زبدة الأنفاس

في تفسير سورة الإخلاص

مؤلف

محمود بن عباس بن سليمان عبدلانی

فضائل القرآن
اسماءسورة التوحيد
اشارة قل هو الله احد الى مقامات ثلاثه
فی معنی الله الصمد
فوائد الاربع ترتيب آيات سورة التوحيد
تنبيه فی الاسم و التسميه و المسمی
فی النبوات

تحقيق

محمد حسين درايتی ، عبدالحليم حلّی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

بسم الله الرحمن الرحيم

مؤلف

نام مؤلف ـ بنا بر آنچه در (معجم المؤلفين) و (معجم المفسرين) و سلك الدرر) آمده ـ چنين است: **محمود بن عباس بن سليمان عبدلانی شهر زوری شافعی**.[1]

البته در حاشيه (الأعلام) زركلی، به جای كلمه «كردی» كلمه «كندی» آمده[2] و در كتاب هدية‌العارفين، به جای كلمه «الشهرزوری» كلمه «الشهرزوی» آمده، كه بطلان احتمال اوّل در ضمن شرح حال روشن خواهد شد. و بطلان احتمال دوم نيز مسلم است زيرا اينكه مؤلف كُرد بوده قطعی است و «شهرزور» از جمله شهرهای كردنشين است.

در رابطه با اين شهر در (معجم البلدان) چنين آمده است:

شهرزور بالفتح ثم السكون وراءمفتوحة، بعدها زاي و واو ساكنة وراء. و هي في الاقليم الرابع، طولها سبعون درجة و ثلث، عرضها سبع و ثلاثون درجة و نصف و ربع، و هي كورة واسعة في الجبال بين أربيل و همدان، أحدثها زور بن الضحاك.

و معنی «شهر» بالفارسية المدينة، و أهل هذه النواحي كلّهم أكراد.

قال مشعر بن مهلهل الاديب: شهر زور مدينات و قری فيها مدينة كبيرة و هی

---

۱. معجم المؤمنين، ج ۳، ص ۸۱٤، رقم ۱٦٦۲۰؛ معجم المفسرين، ج ۲، ص ٦٦٤؛ سلك الدرر، ج ٤، ص ۱۲۷.

۲. الإعلام، زركلی، ج ۷، ص ۱۷٤.

قصبتها في وقتنا هذا يقال لها: «نيم ارزاي» و أهلها عصاة على السلطان قد استطعموا الخلاف و استعذبوا العصيان. والمدينة في صحرا... و الفقهاء مايفوت الحصر عدّه، و يعجز عن احصائه النفس و مدّه، و حسبك بالقضاة بين الشهر زوري جلالة قدر و عظم بيت و فخامة فعل.[1]

وی در «عبدلان» زاده شد و در همانجا به تحصیل و تدریس مشغول شد و در ادامه در شهر «کوی ضنجق» ـ از نواحی شمال عراق و از توابع اربیل ـ به مقام افتا رسید و بعد از آن به حلب منتقل شد و از آنجا به دمشق هجرت کرد و در همین شهر، به تاریخ ۱۱۷۳هـ.ق / ۱۷۶۰ میلادی، از دنیا رفت و به خاك سپرده شد.

رسالهٔ حاضر

نام این رساله ـ همچنان که مؤلف در مقدمه تصریح کرده است ـ «زبدة الأنفاس في تفسير سورة الإخلاص» است.

تاریخ تألیف آن، به سال ۱۱۵۷ است. مؤلف، به این تاریخ در چند مورد اشاره دارد:

۱. در مقدمهٔ کتاب چنین می گوید: «فيقول أفقر الخلق إلى اللّه المنان في تاريخ «سيغلبون» في أواخر رمضان محمود بن عباس بن سليمان». کلمهٔ «سیغلبون»، به حساب حروف ابجد ۱۱۵۷ می شود.

۲. در متن رساله نیز سه مرتبه به مرگ فرزندش اشاره دارد و همزمانی آن را با تألیف این رساله گوشزد می کند:

اوّل: «و لمّا وصلت الى هذا المقام الجليل توفّى لي ولد تسمّي إبراهيم الخليل... فرأيت أنّ أهلي شاكرون فقلنا: إنّا للّه و إنّا إليه راجعون في قريب تاريخ سيغلبون، مانظر في هذا المقام...».

دوم: «سيّما في هذا الوقت لكون القلب محروقاً بأنواع المصائب، من موت الأولاد كلّهم بالطاعون في سنة سبع بعد خمسين ومائة و ألف في بلاد الغربة».

۱. «معجم البلدان» ج۳، ص۳۷۵.

سوم: «و لقد توفّی ولدي و من هو نور عيني، سنة سبع و خمسين بعد مائة و ألف، بالطاعون في محروسته الشام».

رسالهٔ حاضر، تفسیری است مبسوط و جامع بر سورهٔ اخلاص و مباحث مربوط به آن که در یك مقصد و پنج مسلك و یك تنبیه سامان یافته است.

مؤلف در مقصد اوّل، نخست به پنج مقدمه می‌پردازد:

۱. فضائل قرآن؛

۲. فضائل بعضی از سوره‌های قرآن؛

۳. فضائل سورهٔ اخلاص؛

٤. اسامی سورهٔ اخلاص و وجه تسمیه هر کدام.

٥. شأن نزول این سوره.

سپس به تفسیر آیات این سوره پرداخته و نکات ادبی، فلسفی، عرفانی فراوانی را متذکر می‌شود. در ادامه، مطالب مربوط به این سوره را در پنج مسلك تنظیم کرده است.

مسلك اوّل: در اثبات خداوند با الهام از آیات این سوره است. این مسلك را نسبتاً مختصرآورده است.

مسلك دوم: در وحدت خداوند است. که به ادلّهٔ عقلی و نقلی آن پرداخته و عبارت مفصلی را در این زمینه از «تفسیر الکبیر» فخر رازی نقل می‌کند و به بعضی از مطالب آن خرده می‌گیرد.

مسلك سوم: در صفات خداوند است در این بخش مطالبی راجع به کلام، حیات، قدرت، اراده و علم خداوند مطرح کرده و در رابطه با رؤیت الهی نیز مطالبی را بیان می‌دارد.

مسلك چهارم: در این بخش، راجع به افعال بندگان بحث کرده که آیا افعال آنها به قدرت خودشان است یا به قدرت خداوند. در ادامه با عنوان «تنبیه»، به بحث راجع به اسم و تسمیه و مسمی پرداخته و به تفصیل اسماءحسنای الهی را بیان داشته‌است، و دهها اسم را ذکر کرده و به وجه تسمیه وخواص هر یك از این اسماء پرداخته و نکات بسیار سودمندی را در وظائف عارف نسبت به توجه به هر

یك از این اسماء گوشزد کرده است.

مسلك پنجم: دربارهٔ نبوت است. در این بخش از رساله ـ که مطالب آن ارتباط بسیار کمی به تفسیر این سوره دارد ـ به دلالت معجزه بر نبوت و ادلّهٔ منکران بعثت انبیا پرداخته و به آن جواب داده است. سپس برای اثبات نبوت پیامبر خاتم ـ صلی الله علیه و آله ـ به دو وجه استناد می کند:

۱. بیان معجزات پیامبر.

۲. فضائل اخلاقی و احوالات شخصی پیامبر.

مؤلف در ادامه با عنوان «تنبیه»، به بحث مبسوط و مفصلی راجع به امامت و خلافت پرداخته که یك سوم حجم رساله را به خود اختصاص داده است. چون این قسمت از رساله به هیچ وجه ارتباطی به تفسیر پیدا نمی کرد و در تقسیم‌بندی مؤلف نیز جایگاهی نداشت، از آوردن آن خودداری شد.

تحقیق

تحقیق این اثر، تنها بر اساس یك نسخه انجام شد و در جستجو برای بدست آوردن نسخه دیگر از این اثر بی نتیجه ماند و در فهارس نسخ خطی ایران، نسخه دیگری از این رساله شناسایی نشد. نسخه حاضر در کتابخانه آیت الله مرعشی ـ رحمة الله علیه ـ، به شماره ۲۲۸۷ نگهداری می شود.

در تحقیق این رساله، بعد از تقطیع جملات و گذاشتن علائم ویرایشی، به تخریج آیات و روایات و اقوال پرداخته و در ادامه به تقویم نص و تنظیم پانوشتها رسیدگی شده است و برای روشن شدن مطالب، عناوینی به متن اضافه شده است.

والسلام

محمد حسین درایتی

[مقدمة المؤلف]

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الحمدللّه الذي أنار بتوحيده قلوب الموحّدين، و أشرق من ضياء أحديّته نفوس العارفين، و أراحَ من رياحين تجلّياته أرواح المشتاقين، و أفاض من سحب حكمه شآبيب الدلائل و البراهين، على قلوب من أراد من عباده أن يوفّقه في الدين، ليستوقدوا بها في ظلمات الأفكار أنوار اليقين، فزيّن بنجوم كتابه صدور العالمين و بأزهار أحكامه مسامع العالمين.

وصلّى اللّه وسلّم على الختم الاتمّ، والعَلَم الأقدم، صاحب الكتاب الكريم، وإنّك لعلى خلق عظيم، محدّد المقامات بل عرش الكمالات إمام الثقلين، بل زمن الكونين، مظهر كلّ زبر و كتاب، بل سرّ ﴿**وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب**﴾[1] فهو الكتاب الجامع، والنور الساطع، مبدء الأدوار ومنتهى الأخيار النّبي في عالم الأطوار، الكاشف عن عالم الأسرار، بجوامع الكمالات، ولوامع الإشارات لجميع الأحكام والكمالات فكشف قناع الانفاق عن آيات محكمات هنّ أمّ الكتاب، وأخر متشابهات هنّ رموز الخطاب، فرفع الحجاب في البين، و أزال الغطا عن العين، فصارت شؤونات التوحيد والأحكام كبستان طلعت أزهارها من الأكمام، ليجتني منها لُبابَ المرام، كلٌ من الخواصّ والعوامّ، فلمّ يرفع الحجب عن عروس التوحيد، ولا النقاب عن جمال التمجيد إلاّ بلمعات شرعه الانور وضياء كتابه الأشهر الذي كلّ كلمة منه بحر للآلي التوحيد، وكلّ حرف منه صدف لجواهر التمجيد، فقد أشار في

---

۱. ص (۳۸): ۲۰.

طيّ كلامه لمرام كلّ لبيب، وفي نشر أحكامه لكلّ مقصد عجيب، فمن ظواهر كلامه يفهم الأحكام، ومن بواطن ألفاظه يستنبط المرام، التي لا يحوم حول خبائها الأوهام، ولا يصيدها شبكة الأقلام، مع كونه أُمّيّاً لم يتعلّم لذي الأنام لأخذه الكلّ من الحكيم العلاّم، وإن توسّط في وحيه بعض من الملائكة الكرام، الذين راجعوه في استنباط رموز الإيمان والإحسان والإسلام، فصلّى اللّه وسلّم عليه صلاةً وسلاماً دائمين بدوام الملك العلاّم، وعلى آله وصحبه الذين قادوا زمام الأنام في محفة الإسلام إلى دار السلام.

وبعدُ، فلمّا أشرقت من مشارق التوحيد شموسُ العرفان، وأطلعت من مطالع اللاهوت أقمار الإيمان، فأضاءت فوافق القلوب بلوامع الإحسان، وتجلّت في مشكاة الناسوت، التي فيها مصباح الجبروت في زجاجة الرهبوت، الموقدة بزيت الرحموت، الذي لا في شرقي بَحت الذات، ولا في غربي مظاهر الصفات، كلّ ذلك بدوران فلك الكمالات، من مشارق التحقيقات، ومغارب التدقيقات بلمعات ما نطق به الخطاب، وإشارات ما بيّنه الكتاب، سيّما سورة الإخلاص، التي هي للتوحيد أساس، فرأينا أن نشير إلى بعض رموزها، وأن نرفع الحجاب عن بعض كنوزها، ليرجع إليها كلّ لبيب، ويستفاد منها كل[؟][1] لكونها كنزاً من كنوز القرآن، بل موجاً من عمّان العرفان، نطقت بعويصات الأحكام، وأفصحت عن مشكلات المرام، لم يَحُم حولَ ما فيها الرسائل والدفاتر، ولم تأت بمثل ما فيها من الدرر و الجواهر، فصارت خلاصةً لأهل الإخلاص، وزبدةً لأرباب الأنفاس، وسمّيتها (**زبدة الأنفاس في تفسير سورة الإخلاص**) وجعلتها هديّة لقبره الشريف، ووصلة لبابه المُنيف، لعلّ اللّه يفتح لي من بركاته مُغلقات الأبواب، و مشكلات الخطاب، سيّما في يوم الحساب، والمرجوّ ممّن يطّلع على ما فيها من السيّئات، أن يدرها بأحسن الحسنات، فهل جزاء الإحسان إلاّ الإحسان.

وهي مشتملة على مقصد وخمسة مسالك، مبيّنةً بأحسن المدارك، نفعنا اللّه وإيّاكم بما احتوت عليه، وزادنا وإيّاكم القرب لديه؛ إنّه خير مسؤول، ومجيب كلّ

١. نسخه ناخوانا بوده است

مأمول، واللّه الهادي للعباد، والموفِّق لسبيل الرشاد.

فيقول أفقر الخلق إلى اللّه المنّان، في تاريخ «سيغلبون»[1] في أواخر رمضان، **محمود بن عبّاس بن سليمان**.

المقصد الأوّل
في فضائل القرآن

مع بعض ما يتعلّق بهذه السورة من جواهر العرفان، التي لم تسمع بمثلها الآذان، ولم تسمح بنحوها الأذهان.

اعلم، أنّ للقرآن فضايل لا تحصى؛ ولذلك جاء في الحديث «خيركم من تعلّم القرآن وعلّمه ليعمل بما فيه ويتخلّق بما احتوى عليه فيكون أفضل من غيره»[2] لحديث «إنّ أفضلكم من تعلّم القرآن و علّمه فيتطيّب ظاهراً وباطناً ويطيّب غيره»[3] لحديث «مثل الذي يقرأ القرآن أي ويعمل به كالأُترجة طعمها طيّب وريحها طيّب، والذي لايقرأ القرآن أي لكن يعمل به كالثمرة طعمها طيّب ولا ريح لها، ومثل الفاجر الذي يقرأ القرآن كمثل الريحانة ريحها طيّب وطعمها مُرّ، ومثل الفاجر الذي لا يقرأ القرآن كمثل الحنظلة طعمها مُرّ ولاريح لها».[4]

وذلك لأنّه كلام اللّه المنزل على أكمل رسله، المعجز لكلّ من يتصدّى لمعارضته، الباقي ببقائه فلا يتعلّق بذيله غبار النسخ والتحريف، فهو وإن كان كغيره من الكتب الإلهية لكنّه متمايز عنها بمثل ذلك؛ لما قالوا إنّ الوحي الالهي بل مطلق الفيض يكون

---

١. يترجم تاريخ سيغلبون، إلى سنة ١١٥٨.

٢. معالم التنزيل، ج١، ص ٣٢؛الأمالي، للطوسي، ج ١، ص ٣٦٧؛ عوالي اللئالي، ج ١، ص ٩٩، ح ١٧.

٣. صحيح البخارى، ج ٦، ص ١٠٨، كتاب فضائل القرآن، ح ٤٦٤٠؛ سنن الترمذي، ج ٤، ص ٢٤٦، كتاب فضائل القرآن، ح ٢٨٣٣؛ سنن ابن ماجه، ج١، ص ٧٧، ح ٢٠٧ مقدمة الكتاب، مسند أحمد، ج١، ص ٥٧، كتاب العشرة المبشّرين بالجنّة، ح ٣٨٢.

٤. صحيح البخاري، ج ٦، ص ١٠٧، كتاب تفسير القرآن، ح ٤٥٥٦؛و ص ١١٥، ح ٤٦٣٢، كتاب فضائل القرآن.

على حسب القوابل، فلمّا كان هو صلّى الله عليه وسلّم أكمل من عداه كان وحيه المنزَّل عليه أكمل ممّا نَزَلَ على غيره، فيدلّ تفاوت الكتب على تفاوت الرسل، بل وتفاوت السور والآيات القرآنية يدلّ على تفاوت أحوالاته صلّى الله عليه وسلّم. فآيات الجمال نزلت عليه وهو في بسطه، وآيات الجلال نزلت عليه وهو في قبضه، فلذلك تفاوت الآيات والسور في الفصاحة والبلاغة والإخبار عن المغيبات والاشتمال على دقائق الحِكَم وزيادة الثواب.

ومن ثمّة قال: «والذي نفسي بيده إنّها ـ أي سورة الإخلاص ـ لتعدل ثلث القرآن».[1] وفي رواية أُخرى: «ثلثي القرآن». وزاد أُبيّ في روايته: «وأُعطي من الأجر عشر حسنات بعدد من أشرك بالله وآمن بالله».[2]

وفي رواية أُخرى:

من قرأ ﴿قل هو الله أحد﴾ مرّة واحدة أُعطي من الأجر كمن آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وأُعطي من الأجر مثل مائة شهيد.[3]

وفي رواية أبي سعيد الخدري:

أيعجز أحدكم أن يقرأ ثلث القرآن في ليلة؟» فشقّ ذلك عليهم فقالوا: أيّنا يُطيق ذلك يا رسول الله؟ فقال: «الله الواحد الصمد ثلث القرآن»[4]. أي وتتمّته ثلثه الثاني.

وبهذا يجمع بين الحديثين المذكورين. وقال أيضاً:

﴿إذا زلزلت﴾ تعدل نصف القرآن، و﴿قل هو الله أحد﴾ تعدل ثلث القرآن، و﴿قل يا أيّها الكافرون﴾ تعدل ربع القرآن، والنصر تعدل ثلث القرآن، وآية الكرسي تعدل ربع القرآن.[5]

---

١. الدرّ المنثور، ج٦، ص ٤١٤.
٢. حكاه الرازي في التفسير الكبير، ج ٣٢، ص ١٧٤.
٣. المصدر.
٤. الدرّ المنثور، ج ٦، ص ٤١٤.
٥. سنن الترمذي، ج ٤، ص ٢٤٠، كتاب فضائل القرآن، ح ٢٨١٩؛ كنز العمّال، ج١، ص ٥٨٤، ح ٢٦٥٠؛ الدرّ المنثور، ج ٦، ص ٤١٤.

وروي أنّ جبريل عليه السلام قال:

هذا أبو ذرّ قد أقبل فقال له النبيّ(ص): «أتعرفونه؟» قال: هو أشهر عندنا منه عندكم قال: «بماذا؟» قال: لصغره في نفسه وكثرة قراءته ﴿قل هو الله أحد﴾.[1]

قال انس: كنّا في تبوك فطلعت الشمس ما لها شعاع وضياء ما رأيناها على تلك الحالة قطّ قبل ذلك، فتعجّب كلّنا من ذلك فنزل جبريل فقال: إنّ اللّه أمر أن ينزل من الملائكة سبعون ألف ملك يصلّون على معاوية بن معاوية فهل لك أن تصلّي عليه، ثمّ ضرب بجناحه الأرض فأزال الجبال وصار الرسول(ص) كأنّه مشرف عليه، فصلّى هو وأصحابه عليه، ثم قال: بم بلغ ذلك؟ قال: كان يحبّ سورة الإخلاص.[2]

وروي أنّه(ص) دخل المسجد فسمع رجلاً يدعوه ويقول:

اسالك يا اللّه يا احد يا صمد يا من لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد فقال له: غفر لك ثلاث مرّات.[3]

وعن سهل بن سعد، أنّه جاء رجل إلى النبي(ص) يشتكي إليه فقره، فقال له: إذا دخلت بيتَك فسلّم إن كان فيه أحد، وإن لم يكن فيه أحد فسلّم على نفسك وإقرأ ﴿قل هو اللّه أحد﴾ مرّة واحدة». ففعله الرجل فأدرّ اللّه عليه رزقاً حتى أفاض على جيرانه.[4]

وعن انس، أنّ رجلاً كان يقرأ في صلاته قل هو اللّه أحد فسأله رسول اللّه(ص) من ذلك فقال: إنّي أُحبّها فقال: «حبّك إيّاها يُدخلك الجنّة».[5]

وقيل: من قرأها في المنام أُعطي التوحيد وكثرةَ ذكر اللّه، وكان مستجاب الدعوة.[6]

وكذلك وردت فضائل كثيرة لكثير من السور والآيات تفصيلاً وإجمالاً:

---

١. التفسير الكبير، ج ٣٢، ص ١٧٤.
٢. المصدر.
٣. التفسير الكبير، ج ٣٢، ص ١٧٤
٤. تفسير أبوالفتوح الرازي، ج ١٢، ص ٢٠٩؛ المصباح، للكفعمي، ص ١٧٠؛ مجمع البيان، ج ١٠، ص ٥٦١.
٥. الدرّ المنثور، ج ٦، ص ٤١١.
٦. خواصّ القرآن، ص ٣٨.

منها: قوله صلى الله عليه و آله وسلّم: «لقد أُنزلت عليَّ الليلة سورةٌ لهي أحبُّ إليّ مما طلعت عليه الشمس» ثم قرأ ﴿**إنا فتحنا لك فتحا مبينا**﴾[1] حين سأله عمر رضي الله عنه ثلاث مرّات عن شيء فلم يجبه قال: فحرّكت بعيري حتى كنت أمام الناس، فسمعت صارخاً يصرخ فجئت إليه (ص) فقرأها عليَّ[2] ولعلّ كان في ذلك إشارة إلى أن الدين سيفتح على يديه رضي الله عنه وقد كان كذلك على ما بين في كتب السير.

ومنها: قوله (ص) لأسيد بن حضير وكان يقرأ من الليل سورة البقرة[3] ـ وفي رواية أُخرى سورة الكهف ـ فغشيته سحابة فيها مثل المصابيح، فجالت منها فرسه: «أتدري ما ذاك؟» قال: لا، قال: «تلك الملائكة دنَت بصوتك ولو قرأته لأصبَحتَ ينظر الناس إليها لا تتوارى منهم»[4]. و في رواية أُخرى قال: «تلك السكينة تنزّلت بالقرآن»[5]. وفي أُخرى: «لها وجه كوجه الإنسان».

وبالجملة، في الحديث إشعار بجواز رؤية الملك ومثله الجنّ لحديث ربط العفريت على السارية[6] بل وقوعها لغير النّبي عليه السلام أيضاً قيل: مطلقاً[7]. وقيل: بشرط أن يتشكّل بغير شكله الأصلي[8]. وقيل: للولي مطلقاً ولغيره بعد التشكّل.[9]

ومنها: قوله (ص): «من قرأ بالآيتين من آخر سورة البقرة في ليلة كفتاه».[10]

ومنها: قوله (ص): لأبي هريرة حين قصّ عليه ما جرى بينه وبين من يحثو من طعام الصدقة فتركه على أن لا يعود ويُعلمه شيئاً فقال له: «إذا أويت إلى فراشك

---

١. الفتح (٤٨): ١.
٢. تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ج ٤، ص ١٩٧.
٣. المصدر، ج ١، ص ٣٥.
٤. المصدر، ج ٣، ص ٧٤.
٥. المصدر؛ الدرّ المنثور، ج ٤، ص ٢٠٩.
٦. مسند أحمد، ج٢، ص ٢٩٨؛ و ج ٣، ص ٨٢. وانظر شرح المقاصد، للتفتازاني، ج ٣، ص ٣٧٠.
٧. المصدر.
٨. المصدر.
٩. المصدر.
١٠. الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، ج ٣، ص ٤٣٣؛ سنن البيهقي، ج٣، ص ٢٠ ـ ٢١.

فاقرأ آية الكرسي لن يزال معك من اللّه حافظ، ولا يقربك شيطان حتى تصبح صدقك وهو كذوب ذاك شيطان».[1]

وفيه تأييد لما قدّمناه من جواز رؤية الجنّ، لكون الشياطين صنفاً منهم مع عدم القائل بالفرق.

قوله(ص): «وهو كذوب» معناه من دأبه الكذب فلا تغترّ حتى بصدقه، ولا تقرأ ما وصّاك به من حيث إنّه وصّاك به؛ لأنّه لا يفارقه دسيسة الآفات من ثمّة لما قال لعيسى عليه السلام قل لا إله إلا اللّه قال: أقول لا إله إلا اللّه أخذاً من اللّه لا منك.

وبهذا ظهر حكمة إخراج آدم من الجنة لما أخذ بقول عدوّه مع اجتهاده في تناوله من الشجرة الموجب للأجر المنافي لانحطاط رتبته فلو أخذ منها باجتهاده قبل ما وسوسه عدوّه لما جرى عليه ما جرى ولكن اللّه غالب على أمره.

وبالجملة، ليس في هذا الحديث كآية ﴿**واللّه يشهد إن المنافقين لكاذبون**﴾[2] حجّة لمن اعتبر في الصدق والكذب موافقته للاعتقاد أو مخالفته له مع استلزامه لصدق الجاهل المنكر لحقية الدين ولا يقول بذلك عاقل فضلاً عن عالم.

ومنها: قوله(ص) لأبي سعيد بن المعلّى حين سأله عن أعظم سورة في القرآن: «الحمدللّه ربّ العالمين هي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أُوتيتُه»[3]. وصحّ أنّ أبا سعيد الخُدري رقى بها سُليماً لمّا لدغه العقرب فبرئ، فأمر له بثلاثين شاة، فقال له النّبي(ص): «وما كان يُدريه أنّها رقية اقسموا واضربوا لي بسهمٍ». وفي هذين الحديثين فوائد:

منها: أنّ القرآن ومثله الكتاب والفرقان مشترك بين جميع القرآن وبين أبعاضه التي هي السور، بل وبين ما يقوم بذاته عزّوجلّ؛ فيطلق على خمسة أشياء: ما قام بذاته، وما هو في علمه، وما هو في حفظ القاري، وما يجري على لسانه، وما يكتب في الصحيفة. والأوّلان منها قديمان والبواقي حوادثُ خلافاً لما اختاره صاحب

---

١. تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ج ١، ص ٣١٢ ـ ٣١٣.
٢. المنافقون (٦٣): ١.
٣. الدرّ المنثور، ج١، ص ٤٧.

المواقف من قِدم ما عدى النقش، فالحفظ والقراءة والكتابة حادثة والمحفوظ والمقروّ والمكتوب عنده قديم.

ومنها: خروج التسمية عن السورة. وبه أخذ بعض من الفقهاء.[1]

وعورض بحديث أُمّ سلمة[2] وأبي هريرة.[3]

ومنها: جواز الرقي[4] وحلّ أُجرتها ولو كانت أكثر من المشقّة لكونها تابعة للمنفعة.

وما ورد في فضل المعوذات، ما روي عن عائشة، أنّه(ص):

كان إذا أوى إلى فراشه كلّ ليلة جمع كفّيه ثم نفث فيهما فقرأ فيهما ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾، و﴿**قل أعوذ بربّ الفلق**﴾، و﴿**قل أعوذ بربّ النّاس**﴾، ثم يمسح بهما ما استطاع من جسده يبدأ بهما على رأسه و وجهه وما أقبل من جسده يفعل ذلك ثلاث مرّات.[5]

[كلام في جواز الرقى]

وفي هذا الحديث تأييد لمامرّ من جواز الرقي بل واستحبابه إذا كان بما استرقى به رسول اللّه (ص) ومن جواز النفث[6] فيما يُرقى فيه، كيف وقد روي أنّه (ص) اشتكى فرقاه جبريل فقال: باسم اللّه أُرقيك من كلّ شيء يؤذيك واللّه يشفيك.[7]

قال ابن عبّاس - رضي اللّه عنه -:

١. حكاه عن الحنفية والشافعي في القديم في شرح المواقف، ج ٨، ص ٢٥١.
٢. التفسير الكبير، للرازي، ج ١، ص ١٩٦؛ الدرّ المنثور، ج ١، ص ٧.
٣. التفسير الكبير، ج ١، ص ١٩٦؛ تفسير أبي السعود، ج١، ص ٩؛ المنار، ج١، ص ٣٩؛ الدرّ المنثور، ج١، ص ٣.
٤. الرقى جمع رقية، والرقية هي العوذة التي يرقي بها صاحب الآفة كالحمى والصرع وغير ذلك من الآفات. النهاية، لابن اثير، ج ٢، ص ٢٥٤؛ ترتيب القاموس، ج٢، ص ٣٥٣ (رقى).
٥. الدرّ المنثور، ج ٦، ص ٤١٥.
٦. نفث في العقدة عند الرقى: و هو البصاق اليسير. المصباح المنير، ج ٢، ص ٦١٥؛ مجمع البحرين، ج ٢، ص ٣٤٠ (نفث).
٧. مجمع البيان، ج ١٠، ص ٥٦٩.

كان رسول اللّه(ص) يعلمنا من الأوجاع كلّها والحمىّ: بسم اللّه الكريم أعوذ باللّه العظيم من شرّ كلّ عرق نعّار ومن شرّ حرّ النار» وقال أيضاً: «من دخل على مريض لم يحضر أجله فقال: أسأل اللّه العظيم ربّ العرش العظيم أن يشفيك سبع مرّات يَشفيه اللّه عزّوجلّ.[1]

وعن عليّ - رضي اللّه عنه -:

كان النبي(ص) إذا دخل على مريض يقول: أذهب الباس ربَّ الناسَ، اشف أنت الشافي لا شافي إلاّ أنت.[2]

وأيضاً كان يعوِّذ الحسنين، بقوله:

أُعيذكما بكلمات اللّه التامّة، من كلّ شيطان وهّامة ومن كلّ عين لامّة قائلاً، هكذا كان أبي إبراهيم يعوِّذ ابنيه إسماعيل واسحاق.[3]

وقال لعثمان بن أبي العاص ـ وكان به وجع شديد ـ:

اجعل يدك اليمنى عليه فقل: بسم اللّه أعوذ بعزّة اللّه وقدرته ومن شرّ ما أجد سبع مرّات، ففعل فشفي.[4]

وأيضاً، كان إذا نزل في سفره منزلاً يقول:

يا أرض ربّي وربّكِ اللّه أعوذ باللّه من شرّكِ وشرّ ما فيكِ وشرّ ما يخرج منكِ وشرّ ما يدبّ عليكِ، وأعوذ باللّه من أسد وأُسودَ وجنّه وعقرب ومن شرّ ساكن البلد ووالد وما ولد.[5]

---

١. المستدرك على الصحيحين، ج ٤، ص ٢١٣، كتاب الطبّ.

٢. مسند أحمد، ج١، ص ٧٦، مسند عليّ بن أبي طالب؛ سنن ترمذي، ج٥، ص ٢٢، باب في دعاء المريض، ح ٣٦٣٦.

٣. مجمع الزوائد و منبع الفوائد، لنورالدين الهيثمي، ج ٥، ص ١١٣، باب الرقى في العين والمرض و غيره.

٤. مسند أحمد، ج ٤، ص ٢١، حديث عثمان بن أبي العاص الثقفي؛ سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ١١٦٤، باب ماعوذ به النبيّ(ص)، ح ٣٥٢٢؛ سنن أبي داود، ج٢، ص ٢٢٦، باب ماجاء في الرقى، ح ٣٨١٩؛ مستدرك الحاكم، ج١، ص ٣٤٣، باب الدعاء الذى يشفى اللّه به مريضاً.

٥. سنن أبي داود، ج ٢، ص ٥٨٦، كتاب الجهاد، باب ما يقول الرجل إذا نزل المنزل، ح ٢٦٠٣.

وبالجملة، وردت جملة من الأخبار يفيد القدر المشترك بينها التواتر في جواز الرُقي والنفث فيها، فلا وجه لمن منع الرُقي مستدلاً بما روي عن جابر أنّه نهى رسول اللّه (ص) من الرُقي[1]، وبما روي أنّ للّه عباداً لا يكتوون ولا يسترقون، وعلى ربّهم يتوكلّون[2]، وبما روي أنّه لم يتوكّل على اللّه من اكتوى واسترقى[3]؛ أنّه أجيب بأنّه نهى عن الرقي المجهولة التي لا يعرف حالها.

وأمّا ما كان له أصل موثوق به فلا نهي عنه بل يستحبّ أنّ يرقى به؛ لحديث مسلم عن عوف بن مالك أنّه (ص) قال: «أعرضوا عليَّ رُقاكم لا بأس بالرقى مما لم يكن فيه شرك»[4].

فالرقى والنفث جائزان إجماعاً ولو في حقّ الغير؛ لحديث عائشة: كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم ينفث عليَّ إذا أشتكي بالمعوِّذات ويمسح بيده، فلمّا اشتكى في مرضه الذي توفّي فيه طفقت أنفث عليه بالمعوِّذات التي كان بها على نفسه[5]؛ خلافاً لعكرمة قال: لاينبغي للراقي أن ينفث ويمسح ويعقد. وقال إبراهيم: كانوا يكرهون النفث في الرقي. قال الضحّاك لمن يرقاه: لا تنفث عليَّ.

وأُجيب بمثل ذلك وبما يؤدّي التنفيث إلى نفرة طبع المنفوث فيه. وأمّا التعليق فقد رخّصه محمّد الباقر رضي اللّه عنه للصبيان[6]، ونهى عنه غيره مطلقاً؛ لحديث «مَن

---

١. دعائم الإسلام، ج ٢، ص ١٤١، ح ٤٩٣.

٢. صحيح مسلم، ح ١، ص ١٣٧، كتاب الايمان، باب الدليل على دخول طوائف من المسلمين الجنّة بغير حساب؛ سنن ترمذي، ج ٤، ص ٤٩، كتاب صفة القيامة والرقائق والورع، ح ٢٥٦٣؛ مسند أحمد، ج ٤، ص ٤٣٦، مسند البصريين؛ كنز العمّال، ج ٣، ص ١٠٤، ح ٥٧٠١.

٣. سنن ترمذي، ج ٣، ص ٢٦٦، كتاب الطب، باب ما جاء في كراهية الرقية، ح ٢١٣١؛ مسند أحمد، ج ٤، ص ٢٤٩، مسند الكوفيين؛ سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ١١٥٤، كتاب الأشربة، ح ٣٤٨٩.

٤. صحيح مسلم، ج ٧، ص ١٩، كتاب السلام، باب لابأس بالرقى ما لم يكن فيه شرك؛ سنن ابي داود، ج ٢، ص ٢٢٥، كتاب الطب، باب ما جاء في الرقى، ح ٣٨٨٦؛ مستدرك الحاكم، ج ٤، ص ٢١٢، كتاب الطبّ، باب من طبّب ولم يعرف منه الطبّ.

٥. صحيح البخاري، ج ٥، ص ١٣٩، كتاب المغازي، باب مرض النبيّ و وفاته.

٦. قرب الإسناد، ص ٥٢؛ وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٨٧٩، أبواب قراءة القرآن، باب

علّق عليه شيئاً وُكل إليه»[1]، ولذلك لمّا رأى ابن مسعود تميمة[2] مرّ عليها من المعوِّذات جذبها جذباً عنيفاً فقطعه. لكن يحتمل أن يكون ذلك ممّا لا ينبغي حمله في نحو الخلاء.

وممّا جاء في مدح القرآن قوله (ص): «الماهربالقرآن مع الكرام البررة».[3]

وقوله: «لا تحاسدوا إلاّ في اثنين: رجل آتاه اللّه القرآن فهو يتلوه آناء الليل وآناء النهار فهو يقول: لو أُوتيتُ ما أُوتي هذا فعلت كما يفعل، ورجل آتاه مالاً فهو ينفعه في حقه فيقول: لو أُوتيت مثل ما أُوتي هذا عملتُ فيه مثل ما عمل».[4]

فكان لجميع القرآن سيّما سورة الإخلاص فضائل لا تحصى ومناقب لا تخفى، ولذلك عُدّت قراءتها بقراءة ثلث القرآن بل ثلثيه على ما مر؛ و ذلك لأنّ المقصود بالذات من الشرائع معرفة ذات اللّه وصفاته وأفعاله.

وهذه السورة مع إيجازها ضامنة للأُولى مع الإشارة إلى الأُخريين وعُدّ «الكافرون» ربعاً من حيث إنّ المقصود من القرآن الفعل والترك للقلوب والجوارح. فصارت الأقسام أربعة و هي تبيين ما ينبغي تركه من أفعال القلوب فسمّيتا مبرئتين، لإفادتهما براءة القلب عن ميل ما سوى اللّه عزّوجلّ.

إلاّ أنّ الإخلاص يفيد بمنطوقه الاشتغال باللّه، ويلازمه الإعراضَ عن غير اللّه، و«الكافرون» بعكس ذلك مع أنّ الأوّل يفيد براءة العبد عن كلّ ما لا يليق بكبريائه، والثاني يفيد براءة القلب عن سائر المعبودات.

فسورة الإخلاص كالدرّة في صَدَفِ القرآن أو كالكوكب في السماء مع أنّ الدليل العقلي دلّ على أنّ أعظم درجات العبد أن يكون قلبه وجميع قواه مستنيراً بنور جمال

٤١، ح١١.

١. سنن البيهقي، ج ٩، ص ٣٥١.

٢. التمائم جمع تميمة، و هي خرزات كانت العرب تعلقها على أولادهم يتقون بها العين في زعمهم، فابطلها الإسلام. النهاية، لابن الاثير، ج ١، ص ١٩٧ (تمم).

٣. صحيح مسلم، ج ٢، ص ٢٢٠، باب فضل الماهر بالقرآن، ح ٢٤٤.

٤. تيسير المطالب، ص ١٦٧، و ورد بعض منه في الخصال، ص ٧٦، ح ١١٩. وانظر: كنز العمال، ج ١، ص ٥٢٢، ح ٢٣٣٩؛ و ص ٥٤٧، ح ٢٤٤٦.

اللّه وجلاله، الحاصل من هذه السورة القليلة ألفاظها فتبقى محفوظة في القلوب، معلومة للعقول فتكون حاضرة لديها على الدوام، مع الغفلة عما عداه من وجوه المرام، وقد اشتملت على اسمين متضمِّنين لما له من صفات الجلال والجمال لم يوجَدا في غيره من سائر السور: الاحدِ الصّمدِ فأحديّته تعالى مع صمديته ـ التي تستلزم رجوع الكلّ إليه في حوائجهم ـ تقتضي وجوب وجوده المقتضي لاتّصافه بجميع كمالاته فصار ثواب قراءته تعدل ثواب قراءة ثلث القرآن أو ثلثيه.

وأمّا حديث «مَن قرأ القرآن فله بكلّ حرف عشر حسنات» فلا ينافي ذلك؛ لجواز أنّ المراد أصل الثواب بدون المضاعفات التي تحصى بكثرة الألفاظ واستنباط الأحكام، وظاهر أنّ المراد بالقرآن ما عدى السورة الممدوحة، فلا يرد لزوم مزيّة الشيء على نفسه وغيره.

واختلفوا في الثلث هل المراد منه الثلث المعيَّن أم لا؟ وعلى التقديرين فهل يعتبر الفضل أم لا؟ وعلى التقادير فهل يشترط الإخلاص أم لا؟ وهل هو لكلّ أحد أو يختصّ بطائفة معيّنة كالصحابة؟ ولذلك اختار بعضهم السكوت في أمثال ذلك، منهم عبدالبرّ.

وبالجملة، فالتصديق بأمثال ذلك واجب؛ لكونه ممكناً أخبر به الصادق، كالرؤية والصفات و عذاب القبر وضغطته، وسؤال منكر ونكير، وتنعيم أهل الجنّة في القبر، ووزن الأعمال والحسنات والميزان والصراط والحوض والشفاعة بل والمعراج، وخلق الجنّة والنّار وكون الأولى في السماوات والثانية في الأرض، وانقلاب الأرض خبزةً يأكل منها المؤمنون يوم المحشر، وطلوع الشمس من مغربها، وخروج دابّة الأرض وظهور السفياني والمهدي والدجّال ونار من حضرموت تحشرهم إلى أرض المحشر، ونزول عيسى وقتله للدجّال وقتله للخضر حين يكذّبه فيحبّه اللّه الظاهر في حياته الآن، بل وحياة إلياس أيضاً. قيل: ومثلهما أصحاب الكهف استدلالاً بالاستصحاب مع عدم المانع.

[كثرة التسمية دالّ على الفضائل]

ومن فضائل هذه السورة أيضاً كثرة أساميها، والعرف يشهد بأنّ كثرة الأسماء تدلّ على مزيّة فضيلة المسمّى. ومن ثمّة حكموا بكونه(ص) أشرف الأنبياء؛ لكون أسمائه أكثر من أسماء غيره حتى بلّغها بعضهم إلى ألف.

وأما أسماء اللّه الحسنى تقدير انحصارها في تسعة و تسعين اسماً فقد أجيب بانحصار كمالات الربوبيّة فيها مع كونها كأنواع يرجع إليها جزئياتٌ شتّى قيل: تلك مع كثرتها راجعة إلى اسم واحد وهو لفظة الجلالة؛ لكونها موصوفة بالكلّ ولم يوصف بها بشيء منها؛ أخذاً من حديث: «للّه مائة رحمة ما ظهر في الدنيا إلاّ رحمة واحدة فيها يرحم كل من يرحم».[1]

فبمقتضى القياس يكون له تعالى من الأسماء التي كلّ منها رحمة عظيمة اندرجت تحته مالا يتناهى من جزئيات الرحمة تسعة آلاف رحمة وتسعة مائة رحمة، وإلى هذا يشير قوله: ﴿**رحمتي وسعت كلَ شيء**﴾[2] ممّا يمكن أن يعلم ويخبر عنه من موجود ومعدوم وممتنع.

فبرحمته وجد كلّ ما وجد ويوجد وينعدم، وبها يبقى على العدم كلّ معدوم، وامتنع كلّ ممتنع؛ فوجود الأوّل بإظهار نور الإيجاد عليه، وانعدام الثاني بانطوائه عنه، وامتناع الثالث باستحالة إظهاره عليه كشريك البارئ حيث يمتنع وجوده بنفسه؛ لما سيأتي من براهين التوحيد ولو وجد بايجاده تعالى لكان مخلوقاً، فيمتنع أن يكون إلهاً خالقاً.

فقد رجع الكلّ من الأقسام الثلاثة إلى إفعاله الراجعة إلى أسمائه الراجعة إلى صفاته الستّ من علم وقدرة وإرادة وسمع وبصر وكلام، وهي راجعة إلى الحياة الراجعة إلى الذات الأحديّة الذي وجودها وهويّتها وتشخّصها وتعيّنها متّحدة بالذات ومتغايرة بالاعتبار.

---

١. حكاه الرازي في شرح الأسماء الحسنى، ص ١٥٦.
٢. الاعراف (٧): ١٥٦.

[أسماء هذه السورة]

فلّما كانت كثرة الأسماء والألقاب المادحة تدلّ على مزيّة فضيلة المسمّى وكانت هذه السورة مشتملة على لباب التوحيد حتى صارت قراءتها كقراءة ثلث القرآن ـ على ما مرّ[1] ـ سمّيت بعشرين اسماً كلّ منها يدلّ على شأن المسمّى تلك الأسماء:

الأوّل: سورة القرّة؛ القرّة ما اشتملت عليه، ومن صدّق بمضمونها.

والثاني: سورة التجريد؛ لتجريد البحث فيها عن الأحكام حيث لا يبحث فيها إلاّ عن التوحيد.

والثالث: سورة التوحيد؛ لذلك.

والرابع: سورة الإخلاص؛ لأنّ من اعتقدها كان مخلصاً في التوحيد، فلا يخلص من خلود النار إلاّ من مات عليه، فلا يجمع بينه وبين أبي لهب الذي خلص البحث عنه.

والخامس: سورة النجاة؛ لأنّها تنجي صاحبها في الدنيا عن الشرك، وفي الآخرة عن خلود النار.

والسادس: سورة الولاية؛ لأنّ من اعتقدها يصير من أولياء اللّه في مقعد صدق عند مليك مقتدر.

والسابع: سورة النسبة؛ لكونها وقعت جواباً عن سؤال من قال: انسب لنا ربّك[2]، ولأنّه (ص) قال لرجل من بني سليم: «يا أخا بني سليم أستوصي بنسبة اللّه خيراً»[3] مشاكلةً لما قالوا: انسب لنا ربّك فقال: نسبته هذا وكانوا ينكرون على من يزيد في الأنساب أو ينقص، فكانت نسبة اللّه أولى بالمحافظة عليها.

والثامن: سورة المعرفة؛ لأنّ معرفة اللّه تتوقّف عليها. وأيضاً قال لمن قرأها: «إنّ هذا عبد عرف ربّه».[4]

---

١. تفسير أبوالفتوح الرازي، ج ١٢، ص ٢٠٩؛ الدرّ المنثور، ج ٦، ص١٤؛ مجمع البيان، ج ١٠، ص٥٦١.

٢. الدرّ المنثور، ج ٦، ص ٤١٠؛ مجمع البيان، ج ١٠، ص ٥٦١.

٣. التفسير الكبير، ج ٣٢، ص ١٧٥.

٤. مستدرك الوسائل، ج ٤، ص ٢٨٧، أبواب قراءة القرآن، باب ٢٤، ح ٤، عن لبّ

والتاسع: سورة الجمال قال: «إنّ اللّه جميل يحبّ الجمال» فسألوه عن ذلك فقال: «أحد صمد لم يلد ولم يولد»[1]؛ لأنّه إذا لم يكن عديمَ النظير جاز أن ينوب غيره منابه، فلا ينحصر فيه الجمال.

والعاشر: سورة المعشعشة يقال: تعشعش المريض إذا برئ، ولا شكّ أنّ من صدّق بمضمونها يبرأ من مرض الشرك والنفاق، وقد قال ﴿**في قُلوبهم مرض**﴾.[2]

الحادي عشر: المعوِّذة؛ روي أنّه(ص) دخل على عثمان بن مضعون وهو مشتكٍ فعوّذه بها وباللتين بعدها ثم قال: تعوّذ بهنّ فما تعوذت بخيرٍ منها.[3]

الثاني عشر: سورة الصمد؛ لأنّه لا يذكر في غيرها.

الثالث عشر: سورة الأساس؛ قال(ص): «أُسّست السماوات السبع والأرضون السبع على ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾[4] لأنّ القول بالتثليث سبب لخرابهما كما قال: ﴿**تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هدا**﴾[5] فوجب أن يكون التوحيد سبباً لعمارة هذه الأشياء ولذلك قال: ﴿**لَوكان فيهما آلهة إلاّ اللّه لفسدتا**﴾.[6]

الرابع عشر: سورة المانعة؛ روي عن ابن عبّاس أنّه تعالى قال لنبيّه لمّا عرج به: أعطيتك سورة الإخلاص وهي من ذخائر كنوز عرشي وهي المانعة تمنع فيافي القبر ونفحات النيران.[7]

الخامسة عشر: سورة المحضر؛ لأنّ الملائكة تحضر لاستماعها إذا قرئت.

السادس عشر: المنفّرة؛ لأنّ الشيطان ينفر عن قراءتها.

السابع عشر: البراءة؛ لأنّه قال لمن كان يقرؤها: «أما هذا لقد برئ من الشرك.[8]

اللباب، .

١. التفسير الكبير، ج ٣٢، ص ١٧٦.

٢. البقرة (٢): ١٠.

٣. التفسير الكبير، ج ٣٢، ص ١٧٦.

٤. الكشّاف، ج ٤، ص ٨١٩.

٥. مريم (١٩): ٩٠.

٦. الانبياء (٢١): ٢٢.

٧. التفسير الكبير، ج ٣٢، ص ١٧٦.

٨. الدرّ المنثور، ج ٦، ص ٤١٣؛ و حكاه الرازي في التفسير الكبير، ج ٣٢، ص ١٧٦.

وقال أيضاً: «من قرأها مائة مرّة في صلاة أو غيرها كتبت له براءة من النار».[1]

الثامن عشر: سورة المذكرة؛ لأنّها تذكر العباد خالص التوحيد كالتذكرة تذكّر ما رقم فيها.

التاسع عشر: سورة النور؛ قال اللّه تعالى: ﴿**اللّه نور السموات والأرض**﴾[2] أي منوِّرهما، ولا شكّ أنّها تنوّر القلب بنور الإيمان. وقال: «إن لكلّ شيء نوراً ونور القرآن ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾ فهو في القرآن كحدقة الإنسان».[3]

العشرون: سورة الأمان؛ قال (ص): «إذا قال الإنسان لا إله إلاّ اللّه دخل حصني، ومن دخل حصني أمن عذابي»[4] و لاشكّ أنّ مضمونها التوحيد كهي.

وبالجملة، فهي في القرآن كالقلب من الإنسان.

[في سبب نزولها]

وقد اختلفوا في سبب نزول هذه السورة على ثلاثة أقوال:

الأوّل: أنّ المشركين أرسلوا إليه (ص) عامر بن طفيل فقالوا له: شققت عصانا، وسببت آلهتنا، وخالفت دين آبائك، فإن كنت فقيراً أغنيناك، وإن كنت مجنوناً داويناك، وإن هويت امرأة زوّجناك. فقال لهم: «لست بفقير ولامجنون ولا هويت امرأة، إنّما أنا رسول اللّه أدعوكم من عبادة الأصنام إلى عبادة الرحمن». فأرسلوه ثانياً فقالوا له: بيِّن جنس معبودك، أمِنْ ذهب أو فضّة؟ فأنزل اللّه هذه السورة. فقالوا له: لنا ثلاثمائة وستّون صنماً لا تقوم بحوائجنا، فكيف يقوم الواحد بحوائج الخلق؟ فنزلت ﴿**والصافّات صفّا**﴾ إلى قوله: ﴿**إنّ إلهكم لَواحد**﴾[5] فأرسلوه إليه

---

١. الدرّ المنثور، ج ٦، ص ٤١٣.
٢. النور (٢٤): ٣٥.
٣. التفسير الكبير، ج ٣٢، ص ١٧٦. و نقل نصفه الأوّل في مستدرك الوسائل، ج ٤، ص ٢٨٧، أبواب قراءة القرآن، باب ٢٤، ح ٤ عن لبّ اللباب.
٤. حكى هذه الأسماء الفخر الرازي في تفسيره، ج ٣٢، ص ١٦١، و صاحب اللباب في علوم الكتاب، ج ٢٠، ص ٥٦٧.
٥. الصافّات (٣٧): ١ ـ ٤.

ثالثاً فقالوا: بيِّن لنا أفعاله، فنزل قوله: ﴿أنّ ربّكم اللّه الذي خَلَقَ السموات والأرض﴾[1] اختاره الضحّاك.[2]

والثاني: روى عكرمة عن ابن عبّاس أنّ اليهود جاؤوا إلى رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم ومعهم كعب بن الأشرف فقالوا: يا محمد هذا اللّه الذي خلق الخلق فمن خلق اللّه؟ فغضب عليهم فنزل جبريل فسكّنه وقال: اخفض جناحك يا محمّد، فنزل ﴿قل هو اللّه أحد﴾ فلمّا تلا عليهم قالوا: صف لنا ربّك كيف عضده؟ فغضب أشدَّ من الأوّل، فأتاه جبريل بقوله: ﴿وما قدروا اللّه حق قدره[3]﴾.[4]

والثالث: روى عطا عن ابن عبّاس أنّه قدم وفد نجران من النصارى فقالوا: صف لنا ربّك أمن زبرجد أم ياقوت أم فضّة أم ذهب؟ فقال: «إنّ ربّي ليس من شيء لأنّه خالق الأشياء» فنزل ﴿قل هو اللّه أحد﴾ فقالوا: هو واحد وأنت واحد، فقال: ﴿ليس كمثله شيء﴾[5] فقالوا: زدنا من صفته فقال: «اللّه الصمد» فقالوا: و ما الصمد؟ فقال: «الذي يصمد إليه الخلق في حوائجهم». [فقالوا:]. زدْنا، فنزل ﴿لم يلد﴾ كما ولَدت مريم ﴿ولم يولد﴾ كما وُلد عيسى ﴿ولم يكن له كفواً أحداً﴾ يريد نظيراً من خلقه.[6]

[تحليل المصنّف]

فعلى الأوّل نزلت لسؤال قريش و على الثاني لسؤال اليهود، وعلى الثالث لسؤال النصارى، ولا مانع من كونها نزلت للمجموع بأن اجتمعوا فسألوا معاً أو مرتّباً أو بعثوا واحداً أو نفراً كذلك فالاحتمالات تسعة.

وعلى الاحتمالات التسعة فالمنزَل إمّا تمام السورة مرّة واحدة، أو صدرها أوّلاً ثمّ

---

١. الأعراف (٧): ٥٤.

٢. التفسير الكبير، ج ٣٢، ص ١٧٦.

٣. الأنعام (٦): ٩١.

٤. حكاه الرازي في التفسير الكبير، ج ٣٢، ص ١٧٥.

٥. الشورى (٤٢): ١١.

٦. حكاه الرازي في التفسير الكبير، ج ٣٢، ص ١٧٥.

تمامها ثانياً، فالمحتملات ثمانية عشر.

وعلى التقادير كلّها فإمّا مع لفظة «قل» أو بدونها، فصار المحتملات ستّة وثلاثون.

ثمّ لا يخفى، أنّه يفهم من سؤالاتهم الثلاثة أنّهم لم يشكّوا في وجوده تعالى حتّى يجابوا بغير هذا الجواب، بل في جنسه ووحدته، فيكون الجواب مطابقاً لسؤالهم. والأوّل في مقام هل البسيطة، والثاني في مقام هل المركّبة ويقع قبلهما ما الاسميّة وبينهما ما الحقيقية.

فالسائل في مثل هذا المقام ينبغي أن يسأل أوّلاعن إسم مطلوبه، ثم عن وجوده، ثم عن ماهيته، ثم عن صفته، فلما كانت الثلاثة الأول معلومة لهم بزعمهم الفاسد اقتصدوا على الآخر. فالجواب يدلّ عليه مطابقة وعلى الثلاثة الأوَل التزاماً أو تضمناً، فكأنّه قال: المسؤول عنه مسمّى بلفظ اللّه دون اللات والعزّى وعزير والمسيح وغيرها، وهو موجود في الخارج بذاته دفعاً للدور والتسلسل، وكنهه أنّه واجب الوجود والمستجمع لجميع الكمالات المستّحق لجميع المحامد المنحصر في فرد لبديهة امتناع تعدّده مطلقاً أو بعد ملاحظة براهين الوحدة، ومن صفاته أنّه لم يلد أحداً كما يولد الأبوان أولادهما؛ لأنّ الإيلاد بهذا المعنى يستلزم المماثلة التامّة بين الأصلين والفرع والاحتياج اللذين هما من خواصّ المحدَثات ﴿**إنّما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كُنْ فيكون**﴾[1] ولم يولد من أحد كما وُلد عزير وعيسى و مريم لبديهة امتناع كون الولد الحادث إلهاً سيّما بالنسبة لأبويه. ويلزم من مجموع ما قدِّم أنّه لم يكن له كفواً أحد من حادث وقديم، موجود ومعدوم، ممكن وممتنع في شيء ممّا هو كمال، فما من أحد له كمال من علم وحياة وقدرة وإرادة وسمع وبصر وكلام وتصرّف في شيء إلاّ وهو مستمدّ في كماله حتّى وجوده من كمال اللّه عزّوجلّ، فوجود مطلق الخلق مضمحلّ في وجوده الخالق الحقّ، متلاش بجنبه وهالك بالنظر إليه؛ لكونه من أظلال قدرته جلّ. وعلا وشأن من شؤونات ذاته، نظير استضاءة جوف البيت مما أُوقد فيه، و وجه الأرض مما طلع عليه، بل أقلّ من ذلك.

فالمعلول وإن كان مبايناً لعلّته لكنّه لاشكّ أنّه حيثية من حيثياته وشأن من شؤوناته،

---

١. يس (٣٦): ٨٢.

كالكتابة من الكاتب، والظلّ من الهارب، وكذلك حياة الخلق وعلمهم وقدرتهم وإرادتهم وسمعهم وبصرهم وكلامهم وتصرفاتهم مضمحلة في حياة الحقّ وعلمه وقدرته وإرادته وسمعه وبصره وكلامه وتصرفاته اضمحلال القطرة في البحر والنور في البصر، بل أقلّ من ذلك.

فصار وجوده تعالى وصفاته وأفعاله بالنسبة إلى وجود الخلق وأحوالاتهم كالهيولى بالنظر إلى الأجسام، وكالوجود بالنظر إلى ماهيات الانام، إلاّ أنّ الهيولى مختلطة بالقاذورات، وذلك ـ جلّ وعلا ـ غير مختلط بالخلق، بل ظاهر صنعه وقدرته فيهم، فشأنه تعالى في خلقه من باب الظهور لا من باب الحلول كما قال: ﴿**هو الأول والآخر والظاهر والباطن**﴾[1] فهو الأوّل الموجود بذاته الموجد لجميع ما عداه، والآخر الذي لا يتغيّر ويتغيّر كلّ ما سواه، والظاهر الذي كل ما وجد ويوجد منه ظهر ، فالكل عليه دليل والمجموع لبابه دليل، والباطن الذي لم يتقيّد بخلقه ولم يحلّ في صنعه ولا هو فيه مع أنّه لم يفارقه مفارقة الغيبوبة كما قال: ﴿**ونحن أقرب إليه من حَبْل الوريد**﴾[2] ، ﴿**وَهو مَعَكُم أينَما كُنْتُم**﴾[3].

[تداخل الجواهر بالعرض و بالعكس]

وبالجملة، أجمع المتكلّمون والحكماء على امتناع تداخل الجواهر بعضها في بعض، والجواهر في الأعراض وجواز العكس، وتداخل النقطة في الخطّ والخط في السطح والسطح في الجسم التعليمي والجسم التعليمي في الطبيعي، والصورتين الجسمية والنوعيّة عند الحكماء في الهيولى دون العكس في الكل، ولاشكّ أنّ جميع ذلك مُحال على اللّه تعالى لا يتصوّر فيه فيكفر معتقده ولا يقول به أحد من أهل القبلة غير غُلاة الرفضة حيث تفوّهوا بحلوله تعالى في الأئمّة الأثني عشر[4] فنقول

---

١. الحديد (٥٧): ٣.
٢. ق (٥٠): ١٦.
٣. الحديد (٥٧): ٤.
٤. المشهور أنّ الغلاة من المسلمين قوم نسبوا اميرالمؤمنين(ع) والائمّة من ذرّيته(ع) إلى الالوهيّة والنبوّة و وصفوهم في الفضل في الدين والدنيا إلى ما تجاوزوا فيه الحدّ، وخرجوا عن القصد،

لهم: ما بالكم لا تقولون به فيمن هو أكمل منهم كمحمّد(ص)، لكن للمعمقين من الصوفيه القائلين بوحدة الوجود يقولون بالظهور وهو بالمعنى الذي قرّرنا لا ينكره عاقل فضلاً عن فقيه أو مفسّرٍ أو محدّث أو متكلّم أو أُصولي، فكلّ ما قرع سمعك من الإنكار فهو بالنظر لمن لم يعرف معنى الظهور الذي مرّ تفصيله بما لا مزيد عليه مع أنّ لكلّ قوم اصطلاحات لا مساغ لإنكارها، وإنّما التفاوت بين الاصطلاحات بكمال المناسبات لمعانيها اللغويةً، ولاشكّ أنّ الوجود وتوابعه لكونه في الواجب ـ عزّ اسمه ـ أولى وأشدّ منه في غيره يجزم العقل بعدم المماثلة بينه وبين غيره في شيء من شؤوناته من ماهيته ووجوده وصفاته وأسمائه وأفعاله فكاللاشيء كلّ شيء بالنظر إليه تعالى، فيصحّ أن يقال: لا موجود إلاّهو و وليس في الدار غيره بديّار.

لا بمعنى أنّ حقائق الأشياء غير ثابتة والعلم بها متحقّق لما أجمع أهل الحقّ على أنّ حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقّق، خلافاً للسوفسطائية، بل بمعنى أنّ ما نعتقده

وهم على حدّ تعبير الشيخ المفيد رحمه اللّه في تصحيح الاعتقاد: ٦٣: ضلالٌ كفّارٌ حكَمَ فيهم أميرالمؤمنين(ع) بالقتل والتحريق بالنار، و قضت عليهم الائمّة(ع) بالكفر والخروج عن الاسلام و فرق الغلاة كثيرة.

منها: الهشاميّة وهم المنسوبون إلى هشام بن سالم و هشام بن الحكم و القائلون بالمشابهة بين الخالق والمخلوق.

ومنها: اليونسية وهم بايعوا يونس القمّي.

ومنها: السبئية وهم أتباع عبداللّه بن سبأ، حيث قال لعلي(ع): انت إلإله حقّاً، فنفاه(ع) إلى المدائن.

ومنها: البزيعية: أنّهم أصحاب بزيع الحائك، اقرّوا بنبوّته و زعموا أنّ الائمّة(ع) كلّهم أنبياء، وأنّهم لايموتون.

ومنها: النصيريّة، وهم منسوبون إلى محمّدبن نصير الفهري. كان يقول: إنّ الربّ هو عليّ بن محمّد العسكري وانّه نبي من قِبَله و كان يقول بإباحة المحارم و يحلّل نكاح الرجال.

ومنها: العلياوية، وهم أتباع عَلِيَان بن أبي ذراع، و هم يقولون أنّ علياً هواللّه.

ومنها: الخمّسة، وهم يقولون انّ الخمسة سلمان وأباذر والمقداد و عمار و عمرو بن أميّة الضمري هم النبيّون والموكّلون بمصالح العالم من قبل الربّ والربّ عندهم علي(ع).

ومنها: الخطابية، وهم قوم يتظاهرون بالوهيّة الإمام الصادق(ع) و أنّ أباالخطاب محمّد بن مقلاص نبيّ مرسل وهم أحلّوا المحارم وتركوا الفرائض.

خلقاً لا يخلو من أن يكون وجوده من نفسه، أو وجود بعضه من بعض، أو من غيره الموجود بذاته، أو من غيره المعدوم، أو الممتنع.

وهذه خمسة احتمالات كلّها ممتنع سوى الثالث، أعني أن يكون وجود الخلق من الواجب لذاته فقد كان معدوماً في نفسه ثمّ أوجده الواجب لذاته، بل كان ممكناً قابلاً للوجود والعدم لا يترجّح أحدهما على الآخر بدون مرجّح لا يحتاج إلى مرجّح آخر في ترجيحه، فيكون عدمه منسوباً إليه كوجوده.

فباعتبار إرادة إيجاده تؤثّر القدرة الإلهية في وجوده، فيكون موجوداً حسب إرادته وباعتبار عدم إرادة إيجاده، بل إبقائه في العدم يكون معدوماً، سواء قلنا إنّ القدرة الإلهية تؤثر في العدم أيضاً أم لا، فيكون وجود الموجودات راجعاً إليه تعالى رجوع ظهور دون حلول؛ لأنّ الحال في حلوله يحتاج إلى ما يحلّ هو فيه من غير عكس، فلو حلّ في شيء من خلقه لصار الواجب ممكناً والممكن واجباً، وذلك لا يتصوّر في الواجب تعالى. وفي رواية أُخرى:

إنّ(ص) لمّا خرج إلى المدينة مهاجراً إليها اجتمعوا في دار الندوة فقالوا: من يردُّ علينا محمداً أو يأتينا برأسه نعطيه مائة ناقة حمراء الوبر، سُود الحدقة، ومائة جارية روميّة، ومائة فرس عَربيّة. فقام سراقة بن مالك فقال: أنا أردّه لكم فضمّنوا إلى هذه الاموال، فضمنوا له، فخرج خلفه صلّى اللّه عليه وسلّم فادركه فقال أبوبكر: هذا سراقة على فرسه يا رسول اللّه، فقال له النّبي صلّى اللّه عليه وسلّم: «كيف انت باثنين اللّه ثالثهما» فلمّا دنا سلّ سيفه على النبي(ص) فامر الارض فاخذت فرسه إلى ركبتيهما فقال: يا محمّد الامان، فدعا له النبي عليه السلام فانجاه اللّه، ثم طفق أن يقتله فسلّ سيفه (ص) فنزل فرسه في الارض إلى سرّتها، فعاين هلاك نفسه وفرسه، فنادى بالامان وقال: لا افعل بعدها شيئاً، فدعا له فانجاه اللّه تعالى فنزل عن فرسه وجيء على ركبتيه بين يدي ناقة رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم فقال: يا محمّد أخبرني عن إلهك أمن ذهب أم فضّة؟ فنكس رأسه ساكتاً، فنزل جبرئيل بهذه السورة فسأل عن أفعاله فنزل: ﴿**فاطر السموات والارض جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الأنعام**

أزواجا يذرؤكم فيه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾[1]، فرجع سراقة وقال: لا أرى أحداً يقصدك إلاّ أردّه عنك.[2] وقيل: أسلم أيضاً.[3]

ولا تناقض بين هذه وما قدّمنا؛ لاحتمال تعدّد النزول، نظير ما قالوا في الفاتحة: نزلت مرّة بمكّة ومرّة بالمدينة لمّا حوّلت القبلة[4]، وما قيل في الكتب الإلهيّة التي قبل القرآن إنّها نزلت بأعداد المرسلين الذين هم ثلاثمائة وثلاثة عشر، وإلاّ فالكتب أنقص منهم فلا يتمّ ما قالوا في الفرق المشهور بين النبي والرسول.

أقول: وهذا الاختلاف الكثير في سبب نزول هذ السورة ما يدلّ على فضيلتها.

[فضائل أُخرى لها]

وعن عليّ - كرّم اللّه وجه -:

من قرأ سورة الإخلاص من بعد صلاة الفجر عشر مرّات لم يصل إليه ضرر وإن جهد الشيطان في إضراره.[5]

وهي مكية، وأربع آيات وخمسة عشر كلمة، وسبعة وأربعون حرفاً. وروى:

أنّه مرّ على النبي(ص) جنازة رجل، فقال: «هل عليه دين؟» فقالوا: نعم عليه أربع دراهم، فقال لهم: «صلّوا أنتم عليه، فإنّي أُصلّي على من عليه دين» فنزل جبريل فقال: اقضي دينه فصلّ أنت عليه؛ لأنّه كان يقرأ سورة الإخلاص كلّ يوم مائة مرّة ومن قرأها في عمره مرّة واحدة لا يخرج من الدنيا حتى يرى مكانه في الجنّة».

وذلك لأنّ أعظم درجات العبد أن يكون قلبه مستنيراً بنور جلال اللّه وجماله مقتصراً عليه، وهو لا يحصل إلاّ من هذه السورة؛ فكانت هذه السورة أعظم السور من هذه الحيثية مع أنّها لصغرها تبقى محفوظة في القلوب معلومةً للعقول، فيكون

---

١. الشورى (٤٢): ١١.
٢. دلائل النبوّة، ج ٢، ص ٤٨٤؛ السيرة الشاميّة، ج ٣، ص ٣٤٥.
٣. المصدرين.
٤. حكاه في الكشّاف، ج١، ص ١٠.
٥. الدرّ المنثور، ج ٦، ص ٤١٥.

ذكرجلال اللّه وجماله حاضراً لديها أبداً، فلا جرم امتازت عن سائر السور.

وقيل: الوجه في مثل ذلك توقيفي فيكون من قبيل ما لايظهر سرّه، فيندرج في المتشابهات فيكون في هذ السورة طِباق؛ لأنّها باعتبار معناها ظاهر و محكم، و باعتبار سرّها خفي و متشابه مع أنّ هذه السورة يدعو أوّلها إلى التوحيد، وآخرها إلى نفي الكفو عن كلّ أحد له تعالى، ووسطها إلى كونه مرجعاً لأُمور العباد؛ فتفيد معرفة اللّه تعالى بما لا يفيدها غيرها.

وقد أجمع العقلاء على أنّ معرفته تعالى هي الجنّة الحقيقية؛ إذالجنّة أن تنال ما يوافق عقلك وهواك، ولذلك لم تكن الجنّة جنّة لآدم (ص) لما نازع عقله هواه، ولا كان القبر سجناً للمؤمن لنيله لما ابتغاه، فلا ينازع عقله هواه.

ولا شكّ أنّ معرفة اللّه عزّوجلّ ممّا يريدها الهوى والعقل، بل لا مردّ لهما حقيقة سواها فلا يتوافقان إلاّ بعدها ولا يستريحان إلاّ عندها كما قال: ﴿**ألا بذكر اللّه تطمئنُّ القلوب**﴾[1] فصارت جنّة مطلقة وجنّة مغلقة؛ وذلك لأنّ العقل يريد أميناً يودع عنده الحسنات، والشهوةَ يريد غنيّاً يطلب منه المستلذّات، فالعقل لعلوّ همّته لا ينقاد إلاّ لمولاه، والهوى ينشط بأن يطلب ممّن لا غنى سواه، فالعقل يحبّ معرفة مولاه ليشكره على نعمه الوفيّة، والهوى يريد غنيّاً يطلب منه العطية، فلا يتصالحان إلاّ على يديه، ولا يشبعان إلاّ بما في خزائنه.

فلمّا حصّلا معرفته تعلّقا بذيله فيقول العقل: لا أشكر أحداً لكون الكلّ راجعاً إليك، فإذا شكرتُ غيرك فإنّما هو لامرك، فما شكرتُ أحداً غيرك، وما أخذت نعمة من الوسائط إلاّ باعتبار أنّها منك كما قال: ﴿**وما بكُم منْ نعمة فمن اللّه**﴾[2] فلا أخذ من غيرك بل إنّما الأخذ منك؛ لكون الوسائط راجعة إليك. ويقول الهوى: لا أطلب شهواتي إلاّ ممّن يقضي حوائجي ويدفع عنّي كربتي، فلا أسأل أحداً إلاّ إيّاك، فإذا جاءت الشبهة فقالت أيّها العقل كيف أفردته بالشكر ولعلّ له مثلا، ويا أيّها الوهم كيف اقتصرت الطلب عليه ولعلّ هاهنا باباً آخر تطلب منه، فبقي العقل متحيّراً

---

١. الرعد (١٣): ٢٨.
٢. النحل (١٦): ٥٣.

والوهم متنكّراً فقالا: لا راحة لنا إلاّ بتحقيق ذلك الخبر، فلابدّ لنا من السفر الذي لابدّ فيه من عُدَّة ورئيس. فيقول الوهم: جعلتك أيّها العقل رئيساً لي، فاجمَعْ لنا عُدّتنا في سفرنا هذا، فإنّ لا سفر أعظم منه، ولا أمر علينا أهول منه، فعليك أن لا تقصر فيما فيه تحتاج إليه حتّى لا تفتضح فيما بين يديه.

فتوجّه العقل إلى عالم الحسّ بحواسّه، وإلى عالم الاستدلال بقوى فكره، وإلى عالم الأنوار بقوى درسه، وإلى علم الملكوت بقوى رياضته، فحصّل طرفاً معتدّاً به، في معرفة ربّه بحيث إذا جاء رسول اللّه يصدّق به، ويزداد في علمه ومعرفته ازدياداً كأنّه لا اعتداد بما حصّله من لديه بالنسبة لما يأتيه الرسول به من عند ربّه، فقال اللّه:

أيّها الرسول الأمين صاحب المعجزات والبراهين «قل» لعبدي الفطين: يقول ربّك الذي هو أرحم الراحمين «هو» أي الذي رماك وجميع العالمين «اللّه» الغنيّ عن العالمين الشاهد غناه بأنّه «أحد» فلا نظير له في الأولين والآخرين، فهو لا غيره «اللّه» المعبود، فلا يعبد إلاّ إياه «الصمد» الذي يحتاج إليه كلّ ما سواه، فثبت بذلك أنّه «لم يلد» أحداً؛ لاستغنائه عن الأولاد «ولم يولد» لأنّه ليس من جنس العباد. ويلزم من جميع ذلك أنّه ﴿**لم يكن له كفواً أحد**﴾ هرباً من الدور والتسلسل وانواع الفساد.

فالعقل له مدخل في معرفة ذاته ووحدته، والوحي يصدّقه، بخلاف أحوالات الآخرة من عذاب القبر والنيران والصراط والحساب؛ فإنّها لا تعلم إلاّ من الوحي، وبخلاف علمه تعالى وقدرته وارادته وسمعه وبصره وكلامه و معجزات أنبيائه، فإنّها لتوقّف صحّة السمع عليها لا تتوقّف عليه دفعاً لفساد الدور.

فالمطالب ـ على ما قاله الإمام ـ ثلاثة:

منها: ما لا يمكن الوصول إليه ابتداءً بالسمع لتوقّفه عليه.

ومنها: ما لا يمكن الوصول إليه ابتداءً بالعقل لاستواء طرفه لديه.

ومنها: ما يمكن الوصول إلى بكلّ منهما، فإذا اجتمعا يكون أقوى منه إذا انفرد به أحدهما عن الآخر.

فهذه السورة بمنطوقها تدلّ على الأخير؛ لأنّ وحدته في ذاته، بل وفي صفاته وأفعاله، وكونه صمداً لعباده ﴿**لم يلد ولم يولد * ولم يكُن له كُفواً أحد**﴾ مما يثبت

بالعقل على طريقتي الحكماء والمتكلّمين، والوحي على طريق الأنبياء والمرسلين، بل وبالكشف على طريقة المتصوّفين. وبفحواها تدلّ على الأولين بإجماع من الفريقين؛ فكانت كثلث القرآن بل كالثلثين.

ولما كان مضمون هذه السورة مما يستقلّ به العقل، ونظمها ممّا يختصّ به الوحي والنقل، جاء فيها كلمة «قل» وتركُها. بخلاف سورة «الكافرين» و«تبّت»؛ لأنّهم أجمعوا على وجوبها في الأولى، وامتناعها في الثانية، وأمّا في هذه السورة فقد اختلفوا، فالقراءة المشهورة: ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾ وقراءة أبيّ وابن مسعود: ﴿**هو اللّه أحد**﴾ بدون «قل» وقراءة النّبي (ص): ﴿**اللّه أحد * اللّه الصمد**﴾ بدون «قل» و«هو».[1]

فمن أثبت «قل» نظراً إلى أنّ النظم ليس في مقدُرة البشر، بل محكيّ خالق القوى والقُدَر، ومن حَذَفَه نظراً إلى مضمونه.

ففيه تنبيه على أنّه كان معلوماً للنّبي عليه السلام قبل نزول الوحي عليه؛ لأنّه كان يعبد اللّه قبل رسالته ومثله سائر الأنبياء. وقد أجمع المليّون على ذلك مع اختلافهم في عبادة النبي عليه السلام هل كانت باجتهاده أو بتقليده لبقيّة دين إبراهيم، كزيد بن عمرو بن نفيل وقد شهد النبي عليه السلام بأنّه يبعث أُمّةً بيني وبين عيسى، أو لكونه نبيّاً قبل وحيه بالقرآن. فرسالته ثبت في رأس الأربعين ونبوّته مع ولادته كعيسى(ع) بل وقبلَ ذلك؛ لحديث «كنت نبياً وآدمُ بين الماء والطّين»[2] وعلى التقادير كلّها لم يعبد أحد من الأنبياء لغير اللّه عزّوجلّ.

[في إرجاع ضمير «هو»]

ثمّ إنّ الضمير الغائب في قوله: ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾ إمّا راجع، إلى ما سألوا عنه بقولهم صِفْ لنا ربّك. واختاره الزجّاج[3] فيكون التقدير: ذلك المسؤول عنه اللّه،

---

١. الكشّاف، ج ٤، ص ٨١٧.
٢. المناقب، لابن شهراشوب، ج ١، ص ٢١٤؛ عوالي اللئالي، ج ٤، ص ١٢١، ح ٢٠٠.
٣. معاني القرآن، ج ٥، ص ٣٧٧.

أي مَسمّى بلفظ الجلالة لا بلفظ اللات والعزّى، أوذاتٌ واجبٌ وجودُه مستحقّ لجميع المحامد، أو اسم ذلك المسؤول عنه اللّه بحيث يختصّ به كما قال: ﴿هل تعلم له سَمِيّا﴾[1]، ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقُولُن الله﴾.[2] فعلى الأوّل كان سؤالهم عن المسمّى باعتبار اسمه، وعلى الثالث كان سؤالهم عن اسمه، وعلى الثاني كان سؤالهم عن حقيقة ذاته.

وإمّا كناية، عن الشأن المفسَّر بمضمون الجملة التي بعده، ولذلك تخلو الجملةُ عن ضمير صاحبها، لعدم التغاير بين الشيء وما يفسّره، فلا تحتاج إلى ما يربطها بما قبلها. فإن كان الحديث فيها عن المذكّر فالضمير مذكّر للشأن كقوله ﴿إنه من يأت ربه مجرما﴾.[3] وإلاّ فالضمير مؤنّث للقصّة كقوله: ﴿فإذا هي شاخصة أبصار الّذين كفروا﴾[4] وقوله: ﴿فإنّها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾.[5]

ويحتمل رجوعه إلى فاعل الصفات السابقة في سور تبّت وما قبلها، فكأنّه قال: الذي نصر عبده وفتح عليه بلادَه وخيّره وأهلك أعداءه فتبّ بمخالفته عمَّهُ وامرأته هو اللّه أحد اللّه الصمد.

وعلى هذين التقديرين الآخرين يجري ما سبق من الاحتمالات الثلاثة فيكون الاحتمالات تسعة.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

[الكلام في «أحد»]

وعلى التقادير كلّها فـ «أحد» إمّا بمعنى الواحد أو لا. وعلى التقديرين فإمّا مختصّ به تعالى أولا، فيكون المحتملات ستّة وثلاثين.

قال الخليل يجوز أن يقال:

---

١. مريم (١٩): ٦٥.
٢. لقمان (٣١): ٢٥.
٣. طه (٢٠): ٧٤.
٤. الأنبياء (٢١): ٩٧.
٥. الحجّ (٢٢): ٤٦.

أحد اثنان، فأصله وَحَدٌ إلاّ أنّه قلبت الواو همزةً للتخفيف، وأكثر ما يفعل ذلك في الواو المضمومة أو المكسورة نحو وُجوه وأُجوه ووِسادة وإسادة.[1]

قال الأزهري:

لا يوصف شيء بالأحدية غير اللّه تعالى، فلا يقال: رجل أحد ولادرهم أحد، كما يقال: رجل واحد. فأحد عنده صفة من صفات اللّه تعالى استأثر بها، لا يشاركه فيها غيرُه.

فذكروا في الفرق بينهما وجوهاً:[2]

منها: أنّ الواحد يدخل في الأحد من غير عكس.

ومنها: أنّك إذا قلت: «فلان لا يقاومه واحد» جاز أن يقال: «لكنّه يقاومه اثنان» بخلاف الأحد، لأنّه إذا قلت: «فلان لا يقاومه أحد» لا يجوز أن يقال: «بل اثنان» وذلك لانّ الواحديّة نفي للصفة، والأحديّة نفي للماهية.

ومنها: أنّ الواحدية تستعمل في الإثبات، والأحديّة في النفي فنقول رأيت رجلاً واحداً لا أحداً وما رأيت أحداً إلاّ واحداً لا أن يراد به الواحد كما في هذه السورة أو الأوّل كما في قوله: ﴿**قالَ أحدهما إنّي أراني أعصر خمراً**﴾[3] فإنّه في السورة بمعنى الواحد، وفي الآية بمعنى الأوّل، فلذلك ورد في الإثبات.

ومنها: أنّ أحداً مختصّ باللّه العلم، بخلاف واحد.

ومنها: أنّ أحداً إذا كان وصفاً يكون مختصّاً باللّه تعالى، دون واحد.

ومنها: أنّ أحداً قد يستعمل في النفي للمؤنث، نحو ﴿**يا نساء النّبي لستن كأحد من النساء**﴾[4] وللمفرد والجمع، نحو ﴿**فما منكم من أحدٍ عنه حاجزين**﴾[5] بخلاف الواحد.

---

١. العين، ج ٣، ص ٢٨١ (وحد).

٢. حكاه عنه في التفسير الكبير، ج ٣٢، ص ١٧٨؛ و لسان العرب، ج ٣، ص ٤٥١ (وحد).

٣. يوسف (١٢): ٣٦.

٤. الاحزاب (٣٣): ٣٢.

٥. الحاقّة (٦٩): ٤٧.

ومنها: أنّ للأحد جمعاً من لفظه وهو الاحدون والآحاد، بخلاف الواحد. وقول أبي عبيدة بترادفهما[1] بيان لما في السورة بقرينة قوله؛ لكنّ الغالب استعماله في النفي.

ومنها: أنّ الأحد والاحدية عند المحقّقين من الصوفية يستعملان في الذات من حيث هي مع قطع النظر عن الصفات والأسماء والافعال والمظاهر الخلقية، بخلاف الواحد والواحدية، فإنّهما يستعملان في الذات المقيّد بأحد القيود المذكورة، فيكون الأوّلان في مرتبة الإطلاق، والأخيران في مرتبة التقييد بأحدى القيود المذكورة.

وعند آخرين منهم أنّ الأحد والأحديّة يستعملان في المرتبة الفوقانية، والواحد والواحدية يستعملان في المرتب التحتانية، فكما أنّ لفظ الواحد والواحدية كلّ للأحد والأحدية، فكذلك معانيهما كلّ لمعانيهما والمراتب هكذا الهويّة من حيث هي هي. فالوجوه فأحدهما بشرط الآخر، فالمجموع وهذه خمسة. فالحياة كذلك، فسائر الصفات كذلك، فالأسماء كذلك، والأفعال كذلك، فالمظاهر الخلقية كذلك، فيحصل هناك مراتب أكثر من أن تحصى بعضها فوق بعض، والعلم متعلّق بها جميعاً حتى بنفسه تعلّقاً واحداً من كلّ وجه بحيث لايشذّ عنه بشيء، فلا يتطرّق إليه ماض وحال ومستقبل، بل الواجب والممتنع والممكن بأقسامه الأربعة من الوجود في الماضي أو الحال أو المستقبل ومن الباقي في العدم أزلاً وأبداً، ولكنّه ممكن الوجود كبحر من مسك موجه الذهب، وزبده الجواهر، وسواحله الزعفران حاضر ومعلوم له تعالى أزلاً وأبداً حضوراً دفعياً لا تدريجياً، لكن يتجدّد تعلّقاته فيما يتجدّد شأنه.

ثم إنّهم اختلفوا في قوله ﴿**أحد * اللّه الصمد**﴾ فقراءة العامّة الكسر،[2] لأنّ الساكن إذا حُرِّك حُرِّك بالكسر فلمّا التقى الساكنان التنوين واللام على غيرحده حرّك الأوّل بالكسر على ما هو القياس. واختار أبو عمرو حذف التنوين حملاً على حروف اللين من الألف والواو والياء، نحو رُمِ القَوم، ويغزو القوم، ويرم القوم. وعلى

١. حكاه عن الزجاج في شرح الاسماء الحسنى، ص ٣١٠.
٢. انظر مجمع البيان، ج ١٠، ص ٥٦٢.

النون في لَم تكُ ﴿فلا تَكُ في مرية﴾.[1]

وروي عنه «أحد اللّه» إجراءً للوصل مجرى الوقف، نحو ﴿فأضلّونا السّبيلا * ربّنا﴾[2]، ﴿وما أدريك ماهية * نارٌ حاميةٌ﴾[3]

وذلك لأنّه لما كان أكثر القُرّاء فيما حكاه أبوعمرو على الوقف إجراءً في الوصل مجراه في الوقف؛ وقرأ الأعمش «قل هو اللّه الواحد» بدون «أحد»[4] وهذا يؤيّد ما مرّ من كون الأحد بمعنى الواحد هنا.

ففيه خمس قراءات: «أحد اللّه» بنون مكسورة أو حذفها، «أحد اللّه» بسكون الدّال وصلاً ووقفاً، «اللّه الواحد».

فأحد إمّا محذوف لامه تخفيفاً، والتقدير «قل هو اللّه الأحد» وإمّا أنّ التنكير للتعظيم، نحو قوله:

له حاجب عن كلّ أمر يشينه ... وليس له عن طالب؟ حاجب

ولمّا كان الواحد يطلق على غير تعالى عرِّف بلام العهد إشارةً إلى الواحد الذي لا أكمَل منه، وذلك لا يكون إلاّ بأن يكون منشأ لجميع الكثرات ومرجعاً لجميع الكلّيات والجزئيات، بخلاف الأحد فإنّه لمّا كان مختصّاً به تعالى في مثل هذا المقام بأن يكون وصفاً في الإثبات نكرة تنبيهاً على تعظيمه وانحصاره خارجاً في اللّه تعالى.

[الآية تشير إلى مقامات ثلاثة]

وبالجملة، ففي قوله ﴿هو اللّه أحد﴾ ثلاثة كلمات كلّ منها إشارة إلى مقامٍ من مقامات الطالبين:

فالأوّل: مقام المقرّبين وهو أعلى مقام السائرين إلى ربّ العالمين؛ لأنّهم نظروا إلى ماهيّات الأشياء وحقائقها من حيث هي هي، فلا جَرَم ما رأوا موجوداً سوى اللّه تعالى؛ لأنّه هو الذي يجب وجوده لذاته، فما عداه إمّا ممكن لذاته أو ممتنع كذلك،

---

١. هود (١١): ١٠٩.
٢. الأحزاب (٣٣): ٦٧ ـ ٦٨.
٣. القارعة (١٠١): ١٠ ـ ١١.
٤. حكاه عنه في الكشّاف، ج ٤، ص ٨١٨.

فالممتنع لا شأن له سوى امتناعه الراجع إليه تعالى، لأنّه لذاته يقتضي امتناع نظيره ولاختياره جعل نحو النقيضين ممّا لا يجتمعان ولا يرتفعان، والممكن لذاته إذ النظر إليه من حيث هو هو لا يكون موجوداً ولا معدوماً، بل هو في عدمه يحتاج إليه تعالى، كما يحتاج إليه في وجوده فما عدى هويّته تعالى حتّى صفاته يحتاج إليه احتياجاً متفاوتاً فالكلّ من تجلّياته جلّ وعلا؛ فهؤلاء لم يروا موجوداً سوى الحقّ.

فقوله ﴿هو﴾ إشارة مطلقة، والإشارة المطلقة تنصرف إلى الحقيقة المطلقة التي هي حقيقة الحقائق، فلم يفترقوا في ذلك الإشارة إلى مميّز من سبق مرجع؛ لأنّ الافتقار إلى المميّز إنّما يحصل حيث حصل هناك موجودان متشاركان، وقد بيّنّا أنّ هؤلاء ما شاهدوا بعيون حقائقهم إلاّ الواحد.

فلفظة «هو» كافية في حصول العرفان التامّ لهؤلاء الكرام، فلا يحتاجون إلى نصب الأعلام. فإذا نظروا إلى الأشياء لا ينظرونها إلاّ باعتبار اندراجها في حقيقة الحقائق.

فالهاء إشارة إلى الحضرات الخمس: حضرة مطلق الهويّة، وحضرة الوجود الخاصّ المتعلّق بمطلق الهويّة، وحضرة الصفات، وحضرة الأسماء، وحضرة الأفعال.

والواو إشارة إلى المراتب الستّة: مرتبة الأعيان الثابتة، ومرتبة الأرواح المجرّدة، ومرتبة هيولى الأجسام، ومرتبة صورها، ومرتبة آثارها الدنيويّة والأخرويّة؛ فالكلّ راجع إلى مطلق الهويّة، فهي منشأ الكثرة بحيث لا يتطرّق إليها تغيّر ولا تبدّل.

فهؤلاء لا ينظرون إلى ما سواه، بل تلاشوا في جلاله وجماله بحيث لو قطع منهم كلّ عضو لم يكن لهم شعور بذلك، فكيف بغيرهم، فكما أنّ المريض المطعون غافلٌ عن أهله وعياله حين طلوع روحه، فكذلك المطعون بطعن حبّه فان عن ذاته وأحوالاته حتى عن حبّه. وهذا لا يعرف إلاّ بمقايسته على نُظرائه، أو لمن وقع فيه وشرب رحيقه جعلنا اللّه من الواصلين إليه لا من السامعين بمجرّد أثره؛ لأنّ الذوق واللذّة لا يحصلان إلاّ بأكل نحو العسل، لا بذكْره ولا برؤية بيت هو فيه، فكم من مغرور اغترّ بأثره مع بُعد عن أصله، فضلّوا وأضلّوا كثيراً من خلقه.

والثاني: مقام أصحاب اليمين، وهو دون المقام الأوّل؛ وذلك لأنّ هؤلاء شاهدوا الحقّ موجوداً، وشاهَدوا الخلق موجوداً آخر، فحصلت كثرة في الموجودات لديهم، فاحتاجوا في مطلوبهم إلى دليل وأمارات توصلهم إلى مطلوبهم، فوقعوا في كدّ الاكتساب الموصل إلى ربّ الأرباب، فلا جَرَمَ لمن يكن «هو» كافياً في الإشارة لهم إلى الحقّ المطلق، بل لابدّ لهم من أمر آخر تميّز هو به عن غيره، فاحتاجوا إلى أن يقترن لهم لفظة «هو» بلفظة «اللّه» فقيل لأجلهم: ﴿**هو اللّه**﴾ لأنّ «اللّه» هو الموجود الذي يفتقر إليه جميع ما عداه، ويستغني هو عن كلّ ما سواه، وهؤلاء متفاوتون فيما بينهم كتفاوت المقرّبين، فمنهم مجتهد في العقائد، ومنهم مقلّد فيها، ومنهم مَن في الخيرات وترك المكروهات، ومنهم مَن دون ذلك، فلذلك يتفاوت أحوالاتهم في الآخرة.

والثالث: مقام أصحاب الشمال، وهو أخسّ المقامات وأدونها. وهم الذين يجوِّزون أن يكون واجب الوجود أكثر من واحد، فيجوِّزون تعدّد الآلهة وكونَ العبادة لغيره تعالى من الأصنام والكواكب والملائكة وغيرها بخلاف، الموحّدين؛ حيث لم يجوِّزوا تعدّده ولا كونَها لغيره، وإليه أشار بقوله: ﴿**إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ**﴾[1] فقرن لفظة ﴿**أحد**﴾ بما قبلها ردّاً على هؤلاء الجهّال، وإرشاداً لهم إلى الحقّ المتعال فقيل: ﴿**هو اللّه أحد**﴾.

[الآية تشير إلى الذات، والصفات الثبوتية، والسلبية]

وأيضاً ففي الكلمات الثلاث إشارة إلى الأمور الثلاثة: من الذات، والصفات الثبوتيّة، والصفات السلبية. فقوله: «هو» يشير إلى الذات المطلقة، وقوله: «اللّه» يدل على جميع الصفات الثبوتية، وقوله: «أحد» يدلّ على جميع الصفات السلبية.

فيحصل من المجموع كمال عرفان لأولي الأذهان؛ وذلك لأنّ «هو» يدلّ على الهويّة الغنيّة عن كلّ ما سواها، و«اللّه» يدلّ على جميع الصفات الثبوتية؛ لأنّ معناه الذي يستحقّ العبادات كلّها وذلك لا يكون إلاّ لمن كان مستقلاً بالإيجاد والإبداع

---

١. الفاتحة (١): ٤.

اللذين لا يحصلان إلاّ لمن كان موصوفاً بالقدرة التامّة، والإرادة النافذة، والعلم المتعلّق لجميع المعلومات من الكلّيات والجزئيات، سميعاً لجميع السؤالات بصيراً بأحوال المخلوقات متكلّماً أمراً بالمأمورات ناهياً عن المنهيّات وذلك لا يكون إلاّ لمن كان حيّاً سرت حياته في حياة الموجودات.

وقوله: «أحد» يدلّ على سائر الصفات السلبية؛ لأنّ المراد من الاحدية كون تلك الحقيقة في نفسها مفردة ومنزّهة عن أنحاء التركيب المنافية لوجوب الوجود؛ لانّ كلّ ماهيّة مركّبةٌ فهي مفتقرة إلى كلّ من جزءيه، وكلّ واحد من جزءيه غيره، بمعنى أنّه ليس عينه؛ ضرورة عدم احتياج الشيء إلى نفسه مع وجوب احتياج الكلّ إلى أجزائه من غيره، عكس، فيكون مفتقراً إلى غير وكلّ مفتقر إلى غيره فهو ممكنٌ لذاته؛ ينتج أنّ كلّ مركّب فهو ممكنٌ لذاته.

ولاشكّ أنّ الإمكان الذاتي يناقض الوجوب الذاتي اللازم لذات الواجب جلّ وعلا فالإله الذي هو مبدأ لجميع الممكنات ممتنعٌ أن يكون ممكناً، فهو في ذاته فردٌ لا تعدّد فيه، وأحدٌ لا كثرة فيه أحد لا افتقار لديه، فوجب أن لا يكون متحيّزاً؛ لانّ كلّ متحيّز فإنّ يمينه مغاير ليساره، وكلّ ما كان كذلك فهو منقسمٌ إلى أجزائه. وينافي ذلك وجود الوجود.

فالأحد الحقيقي يستحيل عليه أن يكون متحيّزاً، فهو بريء عن الأحياز والجهات سابق عليهما وعلى ما هو من لوازمهما من الزمان والآن والأشكال والألوان والقرب والبعد والجسماني والكون والفساد والحلول والمحليّة فلا يكون متغيّراً البتّة؛ لانّ التغيّر لابدّ أن يكون من صفة إلى صفة ويلزم من كونه أحداً لا شريك له؛ إذ لو فرض موجودان واجبي الوجود لاشتركا في الوجوب ويمتاز في التعيّن، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، فيلزم تركيب كلّ واحد منهما وهو ينافي وجوب الوجود على ما مرّ، فيلزم من كونه أحداً كونُه واحداً.

فإن قيل: يعقل كون الشيء أحداً بهذا المعنى، ولاشكّ أنّ كلّ حقيقة توصف بالأحدية فهناك تلك الحقيقة وتلك الأحدية وإحداهما بشرط الأُخرى ومجموعيهما، وهذه كثرة تنافي الأحدية البسيطة بالمعنى المذكور.

قلت: الأحديّة لازمة لتلك الحقيقه، فالمحكوم عليه بالأحدية هو تلك الحقيقة من حيث هي هي، لا المجموع الحاصل منها ومن تلك الأحدية.

فقد لاحَ بما ذكرناه أنّ قوله: ﴿**اللّه أحد**﴾ كلام متضمّن لجميع صفات اللّه تعالى حقيقيّةً كانت الحياة، أو إضافيةً كالعلم والقدرة والإرادة، أو سلبية كعدم كونه جسماً ولا جسمانياً. وهل هذا إلاّ الوجود الخاصّ الذي هو عين ذاته تعالى. وإليه ذهب الأشعري والحكيم والصوفية وستسمع تفصيل ذلك إن شاء اللّه تعالى.

[في معنى ﴿اللّه الصمد﴾]

فإن قلت: هذا الذي ذكرته من كونه تعالى بسيطاً ينافي قوله تعالى: ﴿**اللّه الصمد**﴾ لأنّ الصمد لغةً الجسم الذي لا جوف له، ومنه يقال لسداد القارورة الصماد.[1] وجاء في اللغة: حجرٌ صمدٌ، أي صلب ليس فيه رخاوة.[2] فكان دالّه مبدلة من التاء من الصمت. وأيضاً جاء في اللغة: الصمد الحجر الأملس الذي لا يقبل الغبار، فلا يدخله شيء، ولايخرج منه شيء.[3] وبذلك تمسّك بعض المجسِّمة على كونه تعالى جسماً سواء كان الأجسام أو لا.[4]

قلنا: لا نسلّم انحصار معنى الصمد لغةً فيما مرّ؛ لأنّه جاء بمعنى المصمود إليه في الحوائج، فهو فعل بمعنى المفعول من قولهم: صمده: إذا قصده[5]، قال الشاعر:

ألا بكر الناعي بخير بني أسد بعمرو بن مسعود وبالسيّد الصمد

وقال آخر:

علوته بحسامي ثم قلت له خذها حذيف فانت السيد الصمد[6]

---

١. معاني القرآن و إعرابه، ج ٥، ص ٣٧٨؛ لسان العرب، ج ٣، ص ٣٥٩ (صمد).
٢. لسان العرب، ج ٣، ص ٣٥٩ (صمد).
٣. حكاه الفخر الرازي في التفسير الكبير، ج ٣٢، ص ١٨١ عن بعض المتاخّرين من أهل اللغة.
٤. حكاه عنهم الفخر الرازي في التفسير الكبير، ج ٣٢، ص ١٨١.
٥. كما في الكشّاف، ج ٤، ص ٨١٨.
٦. انظر ترتيب كتاب العين، ج ٢، ص ١٠٠٨ (صمد).

لكن المشهور هو المعاني الأوّل، ولذلك لمّا نزلت هذه الآية قالوا: ما الصمد؟ قال ﷺ: «هو السيّد الذي يُصمد إليه في الحوائج» على ما رواه ابن عبّاس رضي اللّه عنهما.[1]

وقال الليث: صدمت صمدك، أي قصدت قصدك، فالصمد هو الذي يقصد إيجاداً ويريده، فيرجع إلى صفة الإرادة.

وعلى تقدير تسليم انحصار معانيه اللغوية فيما مرّ فالمراد منه إمّا المعنى الشرعي الحقيقي، وإمّا المعنى المجازي، وكلّ ذلك كثير وواقع في القرآن بل وفي جميع الكتب الإلهية.

فلمّا كان الصمد بالمعنى الذي يقتضي التركيب مُحالاً عليه تعالى؛ لمّا مرّ، وجب أن يحمل عليه ما يناسب له تعالى، سواء كان معنى حقيقيّاً أو مجازياً. فكما أنّ الجسم الذي يطلق عليه لفظ الصمد يكون عديمَ الانفعال والتأثّر من الغير، فكذلك سبحانه وتعالى؛ لكونه واجب الوجود لذاته ممتنع التغيّر في وجوده وبقائه وجميع صفاته، فأطلق الصمد عليه.

فالمفسّرون وتفسيرات بعضها يليق بكونه سيّداً مرجوعاً إليه في رفع الحاجات ففيه إشارة إلى الصفات الإضافية وبعضها يليق بكونه تعالى واجب الوجود في ذات المستلزم لامتناع تغيّره في ذاته وصفاته ففيه إشارة إلى الصفات السلبية، وبعضها يليق بالمعنيين جميعاً و أحدهما بشرط الآخر.

فالأوّل ـ وهو كونه إشارة إلى الصفات الإضافية ـ ذكروا له وجوهاً:

منها: أنّه العليم بجميع المعلومات؛ لأنّ سيادته للكلّ لا يتمّ إلاّ بذلك.

ومنها: الحليم فلا يعجل؛ لأنّ من لوازم كامل السيادة، كونَه حليماً وكريماً.

ومنها: السّيد الذي لاسيادة فوق سيادته، فيندرج تحت سيادته السادات. واختاره ابن مسعود والضحّاك.[2]

---

١. مجمع الزوائد، لنور الدين الهيثمي، ج ٦، ص ٣٠٨؛ و ج ٩، ص ٢٨٢.

٢. حكاه عنهما الرازي في التفسير الكبير، ج ٣٢، ص ١٨١ بلفظ: هو السيّد الذي قد انتهى سؤدده.

ومنها: أنّه الخالق للأشياء، وذلك لأنّ كونه سيّداً يقتضي ذلك.

ومنها: إنّه المقصود في الرغائب المستغاث به في النوائب. واختاره السدي.[1]

ومنها: أنّه هو الذي يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، لا معقّب لحكمه ولا رادّ لقضائه. اختاره حسين بن الفضل البجلي.[2]

ومنها: أنّه السّيد المعظم في ذاته وصفاته وأفعاله.

ومنها: أنّه الفرد الماجد الذي لا يتمّ أمر بدونه.

والثاني ـ وهو الإشارة إلى الصفات السلبية ـ **ذكروا له وجوهاً**.

الأوّل: هو الغني المغني، كما قال: ﴿**وهو الغنى الحميد**﴾.[3]

الثاني: أنّه الذي ليس فوقه أحد: ﴿**وهو القاهر فوق عباده**﴾.[4]

الثالث: لا يأكل ولا يشرب: ﴿**وهو يطْعم ولا يطعم**﴾.[5]

الرابع: الباقي بعد فناء خلقه: ﴿**كلّ من عليها فان * ويبقى وجه ربك ذوالجلال والإكرام**﴾.[6] واختاره قتادة.[7]

الخامس: أنّه الذي لم يزل ولا يزال فلا يجوزعليه التغيّر والزوال، كان اللّه ولا مكان له ولا أين ولا آن ولا عرش ولا كرسيّ ولا جنّ ولا إنسي وهو الآن على ما عليه كان. قاله الحسن البصري.[8]

السادس: أنّه الذي لا ينام ولا يسهو، فلا يتصوّر منه الغفلة.

السابع: قال أُبيّ بن كعب: إنّه الذي لا يموت ولا يورث، وله ميراث السموات والأرض.[9]

---

١. المصدر.
٢. المصدر.
٣. الحديد (٥٧): ٢٤؛ الممتحنة (٦٠): ٦.
٤. الأنعام (٦): ١٨.
٥. الأنعام (٦): ١٤.
٦. الرحمن (٥٥): ٢٥ ـ ٢٦.
٧. حكاه عنه الرازي في التفسير الكبير، ج ٣٢، ص ١٨١.
٨. المصدر.
٩. المصدر.

الثامن: قال ابن كيسان: هو الذي لا يوصف بصفات الخلق، ولا يوصف الخلق بصفاته؛ فتنحصر فيه صفاته لا تتجاوز منه إلى أحد غيره.[1]

التاسع: قال مقاتل بن حيان: هو الذي لا عيب فيه.[2]

العاشر: قال الربيع بن أنس: هو الذي لا يعتريه الآفات.[3]

الحادي عشر: قال سعيد بن جبير: إنّه الكلّ في جميع الصفات والأفعال.[4]

الثاني عشر: قال جعفر الصادق عليه السلام: «هو الذي يَغلب ولا يُغلب».[5]

الثالث عشر: قال أبوهريرة: إنّه المستغني عن الكلّ.[6]

الرابع عشر: قال أبوبكر الورّاق: إنّه الذي أيس الخلائق عن الاطّلاع على كيفيّة ذاته وصفاته.

الخامس عشر: أنّه الذي لا تدركه الأبصار.

السادس عشر: قال أبوالعالية: هو الذي لم يلد ولم يولد فلا يورث ولايموت بخلاف من يلد أو يولد فإنّه سيورث ويموت.[7]

السابع عشر: قال ابن عبّاس: إنّه الكبير الذي ليس فوقه أحد، بل تحت حكمه كلّ أحد.[8]

الثامن عشر: المنزّه عن قبول النقصان والزيادة، فلا يكون مورداً للتغيّرات والتبدّلات ويكون منزّهاً عن إحاطة الأمكنة والأزمنة، فهو المحيط بكلّ شيء.

التاسع عشر: الذي بيده أُمور عباده وليس أمره بيد غيره، وإن نصب بعض الأشياء علامة على بعضها كالسحاب على المطر فهو من باب جَرْي العادة لا التوقّف؛ لجواز

---

١. المصدر.
٢. المصدر.
٣. المصدر.
٤. حكاه عنه الرازي في شرح أسماء الحسنى، ص ٣١٨.
٥. المصدر.
٦. حكاه الرازي في التفسير الكبير، ج ٣٢، ص ١٨٢.
٧. المصدر.
٨. حكاه ع١نه الرازي في التفسير الكبير، ج ٣٢، ص ١٨٢، و شرح الأسماء الحسنى، ص ٣١٦.

العكس.

العشرون: أنّه من المتشابهات؛ لعدم صحّة معناه اللغوي المشهور هاهنا كالرّحمن الرّحيم على ما اختاره الغزّالي.

ومن حمله على الكلّ فقد نظر إلى أنّه بحسب دلالته على الوجوب الذاتي يدل على جميع السلوب، وبحسب دلالته على كونه مبدأ للكلّ يدلّ على جميع الصفات الإلهية من كونه حيّاً عليماً قديراً مريداً متكلّماً سميعاً بصيراً.

ومن حمله على أحدهما بشرط الآخر قد اكتفى باللزوم.

وبالجملة، التعميم في مثل هذا المقام أحسن من التخصيص، فكان التخصيص، بشيء من باب التمثيل لا الحصر، فمال الكلام المراد بالصمد الكامل السيادة، وذلك لا يكون إلاّ لمن اتّصف بجميع صفات الكمال المنزّه عن جميع النقائص بأن يكون واجب الوجود لذاته ومتضمّناً بكمالاته في نفسه من غير افتقار له إلى غيره، بل لابدّ من افتقار غيره إليه في جميع شؤوناته. ولذلك ورد في الحديث «إنّما السّيد اللّه» في جواب من قال للنبي عليه السلام: السيّد.[1] نعم يقال: سيّد العبد وسيّد القوم ويا سيّدي لمن تعظّمه، لكن لا بهذا المعنى بل بمعنى آخر يناسب المقام.

فقوله: ﴿**اللّه الصمد**﴾ من قبيل حصر الصفة إلى الموصوف حصراً حقيقياً لا إضافياً؛ لأنّ المعاني المذكورة لا توجَد في غيره تعالى، لأنّ المصمود إليه في حوائج جميع الخلق مثلاً لا يوجد في غيره تعالى، فكأنّه قال: من لوازم الإله كونُه مصموداً إليه في حوائج جميع الخلق، المستلزم لكونه أحداً، المستلزم لكونه واجب الوجود، المستلزم لانحصار الهويّة فيه.

فيجوز في مثل هذا المقام كون السابق علّة للاحق وبالعكس، وعلى التقديرين فالبرهان إمّا لمّي أو إنّي ويجوز أن لا يجعل شيء منهما علّة للآخر فالمحتملات خمسة لا تغفل عنها.

فقوله: ﴿**اللّه أحد**﴾ إشارة إلى كونه واحداً من كلّ وجه، فلا تركيب فيه لا ذهناً ولا خارجاً. وقوله: ﴿**اللّه الصمد**﴾ إشارة إلى كون واحداً لا شريك له ولا ندّ،

---

١. النهاية، لابن الاثير، ج ٢، ص ٤١٧ (سود).

فانحصر الموجود في واجب وممكن خاصّ، واندرجت الصفات في الواجب لكونها واجبة لا لذواتها حتى تصير ذواتاً مستقلّة تنافي التوحيد، بل لكونها من مقتضيات الذي وجوده لنفسه، فالصفات مشابهة بالواجب ومشابه بالممكن الخاصّ، فمن حيث إنّ ذواتها لا تقتضي وجودَها تُشابه الممكنَ، ومن حيث إنّها قديمة لا تفارق الذات ولا الذات تفارقها تشابه الواجب؛ فلذلك أدرجها بعضهم في الأوّل، وبعضهم في الثاني.

وأنا أقول: يجوز أن تكون واجبات لذواتها لا بمعنى أنّها ذوات مستقلّة بأنفسها لينافي التوحيد، بل بمعنى أنّ ذواتها وأنفسها لكونها من صفات الكمال ونقائضها من صفات النقص، لابدّ من تحقّقها. وهذا هو مراد من جعلها واجبة لذواتها، فهي على هذا واجبة لذواتها وقديمة فتساويا، وعلى الأوّل هي قديمة ليست بواجبة فيكون القديم أعمَّ «وخذ ما آتيتُك بقوّة وكُن من الشاكرين».[1]

واختار في «أحد» التنكيرَ وفي «الصمد» التعريفَ؛ لأنّهم كانوا ينكرون وحدته كما قال: ﴿**أجعل الآلهةَ إلها واحدا إنّ هذا لَشيء عجاب**﴾[2] فلم تسبق إلى أذهانهم وحدته ليشار باللام إليها؛ لما استقرّ عندهم أنّ كلّ موجود فهو محسوس بإحدى الحواسّ، وكلّ ما كان كذلك فهو منقسم، وكلّ منقسم فهو كثير في الجملة؛ لأنّ الكلّ ليس عينَ الأجزاء وبالعكس فيكون ثمّة الكلّ والأجزاء بل والجهات وما يقوم به من الخطّ والسطح والجسم التعليمي.

وإذا نظرت إلى الجسم على مذهب الحكيم يكون مركّباً من الهيولى والصورة الجسميّة والنوعية، فيكون ثمّة كثرة تنافي الوحدة الحقيقية؛ فلذلك نكّر لفظة «أحد» مع إيهام التعظيم على أنّ الأحديّة التي عليها مولانا جلّ وعلا لا يدرك كنه حقيقتها غيره تعالى، فصار المقام مقام التنكير المفيد لكمال التعظيم والإيهام.

ولا ينكرون صمديّته؛ لأنّهم يعرفون أنّ المرجوع إليه في حوائج العباد ليس غيره

١. اقتباس من سورة الأعراف (٧): ١٤٤ و فيه: ﴿**فَخُذْ ما آتَيْتُك وكُنْ من الشاكرين**﴾.
٢. ص (٣٨): ٥.

تعالى، كما قال: ﴿ولئن سألتهم من خلقهم ليقولنّ اللّه﴾[1] فاستقرّ في عقولهم أنّ ثمّة صمداً للعباد كلّهم وأنّه هو اللّه جلّ وعلا، لكنّهم جعلوا الأصنام وسائل وروابط بينهم وبينه تعالى، كما قال: ﴿ليقرّبونا إلى اللّه زلفى﴾[2] فأشار بلام العهد إلى ذلك المعروف للكلّ بأنّه هو الصمد دون غيره أو الجنس؛ لأنّه لمّا كان صمدية غيره راجعة إلى صمديته انحصر فيه جنس الصمديّة باعتبار الحقيقة بل والاستغراق فاختار فيه التعريف باللام، مع ما فيه من نوع تفنّن في الكلام؛ حيث انتقل من أسلوب التنكير إلى أسلوب التعريف، واختار على هذا الوجه في الأوّل التنكير، وفي الثاني التعريف ولم يعكس؛ لأنّ التنكير أصل بالنسبة للمعرفة، فقدّم الأصل على الفرع.

[الكلام في تكرار لفظ الجلالة]

وبالجملة، لمّا كان مقام الأحدية يقتضي تنكير «أحد» ومقام الصمدية يقتضي تعريف الصمد كرّرَ لفظة «اللّه» ليحمل على الأوّل وما هو واجب التنكير أعني أحداً، وعلى الثاني ما هو واجب التعريف أعني الصمد، مع ما فيه من المبالغة التي تقتضي إجراء الصمدية على الإله المستقلّ غير التابع لشيء، فكأنّه قال: إنّ الإله لابدّ أن يكون مستقلاً في أحديته وصمديته، ومَن هذا شأنه ليس سوى اللّه تعالى، مع أنّه على تقدير تركه ينبغي التقديم الصمدية لما لهم بها من الأنس التامّ على ما مرّ في الكلام فأجراها على صريح الجلالة هرباً من هذه الورطة.

وأيضاً لمّا، كان كلّ من الأحدية والصمدية يكفي في التوحيد أجراه على صريح الجلالة دون ضميرها ودون الاكتفاء بالأوّل فقط، بأن يقول «اللّه أحد الصمد».

[الكلام في تقديم الأحد على الصمد]

ولمّا كان دلالة الأحدية على التوحيد بالمطابقة ودلالة الصمدية عليه بالالتزام قدّم الأولى على الثانية. فكأنّ المقصود من الأولى بيان وحدته في ذاته، ومن الثانية بيان

---

١. الزخرف (٤٣): ٨٧.
٢. الزمر (٣٩): ٣.

وحدته في سيادته، فتكون الثانية كالوصف للأولى؛ فلذلك قدّمها عليها.

وأيضاً لمّا أنكروا توحيده ولم ينكروا صمديته قدَّم الأولى مبادرةً على إرشادهم وردّهم، مع ما فيه من إلزامهم بأنّكم إذا سلّمتم صمديته فكيف لا تسلّمون أحديته؟! فيكون الأولى كالمدّعى، والثانى كالدليل القائم عليها، ولاشكّ أنّ الدليل لا يقام إلاّ بعد تقرير المدّعى وتحريره، لكنّهم قد ينكرونه بعد.

فالنتيجةَ في مثل قولنا: «العالم متغيّر [وكلّ متغيّر] حادث فالعالم حادث» توضيحاً له وتنبيهاً على وجود المناسبة بين القياس ونتيجته؛ لأنّه كما يتوقّف على مادّته أعني المقدمات، وعلى صورته أعني الهيئة الاجتماعية المقرونة بالشرائط، كذلك يتوقّف على وجود المناسبة بين القياس ونتيجته؛ لبديهة أنّ قولنا: «العالم متغيّر وكلّ متغير حادث» لا ينتج «فالعالم قديم» فليس قياساً بالنظر إليه؛ بل إنّما ينتج قولنا: «فالعالم حادث» فيكون قياساً بالنظر إليه.

فلمّا كان الأحدية كالمدّعى والصمدية كالدليل وقد قلنا: إنّ المدّعى يحرّر أوّلاً ثم يقام عليه الدليل ثانياً قدّم الأحديّة على الصمدية.

وإنّما قلنا: إنّ الأحدية كالمدّعى والصمدية كالدليل لأنّ التقدير هكذا: اللّه أحد؛ لأنّه صمد لجميع عباده، وكلّ مَن هذا شأنه يكون أحداً؛ ينتج أنّه أحدٌ.

أمّا الصغرى: فبالضرورة مع إقرارهم بها، كما قال: ﴿**ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولُنّ خلَقهنّ العزيز العليم**﴾[1].

وأما الكبرى: فلأنّه على تقدير انحصار الصمدية فيه يلزم التعطّل في الإله المفروض الذي لا يتصرّف في شيء؛ لأنّ من لوازم الإلهة التصرّف، فحيث لا تصرّف لا الإلهية لما تقرّر أنّه يلزم من نفي اللازم نفي الملزوم مع أنّه يلزم الترجيح بلا مرجّح؛ لأنّه وغيره من سائر الموجودات متساوٍ في عدم التأثير، فتسميته واجباً دون غيره ترجيح بلا مرجّح، على أنّه كغيره في رجوع تصرّفه إليه تعالى، فيكون من جملة المخلوقات لتسميته إلهاً دون سائر المخلوقات مع أنّها خلاف التوقيف تكون مجرّدَ ذكرٍ بلا فائدة.

---

١. الزخرف (٤٣): ٩.

[الكلام في تقديم «لم يلد» على «لم يولد»]

ولمثل ذلك ـ الذي قلنا في تقديم الأحد على الصمد من كون الثاني مسلّما لهم دون الأوّل فيكون الأوّل كالمدّعى والثاني كالدليل ـ قدّم قوله: «لم يلد» على قوله: «ولم يولد» لاتّفاق الكلّ على أنّه تعالى ليس له والد وإلاّ لصار هو وغيره سواءً في كونه إلهاً، ولم يقل ذلك أحد، بخلاف الولد فإنّهم ادّعوا ذلك له ـ تعالى عن ذلك علواً كبيراً ـ وذلك، لأنّ مشركي العرب قالوا الملائكة بنات اللّه تعالى، وقالت اليهود: عزير ابن اللّه، وقالت النصارى: المسيح ابن اللّه فقال: «لم يلد»[1] ثم أشار إلى برهانه فقال: «ولم يولد» فكأنّه قال: الدليل على امتناع الولد له تعالى اتّفاقكم على امتناع كونه ولداً لغيره؛ لأنّ كلّ من كان له ولد فمن شأنه أن يكون له والد، سواء كان بالفعل كما في عامّ الناس أو بالإمكان كما في آدمَ، على أنّ المراد بالولد أصله ومنشأه الذي هو يفتقر إليه، ولاشكّ أنّ لآدمَ أصلاً بهذا المعنى من العناصر الأربعة، فيكون آدمُ مسبوقاً بغيره، وذلك لا يتصوّر في حقّ الواجب تعالى، مع أنّه لم يقل به أحد من هؤلاء.

وأيضاً، الولد إنّما يلزم لمن يمكن أن يتعلّق به الفناء، فحيث لا فناء لا ولد، سيّما أنّ بعض الأجسام كالأرض والسماء لا يحتاج إلى الولد من جنسه، فكيف يحتاج إليه مَن هو أغنى من الكلّ.

وأيضاً، الولد من جنس أبيه، فاحتياج الولد إلى والده ليس بأولى من العكس؛ لما بيّنا أنّ مقتضى الجنسية لا يتفاوت بالنظر لما تحته؛ ولهذا ما أسندنا إيجاد الولد إلى اللّه تعالى إلاّ باعتبار أنّه أظهره من بين الوالدين.

وذلك لا يتصوّر في حقّه تعالى؛ لأنّه ليس فوقه شيء ليتصوّر نسبته إليه، وإلاّ يلزم أن يكون هو إلهاً لكونه محتاجاً إليه من كلّ وجه، فلمّا كانت الولادة مستلزمة للحدوث المنافي للقِدَم كانت ممتنعة بشقّيه، أعني كونه والداً وكونه مولوداً من اللّه

---

١. حكى هذا الكلام الرازي في التفسير الكبير، ج ٣٢، ص ١٨٣.

عزّوجلّ؛ لكونه واجب الوجود لذاته وقديماً: ﴿إنّما أمره إذا أرادَ شيئاً أن يقولَ له كُنْ فيكون * فسبحان الذي بيده ملكوتُ كلِّ شيء وإليه تُرجعون﴾.[1]

[علّة اختيار الماضي في «لم يلد»]

وأختار الماضي في قوله: ﴿لم يلد﴾ ـ مع أنّ الإيلاد ممتنع منه تعالى مطلقاً وفي جميع الأزمنة **لوجوه**:

أمّا أوّلاً: فلكونه جواباً عن قولهم: «ولد اللّه» بصيغة الماضي، كما قال: ﴿ألا إنّهم من إفكهم ليقولون * ولد اللّه﴾[2] فلمّا كان المقصود من هذه الآية تكذيب قولهم الذي هو بصيغة الماضي وردتْ بصيغة الماضي.

وأمّا ثانياً: فلمشاكلة قوله: ﴿ولم يولد﴾ لأنّه لا يمكن في غير الماضي.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ الذي نسبوهم إليه من الملائكة والعزير ابن، قد مضى شأنهم، فيقتضي جواباً ماضياً كأنّه قال: الذين تزعمون أنّهم أولاد اللّه هم عباد اللّه كغيرهم.

وأمّا رابعاً: فلأنّ الإيلاد في الحال والاستقبال فرع الإيلاد في الماضي، فيلزم من انتفاء الأصل وامتناعه انتفاء الفرع وامتناعه.

وأمّا خامساً: فيلزم الإطناب بلا فائدة لو جمع بين الصيغ الثلاث، أعني الماضي والحال والاستقبال بأنْ يقول: لم يلد ولا يلد ولن يلد، وإيهامُ خلاف المقصود لو اقتصر على غير الماضي بأن يقول «قل هو اللّه أحد اللّه الصمد لا يلد ولن يلد» لإيهامه أنّه ولد في الماضي.

وأمّا سادساً: فليس المراد بصيغة الماضي في مثل هذا المقام الماضي فقط، بل عموم الأزمان والأوقات، فيكون من باب عموم المجاز كقوله: ﴿وكان اللّه عليماً حكيماً﴾[3] ضرورةَ أنّ علمه تعالى متعالٍ عن مطلق الزمان فضلاً عن الماضي، فكما أنّ المراد ثمّة مطلق الزمان فكذلك هنا المراد مطلق الزمان، فكأنّه قال: ثمّة عليم على

---

١. يس (٣٦): ٨٢ ـ ٨٣.
٢. الصافّات (٣٧): ١٥١ ـ ١٥٢.
٣. النساء (٤): ١٧.

الدوام وهنا قال: ممتنع عنه الولادة مطلقاً.

وأمّا سابعاً: فهو من قبيل حذف المعطوف، كقوله تعالى: ﴿**سرابيل تقيكم الحرَّ والبرد**﴾.[1]

وعلى التقادير، كلّها لا يخلوا إمّا أن يكون قوله: «لم يلد» متعدّياً نزّل منزلة اللازم، كقوله: «فلان يعطي» بمعنى أنّه متّصف بماهية الإعطاء. وهذا أبلغُ من قولك: «يعطي الشيء الفلاني».

فكذلك هنا لمّا قال: «لم يلد»، يفيد أنّه لم يتّصف بماهية الولادة مطلقاً، فكيف يولد نحو الملائكة والعزير والمسيح؛ لأنّه يلزم من نفي العامّ نفي الخاصّ، فيكون أبلغَ في الردّ عليهم؛ لأنّهم نسبوا إليه تعالى ولادة خاصّة وقد نفي عنه مطلق الولادة المستلزم لنفي كلّ من خصوصياتها.

وإمّا أن يكون، ممّا حذف مفعوله الخاصّ بقرينة قولهم: عزير ابن اللّه مثلاً، أو العام. فعلى الأوّل تقدير الكلام: لم يلد الملائكة والعزير والمسيح. وعلى الثاني: لم يلد أحداً من الذكور والإناث ولادةً حقيقيّة ولا ولادةً حكمية بأن يتخّذ أحداً نصيراً له وظهيراً فلمّا قال طائفة منهم «ولد اللّه» وأُخرى: ﴿**قالوا اتخذ اللّه ولدا سبحانه هو الغنى**﴾[2] ردّ عليهما فقال: «لم يلد» ليكون ردّاً على الطائفة الثانية، مطابقةً، وعلى الطائفة الأولى التزاماً.

وبالجملة، لمّا كانت النصارى فريقين: منهم مَن قال: عيسى ولدُ اللّه حقيقة، ومنهم مَن قال: إنّ اللّه اتّخذه ولداً تشريفاً له كما اتّخذ إبراهيم خليلاً تشريفاً له، قال هنا: «**لم يلد**» ردّاً على الطائفة الأولى وثمّة ﴿**لم يتّخذ ولداً**﴾ ردّاً على الطائفة الثانية، وعطف عليه قوله: ﴿**ولم يكن له شريكٌ في الملك ولم يكن له ولى من الذلّ**﴾[3] لأنّ الإنسان قد يتّخذ أحداً ولداً له ليكون له نصيراً ومعيناً وظهيراً في ملكه وذلك يقتضي سابقته الذلّ، فحيث يمتنع الذلّ يمتنع اتّخاذ الولد لدفع ذلك. ففي كلّ

---

١. النحل (١٦): ٨١.
٢. يونس (١٠): ٦٨.
٣. الإسراء (١٧): ١١١.

منهما ردّ على الطائفتين جميعاً، أو ردّ على إحدى الطائفتين.

[نفي الوالدية والمولودية بالعقل أو بالسمع]

ثم إنّهم اختلفوا في أنّ نفي كونه تعالى والداً ومولوداً هل يمكن أن يعلم بالسمع، أم لا يمكن ذلك، بل إنّما يعلم بالعقل فقط؟

فاختار طائفة ـ منهم الإمام الرازي ـ الثاني؛ قائلين، بأنّ نفيهما مستفاد من العلم بقِدَمه، فالعلم بكلّ منهما متقدّم على العلم بصحّة النّبوة والقرآن، فلا يمكن استفادتهما من الدلائل السمعية من حيث إنّها دلائل سمعية؛ لتوقّفهما على نفيهما، فلو توقّفا عليها لزم الدور.

لكن لمّا بيّنّا أنّ المراد من كونه أحداً كونُه مُنزّهاً عن التركيب، من كونه صمداً كونه واجباً لذاته ممتنع التغيّر في ذاته وصفاته، لا جَرَمَ أنّ الأحدية والصمدية توجبان نفي الوالدية والمولودية؛ فنفيهما من جهة البرهان القطعي لا من جهة مجرد السمع.

واختار طائفة أُخرى، الأوّل؛ مطلقاً؛ قائلين، بأنّ نفيهما يمكن من كلّ من السمع والعقل.

وطائفة ثالثة، الأوّل؛ بالنظر للعوامّ؛ قائلين، بأنّهم لقصورهم عن اطّلاع البراهين القطعية مع تصديقهم بالوحي المؤيّد بالمعجزات لهم أخذ جميع عقائدهم من كونه تعالى موجوداً واحداً أزليّاً أبدياً حيّاً عليماً قادراً مريداً سميعاً بصيراً متكلّماً محيياً مميتاً مثيباً معاقباً مرئياً في الآخرة محاسباً لعباده في القيامة، مرسلاً للأنبياء مصدّقاً لهم بالمعجزات من القرآن والحديث الصحيح، بل وأكثر أهل زماننا من العلماء وغيرهم ليس لهم اطّلاع على البراهين القطعية، على أن ترى كثيراً ممّن ليس لهم ذلك الاطّلاع أن عقايدهم أحسن وامكن من عقايد من يزعمون إنّهم مطّلعون على البراهين المنهمكين في الحرم طول عمرهم.

وبالجملة، لقد رأينا السلف الصالحين من الصحابة والتابعين قد أخذوا عقائدهم من كلام ربّ العالمين وأحاديث سيّد المرسلين، فكلّ اعتقاد يخالف القرآن والحديث فصاحبه مغرور بالتدليس؛ فمنشأ العقائد الشرعُ المبين، لا كلامُ الحكماء والمتكلّمين؛

ولذلك رتّب ربّ العالمين للخواصّ والعوامّ من الأمّيين على أحديته وصمديته قوله: ﴿**لم يلد ولم يولد**﴾ استغناءً بذلك عن جميع البراهين؛ لأنّه يلزم من أحديته المنافية للتركيب وصمديته المنافية للأنداد امتناعُ كونه تعالى والداً ومولوداً.

وقد اتّفق على الأوّل الملزوم جميعُ أرباب العقول من الفلاسفة والملل والنحل مع اختلافهم في الثاني اللازم قالت اليهود: عزير ابن اللّه، وقالت النصارى: إنّ اللّه ثالث ثلاثة، وقالت الفلاسفة: تولّد عن والد الوجود عقل وعنه آخَرُ ونفس وفلك وهكذا حتّى يتمّ العقول عشرةً، والنفوس والأفلاك تسعةً؛ فيكون العقل الذي يدبّر ما تحت ذلك القمر كالأحفاد بالنسبة إليه تعالى عندهم تعالى اللّه عن ذلك علواً كبيراً.[1]

فكأنّهم لا يقولون بتحقيق اللازم عند تحقّق الملزوم، مع أنّه ضروري البطلان على ما قرِّر في علمي الحكمة والميزان؛ فينتج من ذلك كلّه أن لامؤثّر في الوجود إلاّ اللّه المنّان. وكلّ مَن هذا شأنه لا يشاركه غيره في شأن من شؤوناته فضلاً عن هويته وذاته؛ ولذلك قدِّم الظرف اللغو على عامله، مع أنّ سيبويه أنكر عليه في كتابه إلاّ في مقام القصر، فقال عطفاً بالواو دون حتى وثُمة والفاء.[2]

﴿**ولم يكن له كفواً أحد**﴾ تنبيهاً على أنّ نفي الكفو مختصّ به لا يتجاوز عنه إلى غيره، وأقلّه تشاركهم في الخلقية والحدوث والافتقار إليه تعالى، وإن تمايز بعضهم بعضاً في بعض خصوصياته، كما قال: ﴿**ولقد كَرَّمْنا بنى آدم**﴾[3]، ﴿**تلكَ الرُّسُلُ فضّلنا بعضهم على بعض**﴾[4]، ﴿**وللرجال عليهن درجة**﴾[5]، فيكون من قبيل قصر الصفة على موصوفها رداً على مَن توّهم مشاركة غيره له في نفي الكفو عنه فيكون قصرَ أفراد، وتردَّد في ذلك فيكون قصرَ تعيين. أو عكس الأمر فيكون قصرَ قلبٍ أو

---

١. حكاه عنهم الرازي في التفسير الكبير، ج ٣٢، ص ١٨٤.
٢. نقله عنه الزمخشري في الكشاف، ج ٤، ص ٨١٨، والرازي في التفسير الكبير، ج ٣٢، ص ١٨٤.
٣. الإسراء (١٧): ٧٠.
٤. البقره (٢): ٢٥٣.
٥. البقرة (٢): ٢٢٨.

أثبت له الكفو كذلك. ويجوز أن يكون التقديم للاهتمام بذكر ملك الأنام.

والأصل في لفظ «الكفو» الضمّ، لكن قد يُسكن نظير عُنُق وعُنْق وهو بمعنى المثل لغةً. ومنه، المكافات في الجزاء، كأنّه يعطيه ما يكافي عمله. فمنهم: من فسّر بذلك وإليه ذهب كعب وعطا. وقال مجاهد: ﴿**لم يكن له صاحبة**﴾ يكون رداً على قولهم، ﴿**وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا**﴾[1] فيكون تأكيداً لما قبله.[2]

وقال المحققون: لمّا بيّن أنّه المصمود إليه في قضاء الحوائج ونفي الوسائط، بقوله: ﴿**لم يلد ولم يولد**﴾ ختم السورة بهذه الجملة، المفيدة أنّ شيئاً من الأشياء يمتنع أن يكون مساوياً له في شيء من صفات الجلال والجمال فضلاً عن مساواته في الذات المتعال.

أمّا وجوده، فلكونه من مقتضيات ذاته وماهيته، فلا يكون قابلاً للعدم من حيث هي هي، بخلاف وجودات غيره، فإنّ ماهيّاتهم لا تقتضي الوجود ولا العدم، وإلاّ لانقلب الممكن واجباً أو ممتنعاً.

وأمّا الحياة، فكذلك، هي فيه من مقتضيات ذاته، وفي غيره، ليست كذلك.

وأمّا العلم، فمع كونه من مقتضيات ذاته كسائر صفاته ليس بضروريّ ولا استدلالي ولا مستفاداً من الحسّ والرؤية، فلا يكون في معرض الغلط والزلل؛ ولذلك يتعلّق بجميع الأشياء قبل وجودها في الخارج من كلّ وجه، بخلاف علوم المخلوقات.

وكذلك القدرة، والإرادة والسمع والبصر والرحمة والجود والعدل والفضل والإحسان.

أمّا القدرة، فلاستواء جميع المقدورات لديها، بخلاف قدرة غيره حيث تعجز عن أكثر الأشياء.

وأمّا الإرادة، فلأنّ إرادته في أيّ وقت، لا تُمانع إرادةَ غيره؛ لكونها كلّية شاملة لجميع الأشياء؛ ولذلك، نرى الكون مملوّاً بالجود المتوقّف على تعلّق الإرادة بالكلّ،

---

١. الصافّات (٣٧): ١٥٨.

٢. حكاه عنهم الرازي في التفسير الكبير، ج ٣٢، ص ١٨٥.

بخلاف إرادة غيره فإنّها لا تتعلّق بشيئين في آنٍ واحدٍ، كما لا يخفى عليه من يراجع وجدانه.

وأمّا السمع والبصر والكلام، فلعدم، توقّفها على الآلات مع عموم تعلّقاتها لجميع الموجودات، بخلافها في غيره تعالى.

وأمّا الرحمة والجود والعدل والفضل والإحسان، فلاستغراقها جميع الذرّات.

[فوائد ترتيب الآيات]

وفي ترتيب هذه الآيات الأربع فوائد:

منها: أنّ الأحد يدلّ على وحدته، والصمدَ يدلّ على أنّه كريم رحيم بخلقه؛ لأنّه لا يصمد إليه إلاّ لكونه معروفاً بالإحسان و﴿**لم يلد ولم يولد**﴾ يدلاّن على أنّه غنيٌّ على الإطلاق منزّهٌ عن التغيّر بالاتّفاق، فلا يتغيّر بشيء أصلاً، ولا يكون جوده لجرّ نفع أو دفع ضرر، بل لمحض الإحسان. ﴿**ولم يكن له كفواً أحد**﴾ يدلّ على استقلاله واختصاصه بما له من كماله لا يشاركه فيه أحد من خلقه من النساء والرجال، فلا يجوز عليه ما فيه النقص والاختلال.

ومنها: أنّه نفى عن الذات أنواع الكثرات بقوله: «أحد» وأثبت له الغنى، ونفى عنه الفقر بقوله: «الصمد» ونفى العليّة والمعلولية بقوله: ﴿**لم يلد ولم يولد**﴾ ونفى الأنداد بقوله: ﴿**ولم يكن له كفواً أحد**﴾.

ومنها: أن قوله: «أحد» يبطل قول الثنوية القائلين بالنور والظلمة، والنصارى القائلين بالتثليث، والصابئين في الافلاك والنجوم[1]، وأنّ قوله: «الصمد» يبطل مذهب من أثبت خالقاً سوى اللّه؛ لأنّه لو وُجد خالق آخر لم ينحصر فيه مصمودية جميع الحاجات، وقوله: ﴿**لم يلد ولم يولد**﴾ يبطل زعم اليهود في عزير والنصارى في المسيح والمشركين في الملائكة، وقوله: ﴿**ولم يكن له كفواً أحد**﴾ يبطل مذهب المشركين القائلين بكفويّة الأصنام لخالق الأنام.

---

١. للاطلاع على آراء الثنويّة و فرقها انظر: توضيح الملل والنحل، ج ١، ص ٤٠٨ ـ ٤٤١، و مجموعة مصنّفات شيخ الاشراق السهروردى، ج ٢، ص ١١ و ٣٠٢.

ومنها: أنّ هذه السورة في حقّ اللّه تناسب سورة الكوثر في حقّ نبيّه، لأنّهم طعنوا ثمّة في حقّ نبيّه بأنّه أبترُ لا ولد له، وطعنوا هنا في ذاته تعالى حيث أثبتوا له ولداً؛ لأنّ عدم الولد في حقّ الإنسان يُعدّ عيباً، كما أنّ وجود الولد في حقّه تعالى يُعدّ عيباً؛ فلذلك قال هاهنا: ﴿**قل**﴾ أمر لنبيه ليكون هو دأباً عن ربّه، وقال ثمّة: ﴿**إنّا أعطيناكَ**﴾[1] ليكون هو بذاته دأباً عن نبيّه اعتناءً بشأنه صلّى اللّه عليه وسلّم؛ ولذلك قال: ﴿**قل إن كنتم تُحبّون اللّه فاتبعونى يحببكم اللّه**﴾.[2]

ولمّا وصلتُ إلى هذا المقام الجليل توفّي بي ولد سَمّي إبراهيم الخليل ففرحت بما كان فيه من الفال ا٠ لجميل والمناسبة بذلك الحبيب الخليل، فرأيت أنّ أهلي في ذلك شاكرون فقلنا: إنّا للّه وإنّا إليه راجعون في قريب تأريخ سيغلبون فانظر في هذا المقام فإنّ فيه من السرّ المكنون والعلم المصون.

ومنها: أنّ الأحدية منشأ الصمدية، وهي منشأ عدم الوالدية والمولودية وهي منشأ عدم الكفوية لربّ القوّة.

واختار في أداء أمر التوحيد أربع آيات؛ لكونه على أربعة أقسام: توحيد الخواصّ، وتوحيد العوام، باللسان والجنان، مع ما فيه من مناسبة حروف الجلالة التي هي أربعة:

فالأوّل إشارة إلى توحيد الذات، والثاني، إلى توحيد الصفات، والثالث، إلى توحيد الأسماء، والرابع، إلى توحيد الأفعال.

فتوحيد الأفعال يكون بفناء أفعالنا في أفعاله تعالى، كما قال: ﴿**واللّهُ خلقكم وما تعملون**﴾[3] سواء كان «ما» مصدريّة أو موصولة أو موصوفة أو نافية أو تعجّبية.

وكذلك توحيد الأسماء والصفات والذوات يكون بفنائها في أسمائه وصفاته وذاته تعالى، لا بمعنى أنّها لاهي؛ لاستحالة التداخل؛ بل بمعنى أنّ منشأ الكلّ هو اللّه جلّ وعلا، فكلّ ما هو في غيره فقد ظهر منه تعالى، فلا يتصوّر بُعْدُه تعالى عن عباده

---

١. الكوثر (١٠٨): ١.
٢. آل عمران (٣): ٣١.
٣. الصافّات (٣٧): ٩٦.

وإن لم يكن حالاً فيهم كما قال: ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾.[1]

واختار في الآية الأولى أربع، كلمات، إشارةً إلى ما ذكرنا من أنواع التوحيد، وفي الثانية، كلمتين لما أنّ الصمدية إضافة بين شيئين فقير وغني، وفي الثالثة، ثلاثة كلمات لما أنّ الولادة تتوقّف على ثلاثة، وفي الرابعة، كلمتين لأنّ امتناع الكفو يكون بين شيئين.

والخطاب في «قل» يحتمل أن يكون خاصّاً مع نبيّه ﷺ وعامّاً بأن يكون مع كلّ مَن يتأتّى منه الردّ والإعلام. وعلى التقديرين فيحتمل أن يكون القول بالأركان والجنان واللسان. وعلى التقادير الستّ فإمّا مع البرهان أو بمجرّد الإذعان المفيد للإيمان؛ فيكون المحتملات اثني عشر.

[الكلام في التركيب الإعرابي]

وأمّا وجوه التركيب، في هذا المقام فالمشهور أنّ «هو» ضمير شأن يفسّره الجملة الاسمية بعده، أو ضمير مبهم يُبيّنه لفظة الجلالة[2]؛ فيكون «أحد» خبراً لها على الوجهين بعدها في محلّ النصب بالمقولية، أي قل للأنام هذا البليغَ من الكلام، أو راجع إلى ما سألوا عنه، فهو مبتدأ و«الله» خبره و«أحد» خبر بعد خبر، أو خبر لمبتدأ آخر محذوف، فيكون التقدير المسؤول عن الله هو أي الله أحد، أو بدل عنه بدل اشتمال أو بدل كلّ.

فإن قلت: مثل هذا يجب فيه النعت، كقوله: ﴿بالناصية * ناصية كاذبة﴾.[3]

قلت: قد مرّ أنّ التنوين فيه للتعظيم، أي أحدٌ عظيمٌ حيث لا يدرَك كيفية كنه ذاته ولا كيفية كنه صفاته وأسمائه وأفعاله، بل ومصنوعاته، كما يومي إليه حديث: «مَن عرف نفسَه فقد عرف ربّه».[4]

---

١. ق (٥٠): ١٦.
٢. كما في الكشّاف، ج ٤، ص ٨١٧.
٣. العلق (٩٦): ١٥ ـ ١٦.
٤. شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد، ج ٣٠، ص ٢٩٢، الحكمة ٣٣٩.

أو عطف بيان، للفظة الجلالة؛ لأنّه يحصل من مجموعهما إيضاح لا يحصل من أحدهما، فيكون مجموع قوله: ﴿**هو اللّه أحد**﴾ جملةً و ﴿**اللّه الصمد**﴾ جملةً ثانية و﴿**لم يلد ولم يولد**﴾ جملتين عُطفت الثانية على الأولى التي هي خبر بعد خبر للجلالة الثانية، أو خبر لمبتدأ محذوف، أو حال من ضمير «الصمد»؛ لأنّه بمعنى الذي يصمد إليه.

ومثله، قوله: ﴿**ولم يكن له كفواً أحدا**﴾ في الوجوه الثلاثة مع احتمال كونه حالاً من ضمير «لم يولد» والمجموع في محلّ النصب على المقولية.

ويحتمل أن يكون «هو» مبتدأ و«اللّه» بدلاً عنه؛ لكونه ضميراً غائباً وقد قرِّر في النحو أنّه لا يبدل ظاهر من مضمر بدلَ الكلّ من الكلّ إلاّ من ضمير الغائب، و«أحد» بدل عن أحدهما أو بيان كذلك، و«اللّه» الثاني بدل أو بيان لما قبل، فصار المجموع في قوّة مبتدأ و«أحد» خبره.

قوله: ﴿**لم يلد ولم يولد**﴾ وقوله: ﴿**ولم يكن له كفواً أحداً**﴾ يحتمل العطف والحال فيكون مجموع الكلام على هذا جملةً واحدة تناسب التوحيد الذي هو أمر واحد.

وعلى ما سبق يكون قوله: ﴿**هو اللّه أحد**﴾ جملة اسمية موجبة ضرورية، و﴿**اللّه الصمد**﴾ كذلك، «ولم يكن» إلى آخره جملة ماضويّة سالبة، لكنّها على ما مرّ في قوة الاسمية السالبة الضرورية.

فالجملتان، شخصيّتان موجّهتان، تفيد الأولى، التحلية والثانية، التخلية. فبنور الأولى، يتوجّه السالك إلى حضرة قدسه، بنور الثانية، يُعرض عن النظر إلى غيره، فتفيد الأولى، جماله والثانية، جلاله، و الأولى، بسطه والثانية، قبضه، والأولى، كمال ذاته والثانية، نقص غيره بالنسبة إليه، والأولى، تفيد رجاءُه والثانية، خوفه، والأولى، تفيد بمنطوقها ثبوت الإلهية والصمدية له تعالى وبفحواها سلبهما عن غيره، والثانية، بالعكس حيث تفيد بمنطوقها سلب الوالدية والمولوديّة ونفي الكفوية عنه تعالى. وبنحويها، تفيد ثبوتها لغيره.

ولمّا كان «أحد» نكرة قدِّم عليه خبره؛ لكون «يكن» من نواسخ المبتدأ والخبر، وهو

وإن كان ظرفاً لمضمون الجملة وتقديره انتفاء كفاءة أحد له في الزمان الماضي لكنّ الجملة في المعنى سالبة ضرورية تفيد السلب مطلقاً غير مقيّد بأحد الأزمنة الثلاثة.

[في تنوين «أحد»]

والتنوين في «أحد» للتعميم أي شيء من أفراد مفهوم الأحد. واختار «أحداً» في آخر السورة إمّا لمشاكلة ما قبله، وإمّا لكونه أعمّ؛ لمامرّ من أنّ قولنا: «ليس في الدار واحد» لا ينافي أن يكون فيها اثنان فما فوقها، بخلاف «ليس في الدار أحد» فإنّه لسلب الماهية التي يتحقّق في ضمن الواحد فما فوقها، فكأنّه قال: لا يكافيه شيء من أفراد مفهوم الأحد ممّا هو غيره تعالى.

فلا يرد أنّ الشيء يكافي نفسه على أنّ المكافاة لكونها إضافة تقتضي المغايرة ولا شكّ أنّ الشيء لا يغاير نفسه وحُذف مفعول الكفو ليفيد التعميم مع الاختصار فكأنّه قال: لم يكن له كفواً في شيء ممّا هو صفة كمال أحدٌ من خلقه ومن غير خلقه. أمّا الأول: فلبديهة عدم كفاءة المخلوق للخالق. وأمّا الثاني: فكذلك لكونه معدوماً ممكناً وممتنعاً، فكيف يكافي من هو واجب وجودُه لذاته.

ويحتمل أن يكون من باب تنزيل المتعدّي منزلة اللازم، أي امتنع ماهية الكفوية بالنسبة إليه تعالى.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

[عدد أسماء و أفعال و حروف السورة]

ثمّ إنّ هذه السورة مشتملة على أقسام الكلمة: الاسم، والفعل، والحرف. فأفعالها أربعة، وأسماؤها أحد عشر، وحروفها خمسة.

فالأفعال إشارة إلى مراتب الربوبيّة، والأسماء إلى الحواسّ العشرة مع النفس الناطقة، والحروف إلى حروف الجلالة التي هي في التلفّظ خمسة وإن كانت في الكتابة أربعة على مامرّ.

والفعل وضعه عامّ والموضوع له كذلك.

والحروف عند طائفة أيضاً وضعه عام والموضوع له عامّ، فيكون مجازاً في الحصر.

وعند المحقّقين وضعه عامّ والموضوع له خاصّ وهو الحصص.

والاسم إن كان عَلَماً شخصيّاً فوضعه خاصّ والموضوع له كذلك، وإن كان مضمراً أو إسم إشارة أو موصولاً فالوضع عامّ والموضوع له خاصّ، ولابدّ فيها من قرينة تفيد التعيّن كالمشترك، بخلاف المجاز فإنّ قرينته لصحّة الاستعمال. وإن كان غير ذلك كرجل، فوضعه عامّ والموضوع له كذلك، وهو المفهوم عند طائفة والفرد المشترك عند الآخرين.

وإمّا علم الجنس فقيل: وضعه كوضع اسم الجنس، وتسميته علماً لأحكامٍ لفظية، فيكون علميتُه حكميةً، كما أنّ عدليّة عمر، حكميّةٌ. وقيل: وضعه للمفهوم المعتبر فيه التعيّن شرطاً أو شطراً.

والفعل قيل: موضوع للحدث والزمان والنسبة.

وأورد عليه بأنّه يلزم تقدّم التضمّن على المطابقة، والإجماع على عكسه.

وقيل: موضوع للحدث والزمان والنسبة مدلول الهيئة.

وعلى التقديرين، فالنسبة إمّا مطلقة أو مقيّدة فتصير الأقسام أربعة. وعلى التقادير، فالفعل إمّا موضوع وضعاً واحداً أو وضعاً متعدّداً، فالأوّل، بأن يوضع مجموع المادّة والهيئة دفعة واحدة. والثاني، بأن يوضع كلّ منهما مستقلاً. ويجري في الأسماء المشتقّة أكثر ما جرى في الفعل، إلاّ أنّها موضوعات للذات والحدث والنسبة بينهما، فيلزمها لزوم تكرار النسبة فيها، نسبةٌ إلى الذات المقرّرة في مفهوماتها، ونسبةٌ إلى الفاعل النحوي المضمر كقولنا: زيد ضاربٌ، أو المظهر كقولنا: أضاربٌ زيد.

وبالجملة، ففي كلّ جملة ـ اسمية كانت أو فعلية، أو شرطية متصلّة أو منفصلة، موجبة كنت أو سالبة، طبيعية كانت أو شخصية أو محصورة أو مهملة، موجّهة له أو غير موجّهة، بسيطة كانت أو مركبة ـ أربعة معلومات وأربع علوم عند المتأخّرين؛ لكون القضية عندهم مركّبة من أربعة أجزاء: محكوم عليه، ومحكوم به، ونسبة حكمية، ونسبة تامّة خبريّة، يتعلّق بكلّ منها إدراك يسمّى إدراك المحكوم عليه والمحكوم به والنسب الحكمية والحكم.

ومجموع المتعلّقات الأربعة عند الإمام، تصديق، وعند الحكماء، هو الحكم فقط، والثلاثة الأوَل، شرط له، وعند الشيخ في (الشفاء)، بالعكس، فالتصديق عنده ـ واختاره صاحب الكشف وظاهر التسمية ـ عبارة عن الثلاثة الأوَل والحكم شرط لها؛ ففيه ثلاثة مذاهب، ومن ضربها في احتمالي الحِكم ككونه إدراكاً ـ وهو المختار ـ أو فعلاً يصير الأقسام ستّةً.

والثلاثة الأوَل من العلوم والمعلومات، تؤخذ من قول الشارح إن كنت مجهولة، والرابع منهما، يؤخذ من الحجّة إن كان مجهولاً، والحجّة ـ وتسمّى دليلاً ـ تتركّب عند الميزانيّين من قولين والهيئة الاجتماعية المنقسمة إلى القياس الاقتراني بأشكاله الأربعة وإلى القياس الاستثنائي.

ثم إن هذه السورة الشريفة يحتمل أن تكون إثباتاً للتوحيد بحيث لا يقبل المناقضة والنقص والمعارضة؛ ولذلك أعرضوا عن مطالبته صلّى اللّه على وسلّم بعد نزولها عليه. ويحتمل أن تكون سنداً لمنع مقدّمة معيّنة من مقدّمات دليلهم هي أنّ الواحد لا يقدر على تصرّفات جميع العالم، فكأنّه قال: لا نسلّم ذلك إنّما يكون كذلك إذا لم يكن عامّ العلم والقدرة، ومن لوازم الربوبيّة ذلك أو معارضة لدليلهم باثبات ما ينافي دعواهم.

[الكلام في الحقيقه والمجاز]

ثم إنّ هذ السورة لمّا كانت مشتملة على الحقيقة والمجاز على مامرّ في بيان معنى الصمد لابأس أن نشير إلى لُبّ ما يتعلّق بهما، فنقول:

اللفظ إمّا مهمل أو موضوع. والثاني إمّا مفرد أو مركّب، وكلّ منهما إمّا مستعمل في معناه الموضوع هو له ـ لغويّاً كان أو عرفيّاً، عامّا أو خاصّاً أو شرعياً كالدابّة في كلّ ما يدبّ على الأرض أو في ذي القوائم الأربع، وكالكلمة في اللفظ المفرد، والصلاة في الأفعال الشرعية فحقيقة لغوية أي لفظية ـ وإمّا مستعمل في غير معناه، فإمّا بلا علاقة وقرينة فغلطٌ كالكتاب في الفرس، وإمّا معهما فمجازي لغويّ ولفظي إن كانت القرينة مانعة عن إرادة المعنى الحقيقي، كرأيت أسداً في الحمام، وإلاّ فكناية، كطويل

النجاد لمن طال قامته وعلاقة سيفه. والمجاز إن كانت علاقة المشابهة فاستعارة، وإلاّ فمرسل. والمركّب في كلّ منهما يقاله التمثيل، خلافاً لمن خصّ التمثيل بالاستعارة بل قد يوجد في التشبيه.

والاستعارة تنقسم إلى مصرّحة ومكنّية وتخيّلية، وكلّ منها إلى مجرّدة ومطلقة ومرسّخة، فتصير أقسامها تسعة.

والمجاز قد يكون في الحذف والزيادة والنسبة.

وفي التشبيه اللفظ مستعمل في معناه، لكنّه قد يحذف من الأركان الأربعة المشبّه وأداة التشبيه ووجهه والمشبّه به ما عدى الأخير، كقوله تعالى: ﴿صم بكم عمى﴾.[1]

والقرآن كلّه بليغ لمطابقته لمقتضى الحال مع فصاحة مفرداته ومركّباته، فليس في الغرابة وتنافر الحروف والكلمات ومخالفة القياس اللغوي والنحوي والتقييد اللفظي والمعنوي؛ فلذلك أعرضوا عن المعارضة بالحروف إلى القارعة بالسيوف؛ فهو يكفي في إثبات الواجب وتوحيده وسائر كمالاته، لكنّهم استنبطوا من الغاية؟ اليقين براهين إثباته ووحدته واتّصافه بجميع كمالاته.

فلا بأس أن نشير إلى ما هو لبّها في كتابنا هذا ليستغني بذلك الطلبة عن مراجعة الكتب المطوّلة فنقول:

لهم في ذلك خمسة مسالك:

المسلك الأوّل
في إثبات اللّه تعالى

واستدلّوا عليه بكلّ من الحدوث والإمكان، وحده أو مع انضمام الآخر إليه، شرطاً أو شطراً. وعلى التقادير الخمسة فإمّا في الجواهر والأعراض، وحده أو مع انضمام الآخر إليه، شرطاً أو شطراً؛ فتصير الأقسام خمسة وعشرين.

وإلى كلّ ذهب طائفة، لكنّ المشهور عند المتكلّمين الاستدلال بالحدوث، وعند الحكماء بالإمكان. ولا مانع من الكلّ، بل الأدلّة على وجوده تعالى كذرّات

---

١. البقرة (٢): ١٨.

مصنوعاته.

فالأوّل، هو أن يقال: العالم حادث حيث يتغيّر، وكلّ حادث فله محدِث؛ ينتج أنّ العالم محدث.

والثاني، هو أن يقال: إنّه ممكن لكثرته وتركّبه، وكلّ ممكن لا يترجّح أحد جانبيه من الوجود والعدم على الآخر بدون مرجّح فيحتاج إليه، مع ما نشاهد فيه من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحماً وعظماً وعصباً ودماً، ومع تماثل الأجسام فتحتاج في اختصاصها بما لها من صفاتها إلى مخصّص فنقول: مؤثّر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب، وإن كان ممكناً فيحتاج إلى غيره ليؤثّر فيه، فإمّا أن يدور أو يتسلسل أو ينتهي إلى واجب لذاته.

وأيضاً لاشكّ في وجود موجود مّا، فإن كان واجباً فذاك هو المطلوب، وإن كان ممكناً يحتاج إلى واجب دفعاً للدور والتسلسل.

وأيضاً جميع الممكنات ممكن؛ لاحتياجه إلى أجزائه، فعلّته إمّا نفسه، أو جزؤه، أو خارج عنه مع بديهة امتناع الأوّلين؛ فتعيّن الثالث.

وأيضاً الموجودات بأسرها لو كانت ممكنة لاحتاجت إلى موجد مستقلّ يمتنع عدمها لأجله يكون خارجاً عنها لا يكون نفسها ولا داخلاً فيها، فيكون واجباً لذاته.

وأيضاً الواجب لغيره فرع الواجب لذاته، فلو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد موجود مّا.

وأيضاً الممكن من حيث هو هو لا يترجّح وجوده على عدمه وبالعكس، فيحتاجفي كلّ منهما إلى علّة لا تكون كذلك دفعاً للترجيح.

وأيضاً كلّ واحد من أفراد الإنسان يعرف أنّه لا دخل له في وجوده ولا عدمه فضلاً عن غيره.

وأيضاً إنّ موادّ المولّدات عديمة الشعور، فلا تصلح للإيجاد، كالرحم بالنسبة إلى الولد.

وأيضاً فالممكن إمّا موجود بنفسه، فيلزم الترجيح في وقته وفي أوصافه؛ لاستواء الكلّ بالنسبة إليه. وإمّا بغيره، فإن كان من جنسه فليس أولى من عكس، وإن كان

من غيره ولا يجوز ترجيح المرجوح على الراجح.

وأيضاً إذا كان الممكن مع إمكانه موجوداً فالواجب أولى بذلك، والمقصود هنا بيان وجوده.

وأيضاً فالشيء إمّا أن يقتضى ذاته وجوده فواجب، أو امتناعه فممتنع، أو لا ولا فممكن.

وبالجملة، وجوده تعالى ضروريٌّ عند قوم، واستدلاليٌّ، كالضروري عند آخرين. ويلزم من وجوب وجوده كونه أزلياً وأبدياً، وإلاّ لانقلب ممكناً. وبطلانُ الدور لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه، وبطلان التسلسل لاستلزامه عدم التغيّر بالفناء فى أفراد السلسلة مثلاً لو كان وجود زيد لأبيه الوجود لجدّه يلزم حياتهم جميعاً عند وجود زيد وما بعده، فليزم أن لا يفنى شخص من أفراد الإنسان، وليس كذلك.

إلى غير ذلك من برهان التطبيق، والبرهان السلّمي والعرشي، وبرهان التضايف. واستغنيت بما ذكرنا عن تفاصيل تلك البراهين، فاحفظه فإنّه أنفع لك منها.

والمسلك الثاني
في توحيده

واستدلّوا عليه بالمعقول والمنقول.

فمن المعقول ما قاله المتكلّمون: إنّ القول بوجود إلهين يستلزم المحال، فيكون محالاً؛ وذلك لأنّ كلاً منهما يقدر على جميع المقدروات، فإذا أراد أحدهما تحريك زيد والآخر تسكينه، أو أحدهما إيجادَ العالم والآخر عدم إيجاده فإمّا أن يقع المرادان فيلزم اجتماع الضدّين، أولا يقع بشيء منهما فيلزم رفعهما، مع أنّ المانع من وجود مراد كلّ منهما وجود مراد الآخر فيلزم جمعهما على تقدير رفعهما، أو يقع مراد أحدهما دون الآخر.

وذلك محال بوجهين:

أحدهما: أنّه لمّا كان كلّ واحد منهما قادراً على جميع المقدروات امتنع كون أحدهما أقدر من الآخر، بل لابدّ وأن يستويا في القدرة، فيلزم ترجيح الممكن من غير

مرجّح؛ لأنّه بالنظر لزاوية متساوي الطرفين: الوجود والعدم، وبالنظر لعلّته كذلك على ذلك التقدير، بل يلزم على هذا سدّ باب إثبات الصانع؛ لأنّ الاحتياج إليه للترجيح.

وثانيهما: أنّه إذا وقع مراد أحدهما دون الآخر، فالذي وقع مراده يكون قادراً والذي يقع مراده يكون عاجزاً، والعجز محال على اللّه ﴿**أفمن يخلق كمن لا يخلق**﴾.[1]

وبالجملة، يلزم من تعدّدهما إمكان مخالفتهما في الإرادة، فيلزم إمّا جمع الضدّين أو رفعهما، وإمّا الترجيح بلا مرجّح وخلاف المفروض من عموم قدرة كلّ منهما لجميع المقدورات. وكلّ ذلك ضروريّ الفساد، فيكون تعدّد الآلهة فاسداً.

وإليه أُشير بقوله: ﴿**ولو كان فيهما آلهة إلا اللّه لفسدتا**﴾[2] لأنّه قياس استثنائي ينتج فيه رفعُ التالي رفع المقدم، كما أنّ إثبات المقدّم ينتج فيه إثبات التالي.

فإن قلت: إمكان اختلافهما يستلزم إمكان فسادهما بمعنى عدم تكوّنهما أوّلاً وانعدامهما ثانياً بعد وجودهما أوّلاً أو الأعمّ من كلّ منهما، وذلك ليس بممتنع في الممكن إنّما الممتنع فسادهما بالفعل، وذلك لازم لاختلافهما بالفعل فكيف جزم الآية بوقوع الفساد بالفعل.

أُجيب بأنّه تعالى أجرى الممكن مُجرى الواقع بناءً على الظاهر من أنّ إفساد أمر الرعية لازم لتعدّد الملك.

[كلام الإمام الرازي في المقام]

وقال الإمام في الكبير:

لنا أن نقرّر الكلام بحيث أن يكون الملازمة في الآية قطعيةً فنقول: لو فرضنا إلهين لكان كلّ واحد منهما قادراً على جميع المقدورات، فيفضي إلى وقوع مقدورَي قادرين مستقلّين وعدم وقوعه من وجه واحد؛ لأنّ إسناد الفعل إلى الفاعل إنّما

---

١. النحل (١٦): ١٧.

٢. الانبياء (٢١): ٢٢.

كان لإمكانه، فإذا كان كلّ واحد منهما مستقلاً بالإيجاد فالفعل لكونه مع هذا يكون واجب الوقوع، فيستحيل إسناده إلى الآخر، فيلزم استغناؤه عنهما واحتياجه إليهما، وذلك محال وفاسد.

فالقول بوجود إلهين يُفضي إلى امتناع وقوع المقدور بواحد منهما، فلا يقع البتّة، فينقلب الممكن ممتنعاً. وهذا فسادٌ أيّ فساد، فيلزم من بطلان اللازم وامتناعه بطلانُ الملزوم وامتناعُه.

أو نقول: لو قدّرنا إلهين فإمّا أن يتّفقا أو يختلفا، فإن اتّفقا على شيء واحد، يلزم وقوعه بهما لا بأحدهما، فيكون كلّ واحد منهما ناقصاً في الجملة؛ لأنّ الاستقلال في الفعل والملك أولى من المشاركة وهو محال على اللّه تعالى وإن اختلفا فإمّا أن يقع المرادان، أو لا يقع واحد منهما، أو يقع أحدهما دون الآخر. والكلّ محال؛ فتعدّد الإله محال.

فإن قلت: لِمَ لا يجوز اتّفاقهما على شيء واحد، فيكون وقوعه بقدرته وإرادته أولى من وقوعه بقدرة الآخر فلا يلزم الفساد..

قلنا: قد فرضنا استقلال كلّ منهما في التأثير فارتفع ذلك الاحتمال، على أنّ التأثير إن توقّف على اتّفاقهما يلزم النقض في كلّ منهما، وإلاّ فيلزم ما مرّ، مع أنّ الاتّفاق على أحدهما ليس أولى من العكس، فيلزم الترجيح.

وأيضاً الذي لم يقع عليه الاتّفاق إن عجز عن التأثير فنقص، وإلاّ فيعود ما مرّ.

ثمّ قال الإمام:

إعلم أنّك لو وقفت على حقيقة هذه الدلالة عرفت أنّ جميع ما في العالم العلوي والسفْلي من المحدَثات والمخلوقات فهو دليل على وحدانيته تعالى؛ لأنّه لو أراد أحدهما صيفاً والآخر شتاءً، أو أحدهما خلقَ بعض الجواهر والأعراض والآخر ضدّه، لزم المحذور المذكور، واللازم باطل فالملزوم مثله.

وهذه الدلالة قد ذكرها اللّه في مواضع من كتابه مع ضرب الأمثال التي يتحيّر فيها اللبيب قائلاً: ﴿**ربَّنا ما خلقتَ هذا باطلاً سبحانَكَ فَقِنا عذابَ النار**﴾.[1]

---

١. آل عمران (٣): ١٩١.

ثمّ قال الإمام:

إعلم أنّ ها هنا أدلّة أُخرى على وحدانيّته تعالى:

أحدها ـ وهو الأقوى ـ أن يقال: لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لذاتهما، فلابدّ وأن يشتركا في الوجود ويمتاز كلّ واحد منهما عن الآخر بشيء، فما به الاشتراك غير ما به التمايز، فيكون كلّ واحد منهما مركّباً ممّا به شارك الآخرَ وممّا به امتاز عنه. وكلّ مركّب لافتقاره لغيره يكون ممكناً لذاته، فيلزم أن يكون واجب الوجود لذاته، ممكناً لذاته وهذا جمع بين النقيضين، فإذاً واجب الوجود ليس إلاّ واحداً يمتنع تعدّده وانقسامه من كلّ وجه، فيكون بسيطاً في ذاته، فكلّ ما عداه فهو محدَث.

قال:

يمكن جعل هذه الدلالة تفسيراً لهذه الآية؛ لأنّه يلزم من فرض إلهين أن لا يكون كلّ واحد منهما واجباً ومحدثاً، وإذا لم يُوجَد الواجب لم يوجَد شيء من الموجودات ممّا هو في الأرض والسماوات، فحينئذٍ يلزم الفساد في جميع العالم.

وثانيها: إنّا لو قدّرنا إلهين لوجب أن يكون كلّ واحد منهما مشاركاً للآخر في الإلهية، ولابدّ أن يتميّز كلّ واحد منهما عن الآخر بأمرٍ ما، وإلاّ لما حصل التعدّد. فما به المايزةُ إمّا أن يكون صفة كمال أو لا يكون، فإن كان صفة كمال فالخالي عنه يكون خالياً عن الكمال، فيكون ناقصاً، والناقص لا يكون إلهاً، وإن لم يكن كاملاً فالموصوف به يكون موصوفاً بما لا يكون صفة كمال؛ فيكون ناقصاً، والناقص لا يكون إلهاً.

ويمكن أن يقال: ما به المايزة إن كان معتبراً في تحقّق الإلهية فالخالي عنه لا يكون إلهاً، وإن لم يكن معتبراً في الإلهية لم يكن الاتّصاف به واجباً، فيفتقر إلى مخصّص؛ فيكون محتاجاً فلا يكون للإلهية.

وثالثها: أن يقال: فرضنا إلهين لكان لابدّ أن يمتاز كلّ منهما عن الآخر بالمكان والزمان أو الوجوب أو الإمكان، وكلّ ذلك محال على الإله.

ورابعها: أنّ أحد الإلهين إمّا أن يكون كافياً في تدبير العالم أو لا، فعلى الأوّل

يكون الآخر ضائعاً غير محتاج إليه ونحو ما أثبتنا الواجب إلاّ لاحتياج العالم إليه. وعلى الثاني يكون ناقصاً، والنقص محال على الإله.

وخامسها: أنّ العقل يقتضي احتياج المحدَث، إلى المحدِث ولا امتناع في كون الفاعل الواحد مدبّر لكلّ العالم، فأمّا ما وراء ذلك فليس عدد، أولى من عدد فيفضي ذلك إلى ترجيح بلا مرجّح، أو وجود أعداد لا نهاية لها وذلك محال؛ فيكون القول بوجود الآلهة محالاً.

وسادسها: بأنّ أحد الإلهين إمّا أن يقدر أن يخصّ نفسه بدليل يدلّ عليه ولا يدلّ على الآخر، أو لا يقدر عليه. والاوّل محال؛ لانّ دليل الصانع ليس إلّا لمحدَثات وليس في حدوثها ما يدلّ على تعيين أحدهما دون الآخر. والثاني أيضاً محال؛ لأنّه يُفضي إلى كونه عاجزاً عن تعريف نفسه، والعاجز لايكون إلهاً.

وايضاً إما أن يقدر كلّ منهما على تعيين ما عيّنه الآخر له أولا، والثاني عجز والاوّل انقلاب. وهذا يجري في الخلق أيضاً بأن يقال: كلّ واجب منهما إمّا أن يقدر على أن يخلق ما خلقه الآخر أولا، والثاني عجز والاوّل انقلاب.

وسابعها: أنّ أحدهما إمّا أن يقدر أن يَستر شيئاً من أفعاله وأقواله عن الآخر أو لا يقدر على ذلك، فإن قدر لزم كون المستور عنه جاهلاً، وإن لم يقدر لزم كونه عاجزاً.

وأيضاً فإمّا أن يقدر أن يخلق شيئاً لا يقدر على أن يخلق مثله الآخر أم لا، والثاني عجز الاوّل، والاوّل عجز الثاني.

وثامنها: لو قدّرنا إلهين لكان مجموع قدرتيهما أقوى من قدرة كلّ واحد منهما وحدَه، فيكون كلّ واحدة من القدرتين ناقصاً ومتناهياً، والمجموع ضِعْفُ المتناهي، فيكون الكلّ متناهياً. وهذا يجري في بقية الصفات، بل وفي بحث الذات.

وتاسعها: العدد ـ وهو ما فوق الواحد ـ ناقص؛ لاحتياجه إلى الواحد لا يحتاج إليه؛ فيكون الإله المتعدّد ناقصاً، والناقص لا يكون إلهاً، فالإله واحد لا محالة.

وأيضاً فيكون مركّباً من الوحدات أو الأعداد، فيكون حادثاً.

وعاشرها: أنّا لو فرضنا معدوماً ممكن الوجود ثمّ قدّرنا إلهين، فإن لم يقدر كلّ واحد منهما على إيجاده كانَ كلّ واحد منهما عاجزاً، والعاجز لا يكون إلهاً. وإن قدر أحدهما دون الآخر يكون عاجزاً؛ فلا يكون إلهاً. وإن قدرا جميعاً فيلزم أن يخلقاه بالتعاون، فيكون كلّ واحد منهما محتاجاً إلى إعانة الآخر؛ فيكون عاجزاً. وإن قدر كلّ واحد منهما على إيجاده بالاستقلال، فإذا أوجده فإمّا أن يبقى قادراً عليه وهو محال؛ لامتناع إيجاد الموجود، وإن لم يبق قادراً يكون عاجزاً بالأوّل، فيكون مقهوراً تحت تصرّف غيره، فلا يكون إلهاً، مع لزوم الترجيح بلا مرجّح.

فإن قيل: الواحد إذا أوجد مقدوره فقد زالت قدرته عنه، فيلزم عجزه أيضاً كالإلهين.

قلنا: الواحد إذا أوجده فقد نفّذ قدرته، فلا يكون عاجزاً، بخلاف الشريك؛ حيث لم ينفذ في قدرته على هذا التقدير ألبتّة، بل زالت قدرته بسبب قدرة الآخر عليه، فيكون عاجزاً، مع لزوم الترجيح بلا مرجّح؛ لاستواء كلّ منهما في ذلك.

والحادي عشر: إذا أراد أحدهما إيمان شخص والآخر كفره، فإمّا أن يحصل المرادان، أو لا يحصل شيء منهما، أو يحصل مراد أحدهما. والكلّ ممتنع.

والثاني عشر: أنّهما لمّا كانا عالمين بجميع المعلومات كانَ علم كلّ واحد منهما متعلّقاً بعين معلوم الآخر، فوجب تماثل علميهما والذات القابلة لأحد المثلين قابلة للمثل الآخر، فاختصاص كلّ واحد منهما بتلك الصفة مع جواز اتّصافه بصفة الآخر على البدل يستدعي مخصّصاً يخصّص كلّ واحد منهما بعلمه، بل وحياته وقدرته وإرادته وسمعه وبصره وكلامه ووجوده وأفعاله وأسمائه وخلقه؛ فيكون كلّ واحد منهما ناقصاً لا يصلح للإلهية.

والثالث عشر: أنّ الشركة نقص في الشاهد؛ والفردية والتوحيد كمالان فيه ولذلك ترى الملوك يكرهون الشركة في الحقير المحتقر أشدّ كراهية، ويرون أنّه كلّما كان الملك أعظمَ كان أكثر تنزّها عن الشرك، فما ظنّك بُملك اللّه وملكوته، فإذا أرادَ أحدهما استخلاص الملك لنفسه، فإن قدر عليه كان الآخر مغلوباً، وإن

لم يقدر عليه مع أنّه يلزم كونه عاجزاً يلزم أن يكون أشدَّ تأسّفاً فلا يكون إلهاً.

والرابع عشر: أنّا لو قدّرنا إلهين فإمّا أن يحتاج كلّ منهما إلى الآخر، أو يستغني كلّ واحد منهما عن الآخر، أو يحتاج أحدهما إلى الآخر [وهو] يستغني عنه.

فإن كان الأوّل كان كلّ واحد منهما ناقصاً؛ لأنّ المحتاج ناقص. وإن كان الثاني كان كلّ واحد منهما مستغنياً عنه، والمستغني عنه ناقص. ألا ترى أنّ البلد إذا كان له رئيس والناس لا يحتاجون إليه لكان يعدّ ناقصاً، ولاشكّ أنّ الإله يستغنى به فلا يستغنى عنه.

وإن احتاج أحدهما إلى الآخر من غير عكس كانَ المحتاج ناقصاً، فالمحتاج إليه هو الإله، مع لزوم الترجيح بلا مرجّح.

والخامس عشر: أنّ كلّ واحد منهما إمّا أن يقدر أن يؤثّر في الآخر، أو لا يقدر واحد منهما، أو يقدر واحد منهما فقط. والأوّل يستلزم كون كلّ واحد منهما مخلوقاً، والثاني يستلزم كون كل واحد منهما عاجزاً، والثالث يستلزم كون أحدهما إلهاً فقط؛ لكون الآخر عاجزاً، مع لزوم الترجيح.

والسادس عشر: أنّ مجموعها إمّا أكبرُ من أحدهما؛ فيكون كلّ واحد منهما حقيراً بالنسبة إلى المجموع، أولا؛ فيلزم مساواة الكلّ والجزء.

والسابع عشر: أنّه إمّا أن لا يفارقا، أو يفارقا. والأوّل يستلزم التداخل، والثاني المحدودية بأن يكون كلّ واحد منهما محدوداً بالآخر ومنتهياً به.

والثامن عشر: فإمّا أنّهما كانا معاً، أولا. والثاني يستلزم الحدوث، والأوّل يستلزم عجز كلّ واحد منهما عن التقدّم عن الآخر.

والتاسع عشر: إمّا أن يكون كلّ منهما أكملَ من الآخر، أولا. والثاني يستلزم العجز عن ذلك، والأوّل يستلزم التفاوت، وكلّ منهما محال على الواجب.

والعشرون: إمّا أن يكون مجموع ما لكليهما أكمَل من مجموع ما لأحدهما، أولا: والأوّل يستلزم نقص كلّ واحد منهما؛ لأنّ الإله الذي يكون له مجموع ما لكليهما يكون أكملَ من كلّ واحد منهما، والثاني يستلزم مساواة الجزء والكلّ.

أمّا الوجوه النقلية:

فأحدها، قوله تعالى: ﴿**هو الأول والآخر**﴾[1] وذلك، لأنّ الأوّل هو الفرد السابق الذي لا يساويه شيء ولا يسبقه بشيء؛ ولذلك لو قال أحد: «أوّل عبد اشتريته فهو حرّ» فلو اشترى أوّلاً عبدين لم يحنث؛ لأنّ شرط الأوّل أن يكون فرداً وهذا ليس بفرد. فلو اشترى بعد ذلك عبداً آخر لم يحنث؛ لأنّه ليس سابقاً.

فلمّا وصف اللّه نفسه بكونه أوّلاً وَجَبَ أن لا يساويه شيء ولا يسبق عليه بشيء، فوجب أن لا يكون له شريك؛ لأنّ ما عداه كافٍ بعده فيكون حادثاً ولو بالذات بخلافه؛ فإنّه قديم من كلّ وجه أي ذاتاً وزماناً.

وثانيها: قوله تعالى: ﴿**وعنده مفاتح الغيب لايَعلمها إلا هو**﴾[2] فالنصّ يقتضي أن لا يكون أحد سواه عالماً بالغيب بذاته، فيكون جاهلاً به لا يصلح أن يكون إلهاً. فهذا لا يستلزم أن لا يكون أحد يعلم بعض الغيبوبات بإطلاع اللّه إيّاه على ذلك البعض، على أنّ اللام يحتمل العهد، فيكون عبارة عن الساعة، كما نطق بذلك غير هذه الآية، مع جواز كون المراد بعلم الغيب علمه من جميع الوجوه، مثلاً إنّ اللّه تعالى يعلم جميع الأشياء من جميع الوجوهات التي للأشياء، بخلاف غيره تعالى فإنّه يعلم مثلاً ظاهر الجسم كالجبل ولا يعلم ما في جوفه وما يترتّب عليه من خواصّه وما يرجع إليه مآل أمره، بخلاف سبحانه وتعالى يعلم جميع الأشياء من جميع الوجوه.

فالمراد بالشهادة في نحو قوله: ﴿**عالم الغيب والشهادة**﴾[3] ما هو مطلع الغير، وبالغيب مالم ينله علم أحد. وهذا معنى لطيف كاد أن لا تجده في غير هذا التفسير فاحفظه فإنّه بالحفيظ جدير.

وثالثها: أنّه تعالى، صرّح بكلمة «لا إله إلاّ اللّه» في سبعة وثلاثين موضعاً في كتابه، وصرّح بالوحدانية في مواضع من كتابه، منها قوله: ﴿**وإلهكم إله واحد**﴾.[4] ومنها قوله: ﴿**قلْ هو اللّهُ أحَد**﴾ وكلّ ذلك نصٌّ فيما نحن بصدده،

---

١. الحديد (٥٧): ٣.
٢. الأنعام (٦): ٥٩.
٣. الزمر (٣٩): ٤٦.
٤. البقرة (٢): ١٦٣.

فلابدّ وأن يكون واحداً.

ورابعها: قوله تعالى: ﴿كُل شيء هالك إلا وجْهه﴾[1] حيث حكم بهلاك كلّ مَن سواه، فيكون حادثاً، والحادث ليس بقديم، والإله لا يكون إلاّ قديماً.

وخامسها: قوله: ﴿لو كان فيهما آلهةٌ إلاّ اللّهُ لفسدتا﴾[2] على ما أشرنا إليه وقوله: ﴿ولَعَلا بعضهم على بعضٍ﴾[3] وقوله: ﴿إذا لابتغوا إلى ذى العرشِ سَبيلاً﴾[4] وكلّ ذلك نصّ فيما قلنا.

وسادسها: قوله تعالى: ﴿إن يمسسك اللّه بضر فلا كاشف له إلاّ هو وإن يمسسك بخير فهو على كلّ شيء قدير﴾[5] ولو كان له شريك لكانَ جالباً للنفع ودافعاً للضرّ مثله، فيبطل الحصر.

وقال في موضع آخر: ﴿وإن يمسسك اللّه بضر فلا كاشف له إلاّ هو وإن يردك بخير فلا راد لفضله﴾[6] وقال: ﴿قُل أفرأيتم ما تدْعون من دون اللّه إن أرادنى اللّه بضر هل هن كاشفات ضره أو أرادَنى برحمة هل هن ممسكات رحمته﴾.[7]

وسابعها: قوله: ﴿قُل أرأيتم إن أخذ اللّه سمعكم وأبصاركم وختم على قلوبكم من إله غير اللّه يأتيكم به﴾.[8] وهذا الحصر أيضاً صريح في نفي الشريك له تعالى.

وثامنها: قوله تعالى: ﴿اللّه خالق كل شيء﴾[9] فلو وجد الشريك يكون مخلوقاً فلم يكن خالقاً فلم يكن فيه فائدة.

واعلم: أنّ كلّ مسألة لا يتوقّف صدق الرسول عليها فإنّه يمكن إثباتها بالسمع،

---

١. القصص (٢٨): ٨٨.
٢. الأنبياء (٢١): ٢٢.
٣. المؤمنون (٢٣): ٩١.
٤. الإسراء (١٧): ٤٢.
٥. الأنعام (٦): ١٧.
٦. يونس (١٠): ١٠٧.
٧. الزمر (٣٩): ٣٨.
٨. الأنعام (٦): ٤٦.
٩. الرعد (١٣): ٦.

والوحدانيّة لا يتوقّف معرفة الرسول عليها فلا جَرَمَ يمكن إثباتها بالدلائل السمعية، وذلك ما عدى وجوده وحياته وعلمه وقدرته وإرادته؛ فهذه الخمسة لا يتمّ إثباتها إلاّ بالعقل، بخلاف ما عداها ممّا هو من أحوالات ذاته وأحوالات خلقه دنياً أوآخرةً، فإنّه يمكن إثباتها بدليل السمع، بل إثباتها به أولى من إثباتها بدليل العقل؛ على أنّدليل العقل لا يجري في أكثر أُمورالدين.

واعلم: أنّ من طعن في دلالة التمانع في هذه الآية فسّرها بأنّ المراد لو كان في السماء والأرض آلهة يقول بإلهيّتها عَبَدَةُ الاوثان لزم فساد العالم؛ لأنّها جمادات لا تقدر على تدبير العالم، فيلزم الفساد في العالم وقال: هذا المعنى أولى؛ لأنّه تعالى حكى عنهم قولهم: ﴿**أم إتّخذوا آلهة من الارض هم ينشرون**﴾[1] ثم استدلّ على فساده بهذه الآية فوجب أن يختصّ الدليل به.[2]

ونقول: بهذا التخصيص لا ينحسم مادّة الشبهة؛ لاحتمال انتقال الخصم إلى غير ذلك، فالصواب أنّ البرهان في الآية إمّا إقناعي على سبيل جَرْي العادة كما هو المشهور، فيكون عامّاً في الكل، وإمّا قطعي عام في الكلّ. وهذا أولى بمقام التوحيد؛ لتوقّفه على الجزم واليقين.

ففي الآية ثلاثة احتمالات، وعلى التقادير الثلاثة فالمراد بالفساد إمّا عدم التكوّن أوّلاً، أوالانعدام ثانياً، أو أعمّ من كلّ منهما فتصير الأقسام تسعةً.

وعلى التقادير كلّها فإمّا أن يستدلّ فيها برفع التالي على رفع المقدّم ـ كما هو مذهب أهل الحكمة ـ وإمّا بالعكس ـ كما هو مذهب أهل العربية في مثل قوله تعالى: ﴿**فلو شاء لهديكم أجمعين**﴾[3]؛ ﴿**ولو شئنا لآتينا كُل نفس هديها**﴾[4] وقوله: «ولو طار ذو حافر قبله لطار ولكنّه لم يطر» وقوله: «ولو دامت الدّولات لكانوا كغيرهم ولكن ما لهنّ دوام» ـ وإمّا أعمّ من كلّ منهما، كما ذهب إليه بعض الأُصولية. ومِنْ ضَرْبها فيما مرّ يحصل سبعة وعشرون احتمالاً.

---

١. الأنبياء (٢١): ٢١.
٢. التفسير الكبير، ج ٢٢، ص ١٥١ ـ ١٥٤.
٣. الأنعام (٦): ١٤٩.
٤. السجدة (٣٢): ١٣.

وبالجملة، إنّ قوله تعالى: ﴿**أم اتخذوا آلهة من الأرضِ هم ينشرون* لو كان فيهما آلهة إلاّ اللّه لفسدتا فسبحان اللّه ربّ العرش عما يصفون * لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون * أم اتخذوا من دونه آلهة قُل هاتوا برهانَكم هذا ذكر من معي و ذكر من قبلي بل أكثرهم لا يعلمون الحق فهم معرِضون * وما أرسلنا من قبلك من رسول إلاّ نوحي إليه أنه لا إله إلاّ أنا فَاعبدون**﴾[1] مشتمل على براهين كثيرة على وحدته، بل وعلى وجوده وسائر كمالاته بعضُها قطعية، وبعضها عادية، وبعضها عامّة، وبعضها خاصّة، بعضها عقلية، وبعضها نقلية، وهو إجماع الرسل وأُممهم على كلّ ما قلناه المستلزم لانحصار أمر العبادة فيه.

فقد ردّ على من يعبد الأوثان والملائكة وعزيراً ومسيحاً بصريحه، وهو أنّهم مخلوقون كأمثالكم؛ فتخصيصهم بالعباد ترجيح بلا مرجّح، وعلى مَن يزعم وجود إلهين واجبي الوجود بإلماعه الذي قرّرناه فهو في غاية البلاغة؛ حيث ينطبق على ردّ كلّ واحد منهما بما يناسب حاله، مع كونه في غاية الاختصار، واشتماله على مؤيّدات المراد بوجوه كثيرة يعجز اللبيب عن استنباطها واستخراجها.

فصار حجّة عجيبة، بل وأدلّة كثيرة تكون بعدد ذرّات الموجودات على ما أشرنا إليها.

فانحصر الأمر فيه تعالى بحيث لا واجبَ وجود إلاّ هو، ولا كمال صفات إلاّ له، ولا خلق يتصرّف فيه أحد غيره حتى أفعال العباد. فما هو دليل على ردّ الشريك يكون دليلاً على انحصار مطلق أمر الإيجاد فيه، فلا يكون غيرَه خالقٌ أصلاً كما قال: ﴿**أفمن يخلُق كمن لا يخلق**﴾.[2] ففيه ردّ على نحو المعتزلة القائلين بكون العباد خالقاً لافعالهم.[3]

فظهر من هذا الكلام التامّ والبرهان العامّ وجوب الوجود لخالق الأنام المستلزم لثبوته وأزليته وأبديته ومخالفة ذاته لسائر الذوات، فهو منزّه عن المثل المشارك له في

---

١. الأنبياء (٢١): ٢١ ـ ٢٥.
٢. النحل (١٦): ١٧.
٣. لاحظ شرح الاصول الخمسة، ص ٣٣٢ و ٣٣٦ و ٣٤٤ و ٣٥٥ و ٣٧٢.

تمام الماهية، والندّ الذي هو المثل المناد له تعالى؛ خلافاً لقدماء المتكلّمين القائلين بأنّ ذاته مماثلة لسائر الذوات وإنّما يمتاز عنها بأحوال خمسة: الوجوب، والحياة، والعلم التامّ، والقدرة الكاملة، والموجبية لهذه الأربعة وتسمّى بالإلهية.[1]

وقال بعض الحكماء: فإنّه الوجود الكليّ المشترك بين جميع الموجودات، ويمتاز عن غيره بقيدٍ سلبيّ هو عدم عروضه للغير، بخلاف وجودات الممكنات فإنّها مقارنة لماهياتها المغايرة لها.

لكن صرّح الفارابي وابن سينا بخلافه، قالا: الوجود المشترك زائد على ماهيته تعالى بالضرورة، وإنّما هو مقارن لوجودٍ خاصّ هو عين ذاته تعالى عند تحقيقهم، وزائد عليه عند جمهور المتكلمين[2]، وليس ـ أي واجبُ الوجود ـ في جهة من الجهات ولا في مكان من الأمكنة، خلافاً للمشبِّهة المتمسّكين بضرورة العقل بأنّ كلّ موجود فهو متحيّز أو حالّ فيه.

فنقول: هذه ضرورة الوهم وبالظواهر الموهمة بالتجسيم فنقول: هي مأولة الأخرى ولضرورة العقل باستحالة ذلك عليه تعالى ولا بجسم ولا جسماني خلافاً للمجسِّمة، ولا جوهر ولا عرضٍ ولا في زمان بأن يكون حصوله فيه، ولاخلاف لأحد فيه، فتقدّمه تعالى عن الزمان ليس زمانياً بل هو تقدّم ذاتي عند الحكماء. وقسم سادس منه عند المتكلّمين كتقدّم بعض أجزائه على بعض وكذلك بقاؤه ليس عبارة عن وجوده في زمانين بل هو عبارة عن امتناع عدمه مع مقارنته للأزمنة، فليس القِدَم عبارة عن أن يكون قبل كلّ زمان زمان، بل هو عبارة عن حالةٍ لا يسبقها شيء ولا يساويها غير.

فنسبة كلامه الأزلي مثلاً إلى جميع الأزمنة على السويّة، إلاّ أنّ حكمته اقتضت التعبير عن بعض الأمور بصيغة الماضي، وعن بعضها بصيغة المستقبل.

فسقط ما تمسّك به المعتزلة في حدوث القرآن من لزوم الكذب في صيغ الماضي، فمعنى قولنا: كان اللّه موجوداً في الأزل وسيكون موجوداً في الأبد وموجوداً إلاّ ان

---

١. حكاه التفتازاني في شرح المقاصد، ج ٤، ص ٢٥.

٢. فصوص الحكم، ج ١، ص ١٨؛ الشفاء، الهيات، ج ٢، ص ٣٠٦.

ليس المراد أنّ وجوده واقع في تلك الأزمنة، بل المراد أنّه مقارن معها غير متعلّق بها فليس بالقياس إليه ماضٍ وحالٌ ومستقبل، فلا يلزم من علمه بالمتغيّرات تغيّر في علمه، إنّما يلزم ذلك إذا دخل فيه زمان وليس، فليس ولا يتّحد هو عزّوجلّ بغير ولا يحلّ فيه، وإلاّ لكان تابعاً له وكذلك صفاته تعالى لا تحلّ في غيره؛ لإنّ الانتقال لا يتصوّر في الصفات، خلافاً للنصارى والنصيرية من الرفضة[1] وبعض المتصوّفة، ولا يقوم بذاته حادث، خلافاً للمجوس حيث قالوا بجواز قيام كلّ حادث هو صفة كمال به تعالى، وللكرامية حيث قالوا بجواز قيام حادث يحتاج إليه في الإيجاد به تعالى فقيل: هو الإرادة، وقيل: هو قوله: «كن».

تنبيه

الصفات على ثلاثة أقسام: حقيقة محضة كالوجود والحياة، وحقيقة ذات إضافة كالعلم والقدرة، وإضافية محضة كالمعيّة والقبلية وسائر الصفات السلبية.

ولا يجوز التغيّر في الأوّل، ويجوز في الثالث مطلقاً، والثاني لا يتغيّر نفسه بل تعلّقه، واتّفق الكلّ على امتناع اتّصافه بشيء من الأعراض المحسوسة بالحسّ الظاهر أو الباطن كالطعم واللون والرائحة والألم واللذّة الحسّية والحقد والحزن والخوف ونظائرها؛ لكونها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي لوجوب الوجود الذاتي.

وأمّا اللذّة العقلية فنفاها الملّيون وأثبتها الفلاسفة حيث قالوا: اللذّة إدراك الملائم.

وأُجيب بمنع ذلك، مع عدم قابلية ذاته تعالى للذّة، وعدم مماثلة إدراكه لإدراك غيره؛ لكونه متفرّعاً من وجوب وجوده بخلاف إدراك غيره.

---

١. النصيرية: وهم ـ على ما في التعليقة ـ من الغلاة أصحاب محمد بن نصير النميري ـ لعنه الله ـ كان يقول: الربّ هو علي بن محمد العسكري(ع). و هو نبيّ مِنْ قِبَلِه، و أباح المحارم، وأحلّ نكاح الرجال. و عن الكشّي: انّهم فرقة قالوا بنبوّة محمّد بن نصير الفهري النميري. انظر تعليقة الوحيد، ص ٤٠٦، و صرح بذلك في نفائس الفنون، ج ٢، ص ٢٨٠. وانظر منهج المقال، ص ٣٢٧، و ترجمة الشلمغاني في ص ٣٠٨، و مقياس الهداية، ج ٢، ص ٣٧٤.

تنبيه آخر

استدلّ جمهور الحكماء على توحيده تعالى بوجهين:

أحدهما: كون الوجوب نفس الماهية في الواجب تعالى، فيمتاز كلّ منهما عن الآخر بالتعيّن، فيلزم التركيب.

وثانيهما: أنّ الوجوب يقتضي التعيّن فيمتنع التعدّد.

واستدلّ جمهور المتكلّمين عليه أيضاً بوجهين:

أحدهما: لزوم الترجيح بلا مرجّح لو وقع المقدور المعيّن بأحدهما وكون مقدورٍ واحد بين قادرين مستقلّين لو وقع كلّ منهما.

وثانيهما: إذا أراد أحدهما شيئاً فالآخر إمّا أن يمكنه إرادة ضدّه وقد أراد فيلزم جمع الضدّين، وإمّا أن يمتنع إرادة ضدّه لإرادة الأوّل فيكون عاجزاً. وقد مرّ تفصيل ذلك بما لا مزيد عليه.

ولا مخالف في هذه المسألة إلاّ الثنوية فإنّهم قالوا: نجد في العالم خيراً كثيراً وشرّاً كثيراً، والواحد لا يكون خيّراً وشريراً؛ فلكلٍّ فاعلٌ.

والجواب: منع الشرّ بالنظر إليه تعالى؛ لكون الإيجاد مطلقاً خيراً؛ حيث يدلّ على كمال قدرته وعدم عجزه من شيء أصلاً.

وأشرنا هنا إلى هذين المذهبين؛ لكونهما مشهورين بين النّاس، وإلاّ فيما سبق نستغني عنهما.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

المسلك الثالث

فيما له تعالى من صفاته

فذهبت الأشاعرة إلى زيادتها على ذاته وإن لم تكن غيرها،[1] فهو تعالى عندهم حيّ بحياة، وعليم بعلم، وقدير بقدرة، ومريد بإرادة، وسميع بسمع، وبصير ببصر من غير جارحة، ومتكلّم بكلامٍ كلٌّ ذلك لوجوه ثلاث:

أحدها: قياس الغائب على الشاهد فإنّ العلّة والحدّ والشرط لا تختلف فيهما،

١. المواقف، ص ٢٧٠؛ شرح المقاصد، ج ٤، ص ٦٧.

فعلّة كون الشيء عالماً فيهما مثلاً العلمُ وحده من قام به العلم، وشرط صدق المشتّق على ثبوت أصله له.

وثانيها: عدم الفائدة في حملها على الذات على تقدير العينية؛ لكونه كحمل الشيء على نفسه.

وثالثها: صيرورة الصفات متّحدة فيصير العلم قدرةً مثلاً.

وقال غيرهم من المتكلّمين: إنّها غير تعالى؛ لبديهة مغايرة الذات والصفات.[1]

وذهبت الفلاسفة والرفضة والمعتزلة إلى نفي زيادتها على الذات، فقالوا هو عليم بالذات وقديم بالذات وهكذا إلى سائر الصفات[2]، فهي عندهم متّحدة مع الذات لا بمعنى أنّ ثمّة ذاتاً وله صفة وهما متّحدان حقيقة، بل بمعنى أنّ ذاته تعالى يترتّب على ما يترتّب على ذات وصفاته مثلاً ذاتك ليست كافية في انكشاف الأشياء عليك، بل تحتاج في ذلك إلى صفة العلم التي هي تقوم بك، بخلاف ذاته تعالى فإنّه لا يحتاج في انكشاف الأشياء وظهورها عليه إلى صفة تقوم به.

فالمعلومات بأسرها منكشفة له تعالى لأجل ذاته، فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم. وكذلك الحال في القدرة، فإنّ ذاته مؤثّرة بنفسها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا، فذاته بهذا الاعتبار حقيقة القدرة.

وعلى هذا يكون الذات والصفات متّحدة في الحقيقة، متغايرة بالاعتبار والمفهوم. ومرجع ذلك إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها. فقال الحكماء: لو كان له صفة زائدة لكان فاعلاً لها وقابلاً لها، والمعتزلة قالوا يلزم إثبات القدماء مع الاستغناء عنها بنحو العالميّة والقادرية مع لزوم استكماله بغيره.

وبالجملة، اتّفق الكلّ على حياته تعالى لا بالمعنى الذي فينا من اعتدال المزاج النوعي أو قوّة لتفرع هي منه، بل بمعنى كونه تعالى يصحّ أن يُعلم ويقدر عند الحكماء فنرجع إلى صفة العلم. وعند غيرهم هي صفة توجب صحّة العلم والقدرة.

---

١. المواقف، ص ٢٧٠؛ شرح المقاصد، ج ٤، ص ٦٧.

٢. شرح المقاصد، ج ٤، ص ٦٩؛ مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، ص ١٦٦ و ٢١٨ و ٤٨٣.

واتّفقوا أيضاً على علمه فأثبته المتكلّمون بوجهين:

أحدهما: إتقان فعله المتوقّف على علمه وكماله في علمه.

وثانيهما: أنّه قادر، وكلّ قادر فهو عالم.

وأثبته الحكماء أيضاً بوجهين:

أحدهما: أنّه مجرّد وكلّ مجرّد فهو عالم.

وثانيهما: أنّه يعلم ذاته الذي هو علّة للأشياء فيعلمها.

ويلزم من وجهي المتكلّمين عموم علمه تعالى حتّى الجزئيات الماديّة، بخلاف وجهي الحكماء فإنّهما لايشملان الجزئيات الماديّة، بل يتعلّق بالكلّيات والمجرّدات؛ كذا قالوا.

لكن يلزم على المتكلّمين أيضاً أن لا يعلم غير المقدورات، وليس كذلك؛ لما أجمعوا عليه أنّه يتعلّق بالمفهومات الثلاثة: من الواجب، والممتنع، والممكن.

والوجه في إثباته وعمومه أن نقيضه جهلٌ محالٌ على اللّه تعالى وعليه، فقس سائر الصفات فيعلمها علماً واحداً غير متفاوت في المعلومية؛ لأنّ الموجب للعلم ذاته والمقتضي للمعلومية ذوات المفهومات الثلاثة.

والمخالف لهذا فِرقٌ، فالدهرية قالوا: لا يعلم نفسه؛ لكونه نسبة، والنسبة لا تكون إلاّ بين شيئين.[1] وبعض الفلاسفة قالوا: لا يعلم شيئاً وإلاّ لعلم نفسه الذي يقتضي المغايرة.[2] ومنهم من قال: يعلم نفسه لا غيره. ومنهم مَن قال: لا يعلم الغير المتناهي. ومنهم من قال: لا يعلم الجزئيات المتغيّرة وإلاّ لتغيّر بتغيّرها. ومنهم من قال: لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكلّ لا سلب الكليّ؛ إذ لو علم كلّ شيء لزم التسلسل في العلوم.

وكلّ هؤلاء كَفَرَة قد ذكرنا ما يكفي في ردّهم فلا نطول بذكره.

واتّفقوا أيضاً على قدرته واختياره، خلافاً للحكماء حيث قالوا: إنّه موجب لذاته فلا قدرة ولا اختيار له لاستلزامهما التركيب، وكذا على زيادتهما خلافاً للمعتزلة،

---

١. شرح المواقف، ج ٨، ص ٧١.

٢. نسبه في الأسفار، ج ١، ص ٣٧ إلى قدماء الفلاسفة.

وكذا على عمومها لسائر الممكنات بالمعنى الأخصّ خلافاً لفَرق فالفلاسفة قالوا: لا يصدر عنه ابتدأ سوى العقل الأوّل والبواقي صادرة عنه تعالى بالوسائط. والمنجّمون ـ ومنهم الصابئة ـ قالوا: الكواكب تدبّر ما في عالم السّفل. والثنوية ـ ومنهم المجوس ـ قالوا: لا يقدر على الشرور وإلاّ لكان خيّراً وشريراً. والنظامية قالوا: لا يقدر على القبيح؛ لأنّه مع علمه بقبحه سفه وبدون جهل. والبلخية من المعتزلة أيضاً قالوا: لا يقدر على مثل فعل العبد؛ لأنّه إمّا طاعة وإمّا معصية وإمّا سفه وكلّ ذلك لا يتصوّر عليه تعالى. والجبائية قالوا: لا يقدر على عين فعل العبد؛ لدليل التمانع.

واتّفقوا أيضاً على إرادته، فعند الحكماء هي علمه بالنظام الأكمل ويسمّون عناية. وعند الجبائية علمه ينفع الفعل أعني الداعية. وعند البخارية هي عدم كونه مكرَهاً ومغلوباً. وعند الكعبيّة هي في فعله علمه بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره الأمربه. وعند الأشعرية هي صفة غير العلم والقدرة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع، وهي قديمة قائمة بذاته تعالى خلافاً للمعتزلة فإنّها عندهم حادث قائمة بذاته تعالى.

فكونه تعالى مريداً إمّا نفس ذاته، وإمّا أمر سلبي وإمّا أمر ثبوتي معلّل بذاته أو بمعنىً قائم بها أو حادث أو قائم لا في محلّ أو قائم بذات غيره تعالى. ولم يذهب إليه أحد، وكذلك على سمعه وبصره خلافاً للمعتزلة قالوا: إنّهما تأثّر الحاسّة أو مشروطان به وذلك محال عليه تعالى.

والجواب منع ذلك وليسا عين العلم خلافاً للأشعري.

وهو متكلّم بإجماع الأنبياء، فعند الحنابلة كلامه حروف قديمة قائمة بذاته تعالى، وعند المعتزلةحروف حادثة قائمة باللوح أو الملك أو النبي، وعند الكرامية قائمة بذاته تعالى، وعند الأشعري كلام النفسي ليس بحروف وقديم وقائم بذاته تعالى وكلامه اللفظي حروف حادثة قائمة بغير تعالى أعني القارئ ولا يكون إلاّ صادقاً فلا يتصّف الكذب، أمّا عند المعتزلة فلكونه قبيحاً وهو تعالى لا يفعل القبيح عندهم. وأيضاً فلكونه منافياً لمصلحة العالم مع وجوب الأصلح عليه عندهم.

وأمّا عندنا فلأنّه نقص والنقص عليه محال، ولأنّه يلزم كونه قديماً؛ لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، فيلزم أن يمتنع عليه الصدق؛ لأنّ ما ثبت قِدَمه امتنع عدمه،

ولأنّه أجمع الأنبياء على لزوم الصدق في كلامه المعلوم بالضرورة والكلّ من الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام قديم واحد وغيره متناه.

فالكلام ينقسم إلى أقسامه بحسب تعلّقه لا بحسب ذاته؛ أمّا أوّلاً فلأنّ الأصل عدم التعدّد إنّما الدليل على من يزعم خلافه. وأمّا ثانياً فللزوم التركيب؛ لاقضاء كلّ واحد ممّا تعدَّد أن يقوم بغير ما قام به الآخر. وأمّا ثالثاً فللنقص في كلّ واحد من أفراد العلوم مثلاً إن لم ينكشف به ما انكشف بالآخر، ولتكرار الانكشافات إن انكشف به ما انكشف بالآخر إلى آخر براهين التوحيد.

وبالجملة، ففي الأزل ذات قديمة يجب وجودها ويمتنع عدمها، وتقتضي تلك الذات اتّصافها بكمال صفاتها من حياة وعلم وقدرة وإرادة وسمع وبصر وكلام وتكوين عند طائفة، وقد قرّر في الحكمة والكلام أنّ مقتضي الذات لا يتعدّد، فكما أنّ ذاته لا يتعدّد فكذلك حياته وعلمه وقدرته إلى آخرها لا تتعدّد.

[البحث في كلامه تعالى]

لكنّهم اختلفوا في كلامه تعالى لما وجدوا ثمّة قياسين متعارضين:

أحدهما: أنّ كلام اللّه تعالى صفة ذاتية، وكلّ ما هو كذلك فهو قديم؛ ينتج أنّ كلامه تعالى قديم.

وثانيهما: أنّ كلام اللّه تعالى مؤلّف من أجزاء مرتّبة متعاقبة في الوجود، وكلّ ما هو كذلك فهو حادث؛ ينتج أن كلامه تعالى حادث.

فافترق أهل القبلة إلى أربع فِرق، ففرقتان منهم ذهبا إلى صحّة القياس الأوّل، فقدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني، والأُخرى في كبراه. وفرقتان أُخريان ذهبا إلى صحّة القياس الثاني وقدحتا في إحدى مقدمتي القياس الأوّل على التفصيل المذكور.

فعندنا وعند الحنابلة هو قديم[1]، وعند المعتزلة والإمامية هو حادث[2] لكنّ المراد

---

١. انظر شرح المواقف، ج ٤، ص ٩٢.

٢. شرح الأصول الخمسة، القاضي عبدالجبار، ص ٥٢٨؛ شرح المواقف، السيّد الشريف،

بالقديم عندنا هو الكلام النفسي؛ لأنّ اللفظي أيضاً حادث عندنا.

فالنزاع بيننا وبينهما راجع إلى إثبات الكلام النفسي ونفيه مع الاتّفاق على أنّ اللفظي حادث هذا هو المشهور عندنا.

واختار صاحب (المواقف) أنّ اللفظ والمعنى عندنا قديمان إنّما الحادث ما يتعلّق به من الحفظ والتكلّم والكتاب، فهو في حدّ ذاته قديم وبأعتبار متعلّقه حادث.[1]

ولنا في ذلك تفصيل، يخلو عنه كتب القوم هو أنّا إذا رجعنا إلى نفسنا يظهر لنا أنّ ثمّة أربعة أُمور: استعداد التكلّم وبه نتميّز عن سائر الحيوانات وممّا يترتّب على ذلك الاستعداد ممّا هو في الخَيال به نَتميّز عن الطفل، وممّا هو على اللسان به نتميّز عن الساكت، وممّا هو في الورق به نتميّز عن الأُمّي الذي لا يقدر على أن يكتب.

ولاشكّ أنّ الاستعداد يتفرّع منه الخيالي وهو يتفرّع منه اللفظي، وهو قد يتفرّع منه النقشي. وهذا كلّه في الشاهد، فكذلك في الغائب، أعني سبحانه وتعالى له استعداد إظهار مراده على بعض عباده يسمّى الكلام الذاتي. وما يتفرّع من ذلك الاستعداد بلا مداخلة أحد فيه يسمّى الكلامَ اللفظي، لأنّه من شأنه أن يرقى إلى عباده والنفسي أيضاً؛ لأنّه لديه تعالى ولم ينتقل منه إلى غيره، وهو باعتبار إظهاره بالفعل على بعض عباده بالكتابة في اللوح أو الالقاء في القلوب يسمّى الكلامَ اللفظي، وباعتبار تقرّره في اللوح أو الورق يسمّى المكتوب. والأوّلان قديمان والأخيران حادثان.

والأوّل: يمتنع أن يسمع. وعليه يحمل ما نقل عن أبي منصور وأبي إسحاق.

والثاني: كالثالث يمكن أن يسمع، وعليه يحمل قول الأشعري حيث قال: يجوز سماع كلام اللّه القديم الذي هو صفة قائمة بذاته مستدلاً بقوله: ﴿**حتى يسمع كلام اللّه**﴾.[2]

والرابع: يرى، وكما أنّ كلام غيرنا معلوم لنا ليس بكلامنا، إنّما كلامنا ما يترتّب من استعدادنا، فكذلك كلامه تعالى ما يترتّب من استعداده القائم بذاته تعالى لا ما

ص ٤٩٥.

١. شرح المواقف، ج ٢، ص ٩٤.

٢. التوبة (٩): ٦.

هو معلوم له تعالى من كلام غيره المرتّب من استعداداتهم القائمة بذواتهم.

[في علمه تعالى]

وقس على هذا بقية صفاته تعالى مثلاً علمه تعالى و ما قام بذاته، لا ما قام بغيره وإن كان حاضراً لديه؛ لأنّ علمه تعالى بذاته وصفاته وأسمائه وأفعاله وخلقه وأفعال خلقه حضوري، وهو حضور ذات المعلوم لدى العالم، لا حصوليّ وهو حصول صورته لديه؛ لأنّه لا يحتاج في علمه بشيء من الأشياء إلى الوسائط ولذلك لا يتّصف علمه بما يتّصف به علم غيره من البديهة والكسب والكيف والانفعال والإضافة والفعل؛ لأنّ لهم في العلم أربعةَ أقوال، بل هو علم ذاتي لا يتّصف بالحدوث ولا يتغيّر بتغيّر الزمان، فهو سبحانه عليم بجميع الأشياء من الواجب والممتنع والممكن والمستجن في عدمه والبارز إلى وجوده من جميع الحوادث الكليّة والجزئية بأزمنتها الواقعة هي فيها وأمكنتها، لا من حيث أنّ بعضها واقع الآنَ وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل، فإنّ العلم بها من هذه الحيثية يتغيّر، بل يعلمها علماً متعالياً عن الدخول تحت الأزمنة ثابتاً أبد الدهر.

وتوضيحه أنّه تعالى لمّا لم يكن مكانياً كان نسبته إلى جميع الأمكنة على سواء، فليس فيها بالقياس إليه قريب وبعيد ومتوسّط، وكذلك لمّا لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانياً لم يتّصف الزمان مقيساً إليه بالماضي والاستقبال والحال، بل كان نسبته إلى جميع الأزمنة على السواء، فالموجودات من الأزل إلى الأبد معلومة له تعالى كلّ في وقته ومكانه بل ومعهما، فليس في علمه «كان» و«كائن» و«سيكون» بل هي حاضرة عنده تعالى في أوقاتها بخصوصيّاتها الجزئية والكليّة وأحكامها، لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب أوصافه الثلاثة؛ إذ لا تحقّق لها بالنسبة إليه تعالى، بل بحسب ذواتها.

ومثل هذا العلم يكون ثابتاً مستمرّاً لا يتغيّر أصلاً كالعلم بالكليات عندهم. وهذا معنى قولهم أنّه يعلم الجزئيات على وجه كلّي، لا ما توهّمه بعضم من أنّ علمه محيط بطبائع الجزئيات وأحكامها دون خصوصيّاتها وما يتعلّق بها من أحوالاتها،

كيف؟! قد ذهبوا إلى أنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول فهو تعالى بذاته يعلم الأشياء، فيكون علمه واحداً أزلياً لا يتغيّر، لكن يتغيّر تعلّقاته ونسبه بالنسبة إلى غيره لا بالنسبة إلى ذاته الأشياء من الأزل إلى الأبد حاضرة لديه، لا تغيب عنه كما لا تغيب عن نفس الأمر؛ لأنّه محيط بالكلّ إحاطةً واحدة لا تفاوت فيها.

وكذلك الكليّات بالنظر لجزئيّاتها محيطة بها إحاطة وحدانيةً، فكما أنّ أفراد الكلّيات مندرجة تحتها لا تفاوت فيها في ذلك الأندراج إنّما التفاوت في الوجود وما يتعلّق به من خصوصيّات الأفراد، فكذلك لا تفاوت في الأشياء المستجنّة تحت حيطة العلم.

وصوِّرْ هذا بضوء السراج في أطراف البيت هل ترى فيه الترتيب، أو ضوء الشمس إلى أطراف الأرض، أو ينسبه المركز إلى المحيط أو بالعكس هل ترى في كلّ من ذلك التفاوت؟ فما أظنّك في ريب من ذلك، فكذلك الأشياء أزلاً وأبداً كانت حاضرة لديه لاتفاوت فيها في ذلك الحضور إنّما التفاوت فيها من وجوه أُخر ككون بعضها قديمة، وبعضها حادثة جوهراً وعرضاً متقدّماً ومتأخّراً، إلى غير ذلك.

والسبب في ذلك أنّ ذاته تعالى يقتضي العالمية، وذوات الأشياء تقتضي المعلومية، ولا شكّ أنّه لا تفاوت في شيء منهما بالنظر إلى شيء من الأشياء، فهو يعلم جميع الأشياء بحيث لا تغيب عنه في حالة من الاحوالات.

لكن **منهم**، من قال: إنّ علمه تعالى هو ذوات الأشياء فيكون حضورياً كما مرّ.

ومنهم، من قال: هو انكشافها فيكون انفعالاً، لكن لا في ذاته تعالى بل في ذواتها.

ومنهم، من قال: هو نسبة بين العالم والمعلوم فيكون إضافة.

ومنهم، من قال: هو صفة قائمة بذاته تقتضي الانكشاف.

ومنهم، من قال: بذاته ينكشف عليه الأشياء لا بصفة زائدة عليها، ولكلّ وجهة مولّيها.

[هل للّه صفة وجودية غير ذاته أم لا؟]

ثمَ إنّهم اختلفوا في أنّه تعالى هل له صفة وجوديّة زائدة على ذاته غير ماذكرنا من الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، أم لا؟

فمنها: طائفة بأنّ ما لا دليل عليه يجب نفيه، وبأنّا مكلّفون بمعرفته تعالى، فلو كان له صفة غيرها لم نعرفها، لزم التكليف بما لا يطاق.

وأثبتها آخَرون، [و] اختلفوا في بعض منها:

الأولى: البقاء. فقال الشيخ: هو صفة وجودية زائدة على الوجود كالعلم. وقال غيره بل هو نفس الوجود. واختاره الامام.

والثانية: القَدَم. وأثبته ابن سعيد من الأشاعرة.

والثالثة: الاستواء. فقيل: هو الاستيلاء نحو استوى عمرو على العراق من غير سيف ودم مُهراق. وقيل: هو القصد نحو ﴿**ثم استوى إلى السماء**﴾[1] وقال الشيخ: هو صفة زائدة عمّا سبق ليس كاستواء الأجسام.

والرابعة: الوجه. أثبته الشيخ والأستاد كالسلف. وقيل: هو الوجود.

والخامسة: اليد. أثبت الشيخ كالسلف. وقيل: مجاز عن القدرة أو النعمة.

و السادسة: العين. أثبته الشيخ وقيل: مجاز عن الحفظ.

و السابعة: الجَنْب. فقيل: هو صفة زائدة. وقيل: مجاز عن الأمر أو الجناب والحرم.

و الثامنة: القَدَم قال: «فيضع الجبّار قدمه في النار فيقول: قط قط».

و التاسعة: الإصبع. قال: «إنّ قلب المؤمن بين إصبعين من إصابع الرحمن».

و العاشرة: اليمين. ﴿**والسمواتُ مطْويات بيمينه**﴾.[2]

و الحادية عشر: التكوين. أثبته الماتردية. وقيل برجوعه إلى القدرة أو هو صفة إضافية.

---

١. البقرة (٢): ٢٩؛ فصّلت (٤١): ١١.

٢. الزمر (٣٩): ٦٧.

[الكلام في رؤيته تعالى]

وأيضاً اختلفوا في رؤيته تعالى: فاجتمعت الأئمّة من أصحابنا والسلف الكرام على جوازها في الدنيا والآخرة عقلاً مع اختلافهم فيه سمعاً في الدنيا فأثبته قوم ونفاه آخرون. وكذلك اختلفوا في جواز رؤيته نوماً. فقيل: لا، وقيل: نعم.

والحقّ، أنّه لا مانع من هذه الرؤيا وإن لم تكن رؤيةً حقيقية مع اتّفاقهم على أنه يرى ذاته.

والمعتزلة، حكموا بامتناع رؤيته عقلاً لذي الحواسّ.

واختلفوا في رؤيته لذاته فقيل: لا، وقيل: نعم.

فالأشاعرة استدلّوا على جواز رؤيته بالعقل والنقل، أمّا العقل فلأنّه موجود فيصحّ أن يُرى. وأمّا النقل فأكثر من أن يحصى منه قوله تعالى: ﴿**ربّ أرني أنظُرْ إليك**﴾.[1]

قال الإمام: الأمّة في هذ المسألة على قولين: يصحّ ويُرى، ولا يصحّ ولا يُرى. فلو قلنا: يصحّ ولا يُرى لكان خارقاً للإجماع، فثبت أنّه يُرى، كيف؟ وقد قال: ﴿**وجوهٌ يومئذ ناضرةٌ * إلى ربّها ناظرةٌ**﴾[2] وقال: ﴿**كلاّ إنّهم عن ربِّهم يَوْمَئذٍ لمحجوبون**﴾.[3]

وبالجملة، يُرى يوم القيامة لا كرؤية الأجسام بل على نحو آخر من الدرك، فكأنّه لا نزاع في هذه المسألة بيننا وبين الخصم؛ لأنّه لا ينفي الإدراك مطلقاً، بل إنّما ينفى ما كان مشروطاً بأُمور ثمانية: من سلامة الحاسّة، وكون الشيء حاضراً عندها ومقابلاً لها، مع عدم غاية الصغر وغاية اللطافة وغاية البعد وغاية القرب، وعدم الحجاب. ونحن لا نثبت مثل ذلك بل إنّما نثبت نحواً آخر من الإدراك، فيصير النزاع لفظياً على ما في المقاصد، فكان ما حصل للقلب في الدنيا ينتقل إلى العين في الآخرة ويحصل للقلب نوع أعلى منه.

---

١. الأعراف (٧): ١٤٣.

٢. القيامة (٧٥): ٢٢-٢٣.

٣. المطففين (٨٣): ١٥.

قال المحقّقون: حقيقته تعالى غير معلومة للخلق فلا يدرك كنه غيره، كما أنّه لا يرى ذاته تعالى على ما هو عليه غيرُه خلافاً لطائفة من أصحابنا والمعتزلة.

لنا وجهان:

الأوّل: أنّ المعلوم منه أوصاف كالوجود أو سلوب ككونه واجباً أزليّاً ليس بجوهر ولا عرض ولا في زمان ولا في مكان، أو اضافات ككونه خالقاً قادراً، ولا يلزم من علم هذه الصفات العلم بحقيقة الموصوف بها، بل إنّما يعلم منها أنّ ثمة حقيقةً مخصوصة متميّزة في نفسها عن سائر الحقائق. ألا ترى أنّك من رؤية الدار المخصوصة تعلم أنّه كان له بانياً لا غير.

والثاني: أنّ كل ما يعلم منه لا يمنع الشركة؛ ولذلك نحتاج إلى برهان التوحيد.

واختلفوا أيضاً في جواز العلم بحقيقته، فمَنَعَه الفلاسفة والغزالي وإمام الحرمين والصوفية. وتوقّف فيه الباقلاني؛ لعدم البديهة والحدُّ يقتضي التركيب، والرسم لا يفيد الكنه.

المسلك الرابع
فيما يتعلّق بما مرّ

[أفعال العباد بقدرتهم أو بقدرته]

فأفعال العباد واقعة بقدرته تعالى وحدَها وليس لقدرتهم تأثير فيها بل اللّه أجرى عادته بإيجاد قدرة واختيار في العبد فإذا لم يكن ثمّة مانع أوجد فيه فعلَه المقدور مقارناً لهما فيكون فعل العبد مخلوقاً له تعالى إبداعاً وإحداثاً ومكسوباً للعبد؛ لكون مقارناً لقدرته واختياره من غير أن يكون منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له وإليه ذهب الأشعري.

وقالت المعتزلة: هي بقدرة العبد وحدَها.

وقال الأستاذ: بمجموع القدرتين على أنّ تتعلّقا جميعاً بأصل الفعل. والقاضي على أن يتعلّق قدرة اللّه بأصل الفعل والعبد بكونه طاعةً أو معصية.

وقال الحكماء وإمام الحرمين بقدرةٍ يخلقها اللّه في العبد، فالمؤثّر إمّا قدرة اللّه

وحدها، أو قدرة العبد كذلك، أو هما معاً مع اتّحاد المتعلّقين أو بدونه.

فعندنا جميع الأفعال ابتدأ من غير توليد بخلق اللّه تعالى، أمّا عقلاً فلأنّه ممكن وكلّ ممكن يخلق اللّه. وأمّا نقلاً فأكثر من أن يحصى: منها قوله تعالى: ﴿**واللّه خَلَقَكم وما تعملون**﴾.[1]

وعند المعتزلة بعضها بخلق العبد ابتدأ وبعضها توليداً، كحركة المفتاح المتولّدة من حركة اليد. وأثبتوا التوليد أيضاً في أفعاله تعالى.

فعندنا لا تأويل فيما نسب إليه تعالى من الطبع، كما قال: ﴿**بل طبع اللّه عليها بكفرهم**﴾[2] والختم: ﴿**ختم اللّه على قلوبهم**﴾[3] والأكنّة: ﴿**وجعلنا على قلوبهم أكنة**﴾[4] والأفعال: ﴿**أم على قلوب أقفالُها**﴾.[5]

فذهب أهل الحقّ إلى أنّها عبارة عن خلق الضلال. والخصم أوّلها فقال: ﴿**خَتَمَ اللّه على قلوبهم**﴾ بمعنى سمّاها مختوماً عليها و وسمها بما يدلّ على كفرهم، أو منع منهم اللطفَ أو الإخلاص. والتوفيقُ والهداية عندنا خلق القدرة على الطاعة مع الإيمان بما جاء به الشرع وهم أوّلوهما بالدعوة إلى الإيمان والطاعة.

ورُدّ بعموم الدعوة.

والمقتول ميّت بأجله خلافاً لهم.

والرزق يعمّ الحرام خلافاً لهم حيث فسّروه بالحلال تارةً، وأُخرى بما لا يمنع من الانتفاع به.

والمسعِّر هو اللّه تعالى خلافاً لهم، فقيل: و فعل العبد مباشرة. وقيل: توليداً.

وبالجملة، هو تعالى عندنا مريد بجميع الكائنات؛ لوقوعها بإرادته، فيسند الكلّ إليه تعالى، فيقال: جميع الكائنات مرادة للّه تعالى مع اختلافهم في التفصيل.

فمنهم: مَن لا يجوز إسناد بعضها إليه تفصيلاً، فلا يقال: الكفر والفسق مراد اللّه

---

١. الصافّات (٣٧): ٩٦.
٢. النساء (٤): ١٥٥.
٣. البقرة (٢): ٧.
٤. الأنعام (٦): ٢٥؛ الإسراء (١٧): ٤٦.
٥. محمّد (٤٧): ٢٤.

تعالى؛ لإيهامه الكفر مع عدم التوقيف في الإسناد تفصيلاً. ونظير ذلك يقال بالإجماع: «اللّه خالق كلّ شيء»، ولا يقال: خالق القاذورات والقرد والخنازير مع كونها مخلوقة له تعالى اتّفاقاً، ويقال: ﴿**له ما في السموات وما في الأرض**﴾[1] ولا يقال: له الزوجات والأولاد؛ لإيهامه إضافة غير الملك إليه.

ومنهم: من لم يبال بالإيهام المذكور، فجوّز أن يقال: إنّه تعالى مريد للكفر والفسق وكذا وكذا.

وعند المعتزلة، مريدٌ لأفعاله غير إرادته الحادثة ولأفعال عباده إن كانت طاعةً، وكارهٌ لها إن كانت معصيته. وأمّا المباح وأفعال غير المكلّفين فلا يتعلّق بها إرادة ولا كراهة عندهم.

[نظر الفلاسفة]

وعند الفلاسفة، الموجود إمّا خيرٌ محضٌ كالعقول والأفلاك، وإمّا الخير غالب فيه كما في هذا العالم، فإنّ المرض وإن كان كثيراً فالصحّة أكثر منه، وكذلك الألم وإن كان كثيراً فاللذّة أكثر منه، فالوجود عندهم ينحصر فيهما، ولا يوجد ما كان شرّاً محضاً، أو كان الشرّ فيه غالباً أو مساوياً ولا مانع من الكلّ عندنا.

والقضاء، عندنا إرادته الأزلية المتعلّقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لايزال؛ فيكون أزلياً.

والقدر، إيجاده إيّاها على قدر مخصوص وتقدير معيّن في ذواتها وأحوالاتها؛ فيكون حادثاً.

وعندهم القضاء، علمه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود ليكون على أحسن النظام، ويسمّى بالعناية، التي هي مبدأ فيضان الموجودات على أحسن الوجوه. والقَدَر عندهم خروجها إلى الوجود العيني أسبابها على الوجه الذي تقرّر في القضاء، فجميع الأشياء عندنا بقضائه وقدره خلافاً للمعتزلة، فإنّهم ينكرونهما في أفعال العباد، ويثبتون علمه تعالى بها ولا يسندون وجودها إليه بل إلى اختيار العباد

١. النساء (٤): ١٧١.

وقدرتهم؛ وذلك لأنّهم يقولون بالحسن والقبح العقليّين قالوا: الفعل في نفسه جهة محسّنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحاً وثواباً، أو مقبّحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذمّاً وعقاباً وتلك الجهة قد تُدرَك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضارّ، أو بالنظر أو بالشرع، سواء كانت حقيقية أو اعتبارية، ونحن نقول بأنّهما شرعيّان وليس النزاع فيما كان صفة كمال أو نقص كالعلم والجهل، ولا فيما كان ملائماً للغرض أو منافراً له، بل فيما يتعلّق به المدح والثواب أو الذمّ والعقاب.

فعندنا لا حكم من الأحكام الخمسة ـ التي هي: الواجب، والمندوب، والحرام، والمكروه، والمباح ـ للأفعال قبل الشرع، خلافاً للمعتزلة قالوا: ما يُدرَك جهته إن اشتمل تركه على مفسدة فواجب، أو فعله فحرام، وإلاّ فإن اشتمل فعله على مصلحة فمندوب، أو تركه فمكروه، وإلاّ فمباح، وما لا يُدرك جهته فقيل بالحظر والإباحة والتوقّف.

فعندنا لا حكم على مَن كان في الفطرة أو لم تبلغه الدعوة خلافاً لهم.

وأجمع الكلّ على أنّه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب، أمّا عندنا فلأنّهما لا يتصوّران في حقّه تعالى. وأمّا عندهم فلرعايته تعالى، فيترك ما قبح ويفعل ما وجب من اللطف ـ وهوما يقرّب العبد إلى طاعته ويبعّده عن معصيته كبعثة الأنبياء ـ ومن الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية، ومن الأصلح للعبد في الدنيا، ومن العوض على الآلآء التي لم تكن جزاءً لما صدرعنه كالحدّ إذا لم يجب عليه عوضه في الدنيا أو في الآخرة، فمنهم من قال: محيط كالثواب بالذنوب. ومنهم من قال: لا حتّى في البهائم.

ويتفرّع من ذلك جواز التكليف بما لا يطاق عندنا دونهم، وأدناه الممتنع لعلم الله بعدم وقوعه، أو تعلّق قدرته وإرادته وإخباره بعدمه والتكليف به واقع إجمالاً وأقصاه الممتنع لذاته كجمع الضدّين وقلب الحقائق، وبينهما ما لا يتعلّق القدرة الحادثة بجنسه كخلق الأجسام، أو بنوعه كحمل الجبل والطيران في الهواء. فهذا يجوز التكليف به وإن لم يقع التكليف به؛ لقوله تعالى: ﴿**لا يكلف الله نفسا إلا وسعها**﴾[1] وليست

١. البقرة (٢): ٢٨٦.

أفعاله تعالى معلّلة بالغرض خلافاً لهم قالوا: غرض التكاليف تعريض العبد للثواب.

تنبيه
[في الاسم والتسمية والمسمّى]

لفظ غير التسمية خلافاً للمعتزلة[١] وغير المسمّى فقال الشيخ: مدلوله قد يكون عين المسمّى نحو «اللّه» فإنّه عَلَم للذات من حيث هو هو من غير اعتبار معنىً آخَرَ فيه، وقد يكون غيرَه كالخالق؛ لكون الخلق نسبةً ولاشكّ أنّها غيره، وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدلّ على صفة حقيقية قائم بذاته[٢] ومن مذهبه أنّ الصفات الحقيقية لا هو ولا غيره، فكذلك الحال في الذات المأخوذة مع تلك الصفات.

والاسم إمّا أن يؤخذ من الذات من حيث هو هو، أو من جزئها، أو من وصفها الخارجي، أو من فعلها الصادر عنه، فالمأخوذ من الذات في حقّه تعالى فرع جواز تعلّقها. فمن ذهب إليه جوّز أن يكون له اسم بإزاء حقيقته، ومَن لا فلا.

والمأخوذ من الجزء محال عليه تعالى؛ لاقتضائه التركيب المنافي لوجوب الوجود.

والمأخوذ من الوصف الخارج عن الذات الداخل في مفهوم الاسمُ ـ حقيقياً كان كالعليم، أو إضافيا كالماجد بمعنى العلو، أو سلبيّاً كالقدّوس ـ فجائز بل واقع وكذلك المأخوذ من أفعاله.

وقد يتركّب الاسم ثنائياً أو أكثر على ما سيأتي.

[في توقيفية الأسماء]

وتسميته تعالى بالأسماء توقيفية عند الأشعري وذهب المعتزلة والكرامية إلى أنّ إذا دلّ العقل على اتّصافه بصفة وجودية أو سلبية جاز أن يطلق عليه اسم يدلّ عليه. وشرط القاضي أن لا يكون إطلاقه موهماً لما لا يليق بكبريائه كالعارف والفقيه

١. حكاه عنهم الرازي في شرح الاسماء الحسنى، ص ١٨.
٢. المصدر.

والعاقل والفَطِن والطبيب وزاد الغزّالي إشعارَ التعظيم[1] ولا يخفى الورع.

والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسماً، فقد ورد في الصحيحين: «إنّ للّه تسعة وتسعين اسماً مائة إلاّ واحدة، من أحصاها دخل الجّنة»[2].

وليس فيهما تعيين تلك الأسماء لكنّ الترمذي والبيهقي[3] عيّناها على ما سيأتي، مع أنّه قد ورد التوقيف بغيرها.

أمّا في القرآن، فكالمولى، والنصير، والغالب، والقاهر، والقريب، والربّ، والناصر، والأعلى، والأكرم، وأكرم الأكرمين، وأحسن الخالقين، وأرحم الراحمين، وذي المعارج، وذي العرش، وذي القوّة، وذي الطَوْل، وغافر الذنب، وقابل التوب شديد العقاب، إلى غير ذلك.

وأمّا في الحديث، فكالحنّان، والمنّان، والتامّ، والقائم، والقديم، والوتر، والشديد، والكافي، والجواد، والجميل، والصادق، إلى غير ذلك.

وإحصاؤها إمّا حفظها وإمّا ضبطها، حصراً أو علماً، أو إيماناً وقياماً بحقوقها، أو تخلّقاً بأخلاقها فيما عدى الجلالة وتعلّقاً فيها؛ إذ لا مدخل لغيره في الإلهية ووجوب الوجود لذاته والأزلية والأبدية بحيث لا يطرأ عليه العدم أصلاً.

وفي غير العبرية أسماء كثيرة لا تحصى، فيحتمل أن يحمل العدد المذكور في الحديث على مطلق الكثرة. ويحتمل أن يكون بعضها راجعاً إلى بعض كالغفّار والغفور والغافر. ويحتمل أن يكون جميع تلك الأسماء راجعاً إلى اسم واحد هو لفظة الجلالة؛ لكونها في الحديث جاريةً عليها على سبيل النعت، ويظهر تتمّة العدد المذكور فيما بعد الدنيا، أو يكون عند بعض خواصّ كالملائكة والرسل.

[تفصيل حول أسماء الحسنى]

وبالجملة، قد ورد في الحديث الحسن بل الصحيح لا على شرط الشيخين تسعة

---

١. انظر شرح الأسماء الحسنى، ص ٣٦ ـ ٣٧.
٢. نقله عن أبي هريرة الرازي في شرح الأسماء الحسنى، ص ٧٣.
٣. سنن البيهقي، ج ١٠، ص ٢٧، باب أسماء الله عزّوجلّ.

وتسعون اسماً،[1] فَلَنُحْصيها إحصاءً طمعاً في دخول الجنّة ودفع البلية، سيّما في هذا الوقت لكون القلب محروقاً بأنواع المصائب من موت الأولاد كلّهم بالطاعون سنة سبع بعد خمسين ومائة وألف في بلاد الغربة مع عدم التوفيق الذي يؤدّيني إلى جناب قدسه لاتلاشى بأنسه عن النظر إلى غيره، فالأحباب قد سافروا ونحن في الدنيا قد توغّلنا، فأيّ مصيبة من ذلك أعظمُ، اللّهم اجعلنا ببركة أسمائك الحسنى من الواصلين إليك، ولا تجعلنا من المنقطعين عنك، وطهِّرْ قلوبنا من الزيغ والزلل، ولا تحملنا على كثرة التعلّق وطول الأمل، يا أكرم الأكرمين، ويا أرحم الراحمين، اللّهم إنّي تُبتُ إليك، وندمتُ عن كلّ ما اقترفته من الذنوب لديك، فعاملنا بلطفك، ولا تعاملنا بتقصيراتنا لديك، وأتوسّل إليك في كلّ ذلك بك وبرحمتك التي وسعتْ كلّ شيء، وبأنبيائك وملائكتك وكُتُبك وجميع محبّيك، اللّهمُ لا تخيّب رجائي بكثرة المعاصي، فإنّه لا باب لي غير بابك لأسأل عنه، ولا جنابَ لي غير جنابك لألتجئ إليه.

ثمّ إذا تأمّلت في الأسماء الحسنى يظهر لك حسن ترتيبها بحيث يكون كلّ سابق منها علّة لكلّ لاحق من وجه ومعلولاً من وجه آخَرَ.

وأمّا وجه الانحصار فيها فلانحصار الكمالات الحقيقية فيها المفيدة لانحصار الإلهية فيمن يتّصف بتلك الأسماء، فلا تتعدّى منه إلى غيره ممّا زعموا له الإلهيّة كعزير والمسيح عليهما السلام فضلاً عن الأصنام.

وفي الجمع بين الواحد والأحد دليل على تغايرهما كما مرّت الإشارة إليه. وفتحها بالجلالة وختَمها بالصبور تنبيهاً على أنّ مقام الإلهية يقتضي الصبر، كما قال: ﴿**واصبر وما صبرك إلا بالله**﴾.[2] ويلزم من ذلك الصبرِ الاستقامة، كما قال: ﴿**فاستقم كما أُمرت**﴾.[3] وهي ملازمة الأمر وعدم الخروج عنه مطلقاً. وبعبارة أُخرى هي الكون مع الله وعدم الملاحظة لما سوى الله أصلاً.

١. سنن البيهقي، ج ١٠، ص ٢٧؛ الدرّ المنثور، ج ٣، ص ٦١٣. وانظر شرح الأسماء الحسنى، ص ٧٣.
٢. النحل (١٦): ١٢٧.
٣. هود (١١): ١١٢.

واختار في تلك الأسماء صيغ المبالغة ونزّلها منزلة اللوازم حيث حذف ما يتعلّق بها فقال: «الغفّار» ـ مثلاً ـ ولم يقيّده بشيء مخصوص تنبيهً على كماله تعالى فيها بحيث اتّصف بماهياتها على وجه المبالغة كمّاً وكيفاً.

أمّا كمّاً، فلكثرة المرحومين والمغفورين مثلاً بحيث لايحصيها عدٌّ ولا يحيط بها ضَبْطٌ، لكون الكلّ راجعاً إلى رجوعَ الجزئيات إلى كليّاتها.

وأمّا كيفاً، فلدوامها دنياً وآخرة؛ لأنّ لا رحمة سوى رحمته، ولا عفو سوى عفوه فنقول:

«هو» أي الواجب الحاضر بنفسه المستغني في حضوره عمّا يعيّنه؛ لعدم الشّركة فيه «اللّه» واجب لذاته ومستجمع لجميع كمالاته من صفاته وأسمائه وأفعاله فلا يشاركه فيها أحد، ولذلك صار اسماً خاصاً به تعالى لا يطلق على غيره ولو تعنّتاً في الكفر، كما قال: ﴿هل تعلم له سميّا﴾[1] فهي كآية المباهلة[2] من أعظم معجزاته صلّى اللّه عليه وسلّم.

فقيل: هو عَلَم جامد لا اشتقاق له. وهو أحد قولي الخليل وسيبويه والمرويّ عن أبي حنيفة والشافعي وأبي سليمان الخطّابي والغزّالي - رحمهم اللّه -.[3]

وقيل: هو مشتق أصله إله،[4] فحذفت الهمزة لثقلها وعوّضت عنها اللام فأُدغمت اللام في اللام وفُخِّمت إذا انفتح ما قبلها أو ضُمَّ مأخوذاً من أَلَه بالفتح بمعنى عَبَد وتعبّد، فيكون من قبيل المعلوم وإرادة المجهول؛ لكونه تعالى يُعبد.

وقيل: «الإله» مأخوذ من «وَلَهَ» بمعنى «تحيّر»،[5] ومرجعهما صفة اضافية هي

---

١. مريم (١٩): ٦٥.

٢. آل عمران (٣): ٦١.

٣. حكاه عنهم الرازي في كتابه شرح الاسماء الحسنى، ص ١٠٨، والطبرسي في مجمع البيان، ج ١، ص ١٩.

٤. حكاه الرازي في شرح الاسماء الحسنى، ص ١٠٨ عن المعتزلة وكثير من الادباء. وانظر النكت والعيون، للماوردي، ج ١، ص ٥٠، و مجمع البيان، ج ١، ص ١٩.

٥. حكاه الرازي في شرح الأسماء الحسنى، ص ١١٧. وانظر المفردات، للراغب، ص ٢١ (اله).

كونه معبوداً للخلائق ومحار للعقول.

وقيل: و القادر على الخلق،[1] فيرجع إلى صفة القدرة.

وقيل: هو الذي لا يكون إلاّ ما يريد.[2]

وقيل: هو الذي لا تكليف إلاّ منه،[3] فمرجعها على هذين الوجهين صفة سلبيّة فعلية.

والصحيح، أنّه على تقدير كونه صفة في الأصل صار علماً مشعراً بصفات الكمال للاشتهار، فهو علم إمّا ابتداء أو انتهاء للذات المستجمعة لجميع صفات الكمال، أو المعبود الحق المستحقّ للعبادة، أو الذي يُتحيّر في كنه ذاته، أو الذي يقرع ويسكن إليه، أو الذي احتجب برداء العظمة والكبرياء، فلا ينال إلى كُنْه حضرته أفكار عباده فضلاً عن رؤيته كما مرّ، فـ «هو» مبتدأ و«اللّه» خبره وما بعده صفة كاشفة أو مادحة أو مؤكّدة له، أعني قوله: الذي ﴿لا إله إلا هو الرحمن الرحيم﴾[4] مشتقّان من الرحمة، والأوّل أبلغ من الثاني؛ ولذلك ورد في الدعاء المأثور «يا رحمن الدنيا ورحيم الآخرة»[5] و «يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما»[6] أي مريداً لانعام على الأنام، فمرجعهما صفة الإرادة. وقيل معطي جلائل النعم ودقائقها[7] فالمرجع صفة فعلية.

«الملك»: المعزّ المذلّ ولا يعزّ ولا يذلّ فيرجع إلى فعل وسلب. وقيل: تمام القدرة[8] فيرجع إليها. وقيل: هو المتصرّف الآمر الناهي،[9] فيرجع إلى فعل وكلام.

---

١. المصدر.
٢. انظر التفسير الكبير، ج ١، ص ١٥٩.
٣. المصدر.
٤. البقرة (٢): ١٦٣.
٥. ثواب الاعمال، ص ٧٥، في ثواب التطوع ليلة العيد.
٦. المقنعة، ص ١٣٤، باب الغدو إلى عرفات؛ عدّة الداعي، ص ٦٢، الباب الثاني في أسباب الإجابة، المصباح، للكفعمي ص٦٤٩، فصل السادس والاربعون فيما يعمل في شهرشوّال.
٧. المفردات، للراغب، ص ١٩١.
٨. حكاه الرازي في شرح الأسماء الحسنى، ص ١٧٤.
٩. حكاه الرازي في شرح الأسماء الحسنى، ص ١٧٣.

«**القدّوس**»: المبرّا عن المعائب، أو الذي لا يدركه الأوهام والأبصار، أو المنزّه عن الشركاء وصفات المخلوقات فيرجع إلى سلب.

«**السلام**»: أي ذو السلامة عن النقائص مطلقاً في ذاته وصفاته وأسمائه وأفعاله: ﴿**ما ترى في خلق الرّحمن من تفاوت**﴾[1] فيرجع إلى سلب أو الذي منه وبه السّلامة، فهو المعطي للسلامة في الدنيا والآخرة، فيرجع إلى فعل. أو الذي يسلم على محبّيه، كما قال: ﴿**سلام قولا من رب رحيم**﴾[2] فيرجع إلى كلام.

«**مؤمن**»: المصدِّق لنفسه فيما أخبر به كالوحدانيّة، كما قال: ﴿**شهدالله أنّه لا إله إلاّ هو**﴾[3] ولرسله فيما أخبروا به في تبليغهم عنه إمّا بالقول، نحو قوله: ﴿**محمّد رسول اللّه**﴾[4] فيرجع إلى كلام، أو بخلق المعجزة الدالّ على صدق الرسل، أو بخلق المصنوع الدالّ على الوحدانية، كما قال: ﴿**لو كان فيهما آلهة إلاّ اللّه لفسدتا**﴾[5] فيرجع إلى فعل.

وقيل: معناه المؤمن لعباده من الفزع الأكبر بخلق الأمن والطمأنينة فيهم؛[6] فيرجع إلى فعل، أو بإخباره إيّاهم بالأمن، فيرجع إلى كلام، أو الذي أمن عباده من أن يَظلمهم، كما قال: ﴿**وما ربّك بظلام للعبيد**﴾[7] فيرجع إلى فعل.

«**المهيمن**»: أي الشاهد علماً؛ فيرجع إليه، أو تصديقاً بالفعل، فيرجع إليه، أو بالقول؛ فيرجع إلى الكلام، أو الصادق في قوله؛ فيرجع إليه أيضاً، أو الحفيظ؛ فيرجع إلى فعل.

«**العزيز**»: حيث لا أب لمولا، أو أم الذي لا يحطّ عن منزلته، أو الذي لا يرام، أو الذي لا يخالف، أو الذي لا يخوف بالتهديد، أو الذي لا مثل له، فيرجع إلى صفة

---

١. الملك (٦٧): ٣.
٢. يس (٣٦): ٥٨.
٣. آل عمران (٣): ١٨.
٤. الفتح (٤٨): ٢٩.
٥. الانبياء (٢١): ٢٢.
٦. حكاه الرازي في شرح الاسماء الحسنى، ص ١٩١.
٧. فصّلت (٤١): ٤٦.

سلبية، أو الذي يعذّب ويُثيب من أراد؛ فيرجع إلى صفة فعلية هي التعذيب أو الإثابة أو القادر أو الغالب.

«**الجبّار**»: المصلح لأُمور الخلق فيجبر كلّ كسير أو المكره عباده بما يريد؛ فيرجع إلى فعله أو المنبع المتعال عن أن يناله يد الأفكار، أو يحيط به إدراك الأبصار؛ فيرجع إلى سلب، أو الذي لا يبالي بما كان وبما لم يكن؛ فيرجع إلى السلب أيضاً، أو العظيم حيث لا نقص فيه؛ فيرجع إلى سلب أيضاً، أو الذي لا نقص فيه وله جميع الكمالات؛ فيرجع إلى سلب وثبوت[؟][1] فيه ما في العزيز قال الغزّالي: هو الذي يرى الكلّ حقيراً بالإضافة إليه.

«**الخالق**»: لكلّ مخلوق.

«**البارئ**»: الذي سوّى وكمّل كلّ ما خلق كما قال: «وأعطي كلّ ذي حقّ حقّه».

«**المصوّر**»: الذي خصّ كلّ شيء بما يناسبه من الصور الحسّية أو العقلية مع قبول المادّة لغير ما حلّ فيها، فتخصيص كلّ شيء بما خصّ به لا يكون بدون مخصّص غنيّ عن كلّ ما سواه دفعاً للدّور والتسلسل.

فيرجع الثلاثة إلى الفعل بحيث لا ترادف بينها؛ لأنّ مما يخرج من العدم إلى الوجود يحتاج أوّلاً إلى التقدير، وثانياً إلى الإيجاد على وفق ذلك التقدير، وثالثاً إلى التصوير والتزيين كالبناء يقدره المهندس ثمّ يبنيه الباني ثم يزيّنه الناقش. فالله سبحانه خالق من حيث إنّه مقدّر و[؟][2] من حيث أنّه موجد، و مصوّر من حيث انّه يترتّب صور المخترعات أحسن ترتيب ويزيّنها أكمل تزيين.

«**الغفار**»: المزيل للعقوبة عمّن يستحقّها، أو الساتر إمّا بالغفران أو يجعل السيّئات حسنات؛ فيرجع إلى صفة فعل.

«**القهّار**»: الغالب على الكلّ فلا يغلب؛ فيرجع إلى فعل وسلب.

«**الوهّاب**»: كثير العطايا حتّى غمر عطاياه خلقه بلا عوض؛ فيرجع إلى فعل.

«**الرزّاق**»: يرزق من يشاء بما يشاء من مأكول و مشروب و ملبوس؛ فيرجع إلى

---

١ و ٢. في النسخة غير مفهوم.

فعل.

«**الفتاح**»: فيفتح كلّ عسير، أو خالق الفتح والنصر؛ فيرجع إلى فعل، أو الحاكم بالقول؛ فيرجع إلى كلام، أو بالقضاء أو القدر؛ فيرجع إلى القدر من الفتاحة وهي الحكم. ومنه: ﴿**ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحقّ**﴾[1] أي أحكم وقيل: الحاكم بمعنى المانع من حكمة اللجام وهي الحديدة المانعة من جماح الدابة[2]؛ فيرجع إلى فعل.

«**العليم**»: بجميع المعلومات. وهو صفة حقيقية ذات تعلّق.

«**القابض**»: فيقبض بعض ما أعطى بعدما أعطى، أو فلا يعطى بعض الأشياء.

«**الباسط**»: فيوسع بما يشاء على من يشاء.

«**الخافض**»: الدافع للبليّة، من الخفض بمعنى الحطّ والوضع، أو الذي يخفض ويذلّ بعض عباده.

«**الرافع**»: المعطي للمنازل الدنيوية والأُخروية.

«**المعزّ**»: المعطي للعزّة والقوّة لمن يريد، فيغلب ولا يغلب.

«**المذلّ**»: الموجب لحطّ المنزلة. وهذه كلّها صفات فعلية.

«**السميع البصير**»: فيسمع كلّ مسموع ويرى كلّ مبصر من غير جارحة.

«**الحَكَم**»: الحاكم بين عباده بالوجه الحقّ، أو الصحيح علمه وقوله وفعله.

«**العدل**»: لا يتصوّر منه الظلم.

«**اللطيف**»: الخالق للطف، فيلطف بعباده من حيث لا يعلمون، أو العالم بالخفيّات، أو للطافته وبساطته لا يُعلم حقيقته ذاته.

«**الخبير**»: فيعلم بواطن الأشياء، أو المخبر لأوليائه بخفايا صنعه.

«**الحليم**»: فلا يعجل العقاب للعُصاة مع قدرته عليه.

«**العظيم**»: في ذاته فلا تدركه الأبصار، وفي صفاته فلا يوجد نظيرها في غير اللّه.

«**الغفور**»: كالغفّار على قياس الرحمن الرحيم.

---

١. الأعراف (٧): ٨٩.

٢. مفردات، للراغب، ص ١٢٦؛ المصباح المنير، ج ١، ص ١٤٥ (حكم).

«**الشكور**»: المُجازي على الشكر، فإنّ جزاء الشيء يسمّى باسمه، أو المثيب على قليل الطاعة كثير النعمة، أو المثنى على مَنْ أطاعه من عباده مع خلقه لإطاعتهم ومُجازاتهم عليه بما لا عينٌ رأت ولا أُذن سمعت ولا خطر على قلب بشر؛ فيرجع إلى كلام.

«**العليّ**»: في ذاته، لكونه واجب الوجود لذاته الكبير في صفاته وحكمه وملكه.

«**الحفيظ**»: لكمال علمه وقدرته، فلا يتطرّق إليه سهو، ونسيان؛ فيرجع إلى العلم، أو الذي لا يشغله شيء عن شيء؛ فيرجع إلى سلب، أو الذي يبقى لديه صور الأشياء فلا يضيّعها؛ فيرجع إلى الفعل.

«**المقيت**»: خالق الأقوات ومعطيها لكلّ من يريد لما يريد، أو المقدّر لكلّ مقدور؛ فيرجع إلى الفعل، أو الشهيد العالم بالغائب والحاضر؛ فيرجع إلى العلم، أو المقتدر؛ فيرجع إلى القدرة.

«**الحسيب**»: الكافي لأمور خلقه من مصالحهم ومهمّاتهم، فلا يجعلهم محتاجين إلى غيره، أو المحاسب للمكلّفين فيما فعلوا من خير وشرّ؛ فيرجع إلى كلام.

«**الجليل**»: المتّصف بجلاله وجماله.

«**الكريم**»: فيعمّ كرمه كلّ ذرّة من ذرّات الكائنات، أو المقتدر على الجود، أو العلي الرتبة ومن كرائم المواشي أو الذي يغفر الذنوب.

«**الرقيب**»: الذي يراعي الشيء بحيث لا يغفل عنه أصلاً، ويلاحظه ملاحظة دائمة لازمة لزوماً لو عرفه الممنوع عن ذلك الشيء لما أقدم عليه؛ فيرجع إلى العلم.

«**المجيب**»: فيجيب الأدعية.

«**الواسع**»: الذي وسع وجوده جميع الكائنات، وعلمه جميع المعلومات، وقدرته جميع المقدورات، فلا يشغله شأن عن شأن.

«**الحكيم**»: ذو الحكمة التامّة، وهي العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه، والاتيان بالأفعال على ما ينبغي، أو متقن التدبير ومحسن التقدير.

«**الودود**»: المودود المحبوب عند عباده، أو الوادّ المحبّ لأوليائه، أو يودّ ثناءه على المطيع وثوابه له.

«**المجيد**»: الجميل أفعاله، أو الكثير إفضاله، أو الذي لايشاركه أحد فيما له من أوصافه.

«**الباعث**»: المعيد للخلائق يوم القيامة.

«**الشهيد**»: العلم بالغائب والحاضر على السواء الثابت بذاته، أو العدل في قضائه، أو الذي لا يتغيّر فيما له من أحوالاته، أو المحقّ الصادق في القول، أو مظهر الحقّ.

«**الحقّ**»: المتكفّل بأُمور العباد وحاجاتهم، أو الموكول إليه ذلك؛ حيث وكلوا إليه مصالحهم اعتماداً على إحسانه.

«**الوكيل**»: القادر على كلّ أمر.

«**المتين**»: الذي لا نهاية لعلمه وقدرته وإرادته لكونها في نهاية النهاية.

«**الولي**»: الحافظ للولاية والنصر، أو المتولّي للأُمور القائم بها.

«**الحميد**»: المحمود في كلّ ما له من صفاته وأفعاله.

«**المحصى**»: لأُمور خلقه علماً وفعلاً، أو المنبئ عن عدد كلّ معدود، أو القادر. ومنه: ﴿**علم أن لن تحصوه**﴾[1] أي لن تطيقوه.

«**المبدئ**»: المتفضّل بابتداء النعم من غير سابقيّة استحقاق، أو الموجد للخلق ابتداء من غير سابقيّة مادة.

«**المعيد**»: فيعيد الخلق بعد إهلاكه.

«**المحيي**»: خالق الحياة في كلّ ذي حياة.

«**المميت**»: الذي قدرّ الموت في وقته، فلا يتقدّم ولا يتأخّر.

«**الحي**»: في ذاته. فسرت حياته في حياة الموجودات سرايةً معنوية ليست من باب الحلول، بل الظهور، والقيّوم الباقي الدائم أو المدبّر للمخلوقات.

«**الواجد**»: الغنيّ في ذاته فلا يفتقر، أو العالم بكلّ شيء.

«**الماجد**»: العالي المرتفع، أو له الولاية والتولية؛ فيرجع إلى فعل.

«**الأحد**»: فلا تعدّد فيه بوجه من الوجوه.

---

١. المزمّل (٧٣): ٢٠.

الصمد»: السّيد المالك، أو الحكيم، أو العالي الدرجة، أو المسؤول، أو الذي لا جوف له.

«القادر»: على كلّ شيء بذاته.

«المقتدر»: فيرجع المقدورات إلى قدرته إيجاداً وإبقاء وإعداماً.

«المقدّم»: بمعنى المتقدّم على كلّ شيء، أو المقدّم لمن شاء بنحو النصرة.

«المؤخّر»: بمعنى المتأخّر عن كلّ شيء: ﴿**كلّ شيء هالك إلا وجهه**﴾[1] أو المؤخّر لمن شاء بعدم النصرة.

«الأوّل»: فلا بداية له.

«الآخر»: فلا نهاية له، فلم يزل ولا يزال.

«الظاهر»: المعلوم بالأدلّة القطعيّة، أو الغالب الباطن.

«المحتجب» عن الحواسّ بحيث لا تدركه الأبصار، أو العالم بالخفيّات.

«الوالي»: المالك لأُمور عباده، أو المتصرّف فيهم.

«المتعالي»: بحيث يرجع إلى علوه كل عالٍ.

«البرّ»: خالق البرّ والإحسان.

«التوّاب»: فيرجع بفضله على عباده إذا تابوا إليه من المعاصي.

«المنتقم»: المعاقب لمن عصاه إذا أراد تعذيبه.

«العفوّ»: الماحي للسيّئات، أو المزيل لآثارها من صحائف الأعمال.

«الرؤوف»: المريد للتخفيف عن العبيد.

«**مالك الملك**»: يتصرّف فيه كما يشاء.

«**ذوالجلال والإكرم**»: فلا جلال إلاّ له وجمال إلاّ فيه.

«المقسط»: العادل فلا جور منه على أحد.

«الجامع»: للعباد يوم القيامة.

«الغنيّ»: فلا يفتقر في شيء إلى شيء، بل يفتقر إليه كلّ شيء في كلّ شيء.

«المغني»: المحسن لأحوال الخلائق.

---

١. القصص (٢٨): ٨٨.

«**المانع**»: لما يشاء عمّن يشاء فلا يعطيه غيره.

«**الضارّ**»: لاعدائه من كلّ ضرر.

«**النافع**» لأوليائه، فمنه كلّ نفع.

«**النور**»: الظاهر بنفسه، المظهر لغيره مع قيامه بنفسه، فليس كالنور العرضي.

«**الهادي**» لبعض عباده بخلق الهداية فيهم.

«**البديع**»: المبدع حيث خلق كلّ ما خلق فلا احتذاء مثال أو لا مثل له في ذاته وأحوالاته.

«**الباقي**»: فلا آخر له.

«**الوارث**»: الذي يرجع إليه أحوالات عباده بعد إفنائهم؛ لبقائه.

«**الرشيد**»: العدل، أو المرشد إلى سبيل الخيرات ببعث الرسل.

«**الصّبور**»: الحليم، فلا يعجّل في إهلاك عباده، مع ما هم عليه من كثرة عصيانه.

وقراءة الأسماء الحسنى بهذا الوجه أحسن مما وقع في بعض الأوراد من جعلها معرفة بياء النداء[1]؛ أمّا أوّلاً فلموافقة عبارة الحديث، وأمّا ثانياً فلكونها أوصافاً للجلالة في الحقيقة فالاولى جريها عليها في اللفظ والعبارة.

[وجه تسمية اللّه نفسه بالأسماء الحسنى]

إلاّ أنّ مقصود الشارع ـ عليه الصلاة والسلام ـ لما كان نعت الجلالة بتلك الأسماء اختارَ فيها أسلوب الوصفيّة لتكون أوصافاً مادحةً لها، بخلاف ما في بعض الأوراد فإنّ مقصود أربابها تكرار النداء إلى الحضرة الإلهية الموصوفة بتلك الصفات العجيبة، فيكون النداء بكلّ منها مناجاة مستقلّة، فيكون الانتقال إلى كلّ منها كالدخول من شأن إلى شأن، ومن سماع إلى عيان، ومن استدلال إلى عرفان؛ ولهذا سمّى نفسه بهذه الأسماء الحسنى التي كلّ منها كإقليم من الأقاليم، بل كبحر من الأبحر، أو كسماء من السماوات؛ لأنّ كثرة الأسماء تدلّ على شرف المسمّى، سيّما إذا كانت في نهاية الحسن بحيث ينحصر فيها الكمالات الحقيقية كما فيما هاهنا.

---

١. انظر مجمع البيان، ج ٤، ص ٥٠٣ ذيل الآية ١٨٠ من سورة الأعراف.

لأنّ الكمال إمّا بالاستغناء المطلق، أو الحضور غير المعلّق المشار إليه بقوله: ﴿هو﴾.

وإمّا بالوجوب الذاتي المشار إليه بقوله: ﴿اللّه﴾.

وإمّا بانحصار الإلهية فيه المشار إليه بقوله: ﴿الذي لا إله إلا هو﴾.

وإمّا بعموم رحمته دنياً وآخرة المشار إليه بقوله: ﴿الرحمن الرحيم﴾.

وإمّا بعموم تصرّف المشار إليه بقوله: ﴿الملك﴾.

وإمّا بكمال نزاهته عن كلّ عيب المشار إليه بقوله: ﴿القدّوس﴾.

وإمّا بسلامته في ذاته وتسليم لعباده المشار إليه بقوله: ﴿السلام﴾.

وإمّا بإعطاء الأمن لمن يلوذ به المشار إليه بقوله: ﴿المؤمن﴾.

وإمّا بسياسته لخلق المشار إلى بقوله: ﴿المهيمن﴾.

وإمّا بغلبته في ذاته وتغليب من يريده من عباد المشار إليه بقوله: ﴿العزيز﴾.

وإمّا بإجراء حكمه على عموم خلقه المشار إليه بقوله: ﴿الجبّار﴾.

وإمّا بلزوم الكبرياء له بحيث لا يتعدّى منه إلى غيره المشار إليه بقوله: ﴿المتكبّر﴾.

وإمّا بإيجاده لكلّ ما يريد المشار إليه بقوله: ﴿الخالق﴾.

وإمّا بتزيين كلّ بما يناسبه المشار إليه بقوله: ﴿البارئ﴾.

وإمّا بإعطاء الصور التي بها نتمايز الأشياء بعضها عن بعض المشار إليه بقوله: ﴿المصوّر﴾.

وإمّا بعموم غفرانه وهبته المشار إليه بقوله: «الغفّار الوهاب».

وإمّا باستغراق خلقه بدوام رزقه وفتح أبواب الخيرات عليهم بحسب علمه المشار إليه بقوله: «الرزّاق الفتاح العليم».

وإمّا باختيار عباده بالقبض وبالبسط والخفض والرفع والعزّ والذلّ المشار إليه بقوله: «القابض الباسط الخافض الرافع المعز المذلّ».

وإمّا باستجابة دعاء المضطرّين إليه وإطلاعه عليهم والحكم بينهم بالعدل المشار إليه بقوله: «السميع البصير الحكم العدل».

وإمّا بكونه في حجب اللطافة في ذاته مع بسط أنواع اللطف في خلقه والإطلاع

والخبرة ببواطنهم كظواهرهم ودوام الحلم معهم مع عظمته اللازمة لذاته وغفرانه لذلات عباده المشار إليه بقوله: «اللطيف الخبير الحليم العظيم الغفور».

وإمّا بعلوّه في ذاته لوجوب وجوده وكبريائه في صفاته لكونها من لوازم ذاته، فيحفظ بها شؤونات خلقه ببعث الأقوات لهم مع كفايته لمهمّات أُمورهم التي لا تحصى المنتج لانحصار الجلالة والكرامة المشار إليه بقوله: «العلي الكبير الحفيظ المقيت الحسيب الجليل الكريم».

وإمّا بعموم مراقبة عباده، فلا يخلوهم طرفة عين، فيجيب دعاءهم، ويوسّع عليهم جوده وحكمه الذي به أتقن كلّ شيء مع محبّته لأوليائه فلا يضيعهم دنياً وآخرة المستلزم لانحصار المجد فيه المشار إليه بقوله: «الرقيب المجيب الواسع الحكيم الودود المجيد».

وإمّا ببعث خلقه لدار قضائه ليحكم بينهم بعدله؛ لكون الأشياء حاضر لديه فلا تغيب عنه، ولو كان بعض أجزاء الشخص في الشرق وبعضها في الغرب وفي قعر البحر المنتج لكونه معاً ثابتاً في ذاته ووليّاً لأُمور عباده المشار إليه بقوله: «الباعث الشهيد الحق الوكيل».

وإمّا بكونه قويّاً في ذاته لوجوب وجوده ومتيناً في صفاته؛ لكونها من لوازم ذاته وحافظاً لعباده وضابطاً لشؤونات خلقه بعلمه وقدرته المنتج لكونه مبدأ لخلقه، فأوجدهم من العدم بلا مشاركة أحد، ومعيداً لهم إلى دار جزائه فيجزيهم على حسب أحوالاتهم التي جرت عليهم في دار التكليف؛ ولذلك يتصرّف فيهم بالإحياء والإماتة، فأحياهم وهم في أصلاب آبائهم وأرحام أُمّهاتهم، وأماتهم وهم في مشيّدات قصورهم المشار إليه بقوله: «القويّ المتين الوليّ الحميد المحصي المبدئ المعيد المحي المميت».

وإمّا بدوام حياته وجوده، وقيامه بحفظ عباده، واستغنائه في ذاته مع كمال علوّه المنتج لكونه واحداً في صفاته، أحداً في ذاته، ومصموداً إليه في حوائج عباده، قادراً على إنفاذ أمره فيهم مع قبولهم لسطوة قدرته، فيكون متقدّماً على كلّ شيء حيث

كان ولم يكن معه شيء، ومتأخراً عن كلّ شيء: ﴿كُلّ شيء هالك إلا وجهه﴾[1] وأوّلاً وآخراً، وظاهراً وباطناً، و وليّاً متعالياً المشار إليه بقوله: «الحي القيّوم الواجد الماجد الواحد الاحد الصمد القادر المقتدر المقدم المؤخّر الأوّل الآخر الظاهر الباطن الوالي المتعال».

وإمّا بعموم برّه وإحسانه على كافّة عباده، وقبوله توبة التائبين مع عموم إنعامه وانتقامه وعفوه ورأفته مع خلقه، المنتج لانحصار مالكية الملك فيه والجلال والجمال له المشار إليه بقوله: «البرّ التوّاب المنعم المنتقم العفو الرؤوف مالك الملك ذو الجلال والاكرام».

وإمّا بعموم عدله وقسطه بين عباده ﴿وما ربك بظلاّم للعبيد﴾[2] حيث يجمعهم لديه، فلا يطمع في أحد لغنائه، بل يطمع فيه كلّ أحد لاحتياجهم إليه، كما أومى إليه بقوله: ﴿إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن لم تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم﴾.[3]

هذا في حقّ من قال: إن اللّه ثالث ثلاثة فما ظنّك بغيرهم.

فهو «المغني» للأغنياء و«المانع» لرفده عن بعض الفقر «الضارّ» بخلق ما يضرّ بعض عباده «النافع» بخلق كلّ ما ينفع «النور» لظهوره بنفسه وإظهاره لخلقه، كما قال: «كنت كنزاً مخفيّاً فأحببتُ أن أعرف فخلقتُ الخلقَ لأعرف»[4] فيهدي من يشاء من عباده المنتج لكونه بديعاً وعجيباً في خلقه وباقياً في ذاته وصفاته مع إهلاكه لغيره فيرث منهم كلّ شيء: ﴿ألا إلى اللّه تصير الأمور﴾.[5]

ويرشد إلى الحق خواصّ عباده، الصادق في وعده، الصابر على أذيّة خلقه بمثل ﴿يد اللّه مغلولة﴾[6] المشار إليه بقوله: «المقسط الجامع الغنى المغني المعطى المانع الضارّ النافع النور الهادي البديع الباقي الوارث الرشيد الصادق الصبور».

ثمّ لا يخفى، أنّ الروايات مختلفة في عدّ بعض الأسماء فلفظ المعطي والصادق

---

١. القصص (٢٨): ٨٨.
٢. فصّلت (٤١): ٤٦.
٣. المائدة (٥): ١١٨.
٤. جامع الأسراء و منبع الأبرار، ص ١٥٩، شرح المنظومة، ج ٣، ص ٥٤٨.
٥. الشورى (٤٢): ٥٣.
٦. المائدة (٥): ٦٤.

مثلاً موجود في بعضها[1]، وغير موجود في بعض آخَرَ منها.[2]

والمقصود ممّا سمعتَ التنبيه عليها في الجملة، وإلاّ فالكلّ منها أسراراً لا يضبطها الأقلام ولو اجتمع على كتابتها جميع الأنام، وأنّ كلّاً منها يدلّ على معنى آخر دلالةً معتبرة، فكلّ من تلك الأسماء يدلّ على معناه مطابقةً، وعلى معنى غيره تضمّناً أو التزاماً، لكن الذات الجليلة المتّصفة بجميع صفاته وأسمائه وأفعاله اشتهر في ضمن لفظ الجلالة؛ ولذلك أجمع على كونه الاسم العظيم جمعٌ من العلماء.

وقال بعض أرباب الحقيقه: كلّ اسم من أسمائه اسم عظيم؛ حيث لاحقارة يتصوّر منها، فلابدّ أن يكون كلّ منها عظيماً لا حقيراً.[3]

ويؤيّد ذلك ما قدّمناه من أنّ كلّاً منا يدلّ على جميع معانيها، فصارت كالمترادفات، إلاّ أنّ في الجمع بينها فوائد:

منها: تكرار اللذّة؛ لقولهم: لكلّ جديد لذّة.

ومنها: استنباط المعاني الغريبة بالوجوه المستحسنة.

ومنها: كثرة الثواب بكثرة الألفاظ والحروف.

ومنها: التنبيه على أنّ الإلهية لا تكون إلاّ لمن اتّصف بمعاني مجموعها تفصيلاً.

ومنها: أنّ كلّ ملهوف يدعو باسم يناسب حاله، مثلاً إن كان فقيراً يقول في دعائه: «يا رزّاق» فيكرّره حتّى يترسّخ في ذهنه وقلبه وأعضائه، فيستغرق في بحار الرازقيّة ليشرب من عين فيها تسمّى سلسبيلاً رحيق الرزق.

ومنها: التخلّق بأخلاق كلّ منها، فيتخلّق بالحلم والصبر والعلم والعفو وغيرذلك.

ومنها: أنّ لكلّ اسم خادماً، إذا داوم على قراءته يخدمه في حفظه ويتوسّط بينه وبين ربّه في إفاضة خيره عليه، فإذا جمع بين اسمين يستمدّ بخادمين، وإذا جمع بين ثلاثة يستمدّ بثلاثة، وهكذا إلى آخر الأسماء. ولكلّ اسم حكمٌ وتصريف في عالم الخلق، فيكون واسطة بين المستفيض والمفيض في إضافة الحقائق والمعارف الإلهية.

ولذلك قال أرباب التحقيق: إنّ لكلّ اسم خاصيّة مترتّبة عليه في وقته بشرائطه،

---

١. الدرّ المنثور، ج ٣، ص ٦١٤.

٢. المصدر.

٣. انظر التفسير الكبير: ج ١٥، ص ٦٨ ذيل الآية ١٨٠ من سورة الأعراف.

وأنّ لكلّ عارف وظيفة في كلّ اسم من تلك الأسماء متى تخلق بأخلاقه يضاف إليه فيقال، له مثلاً: عبدالرحمن وعبدالرحيم.

[الكلام في خواصّ الأسماء الحسنى]

فرأينا أن نشير إلى بعض من ذلك تأسّياً بهم رجاء أن تنتظم في سلكهم، فنقول:

خاصيّة اسم الجلالة ـ أعني «اللّه» ـ أنّ من مات عليها دَخَلَ الجنّة مع الأبرار، ويأمن من فتنة القبر على ما نطق به الخبر، وأنّ من قرأها سبعين ألف مرّة أو مائة ألف مرّة فوهب ثوابها لروح بعض من مات من المسلمين رَفَعَ اللّه عنه ببركة ذلك العذاب، وأحسن حالَه في قبره. وقد روي عن السلف الصالحين مثل ذلك أكثر من أن يحصى.

وأنّ من قرأها ذلك العددَ المذكور على نيّة أن لا يفتن في النزع والقبر والحشر يحصل مراده، وأنّ من قرأها بنيّة شفاء المريض أو خلاص المحبوس أو حضور الغائب ينال مراده، وأنّ من أكل أو شرب ما قرئ عليه يبرأ من العيوب الظاهرة والباطنة كالحسد والبخل.

وحظّ العارف منه أنّه لا يتيسّر له الوصول إلى اللّه تعالى إلاّ بعد الارتحال عن كلّ ما سوى اللّه إلى عالم قدسه ونزاهته ليدخل في لجج الوصول إلى اللّه عزّوجلّ؛ وذلك بأن يتّزن بميزان الشريعة ويمشي في جادّة الطريقة ليصل إلى كعبة الحقيقة، فيداوم على ذكر الجلالة بلسانه وعلى ذكره بأركانه وجَنانه، فيتلاشى عن رسومه بأنوار موجده جلّ وعلا، فيظهر له سرّ الإلهية، ويرى الكون كالظلّ لأوراق إرادته على أغصان قدرته وشجر حكمته، فيقف على سرّ قوله تعالى: ﴿**ألم تر إلى ربّك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا ثم جعلنا الشمس عليه دليلا**﴾.[1]

فلابدّ أن لا يغفل عن ملاحظته في جميع أوقاته وحالاته، فيحصل له بعدد حروفه الخمسة خَدَمَة نورانية يحرسونه عن كلّ ما يشينه؛ ولهذا أكثر ذكره في كتب الإلهية سيّما القرآن العزيز.

---

١. الفرقان (٢٥): ٤٥.

ومن علامة كونه عبداً له كونُه مُهيباً يُهاب عن كلّ حيوان؛ ولذلك صار «عبدالله» أشرفَ الأسماء، كما قال: «لا تدعونني إلاّ بيا عبدالله، فإنّه أشرف أسمائي» ومن ثمّة ذكر في أفخم المقامات ﴿سبحانَ الذى أسْرى بِعَبدِه﴾[1]، ﴿نزّل الفرقان عَلى عبده﴾.[2]

وخاصيّه «الرحمن الرحيم» أنّ من قرأهما في كلّ صباح مائة مرّة صارَ قلبه رحيماً شفيقاً مع كلّ أحد، فإذا رأى فاسقاً يبكي على فسقه.

ووظيفة العارف منهما أن يتوجّه بسرّه إلى قدسه ورحمته، فيرى أنّ رحمته وسعت كلّ شيء، فيرحم عباداللّه تعالى، وينظر إليهم بعين الرحمة دون الغضب.

وخاصّية «الملك» أن من قرأه في كلّ يوم مائة وإحدى و عشرين مرّة لا يحتاج إلى أحد غير اللّه تعالى، فيرى أنّه يتصرّف فيه بالأمر والنهي، وأنّه ذو القدرة عليه، فلا يطلب إلاّ منه، ولا يخاف إلاّ عنه لاندراج الملوك تحت ملكه.

ووظيفة العارف منه أن يعلم أنّه تعالى مستغن في ذاته وصفاته وحكومته عن كلّ شيء مع افتقارهم إليه، فيستغني به عن ملاحظة غيره، فلا يقوم بباب أحد سواه.

وخاصّية «القدّوس» أنّ من داوم على قراءته يتقدّس ويتطهّر أخلاقه الظاهرة والباطنة فيهرب منه الفجرة، ويحبّه البررة. وينفع أكل أو شرب ما قرئ عليه في دفع الأمراض كلّها.

وحظّ العارف منه أن يتقدّس عن كلّ خلق مذموم، ويتحلّى بكلّ خُلق محمود ليدخل في عالم القدس والنزاهة بعدما خرج من عالم الزور والشهادة.

وخاصّية «السلام» أنّ من قرأ كلّ يوم ثلاثمائة وإحدى وسبعين مرّة يسلم من الطاعون والوبا، وأنّ من قرأه على مريض يشفى، وأنّه يسلم من يقرؤه من خوف البحر والعدوّ.

وحظّ العارف منه أن يسلم منه كلّ أحد فلا يؤذي أحداً فيدخل في حديث «المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه».[3]

---

١. الإسراء (١٧): ١.

٢. الفرقان (٢٥): ١.

٣. سنن البيهقي، ج ١٠، ص ١٨٧.

وخاصّيّة «المؤمن» أنّ من قرأه كلّ يوم مائة مرّة يأمن من شرّ كلّ ذي شرّ، ويأمن من الطاعون وغيره.

وحظّ العارف منه أن لا يظلم أحداً، ويسعى في طريق العدل والإحسان ليأمن منه كلّ خائف حتى الوحوش والطيور والحيتان في الماء، فيأنس به كلّ ذي أذيّة؛ لأنّ من لا يؤذي أحداً لا يؤذيه شيء، كما قال: ﴿**فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره * ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره**﴾.[1]

وخاصّيّة «المهيمن» أنّ من قرأ بعد الغسل مائة مرّة شَرَحَ اللّه صدره ووفّقه لما يحبّه ويرضاه.

وحظّ العارف منه أن يراقب نفسه عن الاشتغال بما يشغل قلبه عن جناب القدس، ويحول بينه وبين الحقّ، بل يبالغ في مراقبته وحفظ حقّه عليه كما بالغ اللّه في حفظه إيّاه.

وخاصّيّة «العزيز» أنّ من قرأه أربعين مرّة بعد صلاة الصبح أربعين يوماً يقضي اللّه دَينه ولم يحتجه إلى أحد.

وحظّ العارف منه أن يعزّ نفسه بقطع الطمع عن كلّ ما سواه، فلا يذلّلها بالطلب عن الخلق مع وجود العزيز الحقّ.

وخاصّيّة «الجبّار» أنّ من قرأه إحدى وعشرين مرّة بعد كلّ صلاة آمنه اللّه تعالى من كلّ جبّار، وإن كان محبوساً أطلق من الحبس.

وحظّ العارف منه أن يسخر نفسه بربّه لتكون مطيعة لشرعه وأن يجبر خللاً وقع فيه بالتوبة، بل في غيره من عباده تعالى.

وخاصّيّة «المتكبّر» أنّ من قرأه عند نومه عشر مرّات يرزقه اللّه ولداً صالحاً، ولا يؤذيه متكبّر.

وحظّ العارف منه أن لا يتكبّر على أحد وأن يستحقر كلّ شيء سوى الوصول إلى جناب قدس تعالى.

وخاصّيّة «الخالق» أنّ من داوم على قراءته، وتفكّر في أسرار خلقه، ويفوّض أمره إليه تعالى يَخلقُ اللّه له كلّ ما يكفيه.

---

١. الزلزلة (٩٩): ٧ ـ ٨.

وحظّ العارف منه أن يرضى بكلّ ما خلق اللّه له ولغيره من عباده من المنافع والمضارّ التي جرى بها القضاء والقدر؛ لأنّ الحكيم لا يخلق شيئاً عبثاً بل، يراعي في كلّ شيء حكمة ومصلحة تفضّلاً منه، لا وجوباً عليه.

وخاصّيّة «البارئ» أنّ من قرأه في كلّ أسبوع ألف مرّة لم يَتركْه اللّه وحيداً في قبره، ويستقيم أمره في دينه ودنياه.

وحظّ العارف منه أن يهذّب أخلاقه، فيطهر ظاهره وباطنه من كلّ ما يمنعه من جناب قدسه؛ ليبرأ عن أنواع الشكّ كما برئ ربّه عن أنواع الشركاء، فيعرف أنّه المختصّ بخلق كلّ شيء وبعبادة كلّ أحد.

وخاصّيّة «المصوِّر» أنّ من صام ثلاثة وقرأه على المساء إحدى وعشرين مرّة وينفث فيه فيشربه إلى ثلاثة أيّام يرزُقُه اللّه ولداً صالحاً تامّ الخلق.

وحظّ العارف منه أن ينتقل من كلّ صورة تعجبه إلى ملاحظة من صوَّرها حتّى يصير بحيث كلمّا نظر إلى شيء وَجَدَ اللّه عنده بل قبله كما روي عن الصدّيق رضي اللّه عنه.

وخاصّيّة «الغفّار» أنّ من يقرؤه بعد صلاة الجمعة مائة مرّة يغفِر اللّه ذنوبه، وأنّ من يداوم على قراءته يصير من المقرَّبين.

وحظّ العارف منه أن يستر عن كلّ أحد ما يحبّ أن يُستر عنه، ويكافي المسيء بالصفح عنه والإنعام عليه لعلّه يتوب فيتوب اللّه عليه؛ لأنّ مَن يَرْحم يُرْحم.

وخاصّيّة «القهّار» أنّ من يداوم على قراءته أخرج اللّه من قلبه حبّ الدنيا ويقهر على عدوّه، ولا يقهر عليه عدوّه.

وحظّ العارف منه أن يسعى في قهر نفسه؛ لأنّها أعدى عدوّه ليسلم مِن قهر اللّه عليه.

وخاصّيّة «الوهّاب» أنّ من يداوم على قراءته سيّما في سجدته أغناه اللّه، وأنّ من يقرؤه مائة مرّة مكشوف الرأس رافعاً يديه يقضي اللّه له حاجته.

وحظّ العارف منه أن يداوم على الإحسان بماله ونصيحته.

وخاصّيّة «الرزّاق» أنّ من قرأه قبل طلوع الصبح في أركان بيته في كلّ ركن ثلاث مرّات مواجهاً للقبلة لم يدخل فيه الفقر.

وحظّ العارف منه أن لا يشغله طلب الرزق عن عبادة اللّه؛ لأنّه هو الرزّاق ذوالقوّة المتين، فما قدر اللّه له من الرزق يصل إليه لا محالة ومآلا، فلا فالرزق لا يزيد ولا ينقص.

وخاصّية «الفتّاح» أنّ من قرأه سبعين مرّة ويده على صدره زال من قلبه كلّ ضيق.

وحظّ العارف منه أن يسعى في فتح أبواب الخيرات على كافّة المخلوقات. روي أنّ عمر ـ رضي اللّه عنه ـ رُئي في المنام بعد أن توفّي فقيل له: ماذا فعل ربّك؟ فقال: العفو. فقيل: بماذا؟ فقال: فتحتُ على عصفورٍ حَبَسَه الصبيان، ففتح اللّه عليّ بذلك أبواب الجنان.

وخاصّية «العليم» أنّ من يداوم على قراءته يرزقه اللّه العلم والمعرفة، فيعرف حقائق الأشياء، ويعطي كلّ ذي حقّ حقّه.

وحظّ العارف منه أن يداوم الأدبَ مع ربّه في جميع أحوالاته؛ لأنّه «لايعزب عن علمه مثقال ذرّة في الأرض ولا في السماء»[1] فيلاحظ دائماً كأنّه حاضر بين يديه فيراه، فإن لم تكن تراه فإنّه يراك.

وخاصّية «القابض» أنّ من يداوم على قراءته يأمن من قبض ما أعطاه ربّه ويمهله في قبض.

وحظّ العارف منه أن لا يغفُل من مكر اللّه، فيديم في تهيئة أسباب الارتحال إليه ليقبضه إلى جناب قدسه.

وخاصّية «الباسط» أنّ من قرأه عشر مرّات في كل يوم ويمسح وجهَه كثر خيره.

وحظّ العارف منه أن يرى القبض عدلاً من اللّه فيصبر عليه، ويرى البسط فضلاً منه فيشكر عليه، فلا يغفل عن قبضه وبسطه في كلّ لحظة، بل يكون مع مراد اللّه في أيّهما كان لا مع مراد نفسه.

روي أن بعض الأنبياء(ع) كانوا في غاية الاحتياج حتّى لم يكن لهم سوى ستر العورة، فأرادوا أن يسألوا اللّه تعالى أن يوسع عليهم، فأوحى اللّه إليهم: أتحبّون مرادكم على مرادي؟ فإن لم تنتهوا عن ذلك لأُخرجنّكم من دائرة النبوة. واللّه

---

١. مستفاد من الآية ٦١ من سورة يونس (١٠) و فيه: ﴿وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء﴾.

أعلم.

وخاصّية «الخافض» أنّ من يقرؤه ثلاثة أيّام كلّ يوم سبعين ألف مرّة فيدعو على عدوّه اليومَ الرابع انتصر عليه.

وحظّ العارف منه أن يخفض نفسه لكلّ أحد، فلا يترفّع على أحد ليصير كالتراب، فيقبل كلّ ذلّة ليرفعه اللّه بمقتضى «من تواضع للّه رفعه اللّه تعالى».[1]

وخاصّية «الرافع» أنّ من يقرؤه مائة مرّة في وسطي الليل والنهار يرفعه اللّه على كثير من عباده.

وحظّ العارف منه أن يرى الرِفْعة للّه جلّ وعلا فيطلب لنفسه الخفضَ.

وخاصّية «المعزّ» أنّ من قراه مائة وأربعين مرّة ليلة الاثنين أو الجمعة يكون عزيزاً عند الخلق والحقّ.

وحظّ العارف منه أن يرى العزّة للّه ولرسوله وللمؤمنين، فيتواضع لكلّ أحد.

وخاصّية «المذلّ» أنّ من يقرؤه سبعين مرّة دَبُرَ الصلوات فيدعو به على عدوّه يصير له ذليلاً ومطيعاً.

وحظّ العارف منه أن يختار لنفسه الذلّ، ولربّه العزّة.

وخاصّية «السميع البصير» أنّ من قرأهما مائة مرّة يوم الخميس بعد صلاة الصبح أو يوم الاثنين بعد الفرائض فيذكر حاجته يستجاب إلى بغيته، وينظر اللّه إليه بعين الرحمة والقبول.

حظّ العارف منهما أن يعلم أنّ اللّه تعالى يسمع جميع أقواله خيراً و شرّاً، ويرى جميع أحواله كذلك، فلا يخالفه في شيء منهما.

وخاصّية «الحَكَم» أنّ من يقرؤه وقت النوم مائة مرّة يعدل فلا يُظلم عليه، وأنّ من يداوم على قراءته يصير صدره منبع الأسرار.

وحظّ العارف منه أن يسلم لحكمه تعالى وينقاد لأمره كالميّت لغاسله.

وخاصّية «العدل» أنّ من يداوم عليه لا يُظلم عليه.

وحظّ العارف من أن يعدل مع عباده، ويرى العدل من اللّه في كلّ ما يجري عليه

---

١. الأمالي، الطوسي، ج ١، ص ١٨٥.

وعليهم ﴿وما ربك بظلام للعبيد﴾.[1]

وخاصّية «اللطيف» أنّ من تعذّرعليه أسباب عيشه فيقرأه بعد صلاته مائة مرّة يصير غنيّاً في شؤوناته.

وحظّ العارف منه أن يلطف بعباده تعالى ويحسن إليهم ليحسن اللّه إليه، وأن يرى الكلّ من أحوالات الخلق لطفاً من اللّه؛ لأنّ تحت كلّ قهر لطفاً.

أجمع المتكلّمون على أنّ للّه لطفاً لو فعله بالكفّار لآمنوا اختياراً غير أنّه لم يفعل بهم وهو في فعله متفضّل وفي تركه عادل. وإلى هذا أشار بقوله تعالى: ﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هديها﴾.[2]

وخاصّية «الخبير» أنّ من يداوم عليه يخلصه اللّه من شرّ خلقه.

وحظّ العارف منه أن لا يتغافل عن بواطن أفعاله؛ لكونها تعرض على مَن لا يخفى عليه، وأن لا يدّعي الخبرة لنفسه؛ لكونها من خصائص ربّه جلّ وعلا.

وخاصّية «الحليم» أنّ من يقرؤه على زرعه، أو ما يخاف عنه من ماله، أو على ما يرش به ما يخاف عليه فإنّه يبرأ من الآفات.

وحظّ العارف منه أن يلازم الحلم مع كلّ أحد ليحلم معه ربّه فيما يصدر عنه.

وخاصّية «العظيم» أنّ من يداوم على ذكره يكون عزيزاً مكرّماً.

وحظّ العارف منه أن يرى كلّ عظمة لمولاه، وكلّ حقارة لنفسه.

وخاصّية «الغفور» أنّ من وقع في مصيبة فتاب وداوَمَ على قراءته يغفر اللّه له؛ لأنّه ما يحصل له مصيبة، إلاّ لما وقع فيه من معصية فإذا غُفرت ببوارق الغفران يرتفع عنه ما ترتّب عليه من المصائب.

وحظّ العارف منه أن يغفر عن أخيه كلّ ما يحبّ أن يُغفر عنه.

وخاصّية «الشكور» أنّ من يشرب ما قرأه عليه إحدى وأربعين مرّة يبرأ ممّا فيه من ضيق قلبه أو ظلمة عينه.

وحظّ العارف منه أن يعرف النعم كلّها من اللّه فيلازم شكرها، بل شكر مَن جعله سبباً في ظهورها؛ لأنّ شكر المظاهر يرجع إلى شكر الظاهر؛ لحديث أحمد والطبراني

---

١. فصّلت (٤١): ٤٦.

٢. السجدة (٢٣): ١٣.

في «أشكرُ الناس للّه أشكرهم للناس».[1]

وخاصّية «العلي» أنّ من يداوم عليه يكبر هيبته عند الخلق، وإن كان فقيراً يصير غنيّاً، وإن كان غريباً يرد إلى وطنه.

وحظّ العارف منه أن يرى العلوَّ لربّه، والسفل والذلّ لنفسه، فلا يترفّع على أحد من خلقه كما قال: ﴿**تلك الدار الآخرة نجعلُها للذين لا يريدونَ علوا فى الأرض ولا فَسادا**﴾.[2]

وخاصّية «الكبير» أنّ من داوم عليه يكبر في أعين الخلق فلا يحقّرونه.

وحظّ العارف منه أن لا يدّعي الكبرياء لنفسه؛ لكون الكبرياء من لوازم ربّه؛ لكونه أكمل الموجودات في ذاته وجميع أحوالاته، فلا يدركه الأبصار ولاينال إلى جناب قدسه الأفكار.

وخاصّية «الحفيظ» أنّ من يخاف على شيء من نفسه أو أهله أو ماله فيقرؤه في كلّ يوم عشر مرّات يأمن من شرّ ما خلق.

وحظّ العارف منه أن يحفظ ما طلب منه من العهد فلا يخالفه في شيء مّا ﴿**إنّ السمع والبصر والفؤاد كُل أُولئك كان عنه مسؤولاً**﴾.[3]

وخاصّية «المقيت» أنّ من يداوم عليه يوسّع عليه قوته، وإذا قرئ على ماء فيشربه مَن يبكي من الأطفال يسكن عنه البكاء، وإذا قرئ على تراب يشمّه الصائم يصبر على جوعه.

وحظّ العارف منه أن يوسّع بالقوت على أهله وغيرهم.

وخاصّية «الحسيب» أنّ من يخاف من سرقة أو غرق أو حسد أو شيء آخر فيقرؤه في الصباح والمساء سبعة وسبعين مرّة سبعة أيّام يصونه اللّه عمّا يخاف عنه.

وحظّ العارف منه أن يحاسب نفسه قبل ما يحاسبه ربّه، فيمحوا السيّئات بالحسنات، وأن يكافي المحتاجين مهمّاتهم ليكافيه ربّه مهمّاته.

وخاصّية «الجليل» أنّ من يكتبه بمسك وزعفران فيشرب مغسوله يزيد في حفظه.

---

١. سنن البيهقي، ج ٦، ص ١٨٢.
٢. القصص (٢٨): ٨٣.
٣. الإسراء (١٧): ٣٦.

وحظّ العارف منه أن لا يَغْفل عن عظمة مولاه، فلا يجترئ إلى ما لا يليق بحاله.

وخاصّية «الكريم» أنّ من داوم عليه يكون مكرَّماً، ومن نام عليه يحرسه الملائكة عن كلّ ما يؤذيه.

وحظّ العارف منه أن يكون كريم النفس وسخيَّ الطبع بحيث يعطي ولا يمسك، وأن يرى الكرم كلّه من اللّه تعالى.

وخاصّية «الرقيب» أنّ من يقرؤه على ما يخاف منه من ولده وماله وغيرهما يأمن من الآفات.

وحظّ العارف منه أن يراقب نفسه في قبضه وبسطه، فلا يهلك عند ربّه ولا يخرجه العدوّ من عنده كما أخرج أبويه من الجنّة.

وخاصّية «المجيب» أنّ من داوم عليه يكون في حفظ اللّه.

وحظّ العارف منه أن يجيب ربّه فيما طلب منه، والناسَ فيما يحتاجون إليه.

وخاصّية «الحكيم» أنّ من عجز عن تدبير شغله، أو يخاف ممّن يظلم عليه لدى الحاكم فيداوم عليه سهّل اللّه عليه أمره.

وحظّ العارف منه أن يجتهد في تكميل القوّة النظرية والعملية بتحصيل المعارف الإلهية والعمل بمقتضاها ليندرج تحت قوله: ﴿**ومن يؤت الحكمة فقد أُوتى خيرا كثيرا**﴾.[1]

وخاصّية «الودود» أنّ من داوم على قراءته يحبّه كلّ شيء.

وحظّ العارف منه أن لا يحبّ أحداً إلاّ في اللّه وللّه.

وخاصّية «الواسع» أنّ من داوم عليه يوسّع عليه كلّ خير.

وحظّ العارف منه أن يوسِّع على كلّ أحد بما يناسب حاله ليوسّع اللّه عليه.

وخاصّية «المجيد» أنّ من داوَمَ عليه يمجّده كلُّ أحد، وأنّ من قرأه بعد صلاة الضحى تسعة وتسعين مرّة يصير له عزّة وهيبة عند كلّ أحد، ومن صام أيّام البيض ويقرؤه وقتَ الإفطار يأمَنُ من البرص والجذام وغيرهما.

وحظّ العارف منه أن يعظّم كلّ أحد ويُحسن إليه حتى بنصيحة الخير، ولا يمجّد نفسه، بل يداوم على تمجيد مولاه.

---

١. البقرة (٢): ٢٦٩.

وخاصّية «الباعث» أنّ من يضع يده على صدره حين النوم فيقرؤه مائة مرّة يجعل اللّه في قلبه نوراً.

وحظّ العارف منه أن يصدّق بالأنبياء في كلّ ما جاؤا به، وأن يهيّئ للبعث ويصدّق به.

وخاصّية «الشهيد» أنّ من يقرؤه على من يعصيه من ولده وزوجته ودابّته فيضع يديه على جبهته ويرفع رأسه نحو السماء بقوله: «يا شهيد» يطيعه اللّه.

وحظّ العارف منه أن يلاحظ أحواله وأقواله وأفعاله، فلا يقع فيما لا يرضاه اللّه، فإنّه شهيد عليه لا يغيب عن علمه شيء.

وخاصّية «الحقّ» أنّ من ضاعَ له شيء فيداوم على قراءته فإنّه يظهر له.

وحظّ العارف منه أن يستدلّ بتغيّر الخلق على ثبات الخلّاق، وببطلان المخلوق على حقّية الخالق.

وخاصّية «الوكيل» أنّ من وكل أمره إليه تعالى فإنّه لا يضيّعه، وأنّ من قرأه على عجين فيلقمه ألف لقمة فيطعمه حيواناً ويقول عند كلّ لقمة: «يا حقّ يا قويّ يا وكيل اصرف عنّي عدوّي» فإنّه يصرف عنه.

وحظّ العارف منه أن يتوكّل على اللّه، ويستغني به عمّا سواه.

وخاصّية «القويّ» أنّ من كان ضعيفاً في شيء فجعله وِرْداً له يعطيه اللّه قوّة عليه.

وحظّ العارف منه أن يقوّي الضعفاء، ويرى القوّة للّه تعالى.

وخاصّية «المتين» أنّ من داوَمَ عليه يصير متيناً في أُموره، وأنّ المرأة التي ليست في ثديها لبن إذا داومت عليه أو شربتْ ما قرئ عليه فإنّه يكثر لبنها.

وحظّ العارف منه أن يكون متيناً في أُمور دينه فلا يخدعه عدوّه، وخديعاً في أُمور دنياه فلا يمسكها بتمامها.

وخاصّية «الوليّ» أنّ من يقرؤه كلّ يوم ألف مرّة يكون محبوباً ومنصوراً.

وحظّ العارف منه أنّه يحبّ الخلق لحبّ مولاه، وأن يوالي مَن والاه ويعادي من عاداه.

وخاصّية «الحميد» أنّ من داوَمَ عليه كلّ يوم خمسمائة مرّة ينتظم في سلك الحامدين.

وحظّ العارف منه أن لا يحبّ حمده ويتلاشى في حمد الحميد، فإنّه أهل لذلك.

وخاصّيّة «المُحصي» أنّ من قرأه كلّ ليلة جمعة ألف مرّة يأمن من عذاب القبر وحساب الحشر.

وحظّ العارف منه أن يعلم أنّ اللّه تعالى ﴿**أحصى كلّ شيء عددا**﴾[1] فلا يضيّع وقته في غير ما يحبّه ويرضى به عنه.

وخاصّيّة «المبدأ» أنّ من قرأه على بطن امرأته مائة وعشرين مرّة لا يضيع حملها.

وحظّ العارف منه الاستدلال بقدرته تعالى على إبداء الأشياء أوّلاً [و] على إيجاده لها ثانياً.

وخاصّيّة «المعيد» أنّ من يقرؤه على أركان بيته بعد ما نام أهله فإنّه يخبر عن غائبه.

وحظّ العارف من أن يتهيّأ لآخرته، فإنّه تعالى يعيده بعدما أماته، ويحاسبه جميع ما مضى به أيّامه.

خاصّيّة «المحيي» أنّ من قرأه على مريض يبرأه اللّه من مرضه، وأنّ من مات له ولد فيداوم عليه يعطيه خَلَفه.

وحظّ العارف منه أن يجتهد في عبادة مَن أحياه أوّلاً وهو في رحم أمّه، ويُحييه ثانياً وهو تراب في قبره.

وخاصّيّة «المميت» أنّه من كتب «لا إله إلاّ اللّه» على صدره فيقرأ هذا الاسم حتّى ينام إلى جمعه، فإنّ اللّه يطيعه نفسَه الأمّارةَ بالسوء.

وحظّ العارف منه أن يرى نفسه ميّتاً دائماً، وأن يتهيّأ لما بعد الموت.

وخاصّيّة «الحيّ» أنّ من داوَمَ على قراءته يحيي اللّه قلبه.

وحظّ العارف منه أن يحيي نفسَه بذكره، وقلبَه بفكره، وجوارحَه بطاعته.

وخاصّيّة «القيّوم» أنّ من قرأه عند كلّ لقمة يجعل اللّه في قلبه نوراً.

وحظّ العارف منه أن يكون قائماً بحقوق اللّه وحقوق عباده، فلا يُضيّع منهما شيئاً.

وخاصّيّة «الواجد الماجد» أنّ من يقرؤهما في خوفه يأمنه اللّه تعالى، وأنّ من ضاع له شيء فيقرؤهما ألف مرّة يجده.

---

١. الجنّ (٧٢): ٢٨.

وحظّ العارف منهما أن يعلم الغناء المطلق والعظمة من كلّ وجه له تعالى.

وخاصّية «الواحد الأحد» أنّ من يقرؤهما في خلوته ألف مرّة يجتمع بعالم الأنوار.

وحظّ العارف منهما الاستغراق في بحر توحيده، فلا يلاحظه غيره في عبادته، كما قال: «الإحسان أن تعبد اللّه كأنّك تراه، فإنْ لم تكن تراه فإنّه يراك».

وخاصّية «الصمد» أنّ من يقرؤه في تهجّده مائة مرّة يجعله اللّه من الصدّيقين.

وحظّ العارف منه أن لا يرجع في طلب حوائجه إلاّ إليه تعالى.

وخاصّية «القادر المقتدر» أنّ من يقرأهما على أعضاء وضوئه فإنّه يغلب على عدوّه.

وحظّ العارف منهما أن يرحم بمن يقدر عليه؛ لأنّ اللّه أقدرُ عليه منه على غيره.

وخاصّية «المقدِّم المؤخّر» أنّ من يقرؤهما في معركة قتال مائة مرّة فإنّه يسكن خوفه.

وحظّ العارف منهما أن يعرف التقديم والتأخير بيد اللّه تعالى، فيدعوا اللّه تعالى بها كلّ صباح ومساء لعل اللّه يقدّمه في طاعته ويؤخّره عن معصيته.

وخاصّية «الأوّل الآخر الظاهر الباطن» أنّ من يقرأ الأوّل أربعة جمعة في كلّ جمعة ألف مرّة فإنّه يرزقه اللّه ولداً صالحاً، وأنّ من يقرأ الآخر فيجعله ورداً يختم اللّه أحواله بالخير، وأنّ من يقرأ «الظاهر» بعد صلاة الأقران مائة مرّة نَوَّرَ اللّه بصيرته، وأنّ من يقرأ «الباطن» ثلاثين يوماً في كلّ يوم مائة مرّة يجعله اللّه من أرباب البواطن.

وحظّ العارف منها أن لا يتوجّه في قضاء حاجاته إلى غيره؛ لأنّ من كان أوّلاً وآخراً وظاهراً وباطناً حقيق بأن لا يُطلب البغيةُ من غيره.

وخاصّية «الوالي» أنّ من يرشّ بما محى فيه ما كتب عليه كلّ ما يخاف منه من زرعه وبيته وغيرهما فإنه يسلم.

وحظّ العارف منه أن يعتمد على ولايته تعالى وتصرّفه، فإنّه المتصرّف في كلّ شيء.

وخاصّية «المتعالي» أنّ كلّ من يداوم عليه يجعله اللّه عالياً بين عباده دنياً وآخرة.

وحظّ العارف منه أن يرى العلوّ له تعالى فلا يطلب لنفسه علوّاً واستكباراً.

وخاصّيّة «البرّ» أنّ من كان له ولد يريد أن يُودِعه عند أحد من أُمّه أو غيره فيقرؤه عليه مائة مرّة لا يُضيَّع عليه.

وحظّ العارف منه السعي في الإحسان والتوجّه إلى الحنّان المنّان.

وخاصّيّة «التوّاب» أنّ من يقرؤه بعد صلاة الضحى ستمائة وسبعين مرّة يجعله اللّه من التوّابين.

وحظّ العارف منه أن يلازم باب التوبة ويقرعه وقتاً فوقتاً.

وخاصّيّة المنتقم أنّ من يداوم عليه فإنّ اللّه ينتقم له على من يظلم عليه. وحظّ العارف من أن يترك الانتقام من خلقه رجاء أن لا ينتقم اللّه عليه.

وخاصّيّة «العفوّ» أنّ من يقرؤه عشر مرّات ثم [ينفخ][1] لمحبوس يخلص من حبسه.

وحظّ العارف منه أن يعفو عنهم ليعفو عنه ربُّه، وأن يوثق بعفوه تعالى ولا يقنط من كرمه.

وخاصّيّة «مالك الملك ذوالجلال والإكرام» أنّ من يقرؤه ألف مرّة أربعين يوماً يفتح اللّه عليه أبواب ملكه، ويكون له الوقار في عيون خلق والإكرام لديه.

وحظّ العارف منه أن لا يُثبت الملك الحقيقي والجلال الكلّي والكرامة السرمديّة لغيره تعالى، فلا يطلب من غيره ولا يخاف ممّن عداه، ولا يخدم سوى مولاه.

ولقد توفّي ولدي ومن هو نور عيني سنةَ سبع وخمسين بعد مائة وألف بالطاعون في محروسة الشام وكان يكرّر هذا الأسماء العظام في وقت نزعه حتّى انتقل إلى حضرة الملك العلاّم، فاحترق قلبي بما لا يشرح الأقلام.

وخاصّيّة «المقسط الجامع» أنّ من يقرأ الأوّل على من يخاف ظلمه يأمن ظلمه، وأنّ من يقرأ الثاني بعد ما اغتسل فيدعو لمن تفرّقوا عنه من أحبابه فإنّهم يجتمعون لديه.

وحظّ العارف من الأوّل القسط مع الخلق، ومن الثاني أن يتهيّأ ليوم يجمع بينه وبين خصمائه عند ربّه.

---

١. غير مفهوم في المتن و ما اثبتناه مطابق للسياق.

وخاصّية «الغنيّ المغني» أنّ كل من يداوم عليهما يصير من الأغنياء.

وحظّ العارف منهما أن يستغني به تعالى عن كلّ سواه.

وخاصّية «المعطي المانع» أنّ من يداوم عليهما يعطيه اللّه كلّ خير، ويمنعه كلَّ شرّ.

وحظّ العارف منهما أن يعطي ما عنده من الخير للمحتاجين، ويرفع عنهم ضرر المضرّين.

وخاصّية «الضارّ النافع» أنّ من يداوم عليهما سفراً وحضراً لا يرى ضرراً ويرى كلّ نفع.

وحظّ العارف منهما أن لا يُضرّ أحداً وينفع كلَّ أحد حَسَبَ استطاعته.

وخاصّية «النور» أنّ من يقرؤه مائة مرّة كلَّ صباح ومساء ينوّر اللّه قلبه بأنوار الحكم والمعرفة.

وحظّ العارف منه السعيُ في تنوير ظاهره وباطنه بأنوار شريعته وطريقته وحقيقته.

وخاصّية «الهادي» أنّ من يداوم عليه يهدى اللّه كلَّ سبيل دنيويّ وأُخرويّ.

وحظّ العارف منه أن يهتدي بهدايته تعالى من شرعه الذي بعث به رسله ويرشد غيره إليه.

وخاصّية «البديع» أنّ من له همّ فيقول سبع مرّات: «يا بديع السماوات والأرض» يفرّج اللّه همّه.

وحظّ العارف منه أن يتحيّر في بدائع صنعه، ويستدلّ بها على نهاية قدرته تعالى.

وخاصّية «الباقي» أنّ كلّ من يقرؤه كلّ يوم مأة مرّة يُبقي اللّه عليه [ما] أعطاه من دينه وماله وأهله.

وحظّ العارف منه أن يُعرض عن كلّ ما يقبل الفناء إلى من يختصّ به البقاء.

وخاصّية «الوارث» أنّ من يقرؤه مائة مرّة قبل طلوع الشمس لم يصبه ألم.

وحظّ العارف منه أن يرى كلّ شيء يرجع إلى أصله، فاللّه سبحانه يرجع إليه كلّ شيء كلَّ وقت وحين، وأنّ خصّ القيامة بدار الفصل والجزاء الحكمة فيه.

وخاصّية «الرشيد» أنّ من لم يعرف تدبير حاله لسفه فيه فيقرأ هذا الاسم ألف مرّة فإنّ اللّه يرشده إلى مصالحه الدنيوية والأُخروية.

وحظّ العارف منه أن يطلب الرشاد من اللّه تعالى، وممّن أرشدهم اللّه لدينه حتّى

لايسلك في ضلال الدارين.

وخاصّية «الصبور» أنّ من به ضيق من مرض وغيره فيقرؤه ثلاثة وثلاثين مرّة فإنّه يخرج منه.

وحظّ العارف منه أن يدوم على الصبر مخافة أن يقع في مخالفة الأمر فلا ينقل رجله حتى يرى مكانها.

وليست خواصّ هذه الأسماء منحصرة فيما ذكرناه، بل لكلّ منها خواصّ كثيرة لا تحصى.

وبالجملة، أنّ لكلّ أحد من العباد أحوالات مخصوصةً لا تتعدّى عن الأسماء المذكورة فمتى صارله شيء من تلك الأحوال فلابدّ أن يدعو بواحد من هذه الأسماء ممّا يناسب حاله، ويكرّر ذكره باللسان، وفكره بالجنان ليخرج ممّا هو فيه ببركة لوامع ذلك الاسم، فإنّه تعالى ما سمّى نفسه بها إلاّ إرشاداً لك إلى طلب ما يناسب حالك ممّا ينزل عليك من سحاب تلك الأسماء التي كلّ منها بحر لا ساحل له، بل سماء لا أوج ولا حضيض له.

فإذا دعوت به وتخلّقت بالأخلاق التي مَرَّ شيء قليل منها تدخل في سلك الملأ الأعلى في مقعد صدق عند مليك مقتدر، وفّقنا اللّه وإيّاكم على جميع الخيرات بحُرمة محمّد سيّد السادات، آمين وسلام على المرسلين، والحمدللّه ربّ العالمين.

المسلك الخامس
في النبوّات

فالنبي منقول من النبأ بمعنى الإخبار[1]؛ لإنبائه عن اللّه، والنبوّة بمعنى الارتفاع؛ لإرتفاع شأنه، أو النبي بمعنى الطريق؛ لكونه طريقاً إلى اللّه.

وهو عرفاً مَن بَعَثَه الحقّ إلى الخلق لأمر من أُمور الدين، ولا يشترط فيه استعداد، يختصّ برحمته من يشاء من عباده وهو أعلم حيث يجعل رسالاته.

---

١. المصباح المنير، ج ٢، ص ٥٩١ (نبأ).

وشَرَطَ الحكماء فيه الاطّلاعَ على المغيبات، وظهورَ الأفعال الخارقة للعادات؛ ليكون هيولى العالم مطيعة له إطاعةَ بدنه لنفسه، ورؤيةَ الملائكة مصوَّرةً حسّيّة مع سماع كلامهم وحياً من اللّه إليهم؛ لتجرّد نفسه عن الشواغل البدنية، فتنجذب إلى عالم القدس، فتشاهد المعقولات كالمحسوسات؛ ولهذا يطّلع على المغيبات فينقاد له النفوس المختلفة التي جُبلت على الإباء عن الانقياد لبني نوعها، فيستقرّ به الشريعة التي بها يتمّ التعاون الضروري لنوع الإنسان؛ لأنّه لا يستقلّ كلّ أحد بما يحتاج إليه في معاشه من مأكله ومشربه وملبسه ومسكنه، فيحتاج إلى مشاركةٍ من بني جنسه في المعاملات والمعاوضات حتى يخبز هذا لذاك ويطحن ذاك لهذا ويزرع لهما ثالث ولذلك قيل: الإنسان مدني الطبع؛ فإنّ التمدّن هو الاجتماع على التعاون في معاملة ومعاوضة تجريان بينهم بالعدل دفعاً للظلم.

ولولا شريعة ينقاد لها الخاصّ والعامّ لإشْرأبّتْ كلّ نفس إلى ما يريده غيرهُ، فيحصل التشاجر والتفاخر، فيشملهم الهَرْج والمَرْج، فيختلّ أمر المعاش والمعاد.

[دلالة المعجزة على النبوّة]

فلابدّ في النبي من معجزة وهي ما قصد به اظهار صدق مَن ادّعى النبوّة أو الرسالة، وشرطها أن تكون من اللّه لتفيد التصديق في دعوى النبوّة مثلاً، وخارقاً للعادة بأن لا يقدر عليه غيره تعالى كشقّ القمر حتى لا تُعارَض، وأن تَظهر على يد مدّعي النبوّة موافقة للدعوى، فلو قال: معجزتي أن أُحيي ميّتاً ففتْق الجبل لا يدلّ على صدقه.

وكذا لو قال: معجزتي أن يَنطق هذا الميّت فقال: إنّه كاذب لم يدلّ على صدق بل يدلّ على كذبه، بخلاف إحياء الميّت فكذّبه؛ لأنّه مختار في تكذيبه بعد حياته. وأن تكون مقارنة للدعوى، فالخارق المتقدّم لا ينفع في الإعجاز، بل يكون إرهاصاً للنبي ككلام عيسى في المهد، وتساقط الرطب الجنيّ عليه، وكشقّ بطن النبي(ص) وغسل قلبه وإظلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه؛ هذا.

وقال الباقلاني: كان عيسى نبيّاً في صباه لقوله: ﴿وجعلني نبيّا﴾.[1]

وردّ بأنّه لم يتكلّم بعدها إلى أوانه ولم يظهر الدعوة إلى أن بلغ أربعين سنة.

وأمّا قوله: ﴿وجعلني نبيّا﴾ فكقوله(ص): «كنت نبيّاً وآدمُ بين الماء والطين»[2] لكونهما تعبيراً عن التحقّق بلفظ الماضي.

وأمّا المتأخّر فيعدّ معجزة؛ لكون الإخبار في الحال كقوله: معجزتي تكون كذا بعد شهر فصار كما قال، فالمعجزة عندنا فعل اللّه المختار أظهرها على يد من أراد تصديقه في دعوى النبوّة.

وتنقسم إلى ترك كالإمساك عن القوت على خلاف العادة، وإلى قول كالإخبار عن المغيبات، وإلى فعل كفتق الجبل وشقّ البحر والقمر.

ودلالة المعجزة على النبوّة عاديّة عندنا، وعقلية عند الحكماء والمعتزلة. ولا تظهر عن يد الكاذب اتّفاقاً مع إمكانه عقلاً عندنا وامتناعه عندهم. ومن الناس من أنكر إمكانها مطلقاً في نفسها. ومنهم من أنكر دلالتها على الصدق. ومنهم من أنكر العلم بها.

فالمنكرون لبعثة الأنبياء سبع طوائف

الأولى: مَن أحالها لذاتها؛ لزعمه أنّ القائل له: أرسلتك يحتمل الجنيّ.

والثانية: من جوّزها وأحال التكليف الذي هو من لوازمها؛ لعدم الفائدة فيه عنده.

الثالثة: من جوّزها واكتفى بالعقل.

والرابعة: من قال بامتناع الخارق للعادة عقلاً مع تعريف البعثة عليه.

والخامسة: من جوّز الخارق وأنكر دلالته على صدق مدّعي النبوّة.

والسادسة: من جوّزها مع إنكار العلم بها سيّما للغائبين عنه.

والسابعة: من جوّز الكلّ وضع وقوعها زاعماً أن الشرائع كلّها مشتملة على ما لا

---

١. مريم (١٩): ٣٠.

٢. مسند أحمد، ج ٤، ص ٦٦؛ كنز العمال، ج ١١، ص ٤٥٠، ح ٣٢١١٥؛ المناقب، لابن شهر آشوب، ج ١، ص ٢١٤، باب ذكر سيّدنا رسول اللّه في اللطائف.

يوافق العقل والحكمة، فليست عنده من عند اللّه تعالى كإباحة الذَبح الذي فيه إيلام الحيوان لمنفعة الآكل، وإيجاب الصوم الذي فيه المنع عن المَلاذّ، وكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعضٍ والسعي في بعضٍ والطواف ببعضٍ مع تماثلها، ومع مضاهاة المجانين في التعرّي وكشف الرأس والرمي بلا فائدة وتقبّل حجرٍ لا مزيّة له على سائر الأحجار، وكتحريم النظر إلى الحرّ الشوهاء دون الأمة الحَسْناء، وكحرمة أخذ الفضل في صفقة واحدة كأن يبيع مُدَّ عجوة جيّدة بمدّين من الرديّة، وجوازه في صفقتين كأنْ يبيعها بدرهمٍ ثمّ يشتري به مدّين من الرديّة، وكوجوب صوم آخر رمضان وحرمة تاليه إلى غير ذلك.

والجواب: أنّ هذه الشُبَه مبنيّة على حكم العقل وحيث لا، فلا يجب اعتقاد مَن تواتر نبوّته من آدَم إلى محمّدعليهما الصلاة والسلام، فيكفر منكره كما يكفر من يعتقد نبوّة من أجمعوا على عدم نبوّته كحوّاء وأمّا من اختلفوا في نبوّتهم كذي القرنين ولقمانَ فالوَرَع تفويض ذلك إلى اللّه تعالى، كتعيين عددهم في روايتين مختلفتين.

وأثبتوا نبوّة نبيّنا(ص) بوجهين

[الوجه] الأوّل: إنّه ادّعى النبوّة وظهرت المعجزة على يده مقارنةً لدعوى النبوّة، وكلّ من هذا شأنه يكون نبيّاً، المنتج لكونه(ص) نبيّاً، ويلزم من ذلك كونه خاتم الأنبياء؛ لما تواتر من إخباره(ص) بذلك.[1]

ومعجزاته على قسمين: قرآنٍ وغير قرآن.

١. صحيح البخاري، ج ٣، ص ٥٨، و ج ٤، ص ٢٢٦؛ صحيح مسلم، ج ٢، ص ٣٢٣، و ج ٨، ص ٨٩؛ مسند أحمد، ج ١، ص ٣٣١، ج ٢، ص ٣٦٩؛ سنن ابن ماجه، ج ١، ص ٢٨؛ مستدرك الحاكم، ج ٣، ص ١٠٩؛ الطبقات الكبرى، ج ١، ص ٦٥ و ١٢٨؛ الجامع الصغير، ج ٢، ص ٢١٦، ح ٥٨٨٠، و من طرقنا: الأمالي، للصدوق، ص ٢٩؛ معاني الأخبار، ص ٧٤؛ المناقب، لابن شهراشوب، ج ١، ص ٢٢٢؛ كشف الغمّة، ج ١، ص ٤٤؛ بحار الأنوار، ج ٣٧، ص ٢٥٤ ـ ٢٨٩.

أمّا غير القرآن: فمع كثرة آحادها القدرُ المشترك منها متواتر كتواتر البلدان النائية والقرون الخالية.

وأمّا القرآن: فلتواتر أنّه تحدَّى به ولم يعارض[1]، مع كون الخصماء أكثر من حصاء البطحاء ورمل ال؛ علجاء فيكون معجزاً.

فقيل: لنظمه القريب المخالف لنظمهم ونثرهم في مطالعه ومقاطعه وفواصله.[2]

وقيل: لبلاغته التي لم يعد مثلها من إفادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل وضروب التأكيد وأنواع التشبيه والتمثيل، وأصناف الاستعارة، وحسن المطالع والمقاطع والفواصل والتقديم والتأخير والوصل اللائق المقام، مع تعرّيه عن الغثّ والشاذّ والشارد إلى غير [ذلك]. وقال القاضي للأمرين كليهما.

وقيل: لإخباره عن الغيب **﴿وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين﴾**.[3]

وقيل: لعدم اختلافه وتناقضه مع طوله، كما قال: **﴿ولو كانَ مِن عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا﴾**.[4]

وقيل: للصرفة فصرفهم الله عن معارضته مع قدرتهم عليها أو سلبهم قوّة المعارضة.

وقيل: لموافقته للكتب السابقة مع ظهوره من أُمّي.

وقيل: لمجموع الامور، وقيل: بإعجازه مع خَفاء سببه أو عدمه.

وبالجملة، إنّ إعجازه ضروري؛ فلا يرد ما قيل: إنّ الاختلاف المذكور دليل خَفائه، مع سهولة النظم الغريب بعد سماعه ولذلك قيل: الفيل ما الفيل، له ذَنَب وثيل وخرطوم طويل، ولوجود بلاغة مثل أقصر سورة في كثير من كلامهم.

ولذلك اختلف الصحابة في بعض القرآن فقال ابن مسعود: ليس منه الفاتحة والمعوِّذتان، وطلبوا البيّنة على من جاء بما معه من القرآن حين جمعوه، ولجواز الإخبار عن الغيب كرامةً لوليّ واستدراجاً لكاهن ومنجّم مع لزوم عدم إعجاز ما خلى

---

١. مجمع البيان، ج٣، ص ٤٣٨؛ ثلاث رسائل، (الرسالة الشافية)لعبد القاهر الجرجاني، ص ١١٠.

٢. ثلاث رسائل، (الرسالة الشافية)ص ١٨٤. وانظر الإتقان في علوم القرآن، ج ٤، ص٨.

٣. الروم (٣٠): ٤.

٤. النساء (٤): ٨٢.

عن إخبار الغيب.

وعدمُ الاختلاف فيه منقوض بقوله: ﴿**وماعلّمناه الشعر**﴾[1] مع قوله: ﴿**ومن يتق اللّه يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب**﴾[2] فإنّه بدون «مخرجاً» من المتقارب على فعولن فعولن فعولن كقوله: ﴿**وأملى لَهم أنّ كيدى متينٌ**﴾[3] وبقوله: ﴿**إنْ هذانَ لَساحران**﴾[4] ولذلك عدّه عثمان لحناً مع ما فيه من كثرة الدار إيضاح الواضح، نحو ﴿**تلك عشرة كاملة**﴾.[5]

واختلاف القراءات أمّا لفظاً فمثل «كالصوف المنفوش» بدل ﴿**كالعهن المنفوش**﴾[6]؛ «فامضوا إلى ذكر اللّه» بدلَ ﴿**فاسعوا**﴾[7]؛ و«كانت كالحجارة» بدل ﴿**فهى**﴾[8]؛ «السارقون والسارقات» بدل ﴿**السارق والسارقة**﴾.[9]

وأمّا معنىً فنحو «ربّنا باعد بيننا بين أسفارنا» و«ربّنا باعد»[10]، ﴿**هل يستطيع ربّك**﴾[11] و«هل تستطيع ربّك».

على أنّ عدم الاختلاف يوجد في مثل أقصر السور في كثير من الخطب والقصائد.

والصرفة لا تثبت كمال القرآن في ذاته والمقصود ذلك وإنّما قلنا: لاترد هذه الشبهات؛ لبديهة إعجاز القرآن ولذلك أعرضوا عن معارضته بالحروف إلى المضاربة بالسيوف. واندفاع هذه الشبهات يظهر بأدنى عنايات.

ومن معجزاته التي لا تحصى انشقاق القمر وهو متواتر، وكلام الجمادات معه؛

---

١. يس (٣٦): ٦٩.
٢. الطلاق (٦٥): ٢.
٣. القلم (٦٨): ٤٥.
٤. طه (٢٠٩: ٦٣.
٥. البقرة (٢): ١٩٦.
٦. القارعة (١٠١): ٥.
٧. الجمعة (٦٢): ٩.
٨. البقرة (٢): ٧٤.
٩. المائدة (٥): ٣٨.
١٠. مستفاد من الآيه ١٩ من سورة سبأ (٣٤): و فيها ﴿ربنا باعد بين اسفارنا﴾.
١١. المائدة (٥): ١١٢.

قال أنس: كنّا عنده(ص) فأخذ كفّاً من الحصى فسبّحن في يده حتّى سمعنا التسبيح، ثمّ سبّحن في يد أبي بكر، ثم في يد عمر، ثمّ في يد عثمان، ثمّ في أيدينا واحد بعد واحد فلم تزل تسبّح.[1]

وقال: جعفر بن محمد الصادق عن أبيه الباقر ـ وقد أدرك جمعاً من الصحابة منهم جابر ـ إنّه مرض النبي(ص) فأتاه جبرئيل بطبق فيه رمّان وعنب، فسبّح ذلك الرمّان على ذلك الطبق حينما أكل منه النبي(ص) ولما ادّعى لعباس وأهل بيته امر له اسكفة الباب وحيطان البيت.[2]

وذلك أنّه روي أنّه قال له: يا أبا الفضل الزم منزلك غداً أنت وبنوك إنّ لي فيكم حاجة، فصبّحهم وقال: «تقاربوا» فزحف بعضهم إلى بعض فاشتمل عليهم بردائه فقال: «اللّهمّ هذا عمّي وصِنْو أبي، وهؤلاء من أهل بيتي فاسترهم من النار كستري إيّاهم» فقالت غنية الباب وجدران البيت: آمين آمين.[3]

قال ابن عمر: كنّا في سفر فأقبل أعرابي فقال له(ص): «أين تريد؟»: فقال: إلى أهلي، فقال: «هل لك في خير؟» قال: وما هو؟ قال: «تشهد أن لا إله إلاّ اللّه وحده لا شريك له، وأنّ محمّداً عبده ورسوله» فقال له: هل لك عليه شاهد؟ قال: «أجل هذه الشجرة فدعا بها ـ وهي على شاطئ الوادي ـ فأقبلت تخدّ الأرض حتّى قامت بين يديه وشهدت بنبوّته فرجعت إلى منبتها، وآمن الأعرابي.[4]

وكلامُ الذراع المسمومة مشهور.[5]

وشهد لنبوّته الذئب، روي عن أبي سعيد الخدري أنّ راعياً كان يرعى غنمه فوثب

---

١. مجمع الزوائد و منبع الفوائد، ج ٥، ص ١٧٩، باب الخلفاء الاربعة؛ كنز العمال، ج١٢، ص ٣٨٦، ح ٣٥٤٠٩.

٢. المناقب، ج ٣، ص ٣٩٠، فصل في معجزاتها [الحسن والحسين (ع)]: و فيه: فأكل النبي منه فسبّح، ثمّ دخل عليه الحسن والحسين فتناولا منه فسبّح الرمّان والعنب، ثم دخل عليّ فتناول منه فسبّح أيضاً، ثمّ دخل رجل من أصحابه فأكل منه فلم يسبّح، فقال جبرئيل: إنّما يأكل هذا نبيّ أو وصيّ أو ولد نبي.

٣. مجمع الزوائد و منبع الفوائد، ج ٩، ص ٢٦٩، باب ما جاء في العبّاس عمّ النبيّ.

٤. سنن الدارمي، ج ١، ص ١٠، باب ما كان عليه الناس قبل؛ مجمع الزوائد و منبع الفوائد، ج ٨، ص ٢٩٢.

٥. مجمع الزوائد و منبع الفوائد، ج ٨، ص ٢٩٥، باب ما جاء في الشاة المسمومة.

ذئب إلى شاة فأخذها منه فأقعى، فقال له: أمّا تتّقي اللّه تحول بيني و بين رزق ساقه اللّه إليّ، فقال الراعي: العجب من ذئب يكلّمني بكلام الناس؟! فقال الذئب: ألاّ أُحدّثك بأعجبَ من ذلك؟ هذا رسول اللّه يحدّث الناس بأنباء ما سبق، فأخذ الراعي الشاة وجاء إليه(ص) فأخبره بذلك فقال: «صدق إنّ من اقترب الساعة كلامَ السباع».[1]

وأيضاً تكلّمت معه الظبية: روت أُمّ سلمة أنّه(ص) كان يمشي في الصحراء فناداه مناد مرّتين يا رسول اللّه فالتفت فإذا بظبية موثّقة عند أعرابي نائم قالت: ادن منّي فقالَ: «ما حاجتك؟» قالت: إنّ هذا صادني ولي خشفان في هذا الجبل، فأطلقني حتّى أذهب فأُرضعهما وأرجع فقال: «أتفعلين ذلك؟» قالت: إن لم أفعل ذلك يعذّبني اللّه عذاب العشّار، فأطلقها فذهبت وأرضعت، ثمّ رجعت فأوثقها رسول اللّه فانتبه الأعرابي فقال: ألك حاجة؟ قال: «نعم، تُطلق هذه الظبية» فأطلقها فانطلقت وهي تقول: أشهد أن لا إله إلاّ اللّه وأن محمّداً رسول اللّه.[2]

وأيضاً شهدت الناقة ببراءة صاحبها من السرقة؛ وذلك أنّ أعرابياً جاء على ناقة حمراء فأناخ على باب المسجد، فدخل وسلّم على النبي(ص) فقعد فقال جماعة: يا رسول اللّه إنّ الناقة التي تحت هذا الأعرابي سرقةٌ. فقال: «ألكم بيّنة؟» قالوا: نعم، فقال لعليّ: «خذ حقّ اللّه من الأعرابي إن قامت عليه البيّنة». فأطرق الأعرابي فقال له النبي(ص): «قم لأمر اللّه» فقالت الناقة خلف الباب: والذي بعثك بالكرامة يا رسول اللّه إنّ هذا ما سرقني ولا ملكني أحد سواه.[3]

وأيضاً روي عن ابن عبّاس أنّه(ص) قال: لأعرابي قال بم عرفت أنّك رسول اللّه؟: «أرأيت لو دعوت هذا العرق من هذه النخلة أتشهد أنّي رسول اللّه؟» فقال: نعم، فجاءه، ثمّ قال له: «ارجع» فرجع.[4]

١. مسند أحمد، ج ٣، ص ٨٣، مسند أبي سعيد الخدري؛ مجمع الزوائد و منبع الفوائد، ج ٨، ص ٢٩١، باب أخبار الذئب بنبوته(ص).
٢. مجمع الزوائد و منبع الفوائد، ج ٨، ص ٢٩٥، باب حديث الظبية.
٣. مستدرك الحاكم، ج ٢، ص ٦٢٠، كتاب تواريخ المتقدمين من الأنبياء والمرسلين.
٤. سنن ترمذي، ج ٥، ص ٢٥٤، باب ما جاء في آيات بنبوّة النبيّ؛ مستدرك الحاكم، ج ٢، ص ٦٢٠، باب نزول العذق من النخلة بأمر رسول اللّه(ص).

وحنين الجذع مشهور.[1]

وأشبع خلقاً كثراً من طعام قليل مرّات كثيرة.[2]

ونبع الماء بين أصابعه مرّات.[3]

وأخبر عن المغيبات مرّات لاتحصى، منها: أنّ زينب أوّل من يموت بعده من أزواجه.[4]

وأنّ فاطمة أوّل من يلحقه من أقربائه.[5]

ومنها: قوله: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تصير ملكاً عضوضاً».[6]

وإخبارهُ عن مقتل الحسن والحسين[7] وهدم الكعبة[8] ورجوع الأمر إلى بني

---

١. صحيح البخاري، ج ٤، ص ١٧٣، باب علامات النبوّة في الإسلام؛ سنن ابن ماجه، ج ١، ص ٤٥٥، باب ما جاء في بدء شأن المنبر، ح ١٤١٥؛ مسند أحمد، ج ٥، ص ١٣٩، مسند الإمام أبي عبدالله؛ سنن الدارمي، ج ١، ص ١٥، باب ما كان عليه الناس قبل مبعث.

٢. صحيح البخاري، ج ٤، ص ١٧١، باب علامات النبوّة في الاسلام؛ سنن النسائي، ج ٦، ص ١٣٥، باب اللهو و الغناء عند العرس؛ مسند أحمد، ج ١، ص ١٥٩، مسند على بن أبي طالب؛ سنن الدارمي، ج ١، ص ٢٢، باب ما كان عليه الناس قبل مبعث.

٣. صحيح البخاري، ج ١، ص ٥٨، باب المسح على الخفين؛ و ج ٤، ص ١٦٩، باب علامات النبوّة في الاسلام، و ج ٥، ص ٦٣، باب غزوة الحديبية؛ صحيح مسلم، ج ٧، ص ٥٩، باب في معجزات النبيّ؛ سنن الدارمي، ج ١، ص ١٥، باب ما كان عليه الناس قبل مبعث؛ السنن الكبرى، ج ١، ص ٤٣، باب التسمية على الوضوء.

٤. سنن ترمذي، ص ٢٥٤، باب ما جاء في آيات نبوّة النبيّ(ص)؛ مستدرك الحاكم، ج ٢، ص ٦٢٠، باب نزول العذق من النخلة بامر رسول الله(ص).

٥. صحيح مسلم، ج ٧، ص ١٤٢، باب فضائل فاطمة بنت النبيّ(ص)؛ مجمع الزوائد و منبع الزوائد، ج ٩، ص ١٦٥، باب فضل اهل البيت.

٦. مسند أحمد، ج ٥، ص ٢٢١ في حديث أبي عبدالرحمن مولى رسول الله(ص)؛ سنن الترمذي، ج ٣، ص ٣٤١، باب ما جاء في الخلافة، ح ٢٣٢٦؛ كنز العمال، ج ٦، ص ٨٧، ح ١٤٩٦١.

٧. مجمع الزوائد و منبع الفوائد، ج ٩، ص ١٨٩، باب مناقب الحسين بن علي(ع)؛ كنز العمال، ج ١٢، ص ١٢٦، ح ٣٤١٣٦.

٨. صحيح البخاري، ج ٢، ص ١٥٩، باب هدم الكعبة؛ مجمع الزوائد و منبع الفوائد، ج ٣، ص ٢٨٩، باب هدم الكعبة.

عبّاس وعن الاستيلاء على مملكة الأكاسرة والقياصرة والفراعنة والقباعية إلى غير ذلك ممّا يطول الكتاب بذكره، ولقد ذكرنا شيئاً كثيراً في بعض رسائلنا على وجه مختصّ لعلّه لم يسبق إليه غيرنا.

والوجه الثاني: الاستدلال بعموم أحوالاته(ص) على نبوّته، فإنّه لم يكذب قطّ في شيء، ولم يقدم على قبيح قطّ، وكان في غاية الفصاحة ونهاية العلم في جميع الفنون، كما قال: «أوتيت جوامع الكلم». وقد تحمّل في تبليغ الرسالة أنواع المشقّات فصبر عليها بلا فتور في عزيمته، ولم يتغيّر بعدما نال إلى مراده من نفاذ أمره في الأموال والأنفس، بل بقي من أوّل عمره إلى آخره على طريقة الإستقامة مع عظَم أخلاقه، فإنّه كان في غاية الشفقة على أُمّته حتّى خوطب بقول: ﴿**فَلاتَذْهَبْ نفسك عليهم حسرات**﴾[1] وقوله: ﴿**فلعلّك باخع نفسك على آثارهم**﴾[2] وفي غاية السخاوة حتّى عوتب بقوله: ﴿**ولا تبسطها كلّ البسط**﴾[3] وكان عديم الالتفات إلى زخارف الدنيا حتّى أنّ قريشاً عرضوا عليه كلّ شيء ليترك دعواه فلم يلتفت إليهم. وكان متواضعاً مع الفقراء أو مترفّعاً على الأغنياء، وكان يُقدم حيث يحجم عنه الأبطال؛ فإنّه لم يفرّ قطّ من أعدائه وإن عظم الخوف مثل يوم أُحد ويوم الأحزاب والحنين، ولو لا ثقته بقوله: ﴿**والله يعصمك من الناس**﴾[4] لامتنع منه ذلك عادة فلم يتلوّن حلله وتلوّن به الأحوال.

وجميع هذه الأشياء لاتوجد في غير الأنبياء مع أنّه خبّر بنبوّته الكتب الإلهية سيّما التوراة والإنجيل، فإنّ ما حرّفوه من أوصافه كان يعيّن نبوّته، وانحصاره في شخصه(ص) كالكلّ المنحصر في فرد الشمس وواجب الوجود، فإنّه كان في قوّة قولنا: إنّ من يجيء في السنة الفلانية في البلدة الفلانية وصفته كيت وكيت فاعلموا أنّه نبيّ هذه الأُمّة كما يدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿**يعرفونه كما يعرفون أبناءَهم**﴾[5] ولذلك عدل من العلم إلى المعرفة لاشتهار الثانية في الجزئي اشتهارَ الأوّل في الكلّي،

---

١. فاطر (٣٥): ٨.
٢. الكهف (١٨): ٦.
٣. الإسراء (١٧): ٢٩.
٤. المائدة (٥): ٦٧.
٥. البقرة (٢): ١٤٦؛ الانعام (٦): ٢٠.

ولحديث عائشة إنّ حبراً من أحبار اليهود نصّ على نبوّته حين ميلاده.

وأمّا ما لم يحرّفوه وإن لم يعيّن نبوّته فيحتمل شخصاً آخر غيره لم يظهر بعد، لكنّه ـ مع ما فيه(ص) من الأوصاف التي لا توجد في غير الأنبياء ـ يعيّن المراد أنّه هو، فيكون كلّياً منحصراً في فرد.

على أنّ ما هو دليلهم في نبوّة إنبائهم فهو دليلنا على نبوّة نبيّنا عليه الصلاة والسلام من دعوى النبوّة مع ظهور المعجزة. على أنّه ادّعى النبوّة بين قومٍ لا كتاب لهم ولا حكمه فيهم لكونهم معرضين عن الحقّ معتكفين إمّا على عبادة الأصنام كمشركي العرب، وإمّا على دين التشبيه وترويج الأكاذيب كاليهود، وإمّا على عبادة إلهين ونكاح المحارم كالمجوس، وإمّا على القول بالأب والابن والتثليث كالنصارى فبيّن الأحكام وميّز الحلال من الحرام فعمّهم بمكارم الأخلاق وبمحاسنَ على الاتّفاق، فكلّمهم في قويّتهم العلميّة بالعقائد الحقّة والعمليّة بالأعمال الصالحة، ونوّر العالم بالإيمان والعمل الصالح، وأظهر اللّه دينه على الدين كلّه كما وعده في كتابه.

ولامعنى للنبوّة سوى ذلك، فإنّ النبي هو الذي يكمّل النفوس البشريّة ويعالج الأمراض القلبية التي هي غالبة على أكثر النفوس. ولمّا كان تأثير دعوته(ص) في القلوب أكملَ وجب أن يكون نبوّته أفضلَ.

قال الإمام في (المطالب العالية): وهذا البرهان من باب اللمّ، وأمّا إثباتها بالمعجزات فمن باب الإنّي.[1]

وقد أنكر نبوّته(ص) خاصّةً طائفتان: أكثر النصارى وأكثر اليهود. وقالت العيسوية مبعوث إلى العرب خاصّةً.

واحتجّ المنكرون من اليهود والنصارى باستحالة النسخ اللازم في دينه، لأنّه يدلّ على الجهل أو البداء المحالَين عليه تعالى؛ لأنّ المنسوخ إن كان فيه مصلحة لا يعلم فوقها بالناسخ فالأوّل، وإلاّ فالثاني حيث راعاها أوّلاً ثم أهملها ثانياً بلا سبب.

وأجيب بإجرائه في جميع الأديان وبأنّ المصالح تتبدّل بتبدّل الأعصار مع ابتنائه على الحسن والعقلي وقبحه.

---

١. المطالب العالية، ج ٨، ص ١٢٣، الفصل الخامس من كتاب النبوّات.

واحتج اليهود خاصّة بأنّ موسى(ع) نفى نسخ دينه حيث قال: تمسّكوا بالسبت ما دامت السماوات والأرض.

وأُجيب بعدم التواتر فيه، مع [أنّ] احتمال التأويل وعصمة النبي يستلزم عدم التخصيص بالعرب، وإلاّ لما أنكر على أهل الكتاب، مع أنّ القرآن مشحون بشمول نبوّته للثقلين، إنّما النزاع فيما عداهما من سائر المخلوقات فقيل: لا، وقيل: نعم.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی