

فهرس الجزء الأول من التفسیر السكبير

لأمام

الفتح السالك

صفحة		صفحة
٢٣	اللفظ يدل على المعنى الذهنى لا الخارجى	٣ علوم الفاتحة
٢٤	المعنى اسم للصورة الذهنية	٣ تفسير الاستعاذة
٢٥	الحكمة فى وضع الالفاظ للمعنى	٥ تفسير البسمة
٢٥	معرفة الحق لذاته	٦ نعم الله تعالى التى لا تحصى
٢٦	الكلام اللسانى	٦ أنواع العالم وإمكان وجوده عالم أخرى
٢٦	الكلام النفسى والذهنى	٧ رحمة الله تعالى بعباده لا تنحصر أنواعها
٢٧	مدلولات الالفاظ	٨ أحوال الآخرة وتقسيمها إلى عقلية وسمعية
٢٧	طرق معرفة اللغة	٩ معنى العبادة وأنواع التكليف
٢٨	دلالة الالفاظ على معانيها ظنية	٩ اختلاف أنواع العالم بالصفات ودلالته
٢٩	كيفية حدوث الصوت	على وجود الصانع
٢٩	الصوت ايس بجسم	١٠ استنباط المسائل الكثرية من
٢٩	حروف المد واللين	الالفاظ القليلة
٣٠	الكلام حادث لا قديم	١١ البحث فى تكوين الصوت
٣١	وصف كلام الله تعالى بالقدم	١٢ استنباط المسائل الكثرية من
٣١	الالفاظ التى نقرأ بها ليست كلام الله تعالى	سورة الفاتحة
٣٢	خلاف الحشوية والاشعرية فى صفة القرآن	١٣ العلوم المستنبطة من الاستعاذة
٣٣	الكلمة اسم وفعل وحرف	١٣ الاشتقاق ضربان : أصغر وأكبر
٣٤	تعريف الاسم	١٤ عسر رعاية الاشتقاق الأكبر
٣٦	علامات الاسم	١٤ تفسير لفظة « كلمة » وتقلب حروفها
٣٦	تعريفات الفعل	١٥ تفسير لفظ « قول » وتقلب حروفه
٣٨	هل يدل الفعل على الفاعل المبهم	١٦ معنى « اللغة » واشتقاقها وأصل لامها
٤٠	أنواع الاسم	١٧ الفرق بين الكلمة والكلام
٤٠	أحكام الاعلام	١٧ مسألة فقهية فى الطلاق
٤٠	الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس	١٨ هل يطلق الكلام على المبهم
٤١	تقسيمات الاعلام	١٨ هل الأصوات الطبيعية تسمى كلاما
٤٢	السرفى وضع السكنية	١٩ يستعمل القول فى غير النطق
٤٣	أحكام اسم الجنس	٢٠ اللفظ مبهمل ومستعمل وأقسامه
٤٤	أحكام الاسماء المشتقة	٢١ المسحوع المفيد وأقسامه
٤٥	تقسيم الاسم إلى معرب ومبني	٢٢ دلالة اللفظ على معناه غير ذاتية
٤٧	الابتداء بالساكن	٢٢ اللغة الامام

صفحة	صفحة
٨٣	٤٩ أقسام الاعراب
٨٣	٤٩ سبب منع الصرف
٨٤	٥٣ السبب فى كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والمضاف إليه مجرورا
٨٥	٥٣ أنواع المرفوعات
٨٧	٥٤ أنواع المفاعيل
٨٩	٥٥ اعراب الفعل
٨٩	٥٥ وجوب تقديم الفعل
٩٠	٥٦ ارتباط الفعل بالفاعل
٩٦	٥٦ الاضمار قبل الذكر
١٠١	٥٧ اظهار الفاعل واضماره
١٠٣	٥٩ وقت قراءة الاستعاذة
١٠٣	٦٠ حكم الاستعاذة
١٠٤	٦٠ التعوذ فى الصلاة
١٠٤	٦١ هل يسر بالتعوذ أو يجهر
١٠٤	٦١ هل يتعوذ فى كل ركعة
١٠٥	٦١ صيغ الاستعاذة
١٠٥	٦٢ هل التعوذ للقراءة أو للصلاة؟
١٠٥	٦٢ السنة فى القراءة
١٠٧	٦٢ لا تجوز الصلاة بالقرارات الشاذة
١٠٧	٦٤ تفسير الاستعاذة
١٠٨	٦٨ مذهب الجهرية فى الاستعاذة
١١١	٧٠ الاستعاذة تبطل قول القدرية
١١٥	٧١ المستعاذ به
١١٦	٧٢ المستعيز
١١٨	٧٥ المستعاذ منه
١١٩	٧٦ الاختلاف فى وجود الجن
١٢٠	٨٠ دليل وجود الجن من القرآن
١٢٣	٨٢ خلق الجن من النار
١٢٤	٨٢ سبب تسمية الجن جنا
١٢٥	٨٢ طوائف المكلفين
١٢٥	
١٢٧	
١٢٧	
١٢٩	

صفحة	صفحة
٢٠٩	الوجود، الكائن
٢١٧	اسمه تعالى : الحى
٢١٨	الاسم الدال على الصفات الاضافية
١٢٩	الاسماء الواقعة بحسب الصفات السلبية
٢٢٧	الاسماء الدالة على صفة القدرة
٢٢٧	الاسماء الحاصلة بسبب العلم
٢٢٨	الاسماء الحاصلة بسبب صفة الكلام
٢٢٩	الارادة وما يقرب منها
٢٢٣	السمع والبصر ومشتقاتها
٢٣٦	الصفات الإضافية مع السلبية
٢٤٢	الاسماء الدالة على الذات والصفات
٢٥٣	الحقيقية والإضافية والسلبية
٢٥٤	الاسماء المختلف في مرجعها
٢٥٨	المضمرة
٢٦١	أسرار من التصوف في لفظ « هو »
الضالين	هل اسماؤه تعالى توقيفية
٢٦٤	بيان أن أسماء الله لا تحصى
٢٦٤	حكم الأذكار التي في الرقي
٢٦٦	مباحث لفظ الجلالة
٢٦٨	أصل لفظ الجلالة
٢٧٠	خواص لفظ الجلالة
٢٧٥	البحث المتعلق بقولنا : الرحمن الرحيم
٢٧٩	لا الرحمن إلا الله
٢٨٤	النكت المستخرجة من البسملة
الخمسة المذكورة في هذه السورة	الكلام في سورة الفاتحة وفي ذكر أسماؤها
٢٨٨	فضائل الفاتحة وكيفية نزولها
الرحمن الرحيم على الاسماء الثلاثة	أسرار الفاتحة
٢٨٩	المسائل الفقهية المستنبطة من سورة الفاتحة
الخمسة	٢٠٣ الجهر بالبسملة في الصلاة
٢٩٠	٢٠٧ فروع أحكام التسمية
	بسم الله ذكر والحمد لله شكر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً قيماً لينذر بأساً شديداً من لدنه ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً حسناً ما كُتِبَ فيه أبداً ، وينذر الذين قالوا اتخذ الله ولداً ما لهم به من علم ولا لآبائهم ، كبرت كلمة تخرج من أفواههم ، إن يقولون إلا كذبا ؛ والحمد لله الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله . وأيده بالعزم الصادق ، والارادة النافذة ، والهمة العالية ، وبأصحاب أبطال مجاهدين من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم باحسان ، فلم يزل - صلى الله عليه وسلم - ماضياً لنفاذ أمر ربه حتى كانت كلمة الله هى العليا وكلمة الذين كفروا السفلى ، وأبطل الله به الشرك . وأقام به توضحات الإعلام . وأشهد أن لا إله إلا الله الحى القيوم الذى لا تأخذه سنة ولا نوم له ما فى السموات وما فى الأرض ، وهو القائم على كل نفس بما كسبت ، وأشهد أن سيدنا محمداً عبده الذى اجتباه ورسوله إلى الثقلين ، إمام المتقين ، وسيد المرسلين ، وصفوة خاق الله أجمعين ، أرسله والناس فى عمارة الشرك وضلالة التقليد فنصر الحق ، وأوضح السبيل للخابط ، وبين للناس ما اختلفوا فيه : صلى الله عليه وعلى آله وصحبه ومن سلك طريقه وسلم تسليماً كثيراً .

أما بعد : فإن كتاب الله تعالى هو الهداية التى لا يضل من سلكها ، والبحر الذى لا يصدى من ورده ، والنور الباهر الذى لا يعشى من سمت سمته ، والطريق المستقيم التى لا يبعث من سلكها ، وهو - مع ذلك كله - الحججة القصوى التى تنقب الباطل حتى تخرج الحق من جنبه . والدليل الاسمى الذى يصهر الزيغ حتى يظهر الاعتدال مشرقاً ، وهو خير ما يعتصم به معتصم ، وأفضل ما يستمسك به مستمسك ، لسانه أقوم لسان ، وعبارته أوضح عبارة وأسلوبه أشرف أسلوب ، ودليله أهدى دليل ، من تمسك به فقد نجح ، ومن انحرف عن جادته فقد هلك ، نعمنا الله به ، وجعلنا من حزبه ، وبصرنا بنوره ، وجلنا قلوبنا بهدايته .

وإن أبا عبد الله محمد بن عمر بن حسين القرشى ، الشافعى ، الطبرستانى الاصل الملقب بفخر الدين الرازى قد صنف فى تفسير هذا الكتاب العزيز كتاباً قيماً أودعه بعض مافتح الله به عليه من بيان

مرامى القرآن وإشاراته وضمنه شرح آيات الله لعباده في أرضه وسمواته ، وأطلق العنان لفكره وقلبه فأجالها في استنباط الحجة وتدعيم الأدلة حتى لم يبق لمن بعده إلا أن ينسج على المنوال الذي نسج عليه ويسلك المسلك الذي سلكه ، وهو مع ذلك ، صاحب السبق في هذا المضمار .

وقد رأيت أن اطبع هذا الكتاب العظيم على نفقتي وإن أجعله من التحف التي تهديها مطبعتي [المطبعة البهية المصرية] إلى المسامين في مشارق الأرض ومغاربها منذ أسسها المغفور له والدى السيد - محمد مصطفي في سنة ١٣٠٢ هجرية .

فعمدت إلى زمرة من أفاضل العلماء بقراءة أصوله وتحقيقها وترقيم الكتاب ووضع عنوانات مسائله بما لا يغير وضعه الذي أراده مؤلفه ؛ فلما قرؤا الأصول صادقتهم عبارات مشككة رأوا الحاجة ماسة إلى بيانها فما اغفلوا شرحها ولا تبيانها وإيضاحها في هامش الصفحات ، كما عثروا على كثير من الكلمات المحرفة والحروف المصحفة في النسخة المطبوعة بالمطبعة الأميرية ، فلم يفهم بقدر المستطاع التنبيه عليها ولا الإشارة إلى وجوه تصحيحها ، وكلما وجدوا اضطرابا في عبارة المؤلف منشؤه اختلاف الناسخين اصاحوه بقدر الامكان مع الإشارة إليه ؛ وأحيانا وجدوا العبارة في حاجة إلى كلمة تزداد أو أكثر فوضعت الزيادة بين مربعين هكذا []

ونتيجة هذا المجهود الكبير وتلك العناية الفائقة جادت هذه المطبوعة من الكتاب في اثنين وثلاثين جزءا تمت على خير ما تشرف له نفوس القارئین : جودة طبع ودقة عمل وسهولة مراجعته ، كما اني قد قمت بطبع تفسير سورة الفاتحة للإمام الفخر الرازي في طبعة مستقلة لينتفع بها من لا تمكنه ظروفه من اقتناء التفسير الكبير بأكمله ، خاصة وإن تفسير هذه السورة المباركة ما هو إلا الجزء الأول من التفسير الكبير للإمام الفخر الرازي، فان كنت قد اصبت في هذا فالله مسئول أن يجزيني عما بذات وانفقت ، جزاء من أحسن عمله واخلص فيه لوجهه الكريم ، وأن يغفر لي ولوالدي يوم يقوم الحساب أمين .

عبد الرحمن محمد

صاحب المطبعة البهية المصرية وماتزم طبع المصحف الشريف

بميدان الجامع الأزهر بمصر

تعريف بالمؤلف

من هو نجر الدين الرازي ؟

هو إمام المتكلمين ، وقامع المبتدعين ، نجر الإسلام والمسلمين ، وحجة الله على العالمين ، والعالم المتبحر ، قدوة الأنام وبدرهم المشرق ، وتاج المحققين وشمسهم الساطعة الضياء ، الإمام المتصدر العلامة نجر الدين الرازي أبو عبد الله محمد بن عمر بن حسين القرشي الطبرستاني الأصل الشافعي المذهب المفسر المتكلم الأصولي المتطبيب صاحب التصانيف المشهورة ، وحسبه فضلا وعلو منزلته أن علماء الأصول إذا نقلوا عنه قالوا : وقال الإمام ، أو ، وعند الامام ، وإذا قالوا : قال الامام بدون ذكر اسم بعده لم يريدوا غيره في كل عباراتهم وكتبهم .

مولده وتلقيه العلم :

ولد في الخامس والعشرين من شهر رمضان سنة ثلاث أو أربع أو خمس وأربعين وخمسمائة . ثم تلقى العلم عن أبيه الإمام ضياء الدين خطيب الري صاحب الإمام البغوي ، وكان الفخر يذمت « بابن خطيب الري » نسبة إلى أبيه ، فاشتغل على أبيه إلى أن مات ، ثم قصد الكمال السمعاني ، واشتغل عليه مدة ، ثم عاد إلى الري ، واشتغل بالعلوم الحكيمية ، فقرأ الحكمة ببراعة على مجد الدين الجيلي ، وكان مجد الدين هذا من أعلام زمانه وهو من أصحاب محمد بن يحيى ، ولما طلب المجد الجيلي إلى بلدة مراغة ليدرس بها صحبة الإمام نجر الدين الرازي إليها . وكان إذ ذاك صغيراً ، وقرأ عليه مدة طويلة في الكلام والحكمة ، واشتغل نجر الدين الرازي في مبدأ أمره بالفقه ، ثم اشتغل بالعلوم الحكيمية وتميز حتى لم يوجد في زمانه أحد يضاهيه ، وكان مجلسه جلالة ، وكان هو نفسه يتماظم حتى على الملوك .

ثبت شيوخه في الكلام والأصول :

قال ابن خلكان « وذكر نجر الدين في كتابه الذي سماه تحصيل الحق أنه اشتغل في علم الأصول على والده ضياء الدين عمر ، ووالده على أبي القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري وهو على إمام

الحرمين أبي المعالي الجويني . وهو على الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني ، وهو على الشيخ أبي الحسين الباهلي ، وهو على شيخ السنة أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ، وهو على أبي علي الجبائي أولاً ، ثم رجع عن مذهبه ونصر مذهب أهل السنة والجماعة .

ثبت شيوخه في الفقه :

وأما اشتغاله في المذهب فإنه اشتغل على والده ، ووالده على أبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي ، وهو على القاضي حسين المروزي ، وهو على القفال المروزي ، وهو على أبي يزيد المروزي ، وهو على أبي إسحق المروزي ، وهو على أبي عباس بن ربيع ، وهو على أبي القاسم الأنطلي ، وهو على أبي إبراهيم المزني ، وهو على الإمام الشافعي رضي الله عنه .

ويقال إنه كان يحفظ الشامل لإمام الحرمين في علم الكلام ، ثم قصد خوارزم وقد تمهر في العلوم ، فخرى بينه وبين أهلها كلام فيما يرجع إلى المذهب والاعتقاد ، فأخرج من البلدة ولما قصد ما وراء النهر ، جرى له أيضاً هناك ما جرى له في خوارزم فعاد إلى الري ، وكان بها طبيب حاذق له ثروة ونعمة ، وكان للطبيب ابنتان ، ولفخر الدين ابنان ، فرض الطبيب وأيقن بالموت فزوج ابنته لولدي فخر الدين ، ومات الطبيب فاستولى فخر الدين على جميع أمواله ، فمن ثم كانت له النعمة .

ولازم الأسفار ، وعامل شهاب الدين الغوري صاحب غزنة في جملة من المال ، ثم مضى إليه لاستيفاء حقه منه ، فبالغ في إكرامه والإنعام عليه ؛ وحصل له من جهته مال طائل ، وعاد إلى خراسان واتصل بالسلطان محمد بن تكش المعروف بعلاء الدين خوارزم شاه ، وحظي عنده ونال أسنى المراتب ، ولم يباغ أحد منزلته عنده .

علومه ومعارفه ومصنفاته :

كان الفخر من أفضل علماء عصره في الفقه وعلوم اللغة والمنطق والمذاهب الكلامية ، ومن أبرع أهل زهانه في الطب والحكمة ، شاع فضله في كل ذلك وذاع ، وبعد صيته بين الناس ، وملا البقاع والأسماع فأماه الطلاب من كل بلد وصقع ، يتلقون العلم عنه ويغترفون من علومه ومعارفه . وكان صحيح النظر ، بليغ القول ، جيد التعبير عن كل ما يقصد إلى بيانه ، ترى هذا واضحاً في عباراته في التفسير ، وغيره من مؤلفاته العديدة ، وكان مسدد الرأي في المسائل الطبية ، ملماً مع ذلك كله بالأدب والشعر ، وكان ينظم الشعر الجيد بالفارسية والعربية .

يقول ابن خلدان : إن كتبه متمعة ، وقد انتشرت تصانيفه في البلاد ، ورزق فيها سعادة عظيمة ، فإن الناس اشتغلوا بها ورفضوا كتب المتقدمين . وهو أول من اخترع الترتيب الذي تجده في كتبه ، وأتى فيها بما لم يسبق إليه : وفيما يلي ثبت مصنفاته : -

١٩	كتاب الطريقة : في الجدل .	١	كتاب التفسير الكبير ، واسمه مفاتيح
٢٠	رسالة في السؤال .	٢	الغيب وهو هذا الذي تقدمه لك وقد
٢١	منتخب تنكوشا .	٣	آتمت المطبعة البهية المصرية طبعه في
٢٢	مباحث الوجود والعدم .	٤	اثنين وثلاثين جزءاً .
٢٣	مباحث الجدل .	٥	كتاب تفسير الفاتحة وبيان أنها تشتمل
٢٤	التبصير .	٦	على آلاف المسائل - (وهو ما قد ناه في
٢٥	الطريقة اللائحة : في الخلاف	٧	الجزء الأول من التفسير الكبير) كما
٢٦	لوامع البينات : في شرح أسماء	٨	نشرتها المطبعة البهية المصرية في طبعة مستقلة
	الله والصفات .	٩	كتاب التفسير الصغير ، واسمه أسرار
٢٧	فضائل الصحابة الراشدين .	١٠	التنزيل وأنوار التأويل .
٢٨	القضاء والقدر .	١١	كتاب نهاية العقول .
٢٩	رسالة في الحدوث .	١٢	المحصل ، في علم أصول الفقه
٣٠	اللطائف الغيائية .	١٣	المباحث المشرقية .
٣١	شفاء العي من الخلاف .	١٤	لباب الاشارات .
٣٢	الخاق والبعث .	١٥	المطالب العالية في الحكمة .
٣٣	الأحلاق .	١٦	المعالم : في أصول الفقه .
٣٤	الرسالة الصحابية .	١٧	المعالم : في أصول الدين .
٣٥	الرسالة المجدية .	١٨	تنبيه الاشارة : في الأصول .
٣٦	عصمة الأنبياء .	١٩	الأربعين : في أصول الدين .
٣٧	مصادر إقليدس .	٢٠	سراج القلوب .
٣٨	في الهندسة .	٢١	زبدة الأفكار وعمدة النظائر
٣٩	نفثة مصدر .	٢٢	شرح الاشارات
٤٠	رسالة في ذم الدنيا .	٢٣	مناقب الامام الشافعي .
٤١	الاختيارات اللائحة ، في	٢٤	تفسير أسماء الله الحسنى .
	التأثيرات السماوية .	٢٥	تأسيس التقديس .

كتاب الفراسة .	٥٦	كتاب إحكام الأحكام .	٤٢
» الملخص في الفاسفة .	٥٧	» الرياض الموقفة .	٤٣
» المباحث العبادية في المطالب المعادية .	٥٨	» رسالة في النفس .	٤٤
» الخسین فی أصول الدين .	٥٩	» المحصل في علم الكلام .	٤٥
» رسالة في الثبوت .	٦٠	» طريقة في الخلاف .	٤٦
» نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز .	٦١	» المحصول في الفقه .	٤٧
» البيان والبرهان ، في الرد على أهل الزيغ والطغيان ، في علم الكلام .	٦٢	» الملل والنحل .	٤٨
» كتاب عيون المسائل النجارية .	٦٣	» الآيات البينات .	٤٩
» تحصيل الحق .	٦٤	» رسالة في التفتيه على بعض الأسرار المودعة في بعض سور القرآن الكريم .	٥٠
» مؤاخذات على النجاة .	٦٥	» كتاب شرح عيون الحكمة .	٥١
» تهذيب الدلائل و عيون المسائل في علم الكلام .	٦٦	» رسالة الجوهر الفرد .	٥٢
» ارشاد النظائر إلى لطائف الأسرار في علم الكلام .	٦٧	» في الرمل .	٥٣
		» مسائل الطب .	٥٤
		» الزبدة في علم الكلام .	٥٥

أما الكتب التي بدأ الإمام الفخر الرازي في تأليفها ولم يتمها فمنها : -

كتاب شرح نهج البلاغة .	٥	كتاب شرح سقط الزند .	١
» الجامع الكبير في الطب .	٦	» شرح كليات القانون .	٢
» شرح المفصل للزخشرى .	٧	» شرح وجيز الغزالي .	٣
» التشریح من الرأس إلى الخلق .	٨	» في أبطال القياس .	٤

والإمام فخر الدين الرازي كتب بالفارسية : كالرسالة السكالية ، وتمجيد تعجيز الفلاسفة ، والبراهين البهائية .

صفاته وحليته وقوته في الوعظ :

كان الإمام فخر ربيع القامة ، عبل الجسم ، ككث اللحية ، جمهورى الصوت ، صاحب وقار وحشمة ، له ثروة ومالك ، وبزة حسنة ، وهيئة جميلة .

وحدث المؤرخون أنه كان إذا ركب مشى معه نحو الثلاثمائة مشتمغل بطلب العلم ، على اختلاف مطالبهم في التفسير والفقه والكلام والطب والأصول والحكمة ، وغير ذلك . وكان له باع طويل في الوعظ ، وقوة تأثير نفسية ، فيبكي سامعوه كثيراً من شدة وقع مواعظه في قلوبهم ، وسحرها في أفئدتهم .

يقول ابن خلكان : كان له في الوعظ اليد البيضاء وكان يعظ باللسانين العربي والعجمي ، وكان يلحقه الوجد في حال الوعظ ويكثر البكاء ، وكان يحضر مجلسه بمدينة هراة أرباب المذاهب والمقالات ، ويسألونه وهو يجيب كل سائل بأحسن إجابة ، ورجع بسببه خاق كثير من الطائفة السكراية وغيرهم إلى مذهب أهل السنة ، وكان يلقب بهراة : شيخ الإسلام .

صلته بالملوك وإكبارهم له :

وقد سار إلى شهاب الدين الغوري سلطان غزنة فبالغ في إكرامه ، وحصلت له منه أموال طائلة ، واتصل بالسلطان علاء الدين خوارزم شاه ، فخطب عنده . وكان السلطان علاء الدين خوارزم شاه إذا رغب في رؤيته أتى إلى الفخر في داره بنفسه ، ولا يحشمه أعباء الانتقال إليه . وكان أعظم الناس بكرمونه . ويعظمونه حتى أنه بعد موته أكرم أولاده بسببه كما سيحكي لك في هذه الترجمة .

صفة درسه :

كان الإمام نخر الدين إذا جلس للتدريس أطاف به جماعة من كبار تلاميذه ، مثل زين الدين الكشي ، والقطب المصري ، وشهاب الدين النيسابوري ، ثم يليهم التلاميذ ، ثم من سواهم على قدر مراتبهم وأقدارهم في العلم والفهم . فكان إذا سأل أحد مسألة ، أجابه التلاميذ ، فإن أشكل الأمر أجابهم كبار التلاميذ ، وإلا أجاب الإمام نفسه ، وتكلم بما يفوق الوصف .

حفاوة السلطان له :

حدث شمس الدين محمد الوتار الموصلی ، قال : كنت ببلدة هراة . وقد قصدتها الشيخ نخر الدين الرازي من بلده بأميال^(١) في أبهة عظيمة وحشم كثير ، فلما وصلها تلقاه السلطان بها وأكرمه إكراماً كثيراً ، ونصب له بعد ذلك منبراً ، وسجادة في صدر الإيوان من الجامع بها ليجلس في

(١) رحمت هذه العبارة في المصدر الذي نقلنا عنه هكذا ومن بلده بأميال ، ومع أن لها معنى فقد ذهب حديثنا إلى أنها ربما تكون مصحفة عن بلدة بأميال ، وبأميان هذه كما يقول ياقوت : بلدة في الجبال بين الملح وهراة وغيرها .

ذلك الموضع ، ويكون له يوم مشهود ، يراه فيه سائر الناس ويسمعون كلامه ، وكنت في ذلك اليوم حاضراً مع جملة الناس ، وإلى جانبي شرف الدين بن عنين الشاعر رحمه الله ، وذلك المجلس قد حفل جداً بكثرة الناس ، والشيخ فخر الدين في صدر الإيوان ، وعن جانبيه يمنة ويسرة صفان من المالكية الترك متكئين على السيوف ، وجاء إليه السلطان حسين بن خرهين صاحب هراة ، فسلم وأمره الشيخ بالجلوس قريباً منه ، وجاء إليه أيضاً السلطان محمود بن أخت شهاب الدين الغوري ، صاحب فيروزكوه ، فسلم وأشار إليه الشيخ أيضاً بالجلوس في موضع آخر قريباً منه من الناحية الأخرى ، وتكلم الشيخ في مواعظ النفوس بكلام عظيم وفصاحة وبلاغة .

حادثة تدل على كرمه :

قال الشمس المذكور : وبينما نحن عنده في ذلك الوقت ، واليوم شات ، وقد سقط الثلج كثير وخوارزم بردها شديد إلى غاية ما يكون ، وإذا بجمامة في دائرة الجامع وراءها صقر يكاد أن يقتنصها ، وهي تطير في جوانبه إلى أن أعيت فدخلت الإيوان الذي فيه الشيخ ومرت طائرة بين الصفيين ، إلى أن رمت بنفسها عنده ونجت ، فدكر لي شرف الدين بن عنين أنه عمل شعراً على البديهة ، ثم نهض لوقته وأستأذنه في أن يورد شيئاً قد قاله في المعنى ، فأذن له الشيخ بذلك ، فقال : —

جاءت سليمان الزمان بشجوها^(١) والموت يلعب من جناحي خاطف
من نبا الورقاء أن محلكم حرم وأنك ملجأ للخائف !
فطرب له الشيخ فخر الدين ، واستدناه وأجلسه قريباً منه ، وبعث إليه بعد ما قام من مجلسه ، خلعة كاهلة ودنانير كثيرة ، وبقي يحسن إليه دائماً .
قال شمس الدين : ولم ينشد قدامي لابن خطيب الري سوى هذين البيتين ، وقد وجدتهما مع زيادة عليهما في ديوان ابن عنين الشاعر وهي : —

يا ابن الكرام المطعمين إذا استوى في كل مخصفة وثلج خاشف^(٢)
العاصمين إذا النفوس تطايرت بين الصوارم والوشج الراعف
من نبا الورقاء أن محلكم حرم وأنك ملجأ للخائف

(١) يروي في بعض الكتب (جاءت سليمان الزمان حمامة) في الموضعين ، وفي ابن خلكان بشكوها .

(٢) في ابن خلكان : إذا اشتوا في كل مسفة .

وفدت إليك وقد تدانى حتفها فخبوتها يبقائها المستأنف
ولو انها تحي بمال لانثنت من راحتك بنائل متضاعف
جاءت سليمان الزمان بشجوها والموت يلعب من جناحي خاطف
قرم لواه الجرع حتى ظنه (١)

مدائح أخرى فيه :

وما حكاه شرف الدين بن عسّين ، أنه حصل له من جهة الرازي وبجابه في بلاد العجم نحو ثلاثين ألف دينار .

ومن شعره فيه قصيده له ، وقد سيرها إليه من نيسابور إلى هراة : -

ريح الشمال عسّاك أن تتحملي خدمني إلى الصدر الإمام الأفضّل
وقفي بواديه المقدس وانظري نور الهدى متألقاً لا يأتلي
من دوحة فخرية عمرية طابت مغارس مجدها المتأثال
واستمطري جدوى يديه فظالما خلق الحيا في كل عام محل
نعم سخائبها تعود كما بدت لا يعرف الوسمى فيها والولى
بحر تصدر للعلوم ومن رأى بجرأ تصدر قبله في محفل
ومشمر في الله يسحب لللقى والدين سربال العفاف المسبل
ماتت به بدع تمادى عمرها دهرأ وكاد ظلامها لا ينجلي
فعلا به الإسلام أرفع هضبة ورسا سواه في الخضيض الأسفل
غلط امرؤ بأبي على قاسه هيات قصر عن مداه أبو علي (٢)
ولو أن رسطاليس يسمع لفظه من لفظه لعرته هزة أفكل
ويحار بطاليموس لو لاقاه من برهانه في كل شكل مشكل
فلو أنهم جمعوا لديه تيقنوا أن الفضيلة لم تكن للأول
وبه يببت الحلم معتصما إذا هدت رياح البطش ركنى بابل
يعفو عن الذنب العظيم تكراً ويجرد مسئولاً وإن لم يسأل
أرضى الإله بفعله ودفاعه عن دينه وأقر عين المرسل

(١) في ابن خلكان : حتى ظنه . . . واجف . (٢) أبو علي هذا ، هو الرئيس ابن سينا رئيس فلاسفة المسلمين ومن أشهرهم .

يا أيها المولى الذى درجته ترنوا إلى فلك الثوابت من عل
 ما منصب إلا وقدرك فوقه فبمجدك السامى يهنأ ما تلى
 فتى أراد الله رفعة منصب أفضى إليك فنال أشرف منزل
 لا زال ربك للوفد محطة أبدأ وجودك كهف كل مؤمل

تصوفه وزهده :

نقل عن الإمام فخر الدين أنه كان كثيراً ما يذكر الموت ويقول : إننى حصلت من العلوم ما يمكن تحصيله بحسب الطاقة البشرية ، وما بقيت أثر إلا لقاء الله تعالى ، والنظر إلى وجهه .

ندمه على الاشتغال بعلوم الكلام :

قال ابن الصلاح : أخبرنى القطب الطوغانى مرتين أنه سمع نجر الدين الرازى يقول : ياليتنى لم أشتغل بعلم الكلام ، وبكى ...

وروى عنه أنه قال : لقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية ، فلم أجدها تروى غليلاً ولا تشفى عليلاً ، ورأيت أصح الطرق ، طريقة القرآن ، اقرأ فى التنزيه (والله هو الغنى وأنتم الفقراء) وقوله تعالى (ليس كمثله شئ) و (قل هو الله أحد) .

واقراً فى الإثبات (الرحمن على العرش استوى) و (يخافون ربهم من فوقهم) و (إليه يصعد الكلم الطيب) .

واقراً فى أن الكل من الله قوله (قل كل من عند الله) ثم قال : وأقول من صميم القلب ، من داخل الروح ، إنى مقر بأن كل ما هو الأكمل الأفضل الأعظم الأجل فهو لك ، وكل ما هو عيب ونقص ، فأنت منزله عنه .

نماذج من شعره :

كان للإمام نجر الدين شعر جيد ، لا بأس بإيراد طرائف مما عثرنا عليه منه ، قال ابن الأهدل ، ومن شعره : —

نهاية إقدام العقول عقال وأكثر سعى العالمين ضلال
 وأرواحنا فى وحشة من جسامنا وحاصل دنيانا أذى ووبال
 ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

وكم قدرأينا من رجال ودولة فبادوا جميعاً مسرعين وزالوا
وكم من جبال قد علت شرفاتها رجال فزالوا والجبال جبال

قال ابن خلكان : وقال أبو عبد الله الحسين الواسطي سمعت نجر الدين بهراة ينشد على المنبر
عقيب كلام عاتب فيه أهل البلد ، يقال إنها هراة : -

المرء ما دام حياً يستهان به ويعظم الرزء فيه حين يفتقد

ومن شعره : -

فلو قنعت نفسى بميسور بلغة لما سبقت في المكرمات رجالها
ولو كانت الدنيا مناسبة لها لما استحققت نقصانها وكالها
ولا أرمى الدنيا بعين كرامة ولا أتوقى سوءها واختلاها
وذاك لأنى عارف بفنائها ومستيقن ترحالها وانجلاها
أروم أموراً يصغر الدهر عندها وتستعظم الأفلاك في وصالها

ومن شعره أيضاً ، وهو أشبه شىء بشعر أبي العلاء ، وأقرب إلى أن يكون من قوله ، ولولا
أنه لم يلتزم في قافيتها ما لا يلزم كما ترى ، ماشككنا في أنها لأبي العلاء : -

أرواحنا ليس يدري أين مذهبها وفي التراب تواری هذه الجثث
كون يرى وفساد جاء يتبعه الله أعلم ما في خلقه عبث

ومن شعره وقد مدح به السلطان علاء الدين خوارزم شاه حين كسر الغورى ، فقال : -

الدين تمدود الرواق موطد والكفر محلول النطاق مبدد
بعلاء علاء الدين والملك الذى شمس يشق جبينه حجب الدجى
هو فى الجحافل إن أنير غبارها فإذا تصدر للسلاح فإنه
وإذا تمنطق للكفاح رأيت فى طى لأمته الهزبر الملبد
بالجهد أدرك ما أراد من العلاء لا يدرك العلياء من لا يجهد
أبقت مساعى أنسز بن محمد سنناً تخيرها النبي محمد
أجرى سوابقه على عاداتها خيل جياذ وهو منها أجود
ملك البلاد بجده وبجهدده فأطاعه الثقلان فهو مسود

من نسل سابور ودارا نجره صيد الملوك وذاك عندي أصيد
خوارزم شاه جهان عشت فلايري لك في الزمان على الحياة مفند
أفنت أعداء الإله فسيفك الـ ماضى شباه على العداة مهند
تغمده الله برحمته ، وأسكنه فسيح جنته ، آمين .

وصية الامام :

وهذه هي وصية الامام نجر الدين الرازي ، نذكرها فيما يلي وبالله العون ، وهي وصية يجب أن تعتبر دستوراً للعلماء الاتقياء ، وقد قال ابن خلدون عنها «انها تدل على عقيدة حسنة» وإنما أوردناها لأن لها علاقة واتصالاً بالتفسير وبمصنفات الإمام ، ولأنها جليلة النفع عيمة الفائدة ، وقد أملاها الإمام على تلميذه إبراهيم ابن أبي بكر الأصفهاني حين مرض ، وأيقن بالموت ، وكان إملاؤها في الحادي والعشرين من المحرم سنة ست وستمانه (وإن كانت قد تراخت منيته إلى أن مضى ما يقرب من عام بعد إملائها) وهذا نصها : -

بسم الله الرحمن الرحيم

يقول العبد الراجي رحمة ربه ، الواثق بكرم مولاه ، محمد بن عمر بن الحسين الرازي ، وهو في آخر عهده بالدنيا ، وأول عهده بالآخرة ، وهو الوقت الذي يلين فيه كل قاسى ، ويتوجه إلى مولاه كل أبى : -

إني أحمد الله تعالى بالمحامد الذى ذكرها أعظم ملائكته فى أشرف أوقات معارجهم ، ونطقها أعظم أنبيائه فى أكمل أوقات مشاهدتهم ، بل أقول كل ذلك من نتائج الحدوث والإمكان ، فأحمد بالمحامد التى تستحقها الوهيمية ، ويستوجبها لكالم الموهبة ، عرفتها أم لم أعرفها ، لأنه لامناسبة للتراب مع جلال رب الأرباب ، وأصلى على الملائكة المقربين ، والأنبياء المرسلين ، وجميع عباد الله الصالحين ، ثم أقول بعد ذلك : -

اعلموا يا إخوانى فى الدين ، وإخوانى فى طلب اليقين ، أن الناس يقولون : الإنسان إذا مات انقطع تعلقه عن الخلق ، وهذا العام مخصوص من وجهين : الأول : أنه إن بقى عمل صالح صار ذلك سبباً للدعاء ، والدعاء له أثر عند الله . والثانى : ما يتعاقب بمصالح الأطفال والأولاد والعورات وأداء المظالم والجنايات .

(أما الأول) فاعلموا أنى كنت رجلاً محبباً للعلم ، فكنت أكتب فى كل شىء ، لا أوقف على كميته وكيفيته ، سواء كان حقاً أو باطلاً ، غناً أو سميئاً ، إلا أن الذى نظرتة فى السكتب المعبرة لى ،

أن هذا العالم المحسوس تحت تدبير مدبره ، منزه عن مماثلة المتميزات والأعراض ، وموصوف بكال القدرة والعلم والرحمة ، ولقد اخترت الطرق الكلامية ، فما رأيت فيها فائدة تساوى الفائدة التي وجدتها في القرآن العظيم ، لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى ، ويمنع عن التعمق في إيراد المعارضة والمتناقضات ، وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى وتضمحل ، في تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية .

ولهذا أقول : كلما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده ووحدته وبراهنه عن الشركاء في القدم والأزلية والتدبير والفعالية ، فذاك هو الذي أقول به وأقن الله تعالى عليه ، وأما ما انتهى الأمر فيه إلى الدقة والعموض ، فكل ما ورد في القرآن والأخبار الصحيحة المتفق عليها بين الأئمة المتبعين للمعنى الواحد ، فهو كما هو والذي لم يكن كذلك أقول : يا إله العالمين ، إنى أرى الخلق مطبقين على أنك أكرم الأكرمين ، وأرحم الراحمين ، فلك مامر به قلبي ، أو خطر ببالي ، فأستشهد عليك ، وأقول : إن علمت منى أنى أردت تحقيق باطل أو إبطال حق ، فافعل بي ما أنا أهله ، وإن علمت منى أنى ما سعيت إلا في تقرير ما اعتقدت أنه هو الحق ، وتصورت أنه الصدق ، فلتكن رحمتك مع قصدي لامع حاصل ، فذاك جهد المقل ، فأنت أكرم من أن تضايق الضعيف ، الواقع في الزلة ، فأعثنى وارحمنى واستر زلتى ، واح حوبتى ، يا من لا يزيد ملكه عرفان العارفين ، ولا يتنقص بخطأ المجرمين .

وأقول : دينى متابعة [سنة] محمد سيد المرسلين ، وكتابه هو القرآن العظيم ، وتعوبلى في طلب الدين عليهما .

اللهم يا سامع الأصوات ، ويا مجيب الدعوات ، ويا مقبل العثرات ، ويا راحم العبرات ، ويا قيوم المحدثات والممكنات ، أنا كنت حسن الظن بك ، عظيم الرجاء في رحمتك ، وأنت قلت « أنا عند ظن عبدي بي » وأنت قلت (أم من يجيب المضطر إذا دعاه) وأنت قلت (وإذا سألك عبادى عنى فأبى قريب) فهب أنى ما جئت بشىء ، فأنت الغنى الكريم ، وأنا المحتاج اللئيم . واعلم أنه ليس لى أحد سواك ، ولا أجد محسناً سواك ، وأنا معترف بالزلة والقصور ، والعيب والفتور ، فلا تخيب رجائى ، ولا ترد دعائى واجعلنى آمناً من عقابك قبل الموت وعند الموت وبعد الموت ، وسهل على سكرات الموت وخفف على نزول الموت ، ولا تضيق على بسبب الآلام والأسقام ، فأنت أرحم الراحمين .

وأما الكتب العلمية التي صنفتها ، أو استكثرت من إيراد السؤالات على المتقدمين فيها ،

فن نظر في شيء منها ، فإن طابت له تلك السؤالات ، فليذكرني في صالح دعائه ، على سبيل التفضل والإيناع ، وإلا فليحذف القول السيئ ، فإنني ما أردت إلا تكثير البحث ، وتشجيع الخاطر ، والاعتماد في الكل على الله تعالى .

(وأما المهم الثاني) وهو إصلاح أمر الأطفال والعورات ، فالاعتماد فيه على الله تعالى ، ثم على نائب الله محمد (١) ، اللهم اجعله قرين محمد الأكبر في الدين والعلو ، إلا أن السلطان الأعظم ، لا يمكنه أن يشتغل بإصلاح مهمات الأطفال فرأيت الأولى أن أفوض وصاية أولادى إلى (فلان) وأمرته بتقوى الله تعالى (إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون) .

ثم سرد الوصية إلى آخرها ثم قال : —

وأوصيه ثم أوصيه ثم أوصيه بأن يبائع في تربية ولدى أبى بكر ، فإن آتار الذكاء والفطنة ظاهرة عليه ، ولعل الله يوصله إلى خير ، وأمرته وأمرت كل تلامذتى ، وكل من لى عليه حق ، أنى إذا مت يبائعون فى إخفاء موتى ، ولا يبائعون أحداً به ، ويكفوننى ويدفوننى على شرط الشرع ، ويحملونى إلى الجبل المصائب لقرية مزداخان ، ويدفوننى هناك ، وإذا وضعونى فى اللحد قرأوا على ما قدروا عليه من إلهيات القرآن ، ثم ينثرون التراب على ، وبعد الإتمام يقولون : يا كريم جاك الفقير المحتاج ، فأحسن إليه .

وهذا منتهى وصيتى فى هذا الباب ، والله تعالى الفعال لما يشاء ، وهو على كل شيء قدير ، وبالاحسان جدير .

وهذه الوصية استكتبها الإمام الرازى فى الحادى والعشرين من شهر المحرم سنة ٦٠٦ هجرية .

وفاته :

انتقل الإمام فخر الدين الرازى إلى جوار ربه بهراة فى يوم الاثنين أول شوال من سنة ست وستمانه ، كذا قال السبكى ، وقال القفطى : إنه توفى فى ذى الحجة من هذه السنة وقد قيل إنه مات مسموماً وإن الفرق التى كان يناظرها قد دست له من سقاء السم ، قال القفطى : « وكان يطعن على الكرامية ويبين خطأهم فقتل : إنهم توصلوا إلى إطعامه السم فهلك » .

(١) يريد به السلطان علاء الدين خوارزم شاه وقد تقدم شعره فيه ومجاهد أتمز بن محمد .

أولاد فخر الدين :

لقد أعقب الإمام فخر الدين ابنين : الأول منهما يلقب بضياء الدين ، وكان له اشتغال ونظر في العلوم ، والإخر كان يلقب بشمس الدين ، ولعله الذي أشار إليه في الوصية وكناهه بأبي بكر ، وكان ذا فطنة عالية وذكاء نادر ، وكان أبوه يقول عنه : إن عاش ابنى هذا ، فإنه يكون أعلم منى . ولما توفي فخر الدين الرازى ، بقى أولاده : قميمين فى هراة ، واقب ولده الصغير بعد ذلك ذلك فخر الدين بلقب أبيه .

وكان الوزير علاء الدين الملك العلوى يتقلد الوزارة للسلطان خوارزم شاه ، وكان فاضلاً متقناً لعلوم الأدب ، وله شعر بالعربية والفارسية ، وكان قد تزوج بابنة الشيخ فخر الدين الرازى . ولما حلت نكبة التتار بالمسلمين ، وكانت الفاجعة منهم عظيمة على الإسلام والمسلمين ، حدث أن جنكيزخان المغولى قهر السلطان خوارزم شاه وغلب على ملكه ، وقتل أكثر عساكره ، وفقد الملك خوارزم شاه ، ولم يعثر له على أثر ، فتوجه الوزير علاء الملك إلى جنكيزخان ، متسجيراً به ، فلما وصل إليه أكرمه ، وجعله من جملة خواصه .

ولما استولى التتار على بلاد العجم ، وخرّبوا مدينها وهدموا قلاعها وحصونها ، وكان من صفقتهم أنهم يقتلون عامة أهل المدن التى يحتلونها ، لذلك توجه الوزير علاء الملك إلى المتغول جنكيزخان وكانت قد توجهت بالفعل فرقة من عساكره إلى هراة ليخربوها ويقتلوا عامة من بها على جرى عادتهم فى كل البلاد التى يتملكونها ؛ فسأل علاء الملك الأمان من جنكيزخان لأولاد الشيخ فخر الدين الرازى ، وأن يجيئوا بهم مكرمين إليه ، فوهب له ذلك ، وأعطاهم أماناً .

ولما ذهب أصحابه إلى هراة وشارفوا أخذها ، نادوا فيها بأن لأولاد الشيخ فخر الدين الأمان ، فليعتزلوا ناحية فى مكان .

وكانت دار الشيخ فخر الدين هى دار السلطنة ، كان السلطان خوارزم شاه قد أعطاها له ، وهى من أكبر الدور وأفخمها ، وأبدعها زخرفة وزينة ، فلما بلغ أولاد فخر الدين ذلك ، أقاموا بها فى أمان ، والتحق بهم خلق كثير من أهلهم ، وأعيان الدولة وكبراء البلد وجماعة من العلماء وغيرهم ، وكانوا خلقاً كثيراً ظناً منهم أن يكونوا فى أمان ، ما داموا فى دار فخر الدين الرازى ، فلما دخل التتار إلى البلد وقتلوا أهلها ، انتهوا إلى دار فخر الدين الرازى ونادوا بأولاده ، فخرجوا إليهم وهم : ضياء الدين وشمس الدين وأختهما ، فلما عرفوهم حجزوهم ، ودخلوا إلى الدار فأبادوا جميع

من كان فيها ، وذهبوا بأولاد الشيخ الرازي إلى سمرقند حيث كان بها مقر المتغول على البلاد ملك التتر جنكيزخان لعنه الله .

تراجمه :

لعلو منزلة الإمام وجلال قدره وبعد صيته بين كبار المفسرين وفاضل علماء المسلمين ، فقد تناوله بالترجمة أئمة كثيرون .

فأصحاب الطبقات ممن ترجموا للمفسرين والأطباء والفقهاء ترجموا له ، وحفلت كتب كل فرقة منهم به ، إذ كان فقيهاً أصولياً متكلماً حكيماً فيلسوفاً مفسراً طيباً .

والمؤرخون كذلك كتبوا عنه أمثال ابن خلكان : فقال انه كان عين الأعيان ، ونادرة أبناء الزمان ، ومتفوقاً على نوابغ العلماء والأقران ، ومن يهتم به كل إنسان .

وكذلك صاحب العبر كتب عنه في مقدمته : إنه كان صاحب مذهب في تصنيف الفنون وتأليف الكتب في عدة علوم ، مثل الأصول والكلام والتفسير وعلم الجدل والحكمة والكيمياء .

ولم يغفل الكتابة عنه في العصور المتأخرة أصحاب دوائر المعارف الإسلامية عربية أو إنكليزية أو ألمانية أو فرنسية ، فكلمها كتبت عنه وتناولت آثاره بالبحث الحديث .

والعلامة المستشرق الألماني الدكتور ماير هوف طيب العيون الذي أقام طويلاً في مصر ولم تدركه المنية إلا منذ أعوام قليلة ، أفرد له كتاباً خاصاً بترجمته .

كلمة ختامية :

هذا ما وفق الله إليه علماء هيئة التصحيح بمطبعتنا البهية المصرية إلى جمعه وتاخيصه من ترجمة الإمام لنقدم به طبعتنا هذه من تفسيره العظيم لإفادة القارئ والمطلع ، رحم الله تعالى الإمام رحمة واسعة ، وجزاه عن دينه الذي ناضل عنه وأبلى في تصحيح عقائد أهله خير الجزاء وجعلنا ممن يقتدون بأمثال هؤلاء العلماء العاملين أمين ؟

هيئة التصحيح بالمطبعة البهية المصرية

المفسر الكبير

للإمام

الإمام الشافعي

٧١ - ٧١٥٧١ ٧١ - ٧١٥٧١

للجزء الأول

طبع على نفقة

عبد الرحمن بن محمد

ملازم طبع المصحف الشريف

بميدان الجامع الأزهر بدمشق

بمطبعة دار التفتيش المصنعة في دارنا تحت إشرافنا
بميدان الجامع الأزهر بدمشق

حقوق العقل والتصميم والوضع والنقل الفوتوغرافي
محفوظة اطابعه وناشره

عبد الرحمن محمد

ملتزم طبع المصحف الشريف

بميدان الجامع الأزهر بمصر

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
الفتاحه ، ونسأل الله العظيم أن يوفقنا لإتمامه ، وأن يجعلنا في الدارين أهلا لا كرامه
وإنعامه ، إنه خير موفق ومعين ، وبأسعاف الطالبين قمين ، 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 والغنى 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

معلوماً إلا بعد الوقوف على جميع العقائد الحقّة ، 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) ولتتكلّم في مثال واحد ، وهو أن العاقل يجب أن يعتبر ذاته ، وذلك لأنه مؤايف 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 والكرسي 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 (وسخر لكم مافي السموات وما في 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 بالمتضايقين ، فمن المحال 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 : المنتهيزات ، والمفارقات ، والصفات ، أما المنتهيزات 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 خلاه لا نهاية له ، وثبت بالدليل أنه تعالى قادر على جميع الممكنات ، فهو تعالى قادر على أن يخلق ألف ألف عالم خارج العالم ،

أنواع العالم
إمكان 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 والكرسى والسماوات والأرضين والشمس والقمر ، ودلائل الفلاسفة في إثبات أن العالم واحد دلالات 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 وغابنا فما لنا في نواحي غيره خطر

ومعلوم أن البحث عن هذه الأقسام التي ذكرناها للمتجزئات مشتمل على ألوف ألوف من المسائل ، بل الإنسان لو ترك السكل وأراد أن يحيط علمه بعجائب المعادن المتولدة في أرحام الجبال من الفلزات والأحجار الصافية وأنواع الكباريت والزرانينخ والاملاح ، وأن يعرف عجائب أحوال النبات مع ما فيها من الأزهار والأنوار والثمار ، وعجائب أقسام الحيوانات من البهائم والوحوش والطيور والحشرات - لفقد 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 يعلمها إلا الله تعالى ، ومن شاء أن يقف على قليل منها فليطالع كتب الطب حتى يقف عقله على أقسام الأسقام 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 وجده بجزراً لا ساحل له .

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

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

وأما قوله تعالى ﴿ مالك يوم الدين ﴾ فاعلم أن الانسان كالمسافر في هذه الدنيا ، وسنوه كالفراسخ ، وشهوره كالأميال ، وأنفاسه كالخطوات ، ومقصده الوصول إلى عالم أخراه ؛ 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 محضة ، وبعضها سمعية : أما العقلية المحضة فمكتوب لنا : هذا العالم يمكن تخريبه وإعدامه ، ثم يمكن إعادته مرة أخرى ، وإن هذا الانسان بعد موته تمكن 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
تقسيمها 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 وصفه أهل النار ، ومن هذا الباب شرح أحوال أهل الجنة وأهل النار بعد وصولهم إليها ، وشرح الكلمات التي يذكرونها والأعمال التي يباثرونها . ولعل مجموع هذه المسائل العقلية والنقلية يبلغ الألف من المسائل ، وهي باسرها 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 لتكاليفه — فإنه

لا يمكن القيام بلوازم قوله تعالى ﴿إياك نعبد﴾ ثم إن بعد الفراغ من المقام المذكور لا بد من تفصيل أقسام تلك التكليف ، وبيان أنواع تلك الأوامر والنواهي ، وجميع ما صنفت في الدين من كتب الفقه يدخل فيه تكليف الله ، ثم كما يدخل فيه تكليف الله تعالى بحسب هذه الشريعة فكذلك يدخل فيه تكليف 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 التكليف المتوجهة في أعمال الجوارح ، أما أقسام التكليف الموجودة في أعمال القلوب فهي أكبر وأعظم وأجل ، وهي التي تشتمل عليها كتب الأخلاق ، وكتب السياسات ، بحسب الملل المختلفة والأمم المتباينة ، وإذا اعتبر الانسان بمجموع هذه المباحث وعلم أنها بأسرها داخلة تحت قوله تعالى ﴿إياك نعبد﴾ علم حينئذ أن المسائل التي اشتملت هذه الآية عليها كالبجر المحيط الذي لا تصل العقول والأفكار الا الى القليل منها

أما قوله جل جلاله ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ فاعلم أنه عبارة عن طالب الهداية ، ولتحصيل الهداية طريقان : أحدهما طلب المعرفة بالدليل والحجة ، والثاني : بتصفية الباطن والرياضة ، أما طرق الاستدلال فإما غير متناهية لأنه لا ذرة من ذرات العالم الأعلى والأسفل الا وتلك الذرة شاهدة بكمال 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 والإمكانيات والأحوال ، ويستحيل أن يكون اختصاص كل جسم بصفته المعينة لأجل الجسمية أو لوازم الجسمية ، والا لزم حصول الاستواء ، فوجب أن يكون ذلك لتخصيص مخصص وتدير 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 فرد أنواعا غير متناهية من الدلائل الدالة على القدرة والحكمة والرحمة ، وذلك لأن كل جهر فرد فانه يمكن وقوعه في أحياز غير متناهية على البذل ، 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 السائرين الى الله تعالى منهج خاص ، ومشرّب 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 ، وأسراراً دقيقة ، فلما ترقى اليها أفهام الأكثرين 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 الالتصاق ، وهي نوع من أنواع حروف الجر ، وحروف الجر نوع من أنواع الحروف . وأما قولنا الله فهو اسم معين : إما من أسماء الاعلام ، أو من الاسماء 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 يتمتع حصولها الا بعد معرفة الجنس ، لأن الجنس جزء من ماهية النوع ، والعلم بالبيسط مقدم على العلم بالمركب لا محالة ، فقولنا ﴿أعوذ بالله﴾ لا يمكن تحصيل العلم به كما ينبغي الا بعد معرفة الاسم والفعل والحرف أولاً ، 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 مشتقاً فهو مشتق من ماذا ، ويذكر فيه الوجود الكثيرة التي قيل بكل واحد منها ، وأيضاً 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 معاقدها 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 فإنه 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 للبلطن والخنجرة واللسان والشفيتين ، وأما الحرف فيجب البحث أنه هل هو نفس الصوت ، أو هيئه موجودة في الصوت مغايرة له ؟ وأيضا لاشك أن هذه الحروف إنما تتولد عند تقطيع الصوت ، وهي مخارج مخصوصة في الحلق واللسان والاسنان والشفيتين ، فيجب البحث عن أحوال تلك المخابس ، 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 كصفات محسوسة بحاسة السمع ، وأما الألوان والأضواء فهي كصفات محسوسة بحاسة البصر ، والطعوم كصفات محسوسة بحاسة الذوق ، وكذا القول في سائر الكيفيات المحسوسة ، فهل يصح أن يقال : هذه الكيفيات

أنواع داخلية تحت جنس واحد وهي متباينة بتام 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 الكم ، 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 والممكّر والواجب مشتركان في الدخول تحت الموجود ، فيجب البحث عن لواحق الوجود والعدم ، وهي كيفية وقوع الوجود 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 والخبر عنه يدخل فيها الوجود والمعدوم ، فكيف يعقل حصول أمر أعم من الموجود ؟ ومن الناس من يقول المظنون أعم من المعلوم ، وأيضا فهب أن أعم الاعتبارات هو المعلوم ، ولا شك أن المعلوم مقابله غير المعلوم ، لكن الشيء ما لم تعلم حقيقته امتنع الحكم عليه بكونه مقابلا لغيره ، فلما حكمنا 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 بأصل القليل منها ، فظهر بهذا كيفية الاستنباط للعلوم الكثيرة من الألفاظ القليلة

الفصل الثالث

في تقرير مشرع آخر لتصحيح 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 . وانا قلنا مثلا : الالفاظ الواردة في كلام العرب جاءت على ستين وجها ، وفصلنا تلك الوجود ، فهذا الكلام في الحقيقة ستون مسألة ، وذلك لان المسئلة لامعنى لها الا موضع السؤال والتقرير ، فلما كان كل واحد من هذه الوجود كذلك كان كل واحد منها مسئلة على حدة ، واذا 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 بالجهر والعرض ، والمباحث المتعلقة بمقولات الكيف وكيفية انقسامه الى الكيفية المحسوسة وغير المحسوسة ، والمباحث المتعلقة بالصوت وكيفية حدوثه وكيفية العضلات المحدثه للاصوات والحروف — عظم الخطب ، واتسع الباب ، ولكننا بدأ 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 ننتهي الى الانواع الثلاثة الموجودة في قوله (أعوذ بالله) ونرجو من فضل الله العميم 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

للاقلبات 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 ، وثلعب » 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 يفيد 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 التقاليب الممكنة في العدد الأقل ثم أردت أن تعرف عدد التقاليب الممكنة في العدد الذي فوقه فاضرب العدد الفوقاني في العدد الحاصل من التقاليب الممكنة في العدد الفوقاني ، والله أعلم

المسئلة الثانية : اعلم أن اعتبار حال الاشتقاق الأصغر سهل معتاد مألوف ، أما الاشتقاق الأكبر فرعايته صعبة ، وكأنه لا يمكن رعايته إلا في الكلمات الثلاثية لأن تقاليبها لا تزيد على الستة ، أما الرباعيات والخماسيات فانها 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 » فانه الكلام ، لانه 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 اللمم طاهر ، والرابع «م ك ل» ومنه «نر مكبول» إذا قل ماؤها ، وإذا كان كذلك كان ورودها مكروها فيحصل نوع شدة عند ورودها ، الخامس «م ل ك» يقال «ملكك العجين» إذا أمعنت 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 التصديت 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 الوجهان المذكوران فيما تقدم والله أعلم

المسئلة السادسة في القول : هذا التركيب بحسب تقاليبه الستة يدل على الحركة والخفة ، فالأول «ق ول» فمنه 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 الى الحركة ، ومنه القلولى ، وهو الخفيف الطائش ، والثالث «وق ل» الوقل الوعل ، وذلك لحركته ، ويقال «توقل في الجبل» إذا صعد فيه ، والرابع «ول ق» يقال : ولق يلق إذا أسرع ، وقرىء «إذ تلقونه بألسنتكم» أى : تخفون وتسرعون ، والخامس «ل و ق» كما جاء في الحديث «لا آكل الطعام إلا مالوق لى» أى : أعمات البدن في تحريكه وتليينه حتى يصلح ، ومنه اللوقة وهى الزبدة قيل لها ذلك لخفتها وأسراع حركتها لأنه ليس بها مسكة الجبن والمصل ، والسادس «ل ق و» ومنه اللقوة وهى العقاب ، قيل لها ذلك لخفتها وسرعة طيرانها ، ومنه اللقوة فى الوجه لأن الوجه اضطرب شكله فكانه خفة فيه وطيش ، واللقوة الناقاة السريعة اللقاح

المسئلة السابعة : قال ابن جنى رحمه الله تعالى : اللغة فعلة من لغوت أى : تكلمت ، وأصلها لغوة كككرة وقلة فان لاماتها كلها واوات ، بدليل قولهم كروت بالككرة وقاوت بالقلة ، وقيل فيه لغى يلغى إذا هذا ، ومنه قوله تعالى « وإذا مروا باللغو مروا كراما » قلت : ان ابن جنى قد اعتبر الاشتقاق الاكبر فى الكلمة 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 الاثناء ، ويشبه أن يكون القدر المشترك بين الكل هو الاسعان فى الشيء 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 : وتركيبها 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 الدفعة 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 مجهولاً فاذا دخله الإعراب انتقل إلى المعرفة والبيان ، والثالث « ب ر ع » ومنه « فلان برع في كذا » إذا تكامل وتزايد ، الرابع « ب ع ر » ومنه البعر لسكونه منتقلاً 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 الكلام 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 سيويه كلاماً مشعراً بأن لفظ الكلام مختص بالجملة المفيدة ، وذكر كلمات 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 كلاماً ، الثاني : أن اشتقاق الكلمة من التكلم ، وهو الجرح والتأثير ، ومعلوم أن من سمع كلمة واحدة فانه يفهم معناها ، فههنا قد حصل معنى التأثير ، فوجب أن يكون كلاماً ، والثالث : يصح أن يقال : إن فلاناً تكلم بهذه الكلمة الواحدة ، ويصح أن يقال أيضاً : 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 .

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 لأمرأته التي لم يدخل بها : أن كلمتك فأنت طالق ثلاث مرات ، قالوا إن ذكر هذا الكلام في المرة الثانية طالقت طاقه واحدة ، وهل تنعقد هذه الثانية طلقة ؟ قال أبو حنيفة وصاحباها : 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 شيئاً ، سواء أفاد فائدة تامة أو لم يكن كذلك وإذا حصل الشرط حصل الجسزاه ، وطلقت عند قوله إن كلمتك ، فوقع تمام قوله « أنت طاق » 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 المقدر 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 التسكيم بالكلمة الواحدة كلما 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 تسكمت بكلمة فأنت طالق » أو قال « ان طلقت » أو قال « ان تلفظت بلفظة » أو قال « إن قلت قولا فأنت طالق » ووجب أن يكون الحق في جميع هذه المسائل قول زفر قولا واحدا ، 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 تسكمت بكلام غير مفهوم ، ولأن المهمل يؤثر في السمع فيكون معنى التأثير والكلام حاصل فيه ، ومنهم من قال الكلمة والكلام مختصمان بالمفيد ، إذ لو لم يعتبر هذا القيد لزم تجرير تسمية أصوات الطيور بالكلمة والكلام .

هل يطلق الكلام على المهمل

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

هل الاصوات الطبيعية تسمى كلاما

المسئلة الخامسة عشرة : قال ابن جنى : لفظ القول يقع على الكلام النام ، وعلى الكلمة الواحدة ، على سبيل الحقيقة ، أما لفظ الكلام فيختص بالجملة النامة ، 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 التأخير ، وذلك لا يحصل إلا من الجملة النامة : إلا أن هذا يشكك بلفظ الكلمة . وما يقوى ذلك قول الشاعر : —

قلت لها قفي فقالت قاف

سمى نطقها بمجرد القاف قولاً .

المسئلة السادسة عشرة : قال أيضا إن لفظ القول يصح جملة مجازا عن الاعتقادات والآراء ، كقوله : فلان يقول بقول أبي حنيفة ، ويذهب إلى قول مالك . أى : يمتد ما كانا يريدانه ويقولان به ، ألا ترى أنك لو سألت رجلا عن صحة رؤية الله تعالى فقال : لا تجوز رؤيته ، فتقول : هذا قول المعتزلة ، ولا تقول هـنا 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 جعله 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 وحدثتا كالدبر لما يثقب

وقال : —

امتأ الحرض وقال : قطي مهلا رويدا قد مآلت بطني

ويقال في المثل : قال الجدار للوتد لم تشقني ، قال : سل من يدقني ، فإن الذي وراي ما حلان وراي ، ومنه قوله تعالى « إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » وقوله تعالى « فقال لها والأرض انبساطوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين » .

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

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 اللساني ، 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 فما نقل أن عمر قال يوم السقيفة : كنت قد زورت في نفسي كلاما قسبته على أبي بكر ، وأما الشر فقول الأخطال : -

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 الحنث والبر يتعاقق بهذه الألفاظ ، ومن أصحابنا 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 المتواليه 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 الزنجشري 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 ، فغلط 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

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

المسألة الثالثة والعشرون : المسموع المفيد ينقسم إلى أربعة أقسام : لأنه إما أن يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مؤلفا كقولنا « الإنسان حيوان ، وغلان 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 » فإن اللفظ مفرد والمعنى ماهية مركبة من أمور كثيرة ، وإما أن يكون اللفظ مركبا والمعنى مفردا ، وهو محال .

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

المسألة 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 العقليات ، وأقول : السبب عندي في أنه لا يجوز ذكر الصوت أن الصوت ينقسم إلى صوت الحيوان وإلى غيره ، وصوت الإنسان ينقسم إلى ما يحدث من حلقه 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 .

المسألة السادسة والعشرون : قالت المعتزلة : الشرط في كون الكلمة مفيدة أن تكون مركبة من حرفين فصاعدا ، فمتصوه بقولهم « ق » و « ع » وأجيب عنه بأنه مركب في التثنية

فإن الأصل أن يقال « قى » و « عى » بدليل أن عند المثنية يقال « قيا » و « عيا » وأجيب عن هذا الجواب بأن ذلك مقدر، أما الواقع فحرف واحد، وأيضا نقضوه بلام التعريف وبنون التنوين وبالإضافة فانها 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 شيئا بالوضع فهو كلمة وعلى هذا التقدير يدخل فيه المفرد والمركب، وبقولنا: منطوق به، يقع الاحتراز عن الخط والاشارة .

المسئلة الثامنة والعشرون: دلالة الألفاظ على مدلولاتها ليست ذاتية حقيقية، خلافا 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 بمسماه ترجيحاً للممكن من غير مرجح، وهو محال، وجوابنا أنه ينتقض باختصاص حدوث العالم بوقت معين دون ما قبله وما بعده، وإلا لم يرجح، ويشكل أيضا 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 اللغات، وأيضا 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، ولو كان ذلك القول بوضع آخر من جانبهم لزم أن يكون كل وضع مسبوqa 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؟ وأيضا لعل هذه اللغات وضعها أقوام كانوا قبل آدم عليه السلام، ثم إنه تعالى علمها لآدم عليه السلام .

اللغة الإلهام

المسئلة الحادية والثلاثون : لا يمكن التقطع بأنها حصات بالاصطلاح ، خلافا للمعتزلة ، واحتجوا بأن العلم بالصفة إذا كان ضروريا كان العلم بالموصوف أيضا ضروريا ، ولو خلق الله تعالى العلم في قلب العاقل بأنه وضع هذا اللفظ لهذا المعنى لزم أن يكون العلم بالله ضروريا وذلك يقدح في صحة التوكيف ، 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 ضمنت 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 مساه لانه 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 مسبق بكل واحد منهما فلو كان العلم بذلك المعنى مستفادا من ذلك اللفظ لزم الدور . وهو محال ، وأجيب عنه بأنه يحتتمل أنه إذا استقر في الخيال مقارنة بين اللفظ المعين والمعنى المعين فعند حصول الشعور باللفظ ينتقل الخيال إلى المعنى ، وحينئذ يندفع الدور .

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

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 عنها العاني ، 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 فنلنا إنه انسان ، فاختلف الاسماء عند اختلاف التصورات الذهنية يدل على أن مدلول الألفاظ هو الصور الذهنية لا الأعيان الخارجية ، 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 بازائه أولى ، مثل صيغ الأوامر والنواهي ، والعموم والخصوص ، والدليل عليه أن الحاجة إلى التعبير عنها ماسة فيكون الداعى إلى ذلك الوضع كاملا ، والمانع زائلا ، وإذا كان الداعى قويا والمانع زائلا ، كان الفعل به واجب الحصول .

المسئلة الثامنة والثلاثون : المعنى الذى يكون خفيا عند الجمهور يمتنع كونه مسمى باللفظ المشهور ، مثاله لفظة الحركة لفظة 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 خفى 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 للقادرية ، لا للمعنى الموجب للعالمية والقادرية .

المسئلة التاسعة والثلاثون فى المعنى : المعنى اسم للصورة الذهنية لا للوجودات الخارجية لأن المعنى عبارة عن الشيء 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 .

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 ما به يمتاز حلاوة النبات من حلاوة الطبرزد ما وضعوا له فى اللغة لفظة معينة ، بل لا يمكن ذكرها إلا على سبيل الإضافة . مثل أن يقال حلاوة النبات وحلاوة الطبرزد ، فلما لم توضع لتلك التفرقة لفظة مخصوصة لا جرم لا يمكن تعريفها باللفظ ، ولو أنهم وضعوا لها لفظة 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 المتخصصة استحل لهذا المدرك وضع لفظ لتعريفه ، لأن السامع مالم يعرف المسمى أو لالم يمكنه أن يفهم كون هذا اللفظ موضوعا له ، فلما لم يحصل تصور تلك المعاني عند السامعين امتنع منهم أن يتصوروا كون هذه الألفاظ موضوعا لها ، فلا جرم امتنع تعريفها ، أما لو فرضنا أن جماعة تصوروا تلك المعاني ثم وضعوا لها ألفاظا مخصوصة فعلى هذا التقدير كان يمكن تعريف تلك الأحوال بالبيانات اللفظية — فبكذا يجب أن يتصور معنى ما يقال إن كثيرا من المعاني لا يمكن تعريفها بالألفاظ .

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 ليمكنه التوصل به الى الاستمانة بالغير ، ولا بد لذلك التعريف من طريق ، والطرق كثيرة مثل الكتابة والاشارة والتصفيق باليد والحركة بسائر الأعضاء ، إلا أن أسهلها وأحسنها هو تعريف ما في القلوب والضائر بهذه الألفاظ ، وبدل عليه وجوه : أحدها : أن النفس عند الاخراج سبب لحدوث الصوت ، والأصوات عند تقطيعاتها أسباب لحدوث الحروف المختلفة ، وهذه المعاني تحصل من غير كلمة ومعونة بخلاف الكتابة والاشارة وغيرهما ، والثاني : أن هذه الأصوات كما توجد تفنى عقيبه في الحال ، فندد الاحتياج اليه تحصل وعند زوال الحابطة تفنى وتنقضى ، والثالث : أن الأصوات بحسب التقطيعات الكثيرة في مخارج الحروف تتولد منها الحروف الكثيرة ، وتلك الحروف الكثيرة بحسب تركيباتها الكثيرة يتولد منها كلمات تكاد أن تصير غير متناهية ، فاذا جعلنا لكل واحد من المعاني واحدا من تلك الكلمات توزعت الألفاظ على المعاني من غير التباس واشتباه ، ومثل هذا لا يوجد في الاشارة والتصفيق ، فلهذه الأسباب الثلاثة قضت العقول السليمة . بأن أحسن التعريفات لما في القلوب هو الألفاظ

المسئلة الثانية والأربعون : كمال الانسان في أن يعرف الحق لذاته . والخير لأجل العمل به ، وجوهر النفس في أصل الخلقة عار عن هذين السكالين ، ولا يمكنها اكتساب هذه السكالات إلا بواسطة هذا البدن ، فصار تخليق هذا البدن مطلوباً لهذه الحكمة ، ثم ان مصالح هذا البدن ما كانت تتم إلا إذا كان القلب ينبوعاً للحرارة الغريزية ، ولما كانت هذه الحرارة قوية احتاجت الى الترويح لأجل التعديل ، فدر 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 واحتد 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 بالمقصود الأول هو تكميل جوهر النفس بالعلم والعمل ، فوقع تخليق البدن في المرتبة الثانية من المطلوية ، ووقع تخليق القلب وجعله منبععا 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 ، وخاق 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 وشعلة من شمسها ، فسبحان الخالق المدبر بالحكمة الباهرة والقدرة الغير متناهية .

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 تراضعوا على جعل أشياء غيرها معارف لما في الضمائر لكانت 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 يفعله الحى 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 الخصوص ، وأما الكلام الذى هو صفة قائمة بالنفس فهي صفة حقيقية كالمولم والقدر والارادات .

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 موضوع لإرادة الفعل ، وصيغة الخبر لفظة موضوع لتعريف أن ذلك القائل يعتقد أن الأمر الفلانى كذا وكذا ، وقال أصحابنا : الطالب النفسانى مغاير للارادة ، والحكم الذهنى أمر مغاير للاعتقاد ، أما بيان أن الطالب النفسانى مغاير للارادة فالدليل عليه أنه تعالى

أمر الكافر بالإيمان ، وهذا يتفق عليه ، ولكن لم يرد منه الإيمان . ولو أراد لوقع ، ويدل عليه وجهان : الأول : أن قدرة الكافر إن كانت موجبة للكفر كان خالق تلك القدرة مريدا للكفر . لأن مرید العلة مرید المعلول ، وإن كانت صالحة للكفر والإيمان امتنع رجحان أحدهما على الآخر إلا برجح ، وذلك المرجح إن كان من العبد عاد التقسيم الأول فيه ، وإن كان من الله تعالى خفيئذ يكون مجموع القدرة مع الداعية موجبا للكفر ، ومرید العلة مرید المعلول ، فثبت أنه تعالى مرید الكفر من الكافر ، والثاني : أنه تعالى عالم بأن الكافر يكفر وحصول هذا العلم ضد لحصول الإيمان ، والجمع بين الضدين محال ، والعالم بكون 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 بقدم 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 .

المسئلة الخامسة والأربعون : مدلولات الألفاظ قد تكون أشياء مغايرة للألفاظ : كلفظة السماء والأرض ، وقد تكون مدلولاتها أيضاً ألفاظاً كقولنا : اسم ، وفعل ، وحرف ، وعام ، وخاص ، وبجمل ، ومبين ، فإن هذه الألفاظ أسماء وسمياتها أيضاً ألفاظ .

المسئلة السادسة والأربعون : 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 واضع تينك المقدمتين وجب أن يكون معترفاً بهذه الملازمة ، وإلا لزم التناقض ، لكن الواضع للغات لو ثبت أنه هو الله تعالى وجب تنزيهه عن المناقضة ، أما لو كان هو الناس لم يجب ذلك ولما كان هذا الأصل مشكوكاً كان ذلك الدليل مثله .

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

مدلولات
الألفاظ

طرق معرفة
اللغة

من اللغة ما نقل
بالتواتر

المشتقة، وذكروا في اشتقاقها وجوها عشرة، وبقى الأمر في هذه الاختلافات موقوفا إلى الآن وأيضاً فلفظة الإيمان والكفر قد اختلفوا فيها اختلافاً شديداً. وكذا صيغ الأوامر والنواهي، والعموم والخصوص، مع أنها أشد الألفاظ شهرة، وإذا كان الحال كذلك في الأظهر الأقوى فما ظنك بها 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 الآحاد، وليس لقائل أن يقول: لو وقع ذلك لاشتهر وباع 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 بالآحاد، 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 الأحاديث، وبما يؤكدها هذا السؤال أن الأدباء طعن بعضهم في بعض بالتجهيل تارة وبالتفسيق أخرى، والعداوة الحاصلة بين الكافرين 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 الأعراب والتصرفات. مع أن أول أحوال تلك الناقلين أنهم كانوا آحاداً ورواية الآحاد لا تفيد إلا الظن، وأيضاً فملك الدلائل موقوفة على عدم الاشتراك، وعدم الحجاز، وعدم الإجمال، وعدم التخصيص، وعدم المعارض العقلي، فإن بتقدير حصوله يجب صرف اللفظ إلى الحجاز، ولا شك أن اعتماد هذه المقدمات ظن محض، والموقوف على الظن أولى أن يكون ظناً، والله أعلم.

دلالة الألفاظ
على معانيها
ظنية

الباب الثاني

في المباحث المتعلقة من الصوت والحروف وأحكامها . وفيه مسائل

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

المسئلة الثانية : يقال إن النظام المتكلم كان يزعم أن الصوت جسم ، وأبطلوه بوجوه : منها أن الاجسام مشتركة في الجسمية وغير مشتركة في الصوت ، ومنها أن الاجسام مبصرة وملوسة 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 إنه عين ذلك الهواء .

المسئلة الثالثة : قال بعضهم : الصوت اصطكاك الاجسام الصلبة ، وهو باطل ؛ لأن الاصطكاك عبارة عن المماسية وهي مبصرة ، والصوت ليس كذلك ، وقيل : الصوت نفس القرع أو القلق ، وقيل إنه تموج الحركة ، وكل ذلك باطل ؛ لأن هذه الاحوال مبصرة ، والصوت غير مبصر ، والله أعلم .

المسئلة الرابعة : قيل سببه 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 لصدوم بعد صدم وسكون بعد سكون ، وأما سبب التموج فإساس عنيف ، وهو القرع ، أو تفريق عنيف ، وهو القلق ، ويرجع في تحقيق هذا إلى كتبنا العقلية .

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

المسئلة السادسة : الحروف إما مصوتة ، وهي التي تسمى في النجوم 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 والذال والطاء ، وهي لا توجد

كيفية حدوث الصوت

صوت ليس جسم

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 الأمر ، وان كانت زمانية بحسب الحس ، مثل الحاء والحاء ، فإن الظن أن هذه جاءت آنية متوالية كل واحد منها آتى الوجود في نفس الامر ، لكن الحس لا يشعر بامتياز 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 بد وأن يكون اما ساكنا أو متحركا ، ولا نريد 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 قوائنا .

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

المسئلة العاشرة : الكلام الذي هو متركب من الحروف والأصوات فإنه يمتنع في بديهته العقل كونه قديما لوجهين : الأول : أن الكلمة لا تكون كلمة إلا إذا كانت حروفها متوالية فالسابق المنقضى يحدث ، لأن ما ثبت عده امتنع قدمه ، والآتى الحادث بعد انتضاء الأول لاشك أنه حادث ، والثاني : أن الحروف التي منها تألفت الكلمة إن حصلت دفعة واحدة لم تحصل الكلمة ، لأن الكلمة الثلاثية يمكن وقوعها على التقاليب الستة فلو حصلت الحروف معالم 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

الزوال والالعدم ، فكانت قديمة ، وأما النقل فهو أن كلام الله قديم ، وكلام الله ليس إلا هذه الحروف ، فوجب القول بقدم هذه الحروف ، أما أن 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 أن كلام الله تعالى ليس إلا هذه الحروف لوجوه : أحدها قوله تعالى « وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله » ومعلوم أن المسموع ليس إلا 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 اليقيني أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول « ان هذا القرآن المسموع المتلو هو كلام الله » فمنكره منكر لما عرف بالتواتر من دين محمد عليه الصلاة والسلام فيلزمه الكفر . والجواب عن الأول أن ما ذكرتم غير مختص بمهية دون ماهية ، فيلزمكم قدم الكل ، وعن الثاني أن ما ذكرتم من الاستدلال خفي في مقابلة البداهيات فيكون باطلاً .

المسئلة الحادية عشرة : إذا قلنا لهذه الحروف المتوالية 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 نمن به إلا تلك الصفة القديمة التي هي مدلول هذه الألفاظ والعبارات وإذا قلنا : كلام الله معجزة لمحمد صلى الله عليه وسلم ، عنينا به هذه الحروف وهذه الأصوات التي هي حادثة . فإن القديم كان موجوداً قبل محمد عليه الصلاة والسلام فكيف يكون معجزة له ؟ وإذا قلنا : كلام الله سور وآيات . عنينا به هذه الحروف ، وإذا قلنا : كلام الله فصيح . عنينا به هذه الألفاظ ، وإذا شرعنا في تفسير كلام الله تعالى عنينا به أيضاً هذه الألفاظ .

المسئلة الثانية عشرة : زعمت الحشوية أن هذه الأصوات التي نسمعها من هذا الانسان عين كلام الله تعالى ، وهذا باطل ، لأننا نعلم بالبداهة 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

وصف كلام الله تعالى بالقدم

الأصوات التي نقرأها ليس كلام الله

مع أنه غير زائل عن ذات الله تعالى ، ولا فرق بين القولين ، إلا أن النصارى قالوا بهذا القول في حق عيسى وحده ، وهؤلاء الخلق 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 فضعف 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 درادكم من قولكم « ان القرآن قديم » هو أن هذا القرآن دال على صفة قديمة متعلقة بجميع المأمورات والمحرمات ووجب أن يكون كل كتاب صنف في الدنيا قديما ، لأن ذلك الكتاب له مدلول ودفهوم ، وكلام الله سبحانه وتعالى لما كان عام التعلق بجميع المتعلقة 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 لانترم كون كلامه تعالى متعلقا بجميع الخبرات ، وعلى هذا التقدير فيستط هذا السؤال .

واعلم أنا لانقول : إن كلامه لا يتعلق بجميع الخبرات لكونها كذبا ، والكذب في كلام الله محال ، لأنه 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 والفاعلات للحروف وذكر الاشكالات المذكورة في قدم القرآن أمور صعبة دقيقة ، فالأولى الاكتفاء بما ذكرناه ، والله أعلم بالصواب .

الباب الثالث

في المباحث المتعلقة بالاسم والنقل والحرف ، وفيه مسائل

المسئلة الأولى : اعلم أن تقسيم الكلمة إلى هذه الأنواع الثلاثة يمكن إرادته 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

خلاف الحشوية
الأشعرية في
صفة القرآن

الحرف واعلم أن هذا التقسيم مبنى على أن الحرف والفعل لا يصح الاخبار عنهما، وعلى أن الاسم يصح الاخبار عنه، فلذا ذكر الباحثين في مسئلتين.

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 فانه لا يصح أن يقال: جدار سماء، ولم يدل ذلك على أن الاسم لا يصح الاخبار عنه وبه، لأجل أن المثال الواحد لا يكفي في إثبات الحكم العام، فكذا ههنا، ثم قيل، الذى 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 الثانى 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 فى أول هذا الاشكال، وقد أبطلناه، الثانى: إذا أخبرنا عن الفعل والحرف بأنه ليس باسم فالتقدير 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 يخبر 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 ممتازا عن غيره، فاذا أخبرنا عن الفعل من حيث هو فعل بأنه ماهية ممتازة 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 الثانى فقد أخبرنا عنه بكونه مدلولاً لتلك الصيغة، فهذه سوالات صعبة فى هذا المقام.

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

إذا لأنك إذا قلت آتيك إذا طلعت الشمس ، كان المعنى آتيك 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 تجمله 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 كفى هذا القدر في كونه اسماً وجب أن يكون الفعل اسماً ، لأن الفعل أحد أجزاء ماهيته المصدر ، وهو اسم ، ولما كان هذا باطلاً فكذلك ما قالوه .

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

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 : احدهما المبنيات ، فإنها لا تقبل الاعراب بسبب مناسبة بينها وبين الحروف ، ولولا هذه المناسبة لقبلت الاعراب ، والثاني : أن المضارع معرب لكن لا لذاته بل بسبب كونه مشابهاً للاسم ، وهذا التعريف أيضاً ضعيف .

التعريف الرابع : قال الزمخشري 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 لأننا لو قلنا « الكلمة 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 الذي وقع فيه ذلك المعنى ، وإنما ذكرنا الكلمة ليخرج الخط والعقد والاشارة فإن قالوا : لم لم يقولوا الفظة دالة على كذا وكذا ؟ قلنا : لأننا جعلنا اللفظ جنسًا للكلمة ، والكلمة جنس للاسم ، والمذكور في الحد هو الجنس القريب لا البعيد ، وأما شرط الاستقلال بالمعلومية فقليل : إنه باطل طردأً وعكسًا ، أما الطرد فن وجوه . الأول : أن كل ما كان معلومًا فإنه لا بد وأن يكون مستقلًا بالمعلومية لأن الشيء ما لم تتصور ماهيته امتنع أن يتصور مع غيره ، وإذا كان تصوره في نفسه متقدمًا على تصوره مع غيره كان مستقلًا بالمعلومية ، الثاني : أن مفهوم الحرف يستقل بأن يعلم كونه غير مستقل بالمعلومية ، وذلك استقلال . الثالث : أن النحويين انفقوا على أن الباء تفيد الالتصاق ، ومن تفيد التبويض ، فعنى الالتصاق إن كان مستقلًا بالمعلومية وجب أن يكون المفهوم من الباء مستقلًا بالمعلومية فيصير الحرف اسمًا ، وإن كان غير مستقل بالمعلومية كان المفهوم من الالتصاق غير مستقل بالمعلومية ، فيصير الاسم حرفًا ، 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 وبالغد وباليوم وبالاصطباح وبالاعتباق . والجواب عن السؤال الأول : أننا ندرك تفرقة بين قولنا الالتصاق وبين حرف الباء في قولنا « كتبت بالقلم » فتريد بالاستقلال هذا القدر ، فأما لفظ الزمان واليوم والغد فجزاؤه أن تسمى هذه الألفاظ نفس الزمان ، ولا دلالة منها على زمان آخر لمساءه . وأما الاصطباح والاعتباق فجزؤه الزمان ، والفعل هو الذي 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، فاللهظية أما أن تحصل في أول الاسم، وهو حرف تعريف، أو حرف جر، أو في حشوه كياء التصغير، وحرف التكمير، 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.

ربوات 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 فنى 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 شيء» 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 ازم 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 مسبوقًا 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 فإنه 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 فإنه 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 : يكفي 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 فلتهم ازم 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 : ذاك الزمان مقدر لا محقق . قلنا التقدير الذهني إن طابق الخارج عاد السؤال ، وإن لم يطابق كان كذبا . ولزم فساد الحد ، وثالثها : انا 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 ، لأنه 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 يبطل 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 الماضي 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 يكفي 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 أشىء آخر مثل قولنا : كان زيد منطلقا ، فإن معناه حدوث موصوفية زيد بالانطلاق فلنظ كان ههنا معناه أيضا الحدوث والوقوع . إلا أن هذه الماهية لما كانت من باب النسب ، والنسبة يمتنع ذكرها إلا بعد ذكر المتسبين ، لا يجزم وجب ذكرهما ههنا ، فكما أن قولنا : كان زيد ، معناه أنه حصل ووجد ، فكذلك 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 فى كرون اللفظ فعلا دلالاته 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 فإنه 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 فإن ماهيته وتركيبة 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 ، فإن قالوا : هذا محال ، ويدل عليه وجهان : الأول : أنه لو كان كذلك لكانت صيغة الفعل وحدها محتملة للتصديق والتكذيب ، الثانى : أنها لو دلت على استناد الضرب إلى شيء مهم فى نفس الأمر وجب أن يمتنع اسناده إلى شيء معين ، والا لزم التناقض ، ولو دلت على استناد الضرب إلى شيء معين فهو باطل ، لانا نلم بالضرورة أن مجرد قولنا ضرب ما وضع لاستناد الضرب إلى زيد بعينه أو عمرو بعينه ، والجواب عن هذين السؤالين بجواب واحد ، وهو أن ضرب صيغة غير موضوعة لاستناد الضرب إلى شيء مهم فى نفس الأمر ، بل وضعت لاستناده إلى 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
فاعل المهم

المسئلة العاشرة : قالوا الحرف ما جاء لمعنى فى غيره ، وهذا لفظ مهم ، لانهم ان ارادوا معنى الحرف ان الحرف ما دل على معنى يكون المعنى حاصلًا فى غيره وحالا فى غيره لزمهم ان تكون أسماء الاعراض والصفات كلها حروفًا ، وإن ارادوا به أنه الذى دل على معنى يكون مدلول ذلك اللفظ غير ذلك المعنى فهذا ظاهر الفساد . وان ارادوا 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 فى صورتين .

الصورة الاولى : قولك « يا زيد » فقيل : ذلك إنما أفاد لأن قولنا يا زيد فى تقدير أنادى واحتجوا على صحة قولهم بوجهين : الأول : أن لفظ يا تدخله الامالة ودخول الامالة لا يكون إلا فى الاسم أو الفعل ، والثانى : أن لام الجر تملق بها فيقال « يا زيد » فإن هذه اللام الاستغناء 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 بوجوه : الأول : ان قوله أنادى إخبار عن النداء ، والاخبار عن الشيء مغاير للخبر عنه ، فوجب أن يكون قولنا أنادى زيدا مغايرا لقولنا يا زيد ، الثانى : 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 فى الحال ، وقولنا أنادى زيدا لا يدل على اختصاصه بالحال . الخامس : أنه يصح أن يقال أنادى زيدا قائما ، ولا يصح أن يقال يا زيد قائما ، فدللت هذه الوجوه الخمسة على حصول التفرقة بين دنين اللفظين .

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

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 يستند 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 الجزء في الجملة الأخرى ، فحصل من مجرعهما جملة واحدة ، والله سبحانه وتعالى أعلم .

الباب الرابع

في تقنيات الاسم الى أنواعه ، وهي من وجوه

التقسيم الأول : إما أن يكون نفس تصور معناه مانعاً من الشركة ، أو لا يكون ، فإن كان الأول ، فالأصل 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 مفهوماً أنه شيء ماله سواد . فثبت بما ذكرناه أن الاسم جنس تحت أنواع ثلاثة : أسماء الأعلام ، وأسماء الاجناس ، والأسماء المشتقة ، فلنذكر أحكام هذه الأقسام .

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 : « نعاله » اسم علم لها وأقول : 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 كثيراً 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

أنواع الاسم

أحكام الأعلام

الفرق بين
اسم الجنس
وعلم الجنس

سبيل الاشتراك . إذا عرفت هذا فنقول : 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 المسامية التي هي القدر المشترك بين هذه الأشخاص فقط من غير أن يكون فيها دلالة على الشخص المميز ، كان هذا اسم الجنس ، فقد ظهر الفرق بين اسم الجنس وبين علم الجنس . الثاني : أنهم وجدوا أسامة اسما غير منصرف وقد تقرر عندهم أنه ما لم 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 .

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 .

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 سيوريه أفراد أمثلة الأقسام المذكورة من تركيب الكنية والاسم . وهي ثلاثة : أحدها : الذي له الاسم والكنية كالضبع ، فإن اسمها حضاجر ، وكنتها أم عامر ، وكذلك يقال للأسد أسامة وأبو الحارث ، وللثعلب ثعلمة وأبو الحصين ، وللعقرب شيرة وأم عريط . وثانيها أن يحصل له الاسم دون الكنية كقولنا فقم لذكر الضبع ، ولا كنية له . وثالثها الذي حصلت له الكنية ولا اسم له ، كقولنا للحيوان المعين أبو برائش . الحكم الثالث : الكنية قد تكون بالاضافات إلى الآباء ، وإلى الأمهات ، وإلى البنين ، وإلى البنات ، فالكنى بالآباء كما يقال للذئب أبو جمدة للابيض ، وأبو الجون ، وأما الأمهات فكما يقال للداهية أم حبو كرى ، وللخمر أم ليلى . وأما البنون فكما يقال للغراب ابن داية ، وللرجل الذي 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 وحمارقبان وقد تكون معلومة النسب نحو ابن لبون وبنت لبون وابن مخاض وبنت مخاض ، لأن الناقة

إذا ولدت ولد أتم 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 . الحـكم 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 . الحـكم 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 : الإيماء إلى الضد كأبي يحيى للموت ، ورابعها ان يكون الرجل إنسانا مشهورا وله أب مشهور فيتقارضان الكنية فان يوسف كنيته أبو يعقوب ويعتقوب كنيته أبو يوسف ، وخامسها : اشتهار الرجل بخصلة فيسكنى بها إما بسبب اتصافه بها أو انتسابه اليها بوجه قريب أو بعيد .

مر في وضع الكنية

التقسيم الثاني للأعلام : العلم اما أن يكون مفردا كزيد ، أو مركبا من كلمتين لا علاقة بينهما كعبلبك ، أو بينهما علاقة وهي : إما علاقة الاضافة كعبد الله وأبي زيد ، أو علاقة الاستناد 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 .

تقسيم الثاني للأعلام

التقسيم الثالث : العلم إما أن يكون منقولا أو مرتجلا ، أما المنقول فاما أن يكون منقولا عن لفظ مفيد أو غير مفيد ، والمنقول من المفيد إما أن يكون منقولا 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 كالذكور والمردود ، والمنقول عن الفعل إما أن يكون منقولا 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 العلوية 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

تقسيم الثالث للأعلام

التقسيم الرابع : الأعلام إما أن تكون للذوات أو المعاني . وعلى التقديرين فاما أن يكون العلم علم الشخص ، أو علم الجنس ، فههنا أقسام أربعة ، وقبل الخوض في شرح هذه الأقسام فيجب أن تعلم أن وضع الأعلام للذوات أكثر من وضعها للمعاني ، لأن أشخاص الذوات هي التي يتعلق الغرض بالاخبار عن أحوالها على سبيل التعيين ، أما أشخاص الصفات فليست كذلك في الأغلب . ونرجع إلى أحكام الأقسام الأربعة ، فالقسم الأول العلم للذوات والشرط فيه أن يكون المسمى مألوفاً للواضع ، 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 علمين لفرسين ، وشدقا وعليا لفتحان ، وضمران لسكلب ، وكساب لسكلبة ، وأما الأشياء التي لا يألفها الإنسان فقلما يضعون الأعلام لاشخاصها ، أما القسم الثاني فهو علم الجنس للذوات ، وهو مثل أسامة للأسد ، وثمانة للثعلب ، وأما القسم الثالث فهو الأعلام للأفراد المعينة من الصفات ؛ وهو مفقود لعدم الفائدة ، وأما القسم الرابع فهو علم الجنس للمعاني ، والضابط فيه اننا 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 ، لانهما غير منصرفين ، فالسبب الواحد - وهو الالف والنون - حاصل . ولا بد من حصول العلمية ليم السببان .

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

الباب الخامس

في أحكام أسماء الاجناس والاسماء المشتقة ، وهي كثيرة

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

البسيط 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 الأجناس 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 الاشتقاقات إلى أسماء موضوعات 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 السمي البليغ في أن يجعلوا كل لفظ مشتقا من شيء آخر سعى باطل وعمل ضائع .

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 ذواتها ، وأن الاختلاف بينها إنما يقع بسبب الصفات القائمة بها . فالأسماء الواقعة على كل واحد من أنواع الأجسام يكون المسمى بها مجموع 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 اللائق 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 الثاني
في اسم الجنس

الحكم الثالث
في اسم الجنس

حكام 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 . فان الاعراب إيضاح المعنى ، والثاني : أن يكون أعرب منقولا من قولهم « عربت معدة الرجل » إذا فسدت ، فكان المراد من الاعراب إزالة الفساد ورفع الابهام . 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 لتتكون 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 ، فتلک الآحوال المختلفة اللفظية الدالة على الآحوال المختلفة المعنوية هي الاعراب .

المسئلة الثالثة : الأفعال والحروف آحوال عارضة للماهيات ، والعوارض لا تعرض لها عوارض أخرى ، وهذا 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 المبنيات 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، والضممة، وغير المفردة ما كان بين بين، وهي ستة لسكل واحدة قسمان، فللفتحة ما بينها وبين الكسرة أو ما بينها وبين الضمة، وللكسرة ما بينها وبين الضمة أو ما بينها وبين الفتحة، والضممة على هذا القياس، فالججمع 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 : وحدثنى أبو علي قال : دخلت بلدة فسمعت أهلها ينطقون بفتحة غريبة لم أسمعها قبل، فتعجبت منها وأفت هناك أياما فتكلمت أيضاً بها، فلما فارقت تلك البلدة نسيها .

المسئلة التاسعة : الحركة الاعرابية متأخرة عن الحرف تأخرا بالزمان، ويدل عليه وجهان : الاول أن الحروف الصلبة كالباء 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، فبقي أن يكون الحرف متقدما على الحركة .

المسئلة العاشرة : الحركات أبعاض من حروف المد واللين، ويدل 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 فعلنا 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 استقراء القرآن والمثر 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 : أنقل الحركات الضمة . لأنها لا تتم إلا بضم الشفتين ، ولا يتم ذلك إلا بعمل العضلتين الصلبتين الواصلتين إلى طرفي الشفة ، وأما الكسرة فإنه يكفي في تحصيلها العضلة الواحدة الجارية ، ثم الفتحة يكفي فيها عمل ضعيف لتلك العضلة ، وكادت هذه المعالم انتشاريحية على ما ذكرناه فالنجربة تظهره أيضا . واعلم أن الحال فيما ذكرناه يختلف بحسب أزجة البلدان . فإن أهل أذربيجان يغلب على جميع ألفاظهم إشماء الضمة ، وكثير من البلاد يغلب على لغاتهم إشماء 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 الاعرابية ، والباقون خائفوه ، وهذا الخلاف لفظي ، فإن المراد من التماثل أن كان هو التماثل في المساهية فالحسن 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 وانخماضه ، فلاجرم يسمى ذلك جرا وخفضا وكسرا لأن انجرار القوى يوجب الكسر . وأما الجزم فهو القطع . وأما أنه لم سمي وقفا وسكونا فعلمته ظاهرة المسئلة السادسة عشرة : منهم من زعم أن الفتح والضم والكسر والوقف أسماء للأحوال البنائية ، كما أن الأربعة الثانية أسماء للأحوال الاعرابية ، ومنهم من جعل الأربعة الأولى : أسماء لتلك الأحوال سواء كانت بنائية أو إعرابية ، وجعل الأربعة الثانية أسماء للأحوال الاعرابية ، 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 مجري ؟ وجوابه انا بينا أن الذي يسمى ههنا بالحركة فهو في نفسه ليس بحركة
 إنما هو صوت يتلفظ به بعد التلطف. بالحرف الأول ، فالتسكلم لما انتقل 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 الأحوال الاعرابية . والجواب
 أن المبنيات قد تحرك عند الدرج ، ولا تحرك عند الوقف . فلم تكن تلك الأحوال
 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 تلازمه حالة واحدة أبدا هو المبني ، وأما الذي يختلف آخره
 فقسمان 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 » فتكون مكسورة فههنا اختلف آخر هذه الكلمة إلا أنه ليس
 باعراب ، لأن المفهوم من كلمة « من » لا يقبل الأحوال 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 : كرسي وعدو لأن المدغم يكون ساكنا فسكون الياء
 من كرسي 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 الأسماء الستة مضافة، وذلك جاءني أبوه وأخوه وحموه وهنوه وفوه وذومال، ورأيت أباه ومررت بأبيه، وكذا في البواقي، وثانيها «كلا» مضافا إلى مضمرة، تقول: جاني كلاهما ومررت بكليهما ورأيت كليهما، وثالثها التثنية والجمع، تقول: جاني ملبسان ومسلمون ورأيت مسلمين ومسلمين ومررت بمسلمين ومسلمين. والقسم الثالث: الإعراب التقديرى، وهو في الكلمة التي يكون آخرها ألفا وتكون الحركة التي قبلها فتحة. فأعراب هذه الكلمة في الأحوال الثلاثة على صورة واحدة تقول: هذه رجا ورأيت رجا ومررت برجا.

المسئلة العشرون: أصل الإعراب أن يكون بالحركة، لأننا 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 أعرابها بالحروف فذلك للتثنية على أن هذه الحروف من جنس تلك الحركات.

المسئلة الحادية والعشرون: الاسم المعرب، ويقال له المتعصب، نوعان: أحدهما: ما يستوفى حركات الإعراب والتنوين، وهو المنصرف والامكن، والثاني ما لا يكون كذلك بل يحذف عنه الجر والتنوين ويحرك بالفتحة في موضع الجر إلا إذا أضيف أو دخله لام التعريف، ويسمى غير المنصرف، والأسباب المانعة من الصرف تسمى فتى حصل في الاسم اثنان منها أو تتكرر سبب واحد فيه امتنع من الصرف، وهي: العلمية، والتأنيث اللازم لفظا ومعنى، ووزن الفعل الخاص به أو الغالب عليه، والوصفية، والعدل، والجمع الذي ليس على زنة واحدة، والتركيب، والعجمة في الأعلام خاصة، والألف والنون المضارعتان لافي التأنيث.

المسئلة الثانية والعشرون: إنما صار اجتماع اثنين من هذه التسعة مانعا من الصرف، لأن 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 فبيانه تارة بحسب اللفظ وأخرى بحسب المعنى : أما بحسب اللفظ فلأن كل لفظة وضعت لمساويه فانها تقع على الذكر من تلك الماهية بلا زيادة وعلى الأنثى بزيادة علامة التأنيث ، وأما بحسب المعنى فلأن الذكر أكمل من الأنثى ، والكامل مقصود بالذات ، والناقص 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 العدل فرع فلأن العدل عن الشيء إلى غيره مسبوق 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 المعجمة فرع فلأن تكلم كل طائفة بلغة أنفسهم أصل وبلغة غيرهم فرع ، وأما أن الألف والنون في سكران وأمثاله يفيدان الفرعية فلأن الألف والنون زائدان على جوهر الكلمة ، والزائد فرع ، فثبت 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 ومخالفه في كونه اسماً في ذاته . والأصل في الفعل عدم الإعراب كما ذكرنا . فوجب أن يحصل في مثل هذا الاسم اثران 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 لأجل 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 ، والتجريك 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 ، فلزم هنا حمل
الجر على النصب تحقيقاً للمعارضة .

المسئلة الخامسة والعشرون : انفقوا على أنه إذا دخل على ما لا ينصرف الألف واللام
أو أضيف انصرف كقوله : مررت بالأحمر ، والمساجد ، وعمركم ، 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 الاسماء ثم إنها تدخل على الاسماء
مع أنها تبقى غير منصرفة ، والجواب عن الأول : أن الاضافة والام التعريف من خواص
الاسماء فاذا حصلتا في هذه الأسماء فهمي وان ضعفت في الاسمية بسبب كونها مشابهة للفعل إلا
أنها قويت بسبب حصول خواص الأسماء فيها ، إذا عرفت هذا فنقول : أصل الاسمية يقتضى
قبول الاعراب من كل الوجود ، إلا أن المشابهة للفعل صارت معارضة للمقتضى ، فاذا صار هذا
المعارض معارضا بشيء 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 دليلا على كمال القوة فكذلك
الاضافة وحرف التعريف .

المسئلة السادسة والعشرون : لو سميت رجلا بأحمر لم تصرفه ، بالاتفاق ، لاجتماع العلمية
ووزن الفعل ، أما إذا نكرته فقال سيبويه : لا أصرفه ، وقال الأخفش : أصرفه . واعلم أن
الجمهور يقولون في تقرير مذهب سيبويه على ما يحكى أن المازني قال : قلت للأخفش : 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 الأخفش بمقنع ، وأقول : كلام المازني ضعيف ، لأن الصرف ثبت على وفق الأصل
في قوله : « مررت بنسوة أربع » لأنه يكفي عود الشيء إلى حكم الأصل أدنى سبب ، بخلاف
المنع من الصرف : فانه على خلاف الأصل فلا يكفي فيه إلا السبب القوي ، وأقول : الدليل
على صحة مذهب سيبويه أنه حصل فيه وزن الفعل والوصفية الاصلية فوجب كونه غير

منصرف ، أما المقدمة الأولى فهي إنما تتم 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 الأحمر حين كان وصفاً معناه الاتصاف بالحرارة ، فإذا جعل علماً نكر كان معناه كونه مسمى بهذا الاسم ، وكونه كذلك صفة إضافية عارضة له ، فالمفهوم ان 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 الأحمر 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 .

واحتمج الاخفش بأن المقتضى للصرف قائم وهو الاسمية ، والعارض الموجود لا يصح معارضا ، لأنه علم منكر والعلم المنكر موصوف بوصف كونه منكرا ، والموصوف باق عند وجود الصفة . فالعلمية قائمة في هذه الحالة ، والعلمية تنافي الوصفية ، فقد زالت الوصفية فلم يبق سوى وزن الفعل والسبب الواحد لا يمنع من الصرف . والجواب : أننا بيننا بالدليل العقلي أن العلم إذا جعل منكرا صار وصفاً في الحقيقة فسد 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 يفوقان مرداس في مجمع

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

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

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

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 فإنها في حركاتها مساوية للمتبوعات .

المسئلة الثلاثون : السبب في كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والمضاف إليه 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 الظرفين ، والى المصدر والحال ، فلما كثرت المفاعيل اختير لها أخف الحركات وهو النصب ، ولما قل الفاعل اختير له أثقل 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 إليه ، والحركات أيضا ثلاثة : أقواها الضمة وأضعفها الفتحة وأوسطها الكسرة ، فألحقوا كل نوع بشبيهه ، فجللوا 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 إليه 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 أثقل الحركات عند قوة النفس ، وجدلوا 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 سيبويه : 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 الأوية : 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 وانصاف
المفعول

أنواع
المرفوعات وأصل

قائم» باسكانهما عرفت من نفس اللفظتين أن المبتدا 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 مسندا إليه جمل 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 للتحليل .

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 لكان 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 ولزم التسلسل (وثالثها) : أن فعل الله يستغنى عن العرض ؛ لأن ذلك العرض ان كان قديما لزم قدم الفعل وان كان حادثا لزم التسلسل ، وهو محال .

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 مجروع 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 بالمفعول ، 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 أثران لما ثبت أن الواحد لا يصدر عنه

واع المفاعيل

امل نصب
المفاعيل

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

واحتج خاف بأن الفاعلية صفة قائمة بالفاعل ، والمفعولية صفة قائمة بالمفعول ، ولفظ الفعل مبين 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 اعراب الفعل

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

المسئلة الأولى : إذا قلنا في النحو فعل وفاعل ، فلا نريد 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 الذى حصل المصدر له فذاك هو الفاعل ، ومعلوم أن قولنا حصل المصدر له أعم من قولنا حصل بايجاده واختياره كقولنا قام ، أو لا بأختياره كقولنا مات ، فإن قالوا : الفعل كما يحصل فى الفاعل فقد يحصل فى المفعول ، قلنا : ان صيغة الفعل من حيث هى 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 — اثباتا كان أو نفيا يقتضى أمرا ما يكون هو مسندا إليه . فحصول مادية الفعل فى الذهن يستلزم حصول شيء يسند الذهن ذلك الفعل إليه ، والمنقل إلى متأخر بالرتبة عن المنقل عنه ، فلما وجب كون الفعل مقدما على الفاعل فى الذهن وجب تقدمه عليه فى الذكر . فان قالوا : لا نجد فى العتق فرقا 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 المنهزم إلى شيء ما ، إذا عرفت هذا فنعلم : إذا قلنا : « ضرب زيد »

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 وقولنا ضرب جملة من فعل وفاعل وقعت خبرا عن ذلك المبتدأ.

المسئلة الثالثة: قالوا: الفاعل كالجزم من الفعل، والمفعول ليس كذلك، وفي تقريره وجوه: الأول: أنهم قالوا ضربت فاسكنوا لام الفعل لئلا يجتمع أربع متحركات، وهم يحترزون عن تواليها في كلمة واحدة، وأما بقرة فأنما احتملوا ذلك فيها لأن التاء زائدة، واحتملوا ذلك في المفعول كقولهم ضربك، وذلك يدل على أنهم اعتقدوا أن الفاعل جزء من الفعل، وإن المفعول منفصل عنه، الثاني: أنك تقول: الزيدان قاما أظهرت الضمير للفاعل، وكذلك إذا قلت زيد ضرب وجب أن يكون الفعل مسندا 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.

تباط 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 فيكان واقعا موقعه والشيء إذا وقع موقعه لم تجز إزالته عنه، وإذا كان كذلك كانت الهاء في قولك غلامه ضميرا قبل الذكر، وأما قول النابغة: -

لاضمار قبل
الذكر

جزى ربه عنى عدى بن حاتم جزاء السكلاب 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 ماخص، 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، أفصى ما في السبب أن يقال إن الفاعل مؤثر، والمؤثر أشرف من القابل، فالفاعل متقدم على المفعول من هذا الوجه، لانا بينما أن الفعل المتعدى مفتقر إلى المؤثر وإلى القابل معا، وإذا ثبت هذا فكما جاز تقديم الفاعل على المفعول وجب أيضا 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) فههنا الاضمار قبل الذكـر غير حاصل في الصورة، لكنه حاصل في المعنى، لأن الفاعل مقدم في المعنى، وهـي صرح بتقديمه لزم الاضمار قبل الذكـر.

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

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.

المسئلة السابعة: إذا جاء فعلا مطلقا 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 يذكـر 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 تعليل الحكم الواحد بعلمتين، والاقرب راجح بسبب القرب. فوجب إحالة الحكم عليه، وأجاب الفراء بأن تعليل الحكم الواحد بعلمتين ممتنع 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، فههنا إما أن ترفعه بالفعل الاول، أو بالفعل الثاني، فان رفعت به بالاول قلت: قام وقعد أخواك، لان التقدير قام أخواك وقعدا، أما إذا عملت الثاني جعلت في الفعل الاول ضمير الفاعل، لان الفعل لا يتخلوا من فاعل مضمـر أو مظهر، تقول: قاما وقعد أخواك، وعند البصريين أعمال الثاني أولى، وعند الكوفيين أعمال الاول أولى، حجة البصريين أن أعمالها معا ممتنع. فلا بد من

أعمال أحدهما . والقرب مرجح ، فاعمال الأقرب أولى . وحجة الكوفيين أنا إذا عملنا الأقرب
وجب إسناد الفعل المتقدم إلى الضمير ، ويلزم حصول الاضمار قبل الذكر ، وذلك أولى
بوجوب 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 فعلان 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 لقبل
هاؤم اقرؤه ، وأجاب الكوفيون عن هذين الداليلين بأنهما يدلان على جواز أعمال الأقرب ،
وذلك لا نزاع فيه ، وإنما النزاع في أننا نجوز أعمال الأبعد ، وأتم تمنعونه وليس في الآية ما يدل
على المنع . الحجة الثالثة للبصريين أنه يقال : ما جاني من أحد ، فالفعل رافع ، والحرف جار ،
ثم يرجح الجار لأنه هو الأقر . الحجة الرابعة : أن اهمالهما وإعمالهما لا يجوز . ولا بد من الترجيح ،
والقرب مرجح ، فاعمال الأقرب أولى .

واحتج الكوفيون بوجوه : الأول أنا بينا أن الاسم المذكور بعد الفعائين إذا كان مثنى أو
مجموعا فاعمال الثاني يوجب في الاول الاضمار قبل الذكر وانه 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 ، لان الفعل لا بد له من مفعول . والفعل الثاني وجد
المعمول بعد أن عمل الاول فيه . وعمل الاول فيه عائق عن عمل الثاني فيه ومعلوم أن أعمال
الحالي عن العائق أولى من أعمال العامل المقرون بالعائق .

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

المسئلة الثامنة : قول امرئ القيس : —

فلو أن ما أسعى لأدنى معيشة كنفاني ولم أطلب قليل من المال
ولكنما أسعى لمجد مؤث وقد يدرك المجد المؤثل أمثالي

ف قوله كفاني ولم أطلب إيسامته وجهين 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 لأدنى معيشة لم أطلب قليلا من المال ، وكلمة لو تفيد انتفاء الشيء لا انتفاء غيره فيلزم حينئذ أنه ما أسعى لأدنى معيشة ومع ذلك فقد طلب قليلا من المال ، وهذا متناقض ، فثبت أن المعنى ولو أن ما أسعى لأدنى معيشة كفاني قليل من المال ولم أطلب المالك ، 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 النقلية والعقلية . وفيه أبواب : —

الباب الأول

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

المسئلة الأولى : انفق الاكثرون على أن وقت قراءة الاستعاذ قبل قراءة الفاتحة . وعن النخعي أنه بعدها ، وهو قول داود الأصفهاني ، وإحدى الروايتين عن ابن سيرين ، وهؤلاء قالوا : الرجل إذا قرأ سورة الفاتحة بتمامها 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 ونفخه ونفثه .

واحتج المخلف على صحة قوله بقوله سبحانه (فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم) دلت هذه الآية على أن قراءة القرآن شرط ، وذكر الاستعاذة جزاء ، 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 العجب في أداء تلك الطاعة سقط ذلك الثواب ، لقوله عليه الصلاة والسلام « ثلاث مهلكات » وذكر منها عجاب المرء بنفسه ؛ فلهذا السبب أمره الله سبحانه وتعالى بأن يستعيذ من الشيطان ، لئلا يحمله الشيطان بعد قراءة القرآن على عمل يربط 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، وبما 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: ههنا قول ثالث: وهو أن يقرأ الاستعاذة قبل القراءة بمقتضى الخبر، وبمدها بمقتضى القرآن، جمعاً بين الدليلين بقدر الامكان.

المسئلة الثانية: قال عطاء: الاستعاذة واجبة لكل 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 الأعراب الاستعاذة في جملة أعمال الصلاة ولفائل 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، لأن 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 الاكثريين، وقال مالك لا يتعوذ في الصلاة

المكتوبة ويتعوذ في قيام شهر رمضان ، انما 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 : وع أبي هريرة أنه جهر به ، ثم قال : فإن جهر به جاز ، وان أسر به أيضاً جاز وقال في الاملاء : ويجهر بالتعوذ ، فإن أسر لم يضرب ، بين أن الجهر عنده أولى ، وأقول : الاستعاذة إنما تقرأ بعد الافتتاح وقبل الفاتحة . فان ألحقناها بما قبلها لزم الاسرار ، وان ألحقناها بالفاتحة لزم الجهر ، إلا أن المشابهة بينهما وبين الافتتاح أتم ، لكون كل واحد منهما نافذة عند الفقهاء . ولأن الجهر كيفية وجردية والاختفاء عبارة عن عدم تلك 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 يحتج عليه بأن الأصل هو العدم ، وما لأجله أمرنا بذكر الاستعاذة هو قوله : (فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله) وكلمة إذا لا تفيد العموم ، ولقائل 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 نائمة (انه سميع عليم) فلماذا 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 والأوزاعي : الأولى أن يقول : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ان الله هو السميع العليم ، وروى الضحاك عن ابن عباس أن أول ما نزل بجبريل على محمد عليه الصلاة والسلام قال : قل يا محمد : أستعذ 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 مانعاً 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 فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم) علق الاستعاذة على القراءة ، ولا قراءة على المقتردي ، 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 .

وبقي من مسائل الفاتحة أشياء نذكرها ههنا : -

المسئلة الثامنة : السنة أن يقرأ القرآن على الترتيل ، لقوله تعالى (ورتل القرآن ترتيلاً) والترتيل هو أن يذكر الحروف والكلمات مبينة 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 وارتق ورتل كما كنت ترتل في الدنيا » قال أبو سليمان الخطابي : جاء في الأثر أن عدد آي القرآن على عدد درج الجنة ، يقال للقراري : اقرأ وارتق في الدرج على عدد ما كنت تقرأ من القرآن . فمن استوفى قراءة جميع آي القرآن استولى على أقصى الجنة .

المسئلة التاسعة : إذا قرأ القرآن جهراً 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 اشتباه الضاد بالطاء لا يبطل الصلاة ، ويدل على أن المشابهة حاصلة بينهما جدا والتميز 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 وإن كان مخرجه من بين طرف

هل التعوذ
أية أو للصلاة

في القراءة

اللسان وأطراف الشيايا 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 مخصص 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 العجم في الاسلام ، 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 .

المسئلة الثانية عشرة : اتفقوا على أنه لا يجوز في الصلاة قراءة القرآن بالوجه الشاذة مثل قولهم الحمد لله بكسر الهمزة 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 تنفي 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 . فان كان الأول فحينئذ قد ثبت 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 الآحاد فحينئذ يخرج القرآن عن كونه مفيدا للجزم والقطع واليقين ، وذلك باطل بالإجماع ، ولقائل أن يجيب عنه فيقول : بعضها متواتر ، ولا خلاف بين الأمة فيه ، وتجوز القراءة بكل واحد منها ، وبعضها من باب الآحاد وكون بعض القراءات من باب الآحاد لا يقتضى خروج القرآن بكليته عن كونه قطعيا ، والله أعلم .

الباب الثاني

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

اعلم أن الكلام في هذا الباب يتعلق بأركان خمسة : الاستعاذة ، والمستعبد ، 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 والاستجاراة ، والثاني : الالتصاق يقال « أطيب اللحم عوده » وهو ما التصق منه بالعظم ، فعلى الوجه الأول معنى قوله أعوذ بالله أى : ألتجىء 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 أى بعد ، فلا جرم سمي كل متمرّد من جن وإنس ودابة شيطاناً لبعده من الرشاد والسداد . قال الله تعالى (وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الإنس والجن) فجعل من الإنس شياطين ، وركب عمر برذونا فطهق يتبختر به فجعل يضربه فلا يزداد إلا تبخترا فنزل عنه وقال : ما حملتموني الا على شيطان . والقول الثاني أن الشيطان مأخوذ من قوله شاط يشيط إذا بطل ، ولما كان كل متمرّد كالباطل في نفسه بسبب كونه مبطلاً لوجوهه صالح نفسه سمي شيطاناً .

وأما الرجيم فعناه المرجوم ، فهو فعيل بمعنى مفعول . كقولهم : كف خضيب أى مخصوب ورجل لعين ، أى ملعون ، ثم في كونه مرجوماً وجهان : الأول : أن كونه مرجوماً كونه ملعوناً من قبل الله تعالى ، قال الله تعالى (اخرج منها فانك رجيم) واللعن يسمى رجماً ، وحكى الله تعالى عن والد إبراهيم عليه السلام أنه قال له (لئن لم تنته لارجمك) قيل عنى به الرجم بالقول ، وحكى الله تعالى عن قوم نوح أنهم قالوا (لئن لم تنته يا نوح لتكونن من المرجومين) وفي سورة يس (لئن لم تنتهوا لارجمكم) والوجه الثاني أن الشيطان إنما وصف بكونه مرجوماً لأنه تعالى أمر الملائكة برمي الشياطين بالنهب 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 ، فلهذا السبب كان ذكر السميع العليم أولى بهذا الموضوع من سائر الأذكار . الثاني : أنه إنما تعين هذا الذكر بهذا الموضوع اقتداء بلفظ القرآن ، وهو قوله تعالى : (وإما ينزغناك 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 ، وان 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 الطالب 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 ، فإنه 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 البخل عليه جائزاً 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 داخلاً 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 عدمها 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 الجمالة 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 المصادر 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 بسفينة 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 كالشعرة 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 خاف ، 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 يتخاص به من ذلك التوقف ويخرج من ظلمة تلك الخيرة . وهذا يدل على كون العبد في غاية الخيرة والدهشة .

الحجة الرابعة : أنه تعالى قال لرسوله عليه الصلاة والسلام (وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين) فهذه الاستعاذة مطلقة غير مقيدة بحالة مخصوصة ، فهذا بيان كمال عجز العبد عن تحصيل العقائد والعلوم . وأما عجز العبد عن الأعمال الظاهرة التي يجربها النفع إلى نفسه ويدفع بها الضرر عن نفسه فهذا أيضاً كذلك ويدل عليه وجود : الأول : أنه قد انكشف لأرباب البصائر أن هذا البدن يشبه الجحيم وانكشف لهم أنه جلس على باب هذا الجحيم تسعة عشر نوعا 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 يجرب 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 واثابته ، ولما ثبت أنه لا نهاية لجهات نقصانات العبد ولا نهاية لكمال رحمة الله وقدرته وحكمته ثبت أن الاستعاذة 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 يزاو لها لم يكن له شعور بها ، وإذا كان عديم الشعور

بها كان قليل الرغبة فيها ، ثم إذا مارسها ووقف عليها التذنبها ، وإذا حصل الألتذاذ 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 الإلهية إن الله تعالى يقول : « وعزتي وجلالي ، لأقطعن أمل كل مؤمل غيري باليأس ، ولألبسنه ثوب المذلة عند الناس ، ولأخينته من قربي ، ولأبعدنه من وصلي ، ولأجعلنه متفكرا حيران يؤمل غيري في الشدائد والشدائد يدي ، وأنا الحي القيوم ، ويرجو غيري ويترك بالفكر أبواب غيري وييدي 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 : -

الأول : أن قوله : (أعوذ بالله) اعتراف بكون العبد فاعلا لملك 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 يخلقه 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 عنى ولا قدرة لى على مخالفة قدرتك وحكمت بها على ولا قدرة لى على مخالفة حكمتك ثم قلت (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) وقلت (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وقلت (وما جعل عليكم فى الدين من حرج) فمع هذه الأعدار الظاهرة والأسباب القوية كيف يجوز فى حكمتك ورحمتك أن تدمنى وتلعننى ؟ .

السادس : جعلتنى مرجوما ملعونا بسبب جرم صدر منى أو لا بسبب جرم صدر منى ؟ فإن كان الأول فقد بطل الجبر ، وإن كان الثانى فهذا محض الظلم ، وأنت قلت (وما الله يريد ظلما للعباد) فكيف يابق 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 .

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

قال أهل السنة والجماعة أما الاشكالات التى ألزمتها علينا فهى بأسرها واردة عنايكم من وجهين : -

الأول : أن قدرة العبد إما أن تكون معينة لأحد الطرفين ، أو كانت صالحة للطرفين معا ، فإن كان الأول فالجبر لازم . وإن كان الثانى فرجحان أحد الطرفين على الآخر إما إن يتوقف على المرجح . أولا 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 الثانى : 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 طرفى 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 جواب عنه.

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

لاستعاذة تبطل
قول القدرة

من وجوه: -

الأول: أن المطلوب من قولك (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) إما أن يكون هو أن يمنع الله الشيطان من عمل الوسوسة منعاً بالنهي والتحذير، أو على سبيل القهر والجبر، أما الأول فقد فعله، ولما فعله كان طلبه من الله محالاً، لأن تحصيل الحاصل محال، وأما الثاني فهو غير جائز لأن الاجراء يناهى 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: فتللك الألفاظ فعل الله بأسرها فما الفائدة 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 فحينئذ يازم 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 عبثاً محضاً. وذلك في حق الله تعالى محال.

الوجه الثاني: أن يقال: إن الله تعالى إما أن يكون مريداً لإصلاح 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 خلقه 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 يمتنع 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 يسط على الشيطان شيطاناً آخر فهذا حيف على البشر ، وتخصيص له بمزيد النقل والاضرار وذلك ينسأفي 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 ممتنع 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 أئنت على نفسك » .

الركن الثاني المستعاذ به : واعلم أن هذا ورد في القرآن والأخبار على وجهين : أحدهما أن يقال (أعوذ بالله) والثاني أن يقال (أعوذ بكلمات الله) أما قوله أعوذ بالله فبإنيته 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 والمشيئة النافذة . وأيضاً فالجسمانيات لا يكون حدودها 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 حدوثها شبيها بحدوث الحرف الذي لا يوجد إلا في الآن الذي لا يتقسم ، 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 السكدرية ، 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 تظنل في بحر التوحيد ، وتوغل في قعر الحقائق وصار بحيث لا يرى في الوجود أحدا إلا الله تعالى ؛ لم يستعد إلا بالله ، ولم يلتجئ 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 مشغلا أيضا بغير الله لأن الاستعاذة لا بد وأن تكون لطلب أو لهرب ، وذلك اشتغال بغير الله تعالى ، فإذا ترقى العبد عن هذا المقام وقى عن نفسه وقى 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 : المستعين : 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 مستعينا 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 مشواي) 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 (أتتخذنا هزوا قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين) فأعطاه الله خلعتين إزالة التهمة وإحياء القتيل فقال (فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ويريك آياته) ، الخامس : أن القوم لما خوفوه بالقتل قال (وإني عدت بربي وربكم أن ترجون) وقال في آية أخرى (إني عدت بربي وربكم من كل متكبر لا يؤمن بيوم الحساب) فأعطاه الله تعالى مراده فافنى عدوهم وأورثهم أرضهم وديارهم ، والسادس : أن أم مريم قالت (وإني أعينها بك وذريتها من الشيطان الرجيم) فوجدت الحلعة والقبول وهو قوله (فتقبليها ربها بقبول حسن وأنبئها 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 بالمعروف وأعرض عن الجاهلين وأما ينزغناك 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 ينزغناك 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 وأغر قافيه : 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 علمه 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 استحضر فى عقله هذا صار هذا المعنى مانعا له عن الاقدام على تلك الأفعال وتلك الأقوال ، وحاملا له على أن يرجع إلى الله تعالى فى تحصيل الخيرات وادفع 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 الرشيد 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 يمسى ، فان مات في ذلك اليوم مات شهيدا . ومن قالها حين يمسى كان بتلك المنزلة » .

قلت : وتقريره من جانب العقل أن قوله (أعوذ بالله) مشاهدة لجمال عجز النفس وغاية قصورها ، والآيات الثلاث من آخر سورة الحشر مشاهدة لجمال الله وجلاله وعظمته ، وجمال 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 ملكا يذود عنه الشيطان » .

قلت : والسبب فيه أنه لما قال (أعوذ بالله) وعرف معناه عرف منه نقصان قدرته ونقصان عليه ، 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 الجسمية ، وأن السموات مملوءة من الأرواح الطاهرة ، كما قال عليه الصلاة والسلام « أظت السماء ، وحق لها أن تظط ، ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك قائم أو قاعد » وكذلك الأثير والهواء مملوءة من الأرواح ، وبعضها طاهرة مشرقة خيرة ، وبعضها كدرة مؤذية

شريرة ، فاذا 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 فانها 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 رضى الله عنهما . ويقول « أعينكما بكلمات الله التامة ، من كل شيطان وهامة ، ومن كل دين لامة » ويقول : « كان أبى 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 الفائل ، وإنما التفاته إلى القول ، فلما ذكرت تلك المرأة كلمة أعوذ بالله بقي قلب الرسول صلى الله عليه وسلم مشغولا 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 : عاذاً الله أحق أن يمسك عنه ، فقال : فاني أشهدك يارسول الله أنه حر لوجه الله ، فقال عليه الصلاة والسلام : أما والذي نفسى بيده لو لم تقلها لدافع وجهك سفع النار .

والخبر التاسع : قال سويد : سمعت أبا بكر الصديق رضى 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 برضاك من سخطك ، وأعوذ بعفوك من غضبك ، وأعوذ بك منك » .

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 بغيرهما ،

كما ذكره في قول الله تعالى (كما يقوم الذى 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 مامية الجن والشياطين فنقول : أطبق السكل على أنه ليس الجن والشياطين عبارة عن أشخاص جسمانية كثيفة تجيء 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 الثانى : أن كثيرا من الناس أثبتوا أنها موجودات غير متجزئة ولا حالة فى المتحيز ، وزعموا أنها موجودات مجردة عن الجسمية ، ثم هذه الموجودات قد تكون عالية مقدسة عن تدبير الأجسام بالسكلية ، وهى الملائكة المقربون ، كما قال الله تعالى (ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون) ويلبها مرتبة الأرواح المتعلقة بتدبير الأجسام ، وأشرفها حملة العرش ، كما قال تعالى (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) والمرتبة الثانية الحافون حول العرش ، كما قال تعالى (وترى الملائكة حافين من حول العرش) والمرتبة الثالثة ملائكة الكرسى ، والمرتبة الرابعة ملائكة السموات طبقة طبقة ، والمرتبة الخامسة ملائكة كرة الأثير ، والمرتبة السادسة ملائكة كرة الهواء الذى هو فى طبع النسيم ، والمرتبة السابعة ملائكة كره الزمير ، والمرتبة الثامنة مرتبة الأرواح المتعلقة بالبحار ، والمرتبة التاسعة مرتبة الأرواح المتعلقة بالجبال ، والمرتبة العاشرة مرتبة الأرواح السفلية المتصرفة فى هذه الأجسام النباتية والحيوانية الموجودة فى هذا العالم .

واعلم أنه على كلا القولين فهذه الأرواح قد تكون مشرقة طيبة خيرة سعيدة ، وهى المسماة بالصالحين من الجن ، وقد تكون كدرة سفلية شريرة شقية ، وهى المسماة بالشياطين .

واحتج المنكرون لوجود الجن والشياطين بوجوه : الحجمة الأولى : ان الشيطان لو كان موجودا لكان إما أن يكون جسما كثيفا أو لطيفا ، والقسمان باطلان فيبطل القول بوجوده وإنما قلنا أنه يمتنع أن يكون جسما كثيفا لأنه لو كان كذلك لوجب أن يراه كل من كان سليم الحس ، إذ لو جاز أن يكون بحضرتنا أجسام كثيفة ونحن لا نراها لجاز أن يكون بحضرتنا جبال عالية وشموس مضيئة ورمود 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 تتمزق أو تتفرق عند هبوب الرياح العاصفة القوية ، وأيضا يازم أن لا يكون لها

قوة وقدرة على الأعمال الشاقة ، ومثبتو الجن ينسبون إليها الأعمال الشاقة ، وما بطل القسبان 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 ، وان حصلت العداوة وجب ظهور المضار بسبب تلك العداوة ، إلا أنا لانرى أثرا لامن تلك الصداقة ولا من تلك العداوة وهؤلاء الذين يمارسون صنعة التعزيم إذا تابوا من الأكاذيب يمترفون بأنهم قط ما شاهدوا أثرا من هذا الجن ، وذلك مما يغلب على الظن عدم هذه الأشياء وسمعت واحدا من تاب عن تلك الصنعة قال إنى واطبت على العزيمة الفلانية كذا من الأيام وما تركت دقيقة من الدقائق إلا أتيت بها ثم إنى ما شاهدت من تلك الأحوال المذكورة أثرا ولا خبرا .

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 لانرى 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 ، والسكذابون 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 تأتى به الأنبياء من المعجزات إنما حصل باعانة الجن والشياطين ، وكل فرع أدى إلى ابطال الأصل كان باطلا ، مثاله إذا جوزنا نفوذ الجن فى بواطن الانسان فلم لا يجوز أن يقال : إن حنين الجذع إنما كان لأجل ان الشيطان نفذ فى ذلك الجذع ثم أظهر الحنين ولم لا يجوز أن يقال إن الناقة إنما تكلمت مع الرسول عليه السلام لأن الشيطان دخل فى بطنها وتكلم . ولم لا يجوز أن يقال إن الشجرة إنما انقلعت من أصلها لأن الشيطان اقتلعها ، فثبت أن القول بإثبات الجن والشياطين يوجب القول ببطلان نبوة الأنبياء عليهم السلام ، وأما اثبات هذه الأشياء بواسطة الدليل والنظر فهو متعذر ، لأننا لانعرف 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 الاولى : بأننا نقول : إن الشبهة التى 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 القائلين بهذا القول فرق : الأولى الذين قالوا : النفوس الناطقة البشرية المفارقة للأبدان قد تكون خيرة ، وقد تكون شريرة ، فان كانت خيرة فهي الملائكة الأرضية ، وان 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 ، فان كانت النفوس الطاهرة المشرفة الخيرة كانت تلك المعاونة والمعاوضة 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 ، فان كانت طاهرة نورانية فهي الملائكة الأرضية ، وهم المسمون بصالحى الجن ، وإن كانت خبيثة شريرة فهي الشياطين المؤذية ، إذا عرفت هذا فنقول : 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 تتعلق يتعدى أثر ذلك الروح إلى كليات ذلك الفلك وإلى كليات العالم ، وكما أنه يتولد في القلب والدماغ أرواح لطيفة وتلك الأرواح تتأدى في الشرايين والأعصاب إلى أجزاء البدن ويصل بهذا الطريق قوة الحياة والحس والحركة إلى كل جزء من أجزاء الأعضاء ، فكذلك ينبعث من جرم الكواكب خطوط شعاعية تتصل بجوانب العالم وتتأدى قوة تلك الكواكب بواسطة تلك الخطوط الشعاعية إلى أجزاء هذا العالم

وكما أن 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 لسلكية 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 والمساهية 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 كالاب 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 للعادة ، 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 مجرد يمتنع عليه إدراك الجزئيات ، والمجردات يمتنع كونها فاعلة للأفعال الجزئية .

واعلم أن هذا باطل لوجهين : الأول : أنه يمكننا أن نحكم على هذا الشخص المعين بأنه إنسان وليس بفرس ، والقاضى على الشئيين لا بد وأن يحضره المقضى عليهما ، فهنا شيء واحد هو مدرك للسلكى ، وهو النفس ، فيلزم أن يكون المدرك للجزئى هو النفس . الثانى : 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 المذهب .

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 بالماهية لا يمتنع اشتراكها في بعض اللوازم، فلم لا يجوز أن يقال: الأجسام مختلفة بحسب ذواتها المخصوصة وماهياتها المعينة، وإن كانت مشتركة في قبول الحجمية والمقدار؟ وإذا ثبت هذا فنقول: لم لا يجوز أن يقال: أحد أنواع الأجسام أجسام لطيفة نفاذة حية لذواتها عاقلة لذواتها، قادرة على الأعمال الشاقة لذواتها، وهى غير قابلة للتفرق والتمزق؟ وإذا كان الأمر كذلك فذلك تلك الأجسام تكون قادرة على تشكيل أنفسها بأشكال مختلفة، ثم إن الرياح العاصفة لا تمزقها، والأجسام الكثيفة لا تفرقها، أليس أن الفلاسفة قالوا: إن النار التى 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، وانها تبقى حية فعالة مصونة عن الفساد إلى الأجل المعين والوقت المعلوم، فكل هذه الأحوال احتمالات ظاهرة، والدليل لم يقم على ابطالها، فلم يجز المصير إلى القول بابطالها.

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

المسئلة الثانية: اعلم ان القرآن والاحبار يدلان على وجود الجن والشياطين: أما القرآن فأيات: 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 يهدى إلى الحق وإلى طريق مستقيم) وهذا نص على وجودهم وعلى أنهم سمعوا القرآن، وعلى أنهم أذروا قومهم، والآية الثانية قوله تعالى (واتبعوا ما تنزلوا الشياطين على ملك سليمان)، والآية الثالثة قوله تعالى في قصة سليمان عليه السلام (يعلمون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات اعملوا) وقال تعالى (والشياطين كل بناء وغواص وآخرين مقرنين في الأصفاد) وقال تعالى (واسليمان الريح) — إلى قوله

يدل وجود الجن
من القرآن

تعالى (ومن الجن من يعمل بين يديه بإذن ربه) والآية الرابعة قوله تعالى (يا معشر الجن والانس ان استطعتم ان تفذوا من اقطار السموات والارض) والآية الخامسة قوله تعالى (انا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب وحفظا من كل شيطان مارد) وأما الأخبار فكثيرة :-

الخبر الأول : روى مالك في الموطأ ، عن صبي 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 لأقنابها . فأشار أبو سعيد أن أجاس ، فلما انصرف من صلاته أشار إلى بيت في الدار فقال : ترى هذا البيت ؟ فقلت نعم . فقال إنه كان فيه قتي حديث عهد بعرس ، وساق الحديث إلى أن قال : فرأى امرأته واقفة بين الناس . فأدركته غيرة فأهوى إليها بالرحم ليطلعها بسبب الخيرة فقالت : لا تعجل حتى تدخل وتنظر ما في بيديك ، فدخل فإذا هو بحية مطوقة على فراشه فركز فيها رجمه فاضطربت الحية في رأس الرجم وخر الفتي ميتاً ، فما ندري أيهما كان أسرع موتاً : الفتي أم الحية ، فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : إن بالمدينة جنا قد أسلموا ، 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 عنقريتا من الجن يطلبه بشعلة من نار كلما التفت رآه ، فقال جبريل عليه السلام : ألا أعلمك كلمات إذا قلتهن طفتن 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 الأخباز 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 : يا رسول الله ، إنني أروع في منامي ، 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 وقرآته عليهم ، ودعوته إياهم إلى الإسلام .

والخبر السادس : روى القاضى أبو بكر فى الهداية أن عيسى بن مريم عليهما السلام دعا ربه أن يريه موضع الشيطان من بنى آدم ، فأراه ذلك فإذا رأسه مثل رأس الحية واضع رأسه على قلبه ، فإذا ذكر الله تعالى خنس ، 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 أعاننى عليه فأسلم » والأحاديث فى ذلك كثيرة ، والقدر الذى ذكرناه كاف .

المسئلة الثالثة : فى 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 (خلقتنى من نار وخلقته من طين) واعلم أن حصول الحياة فى النار غير مستبعد ، الا ترى أن الأطباء قالوا المتعلق الأول للنفس هو القلب والروح ، وهما فى غاية السخونة ، وقال جالينوس : إنى بقرت مرة بطن قرد فادخلت يدي فى بطنه ، وأدخلت أصبعي فى قلبه فوجدته فى 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 .

خلق الجن
من النار

المسئلة الرابعة : ذكروا قولين فى 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 الجنون لاستتار عقله ، ومنه الجنين لاستتاره فى البطن ومنه قوله تعالى (اتخذوا أيمانهم جنة) أى وقاية وسترا ، واعلم أن على هذا القول يازم أن تكون الملائكة من الجن لاستتارهم عن العيون ، إلا أن يقال : إن هذا من باب تقييد المطلق بسبب العرف . والقول الثانى : أنهم سموا بهذا الاسم لأنهم كانوا فى أول أمرهم خزان الجنة والقول الأول أقوى .

سبب تسمية
الجن جناً

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

طوائف المكلفين

المسئلة السادسة : المشهور أن الجن لهم قدرة على النفوذ فى بواطن البشر ، وأنكر أكثر المعتزلة ذلك ، أما الماتيون فقد احتجوا بوجوه : الأول : أنه إن كان الجن عبارة 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 بنى آدم أيضا غير ممتنع قياسا على النفس وغيره . الثاني : قوله تعالى (لا يقومون إلا كما يقوم الذى 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 لى عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لى) 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 والشر اليهم لوجب أن يكون تضرر الانبياء 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 ينكحون ، يسبحون الليل والنهار لا يفترون ، وأما الجن والشياطين فانهم يأكلون ويشربون ، قال عليه السلام فى الروث والعظم « انه زاد إخوانكم من الجن » وأيضا فانهم يتوالدون قال تعالى (أفتتخذونه وذريته أولياء من دونى .

المسئلة الثامنة فى كيفية الوسوسة بناء على ما ورد فى الآثار : ذكروا أنه يفوس فى باطن الانسان ، 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 بنى 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 فى بواطن الناس محال ؛ لأنه يلزم إما اتساع تلك المجارى أو تداخل تلك الأجسام . الثاني : ما ذكرنا أن العداوة الشديدة حاصلة بينه وبين أهل الدين ، فلو قدر على هذا النفوذ فلم لا يخصهم بمزيد الضرر؟ الثالث : أن الشيطان مخلوق من النار ، فلو دخل فى داخل البدن لصار كأنه نفذ النار فى داخل البدن ، ومعلوم أنه

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

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 كونى بردا وسلاما على إبراهيم) فلم لا يجوز مثله ههنا ، وعن الرابع أن الشياطين يختارون ، ولعلمهم يفعلون بعض القبائح دون بعض .

المسئلة التاسعة ، في تحقيق الكلام في الوسوسة على الوجه الذى قرره الشيخ الغزالي في كتاب الاحياء ، قال : القلب مثل قبة لها أبواب تنصب اليها الاحوال من كل باب ، أو مثل هدف ترمى اليه السهام من كل جانب ، أو مثل مرآة منصوبة تجتاز 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 الاحوال آثار في القلب ، وأما إذا منع الانسان عن الإدراكات الظاهرة فالخيالات الحاصلة في النفس تبقى ، وينتقل 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 ، فافتمقرا 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 ما يخص كلام الشيخ الغزالي بعد حذف التطويلات منه .

تحقيق الكلام
في الوسوسة

المثثلة 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: لا شك أن ههنا مطلوباً ومهروباً. وكل مطلوب فإما 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 وإما التماسل، 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، والمطوب 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 الشهوانية 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 المرئى، وعند الوقوف عليه يحصل العلم بكونه لذيداً أو مؤلماً أو خالياً عنهما. فإن 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، فإن 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 والمساوق فإما إذا حصل هذا المعارض لم يحصل ذلك الاقتضاء. مثاله إذا رأينا طعاماً لذيداً فلمنا 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 بقتضى ذلك الرجحان. ومثال آخر لهذا المعنى: إن الإنسان قد يقتل نفسه وقد يلقى نفسه من السطح العالى، 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 منفعة أعلى حالا منها ، فثبت بما ذكرنا أن اعتقاد كونه لذيذا أو مؤلما إنما يوجب الرغبة والنفرة إذا خلا ذلك الاعتقاد عن المعارض .

المقدمة السادسة : في بيان أن التمرير الذي بيناه يدل على أن الأفعال الحيوانية لها مراتب مرتبة ترتيبا ذاتيا لزوميا عقليا ، وذلك لأن هذه الأفعال مصدرها القريب هو القوى الموجودة في العضلات ، إلا أن هذه القوى صالحة للفعل وللترك ، فامتنع صيرورتها مصدرا للفعل بدلا عن الترك ، وللترك بدلا عن الفعل ، إلا بضميمة تنضم إليها ، وهي الإرادات ثم إن تلك الإرادات إنما توجد وتحدث لأجل العلم بكونها لذيدة 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 في جوهر النفس من الأسباب الخارجة ، وهي اما الانصالات الفلكية على مذهب قوم أو السبب الحقيقي وهو أن الله تعالى يخلق تلك الاعتقادات أو العلوم في القلب ، فهذا تلخيص الكلام في 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 في 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 الشيء لذيذا أو مؤلما ، وثبت أن حصول ذلك الشعور لا بد وأن يكون يخلق الله تعالى ابتداء أو بواسطة مراتب شأن كل واحد منها في استازام ما بهده على الوجه الذي قررناه ، وثبت أن ترتب كل واحد من هذه المراتب على ما قبله أمر لازم لزوما ذاتيا واجبا ، فانه إذا أحس بالشيء وعرف كونه ملامتا مال طبعه إليه ، وإذا مال طبعه إليه 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 ، فعلمنا أن القول بوجود الشيطان وبوجود الوسوسة قول باطل ، بل الحق أن نقول : إن اتفق حصول هذه المراتب في الطرف النافع سميها بالالهام ، وإن اتفق حصولها في الطرف الضار سميها بالوسوسة . هذا تمام الكلام في تقرير الاشكال .

والجواب : أن كل ما ذكرتموه حق وصدق ، إلا أنه لا يبعد أن يكون الإنسان غافلاً عن الشيء فاذا 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 لحصول ذلك الاعتماد في قلبه ، ولا بد لذلك الاعتقاد الحادث من سبب ، وما ذاك إلا الله سبحانه وتعالى ، وعند هذا يظهر أن السكك 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 .

المسئلة الحادية عشرة : اعلم أن الإنسان إذا جاس في الخلوقة وتوارت الخواطر في قلبه فربما صار بحيث كأنه يسمع في دخل قلبه ودماعه أصواتاً خفية وحروراً خفية ، فكأن متكلماً يتكلم معه ، وهخاطباً يخاطبه ، فهذا أمر وجداني يجده كل أحد من نفسه ، ثم اختلف الناس في تلك الخواطر 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 ورسمها ، وهي على سبيل التمثيل جارية مجرى الصورة المرسمة في المرآة . فإنا إذا أحسننا في المرآة صورة الفلك والشمس والقمر فليس ذلك لأجل أنه حضرت ذوات هذه الأشياء في المرآة فان 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 . وقائل أن يقول : هذا الذي سميت به تخيل الحروف والكلمات هل هو مساو 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 المبصرات والمسموعات —

فحينئذ يعود السؤال وهو : أنا كيف نجد من أنفسنا صور هذه المرئيات ، وكيف نجد من أنفسنا هذه الكلمة والعبارات وجدنا لاننشك أنها حروف متوالية على العقل وألفاظ 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 القائلين بهذا القول قولوا : 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 ، ولو 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 وتتعاقب على ذهنه بغير اختياره ، وأما القسم الثاني — وهو أنها حصلت بفعل إنسان آخر — فهو ظاهر الفساد ، ولما بطل هذان القسمان بقي 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 أحاديث الجن والشياطين ، وأما الذين قالوا أنه لا يقبح من الله شيء فليس في مذهبهم مانع يمنعهم من إسناد هذه الحواطر إلى الله تعالى .

وأعلم أن الثنوية يقولون : للعالم إيمان 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 ، واعلم أن القول بإثبات الآلهين قول باطل فسد ، على ما ثبت فساده بالدلائل . فهذا منتهى القول في هذا الباب .

المسئلة الثانية عشرة : من الناس من أثبت لهذه الشياطين قدرة على الأحياء ، وعلى الأمانة وعلى خالق الأجسام ، وعلى تغيير الأشخاص عن صورتها الأصلية وخلقتها الأولية ، ومنهم من أنكرك هذه الأحوال ، وقال : أنه لا تدره لها على شيء من هذه الأحوال .

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

وأما المعتزلة فقد سلموا أن الإنسان قادر على إيجاد بعض الحوادث ، فلا جرم صاورا محتاجين إلى بيان أن هذه الشياطين لا قدرة لها على خالق الأجسام والحياة ، ودليلهم أن قالوا الشيطان جسم ، وكل جسم فانه قادر بالقدرة ، والقدرة لا تصلح لإيجاد 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 يبرز حصول قدرة مخالفة لهذه القدرة الحاصلة لنا وتكون تلك القدرة صالحة لخلق الأجسام فانه لا يلزم من عدم وجود الشيء في الحال امتناع وجوده . فهذا إتمام الكلام في هذه المسئلة .

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 أسنة 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 بمقتضاها هو الله تعالى .

الركن الخامس من أركان مباحث الاستعادة المطالب التي لأجلها يستعاض .

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 نذنبه 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 .

هل يعلم
الجن الغيب

أسباب
الاستعادة
وأرواعها

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، وسبعمائة 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 فبكل ما نهى الله عنه في جميع أقسام التكاليف، وضبطها كالمعتذر، وقوله (أعوذ بالله) يتناول كلها، وأما ما يتعلق بالمضار الدنيوية فهو جميع الآلام والأسقام 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 المكروهات والآفات والخافات، 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 والأسقام، ويجب على العاقل أنه إذا أراد أن يقول (أعوذ بالله) فإنه يستحضر في ذهنه هذه الأجناس الثلاثة وتقسم 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 تفي بدفع هذه الأقسام على كثرتها فحينئذ يحمله طبعه وعقله على أن يلجئ إلى القادر على دفع مالا نهاية له من المقدرات فيقول عند ذلك (أعوذ بالله القادر على كل المقدرات من جميع أقسام الآفات والخافات) ولنتقصر على هذا القدر من المباحث في هذا الباب والله الهادي.

الباب الثالث

في اللطائف المستنبطة من قولنا أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

النكتة 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 ودفوع كل الآفات ، والثانى 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 (ففروا 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) .

النكتة الثانية : أن قوله (أعوذ بالله) اعتراف بعجز النفس وبقدرة الرب . وهذا يدل على أنه لا وسيلة إلى القرب من حضرة الله إلا بالعجز 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 .

النكتة 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 فكانه 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 عجزك واعترفت بقصورك فأنا أعينك على الطاعة وأعلمك كيفية الخوض فيها فقل ، (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) .

النكتة الرابعة : أن سر الاستعاذة هو الاتجاء إلى قادر يدفع الآفات عنك ، ثم ان أجل الامور التي ياتى الشيطان وسوسته فيها قراءة القرآن ، لأن من قرأ القرآن ونوى به عبادة الرحمن وتفكر في وعده ووعيده وآياته وبياناته ازدادت رغبته في الطاعات ورهبته عن المحرمات ؛ فلهذا السبب صارت قراءة القرآن من أعظم الطاعات . فلا جرم كان سعى الشيطان في الصدد عنه أبلغ ، وكان احتياج العبد إلى من يصونه عن شر الشيطان أشد ، فلهذه 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 مالهكة ليخلصه من زحمة ذلك العدو ، فلما وصل الحضرة وشاهد أنواع البهجة والكرامة نسي 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 استعمال 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 فمحاربة العدو الباطن أولى من محاربة العدو الظاهر ؛ لأن العدو الظاهر إن وجد فرصة ففي متاع الدنيا ، والعدو الباطن إن وجد فرصة ففي الدين واليقين . وأيضاً فالعدو الظاهر إن غلبنا كنا مأجورين ، والعدو الباطن إن غلبنا كنا مقتولين ، وأيضاً فن قتل العدو الظاهر كان شهيدا ، ومن قتل العدو الباطن كان طريدا ، فكان الاحتراز عن شر العدو الباطن أولى ، وذلك لا يكرن 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 دنها . بل قلب المؤمن كالمرآة في الصفاء ، بل فوق المرأة ، لأن المرأة إن عرض عليها حجاب لم ير فيها شيء وقلب المؤمن لا يحجبه السموات السبع والكرسى 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 ذلك 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 عبدي قلبك بستاني وجنتي بستانك فلما لم تبخل على بستانك بل أنزلت معرفتي فيه فكيف أبخل ببستاني عليك وكيف أمنعك منه ؟ الثالث : أنه تعالى حكى كيفية نزول العبد في بستان الجنة فقال : (في دقعد صدق عند مليك مقتدر) ولم يقل عند المليك فقط ، كأنه قال : أنا في ذلك اليوم أكون مليكا مقتدرا وعبيدي يكونون ملوكا ، إلا أنهم يكونون تحت قدرتي ، إذا عرفت هذه المقدمة فنقول : كأنه تعالى يقول : يا عبدي ، اني جعلت جنتي لك ، وأنت جعلت جنتك لي ، لكنك ما أنصفتني ، فهل رأيت جنتي 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 جنتي ، ولكن لما قرب دخولك أخرجت الشيطان من جنتي لأجل نزولك ، وقلت له أخرج منها مذؤما مدحورا ، فأخرجت عدوك قبل نزولك ، وأما أنت فبعد نزولي في بستانك سبعين سنة كيف يليق بك أن لا تخرج عدوى ولا تطرده ، فعند ذلك يجيب العبد ويقول : إلهي أنت قادر على إخراجه من جنتك وأما أنا فعاجز ضعيف ولا أقدر على إخراجه ، فيقول الله تعالى : العاجز إذا دخل في حماية الملك القاهر صار قويا فادخل في حمايتي حتى تقدر على اخراج العدو من جنة قلبك ، فقل (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) .

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

النكتة التاسعة : كأنه تعالى يقول يا عبدي ، ما أنصفتني أندري لأي شيء تكدر ما بيني وبين الشيطان ؛ إنه كان يعبدني مثل عبادة الملائكة ، وكان في الظاهر مقرا بالهيتي وإنما تكدر ما بيني وبينه لاني أمرته بالسجود لأبيك آدم فامتنع ، فلما تكبر نفيته عن خدمتي ، وهو في الحقيقة ما عادى أباك . إنما امتنع من خدمتي ، ثم إنه يعاديك منذ سبعين سنة وأنت تحبه ، وهو يخالفك في كل الخيرات وأنت توافقه في كل المرادات ، فانك 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 حقه فانه أقسم بأنه يضللك ويغويك فقال (فبجزتك لاغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين) فإذا كانت هذه معاملته مع من أقسم أنه ناصحه فكيف تكون معاملته مع من أقسم أنه يضلله ويغويه .

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 عليهما حكيمًا فقوله (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 ، وأيضاً 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 ؛ فإذا 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 ، فإذا 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 يسومنا ؟ ثم إنا مع ذلك رجعناه حتى طردناه ، وأما أنت فلو جاس هذا الشيطان معك لحظة واحدة لألقاك في النار الخالدة فكيف لا تشتغل بطرده ولعنه فقل (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) .

النكتة الرابعة عشرة : لقائل 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 : عبيد إله 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) .

النكتة الخامسة عشرة : أدخل الألف واللام في الشيطان ليكون تعريفا للجنس ؛ لأن الشياطين كثيرة مرئية وغير مرئية ، بل المرئي ربما كان أشد ، حتى عن بعض المذكرين أنه قال في مجلسه : أن الرجل إذا أراد أن يتصدق فإنه يأتيه سبعون شيطانا فيتعلقون بيديه ورجليه وقلبه ويمنعونه من الصدقة ، فلما سمع بعض القوم ذلك فقال : إني أقاتل هؤلاء السبعين ، وخرج من المسجد وأتى المنزل ودلاً 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 : ذهبت السبعين فجاءت أمهم فهزمتني ، وأما إن جعلنا الألف واللام للعهد فهو أيضا جائز لأن جميع المعاصي برضى هذا الشيطان ، والراضى يجرى مجرى الفاعل له ، وإذا استبعدت ذلك فاعرفه بالمسئلة الشرعية ، فإن عند أبي حنيفة قراءة الإمام قراءة للمقتدى من حيث رضى بها وسكت خلفه .

النكتة السادسة عشرة : الشيطان مأخوذ من « شطن » إذا بعد لحكم عليه بكونه بعيدا ، وأما المطيع فقريب قال الله تعالى (واسجد واقترب) والله قريب منك قال الله تعالى (وإذا سألك عبادى عنى فأنى 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 (وإن تجسد السنة الله تحويلا) فاعرف أنه لما جعلك قريبا فإنه لا يطردك ولا يبعدك عن فضله ورحمته .

النكتة 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 باسان طاهر كلاما أنزل من رب طيب طاهر .

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

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

هو وقبيله من حيث لاترونهم) فعلى هذا لك عدو غائب ولك حبيب غالب ، لقوله تعالى (والله غالب على أمره) فاذا قصدك العدو الغائب فافزع إلى الحبيب الغائب ، والله سبحانه وتعالى أعلم بهراده .

الباب السابع

في المسائل المتلحقة 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 أنا بينما أن الثاني أ كمل وأيضا 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 إنما 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 أئوم الإنسانية ونقص البشرية وفيت بعهد عبوديتي حيث قلت « أعوذ بالله » فأنت مع نهاية الكرم وغاية الفضل والرحمة أولى بأن تفي بعهد الربوبية 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 والماضى ؟

(هـ) كيف المشابهة بين المضارع وبين الاسم .

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

(ز) قوله (أعوذ) يدل على أن العبد مستعين 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 مفيدا ، بل لا بد وأن تقول « كتبت بالقلم » وذلك يدل على أن هذا الحرف متاق بمضمر ، ونظيره قوله « بالله لأفعلن » ومعناه أحلف بالله لأفعلن ، حذف أحلف لدلالة الكلام عليه . فيكنا 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 فيكنا هنا .

المسئلة الرابعة : قال سيديويه 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 وجرده لا يحسب 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 للتبويض عند الشافعي رضي 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 (وامنحوا برؤسكم) زائدة والتقدير : وامنحوا رؤسكم ، وقال الشافعي رضي الله عنه إنها تفيد التبعيض ، حجة الشافعي رضي الله عنه وجود الاول أن هذه الباء إما أن تكون لغوا أو مفيدا . والاول باطل ؛ لأن الحكم بأن كلام رب العالمين وأحكام الحاكمين لغو في غاية البعد ، وذلك لأن المقصود من الكلام اظهار الفائدة فعمله على اللغو على خلاف الأصل ، فثبت أنه يفيد فائدة زائدة ، وكل من قال بذلك قال إن تلك الفائدة هي التبعيض ، 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 للتبعيض ، وأنكره بعضهم ، لكن رواية الاثبات راجحة فثبت أن الباء تفيد التبعيض ، ومقدار ذلك البعض 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 (فامنحوا بوجوهكم وأيديكم) فوجب أن يكون مسح أقل جزء من أجزاء الوجه واليد كافيًا 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 فاكتفينا بالقدر المذكور في هذا النص .

المسئلة السابعة : فرع أصحاب أبي حنيفة على باء الاصاق مسائل : إحداها قال محمد في الزيادات : 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 مخرج 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 آذن لك فأذن لها مرة كفي ، ولا بد من الفرق ، وثالثها لو قال لامرأته : طالق نفسك ثلاثا بألف ، فطلقت نفسها واحدة وقعت بثلاث الألف ، وذلك أن الباء ههنا تدل على البدلية فيوزع البدل على المبدل ، فصار بازاء كل طلقة تلك الألف ، ولو قال : طالق 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 بثلاث الألف .

قلت : وههنا مسائل كثيرة متعلقة بالباء .

(ا) قال أبو حنيفة : الثمن إنما يتميز عن المثلث بدخول حرف الباء عليه ، فإذا قال : بعته كذا بكذا ، فالذي دخل عليه الباء هو الثمن فقط ، وعلى هذا الفرق بنى مسألة البيع الفاسد فإنه قال : إذا قال : بعته هذا السكر باس بمن من الخمر صرح البيع وانعقد فاسدا ، وإذا قال بعته هذا الخمر بهذا السكر باس لم يصح ، والفرق أن في الصورة الأولى الخمر ثمن ، وفي الصورة الثانية الخمر ثمن ، وجعل الخمر ثمنا جائزا أما جعله مضمنا فإنه لا يجوز .

(ب) قال الشافعي : إذا قال بعته 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 ثمنا للنفس والمال .

ومن أصول الفقه مسائل (ا) 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 نسيح 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 : -

(ا) 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 وجود أربعة : إبتداء الغاية ، والتبعيض ، والتبيين ، والزيادة
 (ج) قال المبرد : الأصل هو إبتداء الغاية ، والبواقي مفرعة عليه ، وقال آخرون : الأصل
 هو التبعيض ، 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 لابد 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 مبالغته في الشيطنة ، كما أن الرحمن مبالغته 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 الثنوية الذين يقولون إن الله وإبليس أخوان ، إلا أن الله هو الأخ الكريم الرحيم
 الفاضل ، وإبليس هو الأخ اللئيم الخسيس المؤذى ، فالعاقل يفر 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 ذكره
 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 (فبعتك لا غوينهم 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 ولوموا أنفسكم) وأما الإنسان فهو الذى

ألقى نفسه في البلاء فكانت استعاذة الإنسان من شر نفسه أهم وألزم 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 مجرى المقدمات وفيه مسائل

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 ابتدأ 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 ابتدء ، الخامس : سمعت الشيخ الوالد ضياء الدين عمر رضى الله عنه يقول : سمعت الشيخ أبا القاسم الأنصاري يقول : حضر الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير الميهني مع الاستاذ أبي القاسم القشيري فتمال الاستاذ القشيري : المحققون قالوا ما رأينا شيئا إلا ورأينا الله بعده ، فقال الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير : ذلك مقام المرئيين أما المحققون فانهم ما رأوا شيئا إلا وكانوا قد رأوا الله قبله . قلت : وتحقيق الكلام أن الانتقال من الخلق إلى الخالق إشارة إلى برهان الآن ، والنزول من الخالق إلى الخلق برهان اللم ، ومعلوم أن برهان اللم أشرف ، وإذا ثبت هذا فن أضمر الفعل أولا فكأنه انتقل من رؤية فعله إلى رؤية وجوب الاستعاذة باسم الله

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

المسئلة الثانية : إضمار الفعل أولى أم اضمار الاسم ، قال الشيخ أبو بكر الرازي : نسق تلاوة القرآن يدل على أن المضمّر هو الفعل ، وهو الأمر ، لأنه تعالى قال : (إياك نعبد وإياك نستعين) والتمديد قولوا إياك نعبد وإياك نستعين ، فكذلك قوله : (بسم الله الرحمن الرحيم) التقدير قولوا بسم الله ، وأقول : لقائل أن يقول : بل اضمار 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 بيجيء 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 أولم 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 لسكون 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 فذكر قولك « غلام زيد » فإن المضاف إليه مغاير للمضاف بالسكينة ، وأما أقسام النسب والاضافات فكانها خارجة عن الضبط والتعديد ؛ فإن أنواع النسب غير متناهية .

المسئلة الرابعة : كون الاسم اسما للشيء نسبة بين اللفظه المخصوصة التي هي الاسم وبين الذات المخصوصة التي هي المسمى ، وتلك النسبة معناها أن الناس اصطلاحوا على جعل تلك اللفظة المخصوصة معرفة لذلك الشيء المخصوص ، فكأنهم قالوا متى سمعتم هذه اللفظة منا فافهموا أننا أردنا بها ذلك المعنى الفلاني ، فلما حصلت هذه النسبة بين الاسم وبين المسمى لا جرم 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 ؛ لانا لما أمرنا بالابتداء فهذا الأمر إنما يتناول فعلا من أفعالنا ، وذلك الفعل هو لفظنا وقولنا . فرجب 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 » أو على قوله « بسم الله الرحمن » كاف صحيح . وعلى قوله « بسم الله الرحمن الرحيم » 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 منقطعا 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 » والسبب فيه أو الانتقال من الكسرة إلى اللام المفخمة ثقيل ؛ لأن الكسرة توجب التسفل ، واللام المفخمة حرف مستعمل ، والانتقال من التسفل إلى التصعد ثقيل ، وإنما استحسبوا تفخيم اللام وتغليظها من هذه الكلمة في حال كونها مرفوعة أو منصوبة كقولهم (الله لطيف بعباده قل هو الله أحد) وقوله (ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم) .

المسئلة الثالثة : قالوا المقصود من هذا التفخيم أمران : الأول : الفرق بينه وبين لفظ التلاوة

الوقف على
كلمات البسملة

حكم لام الجلالة

في الذ كر ، الثاني أن التفخيم مشعر بالتعظيم ، وهذا اللفظ يستحق المبالغة في التعظيم ، الثالث أن اللام الرقيقة إنما تذكر بطرف اللسان ، وأما هذه اللام المهلطة 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 التعريف وهي ساكنة والثانية لام الأصل وهي متحركة ، وإذا اتقى 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 رحمت تجارتهم ، وما بكم من نعمة ، ما لهم من الله) وأما في الكلمة الواحدة فكما في هذه الكلمة .

حكم الادغام

واعلم أن الألف واللام والواو والياء ان كانت ساكنة امتنع اجتماع مثلين ، 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 لفظة « الله » اجتمعا فأدغم أحدهما في الثاني ، فسقط لام المعرفة وبقى لام لفظة الله ، وهذا كالتنبيه على أن المعرفة إذا حصلت إلى حضرة المعروف سقطت المعرفة وفنيت وبطلت ، وبقى المعروف الازلي كما كان من غير زيادة ولا نقصان .

المسئلة السابعة : لا يجوز حذف الالف من قولنا : الله في اللفظ ، وجاز ذلك في ضرورة الشعر عند الوقف عليه ، قال بعضهم : —

مدلام الجلالة

أقبل سيل جاء من عند الله بجود وجود الجنة المغسلة

انتهى ، ويتفرع على هذا البحث مسائل في الشريعة : إحداهما : أنه عند الحالف لو قال بله فهل ينعقد يمينه أم لا قال بعضهم : لا ، لأن قوله بله اسم للطوبه فلا ينعقد اليمين ، وقال آخرون ينعقد اليمين به لأنه بحسب أصل اللغة جائز ، وقد نوى به الحالف فوجب أن تنعقد وثانيها : 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 قتيبة في بعض الروايات انتهى .

حكم لام

المسئلة التاسعة : تشديد الراء من قوله « الرحمن الرحيم » لأجل إدغام لام التعريف في الراء ، ولا خلاف بين القراء في لزوم إدغام لام التعريف في اللام ، وفي ثلاثة عشر حرفا سواه وهي : الصاد ، والضاد ، والسين ، والشين ، والذال ، والذال ، والراء . والزاي ، والطاء ، والنظاء ، والطاء ، والثاء ، والنون ، انتهى . كقوله تعالى (التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر) والعلة الموجبة لجواز هذا الإدغام قرب المخرج ، فإن اللام وكل هذه الحروف المذكورة مخرجا من طرف اللسان وما يقرب منه . فحسن الإدغام ، ولا خلاف بين القراء في امتناع ادغام لام التعريف فيما عدا هذه الثلاثة عشر كقوله : (العابدون الحامدون الآمرون بالمعروف) كلها بالاظهار ، وإنما لم يجرز 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 مخرجاها ، لان التمييز بينهما مشكل صعب .

المسئلة العاشرة : أجمعوا على أنه لا يمال لفظ « الرحمن » وفي جواز إمالته قولان للحرابين 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 : —

ما يتعلق بالقراءة و

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 معظّم ، وكان عمر بن عبد العزيز يقول لكتابه : طولوا الباء ، وأظهروا السنين . ودوروا الميم تعظيماً لكتاب الله .

المسئلة الثانية : قال أهل الاشارة والباء حرف منخض في الصورة فلما اتصل بكتابة لفظ الله ارتفعت واستعلت ، فخرجوا أن القلب لما اتصل بخدمة الله عز وجل أن يرتفع حاله ويعلو 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 ، فإنك 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 ، فأبقتوا كتابته على الأصل ، أما قولنا « الذي » فهو مبنى لأجل أنه ناتص ؛ لأنه لا يفيد إلا مع صلته فهو ك بعض الكلمة ، ومعلوم أن بعض الكلمة يكون مبنيًا ، فأدخلوا فيه النقصان لهذا السبب ، ألا ترى أنهم كتبوا قولهم « اللذان » بلامين ، لأن التثنية أخرجته عن دشابة الحروف ، فإن الحرف لا يثنى .

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

الثالث : أن تفخيم ذكر الله في اللفظ واجب ، فكذا في الخط ، والحذف يناهى 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 لكرهاتهم اجتماع الحروف المتشابهة بالصورة عند الكتابة، وهو مثل كراهتهم اجتماع الحروف المتماثلة في اللفظ عند القراءة.

المسئلة السادسة: قالوا: الأصل في قولنا «الله» الاله، وهى ستة حروف، فلما أبدلوه بقولهم «الله» بقيت أربعة أحرف في الخط: همزة، ولا مان، وهاء: فالهمزة من أقصى الخلق واللام من طرف اللسان، والهاء من أقصى الخلق، وهو إشارة إلى حالة عجيبة، فان أقصى الخلق مبدأ التللفظ بالحروف، ثم لا يزال يترقى قليلا قليلا إلى أن يصل إلى طرف اللسان ثم يعود إلى الهاء الذى هو فى داخل الخلق، ومحل الروح، فكذلك العبد يبتدىء من أول حالته التى هى حالة النكرة والجهالة، ويترقى قليلا قليلا فى مقامات العبودية، حتى إذا وصل إلى آخر مراتب الوسع والطاقة ودخل فى عالم المكاشفات والأنوار أخذ يرجع قليلا قليلا حتى ينتهى إلى الفناء فى بحر التوحيد، فهو إشارة إلى ما قيل: النهاية رجوع إلى البداية.

المسئلة السابعة: إنما جاز حذف الألف قبل النون من «الرحمن» فى 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 فى مباحث الاسم، وهى نوعان

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

النوع الأول: وفيه مسائل: —

المسئلة الأولى: فى هذا اللفظ لغتان مشهورتان. تقول العرب: هذا اسمه وسمه، قال: لك الاسم باسم الذى فى كل سورة سمه.

وقيل: فيه لغتان غيرهما سم وسم. قال الكسائى: إن العرب تقول تارة اسم بكسر الألف وأخرى بضمه، فإذا طرحوا 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 وجمعه أسماء 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 المعلوماتية على المعرف ، فلا جرم كان الاسم عاليا على المعنى ومتقدما عليه ، وقال الكوفيون : هو مشتق من وسم يسم سمة ، والسمة العلامة ، فالاسم كالعلامة المعرفة للسمى ، حجة البصريين لو كان اشتقاق الاسم من السمة لكان تصغيره وسما وجمعه أو ساما .

اشتقاق الاسم

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 السمو وهو اللو ، فلهم قولان : الأول : أن أصل الاسم من سما يسمو وسما يسمى ، والامر فيه اسم : كقولنا ادع من دعوت ، أو اسم مثل ارم من رميت ، ثم إنهم جعلوا هذه الصيغة اسما وأدخلوا عليها وجود الاعراب ، وأخرجوها عن حد الافعال ، قالوا : وهذا كما سمو البعير يعملا ، وقال الاخفش : هذا مثل الآن فان أصله آن يئين إذا حضر ، ثم أدخلوا الالف واللام على الماضي من فعله ، وتركوه مفتوحا ، والقول الثاني : أصله سمو مثل حمر ، وإنما حذف الواو من آخره استئقالا لتعاقب الحركات عليها مع كثرة الدوران ، وإنما أعربوا الميم لأنها صارت بسبب حذف الواو آخر الكلمة فنقل حركة الواو اليها ، وإنما سكنوا السين لانه لما حذف الواو بقى حرفان أحدهما ساكن والآخر متحرك ، فلما حرك الساكن وجب تسكين المنحرك ليحصل الاعتدال ، وإنما أدخلت الهمزة في أوله لان الابتداء بالساكن محال ، فاحتاجوا إلى ذكر ما يبتدأ به ، وإنما خصت الهمزة بذلك لانها من حروف الزيادة .

النوع الثاني من مباحث هذا الباب ، المسائل العقلية : —

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

مسائل الاسم العقلية

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 الخرض في ذكر الدلائل لا بد من التنبيه على مقدمة ؛ وهي أن قول القائل « الاسم

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 الذوات 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 مجرى 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 الدالة على أن الاسم لا يجوز أن يكون هو المسمى ، وفيه وجوه : --

الأول : أن الاسم قد يكون ، وجودا 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 فثبتت 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 الآخر 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 والثلج فهذان اللفظان موجودان في أسنتنا ، فلو كان الاسم نفس المسمى لزم أن يحصل في أسنتنا النار والثلج ، وذلك لا يقوله عاقل .

السادس : قوله تعالى (ولله 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 ندرك 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 فهذه عن كونه كذلك .

العاشر : قال الله تعالى (ولله 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 طاق ، وكان زينب إسما لإمرأته وقع عليها الطلاق ، ولو كان الاسم غير المسمى لكان قد أوقع الطلاق على غير تلك المرأة ، فيسكن 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 طاق معناه أن الذات التي يعبر عنها بهذا اللفظ طاق ، فلمذا 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 تصد 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 بالبعض . 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 المعاني ، والفعل لفظ دال على حصول الماهية بشيء 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 التلفظ به إلا عند الاستناد إلى الفاعل ، أما اللفظ الدال على ذلك الفاعل فقد يجوز التلفظ به من غير أن يستند إليه الفعل ، فبلى 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 ، فعملنا أن الاسم متقدم بالرتبة ، على الفعل ، فكان الأظهر تقدمه عليه بحسب الوضع .

المسئلة السادسة : قد علمت أن الاسم قد يكون اسما للماهية من حيث هي هي ، وقد يكون اسما مشتقا وهو الاسم الدال على كون الشيء 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 .

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

تقدم اسم
على المشتق

أقسام
أسماء الماهية

عن المخافات ، وسادسها 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 ، وسابعها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية مع صفة سلبية كالمفهوم من مجموع قولنا قادر لا ينجز عن شيء وعالم لا يجهل شيئاً . وثامنها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة إضافية مع صفة سلبية مثل لفظ الأول فإنه عبارة عن مجموع أمرين أحدهما أن يكون سابقاً على غيره وهو صفة إضافية والثاني أن لا يسبقه غيره وهو صفة سلبية ، ومثل القيوم فإن معناه كونه قائماً بنفسه مقوماً 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 اسماً 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 بمتمدمات عالية من المباحث الآلهية .

المقدمة الأولى : أنه تعالى مخالف لخالقه ، لذاته المخصوصة لا لصفة ، والدليل عليه أن ذاته من حيث هي 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 ، فاختصاص 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 ، فإن 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 والثبوت معلوم بالضرورة ، وأيضاً 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 الاعتبار النسبية والإضافية 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 أحد أمور

أربعة : إما العلم بكونه موجودا ، وإما العلم بدوام وجوده ، وإما العلم بصفات الجلال رهي 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 أدركناها 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 والكثرة والوجوب والامكان ، ورابعها الأحوال التي يدرکها العقل والخيال من تلك الثلاثة ، فهذه الاشياء هي التي يمكننا أن نتصورها وأن ندرکها من حيث هي هي ، فاذا ثبت هذا وثبت أن حقيقة الحق سبحانه وتعالى مغايرة لهذه الاقسام ، ثبت أن حقيقته غير معقولة للخلق .

الثالث : أن حقيقته المخصوصة علة لجميع لوازمه من الصفات الحقيقية والإضافية والسلبية والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ، ولو كانت حقيقته المخصوصة معلومة لكانت صفاته بأسرها دعومة 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 إدراك 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 الاشياء هو الله تعالى ، وأعظم العلوم علم الله سبحانه وتعالى ، وأعظم الاشياء لا يمكن معرفته إلا بأعظم العلوم ، فعلى هذا لا يعرف الله إلا الله .

المقدمة السادسة : اعلم أن معرفة الاشياء 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 المساهيات ، فوجود البناء لا يدل عليه ، وأما

المعرفة الذاتية فكما إذا عرفنا اللون المعين ببصرنا، وعرفنا الحرارة بلمسنا، وعرفنا الصوت بسمعنا، فانه لا حقيقة للحرارة والبرودة إلا هذب 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 نفيناه الآن هو المعرفة الذاتية. فلتكن هذه الدقيقة معلومة حتى لا تقع في الغلط.

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

المسئلة العاشرة: فى 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 لكان المراد من وضع ذلك الاسم ذكره مع غيره لتعريف ذلك المسمى، فاذا ثبت أن أحدا من الخالق لا يعرف ذاته المخصوصة البتة لم يبق فى 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 هى أنه الأزلى الذى لا يزول، وأنه الواجب الذى لا يقبل العدم، وأما الذين قالوا إنه لا يتمتع فى قدرة الله تعالى أن يشرف بعض المقربين من عباده بأن يجعله عارفا بتلك الحقيقة المخصوصة قالوا إذا كان الأمر كذلك فحينئذ 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 بشرف المعلوم، وشرف الذكر بشرف المذكور، فلما 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 ملك مقرب أو نبي مرسل الوقوف على ذلك الاسم حال ما يكون قد تجلى له معناه لم يبعد أن يطيعه جميع عوالم الجسمانيات والروحانيات .

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

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

والقول الثاني : قول من يقول أنه هو (الحى القيوم) لقوله عليه الصلاة والسلام لأبي ابن كعب : ما أعظم آية في كتاب الله تعالى ؟ فقال : (الله لا إله إلا هو الحى القيوم) فقال « ليهنك 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 سلبى وهو إستثناءؤه 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 بيننا 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 عندي 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 فمكل مركب فانه محتاج إلى غيره ، وكل محتاج إلى غيره فهو ممكن . ينتج أن كل مركب فهو ممكن لذاته ، فما لا

يكون ممكننا لذاته امتنع أن يكون مركبا ، وما لا يكون مركبا إمتنع أن يحصل له اسم بحسب جزء ماهيته .

المسئلة الرابعة دشرة : اعلم أنا بينا أن الاسم الدال على الذات هل هو حاصل في حق الله تعالى أم لا ، قد ذكرنا إختلاف 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 المخصوصة فتلك الصفة إما أن تكون هي الوجود وإما أن تكون كيفية من كيفيات الوجود ، وإما أن تكون صفة أخرى مغايرة للوجود والكيفيات 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 الأكثرين 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 ، فان قيل : لو كان الكلام مقصورا على قوله (قل الله) لكان دليلاكم حسنا ، لكن ليس الأمر كذلك بل المذكور هو قوله تعالى (قل الله شهيد بيني وبينكم) وهذا كلام مستقل بنفسه ، ولاتعلق 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 الأنصارى في الكتاب الذى سماه بالفاروق عن عائشة رضى الله عنها أنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « مامن شيء أعير من الله عز وجل »

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

واحتج جهم 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. فإن قالوا إن 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 اللفظية تكفي في تقريرها هذا القدر، الثاني أن الأصل في جواز التخصيص هو أن أهل العرف يقيمون الأكثر مقام الكل، فلهذا السبب جوزوا 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: إن بتقدير أن يكون الله تعالى مسمى بالشيء كان أعظم الأشياء وأجساماً هو الله تعالى، فامتنع أن يحصل فيه جواز التخصيص، فوجب القول بأن ادعاء هذا التخصيص محال.

الحجة الثانية: قوله تعالى (ليس كمثله 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، فإن قالوا إن 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 القمرة والكمال.

الحجة الثالثة: لفظ الشيء لا يفيد صفة من صفات الجلال والعلو والمدح والثناء، وأسماء الله تعالى يجب كونها كذلك ينتج أن لفظ الشيء ليس اسماً لله تعالى: أما قولنا إن اسم الشيء لا يفيد المدح والجلال فظاهر، وذلك لأن المفهوم من لفظ الشيء قدر مشترك بين الذرة الحقيرة وبين أشرف الأشياء، وإذا كان كذلك كان المفهوم من لفظ الشيء حاصلًا في أخس الأشياء وذلك يدل على أن اسم الشيء لا يفيد صفة المدح والجلال، وأما قولنا: إن أسماء الله يجب أن تكون دالة على صفة المدح والجلال، فالدليل عليه قرأه تعالى (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه) والاستدلال بالآية أن كون 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 (وذرروا الذين يلاحدون في أسمائه) وهذا كالتنبيه على أن من دعاه بغير تلك الأسماء الحسنة فقد أخطأ في أسماء الله . فتصير هذه الآية دالة قوية على أنه ليس للعبد أن يدعو الله إلا بالأسماء الحسنى 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 شئء ، وكيف يقال ذلك وهذا اللفظ في غاية الحقارة ، 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 اطلاق هذا اللفظ عليه ، فهذا نزاع في مجرد اللفظ لا في المعنى . ولا يجرى بسببه تكفير ولا تفسيق ، فليكن 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 مسبوقا بمقدمة ، وهي أن لفظ الوجود يقال بالاشتراك على معنيين : أحدهما : أن يراد بالوجود الوجدان والادراك والشعور ، ومتى أريد بالوجود الوجدان والادراك فقد أريد بالموجود لا محالة المدرك والمشعور به ، والثاني : 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 ينعكس ، لان كونه حاصلًا في نفسه لا يتوقف على كونه معلوم الحصول في الأعيان ؛ لانه يتمتع 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 الشئء في نفسه ، أو الامر فيه بالعكس ، أو وضعا معا ؟ فنقول : هذا البحث لفظي ، والاقرب هو الاول ، لانه لولا شعور الانسان بذلك الشئء لما عرف حصوله في نفسه ، فلما كان الامر كذلك وجب أن يكون وضع اللفظ لمعنى الشعور والادراك سابقا على وضعه لحصول الشئء نفسه .

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

اطلاق لفظ
الموجود على الله

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

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

فنقول : 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 ، والثانى : أننا نرى أن هذا البحث ليس إلا فى 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 قاتم 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 الشئ عليه ، وبيانه من وجوه : الأول : أنه عند قوم يقع لفظ الشئ على المعدوم كما يقع على الموجود ، أما الموجود فانه لا يقع على المعدوم البتة ، فكان إشعار هذا اللفظ بالمدح أولى . الثانى : أن لفظ الموجود بمعنى المعلوم يفيد صفة المدح والثناء ، لأنه يفيد أن بسبب كثرة الدلائل على وجوده وإلهيته 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 الشئ .

معنى قولنا
ذات الله

المسئلة الثالثة : فى الذات : روى عبد الله الأنصارى الهروى فى الكتاب الذى 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 فى ذات الله » وثانيها عن أبى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن إبراهيم لم يكذب إلا فى ثلاث ثنتين فى ذات الله » وثالثها عن كعب بن عجرة عن أبيه رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا تسبوا عليا فانه كان مخشوشا فى ذات الله » ورابعها عن أبى ذر قال : سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم أى الجهاد أفضل ؟ قال « ان تجاهد نفسك وهواك فى ذات الله » وخامسها عن النعمان بن بشير عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « ان للشيطان مصاديق ونفوخا منها البطر بأنتم الله ، والفخر بعطاء الله ، والسكبر على عباد الله ، واتباع الموى فى 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، فلهذا 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 الهروى 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 تثبتين في ذات الله» أى: في طلب مرضاه الله، وهكذا الكلام في سائر الأخبار.

المسئلة الرابعة: في لفظ النفس، وهذا اللفظ وارد في القرآن، قال تعالى: (تعلم ما في نفسى، 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، فوقع يدي على قدميه وهو ساجد، وهو يقول: «اللهم إني أعوذ برضائك 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 عبدى حين يذكرنى، فإن ذكرنى في نفسه ذكرته في نفسى، وإن ذكرنى فى بلاء ذكرته فى ملاء خير من ملئه، وأن تقرب منى شهرا تقربت منه ذراعا، وإن تقرب منى ذراعا تقربت منه باعا، وإن جاءنى بهشى جئته أهروى» والخبر الثالث عن أبى صالح عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لما خلق الله الخلق كتب فى كتابه على نفسه وهو مرفوع فوق العرش: إن رحمتى تغلب غضبى» والخبر الرابع عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى عليه وسلم: «ليس أحد أحب إليه المدح من الله تعالى، ومن أجل ذلك مدح نفسه، وليس أحد أغير من الله، ومن أجل ذلك حرم الفواحش، وليس أحد أحب إليه العذر من الله، ومن أجل ذلك أزل الكتاب وأرسل الرسل». الخبر الخامس عن عائشة رضى الله عنها أن

إطلاق لفظ
نفس على الله

النبي صلى الله عليه وسلم علمها 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 يمجّد 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 : التقي آدم وموسى عليهما السلام فقال له موسى : أنت الذى أشقيت الناس فأخرجتهم من الجنة ، قال آدم : أنت الذى اصطفاك الله برسالتك ، واصطفاك لنفسه ، وأنزل عليك التوراة ، فهل وجدت كتيبته على قبل أن يخلقنى ؟ قال : نعم ، قال فخرج 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 ، وإن يصلحه إلا السخاء وحسن الخاق ، فأكرمه 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 أهلكه ، وأقذفه فى جهنم ، وما ترددت فى نفسى فى قضاء شىء 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 أبي سعيد الخدرى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : إن الله تعالى بعثنى رحمة للعالمين وأن أكسر المعازف والأصنام ، وأقسم ربى على نفسه أن لا يشرب عبد خمرا ثم لم يقب إلى الله تعالى منه إلا سقاه الله تعالى من طينة الخبال « فقال : قلت : يا رسول الله ، وما طينة الخبال ؟ قال : « صديد أهل جهنم » .

واعلم أن النفس عبارة عن ذات الشىء ، 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 عبادة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « لا شخص أعير 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 باعتبارها 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 خالق الخلق في ظلمة ، ثم ألقى عليهم من نوره ، فمن أصابه من ذلك النور شيء فقد إهتدى ، ومن أخطأ فقد ضل » فلذلك أقول : جف القلم على علم الله تعالى .

واعلم أن القول بأن الله تعالى هو هذا النور أو من جنسه قول باطل ، ويدل 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) فجوابه أن هذه الآية من التشابهات ، والدليل عليه ما ذكرناه من الدلائل العقلية ، وأيضا فإنه تعالى قال عقيب هذه الآية (مثل نوره) فأضاف النور إلى نفسه إضافة المملك إلى مالكة ، فهذا يدل على أنه في ذاته ليس بنور ، بل هو خالق النور .

بقي أن يقال : فما المقتضى لحسن إطلاق لفظ النور عليه ؟ فنقول فيه وجوه : الأول : قرأ بعضهم (لله نور السموات والأرض) وعلى هذه القراءة فالتشبهة زائلة ، والثاني : أنه سبحانه منور الأنوار ومبدعها وخالقها ؛ فهذا التأويل حسن إطلاق 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 بالايمان والهداية والمعرفة . وهذه الصفات من جنس الأنوار ، ويدل عليه القرآن والأخبار : أما القرآن فنقوله تعالى في آخر الآية (نور على

نور يهدي 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 : أكبرهم الموت ذكرا ، وأحسنهم له استعدادا قالوا : يارسول 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 : يارسول الله كيف يشرح الله صدره ؟ قال : إذا دخل النور القلب انفسح ، فقلت : ما علامة ذلك يارسول الله ؟ قال : الانابة إلى دار الخلود ، والتجافى عن دار الغرور ، والتأهب للموت ، قبل نزول الموت .

الخبر الرابع : عن أنس رضى الله عنه قال : بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشى فى طريق إذ لقيه حارثة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : كيف أصبحت يا حارثة ؟ قال : أصبحت والله مؤمنا حتما ، فقال عليه الصلاة والسلام : أنظر ما تقول ، فإن لكل حق حقيقة ، فما حقيقة إيمانك ؟ فقال عزفت نفسى عن الدنيا ، وأسهرت ليلى ، وأظلمات نهارى وكأنى أنظر إلى عرش ربي بارزا ، وكأنى أنظر إلى أهل الجنة يزارون 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 : يارسول الله ، ادع الله لى بالشهادة ، فدعاه ، فنودى بعد ذلك : يا خيل الله اركبي ، 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 نمسي ، 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 ذي طمرين إذا استأذنوا على الأمراء لم يؤذن لهم ، وإذا خطبوا النساء لم ينكحوا ، وإذا قالوا لم ينصت لقولهم ، حاجة أحدهم تتأجلج 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 . وبنوره الذى أشرقت له الأرض ، وأضامت به الظلمات ، من زوال نعمتك ، ومن تحول عافيتك ، ومن فجأة نقمتك ، ومن درك الشقاء وشر قد سبق » .

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

المسئلة السابعة : فى لفظ الصورة ، وفيه اختبار : 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 » .

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

واعلم أن العلماء ذكروا فى تأويل هذه الأخبار 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 تقييد 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 الأجسام الأرضية ، كما أنه تعالى نافذ القدرة فى جميع العالم .

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 بالجوهريّة هو ، وأما المتكلمون فقالوا : أجمع المسلمون على الإمتناع من هذا اللفظ فوجب الإمتناع منه .

المسئلة التاسعة : أطلق أكثر الكرامية لفظ « الجسم » على الله تعالى فقالوا : لا يزيد به كونه مركبا مؤلفا من الأعضاء ، وإنما يزيد 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 الصغر 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 ، فسكان جسما بمعنى كونه طويلا عريضا عميقا ، فثبت 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 .

المسئلة العاشرة : في إطلاق لفظ « الأنية » 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 ، لاجرم أطلقت الفلاسفة بهذا التأويل لفظ الأنية عليه .

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 مجموع قولنا ماهي كاللفظة المفردة ، ووضعوا هذه اللفظة بإزاء الحقيقة فقالوا ماهية الشيء أي حقيقةه المخصوصة وذاته المخصوصة .

المسئلة الثانية عشرة : في إطلاق لفظ « الحق » اعلم أن هذا اللفظ إن أطلق على ذات الشيء كان المراد كونه موجودا وجوداً حقيقياً 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 يمتنع عدمه وزواله . وأما بحسب

اطلاق الأنية

اطلاق
الماهيةاطلاق
لفظ الحق

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 والمفهرمات والله الموفق الهادي .

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

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

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 ، فان لم يتوقف عليه فهو المقصود ، لأن على هذا التقدير يكون تعالى أزليا أبديا من غير حاجة إلى القول بوجود زمان آخر ، وأما أن توقف عليه فنقول : ذلك الزمان إما أن يكون أزليا أو لا يكون فان 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 يفتقر إلى وجود زمان آخر ، وهو المطلوب ، فثبت أن كونه تعالى أزليا لا يوجب الاعتراف بكون الزمان أزليا .

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) فجده أولا لكل ما سواه ، وما كان أولا لكل ما سواه امتنع أن يكون له أول : إذ لو كان له أول لامتنع أن يكون أولا لأول نفسه . ولو كان له آخر لامتنع كونه آخرًا لآخر نفسه ، فلما كان أولا لكل ما سواه وكان آخرًا لكل 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 عدده .

إذا ثبتت هذه المقدمات فلنشرع في تفسير الاسماء : —

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

الاسم الثاني: الأزلى، وهذا اللفظ يفيد الانتساب إلى الازل، 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
الازل

الاسم الثالث: قولنا لا أول له، وهذا اللفظ صريح في المقصود، واختلفوا في أن قولنا لا أول له صفة ثبوتية أو عدمية، قال بعضهم: ان قولنا لا أول له اشارة إلى نفي العدم السابق ونفي النفي اثبات، فقولنا لا أول له وان 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 مفهوم عدميا، وأجاب الاولون 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، وازم التسلسل، وهو محال.

عدم أوليته
تعالى

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

اسمه تعالى
الأبدى
والسرمدي

الاسم الخامس: السرمدي، 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 السرمدي أن لا يقع إلا على الشيء الذى تحدث أجزاؤه بعضها عقب البعض، ولما كان هذا المعنى في حق الله تعالى محالا كان إطلاق لفظ السرمدي عليه مجازا، فان 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 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 الاجسام بالباقي ، وليس الامر 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 كان الدائم هو الله .

الاسم العاشر : قولنا « واجب الوجود لذاته » ومعناه أن ماهيته وحقيقته هي الموجبة لوجوده . وكل ما كان كذلك فإنه يكون ممتنع العدم والفناء ، واعلم أن كل ما كان واجب الوجود لذاته وجب أن يكون قديما أزليا ، ولا يذمكس ؛ فليس كل ما كان قديما أزليا كان واجب الوجود لذاته ، لأنه لا يبعد أن يكون الشيء معللا بعللة أزلية أبدية ، فحينئذ يجب كونه أزليا أبديا بسبب كون علته كذلك ، فهذا الشيء يكون أزليا أبديا مع أنه لا يكون 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 الحادى عشر : الكائن ، واعلم أن هذا اللفظ كثير الورد في القرآن بحسب صفات الله تعالى ، قال الله تعالى (وكان الله على كل شيء مقتدرا) وقال ان الله (كان عليما حكيمًا) وأما ورود هذا اللفظ بحسب ذات الله تعالى فهو غير وارد في القرآن . لكنه وارد في بعض الأخبار ، روى في الأدعية المأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم « يا كائنا قبل كل كون ، ويا حاضرًا مع كل كون ، ويا باقيا 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 : الذى يكون تاما ، وهو بمعنى حدث ووجد وحصل . قال تعالى (كنتم خير أمة) أى حدثتم ووجدتم خير أمة . والثانى : الذى يكون ناقصا كقولك « كان الله عليما حكيمًا » . فان لفظ كان بهذا التفسير لا بد له من مرفوع ومنصوب ، وانفقا على أن كان على كلا التقديرين فعل ، إلا أنهم قالوا : انه على الوجه الأول فعل تام ، وعلى الثانى فعل ناقص ، فقلت للقوم : لو كانت هذه اللفظة فعلا لكان دالا على حصول حدث فى زمان معين

ولو كان كذلك لمكننا إذا أسندناه إلى اسم واحد لمكان 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 ناقصة 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 بقي الأذكىاء من النحويين والفضلاء منهم متحيرين فيه زمانا طويلا ، وما أفجوا في الجواب ، ثم لما تأملت فيه وجدت الجواب الحقيقي الذي يزيل الشبهة ، وتقديره أن نقول : لفظ « كان » لا يفيد إلا الحدوث والحصول والوجود ، إلا أن هذا على قسمين : منه ما يفيد حدوث الشيء في نفسه ، ومنه ما يفيد موصوفية شيء بشيء آخر . أما القسم الأول : فان لفظ « كان » يتم باسناده إلى ذلك الشيء الواحد لأنه يفيد أن ذلك الشيء قد حدث وحصل ، وأما القسم الثاني فانه لا يتم فائدته إلا بذكر الاسمين ، فانه إذا ذكر كان معناه حصول موصوفية زيد بالعلم ولا يمكن ذكر موصوفية هذا بذلك 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 السكون يفيد الحصول والوجود فقط ، إلا أنه في القسم الأول يكفيه إسناده إلى اسم واحد ، وفي القسم الثاني لا بد من ذكر الاسمين ، وهذا من اللطائف النفيسة في علم النحو ، إذا عرفت هذا فنقول : فعلى هذا التقدير لا فرق بين السكائن والموجود فوجب جواز إطلاقه على الله تعالى .

القسم الثالث : من أقسام الصفات الحقيقية : —

الصفة التي تكون مغايرة للوجود والكيفيات الوجود .

اعلم أن هذا البحث هبني على أنه هل يجوز قيام هذه الصفات بذات الله تعالى ؟ فالمتعزلة 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 انه يمتنع كونها واجبة لذاتها لوجهين (الأول) أنه ثبت في الحكمة أن واجب الوجود لذاته لا يكون إلا واحدا (الثاني) أن الواجب لذاته هو الذي يكون غنيا عما سواه ، والصفة هي التي تكون مفتقرة إلى الموصوف ، فالجمع بين الوجوب الذاتي 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

الصفة المغايرة
للوجود
مذهب نقات
الصفات

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 عدمه ، والأول باطل . وإلا لكان تأثير ذلك المؤثر في إيجادها تحصيليا للحاصل ، وهو محال ، فبقي 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 يمتنع 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 فحينئذ 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 يمتنع كون قابلية الحوادث أزلية ؛ لأن قابلية الحوادث مشروط بإمكان وجود الحوادث ، وإمكان وجود الحوادث فى الأزل محال ، فكان وجود

قابليتها في الأزل محالا . (الثالث) أن تلك الصفات لما كانت حادثة الإله الموصوف بصفات الإلهية ، وجودا قبل حدوث هذه الصفات ، فحينئذ تكون هذه الصفات مستغنى عنها في ثبوت الإلهية ، فوجب نفيها ، فثبت أن تلك الصفات إما أن تكون حادثة أو قديمة ، و ثبت فسادهما فثبت إمتناع وجودالصفة .

الحجة الثالثة : أن تلك الصفات إما أن تكون بحيث تتم الإلهية بدونها أو لانتم ، 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 إلهما .

الحجة الرابعة : ذاته تعالى إما أن تكون كاملة في جميع الصفات المعتبرة في المدايح والعيالات ، وإما أن لا تكون ، فإن كان الأول فلا حاجة إلى هذه الصفات ، وإن كان الثاني كانت تلك الذات ناقصة في ذاتها مستكاملة 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 يوجب أن يكون القول بالصفات كفرا .

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

المسألة الثانية في دلائل مشيبي القول بالصفات : اعلم أنه ثبت أن إله العالم يجب أن يكون عالما قادرا حيا ، فنقول يتمتع أن يكون علمه وقدرته نفس تلك الذات ، ويدل عليه وجوه (الأول) أننا 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 بموجود. ولا يناقضه قولنا: ليس بعالم، وذلك يدل على أن المنفي بقولنا: ليس بموجود مغاير المنفي بقولنا: ليس بعالم، وكذا القول في كونه قادرا.

فهذه دلائل واضحة على أنه لا بد من الإقرار 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 الإيجاد. وتلك الصفة 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 بانيات 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 بإيجاد 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 فلنتحدث عن هذه الصفة فنقول: قالت الفلاسفة: الحى هو الدراك الفعال، إلا أن الدراكية صفة نسبية والفعالية أيضا كذلك، وحينئذ 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 الصفة، 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 الصفة من لوازم الذات المخصوصة فاذكروا هذا الكلام في صحة العالميه، وقال قوم ثالث: معنى كونه حيا أنه لا يتمتع أن يقدر ويعلم، فهذا عبارة عن نفي الامتناع، ولكن الامتناع عدم. فنفيه، يكون عدما لعدم، فيكون ثبوتا. فيقال لهم: هذا مسلم، لكن لم لا يجوز أن يكون هذا الثبوت هو تلك الذات المخصوصة؟ فإن قالوا: الدليل عليه أنا نعقل تلك الذات مع الشك في كونها حية، فوجب أن يكون كونها حية مغايرا

للك الذات ، فيقال لهم : قد دللنا على أننا 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 المدح 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 لجميع المحادثات والممكنات ، فحصل المدح من هذا الوجه .

الباب الخامس

فى الاسماء الدالة على الصفات الاضافية

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

الاسم الدال
على الصفات
الاضافية

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

الحجة الثانية : أن تلك الصفة المسماة بالتكوين إن كانت قديمة لزم من قدمها قدم الآثار وإن كانت محدثة افتقر تكوينها ، إلى تكوين آخر ولزم 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 الأول فحينئذ تكون القدرة كافية فى خروج الأثر من عدم 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 خالق ألف شمس وقر على هذه السماء إلا أنه ما أوجده ، وصحة هذا النبي والاثبات يدل على أن المعقول من كونه موجودا مغاير المعقول من كونه قادرا . ثم نقول : كونه موجودا إما أن يكون معناه دخول الأثر في الوجود أو يكون أمرا زائدا ، والأول باطل لأننا نعمل دخول هذا الأثر في الوجود بكون الفاعل موجودا له ، ألا ترى أنه إذا قيل : لم وجد العالم ؟ قلنا : لأجل أن الله أوجده ، فلو كان كون الموجد هو جداله 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 هو جددا 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 مميتا 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 مسبجا بمجدا ، فيقال : يا أيها المسيح بكل لسان ، يا أيها الممدوح 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 موجودا ، أو الخبر عنه كونه موجودا للنوع الفلاني لأجل الحكمة الفلانية ، أما القسم الأول — وهو اللفظ الدال على مجرد كونه موجودا — فبهنا ألفاظ تقرب من أن تكون مترادفة مثل : الموجد ، والمحدث ، والمكون ، والمشئ ، 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 الذى جعله موجودا

بعد أن كان معدوما ، وهذا أخص من مطلق الإيجاد ، وأما المسكون فيقرب من أن يكون مرادفا للموجد ، وأما المنشئ فاشتقاقه من النشوء والنماء ، وهو الذى يكون قليلا قليلا على التدرج ، وأما المبدع فهو الذى يكون دفعة واحدة ، وهما كنوعين 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 فى حق الله تعالى يرجع إلى العلم ، وأما الفاطر فاشتقاقه من الفطر وهو الشق . ويشبه أن يكون معناه هو الاحداث دفعة ، وأما البارئ فهو الذى يحدثه على الوجه الموافق للمصلحة ، 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 فى هذا الباب أمثلة فالمثال الأول : أنه إذا خاق النافع سمي نافعاً ، وإذا خاق المؤلم سمي ضاراً ، والمثال الثانى : إذا خلق الحياة سمي محيياً ، وإذا خلق الموت سمي مميتاً ، والمثال الثالث : إذا خصهم بالاكرام سمي براطيفاً ، وإذا خصهم بالقهر سمي قهاراً جباراً ، والمثال الرابع : إذا قال العطاء سمي قابضاً ، وإذا اكثره سمي باسطاً ، والمثال الخامس : إن جازى ذوى الذنوب بالعقاب سمي منتقماً وان ترك ذلك الجزاء سمي عفواً ، وغفورا رحيماً رحماناً ، المثال السادس : إن حصل المنع والاعطاء فى الأموال سمي قابضاً باسطاً ، وان حصل فى الجاه والحشمة سمي خافضاً رافعاً .

إذا عرفت هذا فنقول : إن أقسام مقدورات 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 « المعز المسدل » وقولنا « المحي المميت » يتقابلان تقابل الضدين ، وأما قولنا « القابض الباسط ، الخافض الرافع » فيقرب من أن يكون تقابلهما تقابل المدم والوجود ، لأن القبض عبارة عن أن لا يعطيه المال الكثير ، والخفض عبارة عن أن لا يعطيه الجاه الكبير ، أما الاعزاز والاذلال فهما متضادان ؛ لأنه فرق بين أن لا يعمره 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 الثانى : الفاتح ، والفتاح ، والنافع والنفاع ، والواهب والوهاب ، والفاتح يشهر بأحداث سبب الخير ،

والواهب يشعر بإيصال ذلك الخير إليه . والنافع يشعر بإيصال ذلك النفع إليه بقصد أن ينتفع ذلك الشخص به ، وإذا وفتت 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 عائدا 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 المكان ولا في الحيز ولا حالا ولا محلا ، واعلم أنا 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 جملة قولته تعالى (والله الغنى وأتم الفقراء) وقوله (وربك الغنى ذو الرحمة) لأن كونه غنياً أنه لا يحتاج في ذاته ولا في صفاته الحقيقية ولا في صفاته السلبية إلى شيء غيره ، ومنه أيضا قوله (لم يلد ولم يولد) وأما السلوب العائدة إلى الصفات فكل صفة تكون من صفات النقائص فإنه يجب تنزيهه الله تعالى عنها ، فمنها ما يكون من باب أضداد العلم ومنها ما يكون من باب أضداد القدرة ، ومنها ما يكون من باب أضداد الإستغناء ، ومنها ما يكون من باب أضداد الوحدة : ومنها ما يكون من باب أضداد العلم فأقسام ، أحدها : نفي النوم ، قال تعالى (لا تأخذه سنة ولا نوم) وثانيها نفي النسيان ، قال تعالى (وما كان ربك نسيا) 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 دنزه 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 إنتهاء القدرة وحصول النقر ، قال تعالى (لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء) وأما السلوب العائدة إلى صفة الإستغناء فكقولته (وهو يطعم ولا يطعم)

(وهو يجير ولا يجار عليه) وأما السلوب العائدة إلى صفة الوحدة — وهو مثل نفى الشركاء والأضداد والإنداد — 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 يخلق اللعب ، قال تعالى (وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين ، وما خلقناهما إلا بالحق) وثالثها لا يخلق العبث ؛ قال تعالى (أخلصتم أنفسكم 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 يسئل 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 متناهيه ، 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 الخصوصية ، ولا يشاركه أحد في صفة الإلهية ، ولا يشاركه أحد في خلق الأرواح والأجسام ، ولا يشاركه أحد في نظم العالم وتدبير أحوال العرش وسادسها 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 يمنع من إيصال نعمته إليه ، وقس عليه البواقي والله الهادى .

الباب السابع

في الاسماء الدالة على الصفات الحقيقية مع الاضافية ، وفيه فصول

الفصل الأول

في الاسماء الحاصلة بسبب القدرة

والاسماء 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 (أبحسب الإنسان أن نجمع عظامه ، بلى قادرين على أن نسوي بنانه) وقال في آخر السورة (أليس ذلك بقادر على أن يحيى الموتى) الثانى : القدير ، قال تعالى (تبارك الذى بيده الملك وهو على كل شيء قدير) وهذا اللفظ يفيد المبالغة في وصفه بكونه قادرا ، الثالث : المقتدر ، قال تعالى (وكان الله على كل شيء مقتدرا) وقال (فى مقعد صدق عند مليك مقتدر) الرابع : تبر عن ذاته بصيغة الجمع في هذه الصفة قال تعالى (فقدرنا فنعم 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 الأسماء الحاصلة بسبب العلم، وفيه ألفاظ : الأول : العلم وما يشتم منه ، وفيه وجوه الأول : إثبات 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 العلام ، قال تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام (انك أنت علام الغيوب) ، الخامس : الأعلام ، 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 الأسماء كلها) وقال في حق الملائكة (سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا) وقال (وعلمك ما لم تكن تعلم) وقال (الرحمن علم القرآن) .

الأسماء 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 بالكسب والعناء ، وذلك في حق الله تعالى محال .

(اللفظ الثاني) من الألفاظ هذا الباب لفظ الخبير والخبرة ، وهو كالمترادف للعلم ، حتى قال بعضهم في حد العلم : إنه الخبير ، إذا عرفت هذا فنقول : ورد لفظ « الخبير » في حق الله تعالى في حد العلم : إنه الخبير ، إذا عرفت هذا فنقول : ورد لفظ « الخبير » 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 بال دقائق ، وقد يراد به إيصال المنافع إلى العباد بطريق خفية عجيبة .

الفصل الثالث

في الأسماء الحاصلة بسبب صفة الكلام ، وما يجرى مجراه : —

(اللفظ الأول) الكلام ، وفيه وجوه : الأول : 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 تكليماً) وقال (ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه) الثالث : صيغة المستقبل ، قال تعالى (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً) .

(اللفظ الثاني) القول ، وفيه وجود : الأول : 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 (وهن أصدق من الله قيلاً) وقال تعالى (ما يبذل 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 حقاً في التوراة والانجيل والقرآن) وقال تعالى (وعد الله حقاً انه يبدأ الخلق ثم يعيده) .

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

(اللفظ السادس) كونه تعالى شاكراً لعباده ، قال تعالى (فأولئك كان سعيهم مشكوراً) (وكان الله شاكراً عليماً) .

الفصل الرابع

في الارادة وما يقرب منها : —

(اللفظ الأول) الارادة ، قال تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) .

(اللفظ الثاني) الرضا ، قال تعالى (وإن تشكروا يرضه لستم) وقال (ولا يرضى لعباده الكفر) وقال (لقد رضى الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة) وقال في صفة السابقين

الأولين (رضى الله عنهم ورضوا عنه) وقال حكاية عن موسى (وعجلت 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 فنبطهم) 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 (لنريه 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 «الأول» هو الذى يكون سابقا على غيره، ولا يسبقه غيره، فكونه سابقا على غيره اضافة، وقولنا أنه لا يسبقه غيره فهو سلب، فلفظ «الأول» يفيد حالة مترتبة من إضافة وسلب، «والآخر» هو الذى يبقى بعد غيره، ولا يبقى بعده غيره، والحال فيه كما تقدم، أما لفظ «الظاهر» فهو إضافة محضة، لأن معناه كونه ظاهرا بحسب الدلائل، وأما لفظ «الباطن» فهو سلب محض، لأن معناه كونه خفيا بحسب المساهية.

ومن الأسماء الدالة على مجموع إضافة 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 إليه في ذواتها وفي جملة صفاتها، وذلك بأن يكون مبدأ لكل ما سواه، فالأول سلب، والثانى إضافة ومجموعهما هو القيوم.

الفصل السابع

في الأسماء الدالة على الذات والصفات الحقيقية والاضافية والسلبية

فمنها قولنا « الإله » وهذا الاسم بفيد الشكل ؛ لأنه يدل على كونه موجودا ، وعلى كيفيات 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 لكان 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 دائما أن يكون متجزيا ، وأما أن يكون حالا في المتجزى أما الذى لا يكون متجزيا ولا حالا في المتجزى - فكان خارجا عن القسمين - فذاك محض العدم ، وأما أهل التوحيد والتفديس فيقولون : أما المتجزى فهو منقسم ، وكل منقسم فهو محتاج ، فكل متجزى هو محتاج ، فما لا يكون محتاجا امتنع أن يكون متجزيا . وأما الحال في المتجزى فهو أولى بالاحتياج ، فواجب الوجود لذاته يمتنع أن يكون متجزيا أو حالا في المتجزى .

إذا عرفت هذا الأصل فنقول : ههنا ألفاظ ظواهرها مشعرة بالجسمية والحصول في

الحيز والمكان : فمنها « العظيم » وذلك لأن أهل تشبيهه 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 والعهمة إزارى ، فجعل الكبرياء قائماً مقام الرداء ، والعهمة 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 الحائين ، 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 الألفاظ المشتقة من الكبير مذكورة في حق الله تعالى كالأكثر والمتكبر بخلاف العظيم فإن 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 كبريا 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 » فمنها قوله تعالى (العلي) ومنها قوله (سبح اسم ربك الأعلى) ومنها المتعال 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 موجودا في جهة فوق ، ثم هؤلاء منهم من قال إنه جالس فوق العرش ، ومنهم من قال : إنه مبين للعرش ببعده متناه ، ومنهم من قال : إنه مبين للعرش ببعده غير متناه ، وكيف كان فإن المشبهة حملوا لفظ العظيم والكبير على الجسمية والمقدار

وحملوا لفظ العلي على العلو في المكان والجهة ، وأما أهل التنزيه والتقديرين فانهم حملوا العظيم والكبير على وجره لا تفيد الجسمية والمقدار : فأحدهما أنه عظيم بحسب مدة الوجود ، وذلك لأنه أزلى أبدى ، وذلك هو نهاية العظمة والكبرياء في الوجود والبقاء ولدوام ، 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 المضمرة

اعلم أن الأسماء المضمرة ثلاثة: أنا ، وأنت ، وهو ، وأعرف الأقسام الثلاثة قولنا « أنا » 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 ، فالأجل 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 أئذروا أنه لا إله إلا أنا) وفي سورة طه (إني أنا الله لا إله إلا أنا) وأما لفظ أنت فقد جاء في قوله (فنادى 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 فاتخذة وكيلا) وأما ورود هذه الكلمة مقرونا باسم آخر سوى هذه الأربعة فهو الذي حكاه الله تعالى عن فرعون أنه قال (آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت 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 يابق 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 غيخته عن جميع حظوظ النفس ، وهذا تنبيه على أن الإنسان عالم 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 ، وكالالتجلى ونقصانه ، وكل درجة ناقصة من درجات الحضور فهي غيبة بالنسبة إلى الدرجة الكاملة ، ولما كانت درجات الحضور غير متناهية كانت مراتب الكمال والنقصانات غير متناهية ، فكانت درجات الحضور والغيبة غير متناهية ، فكل من صدق عليه أنه حاضر فباعتبار 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 المرح

وجهلك المسأول 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 أسرار لطيفة ، إلا أني كلما أقابل تلك الكلمات المكتوبة بما أجده في القلب من البهجة 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 الأرباب، وأى مناسبة بين المتولد عن النطفة والدم وبين الموصوف بالأزلية والقدم؟ فأنت أعلى من جميع المناسبات وأنت مقدس عن علائق العقول والخيلات، فلهذا السبب خاطبة العبد بمخاطب الغائبين فقال: يا هو.

والفائدة الثانية: أن هذا اللفظ كما دل على إقرار العبد على نفسه بالدناءة 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 شيان لكان 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 ونفى 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 للحصنة، 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 يتذكر 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 قوائم ليس بجسم ولا بجوهر ولا عرض ولا في المكان ولا في المحل، وهذا فيه دققة؛ لأن من خاطب السلطان فقال أنت لست أعشى ولست أصم ولست كذا ولا كذا ويعد أنواع المعاييب والتقصانات 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 لا شك أن كمال الخالق أعلى وأجل من كمال المخلوق بمراتب لا نهاية لها، فاذا شرحنا نعوت كمال الله وصفات جلاله بسكونه خالقا لهذه المخلوقات فقد جمعنا كمال هذه المخلوقات كالشرح والبيان لكمال جلال الخالق، وذلك يقتضى تعريف الكامل المتعالى بطريق في غاية الخسة والدناءة،

وذلك سوء أدب ، والثاني : أن الرجل إذا أخذ يمدح السلطان القاهر بأنه أعطى الفقير الفلاني كسرة خبز أو قطرة ماء فانه 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 ، فاذا كان ذلك سوء أدب فهذا أولى أن يكون سوء أدب ، فثبت أن مدح الله وثناؤه بالطريقتين 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 الطريقتين ، أعنى ذكر صفات الجلال وصفات الاكرام فيواظب على هذين النوعين حتى تعرض النفس عن عالم الحس وتألف الوقوف على عتبة القدس فاذا حصلت هذه الحالة فعند ذلك يتذبه لما في ذينك النوعين من الذكركم من الاعتراضات المذكورة وعند ذلك يترك تلك الأذكار ويقول (يا هو) كأن العبد يقول : أجل حضرتك أن أمدحك وأثنى عليك بسبب نقائص المخلوقات عنك أو باسناد كالات المخلوقات اليك ، فان كمالك أعلى وجلالك أعظم ، بل لا أمدحك ولا أثنى عليك إلا بهويتك من حيث هي ، ولا أخاطبك أيضا بلفظة (أنت) لأن تلك اللفظة تفيد التثنية والكبر حيث تقول الروح اني قد بلغت مبلغا صرت كالحاضر في حضرة واجب الوجود ، ولكني لا أزيد على قولي (هو) ليكون إقرارا بأنه هو الممدوح لذاته بذاته ، ويكون إقرارا بأن حضرته أعلى وأجل من أن يناسبه حضور المخلوقات ، فهذه الكلمة الواحدة تذبه على هذه الأسرار في مقامات التجلي 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 موصوف بنقصانات الحدوث والامكان ، ومعيبوب بعيب الكون في إحاطة المكان والزمان ، فاذا تذبه العقل لهذه الدقيقة وعلم أن هذه الصفة حاصلة في جميع الممكنات والمحدثات فعندهذا يعلم أن كل المحدثات والابداعيات غائبة عن عتبة دلو الحق سبحانه وتعالى ، وعرف أن هذه الغيبة إنما حصلت بسبب المفارقة في النقصان والسكال والحاجة والاستغناء . فعند هذا يعتقد أن الحق موصوف بأنواع من السكال متعالية عن مشابهة هذه

هذه السجلات ومقدمة عن مناسبة هذه المحادثات ، واعتقد أن تصور غائب عن العقل والفكر والذكر ، فصارت تلك السجلات شعورا بها من وجه دون وجه ، والشعور بها من بعض الوجوه يشوق إلى الشعور بدرجاتها ومراتبها ، وإذا كان لانهاية لتلك المراتب والدرجات فكذلك لانهاية لمراتب هذا الشوق ، وكلما كان وصول العبد إلى مرتبة أعلى مما كان ، أسهل كان شوقه إلى الترقى عن تلك الدرجة أقرى 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 باللذات حال زوال الألم يوجب مزيد الالتذذ والإبتهاج والسرور ، وذلك يدل على أن مقام الشوق إلى الله أعظم المقامات ، فثبت أن المواظبة على ذكر كلمة « هو » تورد 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 الذكر : واعلم أن المقصود لا يتم إلا بذكر مقدمتين : المقدمة 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 . المقدمة 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 بالأموار 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 بالأموار الداخلة فيه - فهذا في حق الحق محال ؛ لأن هذا إنما يجرى في الماهية المركبة ، وذلك في حق الحق محال ، وأما القسم الثالث - وهو تعريفه بالأموار الخارجة عنه - فهذا أيضا باطل محال ؛ لأن أحوال الخالق لا يناسب شيء منها شيئا من أحوال القديم الواجب لذاته ؛ لأنه تعالى يخالف بذاته الخصوصية وهويته المعينة لكل ما سواه ولما كان كذلك إمتنع أن تكون أحوال الخالق كاشفة عن ماهية الله تعالى وحقيقته المخصوصة فإذا 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 « ياهو » 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 الساطة 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 إبنه في تلك الحالة ولا يعرفهما ، وكل ذلك لأن إستيلاء تلك المهابة عليه أذهله عن الشعور بغيره ، وكذلك العبد إذا قال « ياهو » وتجلى لعقله وروحه ذرة من نور جلال تلك الهوية وجب أن يستولى على قلبه الدهشة وعلى روحه الحيرة ، وعلى فكرة الغفلة ، فيصير غائبا عن كل ما سوى تلك الهوية ، معزولا عن الإلفات إلى شيء سواها ، وحينئذ لا يبقى معه في تلك الحالة إلا أن يقول بعقله « هو » ولسانه « هو » فإذا قال العبد « هو » وواظب على هذا الذكر فهذا منه تشبه بتلك الحالة على رجاء أنه ربما وصل إلى تلك الحالة ، فندسأل الله تعالى الكريم أن يسعدنا بها .

الفائدة التاسعة : من فرائد 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 ، فاذا فعلت ذلك فهو برحمته يكفينى مهمات الدنيا والآخرة .

الفائدة العاشرة : أن العقل لا يمكنه الاشتغال بشيء حالة الاستغراق فى العلم بشيء آخر ، فاذا وجه فكره إلى شيء يبقى معزولاً عن غيره ، فكأن العبد يقول : كلما استحضرت فى ذهنى العلم بشيء فاتنى فى ذلك الوقت العلم بغيره ، فإذا كان هذا لازماً فالأولى أن أجعل قلبى وفكرى مشغولاً بمعرفة أشرف المعلومات ، وأجعل لسانى مشغولاً بذكر أشرف المذكرات ؛ فلهذا السبب أو اطلب على قوله « ياهو » .

الفائدة الحادية عشرة : أن الذكر أشرف المقامات ، قال عليه السلام حكاية عن الله تعالى : إذا ذكرنى عبدى فى نفسه ذكرته فى نفسى ، وإذا ذكرنى فى ما لا خير من مائه وإذا ثبت هذا فنقول : أفضل الأذكار ذكر الله بالثناء الخالى عن السؤال ، قال عليه السلام حكاية عن الله تعالى : من شغله ذكرى عن مسئلتى أعطيته أفضل ما أعطى السائلين ، إذا عرفت هذه المقدمة فنقول : العبد فقير محتاج ، والفقير المحتاج إذا نادى مخدومه بخطاب يناسب الطلب والسؤال كان ذلك محملاً على السؤال ، فإذا قال الفقير للفقير « يا كريم » كان معناه أكرم وإذا قال له « يا نافع » كان معناه طالب النفع ، وإذا قال « يا رحمن » كان معناه أرحم ، فكانت هذه الأذكار جارية مجرى السؤال ، وقد بينا أن الذكر إنما يعظم شرفه إذا كان خالياً عن السؤال والطلب ، أما إذا قال « ياهو » كان معناه خالياً عن الاشعار بالسؤال والطلب ، فوجب أن يكون قولنا « هو » أعظم الأذكار .

ولنختم هذا الفصل بذكر شريف وأينه فى بعض الكتب : ياهو ، يا من لا هو إلا هو ، يا من لا إله إلا هو ، يا أزل ، يا أبد ، يادهر ، يا ديار ، ياديهور ، يا من هو الحى الذى لا يموت .

ودن لطائف هذا الفصل أن الشيخ الخزالى رحمة الله عليه كان يقول : « لا إله إلا الله » توحيد العوام ، « ولا إله إلا هو » توحيد الخواص ، ولقد استحسنت هذا الكلام وقررت به بالقرآن والبرهان : أما القرآن فإنه تعالى قال (ولا تدع مع الله إلماً 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 هى هذه الكلمة ، وأما البرهان فهو أن من الناس من قال : إن تأييد

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 مفهوم 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 ، فبقدرته صارت الماهيات ماهيات ، وصارت الحقائق حقائق وقبل تأثير قدرته فلا ماهية ولا وجود ولا حقيقة ولا ثبوت ، وعند هذا يظهر صدق قولنا « لا هو إلا هو » أي : 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 : اختلف 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 يجرز 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 طبيبا ولا فقيها ، ولا نصفه بكونه متيقنا ولا بسكونه متبيننا ، وذلك يدل على أنه لا بد من التوقيف ، وأجيب عنه فقيل : أما الطبيب فقد ورد ؛ نقل أن أبا بكر لما مرض قيل له : نحضر الطبيب ؟ قال : الطبيب أمرضني ، وأما الفقيه فهو عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه بعد دخول الشبهة فيه . وهذا القيد ممتنع 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 السكتيرة وترادفها حتى بلغ المجموع إلى إفادة الجزم ، وذلك في حق الله تعالى محال وأما التبيين فهو عبارة عن الظهور بعهد الحفاء ، وذلك لأن التبيين مشتق من البيئونة والابانة وهي عبارة عن التفريق بين أمرين متصاين ، فإذا حصل في القلب اشتباه صورة بصورة ثم انفصلت إحداهما عن الأخرى فقد حصلت البيئونة : فلهذا السبب سمي ذلك بيانا 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 فحجته 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 البارئ تعالى .

المسئلة الثانية : اعلم أنه قد ورد في القرآن ألفاظ دالة على صفات لا يمكن إثباتها في حق الله تعالى ، ونحن نعد منها صورا . فأحدنا 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 (وهكروا ومكر الله) وثالثها الغضب قال تعالى (وغضب الله عليهم) ورابعها : التعجب ، قال تعالى (بل عجبت ويسخرون) فن قرأ عجبت 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 (إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما) والحياء 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 توجد معها في البداية ، وآثار تصدر عنها في النهاية ، مثله أن الغضب حالة تحصل في

القلب عند غليان دم القلب وسخونة المزاج ، والأثر الحاصل منها في النهاية إيصال الضرر إلى المغضوب عليه ، فإذا سمعت الغضب في الحق الله تعالى فأحمله 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 والاحبار 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 متناهية ، 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 تشریح بدن الانسان ووقف فيه على ما يقرب من عشرة آلاف نوع من أنواع الرحمة والحكمة في تخليق بدن الانسان 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 الانسان 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 بالجبل 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 . ويكرن وصول ذلك القسم إلى ذلك العضو في عمر 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 التعدد 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 وصفاته العلى ، وذكر جالينوس في كتاب منافع الأعضاء أنه لما صنّف ذلك الكتاب لم يكتب فيه منافع جمع النور ، قال : وإنما تركت كتابتها ضنة بها لشرفها ، فرأيت في بعض

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 .

المسئلة الرابعة : إنانرى فى كتب الطالسمات 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 شىء أصلا لم يكن فيها فائدة . وإن كانت دالة على شىء فدالاتها إما أن تكون على صفات الله ونعوت كبريائه ، وإما أن تكون دالة على شىء آخر : أما الثانى 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 النكلمات أن تكون من جنس هذه الأدعية ، وأما الاختلاف الحاصل به بـ اختلاف اللغات فتقليل الأثر ، فوجب أن تكون هذه الأذكار المألومة أدخل في التأثير من قراءة تلك الجهولات ، لكن لقائل أن يقول : إن نفوس أكثر الخلق ناطقة قاصرة ، فإذا قرؤوا هذه الأذكار المألومة وفهموا ظواهرها وليست لهم نفوس قوية مشرقة إلهية لم يقرؤا أثرهم عن الإلهيات ولم تتجرد نفوسهم عن هذه الجسمانيات . فلا تحصل لنفوسهم قوة وقدرة على التأثير ، أما إذا قرؤوا تلك الألفاظ المجهولة ولم يفهموا منها شيئا وحصلت عندهم أوهام 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 فى قراءة هذه الرقى المجهولة .

المسئلة الخامسة : إن بين الخلق وبين أسماء الله تعالى مناسبات عجيبة ، والعاقل لا بد وأن يعتبر تلك المناسبات حتى ينتفع بالذكر . والسكلام فى شرح هذا الباب مبنى على مقدمة عقاية وهى أنه ثبت عندنا أن النفوس الناطقة البشرية مختلفة بالجواهر والماهية ، فبعضها إلهية مشرقة حرة كريمة ، وبعضها سفلية ظلمانية ندلة خسيصة ، وبعضها رحيمة عظيمة الرحمة . وبعضها قاسية قاهرة ، وبعضها قليلة الحب لهذه الجسمانيات قليلة الميل إليها ، وبعضها محبة للرياسة والاستعلاء ، ومن اعتبر أحوال الخلق علم أن الأمر كما ذكرناه ثم إنانرى هذه الأحوال لازمة لجواهر النفوس ، وإن كل من راعى أحوال نفسه علم أن له منها معينا وطريقا مينا فى الإرادة والكراهة

والرغبة والرهبة ، 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 كمعادن 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 المرید 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 بهمات الدنيا فانك ما خلقت لهذا الطريق ، وإن رآه متأثرا عند سماع اسم خاص مزيد التأثير أمره بالمواطبة 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 نطاق الأسماء ، والله الهادي .

الباب التاسع

في المباحث المتعلقة بقولنا «الله» وفيه مسائل

المسئلة الأولى : المختار 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 ؛ لان بتقدير أن يكون الله لفظا مشتقا كان قولنا «الله» غير مانع من أن يدخل تحته أشخاص كثيرة ، وحيث 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 .

الجلالة علم
لا مشتق

الحجة الثانية: أن من أراد أن يذكر ذاتا معينة ثم يذكر بالصفات فإنه يذكر اسمه أولا ثم يذكر عقيب الاسم الصفات، مثل أن يقول: زيد العقيب النجوى الأصولي، إذ عرفت هذا فنقول: إن كل من أراد أن يذكر الله تعالى بالصفات المقدسة فإنه يذكر أولا لفظة الله ثم يذكر عقيبها 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 (العزير الحميد الله الذي له ما في السموات وما في الأرض)؟ (قلنا): ههنا ترانيمان 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 عقيبها زيد، ليصير هذا من بلا 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، فشكل من أثبت لله اسم علم قال ليس ذلك إلا قولنا الله.

وإحتج القائلون بأنه ليس اسم علم بوجوه 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 النجويين: 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 يصر إليه ليتميز 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 نظير له 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 بباطل ، ثم غلب في عرف الشرع على المعبود بالحق ، وعلى هذا التفسير لا يكون لها 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 ، فمن 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 : أصلي لطلب الثواب أو للخوف من العقاب ، لم تصح صلاته . الثالث : أن من عمل عملا لغرض آخر كان بحيث لو وجد ذلك الغرض بطريق آخر انترك الوسطة ، فمن 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 أن 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 لكونه 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 للعبادات 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 ألهمت إلى فلان ، أى : سكنت إليه . فالعقول لا تسكن إلا إلى ذكره والأرواح لا تعرج إلا بمعرفته . وبينانه 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 الكمال بذاته ، فاذا كان الكمال محبوبا لذاته وثبت أن الحق كامل لذاته وجب كونه محبوبا لذاته . الثانى : أن كل ما سواه فهو ممكن 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 متعلقة إلى عتبة رحمته والخواطير متمسكة بذيل فضله وكرمه ، وهذان الوجهان عليهما التحويل 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 الخيرة 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 والتعجيد فبعضها تخلفت وبعضها سبقت فالتى تخلفت بقيت فى ظلمات الغيبار 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 ، والموجد 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 وللمتمكن بالعرض ؛ لأجل حصوله في ذلك المكان ، وما بالذات أشرف مما بالغير ، ولو 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 أله في الشيء إذا تحير فيه ولم يمتد إليه ، فالعبد إذا تفكر فيه تحير ؛ لأن كل ما يتخيله الإنسان ويتصوره فهو بخلافه . فان أنكر العقل وجوده كذنبته نفسه ؛ لان كل ما سواه فهو محتاج ، وحصول المحتاج بدون المحتاج اليه محال ، وان أشار إلى شيء يضبطه الحس والخيال وقال إنه هو كذنبته نفسه أيضا ؛ لأن كل ما يضبطه الحس والخيال فأمارات الحدوث ظاهرة فيه ، فلم يبق في يد العقل إلا أن يقر بالوجود والسكالم مع الاعتراف بالعجز عن الإدراك ، فهنا العجز عن درك الإدراك إدراك ، ولا شك أن هذا موتف عجيب تتحير 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 ، ولو قدرنا أنه كان يصح على الله تعالى الطلوع والغروب والغيبة والحضور لكان عند غروبه يزول ضوء الوجود عن الممكنات ، فحينئذ كان يظهر أن نور الوجود منه ، ولكنه لما كان الغروب والطلوع عليه محالا لاجرم خطر ببال بعض الناقصين أن هذه الأشياء موجودة بذواتها ولذواتها ، فثبت أنه لا سبب لاحتجاب نوره إلا كمال نوره ، فلمنا قال بعض المحققين : سبحانه من احتجب عن العقول بشدة ظهوره ، واختفى عنها بكامل 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 تقهر فالحق محتجب ، والخلق محجوبون .

التفسير السابع : إشتقاقه من إله الفصيل إذا ولع بأمه . والمعنى أن العباد دولهون ودولعون 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 من 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 والموصول إلى الخيرات غير الله وجب الرجوع في وقت نزول البلاء إلى غير الله ، وإن كان يصلح 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 حداثاً عشر سنين . وقصاراً عشرة أخرى ، وبوابا 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 والأفذار 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 فغرق القلب في تلك القطرة ، وفنى عن الكل ، ولم يبق فيه إلا محض سر « لا إله إلا الله » .

التفسير الثامن : أن إشتقاق لفظ « الإله » من إله الرجل يأله إذا فزع من أمر نزل به فأله أي أجاره . والمجير لكل الخلائق من كل المضار هو الله سبحانه وتعالى ، لقوله تعالى (وهو يجير ولا يجار عليه) ولأنه هو المنعم لقوله تعالى (وما بكم من نعمه 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 لا يدم بالوجود والتحصيل، جبار لها بالقوة والفعل والتكامل، فكان في الحقيقة هو الله ولا شيء سواه .

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

الفائدة الثانية : قال صلى الله عليه وسلم : إن لله 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 للمذنبين : هل أحببتم لقائي ؟ فيقولون : نعم يارب ، فيقول الله تعالى : ولم ؟ فيقولون : رجونا عفوك وفضلك ، فيقول الله تعالى : إنني قد أوجبت لكم مغفرتي :

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 سجلا كل واحد منها مثل مد البصر فيقول له : هل تنكر من هذا شيئا ؟ 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 عندي حسنة وإنه لا ظلم اليوم ، ثم يخرج بطاقة فيها « أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا 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 يشقل 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 وألصقته إلى بطنها ، ثم ألقط ظهرها على البطحاء وأجلسته على بطنها تقيه الحر ، وقالت : ابني ، ابني ، فبسكى 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 المرآة بابنها، فتفرق المسلمون على أعظم أنواع الفرح والبشارة .

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 اللفظين 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 سلخوا كونها لفظة عربية ، أما القائلون بأن هذا اللفظ اسم علم لله تعالى فقد تخاصروا عن هذه المباحث ، وأما المنكرون لذلك فلهم قولان : قال الكوفيون : أصل هذه اللفظة إلاه ، فأدخلت الألف واللام عليها للتعظيم . فصار الإلاه ، فحذفت الهمزة استثقالا . لكثرة جريانها على الألسنة ، فاجتمع لامان . فادغمت الأولى فقالوا « الله » وقال البصريون أصله لاه ، فألحقوا بها الألف واللام فقليل « الله » وأنشدوا : —

كلفة عن أبي رباح يسمها 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 إلهًا كما لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون) .

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 و؛ الخد) 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 الخاصة 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 بالقدرة ، وأما إذا قلت يا الله فقد وصفته بجميع الصفات ؛ لأن الإله لا يكون إلها إلا إذا كان موصوفا بجميع هذه الصفات ، فثبت 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

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 ، فإنها 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 - فكالمضار التي لا بد منها في الدنيا : كالأمرض ، والموت ، والفقر ، والهزم ، ولا نظير لهذا القسم في الآخرة ، فإن منافع الآخرة لا يلزمها شيء من المضار .

وأما القسم الرابع - وهو الذى لا يسكون 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 أبداً الآباد ، 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 الحجة والبرهان إلى القلب وإبقاء اعتدال الإيمان والمعرفة عليه ، والثانى : إخراج الهواء الفاسد المتولد من الشبهات عن القلب ، وما ذلك إلا بأن يعرف أن هذه المحسوسات متناهية فى مقاديرها منتهية بالآخرة إلى الفناء بعد وجودها ، فمن وقف على هذه الأحوال بقى آمناً من الآفات واصلاً 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 ينفتح على قلبك معرفة كون الله تعالى رحماناً رحيماً .

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 شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون) ثم تأمل فى مراتب القوى الحساسة والمحركة والمدركة والعاقلة ، وتأمل فى مراتب المعقولات وفى جهاتها ، واعلم أنه لا نهاية لها البتة . ولو أن الدافل أخذ فى اكتساب العلم بالمعقولات وسرى فيها سربان البرق الخاطف والريح العاصف وبقى فى ذلك السير أبداً الأبدى ودهر الدهرين لكان الحاصل له من المعارف والعلوم قدراً متناهياً ، ولكانت المعلومات التى ما عرفها ولم يصل إليها أيضاً 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 قليلاً) حق وصدق .

(وأما بدنك) فاعلم أنه جوهر مركب من الاخلاط الأربعة . فتأمل كيفية تركيبها وتشریحها ، 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 خالقك 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 أكمل 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 كرابسا ، 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 الجذبية عن قلبه ، وكل هذه الأقسام أعراض روحانية ، وبالجملة فكل من أعطى فأنما يعطى ليفوز بواسطة ذلك العطاء بنوع من أنواع الكمال ، فيكون ذلك في الحقيقة معارضة ، ولا يسكون جردا ، ولا هبة ، ولا عطية ، أما الحق سبحانه وتعالى فإنه كامل لذاته ، فيستحيل أن يعطى ليستفيد به كالا ، فكان الجواد المطاق والراحم المطاق 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 ، فيمتنع 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 خالق تلك الداعية في ذلك القلب . وما ذاك إلا الله تعالى ، فيكون الراحم في الحقيقة هو الله تعالى .

الحجة الرابعة : صب 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 والخافات 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 رجوه: الأول: أن الانعام يوجب عار حال المنعم ودناءة حال المنعم عليه بالنسبة إلى المنعم. فإذا حصل التواضع بالنسبة إلى حضرة الله فذاك خير من حصول هذه الحالة بالنسبة إلى بعض الخلق.

الثاني: أن الله تعالى إذا أنعم عليك بنعمة طلب عندها منك عملاً تتوصل به إلى استحقاق نعم الآخرة، فكأنه تعالى يأمرك بأن تكسب 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 المرادات، 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.

فثبت 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، فدلّه على عشب في المغارة، فأكل منه فبوفى بأذن الله تعالى، ثم عاوده ذلك المرض في وقت آخر فأكل ذلك العشب فزاد مرضه، فقال يارب، أكلته أولا فانتفعت به، وأكلته ثانيا فزاد مرضى، فقال: لأنك في المرة الأولى ذهبت منى إلى السكلا فحصل فيه الشفاء، وفي المرة الثانية ذهبت منك إلى السكلا فزاد المرض، أما علمت أن الدنيا كلها سم قاتل وترياؤها اسمى؟

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

الثالثة : كان بعض 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 التسهيل 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 ، والنكتة 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 لائمة بالباب . إلهنا إن بحار الرحمة بالنسبة إلى رحمتك أقل من الذرة بالنسبة إلى العرش ، فكما أقيمت في أول كتابك على عبادك صفة رحمتك فلا تجعلنا محرومين عن رحمتك وفضلك .

السابعة « الله » إشارة إلى القبر والقدرة والعلو ، ثم ذكر عقيقه الرحمن الرحيم ، وذلك يدل على أن رحمته أكثر وأكمل من قهره .

الثامنة : كثيراً ما يتفق لبعض عبيد الملك أنهم إذا اشتروا شيئاً من الخيل والبغال والحمير وضعوا عليها سمة الملك لئلا يطمع فيها الأعداء ، فكأنه تعالى يقول : إن لطاعتك وعدوا 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 لا إله إلا الله ، فدفعه إلى النقاش وقال : أكتب فيه لا إله إلا الله محمد رسول الله ، فكتب النقاش فيه ذلك ، فأتى أبو بكر بالخاتم إلى النبي صلى الله عليه وسلم فرأى النبي فيه لا إله إلا الله محمد رسول الله أبو بكر الصديق ، فقال : يا أبا بكر ، ما هذه الزوائد؟ فقال أبو بكر : يارسول الله ما رضيت أن أفرق إسمك عن إسم الله ، وأما الباقي فما قلته ، وخجل أبو بكر ، فجاء جبريل عليه السلام وقال : يارسول الله أما إسم أبي بكر فيكتبته أنا لأنه ما رضى أن يفرق إسمك عن اسم الله فما رضى الله أن يفرق إسمه عن إسمك ، والنسكته 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؟

العاشر : أن نوحا عليه السلام لما ركب السفينة قال (بسم الله مجراها ومرساها) فوجد النجاة بنصف هذه الكلمة ، فمن واضب 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) فلم يرجو 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 ، فقوله (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 ، لئلا يكون 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 برويته .

مرض بعضهم 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 ، فكتبت له بذلك خطأ فأسلم ومات من ساعته ، فصلينا عليه ودفنناه ، فرأيته في النوم كأنه يتبختر فقلت له يا شمعون ، ما فعل بك ربك ؟ قال : غفر لى ، وقال لى : أسلمت شو قال لى .

وأما السين فهو مشتق من اسمه 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 ، فدخلوا ونام زيد فأوثق المنافق زيدا وأراد قتله ، فقال زيد : لم تقتلنى ؟ قال : لأن محمدا يحبك وأنا أبغضه ، فقال زيد : يا رحن 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 قريبا يقول : لا تقتله ، فخرج فرأى فارسا معه رمح 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 : يا نبي الله ، لو خرجت بالناس إلى الإستسقاء ، نخرجوا وإذا بنملة قائمة على رجلها باسطة يديها وهى تقول : اللهم إنا خلقنا من خالقك ، 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 جمت 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 .

النسكثة 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 للمسابقين ، الرحمن للمتصددين ، الرحيم للظالمين ، وأيضا الله هو معطي العطاء . والرحمن هو المتجاوز عن زلات الأولياء ، والرحيم هو المتجاوز عن الجفاء ، وهن كمال رحمته كأنه تعالى يقول أعلم منك ما لو علمه أبواك لفارقاك . ولو علمته المرأة لجمتك . ولو علمته الأمة لافدمت 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 له 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 حجابا بينك وبين أعدائك من الجن في الدنيا أفلا يصير حجابا بينك وبين الزبانية في العقبى ؟

السادسة عشرة : كتب قيصر إلى عمر رضی الله عنه أن بي صداعا لا يسكن فابعث لي دواء ، فبعث إليه عمر قلنسوة فكان إذا وضعها على رأسه يسكن صداعه . وإذا رفعها عن رأسه عاوده الصداع ، فعجب منه ففأش القانسوة 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 لتلك 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 الوايد فقال : انك تدعى الإسلام فارنا آية لنسلم ، فقال : اتتوني بالسم القاتل ، فأتى 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 ، فتمعجب من ذلك ، فصلى ودعا الله تعالى فأوحى الله تعالى إليه : يا عيسى . كان هذا العبد عاصياً ودممات كان محبوباً في عذابي ، وكان قد ترك امرأة حبلى فولدت ولدا وربته حتى كبر ، فسلبته إلى الكتاب فلقيه المعلم بسم الله الرحمن الرحيم ، فاستحيت 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 منهيان 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 وفزاعته ، والصراط ومخافاته والنار ودركاته .

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

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

الرابعة والعشرون : لما كانت سورة التوبة 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 : —

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 نفى 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 اثبات 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 الجهد 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 للكاشفات والمشاهدات وأنواع الهدايات .

السبب الثالث لتسمية هذه السورة بأمر الكتاب : ان 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 باعانة 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 بكل 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 يكمل إلا باعانة 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 بالجلال والقدسية والجواذب الإلهية ، حتى تصير تلك الأرواح القدسية كالمرايا المجلوة فيعكس الشعاع من كل واحدة منها إلى الأخرى ، وهو قوله (صراط الذين

أنعمت عليهم) ، وثالثها : أن تبقى مصرنة معصومة عن أضرار الشهوات ، وهو قوله (غير المغضوب عليهم) وعن أضرار الشبهات ، وهو قوله (ولا الضالين) فثبت أن هذه السورة مشتملة على هذه الأسرار العالية التي هي أشرف المطالب ، فلهذا السبب سميت بأمر الكتاب كما أن الدماغ يسمى أم الرأس لاشتماله 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 ألقمهم 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 إليها 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 تنفي 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 الزور 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 تنفي بسورة أخرى .

السابع : سميت مثنى لأنها أُنثية 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 عباد 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 بيناد ، وذلك هو الاساس .

الثالث : أن أشرف العبادات بعد الايمان هو الصلاة ، وهذه السورة مشتملة على كل ما لا بد منه في الإيمان 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 سمى 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 عبدى 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 (الذى خلقتى فهو يهدين) إلى ان قال (رب هبلى حكما

والحقنى بالصالحين) ففي هذه السورة أيضا وقعت البداءة بالثناء عليه سبحانه وتعالى وهو قوله (الحمد لله إله قومه مالك يوم الدين) ثم ذكر العبودية وهو قوله (إياك نعبد وإياك نستعين) ثم وقع الحتم 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 اثناء 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 ، وفيه مسائل

المسئلة الأولى : ذكروا فى كيفية نزول هذه السورة ثلاثة أقوال : الأول : أنها مكية ، روى صحيحاً 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 شيء ، فقالت : وما ذلك ؟ قال : إني إذا خلوت سمعت النداء بأقرا ، ثم ذهب إلى ورقة بن نوفل وسأله عن تلك الواقعة فقال له ورقة : إذا أتاك النداء فانتبه 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 ، ويدل عليه وجهان : الأول : أن سورة الحجر مكية بالاتفاق ، ومنها قوله تعالى (ولقد آتيناك سبعا من المثاني ، وهى فاتحة الكتاب . وهذا يدل على أنه تعالى أتاه هذه السورة فيما تقدم . الثانى : أنه بعد 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 مكية مدنية ، ولهذا السبب سماها الله بالمثنى ؛ لأنه نزلت في إنزالها ، وإنما كان كذلك مبالغة في تشریفها .

المسئلة الثانية : في بيان نضائها ، 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 حتما مقضيا 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 ، وهي التوراة والإنجيل والزبور والفرقان ، ثم أودع علوم هذه الأربعة في الفرقان ، ثم أودع علوم الفرقان في المفصل ، ثم أودع علوم المفصل في الفاتحة فمن 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 يحعمل فيها سبعة من الحروف ، وهي الراء ، والجيم والحاء ، والزاي ، والشين ، والظاء ، والفاء ، والسبب فيه أن هذه الحروف السبعة مشعرة بالعذاب فإثاء تدل على الويل والشبور ، قال تعالى (لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا) والجيم أول حروف اسم جهنم ، قال تعالى (وإن جهنم لم وعدهم أجمعين) وقال تعالى (ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والأنس) وأسقط الحاء لأنه يشعر بالخزي قال تعالى (يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه) وقال تعالى (إن الخزي 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 ذي ثلاث شعب لا ظليل ولا يغنى من اللهب) وأيضا يدل على لظى ، قال تعالى (كلا إنها لظى للشوى) وأسقط الفاء ؛ لأنه يدل على الفراق ، قال تعالى (يومئذ يتفرقون) وأيضا قال (لا تفترؤا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب وقد خاب من إفترى) .

فان قالوا : لا حرف من الحروف إلا وهو مذكور في شيء . يوجب نوعاً من العذاب فلا يبقى 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 . وهي أوائل ألفاظ دالة على العذاب ، تنبئها على أن من قرأ هذه السورة وآمن بها وعرف حقايقها صار آدنا من الدرجات 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 سائلاً يقول : الحمد لله مني اسرار الالهة عن امرين : أحدهما : وجود الإله ، والثاني : كونه مستحقاً للحمد ، فما الدليل على وجود الإله وما الدليل على أنه مستحق الحمد؟ ولما توجه هذان السؤالان لا جرم ذكر الله تعالى ما يجرى مجرى 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 ضرورياً أو نظرياً ، لا جائز أن يقال العلم بوجود الإله ضروري ، لأننا نعلم بالضرورة أننا لا نعرف وجود الإله بالضرورة فبقي أن يكون العلم نظرياً ، والعلم النظري 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 يربيه ومبقى يبقيه ، فكان قوله (رب العالمين) إشارة إلى الدليل الدال على وجود الإله القادر الحكيم .

ثم فيه لطائف : اللطيفة الأولى : أن العالمين إشارة إلى كل ما سوى الله فقوله (رب العالمين) إشارة إلى أن كل ما سواه فهو مفتقر اليه محتاج في وجوده إلى إيجاد ، وفي بقاءه إلى إبقائه ، 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 هفتقرة 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 ، والمربى هو القائم بابقاء الشيء وإصلاح حاله حال بقائه ، فقوله (رب العالمين) تنبيه على أن جميع العالمين مفتقرة إليه في حال بقائها ، والمقصود أن افتقارها إلى الموجد في حال حدوثها أمر متفق عليه ، أما افتقارها إلى المبتقى والمربى حال بقائها هو الذى وقع فيه الخلاف نفسه سبحانه بالذكر تنبيها على أن كل ما سوى الله فانه لا يستغنى عنه لا في حال حدوثه ولا في حال بقائه .

للطفية الثالثة : أن هذه السورة مسماة بأمر القرآن فوجب كونها كالأصل والمعدن ، وأن يكون غيرها كالجدول المتشعبة 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 ههنا قسم من أقسام قوله (رب العالمين) لأن لفظ العالم يتناول كل ما سوى الله ، والسموات والأرض والنور والظلمة قسم من أقسام ما سوى الله ، فالمدكور في أول سورة الأنعام كأنه قسم من أقسام ما هو مذكور في أول سورة الفاتحة ، وأيضاً فالمدكور في أول سورة الأنعام أنه خلق السموات والأرض ؛ والمدكور 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 ، فنبت بهذين الوجهين أن المذكور في أول سورة الأنعام يجرى مجرى قسم من أقسام ما هو مذكور في أول سورة الفاتحة .

وثانيها : سورة الكهف ، وهو قوله (الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب) والمقصود منه تربية الأرواح بالمعارف ، فإن 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 نوعاً 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 في السموات والأرض له . وهذا أيضاً قسم من الأقسام الداخلة تحت قوله (الحمد لله رب العالمين) . وربها : قوله (الحمد لله فاطر السموات والأرض) والمذكور في أول سورة الأنعام كونه خالقها ، والخالق هو التقدير ، والمذكور في هذه السورة كونه فاطرها ومحدثا لذواتها ، وهذا غير الأول إلا أنه أيضاً قسم من الأقسام الداخلة تحت قوله (الحمد لله رب العالمين) .

ثم إنه تعالى لما ذكر في سورة الأنعام كونه خالقاً للسموات والأرض ذكر كونه جاعلاً للظلمات والنور ، أما في سورة الملائكة فلما ذكر كونه فاطر السموات والأرض ذكر كونه جاعلاً للملائكة رسلاً . ففي سورة الأنعام ذكر بعد تخليق السموات والأرض جعل الأنوار والظلمات وذكر في سورة الملائكة بعد كونه فاطر السموات والأرض جعل الروحانيات ، وهذه أسرار عجيبة وإطائف عالية إلا أنها بأسرها تجرى مجرى الأنواع الداخلة تحت البحر الأعظم المذكور في قوله (الحمد لله رب العالمين) فهذا هو التنبيه على أن قوله (رب العالمين) يجرى ذكر الدليل على وجود الإله القديم .

المسئلة الثانية : أن هذه الكلمة كما دلت على وجود الإله فهى أيضاً مشتملة على الدلالة على كونه متعالياً في ذاته عن المسكان والحيز والجهة . لأننا 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 والبعدية ، فقوله (رب العالمين) يدل على كونه ربا للمسكان والزمان وخالقهما وموجداً لهما ، ثم من المعلوم أن الخالق لا بد وأن يكون سابقاً وجوده على وجود المخلوق ، ومتى كان الأمر كذلك كانت ذاته موجودة قبل حصول الفضاء والفراغ والحيز . متعالياً عن الجهة والحيز . فلو حصلت ذاته بعد حصول الفضاء في 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 في المحل كما تقول النصارى والحلولية . لأنه لما كان ربا للعالمين كان خالقاً لكل ما سواه ، 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 بالقدرة 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 ، ولامتنع وقوع التغير فيها ، وحيث شاهدنا حصول التغيرات علمنا أن المؤثر فيها قادر بالإختيار لا موجب بالذات ، ولما كان الأمر كذلك لاجرم ثبت كونه مستحقا للحمد .

المسئلة الخامسة : لما خلق الله العالم مطابقا لمصالح العباد موافقا لمنافعهم كان الأحكام والإتقان ظاهرين في العالم الأعلى والعالم الأسفل ، وفاعل الفعل المحكم المتقن يجب أن يكون عالما فثبت بما ذكرنا أن قوله (الحمد لله) يدل على وجود الإله ويدل على كونه نهزها عن الحيز والمكان . ويدل على كونه نهزها 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 قائم 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 والمسكاره . فان كان في السلامة والكرامة فأسباب تلك السلامة وتلك الكرامة لم تحصل إلا بخالق الله وتكوينه وإيجاده ، فكان رحمانا رحيمًا ، وإن كان في المسكاره والآفات ، فتلك المسكاره والآفات إما أن تكون من العباد ، أو من الله ، فان كانت من العباد فالله سبحانه وتعالى وعد بأنه ينتصف المظلومين من الظالمين في يوم الدين ، وإن كانت من الله فالله تعالى وعد بالثواب الجزيل والفضل الكثير على كل ما أنزله بعباده في الدنيا من المكروهات والخففات ، 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 تم 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 النافمة للروح فلا جرم كان أفضل أحوال الجسد أن يكون آتيا بأعمال تعين الروح على اكتساب السعادات الروحانية الباقية . وذلك 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 وإعانتة 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 والتجلي لا نحصل إلا بهداية الله وهو المراد من قوله (اهدنا الصراط المستقيم) وفيه لطائف : -

اللطفة الأولى : أن المنهج الحق في الاعتقادات وفي الأعمال هو الصراط المستقيم ، أما في الاعتقادات فبيانته من وجوده : (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 الإقرار 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 الإقرار 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 الدفة ، وأيضا من بالغ في الأعمال الفضائية وقع في التهور . ومن بالغ في تركها وقع في الجبن ، والصراط المستقيم هو الوسط . وهو الشجاعة .

اللطفة الثانية : أن ذلك الصراط المستقيم وصفه بصفتين أولاهما إيجابية . والأخرى 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 .

اللطفة 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 وتمييز الصواب عن الغاط ، فلا بد من كامل يقتدى به الناقص حتى يتقوى عقل ذلك الناقص بنور عقل ذلك الكامل ؛ فحينئذ يصل إلى مدارج السعادات ومعارج الكمالات .

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 مزوجة بالخير والشر ، والمحجوب والمكروه ، وهذه المعاني ظاهرة لاشك فيها ، إلا أننا 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 عدمه فانه لا بد له من سبب ، ولذلك فانا إذا سمعنا أن بيتنا 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 تشكك ، فانه لا بد وأن يكون فاعل تلك الأحوال المتغيرة قادرا ، إذ لو كان موجبا بالذات لدام الأثر بدوامه . فحدث 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 عليهم كيفية الحمد فقال (الحمد لله) ولما نبه على هذا المقام نبه 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 . فتكون علة احتياجك إلى الإله المدبر قائمة فيها ، وإذا حصل الإشتاك 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 اهلاكها ، ولا بد وأن يكون غنيا عنها . فهذا القادر القاهر الغنى يكون في غاية العظمة والجلال ، وحينئذ يقع في قلب العبد أنى مع نهاية ذاتى وحقارتى كيف يمكننى أن أتقرب إليه ، وبأى طريق أتوسل إليه ، فعند هذا ذكر الله ما يجرى مجرى العلاج الموافق لهذا المرض ، فمكانه قال : أيها العبد الضعيف ، أنا وإن كنت عظيم القدرة والهيبة والإلهية إلا أنى مع ذلك عظيم الرحمة ، فأنا الرحمن الرحيم وأنا مالك يوم الدين ، فما دمت في هذه الحياة الدنيا لا أخليك عن أقسام رحمتى وأنواع نعمتى وإذا مت فأنا مالك يوم الدين ، لا أضيع عملا من أعمالك ، فان أتيتنى بالخير قابلت الخير الواحد بما لا نهاية له من الخيرات ، وان 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 بتدبير يصل إليه من عالم الغيب ، وهو قوله (وإياك نستعين) وثالثها : أنه يشاهد عالم الشهادة معزولا بالكلية ، ويكون الأمر كاه الله ، وحينئذ يقول : اهدنا الصراط المستقيم .

ثم إن ههنا دقيقة ، وهى أن الروح الواحد يكون أضف قوة من الأرواح الكثيرة المجتمعة على تحصيل مطالب واحد ، فحينئذ علم العبد أن روحه وحده لا يكفي في طلب هذا المقصود . فمذ 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 . فلهذا قال (صراط الذين أنعمت عليهم) .

ثم لما بين أن الاتصال بالأرواح المطهرة يوجب مزيد القوة والاستعداد ؛ بين أيضا أن

الاتصال بالأرواح الخبيثة يوجب الخيبة والخسران والخذلان والحزنان ، فلماذا قال (غير المغضوب عليهم) وهم الفساق (ولا الضالين) وهم الكفار .

ولما تمت هذه الدرجات الثلاث وكملت هذه المقامات الثلاثة — أعنى الشريعة المدلول عليها بقوله إياك نعبد ، والطريقة المدلول عليها بقوله وإياك نستعين ، والحقيقة المدلول عليها بقوله اهـدنا الصراط المستقيم — ثم لما حصل الاستعداد بالاتصال بأرباب الصفاء والاستكمال بسبب المباعدة عن أرباب الجفاء والشقاء ، فعند هذا كملت المعارج البشرية والكمالات الانسانية .

المسئلة الثالثة : فى تقرير مشرع آخر من لطائف هذه السورة ، اعلم أن الانسان خاق 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 استقراء أحوال هذا العالم يدل على أنه لا يمكن تحصيل الخير ولا دفع الشر إلا بتلك الأسباب المعينة ، ثم تقرر فى 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 الأدير والوزير والأعوان والانصار بقى الانسان متماعق القلب بهذه الأشياء ، شديد الحب لها ، عظيم الميل والرغبة إليها ، ثم قد ثبت فى العلوم الحكيمية أن كثرة الأفعال سبب لحدوث الملكات الراسخة وثبت أيضا أن حب التشبه غالب على طباع الخاق . أما الأول فكل من واطب 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 الثانى فهو أن الانسان إذا جالس الفساق مال طبعه إلى الفسق ، وما ذاك إلا لأن الأرواح جبلت على حب المحاكاة وإذا عرفت هذا فنقول : إنا بينا أن استقراء حال الدنيا يوجب تماعق القلب بهذه الأسباب الظاهرة التى بها يمكن التوسل إلى جر المنافع ودفع المضار ، وبيننا أنه كلما كانت مواظبة الانسان عليها أكثر كان استحكام هذا الميل والطلب فى 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 بالبيانات التى ذكرناها أن الأسباب

الموجبة لحب الدنيا والمرغبة في التعلق بأسبابها كثيرة قوية شديدة جدا ثم نقول : إنه إذا اتفق للانسان 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 بفطرته وقوته وكال حكمته أم لا ؟ الأول باطل ، لأن ذلك الأمير ربما كان أكثر الناس عجزا ، وأقلهم عقلا ، فعند هذا يظهر له أن تلك الأمانة والرياسة ما حصلت له بقوته ، وما هيئت له بسبب حكمته ، وإنما حصلت تلك الأمانة والرياسة لأجل قسمة قسام وقضاء حكيم علام لا دافع لحكمه ولا مرد اقضائه ، 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 وفتح الأبواب ، ثم إذا تواترت 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 والشناء 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 دن 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 الأتقن والترتيب الأتوم والسكال الأعلى والمنهج الأسنى فيرى الذرات ناطقة بالإقرار بكمال رحمته وفضله وإحسانه فعند ذلك يقول (الرحمن الرحيم) فعند هذا يظهر للعبد أن جميع مصالحة في الدنيا إنما تهيات برحمة الله وفضله وإحسانه . ثم يبقى العبد متعاق القاب بسبب أنه كيف يكون حاله بعد الموت فكأنه يقال : مالك يوم الدين ليس إلا الذي عرفته بأنه هو الرحمن الرحيم . فحينئذ يشرح صدر العبد وينفسح قلبه ويعلم أن المتكفل بإصلاح مهماته في الدنيا والآخرة ليس إلا الله ، وحينئذ ينقطع التفاته عما سوى الله ولا يبقى متعلق القاب بغير الله ، ثم إن العبد حين كان متعاق القلب بالأمير والوزير كان مشغولا بخدمتهما ، وبعد الفراغ من تلك الخدمة كان يستعين في تحصيل المهمات بهما وكان يطلب الخبز منهما ، فعند زوال ذلك التعاق يعلم أنه لما كان مشغولا بخدمة الأمير والوزير فلان يشتغل بخدمة المعبود كان أولى ، فعند هذا يقول : إياك نعبد ، والمعنى إنى كنت قبل هذا

أعبد غيرك ، وأما الآن فلا أعبد أحدا سواك ، ولما كان يستعين في تحصيل المهمات بالأمير 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 والانقضاء من الأمير 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 يخدعون الخاق ويستعينوا بهم ويطلبون الخير منهم ، فلا جرم العبد يقول : إلهي اجمعاني في زمرة الفرقة الأولى ، وهم الذين أنعمت عليهم بهذه الأنوار الربانية والجلال النورانية ، ولا تجعلني في زمرة الفرقة الثانية وهم المغضوب عليهم والضالون ، فإن متابعة هذه الفرقة لا تفيد إلا الخسار والهلاك كما قال إبراهيم عليه السلام : لم تعبدوا الا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا؟ والله أعلم .

الباب الرابع

في المسائل الفقهية المستنبطة من هذه السورة

المسئلة الأولى : أجمع الا كثرون على أن القراءة واجبة في الصلاة ، وعن الأصم والحسن ابن صالح أنها لا تجب .
لنا أن كل دليل نذكره في بيان أن قراءة الفاتحة واجبة فهو يدل على أن أصل القراءة واجب وتزيد ههنا وجوها : —

الأول : 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) وباللجب من أبي حنيفة أنه تمسك في وجوب مسح الناصية بخبر 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 صحة الصلاة غير موقوفة عليها ، وهذا من العجائب .

الحجة الثانية : قوله تعالى (أقيموا الصلاة) والصلاة لفظة مفردة محلاة بالألف 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 المشتملة 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 بسنة الخلفاء الراشدين من بعدى ، وقوله 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 اتفقوا
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 الندية فلم يحصل
الاجماع على وجوب قراءتها ، فنقول : أعمال الجوارح غير أعمال القلوب ، ونحن قد بينا إطباق
الكل على الايمان 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 : حمدني 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 النفي 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: تب أنه لا يمكن إجراء هذا اللفظ على ظاهره، إلا أنهم أجمروا 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 المعلوم وبين الموجود الذي لا يكون صحيحاً أتم من المشابهة بين المعلوم 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 تعاليقه عن ابن المنذر أنه روى بإسناده عن أبي هريرة رضى 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، وأقرأ 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 : ما تقرؤون في صلاتكم فقالوا الحمد لله ، وهذا يدل على أنه كان مشهورا عند الصحابة أنه لا يصلى أحد إلا بهذه السيرة ، 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 مخيراً 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 محفوظة لجميع المكلفين من المسلمين فهي متيسرة لكل ، وأما سائر السور فقد تكون محفوظة وقد لا تكون ، وحينئذ لا تكون متيسرة لكل .

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 يريبك إلى ما لا يريبك ، 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 فيتقابل 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 السرر 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 تقتضى الخروج عن العهدة ، أما أن يعرف بالنص أو القياس . أما الأول فباطل . لأن النص الذى يتمسكون به هو قوله تعالى (فاقروا ما تيسر من القرآن) وقد بينا أنه دليلنا . وأما القياس فباطل ، لأن التعبدات غالبية على الصلاة ، وفى 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 ابتداءاً وتركاً للتابع وذلك حرام لقوله عليه الصلاة والسلام اتبعوا ولا تبتدعوا ، ولقوله عليه الصلاة والسلام : وأحسن الهدى هدى محمد وشرا الأمور محدثاتها .

الحجة الثامنة عشرة : الصلاة مع الفاتحة وبدون الفاتحة إما أن يتساويا فى الفضيلة أو الصلاة مع الفاتحة أفضل ، والأول باطل بالإجماع ؛ لأنه عليه الصلاة والسلام واطب على الصلاة بالفاتحة ، فتعين الثانى ، فنقول : الصلاة بدون الفاتحة توجب فوات الفضيلة الزائدة من غير جابر فوجب أن لا يجوز المصير إليه . لأنه قبيح فى العرف فيكون قبيحاً فى الشرع .

واحتج أبو حنيفة بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى (فاقروا ما تيسر من القرآن) وأما الخبر فما روى 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 : أننا بينا أن هذه الآية من أقوى الدلائل على قولنا ، وذلك لأن قوله (فاقروا ما تيسر من القرآن) 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 يكون الفاتحة بعينها واجبة ، وهو المطلوب ، والثانى يقتضى أن يكون قراءة غير الفاتحة واجبة بعينها ، وهو باطل بالإجماع

والثالث يقتضى أن يكون المكاف 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 والتخيير بين الناقص والكامل 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 ، وحينئذ 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 لا جرم اختلفوا في مقدار القراءة ، فقال أبو حنيفة : إذا قرأ آية واحدة كففت ، مثل قوله ألم ، وحم والطور ، ومداهماتان ، وقال أبو يوسف ومحمد : لا بد من قراءة ثلاث آيات قصار أو آية واحدة طويلة مثل آية الدين .

المسئلة الرابعة : قال الشافعى رضى الله عنه : بسم الله الرحمن الرحيم آية من أول سورة الفاتحة ، وتجب قراءتها مع الفاتحة ، وقال مالك والاوزاعى رضى الله تعالى عنهما : إنه ليس من القرآن إلا فى سورة النمل ، ولا يقرأ إلا سراً ولا جهراً إلا فى قيام شهر رمضان فإنه يقرأها 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 الكرخى لا أعرف هذه المسئلة بعينها لمتقدمى أصحابنا ، إلا ان أمرهم باخفائها يدل على أنها ليست من السورة ، وقال بعض فقهاء الحنفية : تورع أبو حنيفة وأصحابه عن الوقوع فى هذه المسئلة لان الخوض فى إثبات أن التسمية من القرآن أو ليست منه أمر عظيم ، فالأولى السكوت عنه .

وأعلم أن هذه المسئلة تشتمل على ثلاث مسائل : إحداها : أن هذه المسئلة هل هى مسئلة اجتهادية حتى يجوز الاستدلال فيها بالظواهر وأخبار الآحاد ، أو ليست من المسائل الاجتهادية بل هى من المسائل القطعية .

وثانيتها : أن بتقدير أنها من المسائل الاجتهادية فما الحق فيها ؟

وثالثتها : الكلام في أنها تقرأ بالاعلان أو بالاسرار . فلتكلم في هذه المسائل الثلاث .

المسئلة الخامسة : في تقرير أن هذه المسئلة ليست من المسائل القطعية . وزعم القاضى أبو بكر أنها من المسائل التقطعية ، قال : والخطأ فيها إن لم يبلغ إلى حد التكفير فلا أقل من التفسيق ، واحتج عليه بأن التسمية لو كانت من القرآن لكان طريق اثباته إما التواتر أو الآحاد والأول باطل ، لأنه لو ثبت بالنواتر كون التسمية من القرآن لحصل العلم الضرورى بأنها من القرآن ، ولو كانت كذلك لامتنع وقوع الخلاف فيه بين الأمة . والثانى أيضا باطل ؛ لأن خبر الواحد لا يفيد إلا الظن ، فلو جملناه طريقا إلى اثبات القرآن لخرج القرآن عن كونه حجة يقينية واصار ذلك ظنيا ، ولو جاز ذلك لجاز ادعاء الروافض فى أن القرآن دخله الزيادة والنقصان والتغيير والتحريف ، وذلك يبطل الإسلام .

واعلم أن الشيخ الغزالى عارض القاضى فقال : نفى كون التسمية من القرآن إن ثبت بالنواتر لزم أن لا يبقى الخلاف ، وإن ثبت بالآحاد 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 (انه قرآن) فهو ثبوت فلا بد فيه من النقل . ثم أجاب عنه بان قال : هذا وإن كان عدما إلا أن كون التسمية مكتوبة بخط القرآن يبرهن كونها من القرآن ، فههنا لا يتكنا الحكم بأنها ليست من القرآن إلا بدليل منفصل ، وحينئذ يعود التقسيم المذكور من أن الطريق اما أن يكون تواترا أو آحادا ، فثبت أن الكلام الذى أوردته 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 الاحكام اجتهادية ، فلما رجع حاصل قولنا إن التسمية هل هى من القرآن إلى ثبوت هذه الاحكام وعدمها ، وثبت أن ثبوت هذه الاحكام وعدمها أمور اجتهادية ظهر أن البحث اجتهادى لا قطعى ، وسقط تهويل القاضى .

المسئلة السادسة : فى بيان أن التسمية هل 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 رضي الله عنه عن مسلم عن ابن جريح عن ابن أبي عمير عن أم سلمة أنها قالت: قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب فبسم 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 أولهن بسم الله الرحمن الرحيم.

الحجة الثالثة: روى الثعلبي في تفسيره بإسناده عن أبي بريدة عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ألا اخبرك بآية لم تنزل على أحد بعد سليمان بن داود غيري، فقلت بلى، فقال: بأى شيء تفتتح القرآن إذا افتتحت الصلاة؟ قلت: بسم الله الرحمن الرحيم، قال: هي، فهذا الحديث يدل على أن التسمية من القرآن.

الحجة الرابعة: روى الثعلبي بإسناده 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 بإسناده عن أم سلمة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين.

وروى أيضاً بإسناده عن علي بن أبي طالب عليه السلام أنه كان إذا افتتح السورة في الصلاة يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، وكان يقول: من ترك قراءتها فقد نقص.

وروى أيضاً بإسناده 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. وبإسناده عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: إذا قرأتم أم القرآن فملا تدعوا بسم الله الرحمن الرحيم فإنها إحدى آياتها.

وبإسناده 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 أنى 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 أبى هريرة قال : كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المسجد والنبي صلى الله عليه وسلم يحدث أصحابه إذ دخل رجل يصلى ، فافتتح الصلاة وتعوذ ، ثم قال : الحمد لله رب العالمين ، فسمع النبي صلى الله عليه وسلم ذلك ، فقال له : يا رجل ، 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 ، فإنه 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 أبى إسحاق الثعلبى رحمه الله .

الحجة الخامسة : قراءة بسم الله الرحمن الرحيم واجبة فى أول الفاتحة وإذا كان كذلك وجب أن تذكر 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 فى غير القراءة فى الصلاة ، فوجب إثباته فى القراءة فى الصلاة صوتا للنص عن التمثيل .

الحجة السادسة : التسمية مكتوبة بخط القرآن ، وكل ما ليس من القرآن فإنه غير مكتوب بخط القرآن ، ألا ترى أنهم منعوا من كتابة أسامى السور فى المصحف ، ومنعوا من العلامات على الأعداد 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 علمنا 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 ابن الحسن بقى ساكتا .

واعلم أن مذهب أبى بكر الرازى أن التسمية من القرآن ولكنها ليست آية من سورة

الفاتحة ، بل المقصود من تنزيلها إظهار الفصل بين السور ، وهذان الدايلان لا يبطلان قول أبي بكر الرازي .

الحجة الثامنة : أطبق إلا كثرون على أن سورة الفاتحة سبع آيات إلا أن الشافعي رضي 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 ، فحينئذ يبقى أن الآيات لا تكون سبعا 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 أجزم وأعظم الأعمال بعد الإيمان بالله الصلاة ، فقراءة الفاتحة فيها بدون قراءة بسم الله يوجب كون هذه الصلاة بتر ، ولفظ الأبتري يدل على غاية النقصان والخلل ، بدليل أنه تعالى ذكره في معرض الذم للكافر الذى كان عدوا للرسول عليه السلام فقال (إن شانئك هو الأبتر) ، فلزم أن يقال : الصلاة الخالية عن قراءة بسم الله الرحمن الرحيم تكون في غاية النقصان والخلل وكل من أقر بهذا الخلل 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 في كتاب الله تعالى ؟ فقال : بسم الله الرحمن الرحيم فصدقه النبي عليه السلام في قوله . وجه الاستدلال أن هذا الكلام يدل على أن هذا القدر آية ، ومعلوم أنها ليست آية تامة في قوله إنه من سليمان وأنه بسم الله الرحمن الرحيم بل هذا بعض آية ، فلا بد وأن يكون آية تامة في غير هذا الموضع ، وكل من قال بذلك قال إنه آية تامة في 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 ؟ فاعاد معاوية الصلاة وقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ، وهذا الخبر يدل على إجماع الصحابة رضى الله عنهم على أنه من القرآن ومن الفاتحة . وعلى أن الأولى الجهر بقراتها .

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 مجريها 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 ووضعها على صدر بلقيس ، وكانت المرأة في بيت لا يقدر أحد على الدخول فيه لكثرة من أحاط بذلك البيت من العساكر والحفظة ، فعلمت بلقيس أن ذلك الطير هو الذى 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 ابتدؤوا 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 قرآته علينا ثبت أنه آية من الفاتحة ، لانه لا قائل بالفرق .

الحجة الرابعة عشرة : أنه تعالى منقدهم بالوجود على وجود سائر الموجودات ؛ لانه تعالى قديم وخالق وغيره محدث ومخلوق . والتقديم 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 والقرامات ، 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 ربكما تكذبان) وقوله تعالى (ويل يومئذ للمكذبين) 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 قریش « 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 ، ومجموعها 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 ، وللمحدث 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 أنتى 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 ، والثانى : 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 يفتتح 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 اسحق 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 الإثبات مقدمة على رواية النفي . 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 مجدني عبدي وهو بيني وبين عبدي ، وإذا عرف هذا فبقول : قوله في مالك يوم الدين هذا بيني وبين عبدي ، يعنى في القسمة ، وإنما يكون كذلك إذا حصلت ثلاثة قبلها وثلاثة بعدما ، 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 في عدد الآيات فهو أيضا يحتمل النصف في المعنى ، قال عليه الصلاة والسلام : الفرائض نصف العلم ، وسماه بالنصف من حيث أنه بحث عن أحوال الأموات ، والموت والحياة قسمان ، وقال شريح : أصبحت ونصف الناس على غضبان . سماه نصفاً من حيث إن بعضهم راضون وبعضهم ساخطون . الرابع : ان دلالتنا في أن بسم الله الرحمن الرحيم آية من الفاتحة صريحة ، وهذا الخبر الذى تمسكوا به ليس المقصود منه بيان أن بسم الله الرحمن الرحيم هل هي من الفاتحة أم لا ، لكن المقصود منه بيان شيء آخر ، فكانت دلالتنا أقوى وأظهر . الخامس : أنا بينا أن قولنا أقرب إلى الاحتياط .

والجواب عن حجتهم الثانية ما قال الشافعي فقال : لعل عائشة جمعت الحمد لله رب العالمين اسماً لهذه السورة ، كما يقال : قرأ فلان « الحمد لله الذى خالق السموات » والمراد أنه قرأ هذه

السورة ، فكذلك هنا . وتمام الجواب عن خبر أنس سيأتي بعد ذلك .
والجواب عن الحجة الثالثة أن التكرار لأجل التأكيد كثير في القرآن ، وتأكيده 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 الآكثرون
عليها أن هذه السورة سبع آيات ، وبه فسروا قوله تعالى (ولقد آتيناك سبعًا 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 ؛ لأننا وجدنا مقاطع القرآن على ضربين متقاربة ومتشابهة
فالمقاربة 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 للفظ 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 كلامًا
واحدًا وآية واحدة ، وذلك أقرب إلى الدليل . الثالث : أن المبدل منه في حكم المحذوف ،
فيكون تقدير الآية أهدنا صراط الذين أنعمت عليهم لكن طلب الاهتمام بصراط من أنعم
الله عليهم لا يجوز إلا بشرطين : أن يكون ذلك المنعم عليه غير مغضوب عليه ، ولا ضالا ،
فإننا لو أسقطنا هذا الشرط لم يجز الاهتمام 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 الاهتمام بهم ، فثبت 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 : ليس 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 الملك : 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 بجموع قوله (وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين) آية واحدة : فكذا ههنا وأيضا فقوله سورة الكوثر ثلاث آيات يعنى ما هو خاصية هذه السورة ثلاث آيات ، وأما التسمية فهى كالشيء المشترك فيه بين جميع السور ، فسقط هذا السؤال .

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 ويحجر بها ، وقال أبو حنيفة : ليست آية من الفاتحة إلا أنها يسر بها في كل ركعة ولا يحجر بها أيضا . فنقول : الجهر بها سنة ، ويدل عليه وجوه وحجج .

الحجة الأولى : قد دللنا على أن التسمية آية من الفاتحة ، وإذا ثبت هذا فنقول : الاستقراء دل على أن السورة الواحدة إما أن تكون بتمامها سرية أو جهرية ، فأما أن يكون بعضها سريا

وبعضها جهريا فهذا مفقود في جميع السور؛ وإذا ثبت هذا كان الجهر بالتسمية مشروعا في القراءة الجهرية .

الحجة الثانية : أن قوله بسم الله الرحمن الرحيم لاشك أنه ثناء على الله وذكر له بالتعظيم فوجب أن يكون الاعلان به مشروعا لقوله تعالى (فاذكروا الله كذاكم آباءكم أو أشد ذكرا) ومعلوم أن الإنسان إذا كان مفتخرا بابيه غير مستنكف منه فإنه يعلن بذكره ويبالغ في إظهاره أما إذا أخفى ذكره أو أسره دل ذلك على كونه مستنكفا منه ، فإذا كان المفتخر بأبيه يبالغ في الاعلان والاطهار وجب أن يكون اعلان ذكر الله أولى عملا بقوله (فاذكروا الله كذاكم آباءكم أو أشد ذكرا) .

الحجة الثالثة : هي أن الجهر بذكر الله يدل على كونه مفتخرا بذلك الذكر غير مبال بانكار من ينكره ، ولا شك أن هذا مستحسن في العقل ، فيكون في الشرع كذلك ؛ لقوله عليه السلام « مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن » وما يقوى هذا الكلام أيضا أن الاخفاء والسرا يلبق إلا بما يكون فيه عيب ونقصان فيخفيه الرجل ويسره ، لئلا ينكشف ذلك العيب . أما الذي يفيد أعظم أنواع الفخر والفضيلة والمنقبة فكيف يلبق بالعقل إخفاؤه ؟ ومعلوم أنه لا منقبة للعبد أعلى وأكمل من كونه ذاكر 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 يلبق بالعاقل أن يسعى في اخفائه ؟ ولهذا السبب نقل أن عليا رضى الله عنه كان مذهبه الجهر بسم 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 ساطانا عظيم القوت شديد الشوكة فلولا أن الجهر بالتسمية كان كالأمر المنتقرر 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 بسم 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 إفتدى في دينه بملي بن أبي طالب فقد إفتدى ، 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 اشرعوا في الطاعات ، أو ما يجرى مجرى هذا المضمرة ، ولا شك أن إستماع هذه الكلمة ينزه العقل على أنه لا حول عن معصية الله إلا بصحة الله ، ولا قوة على طاعة الله إلا بتوفيق الله ، وينزه 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 . فاذا 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 بوجوده وحججه : الحجة الأولى : روى البخارى بإسناده عن أنس أنه قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وخاف أني بكر وعمر وعثمان ، وكانوا يستفتجون 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 بسم الله الرحمن الرحيم » .

الحجة الثانية : ما روى عبد الله بن المغفل أنه قال : سمعتني أبي وأنا أقول بسم الله الرحمن الرحيم فقال : يا بني إياك والحدث في الإسلام . فقد صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وخاف أني بكر ، وخلف عمر ، وعثمان ، فابتدؤا القراءة بالحمد لله رب العالمين ، فاذا 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 بسم الله الرحمن الرحيم .

الحجة الثالثة : قوله تعالى (ادعوا ربكم تضرعا وخفية ، واذكروا ربكم في أنفسكم تضرعا وخيفة) وبسم الله الرحمن الرحيم ذكر الله ، فوجب اخفاؤه ، وهذه الحجة إستنبطها الفقهاء

وإعتمادهم على الكلايين 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 . وثانيها قوله : أنهم ما كانوا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم . وثالثها قوله : لم أسمع أحدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم ، فهذه الروايات الثلاث تقوى قول الحنفية ، وثلاث أخرى تناقض قولهم : إحداها ما ذكرنا أن أنساروى 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 . وثانيها روى أبو قلابة عن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر كانوا يجهرون بسم الله الرحمن الرحيم . وثالثها 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 يبالح 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 فلماذا 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 بقي 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 ناطق بأن إظهار هذه الكلمة أولى من إخفائها . فلأى سبب رجح قول أنس وقول ابن المغفل على هذا البيان الجلي البديهي ؟ والثالث : أن من المعلوم بالضرورة أن النبي

عليه السلام كان يقدم الأكبر على الأصغر ، والعلماء على غير العلماء . والاشراف على الاعراب ، 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 بالعبد منه ، وأيضا أنه عليه السلام ما كان يبالغ في الجهر امثالاً 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 وان 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 فجعل 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 لنسأ ، 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 لولم 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 بآياتها 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 يوجبون 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 فان شاء قرأها وان شاء ترك .

الفرع الرابع : مذهب الشافعي يقتضي 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 فانه لا يعيدها في أوائل سائر السور ، وعند الشافعي أن الأفضل اعادةها 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 والجنب 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 : توطأ كما أمرك الله به ، والتسمية غير مذكورة في آية الوضوء . وقال أهل الظاهر إنها واجبة فلو تركها عمدا أو سهوا لم تصح صلاته ، وقال الشيخ أن تركها عامدا لم يجز ، وإن تركها ساهيا 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 الأعمال 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 أيضا « بسم الله » وإذا حضر الموقف قال « بسم الله » فتباعد عنه النار ببركة قوله « بسم الله » .

المسئلة الحادية عشرة : قال الشافعي : ترجمة القرآن لا تكفي 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 جدا ، ولهذا السبب فإن الفقيه أبا الليث السمرقندي والقاضي أبا زيد الدبوسي صرحا بتركه .

لنا حجاج ووجوه : الحجة 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 القارىء 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 للاعرابي : 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 ، فيأزم 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 لسكان 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 قارئنا للقرآن ، 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 القاسم على ترجمة القرآن

آتياً بقرآن مثل الأول وذلك باطل .

الحجة السابعة : روى عبد الله بن أبي أوفى أن رجلاً قال : يارسول الله ، إني لا أستطيع أن أحفظ القرآن كما يحسن في الصلاة . فقال صلى الله عليه وسلم قل سبحان الله والحمد لله الى آخر هذا الذكر ، وجه الدليل أن الرجل لما سأله عما يجزئه في الصلاة عند العجز عن قراءة القرآن العربي أمره الرسول عليه السلام بالتسبيح ، وذلك يبطل قول من يقول إنه يكفيه أن يقول دوستان دربهشت .

الحجة الثامنة : يقال أن أول الإنجيل هو قوله بسم الاها رحمانا ومرحيانا وهذا هو عين ترجمة بسم الله الرحمن الرحيم ، فلو كانت ترجمة القرآن نفس القرآن لقاتل النصارى ان هذا القرآن انما أخذته من عين الإنجيل ، ولما لم يقل أحد هذا علمنا أن ترجمة القرآن لا تكون قرآناً .

الحجة التاسعة : أنا إذا ترجمنا قوله تعالى (فابعثوا أحدكم بورقكم هذه إلى المدينة فلينظر أيها أزكى طعاماً فليأتكم بزرق منه) كان ترجمته بفرستيد يکی از شما بانقره بشهر بس بنکرد که کدام طعام بهترست پاره از ان بیاورد ، ومعلوم أن هذا الكلام من جنس كلام الناس لفظاً ومعنى فوجب أن لا يتجاوز الصلاة به ، لقوله عليه الصلاة والسلام : إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس ، وإذا لم تنعقد الصلاة بترجمة هذه الآية فكذلك بترجمة سائر الآيات ، لأنه لا قائل بالفرق ، وأيضاً فهذه الحجة جارية في ترجمة قوله تعالى (هما زهشاه بنميم) 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 وقثائها) فإن ترجمة هذه الآية تكون من جنس كلام الناس لفظاً ومعنى ، وهذا بخلاف ما إذا قرأنا عين هذه الآيات بهذه الألفاظ لأنها بحسب تركيبها المعجز ونظامها 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 مذهبهم قد حصل بحسب كل لغة قرآن على حدة ، وحينئذ لا يصح حصر حروف القرآن في السبعة .

الحجة الحادية عشرة : أن عند أبي حنيفة تصح الصلاة بجميع الآيات ، ولا شك أنه قد حصل في التوراة آيات كثيرة مطابقة لما في القرآن من الثناء على الله ومن تعظيم أمر

الآخرة وتقييح الدنيا . فعلى قول الخصم تكون الصلاة صحيحة بقراءة الإنجيل والتوراة ، وقراءة زيد وإنسان ، ولو أنه دخل الدنيا وعاش مائة سنة ولم يقرأ حرفاً من القرآن بل كان مواظباً على قراءة زيد وإنسان فإنه يلتقى الله تعالى مطيعاً ومعلوم بالضروره أن هذا الكلام لا يليق بدين المسلمين .

الحجة الثانية عشرة : أنه لا ترجمة للفاتحة إلا نقول الثناء لله رب العالمين ورحمان المحتاجين والقادر 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 فمعلوم أنه لا خطبة إلا وقد حصل فيها هذا القدر فوجب أن يقال الصلاة صحيحة بقراءة جميع الخطب ، ولما كان باطلا علمنا فساد هذا القول .

الحجة الثالثة عشرة : لو كان هذا جائزاً لكان قد أذن رسول الله صلى الله عليه وسلم لسلمان الفارسي في أن يقرأ القرآن بالفارسية ويصلى بها ، ولما كان قد أذن لصهيب في أن يقرأ بالرومية ، ولبلال في أن يقرأ بالحبشية ؛ ولو كان هذا الأمر مشروعاً لاشتهر جوازه في الخلق فإنه يعظم في أسماع أرباب اللغات بهذا الطريق ، لأن ذلك يزيل عنهم اتعاب النفس في تعلم اللغة العربية ، ويحصل لكل قوم نفع عظيم في أن يحصل لهم قرآن بلغتهم الخاصة ، ومعلوم أن تجويزه يفضي إلى 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 الأقصى من إقامة الصلوات حصول هذه المعاني ، قال تعالى (وأقم الصلاة لذكري) وقال تعالى (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها) فثبت 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 يطالب قراءة لمعناه كذلك تطالب قراءته لأجل لفظه ، وذلك من وجهين : (الأول) أن الإعجاز في فصاحته ؛ وفصاحته في نظمها (والثاني) أن توقيف صحة الصلاة على قراءة لفظه يوجب حفظ تلك الألفاظ ، وكثرة الحفظ من الخلق العظيم يوجب قيامه 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 يحتمل هذا المقصد ، 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 رجالاً 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 اني زبر الأولين) فأخبر أن القرآن في زبر الأولين وقال تعالى (ان هذا اني الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى) ثم أجمعنا على أنه ما كان القرآن في زبر الأولين بهذا اللفظ لكن كان بالبرانية والسريانية (الثالث) انه تعالى قال (وأوحى إلى هذا القرآن لا نذكركم به) ثم ان العجم لا يفهمون اللفظ العربي إلا إذا ذكر تلك المعاني لهم بالسانهم . ثم انه تعالى سماه قرآناً ، فثبت أن هذا المنظوم بالفارسية قرآن .

والجواب عن الأول أن نقول : إن أحوال هؤلاء عجيبة جداً . فان ابن مسعود نقل عنه أنه كان يقول : أنا مؤمن إن شاء الله ، ولم ينقل عن أحد من الصحابة المبالغة في نصرته هذا المذهب كما نقل عن ابن مسعود . ثم ان الخنفيه لا ملتفت إلى هذا ، بل نقول : إن القائل به شاك في دينه ، والشاك لا يـكـون 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 المودتين وحذف الفاتحة عن القرآن ويجب علينا إحسان الظن به ؛ وان نقول : انه رجوع عن هذه المذاهب ، وأما قوله تعالى (وانه اني زبر الأولين) فالمعنى أن هذه التخصيص موحودة في زبر الأولين ، وقوله تعالى (لا نذكركم) فالمعنى لا نذكركم معناه ، وهذا القدر القليل من الجواز يجوز تحمله لأجل الدلائل الفاعرة القاطعة التي ذكرناها .

المسئلة الثانية عشرة : قال الشافعى فى القول الجديد تجب القراءة على المقتدى ؛ سواء أسر الامام بالقراءة أو جهر بها ، وقال فى القديم : تجب القراءة إذا أسر الامام ، ولا تجب إذا جهر وهو قول مالك وابن المبارك وقال أبو حنيفة ~~تكره~~ القراءة خلف الامام بكل حال ، ولنا وجوه : —

الحجة الأولى : قوله تعالى (فاقروا ما تيسر من القرآن) وهذا الأمر يتناول المنفرد والمأموم .

الحجة الثانية : أنه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ فى الصلاة فيجب علينا ذلك لقوله تعالى (فاتبعوه) إلا أن يقال : ان كونه مأموماً يمنع منه إلا أنه معارضة .

الحجة الثالثة : أنا بينا أن قوله تعالى (وأقيموا الصلاة) أمر بمجموع الأفعال التى 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 تقرير وجه الدليل .

فان قالوا : هذا الخبر مخصوص بحال الانفراد لأنه روى جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأمر القرآن فلم يصل ، إلا أن يكون وراء الإمام . قلنا : هذا الحديث طعنوا فيه .

الحجة الخامسة : قوله عليه الصلاة والسلام للاعرابي الذى علمه أعمال الصلاة « ثم اقرأ بما تيسر معك من القرآن » وهذا يتناول المنفرد والمأموم .

الحجة السادسة : روى أبو عيسى الترمذى فى جامعه بإسناده عن محمود بن الربيع عن عبادة ابن الصامت قال : قرأ النبي عليه الصلاة والسلام فى الصبح فثقلت عليه القراءة ، فلما انصرف قال : ما لي أراكم تقرؤون خلف امامكم ، قلنا : أى والله ، قال : لا تفلحوا إلا بأمر القرآن ، فانه لا صلاة لمن لم يقرأ بها ، قال أبو عيسى الترمذى : هذا حديث حسن .

الحجة السابعة : روى مالك فى الموطأ عن 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 بأمر القرآن فهى خداج غير تام ، قال : فقلت يا أبا هريرة ، إني أكون أحياناً خلف الإمام ، قال : اقرأ بها يا فارسى فى نفسك ، والاستدلال بهذا الخبر من وجهين : (الأول)

ان صلاة المقتدى بدون القراءة: برأه عن الخداج عند الخصم، وهو على خلاف النص (الثاني) أن المسائل أورد الصلاة خلف الإمام على أبي هريرة بوجوب القراءة عليه في هذه الحالة. وذلك يؤيد المطاوب.

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 تقرأون إذا جهرت بالقراءة؟ فقال بعضهمنا أنا لنصنع ذلك، فقال: وأنا أقول ما لي أنازع القرآن، لا تقرأوا شيئاً من القرآن إذا جهرت بقرآني إلا أم القرآن فإنه لإصلاة لمن لم يقرأ بها.

الحجة العاشرة: أن الأحاديث الكثيرة دالة على أن قراءة القرآن توجب الثواب العظيم وهي متناولة للمنفرد 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 رضى 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 بقى المقتدى ساكناً عن القراءة مع أنه لا يسمع قراءة الإمام بقى مطلاً، فوجب أن يكون حال القارىء 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 لسكان 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 قرىء القرآن فاستمعوا له

وأنصتوا) واعلم أنا بينا في تفسير هذه الآية أنها لا تدل على قولهم ، وبالغنا ، فليطالع ذلك الموضوع من هذا التفسير ؛ وأما الأخبار فقد ذكرنا 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 أولي (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 . فان تركها في ركعة بطلت صلاته ، قال الشيخ أبو حامد الاسفرايني : وهذا القول يجمع عليه بين الصحابة ، قال به أبو بكر . وعمر ، وعلى ، وابن مسعود .

واعلم أن المذاهب في هذه المسئلة سنة : (أحدها) : قول الأصم وابن علية ، 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 لإثبات ، فاذا 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 ، فان 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 : الحجة الأولى : أنه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في كل الركعات فيجب علينا مثله ، لقوله تعالى (واتبعوه) . الحجة الثانية : أن الأعرابي الذي علمه عليه الصلاة والسلام الصلاة أمره أن يقرأ بأمر القرآن ، ثم قال : وكذلك فافعل في كل ركعة ، والأمر للوجوب ، فان 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 ، حكمنا 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 فإنه لا يقرأ السورة الزائدة فيهما ، ولا يجهر بالقراءة فيهما . والجواب أن دلائلنا أكثر وأقوى ومذهبنا أحوط ، فكان أرجح .

المسئلة الرابعة عشرة : إذا ثبت أن 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 انتقضت الصلاة قيل له : تركت القراءة . قال : كيف كان الركوع والسجود؟ قالوا : حسناً ، قال : فلا بأس ، قال الشافعى : فلما وقعت هذه الواقعة بحضور من الصحابة كان ذلك إجماعاً ، ورجع الشافعى عنه في الجديد ، وقال : تفسد صلاته ؛ لأن الدلائل المذكورة عامة في العهد 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 ، فالو 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 فإنه يقرأ تلك الآية ويقرأ معها 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

القرآن فهبنا 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 ، بقى ههنا 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 الكتب 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 فأنكاره يوجب الكفر أو نقصان العقل ، وإن قلنا إن النقل المتواتر في هذا المعنى ما كان حاصلًا في ذلك الزمان فهذا يقتضى أن يقال إن 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 لؤاؤة في غاية الحسن أو ياقوتة في غاية الحسن فإنه قد يمدحها ، ويستجيل 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 منهيًا عنه ، قال عليه الصلاة والسلام « احشوا التراب في وجوه المداحين » أما الحمد فإنه مأثور به ، بطلاقاً ، قال صلى الله عليه وسلم « من لم

يحمد الناس لم يحمد 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 .

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 .

إذا عرفت هذا فنقول : قد ذكرنا أن المدح حاصل للحى وغير الحى ، 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 أعطيتى أو لم تعطنى فانعامك واصل إلى كل العالمين ، وأنت مستحق للحمد العظيم ، وقيل الحمد على ما دفع الله من البلاء ، والشكر على ما أعطى من النعماء .

فإن قيل : النعمة في الاعطاء أكثر من النعمة في دفع البلاء فلماذا ترك الأكثر وذكر الأقل قلنا فيه وجوه : (الأول) : كأنه يقول أنا شاكر لأذنى النعمتين فكيف لأعلاهما (الثانى) : المنع غير متناه ، والاعطاء متناه . فكان الابتداء بشكر دفع البلاء الذى لا نهاية له أولى (الثالث) : أن دفع الضرر أهم من جلب النفع ، فلماذا قدمه .

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 لاء سواء 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 ومليك ، فإنه تعالى هو المستحق للحمد بسبب كثرة أباديه 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 واحد حمده (وثالثها) : أنه لو قال أحمد الله لكان قد حمد لكان لا حمدا يليق به ، وأما إذا قال الحمد

الله فكانه قال من أنا حتى أحمده ؟ لكننه محمود بجميع حمد الحامدين ، مثاله ما لو سئلت : هل لفلان عليك نعمة ؟ فإن قلت : نعم فقد حمدته ولكن حمدا ضعيفا ، ولو قلت في الجواب : بل نعمه على كل الخلاق ، فقد حمدته بأكمل المحامد (ورابعها) : أن الحمد عبارة عن صفة القلب وهي اعتقاد كون ذلك المحمود متفضلا منعها 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 الختم 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 فإن حملته على الاختصاص اللائق فمن المعلوم أنه لا يليق الحمد إلا به لغاية جلاله وكثرة فضله واحسانه ، وإن حملته على الملك فمعلوم أنه تعالى مالك لكل فوجب أن يملك منهم كونهم هشتغلين بحمده ، وإن حملته على الاستيلاء والقدرة فالحق سبحانه وتعالى كذلك لأنه واجب لذاته وما سواه يمكن 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 ، فمن 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 (والثاني) : أنه لا يفيد العموم إلا انه يفيد المشاهدة والحقيقة فقط ، إذا عرفت هذه فنقول : قوله الحمد لله ان قلنا بالقول الأول أفاد أن كل ما كان حمدا وثناء فهو لله وحقه وملئكه ، وحيفئذ يلزم أن يقال : ان ما سوى الله فإنه لا يستحق الحمد والثناء البتة ، وان قلنا

معنى اللام
(الحمد لله)

بالقول الثاني كان معناه أن ماهية الحمد حق لله تعالى وذلك له ، وذلك ينبغي أن يكون فرد من أفراد هذه الماهية لغير الله ، فثبت على القولين أن قوله الحمد لله ينبغي حصول الحمد لغير الله .

فان قيل : أليس أن المنعم يستحق الحمد من المنعم عليه ، والأستاذ 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 بازعام 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 الذمة 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 محمرد 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 منعما ، فلا يكون مستحقا للحمد في الحقيقة ، أما الله سبحانه وتعالى فإنه كامل لذاته ، والكامل 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 بإيجاد 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 بالشئ مشروط بكونه حيا مدركا ، وكونه حيا مدركا لا يحصل إلا بإيجاد الله تعالى وثانيها : أن المنفعة لا تكون نعمة كاملة إلا إذا كانت خالية عن شوائب الضرر والغم ، وإخلاء 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 السكاملة 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 كونه منعمًا مفضلًا ، وما لم يحصل شعور الإنسان بوصول النعمة إليه امتنع تكليفه بالحمد والشكر ، إذا عرفت هذا فنقول : وجب كون الإنسان عاجزا عن حمد الله وشكره ويدل عليه وجوه : —

الأول : أن نعم الله على الإنسان كثيرة لا يقوى عقل الانسان على الوقوف عليها ، كما قال تعالى (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) إذا امتنع وقوف الانسان عليها امتنع اقتداره على الحمد والشكر والثناء اللائق بها .

الثاني : أن الإنسان إنما يمكنه القيام بحمد الله وشكره إذا أقدره الله تعالى على ذلك الحمد والشكر وإذا خلق في قلبه داعية إلى فعل ذلك الحمد ، والشكر ، وإذا زال عنه العوائق والحوائل ، 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 ، فيكان الانسان 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 فكمال الله وجلاله أعلى وأعظم من ذلك المتخيل والمتصور ، وإذا كان كذلك امتنع كون الانسان آتيا بحمد الله وشكره وبالثناء عليه . الرابع : ان 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 فمقابلتها بهذا الاعتقاد الواحد وبهذه اللعظة الواحدة في غاية البعد ، (وثانيها) : أن من اعتقد أن حمده وشكره يساوى نعم الله تعالى فقد أشرك ، وهذا معنى قول الواسطى الشكر شرك ، (وثالثها) : أن الانسان محتاج إلى انعام الله في ذاته وفي صفاته وفي أحواله ، والله تعالى غنى 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 فلمنعه الدقيقة لم يقل احمدوا الله ، بل قال الحمد لله لأنه لو قال احمدوا الله فقد كلفهم ما لا طاقة لهم به ، أما لما قال الحمد لله كان المعنى أن كمال الحمد حقه وملكوه ، سواء قدر الخلق على الاتيان به أو لم يقدروا عليه ؛ ونقل أن داود عليه السلام قال يارب كيف أشكرك وشكرى لك لا يتم إلا بانعامك على وهو أن توفقني لذلك الشكر ؛ فقال : يا داود لما علمت عجزك 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 تدركه فأعطاني ما لا قيمة له ، وتفسيره أن الله إذا أنعم على العبد كان ذلك الانعام أحد الأشياء المتتادة مثل أنه كان جائعا فأطعمه ، أو كان عطشانا فأرواه ، أو كان عريانا 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 والكروبيات وساكنو 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 سيدكرونها إلى وقت قولهم (دعواهم فيها سبحانك 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 داخلية 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 قلت 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 الأبدي والخير السرمدي ، فثبت أن قول العبد الحمد لله يوجب سعادته لا آخر لها وخيراته لانهاية 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 ماسوى الله تعالى فانه حصل بايجاد الله وجوده وفضله وإحسانه ، وقد ثبت أن الوجود نعمة ، فثبت أنه لا وجود في عالم الأرواح والأجسام والعلويات والسفليات إلا والله عليه نعمة ورحمة وإحسان ، والنعمة والرحمة والإحسان موجبة للحمد والشكر ، فاذا 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 وكرسي وجنى وأنى وذات وصفة وجسم وعرض إلى أبد الآباد ودهر الداهرين ، وأنا أشهد أنها بأسرها حقك وما لكك وائس لا حد معك فيها شركة ومنازعة .

الفائدة العاشرة : لقائل أن يقول : التسبيح مقدم على التمجيد ، لأنه يقال سبحان الله والحمد لله فما السبب ههنا في وقوع البداية بالتمجيد؟ والجواب أن التمجيد يدل على التسبيح دلالة التضمن ، فإن التسبيح يدل على كونه مبرأ في ذاته وصفاته عن النقائص والآفات ، والتمجيد يدل مع حصول تلك الصفة على كونه محسنا إلى الخالق منعما عليهم رحيمًا بهم ، فالتسبيح إشارة إلى كونه تعالى تاما والتمجيد يدل على كونه تعالى فوق التمام ، فلهذا السبب كان الابتداء بالتمجيد أولى ، وهذا الوجه مستفاد من القوانين الحسكية ، وأما الوجه اللائق بالقوانين الاصولية فهو أن الله تعالى لا يكون محسنا بالعباد إلا إذا كان عالما بجميع المعلومات ليعلم أصناف حاجات العباد ، وإلا إذا كان قادرا على كل المقدرات ليقدر على تحصيل ما يحتاجون إليه ، وإلا إذا كان غنيا عن كل الحاجات . إذ لو لم يكن كذلك لسكان إشتغاله بدفع الحاجة عن نفسه يمنعه عن دفع حاجة العبد فثبت أن كونه محسنا لا يتم إلا بعد كونه منزها 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 شكرا على النعم المتقدمة ، وأما تعلقه بالمستقبل فهو أنه يوجب تجديد النعم في الزمان المستقبل ، لقوله تعالى (لئن شكرتم لازيدنكم) والعقل أيضا يدل عليه ، وهو أن النعم السابقة توجب الاقدام 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 يغلق 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 للعباد في معارج معرفة الله ، ولا مفتاح لها إلا قوانا 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 ، فقيل كيف ذلك ؟ قال : وقع الحريق في بغداد واحترقت الدكاكين والدور فاخبروني ان دكاني لم يحترق فقلت الحمد لله وكان معناه أني فرحت

يبقاء. وكان حال احتراق دكا كمين الناس وكان حق الدين والروية أن لا أفرح بذلك فأنا في الاستغفار منذ ثلاثين سنة عن قول الحمد لله ، فثبت بهذا أن هذه الكلمة وإن كانت جائلة القدر إلا 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 ، وتولنا الحمد لله كلمة جلية 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 قسيان : أعمال الجوارح ، وأعمال القلوب ، والقسم الثاني أشرف ، ثم نعم الدنيا قسيان : تارة تعتبر تلك النعم من حيث هي نعم ، وتارة تعتبر من حيث إنها عطية المنعم ، والقسم الثاني أشرف ، فهذه مقادير يجب اعتبارها حتى يكون ذكر قولنا الحمد لله موافقا لموضعه لا ثقا بسببه .

الفائدة الثالثة عشرة : أول كلمة ذكرها أبو نآدم هو قوله الحمد لله ، وآخر كلمة يذكرها أهل الجنة هو قولنا الحمد لله ، أما الأول فلأنه لما بلغ الروح إلى سرته عالجس ، فقال الحمد لله رب العالمين ، وأما الثاني فهو قوله تعالى (وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين) ففاتحة العالم مبنية على الحمد وخاتمة مبنية على الحمد ، فاجتمعت حتى يكون أول أعمالك وآخرها مقرونا بهذه الكلمة فإن 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 حقا وما كاله ، 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) : ذكرنا مسألة في الواقعات وهي أنه لا ينبغي للوالد أن يقول لولده عمل 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 عاقلا يشافهه بالرد ، فيكون أئمة أقل ، 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 لكان استحقاق العبد للحمد أولى وأجل من استحقاق الله له ولما لم يكن كذلك علمنا أن الإيمان حصل بخالق الله لا بخالق العبد ، الثاني : أجمعت الأمة على قولهم الحمد لله على نعمة الإيمان لو كان الإيمان فعلا للعبد وما كان فعلا لله لكان قولهم الحمد لله على نعمة الإيمان باطلا فإن 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 لها 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 يمدح 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 ، ولو وجب على الله فعل لكان ذلك الفعل مخلصا له عن الذم ولا يوجب استحقاقه للحمد ، وأما فعل التفضل فممدح الخصم أنه يستفيد بذلك من يمدح 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 الأعراف

والثواب ، وذلك لعدم 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 فقلوا : إن قوله الحمد لله لا يتم إلا على قولنا لأن المستحق للحمد على الإطلاق هو الذي لا قبيح 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 قبيح إلا وهو فعله ، ولا جور إلا وهو حكمه ، ولا عبث إلا وهو صنعه ، لأنه يخاق الكافر 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 يبطل 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 .

شكر الموم

الفائدة السادسة عشرة : اختلفوا في أن وجوب الشكر ثابت بالعقل أو بالسمع : من الناس من قال : إنه ثابت بالسمع ، لقوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) ولقوله تعالى (رسلا مبشرين ومنذرين أمثلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) ومنهم من قال إنه ثابت قبل مجيء الشرع وبد مجيئه على الإطلاق ، والدليل عليه قوله تعالى (الحمد لله) وبيانه من وجوه : الأول : أن قوله الحمد لله يدل أن هذا الحمد حقه وملكه 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 رحيمًا بهم ، مالمك لعاقبة أمرهم في القيامة ، فهذا يدل على أن استحقاق الحمد إنما يحصل لكونه تعالى ربيًا لهم رحمانا رحيمًا بهم ، وإذا كان كذلك ثبت أن استحقاق الحمد ثابت لله تعالى في كل الأوقات سواء كان قبل مجيء النبي أو بعده .

معنى الحمد

الفائدة السابعة عشرة : يجب علينا أن نبحث عن حقيقة الحمد وماهيته فنقول : تحميد الله تعالى ليس عبارة عن قوانا 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 والجلال ، 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 والجلال ، فهذا هو المراد من الحمد ، واعلم أن أهل العلم اختلفوا في هذا المقام فريقين : 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 إتيان الغير ابتداءً ، وذلك يوجب الظلم . الثاني : قالوا الاشتغال بهذا الحمد متعب للحامد وغير نافع للحمود ، لأنه كامل لذاته ، والكامل لذاته يستحيل أن يستكمل بغيره ، فثبت 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 الآباد ، 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 يتأني 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 أنى عليه لأجل الفوز بتلك النعم ، وذلك يدل على أن مقصوده من العبادة والحمد والثناء الفوز بتلك النعم ، وهذا الرجل في الحقيقة محبوبه 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 واجباً لذاته ، وإما أن يكون ممكناً لذاته ، أما الواجب لذاته فهو الله تعالى فقط ، وأما الممكن لذاته فهو كل ما سوى الله تعالى وهو العالم ،

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 بأه عالم. إذا عرفت هذا فنقول: كل ما سوى الله تعالى إما أن يكون متجيزا. وإما أن يكون صفة للمتجيز. وإما أن لا يكون متجيزا ولا صفة للمتجيز. فهذه أقسام ثلاثة: (القسم الأول) المتجيز: وهو إما أن يكون قابلا للتقسيم. أو لا يكون، فإن كان قابلا للتقسيم فهو الجسم، وإن لم يكن كذلك فهو الجهر الفرد: أما الجسم فإما أن يكون من الأجسام العلوية أو من الأجسام السفلية؛ أما الأجسام العلوية فهي الأذلاك والكواكب، وقد ثبت بالشرع أشياء أخر سوى هذين القسمين. مثل العرش والكروني والسنبل والشمس والقمر والجنه. وأما الأجسام السفلية فهي إما بسيطة أو مركبة: أما البسيطة فهي العناصر الأربعة: واحدها: كرة الأرض بما فيها من المنازل والجبال والبلاد المعمورة، وثانيها: كرة الماء وهي البحر المحيط وهذه الأجر 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، والحیوان، على كثرة أقسامها وتباين أنواعها، وأما القسم الثاني - وهو الممكن الذي يكون صفة للمتجيزات - فهي الأعراض، والمتكلمون ذكروا ما يقرب من أربعين جنسا من أجناس الأعراض. أما الثالث - وهو الممكن الذي لا يكون متجيزا ولا صفة للمتجيز - 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 ألف 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 بقائه لا يستغنى عن المبقى، والله تعالى إله العالمين من حيث إنه هو الذي أخرجها من العدم إلى الوجود، وهو رب العالمين من حيث إنه هو الذي يبقيا 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 : المرئى على قسمين أحدهما : أن يرئى شيئاً يرئى عليه المرئى ، والثانى : أن يرئىه يرئى المرئى ، وتربية كل الخاقى على القسم الأول . لأنهم إنما يرئون غيرهم ليرئوا عليه إما ثواباً أو ثناء ، والقسم الثانى هو الحق سبحانه ، كما قال : خلقتكم ليرئوا على لا لأرئى عليكم فهو تعالى يرئى ويحسن ، وهو بخلاف سائر المرئيين وبخلاف سائر المحسنين .

واعلم أن تربيته تعالى مخالفة لتربية غيره ، وبيانه من وجوه : الأول : ما ذكرناه أنه تعالى يرئى عبده لا لغرض نفسه بل لغرضهم وغيره يرئون لغرض أنفسهم لا لغرض غيرهم ، الثانى : أن غيره إذا ربى فبقدر تلك التربية يظهر النقصان فى خزائنه وفى ماله وهو تعالى متعال عن النقصان والضرر ، كما قال تعالى (وإن من شئ 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 : ان الله تعالى يحب الملمحين فى الدعاء . الرابع : أن غيره من المحسنين ما لم يطلب منه الاحسان لم يعط ، أما الحق تعالى فانه يعطى قبل الـؤال . ألا ترى أنه رباك حال ما كنت جنيناً فى رحم الام ، وحال ما كنت جامعلاً 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 إحسانه البتة . السادس : أن غيره من المحسنين يختص إحسانه بقوم دون قوم ولا يمكنه التعميم أما الحق تعالى فقد وصل تربيته وإحسانه إلى الكل كما قال (ورحمتى وسعت كل شئ) فثبت أنه تعالى رب العالمين ومحسن إلى الخلائق أجمعين ، فلهذا قال تعالى فى حق نفسه الحمد لله رب العالمين .

الفائدة الثالثة : ان الذى يحمد ويمدح ويعظم فى الدنيا إنما يكون كذلك لأحد وجوه أربعة : إما لكونه كاملاً فى ذاته وفى صفاته منزهاً عن جميع النقائص والآفات وإن لم يكن منه إحسان اليك ، وإما لكونه محسناً اليك ومنعها عليك ، وإما لأنك ترجو وصول إحسانه اليك فى المستقبل من الزمان ، وإما لأجل أنك تكون خائفاً من قهره وقدرته وكمال سطوته ، فهذه الحالات هى الجهات الموجبة للتعظيم ، فكأنه سبحانه وتعالى يقول : ان كنتم ممن يعظمون السكجال الذاتى فاحمدونى فانى إله العالمين ، وهو المراد من قوله الحمد لله ، وان كنتم ممن تعظمون الاحسان فأنابوا رب العالمين ، وان كنتم تعظمون للطمع فى المستقبل فأنابوا الرحمن الرحيم ، وان كنتم تعظمون للخوف فأنابوا مالك يوم الدين .

الفائدة الرابعة : وجوه تربية الله للعبد كثيرة غير متناهية ، ونحن نذكر منها أهلة : المثال الأول : لما وقعت قطرة النطانة من صلب الأب إلى رحم الأم فانظر كيف أنها صارت علة أولاً ، ثم مضغة ثانياً ، ثم تولدت منها أعضاء مختلفة مثل العظام والغضاريف والرباطات والأوتار 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 ، والناطقة في اللسان ، فسبحان من أسمع بعظم ، وبصر بشحم ، وأنطق بلحم ، واعلم أن كتاب التشريح لبدن الإنسان مشهور ، وكل ذلك يدل على تربية الله تعالى للعبد . المثال الثاني : أن الحبة الواحدة إذا زرعت 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 التمشور ثم اللبوب ثم الأدهان ، وأما الجزء الغائص من الشجرة فإن تلك العروق تنتهي إلى أطرافها ؛ وتلك الأطراف تكون في اللطافة كأنها مياه منعقدة ، وبع غاية لطافتها فانها تغوص في الأرض الصلبة الخشنة ، وأردع الله فيها قوى جاذبة تجذب الأجزاء اللطيفة من الطين إلى نفسها ، والحكمة في كل هذه التدبيرات تحصيل ما يحتاج العبد إليه من الغذاء والادام والفواكه والاشربة والادوية ، كما قال تعالى (إنا صببنا الماء صبا ثم شققنا الأرض شققاً - الآيات) . المثال الثالث : أنه رضع الأفلاك والكواكب بحيث صارت أسباباً لحصول مصالح العباد . فخلق الليل ليكون سبباً للراحة والسكون وخلق النهار ليكون سبباً للمعاش والحركة (هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ، ما خلق الله ذلك إلا بالحق ، (وهو الذى جعل لكم النجوم لتهتدوا بها فى ظلمات البر والبحر) وقرأ قوله (ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً - إلى آخر الآية) واعلم أنك إذا تأملت فى عجب أحوال المعادن والنبات والحيوان وآثار حكمة الرحمن فى خلق الانسان 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 ملسكالي ثم لما ذكرت نفسي عرفت نفسي بكوني رباً للعالمين ، ومن عرف ذاتنا بصفة فإنه 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 أنه فرق التمام .

الفائدة السادسة : أنه يملك عبادة غيرك كما قال (وما يعلم جنود ربك إلا هو) وأنت ليس لك رب سواه ، ثم أنه يربيك كأنه ليس له عبد سواك وأنت تخدمه 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 الملك كل ليلة ، فهل يحرسونه عن لدغ الحشرات وهل يحرسونه عن أن تنزل به البليات ؟ أما الحق تعالى فإنه 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 ، ملخون من هدم بنيان الرب ؛ فلهذا المعنى قال تعالى (قل من يكفؤكم بالليل والنهار من الرحمن) ، وذاك إلا الملك الجبار ، والواحد القهار ، ومقلب القلوب والأبصار ، والمطلع على الضمائر والأسرار .

الفائدة السابعة : قالت القدرية : إنما يكون تعالى رباً للعالمين ومربياً لهم لو كان محسناً إليهم دافعاً للمضار عنهم ، أما إذا خلق الكافر في الكافر ثم يعذبه عليه ؛ ويأمر بالإيمان ثم يمنعه منه ؛ لم يكن رباً ولا مربياً ، بل كان ضاراً وهؤدياً ، وقالت الجبرية : إنما سيكون رباً ومربياً لو كانت النعمة صادرة منه والالطاف فائضة من رحمته ، ولما كان الإيمان أعظم النعم وأجلها وجب أن يكون حصولها من الله تعالى لينتكون رباً للعالمين إليهم محسناً بخاق الإيمان فيهم .

الفائدة الثامنة : قولنا «الله» أشرف من قولنا «رب» على ما بيننا ذلك 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 نعيدها .

الفصل الثالث

في تفسير قوله الرحمن الرحيم . وفيه فوائد

الفائدة الأولى : الرحمن : هو المنعم بما لا يتصور 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 فالتى 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 ، فماتتا معا ، وسلم ذلك الإنسان منهما . 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 ويحفي 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 ، وإحسانه 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 يفتر 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 التكاليف 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 (ففرروا إلى الله) وأقرب مثال لهذا الباب قصة موسى والخضر عليهما السلام ، فإن موسى كان يبني الحكم على ظواهر الأمور فاستنكر تخريق 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 ربهما خيرا منه زكاة وأقرب رحما ، وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحا فأراد ربك أن يبلغا 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 بحار أسرار قوله الرحمن الرحيم .

الفائدة الثانية : الرحمن : اسم خاص بالله ، والرحيم : ينطاق عليه وعلى غيره .

فإن قيل : فعلى هذا : الرحمن أعظم : فلم ذكر الأدنى بعد ذكر الأعلى ؟

والجواب : لأن الكبير العظيم لا يطلب منه الشيء الحقير اليسير ، حكى أن بعضهم ذهب إلى بعض الأكاير فقال : جئتكم لمهم يسير فقال : اطلب للمهم اليسير رجلا يسيرا ، كأنه تعالى يقول : لو اقتصرت على ذكر الرحمن لاحتشمت عنى ولتعذر عليك سؤال الأمور اليسيرة ، ولكن كما علمتني رحمانا تطالب بنى الأمور العظيمة ، فأنا أيضا رحيم ؛ فاطاب منى شراك نملك وملح قدرك ، كما قال تعالى لموسى : « يا موسى سلنى عن ملح قدرك وعلف شانك » .

الفائدة الثالثة : وصف نفسه بكونه رحمانا رحيمًا ، ثم إنه أعطى مريم عليها السلام رحمة واحدة حيث قال (ورحمة منا وكان أمرا مقضيا) فتلك 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 سببا لخلاص مريم عليها السلام عن المكروهات أفلا يصير ذكر الرحمة هذه المرات الكثيرة طول العمر سببا 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 إلى نطفة مذرة فأسلمها إليك صورة حسنة ، كما قال تعالى (وصوركم فأحسن صوركم) وأنا رحيم لأنك تسلم إلى طاعة نافضة فأسلم إليك 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 ففقتأ عني ، 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 ؟ للنار أرضعته سنتين ؟ فإين رحمة الأم ؟ فعند ذلك انطاق لسانه ، وذكر أشهد أن لا إله إلا الله ، والنسكبة 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 عليه السلام 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) فإذا كان أثر الرحمة الواحدة بلغ هذا المبالغ 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 وهى قوله (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) والرحمة الواحدة لا تكفى فى إصلاح عالم المخلوقات ، فذرنى وعبيدى وانركمى وأمتك فانى أنا الرحمن الرحيم ، فرحمتى لا نهاية لها ، ومعصيتهم متناهية ، والمتناهى فى جذب غير المتناهى يصير فانيما ، فلا جرم معاصى جميع الخلق تفتى فى بحار رحمتى ، لأنى أنا الرحمن الرحيم .

الفائدة السابعة : قالت القدريه : كيف يكون رحمانا رحيمنا من خلق الخلق للنار ولعذاب الأبد ؟ وكيف يكون رحمانا رحيمنا من يخلق الكافر فى الكافر ويعذبه عليه ؟ وكيف يكون رحمانا رحيمنا من أمر بالإيمان ثم صد ومنع عنه ؟ وقالت الجبرية : أتعظم 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

فى تفسير قوله مالك يوم الدين ، وفيه فوائد

الفائدة الأولى : قوله مالك يوم الدين ، أى : مالك يوم البعث والجزاء ، وتقريره أنه لا بد من الفرق بين المحسن والمسيء ، والمطيع والمعاصى ، والموافق والمخالف ، وذلك لا يظهر إلا فى يوم الجزاء كما قال تعالى (ليجزى الذين أسوأ بما عملوا ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى) وقال تعالى (أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى 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 للجزر أو للجهل أو لكونه راضيا بذلك الظلم ، وهذه الصفات الثلاث على الله تعالى محال ، فوجب أن ينتقم للمظلومين من الظالمين ، ولما لم يحصل هذا الإنتقام فى دار الدنيا وجب أن يحصل فى دار الأخرى بعد دار الدنيا ، وذلك هو المراد بقوله (مالك يوم الدين) وبقوله (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره - الآية) روى أنه يحام برجل يوم القيامة فينظر فى أحوال نفسه فلا يرى لنفسه حسنة البتة ، فيأتمه النداء ، يا فلان ادخل الجنة بعملك ، فيقول : إلهى ، ماذا عملت ؟ فيقول الله تعالى : ألسنت لما كنت نائما تقلبت من جنب إلى جنب ليلة كذا فقلت فى خلال ذلك « الله » ثم غلبك النوم فى الحال فنسيت

ذلك . أما أنا فلا تأخذني سنة ولا نوم فما نسيت ذلك ، وأيضا يؤتى برجل وتوزن حسناته وسيئاته فتخفف حسناته فتأتيه بطافة فنقل ميزانه فإذا فيها شهادة أن لا إله إلا الله فلا يقبل مع ذكر الله غيره .

واعلم أن الواجبات على قسمين : حقوق الله تعالى ، وحقوق العباد : أما حقوق الله تعالى فبيناهما 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 نمله نجاسة ، فنفض نمله فارتفعت النجاسة عن نمله ووقعت على حائط دار المجوسى فتجبر أبو حنيفة وقال : إن تركتها كان ذلك سببا لقبح جدار هذا المجوسى ، وإن حككتها انحدر التراب من الحائط ، فدق الباب فخرجت الجارية فقال لها : قولى لمولايك ان أبا حنيفة بالباب ، نخرج اليه وظن أنه يطالبه بالمال ، فأخذ يعتذر . فقال أبو حنيفة رضى الله عنه . ههنا ما هو أولى ، وذكر قصة الجدار ، وأنه كيف السبيل إلى تطهيره فقال المجوسى : فأنا أبداً بتطهير نفسى فأسلم فى الحال ، والنكبة فيه أن أبا حنيفة لما احترز عن ظلم المجوسى فى ذلك التقدر القليل من الظلم فلاجل تركه ذلك انتقل المجوسى من الكفر إلى الإيمان ، فمن احترز عن الظلم كيف يكون حاله عند الله تعالى .

العائدة الثانية : اختلاف القراء فى هذه الكلمة ، فمنهم من قرأ مالك يوم الدين . ومنهم من قرأ ملك يوم الدين . حجة من قرأ مالك وجوه : الأول : أن فيه حرفا زائدا فكانت قراءته أكثر ثوابا . الثانى : أنه يحصل فى القيامة ملوك كثيرون ، أما المالك الحق ليوم الدين فليس إلا الله . الثالث : المالك قد يكون ملكا وقد لا يكون كما أن الملك قد يكون مالكا وقد لا يكون فالملكىة والمالكية قد تنفك كل واحدة منهما عن الأخرى إلا أن المالكية سبب لاطلاق التصرف ، والمالكية ليست كذلك فكان المالك أولى . الرابع : ان الملك ملك للرعية . والمالك مالك للعبيد ، والعبد أدون حالا من الرعية ، فوجب أن يكون القهر فى المالكية أكثر منه فى الملكية ، فوجب أن يكون المالك أعلى حالا من الملك . الخامس : أن الرعية يمكنهم إخراج أنفسهم عن كونهم رعية لذلك الملك باختيار أنفسهم . أما المملوك فلا يمكنه إخراج نفسه عن كونه مملوكا لذلك الملك باختيار نفسه . فثبت أن القهر فى المالكية أكل منه فى الملكية . السادس : أن الملك يجب عليه رعاية حال الرعية ، قال عليه الصلاة والسلام

واضطرب عليها لا نسألك رزقا نحن نرزقك والعاقبة للمتقوى) فيا أيها الرعية كونوا مطيعين للموكلكم ، ويا أيها الملوك كونوا مطيعين للملك الملوك حتى تنظّم مصالح العالم . الحكيم الخاهس : أنه لما وصف نفسه بكونه ملكا ليوم الدين أظهر للعالمين كمال عدله فقال (وماربك 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 ظالما ارتفع الخير من العالم .

يروى أن أنوشروان خرج إلى الصيد يوما ، وأوغل في الركض ، وانقطع عن عسكره 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 عفصا مؤذيا ، فقال : أيها الصبي لم صار الرمان هكذا ؟ فقال الصبي : لعل ملك البلد عزم على الظلم ، فلأجل شؤم ظلمه 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 بدأت هذه الحالة ؟ فقال الصبي : لعل ملك البلد تاب عن ظلمه ، 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 المفترعة على كونه ملكا فهي أربعة : الحكيم 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 مالكم فعلى طعامكم وثيابكم وثوابكم وجنتكم . الحكيم الثاني : الملك وان كان أغنى من المالك غير أن الملك يطمع فيك والمالك أنت تطمع فيه ، وليست 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 ، فهذا 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 مريضاً فإنه يردده ولا يعطيه شيئاً من الواجب، أما المالك إذا كان له عبد فإن مرض عاجله وإن ضعف أعانه وإن وقع في بلاء خلصه، فالقراءة بلفظ المالك أوفق للمذنبين والمساكين. الحكم الرابع: الملك له هيبه وسياسية. والمالك له رأفة ورحمة، واحتياجنا إلى الرأفة والرحمة أشد من احتياجنا إلى الهيبه والسياسة.

الفائدة الثالثة: الملك عبارة عن القدرة؛ فكرونه مالكا وملكا عبارة عن القدرة. ههنا بحث: وهو أنه تعالى أما أن يكون مالكا للموجودات 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 ومالكه على العدم ويلزم أن يقال: إنه ليس لله في الموجودات مالكية ولا ملك وهذا بعيد.

والجواب إن الله تعالى مالكا للموجودات، ومالكها، 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. فالملك الحق هو الله سبحانه وتعالى، إذا عرفت أنه الملك الحق فنقول: إنه الملك ليوم الدين وذلك لأن القدرة على إحياء الخلق بعد موتهم ليست إلا لله، والعلم بتلك الأجزاء المنفردة من أبدان الناس ليس إلا لله، فإذا كان الحشر والنشر والبعث والقيامة لا يتأق إلا بعلم متعلق 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 إقرار، ولو قال أنا قاتل زيدا بالتنوين كان تهديدا ووعيدا.

قلنا: الحق ما ذكرتم، إلا أن قيام القيامة لما كان أمرا حقا لا يجوز الإخلال في الحكمة جعل 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 أولاً فأنا إله . ثم رببتك 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 الأهور ، 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 عمله 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 ولأعمالهم ؛ علمنا أنه خالق لها مقدر لها ، والله أعلم .

الفصل الخامس

فى 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 الممكنة من الانتفاع وخلق المنتفع به ، فالمرتبة الأولى — وهى الحياة التى تفيد الممكنة من الانتفاع — وإليها الإشارة بقوله تعالى (وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا) وقوله (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم — الآية) والمرتبة الثانية — وهى خالق المنتفع به — وإليها الإشارة بقوله تعالى (هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا) ولما كانت المصالح الحاصلة فى هذا العالم السفلى إنما

مضى قوله
(إياك نعبد
إياك 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 ، فلهذا 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 . وللهبند 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 ، فبقدرته الأزلية وعلمه الأزلى أحدثه ونقله من العدم إلى الوجود فهو اله 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 فهى حل ما بهد الموت والصفة المتعلقة بتلك الحالة هى قوله مالك يوم الدين ، فصارت هذه الصفات الخمس من صفات الله تعالى متعلقة بهذه الأحوال الثلاثة للعبد فظهر أن جميع مصالح العبد فى 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 : فى 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 والسكراب 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 ، والأخذ باليقين أولى من الأخذ بالشك ، فوجب طرح المشكوك والأخذ بالمعلوم وعلى هذا لا معبود إلا الله تعالى فلهذا المعنى قال إياك نعبد وإياك نستعين . الوجه الرابع : أن العبودية ذلة وهوانة إلا

أنه كلما كان المولى أشرف وأعلى كانت العبودية به أهنا وأمرأ ، ولما كان الله تعالى أشرف الموجودات وأعلماها فكانت عبوديته أولى من عبودية غيره ، وأيضا قدرة الله تعالى أعلى من قدرة غيره وعلمه أكل من علم غيره وجوده أفضل من وجود غيره ، فوجب القطع بأن عبوديته أولى من عبودية غيره . فلهذا 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 ، فلهذا 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 الهواء وهي الرياح ، 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 فرقة ، ورفع محمدا عليه الصلاة والسلام فجعل قاب قوسين تحته ، وجعل الماء ناراً على قوم فرعون أغرقوا 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 التنور اليابسة لقوله (وفار التنور) وجعل البحر يدسا لموسى عليه السلام ، فمن كانت قدرته هكذا كيف يسوى في العبادة بينه وبين غيره من الجمادات أو النباتات أو الحيران أو الانسان أو الفلك أو الملك ، فإن التسوية بين الناقص والسكامل والخسيس والنفيس تدل على الجهل والسفه .

الفائدة الثانية : قوله إياك نعبد يدل على انه لا معبود إلا الله ، ومتى كان الأمر كذلك ثبت انه لا إله إلا الله : فقوله (إياك نعبد وإياك نستعين) يدل على التوحيد المحض واعلم ان المشركين طوائف ، وذلك لأن كل من اتخذ شريكا لله فذلك الشريك إما ان يكون جسما وإما ان لا يكون ، اما الذين اتخذوا شريكا جسمانيا فذلك الشريك اما ان يكون من الاجسام السفلية او من الاجسام العلوية ، اما الذين اتخذوا الشركاء من الاجسام السفلية فذلك الجسم إما ان يكون مركبا أو بسيطا ، أما المركب فاما ان يكون من المعادن او من النبات أو من الحيوان أو من الإنسان ، اما الذين اتخذوا الشركاء من الاجسام المعدنية فهم الذين يتخذون الأصنام إما من الأحجار أو من الذهب او من الفضة ويعبدونها ، واما الذين

اتخذوا الشركاء من الأجسام النباتية فهم الذين اتخذوا شجرة معينة معبودا لأنفسهم . وأما الذين اتخذوا الشركاء من الخيوان 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 والنجوسة إليها وهم الصابئة وأكبر 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 إقليم روح معين من الأرواح الفلكية يدبره ولكل نوع من أنواع هذا العالم روح فلكية 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 لله شريكا فانه لا بد وأن يكون مقدما على عبادة ذلك الشريك من بعض الوجوه ، إما طالبا لنفعه أو هربا من ضرره ، وأما الذين اصروا على التوحيد وأبطلوا القول بالشركاء والأضداد ولم يعبدوا إلا الله ولم يلتفتوا إلى غير الله فكان رجاءهم من الله وخوفهم من الله ورغبتهم في الله ورهبتهم من الله فلا جرم لم يعبدوا إلا الله ولم يستعينوا إلا بالله ؛ فلهذا قالوا إياك نعبد وإياك نستعين ، فكان قوله إياك نعبد وإياك نستعين قائما 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 قوامنا سبحان الله لأن قوله سبحان الله يدل على كونه كاملا تاما في ذاته ، وقوله الحمد لله يدل على كونه مكتملا متمما لغيره . والشئ لا يكون مكتملا متمما لغيره إلا إذا كان قبل ذلك تاما كاملا في ذاته ، ثبت أن قولنا الحمد لله دخل فيه معنى قولنا سبحان الله ولما قال الحمد لله فثبت جميع أنواع الحمد ذكر ما يجري مجرى العلة لإثبات جميع أنواع الحمد لله ، فوصفه بالصفات الخمس وهي التي لأجائها تتم مصالح العبد في الأوقات الثلاثة على ما بيناه ، ولما بين ذلك ثبت صحة قوامنا 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 باعانته وتوفيقه وإحسانه ، وهذا هو المراد من قولنا ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ، فثبت أن سورة الفاتحة من أولها إلى آخرها منطبقة على ذلك الذكر ، وآيات هذه السورة جارية مجرى الشرح والتفصيل للبراتب الجنس 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 التعظيم 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 تمتزج بالغفلة . وثانيها : أنه إن ثقلت عليك الطاعات وصعبت عليك العبادات من القيام والركوع والسجود فاذا ذكر أولا قوله إياك نعبد لتذكرنى وتحضر فى قلبك معرفتى ، فاذا ذكرت جلالى وعظامتى وعزتى وعلمت أنى مولاك وأنى عبدى سهلت عليك تلك العبادات ، ومثاله أن من أراد حمل الجسم الثقيل تناول قبل ذلك ما يزيد قوة وشدة ، فالعبد لما أراد حمل التكليف الشاقفة الشديدة تناول أولا معجون معرفة الربوبية من بستوفة قوله إياك حتى يقوى على حمل ثقل 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 ثقل العبودية . وثالثها : قال الله تعالى (ان الذين اتقوا إذا مسهم طيف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون) فالنفس إذا مسها طائف من الشيطان من الكسل والغفلة 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 بالحزى والنكال فكان في محض السلاسل والأغلال ، ولهذا التحقيق قال لأمة موسى : اذكروا نعمتي ، وقال لأمة محمد عليه السلام : اذكروني أذكركم ، إذا عرفت هذا فنقول : إنما قدم قوله إياك على قوله نعبد ليسكون 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 أحبته كنت له سمعا وبصرا . وسابعا : لو قيل نعبدك لم يفد نفي 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 أني أنا العابد أما لما قال إياك نعبد كان معناه أني واحد من عبيدك ، فالأول تكبير ، 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 قات الله فقد تقيده الحمد بأن يكون لله ، أما لو قدم قوله «نعبد» احتمل أن يكون لله واحتمل أن يكون لغير الله وذلك كقبر؛ والنسبة أن الحمد لما جاز لغير الله في ظاهر الأمر كما جاز لله . لا جرم حسن تقدم الحمد أما ههنا فالعبادة لما لم تجز لغير الله لا جرم قدم قوله إياك على نعبد ، فتعين الصبر للعبادة فلا يبقى في الكلام احتمال أن تقع العبادة لغير الله .

الفائدة الرابعة : لقائل أن يقول : النون في قوله نعبد إما أن تكون نون الجمع أو نون التعظيم ، والأول باطل ، لأن الشخص الواحد لا يكون جمعا ، والثاني باطل لأن عند أداء العبادة ، فاللائق 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 النون 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 نقول : 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 يفي ثوابها بأن يتأذى واحد من المسلمين برائحة الثوم والبصل ، فاذا كان هذا الثواب لا يفي بذلك فكيف يفي بايذاء المسلم وكيف يفي بالنعيم والغنية 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 لمسلم 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 وتمسكت 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 ، وليكني 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 فيكون 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

جائز لأن قوله إياك نعبد دخل فيه عبادات الملائكة وعبادات الأنبياء والأولياء ، وإما أن يقبل الكل ، وحينئذ تصير عبادة هذا القائل مقبولة ببركة قبول عبادة غيره ، والتقدير كأن العبد يقول : إلهي ان لم تكن عبادتي مقبولة فلا تردني لأنني لست بوحيد في هذه العبادة بل نحن كثيرون فان لم أستحق الاجابة والقبول فانشفع اليك بعبادات سائر المتعبدين فاجبني .

الفائدة الخامسة : اعلم أن من عرف فوائد العبادة طاب له الاشتغال بها : ونقل عليه الاشتغال بغيرها ، وبيانه من وجوه : الاول أن السكّال 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 ، فاذا كان حصول هذه الأحوال أعظم السعادات الإنسانية في الحال ، وهي موجبة أيضا لاكمل السعادات في الزمان المستقبل ، فمن وقف على هذه الأحوال زال عنه ثقل الطاعات وعظمت حلاوتها في قلبه . الثاني : أن العبادة أمانة بدليل قوله تعالى (اناعرضنا الأمانة على السموات — الآية) وأداء الأمانة واجب عقلا وشرعا ، بدليل قوله (ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها) وأداء الأمانة صفة من صفات السكّال 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 ، ففتحنا ، فلما خرج لم يجد ناقته فقال : إلهي أديت أمانتك فأين أمانتي ؟ قال الراوى فزدنا تعجبا ، فلم يمكث حتى جاء رجل على ناقته وقد قطع يده وسلم الناقة إليه ، والنسكينة أنه لما حفظ أمانة الله حفظ الله أمانته . وهو المراد من قوله عليه السلام لابن عباس : يا غلام احفظ الله في الخلوات يحفظك في الفلوات .

الثالث : أن الاشتغال بالعبادة انتقال من عالم الغرور إلى عالم السرور ، ومن الاشتغال بالخلق إلى حضرة الحق ، وذلك يوجب كمال اللذة والبهجة : يحكى عن أبي حنيفة أن حية سقطت من السقف ، وتفرق الناس ، وكان أبو حنيفة في الصلاة ولم يشعر بها ، ووقعت الآكلة 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 رأيتهم أكبره وقطعت أيديهم) فان النسوة لما غاب على قلوبهن جمال يوسف

عليه السلام وصلت تلك الغلبة إلى حيث قطعن أيديهن وما شعرن . بذلك ، فإذا جاز هذا في حق البشر فالآن يجوز عند استيلاء عظمة الله على القاب أولى ، ولأن من دخل على ملك مهيب فرمما مر به أبواه وبنوه وهو ينظر إليهم ولا يعرفهم لأجل أن استيلاء هيبة ذلك الملك تمنع القلب عن الشعور بهم ، فإذا جاز هذا في حق ملك مخلوق مجازى فالآن 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 تكاليفه ، 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 الهية 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 صلاته .

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 بالمواطبة على العبادة إلى أن يأتيه الموت ، ومعناه أنه لا يجوز الإخلال بالعبادة في شيء من الأوقات ، وذلك يدل على غاية جلاله أمر العبادة ، وثانيهما : أنه قال (ولقد نعلم أنك يضيق صدرك بما يقولون) ثم إنه تعالى أمره بأربعة أشياء : التسبيح : 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 تنزيل ضيق القلب ، وتفريد انشراح الصدر ، وما ذاك إلا لأن العبادة توجب الرجوع من الخلق إلى الحق ، وذلك يوجب زوال ضيق القلب .

الآية الثانية في شرف العبودية : قوله تعالى (سبحان الذى أسرى بعبده ليلا) 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 مهيات الأمة . وشتان ما بينهما .

الآية الثالثة في شرف العبودية : أن عيسى أول ما نطق قال (انى عبد الله) وصار ذكره لهذه الكلمة سببا لطهارة أمه ، واهرامه وجرده عن الطعن ، وصار مفتاحا لكل الخيرات ، ودافعا لكل الآفات ، وأيضا لما كان أول كلام عيسى ذكر العبودية كانت عاقبته الرفعة ، كما قال تعالى (ورافعك إلى) ، والنسكتة 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 (انى 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 محدد بممكن الوجود لذاته . فلولا تأثير قدرة الحق فيه لبقى في ظلمة العدم وفي فناء الفناء ولم يحصل له الوجود فضلا عن كمالات الوجود ، فلما تعلقت قدرة الحق به وفاضت عليه آثار جوده وإيجاده حصل له الوجود وكمالات الوجود ولا معنى لكونه مقدور قدرة الحق ولكونه متمتع إيجاد الحق إلا العبودية ، فكل شرف وكمال 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 ثغرا أن أكون لك عبدا ، وكفى بنى شرفا أن تكون لى ربا ، اللهم إنى وجدتك إلهيا كما أردت فاجعاني عبدا كما أردت .

الفائدة السادسة : اعلم أن المقامات محصورة في مقامين : معرفة الربوبية ، ومعرفة العبودية وعند اجتماعهما يحصل العهد المذكور في قوله (وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم) أمامعرفة الربوبية فكما لها مذكور في قوله (الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين) فيكون العبد

منتقلا من العدم السابق إلى الوجود يدل على كونه إلهيا ، وحصول الخيرات والسعادات للعبد حال وجوده يدل على كونه ربا رحمانا رحيميا ، 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 وكمال ، وأول وآخر ، أما مبدؤها 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 أجنبيا عند الشروع في الصلاة ، فلا جرم أثنى على الله بألفاظ المغايبية إلى قوله مالك يوم الدين ، ثم إنه تعالى كأنه يقول له حمدتني واقررت بكوني إلهيا ربا رحمانا رحيميا مالكا ليوم الدين ، فنعم العبد أنت قد رفعتنا الحجاب وأبدلنا البعد بالقرب فتسكلم بالمخاطبة وقل إياك نعبد . الوجه الثاني : ان أحسن السؤال ما وقع على سبيل المشافهة ، ألا ترى أن الأنبياء عليهم السلام لما سألو أربهم 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 القرية ، ثم إنه ذكر بعد هذه النية أنواعا من الثناء على الله ، فاقترضى كرم الله إجابته في تحصيل تلك القرية ، فنقله من مقام الغيبة إلى مقام الحضور ، فقال : إياك نعبد وإياك نستعين .

الفصل السادس

في قوله وإياك نستعين

اعلم أنه ثبت بالدلائل العقلية أنه لا حول عن معصية الله إلا بعصمة الله . ولا قوة على طاعة الله إلا بتوفيق الله . ويدل عليه وجوه من العقل والنقل . أما العقل فن 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 الإقدام على الفعل إلا بإعانة الله . الثاني : أن جميع الخلائق يطلبون الدين الحق والاعتقاد الصدق مع استوائهم في القدرة والعقل والجد والطلب ، ففوز البعض بدرك الحق لا يكون إلا بإعانة 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 ، فإلقاء تلك الداعية في القلب وإزالة الدواعي المعارضة لها ليست إلا من الله تعالى ، ولا معنى للإعانة إلا ذلك .

وأما النقل فيدل عليه آيات : أولها : قوله وإياك نستعين ، وثانيتها : قوله (استعينوا بالله) وقد اضطربت الجبرية والقدرية في هذه الآية : أما الجبرية فقالوا : لو كان العبد مستقلا بالفعل لما كان الاستعانة على الفعل فائدة ، وأما القدرية فقالوا الاستعانة إنما تحسن لو كان العبد متمكنا من أصل الفعل ، فتبطل الإعانة من الغير ، أما إذا لم يقدر على الفعل لم تكن للاستعانة فائدة .

وعندي أن القدرة لا تؤثر في الفعل إلا مع الداعية الجازمة . فالإعانة المطلوبة عبارة عن خلق الداعية الجازمة ، وإزالة الداعية الصارفة واذكر 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 عقيبها وإياك نستعين ، فما الحكمة فيه ؟ الجواب من وجوه

معنى قوله
(وإياك نستعين)

الاول : كأن المصلى يقول : شرعت في العبادة فاستمعين بك في اتمامها ، فلا تمنعني من اتمامها بالموت ولا بالمرض ولا بقلب الدواعي وتغيرها . الثاني : كأن الإنسان يقول : يا الهى ابنى اتيت بنفسى إلا أن لى قلبا يفر منى . فاستمعين بك فى 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 فى الإعانة غيرك لا جبريل ولا ميكائيل ، بل أريدك وحدك وأفتدى فى هذا المذهب بالخليل عليه السلام لأنه لما قيد نمرود رجله ويديه ورماه فى النار جاء جبريل عليه السلام وقال له : هل لك من حاجة ؟ فقال : أما اليك فلا ، فقال : سله ، فقال : حسبي من سؤالى علمه بحالى ، بل ربما أزيد على الخليل فى هذا الباب ، وذلك لأنه قيد رجلاه ويده لا غير ، وأما أنا فقيدت رجلى فلا أسير ، ويدي فلا أحر كهما ، وعينى فلا أنظر بهما ، وأذنى فلا أسمع بهما ، ولسانى فلا أتكلم به ، وكان الخليل مشرفا على نار نمرود وأنا مشرف على نار جهنم ، فكما لم يرض الخليل عليه السلام بغيرك معينا فكذلك لا أريد معينا غيرك ، فأياك نعبد وإياك نستعين ، فكأنه تعالى يقول : أتيت بفعل الخليل وزدت عليه ، فنجن نزيد أيضا فى الجزاء لأننا نمت قلنا : (يا نار كونى 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 (يا نار كونى بردا وسلاما على إبراهيم) فكذلك تقول لك نار جهنم : جز ياهؤ من قد أطفأ نورك لهبى . الرابع : إياك نستعين : أى : لا أستعين بغيرك ، وذلك لأن ذلك الغير لا يمكنه إعانتى إلا إذا أعنته على تلك الاعانة ، فاذا 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

فى قوله اهدنا الصراط المستقيم ، وفيه فوائد

الفائدة الأولى : لتعائل أن يقول : المصلى لا بد وأن يكون مؤمنا ، وكل مؤمن مهتد ، فالمصلى مهتد ، فاذا 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 يغشى عليه ، وكان يقول في كل مرة: اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون . فان قيل : ان رسوانا عليه الصلاة والسلام ما قال ذلك إلا مرة واحدة ، وهو كان يقول كل يوم مرات . فإزعم 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 يذنبوا أن في كل خاق من الأخلاق طرفي تفريط وإفراط ، وهما مذمومان ، والحق هو الوسط ، ويتأكد ذلك بقوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) وذلك الوسط هو العدل والصواب ، فالؤمن 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 ، فالؤمن بطالب 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 وبقي غافلا 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 لنهتدي إلى صراط مستقيم صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض) وقال أيضا لمحمد عليه السلام (وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه) وذلك الصراط المستقيم هو أن يكون الإنسان معرضا عما سوى الله مقبلا بكلية قلبه وفكره وذكوره على الله ، فقوله اهدنا الصراط المستقيم المراد أن يهديه الله إلى الصراط المستقيم الموصوف بالصفة المذكورة ، مثاله أن يصير بحيث لو أمر بذبج 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 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 القتل والتفريق نصفين لأطاع كما فعله يحيى و زكريا 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) فلتكن نيتك عند قراءة هذه الآية أن تقول : يا إلهي ، إن والدي رأيتك ارتكب الكبائر ، كما ارتكبتها وأقدم على المعاصي كما أقدمت عليها ، ثم رأيتك لما قرب موته تاب وأناب فحكمت له بالنجاة من النار والفوز بالجنة فهو ممن أنعمت عليه بان وفقته للتوبة ، ثم أنعمت عليه بان قبلت توبته . فإنا أقول : اهدنا إلى مثل ذلك الصراط المستقيم طلبا لمرتبة التائبين ، فاذا وجدتها فاطلب الاقتداء بدرجات الأنبياء عليهم السلام ، فهذا تفسير قوله اهدنا الصراط المستقيم .

الوجه الخامس : كأن الإنسان يقول في الطريق : كثرة الأحباب يجروني إلى طريق ، والأعداء إلى طريق ثان ، والشيطان إلى طريق ثالث ، وكذا القول في الشهوة والغضب والحقد والحسد ، وكذا القول في التعطيل والتشبيه والجبر والقدر والارجاء والوعيد والرفض والخروج ، والعقل ضعيف . والعمر قصير ، والصناعة طويلة ، والتجربة خطيرة ، والقضاء عسير ، وقد تحيرت في الكل فاهدني إلى طريق أخرج منه إلى الجنة . والمستقيم : السوي الذي لا غلط فيه .

يحكى 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 باذن الله فإنت المراكب وأنا الراجل .

الوجه السادس : قال بعضهم : الصراط المستقيم : الإسلام . وقال بعضهم : القرآن ، وهذا لا يصح ؛ لأن قوله « صراط الذين أنعمت عليهم » يدل 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 المحققين المستحقين للجنة ، وإنما قال الصراط ولم يقل السبيل ولا الطريق وإن كان الكل واحدا ليكون لفظ الصراط مذكرا لصراط جهنم فيكون الإنسان على مزيد خوف وخشية .

القول الثاني في تفسير اهدنا : أى ثبتنا على الهداية التى وهبنا منا . ونظيره قوله تعالى (ربنا لاترغ قلوبنا بعد إذ هديتنا) أى ثبتنا على الهداية فحكم من علم وقت له شبهة ضئيفة في خاطره فزاغ وذل وانحرف عن الدين القويم والمنهج المستقيم .

الفائدة الثانية : لقائل 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 لتلاذذته : إذا قرأتم في خطبة السابق « ورضى الله عنك وعن جماعة المسلمين » إن نويتنى في قولك « رضى الله عنك » فحسن ، وإلا فلا حرج ، ولكن إياك وأن تنساني في قولك « وعن جماعة المسلمين » لأن قوله رضى الله عنك تخصيص بالدعاء فيجوز أن لا يقبل ، وأما قوله وعن جماعة المسلمين فلا بد وأن يكون في المسلمين من يستحق الإجابة ، وإذا أجاب الله الدعاء في البعض فهو أكرم من أن يردده في الباقي ، ولهذا السبب فإن السنة إذا أراد أن يذكر دعاء أن يصلى أولا على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يدعو ثم يختم الكلام بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ثانيا : لأن الله تعالى يجيب الداعي في صلته على النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم إذا أجيب في طرفي دعائه امتنع أن يرد في وسطه .

الثاني : قال عليه الصلاة والسلام : ادعوا الله بأسنه ما عصيته موه بها ، قالوا : يا رسول الله ومن لنا بتلك الأسنه ، قال يدعو بعضكم لبعض ، لأنك ما عصيت بلسانه وهو ما عصى بلسانك .

والثالث : كانه يقول : أيها العبد ، ألسنت قلت في أول السورة الحمد لله وما قلت أحمد الله فذكرت أولا حمد جميع الخالدين فكذلك في 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 ألم 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 أقصر خط يصل بين نقطتين ، فالخاص أن الخط المستقيم أقصر من جميع الخطوط المعوجة ، فكان العبد يقول : اهدنا الصراط المستقيم لوجوه : الأول : أنه أقرب الخطوط وأقصرها ، وأنا عاجز فلا يليق بضعفي إلا الطريق المستقيم . الثاني : أن المستقيم واحد وما عداه معوجة وبعضها يشبهه بعضا 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)

ولنرجع إلى تفسير الحد المذكور فنقول : أما قولنا « المنفعة » فلأن المضرة المحضة لا تكون نعمة ، وقولنا « المفعولة على جهة الاحسان » لأنه لو كان نفعا حقا وقصد الفاعل به نفع نفسه لا نفع 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 فمن الله) ثم إن النعمة على ثلاثة أقسام : أحدها : نعمة تفرد الله بإجادها ، نحر 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 تذيها على أن انعام الخلق لا يتم إلا بانعام الله . وثالثها : نعم وصلت من الله اليها بسبب طاعتنا ، وهى أيضا من الله تعالى ؛ لأنه لولا أن الله سبحانه وتعالى وفقنا للطاعات وأعاننا عليها وهدانا اليها وأزاح الأعداء عنا وإلا لما وصلنا إلى شىء منها . فظهر بهذا التقرير أن جميع النعم في الحقيقة من الله تعالى .

الفرع الثانى : أن أول نعم الله على العبيد هو أن خلقهم أحياء ، وبدل عليه العقل والنقل أما العقل فهو أن الشىء لا يكون نعمة إلا إذا كان بحيث يمكن الانتفاع به ، ولا يمكن الانتفاع به إلا عند حصول الحياة ، فان الجراد والميت لا يمكنه أن ينتفع بشىء ، فثبت أن أصل جميع النعم هو الحياة ، وأما النقل فهو أنه تعالى قال (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم) ثم قال عقبيه (هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا) فبدأ بذكر الحياة ، وثنى 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 فآيات . إحدانا : قوله تعالى (صراط الذين أنعمت عليهم) وذلك لأنه لو كان لله على الكافر نعمة لكانوا داخلين تحت قوله تعالى (أنعمت عليهم) ولو كان كذلك لكان قوله (اهدانا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم) طلبا لصراط الكفار ، وذلك باطل ، فثبت بهذه الآية أنه ليس لله نعمة على الكفار ، فان قالوا : إن قوله الصراط يدفع ذلك ، قلنا : إن قوله (صراط الذين أنعمت عليهم) يدل من قوله (الصراط المستقيم) فكان التقدير اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم ، وحينئذ يعود المحذور المذكور . والآية الثانية : قوله تعالى (ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملى لهم خير لأنفسهم إنما نملى لهم ليزدادوا إثما) وأما المعقول فهو أن نعم الدنيا فى مقابلة عذاب الآخرة على الدوام قليلة كالمقطرة فى البحر ، ومثل هذا لا يكون نعمة ، بدليل أن من جعل السم فى الحلواء لم يعد النفع الحاصل منه نعمة لأجل أن ذلك النفع حقير فى مقابلة ذلك الضرر الكثير ، فكذلكا ههنا .

وأما الذين قالوا ان لله على الكافر نعمًا 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) فنبه على أنه يجب على الكل طاعة الله لما كان 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 إقدهم 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 النبیین والصدیقین — 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 ، فثبت 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 ، وانفرد الآية صريح في 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 لسكان 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 لسكان 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 اعذاره وعمله عنه ؛ لأن كل ذلك حاصل في حق الكفار ، فلما خص الله تعالى بعض المكلفين بهذا الانعام مع أن هذا الإقذار وإزاحة العال عام في حق الكل علمنا أن المراد من الانعام ليس هو الإقذار عليه وإزاحة الموانع عنه .

الفصل التاسع

في قوله تعالى غير المغضوب عليهم ولا الضالين ، وفيه فوائد

الفائدة الأولى : المشهور أن المغضوب عليهم هم اليهود ، لقوله تعالى (من اعنه الله وشخصب عليه) والضالين : هم النصراني لقوله تعالى (قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيراً وضلوا عن سواء السبيل) وقيل : هذا ضعيف ؛ لأن منكري الصانع والمشركون أخذت ديننا 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 بخلاف 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) فيسكتنا 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 كذبا ، وذلك محال ، والمفضى إلى المحل محال .

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 (فإذا بعد الحق إلا الضلال) ولو كانوا ضالين لما جاز الاقتداء بهم ، ولا الاهتداء بطريقهم ، ولما كانوا 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 ، والمكر والخداع ، والتكبر ، والاستهزاء - لها أوائل ، ولها غايات ، وههنا 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 ، وحينئذ 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 والإقرار بطاعته ، وذلك يدل على أن مطاع الخيرات وعنوان السعادات هو الاقبال على الله تعالى ، ومطاع الآفات ورأس المخافات هو الاعراض عن الله تعالى والجد عن طاعته والاجتناب عن خدعته .

الفائدة السابعة : دلت هذه الآية على أن المكلفين ثلاث فرق : أهل الطاعة ، وإليهم الإشارة بقوله : أنعمت عليهم . وأهل المنصية وإليهم الإشارة بقوله غير المغضوب عليهم ، وأهل الجهل في دين الله والكفر واليهيم الإشارة 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 فلهذا 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 إقداه على إيجادهِ وعلى تكويته ؟ وأما إن كان ذلك العلم حادثا كان البارئ تعالى محلا للحوادث ، ولأنه يلزم أن يفترق 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 عقيبهِ 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 السكامل ، وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين يوجب الخوف السكامل ، وحينئذ يقوى الايمان بركنيه وطرفيه . وينتهي إلى حد السكال .

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 اختل قيد العمل فهم الفسقة وهم المغضوب عليهم كما قال تعالى (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه واغنه) وان اختل 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

الفصل الأول

في الاسرار العقلية المستنبطة من هذه السورة

اعلم أن عالم الدنيا عالم السكندورة ، 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 ومناول بلا دليل ، فعالم الروحانيات عالم الأضواء والأنوار والبهجة والسرور واللذة والحبور ، ولا شك أن الروحانيات مختلفة بالكمال والنقصان ولا بد وأن يكون منها واحد هو أشرفها وأعلاها وأكملها وأبهاها ، ويكون ما سواه 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 ما سواه 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 ملافاة ومقارنة ومجانسة ، فالمطاع في عالم الأرواح هو المصدر ، والمطاع في عالم الأجسام هو المظهر والمصدر هو الرسول الملقى ، والمظهر هو الرسول البشرى ، وبهما يتم أمر السعادات في الآخرة وفي الدنيا .

وإذا عرفت هذا فنتقول : 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

تفسير اجمال
لسورة الفاتحة

أسرار عقلية
من الفاتحة

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 الثلاثة : المبدأ والوسط ، والمعاد ، أما المبدأ فأنما يكمل معرفته بمعرفة أمور أربعة : وهي معرفة الله ، والملائكة ، والكتب ، والرسول ، 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 كثيراً) وقوله (واذكرك ربك إذا نسيت) وقوله (تذكروا فإذا هم مبصرون) وقوله (واذكروا اسم ربك) وهذا الذكر إنما يحصل بقواه بسم الله الرحمن الرحيم .

وثانيها : قوله (ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا) ودفع الاصر — والاصر هو الثقل — يوجب الحمد ، وذلك إنما يحصل بقوله الحمد لله رب العالمين .

وثالثها : قوله (ربنا ولا تجعلنا مالا ياتق لنا به) وذلك إشارة إلى كمال رحمته ، وذلك هو قوله الرحمن الرحيم .

ورابعها : قوله (وأعف عنا) لالك أنت المالك للمقضاء 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 .

وسابعها : 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 ، فمن قرأها في صلاته صعدت هذه الأنوار من المظهر إلى المصدر كما نزلت هذه الأنوار في عهد محمد عليه الصلاة والسلام من المصدر إلى المظهر ، فلهذا السبب قال عليه السلام : « الصلاة معراج المؤمن » .

الفصل الثاني

في 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 فبالشهوة يصير الانسان ظالماً لنفسه ، وبالغضب يصير ظالماً 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 بعضاً ، والظلم الذي عسى الله أن يتركه هو ظلم الإنسان نفسه ، فنشأ 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 والبدة نتيجة الهوى ، فإذا اجتمعت هذه السمة في بنى آدم تولد منها سابع - وهو الحسد - وهو نهاية الأخلاق الذميمة . كما أن الشيطان هو النهاية في الأشخاص المذمومة ، ولهذا السبب ختم الله مجامع الشرور الإنسانية بالحسد ، وهو قوله (ومن شر حاسد إذا حسد) كما ختم مجامع الخبائث الشيطانية بالوسوسة وهو قوله (يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس) فليس في بنى 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 لها لما جهلتني ، فلما دخل قال فرعون : أتعرف في الأرض شرا مني ومنك ، قال نعم ، الحاسد ، والحاسد وقعت في هذه المحنة .

إذا عرفت هذا فنفه قول : أصول الأخلاق القبيحة هي تلك الثلاثة ، والأولاد والنتائج هي هذه السبعة المذكورة فأنزل 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 لجميع 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 هواك فاني ما خلقت خلقا نازعني في ملكي إلا الهوى ، ومن عرف أنه رحمن لا يغضب ، لأن منشأ الغضب طاب الولاية ، والولاية للرحمن لقوله تعالى (الملك يومئذ الحق للرحمن) ومن عرف أنه رحيم وجب أنه يتشبه به في كونه رحيميا وإذا صار رحيميا لم يظلم نفسه ، ولم يلطخها 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 قولا من رب رحيم) والمسالك قريب من الرحمن ، لقوله تعالى (الملك يومئذ الحق للرحمن) فحصلت هذه الأسماء الثلاثة : الرب والملك . والإله . فلهذا السبب ختم الله آخر سورة القرآن عليها ، والتقدير كأنه قيل : ان أذاك الشيطان من قبل الشهوة فقل (أعوذ برب الناس) وان أذاك من قبل الغضب فقل (مالك الناس) وان أذاك من قبل الهوى فقل (إله الناس) .

ولنرجع إلى بيان معارضة تلك السبعة فنقول : من قال الحمد لله فقد شكر الله ، واكتفى بالحاصل ، فزال 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 . فاذا قال اهدنا 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 بخلقه 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 خالق 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
كل ما يحتاج
اليه

واعلم أن هذا الدليل كأنه فى نفسه هو دليل فكذلك هو نفسه انعام عظيم ، فهذه الحالة 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 الأعضاء 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 المقدرات قصد بحكم رحمته واحسانه خالق هذه الأعضاء على الوجه المطابق لمصلحتها الموافق لمنافعنا ، وبقى كان الأمر كذلك كان مستحقا للحمد والثناء ، فقوله (الحمد لله) يدل على وجود الصانع ، وعلى علمه . وقدرته ، ورحمته ، وكال حكمته وعلى كونه مستحقا للحمد والثناء والتعظيم ، فكان قوله الحمد لله دالا على جملة هذه المعانى ، وأما قوله (رب العالمين) فهو يدل على أن ذلك الاله واحد ، وأن كل العالمين ملكه ومملكه ،

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 دن لوازم حكمته ورحمته أن يحصل بعد هذا اليوم يوم آخر يظهر فيه تمييز المحسن عن المسيء ، ويظهر فيه الانتصاف للمظلومين من الظالمين ، ولو لم 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 المتفرعة على تلك الأعمال : أما الأعمال التي يأتي بها العبد فلها ركنتان : أحدهما : آتيانه بالعبادة واليه الإشارة بقوله (إياك نعبد) . والثاني : علمه بأن لا يمكنه الاتيان بها إلا بأعانة الله واليه الإشارة بقوله (وإياك نستعين) وههنا ينفتح البحر الواسع في الجبر والقدر ، وأما الآثار المتفرعة 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 الخسير 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 بالفسكر 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 الصائبة ، 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 المعبرة في معرفة الربوبية ومعرفة العبودية .

الفصل الرابع

قال عليه السلام حكاية عن الله تعالى : قسمت الصلاة بيني وبين عبدى نصفين ، فإذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله تعالى ذكرنى عبدى ، وإذا قال الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدنى عبدى ، وإذا قال الرحمن الرحيم يقول الله عظمنى عبدى ، وإذا قال مالك يوم الدين يقول الله مجدنى عبدى ، وفى رواية أخرى فوض إلى عبدى ، وإذا قال إياك نعبد يقول الله عبدنى عبدى ، وإذا قال وإياك نستعين يقول الله تعالى توكل على عبدى ، وفى رواية أخرى فإذا قال إياك نعبد وإياك نستعين يقول الله تعالى هذا بينى وبين عبدى ، وإذا قال اهدنا الصراط المستقيم يقول الله هذا لعبدى ولعبدى ما سأل .

فوائد هذا الحديث : —

الفائدة الأولى : قوله تعالى « قسمت الصلاة بيني وبين عبدى نصفين » يدل على أن مدار الشرائع على رعاية مصالح الخلق ، كما قال تعالى (ان أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وان أسأتم فلها) وذلك لأن أهم المهمات للعبد 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 نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا) وقال (يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم) ولما كان الأمر كذلك لا جرم أنزل الله هذه السورة على محمد عليه السلام وجعل النصف الأول منها فى معرفة الربوبية ، والنصف الثانى منها فى معرفة العبودية ، حتى تكون هذه السورة جامعة لكل ما يحتاج إليه فى الوفاء بذلك العهد .

الفائدة 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 واظب على قراءتها فوجب أن يجب علينا ذلك لقوله تعالى (فاتبعوه) ولقوله عليه الصلاة والسلام « صلوا كما رأيتمونى أصلى » . وثانيها : أن الخلفاء الراشدين واظبوا على قراءتها فوجب أن يجب علينا ذلك ، لقوله عليه الصلاة والسلام « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى » وثالثها : أن جميع المسلمين شرقا وغربا لا يصلون إلا بقراءة الفاتحة فوجب أن تكون متابعتهم واجبة فى ذلك لقوله تعالى (ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى

قسمة الله
الصلاة بينه
وبين عباده

ونصله جهنم) ورابعها : قوله عليه الصلاة والسلام « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » خامسها : قوله تعالى (فاقروا ما ينسر من القرآن) وقوله (فاقروا) أمر ، وظاهره الوجوب ، فكانت قراءة ما ينسر 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 يريبك إلى ما لا يريبك وسابعها : أن الرسول عليه السلام واظب 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 بأقامة الصلاة ، والأصل في الثابت البقاء حكما بالخروج عن هذه العهدة عند الإيتاء بالصلاة وهؤلاء 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 اقامة الصلاة المشتتة على قراءة غير الفاتحة وجب البقاء في العهدة ، وتاسعها : أن المقصود من الصلاة حصول ذكر القلب ، لقوله تعالى (وأقم الصلاة لذكرك) 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 روينا 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 (فاذا كروني أذكركم) فهنا لما أقدم العبد على ذكر الله لا جرم ذكره تعالى في ملا خير من ملائه . وثانيها : أن هذا يدل على أن مقام الذكر مقام عال شريف في العبودية ، لأنه وقع الابتداء به ، وبما يدل على كماله 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 المختصة ، إذ لو كان اسما مشتقا لكان مفهومه مفهوما كليا ، ولو كان كذلك لما صارت ذاته المختصة 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 الفكر في ذات الله غير ممكن ، لقوله عليه الصلاة والسلام « تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق » ولأن الفكر في الشيء مسبق بسبق تصوره ، وتصور كنهه حقيقة الحق غير ممكن ، فالفكر فيه غير ممكن فعلى هذا ، الفكر لا يمكن إلا في أفعاله ومخلوقاته ، ثم ثبت بالدليل أن الخير مطلوب بالذات ، والشكر 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 ، وان غرق في بحر الإيمان به والاقرار بكرمه بقلبه ولسانه وعقله وبيانه ، فما أجل هذه الحالة .

وأما قوله « وإذا قال الرحمن الرحيم يقول الله عظمي عبدي » فلماذا أن يقول : انه لما قال بسم الله الرحمن الرحيم فقد ذكر الرحمن الرحيم وهناك لم يقل الله عظمي عبدي ، وههنا لما قال الرحمن الرحيم قال عظمي عبدي فما الفرق ؟ وجوابه أن قوله الحمد لله دل على اقرار العبد بكاله في ذاته ، وبكونه مكتملا 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 والضد والتد في غاية الرحمة والفضل والكرم مع عباده ولا شك أن غاية ما يصل العقل والفهم والوهم إليه من تصور معنى المكمل والجلال ليس إلا هذا المقام ، فلماذا السبب قال الله تعالى ههنا : عظمي عبدي .

وأما قوله « وإذا قال مالك يوم الدين يقول الله مجدي عبدي » أي : زهني وقدسني عما لا ينبغي — فتقريرد انانرى فى دار الدنيا كون الظالمين متسلطين على المظلومين ، وكون الأقوياء مستولين على الضعفاء ، ونرى العالم الزاهد الكامل فى أضييق العيش ، ونرى الكافر الفاسق فى أعظم أنواع الراحة والغبطة ، وهذا العمل لا يليق برحمة أرحم الراحمين وأحكم الحاكمين ، فلولم يحصل المعاد والبعث والحشر حتى ينتصف الله فيه المظلومين من الظالمين ويوصل إلى أهل الطاعة الثواب ، وإلى أهل الكفر العقاب ، لكان هذه الإهمال والإمهال ظلما من الله على

العباد ، أما لما حصل يوم الجزاء ويوم الدين اندفع وهم الظالم ، فلهذا السبب قال الله تعالى (ليجزى الذين أسأوا بما عملوا ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى) وهذا هو المراد من قوله تعالى : بحمدى عبدى ، الذى زهنى عن الظلم وعن شيمه .

وأما قوله « وإذا قال العبد اياك نعبد و اياك نستعين قال الله هذا بينى وبين عبدى » فهو اشارة الى سر مسألة 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 صالحة 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 خلق تلك الداعية الخالصة عن المعارض هو الاعانة ، وهو المراد من قوله و اياك نستعين ، وهو المراد من قولنا ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا ، أى : لا تخلق فى قلوبنا داعية تدعونا إلى العقائد الباطلة والأعمال الفاسدة ، وهب لنا من لدنك رحمة ، وهذه الرحمة خالق الداعية التى تدعونا إلى الأعمال الصالحة والعقائد الحقة . فهذا هو المراد من الاعانة والاستعانة ، وكل من لم يقل بهذا القول لم يفهم البتة معنى قوله (اياك نعبد و اياك نستعين) وإذا ثبت هذا ظهر صحة قوله تعالى : هذا بينى وبين عبدى ، أما الذى منه فهو خالق 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 الإلهية ، 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 حبيب اليكم الايمان وزينه فى قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان) وإلا لامتنع وصول أحد الى الحق ، فتوله (اهدنا الصراط المستقيم) اشارة إلى هذه الحالة ، ويدل 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

علمنا أن الوصول إلى الحق ليس إلا بهداية الله تعالى ، وما 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 ابراهيم عليه السلام (لئن لم يهدني ربي لا كونن من القوم الضالين) وقال يوسف عليه السلام (توفى مسالما وألحقني بالصالحين) وقال موسى عليه السلام (رب اشرح لى صدرى - الآية) وقال محمد عليه السلام (ربنا لاتزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك أنت الوهاب) فهذا هو الكلام فى لطائف هذا الخبر والذي تركناه أكثر مما ذكرناه .

الفائدة الرابعة : من فوائد هذا الخبر أن آيات الفاتحة سبع ، والأعمال المحسوسة أيضا فى الصلاة سبعة ، وهى : القيام ، والركوع ، والانتصاب ، والسجود الأول ، والانتصاب فيه ، والسجود الثانى 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) بإزاء القيام ، ألا ترى أن البسء فى بسم الله لما اتصل باسم الله بقى قائما مرتفعا ، وأيضا فالتسمية لبداية الأمور ، قال عليه الصلاة والسلام « كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أتر » وقال تعالى (قد أفاح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى) وأيضا القيام لبداية الأعمال ، فخصات المناسبة بين التسمية وبين القيام من هذه الوجوه ، وقوله تعالى (الحمد لله رب العالمين) بإزاء الركوع ، وذلك لأن العبد فى مقام التحميد ناظر إلى الحق والى الخالق ؛ لأن التحميد عبارة عن الثناء عليه بسبب الانعام الصادر منه ، والعبد فى هذا المقام ناظر إلى المنعم والى 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 ، فينجنى ظهره للركوع وقوله (الرحمن الرحيم) مناسب للانتصاب لأن العبد لما تضرع الى الله فى الركوع فيليق برحمته أن يرده إلى الانتصاب ، ولذلك قال عليه السلام (إذا قال العبد سمع الله لمن حمده نظر الله اليه بالرحمة) وقوله (مالك يوم الدين) مناسب للسجدة الأولى ؛ لأن قولك مالك يوم الدين يدل على كمال القهر والجلال والكبرياء ، وذلك يوجب الخوف الشديد ، فيليق به الاتيان بغاية الخضوع والخشوع ، وهو السجدة : وقوله (اياك نعبد واياك نستعين) مناسب للقعدة بين السجدين ، لأن قوله اياك نعبد اخبار عن السجدة التى تقدمت ، وقوله واياك نستعين استعانة بالله فى أن يوفقه للسجدة الثانية . وأما قوله (اهدنا الصراط المستقيم) فهو سؤال لأهم الأشياء فيليق 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 بالعودة بين يديه . وذلك انعام عظيم من الله على 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 - وهن أن جالس 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 كأرواح لهذه الأعمال السبعة ، وهذه الأعمال السبعة صارت كأرواح للدرجات السبعة المذكورة في خلقة 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 الأنوار هو الله تعالى ، كما قال سبحانه وتعالى (وأن إلى ربك المنتهى) .

الفصل الخامس

في أن الصلاة معراج العارفين

اعلم أنه كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم معراجان : أحدهما من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى ، والآخر من الأقصى إلى أعالي 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 (أرأدنى) إشارة إلى فنائه في نفسه ، أما الانتقال من عالم الشهادة إلى عالم الغيب فاعلم أن كل ما يتعلق بالجسم والجسمانيات فهو من عالم الشهادة . لانك تشاهد هذه الأشياء ببصرك ، فانتقال الروح من عالم الاجساد إلى عالم الأرواح هو السفر من عالم الشهادة إلى عالم الغيب ، وأما عالم الأرواح فعالم لانهاية له ، وذلك لان آخر مراتب الأرواح هو الأرواح البشرية ، ثم تترقى في معارج السموات

وهساعد 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 اليهم بقوله تعالى (وترى الملائكة حائنين من حول العرش) ثم تصير أعلى وأعظم وهم المشار اليهم بقوله تعالى (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) وفي عدد الثمانية أسرار لا يجوز ذكرها هنا ثم تترقى فتمتد إلى الأرواح المقدسة عن العلاقات بالأجسام ، وهم الذين طعناهم ذكر الله ، وشراهم محبة الله ، وأنهم بالثناء على الله ، ولذتهم في خدمة الله ، واليهم 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 السلك ، 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 « ان لله سبعين حجابا من النور لو كشفها لاحرقت 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 : أولها : 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 يتحلف بها أصحابه وأحبابه ، فقل له : ان تحفة أمتك الصلاة ، وذلك لأنها جامعة بين المعراج الجسماني ، وبين المعراج الروحاني : أما الجسماني فبالأفعال ، وأما الروحاني فبالاذكار ، 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 سحبا أصحاب الكهف فلزمهم في الدنيا ، وفي الآخرة ، ولهذا السر قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين) ثم إذا تطهرت فارفع يديك ، وذلك الرفع إشارة إلى توديع عالم الدنيا وعالم الآخرة فاقطع نظرك عنهما بالسكينة ، 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 التسبيح إلى التمجيد 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 يتبدل ، 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 نسبح بحمدك ونقدس لك) وهو أيضا معراج محمد عليه السلام ، لأن معراجه مفتتح بقوله « سبحانك اللهم وبحمدك » وأما قولك « وجهت وجهي » فهو معراج إبراهيم الخليل عليه السلام ، وقولك « ان 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 الثماني 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

الاخلاص 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 (ادعنى أستجب لكم) 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 فجنات المعارف الربانية انفتحت أبوابها بهذه المقاليد الروحانية ، فهذا هو الإشارة إلى ما حصل في الصلاة من المعراج الروحاني .

وأما المعراج الجسماني فالمرتبة الأولى أن تقوم بين يدي الله مثل قيام أصحاب الكهف ، وهو قوله تعالى (إذ قاموا فقالوا ربنا رب السموات والأرض) 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 المهالكين ، 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 الأرض بنهاية التواضع واذكر ربك بغيابة 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 الأول 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 الدركات فقد وصلت إلى الدرجات العاليات ، وملكت الباقيات الصالحات ، وانتهيت إلى عتبة جلال مدبر الأرض والسموات ، فقل عند ذلك التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله ، فالتحيات المباركات باللسان ، والصلوات بالآركان ، والطيبات بالجان وقوة الإيمان ، ثم في هذا المقام يصعد نور روحك وينزل نور محمد صلى الله

عليه وسلم فيتلاقى الروحان ، ويحصل هناك الروح والراحة والريحان ، فلا بد لروح محمد عليه الصلاة والسلام من محبة 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 فهذه الخيرات والبركات بأى وسيلة وجدتها ؟ وبأى طريق وصلت إليها ؟ فقل بقولى : أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا رسول الله ، فقيل لك أن محمدا هو الذى هداك اليه ، فأى شئ هديتك له ؟ فقل : اللهم صل على محمد وعلى آل محمد ، فقيل لك : إن إبراهيم هو الذى طلب من الله أن يرسل اليك مثل هذا الرسول فقال (ربنا وابنت فيم رسولنا منهم) فما 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 إليك حميد مجيد .

ثم أن العبد إذا ذكر الله بهذه الأتنية والمدائح ذكره الله تعالى فى محافل الملائكة بدليل قوله عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله عز وجل « إذا ذكرنى عبدى فى دأ ذكرته فى دأ 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 يدخلون عليه من كل باب فيقولون : سلام عليكم بما صبرتم فنعمر عقبى الدار .

الفصل السادس

فى الكبرياء والعظمة

أعظم المخلوقات جلالة ومهابة المسكان والزمان : أما المسكان فهو الفضاء الذى لا نهاية له ، الكبرياء والحلاء 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 فألا يعرف لانفجاره 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 ، فعقد المكان بالكرسى فقال (وسع كرسیه السموات والأرض) وعقد الزمان بالعرش فقال (وكان عرشه على الماء) لأن جرى الزمان يشبهه جرى الماء ، فلا مكان وراء الكرسی ، ولا زمان وراء العرش ، فالعلو صفة الكرسی وهو قواه (وسع كرسیه السموات والأرض) والعظمة صفة العرش وهو قوله (فقل حسبي 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 أكمل 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 تقده في حقيقته المخصوصة وهويته المعينة عن مناسبة شيء من الممكنات ، وهو لتلك الهوية المخصوصة استحق صفة الإلهية ، فلهذا المعنى قال عليه الصلاة والسلام: أظنوا بي إذا 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 الساطان العظيم وجب عليه أن يظهر نفسه من الأدناس والأنجاس ، ولهذا التطهير مراتب : المرتبة الاولى : التطهير من دنس الذنوب بالتوبة ، كما قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا) 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 ما سوى 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 تبتدىء 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 والررفرف واللوح

والقلم والجنة والنار والكرسى والعرش العظيم ، ثم انتقل من عالم الاجسام 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 مشابهتها 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 ، فظاعاتهم قاصرة عن خدمته ، وثناؤهم قاصر عن كبريائه ، وعلومهم قاصرة عن كنهه صمديته .

واعلم أيها العبد أنك لو بلغت إلى أن يحيط عقلك بجميع عجائب عالم الاجسام والأرواح فإياك أن تحدثك نفسك بأنك بلغت مبادئ ميادين جلال الله فضلا عن أن تبلغ الغور والمنتهى ونعم ما قال الشاعر : —

أساهيا لم تزده معرفة وإنما لذة ذكرناها

ومن دعوات رسول الله عليه السلام وثنائه على الله : لا ينالك 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 وبحمدك ، ثم قل : وجهت وجهي ، ثم انتقل منها إلى عالم الأمر والتكليف واجعل سورة الفاتحة مرآة لك تبصر فيها عجائب عالم الدنيا والآخرة ، وتظالع فيها أنوار أسماء الله الحسنى وصفاته العليا والأديان

السالفة والمذاهب الماضية ، وأسرار الكتب الالهية والشرائع النبوية ، وتصل إلى الشريعة ، ومنها إلى الطريقة ، ومنها إلى الحقيقة ، وتطالع درجات الأنبياء والمرسلين ، ودركات الملعونين والمردودين والضالين ، فاذا 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 دعواهم 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 والأهوال ، 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 أرباب 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 دركات 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 الاقرار للحق بالكبرياء ، ولنفسك بالذلة والمسكنة ، وقل : الله أكبر ، ثم انزل من صفة الكبرياء إلى صفة العظمة ، فقل : سبحان ربي العظيم ، وان أردت أن تعرف ذرة من صفة العظمة فاعرف أنا بينما أن العظمة صفة العرش ، ولا يبلغ مخلوق بعقله كنه عظمة العرش وان بقى 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 ربي الأعظم وإنما جاء سبحان ربي العظيم ، وما جاء سبحان ربي العالی وإنما جاء سبحان ربي الأعلى ، ولهذا التفاوت أسرار عجيبة لا يجوز ذكرها ، فاذا ركعت وقلت سبحان ربي العظيم فعد إلى القيام ثانياً ، 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 ربي

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 لما تكلم تحت العرش اسمه حزقييل أرحى 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 إلى 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 للأزل ، والثانية للأبد ، والارتفاع فيما بينهما إشارة إلى وجود الدنيا فيما بين الأزل والأبد . وذلك لأنك تعرف بازديته أنه هو الأول لا أول قبله فتسجد له ، وتعرف بابديته 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 بإبقاء الله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) . الرابع : السجدة الأولى تدل على انقياد عالم الأرواح لله تعالى ، والسجدة الثانية تدل على انقياد عالم الشهادة لقدرة الله ، 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 الجهة ، ويفهمون من الكبر طول المدة ، وجل الحق سبحانه عن هذه الأوهام . فهو عظيم لا بالجثة . عال لا بالجهة ، كبير لا بالمدة ، وكيف يقال ذلك وهو فرد أحد ، فكيف يكون عظيما بالجثة وهو منزه عن الحجمية ، وكيف يكون عاليا بالجهة وهو منزه عن الجهة ؟ وكيف يكون كبيرا بالمدة والمدة متغيرة من ساعة إلى ساعة فهي محدثة فمحدثها موجود قبلها فكيف يكون كبيرا بالمدة ؟ فهو تعالى عال على المسكان لا بالمسكان ، وسابق على الزمان لا بالزمان ، فكبير بأوه كبرياء عظمة ، وعظمته عظمة علو ، وعلوه علو جلال ، فهو أجل من أن يشابهه المحسوسات ، ويناسب الخيالات ، وهو أكبر مما يتوهمه المتوهمين ، وأعظم مما يصفه الواصفون ، وأعلى مما يتجده الممجدون ، فاذا صور لك حسك مثلا : فقل الله أكبر ، وإذا عين خيالك صورة فقل : سبحانك الله وبحمدك ، وإذا زلق رجل طلبك في مهواة التمثيل فقل : وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض ، وإذا جال روحك في ميادين العزة والجلال ثم ترقى إلى الصفات

العلي والأسماء الحسنى وطالع من درقومات القلم على سطح اللوح نقشا وسكن عند سماع تسبيحات المقربين وتزيهات الملائكة الروحانيين الى صورة فاقراً 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 دعواهم أن الحمد لله رب العالمين) . وروى عن علي عليه السلام ، أنه قال : خلقني الله العقل من نور مكنون مخزون من سابق علمه ، فجعل العلم نفسه ، والفهم روحه ، والزهد رأسه ، والحياء عينه ، والحكمة لسانه ، والخير سمعه ، والرافة قلبه ، والرحمة همه ، والصبر بطنه ، ثم قيل له تكلم ، فقال : الحمد لله الذي ليس له ند 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 لمحمد 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 أحمدهم 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، فلما سبقت رحمتي غضبي.

النكتة الثالثة: أن الرسول اسمه أحمد، ومعناه أنه أحمد الخاطئين أى: 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، فلما سبقت رحمتي غضبي (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، والخامد، 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، وخالفه 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 يتنوع 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، وطاب الهداية، وطاب الاستقامة، وطاب النعمة كما قال (صراط الذين أنعمت عليهم) فانطبقت تلك الأسماء الخمسة على هذه الأحوال الخمسة، فيسكنه 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 الملكية القدسية بضع وأطاع كما قال (ألا بذكر الله تظمن القلوب) وتجلى النفس الشيطانية بالبر والإحسان — وهو اسم الرب — فترك العصيان وانقاد لطاعة الديان ، وتجلى للنفس الغضبية السبعية باسم الرحمن وهذا الاسم مركب من القهر والالطف 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 والحصون 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 بنى 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 التربية والعبد يربى إيمانه 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 ، والكعبة ، 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 تفندون) واللمس بقوله (والذين هم لفروجهم حافظون) فاستعن بأنوار هذه الاسماء الخمسة على دفع مضار هذه الاعداء الخمسة .

النسكئة السادسة : اعلم أن الشطر الاول من الفاتحة مشتمل على الاسماء الخمسة فتفويض الانوار على الاسرار ، والشطر الثانى منها مشتمل على الصفات الخمسة لبعيد فتصعد منها اسرار إلى مصاعد تلك الانوار ، وبسبب هاتين الحالتين يحصل للعبء معراج فى صلاته : فالاول هو النزول ، والثانى هو الصعود ، والحد المشترك بين القسمين هو الحد الفاصل بين قوله (مالك يوم الدين) وبين قوله (إياك نعبد) وتقرير هذا الكلام أن حاجة العبد إما فى طلب الدنيا وهو قسمان : اما دفع الضرر ، أو جلب النفع ، وإما فى طلب الآخرة ، وهو أيضا قسمان : دفع الضرر وهو الهرب من النار ؛ وطلب الخير وهو طلب الجنة ، فالمجموع أربعة ، والقسم الخامس — وهو الاشرف — طلب خدمة الله وطاعته وعبوديته لما هو هو لا لاجل رغبة ولا لاجل رهبة ، فان شاهدت نور اسم الله لم تطلب من الله شيئاً سوى الله ، وان طالعت نور الرب طلبت منه خيرات الجنة ، وان طالعت منه نور الرحمن طلبت منه خيرات هذه الدنيا ، وان 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 فى عذاب الآخرة .

النسكئة السابعة : يمكن أيضا تنزيل هذه الاسماء الخمسة على المراتب الخمس المذكورة فى الذكر المشهور — وهو قوله سبحانه الله ، والحمد لله ، ولا إله إلا الله والله أكبر ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم — أما قولنا سبحانه الله فهو فاتحة سورة واحدة وهى (سبحانه الذى اسرى بعبده ليلا) وأما قولنا الحمد لله فهو فاتحة خمس سور ، وأما قولنا لا إله إلا الله فهو فاتحة سورة واحدة وهى قوله (لم ، الله لا إله إلا هو) وأما قولنا الله أكبر فهو مذكور فى القرآن لا بالتصريح فى 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 مذكور في القرآن صريحا ، لأنه من كنوز الجنة ، والكنز يكون مخفيا ولا يكون ظاهرا ، فالاسماء الخمسة المذكورة في سورة الفاتحة مبادئ هذه 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

وفيه 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 خالق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات) 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 أسرارها ، قال الحسين بن منصور الحلاج : —

اسم مع الخلق قد تاهوا به ولها
ليعلموا 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 حتى
فضاهرا باطنا تجلي
لكل شيء بكل شيء

سبب في اشتغال
السمة على
الاسماء الثلاثة

وأما اسمه الرحمن فهو يفيد تجلى الحق بصفاته العالية ، ولذلك قال (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أياً ما تدعوا فله الاسماء الحسنى) وأما اسمه الرحيم فهو يفيد تجلى الحق بانعزاله وآياته ولهذا السبب قال (ربنا وسمعت كل شيء رحمة وعلماً) .

الفصل التاسع

في سبب اشتغال الفاتحة على الأسماء الخمسة

السبب فيه أن مراتب أحوال الخلق خمسة : أولها الخلق 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 الخلق والإيجاد والتسكين والابداع واسم الرب يدل على التربية بوجوه الفضل والاحسان ، واسم الرحمن يدل على التربية في معرفة المبدأ . واسم الرحيم في معرفة المعاد حتى يبرز عمالاً يذنبى ويقدم على ما يذنبى ، 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 الأسماء الخمسة في هذه المراتب الخمس وانتقلت إلى دار الجزاء صرت بحيث ترى الله ، فحينئذ تسكلم سعه 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 . وإياك 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 : الذى اكتسبته بقوتى وقدرتى قليل لا يكفينى فى ذلك اليوم الطويل فاستعان بربه فقال ، ما معنى قليل ، فأعطى من خزان رحمتك ما يكفينى فى ذلك اليوم الطويل فقال : وإياك نستعين ، ثم لما حصل الزاد ليوم المعاد قال : هذا سفر طويل شاق والطرق كثيرة والخلق قد تاهوا فى 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 النديون 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 - وهى عالم الدنيا - ثم الحجب النورية - وهى عالم الارواح -
فاعتصم بالله سبحانه وتعالى من هذين الأمرين ، وهو أن لا يبقى مشغول السر لا بالحجب النارية
ولا بالحجب النورية .

الفصل العاشر

فى 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 ، فبقوله بسم الله استحق الرحمة من اسم الرحمن ، وبقوله 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 (ألسنت بربكم قالوا بلى)
وصفة الرحمن لوسط حالهم ، وصفة الملك لنهاية حالهم بدليل قوله (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار)
والله أعلم بالصواب ، وهو الهادى إلى الرشاد .

تم تفسير سورة الفاتحة بحمد الله وعونه



