وقوله (وهم من خشيته مشفقون) والخوف والاشفاق يتأفان العزم على المعصية وأما الأنبياء عليهم السلام فهم مع أنهم أفضل البشر ما خلا كل واحد منهم عن نوع زلة وقال عليه الصلاة والسلام ما منّا من أحد إلا عصى أو هم بمعصية غير يحيى ابن زكريا عليهما السلام ثبت أن تقوى الملائكة أشد فوجب أن يكونوا أفضل من البشر لقوله تعالى (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) فان قيل: إن قوله (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) خطاب مع الأدميين فلا يتناول الملائكة وأيضا فالتقوى مشتق من الوقاية ولا شهوة في حق الملائكة فيستحيل تحقق التقوى في حقهم. والجواب عن الأول: أن ترتيب الكرامة على التقوى يدل على أن الكرامة معلة بالتقوى حيث كانت التقوى أكثر كانت الكرامة أكثر. وعن الثاني: لا نعلم عدم الشهوة في حقهم لكن لا شهوة لهم إلى الأكل والمباشرة ولكن لا يلزم من عدم شهوة معينة عدم مطلق الشهوة بل لهم شهوة التقدم والترفع ولهذا قالوا (أجمعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) وقال تعالى (ومن يقل منهم إني إله من دونه فذلك نجزيه جهنم) ولقائل أن يقول الحديث الذي ذكرتم يدل على أن يحيى عليه السلام كان أتقى من سائر الأنبياء فوجب أن يكون أفضل من محمد ﷺ وذلك باطل بالاجماع فعلنا أنه لا يلزم من زيادة التقوى زيادة الفضل وتحقيق ما قدمنا أن من المحتمل أن يكون إنسان لم تصدر عنه المعصية قط وصدر عنه من الطاعات ما استحق به مائة جزء من الثواب وإنسان آخر صدرت عنه معصية ثم أتى بطاعة استحق بها ألف جزء من الثواب فيقابل مائة جزء من الثواب بمائة جزء من العقاب فينبق له تسعمائة جزء من الثواب فهذا الإنسان مع صدور المعصية منه يكون أفضل من الإنسان الذي لم تصدر عنه المعصية قط وأيضا فلا نسلم أن تقوى الملائكة أشد وذلك لأن التقوى مشتق من الوقاية والمقتضى للمعصية في حق بني آدم أكثر فكان تقوى المنتقين منهم أكثر، قوله إن الملائكة لهم شهوة الرياسة قلنا هذا لا يضرنا وذلك لأن هذه الشهوة حاصلة للبشر أيضا وقد حصلت لهم أنواع آخر من الشهوات وهي شهوة البطن والفرج وإذا كان كذلك كانت الشهوات الصارفة عن الطاعات أكثر في بني آدم فوجب أن تكون تقوى المنتقين منهم أشد. وسابعها: قوله تعالى (لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون) وجه الاستدلال أن قوله تعالى (ولا الملائكة المقربون) خرج مخرج التأكيد للأول ومثل هذا التأكيدي إنما يكون بذكر الأفضل يقال هذه الخشبة لا يقدر على حملها العشرة ولا المائة ولا يقال لا يقدر على حملها العشرة ولا الواحد ويقال هذا العالم لا يستنكف عن خدمته الوزير ولا الملك ولا يقال لا يستنكف عن خدمته الوزير ولا البواب. ولقائل أن يقول هذه الآية إن دلت فأنما تدل على فضل الملائكة المقربين على المسيح

لكن لا يلزم منه فضل الملائكة المقربين على من هو أفضل من المسيح وهو محمد وموسى وإبراهيم عليهم الصلاة والسلام وبالجملة فلو ثبت لهم أن المسيح أفضل من كل الأنبياء كان مقصودهم حاصلًا فأما إذا لم يقيموا الدلالة على ذلك فلا يحصل مقصودهم لا سيما وقد أجمع المسلمون على أن محمداً صلى الله عليه وسلم أفضل من المسيح عليه السلام وما رأينا أحداً من المسلمين قطع بفضل المسيح على موسى وإبراهيم عليهما السلام ثم نقول قوله «ولا الملائكة المقربون» ليس فيه إلا الواو العطف والواو للجمع المطلق فيدل على أن المسيح لا يستنكف والملائكة لا يستنكفون فاما أن يدل على أن الملائكة أفضل من المسيح فلا ، وأما الأمثلة التي ذكرها فنقول المثال لا يكفي في إثبات الدعوى الكلية ثم إن ذلك المثال معارض بأمثلة أخرى وهو قوله ما أعانني على هذا الأمر زيد ولا عمرو فهذا لا يفيد كون عمرو أفضل من زيد وكذا قوله تعالى (ولا الهدى ولا القلاند ولا آمين البيت الحرام) ولما اختلفت الأمثلة امتنع التعويل عليها ثم التحقيق أنه إذا قال هذه الخشبة لا يقدر على حملها الواحد ولا العشرة فتحن نعلم بعقولنا أن العشرة أقوى من الواحد فلا جرم عرفنا أن الغرض من ذكر الثاني المبالغة فهذه المبالغة إنما عرفناها بهذا الطريق لا من مجرد اللفظ فهنا في الآية إنما يمكننا أن نعرف أن المراد من قوله (ولا الملائكة المقربون) بيان المبالغة لو عرفنا قبل ذلك أن الملائكة المقربين أفضل من المسيح وحينئذ تتوقف صحة الاستدلال بهذه الآية على ثبوت المطلوب قبل هذا الدليل ويتوقف ثبوت المطلوب على دلالة هذه الآية عليه فيلزم الدور وأنه باطل سلنا أنه يفيد التفاوت لكنه لا يفيد التفاوت في كل الدرجات بل في بعض دون آخر يانه أنه إذا قيل هذا العالم لا يستنكف عن خدمته القاضى ولا السلطان فهذا لا يفيد إلا أن السلطان أفضل من القاضى في بعض الأمور وهو القدرة والقوة والاستيلاء والسلطان ولا يدل على كونه أفضل من القاضى في العلم والزهو والخضوع لله تعالى إذا ثبت هذا فنحن نقول بموجبه وذلك لأن الملك أفضل من البشر في القدرة والبطش فان جبريل عليه السلام قلع مدائن لوط والبشر لا يقدرون على شيء من ذلك فلم قلتم إن الملك أفضل من البشر في كثرة الثواب الحاصل بسبب مزيد الخضوع والعبودية وتمام التحقيق فيه أن الفضل المختلف فيه في هذه المسألة هو كثرة الثواب وكثرة الثواب لا تحصل إلا بالعبودية والعبودية عبارة عن نهاية التراضع والخضوع وكون العبد موصوفاً بنهاية التواضع لله تعالى لا يناسب الاستنكاف عن عبودية الله ولا يلائمها البتة بل يناقضها وينافيها وإذا كان هذا الكلام ظاهراً جلياً كان حمل كلام الله تعالى عليه مخرجاله عن الفائدة ، أما اتصاف الشخص بالقدرة الشديدة والاستيلاء العظيم فانه مناسب للتمرد وترك العبودية فالنصارى لما شاهدوا من المسيح عليه السلام إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص أخرجه عن العبودية بسبب هذا القدر من القدرة فقال الله تعالى إن عيسى لا يستنكف بسبب هذا القدر من القدرة عن عبوديتى بل ولا الملائكة المقربون الذين هم فوته في القدرة والقوة والبطش والاستيلاء على عوالم السموات

والأرضين وعلى هذا الوجه ينتظم وجه دلالة الآية على أن الملك أفضل من البشر في الشدة والبطش لكنها لا تدل البتة على أنه أفضل من البشر في كثرة الثواب أو يقال إنهم إنما ادعوا إلهيته لأنه حصل من غير أب فقيل لهم الملك ما حصل من أب ولا من أم فكانوا أعجب من عيسى في ذلك مع أنهم لا يستنكفون عن العبودية . فان قيل في الآية ما يدل على أن المراد وقوع التفاوت بين المسيح والملائكة في العبودية لا في القدرة والقوة والبطش وذلك لأنه تعالى وصفهم بكونهم مقربين والقرب من الله تعالى لا يكون بالمسكان والجهة بل بالدرجة والمنزلة فلما وصفهم هنا بكونهم مقربين علمنا أن المراد وقوع التفاوت بينهم وبين المسيح في درجات الفضل لا في الشدة والبطش . قلنا إن كان مقصودك من هذا السؤال أنه تعالى وصف الملائكة بكونهم مقربين فوجب أن لا يكون المسيح كذلك فهذا باطل لأن تخصيص الشيء بالذکر لا يدل على نفسه عما عداه وإن كان مقصودك أنه تعالى لما وصفهم بكونهم مقربين وجب أن يكون التفاوت واقعا في ذلك فهذا باطل أيضا لا حتمال أن يكون المسيح والمقربون مع اشتراكهم في صفة القرب في الطاعة يتباينون بأمر آخر فيكون المراد بيان التفاوت في تلك الأمور . سؤال آخر : وهو أنا نقول بموجب الآية قد سلم أن عيسى عليه السلام دون مجرم الملائكة في الفضل فلم قلتم إنه دون كل واحد من الملائكة في الفضل . سؤال آخر : لعلة تعالى إنما ذكر هذا الخطاب مع أقوام اعتقدوا أن الملك أفضل من البشر فأورد الكلام على حسب متقدم كما في قوله (وهو أهون عليه) . وثانها : قوله تعالى حكاية عن إبليس (ما أنا كما ربكم) عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين) ولو لم يكن متقدرا عند آدم وحواء عليهما السلام أن الملك أفضل من البشر لم يقدر إبليس على أن يفرهما بذلك ولا كان آدم وحواء عليهما السلام يفتنان بذلك . ولقائل أن يقول هذا قول إبليس فلا يكون حجة ، ولا يقال إن آدم اعتقد صحة ذلك وإلا لما اغتر ، واعتقاد آدم حجة ، لانا نقول : لعل آدم عليه السلام أخطأ في ذلك إما لأن الزلة جائزة على الأنبياء أو لأنه ما كان نبيا في ذلك الوقت ، وأيضا هب أنه حجة لكن آدم عليه السلام لم يكن قبل الزلة نبيا فلم يلزم من فضل الملك عليه في ذلك الوقت فضل الملك عليه حال ما صار نبيا ، وأيضا هب أن الآية تدل على أن الملك أفضل من البشر في بعض الأمور المرغوبة فلم قلت : إنها تدل على فضل الملك على البشر في باب الثواب ؟ وذلك لأنه لا نزاع أن الملك أفضل من البشر في باب القدرة والقوة ، وفي باب الحسن والجمال ، وفي باب الصفاء والنقاء عن الكدورات الحاصلة بسبب التركيبات فان الملائكة خلقوا من الأنوار ، وآدم مخلوق من التراب فعمل آدم عليه السلام وإن كان أفضل منهم في كثرة الثواب إلا أنه رغب في أن يكون مساويا لهم في تلك الأمور التي عدتها فكان التفرير حاصلًا من هذا الوجه ، وأيضا فقوله (إلا أن تكونا ملكين) يحتمل أن يكون المراد إلا أن تتعلبا ملكين فينبذ يصح استدلالكم وبمحتمل

أن يكون المراد أن النهى مخصص بالملائكة والخالدين دونكم ، هذا كما يقول أحدنا لغيره ما نهيت أنت عن كذا إلا أن تكون فلانا ويكون المعنى أن المنهى هو فلان دونك ولم يرد إلا أن ينقلب فيصير فلانا ، ولما كان غرض إبليس إيقاع الشبهة بهما فمن أوكد الشبهة إيهام أنهما لم ينهيا وإنما المنهى غيرهما ، وأيضاً فهب أن الآية تدل على أن الملك أفضل من آدم فلم قلت لإنها تدل على أن الملك أفضل من سحر؟ وذلك لأن المسلمين أجمعوا على أن محمداً أفضل من آدم عليهما السلام ولا يلزم من كون الملك أفضل من المفضلول كونه أفضل من الأفضل . وتاسعها : قوله تعالى (قل لا أقول لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك) . ولقائل أن يقول يحتمل أن يكون المراد ولا أقول لكم إني ملك في كثرة العلوم وشدة القدرة والذي يدل على صحة هذا الإحتمال وجوه . الأول : وهو أن الكفار طالبوه بالأمور العظيمة نحو صعود السماء ونقل الجبال وإحضار الأموال العظيمة وهذه الأمور لا يمكن تحصيلها إلا بالعلوم الكثيرة والقدرة الشديدة . الثاني : أن قوله (قل لا أقول لكم عندى خزائن الله) هذا يدل على اعترافه بأنه غير قادر على كل المقدمورات وقوله (ولا أعلم الغيب) يدل على اعترافه بأنه غير عالم بكل المعلومات ثم قوله (ولا أقول لكم إني ملك) معناه والله أعلم وكما لا أدعى القدرة على كل المقدمورات والعلم بكل المعلومات فكذلك لا أدعى قدرة مثل قدرة الملك ولا علماً مثل علومهم الثالث : قوله (ولا أقول لكم إني ملك) لم يرد به نفي الصورة لأنه لا يفيد الغرض وإنما نفي أن يكون له مثل ما لهم من الصفات وهذا يكفي في صدقه أن لا يكون له مثل ما لهم ولا تكون صفاته مساوية لصفاتهم من كل الوجوه ولا دلالة فيه على وقوع التفاوت في كل الصفات فإن عدم الاستواء في السكل غير ، وحصول الاختلاف في السكل غير . وعاشرها : قوله تعالى (ما هذا بشراً إن هذا إلا ملك كريم) . فإن قيل لم لا يجوز أن يكون المراد وقوع التشبيه في الصورة والجمال . قلنا : الأولى أن يكون التشبيه واقعاً في السيرة لا في الصورة لأنه قال (إن هذا إلا ملك كريم) فتشبهه بالملك الكريم والملك إنما يكون كريماً بسيرته المرضية لا بمجرد صورته فثبت أن المراد تشبيهه بالملك في نفي دواعي البشر من الشهوة والحرص على طلب المشتهى وإثبات ضد ذلك وهي حالة الملك وهي غض البصر ووقوع النفس عن الميل إلى المحرمات ، فدلّت هذه الآية على إجماع العقلاء من الرجال والنساء ، والمؤمن والكافر ، على اختصاص الملائكة بدرجة فائقة على درجات البشر . ولقائل أن يقول : إن قول المرأة (فذلكن الذى لمتنى فيه) كالصريح في أن مراد النساء بقولهن (إن هذا إلا ملك كريم) تعظيم حال يوسف في الحسن والجمال لا في السيرة ، لأن ظهور عندها في شدة عشقها ، إنما يحصل بسبب فرط يوسف في الجمال لا بسبب فرط زهده وورعه . فإن ذلك لا يناسب شدة عشقها له . سلمنا أن المراد تشبيه يوسف عليه السلام بالملك في الإعراض عن المشتهيات ، فلم قلت يجب أن يكون يوسف عليه

السلام أقل ثواباً من الملائكة ؟ وذلك لأنه لا نزاع في أن عدم التفات البشر إلى المطاعم والمناكح أقل من عدم التفات الملائكة إلى هذه الأشياء ، لكن لم قلتم إن ذلك يوجب بالمزيد في الفضل بمعنى كثرة الثواب ؟ فان تمسكوا بأن كل من كان أقل معصية ووجب أن يكون أفضل ، فقد سبق الكلام عليه . الحجة الحادية عشرة : قوله تعالى (وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً) ومخلوقات الله تعالى إما المكلفون أو من عداهم ولا شك أن المكلفين أفضل من غيرهم ، أما المكلفون فهم أربعة أنواع الملائكة والإنس والجن والشياطين . ولا شك أن الإنس أفضل من الجن والشياطين ، فلو كان أفضل من الملك أيضاً لزم حينئذ أن يكون البشر أفضل من كل المخلوقات ، وحينئذ لا يبقى لقوله تعالى (وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً) فائدة : بل كان ينبغي أن يقال وفضلناهم على جميع من خلقنا تفضيلاً ، ولما لم يقل ذلك علمنا أن الملك أفضل من البشر ، ولقائل أن يقول حاصل هذا الكلام تمسك بدليل الخطاب ، لأن التصريح بأنه أفضل من كثير من المخلوقات لا يدل على أنه ليس أفضل من الباقي إلا بواسطة دليل الخطاب ، وأيضاً فبأن جنس الملائكة أفضل من جنس بني آدم ولكن لا يلزم من كون أحد المجموعتين أفضل من المجموع الثانية أن يكون كل واحد من أفراد المجموع الأولى أفضل من المجموع الثانية ، فإنا إذا قدرنا عشرة من العبيد كل واحد منهم يساوي مائة دينار ، وعشرة أخرى حصل فيهم عبد يساوي مائتي دينار والتسعة الباقية يساوي كل واحد منهم دينارا . فالمجموع الأول أفضل من المجموع الثانية ، إلا أنه حصل في المجموع الثانية واحد هو أفضل من كل واحد من أحاد المجموع الأولى ، فكذا ههنا . وأيضاً فقوله (وفضلناهم) يجوز أن يكون المراد وفضلناهم في الكرامة التي ذكرناها في أول الآية وهي قوله (ولقد كرمنا بني آدم) ويكون المراد من الكرامة حسن الصورة وزياد الذكاء والقدرة على الأعمال العجيبة والمبالغة في النظافة والطهارة ، وإذا كان كذلك فنحن نسلم أن الملك أزيد من البشر في هذه الأمور ولكن لم قلتم أن الملك أكثر ثواباً من البشر ، وأيضاً فقوله (خاق السموات بغير عمد ترونها) لا يقتضى أن يكون هناك عمد غير مرتئي وكذلك قوله تعالى (ومن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به) يقتضى أن يكون هناك إله آخر له برهان فكذلك ههنا ، الحجة الثانية عشرة : الأنبياء عليهم السلام ما استغفروا لأحد إلا بدأوا بالاستغفار لأنفسهم ثم بعد ذلك لغيرهم من المؤمنين ، قال آدم (ربنا ظلمنا أنفسنا) وقال نوح عليه السلام (رب اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين) وقال إبراهيم عليه السلام (رب اغفر لي ولوالدي) وقال (رب اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين) وقال موسى (رب اغفر لي ولأخي) وقال الله تعالى محمد ﷺ (واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) وقال (ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر) أما الملائكة فانهم لم يستغفروا لأنفسهم ولكنهم طلبوا المغفرة للمؤمنين من البشر يدل عليه تعالى حكاية عنهم (فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم) وقال (ويستغفرون

للذين آمنوا) لو كانوا محتاجين إلى الاستغفار لبدأوا في ذلك بأنفسهم لأن دفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير ، وقال عليه الصلاة والسلام « ابدأ بنفسك ثم بمن تعول » وهذا يدل على أن الملك أفضل من البشر . ولقائل أن يقول : هذا الوجه لا يدل على أن الملائكة لم يصدر عنهم الزلة البتة وأن البشر قد صدرت الزلات عنهم ، لكننا بينا فيما تقدم أن التفاوت في ذلك لا يوجب التفاوت في الفضيلة ، ومن الناس من قال إن استغفارهم للبشر كالعذر عن طعنوا فيهم بقولهم (أتجعل فيها من يفسد فيها) الحجة الثالثة عشرة : قوله تعالى (وإن عليكم لحافظين كراما كاتبين) وهذا عام في حق جميع المكلفين من بني آدم فدخل فيه الأنبياء وغيرهم وهذا يقتضي كونهم أفضل من البشر لوجهين . الأول : أنه تعالى جعلهم حفظة لبني آدم والحافظ للمكلف من المعصية لا بد وأن يكون أبعد عن الخطأ والزلل من المحفوظ ، وذلك يقتضي كونهم أبعد عن المعاصي وأقرب إلى الطاعات من البشر وذلك يقتضي مزيد الفضل ، والثاني : أنه سبحانه وتعالى جعل كتابتهم حجة للبشر في الطاعات وعليهم في المعاصي ، وذلك يقتضي أن يكون قولهم أولى بالقول من قول البشر ولو كان البشر أعظم حالا منهم لكان الأمر بالعكس . ولقائل أن يقول أما قوله الحافظ يجب أن يكون أكرم من المحفوظ فهذا بعيد فإن الملك قد يوكل بعض عبيده على ولده ولا يلزم أن يكون الحافظ أشرف من المحفوظ هناك ، أما قوله : جعل شهادتهم نافذة على البشر فضعيف ، لأن الشاهد قد يكون أدون حالا من المشهود عليه . الحجة الرابعة عشرة : قوله تعالى (يوم يقوم الروح والملائكة صفاً لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن وقال صواباً) والمقصود من ذكر أحوالهم المبالغة في شرح عظمة الله تعالى وجلاله ولو كان في الخلق طائفة أخرى قيامهم وتضرعهم أقوى في الأنبياء عن عظمة الله وكبريائه من قيامهم لكان ذكركم أولى في هذا المقام ، ثم كما أنه سبحانه بين عظمة ذاته في الآخرة بذكر الملائكة فكذلك بين عظمته في الدنيا بذكر الملائكة وهو قوله (وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم) ولقائل أن يقول : كل ذلك يدل على أنهم أزيد حالا من البشر في بعض الأمور فلم لا يجوز أن تلك الحالة هي قوتهم وشدهم وبطشهم ، وهذا كما يقال إن السلطان لما جلس وقف حول سريره ملوك أطراف العالم خاضعين خاشعين فإن عظمة السلطان إنما تشرح بذلك ثم إن هذا لا يدل على أنهم أكرم عند السلطان من ولده فكذلك هنا . الحجة الخامسة عشرة : قوله تعالى (والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله) فبين تعالى أنه لا بد في صحة الإيمان من الإيمان بهذه الأشياء ثم بدأ بنفسه وثنى بالملائكة وثالث بالكتب ورابع بالرسل وكذا في قوله (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم) وقال (إن الله وملائكته يصلون على النبي) والتقديم في الذكر يدل على التقديم في الدرجة ويدل عليه أن تقديم الأذن على الأشرف في الذكر قبيح عرفاً ، فوجب أن يكون قبيحاً شرعاً ، أما أنه قبيح عرفاً فلأن الشاعر قال : -

عميرة ودع إن تجهزت غاديا كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا
قال عمر بن الخطاب: لو قدمت السلام لأجزتك، ولأنهم لما كتبوا كتاب الصلح بين
رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين المشركين وقع التنازع في تقديم الاسم وكذا في كتاب الصلح
بين علي ومعاوية، وهذا يدل على أن التقديم في الذكر يدل على مزيد الشرف وإذا ثبت أنه في
العرف كذلك وجب أن يكون في الشرع كذلك، لقوله عليه السلام «ما رآه المسلمون حسنا
فهو عند الله حسن»، فثبت أن تقديم الملائكة على الرسل في الذكر يدل على تقديمهم في الفضل
ولقائل أن يقول: هذه الحجة ضعيفة لأن الاعتماد إن كان على الوار، فالوار لا تفيد الترتيب،
وإن كان على التقديم في الذكر ينتقض بتقديم سورة تبت على سورة قل هو الله أحد. الحجة
السادسة عشرة: قوله تعالى (إن الله وملائكته يصلون على النبي) فجعل صلوات الملائكة
كالشريف للنبي صلى الله عليه وسلم وذلك يدل على كون الملائكة أشرف من النبي صلى الله
عليه وسلم. ولقائل أن يقول هذا ينتقض بقوله (يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه) فأمر المؤمنين
بالصلاة على النبي ولم يلزم كون المؤمنين أفضل من النبي عليه السلام فكذا في الملائكة. الحجة
السابعة عشرة: أن تنكلم في جبريل ومحمد صلى الله عليه وسلم فنقول: إن جبريل عليه السلام
أفضل من محمد والدليل عليه قوله تعالى (إنه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين
مطاع ثم أمين وما صاحبكم بمجنون) وصف الله تعالى جبريل عليه السلام بست من صفات
الكمال، أحدها: كونه رسولا لله. وثانيها: كونه كريما على الله تعالى. وثالثها: كونه ذا قوة
عند الله، وقوته عند الله لا تكون إلا قوته على الطاعات بحيث لا يقوى عليها غيره. ورابعها:
كونه مكينا عند الله. وخامسها: كونه مطاعا في عالم السموات. وسادسها: كونه أمينا في كل
الطاعات مبرا عن أنواع الخيانات. ثم إنه سبحانه وتعالى بعد أن وصف جبريل عليه السلام
بهذه الصفات العالية وصف محمدا صلى الله عليه وسلم بقوله (وما صاحبكم بمجنون) ولو كان
محمد مساويا لجبريل عليه السلام في صفات الفضل أو مقارنا له لكان وصف محمد بهذه الصفة
بعد وصف جبريل بتلك الصفات نقضا من منصب محمد صلى الله عليه وسلم وتحقيرا لشأنه وإبطالا
لحقه وذلك غير جائز على الله، فدللت هذه الآية على أنه ليس لمحمد صلى الله عليه وسلم عند الله من
المنزلة إلا مقدار أن يقال إنه ليس بمجنون، وذلك يدل على أنه لا نسبة بين جبريل وبين محمد
عليهما السلام في الفضل والدرجة. فان قيل لم لا يجوز أن يكون قوله (إنه لقول رسول كريم)
صفة لمحمد لا لجبريل عليهما السلام. قلنا لأن قوله (ولقد رآه بالأفق المبين) يطال ذلك.
ولقائل أن يقول لانا توافقنا جميعا على أنه قد كان لمحمد صلى الله عليه وسلم فضائل أخرى سوى
كونه ليس بمجنون وأن الله تعالى ما ذكر شيئا من تلك الفضائل في هذا الموضع فاذن عدم ذكر
الله تعالى تلك الفضائل ههنا لا يدل على عدمها بالاجماع، وإذا ثبت أن لمحمد عليه السلام فضائل

سوى الامور المذكورة ههنا فلم لا يجوز أن يقال إن محمداً عليه السلام بسبب تلك الفضائل التي هي غير المذكورة ههنا يكون أفضل من جبريل عليه السلام فإنه سبحانه كما وصف جبريل عليه السلام ههنا بهذه الصفات الست وصف محمداً صلى الله عليه وسلم أيضاً بصفات ست (١) وهي قوله (يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً) فالوصف الأول كونه نبياً والثاني كونه رسولاً والثالث كونه شاهداً والرابع كونه مبشراً والخامس كونه نذيراً والسادس كونه داعياً إلى الله تعالى بإذنه والسابع كونه سراجاً والثامن كونه منيراً وبالجملة فإفراد أحد الشخصين بالوصف لا يدل البتة على انتفاء تلك الأوصاف عن الثاني . الحجية الثامنة عشرة : الملك أعلم من البشر والأعلم أفضل فالملك أفضل وإنما قلنا إن الملك أعلم من البشر لأن جبريل عليه السلام كان معلماً لمحمد عليه السلام بدليل قوله (عليه شديد القوى) والمعلم لا بد وأن يكون أعلم من المتعلم ، وأيضاً فالعلوم قسمان : أحدهما العلوم التي يتوصل إليها بالعقول كالعالم بذات الله تعالى وصفاته : فلا يجوز وقوع التقصير فيها لجبريل عليه السلام ولا لمحمد صلى الله عليه وسلم ، لأن التقصير في ذلك جهل وهو قاذح في معرفة الله تعالى . وأما العلم بكيفية مخلوقات الله تعالى وما فيها من العجائب والعلم بأحوال العرش والكرسي واللوح والقلم والجنة والنار وطباق السموات وأصناف الملائكة وأنواع الحيوانات في المغاور والجبال والبحار فلا شك أن جبريل عليه السلام أعلم بها ، لأنه عليه السلام أطول عمراً وأكثر مشاهدة لها فكان عليه بها أكثر وأتم . وثانيها : العلوم التي لا يتوصل إليها إلا بالوحي لا لمحمد صلى الله عليه وسلم ولا لسائر الأنبياء عليهم السلام إلا من جهة جبريل عليه السلام فيستحيل أن يكون لمحمد عليه الصلاة والسلام فضيلة فيها على جبريل عليه السلام ، وأما جبريل عليه السلام فهو كان الوساطة بين الله تعالى وبين جميع الأنبياء فكان عالماً بكل الشرائع الماضية والحاضرة ، وهو أيضاً عالم بشرائع الملائكة وتكاليفهم ومحمد عليه الصلاة والسلام ما كان عالماً بذلك ، فنبت أن جبريل عليه السلام كان أكثر علماً من محمد عليه الصلاة والسلام ، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون أفضل منه لقوله تعالى (قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) . ولقائل أن يقول لا نسلم أنهم أعلم من البشر ، والدليل عليه أنهم اعترفوا بأن آدم عليه السلام أكثر علماً منهم بدليل قوله تعالى (يا آدم أنتهم بأسمائهم) ثم إن سلمنا مزيد علمهم ولكن ذلك لا يقتضي كثرة الثواب ، فإنا نرى الرجل المبتدع محيطة بكثير من دقائق العلم ولا يستحق شيئاً من الثواب فضلاً عن أن يكون ثوابه أكثر وسببه ما نهينا مراراً عليه أن كثرة الثواب إنما تحصل بحسب الإخلاص في الأفعال ولم نعلم أن إخلاص الملائكة أكثر . الحجية التاسعة عشرة : قوله تعالى (ومن يقل منهم إني إله من دونه فذلك نجزيه جهنم) فهذه الآية دالة على أنهم

(١) المناسب أن يقول بصفات ثمان أو (ست بل زاد عليها) لأن الصفات التي وصف بها الرسول عليه السلام ليست ستاً وإنما هي ثمان

بلغوا في الترفع وعلو الدرجة إلى أنهم لو خالفوا أمر الله تعالى لما خالفوه إلا بادعاء الإلهية لا بشئ. آخر من متابعة الشهوات وذلك يدل على نهاية جلالهم . ولقائل أن يقول لا نزاع في نهاية جلالهم ، أما قوله إنهم بلغوا في الترفع وعلو الدرجة إلى حيث لو خالفوا أمر الله تعالى لما خالفوه إلا في ادعاء الإلهية فهذا مسلم وذلك لأن علومهم كثيرة وقوام شديدة وهم مبرؤون عن شهوة البطن والفرج ومن كان كذلك فلو خالف أمر الله لم يخالف إلا في هذا المعنى الذي ذكرته لكن لم قلت إن ذلك يدل على أنهم أكثر ثوابا من البشر فإن محل الخلاف ليس إلا ذلك .

الحجة العشرون : قوله عليه الصلاة والسلام رواية عن الله تعالى « وإذا ذكرني عبدي في ملا ذكرته في ملا خير من ملانه » وهذا يدل على أن الملائكة أفضل من ملا البشر وملا البشر عبارة عن العوام لا واحد وأيضا فهذا يدل على أن ملا الملائكة أفضل من ملا البشر كونهم أفضل من الأنبياء ، هذا آخر الكلام في الدلائل النقلية ، واعلم أن الفلاسفة اتفقوا على أن الأرواح السواوية المسماة بالملائكة أفضل من الأرواح الناطقة البشرية واعتمدوا في هذا الباب على وجوه عقلية نحن نذكرها إن شاء الله تعالى .

الحجة الأولى : قالوا الملائكة ذواتها بسيطة مبرأة عن الكثرة والبشر مركب من النفس والبدن والفرج من القوى الكثيرة والبدن مركب من الأجزاء الكثيرة والبسيط خير من المركب لأن أسباب العدم للمركب أكثر منها للبسيط ولذلك فإن فردانية الله تعالى من صفات جلاله ونعوت كبريائه . الاعتراض عليه : لا نسلم أن البسيط أشرف من المركب وذلك لأن جانب الروحاني أمر واحد وجانب الجسماني أمران روحه وجسمه فهو من حيث الروح من عالم الروحانيات والأنوار ومن حيث الجسد من عالم الأجساد فهو لسكونه مستجما للروحاني والجسماني يجب أن يكون أفضل من الروحاني والصرف والجسماني الصرف وهذا هو السر في أن جعل البشر الأول مسجودا للملائكة ومن وجه آخر وهو أن الأرواح الملكية مجردات مفارقة عن العلائق الجسمانية فكأن استغراقها في مقاماتها النورانية عاقها عن تدبير هذا العالم الجسداني أما النفوس البشرية النبوية فإنها قويت على الجمع بين العالمين فلا دوام ترقيتها في معارج المعارف وعوالم القدس يعوقها عن تدبير العالم السفلي ولا التفاتها إلى مناظم عالم الأجسام يمنعها عن الاستكمال في عالم الأرواح فكانت قوتها وافية بتدبير العالمين محيطة بضبط الجنسين فوجب أن تكون أشرف وأعظم .

الحجة الثانية : الجواهر الروحانية مبرأة عن الشهوة التي هي منشأ سفك الدماء والأرواح البشرية مقرونة بها والخالى عن منبع الشر أشرف من المتبلى به . الاعتراض : لا شك أن المواظبة على الخدمة مع كثرة الموانع والعوائق أدل على الإخلاص من المواظبة عليها من غير شئ. من العوائق والموانع ، وذلك يدل على أن مقام البشر في المحبة أعلى وأكمل وأيضا فالروحانيات لما أطاعت خالقها لم تكن طاعتها موجبة قهر الشياطين الذين

هم أعداء الله ، أما الأرواح البشرية لما أطاعت خالقها لزم من تلك الطاعة قهر القوى الشهوانية والغضبية وهي شياطين الانس فكانت طاعتهم أكمل وأيضاً فمن الظاهر أن درجات الروحانيات حين قالت (لا علم لنا إلا ما علمتنا) أكمل من درجاتهم حين قالت (أتجعل فيها من يفسد فيها) وما ذلك إلا بسبب الانكسار الحاصل من الرزلة وهذا في البشر أكمل ولهذا قال عليه الصلاة والسلام حكاية عن ربه تعالى (لاني المذنبين أحب إلى من زجل المسيحين) الحجة الثالثة : الروحانيات مبرأة عن طبيعة القوة فان كل ما كان ممكناً لها بحسب أنواعها التي في أشخاصها فقد خرج إلى الفعل والأنبياء ليسوا كذلك ، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام « إني لأستمقر الله في اليوم والليلة مائة مرة وما أدري ما يفعل بي ولا بكم » (ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان) ولا شك أن ما بالفعل التام أشرف مما بالقوة . الاعراض : لانسلم أنها بالفعل التام فلعلها بالقوة في بعض الأمور ، ولهذا قيل إن تحريكها للأفلاك لأجل استخراج التعقلات من القوة إلى الفعل وهذه التحريكات بالنسبة إليها كالتحريكات العارضة للأرواح الحاملة لقوى الفكر والتخيل عند محاولة استخراج التعقلات التي هي بالقوة إلى الفعسل . الحجة الرابعة : الروحانيات أبدية الوجود مبرأة عن طبيعة التغير والقوة والنفوس الناطقة البشرية ليست كذلك . الاعتراض : المقدمتان ممنوعتان أليس أن الروحانيات ممكنة الوجود لذواتها واجبة الوجود بمادتها فهي محدثة سلطنا ذلك ، فلا نسلم أن الأرواح البشرية حادثة ، بل هي عند بعضهم أزلية وهؤلاء قالوا هذه الأرواح كانت سرمدية موجودة كالأظلال تحت العرش يسبحون بحمد ربهم إلا أن المبدى الأول أمرها حتى نزلت إلى عالم الأجسام وسكنات المواد ، فلما تعلقت بهذه الأجسام عشقتها . واستحكم إلفها بها فبعث من تلك الأظلال أكملها وأشرفها إلى هذا العالم ليحتال في تخليص تلك الأرواح عن تلك السكنات وهذا هو المراد من باب الحمامة المطوقة المذكورة في كتاب كيلة ودمنة . الحجة الخامسة : الروحانيات نورانية علوية لطيفة ، والجسمانيات ظلمانية سفلية كثيفة وبدائية العقول تشهد بأن النور أشرف من الظلمة ، والعلوى خير من السفلى ، واللطيف أكمل من السكثيف . الاعتراض : هذا كله إشارة إلى المسادة وعندنا سبب الشرف الانقياد لأمر رب العالمين على ما قال (قل الروح من أمر ربي) وادعاء الشرف بسبب شرف المسادة هو حجة اللعين الأول وقد قيل له ما قيل ، الحجة السادسة : الروحانيات السماوية فضلت الجسمانيات بقوى العلم والعمل . أما العلم فلا تفاق الحكماء على إحاطة الروحانيات السماوية بالمقنيات وإطلاعها على مستقبل الأمور ، وأيضاً فعلومهم فعلية فطرية كلية دائمة . وعلوم البشر على الضد في كل ذلك ، وأما العمل فلأنهم مواظبون على الخدمة دائماً يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يلحقهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا غفلة الأبدان طعامهم التسييح وشرابهم التديس والتحميد والتهليل وتنفسهم بذكرا الله وفرحتهم بخدمة الله متجردون من العلائق البدنية

غير محجورين بشيء من القوى الشهوانية والغضبية فأين أحد القسمين من الآخر : الاعتراض : لا نزاع في كل ما ذكرتموه إلا أن ههنا دقيقة وهي أن المواظب على تناول الأغذية اللطيفة لا يلتذ بها كما يلتذ المبتلى بالجوع أياما كثيرة فالملائكة بسبب مواظبتهم على تلك الدرجات العالية لا يجدون من اللذة مثل ما يجد البشر الذين يكونون في أوقات محجورين بالعلاقات الجسمانية والحجب الظلمانية فهذه المزية من اللذة مما يختص بها البشر ولعل هذا هو المراد من قوله تعالى (إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها واشفقن منها وحملها الإنسان) فان إدراك الملايم بعد الابتلاء بالمنافى الذم إدراك الملايم على سبيل الدوام ولذلك قالت الأطباء : إن الحرارة في حمى الدق أشد منها في حمى الغب لكن حرارة الحمى في الدق إذا دامت واستقرت بطل الشعور بها فهذه الحالة لم تحصل للملائكة لأن كمالها دائمة ولم تحصل لسائر الأجسام لأنها كانت خالية عن القوة المستعدة لإدراك المجردات فلم يبق شيء ممن يقوى على تحمل هذه الأمانة إلا البشر . الحجة السابعة : الروحانيات لهم قوة على تصريف الأجسام وتقليب الأجرام والقوة التي هي لهم ليست من جنس القوى المزاجية حتى يمرض لها كلال ولغوب ، ثم إنك ترى الخامة اللطيفة من الزرع في بدء نموها تفتق الحجر وتشق الصخر وما ذلك إلا لقوة نباتية فاضت عليها من جواهر القوى السبائية فما ظلك بتلك القوى السماوية والروحانيات هي التي تتصرف في الأجسام السفلية تقليبا وتصريفاً لا يستقلون حمل الانتقال ولا يستصعبون تحريك الجبال فالرياح تهب يتحرك بها السحاب تعرض وتزول بتصريفها وكذا الزلازل تقع في الجبال بسبب من جهتها والشرايع ناطقة بذلك على ما قال تعالى (فالنفسات أمرا) والعقول أيضا دالة عليه والأرواح السفلية ليست كذلك فأين أحد القسمين من الآخر . والذي يقال أن الشياطين التي هي الأرواح الخبيثة تقدر على ذلك ممنوع وبتقدير التسليم فلا نزاع في أن قدرة الملائكة على ذلك أشد وأكمل ولأن الأرواح الطيبة الملكية تصرف قواها إلى منازم هذا العالم السفلي ومصالحها والأرواح الخبيثة تصرف قواها إلى الشرور فأين أحدهما من الآخر . الاعتراض : لا يبعد أن يتفق في النفوس الناطقة البشرية نفس قوية كاملة مستعيلة على الأجرام العنصرية بالتقليب والتصريف فما الدليل على امتناع مثل هذه النفوس . الحجة الثامنة : الروحانيات لها اختيارات فائضة من أنوار جلال الله عز وجل متوجهة إلى الخيرات مقصورة على نظام هذا العالم لا يشوبها البتة شائبة الشر والفساد بخلاف اختيارات البشر فانها مترددة بين جهتي العلو والسفالة وطرفي الخير وميلهم إلى الخيرات إنما يحصل بإعانة الملائكة على ماورد في الاخبار من أن لكل إنسان ملكا يسدده ويهديه . الاعتراض : هذا يدل على أن الملائكة كالمجبورين على طاعتهم والأنبياء مترددون بين الطرفين والخيار أفضل من المجبور وهذا ضعيف لأن التردد ما دام يبقى استحالة

صدور الفعل وإذا حصل الترجيح التحق بالموجب فكان الأنبياء خيرات بالقوة وبواسطة الملائكة
تصير خيرات بالفعل ، أما الملائكة فهم خيرات بالفعل فأين هذا من ذلك الحجية التاسعة :
الروحانيات محتصة بالهياكل وهى السيارات السبعة وسائر الثوابت والأفلاك كالآبدان والسكرات
كالقلوب والملائكة كالأرواح فنسبة الأرواح إلى الأرواح كنسبة الآبدان إلى الآبدان ثم إنا
نعلم أن اختلافات أحوال الأفلاك مبادئ لحصول الاختلافات فى أحوال هذا العالم فانه
يحصل من حركات السكرات اتصالا مختلفة من التسديس والتثليث والتربيع والمقابلة
والمقاربة وكذا مناطق الأفلاك تارة تصير منطبقة بعضها على البعض وذلك هو الرق فحينئذ
يبطل عمارة العالم وأخرى يتفصل بعضها عن البعض فتنتقل العمارة من جانب من هذا العالم
العلوى مستولية على هياكل العالم السفلى فكذا أرواح العالم السفلى لا سيما وقد دلت المباحث
الحكمية والعلوم الفلسفية على أن أرواح هذا العالم معلولات لأرواح العالم العلوى وكالات هذه
الأرواح معلولات لسجلات تلك الأرواح ونسبة هذه الأرواح إلى تلك الأرواح كالشعلة
الصغيرة بالنسبة إلى قرص الشمس وكالقطرة الصغيرة بالنسبة إلى البحر الأعظم فهذه هى الآثار
وهناك المبدأ والمعاد فكيف يليق القول بادعاء المساواة فضلا عن الزيادة . الاعتراض : كل
ما ذكرتموه منازع فيه لكن بتقدير تسليمه فالبحث باق بعد لانا بينا أن الوصول إلى اللذيق
بعد الحرمان أذ من الوصول إليه على سبيل الدوام فهذه الحالة غير حاصلة إلا للبشر . الحجية
العاشرة : قالوا الروحانيات الفلكية مبادئ لروحانيات هذا العالم ومعادها والمبدأ أشرف من
ذى المبدأ لأن كل كمال يحصل لذى المبدأ فهو مستفاد من المبدأ والمستفيد أقل حالا من الواجب
وكذلك المعاد يجب أن يكون أشرف ، فعالم الروحانيات عالم الكمال فالمبدأ منها والمعاد إليها
والمصدر عنها والمرجع إليها وأيضا فان الأرواح إنما نزلت من عالمها حتى اتصلت بالآبدان
فتوسخت بأوضاع الأجسام ثم تطهرت عنها بالأخلاق الزكية والأعمال المرضية حتى انفصلت
عنها إلى عالمها الأول فالنزول هو النشأة الأولى والصعود هو النشأة الأخرى فعرف أن
الروحانيات أشرف من الأشخاص البشرية . الاعتراض : هذه الكلمات بنيتها على نفي
المعاد ونفي حشر الأجساد ودونها خراط القتاد . الحجية الحادية عشرة : أليس أن الأنبياء
صلوات الله عليهم اتفقت كلمتهم على أنهم لا ينطقون بشيء من المعارف والعلوم إلا بعد الوحي
فهذا اعتراف بأن علومهم مستفادة منهم أليس أنهم اتفقوا على أن الملائكة هم الذين يعينونهم
على أعدائهم كما فى قلع مدائن قوم لوط وفى يوم بدر وهم الذين يدعونهم إلى مصالحتهم كما فى
قصة نوح فى نجر السفينة فاذا اتفقوا على ذلك فمن أين وقع لكم أن فضلتموهم على الملائكة
مع تصريحهم بافتقارهم إليهم فى كل الأمور . الحجية الثانية عشرة : التقسيم العقلى قد دل على
أن الأحياء إما أن تكون خيرة محضة أو شريرة محضة أو تكون خيرة من وجه شريرة من

وجه فالحيز المحض هو النوع المملكي والشرير المحض هو النوع الشيطاني والمتوسط بين الأمرين هو النوع البشري وأيضا فإن الانسان هو الناطق المائت وعلى جانبيه قسمان آخران . أحدهما : الناطق الذي لا يكون مائتا وهو المملك : والآخر المائت الذي لا يكون ناطقا وهم البهائم قسمه العقل على هذا الوجه قد دلت على كون البشر في الدرجة المتوسطة من الكمال والمملك يكون في الطرف الأقصى من الكمال فالقول بأن البشر أفضل قلب للقسمه العقلية ومنازعة في ترتيب الوجود الاعتراض : ان المراد من الفضل هو كثرة الثواب فلم فلتم إن المملك أكثر ثواباً فهذا محصل ما قيل في هذا الباب من الوجوه العقلية وبالله التوفيق . واحتج من قال بفضل الانبياء على الملائكة بأمر . أحدهما : أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم وثبت أن آدم لم يكن كالقبة بل كانت السجدة في الحقيقة له ، وإذا ثبت ذلك وجب أن يكون آدم أفضل منهم لأن السجود نهاية التواضع وتكليف الاشراف بنهاية التواضع للأدون مستقيح في العقول فانه يقيح أن يؤمر أبو حنيفة بأن يخدم أقل الناس بضاعة في الفقه فدل هذا على أن آدم عليه السلام كان أفضل من الملائكة . وثانيها : أن الله تعالى جعل آدم عليه السلام خليفة له والمراد منه خلافة الولاية لقوله تعالى (ياد اود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق) ومعلوم أن أعلى الناس منصباً عند المملك من كان قائماً مقامه في الولاية والتصرف ، وكان خليفة له فهذا يدل على أن آدم عليه السلام كان أشرف الخلائق وهذا متأكد بقوله (وسخر لكم ما في البر والبحر) ثم أكد هذا التعميم بقوله (خلق لكم ما في الأرض جميعاً) فبلغ آدم في منصب الخلافة إلى أعلى الدرجات فالدينا خلقت متعة لبقائه والآخره مملكة لجزائه وصارت الشياطين ملعونين بسبب التكبر عليه والجن رعيتيه والملائكة في طاعته وسجوده والتواضع له ثم صار بعضهم حافظين له ولذريته وبعضهم منزلين لرزقه وبعضهم مستغفرين لزلزلاته ثم إنه سبحانه وتعالى يقول مع هذه المناصب العالية (ولدينا مزيد) فاذن لا غاية لهذا الكمال والجلال . وثالثها : أن آدم عليه السلام كان أعلم والاعلم أفضل ، أما إنه أعلم فلانه تعالى لما طلب منهم علم الاسماء (قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم) فعند ذلك قال الله تعالى (يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم) وذلك يدل على أنه عليه السلام كان عالماً بما لم يكونوا عالمين به وأما أن الاعلم أفضل فلقوله تعالى (قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) ورابعها : قوله تعالى (إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين) والعالم عبارة عن كل ما سوى الله تعالى وذلك لأن اشتقاق العالم على ما تقدم من العلم فكل ما كان علماً على الله ودالاً عليه فهو عالم ولا شك أن كل محدث فهو دليل على الله تعالى فكل محدث فهو عالم فقوله (إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين) منناه أن الله تعالى اصطفاهم على كل المخلوقات ولا شك أن الملائكة من المخلوقات

فهذه الآية تقتضى أن الله تعالى اصطفى هؤلاء الأنبياء على الملائكة . فإن قيل : يشكل هذا بقوله تعالى (يا بني إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأنى فضلتكم على العالمين) فإنه لا يلزم أن يكونوا أفضل من الملائكة ومن محمد صلى الله عليه وسلم فكذلك هنا قال الله تعالى فى حق مريم عليها السلام (إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين) ولم يلزم كونها أفضل من فاطمة عليها السلام فكذلك هنا قلنا : الإشكال مدفوع لأن قوله تعالى (وأنى فضلتكم على العالمين) خطاب مع الأنبياء الذين كانوا أسلاف اليهود وحين ما كانوا موجودين لم يكن محمد موجوداً فى ذلك الزمان ولما لم يكن موجوداً لم يكن من العالمين لأن المعدوم لا يكون من العالمين وإذا كان كذلك لم يلزم من اصطفاه الله تعالى إياهم على العالمين فى ذلك الوقت أن يكونوا أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم وأما جبريل عليه السلام فإنه كان موجوداً حين قال الله تعالى : (إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين) فلزم أن يكون قد اصطفى الله تعالى هؤلاء على جبريل عليه السلام وأيضاً فهب أن تلك الآية قد دخلها التخصيص لقيام الدلالة وههنا فلا دليل يوجب ترك الظاهر فوجب إجراؤه على ظاهره فى العموم . وخامساً قوله تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) والملائكة من جملة العالمين فكان محمد عليه السلام رحمة لهم فوجب أن يكون محمد أفضل منهم . وسادساً : أن عبادة البشر أشق فوجب أن يكونوا أفضل وإنما قلنا إنها أشق لوجوه . الأول : أن الأذى له شهوة داعية إلى المعصية والملك ليست له هذه الشهوة والفعل مع المعارض القوى أشد منه بدون المعارض فإن قيل الملائكة لهم شهوة تدعوهم إلى المعصية وهى شهوة الرياسة قلنا هب أن الأمر كذلك لكن البشر لهم أنواع كثيرة من الشهوات مثل شهوة البطن والفرج والرياسة والملك ليس له من تلك الشهوات إلا شهوة واحدة وهى شهوة الرياسة والمبتلى بأنواع كثيرة من الشهوات تكون الطاعة عليه أشق من المبتلى بشهوة واحدة . الثانى : أن الملائكة لا يعملون إلا بالنص لقوله تعالى (لا علم لنا إلا ما علمتنا) وقال (لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون) والبشر لهم قوة الاستنباط والقياس قال تعالى (فاعتبروا يا أولى الأبصار) وقال معاذ اجتهدت برأى فصوبه رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ذلك . ومعلوم أن العمل بالاستنباط أشق من العمل بالنص الثالث : أن الشهوات للبشر أكثر مما للملائكة لأن من جملة الشهوات القوية كون الأفلاك والأنجم السيارة أسباباً لحوادث هذا العالم فالبحر احتاجوا إلى دفع هذه الشهوة والملائكة لا يحتاجون لأنهم ساكنون فى عالم السماوات فيشاهدون كيفية افتقارها إلى المدبر الصانع ، الرابع : أن الشيطان لا سبيل له إلى وسوسة الملائكة وهو مسلط على البشر فى الوسوسة وذلك تفاوت عظيم إذا ثبت أن طاعتهم أشق فوجب أن يكونوا أكثر ثواباً بالنص فقوله عليه الصلاة والسلام « أفضل العبادات أحزمها » أى أشقها وأما القياس فلاننا نعلم أن الشيخ الذى لم يبق له ميل إلى

النساء إذا امتنع عن الزنا فليست فضيلته كفضيلة من يمتنع عنهن مع الميل الشديد والشوق العظيم فكذا هنا وسابعها : أن الله تعالى خلق الملائكة عقولا بلا شهوة وخلق البهائم شهوات بلا عقل وخلق الآدمي وجمع فيه بين الأمرين فصار الآدمي بسبب العقل فوق البهيمة بدرجات لاحد لها فوجب أن يصير بسبب الشهوة دون الملائكة ثم وجدنا الآدمي إذا غلب هواه عقله حتى صار يعمل بهواه دون عقله فإنه يصير دون البهيمة على ما قال تعالى (أولئك كالأنعام بل هم أضل) ولذلك صار مصيرهم إلى النار دون البهائم فيجب أن يقال إذا غلب عقله هواه حتى صار لا يعمل بهوى نفسه شيئا بل يعمل بهوى عقله أن يكون فوق الملائكة اعتبارا لاحد الطرفين بالآخر . وثانها : أن الملائكة حفظه وبنو آدم محفوظون والمحفوظ أعز وأشرف من الحافظ فيجب أن يكون بنو آدم أكرم وأشرف على الله تعالى من الملائكة . وتاسعها : ما روى أن جبريل عليه السلام أخذ بركاب محمد صلى الله عليه وسلم حتى أركبه على البراق ليلة المعراج وهذا يدل على أن محمدا صلى الله عليه وسلم أفضل منه ولما وصل محمد عليه الصلاة والسلام إلى بعض المقامات تخلف عنه جبريل عليه السلام وقال « لو دنوت أمانة لاحتزقت » وعاشرها : قوله عليه الصلاة والسلام « إن لي وزيرين في السماء ووزيرين في الأرض ، أما اللذان في السماء فجبريل وميكائيل ، وأما اللذان في الأرض فأبو بكر وعمر » فدل هذا الخبر على أن محمدا صلى الله عليه وسلم كان كالمملك وجبريل وميكائيل كانا كالوزيرين له والمملك أفضل من الوزير فلزم أن يكون محمد أفضل من المملك . هذا تمام القول في دلائل من فضل البشر على المملك . أجاب القائلون بتفضيل المملك عن الحجة الأولى فقالوا . قد سبق بيان أن من الناس من قال : المراد من السجود هو التواضع لا وضع الجبهة على الأرض ومنهم من سلم أنه عبارة عن وضع الجبهة على الأرض لكنه قال السجود لله وآدم قبله السجود وعلى هذين القولين لا إشكال أما إذا سلمنا أن السجود كان لآدم عليه السلام فلم قلتم إن ذلك لا يجوز من الأشرف في حق الشريف وذلك لأن الحكمة قد تقتضي ذلك كثيرا من حب الأشرف وإظهار النهاية في الانقياد والطاعة فإن للسلطان أن يجلس أقل عبيده في الصدر وأن يأمر الأكارم بخدمته ويكون غرضه من ذلك إظهار كونهم مطيعين له في كل الأمور متقادين له في جميع الأحوال فلم لا يجوز أن يكون الأمر هنا كذلك وأيضا ليس من مذهبنا أنه (يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد) أو أن أفعاله غير معللة ولذلك قلنا إنه لا اعتراض عليه في خلق الكافر في الإنسان ثم في تعذيبه عليه أبد الآباد وإذا كان كذلك فكيف يعترض عليه في أن يأمر الأعلى بالسجود للآدمي وأما الحجة الثانية ؛ فجوابها أن آدم عليه السلام إنما جعل خليفة في الأرض وهذا يقتضي أن يكون آدم عليه السلام كان أشرف من كل من في الأرض ولا يدل على كونه أشرف من ملائكة السماء فان قيل فلم لم يجعل واحداً من ملائكة السماء خليفة له في الأرض قلنا لوجوه

منها أن البشر لا يطبقون رؤية الملائكة ومنها أن الجنس إلى الجنس أميل ومنها أن الملائكة في نهاية الطهارة والعصمة وهذا هو المراد بقوله تعالى (ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا) وأما الحجة الثالثة : فلا نسلم أن آدم عليه السلام كان أعلم منهم أكثر ما في الباب أن آدم عليه السلام كان عالما بتلك اللغات وهم ما علموها لكن لعلمهم كانوا عالمين بسائر الأشياء مع أن آدم عليه السلام ما كان عالما بها والذي يحتمق هذا أنا توافقنا على أن محمداً صلى الله عليه وسلم أفضل من آدم عليه السلام مع أن محمداً صلى الله عليه وسلم ما كان عالماً بهذه اللغات بأسرها وأيضاً فإن إبليس كان عالماً بأن قرب الشجرة مما يوجب خروج آدم عن الجنة وآدم عليه السلام لم يكن عالماً بذلك ولم يلزم منه كون إبليس أفضل من آدم عليه السلام والهدهد قال لسليمان أحطت بما لم تحط به ولم يلزم أن يكون الهدهد أفضل من سليمان سلينا أنه كان أعلم منهم ولكن لم لا يجوز أن يقال إن طاعتهم أكثر إخلاصاً من طاعة آدم فلا جرم كان ثوابهم أكثر . أما الحجة الرابعة : فهي أقوى الوجوه المذكورة . أما الحجة الخامسة : وهي قوله تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) فلا يلزم من كون محمد صلى الله عليه وسلم رحمة لهم أن يكون أفضل منهم كما في قوله (فانظر إلى آثار رحمة الله كيف يحيي الأرض بعد موتها) ولا يمتنع أن يكون هو عليه الصلاة والسلام رحمة لهم من وجه وهم يكونون رحمة له من وجه آخر . وأما الحجة السادسة : وهي أن عبادة البشر أشق فهذا ينتقض بما اتانرى الواحد من الصوفية يتحمل في طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب ما يقطع بأنه عليه السلام لم يتحمل مثلها مع أننا نعلم أن محمداً صلى الله عليه وسلم أفضل من الكل وما ذلك إلا أن كثرة الثواب مبنية على الإخلاص في النية ويجوز أن يكون الفعل أسهل إلا أن إخلاص الآتي به أكثر فكان الثواب عليه أكثر . أما الحجة السابعة : فهي جمع بين الطرفين من غير جامع . وأما الحجة الثامنة : وهي أن المحفوظ أشرف من الحافظ فهذا ممنوع على الإطلاق بل قد يكون الحافظ أشرف من المحفوظ كالأمير الكبير الموكل على المتهمين من الجند . وأما الوجوه الأخران : فهما من باب الأحاد وهما معارضان بما روينا من شدة تواضع الرسول صلى الله عليه وسلم فهذا آخر المسألة وبالله التوفيق

(المسألة الخامسة) اعلم أن الله تعالى لما استثنى إبليس من الساجدين فكان يجوز أن يظن أنه كان معذوراً في ترك السجود فينبى تعالى أنه لم يسجد مع القدرة وزوال العذر بقوله أنى لأن الإباء هو الامتناع مع الاختيار ، أما من لم يكن قادراً على الفعل لا يقال له إنه أبى ثم قد كان يجوز أن يكون كذلك ولا ينضم إليه الكبير فينبى تعالى أن ذلك الإباء كان على وجه الاستكبار بقوله واستكبر ثم كان يجوز أن يوجد الإباء والاستكبار مع عدم الكفر فينبى تعالى أنه كفر بقوله (وكان من الكافرين) قال القاضي هذه الآية تدل على بطلان قول أهل الجبر من وجوه . أحدها : أنهم يزعمون أنه لما لم يسجد لم يقدر على السجود لأن عندهم القدرة

على الفعل منتفية ومن لا يقدر على الشيء يقال إنه أباه ، وثانها : أن من لا يقدر على الفعل لا يقال استكبر بأن لم يفعل لأنه إذالم يقدر على الفعل لا يقال استكبر عن الفعل وإنما يوصف بالاستكبار إذالم يفعل مع كونه لو أراد الفعل لا يمكنه . وثالثها : قال تعالى (وكان من الكافرين) ولا يجوز أن يكون كافراً بأن لا يفعل مالا يقدر عليه . ورابعها : أن استكباره وامتناعه خلق من الله فيه فهو بأن يكون معذورا أولى من أن يكون مذموما قال ومن اعتقد مذهباً يقيم العذر لإبليس فهو خاسر الصفة . والجواب عنه أن هذا القاضى لا يزال يطنب في تكثير هذه الوجوه وحاصلها يرجع إلى الأمر والنهى والثواب والعقاب فنقول له نحن أيضاً : صدور ذلك الفعل عن إبليس عن قصد وداع أو لا عن قصد وداع ؟ فإن كان عن قصد وداع فمن أين ذلك القصد ؟ أوقع لا عن فاعل أو عن فاعل هو العبد أو عن فاعل هو الله ؟ فإن وقع لا عن فاعل كيف يثبت الصانع وإن وقع عن العبد فموقع ذلك القصد عنه إن كان عن قصد آخر فيلزم التسلسل وإن كان لا عن قصد فقد وقع الفعل لا عن قصد وسنبدله وإن وقع عن فاعل هو الله فحينئذ يلزمك كل ما أوردته علينا ، أما إن قلت وقع ذلك الفعل عنه لا عن قصد وداع فقد ترجح الممكن من غير مرجح وهو يسد باب إثبات الصانع وأيضاً فإن كان كذلك كان وقوع ذلك الفعل اتفاقاً والاتفاق لا يكون في وسعه واختياره فكيف يؤمر به وينهى عنه فيما أيها القاضى ما الفائدة في التمسك بالأمر والنهى ، وتكثير الوجوه التي يرجع حاصلها إلى حرف واحد مع أن مثل هذا البرهان القاطع يقلع خلقك ، ويستأصل عروق كلامك ولو أجمع الأولون والآخرون على هذا البرهان لما تخلصوا عنه إلا بالتزام وقوع الممكن لا عن مرجح وحينئذ يسد باب إثبات الصانع أو بالتزام أنه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وهو جوابنا

(المسألة السادسة) للعقلاء في قوله تعالى (وكان من الكافرين) قولان : أحدهما : أن إبليس حين اشتغاله بالعبادة كان منافقاً كافراً وفي تقرير هذا القول وجهان ، أحدهما : حكى محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في أول كتابه المسمى بالملل والنحل عن ماري شارح الأناجيل الأربعة وهي مذكورة في التوراة متفرقة على شكل مناظرة بينه وبين الملائكة بعد الأمر بالسجود قال إبليس للملائكة إنى أسلم أن لى إلهاً هو خالقى ، وموجدى ، وهو خالق الخلق لكن لى على حكمة الله تعالى أسئلة سبعة ، الأولى : ما الحكمة في الخلق لا سيما إن كان عالماً بأن الكافر لا يستوجب عند خلقه الآلام ؟ الثانية : ثم ما الفائدة في التكليف مع أنه لا يعود منه ضر ولا نفع وكل ما يعود إلى المكلفين فهو قادر على تحصيله لهم من غير واسطة التكليف ؟ الثالث : هب أنه كلفنى معرفته وطاعته فلماذا كلفنى السجود لآدم ؟ الرابع : ثم لما عصيته في ترك السجود لآدم فلم لعننى وأوجب عقابى مع أنه لا فائدة له ولا لغيره فيه ، ولى فيه أعظم الضرر ؟ الخامس : ثم لما فعل ذلك فلم مكنتى من الدخول إلى الجنة ووسوست لآدم عليه السلام ؟ السادس : ثم لما فعلت ذلك

فلم سلطني على أولاده ومكنني من إغوائهم وإضلالهم؟ السابع: ثم لما استمهلت المدة الطويلة في ذلك، فلم أمهلني. ومعلوم أن العالم لو كان خاليا عن الشركان ذلك خيرا؟ قال شارح الأناجيل: فأوحى الله تعالى إليه من سرادقات الجلال والكبرياء: يا إبليس إنك ما عرفتني، ولو عرفتني لعلمت أنه لا اعتراض على في شيء من أفعالي فإني أنا الله لا إله إلا أنا لا أسأل عما أفعل. واعلم أنه لو اجتمع الأولون والآخرون من الخلائق وحكموا بتحسين العقل وتقييده لم يجدوا عن هذه الشبهات مخلصا وكان السكل لازما، أما إذا أجبنا بذلك الجواب الذي ذكره الله تعالى زالت الشبهات واندفعت الاعتراضات وكيف لا وكما أنه سبحانه واجب الوجود في ذاته واجب الوجود في صفاته فهو مستغن في فاعليته عن المؤثرات والمرجحات إذ لو افترس لكان فقيرا لاغنياً فهو سبحانه مقطوع الحاجات ومنتهى الرغبات ومن عنده نيل الطلبات وإذا كان كذلك لم تتطرق اللية إلى أفعاله ولم يتوجه الاعتراض على خالقيته وما أحسن مقال بعضهم: جل جناب الجلال عن أن يوزن بميزان الاعتزال فهذا القائل أجرى قوله تعالى (وكان من الكافرين) على ظاهره وقال إنه كان كافراً منافقاً منذ كان. الوجه الثاني: في تقرير أنه كان كافراً أبداً قول أصحاب الموافاة وذلك لأن الإيمان يوجب استحقاق العقاب الدائم والجمع بين الثواب الدائم والعقاب الدائم محال فإذا صدر الإيمان من المكلف في وقت ثم صدر عنه والعباد بالله بعد ذلك كفر فأما أن يبقى الاستحقاقان معا وهو محال على ما بيناه أو يكون الطارئ مزبلا للسابق وهو أيضا محال لأن القول بالإيجاب باطل فلم يبق إلا أن يقال إن هذا الفرض محال وشرط حصول الإيمان أن لا يصدر الكفر عنه في وقت قط فإذا كانت الخاتمة على الكفر علمنا أن الذي صدر عنه أولا ما كان إيمانا إذا ثبت هذا فنقول: لما كان ختم إبليس على الكفر علمنا أنه ما كان مؤمنا قط، القول الثاني: أن إبليس كان مؤمنا ثم كفر بعد ذلك وهؤلاء اختلفوا في تفسير قوله تعالى (وكان من الكافرين) فمنهم من قال معناه وكان من الكافرين في علم الله تعالى أي كان عالما في الأزل بأنه سيكفر فصيغة كان متعلقة بالعلم لا بالمعلوم، والوجه الثاني: أنه لما كفر في وقت معين بعد أن كان مؤمنا قبل ذلك فبعد مضي كفره صدق عليه في ذلك الوقت أنه كان في ذلك الوقت من الكافرين ومتى صدق عليه ذلك وجب أن يصدق عليه أنه كان من الكافرين جزء من مفهوم قولنا كان من الكافرين في ذلك الوقت، ومتى صدق المركب صدق المفرد لاحتماله. الوجه الثالث: المراد من كان صار، أي وصار من الكافرين. وههنا أمحاك، البحث الأول: اختلفوا في أن قوله تعالى (وكان من الكافرين) هل يدل على أنه وجد قبله جمع من الكافرين حتى يصدق القول بأنه من الكافرين، قال قوم إنه يدل عليه لأن كلمة من للتبعيض، فالحكم عليه بأنه بعض الكافرين يقتضى وجود قوم آخرين من الكافرين حتى يكون هو بعضاً لهم والذي يؤكد ذلك ماروى عن أنى هريرة أنه قال: إن الله تعالى خلق خلقا من الملائكة ثم قال لهم إني خالق بشرأ من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فقالوا لا نفعل ذلك فبعت

الله عليهم ناراً فأحرقتهم وكان إبليس من أولئك الذين أبوا، وقال آخرون هذه الآية لا تدل على ذلك ثم لهم في تفسير الآية وجهان، أحدهما: معنى الآية أنه صار من الذين وافقوه في الكفر بعد ذلك وهو قول الأصم وذكر في مثاله قوله تعالى (والمنافقون والمنافقات بعضهم من بعض) فأضاف بعضهم إلى بعض بسبب الموافقة في الدين فكذا ههنا لما كان الكفر ظاهراً من أهل العالم عند نزول هذه الآية صح قوله وكان من الكافرين. وثانيها: أن هذا إضافة لفرد من أفراد الماهية إلى تلك الماهية وصحة هذه الإضافة لا تقتضي وجود تلك الماهية كما أن الحيوان الذي خلقه الله تعالى أولاً يصح أن يقال إنه فرد من أفراد الحيوان لا بمعنى أنه واحد من الحيوانات الموجودة خارج الذهن بل بمعنى أنه فرد من أفراد هذه الماهية وواحد من آحاد هذه الحقيقة، واعلم أنه يتفرع على هذا البحث أن إبليس هل كان أول من كفر بالله، والذي عليه الأكثر أن أول من كفر بالله.

البحث الثاني: أن المعصية عند المعتزلة وعندنا، لا توجب الكفر، أما عندنا فلأن صاحب الكبيرة مؤمن، وأما عند المعتزلة فلأنه وإن خرج عن الإيمان فلم يدخل في الكفر، وأما عند الخوارج فكل معصية كفر، وهم تمسكوا بهذه الآية، قالوا إن الله تعالى كفر إبليس بتلك المعصية فدل على أن المعصية كفر، الجواب إن قلنا إنه كفر من أول الأمر فهذا السؤال زائل، وإن قلنا إنه كان مؤمناً، فنقول إنه إنما كفر لاستكباره واعتقاده كونه محقاً في ذلك التمرد واستدلاله على ذلك بقوله: (أنا خير منه) والله أعلم.

(المسألة السابعة) قال الأكثرون إن جميع الملائكة مأمورون بالسجود لآدم واحتجوا عليه بوجهين. الأول: أن لفظ الملائكة صيغة الجمع وهي تفيد العموم لاسيما وقد وردت هذه اللفظة مقرونة بكل وجوه التأكيدي في قوله (فسجد الملائكة كلهم أجمعون). الثاني: هو أنه تعالى استثنى إبليس منهم واستثناء الشخص الواحد منهم يدل على أن من عدا ذلك الشخص كان داخلاً في ذلك الحكم ومن الناس من أنكر ذلك وقال المأمورون بهذا السجود هم ملائكة الأرض واستعظموا أن يكون أكبر الملائكة مأمورين بذلك. وأما الحكماء فأنهم يحملون الملائكة على الجواهر الروحانية وقالوا يستحيل أن تكون الأرواح الساوية متفاداة للنفوس الناطقة إنما المراد من الملائكة المأمورين بالسجود القوى الجسمانية البشرية المطيعة للنفوس الناطقة والكلام في هذه المسألة مذكور في العقليات.

تم الجزء الثاني ويليه الجزء الثالث، وأوله قوله تعالى
« وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة »

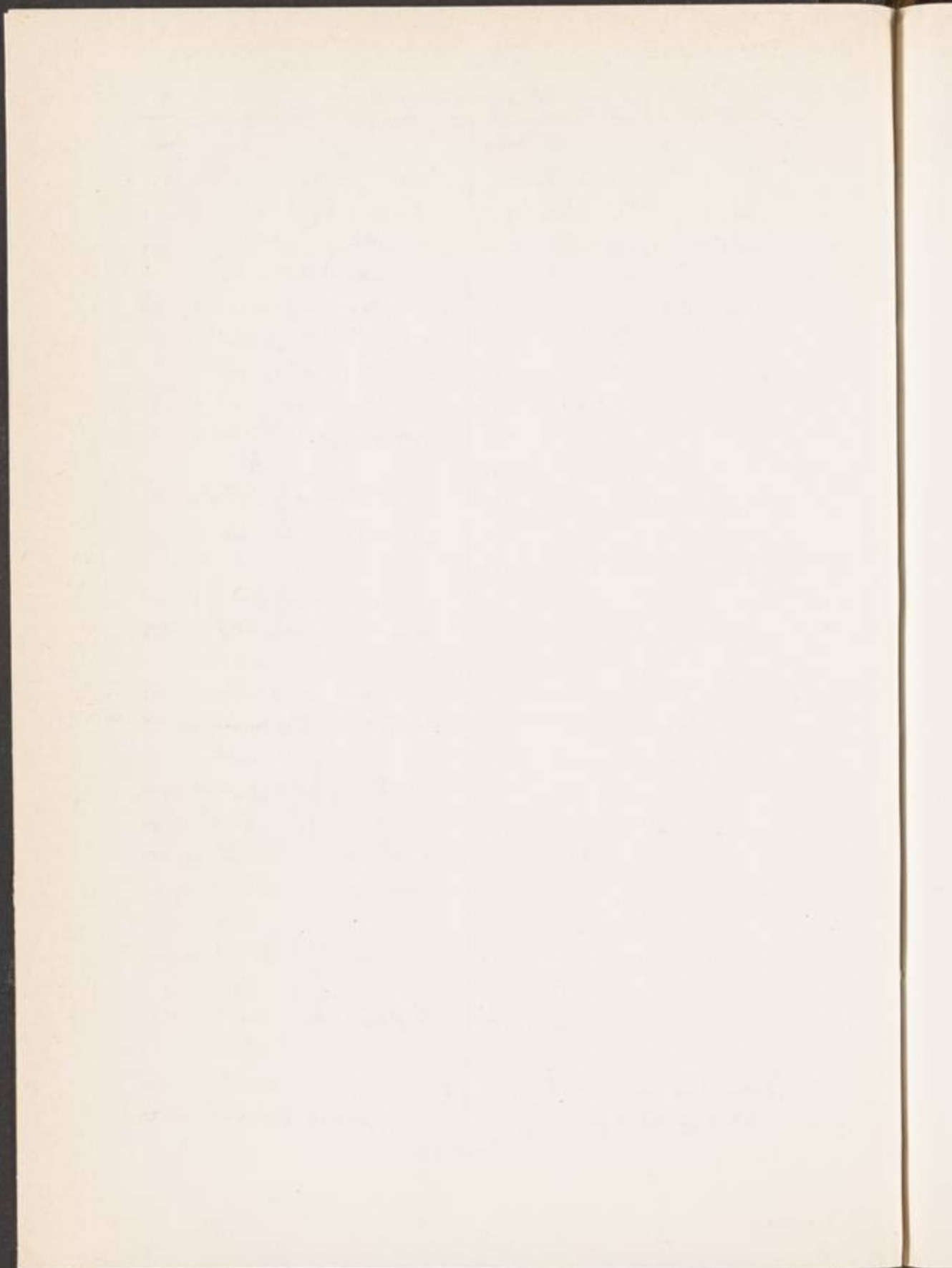
صفحة	صفحة
٤٩	٣٤
المسئلة الاولى : الختم والسكنم اخون	المسألة السادسة فى معنى المفلح
٤٩	٣٤
» الثانية اختلاف الناس فى الختم	» السابعة فى أقوال الوعيدية والمرجئة
٥٢	٣٥
» الثالثة الالفاظ الواردة فى القرآن	قوله «ان الذين كفروا سواء عليهم» الآية
فى معنى الختم	٣٥
» الرابعة فى كون الاسماع داخله فى	المسألة الاولى فى أن «إن» حرف أشبه الفعل
٥٣	٣٦
حكم الختم والتغشية	» الثانية اختلاف البصريين والكوفيين
» الخامسة فى تكرير الجار فى قوله تعالى	فى حرف «إن»
٥٣	٣٦
» وعلى سمعهم»	» الثالثة فى اختلاف المعانى لاختلاف
المسألة السادسة فى حكمة جمع القلوب	الالفاظ
٥٣	٣٧
والابصار وتوحيد السمع	» الاولى فى تحقيق حد الكفر
» السابعة فى التفضل بين السمع والبصر	» الثانية قولهم «إن الذين كفروا»
٥٣	٣٨
» الثامنة فى بيان أن محل العلم هو القلب	اخيار عن كفرهم بصيغة الماضى
» التاسعة فى كون البصر نور العين	» الثالثة قولهم «إن الذين كفروا» صيغة
٥٣	٣٩
» العاشرة فى القراءات الواردة فى قوله	للجمع مع لام التعريف
تعالى «غشاوة»	» الرابعة فى اختلاف أهل التفسير فى
٥٣	٤٠
» الحادية عشرة فى أن العذاب مثل النكال	قوله تعالى «الذين كفروا»
» الثانية عشر اتفاق المسلمين على تعذيب	٤٠
الله الكفار	فى قوله تعالى «سواء عليهم أنذرتهم أم لم
٥٨	٤٠
قوله تعالى «ومن الناس من يقول آمنا	تنذرهم الآية
بالله وباليوم الآخر الآية»	المسألة الاولى فى معنى «سواء»
المسألة الاولى فى حقيقة النفاق	٤٠
٥٨	٤٠
» الثانية فى الاختلاف فى كفر الكافر	» الثانية فى ارتفاع «سواء»
الأصل والمنافق أيهما أقبح	» الثالثة اتفاقهم على أن الفعل لا يخبر عنه
٦٠	٤٢
» الثالثة فى أن الايمان بغير المعرفة	» الرابعة فى الهمزة ، وأم . مجردتان
لا يكون إيماناً	لمعنى الاستفهام
٦٠	٤٢
» الرابعة فى اشتقاق لفظ الانسان	» الخامسة فى قراءات «أنذرتهم»
٦١	٤٢
» الخامسة فى أن قوله تعالى «ومن	» السادسة فى معنى الانذار
الناس من يقول آمنا الآية» نزلت	» الارلى فى قوله تعالى «لا يؤمنون»
فى منافق أهل الكتاب	» الثانية فى احتجاج أهل السنة فى تكليف
	ما لا يطاق
	٤٨
	فى قوله تعالى «ختم الله على قلوبهم الآية»

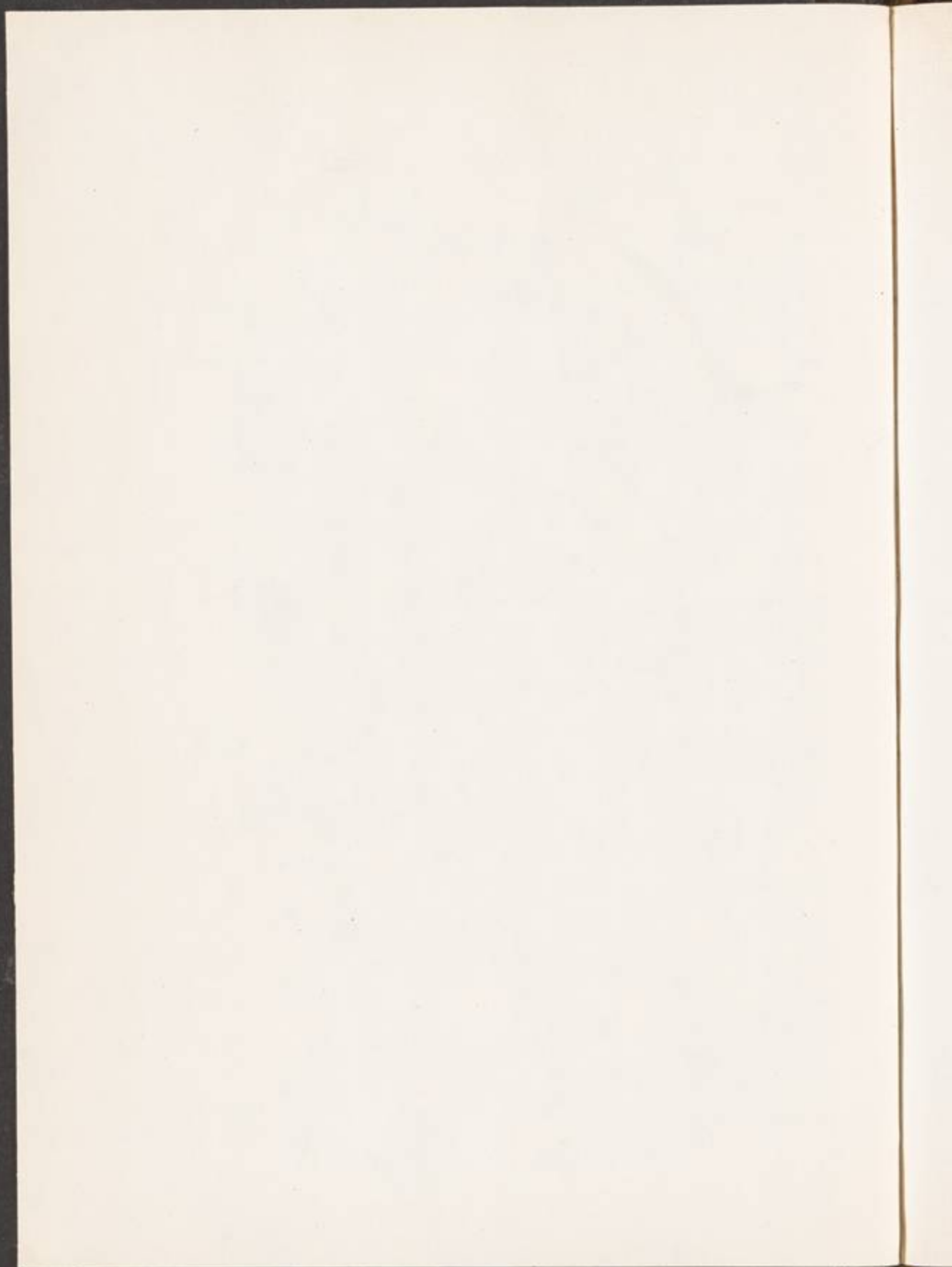
صفحة	صفحة
٧٣	٦١
المسألة الاولى في معنى المثل	المسألة السادسة في أن لفظ «من» صالحة
» الثانية في كشف صفات المنافقين	للأفراد والثنية والجمع
» الرابعة في تشبيه الايمان بالنور	٦٢ قوله تعالى «يخادعون الله والذين آمنوا الآية»
والكفر بالظلمة	٦٢ المسألة الاولى في ذم الخديعة
٧٦ قوله تعالى «صم بكم عمى فهم لا يرجعون»	٦٢ » الثانية في أنهم كيف خادعوا الله تعالى
٧٦ قوله تعالى «أو كصيب من السماء الآية»	٦٣ » الثالثة في الغرض من ذلك الخداع
٨١ المسألة الاولى الاستدلال على أن المعدوم شيء	٦٣ » الرابعة في القراءات الواردة في قوله
» الثانية في أن الله تعالى ليس بشيء	«وما يخادعون»
٨١ » الثالثة في أن مقدور العبد مقدور لله تعالى	٦٥ قوله تعالى «وإذا قيل لهم لا تفسدوا في
» الرابعة في أن المحدث حال حدوثه	الأرض الآية»
مقدور لله تعالى	٦٦ المسألة الاولى في بيان من القاتل: لا تفسدوا
٨١ المسألة الخامسة في أن تخصيص العام	في الاوض
جائز في الجملة	٦٦ » الثانية في معنى الفساد
٨٢ القول في اقامة الدلالة على التوحيد	٦٦ » الثالثة في القاتل «إنما نحن مصلحون»
والنبوة والمعاد	٦٧ قوله تعالى «وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن
٨٢ المسألة الاولى في المؤمنين والكفار والمنافقين	الناس الآية»
» الثانية في الآيات المسكية والمدنية	٦٧ المسألة الاولى في أن الايمان يجب أن يكون
» الثالثة في أن الألفاظ عبارات دالة	مقرونا بالاخلاص
على أمور	٦٧ المسألة الثانية في لام «الناس»
٨٣ المسألة الرابعة في كون حرف «يا» لنداء البعيد	٦٨ » الثالثة في القاتل «آمنوا كما آمن الناس»
» الخامسة «أى» وصلة الى نداء ما فيه	٦٨ » الرابعة في معنى السفه والخفة
الألف واللام	٦٨ » الخامسة الفرق بين: لا يعلمون،
٨٣ المسألة السادسة في قوله تعالى «يا أيها الناس	ولا يشعرون
اعبدوا ربكم»	٦٨ قوله تعالى «وإذا القوا الذين آمنوا قالوا
» السابعة سبب وجود العبادة	آمننا الآية»
٨٧ قوله تعالى «ربكم الذي خلقكم والذين من	٧٢ قوله تعالى «أولئك الذين اشتروا الضلالة
قبلكم الآية»	بالهدى الآية»
٨٧ المسألة الاولى في الاستدلال على وجود الصانع	٧٢ قوله تعالى «مثلهم مثل الذي استوقدنا را
» الثانية في بيان معنى الخلق	الآية»
» الثالثة في الأمر بعبادة الله تعالى	

صفحة	صفحة
١١٧ المسألة الرابعة في بيان قوله تعالى « فاتوا بسورة من مثله »	١٠٠ المسألة الرابعة في استحقاق العبادة بالخلق
١١٧ « الخامسة في التحدى الوارد في القرآن	١٠٠ « الخامسة في قوله تعالى « لعلكم تتقون »
١١٨ « السادسة مرجع الضمير في قوله تعالى « من مثله »	١٠١ « السادسة في القراءات الواردة في قوله « خلقكم والذين من قبلكم »
١١٨ « السابعة في المراد من الشهداء	١٠١ قوله تعالى « الذي جعل لكم الأرض فراشا »
١١٩ « الثامنة في لفظ «دون»	١٠١ المسألة الأولى في موضع لفظ « الذي » من الاعراب
١١٩ « التاسعة في إبطال القول بالجبر	٢٠١ « الثانية في كون « الذي » للإشارة الى المفرد
١٢٠ قوله تعالى « فان لم تفعلوا ولن تفعلوا »	١٠١ « الثالثة في أنواع من الدلائل
١٢٢ الكلام في المعاد	١٠٢ « الرابعة في كون الأرض فراشا
١٢٢ قوله تعالى « وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات الآية	١٠٤ « الخامسة في منافع الأرض وصفاتها
١٢٢ المسألة الأولى في الحشر والنشر	١٠٥ « السادسة التفضيل بين السماء والأرض
١٢٦ « الثانية في كون الجنة والنار مخلوقتين	١٠٦ قوله تعالى « والسماء بناء »
١٢٦ « الثالثة في مجامع اللذات	١٠٦ المسألة الأولى في ذكر امر السماء والأرض
١٢٧ قوله تعالى « الذين آمنوا وعملوا الصالحات الآية	١٠٦ « الثانية في فضائل السماء
١٢٧ المسألة الأولى في أن الأعمال غير داخله في مسمى الايمان	١٠٦ « الثالثة ، ، ، وما فيها
١٢٧ « الثانية في أن من أتى بالايمان والأعمال الصالحة له الجنة	١٠٩ « الرابعة في شرح كون السماء بناء
١٢٨ « الثالثة في احتجاج المعتزلة بان الطاعة توجب الثواب	١١١ قوله تعالى « فلا تجعلوا لله أندادا »
١٢٨ « الرابعة في معنى الجنة	١١٢ المسألة الأولى في مذاهب تعدد الآلهة
١٣١ قوله تعالى « ان الله لا يستحي أن يضرب مثلا الآية »	١١٣ « الثانية في بيان عدم جواز عبادة الأوثان
١٣٢ المسألة الأولى في اعتراض الكفار على ضرب الامثال	١١٤ « الثالثة عبادات اليونانيين القدماء
	١١٤ الكلام في النبوة
	١١٤ قوله تعالى « وان كنتم في ريب مما نزلنا الآية
	١١٥ المسألة الأولى في الاستدلال على النبوة
	١١٦ « الثانية في معنى لفظ قوله تعالى « نزلنا »
	١١٧ « الثالثة في تعريف السورة

صفحة	صفحة
١٥١	١٣٢
المسألة الثانية فى معنى قوله تعالى « وكنتم أمواتا »	المسألة الثانية فى معنى الحياء
١٥١	١٣٣
« الثالثة فى قول من قال بيطان عذاب القبر »	« الثالثة فى ضرب الأمثال »
١٥٢	١٣٥
« الرابعة فى قوله تعالى « كيف تكفرون بالله الآية »	« الرابعة فى لفظ « ما » فى قوله تعالى « مثلاما »
١٥٢	١٣٥
« الخامسة قول المجسمة بالمكانية »	« الخامسة فى اشتقاق ضرب المثل »
١٥٢	١٣٥
« السادسة ابطال قول أهل الطبايع »	المسألة السادسة فى انتصاب « بوضه »
١٥٣	١٣٥
قوله تعالى « هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا الآية »	« السابعة فى اشتقاق البعض »
١٥٤	١٣٦
المسألة الاولى فى تنزيه الله تعالى عن الاغراض	« الثامنة فى قوله تعالى « فما فوقها »
١٥٤	١٣٦
« الثانية فى قول أهل الاباحه « الشيوعية »	« التاسعة فى كون « أما » حرف فيه معنى الشرط »
١٥٤	١٣٦
« الثالثة فى حرمة أكل الطين »	« العاشرة فى معنى الحق »
١٥٤	١٣٦
« الرابعة فى نفي الحاجه عن الله تعالى »	« الحادية عشرة فى « ماذا »
١٥٤	١٣٧
قوله تعالى « ثم استوى الى السماء الآية »	« الثانية عشرة فى معنى الارادة »
١٥٤	١٣٧
المسألة الاولى فى معنى الاستواء	« الثالثة عشرة فى مرجع الضمير فى « أنه الحق »
١٥٥	١٣٧
« الثانية فى أن خلق السموات والارض فى ستة أيام »	« الرابعة عشرة فى نصب « مثلا »
١٥٥	١٣٧
« الثالثة قول الملحدة بان خلق الارض قبل خلق السماء »	« الخامسة عشرة فى الهداية والاضلال »
١٥٦	١٤٧
« الرابعة الضمير فى « فسواهن »	« السادسة عشرة فى وصف المهديين بالكثرة »
١٥٦	١٤٧
« الخامسة القول بان السموات هى الكواكب »	« السابعة عشرة فى اشتقاق لفظ الفاسق »
١٥٨	١٤٧
« السادسة فى قوله تعالى « وهو بكل شىء عليم »	« الثامنة عشرة فى معنى الميثاق »
١٥٩	١٤٨
قوله تعالى « واذا قال ربك للملائكة الآية »	« التاسعة عشرة فى المراد من قوله تعالى « ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل »
١٥٩	١٤٨
المسألة الاولى فى لفظ « اذ »	« العشرون فى المراد من قوله تعالى « ويفسدون فى الارض »
١٥٩	١٤٩
« الثانية فى تعريف لفظ الملك »	١٤٩ قوله تعالى « كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم الآية »
	١٤٩
	المسألة الاولى فى قول المعتزلة فى أن الكفر من قبل العباد

صفحة	صفحة
٢٠١	المسألة الثالثة تقديم الكلام في الملائكة
٢٠٣	الرابعة في شرح كثرة الملائكة
٢٠٨	الخامسة في هل كان خطاب الله تعالى لكل الملائكة أو بعضهم
٢٠٨	السادسة في لفظ «جاعل»
٢٠٩	السابعة في أن المراد بالأرض في هذه الآية جميع الأرض من مشرقها لمغربها
٢٠٩	الثامنة في معنى لفظ الخليفة
٢١٠	الثالثة في معنى العليم
٢١٠	الرابعة في معنى الحكيم
٢١٠	الخامسة في معرفة الله تعالى للأشياء قبل حدوثها
٢١٠	السادسة في اشتغال هذه الآية على الخوف والفرح
٢١١	قوله تعالى «وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم الآية»
٢١٢	المسألة الأولى في أن الأمر بالسجود كان قبل خلقه آدم عليه السلام
٢١٢	الثانية في أن السجود لآدم لم يكن سجود عبادة
٢١٣	الثالثة في أن إبليس هل كان من الملائكة أم لا
٢١٥	الرابعة في التفضيل بين الملائكة عليهم السلام والبشر
٢٣٥	الخامسة في عدم عذر إبليس في الامتناع عن السجود
٢٣٦	السادسة في القول بأن إبليس كان مناققا قبل الأمر بالسجود
٢٣٧	السابعة في القول بأن أمر السجود كان لجميع الملائكة عليهم السلام
	١٦٠
	١٦١
	١٦٥
	١٦٥
	١٦٥
	١٦٥
	١٦٦
	١٦٦
	١٧١
	١٧١
	١٧٣
	١٧٤
	١٧٤
	١٧٥
	١٧٥
	١٧٦
	١٨٦
	١٧٦
	١٧٨
	١٧٨
	١٩٨









**Elmer Holmes
Bobst Library**

**New York
University**

