تفسیر آیة الکرسي

مؤلّف:

فتح الله شیروانی

تحقیق:

علیرضا اصغری

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدّمه تصحیح

مؤلّف

فتح الله بن أبی یزید بن عبد العزیز بن ابراهیم الشیروانی[1] (۸۸۰هـ، ۱۴۷۵م) او از عالمان فاضل در علوم مختلف می باشد. از اساتید و شاگردان او در مآخذ مطلبی ذکر نشده است.

شیروانی تصانیف ارزشمندی دارد که عبارتند از:

۱. تفسیر آیة الکرسی

۲. شرح المراح

۳. شرح الارشاد فی النحو

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رسالهٔ حاضر

مؤلّف آیة الکرسی را از ﴿**الله لا إله إلاّ هو**﴾ تا ﴿**وهو العلیّ العلیم**﴾ دانسته و به تفسیر آن پرداخته است. شیروانی آیة الکرسی را به فقراتی تقسیم کرده و سپس ذیل هر قسمت تحت عنوان «المبحث» به تفسیر آیه پرداخته است. او در تفسیرش هم به جنبه های ادبی لغوی، وهم به جنبه های فلسفی ـ کلامی پرداخته است. در اینجا به نکاتی مختصر اشاره می کنم.

---

۱. برای اطلاعات بیشتر رجوع کنید به: معجم المؤلفین، ج۸، ص۵۴؛ کشف الظنون، ج۱، ص۴۴۳؛ الضوء اللامع، ج۶، ص۱۶۶؛ فهرست مجلس شوری، ج۱/ ۱۰، ص۲۵۶ ـ ۲۵۷.

نکته اول : مؤلّف در توضیح سیادت آیة الکرسی بر سایر آیات چنین استدلال می کند که معانی قرآن با تمام کثرت و اقسام آن در ده نوع منحصر است . این انواع ده گانه عبارتند از : بحث ذات ، صفات و افعال الهی ، بحث معاد ، بحث از دو طرف صراط مستقیم ، [1] یادآوری سرگذشت اولیاء الله و بحث از عاقبت اعداء ، احتجاج کفار با اهل ایمان ، بیان احکام و حدود الهی . شیروانی بحث از ذات ، صفات و افعال حق سبحانه و تعالی را افضل از دیگر مباحث می داند . از طرفی او معتقد است هیچ آیه ای در مباحث توحیدی جامع تر از آیة الکرسی نیست . توضیح مطلب آنکه : «الله» اشاره به ذات غیب الغیوبی دارد . «لا إله إلاّ هو»اشاره به توحید ذاتی دارد . «له ما فی السماوات و ما فی الأرض» اشاره به توحید فعلی و نیز عمومیت قدرت الهی دارد . «من ذا الذی یشفع عنده إلاّ باذنه» اشاره به این مطلب که خداوند منحصراً تنها حاکم و تنها مالک می باشد . «یعلم ما بین أیدیهم و ما خلفهم»اشاره به علم الهی دارد . «وسع کرسیه السموات و الارض»اشاره به عظمت ملک و ملکوت وقدرت الهی دارد .

نکته دوم : شیروانی فرق بین دو صفت کبیر و عظیم را این گونه بیان می کند : کبیر صفتی است که ذاتاً معنای بزرگی را در خود دارد ، چه دیگران شخص را کبیر بدانند یا ندانند ، و یا عارف و عالم به صفت کبیر در شخص باشند یا نباشند .

اما عظیم یعنی موجودی که دیگر موجودات او را عظیم و بلند مرتبه می دانند . با توجه به این نکته ، کبیر صفت ذاتی و عظیم صفت عرضی است ، و ذاتی اعلی و اشرف از امر عرض است .

نکته سوم: مؤلّف ذیل آیه کریمه : «من ذا الذی یشفع عنده إلاّ باذنه»می گوید : این عبارت بیانگر بزرگی شأن و علوّ مقام حضرت حق جلّ و علا است .

کسی نمی تواند شفیع کسی قرار گیرد مگر به اذن الهی . و انبیاء و ملائکه وغیر اینان اجازه شفاعت از«ذی الذی یجوز أن یشفع» دارند .

---

۱ . مؤلّف برای صراط مستقیم دو طرف قائل است که عبارتند از : ۱ . تزکیه نفس از عاصی و اخلاق مذمومه . ۲ . تحلیه نفس به عبادات واخلاق محموده .

او شفاعت رسل و انبیاء را و نیز شفاعت خوبان را و نیز شفاعت اساتید و تلامذه را پذیرفته است. شیروانی این مطلب را به نقل از ابو المعین چنین می گوید:

«لمّا جاز أن یغفر الله تعالی صاحب الکبیرة بفضله و رحمته جاز أن یغفر بشفاعة الرسل والأنبیاء علیهم السلام و بشفاعة الأخیار من الآباء و الأبناء و الأقارب و الأستاذین و التلامذة و غیرهم».

تحقیق رسالهٔ حاضر براساس نسخه خطی شماره ۴ / ۲۸۸۲، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، انجام شده است.

والسلام علی من اتبع الهدی

علیرضا اصغری

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

بسم اللَّه الرحمن الرحيم

مقدّمة المؤلّف

الحمد للَّه الذي منه الحياة وبه القيام لكلّ ما يحيى و ما يقوم، ﴿**لا إله إلّا هو الحيّ القيّوم**﴾ . يوسن من يشاء وينيم من يشاء في الليل واليوم، ﴿**لا تأخذه سنة ولا نوم**﴾، فخلق بقدرته كلّ ما وجد من الجوهر والعرض، ﴿**له ما في السماوات وما في الأرض**﴾، توحّد بالعظمة والكبرياء وتغرّاً بالحكم والقضاء بعلمه لا ظنّه، ﴿**من ذا الذي يشفع عنده إلّا بإذنه**﴾، أبدع العقل وكوّن العقلاء وقد قرّر كمّهم وكيفهم، ﴿**يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم**﴾، أحاط بأحوالهم علماً بل بجميع الأشياء، ﴿**ولا يحيطون بشيء من علمه إلّا بما شاء**﴾، تنزّه عن المكان والجلوس وتقدّس عن الطول والعرض، ﴿**وسع كرسيّه السموات والأرض**﴾، تعالى عن العجز والجهة والمقدار وهو لهما الحافظ المقيم، ﴿**ولا يؤده حفظهما وهو العلىّ العظيم**﴾، ثمّ الصلاة والسلام على حبيبه محمّد البشير النذير، بالكتاب العربي المنير، المؤيّد بالقرآن المجيد الذي لا يملّه سامع ولا آثر، ولا يدرک كنه جزالته ناظمه ولا ناثر، معجزاً باقياً على وجه كلّ زمان، دائراً على كلّ لسان في كلّ مكان، ثمّ على آله وأصحابه الأئمّة الأعلام وأزمّة الإسلام.

أمّا بعد: فيقول الفقير إلى اللَّه الغني الحميد، **فتح اللَّه بن أبي يزيد**، لقد حداني ودعاني انفراد آية الكرسي.[1]

---

١. الحمدلله

منقول فى بعض الكتب فى منافع آية الكرسى ـ نفعنا الله بها ـ ما لفظه :

فصل

فى عدد آية الكرسى

وهى مائة وسبعون، فيها سرّ عظيم جليل القدر، ضمن قرأها مائة و سبعون مرّة فى ساعة زحل، فانّها وجهه عند الملوک و يكون لصاحبها قدر و منزلة و وجهه فخيماً، كان له الهيئة و الرأفة و الرحمة. ←

و من قرأها فی ساعة المریخ بالعدد المذکور نال رفعة عظیمة، ویکون وجیها مقبولاً فی جمیع أحواله و أقواله و محبوبا فی قلوب بنی آدم و بنات حوّی و یکون معصوماً من کلّ مصیبة و بلیّة و أذیّة.

فصل

ومن قرأها مائة وسبعون مرّة فی ساعة المشتری، فانّها لتفریج الهموم و الغموم و الکروب و للخروج من السجن.

ومن قرأها بالعدد المذکور فی ساعة الشمس فذلک ممّا یتعلّق بأرباب السلاطین و الوزراء و الأمراء و الجبابرة یحصل له ما یرید من القبول فی الجاه و الرأفة و رفعة المنزلة و استماع الکلام.

فصل

ومن قرأ العدد المذکور فی ساعة الزهرة فذلک ممّا یتعلّق منَ و المحبین و الأصحاب و دفع المؤذیین و النساء و جلالة القدر عندهنّ وهو سرّ عظیم یتعلّق نفعه بما یطلبه منهنّ من الأمور فی الدنیا و الآخرة وطلبها من موضعها. وهذه کلّها من المجرّبات.

واعلم وفّقک الله أنّک لاتقول إنّی فعلت ولم تقضی حاجتی ولکن ینبغی لک أن تقول: منعتی ذنبی.

فصل

فی عدد کلمات آیة الکرسی

قال الشیخ أبوالعباس البونی ـ رضی الله عنه ـ: إنّ کلماتها عددها خمسون کلمة، فمن قرأها فی ساعة زحل بالعدد المذکور نال قدرا عند السلاطین و الأمراء و الوزراء و أعوانهم، وحصل له عندهم الرفعة و الجاه و العزّ، وکان مقبول القول، نافذ الکلام، کلّما یطلبه منهم یحصل له

و من قرأها فی ساعة المشتری خمسین مرّة، فانّه ینال الرفعة عند الرجال دون النساء، ویکون وجیها، نافذ القول و المحبّة و المودّة و الرأفة. وکلّما یطلبه منهم یناله.

ومن قرأها فی ساعة المریخ عدد حرفها ـ الف و سبعمائة حرف ـ لإهلاک العدوّ و یقرأ معهما هذه الأسماء:

یاقاهر، یا منتقم، یاذا البطش الشدید، اللّهم اهلک فلان بن فلانة کما أهلکت عاداً و ثموداً. اللّهم اغرق فلان بن فلانة کما أغرقت فرعون وقومه و أخذته أخذ عزیز مقتدر و فأخذهم الله بذنوبهم و ماکان لهم من الله من واق وکذلک أخذ ربّک إذا أخذ القری وهی ظالمة إنّ أخذه ألیم شدید و لاقوّة إلّا بالله العلیّ العظیم.

فصل

ومن قرأها خمسین مرّة فی ساعة الشمس فانّه ینال رتبة عظیمة عند الملوک، وکلّما أمّله منهم حصل له علی الفور ویکون محبوبا جلیل القدر عندهم.

ومن قرأها فی ساعة الزهرة خمسین مرّة و ذلک ممّا یتعلّق بأمور النساء و محبتهنّ و الجاه و القبول، وکلّما أملّة منهنّ ناله و هو السرّ البدیع الذی به التحویلات.

ومن قرأها فی ساعة عطارد خمسین مرّة نال عند الفقهاء و العلماء جمیع ما یطلبه من قضاء الحوائج و سماع الکلام و المحبّة و الرزق العاجل و تضیّف الیها هذه الأسماء:

اللّهم یامن کان قبل کلّ شیء، و الموکلین لکلّ شیء و الکائن قبل کلّ شیء و الکائن بعد کلّ شیء اجعل لی من لدنک سلطانا نصیرا، و اجعلنی من الناجین فی الدارین من کلّ ما أخاف و احذر یا الله یا الله یا اللّه و حسبنا الله و نعم الوکیل، و لا حول و لا قوّة إلّا بالله العلیّ العظیم.

یقرأ ذلک خمسین مرّة. فانّ الحاجة تقضی فی الفور و قد جرّب وصحّح.

فصل

ومن قرأها فی ساعة المشتری سبعة عشر مرّة، فانّ ذلک ممّا یتعلّق بأرباب السلاطین و للأرزاق و الجاه و القبول، وکلّما أمّله منهم

من التنزيل بسيادة آي القرآن وزيادة التفضيل إلى انقادها بالتغيّر والتأويل . ولمّا ساعدتني يد التوفيق والهداية ، ورافدتني من البداية إلى النهاية ، وجنيت بها من كارعة الاعتزام و الالتزام ، جَنَى الإتمام وَجنيَّ الاختتام ، وجاء بحمد اللّه تعالى الكتاب كما يرتضيه الأعْداء والأحْباب إن نظروا فيه بعين الإنصاف وتجنّبوا وَصْم التَعَنُّت والاعتساف ، رأيت أن أهديه إلى جناب من فضّله اللّه تعالى على الأكابر تفضيلاً ، و آتاه من الفضائل جملة وتفصيلاً ، وشرّفه بأكرومة ظاهرة الإشراق والطلوع ، وخصّه بأرومة ظاهرة الأعراق والفروع ، وبالسعادات المتظاهرة والكرامات المتوافرة ، وهو المولى الصاحب الأعظم ، الدستور الأعدل الأعلم ، القهرمان الأنصف الأحكم ، مالك نواصي أمراء الأمم ، سلطان سلاطين وزراء العالم ، حصين الرأي والتدبير ، زرين الفكر والتقرير ، أصف العصر والزمان ، وليّ الأيادي والإحسان ، ملجاء العلماء والأفاضل ، مرجع الفضلاء والأماثل ، مخزن أسرار التنزيل ، معدن أنوار التفسير والتأويل ، ناصر الشريعة ، كاشف الحقيقة ، ذو الحسب الزاهر ، والنسب الطاهر ، والفضل الظاهر ، والعلم الباهر ، والمناقب العليّة ، والمواهب السنيّة ، و الأخلاق الرضيّة ، وألطاف الجليّة ، المؤيّد بالحدس الثاقب ، والرأي الصائب ، الجامع للرئاستين الدينيّة والدنيويّة ، الحاوي للفضيلتين العلميّة والعمليّة ، الفائز بالمنقبتين الحكميّة والحكميّة ، الظافر بالبغيتين اللميّة والانيّة ، وبالمطالب الكلّية والجزئية ، شعر :

من لم يفاخر بالوزارة آنفاً من زينة الدنيا ومن زهراتها

← حصل له فى الفورو يقرأبعد تمامها هذه الأسما :

يارحيم ارحمنى رحمة تغنينى بها عمّن سواك يا حيّوم يا قيّوم يا قدّوس ياه ياه ياه يا جبّار ياه يامتكبّرياه يافرد ياه يامن لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد ، و يا مانع كلّ ممنوع يا منزّل البركات يا مرخّص الأسعار يا مجلب الأمطار يا من هوحيّ أيداًيامن هو قيّوم سرمداً وهو حيّ جبّار عظيم .

فصل

ومن قرأها سبعة عشر مرّة فى ساعة المريخ و يضيف اليها هذه الأسماء لهلاك العدوّ و خراب داره وعزل ولاتيه وهى هذه الأسماء : اللهم اهلك فلان بن فلانة يا من أهلك عاداً وثموداً .

فصل

وإذا اردت خراب بيته فقل :

اللّهم خرّب دار فلان بن فلانة كماخربت ديار عاد و ثمود

فصل

وإذا اردت عزله عن ولايته فتقول :

اللّهم اعزل فلان بن فلانة كما عزلت فرعون اللعين و اغرقته . تقول ذلك سبعة عشر مرّة فى ساعة المريخ .

وصلّى الله على سيّدنا محمّد وآله و سلّم و لا حول و لا قوة إلّا بالله العليّ العظيم . [**نسخه خطى كتابخانه مجلس شورای اسلامی ، شماره : ۱۲۵۲۵/۳**]

بالعلم والأخلاق صار مباهيا طوبى لنفس زيّنت بصفاتها

علاء الحقّ والدنيا والدين الجليل، عماد الإسلام وتاج المسلمين خليل، بن المرحوم الصاحب المعظّم، مفخر أعاظم العرب والعجم، معين الحقّ والملّة والدين القويم، عزّ الإسلام ومعزّ المسلمين، إبراهيم ـ زاده اللَّه تعالى توفيقاً لتربية العلماء، وتقوية الفضلاء ـ، لا زالت حضرته الشريفة وسدّته المنيفة، معاهد الإقبال، ومعاقد الآمال، منبع الميمن و الكرامة، ومجمع الأمن والسلامة، ثمّ إنّي وإن كنت في إهداء هذا الكتاب إلى ذلك الجناب كمن يهدي إلى الشمس ضياء، وإلى السماء سناء، لكنّه ضاعف اللَّه في سبوغ النعم جلاله، ومدّ على الخافقين نحلاً له، إن نظر فيه بعد الوصول وزيّنه بوشاح القبول، وصار في الاشتهار كالشمس في نصف النهار، والمأمول من أكابر الأفاضل، والمسؤول من أشاهر الأماثل، إن عثروا فيه على خطأ وخطل أو سهو وزلل، أن يصلحوه تواضعاً لا احتراماً وإذا مرّوا باللغو مرّوا كراماً.

[وجه انتظام آية الكرسى مع الآية السابقة]

اعلم أنّ وجه انتظام آية الكرسي مع الآية السابقة يجوز أن يكون أحد أمور ثلاثة:

الأوّل: اشتمالها على معنى التطهير. أمّا آية الكرسي فلاحتوائها على توحيد اللَّه تعالى وهو تطهير القلوب عن دنس الشرك ووسخه. وأمّا الآية السابقة فلانطوائها على الإنفاق الواجب كالزكاة وهو تطهير المال عن رجس الحرام، والمنفق ركن الآثام. ولمّا كان المقصود من النداء المنادي لأجله لاحظت في السابقة الإنفاق دون نداء المؤمنين وإن كان المناسب بينه وبين كلمة التوحيد أظهر.

الثاني: كونها تحريضاً بعد تحريض على الإنفاق المأمور به في السابقة.

بيان ذلك أنّ قوله تعالى: ﴿**من قبل أن يأتي يوم**﴾(البقرة(٢): ٢٥٤).

لكونه وعيداً على ترك الإنفاق، تحريض وتحضيض على الإنفاق، ثمّ كان من الممكن أن يقول في نفسه بعض المأمورين لضعف إيمانه أو لإشعار لفظ رزقنا بالتعدّد لعلّ له تعالى شريكاً أن يعفو عن عصياني بترك الإنفاق إن لم يعف هو تعالى عنه كما في الشاهد قد يعفو أحد الشريكين عن عصيان العبد المشرك، فينجو عن المؤاخذة أو يقول قياساً على الشاهد لجهله به تعالى لعلّ بقاءه تعالى أو قيامه بتدبير الخلق وضغطه لا يدوم المُوعَد به

فلا يكون فيه مؤاخذة على ترك الإنفاق، أو يقول لعلّ له تعالى سنةً أو نوماً فإذا سألني عن الإنفاق أقول فعلته في حال نومك أو سنتك، تعالى عن كلّ ذلكَ علواً كبيراً.

ولمّا دلّت آية الكرسي على انتفاء كلّ ذلك علم أنّها المأمور أنّه لا بدّ له من الإنفاق، فتكون محرّضة ومحضّضة له على الإنفاق بعد التحريض السابق.

الثالث: ما سيعرف عند بيان لمّية فصل قوله تعالى: ﴿**اللَّه لا إله إلّا هو**﴾عمّا قبله وكشفه بمباحث يتعلّق بعضها بأجزائه وبعضها بمجموعه.

المبحث الأوّل
في لفظ «اللَّه»

فإن قلت: أعربيّ هو أم لا **قلت**: قال الجمهور: عربي. وقال أبو زيد البلخي: سرياني؛[1] لأنّ الموجود في اللغة السريانية إلـهـاً، والعرب أخذوا هذه اللفظة وحذفوا المدّة التي في آخرها لميلهم إلى التخفيف مثل قولهم: بدل أباً أب وبدل زوجاً زوج وبدل ليلاً ليل وبدل يوماً يوم، هكذا قال الإمام الرازي في لوامع البيّنات:

> وربّما يشعر كلامه فيه بأنّه عند أبي زيد البلخي سرياني أو عبراني. وقال غيره أصله عند القائلين بأنّه سرياني لاهاً، فعرّب بحذف الألف من آخره وزيادة الألف واللام في أوّله.

واحتجّ على قول الجمهور بثلاثة أوجه:

منها: أنّ العرب وإن كانوا يعبدون الأوثان إلّا أنّهم كانوا معترفين بوجود الخالق، فيبعد أن يقال: إنّهم مع هذا الاعتراف ما كانوا يعرفون اسمه في لغتهم حتّى أخذوه من لغة أخرى.

وأجيب عن شبهة أبي زيد البلخي بأنّ وجود لفظة في السورية والعبرية شبيهة بهذا اللفظ يحتمل أن يكون من باب توافق اللغات، ومع هذا الاحتمال يسقط استدلاله.

فإن قلت: أم مشتقّ هو أو غير مشتقّ.

قلت: قال أكثر المحقّقين ليس بمشتقّ بل علم جامد وهو قول الإمام الشافعي وأبي حنيفة والحسين ابن الفضل وأبي زيد البلخيين والقفّال الشاشي وأبي سليمان الخطاني والإمام العراقي. ومن الأدباء أحد قولي الخليل وسيبويه والمبرّد. وقال جمهور المعتزلة وكثير من الأدباء مشتقّ، ثمّ منهم من زعم أنّه باق على معناه الوصفي. ومنهم من قال: إنّه نقل وجعل علماً، واختار الإمام الرازي القول الأوّل واحتجّ عليه **بأربعة أوجه**:

---

١. حكاه عن البلخي الرازي في التفسير الكبير، ج١، ص١٦٩؛ روح المعاني، ج١، ص٥٦.

منها : أنّه لو كانت هذه اللفظة مشتقّة لما كان قولنا : ﴿**لا إله إلّا اللّه**﴾ تصريحاً بالتوحيد ، لكنّه توحيد بالإجماع ، فوجب أن لا تكون مشتقّة . بيان الملازمة أنّ المفهوم من المشتقّ ذات موصوفة بالمشتقّ منه وهذا المفهوم كلّي ، فلو كان لفظ اللّه مشتقاً لكان مفهومه كلّياً ، فلم يكن قولنا : ﴿**لا إله إلّا اللّه**﴾ تصريحاً بالتوحيد ، ولمّا كان هذا باطلاً بإجماع المسلمين علم أنّ هذا الاسم علم جامد . [1]

وفيه نظر ، إذ لا نسلّم استلزام كونه مشتقّاً لكون مفهومه كلّياً . وإنّما يكون كذلك لو لم يجعل علماً للذات المعيّنة ، ألا ترى أنّ لفظ «محمّد» مشتقّ بالاتّفاق مع أنّ مفهومه جزئي .

فإن قلت : لعلّ مراده أنّه لو كان مشتقّاً غير علم يدلّ عليه الحجج الخمس التي ذكرها في كتابه من جانب أصحاب القول الثاني لكان مفهومه كلّياً .

قلت : فحينئذ يكون ذلك حجّة على من قال ببقائه على معناه الوصفي لا على من قال بنقله وجعله علماً مع أنّ هذا هو الصحيح على تقدير الاشتقاق كما صرّح به بعض الأفاضل .

فإن قلت : ممّ اشتقاقه عند القائلين به .

قلت : فيه أقوال :

القول الأوّل : أنّه مشتقّ من «أله» بالكسر أَلَهاً ، إذا تحيّر ؛ [2] لأنّ العقول متحيّرة في كنه جلاله وجماله والأوهام حائرة في معرفة ذاته وما يجوز عليه من أفعاله وصفاته . وأصله على هذا القول الإله ، وهو اسم للمألوه فيه كالامام للمؤتم به والرداء للمرتدي به والإزار للمرتز به و اللحاف للملتحف به والكتاب للمكتوب والحساب للمحسوب وغير ذلك من أسماء اسماء المفعول ، فحذفت همزة الفاء على خلاف القياس وجعل حرف التعريف عوضاً منها . ولذلك قيل : يا اللّه بالقطع كما يقال : يا إله ، وأدغم اللام في اللام فقيل اللّه .

القول الثاني : أنّه مشتقّ من «أله» بالكسر اَلَهاً بمعنى فزع ولجاء ؛ [3] لأنّ الخلق يفزعون ويلجاؤن إليه تعالى في الحوائج ، وعند الشدائد ، أصله على هذا القول أيضاً الإله لكنّه حينئذ المألوه إليه . وأعرض على هذا القول بأنّه إله الجمادات والبهائم وإن لم يوجد منها الفزع إليه تعالى في الحوائج ، وبأنّه تعالى مفزعاً للخلق في الأزل ، فيلزم أن لا يكون إلهاً في الأزل ، وبأنّ أشرف أسمائه تعالى «هو» و هذا الاسم ، فلا يعقل اشتقاقه من الفعل الصادر

---

١ . التفسيرالكبير ، ج١ ، ص١٤٤ .

٢ . حكاه عن أبي عمر أبو حيّان في البحر المحيط ، ج١ ، ص١٢٤ ؛ التفسير الكبير ، ج١ ، ص١٦٦ .

٣ . حكاه عن ابن اسحاق أبو حيّان في البحر المحيط ، ج١ ، ص١٢٤ ، التفسير الكبير ، ج١ ، ص١٦٧ـ١٦٨ . -

عن الخلق ؛ لأنّ الاسم المشتقّ من الصفة الذاتية أشرف لا محالة من الاسم المشتقّ من فعل الخلق ؛ لأنّ الأوّل دائم الوجود واجب الثبوت مبرأً عن الزيادة والنقصان بخلاف الثاني .

وأجيب عن الأوّل : بأنّ احتياج كلّ ممكن في ذاته وصفاته إلى ايجاد اللَّه تعالى وتكوينه كالفزع إليه تعالى . وعن الثاني : بأنّه تعالى في الأزل موصوفاً بصفات تستدعي أن لا يكون ، فيزع الخلق حين حصوله إلّا إليه تعالى ، فيكون مفزعاً للخلق في الأزل بهذا المعنى . وعن الثالث : بأنّ ليس المراد من الإله الذي اشتقّ منه هذا الاسم ، فيزع الخلق إليه تعالى بالمراد به كونه تعالى موصوفاً بصفات لأجلها يستحقّ أن يكون مفزعاً للخلق كلّه . ولا يخفى عليك أنّ هذه الاعتراضات تردّ على القول الأوّل أيضاً .

ويمكن الجواب عن الأخيرين بمثل ما مرّ وعن الأوّل بأنّه لو كان للجمادات والبهائم ما به يعرف اللَّه تعالى لكانت متحيّرة في معرفته تعالى .

القول الثالث : أنّه من اَلِهتُ بالمكان أي أقمت فيه ، فاللَّه تعالى إنّما استحقّ بهذا الاسم لدوام وجوده من الأزل إلى الأبد .

القول الرابع : أنّه من «أَلَه» بالفتح إلاهة بمعنى عبد .[1] واعترض على هذا القول بأنّه كان في الأزل إلهاً وما كان هناك عابد يعبده ، وبأنّه لو كان كونه إلهاً عبارة عن كونه معبوداً لم يكن على تقدير عدم الأمر بالعبادة معبوداً لعدم وجوبها على ذلك التقدير ، وبأنّه إله لمن لا يصحّ منه العبادة كالجمادات والبهائم ، وبأنّه لو صار إلهاً بالعبادة لكان العابد جعله بعبادته إلهاً ، وبأنّه يلزم أن يكون الأصنام إلهة ؛ لأنّ الكفّار كانوا يعبدونها .

وأجيب عن الكلّ : بأنّ الإله هو الموصوف بصفات لأجلها يستحقّ أن يكون معبوداً للخلق للمعبود بالفعل . وصاحب الكشّاف جعل «أَلَه» بالفتح مشتقّاً من الإله على عكس القول . الرابع : وجعل الإله مشتقّاً من «أله» بالكسر إذا تحيّر .

القول الخامس : أنّه من وَلِه وَلَهاً وهو المحبّة الشديدة والأصل ولاه ، فقالوا : إله بالإبدال كما قالوا : أساد وأشاح وأكاف في وساد و وشاح ووكاف .

قيل : يردّ هذا القول جمع الإله على آلهة دون أولهة . ومن أصحاب هذا القول من قال : إنّه مأخوذ من وله العباد .

واعترض عليه بما مرّ في القول الثاني من الأسئلة الثلاثة وأجيب بما مرّ . ومنهم من

---

١ . روح المعاني ، ج١ ، ص٥٦ .

قال : إنّه مأخوذ من ولَه الحقّ سبحانه في حقّ عباده ويرجع معناه إلى كونه رحيماً ودوداً برا .

واحتج بأنّه محبّة اللَّه صفة أزليّة ومحبّة العباد أمر محدث واشتقّ اسم اللَّه تعالى من صفته الأزليّة أولى من اشتقاقه من الفعل الحادث للعباد ، وبأنّه تعالى جعل أوّل كتابه ﴿**بسم اللَّه الرحمن الرحيم**﴾ ، فإذا قلنا لفظ اللَّه مشتقّ من ولَه الحقّ كان من جنس لفظي الرحمن الرحيم ، فلفظ «اللَّه» يدلّ على الرحمة التي هي في الغاية القصوى ؛ لأنّ ألوله عبارة عن غاية المحبّة ، ولفظ «الرحمن» على المحبّة المتوسّطة ولفظ «الرحيم» على الرحمة التي هي دون التي دلّ عليها الرحمن بناء على أنّ الرحمن أكثر مبالغة من الرحيم كما ذهب إليه الأكثرون ، فيكون حينئذ الألفاظ الثلاثة متجانسة ويكون أيضاً اللفظ الأوّلي من القرآن دليلاً على كمال محبّته ورحمته في حقّ عباده وذلك هو اللائق بلطفه وكرمه .

واعترض على هذا القول أيضاً بأنّ هذا الوله ما كان حاصلاً في الأزل ، فوجب أن لا يكون إلهاً في الأزل ، وبأنّ مثل هذا الوله حاصل للأمّهات في حقّ أولادهنّ أن يصحّ الخلاق الإله عليهنّ ، وبأنّه يلزم منه أن يكون إفناء العالم وإماتة الأحياء مبطلاً لكونه تعالى إلهاً .

وأجيب عن الأوّل : بأنّ حاصل ولَه اللَّه تعالى يرجع إلى كونه مريداً للخيرات في حقّ عباده . وهذا لإرادة أزليّة ، فاندفع السؤال . وعن الثاني : بأنّ محبّة اللَّه ورحمته لعباده أكمل من محبّة الأمّهات ورحمتهنّ لأولادهنّ فلا مماثلة على أنّ التسمية لا يجب فيها الإطّراد بأن يطلق الاسم حيث يوجد المعنى المعتبر فيه ولا الانعكاس بأن لا يطلق حيث لا يوجد .

والسكّاكي عند بيان تسمية الحقيقة والمجاز فانّ اعتبار التناسب في التسمية مزلّة أقدام ربّما شاهدتَ فيها من الزلل ما تعجّبتَ . وعن الثالث : بأن كونه تعالى قابضاً مذلّاً مميتاً للخلائق لا يمنع كونه باسطاً معزا محيياً فكذا كونه منفيّاً للعالم مميتاً للخلائق لا يمنع كونه حنّاناً ودوداً رحيماً .

هذا ومن العلماء من قال : إنّه مشتقّ من وله بمعنى فزِع . ومنهم من قال : إنّه مشتقّ وله بمعنى تحيّر . ومرجع القولين الأوّلين إلى هذين إن قلنا أصل أله بالكسر وله كما صرّح الجوهري ومن تبعه بذلك في أله بمعنى تحيّر لكن قال بعض الأفاضل يخالف ذلك كثير من أئمّة اللغة وإن قال به الجوهري .

فإن قلت : من قال حذف همزة فائه على قياس التخفيف بأن نقلت حركتها إلى ما قبلها ، ثمّ حذفت ثمّ أسكن اللام وأدغم في اللام ما يقول في التعويض ووجوب الإدغام مع أنّ

كلّاً منهما يدلّ على أنّه على خلاف القياس كما مرّ؛ لأنّ المحذوف قياساً في حكم الثابت.

قلت: لأن يقول هما مع أنّ المحذوف في حكم الثابت من خواصّ هذا الاسم التي يمتاز بها عن نظائره امتياز مسمّاه عن سائر الموجودات بما لا يوجد إلّا فيه.

القول السادس: أنّه من «لاه يليه» إذا احتجب. وقد يقال: من «لاه يلوه» إذا احتجب؛ لأنّه تعالى محتجب بجلاله عن الإدراك. قال الإمام الرازي:

> يصحّ أن يقال محتجب ولا يصحّ أن يقال إنّه محجوب؛ لأنّ الاحتجاب دليل على كمال القدرة؛ لأنّه عبارة عن كونه تعالى قادراً على قهر العقول عن الوصول إلى كنه صمديّته وقادراً على قهر الأبصار عن الانتهاء إلى جلال حضرته. وأمّا المحجوبية فتدلّ على العجز؛ لأنّ المحجوب هو الذي صار مقهوراً بغيره.[1]

القول السابع: أنّه من «لاه يلوه» إذا ارتفع؛ لأنّه تعالى مرتفع عن صفات المحدثات. و قيل؛ إذا رفع فمعناه الرافع وعلى هذين القولين أصله «لاه»، ثمّ حُلّي بالألف واللام فجرى مجرى العلم كالقياس والحسن ووزنه الفعل.

القول الثامن: أنّه مأخوذ من «الهاء» التي هي كناية عن الغائب؛ لأنّهم أثبتوه موجوداً في نظر عقولهم، فأشاروا إليه بحرف الكناية، ثمّ زيدت فيه لام الملك إذ علموا أنّه خالق الأشياء ومالكها فصار له، ثمّ زيدت فيه الألف واللام تعظيماً وفخّموه توكيداً لهذا المعنى فصار اللّه.

وقد يقال بعد أن صار له أي «له الخلق والأمر» تدوا به أصواتهم أصواتهم تعظيماً فقالوا لاه ثمّ حلّوه بالألف واللام للتفخيم فصار اللّه ونعم ما قال من قال:

> «كما تاه العقلاء في ذات اللّه تعالى وصفاته لاحتجابها بأنوار العظمة وأستار الجبروت كذلك تحيّروا في لفظ اللّه كأنّه انعكس إليه من مسمّاه أشعة من تلك الأنوار، فبهرت أعين المستبصرين عن إدراكه»

فاختلفوا أسرياني هو أو عربي، اسم أو صفة مشتقّ وممّ اشتقاقه وما أصله أو غير مشتقّ، عَلَم أو غير عَلَم.[2]

واعلم أنّ المتكلّمين اختلفوا في الموضع لنفس ذات اللّه تعالى. فقيل: جائز بل واقع كقولنا «اللّه»، فإنّ الجمهور على أنّه علم لذاته المخصوصة وكونه مأخوذاً من الإله بحذف الهمزة وإدغام اللام ومشتقّاً من إله أو وله أولاه أو غير ذلك لا ينافي العلمية ولا يقتضي

---

١. التفسير الكبير، ج١، ص١٤٦.
٢. التفسيرالكبير، ج١، ص١٤٨.

الوصفية . وقيل : غير جايز ؛ لأنّ الوضع يقتضي العلم بالموضوع له ولا سبيل للعقل إلى العلم بحقيقة الذات .[1]

وأجيب : بأنّه يجوز أن يكون الواضع هو اللَّه تعالى وبأنّه يكفي معرفة الموضوع له بوجه من الوجوه ككونه حقيقة ذات واجب الوجود ، فالموضوع له يكون هو الذات مع أنّه لا يعرف بكنه الحقيقة .

فإن قلت : أحد الأقوال أنّ الاسم الأعظم للَّه تعالى هو لفظ «اللَّه» وما الدليل عليه .

قلت : احتجّ عليه بوجوه كثيرة :

منها : أنّ هذا الاسم لم يطلق على غيره تعالى أصلاً . قال تعالى : ﴿**هل تعلم له سميا**﴾ (مريم (١٩) : ٦٥) ، للإنكار أي ليس في وجود شيء يسمّى باسم اللَّه إلّا اللَّه تعالى . ولمّا كان في الاختصاص به تعالى بهذه الحيثيّة كان أشرف أسمائه تعالى .

ومنها : أنّ هذا الاسم هو الأصل في أسماء اللَّه تعالى قال اللَّه تعالى : ﴿**وللَّه الأسماء الحسنى فادعوه بها**﴾ (الأعراف (٧) : ١٨٠) ، فأضاف سائر الأسماء إليه .

ومنها : أنّ من خاصّية هذا الاسم أنّه كلّما أسقطت منه حرفاً كان الباقي اسماً للَّه تعالى ، فإنّك إن أسقطت الهمزة بقي للَّه وهو من صفات اللَّه تعالى ، قال اللَّه تعالى : ﴿**للَّه ملك السموات والأرض**﴾ (آل عمران (٣) : ١٨) وإن أسقطت اللام الأولى بقي له وهو أيضاً من صفات اللَّه تعالى «**له مقاليد السموات والأرض**» (الزمر (٣٩) : ٦٣) ؛ وإن اسقطت اللام الثانية بقي هو وهو من أسماء اللَّه تعالى . ومثل هذه الخاصّية لم توجد في سائر الأسماء .

ومنها : أنّ الأصحّ عند أكثر العلماء أنّ هذا الاسم لا سبيل للعقل إلى كيفية اشتقاقه . وثبت أيضاً أنّ كنه الحقّ سبحانه لا سبيل للعقول إلى معرفته ، فكان لهذا الاسم زيادة مناسبة مع هذا المسمّى ، فيكون أشرف الأسماء .

و منها : أنّ أوّل آية من القرآن هو قوله تعالى : ﴿**بسم اللَّه الرحمن الرحيم**﴾ ، على قول بعض العلماء وقوله تعالى : ﴿**الحمد للَّه ربّ العالمين**﴾ (الفاتحة (١) : ٢) ؛ على قول الباقين . وهذا الاسم مذكور في كلتي هاتين الآيتين وكونه أوّل الأسماء المذكورة في كتاب اللَّه تعالى يدلّ على أنّه أشرف الأسماء .

ومنها : أنّه المذكور في أوّل القرآن وآخره دون غيره من أسمائه تعالى . أمّا في الأوّل فقد

---

١ . نفس المصدر

مرّ بيانه . وأمّا في الآخر ، فلفعله إله الناس ، فإنّ اللَّه هو الاله بحذف الهمزة .

ومنها : أنّه على قول كثير من العلماء مشتقّ من «الألاهة» بمعنى العبادة ، فوجب أن يكون أعظم الأسماء ؛ لأنّ العبادة غاية التواضع والخضوع وذلک لا يحسن إلّا إذا كان المعبود في غاية الجلالة والعظمة ، فلمّا دلّ على كونه مستحقّاً للعبادة فقد دلّ على كمال عظمته وجلاله ولا دلالة لغيره من الأسماء على هذا المعنى ، فيكون أشرف الأسماء .

ومن أبحاث هذا الاسم ما قال بعضهم : إنّه مختصّ بستّة أشياء : نداؤه بـ«يا» مع الألف واللام ، وقطع ألفه في النداء ، والقسم نحو يا اللَّه وها اللَّه ، وزيادة اليمين عوضاً من يا ، و دخول التاء فيه في القسم وبتاؤه مجروراً بعد حذف الجارّ في القسم ، وتفخيم لامه بعد الفتحة والضمّة وقد جاء بعد الكسرة في بعض القراءات الشاذة .

ومن أبحاثه أنّه إذ ألحق بآخره ميم مشدّدة . وقيل : اللّهمّ فللنجاة فيه خلاف . قال الخليل وسيبويه : «معناه يا اللَّه والميم المشدّدة عوض من يا» .[1] وقال الفرّاء :

«كان الأصل يا اللَّه آمنّا بخير ، فلمّا كثر الكلام حذفوا حرف النداء وهمزة أمّ فصار اللّهمّ ونظيره هلمّ . والأصل هل فضمّ إليها أمّ» .

قال الإمام الرازي :

وهذا عندي هو الأقرب لوجوه :

الأوّل : لو جعلنا الميم قائماً مقام حرف النداء لكنّا قد أخّرنا النداء من المنادى وهذا غير جايز ، فإنّه لا يقال : يا .

الثاني : لو كان الميم قائماً مقام حرف النداء لجاز أن يقال زيدمّ وبكرمّ . الثالث : لو كان الميم بدلاً من حرف النداء لما اجتمعا في قوله شعر :

وما عليکِ أن تقولي كلّما سجّيت أو صلّيت يا اللّهمّا

الرابع : لم نجد العرب يزيدون هذا الميم في الأسماء التامّة ، فكان المصير إليه في هذه اللفظة الواحدة على خلاف الاستقراء التامّ وهو غير جائز .

و احتجّ أصحاب الخليل بوجوه :

الأوّل : لو كان الأمر كما قال الفرّاء لما صحّ أن يقول : اللّهمّ أفعل كذا إلّا بحرف العطف ؛ لأنّ التقدير يا اللَّه آمنّا وافعل كذا . ولمّا نجد أحداً يذكر هذا الحرف العاطف ، علمنا فساد قول الفقراء . وجوابه : أنّ قولنا : يا اللَّه آمنّا معناه يا اللَّه أقصدنا ، فلو قال بعده و اغفر لنا

١ . لسان العرب ، ج١٣ ، ص٤٦٩ ، «أل ه»

لكان المعطوف مغائراً للمعطوف عليه، وحينئذ يصير السؤال سؤالين:

أحدهما: قوله آمنّا والآخر: قوله اغفر لنا. أمّا إذا حذفنا العاطف صار قوله إغفر لنا تفسير قولنا آمنّا، فكان المطلوب من اللفظين شيئاً واحداً، فكان آكد.

الثاني: لو كان الأمر كما قال الفرّاء لجاز أن يتكلّم به على أصله، فيقال: يا اللّه آمنّا. وجوابه أن يقال: من الذي ينكر جواز التكلّم بأصله. وأيضاً كثير من ألفاظ لا يجوز فيه إقامة الأصل مقام الفرع ألا ترى أنّ مذهب الخليل وسيبويه: أنّ معنى ما أكرمه شيء أكرمه ثمّ إنّه لا يستعمل قطّ هذا الكلام الذي زعما أنّه الأصل.

الثالث: لو كان الأمر كما قال الفرّاء لكانت حرف النداء محذوفة، فكان يجب أن يجوز يا اللّهمّ بل كان يجب أن يكون ذكر حرف النداء لازماً كما في يا اللّه إغفر لي.

وجوابه أن يقال: يجوز عندنا يا اللّهمّ بدليل الشعر الذي رويناه.

وقول البصريّين: أنّ هذا الشعر غير معروف حاصله يرجع إلى تكذيب النقل. فلو فتحنا هذا الباب لم يبق شيء من النحو واللغة سليماً من الطعن

وأمّا قوله: بل كان يلزم أن يكون ذكر حرف النداء لازماً،

فجوابه: أنّ ذكر حرف النداء غير لازم في شيء من المواضع وأنّهم قالوا كلمة«يا»مختصّة بنداء البعيد، فلعلّ الداعي حذفها دلالة على قرب رحمة من العباد كما قال اللّه تعالى: ﴿**وهو معكم أينما كنتم**﴾(الحديد(٥٧): ٤). وقال أيضاً: ﴿**ونحن أقرب إليه من حبل الوريد**﴾(ق(٥٠): ١٦).

وممّا يتعلّق بهذا الاسم كلام بعض المشايخ. قال الشبلي ـ رحمه الله ـ:

ما قال أحد اللّه سوى اللّه، وفإنّ من قاله قال بحظّ وأنّى تدرك الحقائق بالحظوظ.

وقيل:

من قال اللّه وقلبه غافل عن اللّه فخصمه في الدارين اللّه. وقيل: من عرف إلهيّته نسي صولته كما أنّ من عرف رحمته نسي ذلّته.

و اعلم أنّ للّه تعالى رجالاً إن قاموا قاموا باللّه، وإن جلسوا جلسوا باللّه، وإن قطعوا قطعوا باللّه، وإن سكتوا أسكتوا باللّه، وإن تكلّمت أعضاؤهم وأحشاؤهم لقالت: اللّه اللّه كما قال اللّه تعالى: ﴿**رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر اللّه**﴾(النور(٢٤): ٣٧).

المبحث الثاني
في كلمة«لا»

من العلماء : من قال تطويل المدّة في كلمة«لا»من قولنا : لا إله إلّا اللّه مندوب إليه ؛ لأنّ المكلّف في زمان التمديد يستحضر في ذهنه جميع الأضداد والأنداد وينفيها ، ثمّ يعقّب هذه الكلمة بقوله : «إلّا اللّه» ، فيكون ذلک أقرب إلى الإخلاص .

ومنهم : من قال بل ترک التمديد أولى ؛ لأنّه ربّما آت في زمان التلفّظ بلا قبل الانتقال إلى كلمة«إلّا» .

قال الإمام الرازي :

> والذي عندي أنّ المتلفّظ بهذه الكلمة إن كان يتلفّظ بها لينتقل من الكفر إلى الإيمان ، فترک التمديد أولى حتّى يحصل الانتقال إلى الإيمان على أسرع الوجوه ، وإن كان المتلفّظ مؤمناً و إنّما يذكرها لتجديد الإيمان وطلب مزيد الثواب فالتمديد أولى .[1]

المبحث الثالث
في كلمة«إله»

من الأفاضل من قال : كان الإله اسماً للمعبود بحقّ أو باطل ، ثمّ صار بالغلبة اسماً للمعبود بحقّ لكن لم تنته الغلبة إلى حدّ العلميّة ، بل هو اسم لمفهوم كلّي هو المعبود بحقّ . و اللّه علم لذات معيّن هو المعبود بالحقّ . وبهذا الاعتبار كان قولنا : «لا إله إلّا اللّه»كلمة توحيد أي لا معبود بحقّ إلّا ذلک الواحد الحقّ .[2]

ومنهم من قال : ثمّ غلب هكذا معرّفاً باللام على المعبود بحقّ أي على الذات المخصوصة ، فصار علماً له بالغلبة ينصرف إليه عند الإطلاق كسائر الأعلام الغالبة ، فالإله قبل حذف الهمزة وبعده علم لتلک الذات المعيّنة إلّا أنّه قبل الحذف أطلق على غيره إطلاق النجم على غير الثريا وبعده لم يطلق على غيره أصلاً وجعل النجم علماً دون الإله مع تبادر الفرد المعيّن منه تبادر الثريا من النجم تحكّم .

فإن قلت : كانت غلبته على المعبود بحقّ غير مقيّدة بحالة التعريف بل يتناول حالتي التعريف والتنكير كما هو ظاهر كلام القائل .

---

١ . لم أعثر على خصوص ما ذكره عنه ، راجع : التفسير الكبير للفخرالرازى ، ج٤ ، ص٦ .

٢ . التفسيرالكبير ، ص١٤٥ .

الأوّل: فلا إشكال في كلمة التوحيد. و أمّا إن كانت مقيّدة بها كما صرّح به القائل.

الثاني: ففيها إشكال، إذ يلزم حينئذ كذبها لكثرة الالهة الباطلة.

قلت: للمعبود بحقّ ذات مخصوصة ومفهوم كلّي، والغلبة حالة التعريف على ذات المخصوصة بحيث تنتهي إلى حدّ العَلَميّة لا تنافي الغلبة حالة التنكير على مفهومه الكلّي، فلا إشكال.

فإن قلت: لفظ الإله اسم أو صفة.

قلت: قال المحققون اسم بدليل أنّک تصفه ولا تصف به، على عكس الصفة، تقول: إله واحد ولا تقول: شيء إله.

فإن قلت: هو بمعنى المعبود مثلاً، فيجب أن يكون صفة كالمعبود.

قلت: لا نسلّم كونه بمعناه مراد قائله بل هو اسم يقع على المعبود، وهذا القدر لا يقتضي الوصفيّة كما حقّقه بعض المحقّقين.

المبحث الرابع
في كلمة «إلّا»

قال الامام الرازي:

> اتّفق النحويون على أنّ إلّا هاهنا بمعنى غير، والذي يدلّ عليه أنّا لو حملنا «إلّا» ها هنا الاستثناء لم يكن قولنا: «لا إله إلّا اللّه» توحيداً محضاً؛ لأنّه حينئذ يكون نفياً لآلهة يستثني منهم اللّه، ولا يكون نفياً لآلهة لا يستثني منهم اللّه، بل عند من يقول بمفهوم المخالفة يكون إثباتاً لذلک وهو كفر. فثبت أنّه لو كانت كلمة «إلّا» ها هنا محمولة على الاستثناء لم يكن قولنا: «لا إله إلّا اللّه» توحيداً محضاً، لكنّه توحيد محض بإجماع العقلاء، فوجب حمل «إلّا» على معنى غير.

هذا كلامه.

ولقائل أن يمنع الاتّفاق، إذ قد ذكر في الموصّل أنّ ذلک مذهب بعضهم وسنشير في المبحث السادس إن شاء اللّه تعالى إلى ما يندفع به دليله.

فإن قلت: إذا كان «إلّا» ها هنا بمعنى «غير» كان معنى الكلام نفي إله يغاير اللّه، ولا يلزم من نفي ما يغاير شيئاً إثبات ذلک الشيء، فالحقّ ما ذكر في الموصّل من أنّ حمل إلّا ها هنا على الاستثناء أجود وآكد، إذ لو كانت صفة كانت الألوهيّة منفيّة عن غير اللّه من غير

إثباتها للَّه تعالى، وإذا كانت للاستثناء كانت الألوهيّة منفيّة عن غير اللَّه مثبتة للَّه تعالى.

قلت: أجاب الإمام الرازي عن هذا الاشكال بوجهين:

الأوّل: أنّ من إثبات اللَّه تعالى. كان متّفقاً عليه بين العقلاء بدليل قوله تعالى: ﴿**ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولنّ اللَّه**﴾(لقمان(٣١): ٢٥) إلّا أنّ بعضهم كانوا يثبتون الشركاء والأنداد فكان المقصود من هذه الكلمة نفي الأضداد والأنداد.

والثاني: أنّ هذه الكلمة وإن كانت لا تفيد الإثبات بأصل الوضع اللغوي إلّا أنّها تفيده بالوضع الشرعي.

المبحث الخامس
في كلمة«هو»

هذا الاسم له هيبة عظيمة عند أرباب المكاشفات. وأحد الأقوال أنّه الاسم الأعظم[1] للَّه تعالى. وأصحاب هذا القول إذا أرادوا المبالغة في الدعاء قالوا: «يا هو يا من هو يا من لا إله إلّا هو[2] يا من به هويّة كلّ هو»واحتجّواعليه بوجوه:

منها: أنّ هو كناية عن فرد موجود غائب وفردانيّته تعالى ووجوده وغيبته من الصفات الدالّة على غاية العزّ والعلوّ والكمال والكبرياء. أمّا وجوده تعالى، فلكونه بذاته تعالى ومن ذاته بخلاف وجود غيره. و أمّا فردانيّته تعالى، فلكونه فرداً مطلقاً من كلّ الوجوه بخلاف غيره. وأمّا غيبته تعالى، فلكونه غائباً عن كلّ الممكنات بالذات وإن كان مع العباد بالرحمة ﴿**وهو معكم أينما كنتم**﴾، بخلاف غيره، فلمّا دلّ على صفات لا تليق إلّا به سبحانه كان أخصّ أسمائه تعالى فكان أعظمها.

وذكر الامام الرازي ـ رحمه الله ـ

أنّ هذا الاسم في غاية الشرف والجلالة في حقّ الحقّ سبحانه. واستدلّ عليه بحجج كثيرة:

منها: أنّه تعالى قال: ﴿**قل هو اللَّه أحد**﴾(الاخلاص(١١٢): ١)فذكر ألفاظا ثلاثة، «هو»و «اللَّه» و«أحد»، و مراتب المكلّفين ثلاث: السابقون والمقتصدون والظالمون، أو يقال: المقرّبون، و أصحاب اليمين، وأصحاب الشمال، فلفظ. «هو»نصيب السابقين المقرّبين؛ لأنّه إشارة والإشارة تفيد تعيين المشار إليه شرط أن لا يحضر هناك شيء سوى ذلك

١. التفسير الكبير، ج٧، ص٦.
٢. عدّة الداعي، ص٢٦٣؛.

الواحد. فأمّا إن حضر هناک شيئان لم تكن الإشارة وحدها كافية في التعيين. والسابقون المقـرّبون لا يحضر في عقـولهم وأرواحهم مـوجود سوى الواجب لذاتـه وهو عندهم واحد وما سواه معدوم في نفسه. ولهذا قال اللّه تعالى: ﴿**كلّ شيء هالک إلّا وجهه**﴾ (القصص(٦):٨٨). ولمّا كان كلّ ما سواه معـدوماً محضاً عندهم كانت الإشارة بـ«هو» كافية لهم في تعيين المشار إليه و في كمال المعرفة.

وأمّا المقتصدون الذين هم أصحاب اليمين فهم الذين قالوا الممكنات أيضاً موجودة ولم ينظروا إلى الأشياء من حيث هي هي، بل نـظـروا إلى ظواهرها، فلا جرم لم تكـن الإشارة بـ«هو» كافية لهم ولم تكن لفظة هو تامّة الإفادة في حقّهم، فافتقروا معها إلى مميّز آخر، فقيل في حقّهم هو اللّه؛ لأنّ اللّه يفيد افتقار غيره إليه واستغناؤه عن غيره.

وأمّا الظالمون الذين هو أصحاب الشمال، فلمّا جوّزوا أن يكون في الوجود موجود إن كلّ منهما واجب الوجود لذاته. قيل: لأجلهم أحد، فثبت انطباق هذه الألفاظ الثلاثة على درجات هؤلاء الفرق الثلاث، فيكون لفظ هو في غاية الشرف.

واعلم أنّ الوقف على هو قد يكون بإسكان الواو للتخفيف، وقد يكون بـ«ها» السكت لرعاية الحركة البنائية، وقد قرىء ها هنا هوه بالهاء.

المبحث السادس
في قوله تعالى: ﴿لا إله إلّا هو﴾

وهذا القصر حقيقي تحقيقي للصفة على المـوصوف أي لا معبود بحـقّ إلّا اللّه، أو لا مستحقّ للعبادة إلّا اللّه، أو لا يصحّ يسمّى باسم الإله إلّا اللّه.

فإن قلت: القصر يقتضي أن يعتقد المخاطب بثبوت ما نفاه المتكلّم قطعاً أو احتمالاً، فلو كان هذا القصر حقيقيّاً كان المخاطب معتقداً بثبوت الإلهيّة لكلّ ما سوى اللّه تعالى، واللازم بيّن البطلان.

قلت: هذا الإقتضاء مختصّ بالقصر الغير الحقيقي المنقسم إلى قصر أفراد وقصر قلب وقصر تعيين، ألا ترى أنّهم اتّفقوا على صحّة ما في الدار إلّا زيد، قصراً حقيقيّاً مع أنّه ليس ردّا على من اعتقد أنّ جميع الناس فى الدار.

فإن قلت: قد فسّر الإمام الغـزالي: ﴿**لا إله إلّا اللّه**﴾ بقـوله: أي لا معبـود ولا محبـوب سواه، ثمّ قال: وكلّ محبوب معبود، فإنّ العبد هو المقيّد والمعبود هو المقيّد به، وكلّ محبّ

فهو مقيّد بما يحبّه» ، ولذلک قال اللَّه تعالى : ﴿**أرأيت من اتخذ إلهه هوى**﴾(الفرقان(٢٥) : ٤٣) . وقال النبي ﷺ : «أبغض إله عُبد في الأرض الهوى»[١] ولكون معنى «لا إله إلّا اللَّه» ما مرّ قال عليه السلام : «من قال لا إله إلّا اللَّه خالصاً مخلصاً دخل الجنّة» .[٢] ومعنى الإخلاص أن يخلص قلبه للَّه فلا يبقى فيه شركة لغير اللَّه ، فيكون محبوب قلبه ومعبود قلبه هو اللَّه تعالى فقط ، ومن هذا حاله فالدنيا سجنه ؛ لأنّها مانعة له عن مشاهدة محبوبه . وموته خلاص من السجن وقدوم على المحبوب ، فعلى ما ذكره هذا الإمام كيف يكون هذا القصر حقيقيّاً تحقيقيّاً .

قلت : حينئذ يكون كلمة التوحيد من اللَّه تعالى ارشاداً للعباد إلى القصر الحقيقي التحقيقى أي ينبغي أن يكون العبد بحيث لا يكون له معبود و محبوب سوى اللَّه تعالى ومن العبد قصراً حقيقياً إدّعائيا ، إذا قصد أنّ ما سوى اللَّه تعالى من كلّ معبود ومحبوب فهو في حكم المعدوم ، أو تحقيقياً إذا قصد في مقام غاية التفريد والتجريد الاخبارَ عن حال نفسه أي لا معبود ولا محبوب له سوى اللَّه تعالى .

فإن قلت : لم اتّفقوا في «لا إله إلّا هو» و«لا إله إلّا اللَّه» على الفتح ولم يقرأ بالرفع أيضاً كما قرىء قوله تعالى : ﴿**لا ريب فيه**﴾ وقوله : ﴿**فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحجّ**﴾ (البقرة(٢) : ١٩٧) وقوله : ﴿**لا بيع فيه ولا خلّة ولا شفاعة**﴾(البقرة(٢) : ٢٥٤) بالفتح والرفع ، فإنّ النكرة في سياق النفي تفيد العموم ، فتحت أو رفعت .

قلت : لأنّ الفتح لكونه بتقدير الاستغراقية أقوى في الدلالة على عموم النفي ونصّ في الاستغراق بخلاف الرفع ، فإنّه ظاهر في الاستغراق لا نصّ ، ولذا قال صاحب الكشّاف[٣] قراءة ﴿**لا ريب فيه**﴾ بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوّزه ، فلو قرىء كلمة التوحيد بالرفع لم تكن نصّاً في التوحيد الذي هو مبنىّ الأحكام في الدنيا والآخرة .

فإن قلت : ذهب بعض العلماء إلى أنّ الاسم الأعظم للَّه تعالى هو ﴿**لا إله إلّا هو**﴾ (البقرة(٢) : ١٦٣) لتكرّره فيما قال النبي ﷺ هو فيه من آيتي ﴿**وإلهكم إله واحد لا إله إلّا هو الرحمن الرحيم**﴾(البقرة(٢) : ١٦٣) . ﴿**ألم اللَّه لا إله إلّا هو الحيّ القيّوم**﴾(آل عمران (٣) : ١ـ٢٠)ومعلوم أنّه ليس باسم بالمعنى الذي ذكره النحويون ولا بالمعنى الذي ذكره بعض المتكلّمين من أنّ الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يقم أنواع الكلمة ، فبأيّ معنى اسميّته .

---

١ . تفسير الآلوسى ، ج٢٦ ، ص٦٠ .
٢ . المعانى للبرقى ، ج١ ، ص١٨١ ، ح١٧٣ ؛
٣ . الكشاف ، ج١ ، ص٣٦

قلت: بالمعنى الذي ذكره بعض المتكلّمين في تحرير دعوى أنّ الاسم هل هو نفس المسمّى أو غيره من أنّ المراد بالاسم اللفظ الدالّ على معنى بالوضع الذي هو عبارة عن الكلام اللساني، فانّ كلّ لفظ كذلك يسمّى لغةً اسماً؛ لأنّه سمته على معناه. هذا وقال الامام الرازي:

زعم أكثر النحويين أنّ في قولنا: ﴿**لا إله إلّا اللّه**﴾ حذفاً وإضماراً، والتقدير لا إله لنا إلّا اللّه أو لا إله في الوجود إلّا اللّه، ثمّ قال: وعندي فيه نظر، أمّا في الأوّل؛ فلأنّه لو كان التقدير لا إله لنا إلّا اللّه لم يكن هذا الكلام دالّاً على التوحيد، إذ يحتمل أن يقال: هَبْ أنّه لا إله لنا إلّا اللّه، فلم قلتم أنّه لا إله بجميع المحدثات إلّا اللّه. ولهذا السبب أنّه تعالى لمّا قال: ﴿**وإلهكم إله واحد**﴾ قال بعده: ﴿**لا إله إلّا هو الرحمن الرحيم**﴾، وأمّا في الثاني؛ فلأنّه لو كان التقدير لا إله في الوجود إلّا هو كان الكلام نفياً لوجود الإله الثاني. ولو أجرينا الكلام على ظاهره كان نفياً لماهيّة الإله الثاني. ومن المعلوم أنّ الثاني أقوى في التوحيد من الأوّل؛ فثبت أنّ إجراء هذا الكلام على ظاهره أولى.[1]

فإن قيل:[2] نفي الماهيّة غير معقول، فإنّك إذا قلت: السواد ليس بسواد كنت قد حكمت بأنّ السواد انقلب إلى نقيضه، وقلب الحقيقة محال. أمّا إذا قلت السواد ليس بموجود، كان هذا كلاماً معقولاً، فلهذا السبب قلنا بإضمار في الوجود.

فالجواب: أنّ قولكم نفي الماهيّة غير معقول باطل؛ لأنّك إذا قلت السواد ليس بموجود فقد نفيت الوجود، لكنّ الوجود من حيث هو وجود ماهيّة، فإذا نفيته فقد نفيت الماهيّة المسمّاة بالوجود، فكان نفي الماهيّة معقولاً، فلم لا يجوز إجراء هذه الكلمة على ظاهرها.

لا يقال:[3] إذا قلنا السواد ليس بموجود، فالمنفيّ ليس هو السواد ولا الوجود بل هو موصوفيّة السواد بالوجود.

ولأنّا نقول: هو موصوفيّة السواد بالوجود هل هو أمر مغاير للسواد والوجود أم لا، فإن كانت مغايرة لهما كان كذلك المغاير ماهيّة، فكان قولنا السواد ليس بموجود نفياً لتلك الماهيّة، فيكون نفي الماهيّة معقولاً، فإن لم تكن مغايرة لهما كان نفي هذه الموصوفيّة نفياً إمّا للسواد أو للوجود الذي هو أيضاً ماهيّة، فثبت أنّ الماهيّة قابلة للنفي فلم يكن لنا حاجة

---

١. التفسير الكبير، ص١٥٨.
٢. نفس المصدر.
٣. نفس المصدر

إلى ذلک الإضمار . هذا ما قاله الإمام وفيه ميل إلى ما مال الجزوئيّ إليه من أنّ بني تميم لا يثبتون خبر لا لنفي الجنس أصلاً لا لفظاً ولا تقديراً ، فكأنّها عندهم من أسماء الأفعال بمعنى نفيت أو انتفى أو إلى ما حكي عند صاحب المفصّل : «من أنّ «لا إله إلّا اللّه»مبتدأ وخبر من غير تقدير خبر محذوف» .

و قيل : كيف ساغ كون المبتدأ نكرة والخبر معرفة .

فقال : إنّ للمبتدأ مع النفي حكماً وحالاً ليس له بغير النفي . وهذا المحكي مبنيّ على ما ذهب إليه سيبويه : «من أنّ «لا» إذا لم تعمل في الاسم لمانع البناء لم تعمل في الخبر أيضاً، فيكون المركّب من لا و المبنيّ مبتدأ وما بعده خبراً للمبتدأ» .

لا يقال : إنّهم صرّحوا بأنّ لا إله إلّا اللّه في الأصل ردّ على الجاحد ، فكأنّه قيل : هل من إله في الوجود غير اللّه ، فقيل : لا إله إلّا اللّه ، فقد احتجّ إلى ذلک الإضمار ليطابق الجواب السؤال المقدّر .

لأنّا نقول : يمكن للإمام أن يقول لا حاجة في السؤال أيضاً إلى تقدير في الوجود بل يكفي أن يقدّر هل من إله غير اللّه .

فإن قلت : المرفوع في كلمة التوحيد بدل من محلّ «لا» مع اسمها وقد يقال من محلّ اسمها ؛ لأنّه في الأصل مبتدأ والإبدال هو المختار في كلّ كلام تامّ غير موجب .

قال بعضهم بكونه بمنزلة الواجب في كلمة التوحيد حتّى لا يكاد يستعمل لا إله إلّا اللّه بالنصب ولا إله إلّا إيّاه ، وبعضهم بعدم جواز النصب .

قلت : لأنّ الاستثناء يفيد الإثبات لكونه من النفي ، والإبدال يفيد تأكيده لكون البدل هو المقصود بالنسبة ، وتأكيد الإثبات في كلمة التوحيد مطلوب جداً .

فإن قلت : كيف يصحّ أن يقال البدل هو المقصود بالنسبة مع أنّ النسبة إلى المبدّل منه سلبية .

قلت : البدل هو المقصود بالنفي المعتبر في المبدّل منه بعد نقضه بـ«إلّا» ، ونقض النفي إثبات ، فزيد في قولک ما جائني أحد إلّا زيد يكون بدلاً بالنسبة إلى المجيء لا إلى عدمه ، فكأنّک قلت : جائني أحد زيد ، وحينئذ يكون زيد مقصوداً بالنسبة دون أحد هكذا قيل في قوله تعالى : ﴿**لا إله إلّا هو الرحمن الرحيم**﴾ .

وقيل أيضاً : هناک في ردّ القول بعدم جواز النصب أنّ لا إله كلام منفي تامّ على مذهبي

أهل الحجاز وبني تميم . أمّا عكس مذهب الحجازيّين ؛ فلأنّهم يقدّرون الخبر وهو في الوجود . وأمّا على مذهب بني تميم ؛ فلأنّهم لا يثبتون الخبر ، فـ«إلّا»اللّه إنّما جاء بعد كلام تامّ غير موجب ، فلا بدّ من جواز الرفع والنصب . وإنّما توهّم وجوب الرفع لعدم ورود النصب في الآيات الإلهية وفي أمثال العرب . ويؤيّد هذا الردّ قول من قال : البدل هنا بمنزلة الواجب ، وقول من قال : النصب على الاستثناء في لا إله إلّا اللّه أضعف منه وفي لا أحد فيها إلّا زيد ؛ لأنّ العامل ما يتقوّى به العامل وهو خبر لا محذوف .

فإن قلت : قد يسبق إلى الفهم من كلمة التوحيد بل من كلّ استثناء متّصل تناقض وهو ها هنا نفى اللّه في ضمن نفى« لا إله»على سبيل الاستغراق وإثباته صريحاً بالاستثناء . ومعلوم أنّ«لا»يناقض في كلام اللّه ، فبم يدفع هذا التناقض .

قلت لهم في دفعه والفصح عنه ثلاثة أقوال :

الأوّل : أنّ المستثنى منه مجاز عن الباقي بعد الاستثناء والمستثنى مع أداة الاستثناء قرينة المجاز ويشبه أن يكون العلاقة إطلاق اسم الكلّ على الجزء وإلى هذا القول وذهب الأكثرون منهم السكّاكي حيث قال : ومن أمثلة المجاز المستثنى منه .

الثاني : أنّ المراد بالمستثنى منه الأفراد بتمامها لكن بالنظر إلى المفهوم دون الحكم بل الحكم بالثبوت أو الانتفاء إنّما يعتبر بعد إخراج المستثنى ، فلم يقع الحكم إلّا على الباقي ، وإلى هذا ذهب جماعة منهم ابن أبي الحاجب .

الثالث : أنّ مجموع المستثنى والمستثنى منه وأداة الاستثناء بمنزلة كلمة واحدة موضوعة للباقي فلا حكم إلّا عليه وإلى هذا ذهب القاضي أبو بكر .

فإن قلت : يردّ على الأوّل أنّه إذا أريد بالمستثنى منه ما عدا المستثنى لم يتصوّر الإخراج لعدم الدخول .

قلت : أجاب عنه السكّاكي :

بأنّ الدخول مقدّر من قِبَل السامع ؛ لأنّ المستثنى منه متناول للمستثني بحسب الوضع .

فإن قلت : يرد عليه أيضاً أنّك إذا قلت اشتريت الجارية إلّا النصف يكون المراد بالجارية على الأوّل نصفها ، فان كان المراد بالنصف المستثني نصف الجارية لزم استثناء نصف الجارية ، من نصف الجارية ، والاستثناء المستغرق باطل بالاتّفاق ، وإن كان المراد به نصف ما هو المراد بالجارية لزم التسلسل ؛ لأنّ المراد بالجارية حينئذٍ يكون ربعاً لا نصفاً و

المفروض أنّ المستثنى نصف المراد بها، فيكون المراد بها ثمناً لا ربعاً وهلمّ جراّ.

قلت: أجاب عنه بعضهم بمنع الملازمة الأولى وهي قوله: «إن كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية» لزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية، وإنّما يلزم لو كان النصف مستثنى من المراد، وليس كذلك، بل هو مستثنى ممّا تناوله اللفظ وهو الجارية بتمامها؛ لأنّ الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه.

و ردّ هذا الجواب: بأنّ المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما تناوله بحسب الاستعمال وقصد المتكلّم لا بحسب الوضع المقطع بأنّه لا يصحّ استثناء بعض المعنى الحقيقي من اللفظ المستعمل في معناه المجازي استثناء متّصلاً مثل جعلوا الأصابع في آذنهم إلّا أصولها بأن يراد بالأصابع الأنامل ويخرج منها الأُصول على أنّه استثناء متّصل وما ذكره هذا المجيب من هذا القبيل؛ لأنّه أريد بالجارية نصفها مجازاً وأخرج النصف منها باعتبار أنّها تناول الكلّ بحسب الوضع. والظاهر أنّ هذا يردّ جواب السكّاكي أيضاً.

فإن قلت: يتّجه على القول الثاني والثالث أنّهم أجمعوا على أنّ قولنا: «لا إله إلّا اللّه» كلمة التوحيد، والتوحيد لا يتمّ إلّا بإثبات الألوهيّة للّه تعالى ونفيها عمّا سواها، فيجب ها هنا حكمان: أحدهما نفي والآخر إثبات، ولا يتحقّق على هذين القولين إلّا حكم واحد على الباقي بعد الاستثناء، والمستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالإثبات، ويتّجه هذا الاعتراض أيضاً على قول من قال: الاستثناء من النفي لا يكون إثباتاً.

قلت: أجاب بعض أئمة أصول الحنفية بأنّ معظم الكفّار كانوا مشركين، وفي عقولهم وجود الإله ثابت، فسيق الكلام لنفي الغير، ثمّ يلزم منه وجوده تعالى إشارة على القول الثاني وضرورة على الثالث. أمّا الإشارة؛ فلأنّه لما ذكر «الإله» ثمّ أخرج الله ثمّ حكم على الباقي بالنفي يكون ذلك إشارة إلى أنّ حكم المستثنى خلاف حكم الصدر وإلّا لما خرج منه. وأمّا الضرورة؛ فلأنّ وجود الإله لمّا كان ثابتاً في عقولهم يلزم من نفي غيره تعالى وجوده ضرورة؛ لأنّ تقديره على هذا المذهب لا إله غير اللّه موجود، فيكون كالتخصيص بالوصف لكون غير اللّه صفة وليس له دلالة على نفي الحكم عمّا عداه عندنا، فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقاً ومفهوماً، بل ضرورة. و في هذا الجواب الموافق لما مرّ في المبحث الرابع من جواب الإمام إشارة إلى جواب آخر للقائلين بمفهوم المخالفة.

فإن قلت: لزوم وجوده تعالى بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضي أن لا يصير الدهري النافي للصانع مؤمناً بهذه الكلمة وهو خلاف الإجماع.

قلت : أجيب عنه بأنّه بنى الأمر على الأعمّ الأغلب، وحكم بإسلامه عملاً بظاهر قوله ﷺ : «أمرت أن أقاتل الناس حتّى يقولوا لا إله إلّا اللّه» .[1]

و اعلم أنّ بعض المحقّقين لـمّـا رأى مبالغة ابن الحاجب في إبطال مـذهـب الأوّل و الثالث بيّن حقيقة الحال و القصد في المقال ليظـهـر أنّ مختاره هو المذهب الثانـي راجع إلى أحد هذين المذهبين، فإبطالهما إبطال لـمـذهـبـه وكما يندفع بذلك التحقيق جـمـيـع اعتراضات ابن الحاجب على المذهبين يندفـع أيـضـاً ما مـرّ في المبحث الـرابع من دليـل الإمام على كون إلّا ها هنا بمعنى غير .

وقال بعض الأفاضل : ما ذكره هذا المحقّق اعتراف بحقيقة مختار ابن الحاجب ورجوع المذهبين الآخرين إليه، وإن حاولت الاطّلاع على ذلك التحقيق فرُمه من محلّه .

قال الإمام الرازي :

من الناس من قال تصـوّر الإثبات مقدّم على تصـوّر النفي، فما السبب فـي أنّ جعل النفي مقدّماً على الإثبات في كلمة التوحيد .

ثمّ قال مجيباً في تقديم النفي على الإثبات ها هنا أغراض :

الأوّل : أنّ نفي الألوهيّة عن غيره تعالى، ثمّ إثباتها للدليل آكد من الإثبات المجرّد كما أنّ قول القائل : ليس في البلد عالم غير فلان آكد في باب المدح من قوله : فلان عالم البلد، وفيه بحث ظاهر .

الثاني : أنّ لكلّ إنسان قلباً واحداً، والقلب الـواحد لا يتسع للاشتغال بشيئيـن دفـعـة واحدة، فبقدر ما يبقى مشغولاً بأحد الشيئين يبقى محروماً عن الشيء الآخر، فقوله : لا إله إخراج لكلّ ما سـوى اللّه تعالى عن القلب حـتّى إذا صار القلب خاليـاً عن كلّ ما سوى اللّه تعالى ثمّ حضر فيه سلطـان إلّا اللّه أشرق نوره إشراقاً تامّاً وكمل لمعانه فيـه كمالاً ظاهراً .

الثالث : أنّ النفي الحاصل بـ«إلا» يجري مجرى الطهارة، والإثبات الحاصل بـ«إلّا» يجري مجرى الصلاة . وكما أنّ الطهارة مقدّمة على الصلاة فكذا يجب تقديم «لا» على «إلّا» . و أيضاً يجري النفي مجرى الاستعاذة، والإثبات يجري مجرى قرائة القرآن، فكما يتقدّم الاستعاذة على قرائة القـرآن فكذا يتقدّم النفي على الإثبـات . وأيضاً من أراد أن يحضر الملك في بيته وجب عليه أن يقدّم تطهير البيت عن الأقذار، فكذا هنا .

---

١ . نيل الأوكار للشوكانى، ج٩، ص١٨٨ ؛ عوالى اللئالى، ج١، ح١١٨ ؛ الأمالى للطوسى، ح٨١٨/٦٩ .

وعن هذا

قال المحقّقون : النصف الأوّل من هذه الكلمة تنظيف الأسرار . والنصف الثاني جلاء الأنوار عن حضرة الملك الجبّار . والنصف الأوّل فناء . والثاني بقاء . والنصف الأوّل انفصال عمّا سوى الحقّ . و الثاني اتّصال بالحقّ . والنصف الأوّل إشارة إلى قوله تعالى : ﴿**ففرّوا إلى اللَّه**﴾(الذاريات (٥١) : ٥٠) . والثاني إلى قوله تعالى : ﴿**هو اللَّه ثمّ ذرهم في خوضهم يلعبون**﴾ (الأنعام(٦) : ٩١) .

فإن قلت : من عرف أنّ للعالم صانعاً قادراً عالماً موصوفاً بجميع الصفات المعتبرة في الإلهيّة ، فقد عرف اللَّه معرفة تامّة ، ثمّ إنّ علمه بعدم الإله الثاني لا يزيد له كمالاً في صفاته ؛ لأنّ عدم الغير لا يكون صفة من صفات كماله تعالى ، فما السبب في أنّ العلم بالإله لا يكفي في حصول السعادة بل لا بدّ مع العلم بوجود الإله من العلم بعدم الشريك .

قلت : السبب أنّ العبد إذا لم يعلم عدم الشريك يجوّز وجوده ، وعلى تقدير وجود الشريك لا يعلم أنّه عبد لهذا أو لذاك أو لهما جميعاً ، وحينئذ لا يكون جازماً بكونه مشتغلاً بشكر مولاه وخالفه . وأيضاً لا يظهر افتقاره إليه ؛ لأنّه يقول : إنّ كان لا يقبلني ، فلعلّ شريكه يقبلني فلا يكون مخلصاً في عبوديّته وفي الافتقار إليه . أمّا إذا عرف أنّه لا إله للعالم إلّا اللَّه الواحد فحينئذ يكون مخلصاً في ذلك .

ومن أبحاث هذه الكلمة ما قال الإمام الرازي :

> إنّ المكلّف إذا تمّم النظر والاستدلال في معرفة اللَّه ، ثمّ كما تمّم هذا النظر يات و لم يجد من الوقت ما أمكنه أن يقول فيه لا إله إلّا اللَّه ، فلا شكّ أنّه يموت مؤمناً ؛ لأنّه أدّى ما وجب عليه ولم يجد مهلة التلفّظ بهذه الكلمة . فأمّا إذا تمّم النظر والاستدلال ووجد من الوقت ما أمكنه أن يقول فيه لا إله إلّا اللَّه ولم يقل ، ثمّ مات ، فهل مات مؤمناً؟ من الناس من قال : إنّه مات كافراً ؛ لأنّ صحّة الإيمان والنجاة متوقّفة على التلفّظ بهذه الكلمة عند القدرة عليها . و الدليل عليه أنّ فرعون كان عارفاً بربّه ومع ذلك كان كافراً ، فثبت أنّ المعرفة لا تكفي في حصول الإيمان ما لم ينضمّ إليها الإقرار . ومنهم من قال : إنّه مات مؤمناً ؛ لأنّه حصل له العرفان التامّ . والدليل عليه قوله ﷺ : «يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرّة من الإيمان» ،[1] وهذا الشخص قلبه مملوّ من الإيمان ،

١ . كنز العمّال ، ج١ ، ص٧٢ ، ح٢٨٤ .

فكيف لا يخرج من النار بل أنّه يكون فاسقاً بترك الذكر باللسان. ومنها ما قال: إنّ الناس في هذه الكلمة على مراتب وطبقات:

أدناها: من قالها لتحصين دمه وإحراز ماله كما قال ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «أمرت أن أقاتل الناس حتّى يقولوا لا إله إلّا اللّه فإذا قالوها عصموا منّي دماءهم وأموالهم إلّا بحقّها». [1] وهذه درجة يشترك فيها الموافق والمنافق والصدّيق والزنديق. والحاصل أنّ كلّ من نطق بهذه الكلمة نال من بركتها نصيباً وأحرز من فوائدها حظّاً، فإن طلب بها الدنيا نال الأمن والسلامة من آفاتها، وإن قصد بها الآخرة جمع بين الحظّين وأحرز السعادة في الدارين.

الطبقة الثانية: الذين ضمّوا إلى القول باللسان الاعتقاد بالقلب على سبيل التقليد. و صاحب التقليد لا يكون عارفاً ولا عالماً وهل يكون مؤمناً فيه الخلاف المشهور وهو أنّ إيمانه صحيح ويترتّب عليه الأحكام في الدنيا والآخرة عند كثير من العلماء وجميع الفقهاء ومنعه الشيخ أبو الحسن الأشعري والمعتزلة وكثير من المتكلّمين.

الطبقة الثالثة: الذين ضمّوا إلى الاعتقاد بالقلب معرفة الدلائل الإقناعيّة لكن لم يبلغ درجتهم إلى الدلائل اليقينية.

الطبقة الرابعة: الذين أكّدوا الاعتقاد بالدلائل القطعيّة والبراهين اليقينيّة إلّا أنّهم لم يبلغوا درجة أرباب المكاشفات والمشاهدات.

الطبقة الخامسة: أصحاب المكاشفات والمشاهدات، ونسبتهم في القلّة إلى أصحاب البراهين القطعيّة كنسبة أصحاب البراهين القطعيّة إلى عوام الخلق. وعالم المكاشفات لا نهاية له؛ لأنّه عبارة عن سفر العقل في مقامات جلال اللّه تعالى وعظمته وكبريائه وقدسه. وليس لهذه المقامات نهاية، فكذا لا نهاية للسفر فيها.

واعلم أنّ أرباب الحقيقة رتّبوا لأصحاب المكاشفات ستّ مراتب، ثلاثة منها لأصحاب البدايات، وثلاث لأصحاب النهايات؛ أمّا الثلاث التي لأصحاب البدايات فهي اللوائح واللوامع والضوء والطوالع، وذلك لأنّ أرباب البدايات لا يدوم لهم سموّ سرّ المعارف ولكنّ الحقّ يؤتي أرزاق قلوبهم وأرواحهم في كلّ حين، فكلّما أظلم عليهم سماء القلوب بسحاب الحظوظ لاح فيها لوائح الكشف ولمعت لوامع القرب وطلعت طوالع المعرفة، فيكون أوّلاً لوائح ثمّ لوامع ثمّ طوالع واللوائح كالبروق كلمّا ظهرت، ففي الحال استترت، واللوامع

---

١. عوالي اللئالي، ج١، ص، ح١١٨

أظهر من اللوائح وليس زوالها بتلك السرعة وقد تبقى وقتين وثلاثة، والطوالع أقوى من اللوامع وأبقى لكنّها على خطر الأفول والزوال، وأوقات أفولها طويلة الأذيال، ثمّ كلّما من هذه الثلاثة قد يكون بحيث إذا فات لم يبق منه أثر، وقد يكون بحيث إذا فات تبقى منه أثر، فإن زال رقمه بقى ألمه، وإن غربت أنواره بقيت آثاره.

وأمّا الثلاث التي لأصحاب النهايات فهي المحاضرة والمكاشفة والمشاهدة والمحاضرة حضور القلب عند الدلائل، وقد يكون البراهين متواترة وهو بعد وراء الستر لاحتياجه إلى التأمّل، فاسقاله من الدليل إلى المدلول باختياره، ثمّ تحصل المكاشفة وهو أن يصير عند سيره إلى اللّه تعالى غير محتاج إلى طلب الدليل وتأمّله وغير مختار في الانتقال منه إلى المدلول، بل كلّما شاهد شيئاً انعكس نور عقله منه إلى حضرة الحقّ تعالى بغير اختياره، ثمّ تحصل المشاهدة وهي عبارة عن توالي أنوار التجلّي على قلبه من غير أن يتخلّلها انقطاع كما إذا قدّر حصول توالي البروق في الليلة الظلماء من غير تخلّل فرجة بين تلك البروق، فإنّ الليل على هذا التقدير يصير كالنهار، فكذلك القلب إذا دام فيه شروق أنوار التجلّي استمرّ نهاره واشرقت أنواره، وإن أردت مثالاً لهذه المراتب الثلاث، فالمحاضرة كرؤية الشيء في النوم، والمكاشفة كرؤيته بين النوم واليقظة؛ والمشاهدة كرؤيته حال اليقظة ثمّ كما أنّ الرؤية في اليقظة يختلف حالها بالقرب والبعد وصفاء الهواء وظلمته وكثرة الموانع وقلّتها وقوّة البصر وضعفه فكذا ها هنا. وأيضاً المحاضرة كالجلوس على عتبة باب، الملك من وراء الباب والمكاشفة كالدخول في الدار، والمشاهدة كالوقوف في موضع لا يكون بينه وبين المطلوب حجاب.

وقال الإمام الغزالي:

> للتوحيد أربع مراتب: وهو منقسم إلى لبّ ولبّ اللبّ وإلى قشر وقشر القشر. ولنمثّل ذلك تقريباً إلى الأفهام الضعيفة بالجوز في قشرية العليا، فإنّ له قشرتين وله لبّ وللبّ دهن وهو لبّ اللبّ.
>
> **فالمرتبة الأولى**: للتوحيد الإنسان باللسان لا إله إلّا اللّه وقلبه غافل عنه أو منكر له كتوحيد المنافق.
>
> **والثانية**: أن يصدّق بمعنى اللفظ قلبه كما صدّق به عموم المسلمين وهو اعتقاد.
>
> **والثالثة**: أن يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحقّ وهو مقام المقرّبين وذلك بأن يرى أشياء كثيرة لكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهّار.

والرابعة : أن لا يرى في الوجود إلّا واحداً وهو مشاهدة الصديقين وسمّته الصوفية الفناء في التوحيد ؛ لأنّه من حيث لا يرى إلّا واحداً فلا يرى أيضاً نفسه ، وإذا لم ير نفسه لكونه مستغرقاً بالواحد كان فانياً عن نفسه في توحيده بمعنى أنّه فنى عن رؤية نفسه .

فالأوّل : موحّد بمجرّد اللسان ويعصم ذلک صاحبه في الدنيا عن السيف والسنان

والثانى : موحّد بمعنى أنّه معتقد بقلبه مفهوم لفظه ، وقلبه خال عن التكذيب بما انعقد عليه قلبه وهو عقدة على القلب ليس فيه انشراح وانفتاح ولكنّه يحفظ صاحبه عن العذاب في الآخرة إن توفّي عليها ولم يضعف بالمعاصي عقدته . ولهذا العقد حبل يقصد بها تضعيفه وتحليله تسمّى بدعة وله حيل يقصد بها دفع حيلة التحليل والتضعيف ويقصد بها أيضاً إحكام هذه العقدة وشدّها على القلب وتسمّى كلاماً . والقائم بها يسمّى متكلّماً ، وهو في مقابلة المبتدع . ومقصده دفع المبتدع عن تحليل هذه العقدة عن قلوب العوام . وقد يخصّ المتكلّم باسم الموحّد من حيث إنّه يحمي بكلامه مفهوم لفظة التوحيد على قلوب العوام حتّى لا يحلّ العقدة .

والثالث : موحّد بمعنى أنّه لم يشاهد إلّا فاعلاً واحداً ، وقد انكشف له الحقّ كما هو عليه ، إذ لا فاعل بالحقيقة إلّا واحد إلّا أنّه كلّف قلبه أن يعقد على مفهوم لفظ التوحيد ، فانّ ذلک رتبة العوام والمتكلّمين ، إذ لم يفارق المتكلّم العامّي في الاعتقاد بل في صنعة يلفق الكلام الذي به يدفع حيل المبتدع في تحليل هذه العقدة .

والرابع : موحّد بمعنى أنّه لم يحضر في شهوده غير الواحد ، فلا يرى الكلّ من حيث إنّه كثير ، بل من حيث إنّه واحد . وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد . فالأوّل كالقشرة العليا من الجوز والثاني ، كالقشرة السفلى والثالث ، كاللبّ والرابع ، كالدهن المستخرج من اللبّ ، وكما أنّ القشرة العليا لا خير فيها بل إن أكل فهو مرّ المذاق ، وإن نظر إلى باطنه فهو كريه المنظر ، وإن اتخذ حطباً أطفأ النار وأكثر الدخان ، وإن ترک في البيت ضيّق المكان فلا يصلح إلّا أن ترک مدّة على الجوز للصوان ، ثمّ يرمي ، فكذلک التوحيد بمجرّد اللسان عديم الجدوى ، كثير الضرر ، مذموم الظاهر والباطن ، لكنّه ينفع مدّة في حفظ بدن صاحبه عن سيف الغزاة إلى وقت الموت فإنّهم لم يؤمروا بشرّ القلوب . وإذا تجرّد بالموت عن البدن لا يبقى لتوحيده فائدة بعده . وكما أنّ القشرة السفلى ظاهرة النفع بالاضافة إلى القشرة العليا فانّها تصون اللبّ وتحرسه عن الفساد عند الإدخار ، وإذا فصل أمكن أن ينتفع بها حطباً لكنّها نازلة القدر بالإضافة إلى اللبّ ، فكذلک مجرّد الاعتقاد من غير كشف كثر النفع إلى مجرّد نطق اللسان ، ناقص القدر

بالاضافة إلى الكشف والمشاهدة التي تحصل بانشراح الصدر وانفساحه وإشراق نور الحقّ فيه، و كما أنّ اللبّ نفيس في نفسه وبالاضافة إلى القشرة كأنّه المقصود ولكنّه لا يخلو عن شوب عصارة بالإضافة إلى الدهن المستخرج منه، فكذلك توحيد الفاعل مقصد عال للسالكين ولكنّه لا يخلو عن شوب ملاحظة الغير والالتفات إلى الكثيرة بالإضافة إلى من لا يرى إلّا واحداً.

[فوائد كلمة التوحيد]

و أعلم أنّهم ذكروا لكلمة التوحيد فوائد:

الأولى: ما مرّ في قوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتّى يقولوا لا إله إلّا اللّه».

الثانية: ما أفاد النبي ﷺ بقوله:

قال موسى ـ صلوات اللّه عليه وسلامه ـ: يا ربّ علمني شيئاً أذكرك به، قال: قل: «لا إله إلّا اللّه»، لو أنّ السموات السبع وعامرهنّ غيري والأرضين السبع وضعت في كفة ولا إله إلّا اللّه في كفة لمالت بهنّ لا إله إلّا اللّه.[1]

والمراد بعامرهنّ غيره تعالى، الملائكة، إذ ما في السماء موضع أربع أصابع إلّا وملك واضع جبهته عليه ساجداً للّه تعالى، فهم عامرهنّ بالسكون والعبادة. واللّه تعالى عامرهنّ بالخلق والإمساك عن الزوال.

الثالثة: ما روي في الآثار:

أنّه إذا قال العبد: لا إله إلّا اللّه، أعطاه اللّه من الثواب بعدد كلّ كافر وكافرة. والسبب فيه أنّه لمّا قال العبد: لا إله إلّا اللّه، فكأنّه قد ردّ على كلّ كافر وكافرة، فلا جرم يستحقّ الثواب بعددهم.

الرابعة: أنّه تعالى أمرك بطاعات كثيرة من الصلاة والصوم وغيرهما ولكنّه ما وافقك على شيء منها وأمرك بأن تقول لا إله إلّا اللّه ووافقك عليها فقال: ﴿**اللّه لا إله إلّا هو**﴾ و ﴿**شهد اللّه أنّه لا إله إلّا هو**﴾(آل عمران(٣): ١٨).

الخامسة: ما قال السدي في تفسير ﴿**حم عسق**﴾:

من أنّ الحاء حلمه وحكمه وحجّته، والميم ملكه ومجده، والعين عظمته وعلوّه وعزّته وعلمه وعدله، والسين سناؤه وسرّه، و القاف قهره وقدرته. يقول اللّه تعالى: بحلمي

١. مجمع الزوائد، ج١٠، ص٨١.

وحكمي وحجّتي وملكي ومجدي وعظمتي وعلوّي وعزّتي وعلمي وعدلي وسنائي وستري وقهري وقدرتي لا أعذّب في النار من قال: ﴿**لا إله إلّا اللّه**﴾[1]

السادسة: أنّ كلّ طاعة فإنّه يصعد بها الملك. وأمّا قول ﴿**لا إله إلّا اللّه**﴾، فإنّه يصعد بنفسه لقوله تعالى: ﴿**إليه يصعد الكلم الطيّب والعمل الصالح يرفعه**﴾(فاطر(٣٥): ١٠).

السابعة: أنّ جميع الطاعات مثل الصلاة والصوم يزول يوم القيامة. أمّا طاعة الذكر، فإنّها لا تزول فتجدّد ثوابها.

الثامنة: ما قال بعضهم من أنّ الحكمة في قوله تعالى: ﴿**إذا الشمس كوّرت وإذا النجوم انكدرت**﴾(التكوير (٨١): ١ـ٢)إنّ يوم القيامة يتجلّى نور كلمة«لا إله إلّا اللّه»، فيضمحل في ذلك الوقت نور الشمس والقمر؛ لأنّ تلك الأنوار مجازية و نور«لا إله إلّا اللّه»ذاتيّ حقيقي، والمجازي يبطل عند ظهور الذاتي الحقيقي.

واعلم أنّ لقول«لا إله إلّا اللّه» أربعة وعشرين اسماً، ذكرها الإمام الرازي وهي هذه:

كلمة التوحيد، كلمة الإخلاص، كلمة الإحسان، كلمة العدل، كلمة التقوى، كلمة النجاة، كلمة الاستقامة، كلمة الحقّ، كلمة الصدق، الكلمة الطيّبة، الكملة الثابتة، الكلمة الباقية، الكلمة العليا، الكلمة السواء، المثل الأعلى، القول السديد، الدين الخالص، الصراط المستقيم، العروة الوثقى، الطيّب من القول، دعوة الحقّ، مقاليد السموات والأرض، العهد البرّ.

واعلم أنّه تعالى قد أبطل بكلمة التوحيد أقوال المشركين كافّة وعقائدهم وهم طوائف:

منها: الثنوية القائلون بأنّ للعالم إلهين: أحدهما: مبدأ الخيرات وفاعلها وهو النور والآخر؛ مبدأ الشرور وفاعلها وهو الظلمة. وأفرقت الثنوية ثلاث فرق و هم المانويّة والديصانية والمرقيونيّة.[2]

مذهب المانوية أنّ النور والظلمة حيّان سميعان بصيران يفعلان باخسارهما، وكلّ واحد منهما خمسة أجناس أربعة أبدان وواحد روح؛ أمّا أبدان النور فهي النور و النار والريح والماء، وروحه النسيم المتحرّك في الأبدان الأربعة؛ وأمّا أبدان الظلمة فالظلمة والحريق والسموم والضباب وروحها الدخان، فامتزجت أبدان أحدهما بأبدان الآخر وكذا روحاهما، فحصل العالم من الامتزاج. ولهم اختلاف في أنّ سبب الامتزاج كان من النور أو من الظلمة وبقي

١. تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ص٤٠٥.
٢. الملل و النحل، ج١، ص٢٥١ـ٢٤٣.

النور الخالص فوق العالم، فهو يسعى أبداً في تخليص ما احتبس من أجزائه في الظلمة، فستخلص شيئاً فشيئاً إلى أن لا يبقى منها في وثاق الظلمة شيء، فيعود الأمر على ما كان قبل الامتزاج، فتمتع أجزاء النور المستخلصة باتّصالها بعالم النور الصرف و تناول ما يفد من اللذّات و المسرّات وتستريح عمّا كانت تناله من الآلام والشرور في وثاق الظلمة وتتأذّى أجزاء الظلمة التي كانت مختلطة بالنور بالتحاقها بالظلمة الخالصة بعد ما كانت تنال الراحة واللذّات باختلاطها بالنور. وهذا تفسير البعث والنشور وصورة الثواب والعقاب عندهم.

ومذهب الديصانية، أنّ كلّ واحد من النور والظلمة جنس واحد. والنور حيّ، يفعل باختياره والظلمة موات عاجزة، تفعل بطاعتها. وسبب الامتزاج كان من النور، فانّه كان يتأذى بمجاورة الظلمة و مجانستها وخشونتها، فأراد دفعها فارتبک فيها وامتزج بها. ويزعمون أنّ النور مادام في وثاق الظلمة يفعل القبيح بالاضطرار وبعد الخلاص لا يفعل ذلک.

والمرقيونيّة تفرّدوا بإثبات ثالث ليس بخير كالنور ولا شرير كالظلمة وهو متوسّط بين النور والظلمة أسفل من النور وأعلى من الظلمة؛ إذ من مذهب الثنوية جميعاً أنّ النور كان في جهة العلوّ والظلمة كانت في جهة السفل. وكلّ واحد منها غير متناه في خمس جهات، متناه في الجهة التي يلاقي بها صاحبه، فالنور متناه من جهة السفل و الظلمة من جهة العلوّ إلّا أنّه عند المانوية والديصانية لم يكن بينها حائل في الأزل. وكان كلّ واحد منها يلاقي صاحبه بجهة، وقالت المرقيونيّة بل كان بينهما ثالث متوسّط لم يكن خيّراً ولا شرّيراً ويسمّونه المعدّل. قالوا فتعدّت الظلمة على هذا المتوسّط فمازجته لتطيّب بذلک وتتلذّذ. فلمّا رأى النور ذلک بعث روحاً إلى هذا العالم وهو روح اللّه وابنه عيسى، فمن اتّبعه ولم يقرب النساء ولا الزهومات انفلت من حائل الظلمة.

ومنها: المجوس القائلون أيضاً بإلهين: أحدهما: مبدأ الخيرات. قيل: يعنون به الملک، والآخر؛ مبدأ الشرور وهو أهرمن، يعنون به الشيطان. واتّفقوا على القول بقدم يزدان واختلفوا في أهرمن، فزعم بعضهم أنّه قديم وزعم الآخرون أنّه حدث من فكرة رديّة حصلت من يزدان، فإنّه تفكّر في نفسه هل خرج عليه من يضادّه في ملكه، فتولّد من هذه الفكرة عفونة في نفسه وتولّد من تلک العفونة أهرمن. وقالت فرقة منهم يسمّون المسخية أنّ يزدان كان نوراً محضاً، ثمّ انمسخ بعضه، فصار ظلمة وكان أهرمن تلک الظلمة.

وقوم منهم يقال لهم الزروانية؛ يزعمون أنّ زروان وهو النور القديم عندهم شکّ في

صلوته شكّة، فحدث الشيطان وهو أمر من تلك الشكّة، وإنّما كان يصلّي طلباً أن يكون له ولد. وبعضهم قالوا: لا، بل زمزم زروان في صلوته سبعة آلاف سنة وتسعمائة وتسعاً وتسعين سنة ليكون له ابن، ثمّ اهتم وقال: لعلّ هذا لا يكون وكان إبليس وهو أهرمن من هذا المهمّ، ثمّ إنّهم مع اختلافهم زعموا أنّ أهرمن حارب يزدان ودامت المحاربة بينهما ثلاثة آلاف سنة، ثمّ وقع بينهما هدنة فهما على تلك الهدوة إلى أن تنقضي مدّة الهدنة.

هذه خرافات الثنوية والمجوس وتُرهّاتهم وهذياناتهم وقد تصدّى لردّها وإبطالها على التفضيل أبو المعين ـ رحمه اللّه ـ في التبصرة.

ومن العلماء من عدّ المجوس من الثنوية بناء على أنّ الثنوية عبارة عن القائلين بألهين:

أحدهما: فاعل الخيرات والآخر، فاعل الشرور من بأنّهما النور والظلمة.

ومنها: النصارى القائلون بثلاثة آلهة. قيل: في قوله تعالى: ﴿**ولا تقولوا ثلاثة**﴾(النساء (٤): ١٧١)، إن صحّت الحكاية عنهم أنّهم يقولون هو جوهر واحد ثلاثة أقاينم: أقنوم الأب بأقنوم الابن وأقنوم روح القدس، وأنّهم يريدون بأقنوم الأب الذات وبأقنوم الابن العلم وبأقنوم روح القدس الحياة، فتقديره اللّه ثلاثة، وإلّا فتقديره الآلهة ثلاثة، والذي يدلّ عليه القرآن التصريح منهم بأنّ اللّه والمسيح ومريم ثلاثة آلهة، ألا يرى إلى قوله تعالى: ﴿**أنت قلت للناس اتخذونى و أمّى الهين من دون الله**﴾(المائدة(٥): ١١٦). و قيل: فى قوله تعالى: ﴿**لقد كفر الذين قالوا إنّ اللّه ثالث ثلاثة**﴾(المائدة(٥): ٧٣)، ذهب بعض النصارى إلى إلهيّة ثلاثة، اللّه والمسيح ومريم ولهذا قال: ﴿**أأنت قلت للناس**﴾(المائدة(٥): ١١٦). وبعضهم إلى الأقانيم الثلاثة وقالوا: اللّه تعالى ذات واحدة، أقانيم ثلاثة أب وابن وروح القدس، والأقانيم معان عند بعضهم وذوات عند الآخرين. وأكثرهم على أنّ كلّ واحد من الثلاثة إله، هذا كلامه.

ثمّ إنّ القول بأنّ الأقانيم الثلاثة عندهم هي الذات والعلم والحياة وهو قول كثير من العلماء موافق لقوله تعالى: ﴿**لقد كفر الذين قالوا إنّ اللّه ثالث ثلاثة**﴾(المائدة(٥): ٧٣). وأمّا القول بأنّها عندهم هي الوجود والعلم و الحياة المعبّر عنها عندهم بالأب والابن وروح القدس على ما يقولون أقا إقيار وحاقدشا، ويعنون بالأقنوم الصفة وهو أيضاً قول كثير من العلماء، فليس بموافق له ظاهراً؛ لأنّ مقتضى ذلک كان أن يقول، رابع أربعة؛ لكن يعلم موافقته أيضاً ممّا ذكره بعض العلماء في تفصيل مذهب النصارى وهو أنّهم اتّفقوا على أنّ اللّه تعالى جوهر بمعنى أنّه قائم بنفسه، وأنّه واحد بالجوهريّة ثلاثة بالأقنوميّة. والأقانيم

هي صفات الجوهر القديم وهي الوجود والعلم والحياة وعبّروا عن الوجود بالأب وعن العلم بالكلمة وعن الحياة بروح القدس .

واتّفقوا أيضاً على أنّ الكلمة وهي أقنوم العلم تدرّعت بالمسيح واتّحدت به دون باقي الأقانيم ، وعلى أنّ المسيح مع ما تدرّع به من أقنوم العلم يسمّى ابناً ، ثمّ اختلفوا : فذهبت الملكائية ـ أصحاب ملكاً الذي ظهر بالروم واستولى عليها ـ إلى أنّ الأقانيم الثلاثة غير الجوهر القديم كالموصوف والصفة ، وإنّ كلّ واحد منها إله . وصرّحوا بإثبات التثليث كما قال تعالى إخباراً عنهم : ﴿**لقد كفر الذين قالوا إنّ اللّه ثالث ثلاثة**﴾(المائدة(٥) : ٧٣) . ويمتنعون من وصف الأقانيم وحدها بالتعدّد ، بل يقولون : الذات في نفسها واحد ومع الأقانيم ثلاثة ، فالذات مع أقنوم الوجود شيء ومع أقنوم العلم شيء آخر ومع أقنوم الحياة شيء ثالث ؛ ولهذا كان مذهبهم التثليث دون التربيع . وقالوا : إنّ الكلمة اتّحدت بجسد المسيح وتدرّعت بناسوته وامتزجت به كامتزاج الخمر بالماء أو اللبن ، ثمّ صار شيئاً واحداً وانقلبت الكثرة قلّة أي العدد وحدة ، وأنّ المسيح ناسوت كلّي ، والاتّحاد إنّما وقع بالإنسان الكلّي دون الإنسان الجزئي ، وهذا المذهب آئل إلى اتّحاد صفة العلم بالمسيح أو حلوله فيه .

وذهبت النسطورية أصحاب نسطور الحكيم وقد يقال : نسطورس الذي ظهر في زمان المأمون وتصرف في الأناجيل بحكم رأيه إلى أنّ اللّه تعالى واحد ، و الأقانيم ليست غير ذاته ولا نفس ذاته ، وأنّ الكلمة اتّحدت بجسد المسيح لا بمعنى الامتزاج كما قالت الملكائية ، بل بمعنى الاشراق أي أنّها أشرفت عليه كاشراق الشمس من كوّة على بلور أو كظهور نقش الفصّ في الشمع .

وحاصله أنّ الكلمة أدّرعته إدراعاً وفسّروا العلم والكلمة بالنطق وقالوا : إنّ اللّه تعالى حيّ ناطق كما أنّ الإنسان كذلك إلّا أنّ حكم الحياة والنطق في اللّه تعالى غير حكمها في الإنسان . وهذا المذهب آئل إلى حلول صفة اللّه تعالى في المسيح .

ومن النسطورية ، من أثبت للّه تعالى صفات أُخرى كالقدرة والإرادة ونحوهما ، ولكن لم يجعلوها أقانيم كالعلم والحياة والوجود . ومن لم يثبت صفة أُخرى فكأنّه مال إلى مذهب الفلاسفة حيث يقولون : «علم اللّه تعالى فعليّ وهو نفس القدرة» ، إذا كان الفاعل غنيّاً عن الآلات والأدوات وكان الفعل غنيّاً عن الزمان ولم يشأ اللّه تعالى الإرادة صفة زائدة على العلم ولا السمع والبصر لتوقّفهما على المسموع والمبصر .

ومنهم من قال بأنّ الآلة واحد وأنّ المسيح ابتدأ من مريم وأنّه عبد صالح مخلوق إلّا أنّ اللَّه تعالى شرّفه وكرّمه بطاعته سمّاه ابنا حيث قال في الإنجيل : إنّک أنت الابن الوحيد وذلک على سبيل التبنّي لا أنّه ولد منه .

وذهبت اليعقوبية ـ أصحاب يعقوب ـ وقد يقال : أصحاب لأوي بن يعقوب إلى أنّه الكلمة انقلبت لحماً ودماً ، فصار الإله هو المسيح وهو الظاهر بجسده ، بل هو هو وهم الذين أخبر اللَّه عنهم بقوله : ﴿**لقد كفر الذين قالوا إنّ اللَّه هو المسيح بن مريم**﴾ (المائدة (٥) : ٧٢) . وهذا المذهب ظاهر في اتّحاد صفته تعالى بالمسيح .

ومنهم من قال : ظهر اللاهوت بالناسوت ، فصار ناسوت المسيح مظهر الجوهر القديم لا على طريق حلول جزء فيه ولا على سبيل اتحاد الكلمة التي هي في حكم الصفة ، بل صار هو هو كما يقال : ظهر الملک بصورة إنسان . وقد قال اللَّه تعالى : ﴿**فتمثل لها بشراً سوياً**﴾ (مريم(١٩) : ١٠) . وهذا المذهب راجع إلى اتّحاد ذات اللَّه بالمسيح .

ومنهم من قال : إنّ جوهر الإله القديم وجوهر الإنسان المحدث تركّباً كتركّب النفس الناطقة مع البدن ، فصارا جوهراً واحداً هو المسيح ، فهو إله كلّه وإنسان كلّه فيقال : الإنسان صار إلهاً ولا يقال صار الإله إنساناً كالفحمة تطرح في النار ، فيقال : صارت الفحمة ناراً ولا يقال : صارت النار فحمة . وهي في الحقيقة لا نار مطلقة ، ولا فحمة مطلقة بل جمرة . وقالوا : إنّ اتّحاد اللاهوت بالإنسان الجزئي دون الكلّي وأنّ القتل والصلب وقعا على اللاهوت والناسوت ، إذ لو وقع على أحدهما فقط بطل معنى الاتّحاد . وهذا المذهب راجع إلى حلول ذات اللَّه في المسيح .

ومنهم من قال : إنّ الكلمة لم تأخذ من مريم شيئاً وإنّما مرّت بها كمرور الماء في الميزاب . وهذا راجع إلى اتّحاد وصف اللَّه بالمسيح .[1]

ومنهم من قال : [2]إنّ الكلمة تداخل جسد المسيح ، فيصدر عنه الآيات التي كانت تطهّر عنه وتفارقه تارة فتحلّه الآفات والآلام . وهذا المذهب ظاهر في الحلول . و كما حصل من هذا التفصيل التوفيق المذكور حصل أيضاً التوفيق بين قول من قال : أقنوم الابن العلم ، وقول من قال : أقنوم الابن عيسى عليه السلام لاتّحادهما في بعض مذاهبهم .

ومنها : الطبائعية القائلون بأربعة آلهة : الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة .

---

١ . تفسير الآلوسي ، ج٦ ، ص٣١ .

٢ . نفس المصدر .

ومنها : عبدة الكواكب والأفلاك القائلون بإلهيّة السبعة السيارة .

ومنها : عبدة الملائكة ، قيل : عبدة الكواكب هم الصابئة . وقيل : الصابئة عبدة الملائكة .

ومنها : عبدة الأصنام ، قيل : أمّا عبدة الملائكة والكواكب فيمكن أنّهم اعتقدوا كونها مؤثّرة في عالم العناصر مدبّرة للأمور قديمة بالزمان شفعاء للعباد وعند اللّه تعالى مقرّبة إيّاهم إليه . وأمّا الأصنام فلا خفاء في أنّ العاقل لا يعتقد فيها شيئاً من ذلک ، فلهم تأويلات باطلة :

الأوّل : أنّها صور أرواح تدبّر أمرهم وتعتني باصلاح حالهم ، فانّ أصحاب الطلسمات ذهبوا إلى أنّ لكلّ تلک روحاً يدبّر أمره وينشعب منه أرواح كثيرة مثلاً للعرش أعني الفلک الأعظم روح يرى أثره في جميع ما في جوفه يسمّى بالنفس الكلّية والروح الأعظم ، وينشعب منه أرواح كثيرة متعلّقة بأجزاء العرش وأطرافه كما أنّ النفس الناطقة تربّر أمر الإنسان ولها قوى طبيعية وحيوانية ونفسانية بحسب كلّ عضو وهكذا سائر الأفلاک .

وأثبتوا لكلّ درجة روحاً يظهر أثره عند حلول الشمس تلک الدرجة . وكذا لكلّ من الأيام والساعات والبحار والجبال والمفاوز والعمرانات وأنواع النبات والحيوانات وغير ذلک .

وبالجملة ، أثبتوا لكلّ نوع من الأنواع بل لكلّ صنف روحاً يدبّر أمره يسمّى الطباع التامّ لذلک النوع يحفظه من الآفات والمخافات ويظهر أثره في النوع ظهور أثر النفس الانسانية في الشخص .

الثاني : أنّها صور الكواكب التي إليها تدبير هذا العالم ، فزيّنوا كلّاً منها بما يناسب ذلک الكواكب .

الثالث : أنّ الأوقات التي تصلح للطلسمات القوية الآثار لا توجد إلّا أحياناً من أزمنة متطاولة ، فعملوا في ذلک الوقت طلسماً لمطلوب خاصّ يعظمونه ويرجعون إليه عند طلبه .

الرابع : أنّهم أعتقدوا أنّ اللّه تعالى جسم على أحسن ما يكون من الصورة وكذا الملائكة ، فاتخذوا صورة و بالغوا في تحسينها وتزيينها وعبدوها لذلک .

الخامس : أنّه لمّا مات منهم من هو كامل المرتبة عند اللّه تعالى اتخذوا تمثالاً على صورته وعظموه تشفعاً إلى اللّه تعالى وتوسلاً .[1] وقال بعض شرّاح بيت السقط كانت زمان الجاهلية عدّة ليغوثها ويعوقها وشواعها ،

كان في زمن إدريس عليه السلام رجل قال الناس : إلّا أصبغ لكم تماثيل فيها يرى الواحد منكم

---

١ . شرح المقاصد فى علم الكلام ، ج٢ ، ص٦٥ .

أباه الميّت وأخاه فيسلني ذلک عنه فعملها، فلـمّا جاء بعدهم القرن الثالث قالـوا لقد كان آباؤنا يعبدون هؤلاء، فعبدوهم في عهد نوح عليه السلام ألف سنة، ثمّ ضربها موج الطوفان حتّى طرفها بحدّه، فبقيت بالـرسل مستورة، فلمّا بلغ عمرو بن ربيعة بن حارثة قال لـه ربيئة مـن الـجـنّ يا أبا تهامة عليک بـهـذه الأصـنـام، فـإنّها كانت تـعـبـد وأشار إليـهـا فاستخرجها من الـرمل وأتى بها مكّة وقَدمتها العـربُ جُحاجاً فزين لهم ذلـک وأعطى حميراً نَسْرا ومُدْحج يغوث وهمدان يعوق[1] وهذا يلاسواعا وقضاعة ودّاواهل نجد اللات والعزّى ثمّ قال: وقيل أوّل من وضع الأصنام بمكّة عمرو بن لحيّ؛ لأنّه لمّا ساد قومه بمكّة واستولى على أمر البيت سافر إلى مدينة البلقاء بالشام، فرأى قوماً يعبدون الأصنام فسألهم عنها فقـالـوا هذه أرباب اتخذناها على شكل الهياكل العـلـويـة والأشخاص البشرية نستنصر بها فننصر، ونستسقي فنسقي فأعجبه ذلک وطلب منهم صنماً فدفعوا إليه يعبد فمضى به إلـى مـكّة ووضعه في الكعبـة وكان معه أسـاف ونأئلة على شكـل زوجين فدعا الناس إلى تعظيمهـا وتوسل بها إلى اللّه تعالى وكان ذلک في أوّل ملک سابور ذي الأكتاف إلى أن ظهر الإسلام فـأخـرجت وأبطلت ثـمّ قال ويشهد لصـحّة هذه الرواية ما سمعت عن بعض العلماء يقول: أوّل من اتخذ الأصنام عبدة الكواكب؛ لأنّه ربّما كانت تغيب عنهم الكواكب المعبـودة ولا يمكنهم التوجّه إليها فعملوا على صور تلک الكواكب الأصنام يتوجّهون إليها عند غيبة الأصول.

المبحث السابع
في مجموع قوله تعالى: ﴿اللّه لا إله إلّا هو﴾

فإن قلت: فيه إلتفات من التكلّم إلى الغيبة وكان مقتضى الظاهر أن يقـول: نحن لا إله إلّا نحن. ومواقع الإلتفات قد تختـصّ بلطائف غير الوجه العام لحسنـه وهو أنّ الكلام إذا نقل من أسلوب إلى أسلوب كان أدخل في القبول عند السامع وأحسن نظريةً لنشاطه وأكثر إيقاظا للإصغاء إليه، فهل في هذا الالتفات لطيفة غير ذلک الوجه العام.

قلت: نعم، وقع الوهم فانّ سامع قوله تعالى: ﴿**أنفقوا ممّا رزقناكم**﴾(البقرة(٢): ٢٥٤)ربّما يتوهّم من لفـظ رزقنا تعدّد الإله لإشعاره به، فدفع ذلک بقـوله: ﴿**اللّه لا إله إلّا هو**﴾ على سبيل الإلتفات.

---

١. يعوق: اسم صنم كان لهمدان و خـولان و كان فى أرحب، ويعوق من الأصنام الخمسة التى كانت لقوم نوح عليه السلام. [معجـم البلدان، ج٥، ص٤٣٨].

فإن قلت : لم فُصّلت هذه الجملة عمّا قبلها .

قلت : لكمال الانقطاع إمّا بينهما وبين جملة ﴿**أنفقوا ممّا رزقناكم**﴾(البقرة(٢) : ٢٥٤)، فلاختلافهما خبراً و إنشاءً لفظاً ومعنى ، وإمّا بينها وبين جملة ﴿**والكافرون هم الظالمون**﴾، فلعدم الجامع ، ولك أن تقول : إنّها استيناف جواب لسؤال اقتضته جملة ﴿**أنفقوا ممّا رزقناكم**﴾ ، كأنّه قيل أفي الإله تعدّد ، فقيل : «لا إله إلّا هو» فالفصل حينئذ لشبه كمال الاتصال .

فإن قلت : ما الفرق بين قوله تعالى : ﴿**اللَّه لا إله إلّا هو**﴾ وبين قوله : ﴿**لا إله إلّا اللَّه**﴾ .

قلت : الفرق من وجوه :

أحدها : أنّ الأوّل يفيد تقوى الحكم وتقرّره في ذهن السامع عند الشيخ عبد القاهر دون الثاني ، فإنّه لا يعتبر في السوي تكرّر الإسناد بل يعتبر البناء على المبتدأ . قال : الاسم لا يؤتى به معرّى عن العوامل إلّا لحديث قد نوى إسناده إليه .

فإذا قلت : زيد فقد أشعرت قلب السامع بأنّك تريد الإخبار عنه ، فهذا توطية له وتقدمه للإعلام به ، فاذا قلت : [1] قام دخل في قلبه دخول المأنوس وهذا أشدّ للثبوت وأمنع للشبهة والشكّ . وبالجملة ليس للاعلام بالشيء بغتة مثل الاعلام به بعد التنبيه عليه والتقدمة ، فإنّ ذلك يجري مجرى تأكيد الاعلام في التقوى والاحكام .

والثاني : أنّ في الأوّل حكمين على اللَّه تعالى أحدهما ؛ الحكم عليه بالوجود وهذا ضمني لزم من الاستثناء ، والآخر ، الحكم عليه بأنّه لا إله إلّا هو بخلاف الثاني ، فإنّ الثاني منتفٍ فيه ، فيكون أكثر فائدة .

والثالث : أنّ ذكر اللَّه تعالى في الأوّل أكثر ، فيكون الثواب فيه أكثر .

والرابع : أنّ الأوّل أكثر احتمالاً للاسم الأعظم ، إذ فيه ثلاثة احتمالات : أحدها : للفظ «اللَّه» ، والثاني : للفظ «هو» ، و الثالث : للفظ «لا إله إلّا هو» . وقد ذهب إلى كلّ واحد منها بعض العلماء كما عرفت . وفي الثاني احتمالان أو احتمال واحد فتأمّل .

والخامس : أنّ في الأوّل رمزاً لأهل الذوق إلى كونه تعالى هو الأوّل والآخر وكونه مع الموحّدين بالرحمة في الأولى والآخرة دون الثاني . ويمكن استخراج وجوه أخر في الفرق لكن تركتها لتستخرجها من نفسك .

---

١ . مختصر المعاني ، ص١٠٠

﴿الحيّ القيّوم﴾

وكشفه أيضاً بمباحث على الطريقة السابقة :

الأوّل في «الحيّ» : قد فسّر الحيّ ها هنا بعبارات ما لها واحد كالباقي الذي لا سبيل عليه للفناء . و الباقي الدائم على الأبد ، والدائم البقاء . وفي الكلام بالذي يصحّ أن يَعلم ويقدر . وإخبار هذا بعض المحقّقين من المفسّرين ، ثمّ قال : وكلّ ما يصحّ له تعالى فهو واجب لا يزول لامتناعه عن القوّة والإمكان .

فإن قلت : بيّن مأخذ الأوّل ، فانّه خفيّ .

قلت : هو الحياة بمعنى كون الشيء باقياً على حالته الأولى .

قال الإمام الرازي في بعض كتبه :

> الحيّ هو الدرّاك الفعّال ، فكونه درّاكاً إشارة إلى العلم وكونه فعّالاً إلى القدرة ، ثمّ قال : وقد يطلق لفظ الحيّ ويراد به كونه باقياً على حالته الأولى . يقال للشجرة التي بقيت على الصفة التي لأجلها كانت مثمرة إنّها حيّة . وإذا بطلت عنها تلك الصفة يقال إنّها ماتت . ومنه قولهم لعمارة الأراضي إحياء الموات ، وعلى هذا التقدير ترجع الحياة إلى عدم الفساد . واللّه تعالى أحقّ الأشياء بهذا المعنى ، فلا حيّ في الحقيقة إلّا هو .[1]

فإن قلت : كيف تصحّ تفسير الحيّ بالذي يصحّ أن يعلم ويقدر وقد مدح اللّه تعالى به نفسه في كثير من الآيات ، فيلزم أن يكون مادحاً لنفسه بصفة يشاركه فيها أخسّ الحيوانات .

قلت : قد عرفت أنّ ما يصحّ له تعالى فهو واجب لا يزول ، فمدحه تعالى بكونه حيّاً مدح بعلم وقدرة واجبين غير زائلين .

وقال الإمام الرازي في اللوامع :

> إنّما يمدح اللّه تعالى بكونه حيّاً ؛ لأنّ مراده منه كونه حيّاً لا يموت . ألا يرى أنّ الحيّ الذي يجوز الموت عليه حكم عليه بأنّه ميّت بقوله تعالى : ﴿**إنّک ميّت وإنّهم ميّتون**﴾ (الزمر (٣٩) : ٣٠) .

وقال في تفسير هذه الآية :

> و الذي عندي أنّ الحيّ في أصل اللغة ليس عبارة عمّا قاله المتكلّمون ، بل كلّ شيء كان كاملاً في جنسه يسمّى حيّا . ألا يرى أنّ عمارة الأرض الغربة تسمّى إحياء الموات والصفة المسمّاة في عرف المتكلّمين حياة إنّما سمّيت بها ؛ لأنّ كمال الجسم أن يكون

---

١ . التفسير الكبير ، ج١ ، ص١٥ .

موصوفاً بتلك الصفة، فلا جرم سمّيت تلك الصفة حياة. وكمال حال الأشجار أن يكون مورقة خَضِرة فلا جرم سمّيت هذه الحالة حياة.

وكمال الأرض أن يكونَ معمورة فلا جرم سمّيت هذه الحالة حياة. فثبت أنّ المفهوم الأصلي من الحيّ كونه واقعاً على أكمل أحواله وصفاته. وإذا كان كذلك فلا إشكال في المدح؛ لأن المفهوم من الحيّ هو الكامل. ولمّا لم يكن مقيّداً بأنّه كامل في هذا أو ذاك دلّ على أنّه كامل على الإطلاق.

قلت: تفسير المتكلّمين تعريف للحيّ لا بيان المراد به في حقّه تعالى ولهذا قيل: في صدقه على غير ذوي العلم من الحيوانات نظر. وقيل أيضاً: الصواب أن يقال: يصحّ أن يدرك ويقدر ليشمل جميع الأحياء، فما الجواب عنهما.

قلت: بعد تسليم ما قلت، صحّة العلم في غيره تعالى لا تستلزم حصوله، فجاز أن يكون كلّ حّي يصحّ أن يعلم ويقدر وإن لم يكن بعضه عالماً. وأيضاً لعلّ أصل هذا التفسير كان لمن يرى أنّ إدراك الحواسّ الظاهرة علم وإن علم جزماً أنّ أصله لمن سبق الأشعري من الحكماء على ما قيل: إنّ حياته تعالى عند الحكماء كونه يصحّ أن يعلم ويقدر، فلعلّه كان لمن قال منهم أنّا لا يقطع بانتفاء نفوس مجرّدة مدركة للكلّيات لغير الإنسان من الحيوانات لقيام الاحتمال.

وذهب جمع إلى ثبوت ذلك تمسّكاً بالمعقول والمنقول. أمّا المعقول فهو أنّا نشاهد منها أفعالاً غريبة تدلّ على أنّ لها إدراكات كلّية وتصوّرات عقلية كالنحل في بناء بيوته المسدّسة والانقياد لرئيسه، والنمل في إعداد الذخيرة، والإبل والبغل والحمار في الاهتداء إلى الطرق في الليالي المظلمة، والفيل في أحوال تشاهد منه، وكثير من الطيور والحشرات في علاج أمراض تعرض لها، وكالعنكبوت في بناء بيته واصطياده يبني بيته على طرف نهر فيطلب أولاً موضعين متقاربين بينهما فرجة بمقدار ذراع فما دونه حتّى يمكنه أن يصل بالخيط بين طرفيه فيلقي اللعاب الذي هو خيطه على جانب، فيلصق به فيعدوا إلى الجانب الآخر، فيحكم الطرف الآخر من الخيط، ثمّ يحكم كذلك ثانياً وثالثاً ويجعل بعد ما بناها متناسباً تناسباً هندسياً حتّى إذا أحكم المعاقد ورتّب الخيوط كاللحمة اشتغل بالتسدية، فيضيف السدى إلى اللحمة ويحكم العقد على موضع إلتقاء السدي باللحمة ويرعى في جميع ذلك تناسب الهندسة ويجعل ذلك شبكة يقع فيها البق والذباب ويقعد في زاوية مترصّد الوقوع الصيد في الشبكة، فاذا وقع فيها صيده بادر إلى أخذه وأكله، فإن عجز عن

الصيد كذلك طلب زاوية من حائط ووصل بين طرفي الزاوية بخيط ثمّ علّق نفسه منها بخيط آخر وبقي منتكساً في الهواء ينظر ذبابة تطير، فإذا طار ذباب رمى نفسه إليه فأخذه ولفّ خيطه على رجله وأحكمه، ثمّ أكله.

وأمّا المنقول فكقوله تعالى: ﴿**والطير صافات كلّ قد علم صلاته وتسبيحه**﴾(النور(٢٤): ٤١). وقوله تعالى: ﴿**وأوحى ربّك إلى النحل**﴾(النحل(١٦): ٦٨). وقوله تعالى حكاية عن الهدهد: ﴿**أحطت بما لم تحط به**﴾(النمل(٢٧): ١٨). وحكاية عن النملة: ﴿**يا أيّها النمل أدخلوا مساكنكم**﴾ (النمل (٢٧): ١٨).

فإن قلت: هلّا فسّروه بالمعنى اللغوي وهو ذو الحياة.

قلت: لأنّه لا يفهم منه على ما قيل إلّا ذو قوّة تقتضي الحسّ والحركة وهو لا يصدق على اللّه تعالى.

فإن قلت: فلم فسّره بعضهم بذي الحياة الدائمة.

قلت: لأنّ قيد الدوام يدلّ على أن ليس المراد بها تلك القوّة؛ لأنّها لا تدوم.

فإن قلت: حياته تعالى هل هي صفة وجودية زائدة على الذات أم لا.

قلت: ذهب جمهور أهل السنّة وجمهور المعتزلة إلى الأوّل ولهذا قالوا: هي صفة لأجلها يصحّ على الذات أن يعلم ويقدر، وذهب أبو الحسين البصري من المعتزلة وجمهور الحكماء إلى الثاني ولهذا قالوا: هي عدم امتناع العلم والقدرة. وربّما يعبّر عن هذا العدم بصحّة العلم والقدرة. واستدلّ الامام الرازي بهذا العدم على كون حياته تعالى صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى.

فإن قلت: هل يجوز إطلاق لفظ الحيوان على اللّه تعالى مع أنّه يجوز إطلاق لفظ الحيّ عليه.

قلت: لا والفرق أنّه ورد بـ«يا حيّ» التوقيف والاذن الشرعي دون الحيوان.

فإن قلت: أليس أهل كلّ لغة يسمّونه تعالى باسم كقوله: خداى وتنكري وإن لم يرد به التوقيف.

قلت: قال الإمام الرازي:

مقتضى الدليل أنّه لا يجوز ذلك إلّا أنّ الإجماع دلّ على جوازه فبقى فيما عداه على الأصل.

وقال غيره كفى بالإجماع دليلاً على الإذن الشرعي وهذا ما يقال إنّه لا خلاف فيما يرادف الأسماء الواردة في الشرع.

المبحث الثاني
في ﴿القيّوم﴾

فسّر القيّوم أيضاً بعبارات مرجعها واحد كالدائم القيام بتدبير الخلق وحفظه، والقائم بأمور الخلق، والقائم على كلّ شيء، والمدبّر للمخلوقات بأسرها، و بعبارات أخر متّحدة المآل أيضاً كالذي قيامه بذاته وقيام جميع ما سواه به، والقائم بذاته المقيم لكلّ ما عداه، والذي يقوم بنفسه ويقوم به غيره، والقائم بذاته المقوّم لغيره.

وقيل: هو الباقي الدائم. وإذا فسّر الحيّ بالتفسير الأوّل ينبغي أن لا يفسّر القيّوم بهذا الظهور عدم الترادف.

وقيل: هو العالم يقال: فلان يقوم بهذا الكتاب أي هو عالم به.

وقيل: هو الذي لا ينام بالسريانيّة. وردّ هذا بأنّه يصير حينئذٍ قوله: ﴿**لا تأخذه سنة ولا نوم**﴾ تكرار.

قال الإمام الغزالي بعد تفسيره بالذي يقوم بنفسه ويقوم به غيره وليس ذلک إلّا اللّه تعالى؛ لأنّ الممكنات إمّا مفتقرة إلى محلّ يقوّمها كالأعراض وإمّا غنيّة عن المحلّ كالجواهر و كلاهما مفتقر في قوامه ووجوده ودوامه إلى وجود الباري تعالى، فهو الذي يقوم به كلّ شيء.

وقال الإمام الرازي:

> اللّه تعالى لكونه واجباً لذاته يكون قائماً بذاته غنيّاً عن غيره. ولمّا كان كلّ ما سواه ممكناً، وكلّ ممكن فهو مستند إلى الواجب، كان كلّ ما سواه مستند إليه، فكان سبباً لوجود كلّ ما سواه وقوامه، فثبت أنّه قائم بذاته على الإطلاق، وسبب لقوام كلّ ما سواه على الإطلاق، فيكون قيّوماً؛ لأنّ القيّوم مبالغة في القائم، وكمال المبالغة إنّما يحصل عند استغنائه عن كلّ ما سواه وافتقار كلّ ما سواه إليه.

ثمّ قال:

> وللقيّوميّة لوازم:
>
> **الأوّل**: أنّه غير مركّب، إذ لو كان مركّباً لكان مفتقراً إلى كلّ واحداً من أجزائه، وكلّ واحد من أجزائه غيره، فهو متقوّم بغيره، والمتقوّم بغيره لا يكون متقوّماً بذاته ولا مقوّماً لكلّ ما سواه، فلم يكن قيّوماً على الإطلاق.
>
> **الثاني**: أنّه لا يكون في محلّ؛ لأنّ الحال مفتقر إلى المحلّ والقيّوم غير مفتقر.

الثالث : أنّه عالم بذاته وبجميع الموجودات على الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضاً ؛ لأنّ معنى العلم على ما قال بعض المحقّقين حضور حقيقة المعلوم عند العالم ، فإذا كان قيّوماً كان قائماً بنفسه وكان حقيقته حاضرة عنده ، فكان عالماً بذاته وذاته مؤثّرة في غيره ، فيعلم من ذاته كونه مؤثّراً في غيره ، فيعلم غيره ، وهكذا يعلم جميع الموجودات على الترتيب المذكور . وما ذكره في هذا اللازم مأخذه كلام ذلك المحقّق يعني ابن سينا في النمط الثالث والرابع والتاسع من كتابه الاشارات وتمام تحقيقه هنالك .

الرابع : أنّ كلّ ما سواه محدث ؛ لأنّه لمّا كان قيّوماً بالنسبة إلى كلّ ما سواه كان كلّ ما سواه مقوّماً به أي موجوداً بايجاده ، وافتقار كلّ ما سواه إليه لا يمكن أن يكون حال البقاء وإلّا لزم إيجاد الموجود ، فلم يبق إلّا أن يكون حال الحدوث أو حال العدم ، وعلى التقديرين فكلّ ما سواه محدث .

الخامس : أنّ أفعال العباد مستند إليه ؛ لأنّه لمّا كان قيّوماً بالنسبة إلى كلّ الممكنات استند إليه كلّ الممكنات إمّا بواسطة أو بغير واسطة ؛ وعلى التقديرين يلزم استناد أفعال العباد إليه . هذا واحد الأقوال إلّا أنّ الاسم الأعظم هو «القيّوم» . وقرىء «القيّام والقيّم» والكلّ بمعنى واحد . ووزنها فيعول وفيعال وفيعل . ولم يقرأ هاهنا القائم لكنّه أورد في حقّه تعالى حيث قال : ﴿**قائماً بالقسط**﴾ . قيل : من عرف أنّ اللّه تعالى هو القائم والقيّم والقيّام والقيّوم انقطع قلبه عن الخلق .

المبحث الثالث
في ﴿الحيّ القيّوم﴾

قال الإمام الرازي :

دلّ بقوله : ﴿**الحيّ**﴾ على كونه عالماً قادراً وبقوله : ﴿**القيّوم**﴾ على كونه قائماً بذاته مقوّماً لغيره . ومن هذين الأصلين ينشعب جميع المسائل المعتبرة في علم التوحيد .

ثمّ ذكر لوازم القيّوميّة ، ثمّ قال :

فظهر أنّ قوله تعالى : ﴿**الحيّ القيّوم**﴾ كالينبوع لجميع مباحث العلم الإلهي ، فلا جرم بلغت الآيات المشتملة على هذين اللفظين في الشرف إلى المقصد الأقصى .[1]

١ . التفسير الكبير ، ج٧ ، ص٤ .

روي عن ابن عبّاس ـ رضى الله عنه ـ أنّه قال :

لمّا كان يوم بدر قاتلت شيئاً من القتال ، ثمّ جئت إلى رسول اللّه ﷺ انظر ماذا يصنع ، فإذا هو ساجد يقول : «يا حيّ يا قيّوم» لا يزيد عليه ، ثمّ رجعت إلى القتال ، ثمّ جئت وهو يقول ذلك ، فلا أزال أذهب وأرجع وأنظر وكان لا يزيد عليه إلى أن فتح اللّه له .[1]

فإن قلت : ما موقع قوله : ﴿**الحيّ القيّوم**﴾

قلت : هما خبران آخران لقوله : «اللّه» أو خبران لمبتدأ محذوف أو بدل من هو .

فإن قلت : كيف يكون بدلاً منه ولا بدل للمبدل ولهذا نفيت البدليّة في قوله تعالى : ﴿**لا إله إلّا هو الرحمن الرحيم**﴾ .

قلت : البدليّة على تقدير خبريّة «هو» كما مرّ .

فإن قلت : إذا كانا خبرين يكونان مقصورين على المبتدأ ، فما يقول من فسّر الحيّ بالذي يصحّ أن يعلم ويقدر ، ومن فسّر القيّوم بالعالم .

قلت : له أن يقول القصر مبالغي مثل : زيد الشجاع أي الكامل في الشجاعة ، فبرز الكلام في صورة توهّم أنّ الشجاعة مقصورة عليه لا تجاوزه لعدم الاعتداد بشجاعة غيره لقصورها عن رتبة الكمال ، ولا تحقيقي نحو زيد الأمير ، إذا لم يكن أمير سواه أو يقول إفادة اعتبار تعريف الجنس في الخبر للقصر ليست بكلّية .

فإن قلت : على تقدير كونهما خبرين لمبتدأ محذوف هل عطفت هذه الجملة المحذوفة المبتدأ على الجملة السابقة .

قلت : لئلّا يتوهّم عطف المفرد على المفرد الذي هو هو . وهذا العطف يشعر بتعدّد الإله .

فإن قلت : لم قدّم الحيّ على القيّوم مع أنّ القيّوم أعظم الأسماء على قول بعض العلماء .

قلت : لأنّ القيّوم بأكثر تفاسيرها موقوفة على الحياة .

فإن قلت : قالوا : صفات اللّه تعالى على ثلاثة أقسام : صفات ذاتية وقد تسمّى نفسيّة وهي الألفاظ الدالّة على الذات كالموجود والشيء . وربّما جعلوا من هذا القسم الألفاظ الدالّة على السلب كالواحد والغني . وصفات معنويّة وهي الألفاظ الدالّة على معان قائمة بالذات كالعالم والقادر وصفات فعلية وهي الألفاظ الدالّة على صدور أثر من الآثار عنه تعالى كالخالق والرازق ، فالحيّ القيّوم من أيّ قسم من هذه الأقسام .

---

١ . مجمع الزوائد ، ج١٠ ، ص١٤٧ ؛ السنن الكبرى ، ج٦ ، ص١٥٧ ؛ التفسير الكبير ، ج٧ ، ص٣ .

قلت : أمّا الحيّ فمن الثاني على تفسيره الثاني ومن الأوّل على تفسيره الأوّل إلّا إذا قلنا بأنّ البقاء صفة قائمة بذاته تعالى وهو باق بها فانّه حينئذ من الثاني ، وأمّا القيّوم فمن الثالث على الأوّل ومن الأوّل على الثالث إلّا إذا قلنا بما ذكر ومن الثاني على الرابع ومركّب من الأوّل والثالث على الثاني .

واعلم أنّه قال الإمام الرازي :

الاسم الدالّ على أمر خارج عن الذات هو الذي سمّيناه صفة وهو سبعة أقسام ، ثلاثة منها بسائط وهي الثبوتية الحقيقية كالموجود والشيء ، والثبوتية الإضافية كالمعبود والمعلوم ، والسلبية كالغنى و الواحد أي المسلوب عنه الحاجة والمسلوب عنه النظير . وأربعة مركّبات وهي الحقيقية مع الاضافيّة كالعالم والقادر ، فإنّ العلم صفة قائمة بالذات ولها إضافة إلى المعلومات وكذا القدرة . والحقيقيّة مع السلبية كالقديم فإنّ معناه موجود لا يسبقه عدم والاضافيّة مع السلبيّة كالأوّل والآخر ، فإنّ الأوّل هو الذي يسبق غيره ولا يسبقه غيره والآخر بالعكس . والحقيقيّة مع الإضافيّة والسلبيّة كالملك ، فانّه عبارة عن الموجود الذي يفتقر إليه غيره وهو يستغني عن غيره .

وإذا عرفت ما قاله فاعتبر ﴿**الحيّ القيّوم**﴾ إلى هذه الأقسام ليظهر لك أنّ كلّ واحد منهما بأيّ تفسير من تفاسيره ، من أيّ قسم من هذه الأقسام .

﴿لا تأخذه سنة ولا نوم﴾

«السنة» النعاس وهو فتور يتقدّم النوم وأصلها وسنة كعدّة يقال : «وسني» بالكسر يوسَن وسنا وسنة . وعرّف النوم بأنّه حال يعرض للحيوان من استرخاء أعصاب الدماغ من رطوبات الأبخرة المتصاعدة بحيث تقف الحواسّ الظاهرة عن الإحساس بالكلّية .[1]

وقيل : «السنة» النعاس وهو النوم الخفيف ، والنوم هو الثقيل المزيل للقوّة والعقل .

وقيل : «السنة» في الرأس والنوم في القلب ، فالسنة أوّل النوم وهو النعاس .

و قيل : «السنة» فى الرأس و النعاس فى العين و النوم في القلب ، فهو عشية ثقيلة تقع على القلب تمنع معرفة الأشياء و يدلّ على ضعف هذا قوله :

وسنان أقصده النعاس فرتقت في عينه سنة وليس بنائم[2]

١ . روح البيان ، ج١ ، ص٤٩٢ .

٢ . الأمالى للسيّد المرتضى ، ج٢ ، ص١٥١ . القائل هو ابن الرقاع العاملى .

وما قيل : إنّ البيت دلّ على أنّ الوسن هو النعاس لا النوم الخفيف ، محلّ تأمّل .

هذا ولقد أجاد فيما أفاد بعض علماء اللغة من ترتيب النوم حيث قال :

أوّل النوم هو النعاس وهو أن يحتاج الإنسان إلى النوم ، ثمّ الوسن وهو ثقل النعاس ، ثمّ الترنيق وهو مخالطة النعاس العين ، ثمّ الكرى والغمض وهو أن يكون الانسان بين النائم واليقظان ، ثمّ الاغفاء وهو النوم الخفيف ، ثمّ التهويم والغرار والتهجاع وهو النوم القليل ، ثمّ الرقاد وهو النوم الطويل ، ثمّ الهجود والهجوع وهو النوم الغرق .

واعلم أنّه قال بعض المفسّرين معنى الكلام ،

أنّه تعالى لا يغفل عن تدبير الخلق كما يقال لمن ضيع وأهمل أنّك نائم .

وقيل : المعنى أنّه لا يغفل عن دقيق ولا جليل .

فإن قلت : لم قدّم «السنة» على «النوم» وقياس المبالغة عكسه ؛ لأنّ نفي «السنة» أبلغ من نفي «النوم» .

قلت : لأنّه راعى ترتيب الوجود ، فانّ «السنة» لمّا وجدت أوّلاً و «النوم» ثانياً نفياً كذلك .

وقيل : هو من باب التميم ، فانّه لمّا نفى للسنة انتفى النوم بطريق الأولى مجيء بقوله : ﴿**ولا نوم**﴾ تأكيداً كما في قوله تعالى : ﴿**ولا تقل لهما أُف ولا تنهرهما**﴾ (الأسراء(١٧) : ٢٣) . وفي قوله تعالى : ﴿**ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلّا أحصاها**﴾ (الكهف(١٨) : ٤٩) . وقيل : المقصود إنّه لا تأخذه سنة فضلاً عن أن يأخذه نوم .

فإن قلت : لم أُختير اطناب ﴿**لا تأخذه سنة ولا نوم**﴾ على إيجاز لا يوسن ولا ينام أو لا سنة له ولا نوم .

قلت : لأنّ نفي أحدهما كناية عن نفيهما ، و الكناية أبلغ من التصريح ، أو لأنّ أخذهما لكونه ابتداء التغيّر والآفة ومشعراً بغلبتهما ؛ لأنّ الآخذ غالب على المأخوذ أولى بالنفي منهما .

فإن قلت : نفي ﴿**لا تأخذه سنة ولا نوم**﴾ مقيّد بالمستقبل لكون «لا» في المضارع لنفي المستقبل بخلاف نفي «لا سنة له ولا نوم» ، فانّه مطلق غير مقيّد بأحد الأزمنة الثلاثة ، فهلّا أوثر هذا على ذاك .

قلت : ليس للّه تعالى مستقبل ولا حال ولا ماض ؛ لأنّها إنّما تكون لمن هو في الحال وهو تعالى ليس في زمان وإن كان مع كلّ زمان ، ولهذا قيل : جميع الأزمنة من الأزل إلى الأبد بالقياس إليه تعالى كامتداد واحد متّصل بالنسبة إلى من هو خارج عنه ، فقوله تعالى :

﴿**لا تأخذه سنة ولا نوم**﴾ إخبار في الأزل قبل تجدّد الزمان وبعدم أخذهما فيما لا يزال، فهو غير مقيّد بأحد الأزمنة الثلاثة التي بالقياس إلى الزمانيّات كما أنّ «لا سنة له ولا نوم» كذلك، فأوثر الأوّل لما عرفت من مزيّته على الثاني.

فإن قلت: للثاني أيضاً مزيّة على الأوّل من وجه آخر وهي أنّه يدلّ على الانتفاء في الأزل بخلاف الأوّل.

قلت: هذه الدلالة ليست بمقصودة بل المقصود الدلالة على الانتفاء فيما لا يزال إمّا لأنّ هذا الكلام لنفي الشبيه بمن يوسن عند التعب الحاصل بكثرة الأفعال أو ينام راحة من ذلك التعب. وهذا إنّما يتوهّم في صفته تعالى فيما لا يزال، إذ لا فعل في الأزل فضلاً عن التعب الحاصل بكثرته، و إمّا لأنّ المعنى لا يغفل عن تدبير الخلق ولا خلق في الأزل، فلا مزيّة للثاني على الأوّل فيما هو المقصود. هذا ولك أن تجيب عن أصل السؤال بمنع تقييد «لا تأخذه» هاهنا بالمستقبل، إذ يجوز أن يكون مستعملاً في جزء معناه أعني عدم الأخذ فقط، فيكون المراد لا أخذ سنة له ولا نوم، فانّ تنزيل الفعل منزلة المصدر واقع في القرآن والحديث وشعر البلغاء.

واعلم أنّ «السنة والنوم» ممّا يستحيل اتّصافه تعالى به فلا يجوز تجدّد سلبه كسلب الجسميّة والجوهريّة والفرضيّة. وأمّا سلب ما لا يستحيل اتّصافه تعالى به فتجدّده جائز كسلب معيّته تعالى مع حادث بعد انعدام ذلك الحادث، فانّه متجدّد بانعدامه كالمعيّة بوجوده، ولا يلزم من تجدّد بعض صفاته السلبية والإضافيّة كونه تعالى محلّاً للحوادث؛ لأنّ الحادث هو الموجود بعد العدم، وأمّا ما لا وجود له و تجدّد فيقال له متجدّد ولا يقال له حادث.

فإن قلت: انتفاء أخذ «السنة والنوم» من لوازم القيّوميّة؛ لأنّ من جاز عليه ذلك لا يكون قيّوماً، فمن يكون قيّوماً لا يجوز عليه ذلك، فما الفائدة في إثباته بعد إثبات القيّوميّة.

قلت: تأكيد «القيّوم» باعتبار لازمه بل باعتبار نفسه إن نظر إلى أنّ المعنى لا يغفل عن تدبير الخلق ولهذا ترك العطف وتفهيم الكلّ، فانّه لو لم يصرّح به لاحتمل أن لا يفهمه بعض العقول الناقصة. وقيل: هو تأكيد لكونه حيّاً قيّوماً، فانّ من أخذه نعاس أو نوم كان موؤف الحياة قاصراً في الحفظ والتدبير.

فإن قلت: حكي عن موسى عليه السلام:

أنّه سأل الملائكة أينام ربّنا، فأوحى اللّه إليهم أن يوقظوه ثلاثاً ولا يتركوه ينام، ثمّ قال: خذ بيدك قارورتين فأخذهما وألقى اللّه عليه النعاس، فضرب إحداهما على الأخرى

فانكسرتا، ثمّ أوحى إليه قل لهؤلاء إنّي أمسك السموات والأرض بقدرتي فلو أخذني نوم أو نعاس لزالتا.[1]

وكيف يجوز هذا السؤال منه مع أنّه قيل: من جوّز النوم على اللّه تعالى أو كان شاكاً في جوازه كان كافراً.

قلت: هذه الحكاية مرويّة عن رسولنا ﷺ، فإن صحّت الرواية كان ذلك السؤال من جهّال قومه بالتماسهم كطلب الرؤية. ويدلّ على هذا قل لهؤلاء له ما في السموات وما في الأرض ملكاً وخلقاً هذا كالاحتجاج على كونه تعالى لا إله إلّا هو، وكونه حيّاً بالتفسير الثاني، وكونه قيّوماً، ولهذا ترك العاطف. وقال بعضهم: تقرير لقيّوميّته واحتجاج على تفرّده في الألوهيّة. والمراد بما فيهما ما وجد فيهما داخلاً في حقيقتهما أو خارجاً عنهما متمكّناً فيهما.

فإن قلت: لم أختير «ما» على «من».

قلت: لأن «ما» عامّ في كلّ شيء بخلاف «من»، فانّه عامّ في ذوي العلم فقط، فلو ذكر من لم يعمّ إلّا أولي العلم. وما يقال: إنّ «ما» لغير العقلاء، فذلك باعتبار أنّ الشيء إذا علم أنّه من ذوي العقل أو غيرهم فرق بـ«من» و«ما». وقيل: لأنّه لمّا كان المراد به إضافة ما سواه تعالى إليه بالمخلوقيّة والمملوكيّة وكان الغالب عليه ما لا يعقل أجرى الغالب مجرى الكلّ، فعبّر عنه بلفظ «ما» تنبيهاً على أنّ المراد الاضافة من هذه الجهة. واحتجّ الأصحاب به على أنّ أفعال العباد مخلوقة للّه تعالى؛ لأنّها من جملة ما في السموات وما في الأرض.

فإن قلت: لم وحدّ لفظ الأرض.

قلت: إمّا لأنّها واحدة ومن الأرض مثلهنّ مأوّل تارة بالأقاليم السبعة وأخرى بطبقات العناصر الأربعة حيث عدّت سبعاً، وإمّا لارادة الجنس على سبيل الاستغراق.

فإن قلت: أيّ فرق بين لام الجنس داخلة على المفرد وبينها داخلة على المجموع.

قلت: إذا دخلت على المفرد كان صالحاً لأن يراد به الجنس إلى أن يحاط به وهو الاستغراق، وأن يراد به بعضه إلى الواحد، وإذا دخلت على المجموع صلح أن يراد به جميع الجنس على سبيل الاستغراق وأن يراد بعضه لا إلى الواحد، فالفرق في جانب القلّة دون الكثرة. والمراد بالسموات والأرض جميع الجنسين على سبيل الاستغراق. وفي هذا البحث مزيد كلام يطلب من موضعه.

---

١. تخريج الأحاديث و الآثار، ج١، ص١٥٧، ح١٦١.

فان قلت: ما التوفيق بين ما نصّ عليه القرآن من كون السموات سبعاً وما قال أصحاب الهيئة والرصد من كون الأفلاک تسعة؟

قلت: قال جمع من العلماء: الفلک التاسع والثامن هما المسمّيان في الشرع بالعرش والكرسي.

فان قلت: لم قدّمت السماء على الأرض؟

قلت: لكون السماء أشرف، أو لأنّ الاهتمام بذكر له ما في السموات أكثر لكونه أدلّ على عظمته تعالى.

فان قلت: لم قدّم الخبر أعني«له»على المبتدأ؟

قلت: لتخصيصه بالمبتدأ وقصر المبتدأ عليه.

فان قلت: المبتدأ ليس بمقصور على له بل على جزئه أعني الضمير الراجع إلى اللّه تعالى؟

قلت: المراد أنّ المبتدأ مقصور الاتّصاف باللّه أو على الحصول للّه.

فان قلت: هلّا قيل: له ما في السموات والأرض مع أنّه أحصر؟

قلت: لأنّه ربّما يوهّم إرادة ما يكون فيهما جميعاً كنوع الملائكة وعدم إرادة ما يختصّ باحداهما وذلک يقدح في الدلالة على التوحيد، فدفعه بإعادة ما في.

فإن قلت: فهلّا دفع هذا التوهّم البعيد في قوله تعالى: ﴿**بل له ما في السموات والأرض**﴾ (البقرة(٢): ١١٦).

قلت: لأنّه لا يضرّ بالمقصود هناک؛ لأنّ ما اعتقدوه ولد للّه ـ تعالى عن ذلک علواً كبيراً ـ كالمسيح وعزير والملائكة يكون نوعه فيهما جميعاً، فإذا علم أنّه تعالى مالک ما في السموات وخالقه علم انتفاء الولد قطعاً.

واعلم أنّ التنبيه على كثرة ما في السموات وما في الأرض ممّا يناسب المقام وإن لم يعلم جنوده تعالى إلّا هو.

روي: أنّ بني آدم عليهم السلام عشر الجنّ، والجنّ وبنو آدم عشر حيوانات البرّ، وهؤلاء كلّهم عشر الطيور، وهؤلاء كلّهم عشر حيوانات البحر، وهؤلاء كلّهم عشر ملائكة الأرض الموكّلين بها، وكلّ هؤلاء عشر ملائكة السماء الدنيا، وكلّ هؤلاء عشر ملائكة السماء الثانية، وعلى هذا الترتيب إلى ملائكة السماء السابعة، ثمّ الكلّ في مقابلة ملائكة الكرسي نزر قليل، ثمّ كلّ هؤلاء عشر ملائكة سرادق واحد من سرادقات العرش التي

عددها ستمائة ألف، طول كلّ سرادق وعرضه وسمكه إذا قوبلت بالسموات والأرضين وما فيهما وما بينهما، فإنّها كلّها تكون شيئاً يسيراً، وقدراً صغيراً، وما من مقدار موضع إلّا وفيه ملك ساجد أو راكع أو قائم لهم زجل بالتسبيح والتقديس، ثمّ كلّ هؤلاء في مقابلة الملائكة الذين يحومون حول العرش كالقطرة في البحر ولا يعرف عددهم إلّا اللّه، ثمّ مع هؤلاء ملائكة اللوح الذين هم أشياع إسرافيل عليه السلام والملائكة الذين هم جنود جبرائيل عليه السلام وهم كلّهم سامعون مطيعون لا يفترون مشتغلون بعبادته سبحانه، رطاب الألسن بذكره وتعظيمه، يتسابقون في ذلك منذ خلقهم، لا يستنكفون عن عبادته ولا يستكبرون آناء الليل وأطراف النهار، ولا يسأمون، لا تحصى أجناسهم، ولا مدّة أعمارهم، ولا كيفية عباداتهم.[1]

﴿من ذا الذي يشفع عنده إلّا بإذنه﴾

بيان لكبرياء شأنه أي لا يشفع أحد عند اللّه إلّا ملتبساً بإذنه؛ لأنّ الأنبياء والملائكة وغيرهم لا يعلمون من ذي الذي يجوز أن يشفع فيه.

وقيل:[2] لا يتمالك أحد أن يتكلّم يوم القيامة إلّا إذا أذن له في الكلام كقوله تعالى: ﴿**لا يتكلّمون إلّا من أذن له الرحمن**﴾ (النبأ(٧٨): ٣٨)، فالاستفهام للإنكار والنفي.[3] و«ذا» يحتمل أن تكون زائدة وأن تكون اسم إشارة. وعن أبي البقاء أنّه قال:

«من» استفهام في موضع الرفع و«ذا» خبره و«الذي» نعت لـ«ذا» أو بدل منه، ولا يجوز أن يكون «من ذا» بمنزلة اسم واحد كما كانت ماذا؛ لأنّ ما أشدّ إبهاماً من «مَن»، فتوافق ذا في تناول كلّ الأشياء بخلاف مَن، فإنّها لمن يعقل والشفاعة أن يستوهب أحد لأحد شيئاً ويطلب له حاجة، وأصلها من الشفع الذي هو ضدّ الوتر، كأنّ صاحب الحاجة كان فرداً، فكان الشفيع له زوجاً.

قيل: إنّما أنكر اللّه تعالى الشفاعة إلّا بإذنه؛ لأنّ المشركين كانوا يزعمون أنّ الأصنام تشفع لهم،[4] كما حكي عنهم بقوله تعالى: ﴿**هؤلاء شفعاؤنا عند اللّه**﴾ (يونس(): ١٨)، فأخبر أنّه لا شفاعة عنده لا حاجة إلّا من استثناه بقوله: ﴿**إلّا بإذنه**﴾.

---

١. التفسير الكبير، ج٢، ص١٦١؛ بحار الأنوار، ج٥٤، ص٣١٨.
٢. الكشاف، ج١، ص٤٨١.
٣. تفسير غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ج٢، ص١٤.
٤. تفسير غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ج٢، ص١٤.

فإن قلت: قد دلّ النصّ والإجماع على ثبوت الشفاعة بإذنه وهي لمن قلت: قصرها المعتزلة على المطيعين والتائبين لرفع الدرجات وزيادة المثوبات وعندنا يجوز لأهل الكبائر غير التائبين أيضاً لقوله عليه السلام: «شفاعتي لأهل الكبائر من أُمّتي». [1]

فإن قلت: هل يشفع غير نبيّنا عليه السلام.

قلت: قالوا: [2] الشفاعة خمسة أقسام:

الأوّل: لإراحة الخلق من هول الموقف وتعجيل الحساب وهي الشفاعة العظمى.

والثاني: في إدخال قوم الجنّة بغير حساب، وهم الذين يذهبون مع من لا حساب له عليهم ولا عذاب كما قال عليه السلام: «وعدني ربّي أن يدخل الجنّة من أمّتي سبعين ألفا» [3] لا حساب عليهم ولا عذاب، مع كلّ ألف سبعون ألفاً»، وهاتان الشفاعتان مختصّان بنبيّنا صلى الله عليه وآله.

والثالث: لقوم استوجبوا النار فيشفع فيهم نبيّنا عليه السلام ومن شاء من الأنبياء ـ عليهم صلوات اللّه وسلامه ـ والأولياء ـ رحمهم اللّه ـ والصالحين.

والرابع: فيمن دخل النار من المذنبين فقد جاءت الأحاديث بإخراجهم من النار بشفاعة محمّد صلى الله عليه وآله والملائكة والمؤمنين.

والخامس: الشفاعة في زيادة الدرجات في الجنّة لأهلها، وهذه الشفاعة لا ينكرها المعتزلة والخوارج ولا الشفاعة الأولى ينكرون الباقية.

وقال أبو المعين ـ رحمه اللّه ـ:

> لمّا جاز أن يغفر اللّه تعالى صاحب الكبيرة بفضله ورحمته جاز أن يغفر له بشفاعة الرسل والأنبياء عليهم السلام وبشفاعة الأخيار من الآباء والأبناء والأقارب والأستاذين والتلامذة وغيرهم. وعند المعتزلة لمّا كانت مغفرة صاحب الكبيرة بدون الشفاعة ممتنعة كانت كذلك مع الشفاعة كمغفرة الكافر، ثمّ شبههم في ذلك كثيرة.

وقد أجاب الإمام الفخر الرازي عن الكلّ إجمالاً وتفصيلاً في تفسير قوله تعالى: ﴿**ولا يقبل منها شفاعة**﴾ (البقرة(٢): ٤٨).

فإن قلت: هلّا عطفت هذه الجملة.

قلت: لكونها بياناً للجملة الأولى كما سيتضح لا اختلاف خبراً و انشاء، إذ لا اختلاف

---

١. الأمالي للصدوق، ص٥٦، ح١١؛ مسند أحمد، ج٣، ص٢١٣؛ سنن ابن ماجة، ج٢، ص١٤٤.

٢. فتح الباري، ج١، ص١٧٤؛ شرح مسلم للنووي، ج٣، ص٣٥؛ عمدة القاري، ج٢، ص١٢٧؛ بحار الأنوار، ج٨، ص٦٣.

٣. مسند أحمد، ج٥، ص٢٦٨؛ سنن ابن ماجة، ج٢، ص١٤٣٣، ح٤٢٨٦؛ مجمع الزوائد، ج١، ص٢٠.

معنى يعلم ما بين أيديهم أيدي الشفعاء وما خلفهم أي ما كان قبلهم وما يكون بعدهم من أحوال المشفوع لهم وغيرها .

وقيل : بالعكس لأنّهم يستقبلون المستقبل ويستدبرون الماضي .

وقيل : أمور الدنيا وأمور الآخرة .

وقيل : بالعكس . وقيل : ما يحسّونه وما يعقلون . وقيل : ما يذكرونه وما لا يذكرونه .

وقيل : السماء إلى الأرض وما في السموات . وقيل : ما فعلوه من خير وشرّ وما يفعلونه ، والأصل في بين يدي الشيء بين الجهتين المسامتتين ليمينه وشماله ، ثمّ استعمل في ظرف المكان بمعنى قدّام ، ثمّ في ظرف الزمان بمعنى قبل . والمقصود أنّه تعالى قد أحاط بكلّ شيء علماً ولا يحيطون بشيء من علمه من معلوماته ؛ لأنّ علمه لا يتبعّض وهذا كما يقال : «اللّهمّ اغفر لنا علمك فينا أي معلومك»[1] أو من تعلّقات علمه . ومن قال تأويله بالمعلوم عدول عن الظاهر بلا ضرورة تدعو إليه كأنّه نظر إلى هذا التوجيه .

وقيل : من علم ما بين أيديهم وما خلفهم والإحاطة الاشتمال على الشيء من جميع جهاته ومنه الحائط ويقال لمن بلغ علمه أقصى شيء قد أحاط به ؛ لأنّه إذا علم أوّل الشيء وآخره بتمامه صار علمه كالمحيط به إلّا بما شاء أن يعلّموه أو بمشيّته ، فقد علم أنّ سبب نفي الشفاعة إلّا باذنه علمه تعالى بأحوال المشفوع لهم بتمامها وعدم علم الشافعين بها إلّا بما شاء ، فهذا الكلام بيان لسبب نفي الشفاعة بدون إذنه فكأنّه قيل : لا يشفع عنده أحد إلّا باذنه ؛ لأنّه يعلم إلى آخره . ولهذا أختير فصله عن وصله .

وقال بعض الأفاضل :

> يجوز أن يكون حالاً من مرفوع يشفع أو من مجرور باذنه أو من الضمير المجرور المتحوّل إليه ؛ لأنّه في موضع الحال ، والمعنى كيف يتمكن أحد من الشفاعة إلّا باذنه ، والحال أنّه عالم بجميع ما صدر من المشفوع له ما تقدّم من ذنبه وما تأخّر وما أسرّ وما أعلن ولا يحيط الشافع من معلومه تعالى إلّا بما علّمه من ظاهر حاله وربّما يشفع نظراً إلى ظاهر حاله ذاهلاً عن باطنها وأنّه لا يستحقّ الشفاعة فيتخرج في شفاعته .

فإن قلت : لم أُوثر في «ولا يحيطون» الوصل على الفصل .

قلت : لأنّه من جملة السبب ، فوجب العطف ليدلّ على أنّ السبب هو المجموع ، فوجب .

---

١ . المجموع للنووي ، ج١٨ ، ص٢٣ ؛ روضة الطالبين للنووي ، ج٨ ، ص١٣ ؛ فتح الباري ، ج١١ ، ص٤٧٤ .

وقيل : عطفه على ما قبله ؛ لأنّ مجموعهما تدلّ على تفرّده بالعلم الذاتي التامّ الدالّ على وحدانيته . وفيه إشارة إلى وجه آخر لفصل جملة «يعلم»فتأمّل .

فإن قلت: قال صاحب *الكشّاف* ومن تبعه :

ضمير «أيديهم وخلفهم»لما في السموات والأرض ؛ لأنّ فيهم العقلاء ، أو لمّا دلّ عليه «من ذا »من الملائكة والأنبياء .[1]

وقد ظهر معنى الكلام على التقدير الثاني ، فما معناه على التقدير الأوّل .

قلت: من الأفاضل من قال :

معناه أنّه لـمّا قرّر بقوله : ﴿**له ما في السموات وما في الأرض**﴾أنّه مالك جميع المخلوقات بيّن أنّ كلّاً منهم مقهور تحت مملكته بحيث لا يتمالك أحد أن يتكلّم إلّا بإذنه ، ثمّ بيّن أنّ تصرّفه في الكلّ بحسب العلم التامّ والحكمة البالغة .

ولم يتعرّض لبيان مراد صاحب *الكشاف* بقوله : لأنّ فيهم العقلاء .

ومنهم من قال :

كأنّه أراد أنّ الضمير لما فيهما من العقلاء خاصّة ، إذ لو كان المراد التغليب لم ينتظم قوله : ﴿**يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم**﴾أي ما كان قبلهم وما يكون بعدهم سيّما وقد فسّره آخراً بأنّه يعلم أحوال الخلائق ومن يستوجب منهم الشفاعة ومن لا يستوجب .

﴿وسع كرسيّه السموات والأرض﴾

لم يضق عنهما لسعته . وقيل : أحاط بهما . وقيل : احتملهما وأطاقهما[2] وقيل : سعته مثل سعتهما ، والكرسي ما يجلس عليه ولا يفضل عن مقعد القاعد . وأصله من تركّب الشيء بعضه على بعض . والكرس ـ بكسر الكاف ـ أبوال الدواب وأبعارها يتلبّد بعضها فوق بعض ، وتراكس الشيء إذا تركّب . ومنه الكراسة لتركّب بعض أوراقها على بعض . وإنّما هذا الشيء المعروف كرسيّاً لتركّب خشباته بعضها فوق بعض . وياؤه لا تفيد معنى النسبة كما أنّ تاء غرفة لا تفيد معنى التأنيث . وقيل : كأنّه منسوب إلى الكرس وهو الملبّد . وكسر كاف الكرسي لغة أيضاً لكنّه لم يقرأ به .

---

١ . الكشاف، ج١ ، ص٤٨١ .

٢ . تفسير الواحدى ، ج١ ، ص١٨٣ .

ثمّ في كرسيّه تعالى أربعة أقوال :

أحدها : وهو مختار القفّال[1] أنّه لا كرسي في الحقيقة ولا قعود ولا قاعد، بل هذا الكلام تصوير فقط لعظمته تعالى وتمثيل مجرّد مثّل عظمته تعالى بعظمة من يكون له كرسي لا يضيق عن السموات والأرض، فأطلق لفظ المركّب الحسّي المتوهّم على المعنى العقلي المحقّق، وقيل : هو تصوير لعظمته تعالى على سبيل الكناية ؛ لأنّه لا شكّ أنّ من يقعد على الكرسي يكون له عظمة، ثمّ إنّ ذلک الكرسي كلّما كان أعظم كان عظمته أكثر، فما ظنّک إذا كان الكرسي يسع السموات والأرض، فلمّا أُريد تصوير عظمته تعالى عبّر عنه بسعة كرسيّه السموات والأرض ولا كرسي ثمّة ولا قعود كما في ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾(طه(٢٠) : ٥)، فانّه كناية عن الملک .

والثاني : أنّ كرسيّه تعالى علمه، سمّي العلم كرسيّاً تسمية بمكانه الذي هو كرسي العالم، فانّ مكان العالم مكان علمه بتبعيّته ؛ لأنّ العرض يتبع المحلّ في التحيز، أو تسميته باسم ما يشبهه على سبيل الاستعارة، فانّ العلم هو الأمر المعتمد عليه كما أنّ الكرسي هو الشيء الذي يعتمد عليه، ومنه ما يقال للعلماء كراسي ؛ لأنّهم الذين يعتمد عليهم كما يقال لهم أوتاد الأرض .[2]

والثالث : أنّ كرسيّه تعالى مُلكه تسميةً بمكانه الذي هو كرسي الملک، أو لأنّ الملک أي القدرة التامّة أصل في الإلهيّة . و العرب سمّى أصل كلّ شيء الكرسي . هكذا قيل : والمشهور في كتب اللغة : «أنّ الأصل سمّي الكرس ـ بكسر الكاف ـ بدون الياء» .

والرابع : أنّ كرسيّه جسم عظيم يسع السموات والأرض . وقد اختلف فيه : فقيل : هو بين يدي العرش ولذلک يسمّى كرسيّاً، محيط بالسموات السبع والأرضين السبع لقوله عليه السلام :

> ما السموات السبع والأرضون السبع من الكرسي إلّا كحلقة في فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل تلک الفلاة على تلک الحلقة .[3]

ولعلّه الفلک المشهور بفلک البروج وقد جزم جمع بهذا كما عرفت .

وقيل : هو نعش العرش ؛ لأنّ السرير قد يوصف بأنّه عرش وبأنّه كرسي لكون كلّ منهما بحيث يصحّ التمكن عليه .

---

١ . التفسير الكبير، ج٤، ص١٤ .

٢ . تفسير غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ج٢، ص١٥ .

٣ . بحارالانوار، ج٥٥، ح١٠ ؛ الدر المنثور، ج١، ص٣٢٨ .

وقيل : هو فوق العرش على عادات أهل الدنيا . وقيل هو تحت الأرض ، فالأقوال عند التفصيل سبعة . [1]

قال الإمام الرازي :

لفظ الكرسي ورد في هذه الآية وجاء في الأخبار الصحيحة أنّه جسم عظيم تحت العرش وفوق السماء السابعة ولا امتناع في القول به فوجب القول به . وما اختاره القفّال قول متين إلّا أنّ المعتمد هو القول بأنّه جسم عظيم ؛ لأنّ ترك الظاهر بغير دليل لا يجوز . [2]

فإن قلت : هلّا عطفت هذه الجملة . **قلت** : لما مرّ في جملة «من ذا الذي» .

فإن قلت : كيف أُخبر في الأزل بطريق المضي ولا سبق على الأزل .

قلت : كلامه في الأزل لا يتّصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان ، وإنّما يتّصف بذلك فيما لا يزال ، لكن استعسر بعض الأفاضل تحقيق هذا مع القول بأنّ الكلام الأزلي مدلول اللفظي .

﴿ولا يؤده حفظهما﴾

﴿**ولا يؤده**﴾ أي اللّه تعالى ، وقيل : كرسيّه . ﴿**حفظهما**﴾ حفظ السموات والأرض أي لا يشغله ولا يشقّ عليه . يقال : آدني الحِملُ يؤدني أوداً أي أثقلني وأجهدني ، وآده بمعنى حناه وعطفه وأصلهما واحد . [3]

فإن قلت : لم وصلت هذه الجملة بما قبلها .

قلت : لتوسّطهما بين كمالي الانقطاع والاتّصال .

فإن قلت : وجود الجامع بينهما باعتبار المسند إليهما ظاهر لظهور المناسبة بين الكرسي وحفظ السموات والأرض لكنّه باعتبار المسندين خفيّ .

قلت : لا يؤده في قوّة تسع قدرته فكأنّه قيل : وسع كرسيّه السموات والأرض وسع قدرته حفظهما .

فإن قلت : هل يجوز أن يكون هذه الجملة حالاً .

قلت : لا ؛ لأنّ الحال الغير المستقلة ليست محلّاً للواو .

١ . تفسير غرائب القرآن و رغائب الفرقان ، ج٢ ، ص١٥ .
٢ . التفسير الكبير ، ج٤ ، ص١٣ .
٣ . الصحاح ، ج٢ ، ص٤٤٢ .

﴿وهو العليّ العظيم﴾

لا بدّ لكشفه من مباحث:

الأوّل في «العليّ»: يقال: عليّ في الشرف ـ بالكسر ـ وعلا ـ بالفتح ـ أيضاً يعلي علاءً في المكان يعلو وعلا في الأرض تكبّر وعلوته غلبته علواً في الكلّ.[1] وفسّر «العليّ» بالعليّ الشأن وبالعليّ عن الأشباه والأنداد وبالعليّ الملک والسلطنة و بالرفيع فوق خلقه وبالذي رتبته فوق جميع المراتب وبالمتكبّر وبالغالب.

ومرجع الأوّل إلى الخامس، إذ معناه أنّ أمره وحاله فوق جميع الأمور والأحوال. وفي ايراد لفظ الشأن فائدتان:

إحداهما: التنبيه على أنّ كلّ أمر وحال له تعالى كالوجود والعلم والقدرة والحياة وغيرها فهو أعلى رتبة ممّا لغيره تعالى.

والثاني: التنبيه على أنّه لا ينبغي أن يفهم منه العلوّ المكاني كما سبق إليه وهم المشبهة.

قال بعض العلماء: «العليّ» مبالغة في العالي، المشتقّ من العلوّ المأخوذ من العلوّ المقابل للسفل، ثمّ العلوّ والسفل قد يحصلان في الدرجات المحسوسة كما يقال: العرش أعلى من الكرسي، والسماء أعلى من الأرض. و العلوّ والفوقيّة بهذا المعنى يختصّ بالأجسام. ولمّا تقدّس الحقّ سبحانه عن الجسميّة تقدّس علوّه عن أن يكون بهذا المعنى. وقد يحصلان في الرتب المعقولة كما يقال: السبب أعلى من المسبّب والفاعل أعلى من القابل. ولا تفرض مرتبة عقلية شريفة إلّا والحقّ سبحانه في أعلى الدرجات منها، وذلک لأنّ الموجود إمّا مؤثّر وإمّا أثر، والمؤثر أشرف من الأثر، و الحقّ سبحانه مؤثّر في الكلّ والكلّ أثره، فكان أعلى من الكلّ في هذا المعنى. وأيضاً الموجود إمّا واجب وإمّا ممكن، والواجب أشرف من الممكن. و الحقّ سبحانه هو الواجب لذاته، فكان أعلى من الكلّ. وأيضاً الموجود إمّا كامل مطلقاً وإمّا أن لا يكون كذلک. والكامل على الإطلاق أعلى درجة ممّن ليس كذلک. واللّه سبحانه هو الكامل المطلق، فكان أعلى من الكلّ. وكذا القول في كمال العلم وكمال القدرة وكمال الحياة وكمال الدوام وكمال الجود وغيرها، فثبت أنّه تعالى أعلى من جميع الموجودات في المراتب العقليّة وتقدّس عن أن يكون علوّه عليها بالمكان والجهة؛

---

١. الصحاح، ج٦، ص٢٤٣٤.

ثمّ حاصل هذا العلوّ يرجع إلى أحد أُمور ثلاثة : إمّا إلى أن لا يساويه شيء في الشرف والمجد والعزّة، فحينئذ يكون هذا الاسم من أسماء التنزيه أو إلى أنّه قادر على الكلّ والكلّ تحت قدرته وقهره، فيكون من أسماء الصفات المعنوية، أو إلى أنّه متصرّف في الكلّ فيكون من أسماء الأفعال. هذا وقال المشايخ : «العليّ»هو الذي عالي عن الدرک ذاته وكبر عن التصوّر صفاته. وقيل : هو الذي تاهت الألباب في جلاله وعجزت العقول عن وصف كماله.[1]

المبحث الرابع
في ﴿العظيم﴾

فسّر «العظيم»الملک والقدرة وبالمستحقر بالإضافة إليه كلّ ما سواه، وبالذي انتفى عنه صفات النقص و حصل له جميع صفات الكمال، وبالذي يستحقّ صفات المجد والعلوّ، وبالذي يستحيل عليه التحديد والمساحة، وبالذي لا شيء أعظم منه. ومآل الثاني والأخير واحد وإن كان مفهوم الأخير أعمّ لشموله المساواة لكنّها لا تفهم عرفاً.

قال الإمام الرازي :

> إذا اشترک شيئان في معنى من المعاني، ثمّ كان أحدهما زائداً على الآخر في ذلک المعنى زيادة كثيرة سمّي الزائد عظيماً والناقص حقيراً سواء كانت تلک الزيادة في المقدار والحجم أو في سائر المعاني؛ لأنّه يقال لمن يكثر علمه أنّه عظيم في العلم ولمن يكثر ملكه وقدرته أنّه عظيم في الملک والقدرة ويقال : فلان عظيم القرية أي سيّدها. وقال اللّه تعالى في صفة القرآن : ﴿**والقرآن العظيم**﴾(الحجر(١٥) : ٨٧).

قال رسول اللّه ﷺ في كتابته إلى ملک الروم من محمّد رسول اللّه إلى عظيم الروم[2] فثبت أنّ كون الشيء عظيماً لا يجب أن يكون في المقدار والحجم، فظهر أنّه ليس للمجسمة أن يتمسّكوا بهذا اللفظ في كونه تعالى جسماً، ثمّ إنّه تعالى أعظم من كلّ عظيم في وجوده، فإنّه دائم الوجود أزلاً وأبداً بخلاف وجود غيره. وفي علمه وقدرته وقهره وسلطانه ونفاذ حكمه وغيرها. وإذا اعتبرت عظمته تعالى من هذه الوجوه عرفت أنّ كلّ ما سواه فهو حقير بالنسبة إليه. وقال المشايخ : العظيم هو الذي لا يكون عظمته بتعظم الأغيار وجلّت قدرته عن الحدّ والمقدار. وقيل : هو الذي ليس لعظمته بداية ولا لكنه جلاله نهاية.

---

١. سبل الهدى و الرشاد، ج١، ص٤٩١.
٢. تاريخ يعقوبى، ج٢، ص٧٧.

فإن قلت : ما الفرق بين الكبير والعظيم .

قلت : قال الرازي :

إنّه تعالى أقام كلّ واحد منهما مقام الآخر ، فقال في آية : ﴿**وهو العليّ العظيم**﴾(البقرة (٢) : ٢٥٥) ، وفي أخرى : ﴿**وهو العليّ الكبير**﴾(الحج(٢٢) : ٦٢) .

وهذا مشعر بعدم الفرق بينهما لكنّه تعالى جعل الكبرياء في قوله : «الكبرياء ردائي والعظمة ازاري»قائماً مقام الرداء والعظمة ، قائمة مقام الازار . ومعلوم أنّ الرداء أرفع درجة من الازار ، فوجب أن يكون صفة الكبرياء أرفع من صفة العظمة ، وهذا مشعر بالفرق بين الكبير والعظيم .

قال :

فنقول يشبه أن يكون الكبير في ذاته كبيراً سواء استكبره غيره أم لا ، وسواء عرف هذه الصفة أم لا . وأمّا «العظيم »فهوالذي استعظمه غيره وإذا كان كذلك كانت الصفة الأولى ذاتية والثانية عرضية ، والذاتي أعلى وأشرف من العرضي .

المبحث الخامس
في المجموع

فان قلت : ما فائدة تعريفهما .

قلت : قصرهما على المبتدأ تحقيقاً على بعض تفاسيرهما ومبالغة على بعض آخر .

فان قلت : لم قدّم العليّ على العظيم .

قلت : أمّا على تفسير «العليّ»بالعليّ الشأن والعظيم بعظيم الملک والقدرة فوجه التقديم ظاهر ؛ لأنّ «العليّ»حينئذ لشموله العلوّ بالملک والقدرة وغيرهما أشرف من العظيم المعتد بهما . وأمّا تفسير «العليّ» بالمتعالي عن الأشباه والأنداد والعظيم بالمستحقر بالإضافة إليه كلّ ما سواه ؛ فلأنّ «العليّ»حينئذ من الصفات السلبية و«العظيم»من الصفات الثبوتية الإضافية ، والصفات السلبية مقدّمة في القرآن على الصفات الثبوتية في قوله تعالى : ﴿**ذو الجلال والإكرام**﴾(الرحمن(٥٥) : ٢٧)، فانّهم قالوا : الجلال إشارة إلى الصفات السلبية والاكرام إلى الصفات الثبوتية . وأمّا بيان وجه تقديم العليّ بكلّ واحد من تفاسيره على «العظيم»بكلّ واحد من تفاسيره فيستدعي تطويلاً ، فلهذا أعرضت عنه .

فان قلت: من تكلّم أوّلاً من عباده تعالى بهذين الاسمين.

قلت: الملائكة الذين رفعوا العرش من الماء. روي أنّه تعالى لمّا أراد أن يرفع العرش من وجه الماء خلق ثمانية صنوف ويقال: ثمانية صنوف من الملائكة بعدد الجنّ والإنس والشياطين لا بل بعدد أنفاسهم وشعورهم، ثمّ أمرهم أن يحملوا العرش فلم يقدروا أن يحركوه من مكانه، ثمّ خلق من الملائكة مثلهم فلم يقدروا، ثمّ قال: يا ملائكة لو أخلق مثلكم إلى يوم القيامة لم يقدروا على حمله إلّا بتأييدي، فأمرهم بقول: ﴿**لا حول ولا قوّة إلّا باللّه العليّ العظيم**﴾، فرفع العرش من أكتافهم بقدرته، فتعلّقوا بالعرش وأرجلهم في الهواء. قال وهب بن منبّه:

بلغني أنّ طول كلّ منهم مسيرة ماتى ألف سنة وتسع عشر ألف سنة وطول أقدامهم مسيرة سبعة آلاف سنة.

فان قلت: جملة ﴿**هو العليّ العظيم**﴾على الجملة المعطوفة معطوفة أو على الجملة المعطوف عليها.

قلت: كلاهما جايز ووجه توسيط العاطف التوسّط المذكور.

واعلم أنّي قد ذكرت فصل ما فُصل ووصل ما وصل من جمل هذه الآية في محلّه تفادياً من انتظارك إلى الفراغ من تفسيرها. وأمّا صاحب الكشّاف فقال بعد الفراغ:

فإن قلت: كيف ترتّبت الجمل في آية الكرسي من غير حرف عطف.

قلت: ما منها جملة إلّا وهي واردة على سبيل البيان لمّا ترتّبت عليه. والبيان متّحد بالمبين، فلو توسّط بينهما عاطف لكان كما يقول العرب بين العصا و لحائها، فالأولى بيان لقيامه بتدبير الخلق وكونه مهيمناً عليه غير ساه عنه. والثانية: لكونه مالكاً لما يدبّره. والثالثة: للكبرياء شأنه. والرابعة: لإحاطته بأحوال الخلق وعلمه بالمرتضى منهم المستوجب للشفاعة وغير المرتضى. الخامسة: لسعة علمه وتعلّقه بالمعلومات كلّها أو لجلاله وعظم قدره.

هذا كلامه بعبارته[1]

والظاهر من سوقه أنّ الكلّ مترتّبة على جملة واحدة بياناً لأمر فيها لا أنّ كلّ واحدة بيان لما قبلها، فإن جعلنا الحيّ القيّوم خبراً ثانياً أو بدلاً، فالمترتب عليها جملة واحدة ﴿**اللّه لا**

١. الكشاف، ج١، ص٣٨٦.

إله إلّا هو الحيّ القيّوم﴾، وأولي الجمل المترتبة جملة ﴿**لا تأخذه**﴾، و إن جعلناه خبر مبتدأ محذوف، فأوليها جملة ﴿**الحيّ القيّوم**﴾ مع ما وقع تأكيداً للقيّوم أعنى ﴿**لا تأخذه**﴾. ولا خفاء في أنّ الثانية من المترتبة ﴿**له ما في السموات وما في الأرض**﴾ والثالثة ﴿**من ذا الذي يشفع**﴾ والرابعة ﴿**يعلم ما بين أيديهم إلى شاء**﴾ والخامسة ﴿**وسع كرسيّه**﴾[1]

ومن شرّاح كلامه:

من جزم بأنّ المترتب عليها هي جملة ﴿**اللّه لا إله إلّا هو الحيّ القيّوم**﴾.

ثمّ قال: وهي مشتملة على خمسة معان:

الأوّل: القيام بأمور الخلق وهو مفهوم من ﴿**القيّوم**﴾.

الثاني: أنّه معبود مالک لسائر المخلوقات وهو من قوله: ﴿**اللّه**﴾. الثالث: كبرياؤه وعظمته وهو من قوله: ﴿**لا إله إلّا هو**﴾.

الرابع: علمه بسائر المخلوقات وهو من قوله: ﴿**الحيّ**﴾.

الخامس: شمول علمه لجميع المعلومات وهو من إلهيّته. والجمل الخمس التي هي من قوله: ﴿**لا تأخذه سنة ولا نوم**﴾ إلى الخامسة مبنية لهذه المعاني كما ترى.

واعلم أنّ للإمام الرازي[2] محصّلاً في تفسير هذه الآية سمّاه أسرارها فأردت أن تطّلع عليه أيضاً قال:

أولاً من عادته تعالى في هذا الكتاب الكريم أنّه يخلط علم التوحيد وعلم الأحكام و علم القصص بعضها بالبعض. والمقصود من ذكر القصص إمّا تقديم دلائل وإمّا المبالغة في إلزام الأحكام والتكليف. وهذا الطريق هو الطريق الأحسن؛ لأنّ ابقاء الإنسان في واحد من هذه الأنواع الثلاثة كأنّه يوجب الملال، فأمّا إذا انتقل من نوع إلى نوع آخر فكأنّه ينشرح به الصدر ويفرح به القلب، وكأنّه سافر من بلد إلى بلد آخر، وانتقل من بستان إلى بستان آخر، ولا شكّ أنّه يكون ألذّ وأشهى، ولمّا ذكر فيما تقدّم من علم الأحكام و علم القصص ما رآه مصلحة ذكر الآن ما يتعلّق بعلم التوحيد.

ثمّ قال بعد ذكر ما يدلّ على كون الحيّ القيّوم أعظم أسماء اللّه تعالى:

أنّه تعالى لمّا بيّن أنّه حيّ قيّوم أكدّ ذلک بقوله: ﴿**لا تأخذه سنة ولا نوم**﴾ والمعنى أنّه لا يغفل عن تدبير الخلق؛ لأنّ القيّم بأمر الطفل لو غفل عنه ساعة لاختل أمر الطفل، فهو

---

١. تفسير الثعلبى، ج٢، ص١٢٦، مستدرك حاكم نيشابورى، ج٣، ص٤.

٢. التفسير الكبير، ج٧، ص٢.

سبحانه قيّم جميع المحدثات وقيّوم جميع الممكنات، فلا يمكن أن يغفل عن تدبيرهم، فقوله: ﴿**لا تأخذه سنة ولا نوم**﴾ كالتأكيد لبيان كونه تعالى قيّوماً وهو كما يقال لمن ضيّع وأهمل إنّك لو سنان نائم، ثمّ إنّه تعالى لمّا بيّن كونه قيّوماً بمعنى كونه قائماً بذاته، مقوّماً لغيره، رتّب عليه حكماً وهو قوله: ﴿**له ما في السموات وما فى الأرض**﴾؛ لأنّه لمّا كان كلّ ما سواه إنّما تقوّمت ماهيّته، و يحصل وجوده بتقويمه وتكوينه وتخليقه لزم أن يكون كلّ ما سواه ملكاً له، وهو المراد بقوله: ﴿**له ما فى السموات وما في الأرض**﴾، ثمّ لمّا ثبت أنّه تعالى هو المالك لكلّ ما سواه، ثبت أنّ حكمه في الكلّ جار وليس لغيره في شيء من الأشياء حكم إلّا بإذنه وأمره، وهو المراد من قوله: ﴿**من ذا الذى يشفع عنده إلّا بإذنه**﴾ ثمّ لمّا بيّن أنّه يلزم من كونه مالكاً للكلّ أن لا يكون لغيره في ملكه تصرّف لوجه من الوجوه بيّن أيضاً أنّه يلزم من كونه عالماً بالكلّ وكون غيره غير عالم بالكلّ أن لا يكون لغيره في ملكه تصرّف بوجه من الوجوه إلّا بإذنه، وهو قوله: ﴿**يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم**﴾، وهو إشارة إلى كونه تعالى عالماً بالكلّ، ثمّ قال: ﴿**ولا يحيطون بشيء من علمه**﴾ وهو إشارة إلى كون غيره غير عالم بجميع المعلومات، ثمّ إنّه تعالى لمّا بيّن كمال ملكه وحكمه في السموات وفي الأرضين بيّن أنّ ملكه فيما وراء السموات والأرضين أعظم وأجلّ، وأنّ ذلك ممّا لا تصل إليه أوهام المتوهّمين وينقطع دون الارتقاء إلى أدنى درجة من درجاتها خيالات المتخيّلين، فقال: ﴿**وسع كرسيّه السموات والأرض**﴾، ثمّ بيّن أنّ نفاذ حكمه وملكه في الكلّ على نعت واحد، وصفة[1] واحدة، فقال: ﴿**ولا يؤده حفظهما**﴾، ثمّ لمّا بيّن كونه قيّوماً بمعنى كونه مقوّماً للمحدثات والممكنات، بيّن كونه قيّوماً بمعنى كونه قائماً بنفسه وذاته، منزّهاً عن الاحتياج إلى غيره في أمر من الأمور، فقال: ﴿**وهو العليّ العظيم**﴾ فالمراد منه العلوّ والعظمة، بمعنى أنّه لا يحتاج إلى غيره في أمر من الأمور، ولا يناسب غيره في صفة من الصفات ولا في نعت من النعوت، فهو إشارة إلى ما بدأ به في الآية من كونه قيّوماً بمعنى كونه قائماً بذاته مقوّماً لغيره، ومن أحاط عقله بما ذكرناه علم أنّه ليس عند العقول البشريّة من الأمور الإلهيّة كلام أكمل، ولا برهان أوضح ممّا اشتملت عليه هذه الآية.

هذا ما قاله[1]

الآن آنَ أوان أن نذكر فضائل هذه الآية، فإنّ فضائل الشيء أوصافه، فيتأخّر عنه. ومن

١. التفسير الكبير، ج٧، ص٦.

أورد فضائل هذه الآية وفضائل السور في الابتداء فقد مال إلى جهة الترغيب . وقد ورد في فضل هذه الآية أحاديث كثيرة :

منها : قوله عليه السلام : «آية الكرسي سيّد آي القرآن»[1] وذلك لأنّ المعاني التي يشتمل عليها القرآن العظيم مع كثرة شعبها وأقسامها منحصرة في عشرة أنواع : ذكر الذات ، وذكر الصفات ، وذكر الأفعال ، وذكر المعاد ، وذكر طرفي الصراط المستقيم الذي من سلكه سلك الصراط المستقيم في الآخرة آمناً وهما جانبا تزكية النفس عن المعاصي والأخلاق المذمومة وتحليتها بالعبادات والأخلاق المحمودة ، فذكرهما نوعان ، وذكر قصص الأولياء ، وذكر قصص الأعداء ، وذكر محاجّة الكفّار ، وذكر الحدود و الأحكام .

ولا شكّ أنّ المشتمل على الذات والصفات والأفعال أفضل من المشتمل على البواقي . وإذا تلوت جميع آيات القرآن لم تجد آية جامعة لهذه المعاني إلّا هذه الآية . فقوله : ﴿**اللّه**﴾ إشارة إلى الذات ، و﴿**لا إله إلّا هو**﴾ إلى توحيد الذات ، و﴿**الحيّ القيّوم**﴾ إلى صفة الذات وجلاله ، و﴿**لا تأخذه سنة ولا نوم**﴾ إلى تنزيه الذات عمّا يستحيل عليه ، و﴿**له ما في السموات وما في الأرض**﴾ إلى الأفعال وأنّ الجميع ملكه وبقدرته وجد ، و﴿**من ذا الذي يشفع عنده إلّا بإذنه**﴾ إلى انفراده في الملك والحكم ، و﴿**يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم**﴾ إلى العلم ، و﴿**وسع كرسيّه السموات والأرض**﴾ إلى عظمة ملكه وقدرته ، ﴿**ولا يؤده حفظهما**﴾ إلى كمال القدرة ، ﴿**وهو العليّ العظيم**﴾ إلى العلوّ بالقدرة والقهر والعظم الذي لا يحيط بكماله وجلاله المخلوقات ـ تعالى وتقدّس عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً ـ

ومنها قوله عليه السلام :

> يا عليّ سيّد البشر آدم ، وسيّد العرب محمّد ولا فخر ، وسيّد الفرس سلمان ، وسيّد الروم صهيب ، وسيّد الحبشة بلال ، وسيّد الجبال الطور ، وسيّد الأيام يوم الجمعة ، وسيّد الكلام القرآن ، وسيّد القرآن البقرة ، وسيّد البقرة آية الكرسي .[2]

ومنها قوله عليه السلام :

> ما قرئت هذه الآية في دار إلّا اهتجرتها الشياطين ثلاثين يوماً ولا يدخلها ساحر ولا ساحرة أربعين ليلة . يا عليّ علّمها ولدك وأهلك وجيرانك ، فما نزلت آية أعظم منها .[3]

---

١ . المستدرک للنيشابوری ، ج١ ، ص٥٦٠ ؛ کنز العمّال ، ج٢ ، ص٣٠١ ، ح٤٠٥٧ ؛ الدر المنثور ، ج١ ، ص٣٢٤ .
٢ . تخريج الأحاديث و الآثار ، ج١ ، ص١٦١ ، ح١٦٤ .
٣ . التفسير الكبير ، ج٧ ، ص٣ ؛ البحر المحيط ، ج٢ ، ص٢٨٦ .

ومنها قوله عليه السلام :

إنّ أعظم آية في القرآن آية الكرسي ، من قرأها بعث اللّه ملكاً يكتب من حسناته ويمحو من سيّئاته إلى الغد من تلك الساعة .[1]

ومنها قوله عليه السلام :

من قرأ آية الكرسي في دبر كلّ صلاة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنّة إلّا الموت ولا يواظب عليها إلّا صدّيق أو عابد ، ومن قرأها إذا أخذ مضجعه آمنه اللّه على نفسه وجاره وجار جاره والأبيات حوله .[2]

والمراد بقوله : «إلّا الموت» أنّه لم يبق من شرائط دخوله الجنّة إلّا الموت ، فكأنّه يمنع ويقول لابدّ من حضوري أوّلاً لتدخل الجنّة .

ومنها ما روي عن أُبيّ بن كعب أنّه قال :

قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله : يا أبا المنذر أتدري أيّ آية في كتاب اللّه معك أعظم . قلت : ﴿**اللّه لا إله إلّا هو الحيّ القيّوم**﴾ قال : فضرب بيده في صدري ، فقال : ليهنّئك العلم يا أبا المنذر .

وفي رواية ثمّ قال :

والذي نفس محمّد بيده أنّ لهذه الآية لساناً وشفتين تقدّس المَلِكَ عند ساق العرش .[3]

قال العلماء : وجه عدول أُبيّ عن الجواب في الكرّة الأولى و اتيانه به في الثانية هو أنّ سؤال الرسول عن الصحابي في العلم لأحد المعنيين : الحثّ على الاستماع لما يريد أن يلقي عليه ، أو الكشف عن مقدار فهمه ومبلغ علمه ، فلمّا عارضه أُبيّ بما هو حقّ الأدب ، ثمّ رآه لا يكتفي بذلك وبعيد علم أنّه يريد بذلك استخراج ما عنده من مكنون العلم فأجاب .

قيل : اللسان والشفتان في الحديث كناية عن بيان وصف ذات اللّه تعالى وصفاته على الكمال في أولّها ، وتقديس الملك عبارة عن قوله : ﴿**لا تأخذه سنة ولا نوم له ما في السموات وما في الأرض**﴾ إلى قوله : ﴿**إلّا بما شاء**﴾ . وساق العرش إشارة إلى قوله : ﴿**وسع كرسيّه السموات والأرض**﴾ ، فانّ الكرسي متّصل بالعرش .

---

١ . تفسير البيضاوى ، ج١ ، ص٥٥٦ ؛ تفسير أبى العسود ، ج١ ، ص٢٤٩ .

٢ . بحار الأنوار ، ج٧٣ ، ص١٩٦ ، ح١٢ ؛ مكارم الأخلاق ، ص٢٨٨ .

٣ . تفسير مجمع البيان ، ج٢ ، ص١٥٧ .

وقيل : اللسان هو ﴿**اللّه لا إله إلّا هو**﴾ والشفة الأولى ﴿**الحيّ القيّوم**﴾ والثانية ﴿**لا تأخذه سنة ولا نوم**﴾ ، وتقدّس الملك ﴿**له ما في السموات وما فى الأرض من ذا الذى يشفع عنده إلّا بإذنه**﴾ ، وساق العرش ﴿**يعلم ما بين أيديهم**﴾ ، فانّ الكرسي فسّر بالعلم ، والكرسي متّصل بالعرش .

ومنها : ما روي عن أبي هريرة أنّه قال :

وكّلني رسول اللّه ﷺ بحفظ زكاة رمضان ، فأتاني آت ، فجعل يحثو من الطعام فأخذته وقلت : لأرفعنّک إلى رسول اللّه ﷺ قال : إنّي محتاج وعليَّ عيال ولي حاجة شديدة . قال : فخلّيت عنه فأصبحت فقال رسول اللّه ﷺ : يا أبا هريرة ما فعل أسيرک البارحة . قال : قلت : يا رسول اللّه شكى حاجةً شديدةً وعيالاً ، فرحمته فخلّيت سبيله قال : أمّا أنّه سيعود فرصدته فجاء يحثو من الطعام فأخذته فقلت : لأرفعنّک إلى رسول اللّه . قال : دعني فإنّي محتاج وعليَّ عيال لا أعود فرحمته فخلّيت سبيله فأصبحت فقال لى رسول اللّه ﷺ : يا أبا هريرة ما فعل أسيرک ، قلت : يا رسول اللّه شكى حاجةً شديدةً وعيالاً فرحمته وخلّيت سبيله ، فقال : أمّا أنّه كذبک وسيعود فرصدته الثالثة ، فجاء يحثو من الطعام فأخذته وقلت : لأرفعنّک إلى رسول اللّه وهذا آخر ثلاث مرّات إنّک تزعم لا تعود ثمّ تعود قال : دعني أعلمک كلمات ينفعک اللّه بها إذا آويت إلى فراشک فاقرأ آية الكرسي ﴿**اللّه لا إله إلّا هو الحيّ القيّوم**﴾ حتّى تختم الآية ، فإنّک لن يزال عليک من اللّه حافظ ولا يقربّک شيطان حتّى تصبح ، فخلّيت سبيله فأصبحت ، فقال لي النبي ﷺ : ما فعل أسيرک قلت : زعم أنّه يعلّمني كلمات ينفعني اللّه بها ، قال : أمّا أنّه صدقک بها وهو كذوب تعلم من تخاطب منذ ثلاث ليال ذاک شيطان .[1]

قال صاحب *الكشّاف* :

إنّما فضّلت هذه الآية حتّى ورد في فضلها ما ورد لما فضّلت له سورة الإخلاص من اشتمالها على توحيد اللّه وتعظيمه وتمجيده وصفاته العظمى ، ولا مذكور أعظم من ربّ العزّة ، فما كان ذكر له كان أفضل من سائر الأذكار .[2]

وقال بعض الأفاضل :

إنّما فضّلت هذه الآية لاشتمالها على أُمّهات المسائل الإلهيّة ، فإنّها دالّة على أنّه تعالى

---

١ . صحيح البخارى ، ج٣ ، ص٦٥ .

٢ . الكشاف ، ج١ ، ص٣٨٧ .

موجود واحد في الإلهيّة، متّصف بالحياة، واجب الوجود لذاته، موجد لغيره، منزّه عن التحيّز والحلول، مبّرأ عن التغيّر والفتور، لا يناسبه الأشباح ولا يعتريه ما يعتري الأرواح مالك الملك والملكوت، ومبدع الأصول والفروع، ذو البطش الشديد الذي لا يشفع عنده إلّا من أذن له، عالم الأشياء كلّها، جليّها وخفيّها، كلّيها وجزئيّها، واسع الملك والقدرة في كلّ ما يصحّ أن يملك ويقدر عليه، ولا يؤده شاقّ ولا يشغله شأن، متعال عمّا يدركه وهم عظيم لا يحيط به فهم.

فإن قلت: قد منع جمع من العلماء جواز تفضيل بعض القرآن على بعض لاقتضائه نقض المفضول، فما معنى أفضليّة بعضه من بعض عند الجمهور القائلين بالجواز تمسّكاً بمثل الأحاديث المذكورة.

قلت: أكثريّة الثواب.

اللّهمّ كما ختمت كتابي هذا بأكثرية الثواب آتني كتابي بيميني مختوماً بها يوم الحساب. فرغت من تنميقه يد المؤلّف بمصونة بورسا[1] يوم الأحد تاسع صفر نقلاً من السواد المفروغ منه هناك يوم الأحد عاشر المحرّم كلاهما في عام سبع وخمسين وثمان مئة.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. من بلاد تركيا

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی