كتـــاب

مفتـــاح الســعادة

الجامع للمهم من مسائل الاعتقاد والمعاملات والعبادة المستنبط من الآيات القرآنية المؤيد بالبراهين العقلية والنبوية والآثار العلوية والإجماعات المروية عن العترة الزكية والأمة المحمدية والأقيسة الجلية

جمعه الفقير إلى عفو الله ومغفرته

علي بن محمد العجري

ثبته الله ووفقه وسدده ورزقه حسن الخاتمة آمين وصلى الله على محمد وآله وسلم ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم

رقم الإيداع

٢٢٨

الجزء الأول

كلمة شكر

أتقدم بخالص الشكر والتقدير والعرفان لكل من تعاون معي في إخراج هذا الكتاب، وأخص بالذكر (مؤسسة الإمام زيد بن علي عليه السلام الثقافية).

وكذلك السيد العلامة ـ نجل المؤلف ـ يحي بن علي بن محمد العجري، الذي أشرف على التصحيح والمقابلة، والسيد العلامة ـ نجل المؤلف ـ محمد بن علي العجري، الذي تحمّل النصيب الأكبر من المراجعة والملاحظة.

وكذلك أحفاد المؤلف ـ رحمه الله تعالى ـ وهم الأخوة الأفاضل، السيد العلامة عبدالرحمن بن يحيى العجري، والسيد العلامة محمد بن يحيى العجري، والسيد الأستاذ عبدالله بن أحمد بن يحيى العجري، والسيد الأستاذ عبدالكريم بن أحمد بن يحيى العجري، ولقد أبرّوا بعملهم هذا والدهم ـ رحمه الله تعالى ـ، فجزاهم الله خير الجزاء، ووفق الله الجميع لما يحبه ويرضاه، إنه على كل شيء قدير..

عبدالله بن حمود العزي

كلمة بقلم نجل المؤلف السيد العلامة
يحيىٰ بن علي العجري حفظه الله تعالى

كتب إلي رسالة قمت باختصارها وإيرادها هنا تلبية لطلبه: جاء فيها:
بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله:

الولد العلامة النجيب، الأديب، الذكي الألمعي عبدالله بن حمود العزي ـ حفظه الله تعالى ـ والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته:

لقد سررنا غاية السرور بما قمتم به من هذا العمل المبرور والسعي المشكور، والإهتمام بنشر مؤلفات أئمتنا وعلمائنا، والانتفاع بعلومهم، ومنها: كتب والدنا العلامة المجتهد الولي علي بن محمد العجري ـ رحمه الله تعالى ـ فلكم في ذلك الفضل الكثير والثناء الحسن، وفقكم الله لما فيه رشدكم من المساعي المرضية والأعمال الخيرية.

ونسأل الله أن يحقق بكم الآمال في الحال والمآل، زادكم الله نوراً وتنويراً وهدايةً وبصيرةً وعلماً وحلماً وفهماً، وفي حفظ الله وحسن رعايته.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته، ، ،

والدكم/ مستمد الدعاء وباذله
الحقير يحيى بن علي العجري

مقدمة التحقيق

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد الأمين، وعلى آله الطيبين الطاهرين.

- وبعد -

فإن القرآن الكريم هو معجزة الإسلام الخالدة، ودستوره المجيد: {لاَ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ} [فصلت: ٤٢] حمل في طياته عزائم الرسالة، ومعاقد التشريع، ومناهج التربية، والتوجيه، والتبليغ.

ومن المعروف أن الكلام عنه وأهميته وموضوعاته يحتاج إلى مجلدات ضخمة، ودراسات موسعة معمقة، فما من آية من آياته إلا وهي ناطقة بأصالته وفصاحته: {سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ} [فصلت: ٥٣].

ولقد حدد القرآن الكريم مواصفاته باعتباره كلام الله تعالى، ووحيه الكامل: {وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ} [فاطر: ٣١]. ثم يذكر الذين أورثهم فهمه، ورزقهم تأويله وعلمه، فيقول: {ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ

عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ} [فاطر: ٣٢].

فهو المنهج السليم، والحكم العدل القويم، وصمام الأمان، والمهيمن على الزمان والمكان، يقول الرسول الأعظم ﷺ: «فإذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن، فإنه شافع مشفع، وماحل مصدق، من جعله أمامه قاده إلى الجنة، ومن جعله خلفه قاده إلى النار، هو الدليل الذي يدل على خير سبيل، وكتاب تفصيل وبيان وتحصيل، والفصل ليس بالهزل، لا تحصى عجائبه، ولا تبلى غرائبه، فيه مصابيح الهدى، ومنارات الحكمة، والدليل على المعرفة لمن عرف الطريقة، فليولج رجل بصره، وليبلغ الطريقة نظره، ينج من عطب، ويتخلص من أشب، فإن التفكر حياة قلب البصير، كما يمشي المستنير في الظلمات بالنور، بحسن تخلص وقلة تربص»[1].

ومما لا شك فيه أن المسلمين بمختلف اتجاهاتهم قد أولو القرآن العظيم جل اهتمامهم، وخلاصة جهودهم، وخصوه بالدراسات المعمقة والتفاسير المتنوعة، إلا أنها لا تخلو من ملاحظات، ولكل منها خصائص ومميزات، وسلبيات وإيجابيات.

أهل البيت ـ عليهم السلام ـ والتفسير

ولأهل البيت عليهم السلام الجهد الأكبر والإعتناء الأعظم بالقرآن الكريم وتفسيره، ومما يطمئن النفس، ويريح الضمير، هو الإعتماد على تفاسيرهم؛ لأن الرسول الأعظم ﷺ قرنهم بهذا القرآن الكريم

(١) رواه الإمام أبو طالب عليه السلام في الأمالي: ٢٤٣، برقم (٢٢٠).

في حديث الثقلين المشهور، الذي أجمعت على روايته جميع الطوائف، وورد في أكثر المجاميع والمسانيد والمعاجم بأسانيد معتمدة، وروايات متعددة تؤكد شهرته وصحته.

ومن أهم كتبهم في التفسير

١- تفسير (الغريب) للإمام زيد بن علي عليه السلام، المتوفى سنة ١٢٢هـ - طبع.

٢- تفسير الإمام القاسم بن إبراهيم عليه السلام، المتوفى سنة ٢٤٦هـ. وقد تضمن كتاب (المصابيح) وهو مجموع تفاسير أهل البيت عليهم السلام جزءاً منه.

٣- تفسير الإمام محمد بن القاسم بن إبراهيم عليه السلام، المتوفى سنة ٢٨٤هـ، وقد تضمن كتاب (المصابيح) في التفسير جزءاً منه.

٤- تفسير الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين عليه السلام، المتوفى سنة ٢٩٨هـ، وقد تضمن كتاب (المصابيح) في التفسير كذلك جزءاً منه.

٥- تفسير الإمام المرتضى لدين الله محمد بن الهادي عليهما السلام المتوفى سنة ٣١٠هـ، وقد تضمن كتاب (المصابيح) في التفسير جزءاً منه.

٦- تفسير الإمام الناصر لدين الله أحمد بن الإمام الهادي عليهما السلام المتوفى سنة ٣٢٥هـ.

وهذه التفاسير الخمسة الأخيرة توجد في بعض المكتبات الخاصة

والعامة، كما أن منها ما هو ملخص في كتاب (المصابيح الساطعة الأنوار) الذي جمعه العلامة عبدالله بن أحمد الشرفي، المتوفى سنة ١٠٦٢هـ، طبع منه ثلاثة أجزاء ـ والباقي يطبع تباعاً ـ ومنها ما هو مجموع في كتاب جمعه أبو العباس منصور بن موسى الخطاب، ذكره الدكتور عدنان زرزور في كتابه (الحاكم الجشمي) حيث قال: «ولدينا اليوم من هذه التفاسير الخمسة، أو من كلام هؤلاء الأئمة ـ يعني الإمام القاسم، وابنه الإمام محمد بن القاسم، والإمام الهادي وولديه عليهم السلام جميعاً ـ تفسير القرآن بعامه مجموع هام يقع في حوالي أربعمائة ورقة خطية، قام بعمله أبو العباس منصور بن موسى الخطاب ـ رحمه الله»[1].

ومن الملاحظ على الدكتور عدنان أنه خلط بين تفاسير أهل البيت (الزيدية) وتفاسير (المعتزلة) وجعلها تحت مسمى (تفاسير المعتزلة) وهذا خلط عجيب بلا مستند صحيح، وقد وقع فيه كثير من الكتّاب.

والذي نؤكده أن للزيدية تفاسير خاصة تخالف المعتزلة ومناهج خاصة في الأصول تخالف المعتزلة، يلاحظها القارئ الكريم عند تصفحه لهذا الكتاب الذي بين يديه، وغيره من الكتب الأصولية، كـ(مجموع السيد حميدان) للسيد العلامة الشهير حميدان بن يحيى حميدان، المتوفى في القرن السابع الهجري، وكتاب (اللآلئ الدرية شرح الأبيات الفخرية) للعلامة الكبير محمد بن يحيى بن الحسن القاسمي ـ رحمه الله تعالى ـ المتوفى في القرن الثامن الهجري.

٧ـ تفسير المحدث الحبري، المتوفى سنة ٢٨٦هـ، وقد طبع.

---

(١) الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير: ١٢٨.

٨ـ تفسير (البرهان) لأبي الفتح الديلمي، المتوفى سنة ٤٤٤هـ.

٩ـ تفاسير الحاكم الجشمي، المتوفى سنة ٤٩٤هـ. وهي عديدة أشهرها (التهذيب) و(تنبيه الغافلين) و(المبسوط) و(الموجز) ولا شك أنه قد كان معتزلياً ثم تزيد ـ أي دخل المذهب الزيدي.

١٠ـ تفسير (الثمرات) للفقيه يوسف بن أحمد بن عثمان الثلائي، المتوفى سنة (٨٣٢هـ(وهو خاص بآيات الأحكام ـ وقد طبع مؤخراً.

وهنالك غيرها من التفاسير، والغرض الإشارة لا التفصيل.

هذا الكتاب

وهذا الكتاب الذي بين يديك الكريمتين يعد من أهم الكتب في تفسير القرآن الكريم، وقد تميز بأبحاثه الكثيرة، ومسائله العديدة.

وقد سلك فيه مؤلفه ـ رحمه الله تعالى ـ مسلكاً رائعاً، ومنهجاً فريداً، حيث مزجه بتفاسير الأئمة المتقدمين والمتأخرين، وضمنه بحوثاً رائعة احتوت مسائل هامة جداً.

وإذا كان للتفسير طرقه وأنواعه، فإن للمؤلف ـ رحمه الله تعالى ـ طرقاً خاصة وابتكارات رائعة، ففي الوقت الذي نرى فيه أن كل مفسّر سلك نوعاً من أنواع التفسير وطريقة من طرق التأليف والتصنيف، فمنهم من فسر بالمأثور، كـ(ابن كثير) و(الطبراني)، ومنهم من فسر التفسير الكلامي كـ (الرازي) ومنهم من فسر التفسير البياني كـ(الزمخشري) و(البيضاوي)، وغيرهم. ندرك أن مؤلف هذا الكتاب

قد جمع بين هذه الأنواع من التفاسير، مع ملاحظة عدم الوقوع فيما وقع فيه بعضهم من الهفوات والفلتات.

ففي التفسير بالمأثور: ذكر الروايات الصحيحة وفنّد الروايات الضعيفة التي تساهل فيها بعض من فسر بالمأثور.

وفي التفسير الكلامي: ناقش المواضيع العقدية والكلامية، وأوضح كيفية فهمها، وفنّد شبهاً وقع فيها بعض من فسَّرَ كلامياً كـ(الرازي).

وأما التفسير البياني: فقد وضع معنى كل آية، ووجه بيانها بعيداً عن التطويل.

ومن الملاحظ أنه جمع بين هذه الأنواع من التفاسير في تفسير واحد، وعلى هذا فقد شارك كل مفسر فيما تميز به ولم يشاركوه فيما تميز به، وتفرد بذكره ومناقشته.

وقد أودعه من الأبحاث العقائدية، والمناقشات الكلامية، والمسائل الفقهية، بما لا نستطيع وصفه، فما من موضوع حارت فيه الأفكار أو مسألة وقف عندها النظار، إلا وذكرها بأكثر مما ذكروها، وشرحها بأحسن مما شرحوها، سالكاً فيها مسالك الإنصاف، متجنباً مزالق التعصب والإعتساف.

ومن كثرة إثرائه للمواضيع، واستقصائه للأدلة، أصبحت كل مسألة أو موضوع جدير بأن يكون كتاباً مستقلاً بذاته.

أهم المواضيع الرئيسة التي ناقشها المؤلف

ومن أهم المواضيع الأصولية التي ناقشها المؤلف ـ رحمه الله تعالى:

١- خلق أفعال العباد.

٢- الشفاعة.

٣- خلق القرآن الكريم.

٤- عذاب القبر.

٥- الصفات.

٦- التحسين والتقبيح العقليان.

٧- رؤية الله تعالى.

٨- صفات الذات وصفات الفعل.

٩- حدوث العالم.

١٠- الرد على الملاحدة.

١١- الإحباط والموازنة.

وهنالك الكثير والكثير من المواضيع المتنوعة والمسائل المتعددة الرائعة التي أوضحها أيما إيضاح.

طريقة المؤلف

ومن المفيد هنا الإشارة إلى طريقة المؤلف في تأليفه لهذا الكتاب:

أولاً: أنه حدد في كتابه الهدف من التأليف والغرض من التصنيف، فقال: (فإني لما نظرت إلى ما وسعه الناس من الفنون والعلوم،

وتشعب ما انطوت عليه من المنطوق والمفهوم، والإختلاف الطويل العريض بين أرباب النهى والحلوم، وتفكرت فإذا هذا العمر القصير لا يتسع لتعلم كل مستحسنها، فضلاً عن فضولها ومستهجنها، رأيت أن الاشتغال بالأهم منها هو الصواب والمتعين فرضه في محكم السنة والكتاب، وذلك ما لا يعذر بجهله أحد من ذوي الألباب، وهو معرفة الله، ومعرفة ما يرضيه وما يسخطه، واتباع ما يرضيه، واجتناب ما يسخطه، وهذه الوجوه شاملة لمسائل الإعتقاد والعبادات والمعاملات والمأمورات والمنهيات، وغيرها من الآداب ومكارم الأخلاق، وكان كتاب الله هو الكفيل بتلك العلوم النافعة، والمطلع لأنوارها النيرة الساطعة، والنهر الجاري المروي لتلك الحدائق المتدلية قطوفها اليانعة، فصرفت همتي ووجهت عزمي وبذلت جهدي في تدبر آياته، والتأمل لدلالته، والغوص في قعور بحوره، والاستبصار بضيائه وأنواره لاستخراج المهم من المسائل الاعتقادية وغيرها من ذلك الكتاب الذي لا ريب فيه، ولا يأتيه الباطل من خلفه ولا من بين يديه، وجعلت الكتاب العزيز أصلاً ومرجحاً لما طابقه من مختلفات الأدلة، قاضياً على ما خالفه بأنه من تمويهات أهل البدع المضلة، مع الاستعانة بأنظار الأئمة وغيرهم من علماء الأمة، وجمعت ما تحصل من الفوائد وما قيدته من الشوارد في هذا الكتاب؛ حفظاً لها من الضياع، وتقريباً لمن يريد الإنتفاع، لا سيما نفسي الموسومة بالملل عن معاودة النظر وقلة التذكر، لمتفرقات الأدلة على الوجه المعتبر.

وسميته: (مفتاح السعادة، في المهم من مسائل الاعتقاد والمعاملات والعبادة) وأنا أسأل الله أن ينفعني به في الدين والدنيا والآخرة،

وأن يجعله لي لديه عند لقائه ذخرة نافعة فاخرة، وأن ينفع به عباده، إنه المتفضل علينا بصنوف النعم الباطنة والظاهرة.

واعلم أني أضيف إلى الدلائل القرآنية ما يطابقها من الأدلة العقلية والسنة النبوية، والآثار العلوية، والإجماعات المروية، والأقيسة القوية، وأذكر من قال بمدلولها من العترة وغيرهم، وآتي من شبه المبطلين بما عليه عندهم المعوّل والإعتماد، ثم أبين بطلانها بما لا ينكره إلا من غلب عليه الجهل والعناد، وأنسب ما تضمنه من السنة والآثار العلوية إلى أصولها من كتب أئمتنا وغيرها، مع تبيين ما قيل فيها من تصحيح أو تضعيف، وتوضيح ما فيها من المشكل والغريب، تتميماً للفائدة، وخروجاً عن العهدة، ومعاونة على البر والتقوى، إلا أني أقتصر على ذكر هذه الأمور في أول موضع تقع فيه المسألة غالباً؛ هرباً من التكرار، هذا مع فوائد استطردتها، وفروع ألحقتها تستقر بها خواطر المتأملين، وتذعن لحسن موقعها وإيرادها عقول المنصفين».

ويستطرد قائلاً ـ رحمه الله تعالى ـ : «مع أني معترف أن الفضل فيه لغيري، لعلمي بجمود قريحتي، وقصوري وتقصيري، إلا أني أرجو الأجر الوافر على جمع الشتيت، وتقرير الدلالة على وجه يفضي إلى البيان والتثبيت»

وأرى أننا من خلال هذه الكلمات الآنفة الذكر نستلهم صورة كاملة عن الكتاب وأهميته، وطريقة مؤلفه، إلا أننا نستكمل هنا بقية

عناصر طرق تأليفه، لتكون الصورة أكثر وضوحاً، والجهود أكثر بياناً فنقول:

ثانياً: عقد فصولاً تمهيدية وضّح فيها أهمية القرآن الكريم وفضائله، والعلوم المستخرجة منه، ووسائل فهمه، وتفسير الكتاب والسنة، وكيفية إعمال الأدلة الشرعية والتعامل معها.

ثالثاً: ابتدأ تفسيره بتفسير الاستعاذة، ومن خلال ذكر طريقته فيها نعرف طريقته في الآيات التي بعدها، ومن عادته ـ رحمه الله تعالى ـ أنه يبدأ بذكر عناصر الآية التي تحتاج إلى شرح أو إيضاح، وعلى سبيل المثال:

قسم الإستعاذة إلى أربعة أقسام:

- الاستعاذة.
- المستعاذ به (الله جل ذكره).
- المستعيذ (الإنسان).
- المستعاذ منه (الشيطان).

ومن خلال هذه الأربعة الأقسام ذكر الأمور المتعلقة بالله تعالى (كرب تجب عبادته) وما يتعلق بالإنسان (كمكلف في الحياة) وما يتعلق بالشيطان (كعدو يجب الحذر منه).

ثم يردف المؤلف بذكر واستقصاء الأحكام والمسائل الفقهية المتعلقة بالآية المراد تفسيرها، فمثلاً في الاستعاذة ذكر.

- وقت الاستعاذة، هل قبل الصلاة أم بعدها؟

- ❖ شرعية الاستعاذة وحكمها.
- ❖ صحة الصلاة، هل تتعلق بها أم لا؟
- ❖ هل التعوذ في كل ركعة أم في الأولى منها؟
- ❖ هل هي جهر أم مخافتة؟
- ❖ موضع الاستعاذة عند أهل البيت ـ عليهم السلام ـ .
- ❖ هل الاستعاذة لأجل الصلاة، أم لأجل القراءة؟
- ❖ هل يتحمل الإمام الاستعاذة عن المؤتم؟
- ❖ صفة الاستعاذة.
- ❖ خواص الاستعاذة.

رابعاً: أردف كل دليل قرآني بدليل عقلي، وحديث نبوي، أو أثر علوي.

خامساً: ذكر أقوال أهل البيت عليهم السلام في كل مسألة أوردها، وذكر أقوال غيرهم من علماء المذاهب الأخرى.

سادساً: أورد الشُبه التي يتعلق بها المخالفون في كل آية، وأبطلها بعد المناقشة، وذكر الأدلة.

سابعاً: نسب كل نصٍ إلى مصدره، وإذا كان النص حديثاً أو أثراً، فإنه يبين ما قيل فيه من تصحيح أو تضعيف، وبهذا كفانا مؤنة التخريج والتنصيص.

ثامناً: أوضح المشكل والغريب في أي نص يورده.

تاسعاً: التزم المؤلف، وألزم ـ رحمه الله تعالى ـ بأن تكتب الصلاة على النبي(ﷺ) كتابة كاملة، تجنباً للإشارات التي تكتب، ك)صلعم) أو نحو ذلك، وقد أوضح ذلك في المسألة الرابعة من الموضع الثاني المتعلق بالبسملة.

عاشراً: إذا أطلق المؤلف كلمة (علامة العصر) فالمقصود به السيد العلامة المجتهد المطلق عبدالله بن الإمام الهادي الحسن بن يحيى القاسمي ـ رحمه الله تعالى ـ المتوفى سنة (١٣٧٥هـ) وإذا قال في الرواية: (رواه أئمتنا الثلاثة) فهو يعني ـ رحمه الله تعالى ـ الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين الهاروني، المتوفى سنة (٤١١هـ)، وأخيه الإمام أبي طالب يحيى بن الحسين الهاروني، المتوفى سنة (٤٢٤هـ)، والمحدث الكبير محمد بن منصور المرادي، المتوفى سنة (٢٩٠هـ).

وإذا قال: (الأربعة) فهو يعني ـ رحمه الله تعالى رحمة الأبرار ـ هؤلاء الثلاثة، إضافة إلى الإمام المرشد بالله يحيى بن الحسين الجرجاني، المتوفى سنة (٤٧٩هـ).

فترة التأليف الزمنية

وبالرغم من حفالة برنامجه اليومي، وزخم أعماله المتجددة، وانشغاله بعدد من القضايا، فإنه قد استطاع ـ رحمه الله تعالى ـ أن يكمل تصنيفه بهذه المجلدات الضخمة في زمن قياسي لا بأس به، مقارنة بمواضيع الكتاب، وتكاثر الأعمال، حيث كان انتهائه من المجلد الأول سنة ١٣٦٥هـ، ومن المجلد الثاني سنة ١٣٦٧هـ، ومن المجلد الثالث سنة ١٣٧١هـ.

السور التي فسرها المؤلف

قد يعتقد القارئ عند رؤيته لهذه المجلدات أن المؤلف ـ رحمه الله تعالى ـ قد استكمل فيها جميع سور القرآن الكريم، ولكنها اقتصرت على تفسير سورة الفاتحة وحتى الآية (١٠٢) من سورة البقرة.

ولكنها في مضمونها قد احتوت على جل مواضيع القرآن، وقد حاول المؤلف استكمال أهم المحاور التي ناقشها القرآن الكريم، خصوصاً في القضايا الأصولية، وأورد عليها الأدلة من أكثر سور القرآن الكريم.

ترجمة المؤلف

نسبه

هو السيد العلامة المجتهد الورع الزاهد علي بن محمد بن يحيى بن أحمد بن الحسين بن محمد -الملقب العجري- بن يحيى بن أحمد بن يحيى-الشهيد- بن محمد بن صلاح بن علي بن الحسين بن أمير المؤمنين عز الدين بن الحسن بن أمير المؤمنين الهادي إلى الحق علي بن المؤيد رضوان الله عليهم أجمعين. سيد العلماء الأعلام، وبدر أبناء الأئمة الكرام.

مولده ونشأته

ولد بهجرة فلله سنة ١٣٢٠هـ، نشأ وترعرع في ظل أسرة علوية كريمة تحب العلم، وتشغف مكارم الأخلاق، توفي والده رحمه الله وعمره لم يتجاوز الثامنة، ثم كفله عمه السيد العلامة عبدالله بن يحيى العجري، واعتنى به عناية خاصة إذ نقله معه إلى مشهد الإمام أحمد بن سليمان عليه السلام بحيدان، وربّاه فأحسن تربيته، وأفاض عليه من علومه ومعارفه.

حياته العلمية ومشائخه

ثم انتقل إلى هجرة ضحيان، ومكث بها فترة ثم رجع إلى صارة[1]، ومن صارة كان ينتقل مطلع كل أسبوع إلى هجرة فلله طالباً للعلوم، عاكفاً عليها بعزيمة صادقة، وهمّة عالية، محققاً لمنطوقها والمفهوم، وكان من مشائخه آنذاك: السيد العلامة علي بن قاسم شرويد، والسيد العلامة أحمد بن عبدالله بن قاسم حوريه، والسيد العلامة عز الدين بن الحسن عدلان، والقاضي العلامة عبدالله بن عبدالله الشاذلي، والقاضي العلامة محمد بن هادي الفضلي... وغيرهم، إلا إن هؤلاء أكثر من لازمهم.

وقد برع في كثير من فنون العلم وبلغ غاية عظيمة في الاجتهاد، بالرغم من العوائق التي كانت تصاحبه أثناء طلبه للعلم. ولنترك ولده السيد العلامة يحيى بن علي العجري يحدثنا عن بداية طلبه للعلوم. قال: كان يتحمل طعامه في آخر كل أسبوع من محله بوادي صاره، ويصعد به الجبال الشاهقة، والطرق الوعرة، ويقاسي المشاق العظيمة مع صبر حسن، وعفة وزهد، وورع وعبادة، معرضاً عن الدنيا، مشتغلاً بالأعمال المقربة إلى الله، صارفاً همته ورغبته في طلب العلم، وتحصيل الفوائد وتقييد الشوارد.

وقال أيضاً: أخبرني رحمه الله أنه كان في ابتداء طلبه أيام بقائه بالهجرة يعود آخر الأسبوع إلى محله في يومي العطلة المعتادة (الخميس

---

(١) صارة: تقع جوار جامع المؤيد بن أحمد، وهي تابعة لمديرية مجز جماعه، موطن المترجم له الأول.

والجمعة)، وكان له في أثناء الطريق موضعان يجلس فيهما لتهدئة الأعصاب من وعثاء السفر، أحدهما للدفء والآخر للاستظلال، على حسب مقتضى الحال، وعند جلوسه في أحد الموضعين يجهد نفسه في دراسة مقروءاته في الأسبوع، ويصابر نفسه على أن لا يبرح حتى يتمها[1].

(الجد بالجد والحرمان بالكسل). لقد أثمر جهده، وظهر جده، وجمع علوماً غزيرة قلّ حاملها.

انتقاله إلى مدينة ضحيان

ثم انتقل إلى مدينة ضحيان، مدينة العلم والعلماء بعائلته، وأخذ عن أشهر مشائخ العلم بها ومنهم: السيد العلامة عبدالله بن عبدالله العنثري، والسيد العلامة عبدالرحمن عبدالله العنثري، والسيد العلامة أحمد يحيى العجري، والسيد العلامة الحسن بن الحسين الحوثي، والسيد العلامة محمد إبراهيم حوريه، والسيد العلامة يحيى بن صلاح ستين، والقاضي العلامة علي بن محمد الغالبي، والقاضي العلامة سالم بن سالم عمر رحمهم الله جميعاً.

وممن أجازه: السيد العلامة عبدالله بن الإمام الهادي الحسن بن يحيى القاسمي، والقاضي العلامة الحسن بن محمد سهيل.

ولما عرف الناس -بشتى طبقاتهم- فَضْله، وغزارة علمه، قصدوه حسب

---

(١) بهجة الصدر ترجمة علاّمة العصر: ٢٤.

حاجاتهم، فهذا لطلب العلم، وذاك لحل مشكلاته الاجتماعية، وآخر للفتوى، فكان غوثاً للمساكين، معظماً للعلماء والمتعلمين، حالاً لهم كل الإشكالات العلمية، مصلحاً بين المتخاصمين.

تلاميذه

وله عدد من التلاميذ لا نستطيع حصرهم، وإنما نذكربعضهم معتذرين مقدماً لمن لم يذكر اسمه، منهم: أولاده الأعلام يحيى ومحمد، وإبراهيم وحسين وعبد الرحمن، والسيد العلامة محمد بن حسين شريف، والسيد العلامة أحمد حسن الحوثي، والسيد العلامة أحمد بن محمد شمس الدين وأخوه إبراهيم بن محمد شمس الدين وولده العلامة قاسم إبراهيم، والسيد العلامة حسن قاسم الحوثي وأخوه العلامة أحمد قاسم الحوثي، والسيد العلامة محمد حسن العجري، والسيد العلامة عبداللطيف علي قاسم شرويد، والسيد العلامة علي عبدالله حوريه وأخوه السيد العلامة درهم عبدالله حوريه، والسيد العلامة عبدالله بن عبدالله بن عبدالله العنثري، والسيد العلامة عبدالكريم محمد العجري وولده العلامة أحمد عبدالكريم العجري، والسيد العلامة حسن بن عز الدين عدلان، والسيد العلامة إسماعيل عبد الكريم شرف الدين، والقاضي العلامة عبدالله أحمد جعفر، والقاضي العلامة أحمد أبو دجانة... وغير هؤلاء كثير جداً.

مؤلفاته وتراثه الخالد

خلف لنا تراثاً عظيماً خالداً لا زال العلماء يغترفون منه، وينهلون من معينه الصافي، ومن قرأ مؤلفاته وجد نفسه عاجزاً عن التعبير عنها؛ لما يجده فيها من التحقيق والتدقيق والاستنباط والتخريج، وإمعان النظر في كثير من المسائل التي احتار فيها الكثير، وله مع علماء عصره مباحثات عديدة دلّت على رسوخه، وسعة إطّلاعه، ووقفوا منه موقف إعجاب وإجلال واحترام، ومن أهم مؤلفاته:

١- (مفتاح السعادة الجامع للمهم من مسائل الاعتقاد والمعاملات والعبادة) تفسير موسوعي يقع في ثلاثة مجلدات ضخمة أتى فيه بعلوم غزيرة، وأنظار سديدة كثيرة، ويعتبر موسوعة علمية رائعة حوت فنوناً كثيرة، قرآن وعلومه، وحديث ومصطلحه، وفقه وأصوله، وعقيدة وقواعدها، وهو الذي بين يديك.

٢- (المقاصد الصالحة في الفتاوى الواضحة) جمع فيه أهم المسائل الواردة عليه، وضمنه فوائد عديدة، واجتهادات فريدة، وقد اعتنى بتنسيقه وترتيبه ولده السيد العلامة محمد بن علي العجري حفظه الله، وطبع سنة ١٩٩١م، وصدر عن دار الحكمة اليمانية.

٣- (مختصر في ذكر رجال الزيدية)، وصل فيه إلى حرف العين، سنعمل على إتمامه، وتحقيقه إن شاء الله تعالى.

٤- (الأنظار السديدة في الفوائد المفيدة) عبارة عن مذكرات في مسائل متعددة، وأبحاث متنوعة قال في مقدمته: (فإنه مع المطالعة

في الكتب الدينية الكلامية والفقهية قد يسمح النظر بتحصيل فائدة، وتقرير قاعدة، وتقييد شاردة، خلا أنها لم تكن مجموعة في كتاب واحد، فرأيت جمعها لحفظها وتقريبها).

٥- (السلسلة الذهبية في الآداب الدينية) جمع فيه كثيراً من مواضيع الآداب والأخلاق بطريقة فريدة؛ حيث يذكر الموضوع ويذكر ما يناسبه من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والأخبار العلوية، ويعلق على ذلك، وانفرد بذكر الأحاديث مسندة، مع ذكر مصدرها، لكي لا يتساهل بذلك المطلع، فيقول هذا من أحاديث الترغيب والترهيب التي يتساهل في قبولها، حيث قال: وربما أدى عدم ذكر الإسناد إلى التهاون بما دلّت عليه هذه الآثار من الإرشاد، فقد يقول القائل: هذا مثل غيره من أحاديث الفضائل، وحيث كان الحديث مروياً في أمهات متعددة من هذه الأمهات مع استواء الأسانيد في الصحة، فإني أكتفي منها بطريق، وأنبه على روايته في سائرها بعد تمام الحديث) (طبع بتحقيقنا).

٦- (منهل السعادة في ذكر شيء مما كان عليه صفوة السادة من الزهد والورع والعبادة) كتاب وحيد في بابه، قال رحمه الله في مقدمته: (فهذا أنموذج خطير في بعض عبادات أهل التطهير، فلعل الناظر إليها يهتدي بهديهم، وبأقوالهم وأفعالهم {أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهِ} [الأنعام: ٩٠]. طبع بتحقيقنا.

٧- (رضاء الرحمن في الذكر والدعاء وتلاوة القرآن)، اسمه يدل على فضله وأهميته، وهو من الكتب الهامة التي يحتاجها المؤمن لإحياء

نفسه حياة الذاكرين الله كثيراً والذاكرات. تحت الطبع بتحقيقنا.

٨- (مختصر البرق اللموع) للجنداري في مسائل العقيدة، اختصره وأضاف إليه فوائد يحتاجها الطالب، ولا يستغني عنها الرائد، المسمى (المنتزع المختار فيما يتعلق بالاعتقادات من الأحاديث والآثار). طبع بتحقيقنا.

٩- (السعي المشكور المتنزع من الدر المنثور).

١٠- (بلوغ الأمل فيما ينجي من الخطأ والزلل) (خ).

١١- (الجامع المفيد المنتزع من شرح القاضي زيد) (خ).

١٢- (المنهل الصافي المنتزع من الجامع الكافي) (خ).

١٣- (مجموع منتزع من عدة كتب كأمالي الإمام أحمد بن عيسى وأحكام الإمام الهادي عليه السلام).

١٤- (الدعاء المأثور) (خ) اختصره من الوسائل العظمى وغير ذلك من الأبحاث المختصرة في مواضيع متعددة.

دوره الإصلاحي

وإلى جانب هذا التراث العظيم الخالد، قام بحل كثير من المشاكل العالقة بين القبائل، وعمل على إصلاح شأنهم على كل الأصعدة، وحل لهم الاشكالات المتعلقة بالأراضي وصبائبها المختلفة.

وله عدد من القضايا التي عمل على حلها وإصلاحها، والحكم فيها لولا خشية التطويل لذكرناها مفصلة، وأما مساعيه في الصدقات

الجارية فقد تم بناء جامعين تحت إشرافه الأول في بلاد آل الربيع بمنطقة القصر جوار هجرة مدران بجماعة، والثاني جامع النور بضحيان.

ثناء العلماء عليه

قال السيد العلامة محمد بن محمد المنصور:

(رئيس علماء اليمن، وشيخ العلماء المجتهدين في اليمن، الوالد علي بن محمد العجري رضوان الله وسلامه يغشاه ورحمته وبركاته، كان آية من آيات الله في سعة علمه وحفظه وفطنته، وذكراه تذكر بقول بعض السلف من أصحاب النبي ﷺ، انتهى العلم إلى ثلاثة: واحد بالشام، وواحد بالعراق، وواحد بالمدينة، فالذي في الشام يسأل الذي في العراق - والمراد فيما يشكل عليه - والذي في العراق يسأل الذي في المدينة، والذي في المدينة لا يسأل أحداً، والمراد بهذا الإمام علي كرم الله وجهه، وهذا التقييم من الصحابة للثلاثة يؤكد معنى الحديث الشريف: «أنا مدينة العلم وعلي بابها ..» الخ.

وهكذا كان الوالد علي العجري إذا حضر مجلسه العلماء فكل ينتظر كلامه ورأيه وإفادته، وهو لا ينتظر من أحد رأياً ولا استفادة، وقد ألف رسائل ومؤلفات قيمة، وأقلام العلماء الهادية تعادل قطرات دماء الشهداء، اللهم ارفعه إلى عليين، وألحقه بالأنبياء والشهداء والصالحين، وحسن أولئك رفيقاً).

ويضيف العلامة المنصور قائلاً: (وقد غص جامع ضحيان بالمصلين عليه بحيث كانوا آلافاً، وقد بادرت بسرعة إلى شفير القبر لأتمكن من الحثيات على قبره، فلولا الشباب الأقوياء رفعوني ورفعوا الأخ حمود

المؤيد وتناولونا من فوق الرؤوس لاندفنا، وكان وهو حبيس منزله للعلة ترد عليه الفتاوى من جميع نواحي بلاد الشام، فيجب عليها وهو مستلق، ويشبع الجواب بأقوال الخلاف وعلماءه ويرجح وجميع البلاد في مدينة أبهى يقولون بلسان الحال: فإن القول ما قالت حذام، وقد أقبلت وفود قبائل الشام تتوافد للعزاء نحو نصف شهر، ويذبحون الذبائح للوافدين ليلاً ونهاراً، فسبحان من رفع منزلته في دنياه إلى مستوى لم يبلغه علامة من اليمنيين).

وقال القاضي العلامة محمد أحمد الجرافي (مفتي اليمن):

(العلامة علي العجري ـ رحمه الله ـ هو العالم الفاضل المحقق المجتهد المتفق على جلالته وقدرته وكفاءته في القضاء والفتوى، وأنا إن لم يتسن لي معرفته شخصياً بل ولا معرفة منطقة إقامته فقد اطلعت على كثير من أحكامه، إذ كنت في المحكمة العليا، فكانت موضع إعجابي وتقديري، فقرأت فتاواه أو أكثرها عندما تفضل بعض الإخوان الأكارم بإهدائها لي فوجدتها تدل على علم واسع وقدرة على الإستنباط والإستدلال والشجاعة على الترجيح وإعلان الآراء القيمة المستقلة، ووصفه لي بعض الفضلاء الأعلام الذين تمكنوا من زيارته مراراً وتكراراً، أنهم وجدوا عنده من حسن الخلق ولطف الطبع وشرف النفس وتواضعها وزهدها ما به يعتبر حسن الزمان وزينة الأيام، فرحم الله مثواه، ورفع درجته في أعلى عليين، وجعل في نسله من يلحق به علماً وعملاً، وفي عالم الفقه والفضل من يقتدي به وينتهج منهجه).

وقال القاضي العلامة محمد يحيى الشهاري (رئيس محكمة استئناف

محافظة ذمار):

(إن الفقيد رحمه الله كان موسوعة علمية، وكان مثالاً للزهد والتقى والورع والخلق، وكان لسانه لا يفتر عن ذكر الله، وقلما أن يجود الزمان بمثله، ومؤلفاته تغني عن التعريف به، ولقد زرته قبل موته لألقي عليه بعض المسائل الخلافية، فوجدت لديه ما يشبع الفؤاد والضمير من الشرح الوافي، واستنباط الأدلة، وعدت من لديه وكنت لا أحب مفارقته؛ لأن أوقاته كلها مليئة بالمذاكرة والإفادة والإجابات على الفتاوى التي ترد إليه من داخل اليمن وخارجها، فهو مرجع من المراجع العلمية، وأعتقد أن الزمان لا يأتي بمثله، كانت وفاته خسارة على الناس جميعاً ـ فرحمة الله عليه حياً وميتاً).

مرضه ووفاته وموضع قبره

وبالرغم من الأمراض المتتابعة على هذا السيد الجليل، فإنه لم يتوان عن ممارسة حياته العلمية والروحية من الإفتاء والتأليف والتدريس، واستقبال من يقصده، وحاول جاهداً ملازمة أوراده وأدعيته التي كان يمارسها قبل مرضه.

وأما عن كيفية مرضه فلنترك الحديث لولده العلامة يحيى علي العجري، حيث قال متحدثاً عن والده: (فقد ابتلاه الله سبحانه ببلاوي كثيرة، واعتورته أمراض منهكة أقعدته مدة خمس سنوات مضطجعاً، لا يستطيع أن يتحول عن موضع اضطجاعه إلا بمعونة غيره، صابراً راضياً محتسباً مفوضاً أمره إلى خالقه، ومع هذه الحالة وطول المدة، وما حل به من الضعف والوهن، فهو لم يفتر عن

وظائف عبادته وأذكاره، على حسب عادته، يؤدي فريضة الصلاة في جماعة مع أحد أولاده وأحفاده، الذين كانوا يتناوبون الحضور للصلاة معه عند حلول وقتها في كل يوم، مع ما كان يتحمل من المشاق العظيمة في نشر العلم وإحياء معالم الدين، وإرشاد الناس، وإفتاء المسلمين والسعي في إصلاح ذات البين.

وفي اليوم الثاني من شهر رجب عام ١٤٠٧هـ اشتكى وجع الصداع، واستمر فيه ثلاثة أيام وتعقّبه فهاق متتابع، وفي بعض الأوقات يعرض له حمى شديدة، واستمر المرض سبعة عشر يوماً، وفي ليلة الخميس التاسع عشر من الشهر أفهمنا بأن المرض قد خف، إلا إنه اشتكى الضعف والوهن، ولكنه بما أودع الله من نور العلم في قلبه عرف أن الدّعوة الربّانية قد وافته، فأدى فريضتي المغرب والعشاء في جماعة بالوضوء الشرعي، ثم رمز إلى حفيده والذي كان يأنس به في حياته، ويعتمد عليه في أكثر أموره، الولد العلامة التقي أحمد بن يحيى العجري حفظه الله، أن يقرأ سورة (يس) عند رأسه، ويرفع بها صوته لما ورد في قراءتها من الآثار، فما لبث بعد أن تمت التلاوة إلاّ قدر ساعة، ثم فاضت نفسه المطمئنة الزكية راجعة إلى ربها راضية مرضية بدون نزاع ولا حشرجة، وإنما استلت روحه الطاهرة بنهزة خفيفة تشبه التنحنح في قدر دقيقتين، والتحقت بالرفيق الأعلى مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا، ذلك الفضل من الله وكفى بالله عليماً.

سلام الله ورحمته ورضوانه على تلك الروح الطاهرة.

ومن عجيب ما اتفق وتحقق وقوعه وصدق مقالته، التي كان

يكررها قبل وفاته بأعوام وفي مدة مرضه، أنه متوقع لحادث عظيم في عام سبعة، وأي حادث أعظم من وفاته، وافتقاد قطب من أقطاب الإسلام، وجبل من جبال العلوم الراسخة، وعَلَم من أعلام الهداية الشامخة، وارث علوم آبائه الأخيار، ومحيي شريعة جده المختار صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله الأطهار.

إنها رزية وأي رزية، ولكن الله تعالى يقول: {وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الأَمْوَالِ وَالأَنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ ، الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ } [البقرة: ١٥٥،١٥٦].

فما من قلب من قلوب المؤمنين باليمن والعالم الإسلامي إلا وتأثر لموته، ولكن لسان حال الجميع يقول: إنا لله وإنا إليه راجعون، ولنتذكر مصيبتنا بالرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم وبأهل بيته المطهرين عليهم السلام، وقد دفن رحمة الله تعالى عليه بمقره ضحيان المعروفة، وقبره بها مشهور مزور، وقد رثاه مجموعة من العلماء والأدباء، نقتطف بعضاً من ذلك، قال السيد العلامة الحسن بن محمد الفيشي حفظه الله:

أتبكي معي فيما دها الدين والدنا
وهدَّ قوى القاصين منا ومن دنا
وألبس ثوب الوجد شرعة أحمد
وهدى ذويه الغرّ أقطاب ديننا
وزلزل عرش العلم بل هدَّ صرحه

وقد كان في مجرى السماك تمكنا

وغير وجه الحق بعد انبلاجه

وضيَّا على رغم الطواغيت بيِّنا

وقوض من نادى الفتاوى مُعَرَّساً

تبناه من ننعى علاه ودونا

وغيّب عنا شمس حجة دهرنا

علينا فيا بؤسى لشقوة حظنا

ومن كان سيفاً قاطعاً لعلائق

سوالب للأرواح تتال بيننا

ومن كان للإسلام شيخاً ورائداً

يواكبه عدواً ومشياً ومنثنا

ومن هو روح الروح منا وصفونا

وترياقنا من نفث سحار عصرنا

يجلّي غياهيب الظلام ويمتطى

ذرى العاصفات الهوج عبر انشغابنا

يشنف بالمعروف سمعاً بمنطق

يحف به لطف الفكاهة والجنا

ويصرخ بالإنكار إن ولعت به

نفوس تَخَذْن الشر خلقاً وديدنا

فيخضع عاتي الغُلْب في جبروته

ويقنع رأساً صاغراً متمسكنا

وكم ولكم شالت قضاة أشاوس

على هامها طيبا به وتيمنا

أعود فنيل الحصر في شأو قدسه

عسير وقد تلقى حديثي مبرهنا

سأبيكه ما دامت دراريه غضة

بقلبي تدر الدمع حيناً ملوَّنا

ألا فابْك واستبك الدفاتر ما حوت

ليحيى الإمام الحق مصدر يمننا

على مثله لا قبح عندي في البكا

دواماً بتذكار المحامد والثنا

وكيف إلام اليوم في ذاك والعلا

يشاطرني وأسمع صداه مؤبنا

لجبريل أهل الأرض قطب زمانه

ومصلت سيف الحق إبان وهننا

(علي) إمام العلم نجل (محمد)

نماه بنو (العجري) سادات ربعنا

سأتبع هذا إن تمكنت غيره

ولو لم يكن إلا نفائه مثخناً

وأزكى صلاة الله تغشى محمداً

وعترته في المنتهى غاية المنى

قال السيد العلامة نجل المؤلف يحيى بن علي العجري: وقد نسج على منوالها الأخ العلامة قاسم بن صلاح عامر هذه الترثية، وأرسلها إلينا بتوقيعه وتوقيعات الإخوان الساكنين بعويره، وعليها إمضاء والدنا العلامة بقية أهل الاستقامة، ضياء الإسلام الولي بن الولي: مجد الدين بن محمد المؤيدي حفظه الله، وأسعد أوقاته، ومتع الإسلام والمسلمين بطول حياته:

سنبكي معاً يا صاح والخطب قد دنا

وهدّ قوى الإسلام فينا وأوهنا

وأبكي لما قد ناب دين محمد

فقدنا به ما قد دهى وتمكنا

وأبكي على سادات آل محمد

هداة البرايا بل وأقطاب ديننا

فقد رحلوا عنا وأبقوا حثالة

بهم سار ركب الجهل في هذه الدنا

لمثل مصاب اليوم أبكي بعبرة

بدمع غزير الودق سراً ومعلنا

على موت قطب الدين فينا وركنه

وشمس الهدى في كل أنحاء قطرنا

إمام به من ظلمة الجهل يهتدى

ويضحى به وجه الشريعة بينا

ألا أيها الناعي لشرعة أحمد

ونهج عليّ في نظامك موزنا

فما كنت في نعي الشريعة منصفا

وما كنت في نعي المعالم محسنا

نعيت علياً من ترى كان نهجه

كنهج علي قيماً ما به انحنا

نعيت إمام العلم نجل محمد

على نهج طه ما توانى ولا انثنا

له نسب ينمى إلى سادة الورى

إلى أسرة (العجري) طابت معادنا

لقد عظم الخطب الذي عم قطرنا الـ

ـيماني في صقع وسهل ومنحنا

فمن لكتاب الله بعدك موضحاً

لغامض آيات الكتاب مبينا

وسنة طه مالها من مترجم

يوضّح منها مجملاً ومبينا

فلا خير في عيش وقد غاب كوكب

يضيء لنا بيتاً ووهداً وموطنا

ورحمة رب العرش تغشاك راحلاً

إلى جنة طابت مقيلاً ومسكنا

ويا أسرة المفقود صبراً فإنه

به ينعت الخلاق من كان مؤمنا

ولا تحسبوا أن المصاب يخصكم

وقد مات من راض المفاخر والثنا

فموت علي في العوالم ثلمة

لها أثر باق إلى يوم حشرنا

وما مات من حاز العلوم وراضها

وأورثنا منها معيناً ومعدنا

عليك صلاة الله بعد محمد

وعترته ما ماد غصن أو انثنا

مصادر ترجمته

بهجة الصدر في ترجمة علامة العصر (خ) تأليف ولده العلامة يحيى بن علي العجري، مؤلفات الزيدية: ٩٦/٢، ٤٤/٣، ٨٠، أعلام المؤلفين الزيدية: ٧٢٠-٧٢٢.

عملي في تحقيق الكتاب

مما لا شك فيه أن لهذا الكتاب صداه في أوساط الزيدية وغيرهم، ولكن نظراً لعدم طبعه فإنه لم ينتشر الإنتشار اللائق به، وها هو اليوم يخرج ولأول مرة في أبهى حلة وأزهى صورة، نقدمه خدمة للأمة الإسلامية جميعاً، وقد حاولنا في تحقيقنا له أن نسلك الطريق التي أراد المؤلف ـ رحمه الله تعالى ـ أن يكون كتابه هذا عليها، وهذه خطوات التحقيق:

- ❖ دفعت الكتاب إلى الكمبيوتر للصف، بعد اختيار نسخة المؤلف بأجزائها الثلاثة عمدة في النقل.
- ❖ تم مقابلة ما تم صفه بالكمبيوتر على النسخ المخطوطة، وهو لا زال في جهاز الكمبيوتر، لتقليل الأخطاء المطبعية.
- ❖ سلّمت الملازم المصفوفة بعد إخراجها إلى أحفاد المؤلف للمقابلة الدقيقة، فقاموا مشكورين بالمقابلة والتصحيح.
- ❖ قسّمت النص إلى فقرات، والفقرات إلى جمل، واستخدمت في ذلك علامات الترقيم المتعارف عليها.
- ❖ قمت بمراجعة الآيات المذكورة في الكتاب على المصحف الشريف، وأشرت إلى مواضعها، بذكر اسم السورة ورقم الآية،

وجعلت ذلك بعد الآية مباشرة بين معقوفين هكذا [ ].

- ❖ حاولت أن أضع كل مقالة أو حديث في فقرة مستقلة، واستغنيت بذلك عن الأقواس.
- ❖ حاولت وضع أسماء أصحاب المقالات والآراء في بداية كل سطر ـ قدر الإمكان.
- ❖ وضعت الفصول والمسائل والفوائد والتنبيهات في سطور مستقلة، وجعلت لها عناوين تناسبها.
- ❖ وضعت لكل مسألة رئيسية عنواناً يناسبها، وجعلتها في بداية كل صفحة.
- ❖ وضعت صفحة مستقلة قبل تفسير كل آية، وذكرت فيها الآية المفسرة، وموقعها في السورة، وأبرزت أهم المواضيع التي تناولها المؤلف أثناء تفسيره لها.
- ❖ بالنسبة للأحاديث تعمدت عدم تخريجها؛ لأن المؤلف رحمه الله تعالى قد خرجها من مصادرها، والتزم ذكر تصنيفها، والإشارة إلى صحتها من ضعفها.
- ❖ وأما التراجم للرواة فإن المؤلف ـ رحمه الله تعالى ـ قد كفانا مؤنة الترجمة لهم، حيث ترجم لكل واحد منهم، وقد وضعت في الفهرس اسم المترجم له، وموقع وجود ترجمته.
- ❖ وضعت هذه المقدمة التي بين يديك.

وصف المخطوطة

ولقد حصلت ـ والحمد لله تعالى ـ على نسخة المؤلف التي خطها شقيقه السيد العلامة الحسن بن محمد العجري، حيث قام المؤلف بمراجعتها بعد النسخ، وتصحيحها، ووضع بعض الهوامش في جنباتها، وقد وقع الكتاب في ثلاثة مجلدات كبار، وكان عدد صفحات المجلد الأول (٣٧٥) صفحة، والمجلد الثاني (٧٧٩) صفحة، والمجلد الثالث (٣٦٤) صفحة، جميعها من القطع الكبير.

ولا بد من الإشارة إلى أن هذه الثلاثة المجلدات المخطوطة قد أصبحت بعد الطبع كما تراها ماثلة بين يديك، حفاظاً على تناسق صفحاتها، وتناسبها مع حجم المجلد، وقد أشرنا إلى نهاية كل مجلد مخطوط في الموضع الذي انتهى إليه في المجلد المطبوع.

نماذج من النسخ المخطوطة

الصفحة الأولى والأخيرة من المجلد الأول

الصفحة الأولى والأخيرة من المجلد الثاني

الصفحة الأولى والأخيرة من المجلد الثالث

وفي الأخير:

أسأل الله العلي القدير أن يجعل أعمالي خالصة لوجهه الكريم، وأن ينفع بهذا الكتاب جميع المسلمين، وأن يوحد صفوفهم، وينصرهم على أعدائهم، ويرزقهم حب محمد وآل محمد، إنه على ما يشاء قدير.

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد الأمين، وعلى آله الطيبين الطاهرين.

عبدالله بن حمود بن درهم العزي

اليمن ـ صعدة

١٤/ جماد الثاني/١٤٢٤هـ ـ

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الحمد لله الذي تفضل علينا بالقرآن، وهدانا به إلى مناهج التقوى والإيمان، بما أودع فيه من التنبيه على دلائل العدل والتوحيد، وأبان فيه من قواطع الوعد والوعيد والزجر والتهديد، وما ضمنه من العلوم التي هي قوام جميع الأنام، وأساس قواعد الإسلام من معرفة الحلال والحرام، وسائر الآداب والأحكام، حتى صار لكل شيء بياناً وحجة، وإلى كل خير مسلكاً ومحجة.

وأشهد أن لا إله إلا الله شهادة ذي علم ويقين، بريء من الظن والتخمين، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، الذي تشرف بشرفه أصوله وفصوله، صلى الله عليه وعلى آله الفرقة الناجية، والعصابة الهادية، صلاة وسلاماً دائمين متلازمين من يومنا هذا إلى يوم الدين.
أما بعد:

فإني لما نظرت إلى ما وسعه الناس من الفنون والعلوم، وتشعب ما انطوت عليه من المنطوق والمفهوم، والاختلاف الطويل العريض بين أرباب النهى والحلوم، وتفكرت فإذا هذا العمر القصير لا يتسع لتعلم كل مستحسنها، فضلاً عن فضولها ومستهجنها، رأيت أن الاشتغال بالأهم منها هو الصواب، والمتعين فرضه في محكم السنة والكتاب، وذلك ما لا يعذر بجهله أحد من ذوي الألباب، وهو معرفة الله ومعرفة ما يرضيه وما يسخطه، واتباع ما يرضيه، واجتناب ما يسخطه، وهذه الوجوه شاملة لمسائل الاعتقاد والعبادات،

والمعاملات، والمأمورات، والمنهيات، وغيرها من الآداب ومكارم الأخلاق، وكان كتاب الله هو الكفيل بتلك العلوم النافعة، والمطلع لأنوارها النيرة الساطعة، والنهر الجاري المروي لتلك الحدائق المتدلية قطوفها اليانعة، فصرفت همتي، ووجهت عزمي، وبذلت جهدي في تدبر آياته، والتأمل لدلالالته، والغوص في قعور بحوره، والاستبصار بضيائه ونوره، لاستخراج المهم من المسائل الاعتقادية وغيرها من ذلك الكتاب الذي لا ريب فيه، ولا يأتيه الباطل من خلفه ولا من بين يديه، وجعلت الكتاب العزيز أصلاً ومرجحاً لما طابقه من مختلفات الأدلة، قاضياً على ما خالفه بأنه من تمويهات أهل البدع المضلة، مع الاستعانة بأنظار الأئمة وغيرهم من علماء الأمة، وجمعت ما تحصل من الفوائد، وما قيدته من الشوارد في هذا الكتاب حفظاً لها من الضياع، وتقريباً لمن يريد الانتفاع، لا سيما نفسي الموسومة بالملل عن معاودة النظر، وقلة الحفظ والتذكر لمتفرقات الأدلة على الوجه المعتبر، وسميته: (مفتاح السعادة في المهم من مسائل الاعتقاد والمعاملات والعبادة)، وأنا أسأل الله أن ينفعني به في الدين والدنيا والآخرة، وأن يجعله لي لديه عند لقائه ذخرة نافعة فاخرة، وأن ينفع به عباده حتى يكون لي عملاً صالحاً يتبعني إذا صارت عظامي رميماً ناخرة، إنه المتفضل علينا بصنوف النعم الباطنة والظاهرة.

[طريقة المؤلف في الاستدلال]

واعلم أني أضيف إلى الدلائل القرآنية ما يطابقها من الأدلة العقلية والسنة النبوية، والآثار العلوية، والإجماعات المروية، والأقيسة

القوية، وأذكر من قال بمدلولها من العترة وغيرهم، وآتي من شبه المبطلين بما عليه عندهم المعول والاعتماد، ثم أبين بطلانها بما لا ينكره إلا من غلب عليه الجهل والعناد، وأنسب ما تظمنه من السنة والآثار العلوية إلى أصولها من كتب أئمتنا وغيرها، مع تبيين ما قيل فيها من تصحيح، أو تضعيف، وتوضيح ما فيها من المشكل والغريب تتميماً للفائدة، وخروجاً عن العهدة، ومعاونة على البر والتقوى، إلا أني أقتصر على ذكر هذه الأمور في أول موضع تقع فيه المسألة غالباً هرباً من التكرار.

هذا مع فوائد استطردتها، وفروع ألحقتها تستقر بها خواطر المتأملين، وتذعن لحسن موقعها وإيرادها عقول المنصفين، حتى جاء والحمد لله كتاباً تنشرح به قلوب أهل التقوى واليقين، ولا يحتاج الناظر فيه إلى غيره في كثير من معالم الدين، مع أني معترف أن الفضل فيه لغيري لعلمي بجمود قريحتي وقصوري وتقصيري، إلا أني أرجو الأجر الوافر على جمع الشتيت، وتقرير الدلالة على وجه يفضي إلى البيان والتثبيت.

اللهم اجعل عملي فيه خالصاً لوجهك الكريم، جارياً على سنن الصراط المستقيم، اللهم اشرح صدري لمعرفة الحق واتباعه، ونصرته وإيضاحه، ودمغ الباطل واجتنابه، وبيان بطلانه وافتضاحه، اللهم اجعل القرآن العظيم ربيع قلبي ونور صدري، وبلغني فيما أريده منه مما يرضيك عني أملي، وصل يا رب وسلم على محمد وآله، وحسبي ربي وكفى.

فضائل القرآن والحث على العمل به
في مسائل متفرقة لها تعلق بالمقصود

المسألة الأولى: في فضائل القرآن والحث على العمل به

للأئمة والعلماء في ذلك مؤلفات كثيرة، فمن أراد الوقوف على الحقيقة فعليه بها، إلا أنا نذكر من ذلك نكتاً على وجه التبرك والتنبيه، والترغيب والتهييج، فنقول: قد تطابق على ذلك العقل والنقل، أما العقل فلأنه لما ثبت أن الله تعالى أعظم الأشياء كان كلامه أعظم الكلام، وأما النقل فقد وصفه الله تعالى بأوصاف لا يشاركه فيها غيره، كما سيأتي ذلك إن شاء الله تعالى مفصلاً، فسماه تعالى نوراً وهدى، وموعظة وشفاءً، ورحمة وذكرى، وبياناً وتبياناً، وبصائر وفرقاناً، إلى غير ذلك من المادح[1] العظيمة، والأوصاف الكريمة، وعن علي عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أيها الناس إنكم في دار هدنة وعلى ظهر سفر، وإن السير بكم سريع، وقد رأيتم الليل والنهار كيف يبليان كل جديد، ويقربان كل بعيد، ويأتيان بكل موعود،

(١) إطلاق المادح على أوصاف القرآن من باب المجاز تشبيهاً للقرآن لأجل تأثيره في باب الهداية بالفاعل المختار وإلا فالمدح حقيقة لا يكون إلا للفاعل المختار .تمت. مؤلف.

فأعدوا الجهاز لبعد المقام»، فقام المقداد بن الأسود فقال: يا رسول الله وما دار الهدنة؟ قال ﷺ: «دار بلاء وانقطاع، فإذا التبست عليكم الفتن[1] كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن فإنه شافع مشفع، وصادق مصدق، من جعله أمامه قاده إلى الجنة، ومن جعله خلفه ساقه إلى النار، وهو الدليل على خير سبيل، وكتاب تفصيل وبيان وتحصيل، والفصل ليس بالهزل، لا تحصى عجائبه، ولا تبلى غرائبه، فيه مصابيح الهدى ومنارات الحكمة، والدليل على المعرفة لمن عرف الطريق، فليولج رجل بصره، وليبلغ الطريقة نظره، ينجو من عطب، ويتخلص من نشب، فإن التفكر حياة قلب البصير، كما يمشي المستنير في الظلمات بالنور بحسن تخلص وقلة تربص» رواه أبو طالب، والإمام أحمد بن سليمان واللفظ له، وأخرج السيلقي نحوه من حديث أبي سعيد.

[شرح اللغويات]

الهدنة في الأصل: الصلح سواء كان على وجه الصحة والسكون، أم على وجه يؤدي إلى الفساد وعدم التمام، وهذا هو المراد هنا، ولهذا فسرت بالبلاء والانقطاع، شبه الاطمئنان إلى الدنيا بالصلح المبني على الغل والخيانة فإنه لا يوثق به، ولا ينبغي الغفلة عن الحزم والتيقض، كما يقال: (هدنة على دخن) أي: سكون على غل، والنشب: ما تعلق بالشيء يقال: نشب الشيء بالشيء بالكسر نشوباً

(١) الأمور نسخة .

إذا علق به، والرواية في أمالي أبي طالب أشب، وفي الحقائق بالنون، ولعل الأولى لغة أو تصحيف.

وعن الحارث قال: دخلت المسجد فإذا قد وقعوا في الأحاديث فأتيت علياً عليه السلام فقلت: يا أمير المؤمنين ألا ترى أن الناس قد وقعوا في الأحاديث قال: وقد فعلوها ؟ قلت: نعم، قال: أما إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «ستكون فتنة. قلت: فما المخرج منها يا رسول الله؟ قال: كتاب الله فيه نبأ من قبلكم، وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم، وهو الفصل ليس بالهزل، من تركه من جبار قصمه الله، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله، وهو حبل الله المتين، وهو الذكر الحكيم، والصراط المستقيم، هو الذي لا تزيغ به الأمواء، ولا تلبس به الألسن، ولا تشبع منه العلماء، ولا يخلق عن كثرة الرد، ولا تنقضي عجائبه، هو الذي لم تنته الجن إذ سمعته إلا أن قالوا: إنا سمعنا قرآناً عجباً، من قال به صدق، ومن حكم به عدل، ومن دعا إليه فقد هدى إلى صراط مستقيم، خذها إليك يا أعور». ورواه المرشد بالله عليه السلام وأخرجه الدارمي، والترمذي، وقد تكلم طائفة في الحارث على عادتهم في وصم شيعة أمير المؤمنين.

[توثيق الحارث]

قال القاضي عياض: (أسيء الظن بالحارث لما عرف من مذهبه في التشيع ودعوى الوصاية لعلي عليه السلام)، وجرحه القاضي بما لا يجرح بمثله، وكلها ناشئة عن تشيعه.

قال القرطبي: (الحارث رماه الشعبي بالكذب، وليس بشيء، ولم يبن من الحارث كذب، وإنما نقم عليه إفراطه في حب علي وتفضيله له على غيره، ومن هاهنا والله أعلم كذبه الشعبي؛ لأن الشعبي يذهب إلى تفضيل أبي بكر، وإلى أنه أول من أسلم.

قال أبو عمر بن عبد البر: وأظن الشعبي عوقب لقوله في الحارث الهمداني: حدثني الحارث وكان أحد الكذابين).

قلت: والحديث أخرجه أبو طالب عليه السلام عن معاذ بن جبل قال: ذكر رسول الله صلى الله عليه وآله الفتنة فعظمها وشددها، فقال علي بن أبي طالب[1]: فما المخرج منها؟ فقال[2]: «كتاب الله...» وساقه بنحو حديث علي عليه السلام[3].

وفي البحر المحيط لأبي حيان قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من أراد علم الأولين والآخرين فليثوِّر القرآن»[4].

قال في المختار: ثوَّر القرآن بحث عن علمه.

وعن علي عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «خير الناس من تعلم القرآن، وعلمه، وفضل القرآن على سائر الكلام كفضل الله

---

(١) أمالي أبو طالب (١٧٣).

(٢) في الأصل: فقال كتاب الله.

(٣) وفي إيثار الحق نسبة حديث علي عليه السلام إلى السيد أبي طالب في الأمالي ثم قال: رواه في أماليه بسند آخر عن معاذ بن جبل ورواه ابن الأثير في الجامع عن عمر بن الخطاب فهو مع شهرته في شراط أهل الحديث متلقي بالقبول عند علماء الأصول. انتهى تمت مؤلف .

(٤) البحر المحيط.

على خلقه». رواه المرشد بالله[1]، وله بطريق أخرى عن علي عليه السلام مرفوعاً: «خيركم من تعلم القرآن وعلمه». وأخرجه البخاري[2] والترمذي، وأخرجه المرشد بالله[3]، وأحمد، وأبو داود، عن عثمان، ونسبه القرطبي إلى البخاري من رواية عثمان، وللمرشد بالله[4] إليه طرق، وفي بعضها: «وفضل كلام الله على سائر الكلام كفضل الله على خلقه».

وعن أبي أمامة قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «خياركم من تعلم القرآن وعلمه». رواه المرشد بالله[5]، وأخرجه ابن ماجة، عن سعد بن أبي وقاص. ذكره في الجامع الصغير، وحكى العزيزي عن شيخه تصحيحه.

وفي الجامع عن ابن مسعود مرفوعاً: «خياركم من قرأ القرآن وأقرأه غيره»، ونسبه إلى ابن الضريس، وابن مردويه، قال العزيزي: قال الشيخ حديث حسن.

وعن علي عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «كأني قد دعيت فأجبت،

---

(١) في الأمالي: المرشد بالله ج١/٧٢.

(٢) الحافظ محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن برذزبة الجعفي، ولد سنة (١٩٤هـ)، ببخار، وهو في الأصل ينحدر من عائلة مجوسية لأن جده الثالث برذزبة كان مجوسياً، ومات على دينه، وجده إبراهيم أسلم على يد الجعفي، قيل سعيد، وقيل اليمان بن أخنس، ونشأ يتيماً، فربته والدته حتى بلغ العاشرة من عمره، فاشتغل بطلب العلم، ولم يزل مشتغلاً به حتى توفي سنة (٢٥٦هـ) وقد ألف الجامع الصحيح، وغيره من المؤلفات في مختلف المواضيع .

(٣) أخرجه المرشد بالله في الأمالي ج١/٧٢ -ج١/ ص (١٠٥)، ج١/١١١.

(٤) أخرجه المرشد بالله في الأمالي ج١/٧٨.

(٥) ج١/٨٢.

وإني تارك فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر كتاب الله عز وجل حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، فانظروا كيف تخلفوني فيهما»[1]. رواه علي بن موسى الرضا في الصحيفة.

وعن أبي سعيد عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «أيها الناس إني قد تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا الثقلين وأحدهما أكبر من الآخر كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي فإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض». رواه المرشد بالله[2].

وهذا -أعني حديث الثقلين- متواتر لا ينكره إلا معاند، رواه أئمة العترة وشيعتهم ومخالفوهم بطرق متعددة عن جماعة من الصحابة، ومن أراد الحقيقة طالع الأمهات، والمناقب، والمسندات، والمرسلات يجد بغيته، ويبلغ أمنيته.

وذكر الموفق بالله عليه السلام في الإحاطة: تلقي الأمة له بالقبول، وأنه ظهر في الكتب المصنفة في أيام الأموية والعباسية من دون نكير فيما بينهم.

[من كلام الإمام علي في وصف القرآن]

ومن كلام علي عليه السلام بعد أن ذكر بعثة النبي صلى الله عليه وآله وأحواله: «ثم أنزل عليه الكتاب نوراً لا تطفأ مصابيحه، وسراجاً لا يخبو توقده، وبحراً لا يدرك قعره، ومنهاجاً لا يضل نهجه، وشعاعاً لا يظلم

---

(١) الصحيفة ٤٦٤.

(٢) ج١/١٥٥.

ضوءه، وفرقاناً لا يخمد برهانه، وبنياناً لا تهدم أركانه، وشفاء لا تخشى أسقامه، وعزاً لا تهزم أنصاره، وحقاً لا تخذل أعوانه، فهو معدن الإيمان وبحبوحته، وينابيع العلم وبحوره، ورياض العلم وغدرانه، وأثافي الإسلام وبنيانه، وأودية الحق وغيطانه، وبحر لا ينزفه المستنزفون، وعيون لا ينضبها الماتحون، ومناهل لا يغيضها الواردون، ومنازل لا يضل نهجها المسافرون، وأعلام لا يعمى عنها السائرون، وآكام لا يجوز عنها القاصدون، جعله الله رياً لعطش العلماء، وربيعاً لقلوب الفقهاء، ومحاجَّ لطريق الصلحاء، ودواءً ليس بعده داء، ونوراً ليس معه ظلمة، وحبلاً وثيقاً عروته، ومعقلاً منيعاً ذروته، وعزاً لمن تولاه، وسلماً لمن دخله، وهدى لمن ائتم به، وعذراً لمن انتحله، وبرهاناً لمن تكلم به، وشاهداً لمن خاصم به، وفلجاً لمن حاج به، وحاملاً لمن حمله، ومطية لمن أعمله، وآية لمن توسم، وجنة لمن استلأم، وعلماً لمن وعى، وحديثاً لمن روى، وحكماً لمن قضى). رواه في نهج البلاغة.

وأقول: لو لم يكن في هذا الموضع إلا هذا الفصل العجيب لكان كافياً فيما نريده من الحث على العمل بالكتاب، والترغيب، ولنقتصر من كلام أمير المؤمنين عليه السلام هنا عليه، ففيه ما يكفي من التنبيه.

[شرح اللغويات]

لا يخبو بالخاء المعجمة أي: لا ينطفيء، والأثافي: جمع إثفية الأحجار توضع عليها القدر بشكل مثلث، والغيطان: جمع غايط المطمئن من الأرض، ويغيضها بفتح حرف المضارعة من غاض وروي

بالضم من أغضت الماء، والآكام: جمع أكم كجبال جمع جبل، والأكم جمع أكمة كعنبة ما علا من الأرض وهي دون الكثيب، والمحاج: جمع محجة جادة الطريق، وانتحله: دان به، والفلج[1]: الظفر، واستلأم: لبس لامة الحرب وهي الدرع.

[من كلام الإمام زيد في وصف القرآن]

وقال زيد بن علي عليه السلام في كتاب الإيمان: (وأوصيكم أن تتخذوا كتاب الله قائداً وإماماً، وأن تكونوا له تبعاً فيما أحببتم وكرهتم، وأن تنهِمُوْا أنفسكم ورأيكم فيما لا يوافق القرآن، فإن القرآن شفاء لمن استشفى به، ونور لمن اهتدى به، ونور لمن تمسك به، ونجاة لمن تبعه، من عمل به رشد، ومن حكم به عدل، ومن خاصم به فلج، ومن خالفه كفر، فيه نبأ من قبلكم، وخبر معادكم، وإليه منتهى أمركم، فإياكم ومشتبهات الأمور وبدعها؛ فإن كل بدعة ضلالة)[2].

[كلام الإمام القاسم في وصف القرآن]

وقال القاسم بن إبراهيم[3] عليه السلام في كتاب (المديح الكبير للقرآن): (فكتاب الله إمام لكل مهتد من خلق الله ورشيد أعزه من الوهن والتداحض فلا يتصلان به أبداً، ومنعه من أن يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه؛ إذ حفه بالنور والهدى، فنوره وهداه مقيمان أبداً

(١) بالجيم تمت مؤلف.
(٢) كتاب الإيمان للإمام زيد -خ-.
(٣) الإمام القاسم.

معه، مضيئان مشرقان لمن قبله عن الله وسمعه، ساطع فيه نور شمسهما، بين هداه ونوره للتمسهما، لا يميلان بمتبع لهما عن قصده، ولا يمنعان من طلب رشدهما عن رشده، بل يدلانه على المراشد، ويقصدان به الأمور المسعدة التي لا شقاء أبداً معها، ولا يضل أبداً من اتبعها، فرحم الله امرأً نظر فيه فرأى سعادته ورشده وهداه، فجانب شقوته وغيه ورداه، قبل أن يقول يوم القيامة مع القائلين: {رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَكُنَّا قَوْماً ضَالِّينَ} [المؤمنون:١٠٦] فضلال من ترك كتاب الله لايغبا إلا على من لم يهبه الله عقلاً ولباً، كتاب نزله الله الرحيم الأعلى برحمته من فوق السماوات العلى، فأقر في أرضه قراره، وبث في عباده أنواره، فنوره ظاهر لا يخفى، وضياؤه زاهر لا يطفى).

[كلام الإمام محمد بن القاسم في وصف القرآن]وقال ولده محمد بن القاسم: (وبعد: فإن الله بفضله ورحمته جعل من عظيم ما من به علينا وعليكم من نعمته ما هدانا وهداكم إليه، ودلنا ودلكم عليه من طلب حقائق الحق، حين ضل عن ذلك كثير من الخلق في تنزيل الله سبحانه وكتابه؛ إذ لا يوصل إلى حقيقة حق إلا بأسبابه، ولا يهتدى إلى صواب رشد إلا بمفاتيح أبوابه، فمن فتح الله له أبواب علم الكتاب علم حقائق البر والهدى والصواب).

[كلام الإمام الهادي في وصف القرآن]

وقال الإمام الهادي إلى الحق[1] عليه السلام: (إن الله تبارك وتعالى بعث محمداً إلى الأمة بكتاب ناطق، وأمر صادق، فيه شفاء الصدور، وكمال الفرائض والأمور، والهدى والتقوى، والرجوع عن الردى، والنجاة من المهالك، والسبيل إلى أفضل المسالك، لا يضمأ من ورد شرائعه، ولا يجوع من أكل سائغه، ولا يصم من سمع واعظه، ولا يعمى من أبصر سبيله، ولا يضل من اتبع نوره، ولا يغلط من استشهد ناطقه، ولا يهلك من اتبع بيانه، ولا يندم من استمسك بوثيق عروته، ولا يفلج إلا من احتج بمحكم حججه، نور ساطع، وبرهان لامع، وحق قاطع، كتاباً مفصلاً، ونوراً وهدى، قد ترجمه الرسول، وأحكم فيه وثائق الأصول، وفرع فروعه بأحسن القول).

(كلام الإمام المنصور في وصف القرآن)

وقال المنصور بالله[2] عليه السلام: (الحكمة العلم النافع وهو علم القرآن

---

(١) الإمام الهادي إلى دين الله القويم، يحي بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم . أحد أئمة الزيدية العظماء، ورموز الآل الأكرمين . جم الفضائل، كثير المناقب . ولد سنة (٢٤٥) بالمدينة المنورة، انتشر فضله في الآفاق وذاع صيته في أصقاع البلاد .طلبه ملوك اليمن وعلمائها، فخرج إلى اليمن، فحل بحلوله الخير، أصلح بين القبائل المتحاربة، وجاهد أصحاب العقائد الفاسدة من الباطنية، ونشر الدين الإسلامي بكل إخلاص وتجرد . وألف المؤلفات العظيمة في كثير من الفنون ومن هذه المؤلفات : (كتاب الأحكام) ـ ط ـ في الفقه ـ، وكذلك (المنتخب والفنون) ـ ط ـ وكتاب (التفسير)، وله (المجموعة الفاخرة) التي تحتوي على نيف وعشرين رسالة تعالج قضايا العقيدة ولم يزل مجاهداً ناشراً للعلم حتى توفي سنة (٢٩٨هـ) بصعدة وقبره بجامعه المشهور، مشهور مزور .

(٢) الإمام المنصور بالله، عبدالله بن حمزة، بن سليمان، بن حمزة بن الحسين . أحد أئمة الزيدية وعظمائها، غزير العلم والمعرفة، واسع الإطلاع، نادرة عصره في الحفظ والذكاء والشجاعة، وغيرها من الصفات النبيلة . ولد سنة (٥٦١هـ) . ودعا إلى الله سنة (٥٨٣هـ) أولاً، ثم جدد دعوته وعممها سنة (٦٩٤) وأجابه كثير من فضلاء اليمن وقبائلها، =

وتفسير معانيه، وتفصيل مجمله، والمعرفة بأحكام أوامره ونواهيه، ومحكمه ومتشابهه، وخاصه وعامه، ومجمله ومبينه، وناسخه ومنسوخه، والاعتبار بعبرة، والفهم لأمثاله العجيبة، وقصصه الغريبة، فهذا عندنا رأس الحكمة، ومفتاح الرحمة)، وهذا القدر كاف في هذه المسألة؛ إذ تتبع ما ورد في فضل كلام الله والحث على اتباعه يشغلنا عن المقصود، مع أن ذلك أمر معلوم لولا قصد التنبيه والاقتداء بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم والوصي عليه السلام، وأئمة العترة عليهم السلام، وغيرهم من علماء الإسلام، مع ما سيأتي إن شاءالله تعالى في سياق الآيات الدالة على فضله، وعظيم منزلته).

له العديد من المؤلفات النافعة في كثير من الفنون منها : (كتاب الشافي)، (المهذب)، (وحديقة الحكمة)، (صفوة الإختيار)، في أصول الفقه، (والعقدالثمين في تبيين أحكام الأئمة الهادين)، وغيرها وتوفي عليه السلام سنة (٦١٤) هـ بكوكبان، ودفن بها، ثم نقل إلى بكر ثم إلى ظفار ومشهده بها مشهور مزور.

العلوم المستخرجة من القرآن والوسائل المعينة على فهمه

المسألة الثانية: في العلوم المستنبطة من القرآن

اعلم أن الله تعالى جعل من معجزة هذا القرآن أن جعله مع صغر الحجم متضمناً للعلم الجم؛ بحيث أنه يمكن استخراج كل شيء منه كما قال تعالى: {مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ} [الأنعام:٣٨]، وقال: {تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ} [النحل:٨٩] وقال ﷺ: «فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم...» الخبر ونحوه[١].

وقال علي عليه السلام: (فالقرآن آمر زاجر، وصامت ناطق، حجة الله على خلقه، أخذ عليهم ميثاقه، وارتهن عليهم[٢] أنفسهم، أتم نوره، وأكرم به دينه، وقبض نبيه ﷺ وقد فرغ إلى الخلق من أحكام الهدى به). رواه في النهج[٣].

---

(١) تقدم الخبر ونحوه.

(٢) في الأصل: عليه.

(٣) نهج البلاغة (٢٦٥).

وروي عن ابن عباس أنه قال: (لو ضاع عليّ عقال لوجدته في كتاب الله).

[تنوع العلوم والمعارف القرآنية]

وروى ابن أبي جمرة -بالجيم- عن علي رضي الله عنه أنه قال: (لو شئت أن أوقر سبعين بعيراً من تفسير أم القرآن لفعلت، حتى لقد استنبطوا منه علم الخياطة، والهندسة، والجبر، والمقابلة والغياصة، وغيرها مما لا يحصى كثرة، إلا أن الهمم متفاوتة، والأفهام مختلفة، فكل طالب يدرك منه بقدر اجتهاده وبذل وسعه، ومقدار فهمه، وتأمله وتدبر آياته).

كما روي أنه قيل لموسى عليه السلام: (يا موسى إنما مثل كتاب أحمد في الكتب بمنزلة وعاء فيه لبن كلما مخضته أخرجت زبدته). رواه أبو نعيم وغيره، ومثال تفاوت العلماء في الاستنباط منه مثال قوم لهم معدن يستخرجون منه بقدر الآلة والقدرة، وتوفيق الله وتيسيره.

[ما يجب فهمه من القرآن]

واعلم أن الذي ينبغي لمن قصرت همته، وفترت عزيمته أن يقتصر من علوم القرآن على ما لا يعذر بجهله من علم العدل والتوحيد، ومعرفة الوعد والوعيد، والأوامر والنواهي، وما يوصل إلى معرفة ذلك من علوم القرآن المجيد، فإن سمت به همته إلى مجاوزة ذلك إلى غيره فليقدم الأهم فالأهم كعلم الطريقة، وآداب أهل الحقيقة،

وهذا وإن كان داخلاً فيما تقدم فإن بعضه غير داخل إن أريد بما سبق ما تحتم.

[وسائل الإعانة على فهم القرآن الكريم]

ومن أراد أن يبلغ أمله في معرفة الحق والكون مع أهل الاهتداء والصدق، فليلزم أموراً فإن من لزمها فتح الله عليه أبواب الفهم، وأظهر على لسانه ينابيع العلم:

[الإخلاص]

أحدها: أن يخلص في عمله الذي هو تدبر كتاب الله والاستنباط منه خصوصاً، وفي سائر أعماله لله تعالى عموماً قال الله تعالى: {أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ} [الزمر:٣].

وعن علي عليه السلام قال: (من أخلص لله أربعين صباحاً يأكل الحلال قائماً ليله صائماً نهاره أجرى الله سبحانه ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه). رواه في المجموع[1].

وعن أبي أيوب مرفوعاً: «من أخلص لله أربعين يوماً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه». أخرجه أبو نعيم في الحلية.

قال العزيزي بإسناد ضعيف، ورواه ابن عدي وغيره في الضعفاء عن ابن عباس، والمروزي وابن حبان عن مكحول مرسلاً.

---

(١) ص (٣٨٤).

وقال القاسم بن إبراهيم عليه السلام: (واعلموا أن البحر لا يجاز يقيناً إلا بمعبر، وأنه يحتاج الشجاع المحارب إلى السلاح في الحرب فكيف بالعي المغتر، فلا يتعاطى أحد سبيل التقوى، وما قرن الله بها من التمحيص والبلوى، إلا وقد تحصن بالعلم والنظر الذي ميز الله به بين أهل الخير والشر، فلا تدعوا رحمكم الله حسن النظر في الأمور، والاستضاء في ظلمها بما جعل الله في العلم من النور، واعلموا أن من أبواب ذلك ومفاتيحه، وأضواء ضياء نوره ومصابيحه إخلاص العمل لله، وصدق التوكل على الله).

[الرجوع إلى الله تعالى]

الثاني: الرجوع إلى الله والاستعانة به، والتضرع إليه، وسؤاله أن يهب له لساناً قؤولاً، وقلباً عقولاً، وفهماً ذكياً، وحفظاً لما سمع، وأن يسهل له طرق العلم النافع، وقد نبه الله على ذلك بقوله: {اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ} [الأعراف:١٢٨]، {ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ} [غافر:٦٠]، {اسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ} [النساء:٣٢].

وعن جابر قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «سلوا الله علماً نافعاً، واستعيذوا به من علم لا ينفع». رواه المرشد بالله[1]، وأخرجه ابن ماجة، والبيهقي في شعب الإيمان، وصححه محمد حجازي الشعراني المشهور بالواعظ شيخ العلامة علي بن أحمد نور الدين محمد بن إبراهيم العزيزي شارح الجامع الصغير.

---

(١) أخرجه المرشد بالله في الأمالي ج١/٢٤٥.

وعن علي عليه السلام أن النبي صلى الله عليه وآله كان يقول: «اللهم اغنني بالعلم، وزيني بالحلم، وأكرمني بالتقوى، وحلني بالعافية». رواه المرشد بالله[1]، وأخرجه ابن النجار من حديث ابن عمر إلا أنه قال: وجملني بالعافية بجيم بعدها ميم من الجمال.

وعن أنس[2] بن مالكل قال: كان النبي صلى الله عليه وآله يقول: «اللهم انفعنا بما علمتنا، وعلمنا ما ينفعنا، وزدنا علماً إلى علمنا». رواه المرشد بالله[3].

وقال علي عليه السلام في وصيته لولده الحسن عليهما السلام: (والج نفسك في أمورك[4] كلها إلى إلهك، فإنك تلجئها إلى كهف حريز، ومانع عزيز، وأخلص المسألة لربك فإن بيده العطاء والحرمان). رواه في النهج[5].

[الاستعانة بأهل البيت عليهم السلام]

الثالث: أن يستعين على ذلك بأنظار أئمة العترة وعلمائهم عليهم السلام، وغيرهم من سائر علماء الأمة، أما آل محمد عليهم السلام فلأنهم عيبة العلم، وموئل الحكم، وقرناء الكتاب، ونفاة الشك والارتياب، سفينة نوح من ركبها نجا، فأين يتاه بكم عن علم تنوسخ من أصلاب أصحاب السفينة حتى صار في عترة نبيكم المصطفى.

---

(١) أخرجه المرشد بالله ج١/٤٨.
(٢) في الأصل: وعن أنس كان.
(٣) ج١/ ٥٧.
(٤) في الأصل المخطوط: فتحتاج ص ٧ س٣١ ج١.
(٥) نهج البلاغة (٣٣٩).

وأما غيرهم فلأن العلماء ورثة الأنبياء، وقد جعلهم الله حملة علمهم، والواسطة بيننا وبينهم، مع أنه لا يعتبر في أخذ الحكمة أن يكون عن شخص مخصوص إذا كان معناها صحيحاً، والعقول كما قال القاسم بن إبراهيم عليه السلام حظوظ منقسمة، والحكمة ضالة المؤمن.

كما روي عن علي عليه السلام قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «الحكمة ضالة المؤمن حيث وجدها فهو أحق بها». رواه الموفق بالله في (سلوة العارفين)[1].

وفي النهج عن علي عليه السلام: (الحكمة ضالة المؤمن فخذ الحكمة ولو من أهل النفاق)[2].

وفيه عنه عليه السلام: (خذ الحكمة أنى كانت فإن الحكمة تكون في صدر المنافق فتلجلج[3] في صدره[4] حتى تخرج فتسكن إلى صواحبها في صدر المؤمن، على أن الحق لا يعرف بالرجال وإنما الرجال يعرفون به).

كما قال علي عليه السلام: (اعرف الحق تعرف أهله). رواه في النهج.

وفيه أن الحارث بن حوط أتى علياً عليه السلام فقال: أتراني أظن أصحاب الجمل كانوا على ضلالة، فقال: يا حار[5] إنك[6] لم تعرف

---

(١) (ص ٤٣).
(٢) نهج البلاغة (٤٨١).
(٣) نهج البلاغة (٤٨١).
(٤) في الأصل: في الأمور كلما.
(٥) إنك نظرت تحتك ولم تنظر فوقك فحرت.
(٦) في الأصل: يا حارث إنك لم تعرف.

الحق فتعرف من أتاه، ولم تعرف الباطل فتعرف من أتاه)[1] وليس المقصود أن الناظر يقلد من سبقه من الأئمة والعلماء، وإنما المقصود الاستعانة بما فهموه من الأدلة، ونبهوا عليه من مدلولاتها، ثم يميز بعقله بين صحيحها وسقيمها، ويصير كأنه الذي فهمها واستنبطها، ولا يبعد أن هذا أمر مجمع عليه، وإلا فما فائدة تأليف الكتب، وتدوين الأقوال وتقييدها بالكتابة، ويشهد له قول أمير المؤمنين عليه السلام: (من استبد برأيه هلك، ومن شاور الرجال شاركها في عقولها). رواه في النهج[2].

وقد قبل كثير من العلماء رواية كافر التأويل وفاسقه، بل ادعى بعضهم الإجماع على قبولها مع تحريمه للكذب وهي أعظم من الدراية؛ لأن الحامل يستند إليها، بخلاف الدراية فإنما ينتبه لها ثم تصير دراية له إن ظهر صحة مأخذها واحتمال اللفظ لها، فهو غير مستند إلى صاحبها أصلاً.

[عدم التقيد بمذهب معين]

الأمر الرابع: أن لا يتقيد بمذهب مخصوص، بل يجعل كتاب الله حاكماً على كل مذهب؛ لأن من تقيد بمذهب واعتقد صحته قبل النظر في الأدلة عسر عليه الخروج منه، وأداه ذلك إلى تأويل الأدلة، وردها إلى ما قد اعتقد بجهله صحته، وهذا مشهور معلوم، فعليك

---

(١) نهج البلاغة (٥٢١).

(٢) ص (٥٠٠).

بتجنب هذه الخصلة، واجعل نظرك كله لخلاص نفسك، وتحصيل نفعك، ولا تشغلها بتقويم كلام غيرك فتكون كما قال علي عليه السلام: (فمن شغل نفسه بغير نفسه تحير في الظلمات، وارتبك في الهلكات، ومدت به شياطينه في طغيانه، و زينت له سيء أعماله). رواه في النهج[1].

قال العلامة ابن أبي الحديد رحمه الله: وذلك أن من لا يوفي النظر حقه، ويميل إلى الأهواء، ونصرة الأسلاف والحجاج عما ربى عليه بين الأهل والأستاذين[2] الذين زرعوا في قلبه العقائد يكون قد شغل نفسه بغير نفسه لأنه لم ينظر لها، ولا قصد الحق من حيث هو حق، وإنما قصد نصرة مذهب معين يشق عليه فراقه، ويصعب عنده الانتقال منه، ويسوءه أن يرد عليه حجة تبطله، فيسهر عينه، ويتعب قلبه في تهويس تلك الحجة والقدح فيها بالغث والسمين، لا لأنه يقصد الحق، بل يقصد نصرة المذهب المعين، وتشييد دليله، لا جرم أنه متحير في ظلمات لا نهاية لها، والارتباك: الاختلاط، وارتبك الرجل في الأمرِ: أي نشب فيه ولم يكد يتخلص منه، ومدت له شياطينه أي: طولت، وزينت له سيء أعماله، مأخوذ من قوله تعالى: { أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَناً } [فاطر:٨].

قلت: ولا تكاد تجد اختلافاً بين المحققين في ذم التمسك بمذهب مخصوص لغير دليل والتعصب له، لكن الأكثر خالفوا في العمل.

---

(١) ص (٢٢١).

(٢) جمع أستاذ. تمت. مؤلف.

[إمعان النظر في الأدلة]

الخامس: أن يؤدي النظر حقه في أدلة المحقين وشبه المبطلين، ويستوفي ما عثر عليه من أقوالهم ومستنداتهم عقلاً وكتاباً وسنة وغيرها، فإنه لا يعرف الحق ويقطع به إلا من عرف الباطل وبطلانه، وإلا فلا يأمن أن ترد عليه شبهة لا يتمكن من حلها لضيق وقت، أو عدم من يراجعه فيها، أو فتور في همته لزمانة ونحوها، أو تعذر كتب البحث عليه فيبقى في حيرته ويضعف يقينه، وقد أرشدنا الله إلى هذا في كتابه العزيز بما حكى فيه عن الدهرية والثنوية، وغيرهم من الملل الكفرية من الأقوال الباطلة، وبما رد عليهم به من الحجج القاطعة على تنوعها، فتارة بالإلزام، وتارة بالقياس، وتارة بمطالبتهم بالبرهان إلى غير ذلك مما اشتمل عليه القرآن.

وبالجملة إنه لا يعرف الحق إلا من عرف الباطل كما نص عليه باب مدينة علم الرسول عليه وعلى آله الصلاة والسلام، وعلى هذا جرى أئمة العترة عليهم السلام وغيرهم، فإن كتبهم مشحونة بأقوال المختلفين أصولاً وفروعاً حتى بكلام الملحدة والفلاسفة وشبههم مع الرد عليهم، وبيان بطلانها.

ومن كلام علي عليه السلام: (واعلموا أنكم لن تعرفوا الرشد حتى تعرفوا الذي تركه، ولن تأخذوا بميثاق الكتاب حتى تعرفوا الذي نقضه، ولن تمسكوا به حتى تعرفوا الذي نبذه). رواه في النهج[1].

---

(١) ص (٢٠٥-٢٠٦).

وقال زيد بن علي عليه السلام: (أما بعد يا قارئ القرآن فإنك لن تتلو القرآن حق تلاوته حتى تعرف الذي حرفه، ولن تمسك بالكتاب حتى تعرف الذي نقضه، ولن تعرف الهدى حتى تعرف الضلالة، ولن تعرف التقى حتى تعرف الذي تعدى، فإذا عرفت البدعة في الدين والتكليف، وعرفت الفرية على الله والتحريف رأيت كيف اهتدى من هدي).

وقال القاسم بن إبراهيم عليه السلام: (فاعرف يا بني الحق ومن خالفه فإنك يا بني حينئذٍ تعرف الحق ومن ألفه).

واعلم أن معرفة الحق قسمان معلومان، وجزءان عند المحققين مقسومان:

أحدهما: معرفة الحق في نفسه ونعته، وما أبانه الله من ضياء بينته، والآخر: معرفة ما خالفه من الباطل، والبراءة إلى الله من جهل كل جاهل، فاعرفهما جميعاً تعرف الحق وتوقنه، وتعرف قبيح كل أمر كان أو يكون وحسنه، ولا تغتر بهما جهلاً، ولا تكون لواحد منهما معطلاً، فتجهل بعض الحق أو تعطله، ولا تؤمن أن تركب بعض الباطل أو تفعله، ومتى لا تعرف الباطل لا تتبرأ من أهله، ومن لا يتبرأ من المبطل حل من السخط في محله، ومتى يجهل بعض الحق لا يؤمن على البراءة من المحق، ومن تبرأ من المحقين تبرأ الله منه، ومن أعرض عنه المحقون سخطاً أعرض الله عنه). ذكره في كتاب الدليل الكبير.

العلوم المحتاج إليها لفهم القرآن

المسألة الثالثة: فيما يحتاج إليه الناظر في كتاب الله

اعلم أنه ينبغي له إمعان نظره وفكره، والصبر على التفطن والتفهم لما تضمنته الآيات من الدلالات، والرموز والإشارات؛ حتى يهجم على اليقين مما نبه عليه القرآن من البراهين العقلية، وما دل عليه من الأحكام الشرعية، والآداب المرضية، فلن يعدم الصبور الظفر وإن طال به الزمان، وقد نبه الله على هذا بتكرير الأمر بالنظر والتفكر والتذكر، وذم من لا يعقل ولا يفقه في آيات متعددة، ودل عليه النبي ﷺ بقوله: «من أخذ دينه عن التفكر في آلاء الله والتدبر لكتابه والتفهم لسنتي زالت الرواسي ولم يزُل...»[1] الخبر.

وقوله: «فليولج بصره وليبلغ الطريقة نظره».

وقوله: «فإن التفكر حياة قلب البصير» ونحو ذلك.

ومن كلام علي عليه السلام بعد أن ذكر أن الإيمان على أربع دعائم: (على الصبر، واليقين، والعدل، والجهاد، ثم قال: واليقين منها

---

(١) تمام الخبر: ((ومن أخذ دينه من أفواه الرجال ذهبت به الرجال من يمين إلى شمال، وكان من دين الله على أعظم زوال)) رواه الإمام أبو طالب في الأمالي (١١١).

على أربع شعب: على تبصرة الفطنة، وتأول الحكمة، وموعظة العبرة، وسنة الأولين، فمن تبصر الفطنة تبينت له الحكمة، ومن تبينت له الحكمة عرف العبرة، ومن عرف العبرة فكأنما كان في الأولين، والعدل منها على أربع شعب: على غائص الفهم، وغور العلم، وزهرة الحكم، ورساخة الحلم، فمن فهم علم غور العلم، ومن علم غور العلم صدر عن شرائع الحلم، ومن حلم لم يفرط في أمره وعاش في الناس حميداً). رواه في النهج[1].

وقال عليه السلام في وصيته لولده الحسن عليه السلام: (وتفهم وصيتي ولا تذهبن عنك صفحاً). رواه في النهج[2]، و(سلوة العارفين)[3].

وفي هذه الوصية أيضاً ما رواه في النهج وهو قوله عليه السلام: (واعلم يا بني أن أحب ما أنت آخذ به إلي من وصيتي تقوى الله والاقتصار على ما فرضه الله عليك، والأخذ بما مضى عليه الأولون من آبائك والصالحون من أهل بيتك فإنهم لم يدعوا أن نضروا لأنفسهم كما أنت ناظر، وفكروا كما أنت مفكر، ثم ردهم آخر ذلك إلى الأخذ بما عرفوا، والإمساك عما لم يكلفوا، فإن أبت نفسك أن تقبل ذلك دون أن تعلم كما علموا فليكن طلبك ذلك بتفهم وتَعلُّمٍ، لا بتورط الشبهات، وعلق الخصومات، وابدأ قبل نظرك في ذلك بالاستعانة بإلهك، والرغبة إليه في توفيقك، وترك كل شائبة أولجتك في شبهة،

(١) نهج البلاغة ص (٤٧٣).
(٢) نهج البلاغة (٣٩٣).
(٣) ص (٥٦٤).

أو أسلمتك إلى ضلالة، فإن أيقنت أن قد صفى قلبك فخشع، وتم رأيك فاجتمع، وكان همك في ذلك هماً واحداً فانظر فيما فسرت لك، وإن أنت[1] لم يجتمع لك ما تحب من نفسك، وفراغ نظرك وفكرك، فاعلم أنك إنما تخبط العشواء، وتتورط الظلماء، وليس طالب الدين من خبط أو خلط، والإمساك عن ذلك أمثل)[2].

وفي كلامه عليه السلام التوصية بآداب النظر التي أكثر الناس فيها الكلام، ووسعوا في إيضاحها المقام، ومن أنصف عرف أن القول ما قالت حذام.

قال ابن أبي الحديد رحمه الله: واعلم أنه قد وصاه إذا هم بالشروع في النظر بمحض ما ذكره المتكلمون وذلك أمور: منها: أن يرغب إلى الله في توفيقه وتسديده، ومنها: أن يطلب المطلوب النظري بتفهم وتعلم لا بجدال ومغالبة، ومراء ومخاصمة، ومنها: اطراح العصبية لمذهب بعينه، والتورط في الشبهات التي يحاول بها نصرة ذلك المذهب، ومنها: ترك الإلف والعادة، ونصرة من يطلب به الرئاسة وهو المعني بالشوائب التي تولج في الضلال، ومنها: أن يكون صافي القلب، مجتمع الفكر، غير مشغول السر بأمر من جوع، أو شبق، أو غضب، ولا يكون ذا هموم كثيرة وأفكار موزعة مقسمة، بل يكون فكره وهمه هماً واحداً.

---

(١) (وإن أنت) ص ٩ ج١ س ٢٣.، وفي النهج بدون (أنت) ولعلها أصوب.
(٢) نهج البلاغة (٣٩٤-٣٩٥).

قال: فإذا اجتمع لك كل ذلك فانظر، وإن لم يجتمع لك ذلك ونظرت كنت كالناقة العشواء الخابطة لا تهتدي، وكمن يتورط في الظلماء لا يعلم أين يضع قدمه، وليس طالب الدين من كان خابطاً أو خالطاً، والإمساك عن ذلك أمثل وأفضل.

قلت: وبعض هذه الأمور قد تقدم الكلام عليها، فإن قلت: أليس ظاهر كلامه عليه السلام الأمر بترك النظر، والاكتفاء بما مضى عليه سلفه الصالح، وهو خلاف ما علم من وجوب النظر، وتحريم التقليد.

قلت: ليس النظر مقصوداً لذاته، وإنما المقصود به التوصل إلى معرفة الحق على وجهه، فإذا كان من نقطع بصحة نظره كالنبي صلى الله عليه وآله، وأمير المؤمنين عليه السلام، وفاطمة الزهراء، ومن كان من سلف الحسن عليه السلام مقارباً لهم في حسن النظر قد نظروا، وعُلِمَ ما أداهم إليه نظرهم علماً لا شك فيه إما بالسماع منهم، أو بنقل من لا يشك في صدقه عنهم كأمير المؤمنين عليه السلام فقد حصل المطلوب، وهو معرفة الحق؛ إذ لا يحصل للناظر أكثر مما حصلوه من الحق الذي تجب معرفته، ومن جاوز به نظره إلى تكلف معرفة ما أمسكوا عنه فقد جاوز حد عقله، وخرج من رسوخه في العلم إلى ظلمات جهله، فإن قلت: كيف يأبى قبول ما عليه سلفه المذكورون حتى قال له علي عليه السلام: فإن أبت نفسك أن تقبل ذلك.

قلت: إن كان أبى ذلك فلم يكن لشكه في كونه حقاً، وإنما لم يكتف بنظرهم لما يفوته من فضيلة النظر، والجد في طلب العلم،

والفرق جلي بين أخذ العلم تلقيناً، وبين تحصيله بتعب القلب، وجمع الهمة، وإعمال الفكر، ولذا ورد في فضل التفكر ما ورد، والأجر على قدر المشقة.

فإن قلت: فما بال أمير المؤمنين عليه السلام رجح لولده الحسن عليه السلام ترك النظر، والأخذ بما مضى عليه سلفه مع ما في النظر من الفضل.

قلت: لما في النظر من الخطر، فإنه لا يؤمن أن ينظر في مسألة من علم الكلام ولا يؤدي النظر حقه فيؤديه نظره إلى حالة يستحق صاحبها الخلود في النار، فكان ترك الاشتغال بالنظر مع كون العلم بالحق يحصل له من دونه أولى مع هذا الخوف، ولهذا أمره إن اختار النظر بما أمره به من التفهم ونحوه، وحذره من التقصير وعدم النظر على الوجه المعتبر.

فإن قلت: هل في كلامه ما يدل على الأخذ بالجمل دون التفاصيل كما تأوله به ابن أبي الحديد؟

قلت: لا بل دل على وجوب الإمساك عما لم يكلفه الإنسان، وهذا شأن الراسخين في العلم من الأنبياء وغيرهم؛ بدليل قول علي عليه السلام: (واعلم أن الراسخين في العلم هم الذين أغناهم عن اقتحام السدد المضروبة دون الغيوب الإقرار بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب، فمدح الله اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علماً، وسمى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عن كنهه رسوخاً). رواه في النهج[1].

(١) ص (١٢٥).

فإن قلت: فهل يدل على جواز تقليد المحق؟ قلت: إذا قطعنا بأنه محق لقيام المعجز كالنبي، أو إخبار نبي بعصمته، وأن الحق معه كأمير المؤمنين، ونقل عنه الحق على وجه يحصل به اليقين، فلا شك في جواز اتباعه لما مر من أن النظر ليس مقصوداً لذاته، ولا يكون اتباعه، والحال هذه تقليداً لأنه لدليل.

فإن قلت: إن ابن أبي الحديد جعل السلف المذكورين غير النبي ﷺ وغير أمير المؤمنين، فما وجه عدولك عن قوله؟

قلت: وجهه ما قدمنا من قوله: واعلم أن الراسخين في العلم... إلى آخره، ومن ذا يداني أو يقارب النبي ﷺ في الرسوخ في العلم، أو يساوي وصيه عليه السلام، وفي الكلامين كليهما الأمر بالإمساك عما لم يكلف به الإنسان وسماه رسوخاً، ولأن في هذه الوصية بعد الكلام الذي نحن بصدده ما لفظه: (واعلم يا بني أن أحداً لم يُنبئ عن الله سبحانه كما أنبأ عنه نبينا ﷺ فارض به رائداً، وإلى النجاة قائداً) ثم قال: (وإنك لن تبلغ في النظر لنفسك وإن اجتهدت مبلغ نظري لك...)[1] ثم فصل له ما كان عليه من نفي الشريك لله تعالى ووصفه بما يستحقه.

واعلم أن أمير المؤمنين عليه السلام لم يرد باتباع سلفه إلا في صفات الله، ونفي الشريك ونحو ذلك مما يجوز فيه الخطأ مع النظر القاصر؛ بدليل قوله عليه السلام: (فما دلك القرآن عليه من صفته فأتم به ـ حتى قال ـ وما كلفك الشيطان علمه مما ليس عليك في الكتاب فرضه ولا

(١) نهج البلاغة (٣٩٦).

في سنة النبي ﷺ وأئمة الهدى أثره، فكل علمه إلى الله سبحانه فإن ذلك منتهى حق الله عليك). رواه في النهج[1].

فأما إثبات الصانع فليس مقصوداً هنا؛ لأنا لا نعرف المحقين إلا بأخبار الأنبياء، ولا نعرف الأنبياء إلا بالمعجز، ولا نعرف المعجز إلا بعد إثبات الصانع، ولا نثبته إلا بالنظر.

فإن قلت: ظاهر قوله عليه السلام: (فما دلك القرآن عليه)... إلخ يدل على منع النظر فيما ذكر، والاكتفاء بما في القرآن والسنة، وما أثر عن أئمة الهدى وهو يخالف ما تقدم من ترخيصه للحسن عليه السلام.

قلت: كلامه هذا مع القاصرين عن النظر المعتبر؛ لأنه ورد جواباً لسؤال سائل، وقد قدمنا أن النظر مظنته الخطر، ولهذا أمر الحسن معه بما أمر، وكلامه عليه السلام يفسر بعضه بعضاً.

(بقية وسائل فهم القرآن)

رجعنا إلى ما نحن بصدده من ذكر ما يحتاج إليه الناظر في كتاب الله، وينبغي له مع إمعان النظر -أن يكون عالماً بالعربية بجميع أنواعها من المفردات، والقواعد النحوية، والبيانية وغيرها- محققاً في أصول الفقه، وعلم الكلام، ممارساً في الفقه وغيره من الفنون التي يريد استخراجها من القرآن؛ لأن بذلك يسهل عليه إدراك مآخذ المسائل، ولذا قال الغزالي: وإنما يحصل الاجتهاد في زماننا بممارسة الفقه فهو طريق تحصيل الدراية في هذا الزمان، ولم يكن الطريق في زمن الصحابة رضي الله عنهم ذلك.

---

(١) ص (١٢٥).

تفسير الكتاب بالسنة

المسألة الرابعة: في تبيين الكتاب بالسنة وما صح عن أمير المؤمنين عليه السلام وأئمة العترة وإجماع الأمة والرد على من تعلق بظاهر الكتاب وترك العمل بالسنة

قال الله تعالى: {وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ} [النحل:٤٤]، وقال تعالى: {فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ} [النور:٣٦].

وقال تعالى: {وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ} [الشورى:٥٢].

وقال تعالى: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا} [الحشر:٧].

وفرض طاعة نبيه ﷺ في غير آية من كتابه، وقرن طاعته بطاعته.

وعن علي عليه السلام قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((من أخذ دينه عن التفكر في آلاء الله والتدبر لكتابه والتفهم لسنتي زالت الرواسي ولم يزُل، ومن أخذ دينه عن أفواه الرجال وقلدهم فيه ذهبت به الرجال من يمين إلى شمال، وكان من دين الله على أعظم

زوال». رواه أبو طالب وذكره في الثلاثين المسألة.

قال ابن حابس: وإسناده موثوق به، ثم قال: وكفى بذلك زاجراً عن تقليد الرجال، وباعثاً على النظر والاستدلال، فينبغي للعاقل أن يجتهد في خلاص نفسه من عذاب يوم: {يَوَدُّ الْمُجْرِمُ لَوْ يَفْتَدِى مِنْ عَذَابِ يَوْمِئِذٍ بِبَنِيهِ، وَصَاحِبَتِهِ وَأَخِيهِ، وَفَصِيلَتِهِ الَّتِى تُؤْوِيهِ، وَمَنْ فِى الأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ يُنجِيه} [المعارج:١١-١٤].

وعن علي عليه السلام قال: (لما ثقل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في مرضه والبيت غاص بمن فيه قال: «ادعوا لي الحسن والحسين» فدعوتهما فجعل يلثمهما حتى أغمي عليه قال: فجعل علي عليه السلام يرفعهما عن وجه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: ففتح صلى الله عليه وآله وسلم عينيه وقال: «دعهما يتمتعان مني وأتمتع منهما فإنه سيصيبهما بعدي أثرة. ثم قال: يا أيها الناس إني خلفت فيكم كتاب الله وسنتي وعترتي أهل بيتي، فالمضيع لكتاب الله كالمضيع لسنتي، والمضيع لسنتي كالمضيع لعترتي، أما إن ذلك لم يفترقا حتى ألقاه على الحوض»[1]، وفي رواية: «لن يفترقا». رواه زيد بن علي في المجموع[2].

[اللغويات]

غاص: بالغين المعجمة والصاد المهملة: أي ممتلئ بهم، واللثم بالثاء المعجمة بثلاث: التقبيل، وبابه فهم، ولثم بالفتح لغة، والأثرة

(١) أمالي أبي طالب ٩٤-٩٥.
(٢) زيد بن علي في المجموع (٤٠٤).

بفتحتين: اسم، والاستئثار: الاستبداد.

وروى أبو داود عن المقدام بن معد يكرب عن رسول الله ﷺ أنه قال: «ألا وإني قد أوتيت الكتاب ومثله معه، ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرموه، ألا لا يحل لكم الحمار الأهلي، ولا كل ذي ناب من السباع، ولا لقطة معاهد إلا أن يستغني عنها صاحبها، ومن نزل بقوم فعليهم أن يقروه فإن لم يقروه فله أن يعقبهم بمثل قراه».

[اللغويات]

يوشك: بكسر الشين أي يسرع والمعنى عن قريب وقد وقع هذا، والأريكة: السرير، والمراد أصحاب الترفه، والدعة الذين لزموا البيوت ولم يطلبوا العلم، وقرى الضيف: يقريه قرى بالكسر وقراءً بالفتح والمد أحسن إليه، والقراء أيضاً، ما يقرى به الضيف.

قال الخطابي: والحديث يحتمل أنه أوتي من الوحي الباطن غير المتلو مثلما أعطي من الظاهر المتلو، ويحتمل أنه أوتي الكتاب وحياً يتلى، وأوتي من البيان مثله، أي أذن له أن يبين ما في الكتاب فيعم ويخص ويزيد عليه. وفي قوله: «يوشك»... إلخ التحذير من مخالفة السنن التي بينها مما ليس له في القرآن ذكر على ما ذهبت إليه الخوارج والروافض[1]، فإنهم تعلقوا بظاهر

(١) الروافض الذين رفضوا الإمام زيد بن علي عليه السلام، ويطلق على الرافضين لأهل البيت، في كل زمان، ومكان، ولا شك أن لأكاذيب الروافض القدماء، من الأثنى عشر في الحديث، والسير، والتراجم، والعقائد، إسهام في إصدار مثل هذه الأحكام على الشيعة بأكملهم، ولو قرأنا كتب الرجال والحديث عند هولاء، لوجدنا العجب العجاب.

القرآن وتركوا السنن التي قد تضمنت بيانه فتحيروا وضلوا.

وقال علي عليه السلام بعد أن ذكر النبي صلى الله عليه وآله وسلم: (فقبضه إليه كريماً صلى الله عليه وآله وسلم، وخلف فيكم ما خلفت الأنبياء في أممها إذ لم يتركوهم هملاً بغير طريق واضح، ولا علم قائم كتاب ربكم مبيناً حلاله وحرامه، وفرائضه، وفضائله، وناسخه، ومنسوخه، ورخصه، وعزائمه، وخاصه وعامه، وعبره، وأمثاله، ومرسله، ومحدوده، ومحكمه ومتشابهه، مفسراً مجمله، ومبيناً غوامضه، بين مأخوذ ميثاق علمه، وموسع على العباد في جهله، وبين مثبت في الكتاب فرضه، ومعلوم في السنة نسخه، وواجب في السنة أخذه، ومرخص في الكتاب تركه، وبين واجب بوقته، وزائل في مستقبله، ومباين بين محارمه، من كبير أوعد عليه نيرانه، أو صغير أرصد له غفرانه، وبين مقبول في أدناه، موسع في أقصاه). رواه في النهج[1].

وفيه مع ما نحن بصدده فوائد عظيمة من تقسيم ما اشتمل عليه القرآن إلى المحكم والمتشابه، والخاص، والعام، والمجمل، والمبين، والناسخ والمنسوخ، وتقسيم ما فيه من الأحكام إلى الرخصة، والعزيمة، والواجب، والمحرم، والمضيق، والموسع، وغير ذلك مما لو قيل: إنه قد أشار فيه إلى أصول الفقه ومقدماته لم يبعد، والأمر ما قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: ((فمن أراد المدينة فليأت الباب)).

---

(١) نهج البلاغة (٤٤-٤٥).

وقال عليه السلام في عهده للأشتر: (واردد إلى الله ورسوله ما يضلعك من الخطوب، ويشتبه عليك من الأمور فقد قال الله سبحانه وتعالى لقوم أحب إرشادهم: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ} [النساء:٥٩].

فالرد إلى الله الأخذ بمحكم كتابه، والرد إلى الرسول الأخذ بسنته الجامعة غير المفرقة). رواه في النهج[1].

وقال عليه السلام في الخطبة الزهراء: (ألا وإني أقول قولي هذا لعلي لا أقول بعد يومي هذا مثل قولي هذا فليسمع المحبون والمبغضون فإنه ما من نبي بعث في الأولين والآخرين إلا كان له هاد من بعده، وإن موسى كليم الله ومحمداً صفي الله وأقام موسى من بعده، هادياً مهدياً هارون بن أُمِهِ، وإن محمداً أقامني هادياً مهدياً فأنا نظيره، ألا إني لست بنبي إلى أن قال: وافترقت هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة كل فرقة على ثلاث وسبعين ملة فكل ملة ضالة مضلة إلا من أخذ بحجزتي وحجزة أهل بيت رسوله وكتابه وسنته، واتبع الحبل الأكبر، والحبل الأصغر...) إلى آخر كلامه عليه السلام.

وهذه الخطبة هي التي قال فيها الإمام الحسن بن بدر الدين عليهما السلام في شرح أنوار اليقين: (الخطبة الزهراء هي الخطبة الكبرى التي خطب بها أمير المؤمنين عليه السلام قبل موته البعيد، والقريب، وأسمعها البغيض

(١) نهج البلاغة (٤٣٤).

والحبيب ممن كان في عصره ممن يبلغه ذلك عنه، وهي آخر خطبة خطبها ولقي الله عليها، انطوت على علم كثير).

وقال زيد بن علي عليه السلام: (الحجة عند الله عز وجل الطاعة لله ولرسوله وما اجتمعت عليه الأمة بعد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وقد بين الله تبارك وتعالى في كتابه فقال: {مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظاً} [النساء: ٨٠].

والآخذون بما جاء الرسول صلى الله عليه وعلى أهل بيته وسلم به من كتاب الله وسنة نبيه، مطيعون لله وللرسول، مستوجبون من الله الكرامة والرضوان، والتاركون لذلك عاصون لله وللرسول، مستوجبون من الله العذاب).

وفي الجامع الكافي: وقال الحسن[1] عليه السلام: (الحجة من الله على الخلق آية محكمة تدل على هدى، أو ترد عن ردى، أو سنة من رسول الله صلى الله عليه وآله مشهورة، متسق بها الخبر عن غير تواطي، أو عن علي، أو عن الحسن، أو عن الحسين عليهما السلام، أو عن أبرار العترة العلماء الأتقياء المتمسكين بالكتاب والسنة، دل عليهم رسول الله صلى الله عليه وآله وأخبر أن الهدى فيهم).

وقال عليه السلام فيما اجتمعت عليه الأمة من الفرائض: (فإجماعهم هو الحجة على اختلافهم؛ لأن النبي صلى الله عليه وآله قال: «ما كان الله ليجمع أمتي على ضلال» وما اختلفوا فيه من حلال، أو حرام، أو حكم، أو سنة

(١) يريد الحسن بن يحيى عليه السلام أينما أطلق في الجامع الكافي تمت مؤلف.

فدلالة رسول الله ﷺ في ذلك قائمة بقوله: «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي، ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض».

فهذا موضع الحجة منه عليهم، وهذا خبر مشهور تلقته الأمة من غير تواطي، فأبرار آل رسول الله ﷺ رؤساء الأمة وقادتها وسادتها الذين قال رسول الله ﷺ: «إن الهدى في التمسك بهم».

وقال الحسن أيضاً: (فمن ادعى ديناً أو تأول تأويلاً، أو ذهب إلى رأي من الآراء من غير الطريق التي دل عليها الكتاب والرسول وأبرار العترة فقد ضل ضلالاً بعيداً، وقال الله عز وجل: {مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ} [الحشر:٧].

وقال عز وجل: {وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً} [النساء:١١٥].

وفي الجامع أيضاً قال الحسن عليه السلام: (فكلما أجمع عليه علماء العترة أن رسول الله ﷺ قاله فقد لزم أهل الإسلام العمل به، ثم عدد صوراً مما أجمعوا عليه حتى قال: أجمعوا على النهي على الكلام في تفسير القرآن بغير علم، ورووا في ذلك هم والأمة معهم من فسر القرآن برأيه وقال فيه بغير علم قولاً عظيماً، ورووا عن النبي ﷺ ومن بعده ممن يجب الأخذ عنه، وأجمعوا هم والأمة معهم على أن في القرآن ناسخاً، ومنسوخاً، ومتشابهاً، وخاصاً وعاماً، وأنه لا يسع

أحد يتكلم في القرآن إلا من يعلم ذلك، وأن أحداً لا يكون حجة بالرأي، والاستحسان).

بلغنا عن النبيﷺ أنه قال: «من فسر آية من كتاب الله برأيه لقي الله وهو عليه ساخط» ولو أن تأويل القرآن مباح للناس، وأن الله تعبدهم أن يتأولوا برأيهم ومبلغ عقولهم ما احتاجوا إلى أن يبعث الله عليهم الرسل يعلمونهم السنن.

قالعليه السلام: (وإنما التأويل هو الذي نزل به جبريل على محمد ﷺ، وأعلمه إياه عن رب العالمين، ليس يوصل إلى ذلك التأويل إلا بالأخبار المشهورة المتسقة من غير تواطئ، أو بنقل صادق عن صادق، وأجمعوا هم وعلماء الأمة على أنه ما كان من فرض من حلال وحرام، أو أمر أو نهي في كتاب الله أن النبيﷺ هو المبين لذلك عن الله، والدال عليه، والحجة على الخلق لله عز وجل؛ لقوله تعالى: {مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا} [الحشر:٧].

وقوله: {قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ} [آل عمران:٣٢].

ونحو ذلك في القرآن[1] كثير، وأجمعوا على أن كل ما فعله النبيﷺ أو حرمه مما ليس له أصل في القرآن مثل الرجم للمحصن والمحصنة، ومثل قوله: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»، ومثل

(١) أي: ذِكرٌ ونصٌ صريح وإلا فكل ما صدر عنهﷺ أصل في القرآن كالآيات المذكورة ودليل التأسي وغير ذلك. تمت مؤلف.

قوله: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها».

وما كان نحو ذلك فإجماع آل رسول الله ﷺ وعلماء الأمة على أن ذلك لازم العمل به والحكم به لا يسع أحداً تركه ولا خلافه، ولم ينظروا في ذلك إلى رد الخوارج ومن قال بقولهم في رد الأخبار، وقالوا: ليس الخوارج من أهل الإسلام، وليس لهم مع أهل العلم نظر لقول النبي ﷺ : «يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية»، وتجرئهم على تأويل القرآن بلا حجة من رسول الله ﷺ عند الاختلاف.

وفيه قال محمد[1] في كتاب (الجملة): (تلزم الحجة في الإجماع بآية محكمة لا تحتمل تأويلاً، أو سنة قائمة عن رسول الله ﷺ لا يختلف فيها، أو إجماع الأمة فإن النبي ﷺ قال: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»، والإجماع الذي لا اختلاف فيه الذي يقوم مقام القرآن.

وفي الجامع أيضاً قال محمد في كتاب الجملة: (ولا بد لمن تأول القرآن في الأحكام والحلال والحرام من أن يستعمل الآثار واتباع السنن في تأويل القرآن قال الله تعالى: {فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ} [النساء:٩٢] ففي أي مكان فسر ذلك من القرآن بلا أثر فيه اتباع سنة إن الدية كذا وكذا وفي وقت كذا، يؤخذ كذا من الذهب والورق والإبل والغنم وما أشبه ذلك، وعلى من هي، وذكر أمثلة من نحو هذا، ثم قال: وهل يستخرج حكم الله وسنة رسوله في ذلك إلا بالآثار التي رواها

---

(١) المقصود بمحمد هو المحدث الكبير والعلامة الشهير: محمد بن منصور المرادي.

المسلمون بعضهم عن بعض، فمن دفع الآثار في ذلك، وزعم أنه مستغن بالقرآن لقوله عز وجل: {مَا فَرَّطْنَا فِى الْكِتَابِ مِنْ شَىْءٍ} [الأنعام:٣٨] فهذا رجل جاهل متهم على الإسلام بعمد أو جهل ليس له أن يتكلم في دين الله، وإنما قوله عز وجل: {مَا فَرَّطْنَا فِى الْكِتَابِ مِنْ شَىْءٍ} [الأنعام:٣٨] يريد الأصول والأمهات مثل: {أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ} [الحج:٧٨]، {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ} [آل عمران:٩٧]، وما أشبه ذلك من الفرائض المسميات التي فسرت بالرواية الصحيحة عن رسول الله ﷺ وعن العلماء بعده لا يدرك تفسيرها وشرحها إلا بالرجوع إلى الآثار).

قلت: فهذه الآيات والأخبار والآثار تدل دلالة صريحة قاطعة على أنه لا يستغني من أراد أخذ الحكم عن الكتاب العزيز عن البيان الوارد عن رسول الله ﷺ، وعن المبين لأمته ما اختلفوا فيه من بعده، وعن عترته وعلماء أمته في كثير من المواضع، ولقد أحسن من قال في فضل الكتاب العزيز والسنة الغراء وأنه لا يستغنى بأحدهما عن الآخر شعراً:

إن العلوم وإن جلت محاسنها ... فتاجها ما به الإيمان قد وجبا
هو الكتاب العزيز الله يحفظه ... وبعد ذلك علم فرج الكربا
فذاك فاعلم حديث المصطفى فبه ... نور النبوة سن الشرع والأدبا
وبعد هذا علوم لا انتهاء لها ... فاختر لنفسك يا من آثر الطلبا
والعلم كنز تجده في معادنه ... يا أيها الطالب ابحث وانظر الكتبا
واتل بفهم كتاب الله فيه أتت ... كل العلوم تدبره ترى العجبا

واقرأ هديت حديث المصطفى وسل مولاك ما تشتهي يقضي لك الأربا
من ذاق طعماً لعلم الدين سر به إذا تزيد منه قال وا طربا

[أوجه إيضاح السنة للكتاب]

والبيان منه ﷺ على وجهين كما تقدمت الإشارة إلى ذلك:

أحدهما: أن يكون بياناً لمجمل كبيانه للصلوات في مواقيتها، وسجودها، وركوعها، وسائر أحكامها، وكبيانه لمقدار الزكاة ووقتها وغير ذلك.

روى ابن المبارك عن عمران بن الحصين أنه قال لرجل: إنك رجل احمق أتجد الظهر في كتاب الله أربعاً لا يجهر فيها بالقراءة، ثم عدد عليه الصلاة والزكاة ونحو هذا، ثم قال: أتجد في كتاب الله مفسراً إن كتاب الله أبهم هذا، وإن السنة تفسر هذا.

الثاني: أن يكون بياناً لحكم لم يذكر في الكتاب كتحريم نكاح المرأة على عمتها وخالتها، وتحريم الحمر الأهلية، وكل ذي ناب من السباع، والقضاء باليمين مع الشاهد وغير ذلك، وهذا هو المدلول عليه بقوله تعالى: {مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ} [النساء:٨٠]، وقوله: {أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ} [النساء:٥٩]، وقوله: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ...} [الحشر:٧] الآية، ونحوها.

والبيان من غيره ﷺ راجع في التحقيق إلى بيانه؛ لأن أمير المؤمنين وعلماء العترة والأمة مؤدون عنه ومبلغون شرعه، وقد يكون بيانهم بالتنبيه على مدلولات الكتاب بما فهموا منه كما قال علي عليه السلام:

(ليس عندنا إلا ما في هذه الصحيفة أو فهماً أوتيه الرجل) أو كما قال.

[في تفسير القرآن بالرأي]

تنبيه: إن قيل قد تقدم من رواية الجامع الكافي النهي عن تفسير القرآن بالرأي.

وروى الترمذي عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال: «اتقوا الحديث علي[1] إلا ما علمتم، فمن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار، ومن قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار» وأخرجه أحمد، قال العزيزي: قال الشيخ: حديث حسن. قوله فليتبوأ: معناه فليتخذ له مباءة أي منزلاً في النار.

وعن جندب[2] قال رسول الله ﷺ: «من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ» رواه الترمذي وقال: حديث غريب، وأخرجه أبو داود، قال القرطبي: وتكلم[3] في أحد رواته، وأخرجه النسائي أيضاً، وقال العلقمي: بجانبه علامة الحسن، وزاد رزين: ومن قال برأيه فأخطأ فقد كفر.

وفي الجامع الصغير من حديث ابن عباس: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار» ونسبه إلى الترمذي، قال الشارح: قال

---

(١) في الجامع الصغير عني تمت مؤلف.

(٢) هو ابن عبد الله البجلي تمت مؤلف.

(٣) تكلم مغير صيغة والمتكلم فيه من رواته سهل بن أبي حزم واسمه مهران، ويقال: عبد الله. تمت مؤلف.

العلقمي: بجانبه علامة الصحة.

وسئل أبو بكر عن قوله تعالى: {وَفَاكِهَةً وَأَبًّا} [عبس:٣١] فقال: أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله بغير علم، فما هو هذا الرأي المنهي عنه؟

قيل: هو الرأي المجرد عن النظر فيما ورد عن النبي ﷺ وعن علي وأهل بيته عليهم السلام والعلماء من غيرهم، الخارج عن قوانين العلوم كالنحو والأصول واللغة، وغيرها بحسب ما تحتاج إليه الآية؛ لأن القرآن على درجات فبعضه لا يعرف معناه إلا من جهة السنة وما يلحق بها[1]، وبعضه يعرف بالنظر في اللغة العربية والقواعد النحوية ونحوها، وبعضه يدرك بدقيق النظر وإعمال الفكر، وهذا في حق من يريد استنباط الأحكام والمسائل منه، وبعضه ظاهر لا يحتاج في تفسيره إلى غير تلاوته، وقد دل على هذا ما ورد من أنه بيان لكل شيء، وأن فيه نبأ ما قبلنا وخبر ما بعدنا، وحكم ما بيننا، ووصف بأنه ربيع العلماء، وشبه بالبحر الذي لا ينزف ولا يدرك قعره، إلى غير ذلك مما يدل على أن من أحسن فيه نظره استنبط منه ما لا يحصى من العلم النافع، وقد تقدم شيء من ذلك، وليس المراد أن التفسير والاستنباط موقوف على السماع؛ لأن الصحابة قد فسروا القرآن واستنبطوا منه على وجوه مختلفة، ولو كان تفسيره مسموعاً لما اختلفوا، وقد دل على احتماله للوجوه وكثرة ما يستنبط منه قول علي عليه السلام لما أمر

(١) ما صدر عن الوصي عليه السلام. تمت مؤلف.

ابن عباس بمجادلة الخوارج: (حاججهم بالسنة فإن القرآن ذو وجوه) أو كما قال.

وأيضاً فإن النبي ﷺ دعا لابن عباس بعلم التأويل، ولو كان التأويل مسموعاً كالتنزيل لم يكن لتخصيصه بالدعا فائدة.

وقد روى عن عائشة أن النبي ﷺ ما كان يفسر من كتاب الله إلا آياً بعدد، علمَّه إياهن جبريل عليه السلام، وهذا نص صريح فيما ذهبنا إليه وهو أنه ليست كل آية لها تفسير من النبي ﷺ، وأنه لا يتوقف تأويله على السماع.

قال ابن عطية: ومعنى هذا الحديث[1] في مغيبات القرآن وتفسير مجمله، ونحو هذا مما لا سبيل إليه إلا بتوقيف من الله تعالى.

وفي البحر المحيط عن ابن عباس أن رجلاً سأل النبي ﷺ فقال: أي علم القرآن أفضل؟ فقال ﷺ: «عربيته فالتمسوها في الشعر»، فأمر بالرجوع في تفسيره إلى لغة العرب، وجعلها أفضل علومه.

وفي البحر أيضاً قال رسول الله ﷺ: «لا يفقه الرجل كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوهاً كثيرة».

والمراد أن يولج بصره، ويمعن نظره، ويتدبر آياته حتى يستخرج منه علوماً كثيرة، ومسائل متعددة، وهذا حق فقد تشتمل الآية الواحدة على فنون شتى من العلم أصولاً، وفروعاً، وآداباً، وقواعد عربية،

---

(١) أي حديث عائشة. تمت مؤلف.

ونكتاً وغير ذلك {أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا} [محمد:٤٢].

وقد روي عن علي عليه السلام أنه قال: (ما من شيء إلا وعلمه في القرآن ولكن آراء الرجال تعجز عنه).

وعن علي عليه السلام أنه كان يثني على تفسير ابن عباس ويحض على الأخذ عنه، ولو كان مسموعاً عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن له مزية على غيره، وإنما أثنى عليه لحسن فهمه وقوة استنباطه، ولهذا قال[1] فيه ابن عباس كأنما ينظر إلى الغيب من ستر رقيق.

وعلى الجملة إن تفسير كتاب الله تعالى بالرجوع إلى ما تقتضيه قواعد العلم، والرجوع إلى من أمر الله بالرجوع إليهم ومجانبة الهوى ليس من التفسير بالرأي المنهي عنه، بل هو الذي جرى عليه السلف والخلف من أهل البيت عليهم السلام وغيرهم، فانظر التفاسير هل تجدها كلها موقوفة على ما أثر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ثم إنه لو كان يجب الوقف في التفسير على السنة النبوية لما كان لما ورد في الكتاب والسنة وغيرهما من الحث على الرجوع إلى القرآن والاستنباط منه والعرض عليه فائدة.

وحديث: «من قال في القرآن بغير علم» صريح فيما قلنا، وكذلك حديث جندب؛ إذ لا يكون مخطئاً مع الإصابة إلا إذا كانت إصابته للحق تبخيتاً، وقد تكلم العلماء في بيان الرأي المنهي عنه، وحاصل ما قالوه إن ذلك إنما ورد في حق من يتأول القرآن على مراد نفسه وما هو

---

(١) أي علي عليه السلام. فيه: أي في ابن عباس .تمت مؤلف.

تابع لهواه، وهذا لا يخلو إما أن يكون عن علم أو لا.

فالأول: كمن يحتج ببعض آيات القرآن على تصحيح بدعته وهو يعلم أن المراد من الآية غير ذلك، لكن غرضه أن يلبس على خصمه بما يقوي حجته على بدعته كما يستعمله الباطنية والخوارج، وغيرهم من أهل البدع والمقاصد الفاسدة ليغروا بذلك الناس.

والثاني[1]: نحو أن تكون الآية محتملة لمعان فيفسرها بغير ما تحتمله من تلك المعاني، فهذان القسمان مذمومان، وكلاهما داخلان في النهي والوعيد، فأما التأويل وهو صرف الآية على طريقة الاستنباط إلى معنى يليق بها محتمل لما قبلها، وما بعدها، وغير مخالف للكتاب والسنة فقد رخص فيه أهل العلم؛ لأن الصحابة قد فسروا القرآن واختلفوا في تفسيره على وجوه، وليس كلما قالوه سمعوه من النبي ﷺ، ولكن على قدر ما فهموا، وهذا معنى ما تقدم.

(١) وهو الذي لا يكون عن علم .تمت مؤلف.

كيفية التعامل مع الأدلة الشرعية وإيضاح شروطها وبيان بطلان بعض قواعد المنطق وشبهات الفلاسفة

المسألة الخامسة: في ذكر الأدلة وشروط الاستدلال بها

اعلم أنه يمتنع ثبوت ما لا دليل عليه، ومن ادعى شيئاً من ذلك وجب نفيه والقطع ببطلانه، إذ لو جوزنا ثبوته مع عدم الدليل لأدى إلى القدح في الضروريات والاستدلاليات، وفتح باب الجهالات وزوال الثقة بالمشاهدات، أما الضروريات فلأنه إذا زالت الثقة بالمشاهد جوزنا كون الخردلة كالجبل، وكون رأس الآدمي المشاهد كرأس الحمار، وكون الحي ميتاً والعكس.

وأما الاستدلاليات فلأنا نجوز حصول شبه قادحة للخصم لا طريق إلى العلم بها فلا يولد النظر العلم بشيء قط إذ النظر يقف في توليده على العلم بالدليل، وتجويزه للقادح يدعو إلى التجويز الذي لا يجامع العلم فيتغير علمه بالدليل ويزول، فلا يولد النظر فيه العلم بالمدلول، وأيضاً يلزم أن لا يصح قياس الغائب على الشاهد لتجويز أن يكون

حاجة أفعالنا إلينا لا لحدوثها، بل لغير ذلك فلا يحتاج العالم إلى محدث، ويلزم أن لا نقطع باستناد فعل إلى فاعله لجواز أن يكون الفاعل غيره فتزول أحكام الأفعال من مدح وذم وغيرهما، هذا في العقليات، وأما السمعيات فإن كان المدعي يدعي ثبوت ما يعم التكليف به كصلاة سادسة وثبوت حج بيت آخر وجب القطع ببطلان دعواه؛ إذ لو كان لاشتهر وعلم به المكلفون، وإلا لزم تكليف من لا يعلم والمعاقبة على الإخلال به وذلك قبيح، وإن لم يكن مما يعم به التكليف وجب الوقف فلا يقطع بعدم الدليل عليه فيكون باطلاً، ولا بوجوده فيكون صحيحاً حتى يظهر الدليل وعدمه بعد البحث في مظان وجوده.

فإن قلت: ما الفرق بين العقليات والسمعيات على هذا التفصيل؟

قلت: أما القسم الأول من السمعيات فلا فرق بينه وبين العقليات، وذلك أن المدعي لشيء من ذلك إذا لم يذكر دليله علم بطلان دعواه في الحال، ولا يحتاج إلى بحث عن الدليل؛ لأنه لا يجوز أن يخفى على أحد.

وأما القسم الثاني من السمعيات فلا يقطع ببطلان دعواه إلا بعد البحث والتفتيش فلا يجد عليه دليلاً لأنه يجوز في دليله أن يخفى على بعض المكلفين.

[تعريف الدليل]

فإن قلت: فما حقيقة الدليل؟ قلت: أما في اللغة فهو ما يعرف طرق الأمكنة على وجه يقتدى به أو بقوله، ولا فرق بين أن يكون متقدماً أو متأخراً كابنة شعيب، ولا فرق أيضاً بين أن يكون جماداً أو حيواناً، عاقلاً أو غير عاقل.

والدلالة في اللغة: العلامة، وفي الاصطلاح: الدليل والدلالة سواء وهو ما إذا نظر الناظر فيه نظراً صحيحاً أوصله إلى العلم بالغير.

قال السيد مانكديم: ولا بد أن يزاد فيه إذا كان واضعه وضعه لهذا، قال: لأنه لا يقال في أثر اللص أنه دلالة عليه وإن أمكن الاستدلال به على موضعه؛ لأنه لم يضعه لذلك بل بذل وسعه في إخفاء نفسه.

قلت: وفيه نظر إذ قد حصل الغرض بالنظر في أثره، وعدم قصده لذلك لا يخرجه عن كونه دليلاً، كما أن ترك النظر في الدليل لا يخرجه عن كونه دليلاً.

[أقسام الأدلة]

إذا عرفت هذا فاعلم أن الأدلة خمسة: العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، إلا أن من خص اسم الدليل بما يفيد العلم واليقين قيد السنة بالمتواترة، والإجماع، والقياس بالقطعيين، ويسمي الخبر الآحادي والإجماع والقياس الظنيين أمارة، ولا يسميها أدلة إلا على سبيل التجوز، ولأجل هذا اختلفوا في حد الدليل، فمن فصل حد الدليل بنحو ما هنا، ومن أطلق الدليل على ما يفيد العلم والظن

حده بما يتناولهما نحو قوله: هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم، أو إلى المطلوب على ما هو مذكور في مواضعه.

[شروط الاستدلال بالأدلة]

وأما شروط الاستدلال بالأدلة فهي مبسوطة في كتب أصول الفقه، إلا أنا نشير إليها في هذا الكتاب فنقول: أما العقل فيشترط في الاستدلال به أن تستقرأ طرق الشرع فلا يوجد للحادثة حكم فيها، وهذا إن لم تكن قضية العقل مطلقة، وإلا فلا يشترط هذا الشرط؛ إذ القضية المطلقة لا يرفعها الشرع بحال، وقد زاد بعضهم شرطاً وهو أن يكون في العقل للحادثة حكم.

قيل: وهذا صحيح على قول من يجوز أن لا يكون للعقل في الحادثة حكم، فأما من يقول: لا بد له فيها من حكم فلا حاجة إلى اشتراطه، وأما الكتاب والسنة القولية فشرط الاستدلال بهما نفي الخطاب بالملغز والمهمل، وإلا لم نثق بالظاهر، ومعرفة العدل والمعجز وإلا لم نثق بهما، والعلم بنفي كتمانه ﷺ شيئاً؛ وإلا لم نثق بالموجود لتجويز استثناء أو نحوه بالفعل عدم الاختصاص به، وبالتقرير أن يتنبه له، وأن لا يكون المقرر كافراً، ولا غائباً، ولا أنكره غيره.

وأما الإجماع فشرطه معرفة كيفيته من كونه قولاً، أو فعلاً، أو تركاً أو سكوتاً، وتواتره حيث يستدل به في قطعي، والتلقي بالقبول كالتواتر على الخلاف، وأما القياس فشرطه معرفة أركانه وشروطها، وكونه قطعياً إن استدل به في قطعي.

فائدة في كيفية الاستدلال بهذه الأدلة عند اجتماع شرائطها

اعلم أن أول قدم يضعه المستدل في الطرق المذكورة قضية العقل، فإن كان له في الحكم قضية مطلقة حكم بذلك ولم يلتفت إلى غيره؛ إذ الشرع لا يرد بخلاف ما يقضي به العقل قضية مبتوتة، وإن كانت قضيته مشروطة وكانت المسألة قطعية انتقل إلى الطرق الشرعية القطعية وتتبعها، فإن عثر على ما يرفع ذلك عمل عليه ولم يعرج على الحكم الأصلي لوجود الناقل، وإن لم يجد المغير رجع إلى قضية العقل، وإن كانت المسألة ظنيَّة انتقل أيضاً إلى طرق الشرع القطعية والظنية واتبعها واحدة واحدة، والأقوى فالأقوى حتى يأتي عليها أجمع، فإن وجد مغيراً عمل عليه وإلا رجع إلى قضية العقل، ولزمه البقاء عليها، وكان ذلك حد الحادثة.

فائدة أخرى لاحقة بشروط صحة الاستدلال

وهي أنه لا بد بين الدليل والمدلول من تعلق، وإلا لم يكن بأن يدل عليه بأولى من أن يدل على غيره، أو من أن لا يدل عليه، وذلك التعلق أن يكون لولا المدلول لما صحت الدلالة كدلالة الفعل على الفاعل، فإنه لولا الفاعل لما صح الفعل، أو لولاه[1] لما وجبت كدلالة المعلول على العلة، والمسبب على السبب، والمقتضَى -بفتح الضاد- على مقتضيه، فإنه لولا المدلول لما وجبت الدلالة، أو لولاه لما اختيرت كدلالة فعل القبيح على الجهل، فإنه لولاه لما اختير، وكدلالة العدو

(١) أي لولا المدلول. تمت مؤلف.

على الشوك[1] والنار على الإلجاء، أو لولاه لما حسنت كدلالة المعجز على صدق المدعي للنبوة، فإنه لولا الصدق لما حسنت المعجزة، ويدخل في هذا الأدلة الشرعية فإنها لولا كونها مصالح لما حسن التكليف بها.

[في الرد على شبه الفلاسفة حول بعض قواعد المنطق]

زعمت الفلاسفة وحكاه القرشي عن المجبرة أنه لا يوصل إلى العلم اليقين إلا حجة العقل الواردة على أشكال أربعة يذكرونها في علم المنطق، فأما السمعيات فهي إنما توصل عندهم إلى الظن، وكذلك قياس التمثيل الذي نسميه قياس الشاهد على الغائب.

واعلم أن هؤلاء الفلاسفة، وأهل الإلحاد قد وضعوا قواعد عظمت بها جنايتهم على المسلمين، وحرفوا بها كثيراً من قواعد الدين، وأدرجوها في علم المنطق، وتبعهم عليها طوائف المجبرة، كما حكاه القرشي وكثير من غيرهم، وكانت السبب في القول بالجبر وكثير من مسائل الخلاف، ولهذا لم يعول قدماء الأئمة عليهم السلام وكثير من المتأخرين على علم المنطق، ولم يذكروه في كتبهم، ولم يبنوا عليه شيئاً من مسائل دينهم وهم القدوة.

وقال ابن الصلاح: لقد تمت الشريعة حيث لا منطق، وحكى شارح مباحث العقول للزركشي عن بعضهم أنه ليس بعلم، وفي بعض

(١) ومثله في الأنظار السديدة في الفوائد المفيدة للمؤلف رحمه الله تعالى، انظر الفائدة رقم(١٠) تمت.

المباحث أن كثيراً من الفقهاء ينهى عن تعلمه، وعن بعض العلماء جوازه لمن وثق بصحة ذهنه ومارس الكتاب والسنة.

قال: وهذا الشرط إنما يعتبر في حق من يريد النظر في كتب الفلاسفة ليرد على أهلها، فما ظنك بما تركه صفوة الأمة.

واختلف آخرون هل هو علم أم لا، وهل يجوز تعلمه أم لا؟

وذكر السيد حميدان رحمه الله في مجموعه أن الحد المركب من جنس وفصل لم يتضمن إلا حكاية المذهب، ومجرد الحكاية لا يصح أن يكون دليلاً على صحة المحكي؛ إذ ما من دعوى باطلة إلا ويمكن أن تحد بحد من جنس وفصل، قال: وذلك بين لمن تأمله.

وقال الإمام القاسم بن محمد عليه السلام ما معناه: إن جميع العلوم الإسلامية مستغنية عن المنطق؛ لأنه في معرفة الحد والبرهان، فأما الحد فهو ضرب من التفسير، ونحن نعتمد على ما ورد في الكتاب والسنة ولغة العرب، ونستعمل ألفاظ العموم التي يراد بها الخصوص كاستعمالنا الألفاظ الخاصة اكتفاءً بما يدل على التخصيص من القرائن الحالية والمقالية، ونكتفي في إخراج ما يجب إخراجه من الحد، وإدخال ما يجب إدخاله بما علم من موجبات الإدخال والإخراج.

قال: وبذلك يعرف بطلان اعتبار المنطق في الحدود؛ لأن ما ذكرناه معلوم بالاستقراء، وأما البرهان فهو عندهم أن وسط المقدمتين يستلزم المطلوب وهو قسمان: اقتراني، واستثنائي، وعلوم الإسلام إنما تستمد من أصل عقلي، أو شرعي، أو قياس كذلك، أو استصحاب حال

كذلك، أو اجتهاد مطلق إما بالأصل كقضية العقل المبتوتة نحو وجوب شكر المنعم، والنصوص السمعية كقوله تعالى: {أَقِيمُوا الصَّلاَةَ} فلا يحتاج إلى ذلك ضرورة، وإما بالقياس والمعتبر في ثبوته ثبوت الجامع بين الأصل والفرع بدليل أصلي عقلي أو سمعي، فمتى ثبت ذلك استغنى عن المقدمتين وكفى في التعبير عنه بنحو أن يقال: النبيذ حرام كالخمر لمشاركته له في المقتضي للتحريم وهو السكر مثلاً، وكذا في العقلي، ومتى لم يثبت لم يصح بهما ولو أمكن تركيبهما؛ لأنه مع تركيبهما يصير القياس من باب الحكم على العام بحكم النوع المختص به، وذلك معلوم البطلان)، ثم قرر ما ذكره بأمثلة تدل على صحته ذكره في الجواب المختار، ونحن نذكر جملة من كلامهم وقواعدهم، ثم نبين الاستغناء عنها وعدم الفائدة فيها، وما تؤدي إليه من المفاسد التي يجب الحذر منها، وقد جعلنا ذلك في القياس ولواحقه؛ لأنه كما قال بعض شراح الشمسية المقصد الأقصى، والمطلب الأعلى من الفن، والكلام فيه يقع في ثلاثة مواضع:

الموضع الأول: في حده وهو عندهم قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر كالعالم متغير، وكل متغير حادث يلزم عنه العالم حادث، فيخرج بقيد التأليف من قضايا اللفظ المفرد، والقضية الواحدة المستلزمة لذاتها عكسها المستوي[1]

(١) نحو: بعض الإنسان حيوان عكسه بعض الحيوان إنسان تمت مؤلف.

أو عكس نقيضها[1].

وقوله: (متى سلمت) إشارة إلى أن تلك القضايا لا يجب أن تكون مسلمة في نفسها، بل يجب أن تكون بحيث لو سلمت لزم عنها قول آخر ليندرج في الحد القياس الصادق المقدمات، وكاذبها، كقولنا: كل إنسان حجر، وكل حجر جماد، فإن هاتين القضيتين وإن كذبتا إلا أنهما لو سلمتا لزم عنهما أن كل إنسان جماد.

وقوله: (لزم عنها): يخرج الاستقراء والتمثيل لإمكان تخلف مدلولهما كما سيأتي، ويخرج بقوله لذاتها ما لزم لا لذاتها، بل بواسطة مقدمة غريبة كما في قياس المساواة وهو ما يتركب من قضيتين متعلق محمول الأولى منهما يكون موضوع الأخرى كقولك مثلاً: الإنسان مساوٍ للناطق والناطق مساو للبشر، فالنتيجة وهي الإنسان مساو للبشر ليست لازمة لذات المقدمتين، بل بواسطة مقدمة أجنبيه وهي كون مساوي المساوي لشيء مساو لذلك الشيء؛ إذ لو كانت لذاتهما لكان هذا النوع منتجاً دائماً، وليس كذلك فإنه إذا قيل: الإنسان مباين للفرس، والفرس مباين للناطق لم ينتج كون الإنسان مبايناً للناطق.

وقوله: قول آخر أراد به أن القول اللازم يجب أن يكون مغايراً لكل

---

(١) الموافق والمخالف فالأول تبديل الأول من القضية بنقيض الثاني منها وعكسه مع بقاء الصدق والكيف أي السلب والإيجاب نحو كل إنسان حيوان كل ما ليس بحيوان ليس بإنسان والثاني تبديل الطرف الأول بنقيض الثاني والثاني بعين الأول مع بقاء الصدق لا الكيف نحو كل إنسان حيوان لا شيء مما ليس بحيوان بإنسان . تمت مؤلف.

واحدة من المقدمات، فإنه لو لم يعتبر ذلك في القياس لزم أن يكون كل قضيتين قياساً كيف كانتا، كما لو قيل: كل إنسان ناطق وكل ناطق بشر، فإن النتيجة وهي كل إنسان بشر هي إحدى المقدمتين.

الموضع الثاني: في قسمته وهو ينقسم إلى اقتراني، واستثنائي.

فالأول: ما دل على النتيجة أو نقيضها بالقوة لا بالفعل، والمراد بالقوة المعنى بأن تكون مذكورة فيه بمادتها لا بصورتها كالعالم حادث فيما تقدم، فإنه لم يذكر هو ولا نقيضه في القياس بالفعل بمعنى أنه لم يوجد فيه على هذا التركيب.

واعلم أن الاقتراني يتركب من الحمليات الصرفة، ويسمى حملياً كالمثال السابق، ومن الشرطيات، والعمدة هو الحملي، ولذا قال الحضري في حد الاقتران: هو الذي دل على النتيجة بقوة واختص بالحملية.

[الاقتران الشرطي]

قال شارحه: وقوله اختص بالحملية جري على الغالب، ولم يتعرض ابن الإمام في الغاية[1] ولا ابن الحاجب لتفصيل مسائل الاقتران الشرطي لقلة فائدته، وتشعب مسائله، ونحن نشير إليه على جهة الاختصار فنقول: هو ما تركب من الشرطيات المحضة، أو من الشرطيات والحمليات، وأقسامه خمسة:

(١) وإنما أشار إليه في الشرح تمت مؤلف.

أحدها: أن يتركب من شرطيتين متصلتين[1] نحو: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وإن كان النهار موجوداً فالأرض مضيئة، ينتج إن كانت الشمس طالعة فالأرض مضيئة.

الثاني: أن يتركب من شرطيتين منفصلتين كقولنا: العدد إما زوج، وإما فرد، وكل زوج إما زوج الزوج، أو زوج الفرد ينتج كل عدد إما فرد، أو زوج الزوج، أو زوج الفرد.

الثالث: من حملية ومتصلة نحو: كل ما كان هذا إنساناً فهو حيوان وكل حيوان جسم ينتج كل ما كان هذا إنساناً فهو جسم.

الرابع: من حملية ومنفصلة نحو: العدد إما زوج أو فرد، وكل زوج فهو منقسم بمتساويين ينتج كل عدد إما فرد، أو منقسم بمتساويين.

الخامس: من متصله ومنفصله نحو: كلما كان هذا إنساناً فهو حيوان، وكل حيوان فهو إما أبيض أو أسود ينتج كلما كان هذا إنساناً فهو إما أبيض أو أسود.

وأما الحملي فهو ما ليس فيه شرط ولا تقسيم، ويسمى المبتدأ موضوعاً، والخبر محمولاً، والمقدمة الأولى صغرى، والأخرى كبرى، والوسط محمول الأولى موضوع الثانية.

قال بعض العلماء: والمراد بالصغرى المشتملة على الحد الأصغر الذي

---

(١) إنما سميت الشرطية شرطية لوجود حرف الشرط فيها وسميت متصلة لاتصال طرفيها صدقاً ومعية وسميت المنفصلة شرطية تجوزاً للربط الواقع بين طرفيها باعناد ومنفصلة بوجود حرف الإنفصال فيها وهو إما. تمت مؤلف.

هو موضوع النتيجة كالعالم متغير في المثال المتقدم، وبالكبرى المشتملة على الحد الأكبر الذي هو محمول النتيجة ككل متغير حادث في المثال، والمتكرر بين الحد الأصغر والأكبر يسمى حداً أوسط، وهو الذي يحذف عند أخذ النتيجة كالمتغير، ووجه التسمية بهذه الاسماء مذكور في كتب الفن، واقتران الصغرى بالكبرى في إيجابهما وسلبهما وكليتهما وجزئيتهما يسمى قرينة وضرباً، والهيئة الحاصلة من وضع الحد الأوسط عند الحدين الأخريين بحسب حمله عليهما أو وضعه لهما، أو حمله على أحدهما، ووضعه للآخر يسمى شكلاً، والأشكال أربعة؛ لأن الحد الأوسط إن كان محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى فهو الشكل الأول المسمى بالنظم الكامل؛ لأنه أقواها، وهي ترجع إليه في الحقيقة كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث.

وإن كان محمولاً في القضيتين فهو الثاني كقولنا: العالم متغير ولا شيء من القديم بمتغير، وهو قريب من الأول؛ لأنه يوافقه في طرف الحمل الذي هو أقوى من طرف الوضع.

وإن كان موضوعاً فيهما فهو الثالث كقولنا: العالم متغير العالم حادث، وهو أقوى من الرابع لموافقته في طرف الوضع.

وإن كان عكس الأول بأن كان الحد الوسط موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى فهو الرابع كقولنا: المتغير حادث العالم متغير، وهو أضعفها لبعده عن الأول لكونه لم يوافقه لا في حمل ولا في وضع، فإن وجد قياس ليس على هيئة من هذه الهيئات الأربع فنظمه فاسد

كقولنا: كل إنسان حيوان وكل فرس صهال، ولإنتاج كل شكل شرائط.

فيشترط في الشكل الأول بحسب الكيفية إيجاب الصغرى ليندرج الأصغر تحت الأوسط، وبحسب الكمية كلية الكبرى، وإلا لاحتمل أن يكون البعض المحكوم عليه بالأكبر غير البعض المحكوم به على الأصغر، فلا يلزم اندراج الأصغر تحت الأوسط كقولنا: كل إنسان حيوان وبعض الحيوان فرس، وضروبه المنتجة أربعة:

الأول: موجبتان كليتان ينتج موجبة كلية كقولنا: كل إنسان حيوان وكل حيوان حساس.

الثاني: كليتان والكبرى سالبة ينتج سالب كليه نحو: كل إنسان حيوان ولا شيء من الحيوان بحجر ينتج لا شيء من الإنسان بحجر.

الثالث: موجبتان والكبرى كلية، والنتيجة موجبة جزئية كقولنا: بعض الإنسان حيوان، وكل حيوان حساس ينتج بعض الإنسان حساس.

الرابع: صغرى موجبة جزئية، وكبرى سالبة كلية، والنتيجة سالبة جزئية كقولنا: بعض الإنسان حيوان، ولا شيء من الحيوان بحجر، ينتج بعض الإنسان ليس بحجر.

فقد أنتج هذا الشكل المطالب الأربعة[1] بخلاف بقية الأشكال،

---

(١) وهي الموجب الكلي والسالب الكلي والموجب الجزئي والسالب الجزئي . تمت مؤلف.

ولهذا كان أفضلها، ويشترط لإنتاج الشكل الثاني اختلاف مقدمتيه بالإيجاب والسلب بأن تكون إحداهما موجبة والأخرى سالبة، وهذا بحسب الكيفية، وأما بحسب الكمية، فكلية الكبرى[1]، فالكبرى إن كانت موجبة فالصغرى سالبة كلية أو جزئية، وإن كانت سالبة، فالصغرى موجبة كلية أو جزئية، وضروبه المنتجة أربعة:

الأول: كليتان والكبرى سالبة كقولنا: كل إنسان حيوان ولا شيء من الحجر بحيوان ينتج لا شيء من الإنسان بحجر.

الثاني: كليتان والكبرى موجبة نحو: لا شيء من الحجر بحيوان وكل إنسان حيوان ينتج لا شيء من الحجر بإنسان.

الثالث: موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى نحو: بعض الإنسان حيوان ولا شيء من الحجر بحيوان ينتج بعض الإنسان ليس بحجر.

الرابع: سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى كقولنا: بعض الحجر ليس بحيوان وكل إنسان حيوان ينتج بعض الحجر ليس بإنسان، فلم ينتج هذا الشكل إلا السلب كلياً في الأولين وجزئياً في الآخرين، ولهذا كان دون الأول، ويشترط لإنتاج الشكل الثالث بحسب الكيف إيجاب الصغرى، وبحسب الكم كلية إحدى مقدمتيه، وضروبه الناتجة ستة:

الأول: كليتان موجبتان نحو: كل إنسان حيوان وكل إنسان ناطق

---

(١) أي فيشترط كلية الكبرى. تمت مؤلف.

ينتج بعض الحيوان ناطق.

الثاني: كليتان والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية كقولنا: كل إنسان حيوان ولا شيء من الإنسان بحجر ينتج بعض الإنسان ليس بحجر.

الثالث: موجبتان جزئية صغرى وكلية كبرى ينتج موجبة جزئية نحو قولنا: بعض الإنسان حيوان وكل إنسان ناطق ينتج بعض الحيوان ناطق.

الرابع: صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية ينتج جزئية سالبة، نحو: بعض الإنسان حيوان ولا شيء من الإنسان بحجر ينتج بعض الحيوان ليس بحجر.

الخامس: من موجبتين كلية صغرى وجزئية كبرى ينتج موجبة جزئية نحو: كل إنسان حيوان وبعض الإنسان ناطق ينتج بعض الحيوان ناطق.

السادس: من كلية موجبة صغرى وجزئية سابلة كبرى ينتج سالبة جزئية نحو: كل إنسان حيوان وبعض الإنسان ليس بحجر ينتج بعض الحيوان ليس بحجر.

ويشترط لإنتاج الشكل الرابع بحسب الكيفية والكمية إما إيجاب المقدمتين مع كلية الصغرى، أو اختلافهما بالكيف مع كلية إحداهما، وضروبه الناتجة خمسة عند المتقدمين:

الأول: من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية نحو: كل إنسان

حيوان وكل ناطق إنسان ينتج بعض الحيوان ناطق.

الثاني: من موجبتين والصغرى كلية[1] نحو: كل إنسان حيوان وبعض الناطق إنسان ينتج موجبة جزئية وهو بعض الحيوان ناطق.

الثالث: من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة كلية نحو: لا شيء من الإنسان بحجر وكل ناطق إنسان ينتج لا شيء من الحجر بناطق.

الرابع: من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية نحو: كل إنسان حيوان ولا شيء من الحجر بإنسان ينتج بعض الحيوان ليس بحجر.

الخامس: من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو: بعض الإنسان حيوان ولا شيء من الحجر بإنسان ينتج بعض الحيوان ليس بحجر.

القسم الثاني من قسمي القياس

وهو القياس الشرطي ويسمى الاستثنائي لوجود حرف الاستثناء فيه وهو لكن، وعرفوه بأنه ما دل على النتيجة أو ضدها بالفعل، بأن ذكرت فيه النتيجة بمادتها وهيئتها، وهو قسمان: متصل، ومنفصل.

فالمتصل ما يكون بالشرط، وتسمى المقدمة المشتملة على الشرط شرطية، ويسمى الشرط مقدماً والجزاء تالياً، والمقدمة الأخرى استثنائية، والمنتج منه قسمان:

أحدهما: أن يستثنى عين المقدم فينتج عين التالي؛ لأن صدق الملزوم

(١) والكبرى جزئية. تمت مؤلف.

وهو المقدم يستلزم صدق اللازم وهو التالي نحو: إن كان هذا إنساناً فهو حيوان لكنه إنسان فهو حيوان، قالوا: لأنه لو لم ينتج للزم انفكاك اللازم عن الملزوم فيبطل اللزوم.

والثاني: أن يستثنى نقيض التالي فينتج نقيض المقدم، وإلا لزم وجود الملزوم بدون اللازم، فيبطل اللزوم أيضاً مثاله: إن كان هذا إنساناً فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فليس بإنسان، وأما ما استثنى فيه عين التالي كقولنا في المثال لكنه حيوان، أو نقيض المقدم نحو: لكنه ليس بإنسان فلا ينتج شيئاً لجواز أن يكون التالي أعم من عين المقدم كما في المثال، فلا يلزم من وجود اللازم وهو التالي وجود الملزوم وهو المقدم كإنسان في المثال، ولا من عدم الملزوم عدم اللازم.

وأما المنفصل فهو ما كان مؤلفاً من قضايا منفصلة وهي المتعاندة، وهي ثلاثة أقسام؛ لأنه إما أن يتركب من مانعة الجمع والخلو، أو من مانعة الجمع فقط، أو من مانعة الخلو فقط، فإن ركب من الأول فأضربه المنتجة أربعة اثنان من جانب الوضع أي العين، واثنان من جانب الرفع أي رفع كل من المقدم والتالي، أي نقيضه مثال ذلك العدد إما زوج، وإما فرد، فاستثناء[1] زوج منتج لنقيض فرد، واستثناء فرد منتج لنقيض زوج، واستثناء نقيض كل منهما منتج لعين الآخر.

وإن كان مركباً من مانعة الجمع فالمنتج منه ضربان وهما استثناء عين كل من الطرفين لتحصيل نقيض الآخر مثال ذلك: إما أن يكون هذا

(١) مثال هذه الأقسام هذا العدد إما زوج أو فرد لكنه زوج ينتج أنه ليس بفرد ولكنه فرد ينتج أنه ليس بزوج ولكنه ليس بزوج ينتج أنه فرد ولكنه ليس بفرد ينتج أنه زوج . تمت مؤلف.

الشيء أبيضاً، وإما أن يكون أسوداً، فاستثناء أبيض منتج لنقيض أسود والعكس، وإما استثناء نقيض كل منهما فلا ينتج شيئاً[1].

وإن ركب من مانعة الخلو أنتج منه استثناء نقيض كل من الطرفين ليحصل عين الآخر، وإما استثناء العين فلا ينتج[2] شيئاً عكس المركب من مانعة الجمع مثال ذلك: زيد إما في البحر وإما أن لا يغرق، فاستثناء نقيض في البحر منتج لئلا يغرق واستثناء نقيض لا يغرق منتج لفي البحر فيقول: لكنه ليس في البحر فلا يغرق، أو لكنه يغرق فهو في البحر.

الموضع الثالث: في لواحق القياس وهي أنواع:

الأول: في القياس المركب، وذلك أن القياس إن تركب من قضيتين سمي بسيطاً نحو: العالم متغير، وكل متغير حادث، وإن تركب من أكثر سمي مركباً لكونه مركباً من حجج متعددة نحو: النباش آخذ للمال خفية، وكل آخذ للمال خفية سارق، وكل سارق تقطع يده ينتج النباش تقطع يده، وهذا القياس إن صرح فيه بنتائج تلك القياسات سمي متصل النتائج لاتصالها بالمقدمات نحو: النباش سارق، ثم تقول النباش سارق وكل سارق تقطع يده ينتج النباش آخذ للمال خفية، وكل آخذ للمال خفية سارق ينتج النباش تقطع يده، وإن لم يصرح سمي منفصلاً لفصل النتائج عن المقدمات في

---

(١) نحو لكنه ليس بأبيض أو ليس بأسود لجواز ارتفاعهما تمت مؤلف.

(٢) لجواز ارتفاعهما نحو لكنه في البحر فلا ينتج فهو يغرق أو لكنه لا يغرق فلا ينتج فليس في البحر. تمت مؤلف.

الذكر وإن كانت مرادة من جهة المعنى كالمثال الذي قبل هذا، وهذا معنى قولهم إن القياس المركب ما تركب من مقدمات ينتج مقدمتان منها نتيجة، وهي مع المقدمة الأخرى تنتج أخرى وهلم جرا إلى أن يحصل المطلوب.

قال قطب الدين الرازي: وذلك إنما يكون إذا كان القياس المنتج للمطلوب تحتاج مقدمتاه أو إحداهما إلى كسب بقياس آخر كذلك إلى أن ينتهي الكسب إلى المبادئ البديهية، فيكون هناك قياسات مترتبة محصلة للمطلوب، ولهذا سمي مركباً.

النوع الثاني: قياس الخلف وهو إثبات المطلوب بإبطال نقيضه ولم يسم خلفاً أي باطلاً لأجل أنه باطل في نفسه، بل لأنه ينتج الباطل على تقدير عدم حقية المطلوب، وهو مركب من قياسين أحدهما: اقتراني من متصلة وحملية، والآخر استثنائي، وقال السعد: هو عبارة عن قياسين أحدهما: اقتراني شرطي، والآخر استثنائي متصل يستثنى فيه نقيض التالي، هكذا لو لم يثبت المطلوب لثبت نقيضه، وكلما ثبت نقيضه ثبت محال ينتج لو لم يثبت المطلوب لثبت محال، لكن المحال ليس بثابت، فيلزم ثبوت المطلوب لكونه نقيض المقدم.

النوع الثالث: الاستقراء وهو تتبع الجزئيات لإثبات حكم كلي كقولنا: كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ؛ بدليل أن الإنسان والفرس والسباع كذلك، وهو لا يفيد اليقين لاحتمال أن يكون هناك فرد لم يستقرئ ويكون حكمه مخالفاً لما استقرئ كالتمساح.

النوع الرابع: التمثيل وهو إثبات حكم في جزئي لوجوده في جزئي آخر لمعنى مشترك بينهما نحو: العالم مؤلف، فهو حادث كالبيت[1] وأثبتوا علية التأليف بالدوران، والتقسيم غير المردد بين النفي والإثبات، أما الدوران وهو اقتران الشئ بغيره وجوداً وعدماً فكما يقال الحدوث دائر مع التأليف وجوداً وعدماً، أما الوجود ففي البيت، وأما العدم ففي الواجب تعالى.

والدوران علامة كون المدار علة للدائر فسكون التأليف علة الحدوث، وأما السبر والتقسيم وهو إيراد أوصاف الأصل وإبطال بعضها ليتعين الباقي للعلية، فكما يقال علة الحدوث في البيت إما التأليف أو الإمكان، والثاني: باطل بالتخلف؛ لأن صفات الواجب ممكنة[2] وليست بحادثة فتعين الأول.

قالوا: والوجهان ضعيفان، أما الدوران فلأن الجزء الأخير من العلة التامة والشرط المساوي مدار للمعلول مع أنه ليس بعلة، وأما التقسيم فلأن حصر العلة في الأوصاف المذكورة ممنوع؛ لأن التقسيم غير مردد بين النفي والإثبات فجاز أن تكون العلة غير ما ذكرت، ثم بعد تسليم صحة الحصر فلا نسلم أن المشترك إذا كان علة في الأصل يلزم أن يكون علة في الفرع لجواز أن تكون خصوصية الأصل شرطاً للعلية،

---

(١) يعني البيت حادث لأنه مؤلف وهذه العلة موجودة في العالم فيكون حادثاً كالبيت تمت مؤلف.

(٢) لا يتأتى إلا في صفات الفعل فتأمل. تمت مؤلف.

أو خصوصية الفرع مانعة عنها.

النوع الخامس: في مواد الأقيسة وهي قسمان: يقينية، وغير يقينية، فاليقينية[1] ستة أقسام:

أحدها: الأوليات البديهيات وهي ما حكم فيها العقل من غير واسطة كقولنا: السماء فوقنا.

الثاني: المشاهدات وتسمى الوجدانيات، وهي ما تدرك بالحواس الباطنة من غير توقف على عقل كجوع الإنسان وعطشه، ولذته وألمه.

الثالث: التجربيات وهي ما تحصل من العادات كقولنا: الرمان يحبس القيء والنانخا تهضم الشبع، والتبخير ببذر البصل يسقط سوس الأسنان، وقد يعم كعلم العامة بأن الخمر مسكر، وقد يخص كعلم الطبيب بإسهال المسهلات.

الرابع: المتواترات وهي ما يحصل بنفس الأخبار تواتراً كالعلم بمكة ومشاهير السلف.

الخامس: الحدسيات وهي ما يجزم به العقل والحس لترتيب دون ترتيب التجربيات[2] مع القرائن، كالعلم بأن نور القمر مستفاد من نور

---

(١) المراد بها أن يكون اعتقاده بأن الشيء كذا اعتقاداً جازماً مطابقاً لا يتغير ولذا سمي ضرورياً.
فإن قيل: أليس قد يتوقف فيه.
قيل: إنما يتوقف لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن محتاج إلى مؤثر والنقصان الغريزة كما في البله والصبيان أو لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة. تمت مؤلف.

(٢) يعني من دون توقف على تكرر. تمت مؤلف.

الشمس لاختلاف تشكلاته النورية بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس قرباً وبعداً، وقيل: ليس المراد بالعلم هنا معناه الحقيقي، بل المراد به الظن القوي.

السادس: المحسوسات وهو ما يدرك بإحدى الحواس الخمس الظاهرة التي هي: السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس، وكلها في الرأس خاصة به إلا اللمس، وبعضهم أدخل المحسوسات في المشاهدات فجعلها شاملة لما يدرك بالحواس الظاهرة، فعلى هذا تكون اليقينيات خمسة.

قيل: والعلم الحاصل من الثلاثة المتأخرة لا يقوم حجة على الغير لجواز أن لا تكون له تجربة، ولا تواتر، ولا حدس لعدم مشاركته في ذلك للمستدل، وأما غير اليقينية فستة أقسام:

أحدها: المشهورات وهي قضايا يعترف بها جميع الناس لاشتمالها على مصلحة عامة لهم نحو: العدل حسن، والظلم قبيح، ولما في طباعهم من الرقة والحمية كمراعاة الضعفاء محمودة، ونصرة الولي حسنة، وخذلانه قبيح، أو لعادات وشرائع[1]، ولكل قوم مشهورات بحسب عاداتهم وآدابهم، ولكل أهل صناعة مشهورات بحسب صناعاتهم.

الثاني: المسلمات وهي قضايا تسلم من الخصم فيبني عليها الكلام

---

(١) العادات كقبح ذبح البهائم عند أهل الهند وعدمه عند غيرهم والشرائع الأمور الشرعية. تمت مؤلف.

لدفعه[1] سواء كانت مسلمة فيما بينهما خاصة، أو بين أهل العلم كتسليم الفقهاء مسائل أصول الفقه نحو أن يستدل الفقيه بخبر الواحد، فيقول خصمه خبر الواحد ليس بحجة، فيجيبه بأن حجيته قد ثبتت في أصول الفقه فلا بد أن يأخذه المناظر له مسلماً، والقياس المؤلف من المشهورات والمسلمات يسمى جدلاً، والغرض منه إلزام الخصم، وإقناع من لا قدرة له على فهم البرهان.

الثالث: المقبولات وهي ما يصدر ممن يعتقد صلاحه.

الرابع: المظنونات وهي ما يحكم بها العقل من القضايا حكماً راجحاً مع تجويز نقيضه نحو: فلان يطوف بالليل وكل من يطوف بالليل سارق، ففلان سارق، والقياس المركب من المقبولات والمظنونات يسمى خطابة، والغرض منها ترغيب الناس فيما ينفعهم في معاشهم ومعادهم كما يفعله الخطباء والوعاظ.

الخامس: المخيلات وهي قضايا متخيلة فتتأثر النفس منها قبضاً وبسطاً فتنفر أو ترغب نحو: الخمر ياقوتة سيالة، والعسل مرة مهوعة، والقياس المؤلف منها يسمى شعراً، والغرض منه تأثر النفس ترغيباً وترهيباً، ويزيد في ذلك أن يكون الشعر على وزن لطيف وينشد بصوت طيب.

السادس: الوهميات وهي قضايا كاذبة يحكم بها الوهم في أمور غير محسوسة كالحكم بأن كل موجود مشار إليه، فإنه لو قال الباري

---

(١) أي دفع الخصم. تمت مؤلف.

موجود وكل موجود مشار إليه أنتج الباري مشار إليه -تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا-، ولولا دفعها العقل والشرع لعدت من الأوليات[1] ويعرف كذبها بمساعدة العقل في المقدمات حتى إذا وصل إلى النتيجة امتنع كالمثال المذكور، ونحو قولك في صورة فرس في جدار: هذا فرس وكل فرس صهال فهذا صهال، والقياس المركب منها يسمى مغالطة، فإن قابل بها الحكيم فهو سوفسطائي، وإن قابل بها الجدلي فهو مشاغبي.

قالوا: والغرض منه تغليط الخصم ودفعه، وأعظم فائدة معرفته اجتنابه.

قال الدمنهوري: واستعمالها[2] حرام بجميع أنواعها، ومن أقبح تلك الأنواع المغالطة الخارجية، وهي أن يشغل المناظر الذي لا فهم له ولا انقياد للحق فهم خصمه بما يشوش عليه ككلام قبيح ليظهر للناس أنه غلبه، ويستر بذلك جهله، قال: وهو كثير في زماننا، بل هو الواقع، فهذا النوع من القياس ينبغي معرفته ليتقى لا ليستعمل إلا لضرورة كدفع كافر معاند، كالسم لا يستعمل إلا في الأمراض الخبيثة. ذكره في شرحه للسلم[3].

---

(١) يعني: أنها قد تلتبس بالأوليات لولا دفع الشرع والعقل . تمت مؤلف.

(٢) أي: الوهميات، تمت مؤلف.

(٣) السلم المنورق في علم المنطق أرجوزة للأخضري وشرحه للدمنهوري.

[فائدة في منشأ الغلط للقياس]

منشأ الغلط في القياس إما من جهة الصورة بأن لا يكون على هيئة شكل من الأشكال الأربعة[1]، وإما من جهة المادة بأن يكون المطلوب، وبعض مقدماته شيئاً واحداً، وهو المصادرة على المطلوب كقولنا: كل إنسان بشر وكل بشر ضحاك فكل إنسان ضحاك، وسبب الغلط فيه أن النتيجة عين إحدى المقدمتين لمرادفة الإنسان لبشر، وقد مر في تعريف القياس أن النتيجة يجب أن تكون قولاً آخر، أو بأن تكون بعض المقدمات كاذبة شبيهة بالصادقة، إما من حيث الصورة كما مر في صورة فرس على جدار، أو من حيث المعنى كعدم رعاية وجود الموضوع في الموجبة نحو: كل إنسان وفرس فهو إنسان، وكل إنسان وفرس فهو فرس ينتج أن بعض الإنسان فرس، والغلط فيه أن موضوع المقدمتين غير موجود؛ إذ لا يوجد ما يصدق عليه أنه إنسان وفرس، وكالحكم على الجنس بحكم النوع كقولنا الفرس حيوان وكل حيوان ناطق ينتج الفرس ناطق، والغلط فيه من جهة الحكم على الجنس الذي هو حيوان بحكم النوع الذي هو إنسان، وكجعل الوهمي كالقطعي كقولك في رجل يخبط في البحث وهو بعيد عن الفهم: هذا يتكلم بألفاظ العلم وكل من يتكلم بألفاظ العلم عالم فهذا عالم، والغلط فيه جعل توهم عالميته كالمقطوع بها.

قال في شرح (الشمسية): (وكأخذ الذهنيات مكان الخارجيات نحو: الحدوث حادث وكل حادث له حدوث، فالحدوث له حدوث،

---

(١) كما أن ذلك كبرى الشكل الأول جزئية أو صغراه سالبة. تمت مؤلف.

وكأخذ الخارجيات مكان الذهنيات كقولنا: الجوهر موجود في الذهن وكل موجود في الذهن قائم بالذهن فهو عرض ينتج أن الجوهر عرض)، وهذا القدر كاف في بيان كلامهم في قياسهم؛ إذ ليس المراد استيفاء قواعدهم والإتيان بعللهم، بل بيان ما ادعينا من عدم الفوائد، وما يلزم منه من المفاسد، لكن لما كان الحكم على هذا الفن بما ذكر من دون بيان شيء من قواعده حكماً على مجهول وهو لا يصح، وربما وقال قائل: لعل الحكم عليه بهذا صادر عن غير تثبت وبصيرة، اتقينا بهذه النبذة لصحة الحكم ودفع الوهم، وإذا تقرر لك هذا فالكلام عليه يقع في موضعين:

الأول: في بيان الاستغناء عنه وعدم فائدته، والثاني: فيما يؤدي إليه من المفاسد.

الموضع الأول: في بيان الاستغناء عنه وعدم الفائدة فيه، وبيانه من وجهين:

أحدهما: ما تقدم عن السيد حميدان والإمام القاسم، وأن جميع ما يذكرونه من الأمثلة في الأشكال الأربعة لا ثمرة له ولا فائدة، علمنا أن كل إنسان حيوان علمنا أنه ليس بحجر من دون تكلف إيراد المقدمتين، وتركيبها في شكل مخصوص، ونحو ذلك من الأمثلة التي تقدمت، ولا يحتاج في العلم بذلك إلى تركيب القياس، ولهذا لو منع أحدنا عن القياس لم يخرج بذلك عن كونه عالماً، بل يعلم بذلك من لم يسمع علم المنطق فضلاً عن أن يحتاج إلى المطالعة فيه، مع أنهم يشترطون

في المقدمات أن تنتهي إلى الضرورة قالوا: بحيث لا يحتاج في فهم معناها إلى تأمل، وإذا كان ضرورياً فهو غير واقف على اختيارنا؛ لأن عند حصول العلم الضروري بالمقدمتين تتأهل النفس لأن يفعل الله فيها العلم بالنتيجة فأي فعل يفعله القائس حينئذٍ، فثبت عدم فائدته، والاستغناء[1] عنه.

الوجه الثاني: أن حاصل ما ذكروه من البراهين الحاصلة عن أشكالهم راجع إلى نوع واحد من العلم، وهو إلحاق التفصيل بالجملة، وهو من أقل العلوم كلفة، فما الفائدة في تركيب أشكال وتوسيع مقال، وتعقيد عبارة في أمر يحصل بأدنى تأمل، بيان ذلك أن من علم أن كل ظلم قبيح، ثم علم في فعل معين أنه ظلم فإن هذين العلمين يدعوانه إلى فعل علم ثالث يقبح هذا المعين إلحاقاً للتفصيل بالجملة، وهذا لا يحتاج إلى تلك الأشكال، ولا إلى ترتيب تلك المقدمات، بل يحصل بأدنى تأمل، ولذا حكى القرشي عن بعض العلماء أنه[2] ضروري، وحكاه عن الخصوم أيضاً.

وحكي عن أبي الحسين أنه متولد عن العلم الجملي، وعلى أيهما فقد حصل المطلوب، وهو بيان الاستغناء عن المنطق، وعدم الفائدة فيه. والحمد لله رب العالمين.

الموضع الثاني: فيما يلزم عليه من المفاسد، فمن ذلك أنهم جعلوا الاستقراء والتمثيل من الظنيات، واحترزوا عنهما في حد القياس كما

---

(١) بالرفع عطفاً على (عدم فائدته)تمت مؤلف.

(٢) أي العلم الحاصل عن إلحاق التفصيل بالجملة، تمت مؤلف.

تقدم، وهذا يؤدي إلى أن يكون حدوث العالم ظنياً لا يقينياً، وهذه دسيسة من الفلاسفة؛ إذ القياس بالمعنى الذي ذكروه يرجع إلى قياس التمثيل والاستقراء.

أما الأول: فلأن اليقيني لا يكون قياساً إلا إذا حصل فيه علة جامعة، وحينئذٍ يكون من قياس التمثيل الذي جعلوه ظنياً فيقال: لسنا نعلم أن العالم حادث إلا لحصول معنى وهو التغيير؛ إذ لا معنى لقياس التمثيل إلا إذا كان مبنياً على علة، ويزيده وضوحاً أنهم يمثلون لليقيني بقولهم: كل إنسان حيوان ولا شيء من الحيوان بحجر ينتج لا شيء من الإنسان بحجر، ومن المعلوم أنا لا نعلم أن الإنسان حيوان إلا لأجل كونه حيا بحياة، فإذا علمنا أن الحجر لا يحصل فيه الأمر الذي لأجله كان الإنسان إنساناً علمنا أنه ليس بإنسان، وهم لا يعنون بقياس التمثيل أكثر من هذا.

وأما الاستقراء فروى القرشي إجماع محققيهم على أن المقدمات اليقينية الكلية إنما يتصيدها العقل من استقراء الجزئيات.

قال أبو الحسين: ومثله أرسطاطاليس بأن يتصور صورة زيد ثم صورة شخص آخر حتى ترسم في نفسه صورة الإنسان الكلية الشاملة لجميع أشخاص الناس، وإذا كان كذلك وهم قد صرحوا بأن الاستقراء والتمثيل لا يفيدان إلا الظن، فقد نقضوا قولهم، وظهر أنه لا يقيني قط؛ لأن المقدمات التي يسمونها يقينية قد بنوها على ما لا يفيد عندهم إلا الظن، وبهذا يتبين لك أن غرضهم بذلك المكر والإلحاد لا بيان الأدلة، وأن دعواهم هذه لو تمت لكان حدوث العالم

ظنياً، ويلزم منه أن يكون ثبوت الصانع كذلك، فيحصل ما راموه من نفي الصانع، وإبطال الشرائع.

وأما ما شككوا به من تجويز وجود جزئي لم يستقرأ، وقدحهم في طريقتي السبر والدوران بالتجويز أيضاً، فقد قدمنا في أول المسألة أنه يمتنع ثبوت ما لا دليل عليه، وأن من ادعى ذلك وجب نفيه والقطع ببطلانه، فكيف بمن ادعى تجويزه فقط، وبينا أنه لا يجوز خفاؤه مع وجوده إلا فيما يعم به التكليف، ومما يلزم على قواعدهم هذه من المفاسد ألاّ نثق بخبر الله تعالى ولا خبر رسوله ﷺ، وأن لا نصدق بنبوة نبي، وذلك لأنهم قسموا الأقيسة إلى يقينية، وغير يقينية، وجعلوا من غير اليقينية معرفة الحسن والقبح، وقالوا: لا طريق إليهما إلا الشهرة بحيث لو خلي الإنسان وعقله لما قضى بهما نحو الحكم بقبح الظلم والكذب والعبث، وحسن العدل، ووجوب رد الوديعة، وشكر المنعم، وجعلوا هذا وأمثاله من الظنيات، وحينئذٍ فلم يبق طريق إلى الشرائع، ولا إلى معرفة الثواب والعقاب؛ لأنه إذا لم يكن الكذب قبيحاً فغير ممتنع خلق المعجز على يد الكاذب، وغير ممتنع أن يوعد الله المطيعين ثم يعذبهم بلا ذنب، وأن يتوعد العصاة ثم يثيبهم لعدم قبح ذلك، وغير ممتنع أن يخبر النبي ﷺ بوجوب أمر، وهو في الواقع منهي عنه لعدم قبح الكذب وغير ذلك، ومن ذلك أنهم لما حصروا اليقينيات في القياس المركب على ما زعموا صارت السمعيات كلها ظنية، فلزم من ذلك عدم القطع بعقاب العصاة ولو كانوا كفاراً، وقد التزموا ذلك كما سيأتي في سياق قوله تعالى: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ...} [البقرة:٧] الآية.

وذلك خلاف ما علم من ضرورة الدين إلى غير ذلك من اللوازم والدسائس كما سيأتي من بيان شبههم المبنية على هذه الأصول الفاسدة، والجواب عنها في مواضعها إن شاء الله تعالى.

وقد رد عليهم أصحابنا بما لا مزيد عليه، ومن جملة ما ردوا عليهم به أن الضروري إنما يكون ضرورياً بأن يكون مفعولاً فينا بغير اختيارنا، ولا بد من الإقرار بهذا، وإذا كان كذلك فإنا نجد أنفسنا مضطرة إلى العلم بقبح الظلم والكذب، وحسن إرشاد الضال، وإنقاذ الغريق، ووجوب رد الوديعة، وشكر المنعم، ونحو ذلك مما سموه مشهوراً، ونجد هذا العلم غير واقف على اختيارنا، ولا نجد فرقاً بينه وبين العلم بالأوليات والمشاهدات في كونه ضرورياً، وكذلك لا نجد فرقاً بين المتواترات التي سموها يقينية، وبين بعض مدلولات الكتاب العزيز والسنة النبوية في إفادتها القطع واليقين، والعجب منهم أنهم قد ذموا المغالطة وحذروا منها، ثم دخلوا فيها.

وأما ما يقوله علماء المجبرة من أنا إنما نحكم بالمشهورات لأحد الأسباب المتقدمة، فهو ظاهر السقوط بدليل أنا لو فرضنا العاقل متعرياً عنها، فإنه يعلم بكمال عقله قبح القبيح، وحسن الحسن، والمنكر لذلك مباهت، ومن تأمل ما أوردناه على صحة القول بالاستغناء عن المنطق، وأنه يؤدي إلى مفاسد عظيمة في الإسلام.

قال السيد العلامة محمد بن إبراهيم الوزير[1] رحمه الله:

---

(١) السيد العلامة الحافظ محمد بن إبراهيم بن المرتضى الحسني، أحد علماء الزيدية، وهو أخو=

(وقد اشتملت خطب أمير المؤمنين عليه السلام ومواعظه، وسائر الأئمة على أدلة التوحيد من غير ترتيب أدلة المنطقيين، ولا تقاسيم أساليب المتكلمين، ودرج السلف على ذلك).

الهادي بن ابراهيم، ولد في هجرة الظهراوين، سنة (٧٧٥هـ) وبرز في كل الفنون، وألف المؤلفات المتعدده منها كتاب (إيثار الحق على الخلق)، في العدل والتوحيد، و (ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان)، و(تنقيح الأنظار) في علم الحديث وقد وهم في بعض مقالاته عن الزيدية فيها، وله كتاب(العواصم والقواصم)، وله بعض الآراء التي لا تتوافق مع مذهب العترة قال شيخنا العلامة مجد الدين المؤيدي: وقد صح رجوعه برواية الإمام الشهيد محمد بن عبدالله الوزير وصاحب مطلع البدور انظر التحف : ٢٨٧، قلت وهذه من نعم الله عليه مع غزارة علمه توفي سنة (٨٨٧هـ).

التحسين والتقبيح العقليان

المسألة السادسة: في التحسين والتقبيح العقليين

ووجه ذكر هذه المسألة في هذا الموضع أنه يترتب عليها كثير من مسائل الكتاب، كمعرفة عدل الله الذي هو تنزيهه عن الظلم والجور، وتكليف ما لا يطاق، وأنه لا يخلف وعده ولا وعيده، وكمعرفة حكم الأشياء التي لم يرد بيانها في الشرع من حسن وقبح، وتحريم وتحليل وغير ذلك، ولذا قال السيد مانكديم: (هذه مسألة كبيرة اختلف الناس فيها).

قال الإمام المهدي عليه السلام: إنما وصفها بذلك؛ لأنها قاعدة الخلاف بيننا وبين المجبرة في جميع مسائل العدل، فلو وافقونا في هذه المسألة وافقونا في سائر مسائل العدل، ولو وافقناهم هنا لم نخالفهم في سائر مسائله فلأجل ذلك حسن منا تقديم الكلام عليهما، وبيان كيفية استقلال العقل بمعرفتهما ليكون مغنياً عن تكرار الاحتجاج على ثبوتهما عند عروض ما يترتب عليهما، وإذا أردنا تحقيق الكلام في المسألة واستيفاءه على وجه يحصل به اليقين، ويزول معه الشك والتخمين، فلنجعل الكلام فيها في أربعة مواضع:

الأول: في تحقيق بيان حد الحسن والقبيح، والمدح والذم، لأنهما من لوازمهما فلا ينبغي ترك بيانهما.

الثاني: في بيان موضع الخلاف.

الثالث: في حجج العدلية ورد ما يرد عليها، والكلام في شيءٍ مما اختلفوا فيه فيما بينهم.

والرابع: في شبه المخالفين وبيان بطلانها.

الموضع الأول: في حدود هذه الأمور المذكورة

أما الحسن فهو ما كان لفاعله فيه غرض وتعرى عن وجوه القبح ذكر هذا الحد الإمام المهدي عليه السلام قال: (وإن شئت قلت هو ما ليس بقبيح، ولفاعله فيه غرض صحيح).

قال: فخرج بذلك فعل الساهي، والنائم، والصبي، والمجنون، وما لم يقصده الفاعل كانخفاض الرمل وارتفاعه بالمشي، فإن ذلك كله لا يوصف بحسن ولا قبح، ولا يلحقه مدح ولا ذم.

وقال الإمام القاسم بن محمد عليه السلام في الأساس: هو ما لا عقاب عليه أي ما لا يستحق فاعله عليه عقاباً، فيدخل في ذلك الواجب والمندوب والمباح سواءً كانت عقلية أو شرعية، وأما القبيح فقد ذكروا له حدين: أحدهما: حقيقي، والآخر رسمي.

أما الأول: فهو ما ليس للقادر عليه المتمكن منه الإقدام عليه على بعض الوجوه.

قال الإمام عز الدين عليه السلام: (وهذه الأوصاف تجري مجرى الذاتية إذ لا تعقل ما هية القبيح مع كون المتمكن منه الإقدام عليه، وليست ذاتية لأنها أوصاف للقادر عليه لا له).

قال عليه السلام: (والظاهر أيضاً أنها حقيقية رسمية، فإن قيل: الإخلال بالواجب قبيح عقلاً وهو خارج عن الحد فانتقض طرده، قيل: إنما نشأ هذا الاعتراض من توهم أن ما في قوله ما ليس للقادر عليه... إلخ عبارة عن الفعل، ونحن نقول: ما المانع من أن يكون عبارة عما هو أهم من ذلك، ويكون المعنى القبيح أمراً ليس للقادر عليه)... إلخ.

ولفظ أمر يطلق على الفعل والترك، سلمنا فقد قيل: إن الترك فعل بدليل قول الشاعر:

لئن قعدنا والنبي يعمل فذاك منا العمل المضلل

سلمنا، فقد أجاب الإمام المهدي عليه السلام بأن القبيح في اللغة إنما هو من صفات الأفعال يقال: فعل قبيح ولا يقال نفي قبيح، وقد يوصف الإخلال بالواجب بالقبح تجوزاً تشبيهاً للترك بالفعل، لا يقال: فيلزم أن لا يستحق المخل بالواجب عقاباً، لأنا نقول: لا نسلم أنه لا عقاب إلا على قبيح، بل لا عقاب إلا على معصية، والإخلال بالواجب معصية قطعاً.

قال عليه السلام: وإنما قلنا إن القبح مختص بالأفعال؛ لأنه مسبب عن وجه يقع عليه كما سيأتي، والنفي لا يعقل فيه اختلاف وجوه وقوعه؛ إذ وقوعه غير متجدد إذ الأصل النفي.

وأما الرسمي فقال القرشي: هو ما إذا فعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه إلا في حالة عارضة، وقوله على بعض الوجوه يشمل القبائح الواقعة من الساهي، والنائم، والصغائر، والواقعة من الصبيان، ومن لا يعقل، والواقعة من الملجأ والمكره؛ إذ كل هذه قبائح لا تستحق الذم عليها إلا على بعض الوجوه، على خلاف في قبح بعضها[1] كما سيأتي، وقوله: (إلا في حالة عارضة) احتراز من تناول الخمر والميتة عند الضرورة، فإنه واجب، ومع ذلك فهو يستحق الذم عليه على بعض الوجوه، وقد اعترضه الإمام عز الدين عليه السلام فقال على قوله إلا في حالة عارضة: (اعلم أن ظاهر هذا القيد لا يفيد ما أراد به من الاحتراز، بل يفيد نقيضه؛ لأن تناول الميتة يستحق الذم عليه على بعض الوجوه، ولا يستحق الذم عليه إلا في حالة عارضة، وكما أنه يدخل تناول المضطر للميتة بقولنا على بعض الوجوه، فإنه يدخل بقولنا إلا في حالة عارضة، ولعل الوجه في تمشيته أن لا يجعل استثناء من قوله هو ما إذا فعله القادر عليه استحق الذم، بل يجعل استثناءً من المحدود كأنه قال في جمع هذه القيود فهو قبيح إلا في حالة عارضة فليس بقبيح، قال عليه السلام: وعلى كل حال ففيه ركة).

قلت: أحسن الحدود ما ذكره الإمام القاسم بن محمد عليه السلام في الأساس وهو أنه جعله ضد الحسن فهو ما يعاقب فاعله.

قال بعض شراحه: وقد يزاد فيه على بعض الوجوه ليحترز به عن صغائر القبائح إذا كانت من غير مرتكب الكبيرة والمصر عليها، فإنها

---

(١) كالواقع من الساهي والنائم عند من يشترط القصد . تمت مؤلف.

قبيحة، ولا يعاقب عليها؛ لأنها مكفرة لقوله تعالى: {إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ} [النساء:٣١] وإن كانت من المصر فإنه يعاقب عليها؛ إذ لا صغيرة مع إصرار لقوله تعالى: {وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ...} [الكهف:٤٩] الآية.

وليحترز به عن الملجأ إلى فعل القبيح، وعن القبائح الواقعة ممن لا تكليف عليه فإن ذلك كله قبيح ولا عقاب عليه.

قلت: وأما المجبرة فلعلهم يحدون الحسن بأنه ما أمر به الشارع، أو ملائم الطبع وكان صفة كمال، والقبيح ما نهى عنه، أو ما نفر عنه الطبع، أو كان صفة نقص.

وأما المدح والذم فقال أصحابنا: المدح قول ينبي عن ارتفاع قدر من وجه إليه مع القصد، والذم: قول ينبي عن اتضاعه كذلك، واحترزوا بالقصد عن الحكاية كقوله تعالى: {وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ} [المائدة:٦٤].

وعن التعريف كقوله تعالى: {وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى} [طه:٢١]، فلم يقصد بذلك الذم.

وقال الرازي: بل المدح هو الإخبار بكون من وجه إليه مستحقاً؛ لأن يفعل به ما يفرح به، والذم الإخبار بأنه يستحق أن يفعل به ما يحزن به، ورد أنه يلزمه أن يكون قولك للفقير أنت تستحق أن أطعمك رغيفاً مدحاً، ولا قائل به، ولا يقتضيه عقل ولا لغة، ويخرج منه قول القائل: فلان ظالم فاسق؛ إذ ليس بإخبار باستحقاق مع كونه ذماً عند

جميع العقلاء وأهل اللغة، ثم يستلزم أن يخرج مدح الباري تعالى، وذلك خلاف ما أجمعت عليه هذه الأمة ومن سبقها من الأمم.

الموضع الثاني: في بيان محل الخلاف

اعلم أنه لا نزاع في أن العقل يستقل بمعرفة الله تعالى ووحدانيته.

قال ابن المنير الإسكندري: اللائق بقواعد السنة أن يقال: أما معرفة الله تعالى ومعرفة وحدانيته، واستحالة كون الأصنام آلهة فمستفادة من أدلة العقول، وقد ترد الأدلة العقلية في مضامين السمعيات، وأما وجوب عبادة الله وتحريم عبادة الأصنام فحكم شرعي لا يستفاد إلا من السمع. ذكره في حاشيته على الكشاف، ولا خلاف أيضاً أن العقل يستقل بمعرفة الحسن والقبيح بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته، أو كونه صفة كمال أو صفة نقص، وهذان القسمان، قال الرازي: لا شك في معرفتهما بالعقل.

قلت: أما المعنيان الأولان وهو ما كان بمعنى الملائمة للطبع والمنافرة فليسا عقليين عند التحقيق؛ إذ يدركهما من لا عقل له، وبهذا يسقط قول الإمام المهدي أنه يلزمهم قبح بعض المحسنات كالفصد والحجامة لتألم النفس بهما، وهم قد فسروا منافرة الطبع بتألم النفس، ويلزمهم حسن ما يلتذ به من المقبحات كالكذب والظلم، لأنهم قد فسروا الملائمة بالالتذاذ النفسي، وبيان سقوطه أنهم يلتزمون ذلك التفسير لأن قولهم مثلاً بقبح الفصد من حيث أن النفس تنفر منه لتألمها به لا من حيث النفع المقتضي لحسنه، فالنفرة من هذه الحيثية أعني من

حيث التألم لازمة له ولا يختص بها العقلاء، وكذلك القول في حسن الكذب بالمعنى المذكور، فإن حسنه من حيث أنه التذّ به لا من حيث كونه كذباً، فتأمل.

وأما المعنيان الأخيران أعني التحسين والتقبيح بمعنى الكمال والنقص كما يقال: العلم حسن أي كما لمن اتصف به، والجهل قبيح أي نقصان لمن اتصف به، ولا نزاع في أن هذا المعنى ثابت للصفات[1] يدركه العقل.

وإذا عرفت موضع الاتفاق، فاعلم أن في تحرير محل النزاع اختلافاً، وسببه عدم التأمل عند النقل للأقوال، وعدم البحث في كتب المنقول عنهم، فإنك تجد أصحابنا ربما يتداولون عبارات قد نقلها من لا معرفة له بمقاصد الخصوم على ما فهم عنهم، أو رآها لِوَاحدٍ منهم فنسبها إلى جماعتهم، فتبعه من بعده من دون نظر إلى كتب الخصوم، وربما أوجب هذا[2] التساهل، وكذلك الأشعرية تراهم ينسبون إلى المعتزلة ما لا يقولون به، أوما لا يقل به إلا بعضهم، كما ينسبون إليهم كثيراً القول بوجوب الأصلح ولم يقل به إلا بعضهم كما سيأتي، ونحن نأتي في هذا الموضع بمحل النزاع، وننبه على ما قيل فيه من الأوهام فنقول:

---

(١) أي المعاني كالعلم والجهل، تمت مؤلف.

(٢) اسم الإشارة يعود إلى الكلام السابق وهو مفعول أوجب والتساهل وفاعل أوجب تمت كاتبه غفر الله له ولوالديه.

قال الإمام القاسم بن محمد عليه السلام في الأساس: قال أئمتنا عليهم السلام وصفوة الشيعة، والمعتزلة، والحنفية، والحنابلة، وبعض الأشعرية.

قال الشارح: -ولعلهم الغزالي، والرازي، والجويني-: إن العقل يستقل بمعرفة الحسن والقبيح باعتبار كون الشيء متعلقاً للمدح والثواب والذم والعقاب في العاجل فقط، إلا أن العدلية يقولون إن إدراك العقل لهما بهذا الاعتبار بفطرته التي فطره الله عليها ويعلم ذلك بضرورته، ومن عداهم يقولون إنما أدرك ذلك للشهرة بحيث لو خلي العقل وشأنه لما قضى بشيء من ذلك، فالقبح والحسن عندهم بأحد أسباب الشهرة المتقدمة.

قال الإمام القاسم عليه السلام: (ويستقل العقل بمعرفة الحسن والقبح باعتبار كون الشيء متعلقاً للمدح عاجلاً والثواب آجلاً، والذم عاجلاً والعقاب آجلاً، وحكي هذا القول عن أئمتنا عليهم السلام وصفوة الشيعة والمعتزلة وغيرهم)، وأراد بالغير محققي الإمامية. ذكره ابن لقمان في شرحه.

قال عليه السلام: (وقال جمهور الأشعرية: لا مجال للعقل في هذين الاعتبارين، وحكى اتفاقهم جميعاً على منع إدراكه للحسن والقبح باعتبار كونه متعلقاً للثواب والعقاب أجلاً، ووافقهم على هذا الحنفية والحنابلة).

قلت: وفي معنى ما ذكره عليه السلام ما ذكره ولده علامة المتأخرين

الحسين بن القاسم عليهما السلام في شرح الغاية فإنه ذكر في تحرير محل النزاع أن الحسن والقبح يقالان لِمعَانٍ ثلاثة ثم قال: الثالث: تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلاً وآجلاً، والذم والعقاب كذلك، ثم قال: هذا في أفعال العباد، وإن أريد ما يشمل أفعال الله تعالى اقتصر على المدح والذم.

قال عليه السلام: (وهذا هو محل النزاع فعند الأشاعرة هو شرعي؛ لأن الأفعال كلها عندهم ليس شيء منها يقتضي في نفسه مدح فاعله وثوابه، ولا ذمه وعقابه، وإنما صارت كذلك بسبب أمر الشارع ونهيه، وعند العدلية عقلي لأن للفعل في نفسه جهة محسنة من غير نظر إلى الشرع مقتضية لاستحقاق فاعله مدحاً وثواباً، أو مُقَبِحةٌ مقتضية لاستحقاقه ذماً وعقاباً، إلا إن تلك الجهة قد يدركها العقل بالضرورة، وقد يدركها بالنظر، وقد لا يدركها بأيهما، لكن إذا ورد به الشرع علم أن ثم جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان، أو مقبحة كما في صوم أول يوم من شوال، فإدراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهيه، وأما كشفه عنهما في القسمين الأولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما إما بضرورته، أو بنظره.

هذا تحقيق محل النزاع على ما ذكره الإمام القاسم وولده عليهم السلام.

[الجواب على المقبلي وابن الأمير]

وقد اعترض العلامة المقبلي، والسيد محمد بن إسماعيل الأمير

على تقييد الحسن والقبح بالثواب والعقاب، وعلى تقييد المدح والذم والثواب والعقاب بالعاجل والآجل، وقالا: (ليس محل النزاع إلا أن العقل يقضي بمدح فاعل الحسن، وذم فاعل القبيح من دون تعرض لثواب ولا عقاب، ولا لعاجل ولا لآجل، وإنما ذلك من التخليط في النقل عن المعتزلة).

قال: وهذه كتب المعتزلة موجودة ليس فيها ذكر شيء من ذلك.

قال المقبلي: (وأما ما نحن فيه فلا يقولون بلزوم الثواب والعقاب فيه إذ هما من لوازم التكليف لا من لوازم التحسين والتقبيح).

وقال ابن الأمير: (الذي رأينا في كتب المعتزلة في تقرير محل النزاع أن العقل يقضي بذم فاعل القبيح ومدح فاعل الحسن، ولم يذكروا ثواباً ولا عقاباً، ولا عاجلاً ولا آجلاً، ولم يذكروا غير هذا المعنى للقبح أصلاً، ثم حكى عن القرشي وقاضي القضاة، والسيد مانكديم من الحدود للحسن والقبح ما يصحح دعواه من عدم ذكر الآجل والعاجل، والثواب والعقاب.

قال: وإنما وقع التخليط بسبب نقل مذاهب المعتزلة من كتب الأشعرية مع الجهل بأصول المعتزلة، ثم أخذ في التشنيع على من نسب التقييد بالآجل والعاجل والثواب والعقاب إلى المعتزلة، وضمه إلى محل النزاع، وقال: إن معرفة الآجل شرعي محض قطعاً، واستدل على ذلك بأن العرب عقلاء وكانوا منكرين للبعث بدليل قوله تعالى: {مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا} [الجاثية:٢٤] ونحوها.

قال: فالعجب كله كيف يروج لفاهم أن يدعي أنه يعرف بالعقل الثواب والعقاب قبل ورود الشرع، ويجعله محل النزاع، ويلطخ به المعتزلة افتراءً... إلى آخر ما ذكره من التشنيع.

وللمقبلي نحوه من التشنيع ونسبة الناقلين إلى التخليط والنقل من كتب الخصوم.

والجواب: أن التخليط وعدم التثبت إنما وقع من السيد محمد بن إسماعيل والمقبلي لعدم تحقيقهما لعلوم العترة الزكية وسائر العدلية، وأما ما ذكره الإمام القاسم وولده -عليهما السلام- فهو الجاري على قواعد العدل، وذلك أن الثواب والعقاب يلازمان المدح والذم، ويستحقان بما يستحقان به من فعل الحسن وارتكاب القبيح، ولذا قالوا في دليل دوام الثواب والعقاب أنهما نظيران للمدح والذم وهما يستحقان دائماً، فكذلك الثواب والعقاب لاتحاد جهة الاستحقاق في الكل.

ولا أظن إلا أن السيد محمداً والمقبلي يريدان التمويه بهذه الدسيسة ليتوصلا بذلك إلى منع كون الثواب والعقاب يستحقان عقلاً، لكنها دسيسة مكشوفة فإن كتب الزيدية والمعتزلة تزيل التمويه، وتدفع التشكيك بلا كلفة، بل ذلك أشهر من نار على علم.

هذا القرشي في (منهاجه) والسيد مانكديم في (شرحه)[1] اللذين

---

(١) المقصود بشرحه: هو شرح الأصول الخمسة.

حكى عنهما السيد محمد ما تقدم مصرحان في كتبهما عنهما وعن علماء العدل باستحقاق الثواب والعقاب عقلاً، وأنهما يستحقان بما يستحق به المدح والذم، ولهذا أثبت أهل العدل دوام الثواب والعقاب.

وأما قاضي القضاة فمذهبه أن العقاب لا يثبت إلا عقلاً، وسيأتي تحقيق هذا كله في مواضعه، وبهذا يتبين لك أن ابن الأمير[1] والمقبلي لم يشنعا إلا على أنفسهما، ولم يرجع لومهما إلا عليهما.

وللمقبلي في أول (العلم الشامخ) ما يخالف كلامه في مسألة التحسين والتقبيح في تقرير مذهب المعتزلة فيهما، وعند التحقيق فإن السيد محمداً[2] والمقبلي لم يوافقا العدلية في هذه المسألة، وإنما وافقا ابن تيمية وطائفته؛ لأنه ممن يقول بهذا الاعتبار، حتى أن السيد محمد بن إسماعيل قال: إن الحسين بن القاسم وهم في اقتصاره على العدلية، ثم قال: إنه قول جمهور الحنفية وكثير من أصحاب مالك، والشافعي، وأحمد، وحكاه أبو الخطاب عن أكثر أهل العلم، وهو قول أبي علي بن أبي هريرة والقفال وغيرهما من أصحاب الشافعي، وطوائف من أئمة الحديث، وعدوا القول الأول من أقوال أهل البدع.

قلت: يعني بالقول الأول القول بأن العقل لا يدرك الحسن والقبح بمعنى المدح والذم، فأما بمعنى الثواب والعقاب فالسيد محمد قد أخرجه

---

(١) السيد العلامة المجتهد محمد بن إسماعيل بن صلاح الحسني الكحلاني ثم الصنعاني المعروف بالأمير أحد العلماء الأعلام ولد سنة (١٠٩٩هـ) . بمدينة كحلان . وله تراث علمي واسع، ومؤلفات كثيرة منها توضيح الأفكار، منحة الغفار، حاشية كتاب ضوء النهار، سبل السلام، الروضة الندية، شرح منظومة التحفة العلوية وغيرها . توفي سنة (١١٨٢هـ).

(٢) أي: السيد محمد بن إبراهيم الوزير.

من محل النزاع كما تقدم، وحينئذٍ اتضح الحق وصح النقل، وظهر لك أن الرجلين إنما يحاولان إبطال إدراك العقل لاستحقاق الثواب والعقاب، ولو حاولا ذلك ونسباه إلى أنفسهما لكان أجمل بهما.

وأما نسبة ذلك إلى المعتزلة والتمويه بإطلاقات بعضهم في حد الحسن والقبح مع تقييده بقواعد لا يمكن دفعها، فهو ينادي عليهما بالغباوة، أو عدم معرفة أصول العدلية، أو التمويه، وإذا عرفت هذا فاعلم أن الحدود التي حكاها ابن الأمير عن القرشي وغيره، وأنهم اقتصروا على المدح والذم لا يفيدهما فيما راما إثباته لأن في تلك الحدود اكتفاءً، وبناءً على الاختصار؛ لأن المدح والذم يغنيان عن ذكر الثواب والعقاب للتلازم بينهما كما مر من اتحاد جهة الاستحقاق مع ملاحظة شمول الحد لأفعال الباري تعالى، فتأمل.

وبهذا يسقط قول ابن الأمير أن قول الأشعرية بإدراك العقل للحسن والقبح باعتبار كونه صفة كمال أو صفة نقص موافق للمعتزلة في المعنى المختلف فيه، وهو إدراكه لهما بمعنى المدح والذم، ومثله قول المقبلي أن اعتراف الأشاعرة والاتفاق منهم، ومن سائر الناس أن التحسين والتقبيح بمعنى الكمال والنقص ثابت في نفس الأمر يكاد يلحق الخلاف بالوفاق، وعللا ذلك بأن معنى إدراك العقل لهما استحسانه الرفع من شأن من اتصف بالكمال كالعلم، والوضع من شأن من اتصف بالنقص كالجهل، وهذا هو المدح والذم الذي أرادته المعتزلة.

ووجه سقوطه أنهما بنياه على جعل محل النزاع هو إدراك العقل مدح

المحسن وذم المسئ فقط[1]، وقد عرفناك بطلانه، وأن ذلك ليس إلا أحد قسمي محل النزاع، على أن المقبلي بعد أن ذكر ما تقدم رجع إلى التوقف فإنه قال بعد كلام حكاه: وفيه عندي وقفة فإنهم إنما يثبتون الوصفين[2] فيما هو من قبيل الغرائز كالعلم، والجهل، والصدق، والكذب أي كون شأنه الصدق، وشأنه الكذب، وأما في مثل صدق وكذب، وحصل الصدق والكذب، وحصل العلم والجهل المركب مثلاً فيحتاج إلى كونهم يقولون بذلك إلى نقل صحيح عنهم، والمتتبع من كلامهم خلافه، فيسلمون من المناقضة، ويقرون على الخلاف، وإنما التبس على الناظر ما كان بمعنى الثبوت، وما كان بمعنى الحدوث فصادق بمعنى ذي صدق كمال عندهم لا بمعنى حصّل الصدق وأوجده، وكيف وقد أنكروا هذا المعنى الأخير في مطلق الفعل وقالوا: معنى أكِلْ أنه ذو أكل لا أنه أَكَلَ. ذكره في العلم الشامخ.

هذا وقد بقي من محل النزاع الأشياء التي يصح الانتفاع بها، ولا ضرر على أحد فيها متى لم يرد بحكمها الشرع كالتنفس في الأهوية، والمشي في البراري ونحو ذلك، فقال أئمتنا عليهم السلام والمعتزلة وغيرهم: هي مما يحكم العقل بحسنه؛ إذ الحسن ما لا يستحق عليه عقاباً ولا ذماً وهي كذلك، وقالت بعض البغدادية وغيرهم: بل هي مما يحكم بقبحه وهو بناءً على أن الأصل في الأشياء الحظر، وقالت الأشاعرة: لا يحكم العقل فيها بأيهما بناءً على أصلهم، وبهذا

---

(١)من غير نظر إلى عاجل ولا آجل ولا ثواب ولا عقاب تمت مؤلف.

(٢) الكمال والنقص تمت مؤلف.

تم الكلام على الموضع الثاني والحمد لله.

الموضع الثالث: في ذكر حجج العدلية وما يرد عليها ورده وذكر شيء مما اختلفوا فيه

ولهم على ذلك حجج قاطعة، وبراهين ساطعة:

أحدها: تصويب العقلاء من المسلمين والكفار مَنْ مَدَحَ المحسن أو أحسن إليه، أو ذم المسئ أو عاقبه بلا فرق بين المتراخي وغيره، وليس هذا التصويب إلا لمعرفتهم حسن المدح والثواب للمحسن، والذم والعقاب للمسيء، وحسن الفعل المسبب لذلك أو قبحه، وأنه متعلقه[1] بلا فرق بين تعجيل مدحه والإحسان إليه، أو ذمه وعقابه وتأخيرها، ولو كان بينهما فرق لأنكروا على فاعلها بعد مضي مدة طويلة أو قصيرة، فإن قيل: لا نسلم أن ذلك لما ذكرتم، بل نقول إنما ذلك لتأديب الشرع، لكن لما استمر الناس عليها التبست بالقضايا العقلية.

قيل: لو كان ذلك كذلك لما اشترك فيه جميع العقلاء من الموحدين والملحدين واليهود والنصارى والمجوس وغيرهم.

قال الإمام أحمد بن سليمان عليه السلام: (وكل مكلف من موحد أو ملحد يستحسن فعل الحسن، ويحب أن يذكر به، ويستقبح القبيح ويكره أن

---

(١) أي متعلق ذلك المشار إليه وهو المدح والثواب والذم والعقاب، تمت مؤلف.

يذكر به، ألا ترى أن الملحد لو رأى صبياً يريد أن يتردى في بئر أو في نار أو يمد يده ليلزم حيّةً أنه يمنعه من ذلك ويستحسن منعه، ويستقبح تركه وإن لم يكن له برحم).

وقال السيد مانكديم: (فإن قيل: ما أنكرتم أنه إنما يفعله رجاءً للثواب، أو طلباً للمدح، أو هرباً من الذم، قيل له: إنا نفرض الكلام في رجل قاسي القلب جاشي الفؤاد لا يبالي بهلاك الثقلين، ولا يحتفل بالذم والمدح، ملحد زنديق لا يؤمن بالله واليوم الآخر، ولا يقر بالثواب والعقاب، ومعلوم أنه والحال هذه يستحسن بكمال عقله إرشاد الضال، وأن يقول للأعمى والحال ما ذكرناه يمنة أو يسرة، ولا وجه لذلك إلا حسنه، ولكونه إحساناً).

قلت: وكلامه عليه السلام يقتضي أن معرفة الحسن والقبح ضرورية، فإن قيل: نحن لا ننكر قبح القبيح وحسن الحسن، ولكنا نقول إنها أمور مشهورة، وآراء محمودة عند العقل تنغرس في مبدأ الصبا وأوائل النشوء، وربما تنشأ عن التسالم وطيب المعاشرة، أو غيرها من الأسباب المتقدمة، وليست أموراً بديهية يقتضيها العقل كما يقتضي الأمور البديهية.

[الأدلة على أن معرفة الحسن والقبح ضرورية]

قيل: قد مر شيء من الجواب على ذلك، ونزيده هنا توضيحاً وتأييداً فنقول: قد أبطل الإمام يحيى عليه السلام في (التمهيد) كلامهم

من وجهين:

أحدهما: أنه إن كان الغرض بقولهم إن هذه القضايا مشهورة على معنى أن العقول قاضية بحسنها وقبحها فهو المطلوب، وإن كان الغرض بقولهم إن هذه القضايا مشهورة أنها اشتهرت بين العقلاء وألفتها طباعهم، وانغرست في قلوبهم محبتها، والميل إليها من غير علم بحسنها وقبحها، فهذا هو المنكر والشناعة، فإنا على علم ويقين من حال العقلاء في رسوخ هذه القضايا في عقولهم، وتحققها في أفهامهم لا لبس عليهم فيها كسائر الأمور الضرورية من الهداية وغيرها، مع أنا لا ننكر أن العلوم متفاوتة في الظهور والخفاء، ولكنها مستوية في التحقق والثبوت.

وثانيهما: إن كلامنا معهم ليس إلا في بيان أن هذه القضايا مقررة في الأذهان، متحققة في العقول، فإذا ساعدونا على هذا التحقيق فقولهم بعد ذلك أنها قضايا مشهورة، وآراء محمودة، وأنها تنغرس في الصبا وأوائل النشوء لا يضرنا بعد تسليم كونها عقلية.

قال عليه السلام: وعلى الجملة فنحن نقول: إن هذه القضايا مقررة في العقول وهم يزعمون أنها مشهورة، ونحن نقول إن النفرة عن هذه المقبحات نفرة عقلية وهم يقولون إن هذه النفرة طبيعية، مع الاتفاق منا ومنهم على أن موردها العقل ومستندها الضرورة كما ذكره المحققون من متأخريهم، وأنت إذا تحققت هذا منا ومنهم عرفت أن الخلاف بيننا وبينهم في هذه القضايا يقرب أن يكون لفظياً.

وقال الأمير الحسين عليه السلام: (إن العقلاء يعلمون بعقولهم التفرقة بين من قطع يده لا لغرض، وبين من قطعها من خوف أن تسري إليها الجراحة فيؤدي إلى هلاكه، ويفرقون بين الفعلين فرقاً ظاهراً حاصلاً بفطرة العقل، ويعلمون أنه ممدوح على قطع يده لغرض، وغير ممدوح بل مذموم على قطعها لغير غرض مع اشتراك الفعلين في نفور النفس والإلف والعادة، وليس ذلك إلا لعلمهم بالقبح في أحدهما دون الآخر، وهذا أمر لا يمكن دفعه، ولا يرده إلا مكابر).

وقال السيد أحمد بن محمد الشرفي رحمه الله: (وأما من زعم أن هذه القضايا يستند العلم بها إلى الشهرة والإلف والعادة، فنقول: إن أردتم أنها مستفيضة فيما بين العقلاء، وأن أحداً لا ينكرها، فهذا معنى قولنا أنها ضرورية، وإن أردتم أنها ليست علوماً حقيقة وأنهم ليسوا على ثقة منها، فهو باطل؛ لأنا نقطع بقبح الظلم والعبث، والكذب، والسفه، والجهل، وبوجوب القضاء والرد، وشكر النعمة، وحسن التفضل، والإحسان، والجود كما نقطع بسائر العلوم البديهية، كالعلم بأن العشرة أكثر من الخمسة، ونعلم أن من خالفنا في هذه القضايا أنه يعرف بضرورة عقله الفرق بين من أحسن إليه وبين من أساء، وبين الظلم والجور، والإهانة والعدل، ومن أنكر ذلك فهو مكابر منكر للضرورة يلحق بالسوفسطائية).

وقال العلامة المقبلي بعد أن ذكر أن استحقاق المدح على العدل والإحسان، والذم على الظلم والعدوان ضروري، وأن المنازع مباهت ما لفظه: (أما من دفع هذه الضرورة وقال لا نفرق بين تعذيب زيد

بأنواع العذاب والتلاعب به بأشنع ما يستهجنه أولوا الألباب، وبين إكرامه بأنواع النعم ومرافق الارتفاق، بل بين سب الله بعد معرفته بصفات الكمال وجلائل النعم، وبين حمده وشكره على ذلك الجود والكرم).

وقال: (إنما الفرق بين هذه الأشياء ونحوها بميل الطبع، ومرون الإنسان عليها للتعارف عليها، أو للتأديبات الشرعية أو غير ذلك).

فالجواب عن هذا أنا نفرق بين تلك الأمور التي ذكرتم، وبين كون الفعل يترتب عليه حسن المدح والذم، فأنتم قد سلمتم لنا هذا الفرق، وسميتم ما سميناه تحسيناً وتقبيحاً كمالاً ونقصاً.

وأما إنكاركم بعد هذا الإقرار وقضاؤكم بأن المدح والذم لا ينشئان عن فعل البتة، وإنما يمدح على الشيء ويذم لأن الشارع أمرنا بذلك، وما بين ذلك الفعل والمدح الذي رتبه عليه الشارع بالنظر إلى ذاتيهما إلا ما بين الضب والنون، ولم يكن أمره أيضاً المرجح، بل محض الاختيار، ولو عكس وأمر بالعكوف على سبه وكفران نعمته وعبادة الشيطان، وأوجب الكفر وحرم الإيمان، وقال أنا أحق باللعن والشيطان أحقًّا بالعبادة- تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً- لكان ذلك عندكم كنقيضه[1] لا فرق بينهما، فلعمري ما أنتم أحق بعد ذلك بالمناظرة، ولا ممن يرتجى منه الإنصاف، ولا جئتم بأقرب مما جاء به السوفسطائية، ولا أدليتم بأمتن مما أدلوا به[2] وما نقول لمن أقر على

(١) الذي هو شكر النعمة ووجوب الإيمان وعبادة الرحمن ولعن الشيطان . تمت مؤلف.

(٢) يعني حتى تستحقون جواباً بل يقال: كما أن السوفسطائية لا يستحقون جواباً على ما تمسكوا به من الشبه لمخالفته الضرورة فكذلك هؤلاء . تمت مؤلف .

نفسه بذلك ألا قد قلب فؤادك وبصرك كما لم تؤمن بالحق أول مرة، ولم تبال أين يقع قدمك في نظرك أول خطوة، ولو سرنا معه على نمط الجدل لقلنا له قد ادعينا نحن، وأكثر الفرق كما عرفت أنا أدركنا هذا المتنازع فيه بضرورة عقولنا، وفرقنا بينه وبين تلك الأمور التي لم يبلغ فهمك إلى غيرها، فنحن نصادقك على اعترافك على نفسك بالجهل بهذا الأمر الذي هو الهدى كل الهدى، فمن أين سنح لك الحكم علينا بعدم العلم بما ادعينا العلم به ضرورة حتى زعمت أننا ظننا أحد تلك الأمور التي ذكرت أمراً خارجاً عنها، وحكمك إنما هو جهل مركب، فإنك في الحقيقة قد شككت في صحة عقولنا لما ادعينا العلم بما جهلت:

وهبني قلت هذا الصبح ليل أيعمى المبصرون عن الضياء

ذكره في العلم الشامخ[1]، وهو كلام نفيس، ولهذا استوفينا لفظه، وبما قررناه يحصل العلم بإدراك العقل التحسين والتقبيح، والحمد لله.

قالوا: لو سلمنا ما ذكرتم، فلا نسلم لكم إدراكه لوجوب شكر المنعم.

قال الرازي في المحصول: أحلف بالله وبالأيمان التي لا مخارج منها أني راجعت عقلي وذهني، وطرحت الهوى والتعصب فلم أجد عقلي قاطعاً بذلك في حق من لا يصح عليه النفع والضرر ولا ظاناً.

قلت: وظاهر كلامهم أنهم إنما ينازعون في وجوب شكر الباري تعالى، وقد استدل لهم في (الأساس) وشرحه بوجهين:

---

(١) العلم الشامخ صفحة/ ١٧٨-١٨٠ الطبعة الأول. انتهى.

أحدهما: أنه لو وجب عقلاً لوجب لفائدة، وإلا كان عبثاً وهو قبيح عندكم، ولا يجوز أن يكون لفائدة؛ لأنها إما لله تعالى فهو غني عنها، وإما للعبد فهي غير حاصلة له، أما في الدنيا فلأن الشكر مشقة لا حظ للنفس فيه، وأما في الآخرة فلا نعرفها؛ إذ لا مجال للعقل.

قلت: وهذه الحجة أوردها الشرفي، وفي الاحتجاج لهم بها نظر؛ لأنها غير مطابقة لدعواهم لأنهم إنما يدعون عدم معرفتهم لوجوبه، وهذه تقتضي قبحه لانتفاء الفائدة على هذا التقرير، وهم لا ينفون الحسن عنه على معنى كونه صفة كمال، فإن قيل: إنهم لم يريدوا بذلك إلا إلزام العدلية أن القول بوجوبه يؤدي إلى قبحه.

قيل: ما لزم على القول بالوجوب لزم على القول بمطلق الحسن، اللهم إلا أن يقولوا إنه يحسن لغير فائدة.

إذا عرفت هذا فإنا لا نترك الجواب عن هذه الحجة على فرض صحة الاحتجاج بها، فنقول أولاً أنَّا قد عرفنا الوجوب فلا يضرنا جهلكم، وثانياً: أنا لا نسلم عدم الفائدة، ونقول هي للعبد وهي استحقاق المدح والسلامة من الذم والتحلي بصفة الكمال والسلامة من صفة النقص على أصلكم مع الثواب آجلاً، والسلامة من العقاب كذلك، ولا نسلم أن العقل لا يدرك استحقاقهما، وإنما بنيتم هذا على أصلكم الفاسد، والمعلوم عند كل عاقل أن الشكر من أسباب المزيد، والكفران من أسباب الحرمان، ولا شك أن فاعل الإحسان يجد عنده فرقاً جلياً بين من قابل إحسانه بالثناء ونحوه، وبين من قابله بالذم والإساءة إليه.

وفي عهد عليعليه السلام للأشتر: (ولا يكونن المحسن والمسيء عندك بمنزلة سواء، فإن في ذلك تزهيداً لأهل الإحسان في الإحسان، وتدريباً لأهل الإساءة على الإساءة، وألْزِمْ كلاً منهم ما ألزم نفسه). رواه في النهج[1]، وكفى به دليلاً على الفائدة.

وكان يقال: قضاء حق المحسن أدب للمسيء، وعقوبة المسيء جزاء للمحسن، وقال الشاعر:

نبئت عمراً غير شاكر نعمتي والكفر مخبثة لنفس المنعم

وقال الصبابي: إذا لم يكن للمحسن ما يرفعه وللمسيء ما يضعه زهد المحسن في الإحسان، واستمر المسيء على الطغيان.

قالوا: لا يؤمن أن يعاقب على الشكر لأنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه.

قلنا: بناءً على أصل فاسد وهو منع الحكم العقلي؛ إذ التجويز[2] على إثباته[3] منتف لأن الشاكر محسن، ومعاقبة المحسن قبيحة عقلاً.

وما استندتم إليه من التصرف في ملك الغير مبني على ذلك الأساس المنهار؛ إذ الإذن قد حصل بما ركب في العقول من حسن ما تعرى عن وجوه القبح[4].

---

(١) نهج البلاغة ص (٤٣٠).

(٢) أي تجويز العقاب على القول بثبوت الحكم العقلي منتف تمت مؤلف.

(٣) أي على إثبات الحكم العقلي . تمت مؤلف.

(٤) والشكر متعر عن وجوه القبح. تمت مؤلف.

الوجه الثاني: إنه لو وجب لكان كالاستهزاء؛ لأن ما أنعم الله به علينا من النعم حقير بالنظر إلى سعة ملكه، وإنما نسبتها إلى سعة ملكه كنسبة لقمة تصدق بها أحد ملوك الدنيا على محتاج إلى جملة ممالكه.

ومعلوم أن المتحدث بتلك اللقمة لا يعد شاكراً، بل مستهزئاً ساخراً، فكذلك شكر الباري تعالى على نعمه الواصلة إلينا، فثبت أن العقل يقضي بعدم وجوبه.

الجـــواب: أولاً: أنه يلزمكم قبحه وهو خلاف دعواكم كما تقدم، ولا أظنكم تخالفون في حسنه بالمعنى الذي أثبتموه.

وثانياً: أن قياسكم فاسد لوجود الفارق، فإن اللقمة حقيرة عند الملك والمحتاج والسامع، فلا جرم عد الشاكر عليها ساخراً، بخلاف نعم الله تعالى، فإنها جليلة عند الشاكر والسامع، فلا يعد الذاكر لها ساخراً، وإنما مثال نعمه تعالى مثال من أعطاه أحد ملوك الدنيا بدرة من الذهب، فإن تلك البدرة حقيرة بالنسبة إلى ما يملكه هذا الملك، وهي عظيمة بالنظر إلى المحتاج، والسامع يشكره عليها، فكذلك نعم الله تعالى.

على أنا لا نسلم حقارة نعمه تعالى لقوله تعالى: {وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيماً} [النساء:١١٣] ونحوها، وقد ألزمهم الإمام القاسم بن محمد عليه السلام الكفر بمقالتهم هذه لردهم لهذه الآية، وألزمهم أيضاً أن يجعلوا لله صفة نقص حيث أمر أن يسخر به في قوله: {وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ} [الضحى:١١].

قلت: وفيه نظر لأنهم لا ينفون وجوبه مطلقاً، وإنما نفوا وجوبه العقلي، وقد عرفت أن هذه الحجة غير مطابقة لدعواهم، ولا أظن أنهم يحتجون بها، سيما الرازي، ولعل المتكلف لها بعض أتباعهم على غير بصيرة، وغره أن فيها إبطال دعوى الوجوب بلزوم القبح، ولم يتنبه للزوم القبح على أصلهم. والله الموفق.

واعلم أن القول بأن وجوب شكر المنعم مما يقضي به العقل قضية مبتوتة هو قول أمير المؤمنين عليه السلام.

قال عليه السلام: (لو لم يتوعد الله على معصيته لكان يجب ألاَّ يعصى شكراً لنعمته). رواه في النهج[1].

وناهيك به إماماً وهادياً، ودالاً على الصدق وداعياً، معدن كل حكمة، ومصباح كل ظلمة، ومفتاح كل مبهمة، ودفاع كل معضلة صلوات الله عليه.

الحجة الثانية: لو لم يكن القبح عقلياً لجاز كذب الصادق وتصديق الكاذب، فلا يوثق بخبر الله تعالى ولا يعلم صدق نبي لجواز الكذب على الله سبحانه، وخلق المعجز على يد الكاذب، وفي ذلك إبطال الشرائع، وبعثة الرسل؛ إذ لا يتميز صدقه تعالى عن كذبه، ولا النبي من المتنبئ، وهذه الحجة إلزامية.

فإن قيل: نحن نسلم امتناع ذلك، لكن لا لما ذكرتم، بل لأنه صفة نقص والنقص على الله محال.

---

(١) نهج البلاغة ص (٥٢٧).

قيل: لا شك أن كل نقص مذموم، وأن أصحاب الكمال محمودون لكمالهم، وأصحاب النقص مذمومون بنقصهم، فجوابكم هذا تسليم للمدعى وهو القبح العقلي، ولهذا قال (ابن تاج الشريعة): إن إنكار (الأشعري) الحسن والقبح بمعنى أنهما صفتان لأجلهما يحمد أو يذم الموصوف بهما في غاية التناقض، يعني مع تسليمه الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان.

وقال في (المواقف) وشرحه: إنه لم يظهر له فرق بين النقص في الفعل والقبح العقلي فيه، فكيف يصح التمسك في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في أفعاله[1] تعالى، هذا معنى كلامه.

فإن قيل: نحن نقطع بامتناع ظهور المعجز على يد الكاذب لكن لا للقبح العقلي، ولا لكونه صفة نقص، بل للعادة والتجربة.

قيل: إن أردت أن التجربة أفادتك أن المعجزة لا تظهر إلا على صادق، وأن الله تعالى لا يخبر إلا بالصدق، فهذا لا يفيدك لأن السؤال وارد على نبوة كل نبي، وعلى كل خبر من جهته تعالى، فما دلك على صدق الجزئيات حتى حصل لك العلم بالأمر الكلي الصادر عن التجربة.

وإن أردت أن الله أجرى عادته بخلق العلم بصدق المعجزة عند ظهورها وليس العلم حاصلاً عنها، فهو يؤدي إلى عدم دلالة المعجزة على النبوة، مع أن الذي نعلمه من أنفسنا أن هذا العلم الضروري لم يحصل لنا، وإنما عرفنا أن المعجز من فعل الله، وعرفنا وجه الإعجاز

---

(١) أي مع نفي القبح العقلي . تمت مؤلف.

فصدقنا به؛ لأن من صدقه الله فهو صادق لا لغير ذلك[1]، ثم إنا نقول: متى يخلق الله هذا العلم أبعد معرفة وجه دلالة المعجزة، فهو لا يتم حتى نعرف أن من صدقه الله فهو صادق، أم يقول إن الله تعالى يخلقه عند رؤية المعجزة أو سماعها، فهذا كذب ضرورة؛ إذ قد رآها الكفار وسمعوا بها فلم ينقادوا لها، ولم يخبر من أسلم منهم بأنه حصل له العلم عند أول ما رأى أو سمع بها من دون نظر.

فإن قيل: خلق الله لهذا العلم ممكن فلا وجه للقطع بعدمه.

قيل: نحن نقطع بعدم كثير من الممكنات كقطعنا بأنه ليس بحضرتنا فيل أو نحوه، وقد تقدم أنه يجب القطع بنفي ما لا دليل عليه، ولو جوزنا حصول هذا العلم أو نحوه مما لا دليل عليه لصح ما يدعيه السوفسطائية من عدم العلم ونحوه، على أن الباقلاني قد أبطل دعوى العادة بأنه يجوز خرق العادة فيجوز إخلاء المعجز عن الصدق، وحينئذٍ يجوز إظهاره على يد الكاذب.

فإن قيل: لو سلم ما ذكرتم من منع ظهور المعجز على يد الكاذب، وسلم أن العادة لا توجب امتناعه، فلا نسلم أن امتناعه للقبح العقلي بحيث أنه لو انتفى القبح العقلي انتفى الامتناع لجواز أن يمتنع لدليل آخر، إذ لا يلزم من انتفاء دليل معين وهو القبح العقلي مثلاً انتفاء العلم بالمدلول، وهو امتناع الثقة بخبر الله تعالى، والعلم بصدق النبي.

قيل: أما نحن فقد كفانا هذا الدليل، وأما أنتم فأنتم باقون على تجويز الكذب وعدم الوثوق بالشريعة، ولا ينفعكم إلا وجود الدليل

(١) فهو علم نظري . تمت مؤلف.

لا جوازه، وإنما هذه مغالطة وتلبيس لا يليق مثلها من المتصدين لتمهيد قواعد الشريعة، وكأنَّ المقصود الجدل، وما يدفع عنكم إفحام الخصم وهذه كتبكم لا يوجد فيها إلا تداول هذه العبارات، والأعذار الباردة التي لا اعتماد عليها، ولو كان هذا الدليل موجوداً لكان قد اطلع عليه ولو فرد واحد منكم فالله المستعان، فرحم الله من جعل نظره في العلوم نظراً مطابقاً لمراد الله، قاصداً به خلاص نفسه من ظلمات الجهل وأسر التقليد.

فإن قالوا: الدليل هو العادة فقد عرفناك بطلانه، وإن قالوا: بل هو كونه صادقاً لذاته لأنه متكلم لذاته، فهو مبني على كون كلامه تعالى قديم وهو واضح البطلان، وسيأتي الكلام عليه في موضعه إن شاء الله تعالى، مع أنه يلزمهم أن يكون الله تعالى كاذباً لذاته إذ لا فرق عندهم بين الصدق والكذب بالنظر إليه تعالى، وحينئذٍ يبقى التجويز على أصله، ولا يدفعه إلا إثبات القبح العقلي، وهو المطلوب والحمد لله.

الحجة الثالثة: لو لم يكن الحسن والقبح عقليين بل شرعيين فقط لجاز التعاكس وهو حسن النهي عن الحسن، والأمر بالقبيح، وقبح الأمر بالحسن، والنهي عن القبيح، فيحسن النهي عن التوحيد والعدل والإنصاف، وتكون هذه الأفعال قبيحة، وبطلان ذلك معلوم ضرورة، ويلزم أيضاً خروج الفعل عن الحسن والقبح حيث لم يقع أمر ولا نهي، وفيه خروج من النفي والإثبات.

فإن قيل: لا محذور في خروجه عن أيهما فيكون مباحاً.

قيل: قد تقدم أن الحسن ما للقادر عليه أن يفعله والقبيح عكسه، فكان المباح من جنس الحسن، وسيأتي الدليل عليه إن شاء الله.

فإن قيل: المعلوم بطلانه إنما هو حسن الإساءة وقبح الإحسان بمعنى الملائمة والمنافرة والكمال والنقص.

قيل: قد تقدم الجواب على هذا، مع أن حسن التوحيد بمعنى الملائمة لا يتصور إذ ليس مما تستلذه النفس لذاته، وهذه الحجة إلزامية أيضاً.

الحجة الرابعة: وهي إلزامية لزوم إفحام الرسل لأن المرسل إليهم يقولون لمدعي الرسالة لا يلزمنا إجابتك حتى يثبت الشرع عندنا، ولا يثبت لعدم معرفتنا لصدقك، ولا نتعرف الشرع حتى يجب علينا تعرفه، ولا نعرف الوجوب حتى نعرف الشرع، فقد تمانع الأمران.

فإن قيل: فيلزمكم مثله في النظر لأن وجوبه عندكم نظري فيقولون: لا ننظر حتى يوجبه العقل، ونحن لا نلزم نفوسنا النظر في وجوبه[1].

قيل: قد تقدم أن العقل يعرف ببديهته وجُوب شكر المنعم وقبح الإخلال به، ولا طريق لنا إلى تفاصيله إلا بواسطة الرسل، فإذا ادعى الرسالة مدع وجب علينا النظر لئلا نخل بما أوجبه العقل[2] ضرورة،

---

(١) أي حتى يوجب علينا العقل النظر في وجوب النظر . تمت مؤلف.

(٢) وهو الشكر الذي يفصله لنا الرسول. تمت مؤلف.

فسقط الاعتراض، وصار دليل وجوب النظر ملازم لدعوى الرسالة، وليس متوقفاً على اختيارنا.

وجه آخر: وهو أنه لا بد من باعث على وجوب النظر لئلا يكون من تكليف الغافل، وذلك الباعث إما الخاطر أو التخويف من جهة نفسه، أو من جهة غيره كالرسول، وأيضاً لا ريب أن من عرض له حيرة في شيء يخشى من إغفاله ضرراً فإنه يناله هم وغم يضر به، فإن أزال الحيرة بالنظر حتى تتبين له الحقيقة، أو بالاحتياط وهو نوع من النظر أيضاً، وإلا فلا شك في أنه يستحق اللوم على ترك إزالة ذلك الضرر مع التمكن منه، وهذا خاصية[1] القبح، فكيف من خوفه الرسول بخزي الدنيا وعذاب الآخرة، وفوت كل نفع، وإدراك كل ضرر، لا بد لمثل هذا من أن يجد من نفسه مزعجاً على النظر بحيث يذم على تركه، وهذا معنى قولنا: إن دليل وجوب النظر ملازم، فصح أن النظر واجب يدرك وجوبه بأدنى التفات بحيث يقرب من الضروريات، وقد ضرب له الغزالي مثلاً وهو أنه لو قيل لإنسان: الأسد خلفك مقبل عليك وهو آخذك إن لم تهرب، فإذا قال لا أهرب حتى أعلم صدق خبرك ولا أعلمه حتى ألتفت، ولا ألزم نفسي الالتفات حتى يجب علي.

قال: فهذا معدود من الحمقى لا من العقلاء، هذا معنى المثل، وهو يدل على أن هذه قضية يعلمها العاقل ضرورة.

---

(١) أي استحقاق اللوم، تمت مؤلف.

[الأدلة على أن الانتفاع عقلي]

هذا وأما الحجة لما ذهب إليه أئمتنا عليهم السلام ومن وافقهم من حسن الانتفاع بما لا ضرر فيه مما لم يرد فيه حكم شرعي من الأشياء فمن وجوه:

أحدها: عدم حكم العقلاء بذم من استظل تحت شجرة، أو تنفس في الهواء، أو مشى في الفضاء، وعدم حكمهم أيضاً بمدحه وثوابه وعقابه، فوجب القول بحسنه لما مر من أن الحسن ما لا عقاب عليه ولا ذم.

الثاني: أنا نقطع بأن كل نفع لم تُشِبْه مضرة فإنه يحسن الانتفاع به، كما نقطع بحسن الإحسان، ونعلمه ضرورة من غير فرق.

الثالث: أنه لابد في خلقها من غرض، وإلا كان عبثاً، والغرض لايجوز عوده إلى الباري تعالى لاستحالة الضر والنفع عليه تعالى، فلا بد من عوده علينا، ثم ذلك الغرض إما أن يكون ضرراً، أو نفعاً، الأول باطل لأنا لا نعلم في تناولها ضرراً، بل نفعاً عظيماً، ولأنها لو ضرت لم تضر إلا بتناولها، وفي ذلك إباحتها أيضاً[1]، ولأنه تعالى لا يحصل منه الضرر، ولا القصد إليه لغير المستحق له لتعاليه عن الظلم، فتعين الثاني وهو أن غرضه تعالى انتفاعنا بها للتنعم، ولا يتم الانتفاع إلا بإدراكها وتناولها، وفي ذلك إباحتها.

---

(١) قال المؤلف عليه السلام في (الأنظار السديدة) ص(٥٥) برقم(١٥) ما لفظه: ((لأنا لا نعلم في تناولها ضرراً بل نفعاً عظيماً ولو ضرت فضررها إنما يكون بتناولها وفي ذلك إباحتها لأن ضررها ليس لذاتها)). انتهى.

الرابع: أنه لا خلاف في حسن ما يضطر إليه الإنسان كالتنفس في الهواء، والشرب من الماء الجاري عند عطشه، ونحو ذلك مما تدعو إليه الضرورة، فكذلك سائر المنافع بعلة أنها منفعة لا مضرة فيها على أحد.

قال في (الجوهرة): وبذلك بطل قول الواقفية؛ لأن ذلك قول بالحظر، فإن من لا يعلم حسن الشيء لا يحل له أن يفعله، واعترضه الدواري فقال: ليس ذلك قول بالحظر؛ لأن القول بالحظر النطق بأن هذا محظوراً، أو اعتقاده أو ظنه، والواقفية لا يقولون بذلك، ولا يعتقدونه ولا يظنونه.

الخامس: ما ذكره في الغاية وشرحها، وهو أنه إذا ملك جواد بحراً لا ينزف[1] وأخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر، فلا قبح يدرك بالعقل في ذلك ضرورة، وتناول العبد المستلذات التي خلقها الله من دون إضرار بمنزلة تناول مملوك قطرة من بحر ملك بل أقل.

قال عليه السلام: وما قيل: من أنه إن أريد أن لا حكم بالحرج فمسلم، ولكنه لا يستلزم الحكم بعدم الحرج، وإن أريد خطاب الشارع بعدم الحرج فلا شرع، وإن أريد حكم العقل بالتخيير تناقض؛ لأن المفروض أنه لا حكم للعقل فيه، فجوابه اختيار الآخر ومنع التناقض، فإن المفروض أن لا حكم للعقل فيه بخصوصه، ولا ينافيه الحكم العام بالإباحة.

---

(١) نزفت البئر إذا استخرجت مائها ونزفت هي يتعدى ولا يتعدى. تمت مؤلف.

قلت: أراد عليه السلام أنه لا يتصور التناقض إلا لو قيل بالتخيير فيما حكم فيه العقل بخصوصه؛ لأنه والحال هذه يقتضي إثبات حكم العقل فيه، والمفروض أنه محل النزاع، فأما ما لا حكم له فيه باعتبار محل النزاع، وإنما حكمه فيه على جهة الإجمال وهو الحكم العام بالإباحة فلا تناقض، وحاصله أن محل النزاع ما لا يدرك فيه العقل جهة محسنة، أو مقبحة بخصوصه لا على جهة الإجمال فإنه يدركه، والكلام مبني على إيراد وجوابه لسعد الدين، وقد أوردهما سيلان في الحاشية فراجعه.

احتج القائلون بالقبح، وقد تقدم بيانهم بوجهين:

أحدهما: أن ذلك تصرف في ملك الغير بغير إذنه فيقبح.

والجواب: لا نسلم القبح مطلقاً، وإنما يقبح إذا تضرر، ولذا لا يستقبح من أحدنا النظر في مرآة غيره، والاستظلال بشجرته، ونحو ذلك مما لا ضرر فيه على المالك، فكيف بمن لا يجوز عليه التضرر في حال من الأحوال، سلمنا فنقول: التمكين من أملاكه مع العقل المميز لما يؤخذ وما يترك إذن منه تعالى لنا بالتصرف، وطريقة التمييز ما تقدم من أنه لا يجوز خلقها لغير غرض، وأنه لا يجوز أن يكون الغرض عائداً عليه تعالى، ولا إرادة الضرر بنا فتعين أنه نفعنا، فعلمنا بذلك حسن الانتفاع بما فيه نفع، والاجتناب لما فيه ضرر، وصار الحال في ذلك كالممكن من أملاكه الناصب للعلامة فيما يؤخذ منها وما يترك.

الوجه الثاني: أن هذه المنافع تحتمل الإباحة، ويحتمل أن يكون تناولها

مفسدة فقبح الإقدام عليها كالخبر الذي يحتمل الصدق والكذب فإن الإقدام عليه يقبح، وأجيب بأن العقل قاض بقبح الإقدام على الخبر المحتمل[1]؛ لكونه على صفة لا يؤمن معها ارتكاب القبيح، وليس ثمة ما يرفعها، بخلاف المنافع فإن كونها على صفة يمكن الانتفاع بها يدعو إلى تناولها ولحسنه، ولم يرد عقل ولا سمع بالمنع فافترقا.

احتج أهل الوقف وهم الأشاعرة بأن كون هذه الأشياء ملك لله يقضي بالمنع من الانتفاع بها إلا بإذنه، وكونها مهيئة للانتفاع، ولم يرد في العقل ولا في السمع ما يمنع من الانتفاع يقضي بالإباحة فوجب الوقف، والجواب يعلم مما تقدم.

تنبيه

قد تقدم في كلام الأمير الحسين والإمام يحيى والشرفي وغيرهم ما يدل على أن معرفة الحسن والقبح ضرورية، وهو قول أبي الحسين وأصحابه، فلا يحتاج إلى الاستدلال.

قال (الإمام عز الدين)عليه السلام: وكل مسألة يدعي فيها نظير (أبي الحسين) في التحقيق الضرورة لا تفتقر إلى إيراد كثير من الأدلة وتطويلها.

وقال (أبو هاشم) وأصحابه: بل هي نظرية ولهم في إثباتها[2] أدلة واضحة وإلزامات راجحة، وقد قدمنا شطراً من ذلك، وقد رد القول

(١) للصدق والكذب. تمت.

(٢) يعني مسألة التحسين والتقبيح. تمت مؤلف.

بأنها نظرية السيد (أحمد بن محمد الشرفي) رحمه الله، وأجاب على القائلين بذلك بما ذكره الإمام (يحيى)عليه السلام في الشامل، وهو أن الفرق بينما يعد من العلوم النظرية، والعلوم الضرورية واضح بين، فإن العاقل يعلم الضرورية من غير اعتبار نظر، ولا إعمال فكرة، وما كان حاصلاً بطريق النظر، فإنه لا بد فيه من العناية باستحضار مقدماته، وترتيبها على وجه صحيح وحراستها عن الغلط، ونحن نعلم ضرورة من هذه القضايا أنها حاصلة للعقلاء من غير اعتناء ولا نظر.

قلت: وقد قدمنا بحثاً نافعاً في بيان ما يكون به الضروري ضرورياً في آخر المسألة التي قبل هذه، فتأمله فإنه نافع مفيد.

الموضع الرابع: في ذكر شبه المخالفين وبيان بطلانها

أحدها: ما اعتمده (ابن الحاجب) في (مختصر المنتهى)، وهي أنه لو حسن الفعل وقبح لغير الطلب لم يكن تعلق الطلب لذاته، وهي مبنية على أن كلام الله تعالى قديم، وأنه معنى قائم بذاته، وتوضيحها أن الأشاعرة يقولون بقدم كلام الله تعالى، وأنه معنى كما ذكرنا.

قالوا: والمعنى المراد هنا وهو الطلب مغاير للإرادة والعلم والفكر، وسموا هذا المعنى طلباً؛ لأن أحدنا يجد من نفسه إذا أراد أن يأمر غيره بشيء أنها طالبة لذلك الشيء سواءً وجدت الحروف والأصوات أم لا، وذلك الطلب هو الكلام عندهم لا صيغة الأمر والنهي؛ إذ لو كان الطلب هو الصيغة لما اختلف حاله بالمواضعة، ومعلوم أنه يختلف باختلاف المواضعة، فإنه يجوز أن توضع صيغة الطلب للخبر

والعكس، بل يجوز أن لا توضع لمعنى[1]، وإذا ثبت وجود الطلب من دون الحروف والأصوات، وأن صيغة الطلب لم يكن لمجردها اقتضاء، ثبت أنها لم تكن أمراً ولا نهياً إلا لدلالتها على الطلب، وذلك الطلب هو الأمر والنهي، قالوا: وماهية الطلب ليست أمراً وضعياً بدليل أنها لا تنقلب ماهية لغيره، قالوا: فثبت أن الكلام النفسي هو هذا الذي لا تنقلب ماهيته، والصيغة دالة عليه، وإذا ثبت هذا فالمعلوم ضرورة أن الطلب متميز عن العلم والإرادة، والفكر، والقدرة، والحياة وغيرها، وإنما يشتبه ببعضها، وذلك نحو اشتباه طلب الفعل بالإرادة، وطلب الترك بالكراهة.

قالوا: وليس ذلك الطلب نفس الإرادة والكراهة بدليل أنه تعالى قد يأمر بما لا يريد وينهى عما يريد، وإذا ثبت هذا ثبت أن الحسن والقبح لا يرجعان إلى نفس الفعل، إذ لو كانا كذلك لبطل كون تعلق الطلب ذاتياً؛ لأنه والحال هذه طلب الفعل والترك لأمر يرجع إلى الفعل، وهو ما له من الصفات والاعتبارات، وتقرير هذه الشبهة إنما هو تبع (للمقبلي) فإنه قال إنها مبنية على أن الطلب صفة ذاتية متميزة عن العلم والإرادة، وفي كلام (السعد) عن بعض الشراح ما يدل على بنائها على هذا، و(للعضد)[2] تقرير آخر لعله يعود إلى ما هنا.

---

(١) وتكون من المهملات. تمت مؤلف.

(٢) قوله: ((وللعضد تقرير لعله يعود إلى ما هنا)).

وهو أنه لو كان حسن الفعل وقبحه لامر غير الطلب حاصل في الفعل لم يكن تعليق الطلب لذاته واللازم باطل أما الملازمة فلتوقف تعلقه حينئذٍ على أمر زائد وما للشيئ بالذات لا يتوقف على أمر زائد وأما بطلان اللازم فلأنا نعلم بضرورة العقل أن الطلب صفة ذات =

والجواب: أن هذه الشبهة مبنية على أصل فاسد وهو قدم كلامه تعالى، وأنه معنى، ونحن لا نسلم شيئاً من ذلك، وليس هذا موضع بيان فساده، إلا أنا نتكلم هنا على إبطال الطلب الذي أثبتوه مغايراً للإرادة ونحوها، وما يترتب عليه، فنقول: إن هذا المعنى الذي سميتموه طلباً لا يعقل ولا دليل عليه، وإثبات ما لا دليل عليه يفتح باب الجهالات، ويوجب تجويز المحالات، ثم إنه مبني على أن الطلب للفعل يثبت قبل الأمر به والنهي عنه، وبطلانه معلوم ضرورة، فإن المعلوم أن أهل اللغة لا يسمون الساكت آمراً ولا ناهياً، وإنما الطالب عندهم هو الناطق بصيغة الطلب، وأما دعواهم مغايرته للعلم والإرادة، فجوابه أن ذلك الذي يجده أحدنا من نفسه قبل النطق بالصيغة إنما هو إرادة الكلام، أو العزم عليه، أو العلم بترتيب حروفه، أو التفكر في كيفية ترتيبها، فإذا كان الموجود هو أحد هذه الأشياء فكيف يكون مغايراً لها، وأما قولهم: لو كان الطلب هو

تستلزم مطلوباً عقلاً ولا يعقل حقيقة إلا متعلقاً بمطلوب انتهى.

قال السعد: قد اعترف الشارح العلامة بتحيره في تقرير هذا الدليل وقرره بوجهين:

أحدهما: ينتهض على جميع المعتزلة والآخر على القائلين بكون الحسن والقبح بصفات او لجهات واعتبارات الأول لو حسن الفعل أو قبح لغير الطلب أي لغير أمر الشارع أو نهيه، سواء كان الغير ذات الفعل أو صفاته، أو جهاته،أو اعتباراته لم يكن تعلق الطلب لنفس الطلب ضرورة توقفه حينئذٍ على ذلك الغير، واللازم باطل؛ لأن تعلق الطلب بالمطلوب تعلق عقلي لا يتوقف على غيره لاستلزامه مطلوباً عقلاً، فإذا حصل الطلب تعلق بنفسه بالمطلوب.

(الثاني): لو حسن الفعل أو قبح لغير الطلب من الصفات والاعتبارات لم يكن تعلق الطلب بنفس الفعل المطلوب، بل يتوقف على ماله من الصفات أو الجهات أو الاعتبارات، لكنه تعلق عقلي لا يتوقف على شيء زائد على المطلوب.....على أن ضمير نفسه للطلب.

الصيغة لما اختلف حاله، فجوابه: أن ذلك لا يتم إلا بعد أن يتقرر أن لفظ الطلب يفهم منه معنى غير اللفظ لا يتغير، وقد بينا أن أهل اللغة لا يطلقون الطلب إلا على الصيغة، وإذا كان الطلب هو الصيغة فلا حرج في تغيره بالمواضعة.

نعم قد ذكر الإمام (المهدي) عليه السلام أن الذي لا يتغير عن ماهيته وتعلقه هو الإرادة وليست طلباً، وإنما هي سبب للطلب الذي هو الأمر والنهي، وذكر القرشي أن الطلب هو الإرادة بدليل أنه لا يقال طلبت وما أردت ولا العكس، لكن ليس ذلك الطلب أمراً؛ لأن أحدنا يجد نفسه طالبة للفعل، ولا يوصف بأنه أمر به ما لم يقل افعل، وهو خلاف في العبارة، وذلك أن الإمام المهدي عليه السلام لا يطلق لفظ الطلب إلا على الصيغة ويجعل الإرادة سبباً للطلب، والقرشي يطلقه على الإرادة، ويطلق على الصيغة لفظ أمر ونهي.

وأما استدلالهم على ذلك بأنه قد يأمر بما لا يريد، وينهى عما يريد، فمبني على الجبر، وسيأتي إبطاله.

إذا عرفت هذا وتبين لك بطلان الطلب النفسي بالمعنى الذي زعموه بطل إثبات الكلام النفسي، وببطلانه تبطل شبهتهم هذه؛ لأنها مترتبة عليه، وكيف يقوم الفرع والأصل مختل، فنقول: نحن نلتزم ما ألزمتمونا وهو عدم كون تعلق الطلب ذاتياً.

ومع التسليم لكون تعلق الطلب ذاتياً فالمتعلق بالكسر من حيث أنه

متعلق تابع لمتعلقه فلا يتحقق التعلق بدونه، وذلك لا ينافي كون تعلقه لذاته فنقول: تعلق الطلب بالفعل من حيث أنه موصوف بالحسن أو القبح لا بمطلق الفعل، لا ينافي كون تعلقه لذاته.

قيل: وهذه الشبهة موضوعة على نفي الحكمة، ولا خفاء في بطلانه[1].

الشبهة الثانية: لو لم يكن الباري تعالى إلا مبيناً لما في نفس الأمر من الحسن والقبح لم يكن مختاراً في الحكم، بل يكون كالمفتي والقاضي بين الحكم، ثم ألزم وتوعد، أو وعد على فعله أو تركه.

والجواب: إن أردتم أنه غير مختار، بمعنى أنه لا يقع الحكم بخلاف ما في نفس الأمر فهو مذهبنا، وإن أردتم أنه ليس بمختار بمعنى أنه يصير مضطراً إلى التبيين فلا وجه للزومه، وهو ظاهر البطلان، وأما قولكم إنه يكون كالمفتي والقاضي، فإنما هو تشنيع وإلا فإن الماهيات كلها كالواجب، والقديم، والممكن، والنفي، والإثبات، وغيرها متقررة بخصوصياتها التي بها تمايزت، وتقررت، وعلمت، ولذا أنكر الله سبحانه على من لم يفرق بين ماهيتين بالاستفهام، والتعجب، والإنكار كقوله: {قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ} [الزمر:٩]، وقوله: {أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ...} [الجاثية:٢١] الآية.

وقال تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ...} [النحل:٩٠] الآية.

---

(١) أي بطلان نفي الحكمة . تمت مؤلف.

ونحوها مما يدل على أن المنهيات والمأمورات متقررة كتقرر القديم، والحادث، والنفي، والإثبات، فمن قال: إنه لا فرق بين الإحسان والإساءة إلا بحسب اعتبار التعارف، وأنه لا معنى للفاحشة إلا بحسب التعارف، وإلا فهي والإيمان سواء في الخلو عن الحكم، وعند الشارع، وإنما اتفق الأمر بأشياء، والنهي عن أشياء لا لأمر، فلا فائدة في مناظرته، ولا الخوض في الكلام معه لهدايته؛ إذ لا مطمع في إنصافه وانقياده للحق.

والحاصل أن الفرق بين تبيين الله تعالى للأحكام، وتبيين المفتي والقاضي لا يجهله إلا غبي، فإن الله تعالى لما كان عالماً بما في بعض الأفعال من المصالح، وما في بعضها من المفاسد قضت حكمته بالأمر بالمصالح والنهي عن المفاسد باختياره لحكمته، وهذا معنى البيان الحاصل منه سبحانه وتعالى، وليس كذلك بيان المفتي والقاضي.

الشبهة الثالثة: أن القول بثبوت الحسن والقبح عقلاً يؤدي إلى قيام المعنى بالمعنى وتحقيق ذلك على ما ذكره في الغاية وشرحها أن القبح معنى والفعل معنى، فإذا كان القبح صفة ثابتة للفعل لزم قيام المعنى بالمعنى، والدليل على أن القبح معنى أنه ليس ذات الفعل ولا جزءاً منها، فوجب أن يكون زائداً على الفعل، ثم إنه موجود بنفسه؛ لأنه نقيض اللاقبح القائم بالمعدوم والقائم بالمعدوم معدوم، وإذا كان اللاقبح معدوماً فالقبح موجود، وإلا لزم ارتفاع النقيضين، ولا شك في بطلان قيام المعنى بالمعنى؛ إذ العرض لا يحل إلا في جسم، وما أدى إلى الباطل فهو باطل، والجواب من وجهين:

أحدهما: بجريَّه في الشرعي بأن يقال: لو كان قبيحاً شرعياً لقام المعنى بالمعنى إلى آخره، وكذا الحدوث[1] والوجوب والإمكان ونحوها من صفات الأفعال.

الثاني: منع الملازمة إذ لا يلزم من كون اللاقبح أمراً عدمياً أن يكون القبح أمراً وجودياً محققاً، فإن نقيض العدمي لا يجب وجوده، فقد يكون الشيء ونقيضه معدومين معاً، وموجودين معاً، ومنقسمين.

قال في (شرح ابن جحاف): وارتفاع النقيضين إنما يستحيل في الصدق بمعنى أن الشيء الوجودي الصادق في الخارج لا يمكن أن يكون هو ونقيضه مرتفعين فيه، وأما الأمر العدمي الذي لا يصدق في الخارج فإنه يكون هو ونقيضه مرتفعين عن الخارج بلا استحالة في ذلك كالأبوة، واللاأبوة فإنهما مرتفعان في الخارج معاً؛ لأنهما أمر عدمي، والعدمي لا يلزم أن يكون نقيضه موجوداً في الخارج، بل يكون عدمياً مثله فلا يلزم وجود شيء منهما[2] فيه.

قلت: وإذا تقرر أن القبح لا يجب وجوده[3] لم يكن معنى فلا يلزم قيام المعنى بالمعنى سلمنا، فالمراد بقيام المعنى بالمعنى الاختصاص الناعت وهو أن يختص شيء بآخر اختصاصاً يصير به ذلك الشيء نعتاً للآخر والآخر منعوتاً، وهذا لا محذور فيه، ويستوي فيه الجوهر وغيره.

---

(١) أي حدوث الفعل ووجوبه وإمكانه . تمت مؤلف.

(٢) أي من النقيضين فيه أي في الخارج. تمت مؤلف.

(٣) أي في الخارج . تمت مؤلف.

الشبهة الرابعة: أن العبد مجبور في أفعاله، وإذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح، لأن ما ليس فعلاً اختيارياً لا يتصف بهذه الصفات اتفاقاً، ومن أدلتهم على ذلك أن العبد حال إيقاع الفعل إما أن لا يصح منه الترك فهو المطلوب، وإما أن يصح منه الترك فلا يكون الفعل أولى بالوقوع من الترك من دون مرجح وداع، وإلا لزم وقوع أحد الجائزين لا لمرجح، وذلك يقدح في حدوث العالم[1].

قالوا: وذلك المرجح لا يصح أن يكون من فعل العبد، وإلا احتاج في وجوده إلى مرجح ومرجحه إلى مرجح فيتسلسل، فتعين أن يكون من فعل الله، وإذا كان من فعل الله فإما أن يقع الفعل عنده على سبيل الجواز أو الوجوب، الأول: باطل لأنه يحتاج في وجوده إلى مرجح آخر فيتسلسل، فتعين الثاني وهو المطلوب؛ لأن ذلك المرجح يكون سبباً وفاعل السبب والمسبب واحد، وهذا الدليل هو الذي اعتمده الرازي وعول عليه، وكرر أنه يهدم مذهب المعتزلة في العدل.

والجواب: أن القول بالجبر معلوم البطلان، فيبطل ما ترتب عليه[2] وستأتي مسألة مستقلة في إثبات العدل ونفي الجبر، وأما الدليل الذي استدلوا به هنا، فالكلام عليه يقع في ثلاثة مقامات:

الأول: في اختلاف العلماء في احتياج وقوع فعل القادر إلى مرجح أم لا.

الثاني: في الدلالة على أن القول بالمرجح لا يوجب الجبر.

---

(١) يعني لأن الذي دل على حدوثه هو حصوله مع الجواز فلا بد من مؤثر فيه وموجد له يرجح وجوده على عدمه. تمت مؤلف.

(٢) وهي نفي التحسين والتقبيح. تمت مؤلف.

الثالث: في المرجح ماهو وممن هو.

المقام الأول: [في احتياج وقوع الفعل إلى مرجح]

اختلف المتكلمون في احتياج وقوع الفعل إلى مرجح، فقالت (البهاشمة)[1] وأتباعهم: كل أمرين استوى الداعي إليهما فإنه يصح من القادر اختيار أحدهما لا لمرجح، واختاره المقبلي، وهو ظاهر كلام (الإمام المهدي)عليه السلام واحتجوا على ذلك بأنه يجوز من الهارب أن يسلك أحد الطريقين المستويين من كل وجه فيما يرجع إلى مقصوده من دون مرجح، وكذلك الجائع يتناول أحد الرغيفين المستويين لا لمرجح، وكذلك من دعاه الداعي إلى صرف درهم إلى أحد المسكينين المتساويين وغير ذلك، وادعوا العلم الضروري بذلك، ومن حججهم ما ذكره (الإمام المهدي)عليه السلام في رد قول الفلاسفة بقدم العالم، وهو أن الفاعل ليس له بكونه فاعلاً حال، فيفتقر إلى مؤثر، وإنما المرجع به إلى أنه وجد منه ما كان قادراً عليه، وليس في ذلك شيء يفتقر إلى مؤثر، فيلتزم أنه حصل فاعلاً بعد أن لم يكن أي أوجد فعلاً بعد أن لم يوجد، ولا يلزمنا أن يفتقر إيجاده إلى مؤثر سوى قادريته.

وحاصل كلامه عليه السلام أن القادر من له أن يفعل وأن لا يفعل، وأنه لا يحتاج في الإيجاد إلى مؤثر سوى قادريته، وهو ينفي القول باحتياجه إلى المرجح، وإلا بطل معنى كونه قادراً.

---

(١) نسبة إلى أبي هاشم المعتزلي.

نعم والقول بعدم احتياجه إلى المرجح إنما هو بالنظر إلى ذات الفعل، وأما بالنظر إلى كونه مطابقاً للحكمة والعادة فلا بد منه.

وقال (أبو الحسين البصري)، و(محمود بن الملاحمي) و(المجبرة): بل لا بد من المرجح وإلا لم يصح وجوده حيث لا مخصص، ومن أدلتهم أن العمدة في إثبات الصانع احتياج الممكن إلى المؤثر، فلو جوزنا ممكناً يرجح أحد طرفيه على الآخر من غير مرجح لم يمكنا أن نحكم في شيء من الممكنات في احتياجه إلى المؤثر، وذلك يسد باب إثبات الصانع.

وأجابوا عن مسألة الهارب ونحوه بمنع تساوي غيرين في المقصود منهما من كل وجه، ولو فرض استحال اختيار أحدهما من دون مرجح، ورد بأنكم لا تنكرون أن الله قادر أن يخلق رغيفين مستويين من كل وجه، وأنه يصح منه ذلك، وأنه قادر على أن يخلق للعبد علماً ضرورياً باستوائهما، فإن أنكرتم هذا خرجتم من الدين، وإذا أقررتم به فنقول: هل يقدر سبحانه على أن يخلق له داعياً إليهما على البدل لا على الجمع أم لا، ولا معنى للداعي إلا أنه يوجد له علماً بأن في كل واحد منهما له نفعاً خالصاً، وأن المنفعة بتناول أحدهما حاصلة على الاستواء، لا بد لكم من الإقرار بقدرته تعالى على إيجاد هذين العلمين، وبه يصح ما منعتموه من استواء غيرين من كل وجه، وإذا صح ذلك فنقول: هل قد خلقت فيه القدرة على ذلك الفعل أم لا.

الثاني: خلاف الفرض فإذا كانت قد خلقت فيه صح إيجاده بها،

وإلا بطل كونها قدرة عليه، والمرجح ليس جزءاً من القدرة ولا من الباعث، فبطل الاحتياج إليه، وأما قولهم بلزوم سد باب إثبات الصانع، فإنما يلزم لو جوزنا حصول الجائز من غير مؤثر فيه، ولم نقل بذلك أصلاً.

قلت: وفي إطلاق الحكاية عن (المجبرة) بأنه لا بد من المرجح نظر، فإن صاحب المواقف حكى عن الأشعرية أن الفعل لا يحتاج إلى مرجح، وصرح صاحب المقاصد بأن القول بأن الفعل الواقع بلا مرجح اتفاقي، إنما هو إلزام للمعتزلة القائلين بأن قدرة العبد لا تؤثر في فعل إلا إذا انضم إليه مرجح يسمونه الداعي.

قال: ونحن لا نقول به، فإن الترجيح بمجرد الاختيار المعلق بأحد طرفي الفعل لا لداع عندنا جائز، ولبعض محققيهم كلام في إبطال هذا الدليل لما يلزم عليه من اللوازم، وممن ضعفه ابن الحاجب، وأما الرازي فاضطرب كلامه فإنه في رد شبهة الفلاسفة حيث قالوا: القادر لما أمكنه أن يفعل في وقت، وأن يفعل قبله، أو بعده توقفت فاعليته على مرجح، ومرامهم بذلك نفي حدوث العالم؛ لأنه إذا توقفت فاعليته على مرجح احتاج المرجح إلى مرجح فيتسلسل، التزم أن الفاعل لا يحتاج إلى مرجح في إيجاد أحد المستويين، وربما ادعى العلم الضروري بذلك، وصرح بأنه لا مخلص من شبهتهم التي تقتضي قدم العالم إلا بتجويز وقوع أحد المستويين لا لمرجح، وإلا لزم قدم العالم.

وقال في مسألة خلق الأفعال: لا بد من المرجح وجعله عمدة أدلة

المجبرة، بل جعل وقوع الممكن من دون مرجح هنا يسد باب إثبات الصانع، وكأنه بنى مباحثه على الجدل والتعصب لأصحابه لا على طلب الحق أينما كان وعند من كان، وهكذا شأن غيره وهي من المغالطة الخارجية التي قد تقدمت الإشارة إلى تحريمها.

المقام الثاني: في أن القول بالمرجح لا يوجب الجبر وبيانه من وجوه:

أحدها: أنه لو أوجب الجبر في فعل العبد لأوجبه في فعل الله.

قال (الإمام يحيى) عليه السلام: فكما أنه يبطل الاختيار في حق العبد فهو بعينه يبطل الاختيار في حق الله تعالى؛ لأن طريق الفاعلية واحدة، وهذه فلسفة محضة، وقول بالموجب وخروج من الدين.

قلت: وبيان جريه في أفعاله تعالى أن يقال: حال ما فعل الله الفعل إما أن يصح منه الترك أو لا، إن قيل: لا، لزم الجبر، وإن قيل: يصح، قيل: فإذا كان لا بد من المرجح، فوقوع فعله تعالى عنده إما على سبيل الوجوب لزم قدم العالم، وأن لا يكون مختاراً إذ الداعي هنا ليس بفعل الله حتى نقول فاعل السبب فاعل المسبب، وإما على سبيل الجواز لزم التسلسل، فما أجبتم به فهو جوابنا، ولا مخلص لهم من هذا إلا بنفي المرجح، أو نفي كونه موجباً؛ إذ لا فارق إلا كونه تعالى قديماً، والعبد محدثاً، وهو لا يقتضي الفرق في الاختيار.

قال (الإمام يحيى) عليه السلام: فإن قالوا إن كون القديم يجب أن يكون فاعلاً لا يخرجه عن حد الاختيار.

قلنا: وكون فاعلية العبد واجبة لا تخرجه عن حد الاختيار.

الوجه الثاني: أنه يلزم نفي الحسن والقبح الشرعيين؛ لأنهما في الشرع من صفات الأفعال الاختيارية، فإن حركة المرتعش والمغمى عليه لا توصف بحسن ولا قبح في الشرع، ويستلزم أيضاً تكليف ما لا يطاق.

الوجه الثالث: أنا نعلم ضرورة حصول الفعل من دون المرجح كفعل الساهي والنائم، ولو كان لا يصح من دونه لما وقع، وإلا كان تأثيراً بلا مؤثر وهو باطل، وهذا يصلح حجة أيضاً لمن لا يشترط المرجح.

الوجه الرابع: أنه لو كان تأثيره على جهة الإيجاب لما تمكن الفاعل من ترك الفعل عند وجوده، والمعلوم ضرورة أن الإنسان قد يترجح له الفعل ولا يفعله.

الوجه الخامس: أن الدواعي والمرجحات من قبيل الاعتقادات والظنون التي لا تأثير لها في الإيجاب، فثبت أن القول بالمرجح لا يستلزم الجبر. فإن قيل: فما تقولون فيما قاله أبو الحسين وغيره حيث قال الداعي موجب، فإن هذا تصريح بمذهب المجبرة، ولذا قال (الرازي): إن (أبا الحسين) يقول بالجبر إلا أنه يتستر من أصحابه، ومثله قول أبي القاسم البلخي: أن من دعاه الداعي إلى الفعل لا بد أن يفعله، وقول الجاحظ: إذا قوي الداعي وقع الفعل بالطبع، وإن تكافأ هو والصارف وقع بالاختيار.

قيل: أما (أبو الحسين) فلم يقصد إلا ما قصده غيره من علماء العدل، وهو أنه إذا توفرت الدواعي، وانتفت الصوارف وجب الفعل

عندها، وجوب استمراري عادي لا وجوب تأثير، ومثلوا ذلك بمن حضره طعام شهي وهو شديد الجوع ولا صارف عنه، فإنه إن لم يأكل لم يحكم بقدرته أو كمال عقله، وإنما ألزمه الرازي الجبر لغلطه في فهم مقصده؛ لأنه ظن أنه أراد وجوباً كوجوب المعلول عن العلة.

وأما (أبو القاسم) فقال (الإمام المهدي)عليه السلام: الأقرب أن مقصده كمقصد سائر المعتزلة من أن المراد بالوجوب وجوب استمرار لا بمعنى أنه يستحيل خلافه، قلت: وكذلك كلام الجاحظ فإنه يمكن حمله على هذا.

المقام الثالث: في المرجح ما هو وممن هو عند القائلين به من العدلية

فقال (الحسين بن القاسم) عليه السلام: المرجح الإرادة وهي من العبد، ولزوم التسلسل ممنوع؛ لأن المحتاج إلى الإرادة هو الفعل المتوجه إليه بالقصد لا الإرادة؛ إذ حصولها ليس إلا بتبعية الفعل المراد، وقد ذكر الشريف أن كل عاقل يعلم من نفسه أن إرادته للشيء لا تتوقف على إرادته لتلك الإرادة.

وقال (الإمام يحيى)عليه السلام: إذا قال السائل ما الذي يرجح وجود المقدور على عدمه؟ فمن جوابنا أنه القادر، فإذا قال: فلم وجد في هذا الوقت دون ما قبله وما بعده ولم اختص بالحصول دون ضده؟ قلنا: الفاعل المختار أوجده لقيام داعيه، فمتى قال فلنفرض قيام الداعي في كل واحد من الضدين على سواء، قلنا: من هاهنا يتميز القادر على الموجب، فإنا لو جرينا في هذا الموطن على طلب مخصص

لأحد مقدوريه دون الآخر غير كونه فاعلاً مختاراً لألحقناه بباب الموجب، وخرج عن حد الاختيار، وهذا يرفع ما عرفناه ضرورة من الفرق بين القادر والموجب، وحصل من مجموع ما ذكرنا أن الفاعل مفتقر في الأصل إلى الداعي ليبعثه على الفعل، وعند فرض الاستواء في الفعلين من كل الوجوه يفعل أحدهما دون الآخر من غير أمر وراء كونه فاعلاً مختاراً.

قال (الإمام عز الدين)عليه السلام: وفي كلامهعليه السلام ما يشفي في جواب هذه الشبهة التي أوردها الرازي، ويفتح مقفلها، ويحل معضلها.

وقال (القرشي) المرجح الداعي: وعند استواء الدعا إلى الفعلين فالمخصص القادر بقصده واختياره بدليل أنه لو سئل عن المخصص لأحدهما لقال: اخترت، قال: ولسنا نعني بكون تأثير القادر على جهة الاختيار إلا هذا، وبهذا تقع التفرقة بين الموجب والمختار، فالمطالب لنا بمخصص وراء القادر مطالب لنا بإبطال معنى القادر، وإدخاله في حد الموجب، ولسنا نسلمه، ولا بد للرازي من النزول على مثل هذا الجواب، وإلا بطل عليه كون الباري مختاراً وهو قد نزل عليه، ولكنه كثير التخليط.

وأما قولهم بلزوم التسلسل إذا كان وقوع الفعل عند المرجح على سبيل الجواز فقد دفعه القرشي بما مر في الرغيفين ونحوهما فإنه يأخذ أحدهما لا لمرجح مع استواء الداعي إليهما، ومع جواز أن يأخذ الآخر، ومراده رضى الله عنه بقوله: لا لمرجح يعني لا لمرجح سوى الداعي إلى الفعل؛ إذ قد تقدم أنه يثبت المرجح، لكن لا بالمعنى

الذي قصدوه.

والحاصل أن المرجح ليس إلا الإرادة أو الداعي، وما ادعوه من أمر سواهما فلا يعقل، ولا دليل عليه، وعلى هذا لا خلاف في المعنى بين من نفى المرجح من العدلية، وبين من أثبته؛ لأن النافين لا ينكرون الداعي، والإرادة، والمثبتين لم يثبتوا أمراً سواهما.

فائدة [في معنى الداعي والمرجح]

كثيراً ما يذكر أصحابنا الداعي والمرجح، وقد يخفى معناهما على كثير، فأحببنا الكشف عن ماهيتهما، وتحقيق معناهما في هذا الموضع؛ إذ هو أخص من غيره لتقدم ذكرهما قريباً فنقول: المرجح ما يرجح الفعل على الترك أو العكس، والداعي هو الباعث على الفعل أو الترك وهو قسمان: داعي حكمة، وداعي حاجة، أما داعي الحكمة فهو العلم أو الاعتقاد أو الظن بأن في الفعل منفعة للغير، أو دفع مضرة عنه، وأما داعي الحاجة فهو علم الفاعل، أو ظنه، أو اعتقاده أن له في الفعل منفعة أو دفع مضرة عنه، أو عمن يحب، وقد يسمى داعي الحاجة إلجاء، وذلك حيث لا يقاومه صارف، والصارف هو العلم، أو الاعتقاد، أو الظن بأن عليه في الفعل مضرة، أو فوت منفعة عنه، أو عن من يحب.

قلت: وعلى هذا فالمرجح يشمل الباعث والإرادة كما لا يخفى.

المسألة السابعة: فيما يعلم بأدلة العقل والشرع

اعلم أنما يعلم بالدليل أنواع:

النوع الأول: ما لا يعلم إلا بالعقل: وهو كل ما كان العلم بصحة الشرع موقوفاً على العلم به، كالعلم بالله سبحانه وبصفاته من كونه قادراً عالماً حياً غنياً، وأنه عدل حكيم لأن ما عدا معرفته تعالى[1] بصفاته وعدله وحكمته فرع عليها، فلو استدللنا بشيء منها على الله تعالى والحال هذه لكنا قد استدللنا بفرع الشيء على أصله، وذلك لا يجوز.

بيان ذلك: أن الكتاب إنما يكون حجة متى ثبت أنه كلام عدل حكيم لا يجوز عليه الكذب، والسنة لا تكون حجة إلا متى ثبت أنها سنة رسول ذلك العدل الحكيم، وأما الإجماع والقياس فهما راجعان إلى الكتاب والسنة، وذلك كله فرع على معرفة الله تعالى، ومعرفة عدله وحكمته، وهذا قول جماعة من المتكلمين منهم (أبو هاشم)، والسيد (مانكديم)، و(القرشي)، و(قاضي القضاة)، و(ابن متويه) وغيرهم.

وقال (أبو هاشم): ولا يصح الاستدلال على شيء من ذلك بالسمع سواء كان قطعياً أم ظنياً، مثيراً أم لا، قال: لأن ذلك فرع على ثبوته تعالى وعلى صدق قوله.

---

(١) أي مما كلفنا به. تمت مؤلف.

وقال (أئمتنا) عليهم السلام و(الجمهور): بل يصح الاستدلال على ثبوت الباري تعالى بالآيات المثيرة لدفائن العقول[1] ومعنى الاحتجاج بها أن نذكر المذهب الذي نريد إثباته، ثم نأتي بما يدل عليه من هذه الآيات، ثم نذكر وجه دلالتها على المطلوب بما يستخرج منها من الطرق العقلية، واحتجوا على ذلك بأنها أدلة منبهة على أقوى طرق الفكر الموصل إلى العلم بالمطلوب، فهي دليل بالتدريج فإنها دليل على طريق الفكر، والفكر دليل عليه تعالى، ففيها خروج من دليل إلى دليلٍ حتى ينتهي العقل إلى المطلوب كما في الاستدلال على كونه تعالى حياً، فإنه يستدل على ذلك بصحة الفعل، وصحة الفعل **لا** يخرج منها إلى كونه حياً، وإنما يخرج منها إلى القادرية، ومن القادرية إلى الحيية، فيقال مثلاً: هذا قد صح منه الفعل، ومن صح منه الفعل فهو قادر، والقادر **لا** يكون إلا حياً، فكما أن صحة الفعل تكون دليلاً مع التدريج المذكور على الحيية كذلك الآيات بالتدريج السابق تكون دليلاً على ثبوت الباري تعالى.

ومن كلام علي عليه السلام: (فبعث فيهم رسله، وواتر إليهم أنبياءه، ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم منسي نعمته، ويحتجوا عليهم بالتبليغ، ويثيروا لهم دفائن العقول، ويروهم آيات[2] المقدرة من سقف فوقهم مرفوع، ومهاد تحتهم موضوع، ومعايش تحييهم، وآجال تفنيهم، وأوصاب تهرمهم، وأحداث تتابع عليهم). رواه في النهج[3].

---

(١) وغيرها ولو ظنياً . تمت مؤلف.

(٢) في الأصل المخطوط: (الآيات المقدرة).

(٣) ص (٤٣)،

وهو نص في المقصود، وقد استعمل ذلك كثير من (أئمة العترة)عليهم السلام، فإنهم يحتجون بالآيات المثيرة على وجود الله تعالى وعدله، وذلك مشهور عنهم في كتبهم، وقال أبو رشيد ورواه في الأساس عن بعض متأخري الشيعة: بل يصح الاستدلال على ثبوته تعالى بالقطعي مطلقاً[1].

قلت: لعله أراد ببعض متأخري الشيعة (الشيخ الحسن بن محمد الرصاص)، فإن صاحب الجوهرة ذكر أن كلما لم يكن العلم بصحة الشرع موقوفاً على العلم به، فإنه يصح أن يعلم بالعقل والشرع، قال: وقد مثل ذلك في الكتاب بكونه تعالى موجوداً[2] ونفي التشبيه، والرؤية، وكالعلم بكون القياس، وخبر الواحد طريقاً يجب العمل بهما، ثم قال[3]: فأما كونه تعالى موجوداً فممتنع، وأراد بالكتاب كتاب الشيخ الحسن كما يظهر من كلامه في ديباجة الجوهرة. والله أعلم.

وقالت (الإمامية) و(البكرية) -وهم أصحاب بكر بن عبد الواحد- من المجبرة وبعض المحدثين: بل يصح الاستدلال على ثبوت الباري بالظني من الآيات وغيرها مثيراً، وغير مثير.

والجواب: أن الاستدلال بغير المثير دور؛ لأنه لا يكون دليلاً إلا لكونه من عند الله، ولا يثبت كونه من عنده إلا بعد ثبوته، وثبوت

---

(١) سواء أثار أم لا تمت مؤلف.

(٢) بناء على أن الوجود أمر زائد على الذات كما سيأتي في البسملة. تمت مؤلف.

(٣) أي صاحب الجوهرة. تمت مؤلف.

عدله، فيتوقف الدليل على حصول المدلول عليه، وهذا هو الدور.

قال السيد المحقق (أحمد بن محمد بن لقمان) رحمه الله: اللهم إلا أن يقال: إنه يصح الاستدلال بكتابه تعالى على وجوده، لكن لا على طريقة الاستدلال به على الأحكام الشرعية، بل على طريقة أخرى، وهي أن يقال: قد ثبت أن القرآن كلام والكلام لا بد له من متكلم، وليس المتكلم به البشر لما ثبت من عدم قدرتهم على معارضته، وقد تحدوا بها فلم يقدروا، فلم يبق إلا أن يكون المتكلم به غيرهم مخالف لهم في جميع صفاتهم، وليس ذلك إلا الله تعالى، فهذا الاستدلال صحيح كالاستدلال بسائر المخلوقات.

قال رحمه الله: وقد نبه الله على هذا في قوله تعالى: {هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ} [إبراهيم:٥٢]، فبين تعالى أن القرآن جميعه بلاغ، ومنذر، وسبب للعلم بوحدانيته تعالى، وللتذكر والتفكر من أهل العقول، وليس ذلك إلا على الطريقة التي ذكرناها، فلتتأمل والله أعلم، ذكره في شرحه على الأساس.

وقال الشيخ (الحسن الرصاص[1])، وصاحب (الجوهرة) الشيخ

(١) الشيخ العلامة البارع الحسن بن محمد الرصاص أحد علماء الزيدية الأجلاء، عالم، مجتهد، له كتاب الفائق في أصول الفقه توفي سنة(٥٨٤هـ(وأخذ عن القاضي العلامة جعفر بن أحمد بن عبدالسلام وعن غيره، وهوشيخ الإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزة، وقال في ترجمته (هو الشيخ الكبير العالم شحاك الملحدين، ، وشيخ الأئمة الهادين، كان آية من آيات الله، واسع الدراية قليل النظر، وللشيخ مؤلفات عدة منها : كتاب (مناقشات أهل المنطق) إلى أن قال وجواب القاضي الرشيد وكان عمره يوم أجاب بهذا تسع عشرة سنة وصنف في الأدب وهو ابن أربع عشرة سنة وفي علم الكلام وهو ابن خمسة عشرة سنة انظر لوامع الأنوار : ٤٢/٢ .

(أحمد بن محمد الرصاص): إنه يصح الاستدلال على نفي التشبيه بالسمع نظراً لا إلزاماً، فإنه يلزم عليه نفي السمعيات وما ينبني عليه.

وحكى في (الجوهرة) عن صاحب الكتاب وهو الشيخ (الحسن)[1] أنه يصح الاستدلال بالإجماع على نفي التشبيه، وعلى أنه تعالى موجود دون كونه حياً.

قال: ومنع (المنصور بالله)عليه السلام أن يعلم شيء من ذلك بالسمع كـ(القاضي)، و(أبي الحسين).

وحكى (الإمام عز الدين)عليه السلام في (المعراج) عن الشيخ (أحمد بن الحسن الرصاص)، والفقيه (حميد)، والإمام (يحيى)عليهم السلام أنه يصح الاستدلال على كون أفعال العباد منهم وغيرها من جنسها بالسمع، وأنه يكفي في معرفة صحة السمع ثبوت الدلالة على أنه تعالى عدل حكيم على الجملة، فإذا عرف المستدل عدله تعالى وحكمته، ونبوة نبيه ثبت له صحة السمع.

قال الإمام (يحيى)عليه السلام في التمهيد: اعلم أن التمسك بالآيات، والأحاديث، والإجماع صحيح من جهة النظر، وذلك لأن صحة المسالك السمعية متوقفة على تقرير قواعد الحكمة، والحكمة متوقفة على كونه تعالى عالماً وغنياً، فإذا صح هذان الأصلان صح الاستدلال بالسمع في كل موضع؛ لأن أصوله قد تمهدت.

قال: وأما من حيث الإلزام فممتنع؛ لأنه ما لم يثبت أن الله تعالى

---

(١) الحسن بن محمد الرصاص.

لا يفعل القبيح لم يصح الاستدلال بالسمع، فكيف يمكن تصحيح ذلك بالسمع.

قلت: وسيأتي في مسألة خلق الأفعال بحث مفيد في صحة الاستدلال على كون أفعال العباد منهم بالسمع، كنا قد حررناه قبل الاطلاع على ما هنا[1].

النوع الثاني: ما يصح أن يعلم بالعقل والشرع كمسألة الرؤية، وكون الآحاد حجة، ونحو ذلك[2] على خلاف في بعضه، وقد تقدم ذكر بعض ما اختلف فيه.

النوع الثالث: ما لا يعلم إلا بالشرع كالأحكام الشرعية، وبعض ما له تعلق بها ككون الإجماع والقياس حجة، ونحو ذلك على خلاف في بعضها، وسيأتي الكلام مفصلاً عند الكلام على مفردات المسائل[3] إن شاء الله تعالى.

فرع ويعرف بطلان الدليل إما بإبطاله بقاطع في القطعيات، والظنيات، فالقطعيات نحو ما تقدم من إبطال مذاهب المجبرة في نفي التحسين والتقبيح بأدلتنا القاطعة الدالة على ثبوتهما، والظنيات كإبطال مذهب من يقول إنما الربا في النسيئة بقوله

---

(١) لأن الكلام في الاستعاذة متقدم على المقدمة إلا أنه وقع في بعضه تصرف وإحالة على ما وضع في هذه المقدمة. تمت مؤلف.

(٢) كمسألة أفعال العباد ونفي التشبيه على قول. تمت مؤلف.

(٣) يعني عند الكلام على حجيّة الإجماع والقياس، وخبر الواحد وغيرها، فإنه يبيِّن الخلاف في كون الطريق إليها العقل والشرع أو العقل فقط أو الشرع فقط. تمت مؤلف.

تعالى: {يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا} [البقرة:٢٧٦]، ونحوها من الآيات الصريحة في تحريم الربا مطلقاً، وإما بإبطاله بظني يستلزمه الخصم، أو يدل على صحة الاستدلال به دليل قاطع، وهذا في الظنيات، فالأول كأن يستدل الشافعي على عدم وجوب الصوم في الاعتكاف بقياسه على الوقوف بعرفة بجامع كون كل منهما لبث في موضع مخصوص، فيقال له: فيلزمك أن لا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة، فقد عورض قياسه بقياس يلتزمه.

والثاني: نحو أن يستدل من ينفي القياس على جواز أكل القريط بظاهر قوله تعالى: {هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً} [البقرة:٢٩]، فيبطل قوله بالقياس على الخمر بجامع الإسكار، والقياس قد دل الدليل القاطع على كونه دليلاً معمولاً به.

قال في (الأساس): ولا يبطل بغيرهما أي بغير الدليل القطعي، أو الظني الذي يلتزمه الخصم، أو يدل على كونه دليلاً دليل قاطع.

وقال (القرشي) في (المنهاج): قال (أبو الهذيل) يعرف انتقاض الدليل بأحد ثلاثة أمور:

إما بترك إجراء العلة في المعلول، وإما بنقض الجملة بالتفسير، وإما بجحد الاضطرار، مثال الأول: أن يقول الرجل: فرسي جواد لأني أجريته عشرة فراسخ فاستمر، فيقال: أو كل فرس أجري عشرة فراسخ، فاستمر فهو جوادٌ، فإن قال نعم، فقد أجرى علته، واعتبرت صحة دعواه وفسادها بحال غيره من الأفراس، وإن قال لا، قيل له:

فقد نقضت علتك، فاطلب لصحة دعواك دلالة.

ومثال الثاني: قول القائل: إذا اشتد حر الصيف اشتد برد الشتاء الذي يليه، وإذا اشتد برد الشتاء اشتد حر الصيف الذي يليه، ثم يقول: وقد يفتران جميعاً، فإنه قد نقض الجملة لأنها لو صحت لاشتد الحر والبرد أبداً، فلا يوجد فتور.

ومثال الثالث: سؤالنا للثنوية عن شبح رأيناه قاعداً على هيئة حصان في مكان مخصوص، أتقولون إنه لم يزل كذلك، فإن قالوا: لا بل قد كان على غير هذه الحالة أقروا بالحدوث، وإن قالوا نعم جحدوا الاضطرار.

قال الشيخ (أبو القاسم): وهذا الكلام كان من حقه أن يكتب بماء الذهب، لعظم نفعه لولا أن كلام الله تعالى خير منه، وقد كتب بالمداد.

قال: وأكثر ما يدور بين الخصوم إجراء العلة في المعلول، وبه نستدل على إبطال كثير من مذاهب خصومنا، مثاله: أن نقول لأهل الجبر في جميع مسائلهم: قد أجزتم على الله تعالى كل قبيح من ظلم، وعبث، وهذيان، وتكليف ما لا يطاق، وإرادة كل قبيح، وزعمتم أنه مع ذلك عدل حكيم لا يقبح منه قبيح، وعللتم ذلك بأن الأمر أمره، وأنه لا يُسأل عما يفعل، وأنه ليس يلحقه نقص بصفات الأفعال قط إذا كانت صفات الذات صفات كمال، فهل تجرون علتكم هذه، فتزعمون أنه يصح أن يقول فيما لم يكن أنه قد كان، وفيما

كان أنه لم يكن، وأنه يجوز أن يكلف الجماد، ويكلف ما لم يعلم ونحو ذلك أم لا تجرونها، فإن قالوا نعم يجوز ذلك كله ظهر عنادهم، وأبطلوا الرسل، والوعد، والوعيد، والجنة، والنار، وإن قالوا لا يجوز لعلة كذا قيل لهم: قد نقضتم علتكم أن الأمر أمره، وأنه لا يسأل عما يفعل، فاطلبوا لصحة دعواكم علة غيرها.

واعلم أن إبطال دليل الخصم لا يستلزم إثبات خلاف ما ادعاه على كل حال، بل فيه تفصيل، وهو أنه إن تضمن هذا الدليل الذي أبطل به دليل الخصم إثبات خلافه صح الأمران، أعني إبطال دليل الخصم وثبوت خلافه، وإن لم يتضمنه ثبت الإبطال فقط إلا أن يكون مذهب الخصم الذي أبطله المستدل، ومذهب المستدل في طرفي نقيض إذا بطل أحدهما ثبت الآخر كإبطال شبهة من يزعم قدم العالم، فإنه إذا أبطل قدمه ثبت حدوثه؛ إذ لا واسطة بينهما. ذكر معنى هذا في (الأساس).

خاتمة في تفسير بعض ما يكثر تداوله في كتب النظر والاستدلال من الألفاظ وهي العلة والتعليل والمستند والشرط والدور والمناقضة والمعارضة والملازمة والمناظرة

العلة: ما أثر في صفة أو حكم وجوباً حقيقة كالعقلية، أو مجازاً كالشرعية.

التعليل: تعليق الحكم بأمر، المستند: بيان ما لأجله منع التعليل نحو لا نسلم ثبوت كذا لكذا بل لكذا.

الشرط: ما يقف عليه وجود العلة، أو تأثيرها.

الدور: وقوف ثبوت كل واحد من الأمرين على ثبوت الآخر، أو وقوف العلم به على العلم بالآخر.

المناقضة: دعوى تخلف الحكم المعلل عما علل به في بعض المحال.

المعارضة: تعليل حكم المتنازع فيه بغير ما علل به المنازع.

الملازمة: كون الحكم مقتضياً للآخر، فالمقتضي ملزوم، ومقتضاه لازم كالإنسانية تقتضي الحيوانية.

المناظرة: النطق بما أدى إليه نظر كل واحد من المتنازعين في حكم، أو أحكام خطاباً شفاهاً، وبهذا تمت المقدمة، والحمد لله رب العالمين.

تفسير الاستعاذة

الكلام على الاستعاذة

اعلم أن بعض المفسرين يقدمون قبل الأخذ فيما يتعلق بآيات القرآن العظيم الكلام على الاستعاذة؛ لأن تفسير آياته، وتدبر معانيه، واستنباط الأحكام منه هو المقصود الأعظم بتلاوته وقراءته، بل هي القراءة المعتد بها المقصودة بقوله تعالى: {يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلاَوَتِهِ} [البقرة:١٢١]، {أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ} [النساء:٨٢].

وعنه ﷺ في قوله تعالى: {يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلاَوَتِهِ} [البقرة:١٢١] قال: ((يتبعونه حق اتباعه)).

وعن (الحسن) في الآية قال: يعملون بمحكمه، ويؤمنون بمتشابهه، ويكلون ما أشكل عليهم إلى عالمه، وقد قال تعالى: {فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بالله مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ} [النحل:٩٨].

فقفونا آثارهم، واقتدينا بهداهم، وجعلنا الكلام على الاستعاذة في موضعين:

الموضع الأول: في المسائل العقلية، وما يتصل بها، الموضع الثاني: في المسائل الفقهية، وما يتصل بها، ونسأل الله الإعانة والتوفيق.

الموضع الأول: في المسائل العقلية، وما يتصل بها، والبحث فيه يتعلق بأركان خمسة: الاستعاذة، والمستعيذ، والمستعاذ به، والمستعاذ منه، والشيء الذي لأجله تحصل الاستعاذة.

الركن الأول: في الاستعاذة وفيه مسائل

المسألة الأولى: (معنى الاستعاذة)

الاستعاذة: هي الالتجاء والمفزع إلى الله تعالى، والاعتصام به، قال الشاعر:

أعوذ برب الناس من كل ما علينا بسوءٍ أو ملح بباطل

المسألة الثانية [شروط وقوع الاستعاذة]

اعلم أن الاستعاذة لا تتم إلا إذا علم العبد أنه عاجز عن نفع نفسه، ودفع المضار عنها على جهة الاستقلال، والاستغناء عن لطف الله تعالى به، بما يمده من المعونة، والقوة، والتوفيق، والإرشاد، والهداية بإكمال العقل، وإنزال الكتب، وبعثة الرسل، والتمكين من النظر، فإذا علم العبد أنه لا غناء له عن توفيق الله، ومعونته، فلا بد أن يتولد في قلبه خضوع وانكسار، فيحصل بذلك صفة أخرى في القلب، وهي محبة العبد أن يصونه الله تعالى عن الآفات، ويفيض عليه الخيرات، فحينئذٍ يحصل منه طلب ذلك بلسانه من القادر عليه، وهو الله الذي هو على كل شيء قدير، وذلك الطلب هو قوله: أعوذ بالله، وبهذا يتبين لك أن الاستعاذة لا تتم إلا بعلم وهو علمه

بعجز نفسه، وعلمه بأن الله قادر على نفعه، ودفع الضرر عنه، وحالٍ[1] وهو حصول الانكسار، والخضوع في القلب وعمل وهو محبة الصيانة، وطلب ذلك بلسانه، والركن الأعظم في الاستعاذة هو علم العبد بالله، وعلمه بنفسه، أما علمه بالله فأن يعلم أنه عالم بجميع المعلومات، قادر علىجميع الممكنات، جواد على جهة الإطلاق؛ لأنه إذا لم يعلمه بهذه الصفات لم تكن الرغبة في الاستعاذة قوية؛ لأنه لو جوز عدم علمه بحاله، أو عدم قدرته على النفع والدفع، أو جوز بخله لكان مجوزاً عدم الفائدة في الاستعاذة به فلا تقوى رغبته فيها، ويدل على ذلك أن إبراهيم عليه السلام عاب أباه في قوله: {لِمَ تَعْبُدُ مَا لاَ يَسْمَعُ وَلاَ يُبْصِرُ وَلاَ يُغْنِى عَنْكَ شَيْئاً} [مريم:٤٢].

وأما علمه بحال نفسه، فهو أن يعلم أنه لا غناء به عن توفيق الله تعالى ومعونته، وقد نبه الله تعالى على ذلك في كتابه فقال معلماً لعباده: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} [الفاتحة:٥]، وقال: {اسْتَعِينُوا بالله} [الأعراف:١٢٨].

وعن علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «يقول الله عز وجل ما من مخلوق يعتصم بمخلوق دوني إلا قطعت أسباب السموات وأسباب الأرض من دونه، فإن سألني لم أعطه، وإن دعاني لم أجبه، وما من مخلوق يعتصم بي دون خلقي إلا ضمنت السموات والأرض رزقه، فإن دعاني أجبته، وإن سألني أعطيته، وإن استغفرني غفرت له»[2].

---

(١) (حال) معطوف على قوله: (بعلم).

(٢) الصحيفة (٤٤٣).

وقال علي عليه السلام في وصيته لولده (الحسن): (وألجئ نفسك في أمورك كلها إلى إلهك، فإنك تلجئها إلى كهف حريز، ومانع عزيز)[1].

وروي أن في بعض الكتب الإلهية أن الله تعالى يقول: «وعزتي وجلالي لأقطعن أمل كل مؤمل غيري باليأس، ولألبسنه ثوب المذلة عند الناس، ولأخيبنه من قربي، ولأبعدنه من وصلي، ولأجعلنه متفكراً حيران يؤمل غيري في الشدائد والشدائد بيدي وأنا الحي القيوم، ويرجو غيري، ويطرق بالفكر أبواب غيري وبيدي مفاتيح الأبواب وهي مغلقة، وبابي مفتوح لمن دعاني».

وقال (القاسم بن إبراهيم) عليه السلام: (استعصم الله بعصمته التي لا تهتد، واسترشده إلى السبيل الذي ينجو به من الردى من هلك، واستوهبه التوفيق لهدايته، والحظ الوافر من طاعته، وارغب إليه في إلهام حكمته واجتناب معصيته).

واعلم أنه ليس المطلوب بالاستعاذة منع الشيطان من عمل الوسوسة بالقهر والإلجاء كما يفيده كلام الرازي في هذا الموضع؛ لأن ذلك ينافي التكليف، ولا منعه بالأمر والنهي لأنه قد فعله، وإذا كان قد فعله فلا فائدة في طلبه، بل المطلوب بها فعل الألطاف التي يكون المكلف معها أقرب إلى فعل الحسن وترك القبيح، والمقصود اللطف الذي يكون المكلف معه أقرب إلى مخالفة الشيطان من إرشاد إلى ذكر، أو تنبيه على

---

(١) نهج البلاغة ص (٣٩٣).

دليل، أو نحو ذلك من الأعمال والأقوال التي نعتصم بسببها من شر الشيطان، وفعل اللطف لا يمنع اختيار العبد للمعصية أيضاً كما سيأتي تحقيقه إن شاء الله.

المسألة الثالثة (دلالة الاستعاذة على أفعال العباد)

الاستعاذة تدل على أن أفعال العباد منهم لا من الله تعالى، وسيأتي بيان وجه الاستدلال بها.

واعلم أن هذه المسألة من أعظم مسائل الخلاف بين الأمة، حتى أن بعض الأئمة عليهم السلام أفردها بالتأليف كـ(القاسم بن إبراهيم)عليه السلام له كتاب الرد على المجبرة، و(للهادي)عليه السلام كتاب في الرد عليهم، و(للقاضي إسحاق العبدي) كتاب (إبطال العناد في أفعال العباد) ولغيرهم فيها مؤلفات ورسائل، ومسائل مبسوطة ومتوسطة ومختصرة، ولعمري إنها لجديرة بذلك لما وقع فيها من اضطراب أكثر العقول، وتحير العلماء الفحول، وكثرة ما ورد فيها من شبه المعقول، ومتشابه المنقول، بحيث لا يتبين فيها الحق الذي ينجي من الضلال، ويتخلص به مما تورط فيه كثير من الجهال، إلا بنظر صحيح في البراهين القاطعة، واقتباس نور العلم من أنوار الأدلة الساطعة، وذلك لا يتأتى إلا بإيراد زبدة أدلة جميع الفرق على الوفاء والتمام، وتمييز الصحيح من الفاسد عند أولي النُهى والأحلام، ورد ما ورد، وإبطال ما فسد، ونحن بعون الله نذكر في هذا الموضع ما يكون عمدة وأصلاً يرجع إليه في حل المشكل، وبيان المجمل فيما يتعلق بهذه المسألة عند تكرر ذكرها في هذا

الكلام، لنجعل الكتام فيها في ثلاثة فصول:

الأول: في ذكر الفعل والفاعل وما يتعلق بهما؛ لأن المسألة في الأفعال والفعل يدل على الفاعل ضرورة، ولا ينبغي التكلم فيها من دون بيان حقيقة الفاعل، وحقيقة الفعل، وذكر صفاته وأقسامه.

الثاني: في ذكر المسألة، والخلاف فيها، وبيان الأدلة، وما يرد عليها ورده، وذكر شبه المخالفين وبيان بطلانها.

الثالث: في ذكر ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام وعن بعض قدماء أهل البيت عليهم السلام مما يوهم القول بالجبر، وبيان تأويله وإبطاله.

مبحث أفعال العباد

(١) الفصل الأول الفعل والفاعل وما يتعلق بهما

الفصل الأول [في ذكر الفعل والفاعل وتعلقاتها

قال (قاضي القضاة): الفعل هو ما يحصل من قادر من الحوادث، واعترضة السيد مانكديم بأنه يوهم أن من شرطه أن يكون فاعله قادراً حال وجوده، وليس كذلك، فإن الرامي ربما يرمي ويموت قبل الإصابة.

وقال (الأمير الحسين) و(القرشي): هو ما وجد من جهة من كان قادراً عليه ونحوه للسيد (مانكديم)، وإنما زادوا لفظ كان لأن حال وقوعه يخرج عن تعلقه بالقادر، ولئلا يبطل الحد بالمسبب الذي يوجد بعد خروج فاعله عن كونه قادراً بالعجز، أو الموت كما تقدم في الرامي.

قال الإمام (المهدي)عليه السلام: وأحسن من هذا أن يقال: ما أثر في وجوده قادرية، وأما الفاعل فقال الأمير (الحسين): الفاعل هو الذي وجد من جهته بعض ما كان قادراً عليه.

قالعليه السلام: وقلنا بعض لأن الفاعل يكون فاعلاً وإن لم توجد منه جميع مقدوراته، وقلنا : كان احتراز عما تقدم في الفعل، وقال الإمام المهديعليه السلام: هو من أثرت قادريته في إيجادٍ.

إذا عرفت هذا فاعلم أن السيد (مانكديم) قد ذكر فرقاً بين الفعل والمحدث، وهو أن المحدث يعلم محدثاً وإن لم يعلم أن له محدثاً، بخلاف الفعل فإنه إذا علم الفعل علم أن له فاعلاً وإن لم يعلم بعينه، ولهذا عاب قاضي القضاة على الأشعري في نقض (اللمع)[1] استدلاله على أن للعالم صانعاً بقوله: العالم صنع فلا بد له من صانع فقال: إن العلم بأن العالم صنع يتضمن العلم بأن له صانعاً، فكيف يصح هذا الاستدلال.

قال السيد (مانكديم): ما حصل من هذه الجملة أنه إذا علم الفعل فعلاً يعلم أن له فاعلاً مّا على الجملة.

وإنما يقع الكلام بعد ذلك في تعيين الفاعل ولك في تعيينه طريقان:

أحدهما: أن تختبر حاله فإذا وجدت الفعل يقع بحسب قصده ودواعيه، وينتفي بحسب كراهته وصارفه حكمت بأنه فعل له على الخصوص.

الثانية: أن تعلم أن هذا المقدور لا يجوز أن يكون مقدوراً للقادر بالقدرة، فيجب أن يكون مقدوراً للقادر للذات وهو الله تعالى.

قلت: وأما قوله إن المحدث يعلم محدثاً وإن لم يعلم أن له محدثاً، ففيه نظر، فإن حاجة المحدث إلى محدثه ودلالته عليه مما لا امتراء فيه، وحينئذٍ لا فرق بينهما من هذه الجهة. والله أعلم.

على أن الاعتراض على الأشعري مشاحة في العبارة ولا طائل تحتها إذا فهم المقصود.

---

(١) اسم كتاب تمت مؤلف.

واعلم أن هذا الحد الذي ذكرناه للفاعل، وكذلك حد الفعل إنما هو على مذهب العدلية، فأما من ينفي قدرة العبد كالمجبرة، ومن يقول إن الفعل يقع بطبع المحل كقدماء الفلاسفة فلا يستغنون بهذا الحد إلا أن عدم استغناء المجبرة به ليس إلا في أفعالنا[1] دون أفعال الباري تعالى؛ لأنهم لا ينفون القدرة في حقه، وأما القائلون بالطبع فالقدرة منتفية عندهم، وقد أجيب عليهم بأن الطبع غير معقول، فإن أرادوا به الفاعل المختار، فخطأ في العبارة فقط لأن العرب لا تسمي الفاعل المختار طبعاً، وإن أرادوا به أمراً موجباً فبطلانه معلوم، وأما قسمة الفعل فهو ينقسم أولاً إلى ما له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه، وإلى ما ليس له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسة أي ليس له صفة زائدة على كونه فعلاً كانخفاض الرمل عند السير، والحركة اليسيرة، والكلام اليسير، ونحو ما يقع من الساهي ولا مدح فيه، وأما ما له صفة زائدة فهو فعل العالم بفعله المميز بينه وبين غيره إذا لم يكن ملجأ، وهو ينقسم إلى ما له فعله وإلى ما ليس له فعله.

الأول: الحسن، وهو ما لفاعله أن يفعله ولا يستحق عليه ذماً بوجه.

والثاني: القبيح، وهو ما ليس لفاعله أن يفعله، وإذا فعله استحق الذم على بعض الوجوه إلا في حالة عارضة، وقلنا على بعض الوجوه، لتدخل الصغائر والقبائح الواقعة من الساهي والنائم عند غير أبي هاشم، فإنه يشترط في القبح القصد، ولتدخل القبائح الواقعة

---

(١) لأنهم وإن أضافوا الفعل إلى العبد فعندهم أنه غير قادر عليه وإنما أضيف إليه لتعلقه به وقيامه به ولذا قالوا في قولنا زيد أكل أنه ذو أكل لا أنه فعل الأكل . تمت مؤلف.

من الصبيان ومن لا عقل له عند غير أبي الحسين، فإنه يشترط في القبح العلم والتمكن منه، وكذلك ما وقع من الملجأ والمكره[1] عند من يقول بقبحها، فإنه لا يستحق الذم عليها إلا على بعض الوجوه، فإن قيل: لم وصفتم فعل الساهي ونحوه بالقبح ولم تصفوه بالحسن؟ قيل: لأن القبح يقبح لوقوعه على وجه، فمتى وقع عليه قبح من أي فاعل كان، بخلاف الحسن فإنه إنما يحسن بحصول غرض فيه، وتعريه عن سائر وجوه القبح، وهذا عند الجمهور، فأما الشيخان فعندهما أن الحسن أيضاً لا يحسن إلا لوقوعه على وجه من كونه جلب نفع، أو دفع ضرر إما للنفس أو للغير، واعترض بأنه يلزم حسن الكذب الذي فيه نفع، أو دفع ضرر.

وأجيب: بأنهما يشترطان تعريه عن وجوه القبح كما يشترطان في قبح القبيح صدوره عن قصد، وقلنا إلا في حالة عارضة احترازاً من تناول الميتة، وشرب الخمر للمضطر فقد يجب، ومع ذلك فإنه يستحق الذم عليه على بعض الوجوه وحالة الوجوب عارضة، والأصل القبح لدخوله في حقيقة القبيح، ولا يخرج من الحد ما يستحق الذم عليه على كل الوجوه؛ لأنه قد استحق على بعض الوجوه وزيادة.

ثم الحسن ينقسم إلى ما له صفة زائدة على حسنه، وإلى ما ليس كذلك.

الثاني: المباح، وهو ما عرف[2] فاعله حسنه أو دل عليه.

---

(١) أي من الأفعال الموصوفة بالقبح، تمت مؤلف.

(٢) مبني للمجهول والتعريف يكون بخلق العلوم الضرورية ونصب الأدلة العقلية والسمعية . تمت مؤلف.

قال السيد (مانكديم): ولهذا لا توصف أفعال القديم تعالى بالمباح وإن وجد فيه ما صورته صورة المباح كالعقاب.

وقال الإمام (المهدي) عليه السلام: العقاب في حكم المباح.

قال عليه السلام: (لكنه لا يسمى مباحاً في حقه تعالى؛ لأن المباح هو ما أعلم فاعله حسنه، وينقسم ماله صفة زائدة على حسنه إلى قسمين، لأنه إما أن يستحق بتركه الذم أو لا).

الأول: الواجب، والمراد باستحقاق الذم ولو على بعض الوجوه، لتدخل الواجبات المخيرة، وفرض الكفاية، والموسع والمضيق الذي تركه صغيرة، فإنه إنما يستحق الذم بالإخلال به على بعض الوجوه، وقد دخل في الحد ما استحق الذم على الإخلال به في حال عارضة كتناول بعض المحظورات والمباحات عند الضرورة، فإنه قد يجب ويستحق الذم بتركه في هذه الحالة.

والثاني: إما أن يستحق المدح بفعله أو لا.

الأول: المندوب، وهو شرعي كالنوافل، وعقلي كمكارم الأخلاق، والإحسان إلى الغير.

والثاني: إما أن يستحق بتركه المدح أو لا.

الأول: المكروه، وهو شرعي كقتل القمل في الصلاة، وعقلي كتقطيب الوجه لغير سبب، أو نحو ذلك مما لا يذم بفعله ويمدح بتركه، ثم الواجب ينقسم إلى معين، وهو ما لا بدل له، ومخير: وهو ما له

بدل، ومضيق: وهو الذي لا يجوز تأخيره، وموسع: وهو الذي يجوز تأخيره عن أول أوقات وجوبه.

مثال الواجب المعين: الاعتراف بنعمة الله، وكمعرفة الله في العقليات، وكالصلاة في الشرعيات، ومثال المخير عقلاً رد الوديعة بالنفس أو الغلام، وقضاء الدين من هذا الكيس أو من هذا، وشرعاً كالكفارات الثلاث، والمضيق كقضاء الدين عند المطالبة، والصلاة في آخر الوقت، وموسع كالمثالين مع عدم المطالبة وتضييق[1] الوقت، وينقسم الواجب أيضاً إلى ما له سبب موجب، وإلى ما ليس كذلك، فالأول: كقضاء الدين فإن سبب وجوبه الاستقراض، وشكر المنعم فإن سببه النعمة، ورد الوديعة سببه القبض، وحفظها سببه التكفل هذا في العقليات، وأما الشرعيات فكالكفارات فإن سببها اليمين أو الحنث على الخلاف، وكفارة الظهار سببها الظهار، وكفارة القتل سببها فعله، والذي لا سبب لوجوبه من العقليات الإنصاف، فإنه لا سبب له موجب، ومن الشرعيات الصلاة والصيام، ثم ينقسم ما له سبب من الواجبات إلى ما يكون سبب وجوبه من جهتنا، وإلى ما يكون سبب وجوبه من جهة الغير.

فالأول: كالكفارات، فإن سببها الحنث، أو اليمين وذلك من جهتنا.

والثاني: كالدية في قتل الخطأ، فإن سبب وجوبها القتل وهو من جهة الغير، قال السيد مانكديم: ويمكن أن يعد في هذا القسم النظر

---

(١) أي: وعدم تضييق الوقت، تمت مؤلف.

في طريق معرفة الله لأن سبب وجوبه ربما يكون بدعاءِ داع وتخويف مخوف ونحو ذلك، ويمكن عده من القسم الأول لأنه ربما يكون سببه نظراً في كتاب، أو تنبيهاً من قبل النفس، وهذا هو الظاهر لأن سبب وجوبه هو الخوف من تركه ضرراً، والخوف من فعلنا، وإنما يختلف سببه فتارة يكون من فعلنا، وتارة يكون من فعل غيرنا.

وينقسم الواجب أيضاً إلى ما يضاف إلى سببه كالكفارات، فإنه يقال: كفارة يمين، كفارة ظهار، وإلى ما يضاف إلى وقته كالصلاة، فإنه يقال: صلاة الظهر، صلاة العصر، والفرق بين الإضافتين أن إحداهما إضافة إلى سبب موجب بخلاف الأخرى.

واعلم أن الأفعال الشرعية قد توصف بالصحة والفساد، والمراد به قد يختلف بحسب اختلاف مواضعه، فإذا وصفت العقود بالصحة، فالمراد أن ذلك العقد استوفى شرائطه على ما يقتضيه الشرع فأوجب الملك الذي يحل معه التصرف، وإن وصفت بالفساد، فالمراد أنها لم تستوف الشروط فلم تفد الملك والحل، وأما العبادة إذا وصفت بهما فالمراد أنه يلزمه الإعادة أو لا، وإذا قيل شهادة صحيحة، أو فاسدة فالمراد به أن القاضي يحكم بها أو لا، وليس المراد بذلك كونها صادقة أو كاذبة؛ لأنها قد تكون صادقة ولا يصح الحكم بها كشهادة العبيد، والأب لابنه على قول، وقد تكون كاذبة وتوصف بالصحة، وذلك إذا لزم الحكم بها، وإذا وصف بهما خبر الواحد، فالمراد أنه نقل على وجه يجب العمل به أو لا، ولا يعتبر في ذلك كونه صدقاً أو كذباً

في نفس الأمر؛ لأنه قد يوصف بالصحة إذا استوفى شرائط وجوب العمل به وإن كان كذباً في الواقع، ويوصف بالفساد إن لم يستوفها وإن كان صدقاً في نفسه.

نعم وأما القبيح فهو ينقسم إلى صغير وكبير، فالكبير ينقسم إلى ما يكون كفراً، وإلى ما يكون فسقاً، وسيأتي تحقيق هذه الأقسام في مواضعها إن شاء الله تعالى.

وينقسم أيضاً إلى ما يزول حكمه بالإكراه، وإلى ما ليس كذلك.

فالأول: كل ما لا يتعدى إلى الغير كإظهار كلمة الكفر، فإنه يجوز من المكره لا على جهة الاعتقاد والتدين بل على أنكم كلفتموني ذلك، أو على أن النصارى يقولونه.

والثاني: ما يتعدى ضرره إلى الغير كقتل الغير وما شاكله، فإنه لا يتغير بالإكراه، بل يلزم المكره أن يذكر نفسه بأن عقاب الله تعالى أعظم من عقاب هذا المكرِه، فلو أقدمت على ما أكرهني عليه عاقبني الله عقاباً شديداً، وإن صبرت على ما نالني من المكرِه وفاني الله تعالى أجري بغير حساب، وللقبيح قسمة أخرى، وهي أنه ينقسم إلى ما لا يمكن الانفكاك عنه إلا بأن لا يفعله كالجهل، وإلى ما يمكن الانفكاك عنه بأن يفعله على وجه آخر كالكذب، فإنه يمكن الانفكاك عنه بأن يوقعه على وجه الصدق[1] وكالسجدة، فإنه يمكن الانفكاك عنه بأن يوقعها للرحمن لا للشيطان.

---

(١) بالتعريض ونحوه . تمت مؤلف.

وللأفعال قسمة أخرى، وهي أنها تنقسم إلى مبتدئ ومتولد، ذكره في (الأساس) وحكاه عن (الجمهور).

قال الشارح: وسواء كانت من الله تعالى أو من العباد، وفي غيره أنها تنقسم إلى مبتدئ، ومباشر، ومتعدي، وقيل غير ذلك، وسبب الخلاف في تقسيمها ما وقع من الاختلاف بين المتقدمين والمتأخرين في تحديدها، وفيما يجوز على الله منها، وما لا يجوز، ونحن نأتي بأقوالهم فيها ليتضح الحق، ويظهر المراد، ويزول الإشكال، فنقول: قال (أبو علي)، و(أبو هاشم): المتولد من أفعالنا هو المسبب، وهو الفعل الموجود بالقدرة بواسطة فعل في محلها.

قال الإمام (المهدي)عليه السلام: وهو ينقسم عند المتأخرين من أصحابنا إلى مباشر ومتعدي، فالمباشر الفعل الموجود بالقدرة في محلها بواسطة فعل في محلها، والمتعدي الموجود في غير محلها بواسطة فعل في محلها، والمبتدئ هو ما يفعل بالقدرة في محلها لا بواسطة، وعلى هذا المباشر من المتولد، وقيل: بل المباشر الفعل الموجود بالقدرة في محلها لا بواسطة، والمتولد الموجود بالقدرة بواسطة سبب، وهذا قول المتأخرين، وعليه فالمباشر هو المبتدئ.

وقد روى في الدامغ معناه عن (أبي هاشم)، و(قاضي القضاة)، وقيل المتولد: ما يحل في غيرك، وهو معنى قول بعضهم المتولد الفعل الموجود بالقدرة في غير محلها، وعليه فالمباشر من المبتدئ هو الفعل الموجود بالقدرة في محلها سواء كان بواسطة أم لا، ولا يخفى ضعف

هذا القول بقصر المتولد على ما يحل في الغير؛ لأن في المتولد ما يحل في الإنسان كالعلم المتولد عن النظر، وكالحركة الثانية وما بعدها، وقيل: هو الذي إذا وجد سببه خرج عن إمكان تركه، ورد بأن في المتولدات ما يمكن فاعله تركه بعد وجود سببه بأن يكون ثمة مانع من توليد السبب، وقيل: بل هو الفعل الثالث الذي يلي الثاني مثل الألم الذي يلي الضربة، ومثل الذهاب الذي يلي الدفع، وما سوى ذلك فمباشر سواء كان في محل القدرة أم في غيره.

وقال (الإسكافي): كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له فمتولد، وكل فعل لا يتهيأ إيقاعه إلا بقصد، وكل جزء منه يحتاج إلى تجديد عزم، وقصد إليه، وإرادة فهو خارج عن حد المتولد، داخل في حد المباشر.

قيل: ولا وجه له.

وقال (القرشي): المتولد هو الفعل الموجود بواسطة موجبة كالعلم الحاصل عن النظر، والألم الحاصل بالتفريق[1] والمبتدئ مقابله.

قال: وهما يفارقان المباشر والمتعدي مفارقة الأعم للأخص؛ لأن المباشر هو الموجود في محل القدرة عليه، والمتعدي هو الموجود في غير محلها بواسطة فعل في محلها، فكل متعد متولد ولا عكس، وكل مباشر مبتدئ بحسب الخلاف بين الشيوخ ولا عكس.

---

(١) أي تفريق البنية تمت مؤلف.

قلت: أراد بالخلاف ما تقدم من أن بعضهم يجعل كل مباشر مبتدئ، وهم الذين يحدون المباشر بأنه الموجود بالقدرة في محلها، لا بواسطة وهم المتقدمون، وبعضهم يحده بأنه الموجود بالقدرة في محلها، ولا يشترطون أن يكون بلا واسطة وهم المتأخرون، وعلى هذا لا يكون كل مباشر مبتدئ؛ إذ في المباشر ما هو متولد كالعلم وكثير من الأكوان والاعتمادات، والحاصل أن بعض المتكلمين يجعل المباشر من المتولد وهم من يعتبر الواسطة في حده، وبعضهم يجعله نفس المبتدئ وهم من لا يعتبرها، وبعضهم يطلقه على المبتدئ، والمتولد كما يفهم مما سبق، وعليه (النجري) و(الشرفي)، فإنهما قسما المتولد إلى مباشر ومتعدي كالعلم وتحريك الغير، ثم قسما المباشر إلى متولد كالعلم، ومبتدئ كالاعتماد.

قال (النجري): والمبتدئ لا يكون إلا مباشراً.

قال الإمام (المهدي)عليه السلام: واتفق المتكلمون على أنه لا بد من فرق بين المباشر والمتولد وإن اختلفوا في الفارق، والوجه المقتضي لوجوب الفرق أن الواحد منا لما وجد من نفسه أنه قد يفعل فعلاً لا يحتاج في إيقاعه إلى فعل يقدمه عليه كالحركة المبتدأة، وكالإرادة والكراهة ونحوهما، ويجد من نفسه أنه قد يفعل ما يحتاج فيه إلى تقديم فعل غيره كالعلم المحتاج إلى النظر، والتأليف المحتاج إلى الكون، والألم المحتاج إلى الضرب، والكون المحتاج إلى الاعتماد احتجنا إلى الفصل بين الفعلين في الاسم، فسمينا المحتاج إلى السبب متولداً تشبيهاً بتولد الحيوان، وافتقار الولد في وجوده إلى الوالد، وسمينا ما لا يحتاج

مباشراً تشبيهاً بالمباشر للبدن من اللباس لما لم يكن بينه وبين إيجاده بالقدرة حائل كاللباس المباشر، وكل أهل الأقوال ملاحظون لهذا التشبيه، خلى أنما اخترناه هو الأشبه والأقرب. ذكره في الدامغ، وهذا كله بالنظر إلى أفعالنا، وأما بالنظر إلى أفعال الله تعالى فقد تقدم أنها تنقسم إلى: مبتدئ، ومتولد، ومنع أبو علي الثاني لاستلزامه الحاجة إلى السبب، ورد بأنا نعلم كثيراً من أفعاله تعالى واقعاً بحسب غيره كسير السفينة[1] ولا تلزم الحاجة إلا حيث كان تعالى لا يقدر بدون السبب، واختلفوا في إطلاق المباشر على أفعاله تعالى، فمنعه القرشي لأن أفعاله تعالى كلها مخترعة.

قال الإمام (عز الدين)عليه السلام: يعني المبتدئ منها والمتولد إذ لا يفعل بقدرة، ولا يعتبر في أفعاله محل القدرة، وقيل: إن المتولد من فعله تعالى لا يسمى مخترعاً، وإنما يختص باسم المخترع المبتدئ، وهو ظاهر كلام الإمام (المهدي)عليه السلام فإنه قال: اتفق أصحابنا على أن الفعل المخترع ما وجد لا بالقدرة ابتداء.

قالعليه السلام: ويختص به الباري تعالى، ولا يصح من غيره اختراع، وأجاز الشرفي إطلاق المباشر على أفعاله تعالى، وقال: هو المفعول بلا واسطة، وهو المبتدئ والظاهر منعه لما فيه من إيهام التشبيه، وللفعل قسمة أخرى، وهي أنه ينقسم إلى ما يدخل جنسه تحت مقدور العباد، وإلى ما ليس كذلك، وسيأتي إن شاء الله.

---

(١) فإنه بحسب قوة الرياح وضعفها، تمت مؤلف.

مسألة أفعال العباد

الفصل الثاني: ويشتمل على
١- إيضاح الخلاف.
٢- أدلة أهل العدل والردود على ما أثير حولهما.
٣- شبهات وردود.
٤- ذكر النتائج الناتجة عن هذه المسألة.

الفصل الثاني: في تحقيق مسألة أفعال العباد

والكلام فيها يقع في أربعة مواضع: الأول: في ذكر الخلاف، الثاني: في بيان أدلة أهل العدل ورد ما يرد عليها، والثالث: في ذكر شبه المخالفين وبيان بطلانها، والرابع: فيما يلزم على مذهب المخالف من اللوازم الباطلة، وغير ذلك من الحكايات والمناظرات.

الموضع الأول: (إيضاح الخلاف في مسألة أفعال العباد)

اتفق الناس على أن لأفعالنا بنا تعلقاً والعلم بذلك ضروري، واتفق المسلمون على أن لها بالباري تعلقاً ثم اختلفوا في تفاصيل ذلك، فالذي عليه أهل البيت عليهم السلام وسائر الزيدية، والمعتزلة، والقطعية وهم فرقة من الإمامية والخوارج، وأكثر الفرق: أنا المحدثون لأفعالنا حسنها وقبيحها، وأنها غير مخلوقة فينا، وهذا معنى تعلقها بنا، ومعنى تعلقها بالباري تعالى أنه أقدرنا عليها أي خلق فينا قدرة يصح تأثيرها في إيجاد أفعالنا، أو جعلنا على صفة تؤثر في ذلك على حسب الخلاف[1] بين الأصحاب، وخالف في ذلك المجبرة جميعاً، فقالوا: هي

---

(١) فإن بعضهم يجعل القدرة معنى وبعضهم يجعلها نفس الصحة وبعضهم يجعلها اعتدال المزاج وهذان القولان هما المشار إليهما بقوله أو جلعنا على صفة تؤثر في ذلك. تمت. مؤلف.

من الله تعالى، ثم اختلفوا فقال (جهم بن صفوان) وأصحابه: لا تعلق لها بنا أصلاً لا كسباً ولا إحداثاً، وإنما نحن كالظروف لها، وليس المحدث لها في العبد إلا الله تعالى كالألوان وحركات الشجر، وجعلوا نسبتها للعبد مجازاً كنسبة الطول والقصر إليه، وسووا في ذلك بين المباشر والمتعدي.

وقال (ضرار بن عمر): بل لها بنا تعلقاً من جهة الكسب وإن كانت مخلوقة فينا من جهة الله تعالى، ولم يفرق بين المباشر والمتعدي، وبه قال (الأشعري) في المباشر، فأما المتعدي فالله متفرد به عنده، ومثل قول ضرار حكاه في القلائد والأساس عن النجارية، والكلابية، والأشعرية[1] وحفص الفرد.

قال الإمام (المهدي)عليه السلام: وقالت قدماء الأشعرية: المباشر خلق لله وكسب للعبد، والمتعدي يتفرد الله تعالى به، وأما متأخروا الأشعرية كـ(الجويني)[2] و(الغزالي)[3]، و(الرازي)[4]، و(أبي إسحاق) فقالوا: بل لقادرية العبد تأثير في إيجاد الفعل كما تقوله العدلية، خلا أنهم جعلوا القدرة موجبة للمقدور فلزمهم الجبر.

---

(١) الرواية عن الأشعرية في الأساس. تمت مؤلف.

(٢) الجويني: هو عبد الملك بن عبد الله الجويني، من كبار علماء الأشعرية، وعليه تتلمذ الفراء، توفي سنة ٤٧٨هـ.

(٣) الغزالي: هو العلامة المشهور أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، ولد سنة ٤٥٩ وتوفي سنة ٥٠٥هـ.

(٤) الرازي: هو المفسر المعروف أبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن الرازي، المعروف بابن الخطيب، من كبار علماء الأشاعرة، توفي سنة ٦٠٦هـ.

وقالت (المطرفية)[1]: العباد فاعلون لكل ما لا يتعدى من أفعالهم دون المتولدات والمسببات، فإن الله فاعلها ويسمونها انفعالاً، فعلى هذا فعل العبد مقصور عليه لا يتعدى إلى غيره عندهم.

الموضع الثاني: في ذكر حجج أهل العدل

واعلم أنهم اختلفوا هل العلم بأنا الموجدون لأفعالنا ضروري أم استدلالي، فقال (الأمير الحسين)[2]عليه السلام و(أبو الحسين)[3]، و(ابن الملاحمي) ومن تبعهم واختاره المقبلي: العلم بذلك ضروري بديهي يعلمه حتى الصبيان، وعليه ابتناء المعاملة والمدح والذم والتعجب، وسائر الأمور المتفرعة التي لا تكون إلا مع صدور موجبها عمن مدح وذم وتعجب منه، والعلم بهذه الفروع ضروري فكيف بأصلها.

قال الأمير (الحسين)عليه السلام: اعلم أن كون العبد فاعلاً لتصرفاته أمر معلوم بالاضطرار لا يقدح في ثبوته الإنكار، فمنكره كمنكر كون دجلة في الأنهار، ونافيه كنافي ظلمة الليل وضياء النهار، وما هذا حاله لا يحتاج إلى نصب دلالة.

---

(١) المطرفية فرقة تدعي الانتساب إلى الزيدية، وهم أتباع مطرف بن شهاب، ولهم مخالفات، ولعدد من أئمة الزيدية مؤلفات في الردود عليهم، وإيضاح حقيقة أمرهم.

(٢) الأمير الحسين: هو الأمير الكبير والعلامة النحرير علي بن الحسين بن يحيى بن يحيى بن الإمام الناصر بن الإمام الهادي، من المشهورين في أوساط الزيدية، وله الكتاب المعروف في مدارسها (اللمع) وقد أقام بصنعاء، وتوفي بقطابر سنة ٦٧٠هـ.

(٣) أبو الحسين: هو محمد بن علي الطيب المعتزلي، وهو من مشاهير المعتزلة، له كتاب (المعتمد) في أصول الفقه، توفي سنة ٤٣٦هـ.

وقال (المقبلي) بعد أن قرر أن هذا أمر ضروري: وهذا هو الحق الذي لا مرية فيه إلا أن لإدراكه مقدمة، وهي أن تفرد نفسك لله تعالى.

وقال في (الأرواح): وقد شهد الجميع بأن إنكار الفرق ما بين صاعد المنارة والساقط منها ضروري، فتضمن الإقرار والشهادة بإنكار الجبري الضرورة.

قلت: أراد بقوله أن إنكار الفرق ضروري أنه إنكاره إنكارٌ للضرورة. والله أعلم.

وقال (أبو الحسين): العلم بأنا المحدثون لأفعالنا ضروري لا مجال للشك فيه؛ لأن العقلاء يعلمون بعقولهم حسن الأمر بها والنهي عنها والترغيب والترهيب والمدح والذم، ويعللون ذلك بكونه فعله، وكل ذلك فرع على أنهم محدثون لها، ومحال أن يعلم الفرع ضرورة والأصل استدلالاً، يوضحه أنهم يطلبون الفاعل طلب المضطر إلى أنه يفعل، ويجد الطالب من نفسه العلم بأن المطلوب الذي يحدث فعله، ولذلك يتلطف لاستدعاء الفعل منه، ويعظه، ويزجره، ويعده ويتوعده بحسب الحال[1]، ويتعجب من فعله ويستظرفه، ويعجب العقلاء منه، ويعلل ذلك بكونه فعله، ونجد من أنفسنا الفرق الضروري بين أمرنا بالقيام والقعود، وبين أمرنا بإيجاد السماء والكواكب، فلولا أن العلم الضروري حاصل بأنا الموجدون لأفعالنا لما صح ذلك.

---

(١) أي بحسب حال من يطلب منه الفعل فإن بعضهم يفعله إذا وعظ وتلطف في طلبه منه وبعضهم لا يفعله إلا بزجر وتهديد ونحو ذلك . تمت مؤلف.

قال (أبو الحسين): والمجبرة يعلمون ذلك، ولكن جحده علماؤهم ميلاً إلى الهوى وتعصباً للأسلاف، وطلباً للرئاسة، وتقرباً إلى السلطان، وليست شبههم أكثر ولا أدق من شبه السوفسطائة، ولم يدل ذلك على أنهم غير جاحدين للضرورة[1] على أنه يمكن صرف خلاف الجميع إلى أنهم علموا ولم يعلموا أنهم علموا، فإنه لا يمتنع أن تطرأ شبهة في العلم بالعلم لا في العلم نفسه، يزيده وضوحاً أنك إذا حكيت مذهبهم هذا لعوامهم الذين لا يعرفون كيفية أقوالهم لأنكروه، ولنزهوهم عن هذه المقالة، بل تجد علماءهم معتزلة في المعاملات، فلا يذمون إلا من ظلمهم، ولا يحمدون إلا من أحسن إليهم، حتى لو رميت أحدهم بحجر فشجه لذمك ولم يذم الحجر، ولوثب إليك وثبة مضطر إلى أنك الذي جرحته، ولو أخذت عليه دانقاً لما سهل فيه، ولخصك من بين الناس بطلبه.

وبالجملة فلو جمعت المجبرة في صعيد واحد ثم رأوا رجلاً يقتل آخر، أو يأخذ ماله لشهدوا أنه قاتله ولما خالجتهم شبهة في ذلك، ولو كان الحق ما ذهبوا إليه لكانت شهادتهم بذلك زائرة[2].

واعلم أن هذا الذي أوردناه عن القائلين بأن العلم بأنا الموجدون لأفعالنا ضروري، إنما هو تنبيه على ما ادعوه من الضرورة

---

(١) يعني أنا قد حكمنا بأن السوفسطائة منكرون للضرورة مع أن شبههم كثيرة دقيقة فكذلك نحكم بإنكار المجبرة للضرورة ولا تكون الشبهة عذراً لهم . تمت مؤلف.

(٢) لأنها تكون على خلاف الواقع ولأنها صادرة لا عن علم فيكون هذا مقوياً لما تقدم من أنهم علموا وجهلوا علمهم. تمت مؤلف.

وتنفل ببيان الدليل على دعواهم، وتوصل إلى قطع شبه الخصم وبيان فضيحته، وإلا فالضروري لا يفتقر إلى الدليل.

قالوا: والشبه التي تعلق بها المجبرة لا يجب الجواب عنها وإن قدحت؛ لأن ما قدح في الضروريات لا يلتفت إليه، ولا يعرج عليه للقطع بصحة ما قدح فيه.

وللإمام (المهدي)عليه السلام في بيان كون العلم بذلك ضرورياً طريقة أخرى، وذلك أنه قال: التحقيق أن الذي نعلمه ضرورة هو وقوف أفعالنا على دواعينا ووقوعها مطابقة لها، وهذا لا يدخله تشكيك، وأما كوننا الموجدين لها أم الباري تعالى هو الموجد للداعي إليها، والموجد لها مطابقة له، فذلك يقبل التشكيك لأنه يحتاج إلى تأمل، لكن ينظر هل العلم الحاصل بأنا الموجدون لأفعالنا بعد التأمل متولد عن دليل ومقدمات بعضها لا يعلم إلا بالدلالة أم حصوله بعد التأمل ضروري، كما أن بعض الضروريات تحتاج إلى مراجعة النفس والفكر اليسير.

قال عليه السلام: والأقرب أن هذه المسألة إما من هذا القبيل، أو من باب إلحاق التفصيل بالجملة؛ لأن العلم بها يتفرع على مقدمات ضرورية، فهاتان طريقتان:

الطريقة الأولى: أن نقول قد تقدم أن هذا العلم يفتقر إلى أدنى تأمل؛ لأنه يقبل التشكيك، وأما كونه بعد التأمل ضرورياً، فإنا إذا تأملنا وجدنا من أنفسنا أنه كان يمكننا ترك ما قد وقع منا وإن لم نضطر

إلى أنه وقع بحسب دواعينا[1] ولا ينازع في ذلك إلا سفسطي، لكن من قد سبق إليه قبل هذا التأمل شبهة دعته إلى اعتقاد كوننا مضطرين غير مختارين لم ينفعه هذا التأمل بعد ذلك؛ لأن من قد قطع بصحة شيء، أو فساده تعذر عليه النظر فيه؛ لأن النظر لا يصح إلا من مجوز غير قاطع، وهذا هو عذر المجبرة.

قلت: فبهذه الطريقة يكون علمنا بإيجادنا لأفعالنا ضرورياً، لكن بعد أدنى تأمل لا بالبديهة كما قاله الأولون.

الطريقة الثانية: جعل هذا العلم من باب إلحاق التفصيل بالجملة، وبيانه أن العقلاء يعلمون حسن الزجر عن القبيح، والتوبيخ عليه ضرورة وإن اختلفوا في تفسير القبيح، ويعلمون ضرورة قبح زجر الرجل عن طوله وسواده، وقبح توبيخه على ذلك، ثم إنا نعلم ضرورة أن وجه استقباحه كونه مضطراً إليه لا يمكنه الانفكاك عنه، لا وجه لاستقباحه سوى ذلك، ويتفرع على هذه المقدمات مقدمتان ضروريتان يتفرع عنهما العلم الثالث، وهو إلحاق التفصيل بالجملة، وبيانه أن كل ما اضطر إليه قبح التوبيخ عليه ضرورة، وفي أفعالنا ما لا يقبح الزجر عنه ضرورة كالظلم والكذب، فتحصل عن هذين العلمين علم ثالث، وهو أن في أفعالنا ما لا نضطر إليه، والخصم لا ينازع في كون العلم بالمقدمتين الأوليين ضرورياً، وإن نازع في تفسير القبح، وقال إنه صفة نقص، فمطلوبنا حاصل من غير لبس،

---

(١) فكيف وعلمنا بأنه يقع بحسب دواعينا ضروري أيضاً، تمت منه مؤلف.

فإن نازع في أي المقدمتين فذلك سفسطة ظاهرة، وكذا إن نازع في كون وجه الاستقباح[1] الاضطرار؛ لأنا نجد العلم الضروري أنه هو العلة، كما نعلم ضرورة أن العلة في تناول البهيمة العلف شهوتها، والمشكك في ذلك كالمشكك في المشاهدات أنها خيالات لا حقيقة لها.

قال عليه السلام: فهذه هي الطريقة المرضية عندنا، ولا أظن أبا الحسين أراد إلا ذلك، فإن قلت: فما هذا العلم الثالث أضروري هو أم استدلالي؟ أم لا أيهما؟

قال عليه السلام: قد اختلفت أقوال مشائخنا في ذلك، لكن قد اتفقوا على الفرق بينه وبين العلم النظري بأن هذا مبتدئ ليس بمتولد عن النظر، واختلفوا في الموجد له هل هو الباري تعالى فهو ضروري أم أحدنا فليس بضروري، لكنه جار مجراه في أنه لا ينتفي عن النفس بشك ولا شبهة، بل هو كالملجأ إلى إيجاده مهما بقي معه العلمان الأولان[2].

قال عليه السلام: وأي الوجهين ثبت في هذا العلم أعني كونه ضرورياً يحتاج إلى أدنى تأمل أم كان من باب إلحاق التفصيل بالجملة، فلست أقول إن المجبرة فيه جاحدون للضرورة مكابرون، بل أحملهم على ما قدمت تحقيقه، وهو أنه سبق إلى أوهامهم من الشبه ما دعاهم إلى

---

(١) أي وجه استقباح الزجر عن الطول ونحوه تمت مؤلف.

(٢) فقال أبو هاشم هو نفس العلم الجملي وقال الأكثر هو علم آخر دعا إلى إيجاده العلمان الأولان. تمت مؤلف.

اعتقاد جهل دافع حصول هذا العلم بعد التأمل. والله أعلم.

وقد استوفينا كلام الإمام المهدي عليه السلام على طوله مع بعض تصرف واختصار؛ لأنه بحث مفيد، ومنهج سديد لم أرَ لغيره مثله، والمسألة جديرة بالبسط والتحقيق، انظر عند أول ما تجد كلام أبي الحسين وأتباعه، فإنك تقول هذا هو الحق الذي لا محيص عنه، فإذا رأيت ما قاله الإمام المهدي عليه السلام من أن الذي نعلمه ضرورة إنما هو وقوف أفعالنا على دواعينا دون كوننا الموجدين لها، فلا بد وأن يدخل في نفسك شيءٌ، ولا تبقى على تلك العقيدة الأولى، فإذا استكملت النظر في أدلة المسألة كلها، وظهر لك ما يرد عليها، وما يجاب به تبين لك الحق عن دليله، فأما بغير هذا فليس إلا من باب التقليد، وإلا لما انتفى أو ضعف بالتشكيك، وهذا عذرنا في تطويل بعض الأبحاث. والله الموفق.

هذا وأما القائلون بأن العلم بهذه المسألة استدلالي، فلهم حجج عقلية وسمعية، فالعقلية كثيرة إلا أنا نذكر هنا أجلاها، فنقول:

أحدها: التفرقة الضرورية بين حركة الساقط والصاعد، والمرتعش، والباطش، والحيوان، والجماد، وهذه الحجة اعترف بها الأشاعرة وتعلقوا بالكسب.

الحجة الثانية: تعلق المدح والذم ونحوهما بالفاعل من حيث أنه فاعل دون شكله، ولونه، وسوطه، وسيفه.

قال (المقبلي): وهذا ضروري، ودان له كثير من الأشاعرة، وفروا

إلى الكسب، وقد اعترض بعضهم هذه الحجة، فقال: ألستم تحمدون الله على الإيمان، وهو من فعلكم ومتعلق بكم، وتذمون على الإماتة بالغرق أو الحريق أو غير ذلك.

والجواب: أن حمدنا لله تعالى ليس إلا على مقدمات الإيمان من الأقدار والتمكين والألطاف، وذلك موجود من قبله تعالى، وهو تعالى يحمدنا على فعله كما قال تعالى: {فَأُوْلَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُوراً} [الإسراء:١٩]، ولهذا قال بعض أصحابنا، وقد أورد عليه هذا السؤال بحضرة بعض الأكابر، فقال: إنا لا نحمد الله على ذلك، وإنما الله يحمدنا عليه، فانقطع السائل، فقيل للمسؤول: شنعت المسألة فسهلت.

قال (القرشي) [1]: وصار الحال في حمدنا له تعالى على الإيمان كالحال في الوالد إذا اجتهد في تخريج ولده، وحسن تأديبه حتى يبدو صلاحه، فإنه يقال: هذا من أبيه، والمراد أنه تقدم من أبيه من العناية والرعاية ما كان سبباً في ذلك، ومثل هذا يقع الكلام فيمن ذم من وضع غيره في النار فحرق ونحو ذلك، فإن الذم لا يقع على الإماتة، بل على سببها.

الحجة الثالثة: أنه يجب وقوع أفعالنا على مقتضى أحوالنا، فتوجد بحسب قصودنا ودواعينا، وتنتفي بحسب كراهتنا وصارفنا، فلولا أنها

---

(١) القرشي: هو العلامة الكبير يحيى بن الحسن الصعدي، من علماء الزيدية المشهورين، توفي سنة ٧٨٠هـ.

من فعلنا لما وجب فيها ذلك، كما لا يجب في ألواننا وقصرنا وطولنا.

قال السيد (مانكديم): وهذه الطريقة هي المعتمدة، واعلم أن كثيراً من أصحابنا يزيد بعد قوله: وتنتفي بحسب كراهتنا وصارفنا مع سلامة الحال تحقيقاً أو تقديراً، وأرادوا بسلامة الحال زوال المانع، وخلوص الداعي من صارف يساويه، أو يزيد عليه، وأرادوا بالتحقيق فعل العالم المميز لفعله، وبالتقدير فعل الساهي والنائم، فإنهما لو كانا في اليقظة والتنبه لما وجد الفعل، ولا انتفى إلا بحسب الداعي والصارف المحقق عند الجمهور، خلافاً (لأبي الحسين)، فعنده أن دواعيهما وصوارفهما محققة؛ لأن الداعي قد يكون ظناً واعتقاداً، وهما صحيحان على النائم والساهي، وأجيب بأن الداعي فعل فإما أن يحتاج إلى داع آخر من فعلنا فيتسلسل، أو ينتهي إلى داع ضروري، وهو لا يصح لأن الله لا يفعل الظن في أحدنا، وكذلك الاعتقاد؛ لأنه لو فعله في النائم لكان علماً ضرورياً، والمعلوم خلافه، وأما القصد فلا يصح منهما فعله لاحتياجه إلى العلم.

قلت: وفي هذا الجواب نظر، فإنه يلزم مثله في كل اعتقاد وكل ظن، فيؤدي إلى وجوب الحكم بانتفائهما مطلقاً، لأنه إذا انتفى كونهما من الباري تعالى تعين كونهما من العبد، والمفروض أن كونهما منه يؤدي إلى التسلسل، وقصر التسلسل على ظن الساهي والنائم واعتقادهما تحكم، فالأولى إما إثبات الداعي لهما كما سيأتي، أو الاستدلال على نسبة الفعل إليهما بدليل آخر، وهو وقوعه بحسب

قدرتهما، ولا يحتاج إلى إثبات الداعي المقدر في حقهما. والله أعلم.

إذا ثبت هذا فاعلم أن هذه الحجة قد اشتملت على أصلين لا بد من بيانهما، وإقامة الحجة القاطعة على كل واحد منهما:

الأصل الأول: أن هذه التصرفات يجب حصولها وانتفاؤها بحسب دواعينا وصوارفنا، ودليله أن أحدنا إذا دعاه الداعي إلى القيام حصل منه القيام على طريقة واحدة، ووتيرة مستمرة بحيث لا يختلف الحال فيه، وكذلك لو دعاه الداعي إلى الأكل بأن يكون جائعاً وبين يديه ما يشتهيه، وهذا يدل دلالة واضحة على أنها موقوفة على دواعينا وتقع بحسبها، وكما تقف على دواعينا تقف على قصودنا أيضاً، وعلى آلاتنا، والأسباب الواقعة من جهتنا، ألا ترى أن قولنا محمد رسول الله لا ينصرف إلى محمد بن عبد الله دون غيره من المحمدين إلا بإرادتنا، والكتابة الحسنة تقف على كمال الآلة من الأقلام وغيرها، والألم يقع بحسب الضرب يقل بقلته، ويكثر بكثرته، فصح حاجة هذه التصرفات إلينا، وتعلقها بنا على الحد الذي ادعيناه، وقد قال الإمام (المهدي)عليه السلام: إن العلم بوقوع أفعالنا بحسب دواعينا وصوارفنا ضروري لا يحتاج إلى الاستدلال، وإنما الذي يحتاج إلى الدليل هو معرفة أنا الموجدون لها، قالوا: فعل الملجأ يقع بحسب قصد الملجيء وداعيه، ثم لا يدل عندكم على أنه فعله، وسير الدابة تابع لقصد الراكب، ونعيم أهل الجنة تابع لاختيارهم، واللون الحادث عند الضرب يقل بقلته ويكثر بكثرته، وبياض القبيطا[1] يقع بحسب الضرب

(١) القبيطا ضرب من الحلوى . تمت مؤلف.

من جهتنا، وليس البياض فعلنا، وسواد الحبر يقف على أحوال خلط الزاج بالعفص، والحرارة الحادثة عند حك إحدى الراحتين بالأخرى يقل بقلته ويكثر بكثرته، ولا يدل شيء من ذلك على أنه واقع من جهتنا ومتعلق بنا، فكذا في مسألتنا.

والجـــواب: أما فعل الملجأ فهو واقع بحسب قصده وداعيه، لكن وافق ذلك قصد الملجئ وداعيه، وكذلك الكلام في الدابة، ولذا لو أراد بها الإقدام على السبع أو الحية لأبت ذلك، وأما نعيم أهل الجنة فليس بحسب قصودهم ودواعيهم، ولهذا لو دعا أحدهم الداعي إلى أن يبلغ درجة الأنبياء لما حصل له ذلك، فصح أنه واقع بحسب إرادة الباري تعالى.

وأما اللون الحادث عند الضرب، فإنما هو لون الدم انزعج بالضرب وليس بحادث، وقد ذهب البغداديون إلى أنه متولد عن الضرب، ويبطله أنه كان يلزم أن يولد الضرب في الجماد؛ لأن المحل محتمل، والسبب حاصل ولا مانع، والمعلوم خلافه، فإن قيل: أليس إن الضرب لا يجب أن يولد الألم في الجماد وإن ولده في الحي، فهلاّ جاز مثله في اللون.

قيل: إنما لم يصح في الألم لأن الضرب إنما يولده بشرط انتفاء الصحة، وهذا إنما يتأتى في بدن الحي، وليس كذلك اللون، فظهر الفرق بينهما، وأيضاً لو كان اللون متولداً عن الضرب للزم أن يتولد من أول ضربة، وأن يتولد في ظاهر البشرة، وكذا بياض القبيطا، فإن

ذلك اللون ليس بحادث، بل هو لون كان فيه وظهر بالضرب، ولهذا يستعان في ذلك ببياض البيض، وكذلك الكلام في اللون الحاصل عند خلط الزاج بالعفص، والحرارة[1] الحاصلة عند حك أحد الراحتين بالأخرى.

وأما الأصل الثاني: وهو أنها لو لم تكن من فعلنا لما وجب فيها ذلك، فدليله أنها لو كانت من فعل الله تعالى لجرت مجرى الصور والألوان ونحوها مما علمناه أن العلة في تعذره علينا أنه لا يقف على أحوالنا، بل يوجد وإن كرهناه، ويفقد وإن أردناه، وكذلك أفعال غيرنا لما لم تكن من فعلنا لم تقف على أحوالنا.

فإن قيل: حاصل دليلكم أن أفعال العباد توجد بحسب الدواعي والصوارف، وتنتفي بانتفائها، وأنها لما كانت كذلك وجب كونهم الموجدين لها؛ لأنها قد دارت على الدواعي والصوارف وجوداً وانتفاءً، ونحن وإن سلمنا لكم ذلك فلنا: أن نقول دليل الدوران ظني حتى أن بعضهم لم يتمسك به في الفروع الظنيات، فكيف يتمسك به في قطعيات المسائل، ولا مانع من أن يوجد الله أفعالكم عند قصودكم بمجرى العادة.

قيل: لا نسلم أن الدوران لا يفيد إلا الظن، بل قد يفيد القطع اليقين إذا كَثُرَ تكرره واختباره، بل قد يفيد الضرورة كما في

---

(١) فإن ما يظهر من السواد كان كامناً فيهما وإنما ظهر بالخلط ولو كان حاصلاً بالخلط بمعنى أنه لم يكن كامناً وإنما الخلط أحدثه لزم في كل ما يعين اختلاط. تمت مؤلف.

سائر التجربيات.

وأما قولكم: لا مانع من أن يوجد الله أفعالنا عند قصودنا بمجرى العادة.

فالجواب: أنه لو كان ذلكم كما ذكرتم لوجب صحة اختلافه، فكنا نجوز وقوعها وانتفاءها، ولا صارف بأن تختلف العادة كما في الحر والبرد، فإنه لما كان طريقه العادة اختلفت لاختلاف البلدان، وهكذا كل شيء طريقه العادة، فإنه يجوز اختلافه كالإحراق ونحوه.

كما روي أن في الحيوانات حيواناً يقال له السمندل يدخل في النار، ويتمرغ فيها فلا تؤذيه ولا يحترق بها، حتى أنه يتخذ من دبره منديل غمر، فكلما توسخ يلقى في النار فيعود أنظف ما يكون.

وروي أن بكرمان خشبة لا تحرقها النار.

قال في (شرح الأصول): وكذلك في مسألتنا لو كان حدوث هذه التصرفات عند قصودنا بمجرى العادة لجاز أن يختلف الحال فيها حتى يصدق قول من قال إنه شاهد في بعض البلاد النائية عنَّا من كان يقع فعله منه عند صارفه، وينتفي عند داعيه، ويمكنه نقل الأجسام الثقيلة وهو ضعيف، ولا يمكنه نقل الخفيف منها إذا عاد إلى قوته، وتتأتى منه الكتابة البديعة ولما يعلمها ولا عُلِمها، فلما تعلّمها لم يتأت منه ذلك، ومن صدق هذا المخبر فهو متجاهل، أو غير عاقل.

دليل آخر ذكره القرشي: وهو أن أفعالنا لو كانت مخلوقة عند قصودنا بمجرى العادة لكنا نجد أنفسنا مدفوعة إليها، وخلافه معلوم،

وأيضاً لو جوزنا أن تكون من فعل غيرنا وإن وجدت بحسب أحوالنا لجوزنا أن تكون من فعل غير الله تعالى، وقد اعترض الإمام المهدي عليه السلام على أصحابنا في قولهم باختلاف ما طريقه العادة، فقال: بِمَ تعلمون وجوب اختلاف العاديات ضرورة أم دلالة؟ الأول ممنوع، والثاني مسلم، لكن لا دليل لكم على ذلك إلا حكمة الباري وعدله؛ لئلا يلتبس الواجب بالجائز، وهذه طريقة غير مرضية لوجوه:

أحدها: أن عدل الباري وحكمته إنما يثبت إذا ثبت أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، فأما مع تجويز كونها خلقاً فيهم فلا، فاستدلالكم على أنها ليست خلقاً فيهم بما يفتقر إلى العدل والحكمة دور محض[1] لا يخفى عن ذوي نظر.

الوجه الثاني: سلمنا أنه ليس بدور لزمكم أن لا يصح أن يعلم العبد أنه محدث لفعله حتى يعلم الباري وعدله وحكمته، وخلاف ذلك معلوم.

الوجه الثالث: أنا لا نسلم أنه يجب على الله خلف العادات؛ لئلا يلتبس الواجب بالجائز؛ لأن العبد إذا علم أن العادة قد تستمر في بعض العادات لم يكن له القطع بوجوب[2] ما وجده مستمراً، بل يقف

---

(١) يعني أن الإستدلال على أن الله لم يخلقها فينا عند القصد بمجرى العادة بما تقرر من صحة تخلف ما طريقه العادة دور لأن هذه الصحة لا تثبت إلا إذا ثبت العدل والعدل لا يثبت إلا إذا ثبت أن أفعال العباد منهم، تمت مؤلف.

(٢) لتجويز أن يكون ذلك للعادة المستمرة وما كان طريقه العادة فليس بواجب. تمت مؤلف.

على الدليل في الحكم بوجوبه، أو جوازه.

قلت: ويمكن أن يجاب بأنا لم ندع وجوب اختلاف العاديات، وإنما ادعينا جوازه، ودليل الجواز وقوع ذلك كما تقدم، والوقوع فرع الجواز، ويمكن الجواب عن الوجه الأول بأنا لا نسلم توقف عدل الباري على كون أفعال العباد منهم، بل على أنه عالم بالقبيح ووجه قبحه مع غناه عنه وعلمه بغناه، وكيف يتوقف على كون أفعال العباد منهم وفيها ما هو حسن، ولو فعله الباري لم يخرج به عن العدل والحكمة كالإحسان، وغاية الأمر أن بعض أفعالهم من القبائح التي لا يفعلها الباري تعالى لعلمه بقبحها، وهذا لا يتوقف عدله عليه خاصة، وإنما هو بعض القبيح الذي يتوقف العدل على العلم بجملته.

والحاصل أن المانع من فعله سبحانه للقبيح هو علمه به وغناه عنه لا نفس القبيح، فتأمل.

وأما الوجه الثاني: فلم يظهر للملازمة التي ذكرها وجه مع بطلان الوجه الأول وفوق كل ذي علم عليم.

وأما الوجه الثالث: فقد تقدم أنا لا نقول بالوجوب، وقد وقفنا على الدليل فلم نحكم بجواز اختلاف العاديات إلا لوقوعه كثيراً. والله أعلم بالصواب.

فإن قيل: قولكم إن أحدنا محدث لتصرفاته؛ لأنها تقع بحسب قصده وداعيه باطل بالساهي والنائم، فإنهما محدثان لتصرفهما وإن لم يقع بحسب داعيهما وقصدهما، بل لا داعي لهما ولا قصد، فإن قلتم

إنهما غير محدثين، وجب أن لا تكون أفعالهما منهما.

فالجواب: أما (أبو الحسين) ومن تبعه فلا يتوجه عليهم هذا السؤال؛ لأنهم يقولون إن الساهي والنائم كاليقظان لا يفعلان الفعل إلا لداع، بناء على أصلهم من استحالة الفعل من دون داع، وأما الجمهور فقد احترزوا عن هذا الاعتراض بقولهم إما محققاً أو مقدراً، ومعلوم أن تصرفهما وإن لم يقع بحسب قصدهما محققاً فقد وقع بحسبه مقدراً؛ لأنا لو قدرنا أن لهما قصداً لكان تصرفهما بحسبه.

وقال السيد (مانكديم): الذي يدل على أن الساهي محدِث كالعالِم هو ما قد ثبت أن فعله يقع بحسب قدرته يقل بقلتها، ويكثر بكثرتها، وعلى هذا فإنه لو كان في منتهى رجله كوز يمكنه أن يحركه، ولو كان بدل الكوز حجر عظيم لم يمكنه نقله ولا تحريكه، وأيضاً فمعلوم أن النائم وهو بالري مثلاً يعتقد أنه ببغداد، وهذا الاعتقاد جهل قبيح، فلا يخلو إما أن يكون من قبل الله تعالى، أو من قبل غيره، أو من جهته، لا يجوز أن يكون من جهة الله تعالى لأنه قبيح، ولا من جهة غيره لأن الغير إنما يعدي الفعل عن محل القدرة بالاعتماد، والاعتماد لا يولد الاعتقاد فلم يبق إلا أنه من جهته.

وقال الإمام (المهدي): الحق عندي أن الساهي والنائم كاليقظان في أن الفعل الكثير والكلام لا يقع عنهما إلا لداع، بخلاف الفعل اليسير الذي يصح صدوره من غير قصد، ألا ترى أن النائم إذا صدر منه كلام فإنما يكون عن رؤيا رآها يدعوه إلى ذلك، وكذلك في أفعاله التي

ليست يسيرة، فإن من النيام من يقوم ويريد الخروج لرؤيا رآها تفزعه أو تفرحه، وربما حرك الصبي فكه في نومه لاعتقاده كونه راضعاً، وربما حركت المرأة يدها كما تفعل الطاحنة لاعتقاد ذلك، وأما تحريك الأصبع ونحوه فيجوز أن يصدر لا لداع من النائم واليقظان.

قال عليه السلام: ولست أقول كقول (أبي الحسين) إن الفعل لا يصح إلا لداع، بل أقول لا فرق بين النائم واليقظان في أن الفعل الكثير إذا صدر منهما استلزم الداعي، ولا فرق بينهما في ذلك، والمجنون والنائم يقطع بصحة ذلك منهما -أعني صدور الفعل الكثير- ولا بد من باعث لهما على الفعل، فباعث النائم الرؤيا، وباعث المجنون الخيال، وأما الساهي فمن البعيد أن يصدر منه فعل كثير في حال سهوه، وإنما يصدر منه اليسير الذي يصدر مثله من اليقظان من غير داع، ولا إرادة.

وحكى عليه السلام عن (البهشمية) نحو ما تقدم من منع الداعي المحقق للساهي والنائم لنحو ما مر من امتناع كون الداعي من جهة الله تعالى، ثم قال: وأما إذا كان فاعل الاعتقاد أو الظن هو النائم بنفسه، فمهما فعل فإما أن يفتقر إلى داع، أو لا.

الثاني: قولنا وهو أنه يقع الفعل منهما لا لداع، وإن افتقر إلى داع كان الكلام فيه، فيتسلسل أو ينتهي إلى داع ضروري من جهة الله تعالى، فيكون النائم عالماً، هذا خلف فبطل أن يكون لداع.

قال عليه السلام: هكذا ذكر أصحابنا معناه، ثم قال مجيباً: فأما ما احتج

به أصحابنا من أن ذلك الداعي فعل فيفتقر إلى داع، فلنا أن نجيب أن الباعث على الداعي رؤيا، وسبب الرؤيا خواطر.

قلت: وما ذكره عليه السلام هو الحق، وقد تقدم لنا التنظير على معنى ما حكاه الإمام (المهدي) عليه السلام هنا، ولا أدري ما وجه جزمهم بانتفاء الداعي في حق النائم مع إثباتهم الاعتقاد له، والاعتقادات من جملة الدواعي، فقالت البهشمية: الرؤيا اعتقاد يفعله النائم ابتداءً، أو لداع من ملك، أو من شيطان.

وقال (البلخي)[1]: بل هي خواطر داعية إلى الاعتقاد من الله، أو من الشيطان، أو من الطبيعة، وقال أبو علي: منها ما يكون فكراً كمن يكثر التفكر في شيء فيعتقده حال النوم، ومنها ما يكون من الله أو من ملك، ومنها ما يكون من الشيطان نحو ما يعتقده من الشر، فهؤلاء كما ترى قد أثبتوا للنائم اعتقاداً، وجعلوا الباعث عليه أحد هذه الأسباب التي بها ينتفي التسلسل، فما المانع من أن يكون هذا الاعتقاد هو الداعي له إلى الفعل؟.

وأما قولهم: إنها لو انتهت إلى داع ضروري من جهة الله تعالى لكانت علماً، فنقول: قد جعلتم الداعي من جهة الله تعالى أحد الأسباب، على أنه لا يلزم إلا لو كان الاعتقاد من فعل الله تعالى، وقد نصت البهشمية على أنه لا يصح أن يكون الاعتقاد من الله، وحينئذٍ فنقول: الاعتقاد من النائم والداعي يجوز أن يكون من الله، وأن يكون من غيره كما قلتم فلا محذور، على أن الإمام

(١) البلخي: هو الأصولي المشهور، أبي القاسم عبد الله بن أحمد بن محمد البلخي، المعروف بالكعبي، من كبار علماء المعتزلة، توفي سنة ٣٠٩هـ.

(المهدي)عليه السلام قد اعترضهم فقال في إطلاق أصحابنا إنه لا يكون من الله لكونه جهلاً نظر لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لم يبق من الوحي إلا الرؤيا»، وقوله تعالى: {وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ} [الإسراء: ٦٠]، وقولهم: إنه قد يكون من الله.

قال عليه السلام: فالأولى أن يقال: الرؤيا تصور يصرف النائم ذهنه إليه إما ابتداء، أو يدعو إليه خاطر من الله، أو من ملك بأمره، أو من شيطان فيفعله الله بمجرى العادة، وذلك التصور علم ضروري فلا يقبح بحال، وأما إيجاده الظن فإن جعلناه من جنس الاعتقاد كما هو رأي أبي هاشم فالكلام فيه كما مر، وإن جعلناه قسماً برأسه منعناه من النائم؛ لأنه لا يكون إلا عن أمارة، إلا عند ابن متويه فإنه أجاز صدوره لا عن أمارة.

قال: لأن من زال عقله بنوم أو جنون وقعت منه ظنون لا أمارة لها، وهو يُؤول إلى أن داعي النائم إذا كان ظناً لا يحتاج إلى داع، فيبطل قولهم إنه يصير علماً أو يتسلسل، على أن الإمام المهدي قد قال: إن التجويز فعل الله قطعاً لأنه علمان ضروريان، وهما أنه ليس في العقل ما يحيل ثبوت الشيء ولا نفيه، وهو لا يكون إلا من الله، فعلى هذا لا مانع من أن يكون داعي الظان ضرورياً، ولا ينقلب ظنه علماً؛ لأن الظن فعله، والداعي الذي هو التجويز فعل الله فلا منافاة، وأما الساهي فقد أجاب عنه الإمام (المهدي)عليه السلام بما يكفي، على أن الاعتراض بهما[1] إنما يرد على عكس الدلالة ولا يجب

(١) أي بالساهي والنائم . تمت مؤلف.

انعكاس الدليل اتفاقاً، بل اطراده، فلا يصح هذا الاعتراض إلا لو ثبت فعل وقع بحسب قصودنا ودواعينا ولم يتعلق بنا تعلق الفعل بفاعله، فأما ثبوت محدث لم يقع فعله بحسب داعيه، فإن ذلك عكس ما دللنا عليه في المسألة، وذلك لا يقدح[1] لأنه لا يمتنع في حكمين مثلين أن يكونا معلومين بدليلين مختلفين، كما نعرف حدوث الأجسام باستحالة انفكاكها عن الحوادث، وحدوث الأعراض بجواز العدم عليها، فكذلك هنا إذا لم يمكن العلم بأن الساهي محدث لفعله بهذه الطريقة، فلنا أن نعلمه بطريقة أخرى، فنقول: فعله يقف على قدرته يقل بقلتها، ويكثر بكثرتها كما مر، ويقف أيضاً على الأسباب الحاصلة من جهته، ولهذا فإن النائمين يتجاذبان الثوب فيستبد به أكثرهما قدرة.

فإن قيل: قد دللتم على أن فعل الإنسان يقع بحسب قصده ودواعيه، فمن أين لكم أن ذلك يقتضي كونه المؤثر فيه دون غيره، فإن قلتم: لأنه لو كان عادياً لاختلف ففيه ما تقدم، وإن قلتم إن وقوع الشيء بحسب شيء يقتضي أنه المؤثر فيه انتقض عليكم بالعادات المستمرة التي لم تختلف بحال[2] سلمنا[3]، فمن أين لكم أن هذه الطريقة[4] يعلم بها تأثير المؤثرات أعلم ضروري؟ فغير مسلم، أم دلالة؟ فدلوا عليه.

---

(١) لأنا إنما قلنا إن كل فعل يقع بحسب قصودنا ودواعينا فنحن المحدثون له ولم ندع العكس وهو أن كل ما لم يقع بحسب قصودنا ودواعينا فلسنا بمحدثين له فتأمل تمت منه

(٢) فإن الأشياء تقع بحسبها وليست مؤثرة فيها . تمت مؤلف.

(٣) أي سلمنا أن وقوع شيء بحسب شيء يقتضي أنه المؤثر فيه تمت منه.

(٤) أي طريقة وقوع الأفعال بحسب الدواعي تمت مؤلف.

قيل: لنا أن نقول إن العلم بذلك ضروري، وقد مر توضيحه، سلمنا أنه ليس بضروري فقد دللنا عليه بما فيه الكفاية، وما قدحتم به في صحة اختلاف العاديات قد تقدم الجواب عليه، وعدم اختلاف بعض العاديات لا ينقض علينا؛ لأن المانع من تأثيرها كونها عادية[1]، وقد أورد نحو هذا السؤال السيد مانكديم في الشرح، وأجاب بأن الذي يدل على أن جهة حاجة أفعالنا إلينا هو الحدوث أن الذي يقف كونه على أحوالنا نفياً وإثباتاً هو الحدوث، فيجب أن تكون جهة الحاجة هي الحدوث، ولأن حاجتها إلينا لا تخلو إما أن تكون لاستمرار العدم، وهو باطل لأنها كانت مستمرة العدم، وإما لاستمرار الوجود، وهو باطل أيضاً؛ لأنا نخرج عن كوننا أحياء فضلاً عن كوننا قادرين وهي باقية[2] مستمرة الوجود، وأما لتجدد الوجود، وهو الذي دل عليه الدليل، لا يقال: لم لا يجوز أن تكون محتاجة إلينا لأجل الكسب أو لأنها حالة فينا؛ لأنا نقول الكسب غير معقول، على أن الذي دلكم على تعلقها بنا من جهة الكسب هو وقوعها بحسب دواعينا، وانتفاءها بحسب صوارفنا، وهذا ثابت في الحدوث فهلا جعلتم تعلقها بنا من جهته، وأما تعلقها بنا لأجل الحلول فلو صح ذلك لوجب في اللون مثلها؛ لأن الحلول ثابت فيه، والمعلوم خلافه.

وقال الإمام (المهدي)عليه السلام في جواب هذا السؤال: التحقيق أنا لم نستدل على ذلك بمطابقة الفعل للداعي لانتفائه عند الكراهة، وإنما دليلنا في التحقيق هو علمنا ضرورة أنا متى أردنا الفعل ولا مانع

---

(١) بخلاف وقوع أفعالنا بحسب الدواعي فليس عادياً بل لحاجتها إلينا تمت مؤلف.

(٢) كالبناء ونحوه. تمت مؤلف.

وقع لا محالة، ومتى كرهناه لم نواقعه لا محالة، وعلمنا ذلك مستمراً، واستحال خلافه ضرورة، فعرفنا أن وجوده متعلق بنا لا بغيرنا؛ إذ لو جوزنا تعلقه بغيرنا لم يمكنا القطع باستمراره في كل حال لجواز أن لا يختاره ذلك الغير عند أن يدعونا إليه الداعي، فلما علمنا ضرورة استمراره في كل حال، واستحالة تعذره دلنا ذلك على أن وجوده متعلق بنا دون غيرنا، يزيده وضوحاً أنه يستحيل أن يحاول وجودها ولا توجد مع عدم المانع، أو نكره وجودها ثم توجد على حد إيجادها مع الاختيار، فلما علمنا استحالة ذلك في كل حال، وعلمنا أنا لو جوزنا تعلقها بغيرنا استحال ثبوت هذا العلم لتجويز أن لا يختارها ذلك الغير، علمنا أن وجودها إنما يكون بتأثيرنا لا بتأثير غيرنا، وبهذا يبطل القول بأن المعلوم وقوفها على دواعينا دون كوننا الموجدين لها مستنداً إلى أنه يجوز أن يخلق الله فينا علماً ضرورياً بأنه سيقع كذا، وأنه لا يقع كذا وإن لم نعلمه كطلوع الشمس غداً؛ لأنا نقول: يجوز أن لا يخلق الله ذلك العلم في بعض الأحوال.

وهاهنا سؤال حكاه (النجري) وهو أن يقال: الفعل إنما يدور وجوداً وعدماً على الداعي يوجد بوجوده، وينتفي بانتفائه، فيجب أن يكون هو المؤثر دون قدرة العبد، وقد يكون الداعي ضرورياً من الله تعالى، فيجب أن يكون الفعل من الله تعالى؛ لأن فاعل السبب فاعل المسبب.

وأجاب بأنا لا نسلم أنه دار على الداعي كما ذكرتم، فإن الداعي لو حصل في العاجز لم يوجد بوجوده شيء، فيجب أن يكون التأثير

لقدرة العبد، وقد يوجد الداعي كما في العالم، وقد لا يوجد كما في الساهي والنائم، وقدرة العبد غير موجبة لمقدورها.

تنبيه [في التعليق على كلام الرازي]

قد تقدم في عبارات أصحابنا أنه يجب وجود الفعل عند توفر الداعي وانتفاؤه عند الكراهة والصوارف، ولا يريدون بذلك الوجوب الذي يستحيل تخلفه، وإنما أرادوا وجوب استمرار، ولما سمع (الرازي) هذا الوجوب من كلام (أبي الحسين) تعجب من قوله به مع قوله بنفي الجبر، بل قال: إن قوله بهذا الوجوب غلو منه في الجبر ومبالغة فيه، وكأنه لم يعلم أن المراد بهذا الوجوب هو الاستمرار على طريقة واحدة كما تقدم، ولنقتصر على هذه الحجج الثلاث العقلية، ففيها كفاية لمن أنصف وترك المكابرة، والأشاعرة لا ينكرونها، ولذا لاذوا بالكسب.

وأما الحجج السمعية فهي كثيرة، ولا تكاد تجد آية ولا خبراً إلا وفيه دلالة بالمطابقة، أو التضمن، أو الالتزام على صحة مذهبنا، وسيأتي الكلام على الآيات في مواضعها إن شاء الله تعالى.

وأما الأخبار فسيأتي في أثناء الكتاب إن شاء الله ما يصدق هذه الدعوى.

ومن جملة الأدلة السمعية ما نحن بصدد الكلام عليه، وهو الاستعاذة، ودلالتها على ذلك ظاهرة، فإن الاستعاذة بالله من الشيطان إنما تحسن إذا كان الإغواءُ والإضلال فعل الشيطان، فأما لو

كان ذلك فعل الله تعالى ليس للشيطان فيه أثر فكيف يستعاذ من شره، بل كان الواجب على هذا أن يستعاذ من شر الله -تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً-.

وظاهر كلام (الرازي) التزام هذا وأن الاستعاذة لا تكون إلا من الله تعالى عن ذلك كما سيأتي، وفي هذا من سوء الأدب، ومخالفة العقل، والكتاب والسنة ما لا يؤمن عليه الهلاك بسببه، فإن أريد بذلك الحكاية، أو مجرد الجدل فقد لبس وشكك في موضع يجب عليه البيان فيه، فالله المستعان.

فإن قيل: ما المطلوب بالاستعاذة هل منع الشيطان بالنهي ونحوه، فقد فعل وطلب ما قد فعل محال؛ لأنه من تحصيل الحاصل وهو محال، أم منعه بالقسر والجبر، فذلك ينافي التكليف والشيطان مكلف.

قلنا: ليس المطلوب أيهما بل المطلوب اللطف الذي يدعو المكلف إلى فعل الحسن وترك القبيح، فإن قيل: إن الله تعالى لا يخل باللطف فما فائدة طلبه؟

قلنا: إن من الألطاف ما لا يفعله الله تعالى إلا عند الطلب، وقد نبه الله على ذلك بقوله: {وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ} [فصلت:٣٦] إذ المعنى فإن استعذت به أعاذك.

واعلم أن اللطف لا يمنع الاختبار؛ لأن شرطه أن يكون المكلف

معه متردد الدواعي، بحيث لا يخرجه عن كونه مختاراً ويصيره في حكم الملجأ، كما أن من خوف غيره بالقتل إن لم يحضر طعامه لا يوصف تخويفه بأنه لطف في حضور الطعام؛ لأنه حينئذٍ يحضر للإلجاء لا لحسن الفعل ووجوبه.

قال (الرازي) بعد أن أورد شبهاً قد تضمن الجواب عنها ما ذكرناه هنا وفيما تقدم وما سيأتي: واعلم أن هذه المناظرات تدل على أنه لا حقيقه لقوله أعوذ بالله إلا أن ينكشف للعبد أن الكل من الله وبالله، وحاصل الكلام فيه ما قاله الرسول ﷺ: «أعوذ برضاك من سخطك، وأعوذ بعفوك من غضبك، وأعوذ بك منك لا أحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك».

قلت: وهذا هو ما حكيناه من التزامه كون الاستعاذة لا تكون إلا من الله تعالى، وقد حكينا لفظه بذاته، وهو كما ترى قد تضمن من سوء الأدب ما لا مزيد عليه، وصدق بإيراده ما ورد فيه وفي أصحابه من أنهم جند إبليس، وشهود الزور، ولولا خوف ارتكاب المحظور بعدم الجواب عليه لما ذكرته.

إذا عرفت هذا فاعلم أن هذا الرجل من فحول العلماء، وممن لا تخفى عليه دلالات الألفاظ ومعانيها، إلا أنه كثير المغالطة والتعصب لأصحابه وإن كان مخالفاً لهم في كثير من المسائل كما سيأتي بيانه.

والجواب: إنه إن أراد بقوله أن الكل من الله وبالله ما تقدم من أن المطلوب بالاستعاذة اللطف الذي يكون بالمعونة والتسديد ونحوهما فهو حق، وإن أراد أن الشر الواقع من الشيطان من الإغواء ونحوه من

الله تعالى لا فعل للشيطان فيه، فهو الجبر، وقد تقدم من الأدلة العقلية على بطلانه ما فيه كفاية، وطابقها على ذلك كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وكلمات عترته، وأصحابه، وصالحي أمته.

وأما الحديث الذي أورده فهو حجة عليه لا له، وبيان ذلك أن قوله: أعوذ اعتراف بكون المستعيذ فاعلاً لتلك الاستعاذة، وقوله: برضاك من سخطك أصرح في الدلالة؛ لأن السخط لا يكون إلا على المعصية، فإن كانت المعصية من فعل الله تعالى فكيف يسخط على عبده بسبب فعله، وإن كانت من فعل المستعيذ فهو المطلوب، وكذا القول في قوله: وأعوذ بعفوك من غضبك.

فإن قلت: فما معنى استعاذة النبي ﷺ من السخط والغضب؟ قلت: ذلك منه ﷺ مثل طلب المغفرة مع أنه مغفور له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، وذلك للتأدب وإظهار العبودية، ويجوز أن يكون المراد الاستعاذة من أسباب المعاصي الموجبة للسخط كالخذلان، وترك اللطف {فَلاَ يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ}. [الأعراف:٩٩]

وأما قوله: وأعوذ بك منك، وهذه الكلمة هي موضع الشبهة فلا دلالة فيها على ما رام الاستدلال بها عليه من الجبر؛ لأنه لم يصرح بالمستعاذ لأجله، وحينئذٍ فهي تحتمل أحد معنيين:

أحدهما: الاستعاذة بالله تعالى من ما يكون وقوعه بالعبد من جهة الله تعالى خاصة كالمرض، والفقر، والعسر، وتقدم موت الأحباب، وغير ذلك، وتكون هذه الاستعاذة كطلب العافية، وهذا واضح.

الثاني: أن يكون معناها كالاستعاذة من السخط والغضب إما إظهاراً للتعبد، وإما لدفع الخذلان ونحوه، ويجوز إرادة كل من المعنيين معاً إذ لا مانع، فأما أن يكون المراد الاستعاذة بالله من أن يخلق فيه المعصية، فيأبى ذلك عدل الله وحكمته، وقد قال في آخر الحديث: أنت كما أثنيت على نفسك، وهل نجد الله أثنى على نفسه بأنه يظلم عباده، أو يأمرهم بالقبائح، أو يخلقها فيهم، بل قال: { وَلاَ يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً} [الكهف:٤٩].

فائدة [في الاستدلال بالسمع على هذه المسألة]

قال بعض أصحابنا: الاستدلال بالسمع على هذه المسألة متعذر؛ لأنا لم نعلم القديم تعالى، وأنه عدل حكيم ولا يظهر المعجز على الكذابين لا يمكننا الاستدلال بالقرآن، وصحة هذه المسائل مبنية على هذه المسألة، فإن إثبات المحدث في الغائب مبنية على إثبات المحدث في الشاهد؛ إذ الطريق إلى ذلك ليس إلا أن يقال: قد ثبت أن هذه التصرفات محتاجة إلينا ومتعلقة بنا، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها، فكلما شاركها في الحدوث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وفاعل، وهذه الأجسام كلها محدثة، فلا بد لها من محدث وفاعل وليس إلا الله تعالى، وأما كون إثبات عدله، وحكمته، وصدقه مبني عليها؛ فلأن في أفعالنا ما هو قبيح، فلو كانت منه للزم تجويز فعل القبيح عليه تعالى، وحينئذٍ لا نثق بخبره ولا بصحة نبوة أنبيائه، فكيف يستدل عليها بالسمع والحال ما ذكرنا، وحيث وقع الاستدلال به فإنما هو لتأكيد أدلة العقل وتقريرها، وبيان أن حجج الله لا تناقض فيها،

واستظهار على الخصم، وإلزام له بما يلتزمه لأنه موافق في أن السمع دليل هنا، ولأنهم كانوا يزعمون أنه لا دليل لنا في السمع، فأريناهم أن لنا في السمع من الدلائل المحكمات أكثر مما لهم من المحتملات والمتشابهات.

قلت: ولقائل أن يقول لا نسلم أن معرفة عدل الله وحكمته متوقفة على هذه المسألة، بل على ما هو أعم منها، وهو علمه بالقبيح وقبحه وغناه عنه، ونحن إذا علمناه بهذه الصفة علمنا أنه لا يكذب، ولا يظهر المعجز على الكذابين سواء علمنا كون أفعال العباد منهم أم لا، بل لو قيل: إنا لا نعرف كون أفعالهم منهم إلا إذا عرفنا أن فيها قبيحاً، وأن الله لا يفعل القبيح لم نبعد عن الصواب.

وأما قولهم: إن إثبات المحدث في الغائب مبني على إثبات المحدث في الشاهد، فلا يصح إلا لو لم نجد طريقاً إلى معرفة المحدث في الغائب سوى هذه الطريقة، والمعلوم أنه يمكننا إثباته بغيرها كدليل التمكن[1] ونحو قول بعض الأصحاب إن الجسم حصل في جهة مع جواز أن يحصل في غيرها والحال[2] واحد والشرط واحد، فلا بد من مؤثر، ثم نستدل على أن ذلك المؤثر ليس بموجب، فيلزم أن يكون مختاراً، فيثبت المحدث في الغائب بغير طريقة القياس.

إذا عرفت هذا فنقول: لا دليل على منع صحة الاستدلال بالسمع على هذه المسألة، بل قام الدليل على صحة ذلك، قال تعالى:

---

(١) الذي ذكره في الأساس . تمت مؤلف.

(٢) المراد بالحال التميز وبالشرط الوجود وكلاهما ثابت في الحالين، تمت مؤلف.

{مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ} [الأنعام:٣٨] {تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ} [النحل:٨٩] {إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ} [الإسراء:٩]ونحوها ولم يفصل.

وقال النبي ﷺ: «من أخذ دينه عن التفكر في كتاب الله والتدبر لسنتي زالت الرواسي ولم يزل، ومن أخذ دينه عن أفواه الرجال وقلدهم فيه ذهب به الرجال من يمين إلى شمال وكان من دين الله على أعظم زوال» ونحو ذلك كثير في كلام قدماء الأئمة عليهم السلام ما يؤيد هذا، وقد شحن القاسم، والهادي -عليهما السلام- كتبهما من الاستدلال على هذه المسألة بعينها بآيات القرآن الكريم.

ومن كلام (القاسم بن إبراهيم)عليه السلام في كتاب (الرد على المجبرة): فزعموا أنه لم يرد منهم أن يطيعوا رسله، وأن الله أمر بما لا يريد، ونهى عما يريد، وخلقهم كفاراً وقال: {وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ} [آل عمران:١٠١]ومنعهم من الإيمان وقال: {وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى} [الإسراء:٩٤] وأفكهم وقال: {أَنَّى يُؤْفَكُونَ}، وصرفهم عن دينه وقال: {أَنَّى يُصْرَفُونَ}.

فافهموا وفقكم الله ما يتلى عليكم من كتاب الله فإن الله يقول فيه: {شِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ} [يونس:٥٧]ويقول: {كِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ} [فصلت:٤١،٤٢] ويقول: {فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ} [الجاثية:٦]، ويقول:

{اتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ} [الزمر:٥٥].

وقال عليه السلام: وقد بين الله للخلق واحتج عليهم بما بين لهم في كتابه وأمرهم بالتمسك بما في الكتاب، والاقتداء بما عن نبيه جاءهم: (فإنما هلك من كان قبلهم بإعراضهم عن كتاب ربهم، والترك لمن مضى من أنبيائهم من أهل الكتاب وغيرهم، واتقوا الله وانظروا لأنفسكم قبل نزول الموت، واعلموا أنه لا حجة لمن لم يحتج بقول الله فإن الله سبحانه يقول: {أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ} [العنكبوت:٥١].

وله عليه السلام من جنس هذا الكلام الكثير الطيب، وهو يدل على صحة الاحتجاج على مسألتنا بالقرآن من وجهين:

أحدهما: أنه قد احتج به عليها.

الثاني: أنه قد نص على أن الاحتجاج به أقوى الحجج، ولغيره من الأئمة عليهم السلام نحوه.

الموضع الثالث: في ذكر شبه المخالفين والرد عليها

واعلم أن لهم شبهاً عقلية وسمعية، أما العقلية فهي كثيرة، ونحن نذكر أقواها دون ما يظهر ضعفه للمبتدي والمنتهي:

[الشبهة الأولى في الداعي والمرجح]

أحدها: دليل الداعي والمرجح، وقد تقدم وسيأتي له مزيد تحقيق إن شاء الله في سياق قوله تعالى: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ} [البقرة:٧]

الشبهة الثانية [الحركة الاضطرارية والاختيارية]

أنا نفرق بين الحركة الاختيارية والاضطرارية ضرورة في تعلق الأولى بنا دون الثانية، فلو كان تعلق إحداهما بنا من جهة الحدوث لوجب في الأخرى مثله؛ لأن الحدوث ثابت فيهما، والمعلوم خلافه، فلم يبق إلا تعلقها بنا من جهة الكسب والمحدث هو الله تعالى، وربما يؤكدون هذا بأن الحدوث في الذوات متماثل فلو صح منا إحداث الحركة لوجب أن نحدث الأجسام والألوان، والمعلوم خلافه.

والجواب: أن الاشتراك في الحدوث لا يقتضي الاشتراك في الحاجة إلى محدث معين بل إلى محدث ما، وأما تعيين المحدث فموقوف على الدليل، وقد قام الدليل على أنا المحدثون لأفعالنا.

وأما قولهم إن الحدوث متماثل فباطل لأن التماثل والاختلاف إنما يصحان على الذوات دون الصفات، فكيف يصح وصف الحدوث بذلك على أن المتعلق بنا هو ذات الحركة على وجه الحدوث، ولا يلزم من القدرة على اتحاد ذات القدرة على سائر الذوات، ولا من القدرة على إيجاد ذات على وجه القدرة على إيجادها على وجه آخر.

قال السيد (مانكديم): وإنما كان يجب ذلك لو ثبت في الذوات كلها من الجواهر والألوان أنها تقف على قصدنا ودواعينا لا الحدوث، ثم يقال لهم: أليس أن وجه الكسب ثابت في هذه التصرفات على وجه واحد، ولم تجب في القادر على بعضها أن يكون قادراً على جميعها، فهلا جاز مثله في مسألتنا.

الشبهة الثالثة [القدرة على إحداث الفعل]

قالوا لو قدر أحدنا على إحداث أفعاله لوجب أن يقدر على إعادتها كالباري تعالى.

والجواب: ليس العلة في قدرة الله تعالى على الإعادة هي قدرته على الإحداث، ولا دليل على ذلك بل العلة كونه قادراً لذاته وأحدنا قادر بقدرة، والقدرة لا تتعلق على التفصيل إلا بمقدور واحد، مع أنهم أقاسوا الشاهد على الغائب وهو عكس الصواب، وأيضاً يلزمهم في الكسب مثله على أن في أفعال الله تعالى ما تستحيل إعادته، فيبطل قولهم: إن من قدر على إيجاد شيء قدر على إعادته.

فإن قيل: وما الذي تستحيل إعادته من أفعاله تعالى؟

قيل: هو ما فعل بسبب[1]، والأجناس التي لا تبقى كالصوت ونحوه.

أما الأول: فلأنه لو أعيد ابتداء للزم أن يكون له في الوجود وجهان[2] فيحصل على أحدهما بقادر وعلى الآخر بقادر آخر، وفي ذلك صحة مقدور بين قادرين وهو محال، ويلزم أيضاً قلب ذاته لأن احتياجه إلى سببه ذاتي له، وإن أعيد بسبب فإن كان ذلك هو السبب الأول لم يصح، وإلا لزم أن يكون للسبب الواحد في الوقت الواحد مسببان: أحدهما المعاد، والآخر مسبب الوقت، والسبب كالقدرة لا يكون له في الوقت الواحد إلا مسبب لا يتعداه إلى غيره.

---

(١) وهو المتولد. تمت مؤلف.

(٢) وهما الابتداء والتوليد. تمت مؤلف.

قال الإمام (المهدي)عليه السلام: إذ لو صح تعديه في الوقت الواحد إلى أكثر من مسبب واحد لزم أن لا يقتصر على حد فيتعدى، ولا حاصر فيصح أن يولد ما لا نهاية له، فيلزم إذا قدرنا على فعل السبب أن نقدر على ما نهاية له من المسببات، فيلزم ما قدمنا من المحال.

قلت: أرادعليه السلام بما قدمه من المحال أن السبب إذا كان مقدوراً لنا لزم منه والحال هذه ممانعة القديم تعالى؛ لأنا إذا قدرنا أنه أراد تحريك جسم وأردنا تسكينه، فإنه كلما أوجد حركة أوجدنا سكوناً ثم كذلك، فلا يصح منه تحريكه في ذلك الوقت، وممانعة القديم محال فما أدى إليه فهو محال، والذي يؤدي إليه هو تعدي السبب والقدرة، وإن كان غيره[1] فذلك يقتضي اجتماع سببين على توليد مسبب واحد، فيؤدي إلى مقدور بين قادرين.

وأما الثاني: وهو ما لا يبقى فلأنه لو صح أن يعاد للزم أن لا يختص بوقت واحد، بل يكون قد صار له في الوجود وقتان، وهما وقت ابتدائه ووقت إعادته، وإذا جاز وجوده في وقتين مفترقين جاز في متواليين؛ إذ لا فرق بين وجوده في الجواز على جهة التوالي، أو على وجه يتخلل بين الوقتين ثالث، لأن الصفة لا تحيل نفسها وإن أحالت غيرها والوجود في الحالين صفة واحدة، ولو وجد في وقتين أو صح فيه ذلك للزم أن يصير باقياً بعد أن لم يكن باقياً، وعدم اختصاصه بوقت واحد بل يتعداه إلى وقت ثاني، وفي ذلك خروجه

---

(١) أي غير السبب الأول. تمت مؤلف.

عما هو عليه في ذاته قلب حقيقته؛ إذ المعلوم أن اختصاصه بالوقت الواحد صفة ذاتية له لا يخرج عنها، وإذا كان لا يخرج عنها صح أن جواز وجوده في وقتين يقتضي انقلاب الذات، وانقلاب الذات محال، فما أدى إليه وهو صحة إعادة ما لا يبقى فهو محال.

الشبهة الرابعة [العلاقة بين القدرة والعلم]

قالوا لو كان العبد موجداً لأفعاله لعلم تفاصيلها؛ لأن الفعل مشروط بسبق العلم وهو لا يعلمها، ألا ترى أنه يتحرك حركة وهو لا يعلم كمية أجزائها ولا كيفيتها، ومحرك الأصبع يُحرّك جميع أجزائها ولا يعلم بكمية الأجزاء.

والجواب: أن هذا مقابل للضرورة، فإن كل فاعل يعلم تمكنه من فعله من دون العلم التفصيلي، بيانه أن من قصد إلى أن يصلي ركعتين مثلاً فإنه يقصد إلى أن يوجد من الحركات والسكنات القدر الذي تحصل به الركعتان، وإن لم يعلم كمية تلك الحركات والسكنات، وكذلك محرك الأصبع، والقاصد إلى الحج إنما يحدث من الخطأ القدر الذي يصل به إليه وإن لم يعلم كميته، وجميع الأفعال تجري هذا المجرى، وهذا يعلمه كل عاقل، بل الصبي إذا تناول الكوز فإنما يشرب القدر الذي يحصل به الري، ولا يتعرض للعلم بكمية حركات الفم، ولا ما يأخذه من قطرة، ولا بد للخصوم من الاعتراف بهذا، وبهذا يظهر لك بطلان شرطية العلم بالتفصيل وأنها دعوى مجردة عن الدليل.

قال العلامة (المقبلي) في (العلم الشامخ): (ولا نسلم شرطية التفصيل).

قال في (الأرواح): (يعني أنه ممنوع أما أولاً فلأنه تشكيك في الضروريات، وأما ثانياً فلأنه يصدر الفعل ممن لا يتهيأ منه العلم كالنائم، والمجنون، والطفل، والبهائم وسائر الحيوانات غير العاقلة، فلو كان العلم شرطاً لمطلق الفعل لما صدر عنها فعل البتة، وإنما يشترط مطلق الشعور ولو تخيلاً بحيث يصح التوجه والقصد، ثم إنا لو سلمنا لهم شرطيته فمن أين لهم أنه لا يعلم؟ فإنَّا لا نشكُّ في علمه، لكنه ذاهل عن علمه بالعلم لقلة وقت العلم.

قال (القرشي): وقد قال بعض أصحابنا إن أحدنا يعلم تفاصيل ما أحدثه أي يعلم أعيانها وإن لم يعلم كميتها؛ لأن العلم بالكمية أمر زائد على ذلك، ألا ترى أن من دخل جامعاً فإنه يعرف أعيان من فيه وإن لم يعلم كميتهم، ولنا أن ننقل هذه الشبهة في الكسب، فنقول: يلزم أن يكون أحدنا عالماً بتفاصيل ما اكتسبه، وجوابهم جوابنا، ولا محيص لهم عن هذا، وحينئذٍ تكون هذه الشبهة مقتضية لنفي الفعل بالكلية، وفي تصحيحها إثبات مذهب جهم الذي أجمعنا على بطلانه، وأنه مخالف للضرورة، لكنه لما لم يكن لهم همة إلا رد مذهب خصومهم تعلقوا بكل ما وجدوا وإن علموا أنه لا يفيدهم.

ولنقتصر على هذا القدر من شبههم العلقية؛ إذ ليس لهم إلا ما هو أضعف منها وأوضح بطلاناً، ولعله يمر بك شيء منها في أثناء المسائل

الآتية في كتابنا هذا إن شاء الله تعالى.

وأما الشبه السمعية فسيأتي الكلام عليها في مواضعها إن شاء الله تعالى.

واعلم أن معظم اشتغالنا برد الشبه التي تمسك بها القائلون بالكسب، ولم نشتغل كثيراً بالكلام مع الجهمية لظهور مخالفة مذهبهم للضرورة، مع أن ما أوردناه وما أورده الأشاعرة متضمن لإبطال مذهبهم. والله الموفق.

[اللوازم الباطلة المترتبة على مذهب المخالفين]

الموضع الرابع: فيما يلزم على مذهب المخالفين من اللوازم الباطلة، وغير ذلك من الحكايات والمناظرات التي يؤيد بها مذهب العدل، ويبطل بها مذهب الجبر.

أما اللوازم فهي كثيرة، ولنورد منها هنا ما سنح فنقول:

أحدها: أنه يلزمهم أن يكون الظلم والكذب والعبث كطول القامة وقصرها في عدم استحقاق المدح والذم عليها البتة، وفي ذلك قبح بعثة الأنبياء عليهم السلام وبطلان الشرائع؛ لأن الله إذا كان هو الموجد للظلم ونحوه فما فائدة النهي عنه والتعبد بتركه، وكذلك سائر الشرائع ما فائدة الدعاء إليها والأمر بها؛ إذ لا معنى لإرسال الرسل على قود مذهبهم ودعائهم إلى الشرائع، كما أنه لا يجوز بعثة الرسل لدعاء الخلق إلى الخروج من صورهم وألوانهم، وهذا ظاهر، بل

على مذهبهم يلزم إبطال فائدة كل إمام وواعظ، وداعي إلى الله من أول الدنيا إلىآخرها، ولا شك أن كل مذهب يؤدي إلى الباطل فهو باطل.

اللازم الثاني: قبح مجاهدة الكفار؛ لأن لهم أن يقولوا تجاهدوننا لأن الله خلق فينا الكفر، أو لأجل أنه لم يخلق فينا الإيمان، وكل ذلك بمنزلة مجاهدتنا على صورنا وألواننا.

الثالث: قبح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لنحو ما مر، ولأن الآمر إما أن يكون آمراً بالواقع، وذلك قبيح كأمر المرمي به من شاهق بالنزول لأنه عبث، وإما أن يكون أمراً بما لا يقدر عليه المأمور على أصلهم فيكون أمراً بما لا يطاق، وقبحه معلوم، وهكذا الكلام في النهي عن المنكر.

الرابع: أن تكون الحجة للكفار على الأنبياء؛ لأنهم يقولون للمرسل إليهم: تدعونا إلى الإسلام، ومن أرسلك إلينا، أراد منا الكفر وجعلنا بحيث لا يمكننا الانفكاك عنه، ولهم قطع المرسل أيضاً من وجه آخر لأنهم يقولون: إن كنت تدعونا إلى ما خلقه الله فينا فإن ذلك مما لا فائدة فيه، وإن كنت تدعونا إلى ما لم يخلقه الله فينا فذلك مما لا نطيقه.

الخامس: أنه يلزمهم التسوية بين الرسول وإبليس لأن الرسول يدعوهم إلى خلاف ما أراده الله منهم، كما أن إبليس يدعوهم إلى ذلك، بل يلزم أن يكون حال الرسول أسوء من حال إبليس لأن إبليس يدعوهم إلى ما أراده الله بزعمهم والرسول يدعوهم إلى

خلافه، وكل مذهب يؤدي إلى هذا فكافيك به فساداً.

السادس: أن يكون الباري تعالى بعث الرسل لتغيير خلقه وتجهيله وليقع خلاف ما أراد، وبيانه أن الله تعالى بعث الرسل إلى الكفار ليتركوا الكفر مع أنه الذي خلقه فيهم وأراده منهم، فطلب الرسل تركه تغيير له وهو خلق الله تعالى فيهم، وأما تجهيله وطلبهم وقوع خلاف ما أراد، فلأنهم طلبوا خلاف[1] ما علم وقوعه وخلاف ما أراد منهم لأنه أراد منهم الكفر، والرسل طلبوا الإيمان. نعوذ بالله من الضلالة، ومن كل مذهب يؤدي إلى مثل هذه الجهالة.

السابع: أن مذهبهم يؤدي إلى الإغراء بالمعاصي وترك التوبة؛ لأن أحد شرائط التوبة الاعتراف وهو قولك: أذنبت أو نحوه، وإذا كانت المعصية من فعل الله فلا يتصور من العبد الاعتراف، وأيضاً يدخل في المعاصي ويقول: إذا أراد الله مني التوبة تبت، أو يقول: أنا لا أقدر عليها. وفي هذا القدر كفاية من ذكر الإلزامات القاضية ببطلان مذهبهم الردي، ومن أراد الزيادة فلا يعدمها.

واعلم أنهم إذا عرفوا أن هذه الإلزامات لازمة لهم قالوا: قال تعالى: {لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ} [الأنبياء:٢٣].

والجواب: أن الآية الكريمة كلمة صادقة، فإنه تعالى لا يسأل عما يفعل، ولكنه قد بين أن فعله العدل فلا فرح لهم فيها، وأما الحكايات والمناظرات فمنها ما روي أن أبا الهذيل قال لحفص الفرد: يا أبا عثمان هل تعرف غير الله وغير ما خلق؟ فقال: لا، فقال:

(١) وهو الإيمان فإنه خلاف للكفر أي ضد له . تمت مؤلف.

فعذب الله الكافر على أنه الله أو على أنه خلق؟ فقال: لا على واحد منهما. فقال: فعلام ؟ قال: على أنه عصى. قال: فكونه عصى، قسم ثالث قال: لا، فأعاد السؤال فانقطع وكان النظام حاضراً فلقن حفصاً حجته فقال: قل لأنه اكتسبها فقال: ذلك، فقال: هل الكسب شيء غير الله وغير ما خلق ؟ قال: لا، فأعاد السؤال فانقطع، ولما قيل للنظام: ما بالك ذكرته الكسب؟ قال: لأني قد علمت أنه يذكره عند انفصاله من المجلس، وعلمت أن أبا الهذيل لا ينقطع عن جوابه، فأردت أن ينقطع مرة واحدة.

ومنها ما روي أنه أتي بعض الولاة بطرار أحول العين وعنده عدلي ومجبر، فقال للمجبر: ما ترى نفعل فيه؟ فقال: تضربه خمسة عشر سوطاً، فقال للعدلي: ما تشير؟ فقال: تضربه ثلاثين سوطاً خمسة عشر لكونه طراراً، وخمسة عشر لكونه أحول العين، فقال المجبر: أتضربه على الحول ولا صنع له فيه، فقال: نعم إذا كانا جميعاً من فعل الله تعالى فالحول والطر سواء، فانقطع المجبر.

ومنها ما روي أن عدلياً سأل مجبراً فقال ما تقول: إرادة الله أحسن وأفضل للعباد أم إرادة رسوله ﷺ؟ قال: إرادة الله. قال: أليس عندك أنه أراد الكفر والمعاصي، وقتل الأنبياء والمؤمنين، والزنا والسرقة، وشرب الخمر وعبادة الأوثان، وأراد النبي الطاعة والإيمان وترك المعاصي فقد زعمت أن الكفر أحسن من الإيمان؟ قال: أقول إرادة الرسول. قال: زعمت أن إرادة الرسول والأئمة واختيارهم أفضل من إرادة أرحم الراحمين، فبهت.

ومنها ما روى أن أبا محمد المزين وكان ظريفاً قال: إذا أعطيت كتابي يوم القيامة قلت: قد عرفت ما فيه ولكن هل أُسأل عن شيء أتيته باختياري أم عن شيء خلق في؟ إن قالوا: عن شيء أتيته باختيارك قلت: يا رب عبدك الضعيف أخطأ وأساء، وعلى عفوك وفضلك توكل، فإن عفوت فبرحمتك، وإن عذبت فبعدلك، وإن قالوا: خلق فيك وقضى عليك، قلت: يا معشر الخلائق العدل الذي كنا نسمع به في الدنيا ليس هاهنا منه قليل ولا كثير إلى غير ذلك من الحكايات، وما جرى من المناظرات الدالة على بطلان مذهب أهل الجبر، وسيمر بك إن شاء الله شيء منها في المواضع المناسبة لها.

تنبيه [في ترجيح مذهب العدلية]

قد تقدم ذكر الخلاف في أفعال العباد وبيان الأدلة، إلا أن في المتولدات نوعاً آخر من الخلاف لاينبغي إهمال التنبيه عليه وإن كان إبطاله داخلاً فيما تقدم من تصحيح مذهب الفرقة الناجية، فنقول: كل شيء يتولد عن فعل العبد فهو فعله عند جمهور العدلية.

وقال الجاحظ: ليس للعبد إلا الإرادة، فإنها واقعة باختياره دون ما عداها من المعرفة وأفعال الجوارح، فذلك وقع بطبع المحل.

قال (القرشي): وبه قال النظام ومعمر فيما يتعدى محل القدرة، إلا أن النظام يجعله بواسطة طبع المحل، والذي حكاه السيد مانكديم عنهما أن هذه الحوادث التي تحدث في الجمادات فإنما تحصل فيها بطبع المحل، وقال ثمامة: ما عدا الإرادة حدث لا محدث له.

قال السيد (مانكديم): ولعل شبهة الجميع واحدة، فإنهم لما رأوا تعلقها بالفاعل قالوا: لا بد أن يكون للاختيار مدخل فيه، ولما رأوا وجوب وقوع المراد عند حدوث الإرادة، ووجوب وقوع المسبب عند حصول السبب أخرجوه عن التعلق بالفاعل أصلاً على حسب اختلافهم في تعليقه بالطبع، أو جعله حدثاً لا محدث له كما مر.

قال السيد (مانكديم): ولو أنهم أمعنوا النظر لعلموا أنها مما للاختيار فيه مدخل فيقع مرة بأن يختار الفاعل ما هو كالواسطة فيه، ولا يقع أخرى بأن لا يختار ذلك، يوضحه أن السبب لا يمتنع حصوله ثم لا يحصل المسبب لمانع عن التوليد، ومتى وجب وقوعه عند حصول السبب وزوال المانع فإن حاله كحال المبتدئ عند تكامل الدواعي، فإنه يحصل لا محالة، فأين الفرق بينهما.

قلت: ولنا أيضاً ما تقدم من وقوفها على قصودنا ودواعينا، وتعلق الأمر والنهي والمدح والذم بها وغير ذلك، وأما الطبع فغير معقول، فإن أرادوا به السبب فخلاف في عبارة، وأما ثمامة فقوله ظاهر البطلان، مع أنه يلزمه القول بذلك في جميع الحوادث؛ إذ لا فارق فإن راعى في المبتدءات الجواز واعتبره فهو ثابت في المتولد لما مر من أنه لا يمتنع حصول السبب ثم لا يولد لعارض، ولأنه لو جاز خروج المسبب عن التعلق بالفاعل لوجوب حصوله عند وقوع السبب وزوال المانع، للزم مثله في المبتدئ لوجوب وقوعه عند توفر الداوعي عادة. والله أعلم.

الفصل الثالث: في ذكر شيء مما روي عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه في الجنة وعن بعض قدماء أهل البيت عليهم السلام مما يوهم القول بالجبر وذكر تأويله أو إبطاله[1]

فمن ذلك ما في الجامع الكافي عن أحمد بن عيسى عليهما السلام أنه قال: أفعال العباد مخلوقة، هي من الله خلق، ومن العباد فعل، لا أن خلق الله تقدم فعل العباد، ولا فعل العباد تقدم خلق الله، وقد سئل علي عليه السلام عن ذلك فقال: (هي من الله خلق، ومن العباد فعل، لا تسأل عنها أحداً بعدي).

وفيه قال (محمد)، وحدثني على بن أحمد، عن أبيه قال: سأل رجل أمير المؤمنين عليه السلام عن أعمال العباد أشيء منهم أم من الله؟ فقال: خلقها الله وعملها العباد، ولا تسأل عنها أحداً بعدي.

وفيه قال (الحسن) عليه السلام: (أفعال العباد مخلوقة، أجمع آل رسول الله صلى الله عليه وآله على أن الله الخالق لجميع الأشياء لا خالق غيره

---

(١) أي إبطال كونهم عليهم السلام يقولون به. تمت مؤلف.

الأفعال وغير ذلك، والحجة في ذلك كتاب الله، ثم احتج بآيات نحو قوله تعالى: {لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا} [مريم:٨٩]إلى قوله: {وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَداً} [مريم:٩٢]وقوله: {وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ} [القمر:٥٢] وقوله: {وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ} [الصافات:٩٦].

قال: والنطق والشهوة والحركة من الإنسان مخلوقة، وقال الله تعالى: {لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ} [التين:٤].

قال: وكل الخلق يقرون بأن الإنسان مخلوق، وليس منه شيء إلا وهو مخلوق، وهذا القدر كاف فيما يتعلق بهذا الموضع.

والجواب: أن هذا الكلام المروي عن هؤلاء عليهم السلام ليس على ظاهره لوجوه:

أحدها: أن القول بالعدل هو المشهور عند أهل البيت عليهم السلام سيما قدمائهم عليهم السلام.

قال القاضي العلامة (عبد الله بن زيد العنسي) رحمه الله: فأما أهل البيت عليهم السلام فإضافة الأفعال إلى العباد معلومة بالتواتر عنهم، وهو دينهم ودين آبائهم وأبنائهم لا يعرفون غيره، وأخذوا ذلك عن أمير المؤمنين عليه السلام.

الثاني: أن (القاسم بن إبراهيم) عليه السلام ممن يقول: بكفر المجبرة، وذلك مشهور عنه، ولم يحك عن أحد من أهله القول به، بل عد جماعة منهم في كتاب الرد على الروافض وقال: إنهم أخيار آل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وذكر منهم الصادق، وأحمد بن عيسى، وعبد

الله بن موسى بن عبد الله وغيرهم ممن لا ينعقد الإجماع الذي رواه الحسن بن يحيى عليه السلام بدونهم، ثم قال القاسم عليه السلام في وصفهم: كانوا أزهد الخلق وأعلم الخلق، وكانوا فرجاً للمستضعفين من عباد الله الذين كانت وجوههم كصفائح الفضة ملس يبس من خوف الله، صفر الألوان من سهر الليل، قد انحنت أصلابهم من العبادة، باكية أعيانهم من خوف الله وشفقة من عذاب الله، لم يستحلوا ما استحل غيرهم من قبض أموال الناس، ولا يستأثرون بشيءٍ في المسلمين مثلما استأثر غيرهم، أحدهم إذا وصله المؤمن وصله بمائة ألف فما دونها من صميم أموالهم، وخرجوا من أموالهم زهداً في الدنيا ورغبة فيما عند الله، فلو كانوا يقولون بشيء من الجبر لما مدحهم القاسم عليه السلام بهذه الأوصاف؛ إذ كلامه في ذم المجبرة مشهور غير خاف، وبعضهم من أهل عصره، بل ممن بايع القاسم عليه السلام في بيت محمد بن منصور المرادي[1].

فقد روي أنه اجتمع القاسم، وأحمد بن عيسى، والحسن بن يحيى، وعبد الله بن موسى في بيته وتشاورا في قيام أحدهم حتى

---

(١) محمد بن منصور المقري المرادي . أحد علماء الزيدية الأجلاء، وعمدة محدثيهم، ويعتبر أحد حفاظهم المرموقين، كما يعتبر عالم العراق، وهو من الفقهاء المعمرين، قيل أنه تعمر مائة وخمسين سنة، عاصر البخاري ومسلم، وبقي بعدهما أكثر من خمسة وثلاثين سنة إذ أن البخاري توفي سنة ٢٥٦هـ، ومسلم سنة ٢٦١هـ، وهو لم يتوف إلا سنة ٢٩٠هـ أو بعدها وقد جمع أمالي الإمام أحمد بن عيسى المسماة (علوم آل محمد) ـ وإليه يعود الفضل في نشر مذهب الزيدية مع من كان معه في عصره . جمع فقهه وما روي عن أئمة الزيدية قبله فيما يقارب ثلاثين كتاباً اختصرها الحافظ العلوي في كتاب (الجامع الكافي) .

اجتمع رأيهم على القاسم عليه السلام وبايعوه، فلو كان فيهم من يقول بالجبر لما رضى القاسم عليه السلام بعرض البيعة عليه، وهذا وجه قوي.

الثالث: أنه قد روي عمن شملهم الإجماع التصريح بما يدفع ظاهره، بل قد روى عن الحسن بن يحيى وأحمد بن عيسى ذم الجبر وعدم القول به، وكلام أمير المؤمنين عليه السلام للشامي مشهور، وكذا ما رواه عند الأربعة الذين سألهم الحجاج عن القضاء والقدر، فقال: لقد أخذوها من عين صافية.

ومن كلامه عليه السلام في خطبته الغراء: فلم يكلفه ما لا يطيق أنظره بالأمر، ومد له في العمر، ثم كلفه دون الجهد، ووضع عنه ما دون العهد، وقد أطلقه للفكر، وحثه على النظر بعد وصفه له الأدلة، وإزاحته له كل علة.

ومن كلام زين العابدين عليه السلام لما حمل إلى عبيد الله بن زياد بعد أن قُتل أبوه وأخوه، وقال له ابن زياد: ألم يقتل الله علي بن الحسين؟ فقال عليه السلام: قد كان أخي يسمى علياً وكان أكبر مني وإنما قتله الناس لا الله، قال: بل الله، قال: فالله إذن قتل عثمان فانقطع اللعين.

وروي عنه عليه السلام أن سائلاً سأله عن القضاء والقدر فقال:

لم تخل أفعالنا اللاتي نذم بها

إحدى ثلاث خصال حين نأتيها

أما تفرد مولانا بصنعتها

فاللوم يسقط عنا حين ننشيها

أو كان شاركنا فاللوم يلحقه

إن كان يلحقنا من لائم فيها

أولم يكن لإلهي من جنايتها

فعل فما الذنب إلا ذنب جانيها

سيعلمون إذا الميزان مال بهم

أهم جنوها أم الرحمن جانيها

وقيل إنه عليه السلام قال ما هذا معناه، فنظمه الشاعر، وبعضهم روى هذه الرواية عن جعفر الصادق عليه السلام.

وروي عن زيد بن علي عليه السلام أنه لما خرج جاءه أبو الخطاب فقال له: عرفنا ما تذهب إليه، فقال: إني أبرأ من القدرية الذين حملوا ذنوبهم على الله.

وسئل الصادق عليه السلام عن القدر، فقال: ما استطعت أن تلوم العبد عليه فهو فعله، وما لم تستطع فهو فعل الله يقول الله للعبد لم عصيت؟ ولا يقول: لم مرضت.

وقال (أحمد بن عيسى[1]) عليه السلام: والحجة من الله تلزم العباد بما ركب

---

(١) الإمام أحمد بن عيسى بن الإمام زيد بن علي عليه السلام فقيه آل محمد من عظماء أئمة الزيدية فقهاً وعلماً وشجاعة وورعاً و زهداً، ودراية بالحديث، جسه الرشيد (الغوي) ولكنه استطاع الخلاص منه واستتر بالبصرة، ولم يزل ناشراً لفكر أهل البيت عليهم السلام حتى وافاه الأجل سنة (٢٤٧هـ). وله كتاب الأمالي المعروف بعلوم آل محمد الذي جمعه الإمام محمد بن منصور المرادي رحمه الله تعالى وأضاف إليه من غير طريق الإمام أحمد بن عيسى وقد طبع أخيراً بعنوان: (رأب الصدع)، =

من جوارحهم وسلامتها من الآفات المانعة لهم من الفهم بها والحركات، فمن علم منه الهداية جاءته من الله المعونة والتوفيق، ومن علم منه الضلالة خذله فلم يكن له منه هداية، وذلك من منٍّ الله على أوليائه وأهل طاعته بسابق علمه فيهم. ذكره في الجامع الكافي.

وفيه عن (الحسن بن يحيى)عليه السلام ومحمد بن منصور لا تقول إن الله أجبر العباد على معاصيه ولا فوض الأمور إليهم قال: لأن المجبر لا يجبر على ما يحب ويهوى، وإنما يجبر على ما يكره الدخول فيه ويبغضه، وليس أحد يدخل في المعصية إلا وله فيها شهوة ومحبة، ومن زعم أن الأمور مفوضة إليه فقد زعم أن الله أعطاه أعظم مما أعطى الأنبياء، وكيف يكون الأمر مفوضاً إلى عبد، والرزق، والموت، والحياة، والقلب، والسمع، والبصر، والأجزاء مملوكة عليه، والقدرة محيطة به، ولو كان الأمور إلى العباد لم يكن العاقل الشديد البطش، المنطلق اللسان، الثابت الحجة تبعاً للجاهل الضعيف، فتبارك الله أحسن الخالقين الذي لا يكون إلا ما شاء كما شاء على ما شاء.

وقال (الحسن) أيضاً: (لم يجبر الله العباد على الأفعال، ولم يفوض الأمر إليهم، ولم يكلفهم إلا ما طوقهم، وجعل لهم السبيل إلى فعله) إلى غير ذلك مما روى عنه وعن غيره، مما يدل على دفع ظاهر ما حكيناه أولاً عن علي عليه السلام وأحمد بن عيسى، والإجماع الذي رواه الحسن بن يحيى عليه السلام.

علق عليه السيد علي بن إسماعيل المؤيد.

فإن قلت: قد ثبت بما قررتم أن أهل البيت عليهم السلام قائلون بالعدل جميعاً فما تأويل هذا المروي عنهم؟ قلت: هو من المجاز العقلي الذي أسند الفعل فيه إلى السبب، وهو في القرآن كثير، وهو أحد الوجوه التي حمل عليها قوله تعالى: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ} [البقرة:٧].

والقرينة: ظهور مذهبهم في العدل، وقد تقدم شيء من ذلك، بل في تفسيرهم لما حكيناه عنهم تصريح بهذا، وذلك أن أحمد بن عيسى عليهما السلام، قال بعد أن روى ما تقدم عن علي عليه السلام ما لفظه: (ومعنى قوله خلقها الله وعملها العباد أن العباد هم العاملون لها والله خالقها عند فعلهم، فالفعل منهم والخلق من الله معاً لا أن خلق الله تقدم فعل العباد، ولا تأخر عن وقت فعلهم، والثواب والعقاب على فعلهم لا خلقه أعمالهم، والحجة تلزمهم بما ركب من جوارحهم وسلامتها من الآفات المانعة لهم من الفهم والحركات، فمن علم منه الهداية جاءته من الله المعونة والتوفيق الزائد، ومن علم منه الضلالة خذله فلم يكن له منه هداية، وذلك مما من الله على أوليائه وأهل طاعته لسابق علمه فيهم، وقد ألزمهم حجته وقطع عذرهم، فما كلفهم من طاعته فهم عاملون ما علم لا محالة، لا أنه يحول بينهم وبين طاعته إلا بالخذلان لهم لسابق علمه فيهم، وقد قطع عذرهم بأن جعل فيهم ما بمثله يفهم، فمن لم يفهم فهو مقطوع العذر، وذلك أنه تعالى ذكره إذا أمرهم بأمر فقد جعل فيهم مابمثله يفهمون ذلك الأمر من الفعل الذي يكسب مما يثاب عليه ويعاقب، لأن معاونة الله إياهم

على فعلهم هي غير فعلهم، فعلى فعلهم أثابهم لا على معاونته لهم على الفعل، وإنما أعان من علم أنه فاعل الطاعة، وخذل من علم أنه فاعل المعصية)[1].

وكلامه عليه السلام صريح في أن الفعل الذي يقع عليه الجزاء من العبد لا من الله، وأن نسبتها إلى الباري تعالى ليس إلا لكونه أعان المطيع وخذل من علم منه عدم الاهتداء، وهو وجه صحيح في صحة الإسناد المجازي لا يخفى على من له أدنى مسكة في علم المعاني.

فإن قلت: ففي كلامه عليه السلام ما يدل على أن القدرة مقارنة للمقدور حيث قال: لا أن خلق الله تقدم فعل العباد... إلخ وهو خلاف مذهب العدلية.

قلت: قد تقدم أنه لم يقصد بنسبة خلقها إلى الله تعالى إلا من حيث أنه أعان المطيع وخذل من علم منه الضلالة، وإلاعانة والخذلان مقارنان للفعل، ألا ترى أن من حاول نقل الثقيل ونحوه فإنه إن لم يقدر عليه يطلب المعونة على نقله، ولا تكون تلك المعونة حاصلة إلا إذا قارنت العمل وحيث طلبها من أحد ولم تحصل عند المحاولة للثقيل، فإن تاركها المتمكن منها يسمى خاذلاً، فثبت أن أحمد بن عيسى عليه السلام لم يقصد بالمقارنة إلا من هذه الحيثية، وأما خلق الفهم والجوارح فقد صرح عليه السلام بتقدمها حيث قال: والحجة تلزمهم بما ركب من جوارحهم، وسلامتها من الآفات المانعة لهم، وهذه متقدمة

(١) الجامع الكافي (خ) تحت التحقيق.

قطعاً، والحاصل أن نسبة خلقها إلى الباري ليس إلا من حيث الإعانة بمزيد الهداية والخذلان لا من حيث التمكين بخلق الجوارح ونحوها، على أنه لا مانع من نسبتها إليه تعالى مجازاً من هذا الوجه إلا أنه غير مقصود هنا[1]، وقد ذكر ذلك العلامة ابن أبي الحديد فإنه نص على أن الله تعالى مؤثر في كل شيء، قال: إما بنفسه أو بأن يكون مؤثراً فيما هو مؤثر في ذلك الشيء كأفعالنا فإنه يؤثر فينا، ونحن نؤثر فيها. ذكره في شرح النهج، بل لو قيل إنه أراد بهذه النسبة الحقيقة[2] لم يبعد ويكون مقوياً لما يأتي من التأويل الآخر لكلام الأئمة عليهم السلام.

وأما ما ذكره الحسن بن يحيى عليه السلام من الإجماع فليس المقصود به أيضاً إلا الإسناد المجازي مع نفي استقلال العبد بفعله، حتى لا يحتاج إلى تمكين الله تعالى له، ولا خلق القدرة فيه عليه؛ لأن ذلك يكون شركاً، وهذا حق فإن العدلية لم يقولوا باستقلال العبد بفعله واستغنائه عن الله إذ لو لم يمكنه الله تعالى لما قدر على شيء أصلاً، والدليل على أن هذا مقصودهم أنه احتج على صحته بما يدل على نفي الشريك، فإنه قال والحجة في ذلك كتاب الله عز وجل، قال الله سبحانه: {لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا، تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ...} [مريم:٩٠] الآية.

فإن قلت: لكنه احتج بعد هذه الآية بقوله تعالى: {وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا

---

(١) أي بخلاف ما سيأتي من بيان المقصود بقوله تعالى: {والله خلقكم وما تعملون} تمت مؤلف.

(٢) يعني نسبة الأفعال إلى الله تعالى من حيث أنه أعان عليها أو نحو ذلك مما يفيد تأثيره على الوجه الجائز في حقه تعالى . تمت مؤلف.

تَعْمَلُونَ} [الصافات:٩٦] ونحوها، قلت: لم يقصد بذلك إلا ما تقدم من نسبتها إلى الباري تعالى على جهة المجاز؛ لأنه قال بعدها: فإن زعموا أن أفعال العباد ليست منهم فقد زعموا أن الله عذب العباد على ما ليس منهم وأثابهم على ما ليس منهم، وإن زعموا أن أفعال العباد منهم فقد لزمتهم الحجة أن أفعال العباد مخلوقة، فإن زعموا أنها ليست منهم مخلوقة فقد جحدوا أن الله خلق العباد، وهذا تصريح بأن نسبة خلق أفعال العباد إلى الله تعالى من حيث أنه خلق الفاعلين لها فيكون من الإسناد إلى السبب كما قيل: إن الختم في الحقيقة من الشيطان، وأسند إلى الباري تعالى لأنه الذي خلق الشيطان ومكنه من ذلك.

واعلم أنه لا يجوز حمل كلامهم عليهم السلام على الجبر والتصريح بنسبة أفعال العباد إليهم، وما قالوه في تفسير كلامهم هذا الموهم، وقد تأولنا كلامهم بما دلونا عليه وفسروه به، وبما اهتدت إليه عقولنا وفوق كل ذي علم عليم.

وجه آخر في التأويل: وهو أن هؤلاء الأئمة عليهم السلام لا يجيزون تسمية العبد خالقاً لفعله كما يفهم ذلك من عباراتهم منها ما تقدم، ومنها ما في الجامع الكافي من الكلمات الدالة على ذلك، ذكرها في الكلام في خلق القرآن لأنه لم يرد بتسمية العبد خالقاً إذن شرعي، بل ورد ما ظاهره المنع نحو قوله: {خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} [الزمر:٦٢]، {هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ} [فاطر:٣]، {وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ} [الصافات:٩٦].

وهذه الآيات تتناول أفعال العباد بعمومها إلا أنه لما قام الدليل

القطعي على أنها منهم، ومنه ما استدلوا به من إثابتهم وعقابهم عليها جمعوا بين الأدلة بأن جعلوا الأفعال مخلوقة لله تعالى من حيث أنه أعان عليها إن كانت حسنة، أو خذل مرتكبها إن كانت سيئة على جهة المجاز كما مر؛ لأن من أمده الله بمزيد المعونة فإنه لا يتخلف منه فعل الطاعة عادة، ومن خذله فلا بد لطموح نفسه واتباع هواه، وأن يرتكب المعصية عادة، وهذا هو الذي وكله الله إلى نفسه، والمعونة والخذلان لا يوجبان الفعل ولا يمنعان الاختيار، فكان هؤلاء الأئمة عليهم السلام يقولون: لا خالق إلا الله ونحوها من العبارات، وينصون على أن أفعال العباد مخلوقة لله لتلك الأدلة السابقة، وينسبون فعل العبد إلى الله تعالى لأجلها على الوجه السابق، وينسبونه إلى العبد حقيقة، وكل هذا مأخوذ من صريح كلامهم ليس فيه تعسف، ولا إخراج لكلامهم عن ظاهره، وقد عملوا فيه بظواهر القرآن وبراهين العقول، وهذه المسألة- أعني مسألة تسمية فعل العبد خلقاً وتسميته خالقاً - قد اختلف فيها المعتزلة، فقال أبو القاسم البلخي، وعباد الصيمري، والبغدادية: لا يجوز تسمية فعل العباد خلقاً ولا تسميتهم خالقين، بل لا يسمى خالقاً إلا الله تعالى، ولا يسمى خلقاً إلا فعله تعالى؛ لأن الخلق هو الاختراع، فكما لا يسمى أحدنا مخترعاً ولا يسمى فعله اختراعاً، فكذا لا يسمى خالقاً ولا يسمى فعله خلقاً؛ لأن الاختراع مختص بالله تعالى، وقال أكثر المعتزلة: بل يجوز لأن الخلق هو الفعل المقدر[1] على حسب الغرض والداعي، ولو كان كما زعم

(١) يعني أن الخلق هو التقدير .تمت مؤلف.

الأولون لم يصح وصف غير الله تعالى به، وقد قال تعالى: {فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ} [المؤمنون:١٤]، وقال: {وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ} [المائدة:١١٠].

قال (النجري): وليس الخلاف إلا بالنظر إلى أصل اللغة ومقتضى وضعها، وأما بالنظر إلى الشرع فذكر جماعة من أصحابنا أنه ممتنع اتفاقاً فلا يوصف بأنه خالق، أو بأنه يخلق، أو بأن فعله خلق إلا الله تعالى، ألا ترى إلى قوله تعالى: {أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لاَ يَخْلُقُ} [النحل:١٧]فنفى أن يكون غيره خالقاً، وممن نص على وقوع الإجماع على ذلك الشيخ أبو محمد بن متويه.

قلت: وكلام الأئمة السابقين عليهم السلام محمول على هذا، فإنهم كما قدمناه عنهم لما نظروا إلى منع الأدلة الشرعية من إطلاق الخالق على غير الله تعالى قالوا: لا خالق إلا الله، ولما كانت تلك الأدلة متناولة لأفعال العباد نسبوها إلى الباري من حيث الإعانة والخذلان، ولما وجدنا كلماتهم صريحة في نسبة أفعال العباد إليهم على جهة الحقيقة، ورأيناهم مصرحين بنفي الجبر، ومتبرئين ممن يحمل ذنبه على الله تعالى حكمنا بأن نسبتهم أفعالنا إلى الباري تعالى من تلك الحيثية من المجاز العقلي، والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

ولهم عليهم السلام كلمات في العلم والإرادة والمشيئة، وسنتكلم عليها في مواضعها إن شاء الله تعالى، وبهذا تم الكلام في الركن الأول من أركان الاستعاذة، والحمد لله.

استكمال تفسير بقية أركان الاستعاذة

وقد تقدم الكلام في تفسير ركنها الأول: (أعوذ) وفي هذه الصفحات يستكمل تفسير بقية أركانها.

الركن الثاني: المستعاذ به

وهو الله تعالى لأنه الذي بيده ملكوت كل شيء، وهو يجير ولا يجار عليه، وقد وردت الاستعاذة بكلمات الله ونحوها، والمقصود التوسل بها إلى الله تعالى لفضلها وكرامتها عليه، وإلا فالاستعاذة الحقيقية لا تكون إلا بالله تعالى.

الركن الثالث: المستعيذ

وهو كل مكلف إذ كل أحد محتاج إلى ربه، وإلى الالتجاء إليه في دفع الشرور كلها، وقد حكى الله مطلق الاستعاذة عن أنبيائه وأوليائه[1] وأمر بها في كتابه، وأرشد إليها على لسان رسوله ﷺ.

الركن الرابع: المستعاذ منه وهو الشيطان

والمقصود دفع شره من الوسوسة وغيرها من همزه ونفخه وخدعه ونحوها، ويتعلق بهذا الركن مسألتان:

المسألة الأولى: دلت الاستعاذة على وجود الشيطان؛ إذ المعدوم لا يكون منه فعل فيستعاذ منه، والكتاب والسنة ناطقان بوجوده، وذلك معلوم.

المسألة الثانية: في الحكمة في خلق إبليس، وتخليته وتمكينه من إغواء العباد، وإنزال الضرر بهم كما يقتضيه قوله تعالى: {كَمَا يَقُومُ الَّذِي

(١) نحو ما حكاه عن مريم عليها السلام من قولها: {إني أعوذ بالرحمن منك...} الآية تمت مؤلف.

يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ} [البقرة:٢٧٥]، والذي يجري على قواعد العدلية أن وجه الحكمة في ذلك أنه زيادة في التكليف، وذلك أدخل في باب الثواب، إذ الثواب على قدر المشقة، ولا شك أن هذا الوجه يقتضي حسن هذا التمكين كما يقتضي حسن التكليف.

قال الإمام (أحمد بن سليمان[1])عليه السلام: وقد يمكن أن يكون إضلال الشيطان للإنسان بالإرسال من الله والتخلية عقوبة للإنسان على معصيته، قال الله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلا} [النساء:١٣٧].

وقال تعالى: {وَمَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَانِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَاناً فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ} [الزخرف:٣٦].

وأما تمكينه من إنزال الضرر فكسائر وجوه الابتلاء من الأمراض والمصائب، وخلق الحيات والعقارب، ووجه الحكمة في ذلك ما فيه من التعريض على الخير بالصبر على البلوى والمحنة، فإن قلت: إذا كان وجه الحكمة في تمكين إبليس من الإغواء هو ما ذكرتم من زيادة مشقة التكليف التي يعظم معها الثواب، فهل يحسن من الله تمكينه من

---

(١) الإمام المتوكل على الله أحمد بن سليمان بن محمد ينحدر نسبه إلى الإمام الهادي إلى الحق، أحد أئمة الزيدية الأجلاء، ولد سنة (٥٠٠هـ)، ودعا إلى الله تعالى، وإلى منابذة الظالمين سنة (٥٣٢هـ)، وبايعه خلق كثير من صنعاء، وصعدة، ونجران، وغيرها، وخطب له بالحجاز، وله الكثير من المؤلفات منها: حقائق المعرفة في أصول الدين، وأصول الأحكام في الحلال والحرام، اختصره من شرح التجريد، وحذف الأسانيد، توفي عليه السلام سنة (٥٦٦هـ)، ودفن بحيدان مكان وفاته، وحيدان هي من نواحي بلاد خولان بن عامر، وقبره بها مشهور مزور.

إضلال من لو لم يدعه إلى الضلال لم يضل؟

قلت: قد اختلف في ذلك أبو هاشم وأبو علي، فقال أبو هاشم: يجوز ذلك كما تجوز زيادة الشهوة لمن لو لم يزدها له لم يعص؛ لأن ذلك زيادة في مشقة التكليف وهي جائزة، كما جاز ابتداء التكليف لمن علم أنه لا ينتفع به تعريضاً للثواب، فكذلك تجوز الزيادة في المشقة تعريضاً للزيادة في الثواب.

وقال (أبو علي): لا يجوز شيء من ذلك[1] إذ تكون تلك الزيادة مفسدة للمكلف حينئذٍ، وأجيب بأن تلك الزيادة لو كانت مفسدة للزم في ابتداء تكليف من علم أنه يكفر أن يكون مفسدة لاستوائهما في كونهما تعريضاً للثواب، والمعلوم خلافه.

قال الإمام (المهدي)عليه السلام: ولقد خالف أبو علي في هذه المسألة ظواهر نصوص كثيرة من القرآن كقوله تعالى: {لاَ يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا} [الأعراف:٢٧].

فصرح تعالى بأن خروجهما كان بسبب وسوسته، وقال تعالى: {إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ} [الحجر:٤٢]، ونظائر ذلك كثيرة.

قالعليه السلام: ولا موجب لتأويلات أوردها متعسفة تقريراً لأصله، ولا ملجئ إليه.

الركن الخامس: في المطالب التي لأجلها يستعاذ

اعلم أن ما من شر من الشرور إلا والعبد محتاج إلى دفعه، فقوله:

---

(١) يعني لا تمكين إبليس ولا زيادة الشهوة . تمت مؤلف.

أعوذ بالله متناول لدفع جميع الشرور سواء كانت اعتقادية كالعقائد الباطلة أم عملية دينية كارتكاب ما نهى الله عنه، أو ترك ما أمر به، أو دنيوية كالآلام، والغرق، والفقر، والزمانة، والعمى وغيرها من المكروهات والمخافات التي لا تكاد تنحصر، وينبغي للعاقل إذا قال أعوذ بالله أن يستحضر هذه الأنواع وأقسامها كانقسام العقائد الباطلة إلى التعطيل والتجسيم، وإنكار النبوة، واعتقاد البدع التي أفضت بالأمة إلى الافتراق إلى ثلاث وسبعين فرقة وغير ذلك، وقس الباقي عليها فإنه إذا استحضر تلك الأنواع على كثرتها ثم علم أن قدرة جميع الخلائق لا تفي بدفعها حمله طبعه وعقله على الالتجاء إلى القادر على ذلك، فكأنه قال: أعوذ بالله القادر على كل المقدورات من جميع أقسام المخافات والآفات والمكروهات، هذا إذا كانت الاستعاذة مطلقة، فأما إن كانت مقيدة بالاستعاذة من الشيطان الرجيم فالمراد كلما يدخل تحت مقدور الشيطان من تلك الشرور.

وهاهنا نكتة ذكرها الرازي، وهو أن سر الاستعاذة هو الالتجاء إلى قادر يدفع الآفات عنك، ثم إن أجل الأمور التي يلقي الشيطان وسوسته فيها قراءة القرآن؛ لأن من قرأ القرآن ونوى به عبادة الرحمن، وتفكر في وعده ووعيده، وآياته وبيناته ازدادت رغبته في الطاعات، ورهبته عن المحرمات، فلهذا السبب صارت قراءة القرآن من أعظم الطاعات، فلا جرم كان سعي الشيطان في الصد عنه أبلغ، وكان احتياج العبد إلى من يصونه عن شر الشيطان أشد، فلهذه الحكمة اختصت قراءة القرآن بالاستعاذة، وبهذا تم الكلام على ما يتعلق بالاستعاذة من مهمات المسائل العقلية، وما يتصل بها، وهو

الموضع الأول من الموضعين الذين بنى الكلام في الاستعاذة عليهما.

ما يتعلق بالاستعاذة من المسائل الفقهية

الموضع الثاني: فيما يتعلق بالاستعاذة من المسائل الفقهية وما يتصل بذلك وفيه مسائل:

المسألة الأولى [وقت الاستعاذة]

وقت الاستعاذة قبل القراءة عند الجمهور سواء كان في الصلاة أو خارجها، وذهب أبو هريرة، ومالك، وداود، والنخعي، ومن القراء حمزة إلى أنه بعد القراءة، وهو إحدى الروايتين عن ابن سيرين، وحكاه الخازن في تفسيره عن جماعة من الصحابة والتابعين.

قال (أبو حيان): وهو الظاهر لظاهر الآية إذ الفاء للتعقيب، ولأن القراءة في الآية شرط والاستعاذة جزاء والجزاء متأخر عن الشرط، ولأن القارئ يستحق ثواباً عظيماً، وربما داخله عجب أو وساوس، هل يحصل له ذلك الثواب أم لا؟ فإذا استعاذ بعدها اندفع ذلك.

احتج الجمهور بحديث أبي سعيد الخدري، قال: كان النبي ﷺ إذا قام إلى الصلاة بالليل كبر ثم يقول: «سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك»، ثم يقول: «الله أكبر كبيرا»، ثم

يقول: «أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم من همزه ونفخه ونفثه»، الهمز: قيل: الموتة، قيل: وهي الجنون؛ لأن من جن فقد مات عقله، وقيل: همزه: وسوسته، ونفخه: قيل: الكبر، وقيل: ما يلقيه من الشبه في الصلاة ليقطعها، والنفث: الشعر، وقال ابن المنذر: جاء عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه كان يقول قبل القراءة: «أعوذ بالله من الشيطان الرجيم».

وعن جبير بن مطعم أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم صلى صلاةً حين افتتح الصلاة قال: «الله أكبر كبيرا ثلاث مرات، والحمد لله كثيرا ثلاث مرات، وسبحان الله بكرة وأصيلا ثلاث مرات» ثم قال: «أعوذ بالله من الشيطان الرجيم من همزه ونفخه ونفثه».

وقد روي من دون ذكر التثليث، ومن دون زيادة من همزه وما بعده، ولفظه عن جبير بن مطعم قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حين دخل في الصلاة قال: «الله أكبر كبيرا والحمد لله كثيرا، وسبحان الله بكرة وأصيلا، اللهم إني أعوذ بك من الشيطان الرجيم».

وعن علي عليه السلام في الاستفتاح: «الله أكبر اللهم أنت الملك لا إله إلا أنت، أنت ربي وأنا عبدك ظلمت نفسي واعترفت بذنبي، فاغفر لي ذنوبي جميعاً إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت، لبيك وسعديك والخير في يديك والمهدِي من هديت، ولا ملجأ منك إلا إليك تباركت ربنا وتعاليت، سبحانك رب البيت»، ثم يتعوذ ثم يقرأ.

وعن علي عليه السلام أنه إذا استفتح الصلاة قال: «الله أكبر وجهت

وجهي...إلى قوله وأنا من المسلمين، أعوذ بالله من الشيطان الرجيم»، ثم يبتدئ ويقرأ.

وعن (الأسود) قال: رأيت عمر حين يفتتح الصلاة يقول: (سبحانك اللهم وبحمدك، وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك) ثم يتعوذ.

وفي الباب عن أبي أمامة وغيره. قالوا: وهذه الأخبار والآثار توجب ترك الظاهر، وتأويله بمعنى: فإذا أردت القراءة، عبر عن إرادة الفعل بلفظ الفعل لأنه يوجد عند القصد والإرادة بغير فاصل وعلى حسبه، فكان بسبب قوي وملابسة ظاهرة، وله نظائر: منها قوله تعالى: {إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ} [المائدة:٦]، وقولهم: إذا سافرت فتأهب، وإذا أكلت فسم، على أنا لا نسلم ظهورها فيما ذكرتم بل تحتمله وتحتمل ما ذكرنا، والأخبار تعين أحد المحتملين وهو قولنا.

وأما الدليل العقلي الذي أبديتموه فمعارض بأن الوسوسة إنما تعرض في أثناء القراءة بدليل قوله تعالى: {إِلاَّ إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِى أُمْنِيَّتِهِ} [الحج:٥٢] فكان تقديم الاستعاذة على القراءة لتذهب تلك الوسوسة أولى من تأخيرها، على أن تقديمها يتناول ما وقع من الوسوسة عند القراءة، وما وقع بعدها من العجب ونحوه، فكان التقديم أكثر فائدة. والله أعلم.

قال (الرازي): وأقول هاهنا قول ثالث، وهو: أنه يقرأ الاستعاذة

قبل القراءة بمقتضى الخبر، وبعدها بمقتضى القرآن جمعاً بين الدليلين بقدر الإمكان.

المسألة الثانية [شرعية الاستعاذة وحكمها]

دلت الآية على أن التعوذ مشروع للقارئ سواء كان في الصلاة أم في غيرها، واختلف العلماء في حكمه، فقال الجمهور: هو سنة في الصلاة وغيرها، فلو تركه المصلي لم تبطل صلاته سواء تركه عمداً أو سهواً، وقال عطاء: بل واجب في الصلاة وغيرها، وقال ابن سيرين: إذا تعوذ الرجل في عمره مرة واحدة كفى في إسقاط الوجوب، وظاهر كلام الرازي ترجيح قول عطاء لظاهر الآية؛ ومواظبة النبي ﷺ على الاستعاذة.

أجاب الجمهور بأن النبي ﷺ لم يعلم الأعرابي الاستعاذة في جملة أعمال الصلاة وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز، فكان هذا صارفاً لما يفيده ظاهر الآية، والمواظبة من الوجوب إلى الندب، على أنه ﷺ قد واظب على أشياء كثيرة من أفعال الصلاة ليست واجبة كتكبير النقل والتسبيح، والتعوذ مثلها، مع أنا لا نسلم المواظبة فقد رويت استفتاحات كثيرة لم يذكر فيها التعوذ، ولقائل أن يقول: خبر الأعرابي لا ينفي وجوب الاستعاذة لأن الأمر بها لأجل القراءة لا لأجل الصلاة، والخبر وارد في بيان واجبات الصلاة التي لا تتم إلا بها، وليست الاستعاذة كذلك، ألا ترى أنه لو سقط فرض القراءة عن المصلي لم تشرع في حقه الاستعاذة فاكتفى النبي ﷺ عن ذكرها بالأمر

المتناول للقراءة في الصلاة وغيرها، ولأنها تبع للقراءة، فكان الأمر بالقراءة أمر بها، وكذلك الجواب عن عدم ذكرها في بعض روايات الاستفتاح فإنهم ربما اقتصروا على ما يتعلق بالصلاة بخصوصها، مع أن خبر الأعرابي لم يشمل جميع واجبات الصلاة، فالأولى أن يقال: الصارف للظاهر عن الوجوب الإجماع على أنها سنة. رواه الحاكم.

ولعل انعقاده بعد انقراض عصر المخالف، وأما ابن سيرين فيمكن الاحتجاج له بأن الأمر لا يدل على التكرار إلا أنه يرد عليه أن المواظبة قرينة مفيدة للتكرار. والله أعلم.

فائدة [في إطلاق القرآن]

المراد بالقرآن في قوله تعالى: {فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ...} [النحل:٩٨] الآية، الجنس الصادق بالبعض، قال في الثمرات: لا أن المراد جميع القرآن، ولعل هذا إجماع أعني أنه مشروع للبعض كما هو مشروع للكل.

فرع [في صحة صلاة من ترك الاستعاذة]

لو قيل: بوجوب التعوذ فالظاهر أن الصلاة لا تفسد بتركه لما مر من أن وجوبه لأجل القراءة فهو واجب مستقلٍ، وكذا لو سلم وجوبه لأجل الصلاة إذ ليس جزءاً منها ولا شرطاً في صحتها، وإنما شرع لصرف الشيطان عن الوسوسة ونحوها، وذلك أمر خارج عن مسمى الصلاة.

المسألة الثالثة [الاستعاذة في الصلاة]

الاستعاذة مشروعة في الصلاة في كل زمان عند أهل البيت عليهم السلام والأكثر من غيرهم، وقال مالك: لا تشرع إلا في التراويح في قيام رمضان، لنا ما مر، ولا دليل لمالك.

المسألة الرابعة [مشروعية الاستعاذة في صلاة النوافل]

عموم ما تقدم يدل على أنها مشروعة في النفل، بل حديث أبي سعيد نص في ذلك.

المسألة الخامسة [التعوذ في الركعة الأولى أم في كل الركعات]

قال الأكثر: ولا يتعوذ إلا في الركعة الأولى، قال السيد محمد بن الهادي بن تاج الدين عليه السلام: التعوذ في الصلاة مرة واحدة، وهو الظاهر من قول أهل البيت عليهم السلام وقول جمهور العلماء وعامتهم، وذهب ابن سيرين إلى أن التعوذ في كل ركعة من الصلاة، والدليل على قولنا إنه لم ينقل ذلك أحد من الصحابة ولا قال به أحد من عيون العلماء في جميع الأعصار والأمصار، فلا يبعد أن يكون خلاف الإجماع، وقال في (نيل الأوطار): الأحاديث الواردة في التعوذ ليس فيها إلا أنه فعل ذلك في الركعة الأولى، وقد ذهب الحسن، وعطاء، وإبراهيم إلى استحبابه في كل ركعة، واستدلوا بعموم قوله تعالى: {فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بالله} [النحل:٩٨] ولا شك أن الآية تدل على مشروعية الاستعاذة قبل قراءة القرآن، وهي أعم من أن يكون القارئ خارج الصلاة أو داخلها، وأحاديث النهي عن الكلام في الصلاة يدل

على المنع منه حال الصلاة من غير فرق بين الاستعاذة وغيرها مما لم يرد به دليل يخصه، ولا وقع الإذن بجنسه، فالأحوط الاقتصار على ما وردت به السنة وهو الاستعاذة قبل قراءة الركعة الأولى فقط.

قلت: ولأن الصلاة كالعمل الواحد فالاستعاذة في أولها من شر ما يلقيه الشيطان من الوسوسة في القراءة وغيرها يتناول كل القراءة، وكل ذكر وفعل فيها، واحتج الرازي بأن الأصل هو العدم، وما لأجله أمرنا بالاستعاذة هو قوله تعالى: {فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بالله} [النحل:٩٨] وكلمة إذا لا تفيد العموم.

قلت: وهذا الاحتجاج ضعيف؛ لأن لابن سيرين أن يقول: إن هذا الأصل قد قام الدليل[1] على خلافه، وقوله: وما لأجله أمرنا..إلخ، عبارة ركيكة، وأظنه أراد أن الأمر لا يدل على التكرار.

وأما قوله: إن إذا لا تدل على العموم، فمسلم لكنها تدل على طلب الاستعاذة عند كل قراءة كما هو شأن الشرط والجزاء، وقد اعترض الرازي بنفسه على هذه الحجة بأن ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدل على العلية، فيلزم أن يتكرر الحكم بتكرر العلة، وأجيب بأن عدم فعل النبي ﷺ للتكرار كما تقدم، وتبعه على ذلك جماهير علماء الأمصار يدل على أحد أمرين: إما على عدم اعتبار ذلك الوصف، وإما على أن الصلاة عمل واحد كما مر، على أنه قد روي عن النبي ﷺ افتتاح الثانية بالقراءة كما في حديث أبي هريرة قال:

---

(١) وهو ظاهر الآية. تمت مؤلف.

كان رسول الله ﷺ إذا نهض في الركعة الثانية افتتح القراءة بالحمد لله رب العالمين ولم يسكت.

قال في (نيل الأوطار): وقد رجح صاحب الهدي الاقتصار على التعوذ في الأولى لهذا الحديث، واستدل لذلك بأدلة فليراجع.

المسألة السادسة [في الجهر والإسرار بالاستعاذة]

اختلف العلماء في الجهر به والإسرار، فقال الحاكم: عند علمائنا يخفيه، وهو قول الأكثر، وهو مذهب ابن مسعود وابن عمر، وهذا هو المصحح للمذهب إذ لم يؤثر الجهر به وإلا لنقل، وفي (البحر) عن الإمام يحيى للمذهب أنه تابع للصلاة.

وقال (أبو هريرة): وهو أحد قولي الشافعي يجهر به إذ كان ﷺ يجهر به وإلا لما سمع، وعن الشافعي هو مخير، وفي (الإملاء) إن الجهر عنده أولى، وقال الرازي: إن ألحقناه بالافتتاح أسر، وإن ألحقناه بالفاتحة لزم الجهر.

قلت: لعله أراد فيما يجهر بالفاتحة فيه قال: إلا أن مشابهته للافتتاح أتم لكونهما نافلتين عند الفقهاء، ولأن الجهر صفة وجودية، والإخفاء عبارة عن عدمها، والأصل العدم.

وقال الداني: لا أعلم خلافاً بين أهل الأداء في الجهر بها عند افتتاح القراءة وعند الابتداء برؤوس الآي أو غيرها اتباعاً للنص، واقتداءً بالسنة، وأطلقه غيره أيضاً، وقيده أبو شامة وغيره بما إذا كان بحضرته

من يسمع قراءته؛ لأن الجهر إشعار بالقراءة كالجهر بالتلبية وتكبيرات العيد، فإذا سمع الحاضر التعوذ أنصت للقراءة من أولها فلا يفوته شيء، وهذا قيد حسن، ويدل عليه أن الله أمر بالاستعاذة ولم يعين سراً ولا جهراً.

قال في (غيث النفع): ولا أعلم خلافاً أن من تعوذ سراً فقد امتثل أمر الله تعالى، ولأن المطلوب بالاستعاذة يحصل بالسر كما يحصل بالجهر، ولأنها دعاء والسنة إخفاء الدعاء، قيل: وهذا المعنى -أعني كون الحاضر إذا سمع التعوذ أنصت للقراءة من أولها- هو الفارق بين القراءة في الصلاة وخارجها، والمراد بالإسرار الإخفاء عند الجمهور فلا بد من التلفظ، وقيل: بل الكتمان فلا يلفظ بها، بل يذكرها بقلبه، قلنا: خلاف ما وردت به السنة.

المسألة السابعة [في موضع الاستعاذة]

اختلفوا في محله من الصلاة، فقال الهادي عليه السلام ورواه عن جده القاسم: أنه قبل الافتتاح، وهو أن يتعوذ، ثم يتوجه، ثم يكبر ويقرأ، وهو قول ابني الهادي المرتضى والناصر عليهما السلام، وأبي العباس، ورواه عن القاسم أيضاً لأن الاستفتاح من القرآن، وهو: وجهت وجهي ... إلخ، والتعوذ قبل القراءة لما مر، ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس» فلو دخل فيها التعوذ لبطلت للخبر، واحتج في (الجامع الكافي) للقاسم عليه السلام بقوله تعالى: {وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدا} إلى قوله: {وَكَبِّرْهُ

تَكْبِيراً} [الإسراء:١١١].

وروى في (الجامع الكافي) عن زيد بن علي، وحسين بن عبد الله أن التعوذ قبل التكبير، وهو قول الناصر، فإنه قال: يستفتح ثم يتعوذ ثم يكبر، واحتج له في (البحر) بقوله تعالى: {فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ} [النحل:٩٨] والفاء للتعقيب، ولعل الأولى الاحتجاج له، ولزيد، وحسين بن عبد الله بحديث: ((إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس)) وإطلاق بعض الأحاديث عن تقديم التكبير على التعوذ نحو ما في بعض نسخ (المجموع) عن علي عليه السلام أنه كان إذا استفتح الصلاة قال: ((وجهت وجهي...))[1] الخبر، ولم يذكرالتكبير ونحوه، إلا أنه يرد على الأول بأن المراد بكلام الناس ما لم يرد به الشرع؛ إذ ليس على إطلاقه، وعلى الثاني بأنه قد ورد التقييد بتقديم التكبيرعلى الاستفتاح والتعوذ في عدة أحاديث كما تقدم، والواجب حمل المطلق على المقيد إذا وردا في حكم واحد.

وروي عن القاسم عليه السلام أنه يبدأ بالاستفتاح ثم التكبير ثم التعوذ، ثم القراءة لما مر من أدلة الاستعاذة عند القراءة والقراءة بعد التكبير، وأما تقديم الافتتاح على التكبير فلقوله تعالى: {فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ} [النحل:٩٨] بعد قوله: {الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً...} [الإسراء:١١١]الآية، وهو الاستفتاح الصغير، وهذا لا يتم إلا بعد تسليم أن المراد بقوله: {فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ} [النحل:٩٨] الإحرام، وأن

(١) المجموع ص (١٠٣).

الواو للترتيب، وأن قوله تعالى: { الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً} [الإسراء:١١١] من التوجهات.

قيل: وهذه الأمور كلها ممنوعة ودون تصحيحها مفاوز وعقاب.

وقال (داود)، و(النخعي)، وروي عن ابن (سيرين): بل بعد القراءة، فإذا قال آمين بعد الفاتحة استعاذ، وهو بناء على أصلهم، وقد مر إبطاله.

وقال (أحمد بن عيسى) و(الحسن بن يحيى)، و(م) بالله و(محمد بن منصور)، وروي عن الشافعي وبه قال جماعة من العلماء: بل يبدأ بالتكبير، ثم الاستفتاح، ثم التعوذ، ثم القراءة لورود السنة بذلك كما مر.

قال في (الجامع الكافي) قال (محمد): الاستفتاح والتعوذ عندنا بعد التكبير، وكذلك سمعنا عن النبي ﷺ، وعن علي عليه السلام، وعن غيره من أهل البيت عليهم السلام وغيرهم، وفي (المنار) ألحق التكبير بالافتتاح ثم التعوذ للقراءة، وقد صحت هذه الكيفية من مجموع الأحاديث، ومن كون التعوذ للقراءة بالآية الكريمة.

المسألة الثامنة [الاستعاذة لأجل الصلاة أم القراءة]

ظاهر الآية أن الاستعاذة لأجل القراءة وإن كانت في الصلاة، وقال أبو يوسف: بل هي في الصلاة لأجلها[1] ويستدل له بقوله ﷺ: «إذا قام أحدكم إلى الصلاة احتوشته الشياطين كما يحتوش الجراد الزرع،

(١) أي لأجل الصلاة. تمت مؤلف.

فعليكم بالتعوذ فإنه يصرف الشياطين منكم»، وحديث أبي سعيد أن النبي ﷺ: كان يتعوذ إذا أراد الصلاة فيقول: «أعوذ بالله من الشيطان الرجيم».

ولقائل أن يقول: لا مانع من أن تكون مشروعة لهما جميعاً فيستعيذ قبل التكبير للصلاة لأجل تتناول الاستعاذة جميع أجزاء الصلاة والتكبير أحد أجزائها، وبعده للقراءة امتثالاً للأمر، وفي هذا جمع بين الدليلين. والله أعلم.

المسألة التاسعة [تحمل الإمام للاستعاذة]

قال (محمد بن منصور) في رواية عنه: ليس على من خلف الإمام استعاذة، وظاهره الإطلاق، وبه قال أبو حنيفة ومحمد لأنه لا يقرأ وهي للقراءة، وقال أبو يوسف: بل يتعوذ إذ هي للصلاة، وإلا لتكررت بتكرر القراءة.

قلنا: وردت السنة بعدم التكرار والصلاة عمل واحد، وقيل: إن فاته شيء من الصلاة استعاذ عند دخوله فيها لأنه يقرأ للفائت وقيل: لا لأن استعاذة الإمام تجزيه.

قال (محمد بن منصور) بعد أن حكى هذا القول: وأرجو أن استعاذة الإمام تجزيه، وعنه أنه قال: التعوذ أحب إلي، ولعل هذا الاختلاف فيمن فاته ركعة أو أكثر، وعن محمد بن منصور أيضاً تعوذ الإمام يجزي المأموم، وإن تعوذ فيتعوذ في ما لا يجهر فيه الظهر والعصر والآخرتين من العشاء والآخرة من المغرب إذا أراد أن يقرأ تعوذ.

قلت: لعله خص السرية بالجواز إما لأن الإمام يتحمل القراءة في الجهرية فتسقط الاستعاذة لأنها لأجلها، وإما للنهي عن منازعة الإمام والقراءة خلفه بغير الفاتحة، والاستعاذة داخلة في إطلاق النهي، وأما في السرية فلا منازعة مع الإسرار. والله أعلم.

والأولى أن يقال: الاستعاذة شرعت للقراءة كما مر، فتثبت بثبوتها، وتسقط بسقوطها، سواء كان المصلي إماماً أم مؤتماً أم منفرداً.

نعم هذا الخلاف إنما هو بين من قال: إنها بعد التكبيرة، وأما من يقدمها على التكبير فلا مقتضي لسقوطها عنده إذ لا تحمل ولا منازعة، فتأمل.

المسألة العاشرة [صفة الاستعاذة]

اختلف العلماء رضي الله عنهم في صفة الاستعاذة، فقال القاسم والهادي، والحسن بن يحيى، والناصر، والحسن بن صالح، والإمام يحيى: أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم، ورواه الرازي عن بعض أصحابه، وهو قول حمزة من القراء جمعاً بين قوله تعالى: {فَاسْتَعِذْ بالله مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ} [النحل:٩٨]، وقوله: { فَاسْتَعِذْ بالله إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ} [فصلت:٣٦]، وفي آية أخرى: {إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيم} [الأعراف:٢٠٠]، ولحديث أبي سعيد الخدري وقد مر.

وعن ابن عباس أن أول ما نزل جبريل على محمد عليه الصلاة والسلام وعلى آله قال: قل يا محمد: أستعيذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم، ثم قال: قل: {بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ۝ اقْرَأْ

بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ}.

وعن أبي سعيد الخدري قال: كان رسول الله ﷺ إذا قام من الليل كبر ثلاثاً وقال: «أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم».

وقال (م) بالله و(محمد بن منصور)، و(أبو حنيفة) و(الشافعي): بل المختار أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، واختاره الخازن، ورواه في (البحر المحيط) عن الجمهور من القراء وغيرهم، وقال في (غيث النفع): المختار عند جميع القراء أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، قال: وكلهم يجيز غير هذه الصيغة من الصيغ الواردة.

وقال السيد (محمد بن الهادي) في (الروضة والغدير): لفظ الاستعاذة أحسنه عندنا أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، قال: وهي قراءة عاصم وأبي عمرو، وقراءة عاصم مسندة إلى أمير المؤمنين، وهو مذهب الأكثر، وهو المذكور في الآية فيكون هو الأقوى لموافقته للقرآن، قال: وقولنا أيضاً مروي عن ابن مسعود، ووكيع بن الجراح، وسفيان الثوري، ودليل هذا القول ما تقدم من حديث جبير بن مطعم وغيره، ولأنه المروي عن علي عليه السلام، ولحديث ابن مسعود: قرأت على رسول الله ﷺ فقلت: أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم، فقال لي: «يا بن أم عبد قل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، هكذا أقرأنيه جبريل عليه السلام عن القلم عن اللوح المحفوظ».

وعن ابن مسعود أيضاً عن النبي ﷺ أنه قال: «اللهم إني أعوذ بك من الشيطان الرجيم».

وحكى الرازي عن الثوري والأوزاعي أعوذ بالله من الشيطان الرجيم إن الله هو السميع العليم، جمعاً بين الآيتين.

وقال (أحمد بن حنبل): الأولى أن يقول: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم إنه هو السميع العليم للآيتين.

وعن حمزة: أستعيذ، ونستعيذ، واستعذت، واختاره صاحب (الهداية) من الحنفية لمطابقة لفظ القرآن.

وعن حميد بن قيس: أعوذ بالله القادر من الشيطان الرجيم الغادر، وعن أبي السمال: أعوذ بالله القوي من الشيطان الغوي، وعن قوم: أعوذ بالله العظيم من الشيطان الرجيم. إلى غير ذلك من الأقوال.

قال الحلواني في جامعه: ليس للاستعاذة حد تنتهي إليه من شاء زاد، ومن شاء نقص.

المسألة الحادية عشرة: في خواص الاستعاذة من الشيطان الرجيم وفضائلها وذكر شيء مما يستعان به على دفع الشيطان من الأذكار وغيرها

اعلم أن الشيطان لعنه الله قد بذل نفسه وعمره في إفساد أحوال بني آدم، وقد أمر الله بالحذر منه واجتنابه، وأبان لنا شدة عداوته في محكم كتابه، فالواجب على العاقل أن يأخذ منه حذره، ويستدفع شره بكل ما قدر عليه، فإنه لا يحصل الفوز بالنعيم، والنجاة من العذاب الأليم إلا لمن سلم من هذا الشيطان الرجيم، ولهذا قيل: من كان يرجو الجنان، ويخاف النيران، فليستعذ بالله من الشيطان الرجيم، وقد أرشدنا الله في كتابه وعلى لسان نبيه ﷺ إلى ما ينجينا من شره، فقال

تعالى: {وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بالله} [الأعراف:٢٠٠]، وأخبر تعالى أنه لا سلطان له على أولياء الله، وورد عن النبي ﷺ من الأذكار والأعمال ونحوها شيء كثير، ونحن نذكر بعضاً منها في هذا الموضع إلا ما كان متعلقاً بالسور والآيات فنؤخره إلى مواضعه.

روي عن أنس بن مالك، قال: قال رسول الله ﷺ: «من قال أستعيذ بالله من الشيطان الرجيم في اليوم عشر مرات وكل الله به ملكاً يذود عنه الشيطان كما تذاد غريبة الإبل».

وعن النبي ﷺ: «من قال أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم عشر مرات في أول النهار أو في أول الليل عصم في ذلك اليوم أو في تلك الليلة من الشيطان الرجيم».

وعن معاذ قال: استب رجلان عند النبي ﷺ، وأغرقا فيه، فقال ﷺ: «إني لأعلم كلمة لو قالاها لذهب عنهما ذلك وهي قوله: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم».

وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ قال: «إذا فزع أحدكم من النوم فليقل: أعوذ بكلمات الله التامة من غضبه وعقابه وشر عباده ومن همزات الشياطين وأن يحضرون فإنها لا تضره».

وكان عبد الله بن عمر يعلمها من بلغ من عبيده، ومن لم يبلغ كتبها في صك ثم علقها في عنقه.

وروي أن خالد بن الوليد قال: يا رسول الله إني أروع في منامي،

فقال له رسول الله ﷺ: «قل أعوذ بكلمات الله التامات من غضبه وعقابه وشر عباده ومن همزات الشياطين وأن يحضرون».

وعن أبي الأزهر قال: كان رسول الله ﷺ إذا أخذ مضجعه من الليل قال: «بسم الله وضعت جنبي اللهم اغفر لي ذنبي واخسئ عني شيطاني وفك رهاني، وثقل ميزاني، واجعلني في الندي الأعلى». اخسئ: أي اطرد، وفك الرهان: كناية عن العفو عن الذنوب أن الإنسان مرتهن بعمله، والندي: بفتح فكسر: القوم المجتمعون في مجلس، والمراد الملأ الأعلى من الملائكة عليهم السلام.

وعن معاذ بن جبل، قال: قال رسول الله ﷺ: «من قال حين يصلي صلاة الفجر قبل أن يتكلم بشيء: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد يحيي ويميت بيده الخير وهو على كل شيء قدير عشر مرات أعطي بهن سبعاً: كتب له عشر حسنات، ومحي عنه عشر سيئات، ورفع له عشر درجات، وكن له عدل عشر نسمات، وكن له حرزاً من الشيطان، ويحرز من المكروه، ولم يلحقه في ذلك اليوم ذنب إلا الشرك بالله، ومن قالهن بعد صلاة المغرب كن له مثل ذلك». ونحوه من حديث أم سلمة أن النبي ﷺ أمر بذلك ابنته فاطمة عليها السلام، وعن ابن عباس نحوه، إلا أنه قال بعد قوله: يحيي ويميت: «وهو حي دائم لا يموت بيده الخير...» إلخ، وقال: «كن له كعتق أربع رقاب».

وعن أبي هريرة أن أبا بكر قال: يا رسول الله مرني بكلمات أقولهن إذا أصبحت وإذا أمسيت، قال النبي ﷺ: «قل: اللهم فاطر

السموات والأرض عالم الغيب والشهادة رب كل شيء ومليكه أشهد أن لاإله إلا أنت أعوذ بك من شر نفسي ومن شر الشيطان وشركه، قلها إذا أصبحت وإذا أمسيت وإذا أخذت مضجعك».

وعن علي عليه السلام قال: شكوت إلى رسول الله صلى الله عليه وآله تفلت القرآن من صدري، فأدناني منه ثم وضع يده على صدري، ثم قال: «اللهم أذهب الشيطان من صدره ثلاث مرات»، ثم قال: «إذا خفت ذلك فقل: أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ومن همزات الشياطين وأعوذ بك ربي أن يحضرون إن الله هو السميع العليم، اللهم نور بكتابك بصري وأطلق به لساني، واشرح به صدري ويسر به أمري وأفرج به عن قلبي، واستعمل به جسدي وقوني لذلك فإنه لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم تعيد ذلك ثلاث مرات فإنه يزجر عنك»[1].

ومن الأدعية المأثورة ما رواه أبو اليسر عن النبي صلى الله عليه وآله: «اللهم إني أعوذ بك من التردي والهدم والغرق والحرق، وأعوذ بك أن يتخبطني الشيطان عند الموت، وأعوذ بك أن أموت في سبيلك مدبراً، وأعوذ بك أن أموت لديغاً». الهدم: بسكون الدال المهملة سقوط البناء، وروي بالفتح اسم لمن هدم، والغرق: بكسر الراء كفرح الموت بالغرق، وقيل: بفتحها وقيل: هو بالفتح مصدر وهو الذي غلبه الماء وقوي عليه فأشرف على الهلاك ولم يغرق، فإذا غرق فهو غريق، والحرق بفتح المهملتين: الالتهاب بالنار، والتخبط: الصرع، وهو هنا

(١) زيد بن علي في (المجموع) (٣٩٩-٤٠٠).

مجاز عن إضلاله.

وعن جعفر الصادق قال: خرج علي بن أبي طالب عليه السلام يعس العسكر ليلة الأحزاب فشعر به النبي صلى الله عليه وآله فقال: إلى أين يا أبا الحسن؟ فقال: خرجت حارساً لله ورسوله، فهما يتخاطبان إذ نزل عليه جبريل عليه السلام فقال: «يا محمد إن الله عز وجل وتقدست أسماؤه يقرأ عليك السلام ويقول لك: قد أهديت إلى علي بن أبي طالب كلمات من كنوز عرشي لا يضره معها كيد شيطان، ولا سطوة سلطان، ولا سع حية ولا عقرب، ولا سبع ضار، ولا جبار عات، والكلمات: يا من ستر القبيح وأظهر الجميل ولا يؤاخذ بالجريرة ولم يهتك الستر، ويا من رآني على المعاصي فلم يفضحني أسألك أن تبلغني ما أؤمله من أمر ديني ودنياي وآخرتي وأن تدخلني في حمائك الذي لا يستباح وتحرسني بعينك التي لا تنام، وتكنفني بكنفك الذي لا يرام، وتدخلني في سلطانك الذي لا يضام وفي ذمتك التي لا تخفر عز، جارك ولا إله غيرك ولا معبود سواك صلى الله[1] على محمد وأهل بيته الطيبين الطاهرين وعد على ديني بدنياي، وعلى آخرتي بتقواي، وذلله لي كما ذللت الرياح لسليمان بن داود، وكفه عن أذيتي، واطمس بصره عن مشاهدتي، وأبدلني من غله وداً، ومن حقده عفواً، ومن عداوته سلماً يا أرحم الراحمين» العس: الطواف بالليل، والكنف: الإحاطة، والصيانة، والروم: الطلب، والذمة: الحرمة، ويطلق على الأمان وهو المراد هنا، والخفر: قد يراد به نقض

(١) فصل على نسخة.

العهد وهو المراد هنا، والمعنى أدخلني في أمانك الذي لا ينقض.

وعن علي عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الإشارة بالأصبع المسبحة في الصلاة وفي الدعاء مرضاة للرب، ومقمعة للشيطان، وهي الإخلاص»[1].

وعن علي عليه السلام قال رسول صلى الله عليه وآله: «كلوا الرمان فليست حبة تقع في المعدة إلا أنارت القلب، وأخرست الشيطان أربعين يوماً».

وفي حديث معاذ مرفوعاً: «فعليك بالصمت فبه تغلب الشيطان».

وعن علي عليه السلام قيل: يا رسول الله ما الذي يباعد الشيطان منا؟ قال: «الصوم يسود وجهه ويكسر ظهره والحب في الله والمواظبة على العمل الصالح يقطع دابره والاستغفار يقطع وتينه».

خاتمة [وسوسة الشيطان وكيفية تجنبها]

ولما كان عظيم مداخل الشيطان وهمته هو الوسوسة في توحيد الباري وعدله الذي هو أصل الدين وعمدته، فإذا أيس من هذه الجهة انتقل إلى الوسوسة في الصلاة التي هي أم العبادات وأصلها، وفيما يتعلق بها من الوضوء ونحوه رأينا أن نختم المسألة بفائدتين فيما تستدفع به الوسوسة في هذين الأصلين.

الفائدة الأولى: في التوحيد ذكرها الإمام عز الدين عليه السلام في المعراج، وهي أنه يليق بكل ذي عقل وافر، وحلم راسخ من أهل الدين

---

(١) أمالي أبي طالب ٢٢١.

المستبين، والمعرفة الحقيقية واليقين عند أن يلقي إليه الشيطان- نعوذ بالله منه- الوسوسة ويبعثه على التفكر في ذات الباري جل وعلى ويقول له: كيف هذه الذات التي أراك تعبدها، وما حقيقتها وصورتها، ألاَّ يصغي إلى ذلك أذناً، ولا يصرف إليه قلباً، ولا يشتغل بما يلقي إليه من ذلك، فإن هذا الوسواس أعظم ما يتوصل به الشيطان إلى ضلال المكلف وكفره وإلحاده.

وقد روي عنه صلى الله عليه وآله أنه قال: «إن الشيطان -نعوذ بالله منه- يأتي أحدكم يقول: هذا الله خلق الخلق فمن خلق الله؟ فمن وسوس له الشيطان بذلك فيقول: آمنت بالله وينظر في ملكوته ومصنوعاته». وقد كان صلى الله عليه وآله على ما روي كثير التكرار للإقرار بالله ووحدانيته وصفاته، والنظر في ملكوت الله الدالة على ذلك، وكان صلى الله عليه وآله كثيراً ما يأمر بالنظر فيها والنهي عن النظر في ذاته تعالى.

فقد روي عنه صلى الله عليه وآله أن قال: «تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق فإنكم لن تقدروا قدره». وقد سلك أمير المؤمنين كرم الله وجهه هذه المحجة في أقواله، فإن من كلامه عليه السلام في ذلك: (من تفكر في خلق الله وحَّد، ومن تفكر في الله ألحد).

وقال عليه السلام في خطبة الأشباح وهي مما ذكر في (نهج البلاغة) مخاطباً لرجل أتاه فقال: يا أمير المؤمنين صف لنا ربنا مثلما نراه عياناً[1] لنزداد له حباً وبه معرفة، فغضب عليه السلام ونادى الصلاة جامعة فاجتمع الناس

(١) مثلما ...إلخ غير موجود في الأصل.

حتى غص المسجد بأهله، فصعد المنبر وهو مغضب(متغير اللون)، فحمد الله(وأثنى عليه) وصلى على النبيﷺ، واسترسل في الخطبة إلى أن قال: (فانظر أيها السائل، فما دلك القرآن عليه من صفته فأتم به واستظئ بنور هدايته، وما كلفك الشيطان علمه مما ليس في الكتاب عليك فرضه ولا في سنة النبيﷺ وأئمة الهدى أثره فكل علمه إلى الله تعالى، فإن ذلك منتهى حق الله عليك، واعلم أن الراسخين في العلم هم الذين أغناهم عن اقتحام السدد المضروبة دون الغيوب الإقرار بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب، فمدح الله اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علماً، وسمى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عن كنهه رسوخاً، فاقتصر على ذلك ولا تقدر عظمة الله على قدر عقلك، فتكون من الهالكين، هو القادر الذي إذا ارتمت الأوهام لتدرك منقطع قدرته وحاول الفكر المبرأ من خطر الوساوس أن يقع عليه في عميقات ملكوته، وتولهت القلوب إليه لتجري في كيفية صفاته، وغمضت مداخل العقول في حيث لا تبلغه الصفات لتناول علم ذاته ردعها وهي تجوب في مهاوي سدف الغيوب متخلصة إليه سبحانه فرجعت إذ جبهت معترفة بأنه لا ينال بجور الاعتساف كنه معرفته، ولا تخطر ببال أولي الرؤيات خاطرة من تقدير جلال عزته إلى أن قالعليه السلام: فصار كل ما خلق حجة له ودليلاً عليه وإن كان خلقاً صامتاً فحجته بالتدبير ناطقة، ودلالته على المبدع قائمة)[1].

---

(١) نهج البلاغة (١٢٥-١٢٦). في الطبعة الصادرة عام ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م ص (٢١٤-٢١٥) دار=

ومن كلامه عليه السلام: (إن الله تعالى لا من شيء ولا في شيء ولا على شيء).

ومن كلامه عليه السلام: (لم تحط به الأوهام بل تجلى لها بها وبها امتنع عنها وإليها حاكمها). والأوهام هاهنا العقول، وقد تقدم[1] تفسير كلامه هذا.

ومن كلام الإمام ترجمان الدين نجم آل الرسول القاسم بن إبراهيم عليه السلام: جعل الله في المكلفين شيئين وهما العقل والروح، وهما قوام الإنسان لدينه ودنياه، وقد حواهما جسمه وهو يعجز عن صفتهما وماهيتهما، فكيف يتعدى بجهله إلى عرفان ماهية الخالق الذي ليس كمثله شيء، ومن لم يعرف عقله، وروحه، والملائكة، والجن، والنجوم وهذه مدركة أو في حكمها، فكيف ترمي به نفسه المسكينة إلى عرفان القديم قبل كل موجود، والآخر بعد كل شيء، الذي لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير، وهذا تصريح منه عليه السلام بعدم إمكان الوصول إلى معرفة الحقيقة وكنه الذات.

وعن بعض الصالحين أنه قال في الله تعالى: أُوَحِّدُهُ ولا أَحُدُّهُ، وأؤمن به ولا أكيفه، وما خطر على قلبي فهو تعالى بخلافه.

وحكي عن الإمام الشافعي[2] أنه قال: من انتهض لطلب مدبره

المعارف للمطبوعات- بيروت.

(١) يعني في المعراج . تمت مؤلف.

(٢) الإمام محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم، ولد سنة ١٥٠هـ، إمامٌ، عالم، فقيه، رحل إلى اليمن وإلى المدينة ومكة وغيرها، =

فانتهى إلى موجود ينتهي إليه فكره فهو مشبه، وإن اطمأن إلى العدم الصرف فهو معطل، وإن اطمأن إلى موجود واعترف بالعجز عن إدراكه فهو مصدق.

قيل: وهو معنى قول أمير المؤمنين عليه السلام: (العجز عن درك الإدراك إدراك، والبحث عن فحص كنه الذات إشراك).

وقال (الإمام عز الدين) عليه السلام: فهذه الفائدة تنطوي على كلام سيد البشر، وكلام وصيه الصديق الأكبر، وإمام التوحيد والعدل، وكلام غيرهما من أئمة الإسلام، فجدير بكل عاقل الاعتماد عليها، والرجوع في هذا الشأن إليها، نسأل الله تعالى أن يمدنا بمواد التوفيق، ويهدينا إلى سواء الطريق.

الفائدة الثانية: في دفع الوسوسة في الصلاة، وما يتعلق بها من الطهارة والنجاسة والوضوء ونحو ذلك، وقد روي أن للوضوء شيطاناً يقال له (الولهان) ولغيره من الأعمال شيطاناً يقال له (خنزب)،

وأخذ عن السيدة نفيسة بنت الحسن بن زيد عندما ارتحل إلى مصر، واشتهر بمحبته لأهل البيت عليهم السلام، وهو القائل :

يا أهل بيت رسول الله حبكم فرض من الله في القرآن أنزله
يكفيكم من عظيم الشأن أنكم من لم يصل عليكم لاصلاة له

وقد بايع الإمام يحيى بن عبدالله عليه السلام، وعدّه بعض أئمتنا من خلّص العدلية، لعلاقته بشيخ إبراهيم بن أبي يحيى ومتابعته الإمام يحيى بن عبدالله، قال ابن خلكان : (وقد أجمع العلماء من أهل الحديث والفقه والأصول واللغة والنحو وغير ذلك على ثقته وأمانته وعدله وزهده وورعه وحسن سيرته وعلو قدره وسخائه)، توفي رحمه الله تعالى سنة ٢٠٤هـ .

نعوذ بالله منهما.

وعن عثمان بن أبي العاص الثقفي أنه أتى النبيﷺ فقال: يا رسول الله إن الشيطان قد حال بيني وبين صلاتي وقراءتي يلبسها علي، فقال له رسول اللهﷺ: «ذاك شيطان يقال له خنزب فإذا أحسسته فتعوذ بالله منه واتفل عن يسارك ثلاثاً» قال: ففعلت فأذهبه الله عني. خنزب -بخاء معجمة مفتوحة ثم نون ساكنة ثم زاي معجمة مفتوحة ثم باء بواحدة من أسفل-.

قال (أبو عمرو): وهو لقب له.

والكلام في تحقيق ما أشرنا إليه يتحصل في فروع:

الفرع الأول: إذا شك في الماء أو الثوب أو نحوه هل أصابته نجاسة أم لا؟ بنى على تيقن الطهارة، وإن تيقن نجاسته ثم شك هل زالت أم لا؟ بنى على يقين النجاسة استصحاباً للأصل حتى يرد ناقل، وهذا بناءً على أن الاستصحاب دليل، وفيه خلاف ويؤيده ظواهر الشرع كقوله تعالى: {وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ} [الإسراء:٣٦]، وتصرفات الشارع تدل على هذا.

وعن عليعليه السلام: (لا تجعلوا يقينكم شكاً، وعلمكم جهلاً) يعني به أن من حصل له اليقين بشيء والعلم به، فلا ينتقل عنه لما يعرض من الخواطر والوسوسة حتى يصيره كالمشكوك الذي تعارض فيه التجويزان.

وفي (شرح التجريد) ولا خلاف أن بالشك لا يصير الشيء نجساً، واختلف فيما إذا حصل له ظن بخلاف الأصل، فقال الحسن بن يحيى، وأحمد بن عيسى: لا يعمل بالظن لما مر وهو المصحح للمذهب، واستثنى في شرح القاضي زيد العمل بخبر الثقة وصحح للمذهب، قالوا: ولو لم يفد ظناً ما لم يظن الكذب، أو يعارضه خبر ثقة آخر لقيام الدليل على وجوب العمل بخبر العدل.

وقال (المؤيد بالله[1])عليه السلام مذهباً وتخريجاً: بل يعمل بالظن المقارب للعلم، وهو بناء على كون الظن مناطاً شرعياً.

الفرع الثاني: إذا أحدث ثم شك هل توضأ أم لا؟ فإنه يلزمه الوضوء إجماعاً لما مر.

الفرع الثالث: أن الطهارة المتيقنة لا تبطل إلا بحدث متيقن، قال في

---

(١) الإمام المؤيد بالله أبو الحسين أحمد بن الحسين بن هارون الحسني ولد بآمل طبرستان سنة (٣٣٣هـ) ونشأ في حجر أسرة علوية كريمة تقية، برع في كل العلوم، وحقق منطوقها والمفهوم، وعرف بعالم الحديث، وناقده دراية ورواية، وله الكثير من المؤلفات، كل واحد منها شاهد على رسوخه في العلم، ومنها: كتاب(النبوات) طبع بعنوان إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم، كتاب (التجريد) في فقه الإمامين الأعظمين الإمام القاسم بن محمد بن إبراهيم وحفيده يحي بن الحسين عليهما السلام، وكتاب (شرح التجريد)، وكتاب (البلغة) في الفقه، وكتاب (الإفادة) في الفقه، وكتاب (الزيادات)، وكتاب (إعجاز القرآن)، وغيرها الكثير، وقد تتلمذ على يديه كثير من الأئمة العلماء منهم الإمام الموفق بالله والد الإمام المرشد بالله، والإمام ما نكديم (وجه القمر) أحمد بن أبي هاشم وهو الذي قام بأمر الإمامة ـ أي وجه القمر ـ بعده بلنجا سنة (٤١٧هـ)، والفقيه الهوسمي وغيرهم، وقد قام بهذه الجهود الفكرية والعلمية مع انشغاله بأمور المسلمين وقيامه بالإمامة وكانت وفاته عليه سلام الله ورحمته (٤١١هـ).

(الشفاء): وهذا هو مذهب آبائنا القاسم بن إبراهيم وسبطه الهادي إلى الحق، وهو الظاهر عندي من قول الأئمة من أسباطهما عليهم السلام جميعاً، وهو قول أحمد بن عيسى ومحمد بن منصور، وفي (البحر)عن العترة والفريقين: ولا يبطل يقين الطهارة بالشك، وقال النووي: هذا مذهبنا، ومذهب جماهير العلماء من السلف والخلف لما رواه عباد بن تميم عن عمه قال: شكى إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم الرجل يخيل إليه أنه يجد الشيء في الصلاة، فقال: «لا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً».

وعن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «إذا وجد أحدكم في بطنه شيئاً فأشكل عليه أخرج منه شيء أم لا فلا يخرج من المسجد حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً».

قال (النووي): معناه يعلم وجود أحدهما، ولا يشترط السماع والشم بإجماع المسلمين، وفي الباب عن ابن عباس، وأبي سعيد، وعن عبد الله: «إن الشيطان يطيف بأحدكم في الصلاة فإذا أعياه أن ينصرف نفخ في دبره ليريه أنه قد أحدث فلا ينصرفن حتى يجد ريحاً أو يسمع صوتاً».

وعنه أيضاً: «إن الشيطان يجري من ابن آدم من العروق مجرى الدم حتى إنه يأتي أحدكم وهو في الصلاة فينفخ في دبره ويبل إحليله ثم يقول: أحدثت، فلا ينصرفن أحدكم حتى يجدن ريحاً أو يسمع صوتاً أو يجد بللاً». ولما مر من الاستصحاب والظواهر.

وعن مالك أنه يلزمه الوضوء إن كان شكه خارج الصلاة، ولا

يلزمه إن كان فيها، وعنه يلزمه بكل حال؛ إذ مع الشك لا يقطع بصحة الصلاة.

قلنا: بل يقطع لبقاء حكم اليقين لما مر، وقد دلت الأحاديث على وجوب نفي هذا الشك العارض إذ لم يردﷺ إلا الإعلام أن هذا من عمل الشيطان لعنه الله تعالى، فمن علم ذلك لم يشك، وليس فيها أنه يعمل مع الشك، ألا تراه في بعضها يقول: فليقل كذبت يعني يكذب الشيطان لعنه الله، ولا شك أن المؤمن إذا علم أن ذلك من الشيطان لعنه الله لم يتغير اعتقاده في الطهارة ولو لم يكن في هذا إلا مخالفة الدليل جزافاً؛ إذ الشاك والحال هذه عامل بغير دليل، والرواية الأولى عن مالك محكية عن الحسن البصري .

قال (النووي): وهو وجه شاذ محكي عن بعض أصحابنا وليس بشيء، وظاهر الأدلة أنه لافرق بين الشك والظن في عدم العمل بهما هنا، وهو قول القاسم، والهادي، وأبي العباس، وأبي طالبعليهم السلام وغيرهم؛ إذ لايعمل بالظن مع إمكان العلم لما مر، ولقوله تعالى: {إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِى مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً} [النجم:٢٨] ونحوها.

وقال (المؤيد بالله)، و(الإمام يحيى): بل يكفي الظن إذ أكثر الأحكام ظنية، ولقولهﷺ: ((وما حك في صدرك فدعه)).

قلنا: لا نسلم جواز العمل بالظن مع إمكان العلم، والحديث عام مخصوص بما مر، على أن الظاهر وروده فيما استوى فيه التجويزان لا فيما نحن فيه لما مر من أن مراد النبيﷺ أن الشك الطارئ من

عمل الشيطان فلا يعمل به، كيف وفي بعض ألفاظ الحديث: «حتى يستيقن حدثاً»، كما في (البحر).

وقال أهل المذهب: يعمل بخبر العدل لما مر وأجيب بما مر[1].

الفرع الرابع: قال أهل المذهب: ومن تيقن الحدث والطهارة وشك في السابق منهما توضأ رجوعاً إلى الأصل، وهذا أحد وجهي أصحاب الشافعي، واعترض بأن الطهارة كالناقلة فهلا حكم بتأخرها، وأجيب بأن الصلاة لا تؤدى إلا بطهارة متيقنة، ولا يقين في هذه الحال.

قلت: يعني لا يقين عارٍ عن معارض مثله.

الفرع الخامس: إذا شك في غسل عضوٍ قطعي، أو تيممه، أو مسحه، أو شك في تعميم بدنه وهو جنب لزمه تطهير ما شك فيه لما مر من وجوب العمل باليقين في الطهارة وغيرها، واختلف في العمل بالظن هنا، فقال أهل المذهب: لا يعمل به لما مر، وقال المؤيد بالله: بل يعمل به لما مر، واختاره المقبلي، قال: ولا فرق بين الظني والقطعي، ألا ترى أنه يكفي الظن في عدد الركعات كما نص عليه حديث ابن مسعود، بل الظن معمول به في كل شيء، ولم يجئ للشرع فرق إنما هذا الفرق من نظرهم، وليس بحجة سواء حصل له الظن أو الشك ببطلان الطهارة قبل الدخول في الصلاة، أو بعده قبل الفراغ منها لما مضى أنه لا يعمل إلا متصفاً بعلم أو ظن، وإن كان بعد الفراغ فلا عبرة بالشك، ولا بالظن ولو في الوقت؛ لأن العمل قد صح أولاً فيبقى على الصحة حتى ينقل عنها دليل كما ذكرنا في قول أمير

(١) أي من أنه لا يعمل بالظن مع إمكان العلم. تمت مؤلف.

المؤمنين علي كرم الله وجهه في الجنة: (كانوا إخواننا بالأمس...) إلخ، هكذا في المنار.

قلت: وللمفرعين هنا تفصيل، ونحن نورده ونورد ما أوردوه من التعليل، ليكون الناظر على بصيرة، فنقول: قال أهل المذهب: إذا شك في غسل قطعي بعد الفراغ من الوضوء فكالشك قبله، وفرقوا بينه وبين الصلاة بأن الوساوس في الصلاة كثيرة، وبأنه ﷺ قال: «إذا شك أحدكم في صلاته ...» الخبر، وقال في الوضوء: «إن الشيطان يأتي أحدكم فينفخ بين إليتيه ...» الخبر، فأشار إلى أنه لا يعمل فيه إلا باليقين.

قال (الإمام عز الدين) عليه السلام: هكذا ذكره أبو طالب في بعض تعاليقه وليس بالجلي، وأجلى منه ما ذكره في (البحر) وهو أن الشك بعد الفراغ من الوضوء كالشك قبله[1]، لأن عدم كمال المقصود به كعدم كماله، وإلا دخل في الصلاة شاكاً في الوضوء.

قال عليه السلام: لكنه يرد عليه أنه إذا شك بعد الصلاة في الوضوء فلا حكم لشكه؛ لأن المقصود به قد حصل ففيه نظر، وقال الفقيه حسن وحكاه في (البحر) عن الإسفراييني: لا يضر الشك بعده كالصلاة، وأجيب بأنه وصله فكأنه لم يتم، فأما الشك فيه بعد الصلاة فقال الهادي، وأبو طالب[2]، وأبو العباس: إذا شك بعدها في غسل قطعي.

---

(١) أي قبل الفراغ . تمت مؤلف.

(٢) الإمام أبو طالب يحيى بن الحسين بن هارون الحسني أحد أئمة الزيدية وعظمائها صاحب المؤلفات العديده والمقالات السديدة، ولد سنة (٣٤٠هـ) ودعا سنة=

قال (الإمام المهدي)عليه السلام: أو ظن فعله أعاد كجملة الطهارة إلا للأيام الماضية لشدة الحرج، وقال(م) بالله: بل يعمل بظنه مطلقاً، وعنه إن كان مبتلى لتعذر القطع منه قال بعض العلماء: قياس الشك في غسل القطعي على جملة الطهارة صحيح، وكذا استثناء الأيام الماضية فيه صحيح، وأما حيث ظن فعله ففيه أن الإعادة حينئذٍ لا تستقيم إلا إذا قلنا: إن وجوب القضاء قطعي، فأما إن قلناه أنه ظني كما هو ظاهر كلامهم فالقياس أن لا تجب الإعادة إلا في الوقت، فأما إن حصل له ظن بترك القطع، فقال في البحر: أعاد مطلقاً[1]، وأما الظني ففي الوقت لبقاء الخطاب، وكقبل الدخول فيها لا بعده عند القاسم، والهادي، والناصر، وأبي العباس، وأبي طالب، ومالك لخبر السرية، ولفوات شرط الأداء بعد فعلها كالحكم وكالوقوف بعرفة، وقال أبو يوسف والشافعي: بل يعيد كلو أخل بقطعي وكقبل خروجه، وأجيب بما مر من فوات شرط الأداء فإن شك في الظني أعاد للمستقبلة.

(٤١١هـ)، بعد وفاة أخيه المؤيد بالله، ومن مؤلفاته : كتاب (الدعامة) في أصول الدين، وقد قام بتحقيقه د / ناجي حسن من العراق، ولكنه خبط فيه خبط عشواء فسماه أولاً : (نصرة مذاهب الزيدية)، ثم سماه ثانياً (الزيدية) ونسبه للصاحب ابن عباد وشابه كثيراً من الأخطاء المطبعية والإملائية، واللوم يتحتم على حملة الفكر الزيدي، الذين سار تراثهم نهباً هنا وهناك وما داموا ينتظرون إلى ما يقدمه لهم الآخرون من تراثهم الضخم، وفكرهم النير فلن يفلحوا، لأن المحقق إذا كان من غير المذهب لن يحمل فكر المذهب بل سيقتلع كنوزه الثمينة. ومن مؤلفاته أيضاً : (شرح البالغ المدرك) في أصول الدين، وكتاب (الأمالي) في الحديث، وكتاب (المجزي) في أصول الفقه،(والتحرير) في الفقه، (والإفادة) في التاريخ، توفي عليه السلام سنة (٤٢٤هـ).

(١) أي ولو للأيام الماضية. تمت مؤلف.

قال (أبو مضر:) لا للتي هو فيها إذ الإحرام للصلاة باجتهاد فلا ينقض بمثله، وقال أبو جعفر: بل ولها، وقال أبو الفضل الناصر: بل وللماضية، وأجيب بأن بعد التمام لا يقتضي الشك بقاء الخطاب، وقوى الإمام المهدي كلام أبي جعفر؛ لأن عدم كمالها كعدم كمال الوضوء.

فإن قلت: فما الحق عندك في هذه المسائل؟ قلت: الحق أن العبد متعبد بالعمل بالدليل، وقد قام الدليل على العمل باليقين في الطهارة، وأن الصلاة لا تؤدى إلا بطهارة كاملة متيقنة فمن لم يحصل له اليقين بتمام الطهارة المعتبرة عنده وجب عليه الإتيان بما لم يتيقنه، ولا فرق بين ما دليله ظني وما دليله قطعي، ولا فرق بين الظن والشك في عدم العمل به هنا، وتأمل كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ هل تجد لهذه الفروق والتفاصيل أصلاً فيهما يرجع إليه، أو دليلاً يعول عليه؟.

واعلم إن ما ذكرناه من أنه لا يعمل بالشك ولا بالظن في حصول الطهارة، وأن من شك في ترك شيء منها يجب عليه إعادته، ولا يعمل فيه بالظن، إنما هو في حق من يعرض له هذا العارض في بعض الأوقات لا في حق من قد غلبت عليه الوسوسة والشك في اليقينيات والضروريات، فليس ما يعرض له من الشكوك إلا من تلبيس شيطان الوضوء قطعاً، والعمل بما يوسوس به محرم شرعاً؛ لأنه من خطوات الشيطان لعنه الله، وقد قال تعالى: {وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ} [البقرة:١٦٨].

وعن أبي بن كعب أن النبي ﷺ قال: «إن للوضوء شيطاناً يقال له

الولهان، فاتقوا وسواس الماء». والولهان: بفتح الواو من الوله وهو التحير سمي بذلك لأنه يحير المتطهر فلا يدري هل عم عضوه، أو غسل مرة أو غير ذلك، وهذا نص في المقصود إذ ليس المراد باتقائه إلا الإعراض عنه، وعدم العمل به لا عدم الوسوسة؛ إذ ليست من فعله[1] خلا أنه إذا تكرر منه الإعراض وعدم الانقياد تركه الخبيث وشأنه، إذ لا يتعب نفسه فيما لا طائل تحته، ولا يغفل العبد عن دفع الوسوسة وكيد الشيطان بنحو ما تقدم من الأذكار، وصالح الأعمال، ولأئمة الهدى وغيرهم من العلماء رسائل ومسائل في تحريم العمل بهذا الشك، وهو الحق لأنا إذا قد علمنا أنه من عمل الشيطان فلا شك في تحريم العمل به.

قال (الهادي)عليه السلام: الشك وعوارضه وما يدخل منه على الإنسان فوسواس من الشيطان يدخلها على المربوبين ليباعدهم بها من رب العالمين، وذلك أن في الشك من معاصي الله وخلافه ممن أحدثه وألزمه نفسه أموراً تكثر، ثم عدد صوراً، منها: أن يوسوس له أنه قد طلق زوجته وهو في الواقع لم يطلقها فيفارقها فيتزوجها غيره وهي امرأته، فيكون عند الله من الهالكين لإمكانه غيره من امرأته بوسواس الشيطان وخطرات الشك، ثم قال: ولذلك قلنا: إن من ألزم نفسه الشك وعمل به وبما يعارضه الشيطان منه أثم، والذي دخل عليه في قبول الشك أعظم مما يخافه في دفعه، واحتج على ذلك بأن الله تعالى قد

---

(١) حديث أبي أخرجه الحاكم والترمذي وذكره الإمام يحيى وغيره وحكى العزيزي عن شيخه تصحيحه. تمت مؤلف.

فرق بين الشك واليقين، فأوجب العمل باليقين وحرم العمل بالشك، قال تعالى: {اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ} [الحجرات:١٢]وقال: {إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً} [النجم:٢٨].

قال: والشك هو التحير، والظن من الإنسان، واليقين فهو الثبات، والحق والصدق، ثم قال عليه السلام: فلذلك -أي للفرق بين الشك واليقين- قلنا: أن الواجب على من داخله من الشك شيء أن ينفيه ويطرحه، ويبعده عن نفسه، ولا يعمل به في شيء من أمره واطراح الشك والمضي عنه، وترك العمل به أحوط وأسلم لمن ابتلي بوسواسه، وأمكن الشيطان من قلبه ونفسه.

وروى عليه السلام عن جده القاسم بن إبراهيم عليه السلام: أنه سئل عن رجل كثير الشك والامتراء في الصلاة وغيرها من الأشياء، فهو يظن أنه قد حلف، ويظن أنه لم يصل بعض صلاته وإن كان قد صلى، ويظن أنه قال فأكثر وإن لم يكن قال قولاً، فقال: هذه كلها شكوك وظنون لا يحكم بها ولا عليها، ولا يلتفت في حكم الحق البريء من الظن إليها، وليس لأحد أن يحكم بعتق ولا غيره في الدين إلا بما لا مرية فيه ولا شك من التثبيت واليقين، ثم احتج بنحو ما تقدم من افتراق حكم الشك واليقين حتى قال: فمن ملكه الله عبداً أو غيره فلا يزول ملكه عنه بيمين، ولا غير يمين إلا بما يزيل به ما ملكه الله إياه من حقائق اليقين، وهذا من الشيطان ووسواسه في هذا الباب، وفي الصلاة وغيرها فإنما هو تشكيك وارتياب حتى يخرجهم فيما كان من ذلك إلى غير مخرج، ويوهمهم أنما هم عليه من الخطأ فيه من الاحتفاظ

والتحرج، وفي هذا من الإثم والوزر ما لم يعلم علمه إلا الله. ذكره في الأحكام وفي الجامع الكافي.

وروى محمد بإسناده عن أبي الجارود قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إن المغيرة يتوضأ بجر أو قريب منه، فقال: ذاك عذاب عذبه الله به، قال: وسألته عن الوضوء، فقال: أسبغ ولم يحده لنا.

وعن إبراهيم قال: كانوا يقولون: كثرة الوضوء من الشيطان، وفيه قال محمد: وإذا شك في مسح رأسه وهو يصلي فلينصرف ويمسح رأسه، وإن كان قد جف الطهور، وإن كثر هذا عليه مضى في صلاته ولم يعبأ به.

قال (الحسني): وعلى هذا القول إذا توضأ فشك في بعض وضوئه غسل ما شك فيه، إن كان ذلك أول ما شك، وإن كان هذا يعرض له كثيراً في صلاته أو بعد الفراغ منها لم يلتفت إليه ومضى في صلاته.

وقال (المنصور بالله) عليه السلام: وإذا شك المتوضئ وكان غير مبتلى بالشك أعاد من الموضع المشكوك فيه، وإن كان مبتلى غلب ظنه، وإن اعتدل بنى على الأقل، ولا حكم للشك فيما مضى، ولا يزول اليقين إلا بيقين. ذكره في المهذب، وللإمام يحيى عليه السلام رسالة إلى بعض أهل الشك والوسوسة في الطهارة بين فيها أن ذلك من تلعب الشيطان، وأن الوسوسة واتباعها مما يبعد عن رضا الرحمن بما فيه من مخالفة منهاجه القويم، والبعد عن سلوك الصراط المستقيم، والعدول إلى متابعة وساوس الشيطان الرجيم، وعدم اقتفاء ما أثر عن الصحابة، وأكابر

أهل البيت وعلماء الأمة من التخفيف في الطهارات كلها، ثم قال: فسر سيرتهم، واقتف آثارهم، واترك بدعتك وجهالتك، فما أنت في ارتكاب هذه البدعة والاستمرار على هذه الضلالة، وإنكار القواطع الشرعية، وإبطال حكم القواطع النقدية من النصوص القرآنية، والظواهر الشرعية والإجماعات اليقينية إلا مشبهاً للسوفسطائية من إنكار القضايا العقلية، والمدركات الحسية، وكفى بها فضيحة بين علماء الشريعة مشابهتك لهذه الفرقة فيما أنكرته مما وضح اشتهاره، وصار ليله في الظهور كنهاره.

قال عليه السلام: وقد نصحك صاحب الشريعة صلوات الله عليه وآله وسلم عن الدخول في هذه البدع، وأمرك بالإعراض عنها بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إن للوضوء شيطاناً يقال له الولهان فاتقوا وساوس الماء». ثم ذكر عليه السلام أن من هذا حاله لا تعويل على ظنونه في أحوال العبادات كلها؛ لأنها ظنون سوداوية، ولانحرافه عن قصد الشرع، قال: وكيف يكون عليه تعويل في أمور العبادة في الطهارة وغيرها، وقد خرج عن الحد وصار مُطْرَداً في نظر الشرع والعقل، والله تعالى لم يتعبدنا بالشك أصلاً في حالة من الحالات، فسر على السنة، ودع التعمق والبدعة.

وقال الإمام (محمد بن المطهر) عليه السلام في (المنهاج): ويستحب للمتوضئ أن لا يسرف في الماء مع الإتيان بالوضوء كاملاً.

قال عليه السلام: -يعني زيد بن علي عليه السلام كنا نؤقت في الوضوء للصلاة بمد والمد رطلان.

قال في (المنهاج): والوجه في ذلك ما رويناه أن النبي ﷺ كان يتوضأ بمد من الماء، وقد روينا عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال النبي ﷺ: «سيأتي قوم بعدي يستقلون ذلك أولئك على خلاف سنتي والآخذ بها في حظيرة القدس».

وللإمام عز الدين عليه السلام في هذا الشأن رسالة شنع فيها على أهل الوسوسة بكلام باهر، ومعنى ظاهر، وحاصلها أن الشيطان لما أيس عن إلقاء من رسخ الإيمان في قلبه في الكبائر، وعظيم الجرائر، توصل إلى إغوائه من باب الديانة، فوسوس له بأنه لا كمال لدينه إلا بالدخول في هذه البدعة حتى أوقعه في اللبس، ونال منه من الميل به عن منهج الرشاد ما يريد، وحال من عرض له هذا العارض متفاوتة، فمنهم من يبلغ به إلى إنكار الضرورة فيعتقد ويقطع مع غسله للعضو مراراً كثيرة أنه لم يغسله حتى ترى منهم من يسأل الذي عنده، ومنهم من يقسم بالله أنه لا يزيد على ما قد فعل ليدفع بذلك نفسه والشيطان ثم يعود، ومنهم من يبلغ به الحال إلى ترك الصلاة في وقتها بأن يبالغ في الطهارة حتى يخرج الوقت، ومنهم من لا يبلغ به الحال إلى هذا الحد إلا أنه في عمله قد ارتكب مخالفة المشروع، وفوت على نفسه فضيلة الصلاة في أول وقتها، وصده ذلك عن الاشتغال بما هو أهم من أمر دينه ودنياه مما لا غنى به عنه، والكلام هنا فيمن هذه حاله هو المقصود، فأما من بلغ به الحال إلى ترك الصلاة في وقتها، وإنكار الضرورة، وإبطال حكمها واستعمال الأيمان المغلظة مع استمرار الحنث

فيها، فتلك أمور ظاهرة الفحش، معلومة العصيان، مقتضية لغضب الرحمن، وقبحها لا يفتقر إلى بيان.

والذي نوجه إلى من ذكرنا أن نقول: المعلوم من حالك أنك لا تريد بطهارتك هذه إلا رضا الله وامتثال أمره، بحيث أنه لولم يوجب عليك الوضوء لما اشتغلت منه بشيء، فإذا كان الأمر هكذا فما الملجئ لك إلى تعدي المشروع إلى غيره، وتأمل هل يليق منك أن تشغل نفسك وتضيع وقتك في أمر لم يشرعه الله لك، ولا يعود عليك منه نفع في دينك ولا دنياك، وإنما فائدتك منه المقت من الله ومن الناس لمخالفتك ما شرعه الله.

فإن قلت: إن العبرة بغلبة الظن في إزالة النجاسة ولم يحصل لك ظن إلا بالجري على ما تعتاده، ولا يعد تعدياً إلا في حق من زاد بعد غلبة الظن.

قلنا: هذا من تخييل الشيطان، فإن الصحيح عند من يعتبر الظن ما ذكره بعضهم من أنه يعتبر ما لم يفض إلى الزيادة على الثلاث، ثم إن اعتبار الظن عند القائلين به إنما هو بالنظر إلى من يعرض له هذا العارض المخالف لمقتضى العقل والنقل، وكيف يعتبر الظن فيمن أفضى به الشك إلى مخالفة مقتضى العلوم الضرورية، والطرق اليقينية، ولو خطر ببال أبي طالب حال من هذه حاله لقطع بأنه متعد، وأن لا مراعاة لظن مثله، ولا اعتبار له، ولا قائل بأن الظن معتبر فيما يخالف حدود الشرع وينافيها.

فمن المعلوم قطعاً أن الذي يغسل عضوه عشر مرات أو عشرين مرة غير واقف على مقتضى الشرع، وأن ظنه فاسد، وأن هذا الذي عرض له من قبيل الوسواس قد صير ظنه غير معتبر، وقد أخل في حقه بصحيح النظر.

ثم إن كلام أبي طالب هذا إنما هو في إزالة النجاسة فما العذر في غسل الوجه ونحوه مراراً كثيرة، فلا ينبغي أن يعتل الشاك بقول نبي ولا إمام، وإنما الواجب عليه أن يعتقد أنه إنما أتي من قبل الشيطان لعنه الله، فإن وسوس في صدره وألقى في روعه أن يقول ما أردت إلا رضا الله، وتيقن الإتيان بما شرعه الله.

قيل له: رضاء الله لا يكون في ارتكاب البدعة، وحسن النية لا ينفع إلا إذا تعلق بالفعل على الوجه المشروع، وأما الاعتذار بأن اليقين لم يحصل إلا بهذا، فهو اعتذار بالجهل، وسبيله أن يداوي جهله وأن لا يعمل به في دينه، وتخليصه من هذا يحصل بأدنى تأمل، وهو أن يرجع إلى ما كان عليه معلم الشرع ﷺ فإنه يجد الأمر يسيراً، فيتتبع كتب الآثار، وما نقله عنه العلماء الأخيار، فغرضنا الاقتداء به، والجري على ما كان عليه، وكذلك فليبحث عن حال الصحابة وأئمة العترة فإنه لا يبلغه عن أحد منهم الاعتداء في الوضوء، ولا المبالغة فيه حتى قال بعض الأئمة عليهم السلام فيمن زاد على الغسلات الثلاث فإنه قد أساء وتعدى وظلم...إلى آخر ما ذكره الإمام عليه السلام في هذه الرسالة وهي طويلة.

وغالب ما نقلناه منها بالمعنى ولغير ما ذكرنا من الأئمة والعلماء كلام في هذا الشأن، وجولان في هذا الميدان، يحذرون فيه من اتباع خطوات الشيطان، ويحرضون على الاقتصار والامتثال لما جاء في السنة والقرآن.

فإن قلت: لا شك أنه يجب اجتناب عمل الشيطان، لكن من أين لنا القطع بأن كل عارض يحصل عند الوضوء ونحوه فهو من وساوس الشيطان التي يجب اجتنابها، فما يؤمنك أن يلقي إليك أن هذه وسوسة شيطانية فاترك العمل بها ليتوصل بذلك إلى أن تأتي بصلاتك على غير طهارة كاملة.

قلت: قد علم قطعاً أن الشيطان يتوصل إلى إغواء الإنسان والتلبيس عليه بكل ممكن، وإذا كانت وسوسته ثابتة قطعاً، وتحريم العمل بها معلوم قطعاً فلا بد لنا من طريق إلى معرفتها، وقد أخبر الصادق بأن للوضوء شيطاناً، وأمرنا باتقاء وسوسته، وهذا يدل على أن غالب ما يحدث من الوسوسة فهو من ذلك الشيطان، وكذلك في غير الوضوء، وهذا معنى ما ذكره العلماء من أن من كثر منه الشك تركه كما يفيده كلامهم السابق، فقد جعلوا الكثرة دليلاً على كون ذلك وسوسة فقط، وجعلوا العارض النادر هو الذي تتعلق به تلك الأحكام من وجوب الإعادة والبناء على الأقل؛ لعدم القطع بكون ذلك من الشيطان.

فإن قلت: لا نسلم أن الكثرة تفيد اليقين بكون ذلك من عمل

الشيطان حتى يجب اجتنابه.

قلت: بل تفيده مع الاختبار بل قد تفيد الضرورة كما في سائر التجربيات، والإنسان يعلم ذلك من نفسه ويعلمه منه غيره، وإذا ثبت أنه من عمل الشيطان وجب اجتنابه والإعراض عنه، وعدم العمل به، كما تفيده الأدلة السابقة وكلام القاسم بن إبراهيم عليه السلام وغيره.

قال الإمام (عز الدين) عليه السلام في رسالته: وقد ذكر بعض العلماء أنه ينبغي لذي الشك أن يتجنبه بكل ممكن ويطرحه، ولو خيل إليه أن صلاته باطلة واعتقد بذلك فلا يصرفه هذا الاعتقاد عن تخفيف الوضوء، فإنه بعد كسح النفس ومخالفتها، وعدم التعويل على اعتقادها هذا الفاسد يعود إلى صحة الاعتقاد، وطريق الرشاد، وتحصيل المراد.

وقال الشيخ (محمد الحفي) في شرح قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إن للوضوء شيطانا...» إلخ ودواء الشيطان الإعراض عنه والإكثار من تلاوة: {إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ...} [إبراهيم:١٩] الآية.

وشكى بعض الصحابة له صلى الله عليه وآله وسلم من ذلك، فأمره بأن يطعن أصبعه السبابة في فخذه اليسرى، وأن يقول بسم الله، فإنها سكين الشيطان أو مديته.

قلت: وهذا يقوي ماتقدم من عدم شرعية إعادة المشكوك فيه؛ إذ لم يأمره صلى الله عليه وآله وسلم بها، وإنما أمره صلى الله عليه وآله وسلم بما يدفع شر الشيطان لئلا يشتغل قلبه بالوسوسة. أعاذنا الله والمؤمنين من شره آمين.

الفرع السادس: اختلف العلماء فيمن رأى بللاً ولم يذكر الاحتلام، فقال زيد بن علي، والإمام الحسن بن يحيى القاسمي، وولده فخر الإسلام، وأبو حنيفة، ومالك والثوري: يغتسل؛ إذ سئل ﷺ عن الرجل يجد البلل ولا يذكر الاحتلام، فقال: «يغتسل» وهو مخصص لقوله ﷺ: «المني الدافق إذا وقع مع شهوة».

وقد ادعى ابن رسلان إجماع المسلمين على وجوب الغسل على الرجل والمرأة بخروج المني، وقال الترمذي: وهو قول غير واحد من أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ إذا استيقظ الرجل فرأى بلةً أنه يغتسل، وهو قول سفيان وأحمد.

قلت: ورواه في الروض عن الناصر وغيره، وقال الهادي في الأحكام: ولو وجد في ثوبه منياً ولم يذكر جنابة لوجب عليه الاغتسال؛ لأنه قد رأى في ثوبه ما يجب عليه فيه الغسل، وقد يمكن أن ينسى ما رأى في المنام ولا يمكن أن يمني في ثوبه إلا من احتلام، وتأوله السيد أبو طالب على أن ذلك الثوب لم يلبسه غيره، ولا اغتسل بعد أقرب نومة من جنابة ولم يجوزه في غيره.

وقال أهل المذهب: لا بد مع تيقن المني من ظن الشهوة لخبر علي عليه السلام إذا كان الماء الدافق مع الشهوة، ولا بد من طريق إلى معرفة الشهوة فإذا تعذر العلم فلا بد من الظن، وأولوا حديث: «ولا يذكر الاحتلام» بأن معناه لا يتيقنه مع حصول الظن للشهوة.

قال (الإمام عز الدين) عليه السلام: وليس بواضح وإنما ظاهره حجة لمن

لا يشترط الشهوة، والاحتلام عبارة عن الشهوة، وقال في القاموس: الحلم والاحتلام الجماع في النوم.

قلت: والأولى أن يقال لا معارضة بين الأحاديث لأن النبي ﷺ قد وصف المني بالدفق والفضخ والخذف، وهذه الأوصاف إنما تكون عند الشهوة واللذة غالباً، بل مطلقاً، وهي أوصاف تقييدية للمني بمعنى أنه لايكون منياً موجباً للغسل إلا إذا كان بهذه الصفة، وقد صرح بذلك في حديث علي عليه السلام وأصرح منه قوله ﷺ: «إذا خذفت الماء فاغتسل من الجنابة، وإذا لم تكن خاذفاً فلا تغتسل». والخذف يروى بالحاء المهملة والخاء المعجمة بعدها ذال معجمة مفتوحة وهو الرمي.

قال بعض العلماء: وفيه تنبيه على أن ما يخرج لغير شهوة إما لمرض أو بردة لا يوجب الغسل، وفي كلام المقبلي ما يدل على أن الخارج لفتور أو مرض أو أبرده[1] لا يسمى منياً إلا على جهة المشابهة، وهذا يقوي القول بأن الدفق ونحوه خاصة للمني، وإذا ثبت هذا تقرر عدم المعارضة، وأن وجوب الغسل على من وجد البلل ولم يذكر الاحتلام للقطع بوقوع الشهوة حيث قلنا: إنه لا يكون منياً إلا ما صاحبها أوظنها، حيث قلنا: إن الغالب مصاحبتها للمني، والأ حكام مبنية على الغالب، وإطلاق الحديث مبني على الغالب مع أن الرائي قد ينسى ما رآه في نومه كما صرح بذلك الإمام الهادي عليه السلام وقد حمل الإمام محمد بن مطهر قول زيد بن علي عليه السلام في الرجل يجد البلل ولا يذكر الرؤيا إذا كان ماء دافقاً اغتسل على اشتراط مقارنة الشهوة،

(١) في الأصل هكذا، ولعل الصواب (أو برده) والله أعلم.

لروايته حديث تقسيم الخارج إلى أمورثلاثة، وفيه: والمني هو الماء الدافق إذا وقع مع الشهوة.

قال: أما اشتراط الشهوة فقد نص عليه النبي ﷺ، وأما هذه المسألة فإنه عليه السلام بنى على ذلك على أن الإنسان كثير النسيان فربما أنه رأى ونسي والجبلة الإنسانية على ذلك، ألا ترى أن النبي ﷺ خرج فصلى في أصحابه وهو جنب ثم ذكر فانفتل... الخبر.

تنبيه (في إيضاح البلل الموجب للغسل)

المراد بالبلل الموجب للغسل المني لا مطلق البلل للنص على أن غير المني الدافق مع الشهوة لا يوجب الغسل، وقد صرح بذلك الهادي في الأحكام حيث قال: ولو رأى رجل في منامه أنه يجامع فاستيقظ فلمس فوجد رطوبة فنظر فوجد مذياً، وأيقن أنه لم ينزل من ذلك منياً لم يجب عليه الاغتسال.

فإن قلت: فما الحكم إذا التبس الخارج هل هو مني أم لا؟ قلت: قال محمد بن منصور: الاحتلام إذا كان فليس به خفاء له لزوجة ورائحة، والمذي لا رائحة له، ويفتر له الذكر، والودي: شيء يظهر على الذكر بعد البول، وفي الروض قال بعض العلما: ماء الرجل في حال الصحة أبيض ثخين يتدفق في خروجه دفعة بعد دفعة... إلى آخر ما ذكره، وهو يدل على أن المني يكون كثيراً فبكثرته يرتفع اللبس، وقد ذكروا له علامات أخر منها: الفتور، وكون رائحته كرائحة طلع النخل وهي قريبة من رائحة العجين، وقيل: إذا يبس كان ريحه كريح

البول، وأقوى ما يعرف به عندي الكثرة[1] مع اللزوجة.

الفرع السابع: في الشك في الصلاة وفيه صور:

الأولى: أن يشك في كمالها بعد الفراغ منها فهذا لا حكم له عند(م)بالله وأبي طالب، وهو أحد أقوال الشافعي، وهو المصحح للمذهب لمشقة الاحتراز، وفي المنار أن الذي في كتب الحنابلة أنه لا حكم للشك بعد الفراغ، ومثله في بدائع الفوائد، وفي قول (م) للشافعي أنه إن تطاول الزمان فلا حكم له وإلا فكالشك حالها، وفي (الجامع الكافي) عن محمد بن منصور أن عليه الإعادة، وفي شرح الأزهار عن أحمد بن يحيى الهادي عليه السلام مثله[2] كما لو شك في فعل الصلاة جملة.

قلنا: يشق الاحتراز ولا يأمن الشك في الإعادة، وإعادة الإعادة، ولم يرد عن الشارع ما يدل على ما قالوه، مع أنه لم يترك شيئاً من معالم الدين إلا وقد دلنا عليه فلا نتكلف ما سكت لنا عنه، والتعبد مبني على التيسير ونفي الحرج: {مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} [الحج:٧٨]، ولما تقدم من أن كثرة الوسوسة من الشيطان الرجيم فيجب اجتنابها.

الثانية: أن يشك حالها في ركعة فقال علي عليه السلام وأبو بكر، وعمر،

---

(١) ويؤيده ما في شرح النهج عن عمر أنه سئل عن المذي فقال: هو الفطر وفيه الوضوء، قال: سماه فطراً من قولهم فطرت الناقة فطراً إذا حلبتها بأطراف الأصابع فلا يخرج اللبن إلا قليلاً وكذلك المذي، وليس المني كذلك لأنه يخرج منه مقدار كثير انتهى والظاهر أن القائل: سماه فطراً إلخ أبو عبيد كما يفهم من سياق الكلام. تمت مؤلف.

(٢) أي مثل قول محمد تمت مؤلف.

وابن مسعود، وربيعة، ومالك، والشافعي، وأحمد، وحكاه النووي عن الجمهور: يبني على الأقل مطلقاً[1] لما روي عن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر كم صلى ثلاثاً أم أربعاً فليطرح الشك وليبن على ما استيقن ثم يسجد سجدتين قبل أن يسلم، فإن كان صلى خمساً شفعن له صلاته، وإن كان صلى إتماماً لأربع كانت ترغيماً للشيطان». وفي لفظ له[2]: «إذا شك أحدكم في صلاته فليلق الشك وليبن على اليقين فإذا استيقن التمام سجد سجدتين، فإن كانت صلاته تامة كانت الركعة من النافلة والسجدتان وإن كانت ناقصة كانت الركعة تماماً لصلاته وكانت السجدتان مرغمتي الشيطان».

وعن عبد الله بن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا صلى أحدكم فلم يدر أصلى ثلاثاً أم أربعاً فليركع ركعة يحسن ركوعها وسجودها ثم يسجد سجدتين».

وعن علي عليه السلام: (في الرجل يهم في صلاته فلا يدري أصلى ثلاثاً أم أربعاً فليتم على الثلاث، فإن الله لا يعذب بما زاد من الصلاة). وفي الباب عن عبد الرحمن بن عوف، وعثمان، وعائشة، وأنس قالوا: وهذه الأدلة لم تفصل، وقال أبو حنيفة ومن وافقه من أهل الكوفة وغيرهم من أهل الرأي: بل يتحرى ويبني على غالب ظنه، ولا يلزم الاقتصار والإتيان بالزيادة، واختاره المقبلي، وقواه السياغي في

(١) سواء كان مبتدأ او مبتلى. تمت مؤلف.

(٢) أي لأبي سعيد. تمت مؤلف.

الروض وفي شرح الأزهار، قال (م) بالله أخيراً وهو قول المنصور بالله: أنه يعمل بظنه مطلقاً، قال في الحواشي: واختاره الإمام القاسم في الاعتصام، واحتج له بحجج كثيرة، وقواه المفتي، قال في الشرح بعد قوله مطلقاً: من غير فرق بين الركعة والركن والمبتدئ والمبتلى، وما حكيناه عن أبي حنيفة ومن موافقة رواه النووي في شرح مسلم، ثم قال: واختلف هؤلاء، فقال أبو حنيفة ومالك في طائفة: هذا لمن اعتراه الشك مرة بعد أخرى، وأما غيره فيبني على اليقين، وقال آخرون: هو على عمومه لحديث ابن مسعود مرفوعاً: «إذا شك أحدكم في صلاته فليتحر الصواب فليتم عليه ويسجد سجدتين» وفي لفظ: «فلينظر أقرب ذلك إلى الصواب».

وعنه أيضاً قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا صلى أحدكم فلم يدر ثلاثاً صلى أم أربعاً فلينظر أحرى ذلك إلى الصواب ويتمه ثم يسلم ثم يسجد سجدتي السهو ويتشهد ويسلم».

وعن عبد الله أيضاً عن النبي ﷺ: «إذا كنت في صلاة فشككت في ثلاث أو أربع وأكثر ظنك على أربع تشهدت وسلمت وسجدت سجدتي السهو».

وعن علي عليه السلام: (إذا كنت لا تدري أربعاً صليت أم ثلاثاً فتوخ الصواب ثم تم فاركع ركعة واسجد سجدتين فإن الله لا يعذب على الزيادة).

قالوا: ومعنى التحري غالب الظن، قالوا: وحديث أبي سعيد وما

في معناه وارد في الشك وهو ما استوى طرفاه، فمن شك ولم يترجح له أحد الطرفين يبني على الأقل بالإجماع، أجاب الأولون عن ما احتج به هؤلاء بأن التحري هو القصد كما في قوله تعالى: {فَأُوْلَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَداً} [الجن:١٤]، فمعنى الحديث: فليقصد الصواب فيعمل به، وقصد الصواب مبين في حديث أبي سعيد وغيره وهو أنه يبني على اليقين لما فيه من كمال الصلاة والاحتياط لها.

قالو: والتحري قد يكون بمعنى اليقين بدليل الآية، وأما تفسير الشك بما استوى طرفاه فمبني على اصطلاح الأصوليين، فأما في اللغة فالمتردد بين وجود الشيء وعدمه يسمى شكاً سواء المستوي والراجح والمرجوح، والحديث يحمل على اللغة ما لم تكن هناك حقيقة شرعية أو عرفية، ورد بأنا لا نسلم أن التحري قد يكون بمعنى اليقين إذ لم يذكره في المختار، بل قال: التحري في الأشياء ونحوها طلب ما هو أحرى بالاستعمال في غالب الظن أي أجدر وأخلق.

وقال في الآية: أي توخوا واعملوا، وفيه أن التوخي التحري والقصد، فصح أن التحري غير اليقين، سلمنا فما تقدم من رواية: وأكثر ظنك، وقول علي عليه السلام: (فتوخ الصواب)، ونحوه من حديث ابن عمر موقوفاً يمنع من إخراج التحري عن ظاهره، وهو العمل بأقوى الأمارات في ظنه، مع ما يؤيد ذلك من أدلة وجوب العمل بالظن في سائر الأحكام، والعمل بأحاديث الباب كلها بخلاف القول الأول فإن فيه إخراج أحاديث التحري عن ظاهرها.

قلت: فإن لم يحصل له ظن، فقال المنصور بالله في المهذب: استأنف

وإن كان ممن لا يمكنه التحري بنى على الأقل، وفي شرح الأزهار بعد أن حكى عنه وعن (م) بالله ما مر، فإن لم يحصل له ظن أعاد المبتدئ وبنى المبتلى على الأقل، قيل: الفقيه علي إلا أن يكون ممن يمكنه التحري ولم يحصل له ظن أعاد كالمبتدأ، وظاهره أنه حكاه عنهما وحجتهما تظهر مما سيأتي، وظاهر الأدلة أنه إذا لم يحصل الظن بنى على اليقين، ولعله قول من عداهما من القائلين بالتحري بلا فرق بين المبتلى والمبتدئ، إلا أن في الروض بعد أن حكى ما تقدم عن أبي حنيفة ومن وافقه ما لفظه: وهذا إذا كان يعتريه الشك مرة بعد أخرى، وإن كان ذلك أول ما سهى فعليه أن يستأنف الصلاة عندهم، وهو يخالف ما تقدم عن النووي إلا أن يحمل الاستئناف على البناء على اليقين، وحكى العراقي في شرح الترمذي عن ابن عمر وسعيد بن جبي،ر ومحمد بن الحنفية، وشريح، وميمون بن مهران، وعبد الكريم الجزري، والشعبي، والأوزاعي أنهم يقولون بوجوب الإعادة مرة بعد أخرى حتى يستيقن، ولم يرو عنهم الفرق بين المبتدئ والمبتلى لحديث عبادة بن الصامت أن رسول الله ﷺ سئل عن رجل سها في صلاته فلم يدر كم صلى فقال: ((ليعد صلاته وليسجد سجدتين قاعداً)). ورد بأن الحديث ضعيف لا يقوى على معارضة ما مر، قال في المنار: لا نسبة له إلى الأحاديث الصحيحة المذكورة أولاً، وليس بمعمول به لضعفه، وعلى فرض ثبوته فقد أراد بالإعادة الإتيان بما زاد على المتيقن، وإلا فكيف يستأنف صلاته ويسجد في الأخرى التي لا سهو فيها، واحتجوا أيضاً بحديث ميمونة بنت سعد قالت: افتنا يا

رسول الله في رجل سها في صلاته فلا يدري كم صلى، قال: «ينصرف ثم يقوم في صلاته حتى يعلم كم صلى فإنما ذلك الوسواس يعرض فيسهيه عن صلاته».

ورد بضعف الحديث مع احتمال أن المراد بالانصراف والقيام الانصراف عن الوسوسة والدوام على الصلاة مع البناء على اليقين بدليل ما مر، وقوله: «حتى يعلم كم صلى»، وقد ورد تفسير القيام بالدوام والوقوف.

قال في (المختار): أقام الشيء أدامه ومنه: {وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ} [البقرة:٣]وفيه قامت الدابة: وقفت، فيحمل الحديث على أن المراد يدوم في صلاته ويقف فيها أي لا يخرج منها للوسوسة، وذهب أبو هريرة، والحسن البصري إلى أن الشاك يطرح الشك كأنه لم يكن، ويمضي على وهمه ولا يعتبر البناء على الأقل المتيقن، بل البناء على ما ذكره من حاله، وهذا أحد أقوال الشافعي، وحكاه في نيل الأطار عن طائفة من السلف، قال: وروي ذلك عن أنس، وأبي هريرة، واحتجوا بقوله تعالى: {وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ} [محمد:٣٣]وفي الاستئناف إبطالها، وبما رواه أبو هريرة عن النبيﷺ أنه قال: «إن الشيطان يدخل بين ابن آدم وبين نفسه فلا يدري كم صلى فإذا وجد أحدكم ذلك فليسجد سجدتين قبل أن يسلم».

وعن عبد الله بن جعفر أن النبيﷺ قال: «من شك في صلاته فليسجد سجدتين بعدما يسلم». وأجيب بأن المراد بالإبطال الإحباط سلمنا فالمراد إبطالها بغير دليل، مع أنه لا يرد إلا على من يقول

بالاستئناف، وهو ضعيف لما مر، وأما القائلون بالعمل بالظن أو البناء على الأقل فلم يقولوا بإبطال العمل، غايته أنهم يقولون بالزيادة فيه والله لا يعذب على الزيادة، وأما الحديثان فليس فيهما أكثر من أن رسول الله ﷺ أمر بسجدتين عند السهو، وليس فيهما بيان ما يصنعه من وقع له ذلك، وسائر الأحاديث قد اشتملت على زيادة، وهي بيان ما هو الواجب عليه عند ذلك من غير السجود فالمصير إليها واجب، وإلا أبطلنا الصريح بالمحتمل.

وقال (الناصر والإمامية): إن شك في الأولتين استأنف إذ الشك في أولها كالشك في جملتها.

قال (الإمام المهدي): لا وجه للفرق، وفي الجامع الكافي قال الحسن بن يحيى: إذا شك في الركعتين الآخرتين بنى على الأقل، وإن شك في الأولتين استقبل الصلاة، وإن كثر به الشك بنى على الأقل حتى لا يكون في شك ويصلي على يقين، وإن كان الشك في الآخرتين، ولعله نظر إلى ما في بعض الروايات من قوله فلا يدري أصلى ثلاثاً أم أربعاً فقصر البناء على اليقين في الآخرتين، وأوجب الاستئناف، وإن كان الشك في الأولتين بسكوت الشارع عنهما مع ما ورد من الأمر بالمحافظة على الصلاة والإتيان بها كاملة، والأمر بالاستئناف مع الشك مطلقاً في بعض الأحاديث، وخص من كثر به الشك لتعسر اليقين في حقه؛ إذ لا يأمن الشك في الإعادة وإعادة الإعادة، لكنه يجاب بأن الأحاديث واردة على جهة التمثيل، مع أنه قد ورد التصريح باستواء الحكم في الأولتين والآخرتين، وذلك فيما

رواه عبد الرحمن بن عوف قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر أواحدة صلى أم اثنتين فليجعلها واحدة، وإذا لم يدر اثنتين صلى أم ثلاثاً فليجعلها اثنتين، وإذا لم يدر ثلاثاً أم أربعاً فليجعلها ثلاثاً ثم يسجد إذا فرغ من صلاته وهو جالس قبل أن يسلم سجدتين». وفي رواية سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من صلى صلاة يشك في النقصان فليصلِّ حتى يشك في الزيادة».

وقد روى الحسن بن يحيى عليه السلام عن علي عليه السلام فيمن سها في الصلاة يبني على الأقل فإن الله لا يعذب على الزيادة، وأما ما ورد من الأمر بالاستئناف فقد تقدم الكلام عليه، وقال ابن القيم: إن كان منفرداً بنى على اليقين إذا الأصل بقاء الصلاة في ذمته، وإن كان إماماً فعلى غالب ظنه؛ لأن المأموم ينبهه، فقد عارض الأصل هنا ظهور تنبيه المأموم على الصواب؛ إذ سكوتهم وإقرارهم دليل على الصواب.

قال: وهذا ظاهر المذهب عند أحمد وهو في التحقيق راجع إلى قول من اعتبر الظن، وحكى عن مالك أنه يبني على اليقين إلا أن يكون مبتلى بالشك فلا يلتفت إليه ويلهى عنه، فإن لم يمكنه أن يلهى عنه بنى على أنزل خواطره، ومثله ما تقدم عن القاسم بن إبراهيم عليه السلام في كلامه في الوسوسة، إلا أنه يقال: قد فرق النص بين الوضوء والصلاة، وجعل الزيادة في الصلاة نافلة مرغمة للشيطان، وقول مالك يبني على أنزل خواطره راجع إلى اعتبار الظن.

وفي (نيل الأوطار) عن عطاء ومالك أنهما قالا: يعيد مرة، وعن طاووس كذلك، وعن بعضهم يعيد ثلاث مرات، ولم يذكر لأحد

منهم حجة، وحكى في البحر عن ابن عباس، وابن عمر، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وعطاء، والأوزاعي، والشعبي، وشريح، وأبي طالب، وأبي حنيفة أن من شك حالها في ركعة وهو مبتدئ فعليه الإعادة لخبر عبادة وميمونة بنت سعد، ولقوله ﷺ: «دع ما يريبك». ومن استقبلها فقد دفع الريب، وتيقن أنه أدى فرضه، وأجيب بما مر من ضعف الحديثين وتأويلهما، ومع هذا فهما أعم من الدعوى؛ إذ ظاهرهما عدم الفرق بين المبتدئ والمبتلى، والمدعي اختصاص الإعادة بالمبتدئ، وأما حديث: «دع ما يريبك» فقال في المنار: نقول بالموجب، والذي يريب الخروج من الصلاة وإبطال العمل بغير برهان، بل مع قيام الدليل الموجب لصيانة الصلاة بالبناء على المتيقن.

قلت: ومن بنى على الأقل فقد ترك ما يريبه لتيقنه التمام مع النص بأن الزيادة نافلة إن كانت لا يعذب الله عليها، وأما المبتلى الذي يمكنه التحري فحكى في البحر عن أبي هريرة، وابن عمر، وجابر بن زيد، والنخعي، وأبي طالب، وأبي حنيفة وهو المذهب أنه يعمل بتحريه لحديث ابن مسعود وما في معناه، قال أهل المذهب: فإن كان ممن يمكنه التحري ولم يفده في الحال ظناً استأنف؛ إذ صار كالمبتدئ لاشتراكهما في تعذر فرضهما من علم أوظن، وأما المبتلى الذي لا يمكنه التحري، فقال أهل المذهب: يبني على الأقل لحديث أبي سعيد وابن عوف ونحوهما، وقد اعترضهما الإمام عز الدين عليه السلام بأن النبي ﷺ لم يلمح إلى الفرق بين المبتدئ والمبتلى، ولو كان ثمت فرق لما ألغاه فهو في محل التعليم، ومن المعلوم أنه ﷺ

لم ينقل عنه تنبيه على ذلك لا فيما رواه الفقهاء، ولا فيما رواه أصحابنا، بل ظاهر ما ورد عنه ﷺ عدم الفرق، ولا موجب للعدول عن الظاهر، والناسي إذا بنى على الأقل فقد تيقن الخروج عن عهدة ما أمر به والإتيان بالركعات كاملات، ولم نقف في كتب الحديث إلا على هذا، وهو البناء على الأقل وعدم ذكر الاستئناف.

وقال المقبلي: ذكر المبتدئ والمبتلى من آرائهم ليس فيه شمه في الأحاديث، وكأنهم أرادوا الجمع بين الروايات وهي غير متنافية.

الصورة الثالثة: أن يشك في ركن فالمذهب أنه كالمبتلى عندهم في جميع مامر.

قال في (البحر): وإن لم يستأنف المبتدئ هنا لحقه حكم الركن، قال أبو طالب: إذ يكون غير مقصود بخلاف الركعة، وعلله الإمام يحيى بأن جزء الشيء لايساوي كله، وفي حواشي الشفاء أن حكم الركن حكم الركعة، يعني ولا فرق بين المبتدئ والمبتلى فبنى على الأقل مالم يحصل له ظن.

قلت: ويدل عليه عموم حديث: «من صلى صلاة يشك في النقصان فليصل حتى يشك في الزيادة» وما رواه الحسن بن يحيى عن علي عليه السلام.

وفي الشفاء عن ابن مسعود، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا شك أحدكم في صلاته فليتحر ثم يتم ثم يسجد سجدتي السهو» فعم ولم

يفصل، وفي شرح السيد صلاح بن أحمد -رحمه الله- وقال الناصر: يعمل بالظن إن حصل له من غير فرق بين الركعة والركن والمبتدئ والمبتلى، وإن لم يحصل بنى على الأقل، وقواه الإمام القاسم في الاعتصام، ثم استدل على ذلك بنحو ما تقدم للقائلين بالبناء على الأقل ما لم يحصل له ظن، وتكلم على حديث الاستئناف سنداً ودلالة.

قلت: وإطلاق هذه الرواية عن الناصر يخالف ماتقدم عنه، إلا أن يقال هذه مقيدة بتلك.

فائدة [في صورة التحري عند الوسوسة]

في البحر عن أبي العباس أن التحري فوري، فإن أخره إلى الثانية بطلت؛ إذ لا يبني على الأول حتى تصح، وهذا هو المصحح للمذهب، وقال (م) بالله والإمام يحيى: تصح إذ مجموعهما كالركن، فإذا حصل ظن في أيها أو بعدها عمل به.

قال (الإمام عز الدين)عليه السلام: ولا يخفى على الناظر أن مذهب (م) بالله أقوى؛ لأن المقصود تأدية الصلاة بالتحقق أو غلبة الظن، وهذا حاصل سواء وقع ذلك عقيب الشك أو فيما بعده مع اشتمال الصلاة عليه، ولا دليل على وجوب الفور، وإنما القصد حصوله قبل فراغ الصلاة.

هذا تمام الكلام على ما يتعلق بالاستعاذة بالله تعالى من شر

الشيطان، وهي تستدعي أكثر مما ذكرنا لكثرة مداخله وإعماله كل حيلة في إضلال الإنسان، خلا أن من استعمل عقله وتدبر كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، واقتدى بمن أمره الله بالاقتداء بهم، فلا بد وأن يحصل له من الألطاف ما يكون سبباً قائداً إلى التوفيق وحسن الخاتمة.

تفسير سورة الفاتحة

سورة الفاتحة

مكية على الأصح، وهو قول علي عليه السلام وابن عباس، وعلي بن الحسين، والصادق، وبه قال الأكثر، وقيل: مدنية، وقيل: مكية ومدنية، ولها عدة أسماء، وسيأتي بعضها في فضائلها إن شاء الله تعالى.

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، بسم الله الرحمن الرحيم

{الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ، الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ، مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ، إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ، اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ، صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ}

الكلام فيها يكون في بابين: الأول: فيما يتعلق بمفردات آياتها، والثاني: فيما يتعلق بجملتها.

الباب الأول فيما يتعلق بالآيات

وأولها قوله تعالى: {بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ} وفيه موضعان: الأول: في مفردات ألفاظها، والثاني: في جملتها.

الموضع الأول: قوله تعالى: بسم الله، وفيه مسائل:

المسألة الأولى: [تعلق الباء]

الباء إما للاستعانة أو للمصاحبة، وعلى أيهما فهي تدل على ما ذهب إليه أئمة العترة عليهم السلام وسائر العدلية من كون أفعال العباد منهم، وتبطل مذهب طوائف الجبرية، أما الأول فلأن أفعالنا لو كانت من الله تعالى لما كان للاستعانة معنى؛ إذ لا يحتاج الباري تعالى في فعله إلى معين، وأما على الثاني فواضح إذ ليس المقصود إلا التبرك بالاسم الشريف، والتبرك باسمه تعالى لا يصح إلا إذا كنا الموجدين لأفعالنا، إذ لا معنى لتبركنا باسمه على أفعاله، فإن قيل: إنما يصح ما قلتم لوجعلنا الاستعانة أو التبرك بنفس الاسم لكنا لا نسلم ذلك إما لأن الاسم هو المسمى، وإما لأن لفظ اسم صلة زائدة، فيكون معنى بسم الله بالله أي بخلقه وتقديره.

قيل: لا يضرنا عدم تسليمكم مع قيام الدليل عليه، وما استندتم إليه باطل، أما الأول فلما سيأتي من البرهان على أن الاسم غير المسمى، وأما الثاني فلأنه خلاف الظاهر، بل لم نقف عليه لأحد من علماء اللغة إلا عن معمر بن المثنى، وقد نص المحققون على فائدة الإتيان به، وهي إما للفرق بين اليمين والتيمن، أو لتحقيق ما هو المقصود بالاستعانة هاهنا؛ لأنها قد تكون تارة بالله تعالى، وحقيقتها طلب المعونة على إيقاع الفعل وإحداثه بالتمكين واللطف ونحوه، وهذه هي المطلوبة بقوله: {وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} [الفاتحة:٥]، وتارة تكون باسمه تعالى، وحقيقتها طلب المعونة في كون الفعل معتداً به شرعاً، فإنه ما لم يصدر باسمه تعالى يكون بمنزلة المعدوم، ولما كانت كل واحدة من الاستعانتين واقعة وجب تعيين المراد بذكر الاسم، وهذا تصريح بوجوب الإتيان بلفظ إسم، وفيه بطلان القول بزيادته سلمنا، فلا بد من تقدير اتفاقاً بيننا وبينكم، ولستم بأولى منا به، فنقول: معنى قوله بالله أي بتمكينه ومعونته ونحو ذلك، والحق أن نرجع في تصحيح أحد التقديرين إلى دليل صحيح؛ إذ لا تثبت الدعوى إلا ببرهان، وقد تقدم في بحث الاستعاذة ما يفيد العلم بأنا الموجدون لأفعالنا، وفيه تصحيح ما قدرنا وإبطال تقديركم.

المسألة الثانية: [معنى الاسم]

الاسم في اللغة ما صح إطلاقه على ذات سواء كان اسماً نحو: يا كزيد، أو فعلاً كضرب ويضرب، وله في اصطلاح النحاة حدود كثيرة منها ما ذكره ابن الحاجب وهو قوله: الاسم ما دل على معنى

في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة، واختلف العلماء هل هو المسمى أم غيره؟ فقال أئمتنا عليهم السلام والمعتزلة، والرازي، والخازن، وأبو حيان، والنيسابوري، وابن القيم وغيرهم: ليس الاسم المسمى بل غيره لقوله تعالى: {بسم الله}، ونحوها بإضافة الاسم إلى الله تعالى، وإضافة الشيء إلى نفسه محال، ولأن الاسم قد يكون موجوداً والمسمى معدوماً كلفظ المعدوم والمنفي؛ إذ معناه سلب لا ثبوت له والألفاظ موجودة، ولأن الاسماء قد تكون كثيرة مع كون المسمى واحداً كالاسماء المترادفة والعكس كالاسماء المشتركة، وذلك يوجب المغايرة، ولأن الأصوات حروف مقطعة وضعت لتعريف المسميات وتلك الأعراض غير باقية، والمسمى قد يكون باقياً، بل قد يكون دائم الوجود كالباري تعالى، ولأنك تقول: سميت هذا الشخص بهذا الاسم، كما تقول: حليته بهذه الحلية، والحلية غير المحلى، فكذلك الاسم غير المسمى، وأيضاً فإنا نصف الاسماء بكونها عربية وفارسية فنقول: الله اسم عربي، وحداي اسم فارسي وذات الله منزهةٌ عن ذلك.

قال الإمام أحمد بن سليمان[1] عليه السلام: ونقول لهم أخبرونا عن أسماء

---

(١) الإمام المتوكل على الله أحمد بن سليمان بن محمد ينحدر نسبه إلى الإمام الهادي إلى الحق، أحد أئمة الزيدية الأجلاء، ولد سنة (٥٠٠هـ)، ودعا إلى الله تعالى، وإلى منابذة الظالمين سنة (٥٣٢هـ)، وبايعه خلق كثير من صنعاء، وصعدة، ونجران، وغيرها، وخطب له بالحجاز، وله الكثير من المؤلفات منها: حقائق المعرفة في أصول الدين، وأصول الأحكام في الحلال والحرام، اختصره من شرح التجريد، وحذف الأسانيد، توفي عليه السلام سنة (٥٦٦هـ)، ودفن بحيدان مكان وفاته، وحيدان هي من نواحي بلاد خولان بن عامر، وقبره بها مشهور مزور.

الله هل هي موجودة في الكتب وصدور العارفين أم لا؟ فإن قالوا: لا خالفوا الإجماع والكتاب والسنة والعقل، وإن أقروا صح أنها له وأنها غيره.

قلت: والأدلة على ذلك شهيرة عقلاً ونقلاً، قال تعالى: {وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى} [الأعراف:١٨٠] ولم يقل هو الاسماء الحسنى ولا المسميات الحسنى، وقال النبي ﷺ: «إن لله تسعة وتسعين اسماً»، وقال: «تسموا باسمي»، وقال ﷺ: «لي خمسة أسماء». ولا يصح أن يقال في ذلك كله أن المراد بها المسميات، وأيضاً إنا نقول بسم الله ولا نقول بمسمى الله، ومن كلام علي عليه السلام في الدرة اليتيمة: (له سبحانه من أسمائه معناها وللحروف مجراها؛ إذ الحروف مبدوعة، والأنفاس مصنوعة) وفيها عنه عليه السلام: (إن قلت متى فقد سبق الوقت، كونه، وإن قلت قبل فالقبل بعده، وإن قلت هو فالهاء والواو خلقه).

وروي عنه عليه السلام أنه قال: (من عبد الاسم دون المعنى فقد كفر، ومن عبد الاسم والمعنى فقد أشرك، ومن عبد المعنى بحقيقة المعرفة فهو مؤمن حقاً). ذكره في حقائق المعرفة.

وقالت (الكرامية) ومتأخروا (الحنفية)، وحكاه (الرازي) عن (الحشوية)، و(الأشعرية): بل هو نفس المسمى، وحكاه القرطبي عن أبي عبيدة وسيبويه، قال: وارتضاه ابن فورك، ونقله القاضي أبو بكر بن الطيب عن أهل الحق، واحتجوا على ذلك بأن أحدنا يقول: طلقت زينب،

فلو لم يكن الاسم هو المسمى لم يكن الطلاق واقعاً عليها.

قلنا: معناه الشخص المسمى بزينب، لكن اقتصر على الاسم اختصاراً لقيام القرينة، ولهذا قد لا يقتصرون فيقولون: مررت بالرجل المسمى فلاناً.

قالوا: إذا قيل قام زيد وخرج وضحك ومات، فإنما القائم والخارج والضاحك والميت المسمى، والفعل لم ينسب إلا إليه.

قلنا: جوابه كالأول وتحقيقه أن الألفاظ لم توضع على المسميات إلا توصلاً إلى الأخبار عنها والحكم عليها بما يعرض لها، فإذا قال القائل: قام زيدٌ فالمعنى قام مدلول هذا اللفظ، لكن استغني باللفظ اختصاراً وهذا واضح، ولهذا يفرق بين لفظ الاسم ولفظ المسمى، فيقال: الاسم عبارة عن اللفظ الموضوع على المسمى، والمسمى عبارة عما وضع عليه ذلك اللفظ.

قال (أبو حيان): الاسم هو اللفظ الدال بالوضع على موجود في العيان إن كان محسوساً، وفي الأذهان إن كان معقولاً من غير تعرض ببنيته للزمان، ومدلوله هو المسمى.

قالوا: قال تعالى: {بسم الله} والله تعالى هو الذات المقدسة لا الصوت ولا الحرف.

قلنا: كما يجب علينا تعظيم ذات الله تعالى، يجب علينا تعظيم اسمه وتشريفه بالتبرك به، والابتداء بذكره.

قال (الإمام عز الدين)عليه السلام: ليس لهم فيه حجة؛ لأن مراد المتكلم

قطعاً التبرك بالبداية بسم الله لا أنه أراد أن يبتدئ بذات الله.

قلت: مع أن الله قد تعبدنا بالتسمية كما تعبدنا بغيرها من الأقوال لما علمه لنا من المصلحة في ذلك، قالوا: قال لبيد:

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن يبك حولاً كاملاً فقد اعتذر

وإنما أراد باسم السلام نفس السلام. قلنا: هذا حجة عليكم لأن السلام من أسماء الله، فإن كان الشاعر أراد هذا فلا إشكال إذ المقصود التبرك باسمه تعالى، وإن أراد التحية فيكون المراد بالسلام المعنى المدلول وهو المسمى وباسمه لفظه الدال عليه، والمعنى ثم اسم هذا المسمى عليكما، فيراد بالأول[1] اللفظ، وبالثاني المعنى كما تقول: زيد بطة ونحوهما مما يراد بأحدهما اللفظ، وبالآخر مدلوله، وفيه نكتة كأنه أراد ثم هذا اللفظ باق عليكما جار لا ينقطع مني، بل أنا مراعيه دائماً، وأجاب بعض المحققين بأن لبيداً لم يرد إيقاع السلام لوقته، وإنما أراد بعد الحول، ولو قال السلام عليكما لكان مسلماً لحينه، فلذلك ذكر الاسم الذي هو عبارة عن اللفظ أي إنما اللفظ بالتسليم بعد الحول، وذلك لأن السلام دعاءٌ، والدعاء لا يتقيد بالزمان المستقبل وإنما هو لحينه، ألا ترى أنه لا يقال بعد الجمعة أو بعد الموت: اللهم اغفر لي، وإنما يقال: اللهم اغفر لي بعد الموت أو بعد الجمعة، فيكون بعد ظرفاً للمغفرة، والدعاء واقع لحينه، فإذا أردت أن تجعل الوقت ظرفاً له للدعاء صرحت بلفظ الفعل فقلت بعد الجمعة أدعو بكذا؛ لأن الظروف إنما يراد بها الأحداث الواقعة فيها، وبهذا

(١) أي لفظ الاسم والثاني لفظ السلام. تمت مؤلف.

يتضح لك أن لبيداً لو قال: إلى الحول ثم السلام عليكما لكان مسلماً لحينه، ولكنه لما أراد أن لا يوقع اللفظ بالسلام إلا بعد الحول ذكر الاسم الذي هو بمعنى اللفظ بالتسليم ليكون ما بعد الحول ظرفاً، وهو جواب حسن، وأما أصحابنا فحملوا البيت على مجاز الزيادة، أو على إقحام لفظة اسم لاستيفاء الوزن.

واعلم أن في الرواية عن سيبويه نظر لنصه على أن الاسم غير المسمى، فقال: (الكلم: اسم، وفعل، وحرف)، فقد صرح بأن الاسم كلمة، وكيف تكون الكلمة هي المسمى وهو شخص.

قيل: وفي كتابه قريب من ألف موضع يدل على أن الاسم هو اللفظ الدال على المسمى.

بل قال (ابن القيم): إنه لم يقل نحوي قط ولا عربي أن الاسم هو المسمى.

قلت: وعندي إن الخلاف لفظي، وقد ذكره الإمام المهدي عليه السلام، وتوضيحه ما ذكره الرازي في تفسيره وهو أن يقال: إن كان المراد بالاسم اللفظ الذي هو أصوات وحروف، وبالمسمى الذوات والحقائق بأعيانها فالعلم ضروري حاصل بأن الاسم غير المسمى، والخوض في المسألة على هذا عبث، وإن كان المراد بالاسم ذات المسمى، وبالمسمى أيضاً تلك الذات كان المعنى أن ذات الشيء غير الشيء، وهذا وإن كان حقاً إلا أنه من توضيح الواضحات.

قلت: وحاصله أن الاسم قد يطلق تارة ويراد به الدال، ويطلق أخرى ويراد به المدلول، لكن إرادة المعنى الثاني تحتاج إلى قرينةٍ،

وسيأتي لهذا مزيد تحقيق إن شاء الله تعالى.

فرع [في الخلاف حول ترادف التسمية للمسمى]

اختلف القائلون بأن الاسم غير المسمى، هل التسمية مرادفة للاسم أم لا؟ فقال الرازي، وأبو حيان، والخازن، وابن القيم، وغيرهم وهو الظاهر من كلام الإمام عز الدين عليه السلام: التسمية غير المسمى وغير الاسم؛ لأنها عبارة عن تعيين اللفظ المعين لتعريف الذات المعينة، وذلك التعيين معناه قصد الواضع وإرادته، والاسم عبارة عن ذلك اللفظ المعين، فالفرق بينهما معلوم بالضرورة.

وقال السيد (مانكديم) و(القرشي) و(ابن جرير): لا فرق عند أهل اللغة بين الاسم والتسمية، ولهذا يقولون: سميته اسماً حسناً وتسمية حسنة.

قال (الإمام عز الدين) عليه السلام: وفيه نظر؛ لأن التسمية مصدر سمى فهي في الحقيقة وضع الاسم، وقد تستعمل في اللفظ الذي هو الاسم، وهو مراد الرازي بقوله: إن المعتزلة يذهبون إلى أن الاسم هو التسمية.

قال عليه السلام: ولعل مراد المصنف -يعني القرشي- أن الاسم هو التسمية بهذا المعنى لاعلى الإطلاق.

وذكر ابن جرير أن العرب قد تخرج مصادر الأفعال علىغير بناء أفعالها كثيراً، واستشهد له من كلامهم، وجعل منه لفظ اسم في بسم الله فإنه بمعنى تسمية الله أي أبدأ، أو أقرأ بتسمية الله، قال: فجعل الاسم مكان التسمية، كما جعل الكلام مكان التكليم، والعطاء مكان الإعطاء.

المسألة الثالثة: [أقسام الأسماء الواقعة على المسميات]

أقسام الاسماء الواقعة على المسميات من حيث هي تسعة:

أولها: الاسم الواقع على الذات.

ثانيها: الاسم الواقع على الشيء بحسب جزء من أجزائه كالحيوان على الإنسان.

ثالثها: الواقع عليه بحسب صفة حقيقية قائمة بذاته كالأسود والحار.

رابعها: الواقع عليه بحسب صفة إضافيه كقولنا للشيء: إنه معلوم، ومفهوم، ومالك، ومملوك.

خامسها: الواقع عليه بحسب صفة سلبية كالأعمى والفقير.

سادسها: الواقع عليه بحسب صفة حقيقية مع صفة إضافية كالعالم والقادر عند القائل بأن العلم صفة حقيقية ولها إضافة إلى المعلومات، وكذا القدرة.

سابعها: صفة حقيقية مع صفة سلبية كالمفهوم من مجموع قولنا: قادر لا يعجز عن شيء، وعالم لا يجهل شيئاً.

ثامنها: صفة إضافية مع صفة سلبية كالأول، فإن معناه سابق غير مسبوق.

تاسعها: صفة حقيقية مع صفة إضافية، وصفة سلبية، فهذه أقسام الاسماء لا تكاد تجد اسماً خارجاً عنها سواء كان لله تعالى أو لمخلوقاته. هكذا ذكره الرازي والنيسابوري، وجعلها

الموفق بالله عليه السلام ثلاثة أقسام لا غير فقال: ما يجري من الأسامي إما أن يفيد تمييز نوع من نوع كقولنا: لون ولون، وإما أن يفيد تمييز جنس من جنس كقولنا: سواد وبياض، وإما أن يفيد تمييز قبيل من قبيل كقولنا: جوهر وعرض، وكأنه أراد بتمييز قبيل من قبيل بتميز ذات من ذات، وهذا التقسيم شامل للأقسام التسعة السابقة، وسيأتي بيان ما يجوز إجراؤه على الباري منها وما لا يجوز في مواضعه إن شاء الله تعالى.

المسألة الرابعة: [ما يجوز إجراؤه من الأسماء على الله تعالى]

اختلف المسلمون فيما يجوز إجراؤه على الله تعالى من الاسماء، مع إجماعهم على أنه لا يجوز أن يجري عليه تعالى إلا ما تضمن مدحاً لقوله تعالى: {وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى} [الأعراف:١٨٠]، فقال الجمهور: كل اسم أو صفة يفيد معنى على جهة الحقيقة وحصل ذلك المعنى في حق الله تعالى فإنه يجوز إطلاقه على الله تعالى وإن لم يرد إذن سمعي؛ إذ لا دليل على منع الحقيقة، ولأن الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له، فإذا صح معنى اللفظ صح إطلاقه عليه تعالى؛ إذ هو حقيقة فيه حينئذٍ، ويجب اطراد الحقيقة حيث لا مانع، وإلا أدى إلى المناقضة؛ لأنا إذا قلنا: لا يجوز إجراء اللفظ في الموضع الذي يفيده فقد ناقضنا كونه مفيداً له، ولا تنتفي المناقضة إلا إذا قلنا بإجراء اللفظ حيث صح المعنى، ولأن العبارة إذا لم يكن فيها وجه قبح ولا ضرر على أحد جوز العقل إجراءها كسائر ما أصله الإباحة، ولأن التفاهم بالألفاظ

يتبع المواضعة، وإذا جاز للمتواضعين أن يضعوا اسماً يفيد التعظيم على مسميات من دون إذن جاز أن يطلقوا تلك الاسماء إذا أرادوا تعظيم الله وذكره لاحتياجهم إلى ذلك، مع أن الترك ونحوهم من الأعاجم يعبرون عن أسماء الله بلغتهم من دون نكير، والمعلوم أنه لم يرد شيء منها في القرآن ولا في السنة، وليس المقصود بالألفاظ إلا رعاية المعاني، فإذا صح المعنى كان المنع منه عبثاً واحتجوا من السمع بقوله تعالى: {وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا} [الأعراف: ١٨٠] وذلك لأن الاسم لا يحسن إلا لدلالته على صفات المدح، فما دل عليها كان حسناً، فوجب جواز إطلاقه للآية، وجواز الإطلاق مشروط بأن لا يوهم الخطأ، فإن أوهم لم يجز إطلاقه على الباري تعالى إلا مع قيد يزيل ذلك ويرفعه بالكلية كوصفه تعالى بجيد؛ لأنه وإن كان المراد به فاعل الجود وهو سبحانه كذلك، لكن في وصفه بذلك إيهام قلة جوده؛ لأنه لا يقال كذلك لمن كمل في الجود، بل يقال: هو جواد، وكالاسماء المشتركة بين معان بعضها يصح إطلاقه على الله تعالى، وبعضها لا يصح كالوجه واليد والقضاء والقدر ونحوها، فلا يطلق على الله شيء منها إلا مع قرينة حالية، أو مقالية ترفع الخطأ وتزيل الوهم، ويعرف بها قصد المعنى الصحيح.

قال الموفق بالله عليه السلام في (الإحاطة): اعلم أن الاسم إذا أفاد فائدة وصحت فيه جاز إجراؤه عليه تعالى إلا لمنع، وكذلك إذا أفاد فائدتين وجازتا فيه وصحتا، فأما إذا صح أحد المعنيين دون الآخر كقولنا إنه

تعالى يضل ويقضي بالمعاصي فإنه إن لم يوهم جاز إجراؤه عليه تعالى، وإن كان فيه إيهام لبعض الحاضرين فلا يجوز، ألا ترى أنه تعالى يضل الكفار يوم القيامة عن طريق الجنة، ويقضي المعاصي بمعنى أنه يخبر عن كونها وحصولها، وهو دليل بمعنى أنه فاعل للدلالة.

وقال الإمام (المرتضى محمد بن الهادي)عليه السلام، و(أبو القاسم البلخي) وأتباعه من البغداديين: لا يجوز إلا بإذن سمعي، وإن حصل المعنى، وهذا هو قول الأشعرية وأكثر فرق المجبرة؛ لأن أسماء الله عندهم توقيفية، فلا يطلق عليه إلا ما أطلقه على نفسه حتى لولم يرد السمع بوصفه بقادر ونحوه لم يجز إطلاقه عليه وإن صح المعنى، واحتجوا بأنا وجدنا العالم له أسماء كثيرة منها: المتيقن، والفقيه، والمتبين ونحوها، ومعلوم أنه لا يجوز وصف الله تعالى بأنه متيقن ونحوه، فلو كان إفادة المعنى مصححة للإطلاق لجاز إطلاق هذه الألفاظ عليه تعالى؛ إذ المعنى حاصل في حقه تعالى، وكذلك فإنا نصفه تعالى بقديم ولا نصفه بعتيق مع إفادتهما التقدم في الوجود، وأيضاً فإنا نصفه بأنه حكيم مع أنه مشتق من حكمة اللجام اللتي تمنع الدابة مما تريد، وهو مستحيل عليه المنع.

قالوا: فلما جاز إجراء ما يستحيل عليه معناه بالنظر إلى أصله وهو حكيم لم يصح إجراء ما صح معناه فيه، وهو قولنا عتيق دل على أن مسألة الاسماء إنما تجرى عليه لمكان الإذن منه تعالى، وأجيب بأن ما ذكرتموه مما قام الدليل على امتناعه عليه تعالى إما لعدم صحة المعنى، أو لدليل يمنع فيه خاصة، ونحن إنما قلنا بجواز الإطلاق مع عدم

المانع، أما لفظ متيقن فإنما امتنع لأن اليقين هو العلم الحاصل عن كثرة الدلائل والأمارات وترادفها حتى حصل الجزم، وذلك مستحيل في حق الله تعالى، وأما الفقيه فلأن الفقه عبارة عن فهم الشيء بعد غموضه والله لا تخفى عليه خافية، وكذلك التبيين فإنه عبارة عن الظهور بعد الخفاء، وأما منع عتيق وجواز حكيم فقد بينا أنه يشترط في الإطلاق عدم المانع، وهنا قد انعقد الإجماع في حكيم أنه يجوز، وفي عتيق أنه ممتنع، على أنا لا نسلم صحة المعنى في عتيق؛ لأنه يفيد أن الزمان قد أثر فيه، ولذلك يقال: تمر عتيق لأن الزمان قد أثر فيه، ولا يقال في السماء أنها عتيقة إذ لم يؤثر فيها الزمان، فعلى هذا كان المنع لعدم صحة المعنى؛ إذ لا يؤثر الزمان في الباري تعالى شأنه وعز سلطانه، وأما حكيم فالمراد به أنه لا يفعل إلا الصواب والحكمة، أو لا يختار القبيح وإن كان في الأصل كما ذكرتم فالآن قد صار حقيقة فيما ذكر، ولذلك إذا أطلق فقيل: إنه تعالى حكيم، أو قيل: رجل حكيم لم يعقل المعنى الأصلي الذي هو المنع، وإنما يعقل أنما يصدر عنه حكمة وصواب، وهذا المعنى صحيح في الباري تعالى، بل واجب واللفظ حقيقة فيه، فصح وصفه بأنه حكيم، مع أنه يلزمهم أن يمتنع وصف الباري تعالى بما يحق له من أوصاف الكمال ممن عرفه بأدلة العقل ولم تبلغه الرسل[1] والعقل يحكم بحسن ذلك ولا يمنع منه.

---

(١) كما لو ربي إنسان في جزيرة بعيدة من الحي ولم يأته أحد يخبره ببعثة رسول وكمل عقله واستعمله وتفكر في صنع الله الموجود في نفسه وما يشاهده من المخلوقات فاستدل بها على أنه لا بد لها من خالق حي قادر عالم سميع بصير فيعلمه بهذه الصفات ولا يجوز أن يصفه بها. تمت مؤلف.

ذكر هذا في الأساس، وفيه نظر لأنهم يلتزمون هذا إذ هو من محل النزاع، مع أنه مبني على جواز انفراد التكليف العقلي عن الشرعي وفيه نزاع، وإذا كانوا يلتزمونه أو يتنازعون فيما بني عليه، فلا يصلح للرد عليهم به لأنه كرد مذهبهم من دون مستند، بل لأنه مذهبهم. والله أعلم.

وقال (الغزالي): يجوز إطلاق الصفات عليه تعالى وإن لم يرد بها إذن دون الاسماء فلا يجوز إلا بإذن؛ لأن وضع الاسم في حق الواحد منا سوء أدب وفي حق الباري تعالى أولى، وأما الصفات المختلفة فهي جائزة في حقنا، فكذلك في حق الباري تعالى.

ولقائل أن يقول: إنما يكون سوء أدب مع قيام المانع كتضمن الاسم القبح، أو حصول الضرر كما مر، ثم إنه يلزمه في الصفات مثله إذ لا فارق، فيجب إما توقفها على الإذن جميعاً، أو جوازهما جميعاً من دونه؛ إذ قد أبطلنا الفارق الذي أبداه[1] مع أنه يلزمه عليه قبح وضع الآباء[2] أسماء الأبناء وتركهم بلا أسماء حتى يبلغوا رشدهم، ولا قائل به، بل غالب وضع أسماء المسميات كلها من غيرها، بل لو قيل: إن الاسماء كلها بوضع غير المسمى في حق المخلوقات لم يبعد.

---

(١) وهو كونه سوء أدب تمت مؤلف.

(٢) أي يلتزمون امتناع وصف الباري بما يحق له ممن لم تبلغه الرسل أو ينازعون في جواز إفراد التكليف العقلي . تمت مؤلف.

المسألة الخامسة: [لفظة الله سبحانه]

اختلف في لفظ الله: هل هو مشتق أم مرتجل؟ فقال الأكثر: هو مرتجل، ثم اختلفوا هل هو علم أم لا؟ فقال أئمتنا عليهم السلام وأكثر المعتزلة: إنه اسم بإزاء صفة ذات، وتلك الصفة هي صفات الكمال التي لأجلها يحق له العبادة، ومعنى أنه موضوع بإزائها أنه إذا أطلق تفهم تلك الصفات، قالوا: وليس بعلم لأن الأعلام لا تفيد أكثر من تميز مسمياتها، وظاهر كلام الإمام المهدي عليه السلام وما لخص به الإمام عز الدين عليه السلام مذهب الجمهور القائلين بأنه غير علم أنه في الأصل من أسماء الأجناس؛ لأن أصله الإله يطلق على كل معبود بحق أو باطل كالرجل والفرس لمن هو على الشكل المخصوص.

وقال (الزمخشري): الإله من أسماء الأجناس اسم يقع على كل معبود بحق أو باطل، ثم غلب على المعبود بحق كالنجم للثريا، والبيت للكعبة، وأما لله بحذف الهمزة فمختص بالمعبود بحق لم يطلق على غيره، وقال الرازي: المختار عندنا أن هذا اللفظ اسم علم لله تعالى، وهو قول الخليل وسيبويه، وقول أكثر الأصوليين والفقهاء، وحكاه في الأساس عن النحاة، واحتجوا بوجوه:

أحدها: أنه لو كان مشتقاً أو اسم جنس لكان معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه بين كثيرين؛ لأن اللفظ المشتق لا يفيد إلا أنه شيء ما مبهم حصل له ذلك المشتق منه، وأما أسماء الأجناس فوقوع الشركة فيها ظاهر، ولو كان كذلك لم يكن لا إله إلا الله توحيداً؛ لأن بتقدير أن يكون لفظ الله مشتقاً أو اسم جنس يكون غير مانع من أن تدخل تحته

أشخاص كثيرة، وحينئذ لا يكون قولنا: لاإله إلا الله توحيداً، ولما أجمع العقلاء على أن هذه الكلمة توحيد محضٌ علمنا أن قولنا: (الله) علم موضوع لتلك الذات المعينة، وأنها ليست من الألفاظ المشتقة ولا من أسماء الأجناس، وأيضاً لو لم يكن علماً لما صح الاستثناء إذ لا يستثنى الشيء من نفسه.

والجواب أنا قد بينا أن أسماء الأعلام لاتفيد المدح، وقد تقدم أنه لايطلق عليه من الاسماء إلا ما تضمن مدحاً فكيف يجوز إخراج اخص أسمائه تعالى عن تضمنه المدح، وأما قولهم إنه يلزم أن لا يكون لا إله إلا الله توحيداً، فإنما يلزم ذلك لو قلنا: بجواز إطلاق لفظ الجلالة على غيره تعالى ونحن لانقول به، إما لما ذكره الزمخشري من اختصاص الاسم الشريف بالباري وأنه لم يطلق على غيره، وإما لأنه قد صار بالغلبة اسماً له تعالى كالإله، والإجماع المذكور محمول على أحد هذين الأمرين.

وقال الإمام المهدي عليه السلام: لا نسلم أن عدم علميته يستلزم عدم التصريح بالتوحيد إلا إذا كانت لام التعريف التي في الله للجنس لا للعهد لكنها للعهد، وتعريف العهد جار مجرى العلمية لمنعه وقوع الشركة فيما دخل عليه، ونظير ذلك أن يكون بينك وبين مخاطبك عهد في رجل معين فتقول له لا رجل في الدار إلا الرجل تعني به المعهود، فإن ذلك يفيد التصريح باختصاصه بكونه في الدار كما يفيده قولك: لارجل في الدار إلا زيد سواءً سواء، فكذلك نقول: معنى لاإله إلا

الله: لاحقيق بالعبادة إلا الإله المعهود بيننا وبين المشركين، فإنهم يعرفونه كما نعرفه.

قلت: وهذا يقوي ما قدمنا من أن ظاهر كلامه عليه السلام أن لفظ الله في الأصل اسم جنس، وأما قولهم: إنه لولم يكن علماً لما صح الاستثناء، فإنا نقول: إنه لما تضمن صفة مدح له تعالى وكانت تفهم منه كما تفهم منه الذات المسماة به صح استثناؤه مما ليس كذلك وهو لفظ إله، إذ لا يتضمن مدحاً قطعاً، فقد حصلت المغايرة بين المستثنى والمستثنى منه، كما يقال: لا سيف إلا ماقطع، ولا علم إلا ما نفع.

الوجه الثاني: أنك تصفه ولا تصف به لا تقول: شيء إله كما لا تقول شيء زيد، وتقول: الله واحد صمد، وذلك يدل على علميته، فإن قيل: أليس قد وقع صفة في قوله تعالى: {الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ۝ اللَّهِ...} [إبراهيم:١،٢] الآية.

قيل: أما على قراءة الرفع فالسؤال ساقط لأنه يكون مبتدأ فيخرج عن الوصفية، وأما على قراءة الجر فهو وارد على جهة البيان، ونظيره أن تقول: هذه الدار للعالم الفاضل زيد، فإن زيداً ليس بصفة هنا بلا إشكال، وإنما ورد بياناً لأن في قولك: العالم الفاضل اشتباه فذكر زيد بعده لرفع ذلك الاشتباه، ولا يخرج به زيد عن العلمية، فكذلك في الآية.

فإن قيل: ليست الآية نظيرة للمثال إذ لا اشتباه في أوصاف الله تعالى.

قيل: إن الله خاطب العرب بلغتهم، وفي لغتهم التوكيد، والتقرير، وتنزيل المقر منزلة المنكر، وغير ذلك.

فنقول: إن الله تعالى نزل المخاطبين بالآية منزلة من يشتبه عليه الأمر في نحو المثال المذكور فوصف نفسه بأنه عزيز حكيم، ثم بين وأكد بأن ذلكم العزيز الحكيم هو الله المتفرد بصفات الكمال المستحق للعبادة في جميع الأحوال، وفيه من التسجيل عليهم والتعريض بغباوتهم ما لا يخفى.

الوجه الثالث: قوله تعالى: {هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا} [مريم:٦٥] ومعناه أنه لا يقال لغيره: الله.

الوجه الرابع: أن صفاته تعالى لا بد لها من موصوف تجري عليه، فلو جعلت كلها صفات لبقيت صفات غير جارية على اسم موصوف بها، وذلك لا يجوز.

والجواب: أن هذه الوجوه كلها إنما تدل على الاسمية ومنع الوصفية، وأما دلالتها على خصوص العلمية فهي لاتقتضيه، فكيف وقد قام المانع من صحة وضع الأعلام عليه تعالى وهو عدم دلالتها على المدح كما مر، ومما يبطل كون هذا الاسم الشريف علماً اتفاق المسلمين على منع إجراء اللقب عليه تعالى والأعلام كالألقاب، وأيضاً لو كان علماً لم تدخل عليه الألف واللام، فإن دخولها على الأعلام نادر، وإنما تدخل فيما أصله صفة ثم صار علماً كالصعق ونحوه، وفيه نظر فإن القائل بعلميته يقول: إن الألف واللام لازمتان لا يجوز حذفهما منه.

قال (الخطابي): والدليل على أن الألف واللام من بنية هذا الاسم

وأنهما لم يدخلا للتعريف دخول حرف النداء عليه، وحروف النداء لا تجتمع مع الألف واللام للتعريف، ثم إن لهم أن يقولوا: نحن نلتزم أنه صار علماً بالغلبة، وأن أصله إله بمعنى مألوه أي معبود، والألف واللام بدل من الهمزة، فهو من الاسماء التي صارت أعلاماً بغلبة استعمالها في شيء معين بعد أن كانت عامة في أشياء كثيرة؛ إذ قد كان عاماً في كل معبود بحق أو باطل، ثم اختص بالمعبود بحق كالصعق فإنه كان في الأصل صفة عامة لكل من أصابته الصاعقة، ثم اختص بمعين وهو خويلد بن نفيل، وكالنجم فإنه كان عاماً لكل نجم ثم اختص بالثرياء.

وأجيب: بأنه لا يصح ما ذكرتم إلا لو ثبت أنه لم يسم جل وعلا بهذا الاسم الشريف إلا وقت الشرك، وذلك مما لادليل عليه، والظاهر أنه اسم له تعالى قبل ذلك يدعوه به الملائكة وغيرهم ممن خلقه الله بإلهامه إياهم، وتعليمه لهم، ثم إنا لا نسلم أن أصله إله.

قال الإمام عز الدين عليه السلام: ذهب بعض أهل العربية إلى أن الإله ليس بأصل له، والمشهور عند جميعهم، والمنصوص عليه فيما بينهم أن الله والإله مختلفان في المعنى، أما الإله فمعناه من يحق له العبادة، ولهذا تسمي العرب الأصنام آلهة لاعتقاد الاستحقاق فيها، وأما الله فإنه لم يطلق في جاهلية ولا إسلام إلا على الله تعالى فهو علم للقديم.

قال ابن مالك: هو علم دال على الإله الحق دلالة جامعة لمعاني الاسماء الحسنى كلها ما علم منها وما لم يعلم. ذكره في المعراج.

وأما قولهم: إنه كالنجم ونحوه، فقال (أبو حيان): قد رد عليه بأنه ليس كالنجم؛ لأنه بعد الحذف والنقل أو الإدغام لم يطلق على كل إله، ثم غلب على المعبود بحق.

قلت: أراد أنه بعد التصرف فيه بما ذكر مختص بالباري تعالى، ولم يستعمل في غيره حتى يقال إنه صار علماً بالغلبة.

واعلم أن النجري قد جمع بين أقوال أصحابنا وقول من يدعي العلمية بأنه يمكن أن يقال: إن أصحابنا إنما يمنعون كون الله موضوعاً على العلمية من أصل وضعه كزيد ونحوه من الألقاب التي لا يجوز عليه تعالى، وأما كونه صار علماً بالغلبة بعد أن كان في الأصل غير علم بل موضوعاً بإزاء صفة ذات، فهذا مما لا سبيل إلى منعه، قال: فعلى هذا يكون قولهم: الله من يحق له العبادة أي في الأصل قبل الإدغام والتفخيم، ثم بقي ذلك المعنى ملحوظاً إليه بعد الغلبة كما هو حكم الأعلام الغالبة.

قال: وبهذا صرح كثير من أهل العربية الخلاف إلى الوفاق.

قلت: وهذا مبني على أن المتصرف فيه والمستعمل له في الباري تعالى العرب، وأما على ما تقدم من أنه اسم له تعالى قبل ذلك فلا يتم هذا الجمع.

ولقائل أن يقول: إن أعظم ما دفع به أصحابنا علميته كون الأعلام لا تفيد المدح، وهذا غير مسلم لهم، فإن العرب وغيرهم يلاحظون عند التسمية بالألقاب معان يقصدونها إما على جهة التفاؤل

بها كتسميتهم فاضل وصالح ونحوهما، وإما على جهة التبرك كتسميتهم بمحمد وغير ذلك، ويقصدون الرفع من شأن المسمى بذلك الاسم، ولا معنى للمدح إلا ذلك، وقد يسمون بالاسماء القبيحة لقصد الضعة من المسمى بها، فما المانع من أن يكون الاسم الشريف موضوعاً لربنا جل وعلى ملاحظاً فيه ما يقتضيه لفظة (الله) من اختصاصه بصفات الكمال التي يحق له لأجلها العبادة، لا سيما وهذه الصفات متحققة فيه عند وضع الاسم وقبله، ونحن قد بينا أنا نلاحظ في وضع أسمائنا معانياً ليست بمعلومة ولا مظنونة، بل مقدرة مرجوة.

واحتج القائلون باشتقاقه بما ذكره الزمخشري، وهو أن معنى الاشتقاق أن تنتظم الصيغتان فصاعداً معنى واحداً، وصيغة هذا الاسم وصيغة قولهم (إله) إذا تحير بتنظمهما معنى التحير والدهشة، وذلك أن الأوهام تتحير في معرفة المعبود وتدهش الفطن، ولذا كثر الضلال وفشا الباطل، وقل النظر الصحيح، ثم اختلفوا مما اشتق منه فقيل: من إله إذا تحير كما مر.

وقال (أبو القاسم البلخي) وغيره: من وله العباد إليه: أي فزعوا عند الشدائد، والهمزة مبدلة عن واو كوشاح وإشاح، ورد بأنه لو كان كذلك لجاز أن يقال: ولاه كما قيل: في إشاح وشاح.

قال (النجري): ومعلوم أنه لم يقل الولاه أصلاً، وأيضاً يلزم أن لا نسمي القديم تعالى إلهاً فيما لم يزل وإنما يسمى به بعد وله العباد إليه فقط، وهو ظاهر البطلان، وقيل: من لاه إذا احتجب أو ارتفع، وقيل غير ذلك.

قال بعض العلماء: ومجموع الأقاويل هو المعبود للخواص والعوام، المفزوع إليه في الأمور العظام، المرتفع عن الأوهام، المحتجب عن الأفهام، الظاهر بصفاته العظام، الذي سكنت إلى عبادته الأجسام، وولعت به نفوس الأنام، وطربت إليه قلوب الكرام.

واعلم أن القول بالاشتقاق لا ينافي الاسمية كما يدل عليه كلام الزمخشري رحمه الله فإنه نفى الوصفية، وأثبت الاسمية والاشتقاق كما ترى، وقال أبو السعود: واشتقاقه من الآلهة والألوهة والألوهية بمعنى العبادة حسبما نص عليه الجوهري على أنه اسم منها بمعنى المألوه كالكتاب بمعنى المكتوب لا على أنه صفة منها، بدليل أنه يوصف ولا يوصف به حيث يقال: إله واحد، ولا يقال: شيء إله، كما يقال: كتاب مرقوم ولا يقال: شيء كتاب، والفرق بينهما أن الموضوع له في الصفة هو الذات المبهمة باعتبار اتصافها بمعنى معين وقيامه بها، فمدلولها مركب من ذات مبهمة لم يلاحظ لها خصوصية أصلاً، ومن معنى معين قائم بها على أن ملاك الأمر تلك الخصوصية، فبأي ذات يقوم ذلك المعنى يصح إطلاق الصفة عليها كما في الأفعال، ولذلك تعمل عملها كاسمي الفعل والمفعول، والموضوع له في الاسم المذكور هو الذات المعينة والمعنى الخاص، فمدلوله مركب من ذينك المعنيين من غير رجحان للمعنى على الذات كما في الصفة، ولذلك لم يعمل عملها. ذكره في تفسيره.

وظاهركلام الرازي أن القائلين بأنه صفة قدماء الفلاسفة، وقال أبو حيان: ومن غريب ما قيل في الله أنه صفة وليس باسم ذات

ولم يعين قائله، واحتجوا بأن اسم العلم قائم مقام الإشارة الحسية، وهي ممتنعة في حق الله فكذلك العلم، وأنه إنما يضاف إليه لتمييز شخص عن شخص يشبهه، ولا مشابهة في حق الباري تعالى، وإذا كان كذلك كان إثبات اسم العلم محالاً في حقه تعالى.

والجواب: أن الاسم هو الذي وضع لتعيين الذات من دون اعتبار كون المسمى مشاراً إليه أو مشابهاً لغيره، واحتجوا أيضاً بأن المعقول للحق سبحانه ليس إلا الصفات مثل كونه حياً قادراً عالماً موجوداً، ولا يعرف إلا بها، فأما معرفة حقيقة ذاته كمعرفة ما للسواد من كونه سواداً، وللجوهر من كونه جوهراً فذلك غير معلوم للبشر، فإذا جعلنا هذه اللفظة بإزاء معنى معقول للبشر لم يكن بد من أن نجعلها صفة؛ إذ لا يعقل منه تعالى إلا الصفات، ولأن اسم الذات لا فائدة له إلا معرفة المسمى، والله تعالى لا يدرك حساً ولا بديهة، ولا تعرف ذاته باسمه، وحينئذٍ يكون وضع الاسم له عبثاً لا فائدة فيه، فتعين أن يكون صفة كما قلنا.

والجواب: أنا لا نسلم أن خصوصية ذاته غير معلومة للبشر؛ لأنا إذا عقلنا أن الباري ذات لا متحيز ولا محتاج إلى المتحيز واجبة الوجود، وعلمناه بصفاته من كونه قادراً عالماً حياً فقد علمنا تلك الذات على الحد الذي علمنا به ماهية السواد والجوهر، ولا فرق بينهما إلا من حيث أن ذاته تعالى لا يتعلق بها إدراك العالم بها، فلفظ الله في دلالته على خصوصية ذات الباري تعالى كلفظ السواد في دلالته

على خصوصية ذات السواد، لا فرق بينهما إلا ما ذكرناه من عدم الإدراك في ذاته تعالى وصحته في ذات السواد.

وأما قولهم: لا فائدة لاسم الذات إلا معرفة المسمى، وتعليلهم ذلك بعدم إدراكه حساً ولا بديهة، فلا يصح إلا لو كان وضع الاسماء لإدراك المسمى حساً أو بديهة، ونحن لا نسلم ذلك، ولا نعلم قائلاً به، وإنما وضعت لتمييز المسمى سواء كان مدركاً حساً أم لا، معلوم ضرورة أم لا، ولو كان ذلك كذلك لما صح وضع الاسماء على المسميات الغائبة التي لاتعلم بالبديهة، والمعلوم خلافه.

والحاصل أنا إذا قد علمنا ذات الباري تعالى على الوجه الذي يصح، فما المانع من إجراء ما يجوز في حقه من الاسماء عليه، كما أنه يجوز منا إجراء الاسماء على ما غاب عنا من الذوات وإن لم ندركها حساً ولا بديهة، كيف وعلمنا بالباري تعالى ضروري لأنه وإن كان في الأصل نظرياً فهو يؤول إلى الضرورة؛ إذ هو المعلوم بدلائله، المعروف بصفاته، فلا عقل من لم يره[1] ينكره لوضوح الآيات الدالة عليه وكثرتها كما قال تعالى: {سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ} [فصلت:٥٣].

تنبيه [في اسم الله هل هو للذات أم للمفهوم]

اختلف القائلون بإسمية هذا الاسم الشريف، هل هو اسم للذات أم للمفهوم وهو المعبود بحق.

---

(١) أي: من لم يره بدلائله وآياته ونعمه المختلفة ومخلوقاته المتعددة.

فالذي عليه الجمهور: أنه اسم للذات المخصوصة على اختلافهم في كونه علماً أم لا، ووجهه أن الذات المخصوصة هي المشهورة بصفات الكمال فما يكون اسماً لها دالاً عليها بخصوصها يدل على هذه الصفات لا ما يكون موضوعاً لمفهوم كلي، وإن اختص في الاستعمال بها فإنه لا يدل على صفات الكمال كالرحمن، فلما وجدنا لفظ الجلالة دالاً على صفات الكمال علمنا أنه اسم للذات لا للمفهوم، وسواءً جعلناه علماً أم لا.

وقيل: بل هو اسم للمفهوم الكلي ثم انحصر في الفرد المعين. ذكره الجلال، ولعله نظر إلى الأصل.

قال القاضي (علي بن صلاح الطبري): أصله (الإله) وهو اسم جنس لكل معبود ثم غلب في المعبود بحق، وعليه فمفهوم الجلالة بالنظر إلى الأصل كلي، وبالنظر إليه جزئي، ومن ثم كان من الأعلام الخاصة إذ لم يطلق على غيره تعالى.

وقال (سعد الدين): هو علم للذات المعينة ومثله كلام الشريف.

واختلف في(الإله) قبل حذف الهمزة، فقال السعد: هو في الأصل لكل معبود ثم صار بالغلبة اسماً لمفهوم كلي وهو المعبود بحق، لكن لا إلى حد العلمية، وقال الشريف: بل صار بالغلبة اسماً للذات المعينة، وإنما زاده التغيير بحذف الهمزة تأكيداً فهو قبل الحذف وبعده علم لذات الباري تعالى، إلا أنه قبل الحذف قد أطلق على غيره إطلاق النجم على الثريا فتكون الغلبة تحقيقية، وبعده لم يطلق

على غيره أصلاً فتكون الغلبة تقديرية بمعنى أن مقتضى القياس صحة إطلاق لفظ (الله) على المعبود بحق مطلقاً كالإله، إلا أنه لايطلق إلا على الواحد الواجب تعالى.

المسألة السادسة: في بعض خواص الاسم الشريف

ذهب بعضهم إلى أنه الاسم الأعظم؛ لأنه دال على الذات الجامعة لصفات الإلهية كلها كما مر، بخلاف سائر الاسماء فإن كلاً منها لا يدل إلا على بعض المعاني من علم، أو فعل، أو قدرة، أو غيرها ولأنه أخص الاسماء إذ لا يطلق على غيره لا حقيقة ولا مجازاً، بخلاف غيره فإنه قد يسمى به غيره كالقدير والعليم وغيرهما، واستقر به الرازي، ونسبه العزيزي إلى المحققين.

وعن ابن عباس قال: اسم الله الأعظم هو(الله)، وعن علي بن موسى الرضا[1] عليه السلام أنه سئل عن اسم الله الأعظم، فقال: هو أن تقول: الله يا الله بصدق اللجأ، فقيل: وما صدق اللجأ؟ فقال: هو أن تمثل نفسك غريقاً في لجج البحار فلا يسمعك سواه، ولا ينظر إليك غيره، ولا ينجيك إلا هو فحينئذ تقول: يا الله. رواه في الوسائل العظمى.

---

(١) الإمام علي الرضا بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن زين العابدين علي بن الحسين بن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب سلام الله عليهم أجمعين، أحد أئمة العترة الطاهرة، ولد سنة (١٤٨هـ) بالمدينة المنورة وكان من أعلم أهل زمانه، ومن أكثرهم صوماً، وعبادة، وله مناقب وكرامات، وله المسند المذكور، ويسمى أيضاً بصحيفة علي بن موسى الرضا المشهورة بالسند المتصل بالعترة الطاهرة وقد احتوت على أحاديث في العلم والصلوات، وفي فضائل أهل البيت، وفي برالوالدين وصلة الأرحام، وفي فضل الجهاد توفي عليه السلام سنة (٢٠٣هـ) بخراسان.

وعن جابر بن زيد قال: اسم الله الأعظم هو الله، ألا ترى أنه في جميع القرآن يبدأ به قبل كل إسم.

وعن الشعبي قال: اسم الله الأعظم يا الله.

وفي حديث أسماء قال رسول الله ﷺ: «هل في البيت إلا أنتم يا بني عبد المطلب؟ قلنا: لا رسول الله، قال: إذا نزل بأحدكم هم أو غم أو سقم أوأزل أو لأواء-وذكر السادسةفنسيتها - فليقل: الله الله ربي لا أشرك به شيئاً». رواه المرشد بالله[1] عليه السلام، وأخرجه الطبراني في الأوسط من حديث عائشة ولفظه: «إذا أصاب أحدكم هم أو لأواء فليقل: الله الله ربي لا أشرك به شيئاً» قال شيخ العزيزي: حديث صحيح، وفي رواية: «لا شريك له» ذكرها المناوي، وكأنه أراد مكان قوله لا أشرك به شيئاً.

الأزل: بهمزة مفتوحة وزاي ساكنة- الضيق، وقوله: لأواء بفتح اللام وسكون الهمزة والمد، قال العلقمي: اللأواء: الشدة وضيق المعيشة.

المسألة السابعة:

قوله: بسم الله يدل على وجود الباري إذ التبرك والاستعانة باسمه تعالى إنما هو لشرف ذلك الاسم، وليس شرفه إلا لشرف المسمى، ولا شرف للمعدوم، ولا خلاف بين أهل الإسلام وكثير من الفرق الكفرية وهم المُقِرُّوْنَ بالصانع كاليهود، والنصارى، والبراهمة، وبعض عباد

(١) ج١ (٢٢٩)، (٢٣٢).

الأصنام في أنه تعالى موجود، وتحقيق هذه المسألة يستدعي ذكر أبحاث:

البحث الأول: في حقيقة الموجود

وقد اختلف في ذلك، فقال أبو عبدالله البصري، والبغداديون: هو الكائن الثابت، واختاره الموفق بالله عليه السلام.

قلت: وتقييد الكائن بالثابت؛ لئلا يوهم الحدوث في حق الله تعالى لأن (كان) وما تصرف منها يفيد الحدوث والحصول والوجود، لكنه يقال: إذا احتملت معان يصح بعضها في حق الباري تعالى، ويمتنع بعضها بدلائل قطعية فلا مانع من الإطلاق؛ إذ لا يبقى للوهم مذهب إلى المعنى الممتنع مع قيام الدليل القطعي، وقد أطلقها الله تعالى بصيغة الفعل في مواضع: {وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِراً} [الكهف:٤٥] وغير ذلك، فكذلك فيما تصرف من لفظ (كان) إذ لا فرق بالنظر إلى المعنى، اللهم إلا أن يقال بالفرق لأجل الصيغة والمعتبر الإذن، ويؤيده أنا لم نقف في كلام أمير المؤمنين عليه السلام إلا على تقييده بما يرفع الوهم كقوله: الحمد لله الكائن قبل أن يكون كرسي[1]... إلخ، وقوله: (كائن لاعن حدث)[2]. رواه في النهج.

وقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال في بعض أدعيته: «يا كائناً قبل كل كون، وحاضراً مع كل كون، ويا باقياً بعد انقضاء كل كون». رواه الرازي في تفسيره، ثم قال: أو لفظٌ يقرب معناه مما ذكرنا،

---

(١) نهج البلاغة ص (٢٦٢).

(٢) ص (٤٠).

وقد اعترض على هذا الحد بأن لفظ موجود أصرح منه ومن حق الحد أن يكون أظهر من المحدود، وبأن الكائن والثابت كالمترادفين فذكرهما معاً تكرار وهو معيب في الحدود، وبأن الكائن إنما يستعمل في الجوهر الذي حصل في حيز فكيف يصح تحديد الموجود به، والفرض أنه متناول للباري تعالى إما بخصوصه، وإما بعمومه، وفيه نظر فقد تقدم وصف الباري[1] به عن النبي صلى الله عليه وآله، وعن وصيه عليه السلام، وقيل: الموجود ما يصح تعلقه بغيره. ذكره الموفق بالله عليه السلام، قال: والجوهر يصح تعلقه على وجه، وهو أن يصادف فناً فينافيه، وقيل: هو ماله صفة مقتضاة عن صفة الذات، وهو مبني على أن الوجود صفة زائدة على الذات.

وقال قاضي القضاة: هو المختص بصفة تظهر عندها الصفات والأحكام، ويعني بالصفة كونه موجوداً إذ ظهور الصفات والأحكام مترتبة على الوجود.

وقال السيد (مانكديم): الأولى أن لا نحد الموجود لأن كل ما نذكره في حده، فقولنا: موجود أكشف منه وأوضح، فلو سألنا عن حقيقته فالواجب أن نشير إلى هذه الموجودات.

البحث الثاني: في الخلاف في معنى الوجود

فالذي عليه جمهور أئمة العترة عليهم السلام وأبو الحسين البصري، وأبو القاسم البلخي، وابن الإخشيذ، والملاحمية، وسائر شيوخ

(١) أي بالكائن . تمت مؤلف.

البغدادية والرازي على ما رواه عنه في الأساس: أنه غير زائد على ذات الموجود، وحكاه الإمام المهدي عليه السلام عن أكثر المجبرة، وظاهر حكاية السيد حميدان عن أئمة العترة عليهم السلام وحكاية الإمام المهدي عليه السلام عن أبي الحسين وابن الملاحمي والمجبرة: أنه لافرق بين وجود الباري ووجود غيره، وأن الوجود غير زائد على الذات شاهداً وغائباً، بل وجود كل موجود نفس ماهيته.

قال الإمام المهدي عليه السلام: فلفظ الوجود عند هؤلاء ليس بمشترك اشتراكا معنوياً، بل لفظياً فقط كاشتراك لفظ العلم بين مسميات. ذكره الرازي، ولأهل هذا القول حجج بعضها يخص الباري تعالى، وبعضها يعم كل موجود:

الحجة الأولى: أن الزيادة والمزيد لا يجوزان على الله تعالى لأن الزيادة والنقصان من أدلة الحدوث، وذلك لا يجوز على القديم تعالى.

الحجة الثانية: أن القول بالزيادة مبني على ثبوت ذوات العالم في الأزل فيلزم قدمها، وهو معلوم البطلان، فما أدى إليه يكون باطلاً.

الحجة الثالثة: أن الوجود لوكان صفة لكان ثبوته للماهية متوقفاً على ثبوت الماهية في الخارج فإن حصول شيء لشيءٍ فرع على حصول ذلك الشيء في نفسه؛ لأن ما لا ثبوت له في الخارج لا يثبت له شيء، فيلزم أن يكون حصول الوجود للماهية موقوفاً على وجود الماهية، فيكون الشيء سابقاً على نفسه.

فإن قيل: إن ثبوت الشيء للشيء لا يستلزم وجوده، وإنما يستلزم ثبوته وتعقل ماهيته، وذلك كاف في قابليته لثبوت الشيء.

قيل: هذا مبني على أصل فاسد، وهو ثبوت الذوات في الأزل، والفرق بين الثبوت والوجود، ونحن لا نسلمه، ثم إنه يلزمكم قدم العالم لأنكم قد شاركتم بين ذات الباري وذوات العالم في الأزل.

الحجة الرابعة: أنه لو كان زائداً لكان إما موجوداً، أو معدوماً، الأول يوجب التسلسل وحدوث الباري تعالى لحدوث صفته الوجودية، والثاني يقتضي أن يكون وجود الموجودات معدوماً لعدم صفة الوجود، والمتصف بالمعدوم معدوم فيلزم عدم كل موجود.

فإن قيل: الوجود صفة والصفة لا توصف، وإنما ثبوتها لموصوفها نفس ماهيتها.

قيل: لا نسلم بل توصف فإن قولنا في صفات الباري أنها ذاته، وفي صفات العالم أنها محدثة، وقولكم أن الوجود صفة زائدة على الذات وصف لها، وإنما لذتم بهذا فراراً لما قيل لكم: الوجود إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، وعلمتم أنه لا محيص لكم على أصلكم من لزوم حدوث الباري تعالى أوعدم الموجودات، وسيأتي لهذا مزيد تحقيق من الجانبين إن شاء الله.

الحجة الخامسة: قالوا لو كان زائداً على الذات لصح أن تعقل الذات محصلة في الأعيان مع الذهول عن كونها موجودة والعكس، فلما لم يصح ذلك علمنا أن وجود الشيء هو نفس ذلك الشيء، ذكر هذه

الحجة الإمام المهدي عليه السلام وأجاب عنها بأن قولكم يلزم أن يصح تعقل الماهية محصلة في الأعيان مع الذهول عن كونها موجودة، مناقضة لأنه لا معنى لكونها محصلة في الأعيان إلا وجودها، فكيف يستقيم أن نعقلها موجودة غير موجودة، وأما صحة تعقلها غير موجودة فملتزم، وأما تعقل الوجود من دون الماهية، فمحال لأنه كيفية لها فلا يستقل بالمعلومية.

ولقائل أن يقول: لا مناقضة لأن الوجود على مقتضى مذهبكم غير الموجود، ولا شك في صحة تعقل أحد الغيرين مع الذهول عن الآخر، فالمناقضة إنما هي في كلامه عليه السلام حيث جعل الوجود صفة زائدة ثم جعله نفس الموجود، فتأمل عبارته عليه السلام يتضح لك ما قلنا، وأما التزامه تعقلها غير موجودة، فمبني على إثبات الذوات في العدم وخصمه لا يسلمه.

وأما قوله: أن تعقل الوجود من دون الماهية محال لأنه كيفية لها، فمنقوض بصحة تعقل الذات من دون كيفيتها كسوادها وطولها وقصرها على التعيين، ألا ترى أنا نتعقل بعض من مضى من السلف ولا نعقل الكيفية التي كان عليها من الشكل واللون، فإذا صح ذلك ثبت أن الوجود لو كان زائداً على الذات لصح تعقل الذات من دونه والعكس، فلما لم يصح ذلك تعين أنه نفس الموجود.

وقال جمهور المعتزلة-منهم أبو علي وأبو هاشم وأصحابه وقاضي القضاة وأصحابه -والإمام المهدي عليه السلام: إن الوجود زائد على ذات الموجود شاهداً وغائباً، وعليه المتأخرون من أصحابنا إلا الإمام

يحيى عليه السلام، وهو قول مثبتي الذوات في العدم من المجبرة.

قال الإمام المهدي عليه السلام: فلفظ الوجود مشترك عند هؤلاء بين ممكن الوجود وواجب الوجود اشتراكاً معنويا. ذكره الرازي.

[مناقشة الأدلة الدالة على أن الوجود زائد الذات]

قال عليه السلام: والأولى أنه من الألفاظ المشككة لاختلافه في الجواز والوجوب فهو كأحمر للقاني وغيره، ولهم على ذلك حجج بعضها يختص الباري تعالى، وبعضها يختص العالم، وبعضها يعم.

الحجة الأولى: على أن وجود الباري تعالى أمر زائد على ذاته أن له تعلقاً بمقدوره ومعلومه، كما أن للإرادة تعلقاً بالمراد، فإذا كشف لنا تعلق الإرادة عن اتصافها بصفة زائدة على ماهيتها تلك الصفة هي الوجود لزم مثله في الباري تعالى، بيان ذلك أن عدمها يحيل تعلقها، ومعنى عدمها أنه لم يثبت لها صفة الوجود، ومثل ذلك يلزم في تعلق القديم بالمقدور، والمعلوم أعني أن فرض عدمه يحيل تعلقه، فإذا كان معنى عدمه زوال صفة الوجود عنه كان معنى وجوده ثبوت تلك الصفة له، فحصل المقصود وهو أن وجوده تعالى أمر زائد على ذاته، ولو كان معنى عدمه غير معنى عدم الإرادة لم يصح القياس لاختلاف العلة في الأصل والفرع، لكن اختلاف العدم لا يعقل.

وأجيب: بأن معنى عدم الإرادة الذي يحيل تعلقها هو انتفاء ماهيتها، فزوال التعلق لانتفاء الماهية لا لأمر زائد وهو انتفاء صفة الوجود بزعمكم، وبالجملة أن هذه الحجة لا تصح إلا لوكان ا لخصم يسلم

حكم الأصل، أو قام الدليل عليه، وكل هذا منتف.

الحجة الثانية: أنه لو كان وجوده تعالى نفس ماهيته ووجود المحدثات زائد على ماهيتها، ومعنى العدم في الشاهد هو انتفاء صفة الوجود لصدق علىالباري تعالى أن يقال: هو معدوم أي ذات لم يثبت لها صفة الوجود، والإجماع يمنع من ذلك، وهذا الدليل سمعي[1] والاستدلال به على أن وجوده زائد على ذاته جائز[2].

والجواب: أنا لانسلم أن وجود المحدثات زائد على ماهيتها، سلمنا فوجوده تعالى مخالف لوجودها؛ إذ هو موجود لا عن عدم ولا مشاركة بين الله تعالى وبين غيره في الذاتية؛ إذ لاجنس له تعالى، ولو فرضنا صحة ما يذهب إليه الخصم من المشاركة في الذاتية فإطلاق المعدوم على الله تعالى محال؛ لأن العدم الانتفاء، والانتفاء محال في حق الله عز وجل.

الحجة الثالثة: أن وجوده تعالى لو كان نفس ماهيته لم يصح أن يكون العدم نقيض الوجود، فلا يكون قولنا: الشيء لا يخلو إما أن يكون موجوداً أو معدوماً قسمة حاصرة، والمعلوم خلافه، فثبت أن الوجود زائد.

والجواب: أنه لا يلزم ذلك إلا لو كان العدم نقيضاً لوصف ثابت زائد عليها، وليس كذلك وإنما هو نقيض الثبوت، والثبوت أمر

---

(١) لأن الإجماع من السمعيات . تمت مؤلف.

(٢) إذ لا تتوقف صحة السمع على ثبوت هذه الصفة. تمت مؤلف.

اعتباري وليس بزائد على الماهية كما أن عدمها كذلك، فلا تبطل القسمة الحاصرة؛ لأن معنى قولنا: إما أن يكون موجوداً أو معدوماً: إما أيكون ثابتاً أو منفياً، وهذان الطرفان ليس أمراً زائداً على الماهية، وإنما هما اعتباريان، والأمور الاعتبارية غير ثابتة في الخارج حتى يقال: إن القسمة غير حاصرة.

وبعد فإن هذه الحجة مبنية على كون الوجود زائداً في المحدثات وهو غير مسلم.

الحجة الرابعة: أنه إذا ثبت أن وجود الممكنات زائد على ماهيتها، ونحن لانعقل من وجود الباري تعالى إلا كما نعقل من وجودها، كما لا نعقل من الحيية في الغائب إلا كما نعقل من الحيية في الشاهد، وهو كون له مزية لأجلها يصح أن يقدر ويعلم، فإذا كانت الحيية متماثلة فكذلك الوجود، ولا يمنع اختلاف الصفتين في الوجوب والجواز من تماثلهما، فإذا كان الوجود في الذوات متماثلاً لزم أن يكون وجوده زائداً على ذاته كوجود الممكنات.

قلت: حاصل هذه الحجة أن الوجود متماثل وإن اختلفت الذوات، فما ثبت لوجود بعضها ثبت للآخر كما هو شأن المتماثلين.

والجواب: أنا لانسلم أن وجود الممكنات أمراً زائداً على وجودها، وسيأتي إبطال ما تمسكوا به، سلمنا فلا نسلم المماثلة إذ وجوده تعالى ليس زمانياً، بل هو كما قال علي عليه السلام في ذكر صفاته تعالى: (الأول الذي لم يكن له قبل فيكون شيء قبله، والآخر الذي ليس له بعد

فيكون شيء بعده). رواه في النهج[1].

وقال ابن أبي الحديد رحمه الله: وإنما لم يكن وجوده تعالى زمانياً لأنه لا يقبل الحركة، والزمان من لواحق الحركة، ومما يدل على عدم المماثلة أنه تعالى موجود لا في مكان ولا بمشاهدة، وأنه قديم لا موجود بعد عدم كما قال علي عليه السلام: (الحمد لله الكائن لا عن حدث، الموجود لا عن عدم)، وقال علي عليه السلام: (ليس لذاته تكييف، ولا لصفاته تجنيس). ذكره في الدرة اليتيمة، وهو نص في نفي المماثلة في الذات والصفات.

ثم إن إثبات المماثلة مذهب حادث لم يرد به دليل؛ إذ لا يخلو إما أن يثبتوه بالسمع فأين هو، أو بالعقل فإما أن يكون عن التفكر في ذات الله، أو عن التفكر في غيرها، أو في التفكر لا في ذاته ولا في غيرها، إن كان الأول فهو محرم إذ من تفكر في الذات ألحد، وإن كان الثاني فلا يفيد؛ إذ التفكر في غيره لا يدل على كيفية استحقاقه لصفاته، وإن كان الثالث فهو تفكر لا في شيء.

الحجة الخامسة: اتفاق الناس على القول بأن ذات الباري تعالى واجبة الوجود، ولو كان الوجود هو الذات لكان بمنزلة قولهم: أن ذات الباري واجبة الذات.

والجواب: أنه قد ثبت أنه يصح إطلاق موجود على الله تعالى، وثبت أن وجوده تعالى مخالف لوجود غيره، ومن جملة ما وقعت فيه

---

(١) ص (١٢٤).

المخالفة الوجوب والجواز في الوجود، فإذا أردنا التعبير عن هذا قلنا: إن ذاته تعالى واجبة الوجود من غير نظر إلى كون الوجود هو الذات، وإن كان هو هي في المعنى، والتوصل بالعبارات إلى المعاني المقصودة لا مشاححة فيها، وأيضاً فإن أهل العربية يمنعون إضافة الشيء إلى نفسه وعطف الشيء على نفسه، فإذا وقعت المغايرة اللفظية جوزوا ذلك، فكذلك هنا فإنه يجوز مع اختلاف اللفظين التعبير بقولنا: أن ذات الباري واجبة الوجود، ولا يحسن أن نجعل الذات موضع الوجود لما فيه من التكرير المستهجن. والله اعلم.

الحجة السادسة: وهي أول الحجج العامة[1] والخاصة بالمحدثات، وتحريرها أنه يمكننا أن نعقل ماهية الجسم والعرض حال مانشك في وجوده، والمعلوم غير المشكوك فيه، فوجوده زائد على ماهيته.

الجواب: إن أرتم بقولكم أنا نعقل ماهية الجسم... إلخ أنا نعلمها أي نتصورها، فلا نسلم مكان تصورها مع الشك في وجودها؛ إذ التصور أحد قسمي العلم، ومعناه أنه يحصل في ذهن الإنسان صورة مطابقة لما في الخارج.

قال (القرشي): ومنه قولهم: تصورت هذا الشيء أي علمت صورته، ثم إن التصور إما ضروري كالعلم بزيد، وإما نظري كالعلم بما هية العالم ونحوه مما لا يعلم إلا بالحد، إن كان الأول فتصور زيد أي العلم به مع الشك في وجوده محال، وأما الثاني فطرقه ثلاث:

---

(١) أي أول الحجج العامة للباري تعالى والحجج الخاصة بالمحدث وتمييزها يظهر معها. تمت مؤلف.

وهي الحد إن كان المطلوب العلم بالماهية مفصلاً، والرسم إن كان المطلوب مجرد تمييزها عن غيرها، والشرح وهو الحد اللفظي إن كان المطلوب العلم بها مجملاً، وكل هذه الطرق يمتنع العلم بما أوصلت إليه مع الشك في وجوده، وإن أردتم بالتعقل معنى غير التصور كالتوهم والتخيل، فلا نسلم انفكاكها عن الصفة الوجودية بمعنى أنا لانتصورها إلا بصورة الموجود؛ إذ يستحيل تعقل الذات خالية عن صفتها الوجودية كما يستحيل تعقل الصفة خالية عن الموصوف، وإن أردتم أنه يمكن كون تلك الصورة موجودة في الخارج وكونها معدومة، فهو راجع إلى انتفاء الماهية وثبوتها لا إلى انتفاء صفة زائدة أو ثبوتها، فيبطل مطلوبكم ويصح قولنا، مع أنه لو كان تعقل الماهية يدل على أن الوجود أمر زائد للزم في العدم أن يكون مثله؛[1] لأنا نتعقل الماهية ونشك في عدمها.

الحجة السابعة: أن الموجودات اشتركت في الوجود واختلفت في الماهيات، فمنها جسم، ومنها عرض، ومنها أسود، ومنها أبيض وغير ذلك، فلا بد أن يكون ما اشتركت فيه غير ما اختلفت فيه، فيلزم أن يكون وجودها مغايراً لماهيتها.

وأجيب: بأنه يلزمكم على هذا أن يكون كون الذات ذاتاً أمراً زائداً على ماهيتها والمعلوم خلافه، وبيان اللزوم أن الذوات اشتركت في كونها ذواتاً ثم افترقت في الماهيات، فلا بد فيما اشتركت فيه وهو

(١) إذ لا فرق فإما أن يكونا جميعاً زائدين على الماهية ثبوتيين أو نفيين أو غير زائدين جميعاً إذ لا اختصاص لأحدهما بكونه زائداً بدون الآخر . تمت مؤلف.

كونها ذواتاً أن تكون زائداً على ما اختلفت فيه وهو الماهيات، وإلا كانت مشتركة مختلفة من وجه واحد، فلما كان اشتراكها في الذاتية لا يقتضي أن يكون كون الذات ذاتاً أمراً زائداً، كذلك الاشتراك في الوجود لا يقتضي كونه أمراً زائداً إذ لا فارق.

الحجة الثامنة: أن الموجودات منقسمة إلى واجب الوجود، وإلى جائز الوجود، فمورد القسمة لا بد أن يكون مشتركاً بين المنقسمات، فيكون المشترك أمراً زائداً على المنقسم، فيلزم أن يكون الوجود الذي هو مورد القسمة أمراً زائداً على المنقسمات[1].

وأجيب: بأنه معارض بالذات فإنها تنقسم إلى جوهر وعرض، فمورد القسمة هي الذات، فيلزم أن يكون أمراً زائداً على الجوهر والعرض، والمعلوم خلافه.

الحجة التاسعة: أن السواد يضاد البياض وإنما يتنافيان بشرط الحلول في محل واحد والحلول كيفية في الوجود، فلا بد أن يكون الوجود زائداً على الماهية، وإلا كان تضادهما لمجرد ماهيتهما فلا يصح وجودهما في محلين، والمعلوم خلافه.

وأجيب: بأنا لا نسلم أن الحلول كيفية في أمر زائد على الماهية، فما المانع من أن تكون هذه الكيفية التي هي الحلول مزيداً للماهية غير الوجود، والوجود نفس الماهية، ويكون التضاد مشروطاً بحصول تلك الكيفية التي هي الحلول في محل واحد.

---

(١) وهي الموجودات. تمت مؤلف.

الحجة العاشرة: أنا ندرك بالبديهة الفرق بين قولنا: الجوهر جوهر، وبين قولنا: الجوهر موجود، فلو كان قولنا: إنه موجود بمنزلة قولنا: إنه جوهر لنزل أحد القولين منزلة الآخر، والمعلوم خلافه.

والجواب: أنه قد تقدم لهم نظير هذا فيما يختص بالباري، وتقدم الجواب عنه، وأنه توصل إلى المعنى بالعبارة، ثم إنه يلزمهم مثله في قولنا: الجوهر معدوم؛ إذ لا فرق، فلما لم يدل هنا على أن العدم أمر زائد كذلك فيما نحن فيه.

الحجة الحادية عشرة: أنه قد ثبت وجوب ثبوت ذوات العالم في الأزل ليصح تعلق العلم والقدرة بها، فلزم أن يكون تأثير الباري تعالى في أمر زائد على ماهياتها وهو الوجود.

والجواب: أن هذه الحجة مبنية على أصل فاسد وهو ثبوت ذوات العالم في الأزل، وسيأتي الكلام عليه إن شاء الله، وإذا بطل الأصل بطل ما ترتب عليه.

وللفلاسفة تفصيل وهو: أن وجود الممكنات أمر زائد، ووجود واجب الوجود نفس ماهيته لاستحالة تكثره، وفي حكاية للإمام المهدي عليه السلام لكلام الرازي ما يدل على أنه متوقف[1] لأنه حكى عنه أنه في النهاية تارة يوافق أهل القول الأول، وتارة يوافق أهل القول الثاني، وتارة يقوي القول الأول، وتارة الثاني، وتارة الثالث، فلم يستقر له مذهب.

---

(١) وهو يخالف ما روي عنه في الأساس وقد مر. تمت مؤلف.

قال عليه السلام: والأقرب أنه متوقف كتوقفه في إثبات الذوات في العدم فإنه قال: إنها من مجازات العقول.

فهذه جملة أقوال الناس في المسألة وأدلتهم، ولقائل أن يقول: إن جميع ما أوردوه من التكلف والتعمق فيما لم يكلفوا البحث عن كنهه، وكان يكفيهم الإقرار بجملة ماجهلوا تفسيره في حق الشاهد والغائب كما هو شأن الراسخين في العلم، سيما في حق الباري تعالى إذ لا هداية للعقول إلى معرفة كنه صفاته تعالى، كما لا هداية لها إلى معرفة كنه ذاته سبحانه وتعالى.

قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا تقع الأوهام له على صفة، ولا تعقد القلوب منه على كيفية.

وقال عليه السلام: (هو القادر الذي إذا ارتمت الأوهام لتدرك منقطع قدرته، وحاول الفكر المبرأ خطرات الوساوس أن يقع عليه في عميقات غيوب ملكوته، وتولهت القلوب إليه لتجري في كيفية صفاته، وغمضت مداخل العقول في حيث لاتبلغه الصفات لتناول علم ذاته ردعها فهي تجوب مهاوي سدف الغيوب متخلصة إليه سبحانه فرجعت إذ جبهت معترفة بأنه لاينال بجور الاعتساف كنه معرفته، ولا تخطر ببال أولي الرويات خاطرة من تقدير جلال عزته).

ارتمت: أي ترامت، شبه جولان الأوهام وتعارضها بالترامي بالنبل ونحوه، وتولهت القلوب: اشتد عشقها حتى أصابها الوله وهو التحير، ولتجري أي لتصادف مسلكاً في ذلك، وغمضت مداخل

العقول: أي غمض دخولها ودق في النظر الذي لا تبلغ الصفات كنهه لدقته وغموضه، وردعها: كفها، وتجوب: تقطع، والمهاوي: المالك، والسدف: جمع سدفة وهي القطعة من الليل المظلم، وجبهت: ردت، والجور: العدول عن الطريق، والاعتساف: قطع المسافة على غير جادة معلومة.

وقال عليه السلام: (ردع خطرات هماهم النفوس عن عرفان كنه صفته). هماهم النفوس: أفكارها، روي جميع ذلك عنه عليه السلام في النهج وفيه غير ما ذكرنا مما يدل على أن العقول عاجزة عن إدراك كنه الذات والصفات. والله أعلم .

البحث الثالث: في الدليل على أن الله تعالى موجود

اعلم أن من لم يجعل الوجود صفة زائدة على الوجود لا يحتاج إلى الاستدلال على هذه المسألة، بل يكفيه دليل إثبات الصانع، وهو الذي يدل عليه ما في النهج عن علي عليه السلام وهو قوله عليه السلام: (الحمد لله الدال على وجوده بخلقه، وبمحدث خلقه على أزليته)[1]، فإنه لم يزد في الاستدلال على الوجود على دليل إثبات الصانع، وهو الاستدلال بالصنع كما ترى.

وقال الفقيه العلامة عبدالله بن زيد العنسي رحمه الله: اعلم أنا إذا دللنا على إثبات صانع مختارٍ كفانا ذلك الدليل في أن الله تعالى موجود قديم

(١) نهج البلاغة (٢١١).

قادر عليم حي، بحيث لا دليل لنا على هذه الأوصاف التي هي أوصاف الكمال سوى حدوث العالم وحاجته إلى محدث فاعل مختار؛ لأنه لا يصح أن يكون فاعلاً مختاراً إلا وهو قادر على ما خلق وعالم بذلك لما في حدوث العالم من الأحكام، وحيٌّ بحيث لا يعقل أن يكون مواتاً، وهو قادر عالم فاعل مختار، وموجود لأن المعدوم لا يكون فاعلاً مختاراً، ويعلم ذلك ضرورة.

هذا وأما القائلون بأن الوجود زائد على الذات[1] شاهداً وغائباً فاحتاجوا إلى الاستدلال؛ لأن ما دل على ثبوت الذات لا يدل على ثبوت جميع صفاتها، وإلا لزم حصول العلم بالصفات عند حصول العلم بالذات، إلا أنهم لم يستدلوا على وجود الموجودات المشاهدة.

قال السيد (مانكديم): لأنا نشاهدها ونعلم وجودها بالاضطرار، وليس كذلك القديم تعالى.

إذا عرفت هذا فلهم على أن الله تعالى موجود أدلة مبنية على قواعد غير مسلمة لهم كما ستعرف الكلام على تلك القواعد في مواضعها إن شاء الله.

---

(١) وقالوا: إنا بعد علمنا بأن الله الذي أوجد الموجودات نشك هل هو سبحانه موجود أو معدوم وأنا نحتاج بعد العلم بذلك إلى النظر الدقيق في دليل يدل على أن خالقنا غير معدوم ولا يكفينا العلم بأنه الخالق والمدبر دليلاً على وجوده قط.
قال في إيثار الحق وغفلوا عن كون وجود الخالق القيوم بخلقه أقوى في التعريف بوجوده من الدليل الذين يتكلفونه على ذلك في فطر العقلاء وأنه إن أمكن من الشك في هذه الفطرة أمكن الشك في دليلهم عليها إذ لا يمكن أن يكون أقوى منها بل هو أخفى بغير شك كما يعلم ذلك من وقف على أدلتهم. تمت مؤلف.

الدليل الأول: دليل التعلق، وتحريره: أنه قد ثبت أن الله تعالى قادر عالم، والقادر العالم له تعلق بمقدوره ومعلومه، والعدم يحيل التعلق فيثبت بذلك وجوده تعالى، فهذه أربعة أصول أما كونه قادراً عالماً فواضح، وأما أن القادر العالم له تعلق بمقدوره ومعلومه فلأن معنى ذلك أن القادر يصح منه إيجاد الفعل، والعالم يصح منه إيجاده محكماً مع عدم المانع فيهما، وذلك ثابت لكل قادر وعالم، وأما أن العدم يحيل التعلق فلأنا وجدنا معاني متعلقة كالإرادة وغيرها[1] ووجدناها متى وجدت تعلقت، ومتى عدمت زال تعلقها، وإنما زال تعلقها لعدمها، فكل ما شاركها في العدم وجب أن يشاركها في زوال التعلق، ومعنى تعلق الإرادة بالمراد صحة إيقاعه لأجلها على وجه دون وجه[2]، فإن قيل: ما الدليل على أنها إذا عدمت زال تعلقها؟ قيل: لأنه لو لم يزل لكان تعلقها إما بنفس ما كانت متعلقة به، وهو باطل لأنه ما من مراد إلا ويصح مضيه[3] وانقضاؤه، والإرادة لا يصح تعلقها بالماضي[4]، وإما أن يكون تعلقها بغير ما كانت متعلقة به، وذلك لا يجوز لما في ذلك من انقلاب ذاتها واتصافها بصفة مخالفها الذاتية.

قال الإمام عز الدين عليه السلام: وتحقيق هذا الوجه أن الإرادات تختلف

---

(١) يعني العلم والقدرة والشهوة والنفرة والكراهة. تمت مؤلف.

(٢) يعني كونه خبراً أو أمراً في الكلام وكونه طاعة أو معصية او نعمة او نقمة في غيره . تمت مؤلف.

(٣) نحو أن يريد أحدنا قدوم زيد ثم يقدم الإرادة ويقدم زيد فقد تقضى مرادها ومضى وهو قدوم زيد . تمت مؤلف. مؤلف.

(٤) إلا أنها لا تتعلق إلا بالحدوث وتوابعه . تمت مؤلف.

بتعدد المتعلق واختلافه، فالإرادة هذه إذا تعلقت بالمتعلق ثم عدمت وتعلقت بمتعلق آخر قد تعلقت به إرادة أخرى، فتلك الإرداة قد خالفتها لتعلقها بذلك المتعلق فصارت صفتها الذاتية والمقتضاة مخالفتين لصفتها الذاتية والمقتضاة، فإذا تعلقت بهذا المتعلق الآخر لزم أن تكون بصفة مخالفها لأنها لا تتعلق به إلا إذا ثبت لها صفة مقتضاة توجب تعلقها به تماثل صفة مخالفتها التي أوجبت لها التعلق به، وإذا ثبت لها تلك الصفة كشفت لها عن مثل صفة مخالفتها الذاتية، فحينئذٍ تصير بصفة مخالفتها، ويلزم أن تكون مماثلة لها ومخالفة وهو محال. ذكره في المعراج، وإذا اتصفت بصفة مخالفتها فقد خرجت عما هي عليه في ذاتها. والله أعلم.

فتعين ما قلنا وهو أنها إذا عدمت زال تعلقها، ويدل على ذلك أيضاً أن أحدنا يخرج عن كونه مريداً وعالماً حال النوم، فلو لم يزل تعلق الإرادة والعلم وإيجابهما عند العدم لما خرج بأن توجب له الإرادة والعلم المعدومان، والمعلوم خروجه[1] فإن قيل: وما الذي يدل على أن علة زوال تعلقها عدمها؟ قيل: هو أنا وجدنا زوال التعلق دائراً على العدم نفياً وإثباتاً، وليس ثم ما هو بالتأثير في زوال التعلق أولى من العدم فيجب أن يكون هو العلة، وإذا تقرر أن الله تعالى قادر عال،م وأن القادر العالم له تعلق بمقدوره ومعلومه، وأن العدم يحيل التعلق ثبت أن الله سبحانه وتعالى موجود لأنه لو كان معدوماً لم يكن

---

(١) يعني أن المعلوم خروجه عن كونه مريداً وعالماً حال النوم لعدم تمكنه من إيجاد الإرادة والعلم. تمت.

له تعلق بمقدوره ومعلومه كالإرادة المعدومة؛ إذ كل ما يشاركها في العدم يجب أن يشاركها في زوال التعلق لأن الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم، فلو كان القديم تعالى معدوماً لكان قد شارك الإرادة المعدومة في العلة وهي العدم، فيجب أن يشاركها في الحكم وهو زوال التعلق، وقد علمنا أنه تعالى له تعلق بمقدوره ومعلومه، فيجب أن لا يكون معدوماً، وهذا الدليل مبني على كون الإرادة معنى، وسيأتي الخلاف فيه، وهو أقوى ما استدلوا به في المسألة، وقد أورد عليه سؤالات:

[سؤالات تتعلق بالإرادة والوجود]

السؤال الأول: هلاَّ كانت العلة في زوال تعلق الإرادة خروجها عن أن توجب صفة للمريد؟ وأجيب بأن خروجها عن الإيجاب المذكور إنما هو للعدم فقد عاد الأمر إلى ما قلنا ولكن بواسطة، وذلك أنا إذا جعلنا العلة ما ذكرتم فليس العلة في الخروج عن الإيجاب إلا عدمها[1]، فالعدم علة العلة، وعلة العلة علة، وأيضاً ليس قولكم بأن علة زوال التعلق خروجها عن ذلكم الإيجاب بأولى من أن يقال: إن خروجها عن إيجاب صفة للمريد إنما هو لزوال التعلق فلا تتميز العلة من المعلل.

السؤال الثاني: لم لا تقولون إن العلة في زوال التعلق تقضي مرادها أو خروجها عن الصفة المقتضاة عن صفة الذات، أو لأن الوجود شرط فيه، وأجيب عن الأول بأن الإرداة قد تخرج عن التعلق وإن لم

(١) إذ تثبت بثباته وتنتفي بانتفائه. تمت مؤلف.

يقتض مرادها كما لو أردنا قدوم زيد ثم بدا لنا أن لا نريد قدومه قبل أن يقدم، ولو قيل: بتعلقها حينئذٍ للزم أن تتعلق حال عدمها، وهو باطل.

قال الإمام عز الدين عليه السلام: ويدل على أن زوال تعلقها ليس لتقضي مرادها إن الإرادة قد ينقضي مرادها ولا يزول تعلقها كأن يريد أحدنا قدوم زيد ثم يقدم مع عدم علمه بقدومه، فإن الإرادة تبقى متعلقة بقدومه مع تقضي مرادها وهو القدوم، ذكره أصحابنا.

قال عليه السلام: وفيه نظر لأن ذلك ليس بتعلق حقيقي على أصلهم[1] وأجيب عن الثاني: بأنه لولا العدم لما خرجت الإرادة عن هذه الصفة المقتضاة، فقد عاد الأمر إلى العدم لكن بواسطة خروجها عن الصفة المقتضاة.

قيل: وليس جعل خروجها عن هذه الصفة علة في زوال التعلق بأولى من العكس؛ لأن خروجها كزوال تعلقها، واعترضه الإمام عز الدين عليه السلام، فقال: أما خروجها عن الصفة المقتضاة فهو أولى بأن يجعل علة في زوال التعلق من العكس؛ لأن التعلق حكم صدر عنها فزواله فرع على زوالها، إلا أنه لما كان خروجها عن الصفة المقتضاة تابع لعدمها كان العدم أولى بأن يكون علة، هذا ما يقتضيه كلامه عليه السلام.

قال: ولا كلام في تبعية الموجب للموجب ثبوتاً وانتفاءً، ولهذا فلو

---

(١) لعله يريد أن من أصلهم أن لا تعلق بالماضي. تمت مؤلف.

قدرنا ثبوت صفة الإرادة المقتضاة مع عدمها لم يكن بد من القول بثبوت تعلقها مع عدمها.

وأجيب عن الثالث: وهو أن زوال تعلقها لعدمها لأن الوجود شرط فيه أي في التعلق بأنه قد عاد الأمر إلى العدم أيضاً؛ لأنه لو لم يكن العدم محيلاً للتعلق لم يكن الوجود موجباً له.

السؤال الثالث: أن زوال التعلق نفي والعدم نفي، وتعليل النفي بالنفي محال، ألا ترى أنه لا يقال: أن الجسم لم يتحرك لعدم الحركة.

وأجيب بأنه إنما يمتنع ذلك في العلل الموجبة لا الكاشفة، ولهذا يعلل انتفاء صحة الفعل بانتفاء القادرية، وهذه من العلل الكاشفة أي قام الدليل على أن الحكم يثبت بثبوتها وينتفي بانتفائها، فاستلزم ذلك كون الوجود شرطاً في التعلق.

السؤال الرابع: لو كان العدم محيلاً للتعلق لوجب في الوجود أن يكون موجباً له فتكون جميع الموجودات متعلقة، والمعلوم خلافه، فإن السواد والحلاوة والطعم وغيرها من المدركات ونحوها مما لا تعلق لها.

وأجيب: بأنا لا نسلم أن نقيض الاستحالة الوجوب بل نقيضها الصحة، ثم إنه لا يلزم في كل أمر أحال حكماً من الأحكام أن يكون نقيضه موجباً لنقيض ذلك الحكم، فإن عدم المحل يحيل حلول السواد فيه، وليس وجوده موجباً لحلول السواد فيه، هكذا أجاب السيد مانكديم.

قال الإمام المهدي عليه السلام: والأولى في الجواب أن يقال: التعلق حكم واجب للمتعلق والعدم أحال تعلق ما صفته المقتضاة يقتضي له

التعلق، فالواجب في نقيض العدم وهو الوجود أن يصحح تعلق ما صفة ذاته تقتضي له التعلق لا كل موجود.

قال عليه السلام: وإنما كان هذا أولى لأنه يلزم من جوابهم -يعني جواب الأصحاب وهو ما ذكره السيد مانكديم- لأن يكون الوجود مصححاً لتعلق جميع الموجودات وليس كذلك، وجوابهم ثانياً يوهم أن النقيضين لا يجب تناقض أحكامهما، وذلك يخرجهما عن كونهما نقيضين، وما ذكروه من أن وجود المحل لم يقتض وجوب الحلول فهو مسلم، لكن قد اقتضى صحة حلول السواد فيه وهي نقيض الاستحالة.

السؤال الخامس: إن هذه القضية إنما وجبت في الإرادة لكونها علة، والقديم تعالى ليس بعلة، فلا يصح القياس.

وأجاب الإمام المهدي عليه السلام: بأنا لا نسلم أن ذلك إنما وجب فيها لكونها علة، بل لكون الوجود شرطاً في التعلق؛ لأنا نريد ما يزول تعلقه لأجل عدمه، وليس بعلة وهو التحيز فإن التحيز يقتضي صحة حلول الأعراض في المتحيز حال الوجود، ويزول هذا التعلق وهو صحة الحلول بعدمه فإذن لم يجب ذلك في الإراداة لكونها علة، بل لكون التعلق من شرطه الوجود في أي متعلق كان.

قال عليه السلام: وهذا أولى مما أجاب به السيد مانكديم وغيره من أصحابنا من أن مخالفة الباري للإرادة ليس بأكثر من مخالفة العلل بعضها لبعض، والقدرة والشهوة والعلم مشاركة للإرادة في زوال تعلقها لأجل عدمها، فكذلك يلزم في الباري تعالى، لأن لقائل أن

يقول: إن تلك قد شاركت الإرادة في كونها عللاً فكان حكمها كحكمها، بخلاف الباري تعالى فلم يشاركها في ذلك فيجوز أن يخالفها في الحكم.

قال عليه السلام: فكان اعتماد ما ذكرناه أولى، وقد اعتمده بعض متأخري أصحابنا.

الدليل الثاني: أنه قد ثبت أن الله تعالى أوجد العالم والمحدث محتاج في وجوده إلى المحدث، فيجب أن يكون ذلك المحدث موجوداً؛ إذ لا يجوز وجود المحتاج مع عدم المحتاج إليه إذ الحاجة إلى المعدوم محال للزوم[1] وجوده، فإن قيل: لا نسلم استحالة الحاجة إلى المعدوم مع تجويز قادريته.

قيل: لا نسلم التجويز فإن إحالة قادرية المعدوم معلوم ضرورة.

قلت: وهذا الدليل لا يفيد أكثر من إثبات الصانع المختار كما هو مذهب الأئمة عليهم السلام، وليس فيه ما يدل على أمر زائد كما يدعيه الخصم.

الدليل الثالث: ذكره بعض المشائخ وهذبه الشيخ الحسن الرصاص رحمه الله وهو المعروف بالقطقطاني لتكرير لفظ قط فيه، وتحريره: أنه قد ثبت أن الله تعالى قادر عالم حي، وأن هذه الصفات مقتضاة زائدة على الوجود، فيجب أن تكون مشروطة بالوجود، وكصفات الأجناس المقتضاة كالتحيز في الجوهر والهيئة في اللون، فإنها لما كانت

(١) هكذا في الأصل، ولعل صوابه (للزوم) فلعل سقوط الواو منن الناسخ.

مقتضاة عن الذاتية زائدة على الوجود وجب أن تكون مشروطة بالوجود، وإنما كان الوجود شرطاً فيها لكونها صفات مقتضاة زائدة على الوجود، فيجب فيما يشاركها في العلة أن يشاركها في الحكم، والذي يدل على أن صفات الأجناس إنما كانت مشروطة بالوجود لكونها صفات مقتضاة أنه لا بد من أمر لأجله كان الوجود شرطاً، وإلا لم يكن بذلك أولى من ألا يكون، وذلك الأمر إما أن يكون كونها صفات فقط، أو كونها مقتضاة فقط، أو كونها صفات مقتضاة فقط، أو كونها صفات مقتضاة زائدة على الوجود، الأول باطل وإلا لزم في الصفة الذاتية أن تكون مشروطة بالوجود، والمعلوم ثبوتها في حال العدم، والثاني باطل أيضاً وإلا لزم في الأحكام المقتضاة عن الذاتية كالمماثلة والمخالفة أن تكون مشروطة بالوجود وهي ثابتة في العدم.

بقي أن تكون العلة أحد الأمرين الآخرين وأيهما كان ففيه غرضنا، وذلك أنا إن جعلنا العلة كونها صفات مقتضاة فقد ثبت للباري تعالى صفات مقتضاة ككونه عالماً قادراً وغيرهما، فلتكن مشروطة بالوجود كصفات الأجناس، ويجب حينئذٍ أن يكون الله تعالى موجوداً؛ إذ لا يصح حصول المشروط دون الشرط، وإلا بطل كونه شرطاً، وإن جعلنا العلة كونها صفات مقتضاة زائدة على الوجود فكذلك إذ قد ثبت للباري تعالى صفات مقتضاة، إلا أن بعضهم زاد قوله زائدة على الوجود لئلا تبطل العلة بوجوده تعالى، فإنه صفة مقتضاة وليست

مشروطة بنفسها[1] وإلا لزم التسلسل، فوجب التقييد بكونها زائدة على الوجود لدفع التسلسل.

واعلم أن هذا الدليل مبني على ستة أصول:

الأول: أن للأجناس صفات مقتضاة ثابتة لها كالتحيز للجوهر، وفي ذلك خلاف أبي الحسين وأصحابه، فإنهم لم يثبتوها. ذكره في المنهاج، وهو الظاهر من كلام أئمة العترة عليهم السلام كما يفيده كلام السيد حميدان وغيره.

الأصل الثاني: أنها زائدة على الوجود وفيه خلاف، ومن المخالفين في ذلك أئمة العترة عليهم السلام.

قال السيد حميدان رحمه الله -بعد أن حكى مذهب العترة عليهم السلام- ما لفظه: ومذهب المعتزلة المقدم ذكرهم أن ذوات العالم جواهر وأعراض يصح العلم بكل واحد منها على انفراده، وأن صفاتها أمور زائدة عليها لا توصف بأنها هي ولا غيرها، ولا شيء، ولا لا شيء.

قال: والذي يدل على صحة مذهب العترة وفساد مذهب المعتزلة هو أن تسمية الجوهر جوهراً والعرض عرضاً فرع على معرفة الفرق بينهما، لأنه لو لم يكن بينهما فرق لم يكن أحدهما بكونه جوهراً أو عرضاً أولى من الثاني.

وحكى القرشي عن أبي إسحاق النصيبيني أن التحيز هو الوجود

(١) أي بالوجود. تمت مؤلف.

يعني ليس زائداً على الوجود.

الأصل الثالث: أنها مشروطة بالوجود، قالوا: ويدل عليه أنها لو لم تكن مشروطة به لوجب ثبوتها يعني الصفات في حال العدم لوجود مقتضياتها وهي الصفة الذاتية.

قلت: وهذا مبني على ثبوت الذوات في العدم، والخلاف فيه مشهور.

الأصل الرابع: أنها إنما كانت مشروطة بالوجود لكونها صفات مقتضاة كما مر، وهو مبني على ثبوت الصفة الأخص، وثبوت ذوات العالم في الأزل، وفيهما خلاف قدماء الأئمة عليهم السلام وغيرهم.

الخامس: أن القديم تعالى قد شارك الأجناس في ثبوت صفات مقتضاة، وفي ذلك خلاف قدماء العترة على ظاهر كلام السيد حميدان رحمه الله، ومن جملة ما أبطل به المشاركة أن المشاركة في الجنس والنوع من خصائص أنواع المحدثات، وأن الله سبحانه وتعالى ليس بجنس فيوصف بأنه مشارك لغيره، هذا على فرض ثبوت الصفات المقتضاة في الأجناس.

السادس: أنه تعالى إذا شارك الأجناس في ثبوت صفات مقتضاة له وجب أن يشاركها في أن الوجود شرط في ثبوتها له؛ إذ من حق كل مشتركين إذا اشتركا في علة أن يشتركا في ذلك الأمر، وإلا عاد على التعليل بذلك بالنقض، وهذا الأصل هو نتيجة الخمسة السابقة، وقد عرفت ما فيها، وبعدم صحتها لا يصح ما ترتب عليها، وقد عرفناك أول البحث أن أدلتهم مبنية على قواعد غير مسلمة لهم، ولا بد من

الكلام على ما أشرنا إليه في هذه الأصول من المذاهب، مع بيان ما تمسكت به كل طائفة في محله إن شاء الله تعالى.

على أن الإمام المهدي عليه السلام قد استضعف هذا الدليل ونفى إفادته الظن فضلاً عن المدلول، وتعجب ممن استدل به، وأبطله من ثلاثة أوجه، ولا حاجة بنا إلى إيرادها لأنا لم نوافقهم في المدلول حتى نشتغل بما يرد على أدلتهم.

قال الإمام عز الدين عليه السلام: وقد نقل عن بعض المحققين الالتجاء في هذه المسألة إلى دليل السمع، وهو كون الباري تعالى موجوداً بضرورة الدين، وهو بناء على أن هذه المسألة مما يصح الاستدلال بالسمع عليه لعدم توقف الحكمة عليه.

قال عليه السلام: وهو لا يستغني عن تأملٍ.

البحث الرابع: في إطلاق لفظ موجود على الباري تعالى

حكى الرازي إجماع المسلمين على صحة إطلاق هذا الاسم عليه تعالى، وقد أطلقه أمير المؤمنين عليه السلام فقال في صفة الباري تعالى: (كائن لا عن حدث، موجود لا عن عدم)[1].

وقال: (الحمد لله الكائن لا عن حدث، الموجود لا عن عدم). رواه في النهج.

فإن قيل: إنكم تشترطون فيما يجري عليه تعالى أن يفيد المدح وهذا

(١) نهج البلاغة (٤٠).

الاسم لا يفيده إذ لا يفيد أكثر من تحققه وثبوته.

قيل: ذلك كاف في إفادته المدح فقد أجاز الإمام المهدي وغيره إطلاق لفظ(شيء) عليه لأنه يفيد كونه معلوماً، بل دلالة لفظ موجود على المدح أبلغ من لفظ شيء لصحة إطلاق لفظ شيء على المعدوم عند قوم دون موجود فلا يطلق على المعدوم اتفاقاً، ثم إن إطلاقه بالمعنى الذي يليق بالباري وهو كون وجوده مخالفاً لوجود غيره يفيد أكمل المدح وأبلغه.

قلت: وظاهركلام الوصي وما قرره بعض المتأخرين على مقتضى كلام القاسم والهادي عليهما السلام من أنه لا يطلق عليه لفظ(شيء) إلا مقيداً بلا كالأشياء أنه لا يطلق عليه موجود إلا مقيداً بما قيده به الوصي عليه السلام، أو نحوه مما يفيد معه[1] المدح؛ إذ دلالة الاسم على كون مسماه معلوماً لا يقتضي المدح كالأعلام، وإلا لزم أن يكون لفظ إبليس مدحاً لأنه علم للذات المخصوصة الملعونة، ودال على كونها معلومة.

البحث الخامس: فيما يجري على الله تعالى من الاسماء بمعنى كونه موجوداً وما يتبعه[2]

الأول: القديم: لا خلاف بين المسلمين في أنه يجوز أن يوصف الباري تعالى بأنه قديم، وإنما وقع الخلاف في أنه هل يصح وصف غيره تعالى بذلك أم لا؟ فقال أئمتنا عليهم السلام وروي عن أبي هاشم:

(١) نحو موجود لا كالموجودين. تمت مؤلف.

(٢) أي ما يفيد استمرار الجود كدائم وباق . تمت مؤلف.

لا يختص به الباري تعالى، بل يوصف به كل ما تقدم على غيره إذ معنى القديم في اللغة المتقدم على غيره في الوجود كما يقال: بناء قديم ورسم قديم، ومنه قوله تعالى: {كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ} [يس:٣٩].

وقال أبو علي: بل يختص بالباري تعالى فلا يوصف به غيره؛ لأن القديم هو الموجود في الأزل وليس غيره تعالى كذلك، وظاهر كلام الموفق بالله عليه السلام أن هذا محكي عن أبي هاشم.

قال أبو علي: والآية ونحوها من قبيل التوسع والمجاز لا من قبيل الحقيقة، وأجيب بأنه مخالف لما ثبت بين المسلمين من التخاطب بلا قرينة.

قالوا: لو كان حقيقياً في بناء قديم ونحوه مقصوداً به المبالغة في تقدم وجوده لجاز أن يقال: بأنه قديم محدث؛ لأن مبالغته في تقدم وجوده لا يمنع من كونه محدثاً[1]، وأجيب بالتزام ذلك لأن ما يقصد بالقديم إذا كان بمعنى المبالغة لا يمنع من كونه محدثاً، وإنما يمنع منه إذا كان بمعنى أنه لا ابتداء لوجوده، قالوا: لو كان بمعنى المبالغة للزم التزايد في صفة الوجود؛ لأن تقادم أحد الموجودين في الوجود جائز، وقد ثبت أن التزايد في صفة الوجود لا يجوز.

والجواب: أما من لا يجعل الوجود أمراً زائداً على الذات فلا يرد عليه هذا إذ لم يثبت صفة فيلزم تزايدها، وأما من يجعله زائداً فقد أجابوا بأنه لا يفيد التزايد في صفة الوجود، بل التزايد في مرور

(١) أي وهو لا يجوز أن يقال فيما هو قديم حقيقة أنه محدث لأنهما متنافيان . تمت مؤلف.

الأوقات عليه وصفة الوجود واحدة.

قالوا: يقال هذا أقدم من هذا، كما يقال: أعلم، فلو كان حقيقة لدل على تزايد صفة الوجود كالعلم، ويجاب بأنه لا يدل إلا على تزايد مرور الأوقات كما مر.

قال قاضي القضاة: قول أبي هاشم هو الأصح في اللغة فإن القديم لغة: ما تقدم على غيره، أو ما تقادم وجوده، فحينئذٍ يجوز إطلاقه على غيره تعالى، وقول أبي علي هو الأصح في عرف المتكلمين، فإن القديم عندهم هو الموجود فيما لم يزل، ولهذا سبق إلى أفهامهم عند إطلاقه هذا المعنى، ومثله ذكره الموفق بالله.

فإن قيل: كيف يصح القول: بأن أهل اللغة وضعوه لما لا ابتداء لوجوده وهم جاحدون للباري تعالى، ولا شيء في الشاهد لا ابتداء لوجوده حتى يضعوه باعتباره.

قيل: إن قلنا بأن الواضع الله تعالى فلا إشكال، وإن جعلنا الواضع البشر فلا يمتنع أن يكون فيهم موحدون عارفون بالله تعالى فوضعوا له ذلك وإن لم يكن له في الشاهد مثل، وفي معنى قديم قولنا: أقدم ومتقدم، فيجوز وصفه تعالى بهما، ذكره الإمام عز الدين عليه السلام قال: والمراد أنه موجود قبل كل موجود.

وحكي عن أبي علي أنه يجوز وصفه تعالى بهما في الأزل، ومنعه أبو هاشم لإيهامه الخطأ، وهو أن في الأزل موجوداً سواه مشاركاً له تعالى في الوجود في الأزل لكنه تعالى متقدم وأقدم، وليس كذلك

الآخر مع حصوله في الأزل، وذلك محال كما إذا قلت: زيد أفضل من عمرو، فإنه يفيد اشتراكهما في الفضل مع اختصاص زيد بزيادة.

واختلف الشيخان أيضاً في لفظ سابق وأسبق وأول، فجوز أبو علي إطلاقها عليه في الأزل بمعنى أنه يقال: هو أسبق في الأزل، ومنعه أبو هاشم لما مر، وأجاب أبو علي بأن قولنا أسبق ونحوه لا يقتضي جواز المشاركة في الوجود في الأزل بدليل أنا نصف القدرة بأنها متقدمة على الفعل مع استحالة وجود الفعل معها، فكذلك نصف الباري تعالى بما ذكر لاستحالة ثبوت غيره في الأزل.

فإن قيل: فإذا قيد بما يرفع الإيهام ويقضي بأن المشاركة غير مقصودة، فهل يصح الإطلاق على مذهب أبي هاشم؟

قيل: إذا لم تقصد المشاركة كان اللفظ مجازاً لاستعماله في غير ما وضع له والمجاز لا يطلق عليه تعالى إلا بإذن كما مر، وقد أشار أبو هاشم إلى ذلك، ذكر هذا السؤال وجوابه الإمام عز الدين عليه السلام في المعراج.

قلت: ومقتضى كلام أبي هاشم منع وصفه تعالى بأقدم الأقدمين، وقد صرح بمنعه الموفق بالله لنحو ما مر.

قال عليه السلام: فإن تكلم به متكلم ويريد المبالغة في التقدم في الوجودفإنه يقيده بما يزيل ما يوهم.

قلت: أما على ما تقدم عن الإمام عز الدين عليه السلام ففي جواز

الإطلاق مع التقييد نظر.

قال الموفق بالله عليه السلام: ولا يصح وصفه تعالى بأنه عتيق، ولا بأنه عادي لأنه يفيد تقدم عاد عليه حتى ينسب إليه، كما أن آدمي يفيد تقدم آدم عليه السلام عليه، فأما منع وصفه بأنه عتيق فلأن أبا علي ذكر أنه يفيد مرور الزمان عليه مع حدوث مثله، ولذلك لا يصفون التمر بأنه عتيق ولما تغير ولا حدث مثله، وحدوث مثله تعالى محال فلا يجوز وصفه به، وعلل أبو هاشم امتناعه بأنه يفيد مرور الزمان عليه مع التأثير فيه، ولذلك يقال: دينار عتيق إذا كان الزمان قد أثر فيه، وقيل: لا يشترط التأثير إذ توصف السماء بأنها عتيقة وإن لم يكن الزمان قد أثر فيها.

وقال الموفق بالله عليه السلام: لا يبعد أن يكون في الأصل موضوعاًلما مر عليه الزمان وأثر فيه، بدليل أن الدينار المضروب في الحال مع حدوث مثله لايوصف بأنه عتيق، وإذا كان الزمان قد مر عليه وأثر فيه وصف بذلك، فدل على أنه يفيد مرور الزمان عليه مع التأثير فيه، قال: فإن وصف شيء آخر بأنه عتيق وجب أن يكون مجازاً لأنه لا يطرد في كل شيء إلا بعد ما ذكرناه من مرور الزمان عليه.

قال عليه السلام: وقد كان الحدث الوراق تلميذ أبي الحسين الخياط يلزم أبا علي بأنه لو جاز أن يوصف تعالى بأنه قديم لصحة المعنى فيه لا أن السمع قد ورد به لجاز وصفه بأنه عتيق وعادي.

قال عليه السلام: وقد بينا أن معناه فيه تعالى لا يجوز؛ إذ محال تأثير شيء

فيه ولا تقدم عاد عليه.

الاسم الثاني: ثابت في الأزل، ومعناه كمعنى موجود في الأزل، ويختص به الباري تعالى عند أئمتناعليهم السلام خلافاً لمثبتي الذوات في العدم، وأما لفظ أزلي، فقال الرازي: هذا لفظ يفيد النسبة إلى الأزل فيوهم أن الأزل شيء حصلت ذات الله فيه وهذا باطل؛ إذ لو كان الأمر كذلك لكانت ذاته تعالى محتاجة إلى ذلك الشيء وهو محال، بل المراد وجود لا أول له البتة.

قلت: أما على ماذكره من الإيهام فالقياس منعه، لكن قد تقدم عن عليعليه السلام ما يدل على صحة وصفه[1] بذلك، وفي بعض الأدعية المنسوبة إلى الحسين بن عليعليه السلام: الحمدلله السميع العليم الأزلي القديم. ذكره في الوسائل العظمى.

الاسم الثالث: (لا أول له) ومعناه أنه قديم لا أول لوجوده، فإن قيل: لا نسلم أن معناه ما ذكرتم، بل فيه إيهام خلافه وهو أنه غير قديم بأن يكون محدثاً وليس قبله شيء، لأنه محدث عن عدم والعدم ليس بشيء.

قيل: لقائل أن يقول: لا نسلم أن العدم ليس بشيء وحينئذ يسقط السؤال، سلمنا، فنقول إذا كان محدثاً فلا بد له من محدث والمحدث متقدم على ما أحدثه ضرورة، فثبت أنه متى صدق أنه ليس شيء قبله صدق كونه قديماً، واختلفوا في هذا الاسم هل هو صفة ثبوتية

(١) هو قولهعليه السلام: الحمد لله الدال على وجوده بخلقه وبمحدث خلقه على أزليته. تمت مؤلف.

أو عدمية، فقيل: بالأول لأنه إشارة إلى نفي العدم السابق ونفي النفي إثبات، وقيل: بالثاني لأنه نفي لكونه مسبوقاً بالعدم لا للعدم نفسه وكونه مسبوقاً بالعدم صفة ثبوتية، فقولنا: لا أول له سلب لتلك الكيفية، ورد بأن كونه مسبوقاً بالعدم لو كان كيفية وجودية زائدة على ذاته لكانت تلك الكيفية حادثة، فكانت مسبقوة بالعدم وكونها كذلك[1] صفة أخرى ولزم التسلسل وهو محال، ومما يدل على جواز إطلاق هذا الاسم على الباري تعالى قول أمير المؤمنين عليه السلام الأول لا شيء قبله[2]، وقوله: الأول الذي لم يكن له قبل فيكون شيء قبله[3]. رواه في النهج.

فإن قلت: هل يؤخذ من كلامه عليه السلام أنه لا يجوز أن يطلق عليه تعالى لفظ أول إلا مقيداً بنحو ما ذكره عليه السلام ونحو قولنا: لا أول له.

قلت: لو لم يرد قوله تعالى: {هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ} [الحديد:٣]، لتوهم ما ذكره، لكن لما ورد بالإطلاق القرآن وجب حمل كلامه عليه السلام على زيادة التوضيح، وقد أفادت الآية الكريمة الرد على منع إطلاق (أول) عليه تعالى، وصحة قول أبي علي.

الاسم الرابع: (الباقي) نص على جواز إطلاقه عليه تعالى الموفق بالله والإمام عز الدين عليهما السلام، وغيرهما، وقد دل عليه القرآن، قال تعالى:

---

(١) أي مسبوقة بالعدم . تمت مؤلف.

(٢) ص (١١٥).

(٣) ص (١٢٤).

{وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ} [الرحمن:٢٧] إلا أن ظاهر كلام الإمام عز الدين عليه السلام أنه لا يصح الوصف به إلا مقيداً؛ لأنه قال أنه لا يفيد المدح بنفسه بل بما ينظم إليه كقولنا: باق لنفسه ولم يزل، وظاهر كلام الموفق بالله عليه السلام أنه يصح إطلاقه من دون قيد لأنه قال: ويوصف بأنه تعالى باق، وذلك متظاهر في الأدعية يا باقي.

قال عليه السلام: ونريد به موجوداً لم يتجدد وجوده في حال الإخبار عنه بأنه موجود، قال: ويمكن أن يقال: كل موجود[1] له وقتان متواليان بالوجود والله تعالى بهذه الصفة؛ لأن له وقتين وأكثر بالوجود ولم يتجدد وجوده في حال الإخبار عنه بأنه موجود، بل تجدد وجوده محال، وقال أبو علي: أنه يقيد الموجود بغير حدوث لأنه إما أن يفيد أنه باق لنفسه، أو لما هو عليه في نفسه، أو لمعنى قديم، فإذا استحال ذلك عليه وجب أن يفيد الموجود بغير حدوث، ورده الموفق بالله عليه السلام بأن أهل اللغة وصفوا الأجسام بأنها باقية وإن كانت محدثة، فدل على أن الباقي عندهم لا يفيد ما ذكره أبو علي خصوصاً مع اعتقادهم حدوث الأجسام.

وقال الرازي: اعلم أن كل ما كان أزلياً كان باقياً، ولا ينعكس فقد يكون باقياً ولا يكون أزلياً ولا أبدياً كما في الأجسام والأعراض الباقية، ومن الناس من قال: لفظ الباقي يفيد الدوام، وعلى هذا فلا يصح وصف الأجسام به، وليس الأمر على ذلك لإطباق أهل

(١) يعني أنه يمكن أن يكون المراد بالباقي كل موجود ... إلخ تمت مؤلف.

العرف على قول بعضهم لبعض أبقاك الله.

الاسم الخامس: (الدائم)، قال الموفق بالله عليه السلام: ويوصف بأنه دائم بمعنى أنه لم يزل دائماً فيقيد بالماضي تارة، وبالاستقبال أخرى فيقال: دائم فيما لم يزل ودائم فيما لا يزال، واستدل في المعراج على جواز إطلاقه بأنه يفيد استمرار الوجود أكثر من وقتين، وبأنه لا يفنى، وكل واحد من المعنيين ثابت في حقه تعالى، وقد ورد في كلام الوصي عليه السلام، فقال في وصفه تعالى: الذي لم يزل قائماً دائماً إذا لا سماء ذات أبراج. رواه في النهج[1]، وفيه دلالة على صحة تقييده بالماضي.

الاسم السادس: (الآخر) وقد نطق به القرآن، والمراد به أنه موجود بعد كل موجود.

الاسم السابع: (القيوم) قال تعالى: {الْحَيُّ الْقَيُّومُ} [البقرة:٢٥٥].

قال الإمام عز الدين عليه السلام: والمراد به المبالغة في قائم، ومعناه دوام الوجود، وقد يفيد أنه قائم بمصالح العباد، وقال ابن أبي الحديد: القائم والقيوم بمعنى وهو الثابت الذي لا يزول، ويعبر عنه في الاصطلاح النظري بالواجب الوجود، وقد يفسر القائم على معنى قولهم: فلان قائم بأمر كذا أي ممسك له أن يضطرب.

قال الإمام عليه السلام: ولا يطلق عليه قائم لإيهامه نقيض القعود إلا مقيداً كقائم بالقسط وقائم على كل نفس، وبه قال

---

(١) ص (١٢٣).

الموفق بالله عليه السلام، قال: ومعناه أنه موجود.

قلت: قول علي عليه السلام الذي لم يزل قائماً دائماً يدل على جواز الإطلاق من دون تقييد.

الاسم الثامن: (الكائن) وقد تقدم ما يدل على جواز إطلاقه عليه تعالى، وظاهر تلك الأدلة أنه لا يطلق إلا مقيداً، وهو الذي نص عليه الموفق بالله عليه السلام في الإحاطة فإنه قال في حد الموجود وهو الكائن الثابت، قال: ويقيد الكائن لئلا يوهم لأنه إذا أطلق فقيل: إنه كائن فقد يوهم.

قلت: وقد تقدم بيان الوهم الحاصل بالإطلاق، وقال ابن أبي الحديد رحمه الله في شرح قول أمير المؤمنين عليه السلام كائناً لا عن حدث موجود لا عن عدم[1] ما لفظه: قوله عليه السلام: كائن وإن كان في الاصطلاح العرفي مقولاً على ما ينتزه الباري عنه فمراده به المفهوم اللغوي وهو اسم فاعل من كان بمعنى وجد كأنه قال موجود وغير محدث، قال: فإن قيل فقد قال بعده موجود لا عن عدم فلا يبقى بين الكلمتين فرق، قيل: بينهما فرق ومراده بالموجود لا عن عدم هاهنا وجوب وجوده ونفي إمكانه؛ لأن من أثبت قديماً ممكناً فإنه وإن نفى حدثه الزماني فلم ينف حدثه الذاتي، وأمير المؤمنين عليه السلام نفى عن الباري تعالى في الكلمة الأولى الحدوث الزماني، ونفى عنه في الكلمة الثانية الحدوث الذاتي، وقولنا في الممكن أنه موجود عن عدم صحيح عند التأمل لا بمعنى أن عدمه سابق له زماناً، بل سابق

(١) قد سبق تخريجه.

لوجوده ذاتاً؛ لأن الممكن يستحق من ذاته أنه لا يستحق الوجود من ذاته.

الاسم التاسع: (واجب الوجود) وبعضهم يزيد فيه لذاته فيقول: واجب الوجود لذاته، وحكى الرازي اتفاق المسلمين على جواز إطلاقه عليه تعالى، ومعناه أنه يستحيل تطرق العدم إليه أزلاً وأبداً[1] كما قال أمير المؤمنين عليه السلام سبق الأوقات كونه[2] والعدم وجوده، والابتداء أزله). رواه في النهج[3].

هذا وبقية أسمائه تفيد معنى دوام الوجود، وصحة إجرائها على الله تعالى موقوفة على قيام الدليل وعدم المانع، وفي بعضها ما يمنع من جواز إجرائها عليه تعالى منها الأبدي[4] وهو يفيد الداوم بحسب الزمان المستقبل، ومنها السرمدي وهو مأخوذ من السرد وهو التتابع والتوالي.

قال الرازي: ولما كان الزمان إنما يبقى بسبب تعاقب أجزائه وتلاحق أبعاضه وكان ذلك التلاحق، والتعاقب مسمى بالسرد أدخلوا فيه الميم الزائدة للمبالغة، ولما كان التلاحق والتعاقب في حق الله تعالى محالاً إذ ليس بذي أجزاء ولا أبعاض كان إطلاق هذا اللفظ عليه مجازاً، فإن ورد به السمع أطلقناه وإلا فلا، وفي بعض أشعار ابن أبي الحديد

---

(١) بخالف الممكنات فإن عدمها سابق بالذات على وجودها . تمت مؤلف.

(٢) (كونه) مرفوع على الفاعلية وكذا (وجوه) و(أزله). تمت مؤلف.

(٣) ص (٢٧٣).

(٤) في كلام علي عليه السلام ما يدل على جواز إطلاقه وهو قوله: أنت الأبد فلا أبد لك رواه في النهج وقد حمله الشارح على المبالغة لما كان الأزل والأبد لا ينفكان عن وجوده تعالى فكأنه أحدهما أو على أن المراد ذو الأبد كما يقال: رجل مال أي ذو مال. تمت مؤلف.

ما يدل على جواز إطلاقه، وهي قوله:

والله ما موسى ولا عي سسى المسيح ولا محمد
علموا ولا جبريل وهو إلى محل القدس يصعد
كلا ولا النفس البسيطة ولا العقل المجرد
من كنه ذاتك غير أنك أوحدي الذات سرمد

ومنها المستمر، وأصله المرور والذهاب وبقاء الزمان بحسب مرور أجزائه بعضها بعد بعض، ولذا أطلق عليه هذا اللفظ، وعلى هذا فيتمنع إطلاقه على الباري تعالى إذ ليس بقاؤه لتلاحق أبعاضه وأجزائه تعالى الله عن ذلك، ومنها الممتد وسميت المدة مدة لأنها ممتدة بسبب تلاحق أجزائها، وهذا المعنى ممتنع في الباري تعالى، ومنها لم يزل من غير شيء.

حكى الموفق **بالله** عن بعضهم منعه، وعن بعضهم جوازه، واختار أنه **لا** بد من أن يقرن بأمر، قال: وكذلك **لا** يجوز وصفه بأنه **لا** يزال غير متكلم لأن النفي إذا دخل في النفي يفيد الإثبات فيقتضي ذلك كونه متكلماً فيما لم يزل، وذلك محال.

قال عليه السلام: **ولقائل أن يقول: يقال ليس زيد غير قائم، ويريد به أنه قائم، وقال ابن أبي الحديد: لو سمي متكلماً قبل خلق الكلام على معنى أنه متكلم بالقوة لا بالفعل لم أستبعده وإن كان أصحابنا يأبونه.**

قوله تعالى: {الرحمن الرحيم}

فيه مسائل:

المسألة الأولى [معنى الرحمة وهل هي في حقه تعالى مجاز أم حقيقة]

ذهب الجمهور إلى أنهما مجازٌ في حقه تعالى لأن الرحمة رقة في القلب تقتضي التفضل والإحسان، وهي مستحيلة عليه تعالى فيراد لازمها وهو الإحسان والتفضل؛ لأن الملك إذا رق على رعيته أصابهم بمعروفه وإحسانه، فهو مجاز مرسل تبعي لأن التجوز فيهما تابع للتجوز في أصلهما[1] وقيل: هي إرادة الخير لمن أراد الله به ذلك.

قال أبو السعود: الرحمة في اللغة: رقة القلب والانعطاف، ومنه الرحم لانعطافها على ما فيها، والمراد هاهنا التفضل والإحسان، أو إرادتهما بطريق إطلاق اسم المسبب بالنسبة إلينا على مسببه البعيد أو القريب، فإن أسماء الله تعالى تؤخذ باعتبار الغايات التي هي أفعال دون المبادئ التي هي انفعالات.

وقال الإمام القاسم بن محمد عليه السلام: بل هما حقيقتان دينيتان وضعهما

---

(١) يعني الرحمة. تمت مؤلف.

الشارع اسمين له تعالى كما في مؤمن وكافر[1] إذ لو كانا مجازين لافتقرا إلى القرينة عند إطلاقهما عليه تعالى، والمعلوم أنهما لا يفتقران، فلما لم يفتقرا ثبت كونهما حقيقة فيه تعالى إما لغوية أو دينية، واللغوية ممنوعة لاستلزامها التشبيه فتعين كونهما حقيقة دينية، وأجيب بأن القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي حاصلة وهي العقل والسمع، أما العقل فلقيام الدليل على أنه تعالى لا تحله الأعراض والرقة عرض، وأما السمع فقوله تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} [الشورى:١١].

المسألة الثانية [اختصاص الرحمانية بالله تعالى وحده]

قال العلماء: الرحمن مختص بالله تعالى لا يجوز أن يسمى به غيره، ولا أطلق في لغة العرب على غيره، والدليل على اختصاصه تعالى به قوله تعالى: {قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ} [الإسراء:١١٠] فعادل الاسم الذي لا يشاركه فيه غيره، فأما قولهم في مسيلمة رحمن اليمامة فباب من تعنتهم في الكفر، مع أنهم لم يضعوه له إلا بعد أن قد تسمى به الباري تعالى، وهم معترفون بذلك فيمكن أنهم لم يسموه بذلك إلا على ضرب من المجاز، وهو أنهم لما اعتقدوا أنه رسول الرحمن سموه باسم مرسله.

قلت: في كلام بعضهم أنه الذي تسمى بذلك فألزمه الله تعالى نعت الكذاب حتى صار علماً يعرف به، وهذا يدفع حمله على المجاز ويصحح أنه من باب التعنت، وما قلناه من اختصاص الباري تعالى به هو الذي حكاه القرطبي عن أكثر العلماء، وحكايته توهم أن ثمة خلافاً ولم أقف عليه.

---

(١) كما وضع مؤمناً لمن أتى بالواجب واجتنب القبيح وكافراً لمن ارتكب ما يخرج عن الملة. تمت مؤلف.

فإن قلت: هل هو صفة أم علم؟، قلت: بل من الصفات الغالبة عند الأكثر كالنجم والصعق.

وحكى أبو حيان عن الأعلم[1] أنه علم وإن كان مشتقاً من الرحمة لكنه ليس بمنزلة الرحيم ولا الراحم، بل هو مثل الدبران، وإن كان مشتقاً من دبر صيغ للعلمية، فجاء على بناء لا يكون في النعوت.

قال: ويدل على علميته وروده غير تابع لاسم قبله، قال تعالى: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} [طه:٥]، {الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ} [الرحمن:٢،١].

وأما رحيم فقال في الأساس: أنه يختص به الباري تعالى مع الإطلاق، وأما مع الإضافة فيجوز (زيد رحيم بأهله) لأن الرحمة إذ علقت بشيء مخصوص فقد خرج لفظ رحيم عن إفادته عموم الرحمة المختص[2] بالله تعالى، وكذا إن جعل صفة لشخص معلوم نحو زيد رحيم؛ لأن جريه على زيد تقييد.

فرع [في ترادف الرحمن الرحيم]

واختلفوا هل هما بمعنى واحد أم لا؟ فقيل: هما بمعنى واحد كندمان ونديم قاله أبو عبيدة، وقيل: بل معناهما مختلف، فالرحمن أعم ولذا قالوا: رحمن الدنيا والآخرة، ورحيم الدنيا، واختاره الزمخشري إذ زيادة البناء تدل على زيادة المعنى.

قال الزجاج في الغضبان: هو الممتلي غضباً، ويدل على ذلك ما رواه

(١) من النحاة. تمت مؤلف.
(٢) أي العموم. تمت مؤلف.

أبو سعيد الخدري، قال: قال رسول الله ﷺ : «إن عيسى ابن مريم أسلمته أمه إلى الكتاب ليعلمه فقال له المعلم: اكتب بسم الله الرحمن الرحيم، قال له عيسى: وما بسم الله؟ قال المعلم: لا أدري، فقال له عيسى: الباء بهاء الله، والسين سناؤه، والميم مملكته، والله إله الإلاهية، والرحمن رحمن الدنيا والآخرة، والرحيم رحيم الآخرة». قال في الدر المنثور: أخرجه ابن جرير، وابن عدي في الكامل، وابن مردويه، وأبو نعيم في الحلية، وابن عساكر في تاريخ دمشق، والثعلبي بسند ضعيف جداً.

وفي تفسير القرطبي عن عثمان أنه سأل رسول الله ﷺ عن تفسير بسم الله الرحمن الرحيم فقال: «أما الباء فبلاء الله وروحه ومغفرته وبهاؤه، وأما السين فسناء الله، وأما الميم فملك الله، وأما الله فلا إله غيره، وأما الرحمن فالعاطف على البر والفاجر من خلقه، وأما الرحيم فالرفيق بالمؤمنين خاصة». وهذان الحديثان إن صحا نص في المقصود من إثبات عموم الرحمن وإن اختلفت جهة التعميم والتخصيص، فإن الأول يدل[1] باعتبار الأزمان، والثاني: يدل باعتبار الأشخاص، وقيل: الرحيم أكثر مبالغة ويدل عليه ما روي عن ابن عباس أنه قال: هما اسمان رقيقان أحدهما أرق من الآخر.

قال القرطبي: أي أكثر رحمة، وأرقهما الرحيم كما أخرجه البيهقي من حديث ابن عباس مرفوعاً.

قيل: وقوله رقيقان بقافين تصحيف وإنما هو رفيقان بفاء ثم قاف،

(١) أي على التعميم والتخصيص . تمت مؤلف.

والرفيق من اسماء الله تعالى.

وقال (أبو حيان): الذي يظهر أن جهة المبالغة مختلفة فلذلك جمع بينهما فلا يكون من باب التوكيد، فمبالغة فعلان مثل غضبان وسكران من باب الامتلاء والغلبة، ومبالغة فعيل من حيث التكرار والوقوع بمحال الرحمة، ولذلك لا يتعدى فعلان ويتعدى فعيل تقول: زيد رحيم المساكين كما تعدي فاعلاً تقول: زيد حافظ علمك وعلم غيرك، حكاه ابن سيده عن العرب قال: ومن رأى أنهما بمعنى واحد ولم يذهب إلى توكيد أحدهما بالآخر احتاج إلى أنه يخص كل واحد منهما بشيء وإن كان أصل الموضوع عنده واحداً ليخرج بذلك عن التأكيد.

قال (مجاهد): رحمن الدنيا ورحيم الآخرة، وروى ابن مسعود، وأبو سعيد الخدري عن رسول الله ﷺ قال: «الرحمن رحمن الدنيا، والرحيم رحيم الآخرة». قال : وإذا صح هذا التفسير وجب المصير إليه، ثم حكى أقوالاً عن السلف ولم يذكر لها أدلة.

قلت: وسيأتي في حديث عائشة وعبد الرحمن بن سابط ما يدل على أن معناهما واحد، وهو الدلالة على شمول رحمته في الدنيا والآخرة، والعموم على هذا باعتبار الأزمان لا الأشخاص.

المسألة الثالثة [إنزال الآلام والنقائص]

أن ما ينزله الله تعالى بخلقه من الآلام والنقائص ونحوها[1] لا ينافي

(١) كالهموم والغموم. تمت مؤلف.

وصفه تعالى بأنه الرحمن الرحيم وأرحم الراحمين، ونحوها من الأوصاف الدالة على كونه في أعلى درجات الرحمة بخلقه، وذلك أن الألم إن كان لغير المكلفين فهو من الرحمة لهم؛ لأنه لا يفعله إلا لمصلحة لذلك المؤلم، وإن اختلف أصحابنا في ماهيتها، فقال أبو علي: وأصحاب اللطف إنما يحسن من الله تعالى للعوض فقط.

وقال السيد (مانكديم)، والإمام (المهدي) و(جمهور البصرية): بل لا بد في حسنها من العوض والاعتبار للمكلفين لتخرج بالأول عن الظلم، وبالثاني عن العبث.

وقال الإمام القاسم بن محمد عليه السلام: بل ذلك لمصلحة يعلمها الله تعالى وإن جهلناها؛ لأنه قد ثبت أنه عدل حكيم، ومن حكمته أنه لا ينزل الألم بغير العاصي إلا لمصلحة.

قلت: وعلى أي وجه أنزله عليه من هذه الوجوه فهو تفضل ورحمة، فثبت عدم المنافاة وإن كان إنزال الألم بالمكلف فهو إما مؤمنٌ أو عاص، فإن كان مؤمناً فلا شك في كونه رحمة له لأنه إما للاعتبار أو للتأديب، أو للتعريض على الصبر والرضا اللذين يستحق عليهما الثواب الكثير، وإما لتكفير الذنوب، وإما لمصلحة له يعلمها الله تعالى، وإنزال الألم على أحد هذه الوجوه ثابت كتاباً وسنة، وسيأتي الاستدلال عليه في موضعه إن شاء الله، ومن الأدلة العقلية على ذلك أن الوالد إذا أمر بقطع يد ولده المتآكلة لا يوصف بعدم الرحمة لولده، بل نقطع أن أمره بقطع يده ليس إلا لرحمته وشفقته على ولده، فإذا

لم يخرج عن الرحمة بإنزاله الضرر بولده لهذه المصلحة كذلك لا يخرج الباري عن الوصف بالرحمة لأجل ما ينزله بعبده لأحد هذه الوجوه، بل هو أرأف بعبده المؤمن من أمه وأبيه، وإن كان عاصياً فهو تعجيل عقوبة لقوله تعالى: {وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ} [الشورى: ٣٠].

وقيل: بل له عوض إذ لا عقاب قبل الموافاة، وسيأتي استيفاء الكلام على المسألة في موضعها إن شاء الله.

المسألة الرابعة [الجواب على شبه المرجئة في الرحمن الرحيم]

تعلقت المرجئة بقوله تعالى: {الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ} ونحوها على القطع بخروج أهل الصلاة من النار عند بعضهم، وعلى تجويزه عند آخرين؛ لأنها وردت مطلقة غير مقيدة بشيء، وأجيب بأن هذا جهل أو تجاهل، فأين أنتم من التقييد الصريح الوارد في قوله تعالى بعد ذكر المؤمنين بصفاتهم: {أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ} [التوبة: ٧١]، وقوله: {وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ...} [الأعراف: ١٥٦] الآية على أنه يمكن إجراء الإطلاق على ظاهره، ويكون متناولاً لجميع الحيوانات من المكلفين وغيرهم باعتبار نعم الله تعالى في الدنيا من الإيجاد والعافية، والرزق، والتعريض على النعيم الذي لا ينقطع، وهذه رحمة شاملة للمؤمن والكافر، والبر والفاجر، والعاقل وغيره، ويكون تخصيص الرحمة في الآخرة بغير العاصي للأدلة الدالة على

التخصيص، وفي هذا جمع بين الأدلة.

المسألة الخامسة [خواص الرحمن الرحيم]

في خواص هذين الاسمين الشريفين وبيان فضلهما، فمن ذلك أنه قيل في اسمه تعالى (الرحمن) أنه الاسم الأعظم.

وعن الحسن قال: (الرحيم) اسم لا يستطيع الناس أن ينتحلوه، وأخرج البيهقي في شعب الإيمان من طريق مقاتل بن سليمان، عن الضحاك، عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال: «إن الله قد أنزل علي سورة لم ينزلها على أحد من الأنبياء والرسل قبلي»، قال النبي ﷺ، قال الله تعالى «قسمت هذه السورة بيني وبين عبادي فاتحة الكتاب جعلت نصفها لي ونصفها لهم وآية بيني وبينهم فإذا قال العبد: بسم الله الرحمن الرحيم، قال الله: عبدي دعاني باسمين رقيقين أحدهما أرق من الآخر فالرحيم أرق من الرحمن وكلاهما رقيقان...» الحديث.

قال (البيهقي): قوله رقيقان قيل: هذا تصحيف وإنما هما رفيقان، والرفيق من أسماء الله تعالى.

قلت: يعني أن الحرف الأول فاء لا قاف، وأخرج البزار والحاكم والبيهقي في الدلائل بسند ضعيف عن عائشة قالت: قال لي أبي: ألا أعلمك دعاء علمنيه رسول الله ﷺ، قال: وكان عيسى عليه السلام يعلمه للحوارين لو كان عليك مثل أحد ذهباً لقضاه الله عنك، قلت: بلى، قال: قولي اللهم فارج الهم كاشف الغم، وفي لفظ البزار وكاشف

الكرب مجيب دعوة المضطرين رحمان الدنيا والآخرة ورحيمهما أنت ترحمني فارحمني رحمة تغنيني بها عمن سواك.

وأخرج ابن أبي شيبة عن عبد الرحمن بن سابط، قال: كان رسول الله ﷺ يدعو بهؤلاء الكلمات ويعلمهن: «اللهم فارج الهم وكاشف الكرب ومجيب المضطرين ورحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما ارحمني اليوم رحمة تغنيني بها عن رحمة من سواك».

الباب الثاني
المسائل الفقهية المتعلقة بالبسملة

الموضع الثاني: فيما يتعلق بجملة البسملة وفيه مسائل

المسألة الأولى [في حكم التسمية]

اختلفت الأمة في شأن التسمية في أوائل السور الكريمة، فقال أهل البيت عليهم السلام: هي آية كاملة من الفاتحة، ومن كل سورة صدرت بها، وبه قال قالون من قراء المدينة، وقراء الكوفة ومكة وفقهاؤها، وهو القول الجديد للشافعي، وحكاه الخازن عن الزهري، والثوري، ومحمد بن كعب، ورواه شارح الغاية عن جمهور السلف، وسيأتي ذكر بعضهم.

وقال (مالك)، و(الأوزاعي)، و(أبو حنيفة): ليست من القرآن أصلاً إلا في قوله تعالى: { إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ...} [النمل: ٣٠] الآية، وإنما كتبت للفصل والتبرك، وعليه قراء المدينة والبصرة، والشام وفقهاؤها، ورواه في شرح الغاية عن الثوري، وقال أبو السعود: هو المشهور من مذهب قدماء الحنفية، ورواه عن ابن مسعود، ورواه غيره عن أبي، وأنس

وغيرهما، وقيل: أنها آية فذة[1] من القرآن أنزلت للفصل والتبرك بها، وهذا مروي عن أحمد بن حنبل، وداود، وأبو بكر الرازي من الحنفية، وعزاه في شرح الغاية إلى جمهور المتأخرين من الحنفية، وقال أبو السعود: هو الصحيح من مذهب الحنفية، وقيل: إنها آية من الفاتحة مع كونها قرآناً في سائر السور أيضاً من غير تعرض لكونها جزءاً منها أو لا، ولا لكونها آية تامة أو لا، وهذا مروي عن ابن عباس وأبي هريرة.

وقيل: إنها آية تامة في الفاتحة وبعض في البواقي، وهذا أحد احتمالين للشافعية وسيأتي بيانهما، وقيل: بعض آية في الفاتحة، وآية تامة في البواقي، وقيل: بعض آية في الكل، وقيل: أنها آيات متعددة بعدد السور المصدرة بها من غير أن تكون جزءاً منها.

حكى هذا القول أبو السعود وقال: إنه غير معزي في الكتب إلى أحد.

قلت: حكى في حواشي الهداية عن التلويح أنه قول أحمد بن حنبل ومن ذكر معه، وقيل: أنها آية تامة في الفاتحة وليست بقرآن في غيرها، وهذا مروي عن ابن المسيب، ومحمد بن كعب والشافعي[2]، وقيل: إن للشافعي في باقي السور قولين، فمنهم من حمل القولين على أنها هل هي من القرآن في أوائل السور أو لا، ومنهم من حملهما على أنها هل هي آية مستقلة أو هي مع ما يليها من كل سورة آية.

---

(١) يعني أنها آية واحدة مستقلة لا مائة وثلاث عشر آية تمت مؤلف.

(٢) رواه عنه الخازن . تمت مؤلف.

قال (التفتازاني): وهذا هو الأصح ليكون نظره واجتهاده في بيان آخر الآية ومقدارها لا في كونها قرآناً.

وقال (أبو السعود): نقل عن الشافعي أنها بعض آية في الفاتحة، وأما في غيرها فقوله فيها متردد فقيل: بين أن تكون قرآناً أو لا، وقيل: بين أن تكون آية تامة أو لا.

قال الغزالي: والصحيح منه التردد الثاني، وعن أحمد بن حنبل في كونها آية كاملة وفي كونها من الفاتحة روايتان.

فهذا ما عثرنا عليه من أقوال العلماء في التسمية، وإذ قد أتينا على أقوالهم فلنأخذ في تقرير أدلتهم على ما ذكرناه من ترتيب أقوالهم فنقول: احتج أهل القول الأول بحجج:

أحدها: إجماع أهل البيت عليهم السلام، قال الإمام الناصر أبو الفتح الديلمي عليه السلام في تفسيره: عندنا وعند علماء العترة عليهم السلام أنها آية من فاتحة الكتاب، ومن كل سورة أثبتت فيها، وأن تاركها تارك لآية من كتاب الله، والدليل على ذلك ما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من قراءته لها مع ما كان يقرأ من السور، فلولا أنها من القرآن لما جاز لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن يدخل في كلام الله ما ليس منه، كما أنه لا يجوز أن يخلط به كلاماً سواه ولا بيتاً من الشعر.

قال الشرفي: وكذلك حكى الطوسي في تفسيره إجماع أهل البيت عليهم السلام على أنها آية من القرآن في كل سورة، قال: وهي آية مستقلة وليست من السور التي كتبت في أولها إلا فاتحة الكتاب فإنها منها عند كثير من العلماء.

قلت: هذا هو القول الذي قال أبو السعود أنه غير معزي في الكتب إلى أحد أو قريب منه[1] وفي حواشي شرح الغاية ما لفظه، وفي شرح الفصول للشيخ لطف الله والسيد صلاح إجماع العترة عليهم السلام على أنها آية.

قال القاضي (محمد بن حمزة) في أول تفسيره: وذلك إجماع العترة عليهم السلام، وكذا في تفسير عطية النجراني.

الحجة الثانية: إجماع المسلمين على إثباتها في أول كل سورة غير براءة فلو لم تكن قرآنا لما أجمع المسلمون على إثباتها في المصاحف؛ إذ لو جوزنا كونها غير قرآن مع هذا الإجماع وعدم الدليل الناهض على نفي كونها قرآناً لجوزنا في غيرها من الآيات أن لا تكون قرآناً، وهذا يؤدي إلى الطعن في القرآن والتشكيك في آي كثيرة منه، هذا مع تشديد السلف في أن لا يدخل في المصحف ما ليس منه حتى أنهم منعوا من كتبة أسامي السور في المصحف، ومنعوا من العلامات على الأعشار والأخماس كيلا يختلط بالقرآن ما ليس منه، فلو لم تكن التسمية من القرآن لما أجمعوا على كتابتها بخطه، وفي تفسير الخازن قال البيهقي: أحسن ما احتج به أصحابنا في أن بسم الله الرحمن الرحيم من القرآن، وأنها من فواتح السور سوى سورة براءة ما رويناه في جمع الصحابة كتاب الله عز وجل في المصاحف، وأنهم كتبوا فيها

(١) إنما قال أو قريب منه لأن ظاهره أنها غير آية من السور التي كتبت في أولها من دون فرق بين الفاتحة وغيرها وهذا يحتمل أن يكون إجماع العترة على أنها آية مستقلة فيما عدا الفاتحة فهي منها ويحتمل عدم الفرق .والله أعلم. تمت مؤلف.

بسم الله الرحمن الرحيم على رأس كل سورة سوى سورة براءة، فكيف يتوهم متوهم أنهم كتبوا فيها مائة وثلاثة عشر آية ليست من القرآن.

وفي (تفسير الخازن) أيضاً ما لفظه: وأيضاً فأجمع الصحابة على إثباتها في المصاحف، وأنهم طلبوا بكتابة المصاحف تجريد كلام الله عز وجل المنزل على محمدﷺ قرآناً وتدوينه مخافة من أن يزيدوا فيه، أو ينقصوا منه، ولهذا لم يكتبوا فيه لفظة (آمين)، وإن كان قد ورد أنه كان يقولها بعد الفاتحة فلو لم تكن البسملة من القرآن في أوائل السور لما كتبوها، وكان حكمها حكم آمين.

الحجة الثالثة: ما ورد من الأخبار والآثار الدالة على إثباتها قرآناً فمن ذلك ما سيأتي في مسألة الجهر بها.

ومنه ما رواه المؤيد باللهعليه السلام في (شرح التجريد) عن عليعليه السلام أنه قال: (آية من كتاب الله تركها الناس بسم الله الرحمن الرحيم).

وأخرج أبو عبيد، وابن سعد في (الطبقات)، وابن أبي شيبة، وأحمد، وأبو داود، وابن خزيمة، وابن الأنباري في المصاحف، والدارقطني، والحاكم وصححه، والبيهقي، والخطيب وابن عبد البر كلاهما في كتاب البسملة عن أم سلمة أن النبيﷺ كان يقرأ: «بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين إياك نعبد وإياك نستعين إهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين» قطعها آية آية،

وعددها عد الإعراب، وعد بسم الله الرحمن الرحيم آية ولم يعد عليهم. ورواه أبو طالب في الأمالي من دون قوله: ولم يعد عليهم.

قلت: حديث أم سلمة ذكره الرازي في تفسيره وعزاه إلى تفسير الثعلبي، وذكره في شرح الغاية ونسبه إلى الشافعي.

وقال الخازن: قد صح عن أم سلمة أن النبي ﷺ قرأ البسملة في أول الفاتحة في الصلاة وعدها آية منها.

وقال في (نيل الأوطار): الحديث أخرجه الترمذي في القراءة ولم يذكر التسمية وقال غريب وليس بمتصل، ثم ذكر أن الطحاوي أعله بالانقطاع لأن ابن أبي مليكة لم يسمعه من أم سلمة بدليل رواية الليث له عن ابن أبي مليكة عن يعلى ابن مملك عنها، ورده الحافظ بأن ما أعله به ليس بعلة لرواية الترمذي له من دون واسطة يعلى، وصححه ورجحه على الإسناد الذي فيه يعلى بن مملك، ورد بأن تصحيح الترمذي له إنما وقع في باب الفضائل لا في باب القراءة، وذلك بعد أن رواه عن ابن أبي مليكة عن يعلى بن مملك عن أم سلمة، فلعل التصحيح لأجل الاتصال.

قال في (النيل): وأخرجه الدارقطني عن ابن أبي مليكة عن أم سلمة.

قال (اليعمري): ورواته موثقون، قال: وكذلك رواه من هذا الوجه ابن خزيمة والحاكم وفي إسناده عمر بن هارون البلخي[1]، قال الحافظ: وهو ضعيف.

---

(١) أخذ عن الصادق وقال الذهبي: هو من أوعية العلم على ضعفه وكثرة مناكيره وما أظنه ممن يتعمد الباطل احتج به الترمذي وابن ماجة توفي سنة ١٩٤ وروى له أبو طالب. تمت مؤلف.

قال (الشوكاني): ولكنه قد وثق فقول اليعمري رواته موثقون صحيح.

وأخرج (ابن أبي حاتم)، و(الطبراني) في (الأوسط)، و(الدارقطني)، و(البيهقي) في سننه بسند ضعيف عن بريدة، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا أخرج من المسجد حتى أخبرك بآية أو سورة لم تنزل على نبي بعد سليمان غيري، قال: فمشى وتبعته حتى انتهى إلى باب المسجد فأخرج إحدى رجليه من أسكفة المسجد وبقيت الأخرى في المسجد[1] فقلت بيني وبين نفسي نسي ذلك فأقبل علي بوجهه فقال: بأي شيء تفتتح القرآن إذا افتتحت الصلاة؟ قلت: بسم الله الرحمن الرحيم، فقال: هي هي ثم خرج».

وفي (الشفاء) عن أبي بن كعب أن النبي ﷺ قال: «إذا قمت تصلي كيف تقرأ؟ قال: بسم الله الرحمن الرحيم، قال: هي هي وهي السبع المثاني».

وأخرج ابن الضريس عن ابن عباس قال: بسم الله الرحمن الرحيم آية، وأخرج أبو عبيد، والبيهقي في الشعب، وابن مردويه بسند حسن من طريق مجاهد، عن ابن عباس قال: أغفل الناس آية من كتاب الله لم تنزل على أحد سوى النبي ﷺ إلا أن يكون سليمان بن داود بسم الله الرحمن الرحيم.

وأخرج (الدارقطني)، و(أبو نعيم)، و(الحاكم) في تاريخه بسند ضعيف عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «كان جبريل إذا جاءني

(١) فيه أنه لا يسمى خارجاً إلا من خرج برجليه معاً فمن حلف من الخروج فلا يحنث إلا بذلك. تمت مؤلف.

بالوحي أول ما يلقي علي بسم الله الرحمن الرحيم».

وأخرج (الواحدي) عن (ابن عمر) قال: نزلت بسم الله الرحمن الرحيم في كل سورة.

وأخرج أبو داود، والبزار، والطبراني، والحاكم وصححه، والبيهقي في المعرفة عن ابن عباس قال: كان النبيﷺ لا يعرف فصل السورة، وفي لفظ خاتمة السورة حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم. زاد البزار والطبراني: فإذا نزلت عرف أن السورة قد ختمت واستقبلت، أو ابتدأت سورة أخرى.

وأخرج الحاكم وصححه، والبيهقي في سننه عن ابن عباس قال: كان المسلمون لا يعرفون انقضاء السورة حتى تنزل بسم الله الرحمن الرحيم فإذا نزلت عرفوا أن السورة قد انقضت. وأخرج أبو عبيد نحوه عن سعيد بن جبير[1].

وأخرج الحاكم وصححه، والطبراني، والبيهقي في الشعب عن ابن عباس أن النبيﷺ: «كان إذا جاء جبريل فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم علم أنها سورة».

وأخرج البيهقي في (شعب الإيمان)، و(الواحدي) عن (ابن مسعود)

---

(١) سعيد بن جبير بن هشام الأسدي مولى بني وائلة، بطن بني أسد بن خزيمة، أحد أعلام التابعين وفضلائهم، روي عن مسعود، وابن عباس وثقه الإمام المؤيد بالله، وعده السيد صارم الدين من ثقاة محدثي الشيعة، وقد خرج من القراء على الحجاج فقال: لم خرجت؟ قال : لبيعة في عنقي، فقتله سنة (٩٥هـ(عن ٤٥ سنة، وكان خروجه مع الحسن بن الحسن.

قال: كنا لا نعلم فصل ما بين السورتين حتى تنزل بسم الله الرحمن الرحيم.

وأخرج البيهقي في الشعب عن ابن عمر أنه كان يقرأ في الصلاة بسم الله الرحمن الرحيم، فإذا ختم السورة قرأها ويقول: ما كتبت في الصلاة إلا لتقرأ.

وفي أمالي أحمد بن عيسى عليه السلام عن نافع قال: كان ابن عمر يصلي بنا فيقرأ في الركعة السورة والسورتين والثلاث فيفتح في كل سورة ببسم الله الرحمن الرحيم.

وأخرج الطبراني في الأوسط، والدارقطني، والبيهقي عن نافع أن ابن عمر كان إذا افتتح الصلاة يقرأ ببسم الله الرحمن الرحيم في أم القرآن وفي السورة التي تليها، ويذكر أنه سمع ذلك من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

وفي (زوائد الإبانة) لـ(محمد بن صالح الجيلاني الناصري) عن علي عليه السلام عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «كل صلاة لا يقرأ فيها مع فاتحة الكتاب بسم الله الرحمن الرحيم فهي خداج وهي آية منها قد اختلسها الشيطان».

وأخرج الثعلبي عن علي عليه السلام: أنه كان إذا استفتح السورة في الصلاة يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، وكان يقول: (من ترك قراءتها فقد نقص)، وكان يقول: (هي تمام السبع المثاني).

وفي أمالي أحمد بن عيسى عليه السلام عن أبي عبد الله الجذلي، قال:

صليت خلف علي عليه السلام الفجر فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، فلما أن قال: غير المغضوب عليهم ولا الضالين، قال: آمين، كفى بربنا هادياً ونصيراً، {بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ، اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ} [الأنبياء:١].

وأخرج الدارقطني عن علي عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «كيف تقرأ إذا قمت إلى الصلاة؟ قلت: الحمد لله رب العالمين، قال: قل بسم الله الرحمن الرحيم».

وفي تفسير الثعلبي، و(شرح التجريد) عن جابر نحوه، وأخرجه البيهقي في الشعب، والدارقطني وفي إسناده الجهم بن عثمان، قال أبو حاتم: مجهول.

وأخرج الثعلبي عن أبي هريرة قال: كنت مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم في المسجد إذ دخل رجل يصلي فافتتح الصلاة وتعوذ، ثم قال: الحمد لله رب العالمين فسمع النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال له: «يا رجل قطعت على نفسك الصلاة أما علمت أن بسم الله الرحمن الرحيم من الحمد فمن تركها فقد ترك آية، ومن ترك آية فقد أفسد عليه صلاته».

وأخرج الثعلبي عن طلحة بن عبيد الله، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك آية من كتاب الله».

وأخرج الشافعي في الأم، والدارقطني، والبيهقي، والحاكم وقال صحيح على شرط مسلم: أن معاوية قدم المدينة فصلى بهم ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ولم يكبر إذا خفض وإذا رفع، فناداه

المهاجرون والأنصار حين سلم: يا معاوية أسرقت صلاتك أين بسم الله الرحمن الرحيم ؟ وأين التكبير؟ فلما صلى بعد ذلك قرأ بسم الله الرحمن الرحيم لأم القرآن وللسورة التي بعدها، وكبر حين يهوي ساجداً.

وأخرج أبو داود، والترمذي، والدارقطني، والبيهقي عن ابن عباس قال: كان النبيﷺ يفتتح صلاته بسم الله الرحمن الرحيم.

وأخرج الدارقطني، والحاكم والبيهقي وصححاه عن نعيم المجمر قال: كنت وراء أبي هريرة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ثم قرأ بأم القرآن الحديث، وفيه: ويقول إذا سلم: والذي نفسي بيده إني لأشبهكم صلاة برسول اللهﷺ، ورواه النسائي وغيره، وصححه أيضاً ابن خزيمة وابن حبان وأبو بكر الخطيب .

وأخرج الدارقطني عن أبي هريرة عن النبيﷺ أنه كان إذا قرأ وهو يؤم الناس افتتح ببسم الله الرحمن الرحيم، قال أبو هريرة: وهي آية من كتاب الله تعالى اقرءوا إن شئتم فاتحة الكتاب فإنها الآية السابعة، وفي رواية أن النبيﷺ كان إذا أم الناس قرأ بسم الله الرحمن الرحيم، قال الدارقطني: رجال إسناده كلهم ثقات.

وفي أمالي أحمد بن عيسى عن أبي ميسرة أن النبيﷺ نودي في بدء أمره: «يا محمد قل بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين حتى بلغ ولا الضالين». وأخرجه من حديثه مطولاً ابن أبي شيبة في

المصنف، وأبو نعيم والبيهقي، كلاهما في دلائل النبوة، والواحدي، والثعلبي ذكره في أول الدر المنثور، واسم أبي ميسرة عمرو بن شرحبيل، وفي الأمالي عن عبد خير عن علي عليه السلام: {وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي} [الحجر:٨٧]، قال: فاتحة الكتاب، قلت: إنما هي ست آيات، قال: أول آية منها بسم الله الرحمن الرحيم. وأخرجه الدارقطني، والبيهقي في السنن بسند صحيح.

وأخرج الدارقطني وصححه، والبيهقي في السنن عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا قرأتم الحمد فاقرءوا بسم الله الرحمن الرحيم إنها أم القرآن والسبع المثاني، وبسم الله الرحمن الرحيم أحد آياتها».

وفي أمالي أحمد بن عيسى عن ابن عباس، قال: غلب الشيطان الناس على بسم الله الرحمن الرحيم وهي من المثاني، وفيه عن سعيد بن جبير قال: قلت لابن عباس: كم الحمد آية؟ قال: سبع آيات، قلت: وأين السابعة؟ قال: بسم الله الرحمن الرحيم. وأخرج الثعلبي نحوه.

وأخرج الدارقطني، والبيهقي في السنن بسند ضعيف عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «يقول الله تعالى: قسمت هذه الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، فإذا قال العبد: بسم الله الرحمن الرحيم، يقول الله: ذكرني عبدي، فإذا قال: الحمد لله رب العالمين يقول الله: حمدني عبدي، فإذا قال: الرحمن الرحيم يقول الله: أثنى علي عبدي، فإذا قال: مالك يوم الدين، يقول الله: مجدني عبدي،

فإذا قال: إياك نعبد وإياك نستعين، قال: هذه الآية بيني وبين عبدي نصفين وآخر السورة لعبدي ولعبدي ما سأل». وروى الثعلبي نحوه.

وأخرج البيهقي في الشعب من طريق مقاتل بن سليمان، عن الضحاك، عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال: «إن الله قد أنزل علي سورة لم ينزلها على أحد من الأنبياء والرسل قبلي» قال النبي ﷺ: «قال الله تعالى: قسمت هذه السورة بيني وبين عبادي فاتحة الكتاب جعلت نصفها لي ونصفها لهم وآية بيني وبينهم، فإذا قال العبد: بسم الله الرحمن الرحيم قال الله: عبدي دعاني باسمين رقيقين أحدهما أرق من الآخر فالرحيم أرق من الرحمن وكلاهما رقيقان...» الخبر بطوله ذكره في الدر المنثور، ثم قال: قال البيهقي: قوله: (رقيقان) قيل: هذا تصحيف وقع في الأصل وإنما هو رفيقان، والرفيق من أسماء الله، قلت: يعني أن الحرف الأول فاء لا قاف.

وأخرج مسلم عن أنس قال: بينا رسول الله ﷺ ذات يوم بين أظهرنا إذ أغفيَ إغفاءة ثم رفع رأسه مبتسماً فقال: «أنزلت علي آنفاً سورة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم. إنا أعطيناك الكوثر...» الحديث، وأخرجه أحمد والنسائي.

فهذه الأحاديث والآثار مع ما سيأتي من ثبوت الجهر بها يفيد التواتر المعنوي بكونها قرآناً وما[1] في بعضها من الدلالة على كونها آية من أول كل سورة، مع ما تقدم من إجماع العترة، ونقل الأمة لها

(١) مبتدأ . تمت مؤلف.

لفظاً وخطاً على حد نقل القرآن العظيم بلا فرق بينها وبين سائر الآيات، حتى أن الذي لم يسمع بالخلاف لم يجد فرقاً البتة يفيد[1] خبر القطع بثبوتها قرآناً في أول كل سورة، وإنما يبقى النظر في كونها آية أو بعض آية، لكن ما تقدم من إجماع أهل البيت عليهم السلام، وما تقدم من الأخبار والآثار من تسميتها آية إما من الفاتحة أو مطلقاً يفيد العلم بكونها آية كاملة من كل سورة؛ إذ تسميتها آية يفيد أنها آية أينما ثبتت، وتقييدها بالفاتحة في بعض الروايات لا ينفي كونها آية في غيرها، بل لنا أن نقول: إذا ثبت كونها قرآناً في أول كل سورة، وثبت أنها آية تامة في الفاتحة وجب أن تكون كذلك في سائر السور إذ لا فارق.

فإن قيل: غاية ما في ذلك إفادة الظن بتمامها قيل: لا نسلم بل تفيد القطع مع التأمل سلمنا، فالظن كاف إذ لا يشترط القطع في تحديد الآيات.

احتج أهل القول الثاني بعدم تواترها قرآناً، والقرآن لا يثبت بالنظر والاستدلال، وإنما يثبت بالنقل المتواتر الاضطراري لتوفر الدواعي إلى نقل مثله.

وأجيب بمنع كونها لم تتواتر فرب متواتر عند قوم غير متواتر عند آخرين، وقد قدمنا ما يحصل به التواتر.

قال العلامة المقبلي: وما أظن أصل الخلاف إلا أنه وقع في خلد أفراد

---

(١) خبر. تمت مؤلف.

حين رأوها في أول كل سورة، أنها كسائر الكلام وغيره مما يبدأ فيه ذكر الله جل وعلى حين رأوها في أول كل سورة آية واحدة متكررة، ثم تكلموا في ذلك بناءً على ذلك التوهم إلى أن صار جدالاً كغيره يقود إليه المغالط والأوهام، ثم جاء المتكلمون بقولهم: ما توفرت الدواعي عليه لزم تواتر نقله، ولو تواترت البسملة لما اختلف فيها، فليست بمتواترة فليست بقرآن، كما سلكوا هذه الطريقة في قسمتهم ما صح نقله إلى ما سموه شاذاً ومتواتراً، وقد نازعناهم في هذه المقدمات في غير هذا الموضع، بل اللازم تواتر الجملة، وجمهور التفاصيل، وقد تواترت بحمد الله أكثر مما قضت به العادة، فكل سورة متواترة، وكذلك الآيات المتداولة لا وجوه القراءات، وكل ما صح لفظه فهو قرآن، والبسملة من جملة المتواتر، ووصف كونها قرآناً مثل سائر الآيات فإنه لم ينقل وينص على وصف كل آية بذلك.

وعلى الجملة فالفرق بينها وبين غيرها تحكم، أما الخلاف فلا يلزم منه ظنية أي مسألة. ذكره في المنار وهو بحث نفيس، وقد صرح جماعة من العلماء بأن تواترها في مصاحف الصحابة فمن بعدهم بخط المصحف، مع منعهم أن يكتبوا فيه ما ليس من القرآن كاف في كونها قرآناً؛ إذ لو لم تكن قرآناً لم استجازوا إثباتها بخطه من غير تمييز لأن ذلك يحمل على اعتقادها قرآناً، فيكونون مغررين بالمسلمين حاملين لهم على اعتقاد ما ليس بقرآن قرآناً، وهذا مما لا يجوز اعتقاده في الصحابة، وقد صرح عضد الدين بأن الرسم طريق علمي، احتجوا ثانياً بأن الأخبار الصحاح التي لا مطعن فيها دالة على أن البسملة

ليست بآية لا من الفاتحة، ولا من غيرها إلا في النمل، وهي ما روي عن أنس بن مالك، قال: صليت مع النبيﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان فلم أسمع أحداً منهم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم. رواه أحمد ومسلم، وفي لفظ: صليت خلف النبيﷺ وخلف أبي بكر وعمر وعثمان فكانوا لا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم. رواه أحمد والنسائي بإسناد على شرط الصحيح، ولأحمد ومسلم: صليت خلف النبيﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان وكانوا يستفتحون بالحمد لله رب العالمين لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم في أول قراءة ولا في آخرها، ولعبد الله بن أحمد في مسند أبيه، عن شعبة، عن قتادة، عن أنس قال: صليت خلف رسول اللهﷺ وخلف أبي بكر وعمر وعثمان فلم يكونوا يستفتحون القراءة ببسم الله الرحمن الرحيم.

قال شعبة[1]: فقلت لقتادة: أنت سمعته من أنس؟ قال: نعم، نحن سألناه عنه.

وللنسائي عن منصور بن زاذان، عن أنس، قال: صلى بنا

(١) شعبة بن الحجاج بن الورد العتكي البصري ولد سنة ٨٢هـ، وهو أحد الحفاظ المشهورين وشيخ مشائخ أهل الجرح والتعديل، روى عن أئمة أهل البيتعليهم السلام وإذا روى عن الإمام زيد بن عليعليه السلام كان يقول: حدثني سيد الهاشميين زيد بن على، وكان أحد أنصار الإمام إبراهيم بن عبدالله سنة ١٤٥هـ، سأله جماعة عن خروج الإمام إبراهيم فقال: أرى أن تخرجوا معه وتعينوه ما يبعدكم؟ هي بدر الصغرى، وفي رواية: أتسألني عن الخروج مع ابن رسول اللهﷺ؟ والله لهو عندي بدر الصغرى، توفي رحمه الله تعالى سنة ١٦٠هـ (انظر تهذيب الكمال: ٤٧٩/١٢)، (سير أعلام النبلاء: ٢٠٢/٧)، تذكرة الحفاظ: (٩٣/١).

رسول الله ﷺ فلم يسمعنا قراءة بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى بنا أبو بكر وعمر فلم نسمعها منهما. هكذا ساق هذه الألفاظ في منتقى الأخبار.

قال (الشوكاني) بعد أن ذكر أن صاحب المنتقى قد استوفى أكثر ألفاظه ما لفظه: ورواية وكانوا لا يجهرون أخرجها أيضاً ابن حبان، والدارقطني، والطحاوي والطبراني، وفي لفظ لابن خزيمة: كانوا يسرون. ثم ذكر أن بعضهم قد أعل قوله ولا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم بالاضطراب لأن جماعة من أصحاب شعبة رووه عنه بهذا، وجماعة رووه عنه بلفظ: فلم أسمع أحداً منهم قرأ بسم الله الرحمن الرحيم. ثم حكى عن الحافظ أنه قد رواه جماعة من أصحاب قتادة عنه باللفظين، ثم ذكر عن جماعة من المحدثين تخريجه باللفظين.

وأخرج مالك في الموطأ، وسفيان ابن عيينة في تفسيره، وأبو عبيد في فضائله، وابن أبي شيبة، وأحمد في مسنده، والبخاري في جزء القراءة، ومسلم في صحيحه وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجة، وابن جرير، وابن الأنباري في المصاحف، وابن حبان، والدارقطني، والبيهقي في السنن عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج فهي خداج فهي خداج ثلاث مرات غير تام».

قال (أبو السائب): فقلت: يا أبا هريرة إني أحياناً أكون وراء الإمام فغمز ذراعي وقال: اقرأ بها يا فارسي في نفسك فإني سمعت

رسول الله ﷺ يقول: «قال الله عز وجل: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فنصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سأل، قال رسول الله ﷺ: اقرأوا يقول العبد: الحمد لله رب العالمين فيقول الله: حمدني عبدي ويقول العبد الرحمن الرحيم فيقول الله: أثنى عليَّ عبدي ويقول العبد: مالك يوم الدين فيقول الله: مجدني عبدي، ويقول العبد: إياك نعبد وإياك نستعين فيقول الله: هذا بيني وبين عبدي أولها لي وآخرها لعبدي وله ما سأل، ويقول العبد: اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين، فيقول الله: هذا لعبدي ولعبدي ما سأل». هكذا في الدر المنثور للسيوطي، ورواه في المنتقى وقال: رواه الجماعة إلا البخاري وابن ماجة، فينظر في عد السيوطي ابن ماجة من المخرجين للحديث وقد عده منهم أيضاً في الجامع الصغير، وأما البخاري فلعل جزء القراءة في غير الصحيح. والله أعلم.

وأخرج ابن أبي شيبة، والترمذي وحسنه، والنسائي، وابن ماجة، والبيهقي عن ابن عبد الله بن مغفل قال: سمعني أبي وأنا أقرأ بسم الله الرحمن الرحيم فقال: أي بني محدث صليت خلف رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان فلم أسمع أحداً منهم جهر ببسم الله الرحمن الرحيم، وفي رواية ذكرها في المنتقى: فإني صليت مع رسول الله ﷺ ومع أبي بكر ومع عمر ومع عثمان فلم أسمع أحداً منهم يقولها فلا تقلها إذا أنت قرأت فقل: الحمد لله رب العالمين. قال: رواه الجماعة إلا أبا داود.

قال في (نيل الأوطار): تفرد به الجريري، وقد قيل: إنه اختلط بآخره وهو أيضاً من أفراد ابن عبد الله بن مغفل ذكر أن اسمه يزيد وهو مجهول لا يعرف روى عنه إلا أبو نعامة، وقد رواه معمر عن الجريري، ورواه إسماعيل بن مسعود عن خالد بن عبد الله الواسطي، عن عثمان بن غياث، عن أبي نعامة، عن ابن عبد الله بن مغفل، وإسماعيل هو الجحدري روى عنه النسائي، وقال أبو حاتم: صدوق، فعثمان متابع للجريري وقد وثق عثمان أحمد ويحيى، وروى له البخاري ومسلم، والحديث قد ضعفه الخطيب، قيل: وسبب ذلك جهالة ابن عبد الله بن مغفل والمجهول لا تقوم به حجة، وقال اليعمري: هي جهالة حالية لا عينية للعلم بوجوده فقد كان لعبد الله بن مغفل سبعة أولاد سمى هذا منهم يزيد، وما رمي بأكثر من أنه لم يرو عنه إلا أبو نعامة فحكمه حكم المستور.

قال: وليس في رواة هذا الخبر من يتهم بكذب فهو جار على رسم الحسن عنده، وأما تعليله بجهالة المذكور، فما أراه يخرجه عن رسم الحسن عند الترمذي ولا غيره.

وعن عائشة قالت: كان رسول الله ﷺ يستفتح الصلاة بالتكبير، والقراءة بالحمد لله رب العالمين. أخرجه مسلم.

وعن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «إن سورة من القرآن ثلاثون آية شفعت في رجل حتى غفر له وهي: تبارك الذي بيده الملك». رواه أحمد، وأبو داود، والترمذي، وأخرجه أيضاً النسائي

وابن ماجة، والحاكم، وابن حبان وصححه، وحسنه الترمذي، وأعله البخاري في التاريخ الكبير بأن عباساً الجشمي لا يعرف سماعه من أبي هريرة، ولكن ذكره ابن حبان في الثقات، وأخرجه أيضاً ابن الضريس، وابن مردويه، والبيهقي في شعب الإيمان، وأخرج نحوه الديلمي عن ابن عباس مرفوعاً بسند واه[1].

وأخرج ابن مردويه من طريق ابن الصباح، عن عبد العزيز، عن أبيه، قال: قال رسول الله ﷺ: «دخل الجنة رجل بشفاعة سورة من القرآن وما هي إلا ثلاثون آية تنجيه من عذاب القبر تبارك الذي بيده الملك».

والجواب عما أوردوه من وجهين: جملي، وتفصيلي:

الوجه الأول: أنا لا نشك أنه مهما وقع التعارض بين ما رواه أنس وابن مغفل وأبو هريرة وأضرابهم، وبينما رواه علي بن أبي طالب كرم الله وجهه في الجنة، وما قاله فإنه يجب الحكم ببطلان ما عارض ما صح عن الوصي، بل لو اجتمع الصحابة كلهم على أمر وخالفهم أمير المؤمنين عليه السلام فإنا نحكم بالخطأ عليهم دونه، فكيف والمعارض له من ذكرنا، ولعمري لو كان ثمة إنصاف وانقياد تام لكتاب الله وسنة رسول الله ﷺ لما احتفل القوم بذكر هذه الروايات مع معارضتها لما صح عن الوصي المعصوم فضلاً عن ترجيحها، هذا مع ما انضم إلى رواية الوصي ومذهبه من مرويات أكابر الصحابة كابن عباس،

(١) أي: ضعيف. انتهى.

وجابر، وابن عمر، وأضرابهم الذين لا يعادلهم المذكورون في شيء من الصفات الموجبة للترجيح من كثرة الملازمة لمجلس رسول الله ﷺ والقرب منه، وزيادة الفهم والحفظ، وقوة الضبط، والتحرج في الدين وغير ذلك، ثم إنا لو فرضنا تساويهم في العدالة والضبط وغيرهما لكان ترجيح ما يدل على مذهب العترة عليهم السلام بكثرة رواته ومخرجيه، وما اشتملت عليه كتب المحدثين من تصحيح كثير منها ومشاركة أئمة العترة عليهم السلام في رواية بعضها متعيناً، هذا مع ما فيها من الدلالة على الإثبات والتصريح بذلك، ولا شك في ترجيح المثبت على النافي، والصريح على المحتمل، والمشهود له بالتطهير على غيره.

[التعليق على حديث أنس في البسملة]

الوجه الثاني: وهو التفصيلي فنقول: أما حديث أنس فالجواب عنه من وجوه:

أحدها: أن فيه اضطراباً وتلوناً، واختلاف ألفاظ مع اختلاف معانيها، وقد قدمنا أكثر ذلك، ومنه ما روي أنه سئل عن ذلك فقال: كبرت ونسيت، ولذا قال ابن عبد البر: إنه لا يجوز الاحتجاج به.

وقال (زين الدين العراقي) بعد أن حكى عن ابن الجوزي اتفاق أئمة الحديث على صحته: أنه قد أعله الشافعي والدارقطني، وابن عبد البر، والبيهقي، قال: فأين الاتفاق مع مخالفة هؤلاء الحفاظ.

الوجه الثاني: أنه قد عارضه ما تقدم من روايته لحديث صلاة

معاوية، وحديث نزول الكوثر، وهما حديثان صحيحان أخرج الثاني منهما مسلم، ويعارضه أيضاً ما سيأتي عنه في ثبوت الجهر بالبسملة، وما أخرجه البخاري عن قتادة، قال: سئل أنس: كيف كان قراءة النبيﷺ؟ فقال: كانت مداً، ثم قرأ بسم الله الرحمن الرحيم يمد بسم الله، ويمد الرحمن، ويمد الرحيم، والحديث وإن كان قد أخرجه أبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجة بدون ذكر البسملة فرواية البخاري مقدمة عند المحدثين، وإذا كانت هذه الرواية مع تلونها واضطرابها معارضة بما ذكرنا مع كونها تقتضي النفي، وما عارضها يقتضي الإثبات، فلا شك في وجوب تقديم ما سلم من العلة على المعلول، والمثبت على النافي.

الوجه الثالث: أن الحديث ليس صريحاً في عدم ثبوت البسملة، بل غايته أن أنساً لم يسمعها، وعدم سماعه لا يدل على عدم ثبوتها؛ إذ من سمع حجة على من لم يسمع، مع أن أنساً وأمثاله لم يكن لهم من المنزلة ما يستحقون به الحكم بالقرب من موقف النبيﷺ في الصلاة، وهذا في التحقيق راجع إلى ترجيح المثبت على النافي، وما ورد في بعض ألفاظه من أنهم كانوا يستفتحون بالحمد لله رب العالمين فمحمول على عدم السماع أيضاً، أو على أحد التأويلات الآتية، على أن ما في بعض ألفاظه من قوله: كانوا لا يجهرون كانوا يسرون صريح في أن المنفي الجهر بها لا قراءتها، وهو غير محل النزاع.

وأما حديث أبي هريرة في تنصيف الصلاة فجوابه من وجهين:

أحدهما: أنه معارض بما تقدم عنه من وجوه صحيحة من إثبات البسملة قرآناً، وعند التعارض فالترجيح لما تقدم من حيث الإثبات والصراحة في هذا؛ إذ في هذا من الاحتمال ما سيأتي، ويعارضه أيضاً ما تقدم عنه من ثبوت البسملة في حديث التنصيف والمثبت أرجح، وما قيل فيه من التضعيف فهو منجبر لما يعضده من أدلة الإثبات.

الوجه الثاني: أن التنصيف عائد إلى ما يختص بالفاتحة من الآيات، فإن قيل: قد ثبت بالإجماع أن الفاتحة سبع آيات، والتنصيف لا يكون إلا إذا كان للرب ثلاث آيات ونصف وللعبد مثلها، وقد نص في الخبر على أن قوله: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} [الفاتحة: ٥] مشترك فوجب أن نعد أنعمت عليهم آية لتكمل بعد الآية المشتركة ثلاث آيات؛ إذ لو عددنا البسملة وجعلنا التنصيف باعتبار ما يخص الفاتحة لخالفنا الحديث في إثبات الآية المشتركة.

قيل: عد البسملة آية أولى من عد أنعمت عليهم رعاية لتشابه المقاطع، ولأن (غير) صفة، أو بدل لا يجوز قطعه عما قبله لأن طلب الاهتداء بصراط المنعم عليهم مشروط بكونهم لا مغضوباً عليهم ولا ضالين، بدليل قوله تعالى: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَةَ اللَّهِ كُفْراً} [إبراهيم:٢٨]، وحينئذٍ يكون التنصيف باعتبار ما يختص الفاتحة من الآيات بالنظر إلى المعنى، فيكون معنى قوله: نصفها لي ونصفها لعبدي أي بعضها لي وهو ما اشتمل على الثناء، وبعضها لعبدي وهو ما اشتمل على الطلب.

وإطلاق النصف على البعض شائع كما في قول شريح: أصبحت

ونصف الناس علي غضبان، ويدل على ذلك ما أخرجه ابن جرير، وابن أبي حاتم في تفسيريهما عن جابر بن عبد الله، قال: قال رسول الله ﷺ: «قال الله قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين وله ما سأل، فإذا قال العبد: الحمد لله رب العالمين، قال: مدحني عبدي، وإذا قال: الرحمن الرحيم، قال: أثنى علي عبدي ثم قال: هذا لي وله ما بقي». وهذا نص في أن التنصيف باعتبار المعنى إذ لم يكن للباري تعالى إلا آيتان، لكنه يعارضه ما أخرجه الطبراني في الأوسط عن أبي بن كعب قال: قرأ رسول الله ﷺ فاتحة الكتاب، ثم قال: «قال ربكم: ابن آدم أنزلت عليك سبع آيات ثلاث لي وثلاث لك وواحدة بيني وبينك، فأما التي لي: فـ(الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين، وأما التي بيني وبينك: إياك نعبد وإياك نستعين منك العبادة وعلي العون لك، وأما التي لك: إهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين».

هذا وقد تأولوا حديث أبي هريرة بتأويلات أُخر منها أن التنصيف عائد إلى جملة الصلاة لا إلى الفاتحة عملاً بظاهر اللفظ، لكنه يرده حديث أبي، ومنها أن المراد فإذا انتهى العبد في قراءته إلى الحمد لله رب العالمين، فحينئذٍ تكون القسمة.

والحق أن أحاديث القسمة متعارضة، فمنها ما صرح فيه بعدِّ البسملة آية في كحديث ابن عباس وبعض الروايات عن أبي هريرة، ومنها ما لم يصرح فيه بعدها من الفاتحة، مع احتمال دلالته للتأويل،

ومنها ما هو ظاهر في نفيها، ومنها ما ضعفت طريقه، ومنها ما قويت، ومنها ما سكتوا عنه، ومع هذا التعارض والاحتمالات فالواجب الرجوع إلى غيرها، ولا ريب أن دلائل إثباتها أكثر وأصح وأصرح، مع أنها مسوقة لإثباتها بخلاف هذه الأحاديث فإنها لم يقصد بها بيان كون البسملة من الفاتحة أم لا، وإنما قصد بها بيان فضيلة الصلاة، ووجوب قراءة الفاتحة فيها.

وأما حديث عبد الله بن مغفل فلا تقوم به حجة لما تقدم، ولا التفات إلى تحسين الترمذي له فقد نسبه الحفاظ إلى التساهل في ذلك.

قال (ابن حجر المكي): وهو تساهل شديد جداً فقد ضعفه الحفاظ كابن خزيمة وابن عبد البر والبيهقي بجهالة الابن الناقل عن أبيه، وعلى تسليم صحته فرواية الإثبات مقدمة عليه، مع أنه ليس بصريح، بل غايته عدم السماع، وذلك غير مفيد لنفيها كما مر في حديث أنس.

وأما حديث عائشة فيحتمل عدم سماعها للبسملة، ويحتمل أنها أرادت السورة بكمالها، كما يقال: قرأت {البقرة}، و{ق}، و{ن}.. ونحو ذلك، والمقصود السورة التي ذكر فيها ذلك، وقد روي أن الحمد من أسماء هذه السورة وقد مر.

وأما حديث أبي هريرة في فضل سورة تبارك وما طابقه، فجوابه من وجوه:

أحدها: القدح في صحتها لما تقدم من الكلام على أسانيدها.

الثاني: ما ذكره العلامة المقبلي من احتمال دخول البسملة في العدد

المذكور ولفظه: وحديث سورة الملك، وسورة الفاتحة في العدد من الجانبين ليس بالواضح لاحتمال إدخالها في العدد؛ إذ لا قطع بتحديد كل آية. ذكره في المنار.

فإن قيل: يدفع هذا الاحتمال ما روي من الإجماع على أن سورة الملك ثلاثون آية بدون التسمية.

قيل: ليس إلا إجماع أهل العدد كما صرح به ابن تيمية في المنتقى، وإجماعهم ليس بحجة.

الوجه الثالث: أن المراد عدد ماهو خاصة السورة؛ لأن البسملة كالشيء المشترك فيه، وكذا الجواب عما روي عن أبي هريرة أن سورة الكوثر ثلاث آيات.

احتجوا ثالثاً بما ذكره القرطبي في تفسيره، وهو أن مسجد النبي ﷺ بالمدينة انقضت عليه العصور، ومرت عليه الأزمنة والدهور من لدن رسول الله ﷺ إلى زمان مالك، ولم يقرأ أحد فيه قط بسم الله الرحمن الرحيم اتباعاً للسنة.

والجواب: أن ما تقدم عن النبي ﷺ، وعن وصيه، وعن الصحابة من المهاجرين والأنصار، وما تقدم من إنكارهم على معاوية تركها يدفع هذه الحجة، وينادي على موردها بالجهل، أو عدم الإنصاف والقصد إلى الحق من أينما ورد، والذي يظهر أن كثيراً من أتباع الفقهاء يتشبث في تقويم مذهب إمامه بالحجر والمدر، ولا يبالي إذا قد تزخرفت له العبارة، واستقامت له الكلمة عند أغمار الناس وجهالهم

ظهر من عيبه ونقصه عند علماء الدين من أهل البحث والنظر. فلا قوة إلا بالله.

احتج أهل القول الثالث وهم القائلون بأنها آية فذة مستقلة لا مائة وثلاثة عشر آية بأن إثباتها في المصحف من غير إنكار يدل على كونها قرآناً، قالوا ولم تقم حجة على كونها آية من أول كل سورة، واحتجوا أيضاً بما في بعض الروايات من نزولها للفصل بين السور.

والجواب: أن الحجة قد قامت على كونها آية من أول كل سورة، وقد بيناها بياناً شافياً.

حجة القول الرابع: تظاهر الأخبار بكونها من الفاتحة، وقيام الدليل على كونها قرآناً في سائر السور، وهو إثباتها في المصحف، ولم يقم دليل على كونها جزءاً من السور أولا، ولا على كونها آية تامة أم لا.

وحجة القول الخامس: كهذه الحجة إلا أنهم أثبتوها بعض آية في سائر السور لعدم الدليل على تمامها، ومثلهاحجة القول السادس إذ لم ينتهض عندهم الدليل على تمامها في الفاتحة كسائر السور.

وأما حجة القول السابع: فهي أنه قد قام الدليل على كونها آية أنزلت مع كل سورة فوجب تعددها بتعدد السور التي أنزلت معها، ولم يقم دليل على كونها جزءاً من تلك السور.

وحجة القول الثامن: ما ورد من تكثر الأخبار بكونها من الفاتحة، ولا دليل في غيرها يجب العمل به.

وأما حجة القول التاسع والقول العاشر[1] فمأخوذة مما ذكرنا.

والجواب عليهم جميعاً ما تقدم من قيام الحجة على ثبوتها آ ية كاملة من أول كل سورة أثبتت فيها، وأنها آية منها.

فرع [في ذكر خلاف العلماء في هذه المسألة]

واختلاف العلماء في كون هذه المسألة قطعية أم لا، فظاهر كلام أئمتنا عليهم السلام أنها قطعية؛ لأنهم يشترطون التواتر في ثبوت القرآن العظيم، ولذا منعوا من القراءة بالشواذ، وحجتهم على ذلك أن القرآن مما تتوفر الدواعي إلى نقله، ولأن الظني لا ينفى عنه الريب، وقد قال تعالى: {لاَ رَيْبَ فِيهِ} [البقرة: ١] وهذا أحد وجهي أصحاب الشافعي، وهو قول القاضي أبي بكر.

قال: والخطأ فيها إن لم يبلغ الكفر فلا أقل من الفسق.

وقيل: بل هي ظنية بمعنى أن ثبوت قرآنيتها ليس إلا على سبيل الحكم.

قالوا: والتواتر إنما يشترط فيما كان قرآناً على سبيل القطع، فأما ما ثبت قرآناً على سبيل الحكم فلا كالبسملة، وهذا أحد وجهين لأصحاب الشافعي حكاهما المازري وغيره، ومعنى سبيل الحكم أنه لا تصح الصلاة إلا بها في أول الفاتحة، ولا يكون قارئاً لسورة كاملة إلا إذا أتى بها في أولها، ولعل هذا قول جمهور الشافعية، بل قال

---

(١) وهما ما رواه أبو السعود عن الشافعي أنها بعض آية في الفاتحة إلخ وما روي عن ابن حنبل. تمت مؤلف.

بعضهم في الوجه الأول هو غباوة من قائله لأن ادعاء العلم حيث لا قاطع محال.

وقال الرازي: الذي عندي أن النقل المتواتر ثابت بأن بسم الله الرحمن الرحيم كلام أنزله الله على محمدﷺ، وأنه مثبت في المصحف بخط القرآن، وعند هذا ظهر أنه لم يبق لقولنا إنه من القرآن أو ليس من القرآن فائدة، إلا أنه حصل فيها أحكام شرعية هي من خواص القرآن، مثل أنه هل يجب قراءتها في الصلاة أم لا، وهل يجوز للجنب قراءتها أم لا، وهل يجوز للمحدث مسها أم لا، ومعلوم أن هذه الأحكام اجتهادية، فلما رجع حاصل قولنا إن التسمية هل هي من القرآن إلى ثبوت هذه الأحكام، وثبت أن ثبوت هذه الأحكام وعدمها أمورٌ اجتهادية ظهر أن البحث اجتهادي لا قطعي.

قلت: وكلام الرازي هذا ساقط؛ إذ يلزم منه صحة كون جميع القرآن أحادياً؛ لأن هذه الأحكام كما قال خواص للقرآن كله، ثم إنه لا يلزم من ثبوت الأحكام الاجتهادية لبعض ما يشترط فيه القطع وتوقفها على ثبوته أن تصير تلك القطعيات ظنية؛ إذ علة قطعيتها كونها مما تتوفر الدواعي إلى نقلها، وليس كذلك الأحكام الثابتة لها، مع أن قوله إنه لم يبق لقولنا إنها من القرآن أو لا فائدة إلا ثبوت تلك الأحكام غير مسلم، فإن له فائدة غير ذلك لا تصح إلا مع القطع، وهي اعتقاد القرآنية.

فرع [الخلاف في هذه المسألة لا يستلزم كفراً]

وعلى القول بأنها قطعية فلا يكفر من أثبتها، ولا من نفاها لأجل اختلاف العلماء فيها، وقوة الشبهة من الجانبين، وقد روى غير واحد إجماع الأمة على ذلك، وظاهر ما تقدم أن الخلاف فيها كان في أيام الصحابة، ولم ينقل تكفير بعضهم بعضاً بخلاف ما لو نُفِيَ حرفاً مجمعاً عليه، أو أثبت ما لم يقل به أحد فإنه يكفر بالإجماع.

فائدة [في أنه لا خلاف بين الفقهاء في قراءتها في أول كل سورة]

لا خلاف بين القراء السبعة في تلاوتها في أول فاتحة الكتاب، وفي أول كل سورة إذا ابتدأ بها القارئ ما خلا سورة التوبة، وأما في أوائل السور مع الوصل بسورة قبلها فأثبتها ابن كثير، وقالون، وعاصم، والكسائي من القراء في أول كل سورة غير براءة، وحذفها منهم أبو عمرو، وحمزة، وورش، وابن عامر، ولا خلاف بينهم في جواز البسملة في الابتداء بأواسط السور، وإنما اختلفوا في المختار فاختارها جمهورالعراقيين، واختار تركها جمهور المغاربة، وقيل: إن قرأ بقراءة من يأتي بها بين السورتين كقالون أتى بها وإلا فلا.

وفي (البحر) و(الانتصار) عن القراء أنهم لا يسمون لأوساط السور، واختاره الإمام يحيى للفرق بين أوائل السور وغيرها، ولقول الصحابة: ما كنا نفرق بين أوائل السور إلا بالبسملة، ونسب في البحر القول باختيار التسمية إلى المرتضى وهو المصحح للمذهب، ونسبه في الانتصار إلى العترة والفقهاء، والأصح أن القراء مختلفون كما حققناه

عن الكتب الموضوعة لقواعدهم.

نعم أما لو قرأ من وسط السورة في الصلاة، فقال (المقبلي): التصرف في الصلاة وغيرها من العبادات يحتاج إلى دليل وإلا منع، وليس لك إدخاله تحت حديث: «كل أمر ذي بال» لأنه يلزم في كل نوع من الأذكار، والأدعية في الصلاة، والشيء المركب من أنواع إنما البداية لأوله، على أن بعض روايات هذا الحديث بذكر الله عز وجل، والقرآن ذكر، ويجري ما ذكرنا في الاستعاذة، نعم ابتداء القراءة الخارجة عن الصلاة يصدق فيها: {فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ...} [النحل:٩٨] إلخ.

قلت: و(أهل المذهب) ومن قال بقولهم لا يفرقون بين القراءة في الصلاة وغيرها، ولذا رد عليهم المقبلي فيما يتعلق بالصلاة.

واختلف في أوساط براءة، فقال (السخاوي): هي كسائر السور، ومنعه الجعبري اعتباراً ببقاء أثر العلة التي من أجلها حذفت البسملة من أولها، وهي نزولها بالسيف، واختاره الشاطبي.

قال (الشوكاني): ولا خلاف في إثباتها خطاً في أوائل السور في المصحف إلا في سورة التوبة.

وحكى (الرازي) في تفسيره أن القائلين بأنها ليست من القرآن وإنما كتبت للفصل اختلفوا، فمنهم من قال: هذا الفصل قد صار الآن معلوماً فلا حاجة إلى إثباتها، قال: فعلى هذا لو لم تكتب لجاز، ومنهم من قال: لا يجوز تركها.

المسألة الثانية: في قراءة البسملة في الصلاة

ذهب الأكثر إلى وجوب قراءتها مع الفاتحة لما تقدم من أنها آية منها، ولما سيأتي من الأحاديث القاضية بثبوت قراءتها معها، وسيأتي أيضاً أن قراءة الفاتحة شرط في صحة الصلاة، وذهبت طائفة إلى أنه لا يقرأ بها سراً ولا جهراً منهم الأوزاعي، وعبد الله بن معبد الزماني[1] ونسبه في (نيل الأوطار) إلى القائلين بأنها ليست من القرآن، ورواه فيه عن عمر، وروى القرطبي عن مالك أنه لا يقرأ بها في المكتوبة ولا في غيرها سراً ولا جهراً، ويجوز أن يقرأ بها في النوافل، قال: هذا هو المشهور من مذهبه عند أصحابه، وعنه رواية أخرى أنها تقرأ أول السورة في النوافل، ولا تقرأ أول أم القرآن، وعنه ابتدأ القراءة بها في الفرض والنفل ولا تترك بحال، وفي (الروض النظير) عن مالك أن المصلي إذا قام في شهر رمضان استفتح السورة بالبسملة ولا يستفتح بها في أم القرآن، احتج هؤلاء على نفي قراءتها بحديث أنس، وعائشة، وابن المغفل، وما أخرجه مسلم عن أبي هريرة قال: كان رسول الله ﷺ إذا نهض في الركعة الثانية استفتح الصلاة بالحمد لله رب العالمين.

والجواب: أن هذه الأحاديث قد تقدم الجواب عنها بالمعارضة لما هو أقوى منها وأصرح، وحديث أبي هريرة يؤخذ تأويله مما تقدم من احتمال عدم السماع، أو أنه جعل قوله: الحمد لله رب العالمين اسماً للسورة، وأما ما ذكر عن مالك من التفاصيل فلعلها تؤخذ أدلتها والجواب عنها من أدلة سائر الأقوال، وما أجيب عنها وإلا فعدم

(١) الزَّمَّاني: بالزاي المعجمة. تمت مؤلف.

الدليل كاف في إبطالها.

وأما القائلون بوجوب قراءتها فاختلفوا في الجهر والإسرار بها على أقوال، وبعضهم اختلفت الرواية عنه، فذهب إلى شرعية الجهر بها في الصلاة الجهرية والسرية الإمام القاسم بن محمد، والشرفي، والإمام الحسن بن يحيى القاسمي وولده علامة العصر عبد الله بن الإمام، ورواه عن زيد بن علي، وعلي بن موسى، وحكاه في نيل الأوطار عن جماعة من أهل البيت عليهم السلام، وهو الظاهر من مذهب بعض علماء العصر، وقواه الرازي، ورواه عن علي عليه السلام.

قلت: وهو المشهور عنه عليه السلام لما سيأتي من الروايات الكثيرة عنه بذلك، ويؤيد شهرته عنه أن القول بالجهر بها مطلقاً مذهب الشيعة حكاه عنهم البيهقي.

وقال السيد (عماد الدين): هو مذهب الأئمة: زيد، والهادي، ومحمد بن منصور، وقد روي الجهر بها مطلقاً عن التقييد بجهرية أو سرية عن جماعة من سلف العترة عليهم السلام وغيرهم، فرواه في الجامع الكافي عن علي عليه السلام والحسن بن علي، وابن عباس، وعلي بن الحسين، ومحمد بن علي، وزيد بن علي، وعبد الله بن الحسن، وولديه محمد وإبراهيم وجعفر بن محمد، وعمر بن علي بن الحسين، وأحمد بن عيسى، وعبد الله بن موسى بن عبد الله عليهم السلام، وعن أبي بكر، وعمر، وعمار، وابن عمر، وجابر بن عبد الله، وعبد الله بن الزبير، وأبي عبد الله الجزلي، وابن معقل، وسعيد بن جبير،

وعطاء، وطاووس، ومجاهد والزهري، وأبي عاصم النبيل، وروى ذلك في العلوم عن أكثر المذكورين بأسانيده، ورواه عن أصحاب عليعليه السلام، وقال في الروض، ونيل الأوطار: وذكره الخطيب أي الجهر عن أبي بكر وعثمان، وأبي بن كعب، وأبي قتادة، وأبي سعيد، وأنس، وعبد الله بن أبي أوفى، وشداد بن أوس، وعبد الله بن جعفر، والحسين بن علي، ومعاوية.

قال الخطيب: وأما التابعون ومن بعدهم ممن قال بالجهر بها فهم أكثر من أن يذكروا، وأوسع من أن يحصروا، منهم: سعيد بن المسيب، وطاووس، وعطاء، ومجاهد، وأبو وائل، وسعيد بن جبير، وابن سيرين، وعكرمة، وعلي بن الحسين وابنه محمد، وسالم بن عبد الله بن عمر، ومحمد بن المنكدر، وأبو بكر بن محمد بن عمر وابن حزم، ومحمد بن كعب، ونافع مولى ابن عمر، وأبو الشعثاء، وعمر بن عبد العزيز، ومكحول وحبيب بن أبي ثابت، والزهري وأبو قلابة، وعلي بن عبد الله بن العباس وابنه، والأزرق بن قيس، وعبد الله بن معقل بن مقرن.

وممن بعد التابعين: عبيد الله العمري، والحسن بن زيد، وزيد بن علي، ومحمد بن عمر بن علي، وابن أبي ذؤيب، والليث بن سعد، وإسحاق بن راهويه، وزاد البيهقي من التابعين: عبد الله بن صفوان، ومحمد بن الحنفية، وسليمان التيمي، ومن تابعيهم المعتمر بن سليمان، وفي الروض أن أبا عمر زاد عمرة وابن دينار، وابن جريج، ومسلم بن خالد الزنجي، وسائر أهل مكة، وفي النيل أنه محكي عن

ابن المبارك وأبي ثور، وفيه أن ابن وهب كان يقول بالجهر ثم رجع عنه إلى الإسرار، وزاد الخازن من القائلين بالجهر زيد بن أسلم، قال: وهو أحد قولي ابن وهب صاحب مالك.

وذهب جمع إلى الإسرار بها مع الفاتحة، وظاهر الرواية عنهم الإطلاق أعني في السرية والجهرية، وممن ذهب إلى ذلك من الفقهاء أحمد، وأبو حنيفة رواه عنهما الرازي وغيره، ورواه بعضهم عن الحكم وحماد، وإسحاق، والثوري، وأبي عبيد والحسن، والنخعي، والشعبي، وقتادة، والأعمش والأوزاعي، وحكاه في البحر وتفسير الخازن عن مالك، وهو مروي عن علي عليه السلام والباقر، وأبي بكر وعمر وعثمان، وابن عباس، وابن مسعود، وعمار، وابن الزبير، وابن مغفل، وابن سيرين، وحكاه في الروض عن أكثر أصحاب الحديث، وفي النيل: أن ابن سيد الناس حكاه في شرح الترمذي عن علماء الكوفة ومن شايعهم، ورواه الترمذي والحازمي عن أكثر أهل العلم.

وذهبت طائفة إلى التفصيل، فقالو: يجهر بها في الجهرية ويسر بها في السرية، وهذا قول (أهل المذهب)، وهو قول (الهادي) عليه السلام على ما تقتضيه عبارة التجريد، وهو ظاهر ما في البحر عن علي عليه السلام وابن عباس، وابن عمر وعطاء، وطاووس، وسعيد بن جبير، ومجاهد، وروي أنه إجماع العترة عليهم السلام ولفظه بعد أن ذكر هؤلاء: ويجهر بالبسملة في الجهرية.

وفي (الشفاء) أن القاضي زيد روى إجماع العترة عليهم السلام على كون

الجهر بها مشروع في الصلاة التي يجهر فيها بالقراءة، ومثله في الروضة والغدير للسيد محمد بن الهادي.

قال: وإن اختلفوا في كونه واجباً أو مسنوناً، وهذا قول الشافعي، واختاره المقبلي، وقال: إن له مرجحاً خاصاً، وهو أنه رأى النبي ﷺ[1] وقال له ما معناه أو لفظه: إن البسملة تبع للسورة في الجهر والإسرار.

قال: فلم يبق معي ريبة، وقد حمل السياغي ما تقدم عن السلف القائلين بالجهر على هذا، يعني أنه يجهر بها في الجهرية ويسر بها في السرية، ولفظه بعد أن حكى هذا المذهب: وهو ظاهر ما نقل عن من تقدم ذكره فإن شراح الحديث وغيرهم من العلماء منهم أبو الفتح والحازمي في الاعتبار، والمؤيد بالله في شرح التجريد، والسيد أبو عبد الله في الجامع الكافي يطلقون القول بالجهر بها إلى من ذهب إليه على معنى أنها ثابتة آية من آيات الفاتحة، وإثبات الجهر بها في الصلاة التي يجهر بها فيها.

قال: ويدل عليه احتجاجهم بالأدلة التي مر ذكرها، فإنه يؤخذ منها ثبوت البسملة في آيات الفاتحة، وكونها مجهوراً بها في موضعه. ذكره في الروض، واختار ما ذكر من التفصيل الإمام المهدي[2] عليه السلام في المنهاج، وحكاه مذهباً لزيد بن علي عليه السلام كما حكاه عنه غيره.

فهذه الأقوال المشهورة في المسألة، وقد روي عن ابن أبي ليلى، والحكم أن الجهر والإسرار بها سواء، احتج أهل القول الأول بحجج:

---

(١) في المنام. تمت مؤلف.

(٢) شارح المجموع. تمت مؤلف.

[أدلة من قال بوجوب الجهر بالبسملة]

[الأحاديث]

أحدها: الأخبار الكثيرة البالغة حد التواتر المعنوي في ثبوت الجهر بها عن النبي ﷺ، وعن أمير المؤمنين، وعن جماعة من الصحابة.

فروى الهادي عليه السلام بإسناده إلى علي عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: «يا علي من لم يجهر في صلاته ببسم الله الرحمن الرحيم فقد أخدج صلاته». وهو في أمالي أحمد بن عيسى بسند الهادي عليه السلام من كلام علي عليه السلام ولم يرفعه، ووجدته في بعض نسخ الأحكام موقوفاً كرواية الأمالي، ورفعه في الاعتصام والروض النضير. والخداج: النقصان.

قال الهادي عليه السلام: وما لم يتم فهو باطل، وفي إسناد الحديث أبو بكر بن أبي أويس، عن الحسين بن عبد الله بن ضميرة، عن أبيه عن جده، وقد تكلم فيهم جميعاً.

فأما أبو بكر واسمه عبد الحميد بن عبد الله بن عبيد الله بن أبي أويس الأصبحي المدني فقد وثقه ابن معين وغيره، وقال الدارقطني: قدمه أبو داود على أخيه، وقال الذهبي في رمي الأزدي له بالوضع: هذه منه زلة قبيحة.

وأما الحسين بن عبد الله فقد تكلموا عليه بلا حجة، ورموه بالكذب، وعده الأصحاب من الشيعة الثقات.

قال السيد (أحمد بن عبد الله الوزير): الحسين بن عبد الله من شيعة

أهل البيت وموالي النبيﷺ، وقد روى عنه الأئمة: القاسم وأحمد والهادي، وروايتهم عنه تنزهه عن الكذب، وأما أبوه عبد الله فقال في الطبقات: وثقه العجلي.

وأما ضميرة ويقال: ضمرة فهو من موالي النبيﷺ وهو فارسي، وقيل: حميري صار في سهم الرسولﷺ في بعض وقائعه فأعتقه، وكتب له كتاباً بالوصية فيه، وبقي الكتاب في يد ولده وقدم به الحسين بن عبد الله على المهدي العباسي فوصله بثلاثمائة دينار.

وعن رسول اللهﷺ أنه قال: «كل صلاة لا يجهر فيها ببسم الله الرحمن الرحيم فهي آية اختلسها الشيطان» رواه الهادي إلى الحق في الأحكام، وهو في الأمالي عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده مرفوعاً.

وعن عليعليه السلام: أنه كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم. رواه في المجموع، ورواه في أمالي أحمد بن عيسى من طريق إبراهيم بن محمد، عن محمد بن الحسين بن علي بن الحسين، عن أبيه عن جده عن عليعليه السلام وله في الأمالي طريق أخرى عن علي بن حكيم الأودي، عن عمرو بن ثابت، عن أبي إسحاق، عن الحارث، عن عليعليه السلام، وله طريق ثالثة عن محمد بن جميل عن ابن أبي يحيى، عن الحسين بن عبد الله بن ضميرة، عن أبيه عن جده، عن عليعليه السلام ثلاثتها بلفظ المجموع، وقد تكلم في عمرو بن ثابت في الطبقات عن أبي داود أنه قال: ليس تشبه أحاديثه أحاديث الشيعة

بمعنى أنها مستقيمة، وأخرجه في الأمالي أيضاً بطريق أخرى عن الحارث أنه سمع علياً عليه السلام يجهر ببسم االله الرحمن الرحيم، وقد تقدم توثيق الحارث.

وأخرج البيهقي في سننه عن الشعبي قال: رأيت علي بن أبي طالب وصليت وراءَهُ يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم.

وفي الأمالي عن أبي جعفر بطريقين أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم.

وعن علي عليه السلام وعمار أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: كان يجهر في المكتوبات ببسم الله الرحمن الرحيم. أخرجه الدارقطني، قالوا: وفي إسناده جابر الجعفي[1]، وإبراهيم بن الحكم بن طهير.

قال في النيل: وغيرهما ممن لا يعول عليه، قال في التلخيص: وفي لفظ له يعني الدارقطني مثله ولم يذكر المكتوبات.

قلت: وأخرج الحديث من دون ذكر المكتوبات الطبراني في الكبير رواه في مجمع الزوائد، وقال: إنه من رواية جابر الجعفي.

قلت: جابر هو: ابن يزيد الجعفي بضم الجيم وسكون المهملة روى عن ابن الطفيل والشعبي، والباقر، وله عنه سبعون ألف حديث، وهو من كبار علماء الشيعة روى عنه السفيانان، وأبو حنيفة ووثقه،

---

(١) جابر بن يزيد بن الحارث الجعفي الكوفي، أحد الشيعة الأعلام، والمحدثين الكرام، روى عن الإمام زيد، وعن الإمام الباقر، وروى عنه السفيانيان، وشعبة، وأبو حنيفة، قدح فيه النواصب تبعاً لقاعدتهم المشؤومة، توفي سنة (١٦٣هـ).

وقال سفيان: ما رأيت أورع منه في الحديث، وفي الاعتصام وثقه شعبة، والثوري، وزهير بن معاوية، وعده السيد صارم الدين في ثقات محدثي الشيعة، قالوا: وقدح فيه بعض الخصوم بالتشيع.

وأما إبراهيم بن الحكم فقال الذهبي: شيعي جلد، وتكلم فيه أبو حاتم والدارقطني، قال في الطبقات: هو راوي كثيراً في فضائل الأئمة فجرح بسببها، على أن الحديث قد روى من غير طريق جابر فأخرجه في تحفة المحتاج للشيخ سراج الدين عن سعيد بن عثمان الخزاز، بمعجمات.

حدثنا عبد الرحمن بن سعيد المؤذن، حدثنا فطر بن خليفة، عن أبي الطفيل، عن علي وعمار أن النبي ﷺ: كان يجهر في المكتوبات ببسم الله الرحمن الرحيم... الحديث، ثم قال: رواه الحاكم في مستدركه، ثم قال: هذا حديث صحيح الإسناد ولا أعلم في رواته منسوباً إلى الجرح، قال: فأقره على هذا القول البيهقي في الخلافيات، وفي التلخيص وله يعني لما رواه الدارقطني عن علي وعمار طريق أخرى عن علي أخرجها الحاكم في المستدرك، قال: ورواه الدارقطني من وجهين من طريق أهل البيت، والحديث ذكره السيوطي في الدر المنثور ولفظه: وأخرج البزار، والدارقطني، والبيهقي في شعب الإيمان من طريق أبي الطفيل، قال: سمعت علي بن أبي طالب وعماراً يقولان: إن رسول الله ﷺ كان يجهر في المكتوبات ببسم الله الرحمن الرحيم في فاتحة الكتاب.

وفي (الاعتصام) عن (أمالي أحمد بن عيسى)عليه السلام قال محمد:

حدثنا عباد، عن إسماعيل بن أبان، عن عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبي الطفيل، عن علي عليه السلام وعمار قالا: صلينا خلف رسول الله صلى الله عليه وآله فجهر ببسم الله الرحمن الرحيم. هكذا ساقه في الاعتصام، ونسبه إلى الأمالي ولم أجده في النسخة التي بيدي، وفي هذا الموضع من الاعتصام رواية منسوبة إلى الأمالي ولم أجدها فيه.

قلت: والعجب من الشوكاني مع دعواه أنه لا يريد إلا طلب الحق كيف اقتصر على رواية الدارقطني للحديث من الطريق التي يمكنه القدح فيها على زعمه، ولم يلتفت إلى الطرق التي خلت من جابر وإبراهيم وتصحيح الحاكم لها، مع أن هذه الطريق التي ذكرها كافية عند من يعتبر الظن؛ إذ قد وثق جابراً من قدمنا ذكره، ولم يقدحوا في الراوي الآخر إلا بالتشيع الذي هو علامة الإيمان فالله المستعان.

وفي (الدر المنثور): وأخرج الدارقطني عن علي بن أبي طالب عليه السلام قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في السورتين جميعاً.

وفي (الاعتصام) عن محمد بن منصور حدثنا عباد، عن ابن أبي يحيى، عن حسين بن عبد الله بن ضميرة، عن أبيه عن جده، عن علي عليه السلام أنه كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة، ونسبه إلى أمالي أحمد بن عيسى.

وفيه منسوباً إلى (الأمالي) عن محمد بسنده إلى الحكم بن عيينة أن علياً عليه السلام كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم.

وفيه منسوباً إلى (الأمالي) أيضاً بسنده إلى الأصبغ بن نباتة عن عليعليه السلام مثله، وهذه الثلاثة الآثار لم أجدها بهذه الأسانيد في النسخة التي بيدي من الأمالي، وقد تقدم الأول منها عن الأمالي من طريق محمد بن جميل عن ابن أبي يحيى.. إلى آخر السند والمتن.

وفي (أمالي) أحمد بن عيسى عن ابن عباس أنه كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم رواه عنه سعيد بن جبير وعكرمة، وفي رواية عن سعيد بن جبير أن ابن عباس كان يجهر مرتين، وفي تفسير الخازن عن ابن عباس قال: كان رسول اللهصلى الله عليه وآله يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم. قال: أخرجه الدارقطني وقال: ليس في روايته مجروح، وأخرجه الحاكم أبو عبد الله وقال : إسناده صحيح وليس له علة.

وفي (نيل الأوطار) أن لفظ الحاكم: كان يجهر في الصلاة ببسم الله الرحمن الرحيم، قال: وصحح الحاكم هذه الطريق، وخطأه الحافظ في ذلك؛ لأن في إسنادها عبد الله بن عمرو بن حسان وقد نسبه ابن المديني إلى الوضع للحديث، قال: وقد رواه إسحاق ابن راهويه في مسنده عن يحيى بن آدم عن شريك ولم يذكر ابن عباس في إسناده بل أرسله، وهو الصواب من هذا الوجه، قاله الحافظ.

وفي (الروض النضير) بعد ذكر روايات ساقها عن عليعليه السلام، ومنها حديث ابن عباس مرفوعاً، قال ابن عبد البر: الصحيح أنه موقوف عليه.

روى وكيع عن سفيان، عن عاصم بن أبي النجود، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس أنه كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم، ورواه

عمرو بن دينار، وعكرمة عن ابن عباس كذلك، قال الحاكم: هذا الإسناد صحيح ليس له علة.

وأخرج الدارقطني عن ابن عباس أن النبي ﷺ: لم يزل يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في السورتين قالوا: وفي إسناده عمر بن حفص المكي وهو ضعيف، وأخرجه أيضاً عنه من طريق أخرى فيها أحمد بن رشيد بن خثيم عن عمه سعيد بن خثيم وهما ضعيفان.

قلت: سعيد بن خثيم هو الهلالي الكوفي أخذ عن زيد بن علي وغيره، وجاهد مع زيد وأدرك الفخي وخرج معه، وبايع يحيى بن عبد الله، ومن هنا تعلم مستند تضعيفه، وقد عده السيد صارم الدين وابن حميد وابن حابس في ثقات محدثي الشيعة، ووثقه ابن معين[1]، ولعل ذنب ابن أخيه مثل ذنبه، وفي الاعتصام عن تلخيص ابن حجر، قال: وروى الدار قطني والطبراني من طريق أحمد بن محمد بن حمزة حدثني أبي عن أبيه، قال: صلى بنا أمير المؤمنين المهدي المغرب فجهر بالبسملة، فقلت: ما هذا؟ فقال: حدثني أبي عن أبيه عن جده عن ابن عباس أن النبي ﷺ جهر ببسم الله الرحمن الرحيم.

وفي شرح التجريد: وروى محمد بن منصور عن عباد عن سليمان بن مفضل، عن معتمر بن سليمان التيمي، عن أبي عبيدة، عن مسلم بن

---

(١) يحي بن معين بن عون المري الغطفاني أحد الحفاظ . وكان شديد الطعن فيمن خالفه في الرأي، أو المذهب وقيل فيه لشدة طعنه في الرواة :

ولابن معين في الرجال سيسأل عنها والمليك شهيد
فإن تك صدقاً فالمقالة غيبة وإن تك كذباً فالعقاب شديد

حبان وجابر بن زيد قالا: دخلنا على ابن عمر في داره فصلى بنا الظهر والعصر ثم صلى بنا المغرب[1]، فجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في كلتا السورتين، فقلنا له: لقد صليت بنا صلاة لا تعرف بالبصرة، فقال ابن عمر: صليت خلف رسول الله ﷺ فجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في كلتا السورتين حتى قبض، وصليت خلف أبي بكر فلم يزل يجهر بها في كلتا السورتين حتى هلك، وصليت خلف أبي عمر فلم يزل يجهر بها في كلتا السورتين حتى هلك، وأنا أجهر به ولن أدعه حتى أموت. وهو في الاعتصام بهذا الإسناد منسوباً إلى الأمالي ولم أجده فيه.

قالوا: وفيه مسلم بن حبان وهو مجهول، قلت: إن صحت الجهالة فقد تابعه جابر بن زيد.

وأخرج الدارقطني عن ابن عمر قال: صليت خلف رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر فكانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم، وفي إسناده عمر بن الحسن الشيباني يعرف بالأشناني القاضي شيخ الدارقطني.

قال (أبو الفتح): وثقه بعضهم وتكلم عليه آخرون، وجعفر بن محمد بن مروان لا أدري من هو.

وأبو الطاهر أحمد بن عيسى بن عبد الله ذكره ابن أبي حاتم روى عن ابن أبي فديك وأبيه، وروى عنه أبو أويس المدني، وبقية من في الإسناد معروفون.

---

(١) في الاعتصام: والعشاء. تمت مؤلف.

قلت: أبو الطاهر هو أحمد بن عيسى بن عبد الله بن محمد بن عمر بن علي بن أبي طالب عليه السلام وهو أجل من أن يدخل أدنى ريب في صحة روايته فضلاً عن أن يوصم بالكذب، كما رواه الشوكاني عن أبي حاتم وغيره.

قال في (الطبقات): أخذ عن جماعة: منهم أبوه ومحمد بن جعفر، وحسين بن علي بن زيد بن علي، والنفس الزكية، وأخذ عنه محمد بن منصور، والحسن بن يحيى بن الحسين بن زيد عالم الكوفة، وأحمد بن منذر وغيرهم، كان عالماً زاهداً يلقب بالفنفنة لتفننه في العلوم.

وفي الأمالي عن عبد الرحمن بن أبزى أنه صلى خلف عمر فسمعه يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم، وروى الجهر بها عن عمر البيهقي، وأبو الفتح اليعمري وغيرهما.

وفي الأمالي عن نافع عن ابن عمر أنه كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم.

وأخرج الثعلبي عن علي بن زيد بن جدعان أن العبادلة كانوا يستفتحون القراءة ببسم الله الرحمن الرحيم يجهرون بها: عبد الله بن عباس[1]، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن الزبير.

---

(١) عبد الله بن العباس بن عبدالمطلب القرشي الهاشمي، بحر الأمة، وترجمان القرآن، ولد قبل الهجرة بثلاث سنوات، وحنكه النبي بريقه وقال: «اللهم فقهه في الدين، علمه التأويل»، وهو أحد العبادله، وأحد الستة المكثرين في الرواية، وكان يجلس يوماً للتفسير، ويوماً للفقه، ويوماً للشعر، ويوماً لأيام العرب، وشهد مع الإمام علي عليه السلام حروبه، =

وفي الأمالي عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «أمني جبريل عند البيت فجهر ببسم الله الرحمن الرحيم». وأخرجه الدارقطني من حديث النعمان بن بشير، وأخرج الدارقطني، والحاكم، والبيهقي عن أبي هريرة قال: كان رسول الله ﷺ يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة، وعن أنس قال: كان النبي ﷺ يجهر بالقراءة ببسم الله الرحمن الرحيم أخرجه الدارقطني، وقال: إسناده صحيح، وأخرج الحاكم من حديث شريك عن أنس سمعت رسول الله ﷺ يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم، قال: رواته كلهم ثقات، وعن عائشة أن رسول الله كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم، أخرجه الدارقطني وذكره ابن سيد الناس في شرح الترمذي، وفي إسناده الحكم بن عبد الله بن سعد وقد تكلم فيه غير واحد، روى له من أئمتنا المرشد بالله، وقال في الجداول: تكلموا فيه بلا حجة، احتج به البزار.

وروى الحازمي في كتاب الاعتبار عن سعيد بن جبير أن رسول الله ﷺ كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم بمكة قال: فكان أهل مكة يدعون مسيلمة الرحمن فقالوا: إن محمداً يدعو إلى إله اليمامة. قال: وهذا مرسل وهو غريب من حديث شريك عن سالم.

وفي الأمالي عن الحكم أن أصحاب علي عليه السلام كانوا يجهرون، وقال في شرح التجريد: إنه مروي عن عامة الصحابة.

واستعمله على البصرة، توفي بالطائف سنة (٧٠هـ) عن واحد وسبعين، وقد كف بصره، وصلى عليه محمد بن الحنفية وقال: اليوم مات رباني هذه الأمة، وما نسب إليه من الأحاديث الضعيفة فمردود على ناقله، لأنه كان يتثبت كثيراً، وقد كذب على المصطفى ﷺ، فما بالك بغيره ؟.

وأخرج البيهقي عن الزهري قال: من سنة الصلاة أن يقرأ ببسم الله الرحمن الرحيم، وإن أول من أسر ببسم الله الرحمن الرحيم عمرو بن سعيد بن العاص وكان رجلاً حيياً، وأخرج نحوه عنه في تذكرة الحفاظ.

وعن سمرة قال: كان للنبي ﷺ سكتتان: سكتة إذا قرأ بسم الله الرحمن الرحيم، وسكتة إذا فرغ من القراءة، فأنكر ذلك عمران بن الحصين فكتبوا إلى أبي بن كعب فكتب أن صدق سمرة. أخرجه الدارقطني وإسناده جيد، والحجة في تصديق أبي له، ووجه الاحتجاج بالحديث ظاهر فإنهم لا يعرفون كون السكتة بعد البسملة إلا إذا كان يجهر بها، وما قيل: إن الترمذي وأبا داود وغيرهما أخرجوا الحديث بلفظ سكتة حين يفتتح، وسكتة إذا فرغ، فالجواب أن هذه الرواية محتملة لكون المراد أنه يسكت حين يفتتح الصلاة وحين يفتتح القراءة، والرواية الأولى معينة لأحد الاحتمالين، وإطلاق الافتتاح على وقت الفراغ من البسملة جائز، إذ المقصود به أوائل الصلاة، ولا شك أن وقت الفراغ من البسملة من أوائل الصلاة، والإطلاقات اللغوية والعرفية مبنية على عدم المشاححة.

إذا عرفت هذا فهذه الأحاديث والآثار تدل دلالة ظاهرة على ثبوت الجهر بالبسملة في جميع الصلوات، بل في بعضها ذكر المكتوبات، وهذا نص صريح، ومن ادعى التخصيص فعليه بيانه، وفي بعضها ذكر الجهر في الصلاة، وبعضها ذكر الجهر مطلقاً، وذلك ظاهر في ثبوت الجهر بها إما مطلقاً، أو في الصلاة من باب حمل المطلق على المقيد.

الحجة الثانية: [قراءة النبي صلى الله عليه]

ما تقدم من قراءته ﷺ لها في الصلاة مع الفاتحة وغيرها، وهو يستلزم الجهر؛ لأن الطريق إلى نقله هو السماع وما يسمع فهو مجهور به.

الحجة الثالثة: [إجماع أهل البيت]

ما رواه في الجامع الكافي من إجماع العترة عليهم السلام على الجهر بها في السورتين، ولم يقيده بالجهرية.

الحجة الرابعة: [الاعلان بها]

أن البسملة ثناء على الله تعالى وذكر له بالتعظيم، فوجب أن يكون الإعلان به مشروعاً لقوله تعالى: {فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْراً} [البقرة:٢٠٠]، ومعلوم أن المفتخر بأبيه والمعظم له يعلن بذكره والثناء عليه، فوجب أن يكون الإعلان بذكر الله أولى عملاً بالآية، ذكر معنى هذا الرازي.

[أدلة القائلين بالإسرار بالبسملة]

احتج القائلون بالإسرار مطلقاً بما في بعض ألفاظ حديث أنس: فلم أسمع أحداً منهم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، وفي بعضها: فكانوا لا يجهرون، وفي بعضها: كانوا يسرون، وبحديث ابن المغفل وقد مر، وبما روي عن علي عليه السلام من الإسرار بها مطلقاً، ومثله عن ابن عباس وابن الزبير، وروي عن عمر.

قال (ابن عبد البر) من وجوه ليست بالقائمة- أنه قال: يخفي الإمام أربعاً: التعوذ، وبسم الله الرحمن الرحيم، وآمين، وربنا لك الحمد.

وروى علقمة، عن الأسود، عن عبد الله بن مسعود قال: ثلاث يخفيهن الإمام: الاستعاذة، وبسم الله الرحمن الرحيم، وآمين .

وعن الأسود صليت خلف عمر سبعين صلاة فلم يجهر فيها ببسم الله الرحمن الرحيم.

وأخرج ابن أبي شيبة عن ابن عباس قال: الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم قراءة الأعراب.

وأخرج أبو داود في مراسيله عن سعيد بن جبير قال: كان رسول الله ﷺ يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم بمكة وكان أهل مكة يدعون مسيلمة الرحمن فقالوا: إن محمداً يدعو إلى إله اليمامة، فأمر رسول الله ﷺ بإخفائها فما جهر بها حتى مات.

وأخرج الطبراني من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: كان رسول الله ﷺ إذا قرأ بسم الله الرحمن الرحيم هزئ منه المشركون وقالوا: محمد يذكر إله اليمامة وكان مسيلمة يتسمى الرحمن، فلما نزلت هذه الآية أمر رسول الله ﷺ أن لا يجهر بها. ذكره في الدر المنثور، والآية المشار إليها قوله تعالى: {وَلاَ تَجْهَرْ بِصَلاَتِكَ وَلاَ تُخَافِتْ بِهَا} [الإسراء: ١١٠] كما في رواية القرطبي.

قال: وقد روي عن سعيد بن جبير قال: كان المشركون يحضرون

المسجد فإذا قرأ رسول الله ﷺ بسم الله الرحمن الرحيم قالوا: هذا محمد يذكر إله اليمامة -يعنون مسيلمة- فأمر أن يخافت ببسم الله الرحمن الرحيم، ونزل: {وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا} [الإسراء:١١٠].

قال الترمذي الحكيم أبو عبد الله: فبقي ذلك إلى يومنا هذا على ذلك الرسم وإن زالت العلة، كما بقي الرمل في الطواف وإن زالت العلة، وبقيت المخافتة في صلاة النهار وإن زالت العلة.

ومن حججهم ما استنبطه بعض الفقهاء من قوله تعالى: {وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعاً وَخِيفَةً} [الأعراف:٢٠٥]، وقوله: {ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً وَخُفْيَةً} [الأعراف:٥٥]، والبسملة من ذكر الله فوجب إخفاؤها، وأجابوا عما ورد في ثبوت الجهر بها أنه ينقسم إلى ما قيد بكونه في الصلاة، وإلى ما ورد مطلقاً عن التقييد بها، فالأول لا ينتهض الاحتجاج به، ولذا قال الدارقطني: إنه لم يصح في الجهر بها حديث، والثاني لا يفيد المطلوب لأنه لا نزاع في الجهر بها خارج الصلاة، وأما الأحاديث الواردة في قراءته ﷺ لها في الصلاة فلا نسلم أنها تستلزم الجهر بها لجواز أن تكون الطريق إلى ذلك إخباره ﷺ أنه قرأ بها في الصلاة فلا ملازمة، وأما ما ذكر من إجماع العترة عليهم السلام فلعلهم ينفون حجيته، أو ينفون صحته، إما لكون رواته من الشيعة، أو لتشتتهم في الأقطار بحيث لا يمكن الاطلاع على قول كل واحد منهم، أو نحو ذلك.

وأما الحجة الرابعة، فمعارضة بقوله: {وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ} [الأعراف:٢٠٥].

والجواب: أما ما رواه أنس وابن المغفل فقد تقدم الكلام عليه، وأن أنساً تلون في روايته واضطرب فيها اضطراباً يسقط معه الاحتجاج بحديثه، وقال الخازن: لم يرد في صريح الإسرار بها عن النبي ﷺ إلا روايتان، إحداهما: ضعيفة، وهي رواية عبد الله بن مغفل، والأخرى عن أنس وهي في الصحيح، وهي معللة بما يوجب سقوط الاحتجاج بها.

قلت: ولعله أراد بالصراحة باعتبار ما ورد في بعض روايات أنس من إثبات الإسرار بها ونفي الجهر، وما في قول ابن المغفل لابنه فلا تقلها، وإلا فالصراحة في بعض ألفاظ حديث أنس منتفية لاحتمال عدم السماع، وكذلك ابن المغفل فإنه لم يصرح إلا بعدم السماع، فتأمل.

ومما يدل على اضطراب أنس في روايته وتلونه ما رواه الدارقطني وصححه عن أبي سلمة قال: سألت أنس بن مالك أكان رسول الله ﷺ يستفتح بالحمد لله رب العالمين أو ببسم الله الرحمن الرحيم؟ فقال: إنك سألتني عن شيء ما أحفظه وما سألني عنه أحد قبلك، فقلت: أكان رسول الله ﷺ يصلي في النعلين؟ قال: نعم مع أن ما تقدم عنه من ثبوت الجهر بها يعارض ما روي عنه من نفيها، والإثبات مقدم على النفي، لا سيما مع ما في رواية النفي من

الاحتمال، سلمنا عدم ترجيح رواية الإثبات فحينئذٍ يبقى التعارض بين ما رواه، ويتعين الرجوع إلى غيره من الأدلة.

قال (الرازي) بعد أن ذكر اختلاف الروايات عن أنس ما لفظه: فثبت أن الرواية عن أنس في هذه المسألة قد عظم فيها الخبط والاضطراب فبقيت متعارضة، فوجب الرجوع إلى سائر الدلائل قال: وأيضاً ففيها تهمة أخرى، وهي أن علياً عليه السلام كان يبالغ في الجهر بالتسمية، فلما وصلت الدولة إلى بني أمية بالغوا في المنع من الجهر سعياً في إبطال آثار علي عليه السلام، فلعل أنساً خاف منهم، فلهذا السبب اضطربت أقواله فيه.

قال (سعد الدين التفتازاني): أما حديث الجهر بالبسملة فهو عندهم من قبيل المشهور، حتى أن أهل المدينة احتجوا على مثل معاوية وردوه على ترك الجهر بالبسملة، وهو مروي عن أبي هريرة، وعن أنس إلا أنه -يعني أنساً- اضطربت رواياته فيه بسبب أن علياً عليه السلام كان يبالغ في الجهر، وحاول معاوية وبنو أمية محو آثاره فبالغوا على الترك فخاف أنس. ذكره في التلويح.

قال (الرازي): ونحن وإن شككنا في شيء فإنا لا نشك أنه مهما وقع التعارض بين قول أنس وابن المغفل وبين قول علي بن أبي طالب عليه السلام الذي بقي عليه طول عمره، فإن الأخذ بقول علي عليه السلام أولى، قال: وهذا جواب قاطع في المسألة، ثم قال: هب أنه وقع التعارض بين دلائلكم ودلائلنا إلا أن الترجيح معنا، ثم ذكر

وجوهاً من الترجيح: منها أن أمير المؤمنين عليه السلام وابن عباس وابن عمر وأبا هريرة كانوا أكثر علماً وقرباً من رسول الله صلى الله عليه وآله من أنس وابن المغفل، ومنها أن من المعلوم بالضرورة أن النبي صلى الله عليه وآله كان يقدم الأكابر والعلماء والأشراف على غيرهم، ولا شك أن علياً عليه السلام وابن عباس وابن عمر كانوا أعلى حالاً من أنس وابن المغفل، قال: والغالب على الظن أن علياً، وابن عباس، وابن عمر كانوا يقفون بالقرب من رسول الله صلى الله عليه وآله، وكان أنس وابن المغفل يقفان بالبعد منه، وأيضاً أنه صلى الله عليه وآله ما كان يبالغ في الجهر امتثالاً لقوله تعالى: {وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا} [الإسراء:١١٠] وأيضاً فإن الإنسان أول ما يشرع في القراءة إنما يشرع فيها بصوت ضعيف، ثم لا يزال يقوى صوته ساعة فساعة، قال: فهذه أسباب ظاهرة في أن يكون علي وابن عباس، وابن عمر، وأبو هريرة سمعوا الجهر بالتسمية من رسول الله صلى الله عليه وآله، وأن أنساً وابن المغفل ما سمعاه.

قلت: ولعل ما ذكره هو السبب في الاختلاف في الجهر بها فإن من لم يسمعها لبعد أو ضعف صوت، أو رجة أصوات الناس بالتكبير ظن عدم ثبوت الجهر بها، أو عدم قراءتها، لا سيما من لم يكن له رتبة تقتضي تقديمه ولو في بعض الأحوال، فإنه استمر على ذلك، ولذا لا تجد أكثر رواة النفي والإسرار إلا من أصاغر الصحابة الذين لا مقام لهم إلا في مواضع البعد التي ينتفي فيها السماع لأحد تلك الأسباب، ولعل ظهور هذا المذهب من الأصاغر هو الحامل لأمير المؤمنين على المبالغة في الجهر بها حتى اشتهر عنه، وما رواه هؤلاء

النافون جعله بنو أمية ذريعة إلى محو ما اشتهر عن علي عليه السلام من الجهر بها؛ لأنه لما جعل المبالغة لأجل الرد على النافين، فكأنها منقبة له خاصة، وهم قد صرفوا هممهم إلى إخفاء مناقبه وإطفاء أنواره، لا جرم بالغوا في تشييد أقوال أولئك الأصاغر وتقويتها {وَيَأْبَى اللَّهُ إِلاَّ أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ} [التوبة:٣٢].

وقد ذكر الأمير الحسين في الشفاء، وأبو الحسين في (المعتمد) أن السبب في عدم نقل الجهر بالبسملة على حد نقل الفاتحة أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يقرؤها في حال رجة الناس بتكبيرة الإحرام، وهذا أمر مشاهد.

حكى الحازمي عن نفسه أنه حضر جامعاً وحضره جماعة من أهل التمييز المواظبين في ذلك الجامع، فسألهم عن حال إمامهم في الجهر والإخفات قال: وكان صيتاً يملأ صوته الجامع، فاختلفوا في ذلك فقال بعضهم: يجهر، وقال بعضهم: يخفت، هذا وقد تأول الرزاي نفي الجهر في حديث أنس وابن مغفل على نفي المبالغة في رفع الصوت كما قال تعالى: {وَلاَ تَجْهَرْ بِصَلاَتِكَ وَلاَ تُخَافِتْ بِهَا...} [الإسراء:١١٠]الآية.

وأما ما رووه عن علي عليه السلام من الإسرار بها فما تقدم عنه من رواية الموالف والمخالف يدفعها، على أنها ليست صريحة، وإنما روي عنه عليه السلام أنه كان لا يجهر بها كما أخرجه عبد الرزاق والمحاربي، وقد ذكر روايتهما ابن عبد البر، وهي محمولة على أن الراوي لم يسمع لبعد أو نحوه، وقد نص على تواتر الجهر عنه عليه السلام البيهقي.

وأما ما روي عن ابن عباس وابن الزبير فقد تقدم عنهما ما هو أرجح سنداً، وأكثر طرقاً مما يدل على قولهما بالجهر، على أن قول

ابن عباس إن الجهر قراءة الأعراب ليس صريحاً في ترجيح الإسرار بها لاحتمال أنه أراد أن الجهر بها قراءة من بقي على الفطرة، ولم تلابسه الأهواء، والتقرب إلى السلاطين، وأكثر من بقي على هذه الصفة في دولة الأموية الأعراب الذين لا جاه لهم عند السلطان ولا منزلة لهم لديه، ولا تحدثهم نفوسهم بطلب ذلك منه، فيتقربون إليه بما يطابق غرضه من وصم البريء، وتنقيص الكامل، ولا معرفة لهم بمذاهب الناس واختلاف أهوائهم فيكون تعريضاً بغيرهم، وأما ما روي عن عمر فقد عرفت ضعفه وعدم مقاومته لما روي عنه من الجهر، على أن أقوال الصحابة ومذاهبهم ليست حجة إلا أمير المؤمنين عليه السلام، وبهذا يجاب عما روي عن ابن مسعود وغيره.

وأما حديث سعيد بن جبير وابن عباس في الأمر بترك الجهر بها عند استهزاء المشركين، وأنه استمر ذلك إلى أن مات صلى الله عليه وآله، فمعارض بما روي عنهما من شرعية الجهر بها، ومن البعيد مخالفتهما لما روياه مرفوعاً، وبهذا يظهر لك أن زيادة ولم يجهر بها حتى مات غير صحيحة.

وقد تقدم الحديث من رواية الحازمي ولم يذكر النهي عن الجهر بها، ورواه في الاعتصام عن مجمع الزوائد ولم يذكره أيضاً، ولفظه: عن ابن عباس قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا قرأ بسم الله الرحمن الرحيم هزئ منه المشركون وقالوا: محمد يذكر إله اليمامة. قال: رواه الطبراني في الكبير والأوسط، ولو سلم صحت الرواية التي ذكرها الخصم فليست صريحة في المقصود لاحتمال عدم السماع لأحد

الأسباب السابقة، أو أن المراد بالآية النهي عن المبالغة في الجهر بها، وهذا هو الذي تقتضيه الآية إذ نهي عن الجهر والمخافتة وأمر بالتوسط، ولا توسط يقدر إلا عدم المبالغة، وإلا لم يكن لقوله: {وَلَا تُخَافِتْ بِهَا} [الإسراء:١١٠].

[فائـــدة] بل يلزم على كلامهم المناقضة[1] بين أول الآية وآخرها، ويدل على صحة هذا التأويل رواية النيسابوري للحديث ولفظه: عن سعيد بن جبير قال: كان رسول الله ﷺ يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وكان المشركون يهزأون بمكاء وتصدية ويقولون: يذكر إله اليمامة، وكان مسيلمة الكذاب يسمى رحمن، فأنزل الله تعالى: {وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ} فيسمع المشركون فيهزأون به {وَلَا تُخَافِتْ بِهَا} [الإسراء:١١٠] عن أصحابك فلا تسمعهم أي: بل يسمعهم، وهذا نص فيما ذهبنا إليه، وبه تصير الآية حجة في الجهر.

وأما قول الترمذي الحكيم، فمبني على صحة تلك الرواية، وقد عرفت ما فيها، ولو سلمنا صحتها فلا نسلم له الاستمرار، مع ما تقدم عن النبي ﷺ، وعن أمير المؤمنين، وعن أكابر الصحابة والتابعين وغيرهم، ولو لم يكن إلا عمل أمير المؤمنين الذي قد أخبر النبي بأنه المبين للأمة ما اختلفوا فيه من بعده، وأنه مع الحق والحق معه، وأمر بالأخذ بحجزته.

وبالجملة أنه أعلم بآخر الأمرين من رسول الله ﷺ، وقوله عندنا

---

(١) بيان المناقضة أنا لو حملنا النهي على مطلق الجهر المتناول للحالة المتوسطة منه لناقضه الأمر بالتوسط فيه بقوله: {وابتغ بين ذلك سبيلاً} تمت مؤلف.

حجة، وأما قوله تعالى: {وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ}[الأعراف:٢٠٥] فهي مثل قوله تعالى: {وَلاَ تَجْهَرْ بِصَلاَتِكَ وَلاَ تُخَافِتْ بِهَا}[الإسراء:١١٠] أعني أن المراد بها النهي عن المبالغة في رفع الصوت بالذكر بدليل قوله: {وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ}[الأعراف:٢٠٥] مع التخيير بينه وبين الذكر الخفي، وكذلك الكلام في قوله تعالى: {ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً وَخُفْيَةً}[الأعراف:٥٥] فإن المراد به التخيير بين الجهر والإسرار مع النهي عن المبالغة في رفع الصوت، وهذا على ما ورد من تفسير التضرع بالعلانية والاعتداء برفع الصوت، وأما على غيره فالآية واردة في الدعاء وللإسرار به سر كما أن للجهر بالبسملة سراً.

فإن قيل: إذا جعلتم الآية الأولى واردة في التخيير بين الجهر والإسرار على ما قررتم، وكذلك الآية الثانية على التأويل الذي حكيتم، فلم لا تقولون بالتخيير في البسلمة إذ هي من جملة ذكر الرب عز وعلا؟

قيل: الأحكام تختلف باختلاف المصالح، والأسرار المتعلقة بمحالها والمكلفين بها، وقد نعرف تلك المصالح والأسرار وقد لا نعرفها، لكن يجب علينا الإقرار بها جملة لما تقرر من عدل الله وحكمته، وأنه لا يفعل شيئاً ولا يشرع حكماً إلا لمصلحة.

[علل الجهر بالبسملة]

إذا عرفت هذا فنقول: لما قامت الأدلة الصحيحة الصريحة على وجوب الجهر بالبسملة خصصنا بها ما ورد من التخيير في تلك

الآيتين، وقطعنا أن في الجهر بها لنا مصلحة وسر، كما خصصنا غيرها من الأذكار بوجوب الجهر بها لذلك السر، وتلك المصلحة المعلومة جملة أو تفصيلاً، وقد ذكر العلماء رحمهم الله في بيان السر في الجهر بالبسملة وجوهاً:

أحدها: ما ذكره الإمام القاسم بن محمد عليه السلام في الاعتصام، وهو أن الأصول من الكتاب والسنة شهدت بإغاضة الكافرين ومراغمتهم، قال الله سبحانه وتعالى: { وَلاَ يَطَئُونَ مَوْطِئاً يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلاَ يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلاً...} [التوبة: ١٢٠] الآية.

وقال سبحانه: {وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الأَرْضِ مُرَاغَماً كَثِيراً وَسَعَةً} [النساء: ١٠٠] وما سيأتي إن شاء الله من شرعية الرمل في طواف القدوم، والسعي بين الميلين لإغاضة المشركين وإرغاماً لأنوفهم، وقد ثبت بالنص الجلي أنهم كانوا يكرهون الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم كما حكى الله عنهم حيث قال: {قَالُوا وَمَا الرَّحْمَانُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُوراً} [الفرقان: ٦٠] ولما تقدم ذكره أنهم كرهوا أن يكتب النبي صلى الله عليه وآله وسلم في عام الحديبية في كتاب الصلح بينه صلى الله عليه وآله وسلم وبينهم بسم الله الرحمن الرحيم، فألزم الله سبحانه المؤمنين كلمة التقوى وكانوا أحق بها وأهلها، وهي بسم الله الرحمن الرحيم، وشرع الله سبحانه وتعالى الجهر بها كما قدمناه من الأدلة إغاضة للمشركين وإرغاماً لأنوفهم.

قلت: وكان على الإمام عليه السلام أن يزيد: وبقي ذلك الحكم مستمراً كما بقي الرمل في الطواف والسعي.

الوجه الثاني: ما ذكره الرازي من كونها ثناءً على الله بالتعظيم، وقد مر تقريره.

الوجه الثالث: ما في الجهر بها من الافتخار والشرف للذاكر كما قال عليعليه السلام: (يا من ذكره شرف للذاكرين) مع ما فيه من الدلالة على عدم المبالاة بمن أنكره، ولا شك أن الجهر لأجل هذه الوجوه مستحسن عقلاً وشرعاً.

فإن قيل: فما تقولون فيما ورد في الحث على إخفاء الأعمال من الأقوال والأفعال مع ما فيها من الشرف والفخر؟

قيل: لم يرد الحث على إخفائها لذاتها، بل لدفع ما يحبطها من العجب والرياء.

فإن قيل: فلم لا تقولون بذلك في البسملة فيسن إخفاؤها لما ذكرتم؟

قيل: لأن الرياء ونحوه لا يصحب إلا الأعمال الذي يختص بها أفراد من الناس بحيث ينسب صاحبها إلى العبادة والتأله، وأما الأعمال العامة التي يستوي الناس فيها وربما ينسب المخل بها إلى التقصير كالفرائض ورواتبها، وتلاوة القرآن، وذكر الله في أوقات معتادة فلا يدخلها الرياء، والبسملة من هذا القبيل، وليس الجهر بها إلا كالجهر بسائر آيات الفاتحة في موضعه مع اشتمالها على الذكر والدعاء.

وعلى الجملة فربنا أعلم بالمصالح، وإليه يرجع الأمر كله فاعبده وتوكل عليه.

وأما قولهم: إن أدلة القائلين لا تنتهض للاحتجاج بها، فقد ذكرنا

تصحيحها عن المحدثين مع أن بعضها مروي من طريق الأئمة الهادين كزيد بن علي، والهادي إلى الحق، والمؤيد بالله وغيرهم.

وأما ما حكوه عن الدار قطني فمعارض بما تقدم من تصحيحه لبعض أدلة الجهر، وأما قولهم: إن ما ورد في الجهر بها مطلقاً لا يفيد المطلوب وهو الجهر بها في الصلاة، فنقول: دفع إفادته للمطلوب عناد ومكابرة، فإن المطلوب من جملة الأفراد التي يصدق عليها المطلق لا يخرج عنه إلا بدليل ولم يوجد، بل قام الدليل على دفع احتمال خروجه بالنص عليه، بل لو قيل: إن المراد بذلك المطلق هو المقيد من باب حمل المطلق على المقيد لكان صواباً، وأما قولهم لا ملازمة بين ما ورد في قراءته ﷺ إياها وبين الجهر لاحتمال إخباره بذلك، فهذا الاحتمال خلاف الظاهر، ولا يجوز العدول عن الظاهر إلا لموجب، سلمنا فأحاديث الجهر بها تدفع هذا الاحتمال وتوجب البقاء على الظاهر، وأما إجماع العترة عليهم السلام فقد قام الدليل على حجيته، ورواه العدل العارف بهم وبأقوالهم، وأما معارضتهم للحجة الرابعة بقوله تعالى: {وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ} [الأعراف:٢٠٥] فقد مر الكلام على هذه الآية الكريمة قريباً.

[أدلة القائلين بالتفصيل]

احتج القائلون بالتفصيل بأدلة:

أحدها: ما ذكره الخازن، وهو أنه إذا ثبت بما تقدم أن البسملة آية

من الفاتحة وغيرها حيث كتبت كان حكمها في الجهر والإسرار حكم الفاتحة، وهذه الحجة هي التي اعتمدها المقبلي فإنه قال: العمدة في ذلك أنها آية من عرض آيات السور، فمن ادعى صفة مخالفة فعليه الدليل الناقل عن هذا الأصل.

الدليل الثاني: ماروي من ملازمة النبي ﷺ للإ سرار بالقراءة في الصلاة السريةولم يفصل، ومثله ما روي عن علي عليه السلام.

وروى أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «صلاة النهار عجماء». وما ورد في بعض روايات الجهر بالبسملة من تقييده بالجهرية نحو ما رواه في الاعتصام عن الحكم بن عمير وكان بدرياً قال: صليت مع النبي ﷺ فجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في صلاة المغرب، وفي العشاء الآخرة، وفي الفجر، وفي يوم الجمعة. ونسبه إلى أمالي أحمد بن عيسى ولم أجده فيه، ونسبه في الدر المنثور إلى الدار قطني، وفي تفسير الخازن عن محمد بن أبي السري العسقلاني قال: صليت خلف المعتمربن سليمان ما لا أحصي صلاة الصبح والمغرب فكان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم قبل فاتحة الكتاب وبعدها، وسمعت المعتمر يقول: ما آلو أن أقتدي بصلاة أنس بن مالك، وقال أنس بن مالك: ما آلو أن أقتدي بصلاة رسول الله ﷺ.

قال: أخرجه الدارقطني وقال كلهم ثقات، وأخرجه الحاكم أبو عبدالله وقال: رواة هذا الحديث كلهم ثقات.

الدليل الثالث: الإجماع على شرعية المخافتة في العجماوين ذكره

الأمير الحسين وظاهره الإطلاق.

الدليل الرابع: إن في القول بالتفصيل خروجاً عن موضع الخلاف، فيكون العمل به أحوط، وقد قال تعالى: {فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ}[الزمر:١٨]، ولا شك أن الأخذ بالأحوط من اتباع الأحسن، وبيان كونه أحوط أن القائلين بالإسرار مطلقاً أو الترك يقولون لاتفسد صلاة من جهر بها، والقائلين بالتفصيل يقولون لا يصح صلاة من لم يجهر بها في الجهرية، ويسر بها في السرية، وأجابوا عن حجج القائلين بالإسرار مطلقاً بمثل ما أجاب به عليهم القائلون بالجهر مطلقاً، وأجابوا عما أستدل به القائلون بعموم الجهر بها من الأحاديث والآثار بما تقدم عن صاحب الروض، وهو أن ذلك محمول على أن المراد بالجهر بها ثبوتها قرآناً فقط، وقد مر حكاية كلامه، وتحقيق جوابه أنه إذا لم يكن مرادهم إلا ثبوت قرءانيتها فصفة قراءتها تابعة لما هي فيه، أما الحجة الثانية وهي استلزام قراءته ﷺ للجهر بها، ففيه ما مر عن القائلين بالإسرار مع احتمال أنهم فهموا ذلك[1] من ثبوتها آية من الفاتحة، مع كون قراءة الفاتحة فرضاً، فأخبروا أنه كان يقرؤها لإخباره ﷺ أنه لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب، وهذا الاسم يتناول جميع آياتها، ومع هذا فلا يثبت ما ادعيتموه من استلزام الجهر إذلم يزد ذلك على كونه يقرؤها في

(١) في قرائته لها. تمت مؤلف.

الصلاة، وصفة قراءته لها تحتاج إلى دليل، وقد ثبت الإسرار في العصرين بمطلق القراءة والجهر في غيرهما، والبسملة من جملة ما يُقرأ في الصلاة، فيكون حكمها حكم الفاتحة، وأما ماروووه في الجامع الكافي من الإجماع فمطلق مقيد بما رواه في الشفاء والروضة، وغيرهما من الإجماع على شرعية الجهر في الجهرية، وأين الإجماع مع خلاف الهادي عليه السلام كما يفيده شرح التجريد، بل أين الإجماع وبعض آل محمد لم يوجب الجهر والإسرار بالقراءة في جميع الصلوات، وأما الحجة الرابعة التي ذكرها الرازي، فالمراد بالآية المبالغة في كثرة ذكر الله من دون نظر إلى الجهر والإسرار، مع أن القول بالتفصيل مذهب أمير المؤمنين عليه السلام كما في البحر.

[جواب القائلين بالجهر بالبسلمة على القائلين بالتفصيل]

والجواب من جهة القائلين بالجهر مطلقاً إن ما ذكره أهل التفصيل من الأدلة مرجوحة بالنظر إلى أدلة التعميم، ونحن نوضح ذلك مفصلاً فنقول:

أما الدليل الأول فقد قام الدليل الناقل عن الأصل، وقد بينا السر في تخصيصها بالجهر، وأما الثاني وهو ملازمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم للإسرار في العصرين فمحمول على غير البسملة جمعاً بين الأدلة، وأما حديث صلاة النهار عجماء فقد أجيب عنه من وجوه:

أحدها: أنه باطل لا أصل له قاله النووي، وقال الدارقطني: هو من

كلام بعض العلماء.

الثاني: أن راويه كان عاملاً لمعاوية على المدينة ذكره في الاعتصام، وقال الإمام الحسن بن يحيى القاسمي عليه السلام في بعض فتاويه، وهو القائل: لقد سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «إن لكل نبي حرماً، وإن حرمي بالمدينة ما بين عير إلى ثور، فمن أحدث فيه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، وأشهد بالله أن علياً أحدث فيها».

وذكر عليه السلام في هذا الجواب قوادح أخر في راوي الحديث -أعني أبا هريرة- منها تصريح أمير المؤمنين عليه السلام بتكذيبه، ومنها قدح عمر، وابن عباس، وعائشة في روايته.

وحكى عن أبي جعفر الإسكافي في أنه كان مدخولاً عند شيوخ العدلية غير مرضي الرواية، وكان أبو حنيفة لا يقبل روايته إلى غير ذلك من القوادح، ودون ما ذكر يوجب رد روايته.

الوجه الثالث: أنا إذا فرضنا قبول روايته، وأنه رواه مرفوعاً فإن القواعد الأصولية تقتضي ترجيح أخبار الجهر؛ لأن رواتها أعدل واظبط، وفيهم المعصوم وهم أكثر عدداً، وقد روي أن رواية الجهر عنه صلى الله عليه وآله وسلم رواها فوق عشرين صحابياً.

الوجه الرابع: أنه معارض لما رواه أبو قتادة أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يقرأ في الظهر في الأوليين بأم الكتاب وسورتين، وفي الركعتين الأخريين بفاتحة الكتاب، ويسمعنا الآية أحياناً.. الحديث وفيه: (وهكذا في العصر) متفق عليه، ولأبي داود والنسائي نحوه.

وروى في الاعتصام نحوه من حديث أبي قتادة وعزاه إلى أمالي أحمد بن عيسى ولم أجده فيه، قال بعض العلماء: وقوله: (أحياناً) يدل على أنه تكرر ذلك منه، وهذا نص في جواز الجهر ببعض الآيات في العجماوين فما ظنك بالبسملة التي قد ورد في الجهر بها ما ورد، بل قد قيل: بجواز حمل الآية المسموعة عليها.

قال الإمام (القاسم بن محمد)عليه السلام: لام التعريف في لفظ الآية إن كانت للعهد فدلالتها على بسم الله الرحمن الرحيم أرجح من دلالتها على غيره لما تقدم، وإن كانت للجنس فبسم الله الرحمن الرحيم من الآيات.

الوجه الخامس: أنا وإن تنزلنا لكم على صحة الحديث سنداً ومتناً، وأنه متناول للبسملة بعمومه، فإنا نقول القاعدة الأصولية أن العمومين إذا كان يصلح تخصيص كل منهما بالآخر، وذلك فيما كان بينهما عموم وخصوص من وجه فإنه يسلك في تخصيص كل منهما مسلك الترجيح، وهذا الحديث وحديث: «من لم يجهر في صلاته...» إلخ وما في معناه من هذا القبيل، فإنه يصلح تخصيص كل منهما بالآخر، فنقول: تخصيص حديث صلاة النهار عجماء بحديث الجهر بالبسملة أرجح لأمور:

أحدها: أن حديث صلاة النهار... إلخ قد تواردت عليه المخصصات؛ إذ قد أخرج منه الفجر، والجمعة، والكسوف، وصلاة العيدين وغير ذلك، وما تواردت عليه المخصصات كان أولى بالتخصيص.

الثاني: أن بعض أحاديث الجهر مؤكد بما يدل على فساد صلاة من لم يجهر كذكر الخداج والنقصان، وحديث أبي هريرة إنما يدل على شرعية الإسرار من دون تعرض لصحة ولا فساد؛ إذ ليس في الخبر ما يقتضي ذلك.

فإن قيل: بل قد ورد في رواية الشفاء وغيره ما يدل على الفساد، وهو قوله ﷺ: «إذا رأيتم من يجهر في صلاة النهار فارموه بالبعر».

قيل: لعله أمر برميه بالبعر لمبالغته في الجهر وقد نهي عنه بقوله تعالى: {وَلاَ تَجْهَرْ بِصَلاَتِكَ...} [الإسراء: ١١٠] إلخ.

ويدل على هذا ما في الجامع الكافي عنه ﷺ أنه رأى رجلاً يصلي بالنهار رافعاً صوته بالقرآن فأمر النبي ﷺ أن يرمى بالبعر، على أن أمره برميه بالبعر لا يدل إلا على أن ترك الجهر أولى، وإلا لكان يمكنه أن يقول: لا تجهر أو نحوه مما يدل على الفساد.

وعلى الجملة فليس صريحاً في الفساد بخلاف حديث الجهر بالبسملة، فثبت أن حديث صلاة النهار أولى بالتخصيص.

الأمر الثالث: أنا لو أجرينا هذا الحديث على ظاهره لخلت أحاديث الجهر بالبسملة عن الفائدة؛ لأنه لو كان حكمها حكم الفاتحة في الجهر والإسرار لكفى أن يقول: هي آية منها، وإذا كان بقاء ذلك الحديث على ظاهره يؤدي إلى مثل هذا المحذور وجب القول بأنه أولى بالتخصيص صوناً لكلام الحكيم عن العبث.

فإن قيل: قد ذكر الأصوليون من المرجحات للتخصيص في مثل ما

نحن فيه عمل الأكثر، والأمة مطبقة وجمهور الآل على إسرارها في النهارية، فيكون تخصيص حديث: «كل صلاة لا يجهر فيها...» إلخ بحديث: «صلاة النهار عجماء» أولى.

قيل: لا نسلم أن عمل الأكثر يفيد الترجيح؛ إذ ليس بحجة والقرآن مملوء بمدح القلة، سلمنا فالظاهر عن جمهور مشاهير السلف القول بالجهر بها مطلقاً، وقد مر تعداد كثير منهم، ثم إن هذا المرجح معارض بمرجح أقوى منه وهو عمل أمير المؤمنين عليه السلام، وقد تقدم تحقيقه عنه، وتصريح الرازي بأن مذهبه عليه السلام الجهر بها في جميع الصلوات.

نعم أما من يقول: بأن قوله عليه السلام حجة كما هو المختار فإنه يحكم ببطلان ما عارضه، وأما قولكم: إن جمهور الآل على القول بالإسرار بها في النهارية، فيدفعه ما تقدم من إجماع قدمائهم على الجهر من دون تقييد كما في الجامع الكافي، وما رواه في الجامع والأمالي عن أعيانهم من القول به، وبهذا يندفع ما رجحتم به تخصيص حديث: «صلاة النهار عجماء...» إلخ، ولعمري إن الاشتغال بالجمع بين هذا الحديث مع ما قد قيل فيه من القوادح وبين ما ورد في الجهر من ضياع الوقت لولا أن بعض الأصحاب قد جعله عمدة في ما ذهبوا إليه، أما أهل الحديث وعلماء النظر فلم يرفعوا إليه رأساً، ولا شغل كثير منهم به قرطاساً، وأما حديث الحكم بن عمير ومحمد بن السري العسقلاني فمن النص على بعض أفراد العام وهو لا يفيد التخصيص، ولعلهما لم يحضرا إلا فيما ذكراه من الصلوات

لاشتغالهما بالزراعة ونحوها، ويدل على أنهما لم يكونا ملازمين وإنما نصا على ما كانا ملازمين لحضوره من الصلوات ذكر العسقلاني للصبح والمغرب دون العشاء وغيرها من المجهورات، على أن دلالتهما على نفي الجهر بها في العجماوين من باب المفهوم، وهو لا يقاوم المنطوق، وأما الإجماع الذي ذكره الأمير الحسين فمعارض بما في الجامع الكافي عن أهل البيت عليهم السلام، مع أن الخلاف في المسألة مشهور، والصواب مع ناقل الخلاف، مع أنه يمكن أنه أراد بالإجماع في ما عدا البسملة، وأما الدليل الرابع وهو أن التفصيل أحوط فطريقة الأحوطية إنما يصار إليها عند عدم المرجح وتعارض الأدلة، أما مع رجحان بعضها فالواجب المصير إليه والآية وهو: {فَبَشِّرْ عِبَادِ...} [الزمر:١٨] إلخ، تدل عليه؛ إذ اتباع الراجح والأقوى من الأحسن، مع أن الأحوطية منتفية على مذهب القائلين بالجهر مطلقاً لما تقدم من أن في أدلتهم ما يدل على فساد صلاة من لم يجهر بها في السرية.

نعم قد سلك بعض المتأخرين طريقة أخرى في الاحتياط، وهي أنه يجهر بها في ركعة ويسر في أخرى، وهو مبني على أن قراءة الفاتحة وما يقرأ معها لا تجب إلا مرة واحدة في جملة الصلاة، فيكون قد أتى بالقدر الواجب على الوجه المشروع؛ لأنا إن فرضنا وجوب الجهر بها فقد أتى به، وإن فرضنا وجوب الإسرار فقد أتى به، وهذا هو الظاهر من عمل من يذهب إلى الجهر من علماء عصرنا، وأما ما ذكره صاحب الروض من حمل ما ورد في الجهر على إرادة إثباتها قرآناً، فجوابه أنه لا مستند له إلا فهمه من كلام المؤيد بالله ومن ذكر معه،

وكونهم يوردونها في مقام الاحتجاج على كونها قرآناً، وهذا لا يفيده لأمرين:

أحدهما: أن فهمهم ليس بحجة، لا سيما مع مخالفته للظاهر.

الثاني: أن احتجاجهم بأحاديث الجهر على كونها آية لا ينافي ثبوت الجهر بها في السرية، بل تلك الأحاديث تدل على الأمرين، وقد نبهنا على أن أحاديث الجهر تدل على ثبوت قرآنيتها في المسألة الأولى، والمعتمد ظاهر الدليل، ومن ادعى خلاف الظاهر ولم يأت عليه بدليل وجب رد دعواه كائناً من كان، ولو جوزنا له دليلاً فلا تكليف علينا إلا بما علمنا، خلا أن الواجب إبلاغ الوسع في البحث عن مستندات أقوال العلماء؛ لأن مخالفتهم للظواهر تفيد أن له مستنداً ما، وبعد البحث الشديد فلم نجده، أو وجدناه وظهر لنا ضعفه يسقط عنا لوم المخالفة لأفراد منهم، إذ كل أحد مكلف بما علم، ومن الجائز أن يطلع بعض العلماء على ما يطلع عليه الآخرون، بل ذلك معلوم، واعلم أني قد بحثت أشد البحث فلم أجد عن النبي ﷺ ولا عن أمير المؤمنين نصاً صريحاً يدل على هذا التفصيل.

وأما ما قيل من نفي الملازمة بين قراءته لها ﷺ وبين الجهر فقد مر الجواب عنه، واحتمال كونهم فهموا ذلك من ثبوتها آية ممنوع لما في بعض الروايات من استنادهم إلى سماعها مع أنه خلاف الظاهر، وأما تقييد ما في الجامع الكافي من الإجماع بما في الشفاء والروضة، والقدح في صحته بخلاف الهادي عليه السلام وما روي عن بعض الآل من عدم وجوب الجهر والإسرار، فجوابه من وجهين:

أحدهما: أن الذي في الشفاء والروضة إنما دل على إجماعهم على شرعية الجهر بها في الجهرية مع السكوت عن السرية، ومن الجائز أن لا يعلم الأميران عليهما السلام بالإجماع في السرية.

الثاني: أن الإجماع الذي روياه متأخر عما في الجامع، ومن المعلوم أن الخلاف انتشر في الأزمنة المتأخرة في المسألة، فذكرا المجمع عليه في زمانهما وصاحب الجامع الكافي متقدم، والإجماعات المروية فيه مختصة بالقدماء، لا يقال: لو كان الإجماع على ظاهره لما خالفه بعض المتأخرين؛ لأنا نقول من الجائز أن لا يبلغهم، ويؤيد هذا أن الجامع كان في الزمن الأول غير مشهور في جهات الزيدية من أرض اليمن وغيرها، وإنما كان ظهوره بالعراق، وبين العراق وسائر جهات الزيدية موانع من الاتصال من البعد، وخوف السلاطين والأمراء وغيرهم، ويجوز أن يبلغهم من طريق غير صحيحة، ويجوز أيضاً أن يفهموا منه مثلما فهمه صاحب الروض، وأما ما ذكر من خلاف الهادي عليه السلام ففيه نظر مع روايته لما تقدم من العموم، وقد سلف حكاية السيد عماد الدين عليه السلام موافقة الهادي لما روي، وأما من لا يوجب الجهر والإسرار في القراءة من العترة عليهم السلام فيمكن حمله على غير البسملة، أو أن خلافهم متأخر، وعذرهم في المخالفة ما تقدم، وكذا إن صح خلاف الهادي عليه السلام فهو متأخر، والعذر ما ذكرنا.

قلت: ويدل على صحة ما في الجامع الكافي من إجماع أهل البيت عليهم السلام، وأنه على ظاهره في تناول جميع الصلوات أن البيهقي قد روى إجماع أهل البيت عليهم السلام على الجهر بالبسملة حكاه عن

أبي جعفر الهاشمي، ثم حكى عن الشيعة الجهر بها في السرية والجهرية، واسم التشيع عندهم يتناول كل من قدم الوصي على الثلاثة في الفضيلة والإمامة، ولا شك أن أهل البيت يقدمونه فيهما، فيستفاد من مجموع كلامه أن آل الرسول ﷺ مجمعون على الجهر بها مطلقاً، وبه يتضح أن ما في الجامع على ظاهره، وأما حمل الآية التي ذكرها الرازي على مطلق الذكر، فيدفعه ما ذكر في تفسيرها من أنهم كانوا يجتمعون بعد الموسم فيذكرون مفاخر آبائهم بالأشعار وغيرها، ومعلوم أنهم لا يجتمعون لهذا من دون إظهاره على رؤوس الأشهاد، وإعلانه للحاضر والباد، وقد أمر الله بأن يكون ذكره كذكر آبائهم، وهو يفيد الافتخار به وإعلانه، على أن الاحتجاج بالآية غير معتمد، إلا أنه يفيد ظهور النكتة والسر في تخصيصها بالجهر كما مر، وأما ما في البحر عن علي عليه السلام من القول بالتفصيل فلم أجده في كتب الحديث بعد البحث، ولعل أحد العلماء استنبطه له. والله أعلم.

وبقي الكلام على ما روي عن الحكم، وابن أبي ليلى من استواء الجهر والإسرار، وهذا القول قد حكاه في الروض عن إسحاق، وفي هامشه عن السيد محمد بن إسماعيل الأمير، واحتج لهم في الروض بأنه قد صح عن رسول الله ﷺ فعل هذا وهذا، ولا تعارض في الفعل كما علم في الأصول فيحصل الاقتداء بكل من الفعلين، ولهذا اختلفت أفعال السلف فيهما.

قال (ابن حبان): وهذا عندي من الاختلاف المباح والجهر أحب إلي، وقال ابن القيم في الهدي: إن النبي ﷺ كان يجهر ببسم الله

الرحمن الرحيم تارة، ويخفيها أكثر مما جهر بها، ولا ريب أنه لم يكن يجهر بها دائماً في كل يوم وليلة خمس مرات أبداً حضراً وسفراً ويخفى ذلك على خلفائه الراشدين، وعلى جمهور أصحابه وأهل بلده في الأعصار الفاضلة، هذا من أمحل المحال حتى يحتاج إلى التشبث فيه بألفاظ مجملة وأحاديث واهية، فصحيح تلك الأحاديث غير صريح، وصريحها غير صحيح.

والجواب: أما قولهم: قد صح عنه ﷺ فعل هذا وهذا، فغير مسلم، فإنه لا مستند لثبوت الإسرار إلا حديث أنس، وابن المغفل وقد عرفت ما فيهما، وأما قولهم لا تعارض في الفعل، فمسلم لكنا نقول: قد صح الجهر بها قولاً وفعلاً، لكنهم لا يعدون ما رواه أهل بيت التطهير شيئاً مذكوراً، وأما قول صاحب الهدي أن الإخفاء كان أكثر، فممنوع لما مر مما يفيد ملازمة الجهر، وما استند إليه من استبعاد ملازمة الجهر بها مع خفائها على من ذكر، فنقول: لم تخف عليهم، وقد صح عنهم روايتها مرفوعة وموقوفة، مبينة لا إجمال فيها، وإن كان في شيء منها إجمال فقد زال إجماله بما روي من البيان، وقد استوفينا ذلك أو أكثره، فلا يغرك بزخرف قوله، وأما قوله إن الصريح غير صحيح، فمبني على قاعدتهم في تضعيف ما رواه آل محمد وشيعتهم عليهم السلام، وإلا فذلك الصريح صحيح رواه أئمة الهدى القاسم بن إبراهيم، والهادي إلى الحق، ومحمد بن منصور وغيرهم، وقد أسلفنا لك تصحيح حديث علي وعمار وغيره من غير طريق أهل البيت عليهم السلام، لكنهم يبالغون في رد

أدلة ما اشتهر عن أهل البيت ولو طابق قواعد التصحيح عندهم، ولا عجب فإنهم نشأوا على النصب والمجانبة لمن أمروا باتباعهم وتلقاه خلفهم عن سلفهم، إنما العجب كل العجب ممن نشأ بين أئمة أهل البيت عليهم السلام، وعرف علماءهم، وقرأ كتبهم، وتربى على أيديهم، ثم أخذ في عيب علمائهم، وتضعيف أدلتهم، وتشييد أقوال معانديهم، واتباع ما يزخرفه ابن القيم وأضرابه مما يفيد الغض في جانب آل محمد، مع أنهم لو نظروا في كلامه وكلام أضرابه لوجدوه أوهن من نسج العنكبوت، انظر إلى ما حكينا عنه وعن غيره في هذا الموضع كيف اشتمل على دعوى أن كون الخلفاء، وجمهور الصحابة كانوا يسرون بالبسملة أمر معلوم مسلم عند الخصوم؛ ليبني عليه ذلك الاستبعاد الموهوم، فلما بحثنا ونظرنا وجدنا هذه الدعوى لا أصل لها ولا مستند، بل الأمر المعلوم بخلافها كما تقدم ذلك عن جمهور السلف برواية الموالف والمخالف، ولا أدري أين ابن القيم وأتباعه عن ما تقدم من أن رواة الجهر فوق عشرين صحابياً، وقد ذكر الإمام القاسم بن محمد عليه السلام أنه لم يرو الإسرار إلا أنس وابن المغفل.

وحكى في الروض عن بعضهم أنه لم يرو أحاديث النفي إلا سبعة من الصحابة، قال: وقد تقدم عدم صحة الاستدلال بكل منها.

قلت: وبهذا يظهر لك بطلان قوله إنه كان يخفيها أكثر مما يجهر بها، وأن الاستبعاد المتضمن لإطباق الخلفاء وجمهور الصحابة على الإسرار دعوى كاذبة.

واعلم أن صاحب شرح منظومة الهدي قد تبع ابن القيم في المجازفة

في الدعوى، فإنه قال: والأظهر والله أعلم ضعف هذا القول يعني القول بالجهر مطلقاً لضعف دليله؛ إذ العموم غير منتهض فقد صح تخصيصه ببعض الصلاة بما لا يمكن دفعه، وفعل عليعليه السلام ومن ذكر معه إن صح فهو محمول على وقوع ذلك منهم نادراً، كما ورد من أنهصلى الله عليه وآله وسلم كان يسمعهم بعض الآيات في الصلاة السرية أحياناً، وبيان المجازفة أنه ادعى صحة تخصيص الجهر ببعض الصلوات بما لا يمكن دفعه، وقد بحثنا وأتينا على أدلة المختلفين في المسألة أجمع إلا ما لعله شذ عنا ولا أظنه ولم نجد هذا المخصص الذي ادعاه لا من طريق صحيحة، ولا من طريق ضعيفة، فإن أراد به ما ذكره أهل القول بالتفصيل فقد عرفت ضعفه وإمكان دفعه، وإن أراد غيره فهلا بينه فلا عطر بعد عروس، وعند التحقيق أنه لا مخصص كما ادعاه، لكن قد تبع في التهويل وتنميق العبارة ابن القيم، لكن لا ينبغي إرسال اللسان في مثل هذه المواضع التي هي موضوعة لبيان أحكام الله تعالى لئلا يؤدي ذلك إلى التقول على الله بما لا يعلمه القائل.

وأما تأويله لكلام عليعليه السلام فلا وجه له، لا سيما وذلك مشهور عنه، ولذا صار الجهر بها شعار الشيعة.

قال (البيهقي): ذهبت الشيعة إلى أن السنة هي الجهر بالتسمية سواء كانت في الصلاة الجهرية أو السرية، وجمهور الفقهاء يخالفونهم فيه.

قلت: نسبة الخلاف إلى جمهور الفقهاء يفيد أن منهم من يوافق الشيعة، وقد صرح الرازي بأن هذا مذهب عليعليه السلام فقال بعد كلام ذكره: ولهذا السبب نقل أن علياً رضى الله عنه كان مذهبه الجهر ببسم

الله الرحمن الرحيم في جميع الصلوات قال: وأقول إن هذه الحجة قوية في نفسي، راسخة في عقلي، لا تزول البتة بسبب كلمات المخالفين، أقول: لله العلماء الفحول الذين لا تستخفهم زخارف الأقوال، ولا تستهوي عقولهم الرجال، وقال الرازي بعد أن ذكر ترجيح هذا المذهب بموافقته للدلائل العقلية، وكونه مذهب عليعليه السلام ما لفظه: ومن اتخذ علياً إماماً لدينه فقد استمسك بالعروة الوثقى في دينه ونفسه.

تنبيه [تفسير مقتضى قول القائلين بالجهر بالبسملة]

في عبارات بعض القائلين بالجهر تصريح بوجوبه، وفي عبارات بعضهم ما يقتضي عدم الوجوب وأنه مشروع على جهة السنة، وبعضهم كلامه محتمل للأمرين، فممن صرح بالوجوب القاسم بن محمد، والإمام الهادي الحسن بن يحيى القاسمي، وولده فخر الإسلام، ورواه عن عليعليه السلام وزيد بن علي وعلي بن موسى، وهو ظاهر ما في الجامع الكافي عن السلف؛ لأنه ترجم المسألة بمسألة وجوب الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم.

وعن عكرمة أنه كان لا يصلي خلف من لم يجهر بها، وعن أبي جعفر الهاشمي مثله.

قلت: والقول بالوجوب هو الظاهر لحديث: «من لم يجهر في صلاته ببسم الله الرحمن الرحيم فقد أخدج صلاته» إذ وصفها بالخداج يدل على فسادها بترك الجهر وهو معنى الوجوب، وقد نص الهاديعليه السلام

على أن الخداج النقصان قال: وما لم يتم فهو باطل، وكلام أهل اللغة في تفسير الخداج يقتضي ذلك، وظاهر كلام الرازي وما حكاه البيهقي عن الشيعة أنه سنة، فعلى هذا لا تفسد بتركه.

قلت: والذي يظهر أن لفظ السنة غير صريح في نفي الوجوب؛ إذ يحتمل أن المراد بالسنة سنة الرسول ﷺ والخلفاء لا المعنى المصطلح عليه، وهو ما قابل الواجب، هذا وأما سائر من نقل عنه الجهر فهو يحتمل الوجوب وعدمه لعدم التصريح، وأما القائلون بالإسرار فحكى في الروض النضير عنهم أنهم لا يقولون بفساد صلاة من جهر بها، وهذا يقتضي عدم وجوب الإسرار عندهم، وكذلك القائلون بعدم وجوب الجهر والإسرار في القراءة من أئمة العترة، فإن ظاهر كلامهم عدم الوجوب في الكل وإن كان يحتمل تخصيص البسملة، وأما القائلون بالتفصيل فقد نص على وجوب الجهر بها فيما يجهر فيه بالقراءة الأمير الحسين في الشفاء، وحكاه عن آبائه أئمة الحجاز عليهم السلام.

وفي البحر عن الهادي والمرتضى أن الصلاة تفسد بترك الجهر والمخافتة حيث يجب، وفي الروض أن القائل بالتفصيل يقول: لا تصح صلاة من لا يجهر بها في الجهرية ويسر بها في السرية، ووجهه أنها من الفاتحة والجهر بالفاتحة في موضعه واجب، وتفسد الصلاة بتركه، وكذلك الإسرار كما سيأتي إن شاء الله.

المسألة الثالثة [الاقتداء بالقرآن]

يؤخذ من افتتاح كتاب الله تعالى بالتسمية أنه ينبغي لكل شارع في

عمل من الأعمال من الأكل، والشرب، والطهارة، والذبح، والرسائل، والكتب وغير ذلك مما له شأن يهتم به شرعاً ليس بحرام ولا مكروه، ولم يجعل الشارع له مبدأ غير البسملة أن يفتتح عمله باسمه تعالى؛ إذ لافتتاحه كتابه بها سر وشأن عظيم، ومصلحة علمها الحكيم، وقد ورد الحث على اتباع الكتاب بما يتناول جميع ما يمكن فيه الاقتداء، وللابتداء بها في أعمالنا سر في حصول البركة والمعونة بالاستعانة باسمه تعالى، وقد قدمنا أن الباء فيها إما للمصاحبة المفيدة للتبرك، أو للاستعانة المتضمنة للدلالة على أن الفعل لا يكون معتداً به شرعاً واقعاً على السنة حتى يصدر بذكر اسم الله تعالى.

وقد ذكر في الكشاف وغيره أن البسملة مقولة على ألسنة العباد هي وما شابهها كقوله تعالى: {الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} [الزمر:٧٥] وكثير من ألفاظ القرآن المجيد.

قال (الزمخشري): ومعناه تعليم العباد كيف يتبركون باسمه، وكيف يحمدونه، ويمجدونه، ويعظمونه.

قال بعض المحققين: وهذا إلى آخر السورة الكريمة مقول على ألسنة العباد تلقيناً لهم وإرشاداً إلى كيفية التبرك باسمه تعالى، وهداية إلى منهاج الحمد وسؤال الفضل، ولذلك سميت السورة الكريمة بما ذكر من تعليم المسألة، يعني أنه قد ذكر أن من أسمائها تعليم المسألة لاشتمالها عليها.

وقال الإمام زيد بن علي[1] عليه السلام: أما قوله تعالى: {بسم الله} فإن الله عز وجل دل عباده على أن إذا أرادوا قولاً أو عملاً افتتحوا بسم الله كما افتتح الله تعالى كلامه، وليجعلوا ذكر اسم الله تعالى استعانة منهم بالله، وتبركاً بالافتتاح باسمه.

واعلم أنه قد تطابق على حسن الابتداء باسمه تعالى العقل والنقل، أما العقل فلأنه لما كان الباري تعالى منعماً بجميع النعم على عباده، وشكر المنعم واجب عقلاً حسن الابتداء باسمه تعالى، أداءً لبعض ما يجب له تعالى من الشكر؛ إذ من شكره تعظيمه بالتبرك، والاستعانة باسمه تعالى في مبادئ أعمالنا التي تمكيننا منها من جلائل نعمه، ومن شكره أيضاً ذكر اسمه تعالى باللسان الذي هو شعبة من الشكر، مع ما في ذلك من الاقتداء بفعله حيث افتتح باسمه كتابه، وامتثال ما ورد على لسان أنبيائه، فهذه ثلاثة وجوه مقررة لحسن الابتداء به عقلاً.

وأما النقل فيدل على ذلك الكتاب، والسنة، والإجماع، أما

---

(١) الإمام الأعظم الشهيد زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام ولد سنة (٧٥هـ) بالمدينة، المنورة حليف القرآن من أعلم الناس وأفصحهم، وأخطبهم، وأزهدهم، وأشجعهم إمام الزيدية وقائدها، فاتح باب الجهاد والإستشهاد، ومجدد الثورة ضد الظلم والفساد . وهو العلم المميز للمذهب عن بقية مذاهب الشيعة، جم الفضائل، كثير المناقب، ارتوى العلم عن أبيه زين العابدين وأخيه باقر علم النبيين . رحل الكوفه وناظر علمائها بايعوه أكثر من أربعين ألفاً ولم يثبت معه إلا القليل، سقط شهيداً في الخامس والعشرين، من شهر محرم سنة (١٢٢هـ) من أجل إقامة دولة الحق، وإلى جانب حماسه الثوري خلف لنا تراثاً علمياً أصيلاً وفكراً عظيماً قاوم جميع الإنحرافات، الفكرية كالجبر، والتشبيه، ونحوهما . ومن أهم مؤلفاته المجموع (الفقهي والحديثي)، و(غريب القرآن)، و(الصفوة)، (والوصية)، وغيرها، كتب عنه الكثير من الكتاب قديما وحديثا .

الكتاب فمنه ما أرشد إليه تعالى في افتتاح كتابه وقد عرفت تقريره، ومنه ما حكاه عن نوح عليه السلام من قوله: {ارْكَبُوا فِيهَا بِاسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا} [هود:٤١] فإنه قرن التسمية بالشروع في ركوب السفينة، ومنه ما حكاه في سورة النمل عن سليمان عليه السلام وقد مر من حديث أبي ميسرة أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نودي في بدء أمره: «يا محمد قل بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين...» الحديث.

وروي من طرق متعددة ستأتي إن شاء الله أن أول ما نزل: {اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ} [العلق:١]، وأيهما كان ففيه دلالة على المقصود من حسن الابتداء بها، مع أنه لا تنافي بين الروايتين؛ إذ يجوز أن يكون اقرأ أول ما نزل للأمر بالقراءة، وأول ما أمر بقراءته فاتحة الكتاب.

وقد روي أن البسملة مفتاح كل كتاب نزل من السماء، فأخرج الحافظ أبو بكر الخطيب البغدادي في الجامع عن أبي جعفر محمد بن علي عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «بسم الله الرحمن الرحيم مفتاح كل كتاب» -يعني كل كتاب نزل من السماء- ذكره العزيزي، وقد صرح به في أمالي أحمد بن عيسى عن الباقر عليه السلام موقوفاً عليه، وسيأتي.

وفي شرح الجامع الصغير قال صاحب الاستغناء في شرح الاسماء الحسنى عن شيخه التونسي: أجمع علماء كل ملة أن الله عز وجل افتتح كل كتاب بالبسملة.

وأما السنة فقد ورد الندب إلى الابتداء بالتسمية والأمر بها في أخبار كثيرة، وأعمال متعددة، وبعضها عام لكل ما له شأن، فمن ذلك ما ورد في الطهور، وعند الأكل والشرب، ودخول الخلا ونحوها، وسيأتي الكلام عليها في مواضعها إن شاء الله.

ومنه ما رواه جابر أن النبي ﷺ قال: «أوك سقاك واذكر اسم الله وخمر إناءك واذكر اسم الله ولو أن تعرض عليه عوداً». متفق عليه، وأخرجه أبو داود، والترمذي، والنسائي، ولفظ أبي داود: «اغلق بابك واذكر اسم الله فإن الشيطان لا يفتح باباً مغلقاً، واطف مصباحك واذكر اسم الله، وخمر إناءك ولو بعود تعرضه عليه واذكر اسم الله، وأوك سقاك واذكر اسم الله».

الوكاء: ككساء رباط القربة، وقد وكاها وأوكاها ربطها، والتخمير بالخاء المعجمة: التغطية، ومعنى تعرض عوداً: أن تضعه على العرض وهو الجانب من الإناء من عرض العود على الإناء، والسيف على الفخذ يعرضه ويعرضه فيهما -يعني بضم الراء وكسرها- في عرض العود والسيف.

وعن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «أما إن أحدكم لو قال إذا أراد أن يأتي أهله: بسم الله اللهم جنبنا الشيطان وجنب الشيطان ما رزقتنا ثم قدر بينهما في ذلك ولد لم يضره الشيطان أبداً». نسبه في تتمة الاعتصام إلى شرح الأحكام، والبخاري، ومسلم، إلى غير ذلك من الأحاديث الدالة على شرعيتها في كثير من الأعمال حتى

في حالة وضع الميت في لحده بحيث يدل مجموع ذلك على صحة العموم المستفاد من حديث أبي هريرة، وهو ما أخرجه الحافظ عبد القادر الرهاوي في الأربعين بسند حسن عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم أقطع». والمراد من قوله: أقطع: أنه ناقص من حيث ترك الإتيان بالمأمور به، وهو الابتداء بذلك.

وفي الحديث نكتة نبه عليها بعض العلماء، وهي أنه أتى فيه بلفظ(في) إشارة إلى أنه لا بد أن يكون البدء بالبسملة لأجل ما شرع فيه، فيخرج ما لو بدأ في أكل مثلاً مبسملاً لأجله، ووافق التأليف مثلاً عقب هذه البسملة فلا يكفي له.

وفي شرح ابن حابس على الثلاثين المسألة عن عائشة أنه أتي إليها بقميص مخيط فقالت: هل ذكر اسم الله عليه؟ قيل: لا، قالت: ردوه فافتقوه، ثم سموا عليه وخيطوه، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «كل أمر ذي بال لا يذكر اسم الله عليه فهو أجذ، وقيل: أبتر، وقيل: أقطع، وقيل: خداج». والمعنى أنه منزوع البركة.

قال (الدواري): والشك يحتمل أن يكون في الرواية عن عائشة وأن يكون منها، ومعنى ذي بال: أي خطر بالبال، وقيل: له خطر وشأن، وأما الإجماع فلا خلاف في حسن الابتداء بها.

قال (الرازي): أجمع العلماء على أنه يستحب أن لا يشرع في عمل من الأعمال إلا ويقول: بسم الله، فإذا نام قال بسم الله، وإذا قام من

مقامه قال بسم الله، وإذا قصد العبادة قال: بسم الله، وإذا دخل الدار قال: بسم الله، أو خرج منها قال: بسم الله، وإذا أكل أو شرب أو أخذ أو أعطى قال: بسم الله، ويستحب للقابلة إذا أخذت الولد من الأم أن تقول: بسم الله، وهذا أول أحواله من الدنيا، وإذا مات وأدخل القبر قيل: بسم الله، وهذا آخر أحواله من الدنيا، قال: وإذا قام من القبر قال أيضاً: بسم الله، وإذا حضر الموقف قال: بسم الله فتتباعد عنه النار ببركة بسم الله.

وقال القاضي العلامة (أحمد بن يحيى حابس[1]) رحمه الله: لا خلاف بين العلماء أن من ألف باباً، أوصنف كتاباً، أو قام خطيباً إلى غير ذلك ولم يذكر اسم الله تعالى فإنه معترض عليه ما لم يكن فعل قلب أو كلاماً أوله ذكر الله كالآداب والخطبة وإن لم يرد على جهة التسمية، أو كتاب غضب، أو يكون للكاتب على المكتوب إليه سطوة كسورة براءة فإنها نزلت على المشركين بوعد ووعيد، وزجر وتهديد.

وروي أن علياً عليه السلام كان يكاتب معاوية بن أبي سفيان بكتب محذوفة التسمية، وفيه يقول الشاعر:

يدل على وجد الهمام كتابه وتخليفه للصدر عمن يكاتبه

---

(١) أحمد بن يحي بن أحمد بن حابس من أهل صعدة، وأحد علماء الزيدية الأفذاذ، تولى القضاء بصعدة، وولي الخطابة، وكان من أشهر فقهاء عصره، وله مؤلفات كثيرة منها: المقصد الحسن والمسلك الواضح السنن ابتدأه بطبقات الزيدية موجزة، ثم تكلم عن أهم المسائل الفقهية التي يحتاج إليها القضاة، وكذلك كتاب الحاشية الجامعة لزبد الإختيارات والأنظار الكاشفة، تكميل شرح الأزهار، الأنوار الهادية لذوي العقول إلى شرح الكافل بنبل السؤل، وله غيرها، توفي سنة (١٠٦١هـ) رحمة الله تعالى عليه.

قلت: وما ذكره رحمه الله من عدم شرعيتها في أفعال القلوب وما بدئ بذكر الله، فهو الظاهر إذ لم يرد عن الشارع ولا عن أحد من السلف الابتداء فيه بالتسمية في شيء من أفعال القلوب، بل من تتبع الجزئيات التي وردت التسمية في ابتدائها عن الشارع لم يجدها إلا من الأعمال الظاهرة، وكذلك الأذان فإنه لم يسمع الابتداء فيه بالتسمية مع أنه مبتدأ باسم الله تعالى فهو داخل في عموم ما تقدم، وأما الخطب فلم نجد فيما وقفنا عليه من خطب النبي ﷺ، وخطب باب مدينة العلم عليه السلام في نهج البلاغة إلا الابتداء بالحمدلة، لكن الظاهر أن المراد بالابتداء باسمه تعالى أن يذكر في أول الأمر اسم من أسمائه تعالى لا خصوصية البسملة، كما يدل عليه حديث عائشة، وظواهر نحو قوله تعالى: {وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ} [الأنعام:١٢١] وحديث: «لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه»، وما ورد في بعض أحاديث أذكار النوم: «باسمك اللهم وضعت جنبي» إلى غير ذلك.

وعلى هذا فالابتداء بالحمدلة ابتداء باسمه تعالى، وبه تعرف أنه لا تعارض بين الأحاديث الواردة في الأمر بالابتداء بالحمد لله وبين ما هنا، وإن كان قد جمع بينها بعضهم بجمع آخر، وسيأتي إن شاء الله في سياق قوله تعالى: {الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} [الزمر:٧٥] هذا مع أنا نقول إن للبسملة أرجحية اقتداء بالكتاب العزيز.

قال (ابن حابس): ولا يبعد دعوى الإجماع على ذلك، وكذلك للجمع بينها وبين الحمد كما لا يخفى، وأما ما ذكره من عدم الابتداء

بها في كتب الغضب فقد أوضح الحجة عليه بما ذكره من سورة براءة وفعل الوصي عليه السلام، لكنه ينبغي أن يقيد الغضب بكونه لله تعالى كما يفيده دليله.

تنبيه [العلة في عدم ذكر التسمية في سورة التوبة]

روي أن ترك التسمية في سورة براءة لكون اسمه تعالى سلام وأمان فلا يكتب في النبذ والمحاربة، فيؤخذ من ذلك خطر التسمية في ذلك؛ لأن اسمه تعالى إذا كان سلاماً وأماناً كان في ذكره مع النبذ تناف وتناقض، وقد نص على أخذ الحظر من ذلك الإمام الحسن بن عز الدين عليه السلام قال: ولهذا جرى على ذلك القرون فيما نعلم في كل زمان ومكان.

قلت: ويؤيده فعل الوصي عليه السلام مع معاوية.

تنبيـــه ثان

قد ذكرنا في صدر المسألة أن المشروع فيه التسمية هو ما ليس بمحرم شرعاً، ولا مكروه، ولم يجعل له الشارع مبدأ غير البسملة، فأما ما جعل له الشارع مبدأ غيرها كالأذان فقد تكلمنا عليه، وأما المحرم والمكروه فوجهه أن الواجب تعظيم اسمه تعالى، ومن تعظيمه أن لا يذكر إلا على حق كما قال علي عليه السلام عظم اسم الله أن تذكره إلا على حق. رواه في النهج، والمحرم والمكروه خارجان عن مسمى الحق.

تنبيه ثالث [اتفاق الأمة على جواز كتابة البسملة في أول كل كتاب]

قال القرطبي: اتفقت الأمة على جواز كتبها في أول كل كتاب من كتب العلم والرسائل، فإن كان الكتاب ديوان شعر فروى مجالد عن الشعبي، قال: أجمعوا أن لا يكتبوا أمام الشعر بسم الله الرحمن الرحيم، وقال الزهري: مضت السنة أن لا يكتبوا في الشعر بسم الله الرحمن الرحيم، وذهب إلى رسم التسمية في أول كتب الشعر سعيد بن جبير، وتابعه على ذلك أكثر المتأخرين، قال أبو بكر الخطيب: وهو الذي نختاره، ونستحبه.

قلت: قد ذكر هذه الرواية عن الشعبي في الدر المنثور وعزاها هي وما روي عن الزهري إلى الخطيب، وفيه وأخرج ابن أبي شيبة، وأبو بكر بن أبي داود، والخطيب في الجامع عن الشعبي قال: كانوا يكرهون أن يكتبوا أمام الشعر بسم الله الرحمن الرحيم.

وفيه وأخرج الخطيب في الجامع عن سعيد بن جبير، قال: لا يصلح كتاب إلا أوله: بسم الله الرحمن الرحيم وإن كان شعراً، والمختار أن الشعر كلام حسنه حسن وقبيحه قبيح، وقد ورد هذا مرفوعاً فيكون حكمه فيما تستحب فيه التسمية وما لا تستحب حكم غيره، لا سيما ولم أقف على ما يقتضي المنع والكراهة عن أحد من أهل البيت، ومشاهير السلف الصالح، بل ظاهر كلامهم الإطلاق، وقول الشعبي: أجمعوا، وقول الزهري: من السنة لا يقوى على تخصيص تلك الأدلة لعدم مساواتها في الصحة، واحتمال أن الإجماع المذكور إنما فهمه الراوي من قول الشعبي في الرواية الأخرى كانوا يكرهون، وهذا ليس

بصريح في الإجماع، وأين الإجماع مع خلاف سعيد بن جبير، وقول الزهري محتمل، فصح بقاء تلك الأدلة على ظاهرها.

المسألة الرابعة: في كتابة البسملة

ينبغي التأنق في كتابتها لما أخرجه البيهقي في شعب الإيمان عن علي بن أبي طالب عليه السلام قال: تنوق رجل في بسم الله الرحمن الرحيم فغفر له. تنوق بمثناة فوق ثم نون مفتوحتين بعدهما واو مشددة: أي بالغ في تجويدها.

وفي تفسير القرطبي عن سعيد بن أبي سكينة بلغني أن علي بن أبي طالب رضى الله عنه نظر إلى رجل يكتب بسم الله الرحمن الرحيم فقال له: جودها فإن رجلاً جودها فغفر له.

وفي أمالي المرشد بالله عليه السلام عن أنس قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من كتب بسم الله الرحمن الرحيم فجوده تعظيماً لله غفر له» وعزاه في الدر المنثور إلى أبي نعيم في تاريخ أصبهان، وابن أشتة في المصاحف قال بسند ضعيف.

قلت: وسنده في الأمالي هكذا: أخبرنا الذكواني، نا ابن حبان، ثنا محمد بن عبد الرحيم، ثنا أبو سالم، ثنا أبو العلاء، ثنا أبو حفص العبدي، عن أبان، عن أنس، وأخرج السلفي في جزء له عن ابن عباس، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا تمد الباء إلى الميم حتى ترفع السين» وأخرج الخطيب في الجامع عن الزهري قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن تمد بسم الله الرحمن الرحيم.

وأخرج الديلمي في مسند الفردوس وابن عساكر في تاريخ دمشق

عن زيد بن ثابت، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا كتبت بسم الله الرحمن الرحيم فبين السين فيه».

وأخرج الخطيب في الجامع والديلمي عن أنس عن النبي ﷺ قال: «إذا كتب أحدكم بسم الله الرحمن الرحيم فليمد الرحمن».

وأخرج الخطيب عن مطر الوراق قال كان معاوية بن أبي سفيان كاتب رسول الله ﷺ، فأمره أن يجمع بين حروف الباء والسين ثم يمده إلى الميم، ثم يجمع حروف: الله، الرحمن، الرحيم، ولا يمد شيئاً من أسماء الله في كتابه ولا قراءته.

قلت: قد تضمنت رواية ابن عباس وما بعدها بيان كيفية التجويد؛ إذ لا ينبغي العدول عما أرشد إليه معلم الشرع ﷺ إلا أن ظاهر حديث أنس الذي فيه فليمد الرحمن يعارض حديث مطر الوراق؛ إذ ظاهر حديث أنس أن الرحمن يكتب بالألف، لكن قد ذكر الإمام الناصر بن إبراهيم بن محمد المؤيدي عليه السلام أن الرحمن تكتب بحذف الألف حيث وقع، وذكر أبو حيان نحوه وعلله بكثرة الاستعمال، وفي حديث الزهري ومطر دلالة على ما ذكره العلماء من حذف ألف الوصل في التسمية، وقد عللوه بكثرة الاستعمال، وقد ذكر الإمام إبراهيم بن محمد الاتفاق على ذلك.

قال (أبو حيان): فلو كتبت باسم القاهر، أو باسم القادر فقال الكسائي، والأخفش: تحذف الألف، وقال الفراء: لا تحذف إلا مع بسم الله الرحمن الرحيم؛ لأن الاستعمال إنما كثر فيه، فأما في غيره

من أسماء الله فلا خلاف في ثبوت الألف.

قلت: يعني لا خلاف في ثبوت الألف من بسم إذا كان مع سائر أسماء الله، وقد ورد عن السلف آثار في كيفية كتابتها تؤيد ما ورد في الأخبار، ولا بأس بذكرها.

فروي عن ابن سيرين أنه كان يكره أن يمد الباء إلى الميم حتى يكتب السين، وعن مسلم بن يسار أنه كان يكره أن يكتب بم حين يبدأ فيسقط السين.

وعن ابن عون أنه كتب لابن سيرين بم فقال: مه اكتب سيناً اتقوا أن يأثم أحدكم وهو لا يشعر.

وروي أن عمر بن عبد العزيز ضرب كاتباً كتب الميم قبل السين، فقيل له: فيم ضربك أمير المؤمنين؟ فقال: في سين.

وعنه أيضاً أنه عزل كاتباً له كتب بم ولم يجعل السين.

وعن محمد بن سيرين أنه كان يكره أن يكتب الباء ثم يمدها إلى الميم حتى يكتب السين ويقول فيه قولاً شديداً.

وعن (معاذ بن معاذ) قال: كتبت عند سوّار بسم الله الرحمن الرحيم فمددت الباء ولم أكتب السين فأمسك يدي، وقال: كان محمد والحسن يكرهان هذا.

وعن (عبد الله بن صالح)، قال: كتبت بسم الله الرحمن الرحيم، ورفعت الباء فطالت فأنكر ذلك الليث وكرهه، وقال: غيرت المعنى

يعني لأنها تصير لاماً.

قلت: الذي في الكشاف وغيره أن الباء تكتب مطولة، واختلفوا في علة ذلك فقيل: لما حذفت الألف من اسم خطاً طولت الباء عوضاً عنها، وقيل: إنما طولت لأنهم أرادوا أن يستفتحوا كتاب الله بحرف معظم، وقيل: إن عمر بن عبد العزيز كان يقول لكتابه طولوا الباء من بسم الله، وأظهروا السين، ودوروا الميم تعظيماً لكتاب الله عز وجل، وقيل: غير ذلك.

فائدة [في كراهة اختصار البسملة والصلاة على النبي صلى الله عليه وآله]

قول بعضهم أنه كان يكتب (بم) أعني بالباء الموحدة والميم هو نوع من النحت وهو أن يختصر من كلمتين فأكثر كلمة واحدة كالبسملة بسم الله الرحمن الرحيم ونحو ذلك، وظاهر كلام بعض العلماء أن ذلك مختص بالقول.

قال: وقد استعمل كثير لا سيما الأعاجم النحت في الخط فقط والنطق به على أصله ككتابة حينئذٍ حاءً مفردة، و(صلعم) و(عم) إلى غير ذلك، قال: لكن الأولى ترك الأخيرين وإن أكثرت منه الأعاجم.

قلت: ومنه ما نحن فيه في كونه نحتاً، ولعله مأخوذ من الأعاجم، وقد عرفت ما فيه عن السلف، ويدل على منعه أيضاً أمره ﷺ بتبيين السين.

ويستفاد مما تقدم أن العلة في ذلك تعظيم الآية الشريفة، فيلحق في ذلك منع النحت في الصلاة على النبي ﷺ، والترحم والسلام على من يستحق ذلك بجامع التعظيم. والله أعلم.

فائدة أخرى [تدل على الفائدة الأولى]

أخرج أبو داود في مراسيله عن عمر بن عبد العزيز أن النبي ﷺ مر على كتاب في الأرض فقال لفتى معه: «ما في هذا؟ قال: بسم الله، قال: لعن من فعل هذا لا تضعوا بسم الله إلا في موضعه».

المسألة الخامسة: في فضل التسمية وخواصها

عن علي عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: «ألا أعلمك كلمة إذا وقعت في ورطة فقلها، قلت: بلى جعلني الله فداك فرب خير علمتنيه، قال: إذا وقعت في ورطة فقل: بسم الله الرحمن الرحيم لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم فإن الله يصرف بها ما شاء من أنواع البلاء». رواه أبو طالب، وأخرجه ابن السني في عمل اليوم والليلة، والديلمي. ذكره في الدر المنثور ولم يأت بواو العطف كما هنا[1] بين البسملة والحوقلة، وأثبتها في الجامع الصغير.

الورطة: الهلاك، والمراد هنا البلية التي يعسر الخلاص منها التي ربما وأفضت بالواقع فيها إلى الهلاك، قال بعض العلماء: وحصول الدفع بها إنما يكون إذا كان قائلها حاضر القلب، صادق الإخلاص،

---

(١) أي كما لم يؤت بها هنا يعني في رواية أبي طالب. تمت مؤلف.

قوي الإيقان.

وفي أمالي أحمد بن عيسى عليه السلام عن علي عليه السلام قال: بسم الله الرحمن الرحيم أقرب من اسم الله الأعظم من سواد العين إلى بياضها.

وأخرج ابن أبي حاتم في تفسيره، والحاكم في المستدرك وصححه، والبيهقي في شعب الإيمان، وأبو ذر الهروي في فضائله، والخطيب البغدادي في تاريخه عن ابن عباس أن عثمان بن عفان سأل النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن بسم الله الرحمن الرحيم فقال: «هو اسم من أسماء الله تعالى وما بينه وبين اسم الله الأكبر إلا كما بين سواد العين وبياضها من القرب».

وأخرج ابن مردويه والثعلبي عن جابر بن عبد الله قال: لما نزلت بسم الله الرحمن الرحيم هرب الغيم إلى المشرق، وسكنت الريح، وهاج البحر، وأصغت البهائم بآذانها، ورجمت الشياطين من السماء، وحلف الله بعزته وجلاله أن لا يسمى على شيء إلا بارك فيه.

وأخرج أبو نعيم والديلمي عن عائشة قالت: لما نزلت: {بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ} ضجت الجبال حتى سمع أهل مكة دويها فقالوا: سحر محمد الجبال، فبعث الله دخاناً حتى أظل على أهل مكة، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من قرأ بسم الله الرحمن الرحيم موقناً سبحت معه الجبال إلاأنه لا يسمع ذلك منها».

وأخرج الديلمي عن ابن مسعود، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من قرأ بسم الله الرحمن الرحيم كتب له بكل حرف أربعة آلاف حسنة

ومحي عنه أربعة آلاف سيئة، ورفع له أربعة آلاف درجة».

وأخرج الديلمي في مسند الفردوس عن ابن عباس مرفوعاً: «إن المعلم إذا قال للصبي قل: بسم الله الرحمن الرحيم فقال، كتب للمعلم وللصبي ولأبويه براءة من النار».

وأخرج وكيع الثعلبي عن ابن مسعود قال: من أراد أن ينجيه الله من الزبانية التسعة عشر فليقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ليجعل الله له بكل حرف منها جنة من كل واحد، وهذا الأثر ذكره القرطبي أيضاً في تفسيره عن وكيع، عن الأعمش، عن أبي وائل، عن عبد الله بن مسعود.

وفي أمالي المرشد بالله عليه السلام عن أنس قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من رفع قرطاساً من الأرض فيه بسم الله الرحمن الرحيم إجلالاً لله تعالى أن يداس كتب عند الله من الصديقين وخفف عن والديه وإن كانا مشركين». وسنده وسند حديث تجويد كتابتها واحد وقد مر، وأخرجه الخطيب.

وروى الرازي في تفسيره عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «يا أبا هريرة إذا توضأت فقل: بسم الله فإن حفظتك لا تبرح أن تكتب لك الحسنات حتى تفرغ، وإذا غشيت أهلك فقل: بسم الله فإن حفظتك يكتبون لك الحسنات حتى تغتسل من الجنابة فإن حصل لك من تلك الواقعة ولد كتب لك من الحسنات بعدد نفس ذلك الولد، وبعدد أنفاس أعقابه إن كان له عقب حتى لا يبقى منهم أحد، يا أبا هريرة إذا ركبت دابة فقل: بسم الله والحمد لله يكتب لك

الحسنات بعدد كل خطوة، وإذا ركبت السفينة فقل: بسم الله والحمد لله يكتب لك الحسنات حتى تخرج منها».

وفيه عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ قال: «ستر ما بين أعين الجن وعورات بني آدم إذا نزعوا ثيابهم أن يقولوا: بسم الله الرحمن الرحيم».

قلت: الحديث ذكره في الجامع الصغير ولم يذكر الرحمن الرحيم، ولفظه: «ستر ما بين أعين الجن وعورات بني آدم إذا وضع أحدهم ثوبه أن يقول: بسم الله»، وعزاه إلى الطبراني في الأوسط، قال الشارح: بإسناد حسن.

وفي (الجامع) أيضاً من حديث علي عليه السلام: «ستر ما بين أعين الجن وعورات بني آدم إذا دخل أحدهم الخلا أن يقول: بسم الله»، ونسبه إلى أحمد والترمذي وابن ماجة، قال العزيزي: بإسناد صحيح، وهذا يدل على أن الرازي وهم في زيادة الرحمن الرحيم، ويؤيده أن العزيزي حكى عن بعض أئمة الشافعية أنه لا يزاد الرحمن الرحيم، قال: لأن المحل ليس محل ذكر، ووقوفاً مع ظاهر هذا الخبر.

وقال في الحواشي: ولا يزيد الرحمن الرحيم اقتصاراً على الوارد، فلو كانت الزيادة التي زادها الرازي مروية لوقع التنبيه عليها كما لا يخفى، سيما والمقام يقتضيه.

وبهذا يظهر لك أن لكل فن رجالاً يجب الاعتماد عليهم فيما يرجع إلى فنهم، والرازي ليس من رجال الحديث ولا اشتهر به، بل هو من

أبطال العلوم العقلية وما يتعلق بها، وفحول علماء العربية، ومن أهل الفهم والدراية، فتنبه.

وأخرج أبو الشيخ في العظمة عن صفوان ابن سليم قال: الجن يستمتعون بمتاع الإنس وثيابهم، فمن أخذ منكم ثوباً أو وضعه فليقل: بسم الله فإن اسم الله طابع.

وفي أمالي أحمد بن عيسى عن أبي جعفر عليه السلام موقوفاً قال: مفتاح كل كتاب نزل من السماء بسم الله الرحمن الرحيم، فإذا قرأ الرجل بسم الله الرحمن الرحيم ستر ما بين يديه من السماء إلى الأرض.

وأخرج النسائي[1] عن أبي المليح ردف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «إذا عثرت بك الدابة فلا تقل تعس الشيطان فإنه يتعاظم حتى يصير مثل البيت ويقول: بقوتي صنعته، ولكن قل: بسم الله الرحمن الرحيم فإنه يتصاغر حتى يصير مثل الذباب».

وعن عطاء إذا تناهقت الحمر من الليل فقولوا: بسم الله الرحمن الرحيم أعوذ بالله من الشيطان الرجيم.

روي أن عثمان بن أبي العاص الثقفي شكا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وجعاً يجده في جسده فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «ضع يدك على الذي تألم من جسدك وقل: بسم الله ثلاثاً وقل سبع مرات: أعوذ بالله وقدرته من شر ما أجد وأحاذر» أخرجه أحمد ومسلم، وابن ماجة،

---

(١) ذكره القرطبي . تمت مؤلف ج /١ ص (٩١).

وهو في أمالي المرشد بالله بنحوه، وأخرج نحو رواية الأمالي الطبراني في الكبير والحاكم ولم يذكر في هذه الرواية بسم الله، والحديث رواه الهادي في الأحكام بمعنى هذه الرواية، وقوله تألم - بتشديد اللام- أي تتألم به من جسدك فهو بحذف إحدى التاءين كما أفاده العزيزي.

وروي أنه خرج في عنق أسماء بنت أبي بكر خراج، فتمرضت منه فسألت النبي ﷺ فقال: «ضعي يدك عليه ثم قولي ثلاث مرات: بسم الله اللهم اذهب عني شر ما أجد بدعوة نبيك الطيب المبارك المكين عندك بسم الله» أخرجه الخرائطي في كتاب مكارم الأخلاق، وابن عساكر في تاريخه.

قال الشيخ (محمد حجازي): حديث حسن عن أسماء رضي الله عنها، المكين: عظيم المنزلة.

وروي أن امرأة غيراء قالت: يا عائشة أغيثيني بدعوة من رسول الله ﷺ، فقال ﷺ: «ضعي يدك اليمنى على فؤادك وقولي: بسم الله اللهم داوني بدوائك، واشفني بشفائك، واغنني بفضلك عمن سواك، وأحدر عني أذاك» أخرجه الطبراني في الكبير عن ميمونة بنت أبي عسيب وقيل: بنت أبي عتبة.

غيراء: بالغين المعجمة فعلاء من الغيرة وهي الحمية والأنفة. وأحدر بضم الدال المهملة مع الوصل أو بكسرها مع القطع أي أزل، وعسيب: بفتح العين وكسر السين المهملتين، وحكى العلقمي أن في الكبير زيادة بعد قوله على فؤادك فامسحيه.

وفي تفسير الرازي أن موسى عليه السلام مرض واشتد وجع بطنه فشكا إلى الله تعالى، فدله على عشب في المفازة فأكل منه فعوفي بإذن الله تعالى، ثم عاوده ذلك المرض في وقت آخر فأكل ذلك العشب فازداد مرضه، فقال: يا رب أكلته أولاً فانتفعت به، وأكلته ثانياً فازداد مرضي، فقال: لأنك في المرة الأولى ذهبت مني إلى الكلأ فحصل فيه شفاء، وفي المرة الثانية ذهبت منك إلى الكلأ فازداد المرض، أما علمت أن الدنيا كلها سم قاتل وترياقها اسمي. العشب: الكلأ الرطب، والمفازة: المهلكة أي موضع الهلاك من فوز تفويزاً أي هلك، والمفازة أيضاً المنجاة قال تعالى: {بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ} [آل عمران:١٨٨] أي: بمنجاة منه.

قيل: وإنما سمي موضع الهلاك مفازة تفاؤلاً بالسلامة والفوز، والترياق بكسر التاء والسموم فارسي معرب.

وروى الرازي أن فرعون قبل أن يدعي الإلهية بنى قصراً وأمر أن يكتب بسم الله على بابه الخارج، فلما ادعى الإلهية وأرسل إليه موسى عليه السلام ودعاه فلم ير به أثر الرشد قال: إلهي كم أدعوه ولا أرى به خيراً، فقال تعالى: يا موسى لعلك تريد إهلاكه أنت تنظر إلى كفره وأنا أنظر إلى ما كتبه على بابه.

قال (الرازي): والنكتة أن من كتب هذه الكلمة على بابه الخارج صار آمناً من الهلاك وإن كان كافراً، وفي تفسيره أن قيصر كتب إلى عمر: إن بي صداعاً لا يسكن فابعث إلي دواءً، فبعث إليه عمر

قلنسوة فكان إذا وضعها على رأسه يسكن صداعه، وإذا رفعها عن رأسه عاوده الصداع، فعجب منه ففتش القلنسوة فإذا فيها كاغد مكتوب فيه: بسم الله الرحمن الرحيم.

وروي أن بعضهم طلب آية من خالد بن الوليد فقال: إنك تدعي الإسلام فأرنا آية لنسلم، فقال: ائتوني بالسم القاتل فأتي بطاس من السم فأخذها بيده وقال: بسم الله الرحمن الرحيم وأكل الكل وقام سالماً بإذن الله تعالى، فقال المجوس: هذا دين حق.

قلت: إن صح هذا فهو من معجزات نبينا الدالة على صدقه وصدق ما جاء به فلا يستبعد.

والطاس: الذي يشرب فيه، وروي أنه كتب عارف بسم الله الرحمن الرحيم وأوصى أن يجعل في كفنه، فقيل له: أي فائدة لك فيه؟ فقال: أقول يوم القيامة: إلهي بعثت كتابك وجعلت عنوانه بسم الله الرحمن الرحيم فعاملني بعنوان كتابك.

قوله تعالى: {الحمد لله رب العالمين}

اعلم أن هذه الآية الكريمة بحر لا ساحل له، ولا يطيق أحد من البشر الوصول إلى عشر العشر ولا إلى أقل من ذلك مما اشتملت عليه تفاصيلها من العلوم العقلية والنقلية، وذلك أنها قد تضمنت الدلالة على وجود الصانع المختار، وأنه يستحق الشكر على نعمه على عباده، فإذا أخذت في تفصيل دلائل إثبات الصانع وكيفية الاستدلال بها، ووجه دلالتها، وما أشار إليه الاسم الشريف من صفات العظمة والكمال رجع طرفك حسيراً، وعقلك مبهوتاً، ثم إذا نظرت إلى ما وصل إلى الخلق من النعم من ابتداء وجودهم إلى وقت فنائهم وتفاصيلها لم تجد نسبة ما عرفته منها إلى ما جهلته إلا كنسبة قطرة من بحر لجي إلى بقية ماء البحر، كما قال تعالى: {وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لاَ تُحْصُوهَا} [إبراهيم: ٣٤]، ثم إذا أخذت في تفاصيل شكر هذا المنعم الكريم العظيم استلزم ذلك معرفة ما يرضيه وما يسخطه، فيدخل في ذلك معرفة مسائل العبادات، والمعاملات، والآداب، ومكارم الأخلاق، وما يحتاج إليه في معرفتها من الفنون، كمفردات اللغة والنحو، والصرف وغير ذلك.

وبالجملة إن ذلك يستدعي معرفة العلوم الشرعية وما يتعلق بها، ولا يكون ذلك إلا بعد معرفة النبوة بمعجزاتها إلى غير ذلك مما لا أطيق

التعبير عن جملته، ثم إذا انتقلت إلى قوله: {رَبِّ الْعَالَمِينَ} [الشعراء:١٠٩] تضاءلت قوتك، واضمحلت همتك، ونكص عقلك، ومن ذا الذي يطيق معرفة وجوه التربية لأصناف العالم من الجن، والإنس، والملائكة، والدواب، والحشرات، والشجر وغير ذلك، ومن ذا الذي تحدثه نفسه بالوصول إلى العلم بأجناس العالم وأنواعه التي لو كتب الكاتب في شرحها ألف ألف مجلد لما وصل إلا إلى أبعاض أبعاض الأجناس الظاهرة، فكيف وما تغيب عنا أعظم، ولكنا نأتي في كتابنا هذا ببعض ما يتعلق بهذه الآية الكريمة مما لا نعذر بتركه حسبما بلغته قوانا، وانتهت إليه عقولنا، ونكل بعضه إلى مواضعه إن شاء الله تعالى، وما عجزنا عنه ولم يبلغه علمنا، ولا دخل تحت استطاعتنا وطاقتنا اعترفنا بالعجز عنه، والقصور عن معرفته، وسألنا الله العفو عن التقصير فيما يجب، والمعونة على ما كلفنا به وقلنا: {رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلاَنَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ} [البقرة:٢٨٦].

إذا عرفت هذا فاعلم أنا نذكر مما يتعلق بالآية مسائل، ولا نألو جهداً في تحقيقها وتوضيحها، وبيان الخلاف فيها، وما تمسكت به كل طائفة من الأدلة والشبه حتى يتضح الحق بدليله، ونسأل الله المعونة والتثبيت والسداد، والهداية والإرشاد، {رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا} [الكهف:١٠] {رَبَّنَا لاَ تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ} [آل عمران:٨] {رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي ، وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي} [طه:٢٦] {رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا} [طه:١١٤] {رب احكم بالحق وأنت خير الحاكمين} وصلِّ يا رب على محمد وآل محمد الطاهرين، وعلى الأنبياء والمرسلين، وآخر دعونا أن الحمد لله رب

العالمين.

المسألة الأولى [ثبوت الحمد]

قد ثبت حمد العباد على أفعالهم لغة وشرعاً، بل ثبت حمد من لا فعل له قال الله تعالى: {عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً} [الإسراء:٧٩].

قال ابن عباس: أي يحمدك فيه الأولون والآخرون، وقال علي عليه السلام: (فاحذر يوماً يغتبط فيه من أحمد عاقبة عمله). رواه في النهج.

الغبطة: السرور، وأحمد عاقبة عمله: وجدها محمودة.

وقال عليه السلام في جوابه عن القضاء والقدر: (ويحك لعلك ظننت قضاء لازماً، وقدراً حتماً، لو كان ذلك كذلك لبطل الثواب والعقاب، والوعد والوعيد، والأمر والنهي، ولم تأت لائمة من الله لمذنب، ولا محمدة لمحسن، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء، ولا المسيء أولى بالذم من المحسن). رواه أبو الحسين في الغرر عن الأصبغ بن نباتة.

ويح: كلمة رحمة، وويل: كلمة عذاب، وقيل: معناهما واحد، وهي هنا منصوبة بفعل مضمر أي ألزمك الله ويحك.

وقال الحسن بن علي عليهما السلام في كتاب له إلى معاوية: (فاليوم فليتعجب المتعجب من توثبك يا معاوية على أمر لست من أهله لا بفضل في الدين معروف، ولا أثر في الإسلام محمود). رواه في

شرح النهج.

وقال الشاعر:

ومن يلق خيراً يحمد الناس أمره ومن يغولا يعدم على الغي لائما

وقال آخر:

أيها الماتح[1] دلوي دونكا إني سمعت الناس يحمدونكا

وقال آخر أيضاً:

مكانك تحمدي أو تستريحي

إلى غير ذلك مما يشغلنا استقراؤه عن المقصود، وإذا ثبت إطلاقه لغير الله تعالى فيستنبط من إطلاق الحد في الآية الكريمة أن اسم الجنس المعرف باللام لا يفيد العموم، وفي ذلك خلاف، والمسألة مهمة إذ يبنى عليها كثير من مسائل الأصول والفروع، وتحقيق محل النزاع يحتاج إلى تحرير أقسام لام التعريف، ونحن نأتي في تحقيقها بما يتضح به الحق، ويزول معه اللبس إن شاء الله، فنقول:

آلة التعريف تنقسم إلى: عهدية وجنسية كما يفيده (المغني) و(التلخيص) وغيرهما، فالعهدية ثلاثة أقسام:

الأول: أن يتقدم ذكر معهودها إما صريحاً نحو: {كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولاً، فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ} [المزمل:١٦]، وإما كناية نحو:

(١) المائح بالهمزة المنقلبة عن الياء وهو الرجل يكون في أسفل البئر ليستقي الماء، والماتح بالتاء المثناة من فوق هو الذي يكون في أعلى البئر يجذب الدلو فهو ماتح، وهذا من فروق هذه اللغة الواسعة النطاق، انتهى (ش).

{وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَىٰ} [آل عمران:٣٦] لتقدم الذكر مكنياً عنه بما في قوله: {إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي} [آل عمران:٣٥] لأن التحرير أي الوقف لخدمة البيت المقدس كان عندهم خاصاً بالذكور.

قال ابن هشام: وعبرة هذه[1] أن يسد الضمير مسدها مع مصحوبها[2].

الثاني: أن لا يتقدم ذكر معهودها لكنه معلوم عند المتكلم والمخاطب نحو: {إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ} [التوبة:٤٠]، وهذا الذي تسميه النحاة بالعهد الذهني.

الثالث: أن يكون مدخولها معلوماً حاضراً نحو: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ} [المائدة:٣] أي الزمن الحاضر وقت نزول الآية، وهذا القسم والذي قبله يسميهما أهل المعاني عهداً علمياً لكونه معلوماً عند المخاطب، والعهد في الثلاثة خارجي عندهم، والنحاة يخالفونهم في الثالث كما ترى.

وأما الجنسية ويقال لها: لام الحقيقة فتحتها أربعة أقسام عند أهل المعاني؛ لأنها إما أن يشار بها إلى الحقيقة من حيث هي وتسمى بلام الحقيقة، ولام الجنس ويشار بها إلى الحقيقة في ضمن فرد مبهم وتسمى بلام العهد الذهني، والنحاة يجعلون هذا القسم داخلاً في الأول، أو يشار بها للحقيقة في ضمن جميع الأفراد وتسمى بلام الاستغراق، وهو قسمان: حقيقي، وعرفي؛ لأنه إن أشير بها للحقيقة في ضمن

(١) أي علامتها. تمت مؤلف.
(٢) ألا ترى أنه لو قال في الآية فعصاه لصح. تمت مؤلف.

جميع الأفراد التي يتناولها اللفظ بحسب اللغة فهي للاستغراق الحقيقي، وإن أشير بها للحقيقة في ضمن جميع الأفراد التي يتناولها اللفظ بحسب العرف فهي للاستغراق العرفي، فهذه أربعة أقسام:

القسم الأول: أن يشار بها إلى الحقيقة أي الماهية باعتبار حضورها في الذهن مع قطع النظر عن الأفراد كقولك: الرجل خير من المرأة أي حقيقة الرجل من حيث هي هي خير من حقيقة المرأة من حيث هي هي، ومعنى من حيث هي هي أن المراد بلفظ الرجل مفهومه الذهني، وهو الذكر الإنساني من غير ملاحظة لما صدق عليه ذلك المفهوم من الأفراد، ومن ذلك اللام الداخلة على المعرفات بفتح الراء نحو: الكلمة قول مفرد، والإنسان حيوان ناطق، والكليات كالإنسان نوع لأن التعريف للماهية، وعلامتها أن لا تخلفها كل لا حقيقة ولا مجازاً.

القسم الثاني: أن يشار بها إلى الحقيقة باعتبار وجودها في بعض الأفراد غير معين، وذلك عند قيام قرينة دالة على أنه ليس القصد إلا نفس الحقيقة من حيث هي هي بل من حيث وجودها، لكن لا في ضمن جميع الأفراد، بل في البعض كقولك: ادخل السوق، فقولك: ادخل قرينة على أنه ليس المراد حقيقة السوق من حيث هي لاستحالة الدخول في الحقيقة، ولا الحقيقة في ضمن جميع الأفراد لاستحالة دخول الشخص الواحد جميع أفراد السوق، فعلم من هذا أن المراد الحقيقة في ضمن بعض الأفراد، ثم هذا البعض غير معين؛ لأن الفرض أن لا معهود في الخارج، ومنه قوله تعالى: {وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ} [يوسف:١٣] إذ الأكل قرينة على أنه ليس المراد الحقيقة، وهذه

اللام تسمى عند أهل المعاني بلام العهد الذهني، وقد اعترض بأن الفرد هنا غير متعين، وحينئذٍ فلا عهد فيه لا ذهناً ولا خارجاً فكيف يقال: لام العهد الذهني.

وأجيب: بأن نسبة العهدية إليه إنما هي باعتبار التبعية لعهدية الحقيقة أي تعينها واستحضارها في الذهن، فالمعهود ابتداءً هو الحقيقة، لكن لما كان استحضار الماهية يتضمن استحضار أفرادها كان كل واحد من الأفراد معهوداً ذهناً بهذا الاعتبار، وإلا فهو في نفسه مبهم.

نعم وإنما جازت الإشارة بلام الحقيقة إلى هذا الفرد؛ لأنه قد تقرر أن الكلي الطبيعي أي المجرد من اللام وهو اللفظ الموضوع للطبيعة أي نفس الحقيقة المشتركة بين الأفراد، وقد يطلق على فرد من تلك الأفراد لوجودها فيه، فيكون استعماله حقيقياً لا مجازياً، فإذا صح هذا في الكل الغير المعرف فالمعرف باللام المذكورة[1] كذلك يصح فيه الإطلاق على فرد توجد فيه تلك الحقيقة؛ لأن تعيينها باللام ذهناً لا يمنع وجودها في الأفراد، فيتبع وجودها في الفرد صحة الإطلاق كالكلي الغير المعرف، وقد علم بهذا أن صحة الإطلاق لكون عهديته ذهناً أي تعيينه في الذهن تابعاً لعهدية الحقيقة، وكونه جزئياً من جزئياتها مطابقاً لها[2] لا لخصوص ذلك الفرد، ولذلك كان الإطلاق حقيقاً لا مجازياً، ولو كان لخصوصه لكان مجازياً من باب إطلاق المطلق على المقيد من حيث أنه مقيد.

---

(١) أي المشار بها إلى الحقيقة. تمت مؤلف.

(٢) أي مشتملاً عليها. تمت مؤلف.

قال أهل المعاني: وهذا المعرف في المعنى كالنكرة بعد اعتبار القرينة؛ لأن المراد به حينئذٍ فرد مبهم، وأما قبل اعتبارها فليس كالنكرة إذ هو موضوع للحقيقة المعينة في الذهن، ولأجل كونه في المعنى كالنكرة عومل معاملتها في وصفه بالجملة في قوله:

ولقد أمر على اللئيم يسبني فمضيت ثمت قلت لا يعنيني

ومثله في القرآن كثير كقوله تعالى: {وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ} [يس:٣٧]، وليس نكرة حقيقة لما بينهما من تفاوتٍ ما، وهو أن النكرة معناها الوضعي بعض غير معين من جملة أفراد الحقيقة، وهذا معناه الوضعي نفس الحقيقة، وإنما تستفاد البعضية من القرينة كالدخول والأكل فيما مر؛ إذ لا يتصوران في الحقيقة فالمجرد نحو: سوقاً[1] وذو اللام نحو السوق، بالنظر إلى القرينة سواء، وبالنظر إلى أنفسهما مختلفان[2] كما عرفت، ولكونه ليس نكرة حقيقة أجريت عليه أحكام المعارف من وقوعه مبتدأ، وذا حال، ووصفاً للمعرفة، ونحو ذلك مراعاة لما تفيده اللام من التعريف اللفظي.

القسم الثالث: أن يشار بها إلى الحقيقة في ضمن جميع الأفراد التي يتناولها اللفظ بحسب اللغة، وهذا هو الاستغراق الحقيقي نحو: {وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفاً} [النساء:٢٨].

---

(١) أي من قولك دخلت سوقاً . تمت مؤلف.

(٢) فإن المجرد موضوع للفرد المنتشر وذو اللام للحقيقة المتحدة في الذهن وإنما أطلق على الفرد للقرينة باعتبار وجود الحقيقة فيه. تمت مؤلف.

القسم الرابع: أن يشار بها إلى الحقيقة في ضمن جميع الأفراد التي يتناولها اللفظ بحسب العرف نحو: جمع الأمير الصاغة، أي صاغة بلده أو مملكته؛ لأنه المفهوم عرفاً لا صاغة الدنيا، ودليل الاستغراق فيهما صحة الاستثناء الذي هو معيار العموم، وبهذا تم الكلام على السبعة الأقسام.

وإذا عرفتها فاعلم أنه قد اختلف في الأصل والحقيقة منها، وعلى هذا الخلاف يتفرع الخلاف في اقتضاء اسم الجنس المعرف العموم أم لا، فقيل: لام الحقيقة أصل للثلاثة الأقسام التي بعدها، ولام العهد الخارجي أصل للقسمين الذين بعده، وهذا هو ظاهر كلام القزويني والسعد، فإن السعد قد صرح في شرح التلخيص بأن الإشارة باللام إلى الفرد المبهم إنما يكون عند قيام القرينة على عدم القصد إلى الحقيقة من حيث هي، بل من حيث الوجود في بعض الأفراد، وقال أيضاً: فاللام لتعريف العهد الذهني، أو للاستغراق هي لام الحيقية حمل على ما ذكرنا بحسب المقام والقرينة.

وأما القزويني فأخذ له ذلك من رده الضمير من قوله: وقد يأتي لواحد باعتبار عهديته في الذهن، وقوله: وقد يفيد الاستغراق إلى لام الحقيقة[1].

نعم وأما أصالة لام العهد الخارجي للمعلوم عند المتكلم والمخاطب وللحاضر فظاهر، وقيل: الأصل لام العهد الخارجي، وهو الذي

---

(١) متعلق برده. تمت مؤلف.

صرح به في التلويح فإنه قال: الأصل الراجح هو العهد الخارجي لأنه حقيقة التعيين، وكمال التمييز، ثم الاستغراق؛ لأن الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الأفراد قليل جداً، والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية، فالاستغراق هو المفهوم من الإطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصاً في الجمع فإن الجمعية قرينة القصد إلى الأفراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي.

قال: هذا ما عليه المحققون، وقد دل كلامه على أنها ليست موضوعة للاستغراق، وإنما حملت عليه عند عدم العهد الخارجي لقرينة وهي ما ذكره من كون الحكم على نفس الحقيقة قليلاً، وقيل: الأصل لام الاستغراق، وقيل: إنها للحقيقة من حيث هي مطلقاً، ثم يتشعب منها العهد وغيره، وقيل: الجميع أصول.

قلت: فعلى هذا لا يحمل على واحد منها إلا بقرينة، واعلم أنها إذا قامت قرينة معينة لأحد الأقسام المذكورة من عهد، أو عموم، أو اشتراك فلا إشكال في أنه يجب العمل بما أفادته القرينة، وإنما النزاع فيما إذا لم تقم قرينة على تعيين أحدها فهل يحمل على العموم أم لا، فالذي عليه الجمهور أنه للاستغراق من غير فرق بينما ميز واحده بالوحدة أو بالتاء، وما لم يكن كذلك، ولهم على ذلك أدلة:

أحدها: تبادر العموم عند الإطلاق، ولهذا وقع الاتفاق على أن المعهود الذهني مفتقر إلى القرينة بخلاف الاستغراق، وفي دعوى الاتفاق على عدم افتقار الاستغراق إلى القرينة نظر لما تقدم عن السعد، ولما ذكره بعضهم من أنها حقيقة في الجميع، وكذلك دعوى

الاتفاق على افتقار المعهود الذهني إلى القرينة، فإن مقتضى قول أبي هاشم ومن معه أنها حقيقة فيه.

الدليل الثاني: استدلال العلماء بنحو: {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ} [البقرة:٢٧٥] على حل كل بيع إلا ما خصه دليل، وبنحو قوله ﷺ: «الذهب بالذهب...» الخبر على تحريم الربا في جميع أنواع الأجناس المذكورة، وشاع ذلك فيما بينهم ولم ينكر، ولقائل أن يقول: إجماعهم على الاستدلال بذلك على جهة العموم في بعض الصور قرينة معينة للاستغراق فيها، والمخالف لا ينازع فيما قامت فيه القرينة، وإنما ينازع في الوضع.

الدليل الثالث: صحة الاستثناء من هذه الصيغة ووقوعه، قال الله تعالى: {إِنَّ الإِنسَانَ لَفِى خُسْرٍ إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا} [العصر:٣]، وهذا الدليل هو المعتمد في هذا الموضع، وبعضهم اقتصر عليه، وبيان دلالته أنه لو لم يكن للشمول لما صح ذلك حقيقة؛ لأن الاستثناء الحقيقي يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته كالاستثناء من أسماء الأعداد، ولا شبهة أن الاستثناء منها يخرج من الكلام ما يجب دخوله تحت أول الكلام.

فإن قيل: لا نسلم أن من حق الاستثناء أن يخرج من الكلام ما يجب دخوله تحته، بل يكفي في صحة الاستثناء صحة دخوله تحته، وإذا كان كذلك لم نقطع باستغراق المستثنى منه، والجواب من وجهين:

أحدهما: أن المعلوم من حال أهل اللغة أنهم يوردون الاستثناء على جهة الاستدراك لما فرط من الكلام، واستخراج بعض المستثنى منه من الحكم المذكور، وهذا يدل على أنه يخرج ما يجب دخوله.

الثاني: أن الحاجة إلى الاستثناء لا تتحقق إلا بتحقق الدخول؛ لأنه إن أريد البعض مبهماً لم يتحقق دخول المستثنى في المستثنى منه فلا تتحقق الحاجة إلى الاستثناء، وإن أريد بعض معين فغيره لا يدخل فلا معنى لاستثنائه، وإن أريد نفس الحقيقة لم يصح استثناء الأفراد لعدم تناول اللفظ لها، فتعين أن الاستثنا يخرج ما يجب دخوله سلمنا، فقد ذكر الشيخ لطف الله رحمه الله أن جواز الدخول كاف في ظهور اندراج المستثنى في المستثنى منه وهو معنى العموم، واحتج على ظهور دخوله بأنه لو قيل: جاءني أهل هذا البلد لبلدة معينة إلا فلان مريداً به من ليس من أهلها لعد لغواً إن لم تظهر نكتة لأجلها يحسن التجوز في استثنائه عنهم[1]وقال فيما جوزه بعض النحاة من الاستثناء من الجمع المنكر كجاءني رجال إلا زيداً أنه لا نزاع في ظهور دخوله، وأن الاستثناء لا يحسن إلا إذا كان زيداً[2] داخلاً في رجال بأن يكون المراد بهم رجالاً مخصوصين فيهم زيد بقرينة، وإلا كان لغواً، أو كان منقطعاً على معنى لكن زيداً لم يجئ، ولكن هذا يحتاج إلى القرينة أيضاً، فثبت أن الاستثناء من الجمع المنكر باقياً[3] على حقيقته أعني جماعة مطلقة لا يصح، وأنه لا يصح فيه ذلك إلا إذا صار جماعة مخصوصة، ويكون استعماله فيها مجازاً، وبهذا يظهر لك ظهور دخول المستثنى في المستثنى منه.

---

(١) كشدة مخالطته لهم بحيث لو لم يستثنه لدخل أو نحو ذلك. تمت مؤلف.

(٢) بالنصب على الحكاية. تمت مؤلف.

(٣) حال أي ثبت أن الاستثناء من ذلك حال كونه باقياً إلخ. تمت مؤلف.

هذا حاصل ما ذكره رحمه الله، ولا يخفى أنه يقتضي وجوب دخول المستثنى في المستثنى منه لا جوازه فقط، فتأمل.

وللغزالي تفصيل فقال: إن ميز واحده بالتاء كالتمر، أو كان لا يوصف بالوحدة كالماء والذهب فهو عام، وإن لم يميز واحده بالتاء لكنه يوصف بالوحدة كالرجل والدينار فإنه يقال: رجل واحد، ودينار واحد، فليس بعام، بل هو للجنس الصادق ببعض الأفراد ما لم تقم قرينة على العموم نحو الدينار خير من الدرهم، فإن التسعير قرينة العموم.

قيل: وهذا اختيار الشيخ تقي الدين القشيري والمريسي، ودليلهم على إفادة ما يميز واحده بالتاء العموم أنه لو لم يكن للعموم مع تجرده عنها لما كان للإتيان بها معنى، وعلى عموم ما لا يوصف بالوحدة أن عدم تمييزه قرينة عمومه، وعلى ما لا يفيد العموم أن التميز بالوحدة كرجل واحد دليل على صحة إرادتها.

وقال (الجويني): هو للعموم إن ميز واحده بالتاء لما مر، وإلا فلا.

والجواب: أن الأدلة السابقة متناولة لجميع الصور المذكورة، وما ذكروه غير واضح في منع العموم من تلك الصور. والله أعلم.

وقال (أبو الحسين) و(الرازي): اسم الجنس المعرف لا يفيد العموم، بل هو للجنس الصادق ببعض الأفراد، واختاره ابن أبي الحديد، وهو مقتضى كلام أبي هاشم وقيل: قد رجع عنه، واحتجوا على ذلك بأمور:

أحدها: أن القائل إذا قال: لبست الثوب، أو شربت الماء لا يفيد العموم.

الثاني: أنه لا يجوز تأكيده بما يؤكد به الجمع، ولا نعته بما ينعت به الجمع فلا يقال: جاءني الرجل أجمعون أو العالمون.

الثالث: أنه يقال: الإنسان هو الضحاك، فلو كان بمعنى كل إنسان هو الضحاك لأدى إلى التناقض؛ لأن المقصود بالكلام هذا حصر الإنسانية في الضحاك، فإذا حمل على العموم كان معناه حصر الإنسانية في كل واحد من الناس؛ لأن معنى الحصر هو أن يثبت فيه لا في غيره، فيلزم أن يصدق على كل فرد من أشخاص الناس أنه هو الضحاك لا غيره فيتناقض.

الرابع: أن البعض هو المتيقن والجميع مشكوك فيه، فوجب الحمل على المتيقن ما لم تقم قرينة على إرادة العموم كالاستثناء في قوله تعالى: {إِنَّ الإِنسَانَ لَفِى خُسْرٍ إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ} [العصر:٣].

والجواب عن الأول: بأن استفادة البعضية من القرينة إذ اللبس والشرب لا يتصوران في الحقيقة نفسها، والعموم متعذر لاستحالة لبس جميع الأثواب وشرب جميع المياه، فتعين أن المراد حصة من جنس الثياب والمياه غير متعينة، وهذا حيث لا عهد في الخارج وإلا حمل عليه.

والجواب عن الثاني من وجهين:

أحدهما: أن الملاحظ في التابع ظاهر اللفظ دون المعنى، ولهذا مثل النحاة لتوكيد المفرد المذكر بنحو جاء الجيش كله أجمع[1] مع أنه متعدد من جهة المعنى، مع ما في ذلك من المشاكلة اللفظية.

الثاني: أن معنى الأفراد باق، وأداة العموم تتبعت أشخاص ذلك المفرد، فمعنى قولنا: أكرم الرجل مثلاً أكرم كل رجل لا كل الأفراد أي: لا مجموعها؛ لأن دلالة العموم كلية أي محكوم فيها على كل فرد، فالمثال في قوة قولكم أكرم فلاناً وفلاناً إلى آخره، وكل منهم محكوم عليه منفرداً فما هو في قوة التعدد يكون الحكم فيه على كل فرد فرد لا على الكل، أي مجموع الأفراد من حيث هو مجموع، ولا على الكلي أي الماهية لأن النظر في العام إلى الأفراد، وهذا الوجه يفيد امتناع اتباعه بتوكيد الجمع ونعته مع اقتضائه العموم، فثبت أن امتناع التوكيد والنعت المذكورين لا يدل على عدم العموم، على أنه قد نقل الأخفش عن بعضهم أهلك الناس الدينار الحمر والدرهم البيض، وجوزه ابن مالك وغيره.

وقال المرادي في التوكيد: إنه يجوز: جاء الرجال كلهم، نظراً إلى اللفظ والمعنى، وكلها على معنى الجماعة، وكله على معنى الجمع.

قلت: وهذا يقتضي جواز تأكيد المفرد المعرف بما يؤكد به الجمع نظراً إلى المعنى، وهو الذي يقتضيه قولهم في المشاكلة اللفظية: أنه يجوز فيها

---

(١) أي جعلوا قولهم جاء الجيش كله مثالاً للمفرد نظراً لظاهر لفظه وإن لم يكن مفرداً من جهة المعنى. تمت مؤلف.

مراعاة اللفظ ومراعاة المعنى. والله أعلم.

وعلى هذا فلا معنى لما احتجوا به من امتناع الاتباع بتأكيد الجمع ونعته، وقد ذكر الرازي ما حكاه الأخفش وحمله على المجاز لعدم اطراده، لكنه يقال: عدم الاطراد لأجل المشاكلة اللفظية، وقد بينا أنه يجوز مراعاة المشاكلة اللفظية ومراعاة المعنى، بل قيل: مراعاة المعنى أولى بمقتضى القياس.

وعلى هذا فلا يكون عدم الاطراد دليل المجاز، بل دليل المشاكلة اللفظية، ويكون المراد بقولهم: إنه غير مطرد نفي كثرته وإلا فهو قياسي، فتأمل.

والجواب عن الثالث: بأن تأديته إلى التناقض المذكور قرينة على عدم الاستغراق، والقائلون به إنما يحملونه عليه عند عدم المانع، على أنه لا يدل على ما ذكره أهل هذا القول من أنه موضوع للجنس الصادق بالبعض لأنه في المثال المذكور للماهية، وقد مر أنه في التعريفات للحقيقة من حيث هي.

والجواب عن الرابع: بأنه ترجيح في اللغة وهي لا تثبت بالترجيح.

هذا وأما القائلون بأنها موضوعة للحقيقة ثم تشعب منها العهد وغيره فلعلهم يحتجون بأن سائر المعاني المذكورة لا تفهم إلا بقرينة كتقدم ذكر، أو صحة الاستثناء، أو نحو ذلك فلأجل ذلك وجب القول بأنها موضوعة للحقيقة، ويمكن أن يجاب بأن ما تقدم من كون الحكم على الحقيقة من دون اعتبار الأفراد قليل الاستعمال مانع من

الحمل عليها؛ إذ القليل النادر كالمعدوم، فإن قالوا: الغرض من الحقيقة ما تتحقق به، وأقله ما يتبادر من الاستعمال وهو فرد واحد فتحمل عليه، وبه يصح الحكم عليها.

قيل: استعمالها في الفرد قليل، فإن قيل: بل هو المتيقن ولا دليل على غيره، قيل: بل قام الدليل على غيره وقد مر، ثم إن الاقتصار عليه لأنه المتيقن ترجيح في اللغة.

وأما القائلون بأنها أصل في الجميع فلعدم انتهاض أدلة كل قول على تعيينه للأصالة وقصرها عليه مع عدم المانع من أصالتها كلها، وجوابه يعرف مما مر مع التأمل للأدلة، وبه يظهر الرجحان إن شاء الله.

تنبيه [شروط عموم الاسم الداخلة عليه الأداة]

يشترط في عموم الاسم الذي تدخل عليه هذه الأداة أن تكون مادته غير صارفة عن العموم كالبعض، والجزء، والنصف، والثلث بالنسبة إلى الباقي، فإذا قلت: أخذت البعض من الدراهم، وأكلت الثلث من الرغيف فلا يعم الأبعاض والأثلاث، لأن هذه إنما تستعمل غالباً لإرادة عدم الاستيعاب، وهذا ما لم يرد بها الاسماء كقولك الثلث أكثر من الربع، والبعض لا يطلق على الكل، فإن أريد بها ذلك فتعم كغيرها من الاسماء، وكذا إن قامت قرينة على إرادة العموم كما في قولك: البعض من هؤلاء يحب البعض أي كل واحد منهم يحب الآخر، ومثل قوله ﷺ: «الثلث كثير» أي كل مال فثلثه في الإيصاء

كثير، والقرينة مفهومة من السياق فإن الحديث وارد لبيان عموم الحكم.

تنبيه [في تعريف الجنس]

اعلم أن اسم الجنس يطلق عند الأصوليين على ما ميز واحده بالتاء وليس مصدراً ولا مشتقاً منه كتمر وشجر، وعلى الاسم الدال على الحقيقة، كرجل ونحوه مما تميزت أفراده وليس له مؤنث بالتاء، وعلى الدال على الحقيقة من حيث هي هي ولا يتميز بعضها عن بعض وليس لها مؤنث كالماء والعسل في الأعيان، وكالضرب والنوم في المصادر سواء كانت موضوعة بالتاء مثل الرحمة أم لا، وعلى غير ذلك مما يدل على الشركة ما عدا المثنى والجمع، والنحاة لا يطلقونه إلا على ما الفرق بينه وبين واحده بتاء التأنيث، أو ياء النسب[1] على تفاصيل لهم، واختلاف في بعض المواضع، والسبب أن الأصوليين ينظرون إلى المعاني فيطلقون الجنس على الكليات، ويعنون به ما يمنع تصور معناه من وقوع الشركة فيه جنساً كان أم نوعاً أم فصلاً أم خاصة أم عرضاً عاماً أم صنفاً، والنحاة ينظرون في الألفاظ، ولذا قال بعضهم في نحو تمر إنه جمع، وقال بعضهم: اسم جمع.

قال بعض العلماء: وقد توسع الأصوليون في ذلك فإن حقيقة الجنس في الاصطلاح المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ماهو قال:

(١) كرومي للواحد من الروم. تمت مؤلف.

وما اصطلحوا عليه يقع أيضاً في كلام النحاة، ألا تراهم يقولون الألف واللام الجنسية يعنون جميع ذلك.

قلت: وهذا بحث نفيس يجب التنبه له؛ إذ يترتب عليه معرفة ما يقتضي عموم الآحاد من أسماء الأجناس، وما يقتضي عموم كل جماعة عند القائلين بأن استغراق الجمع إنما يتناول كل جماعة جماعة.

ولنختم المسألة بفوائد تشتمل على تحقيق موضع الخلاف، وزيادة التوضيح لما اشتملت عليه المسألة من أدلة المختلفين، وعلى غير ذلك مما له تعلق بما نحن فيه.

الفائدة الأولى: [الاختلال في مدلول اسم الجنس]

اختلف في مدلول اسم الجنس الذي يفرق بينه وبين واحده بالتاء، فقال السبكي: هو صالح للواحد، والمثنى، والجمع؛ لأنه للجنس والجنس موجود مع كل واحد من الثلاثة، وبه قال الكوفيون، وقد حكى الكسائي عن العرب إطلاقه على الواحد، وقال الراغب: النحل يطلق على الواحد والجمع.

قال السبكي: ولا ينبغي أن يقال: صالح للواحد والجمع، بل يقال: موضوعه الحقيقة ليصدق اسم التمر على بعض تمرة واحدة لأن الجنس موجود فيه، وقال ابن جني، وابن مالك ومن اتبعهما: لا يطلق على أقل من ثلاثة، ولذا يسمونه اسم جنس جمعي، وقيل: لا يطلق إلا على جمع الكثرة وهذا محكي عن الشلوبين وابن عصفور، ويدل عليه

أن سيبويه لما قال: باب علم ما الكلم العربية أورد عليه إنما هي ثلاثة: اسم وفعل وحرف، فأجاب شراح كلامه بأن تحت كل واحد منها أنواع كثيرة.

قال السبكي: ولا يدل لمن قال: إنه لا يطلق إلا على الجمع أن سيبويه إنما ذكر ذلك في باب الواحد الذي يقع على الجمع؛ لأنه لم يقل لا يقع إلاَّ على الجمع، ولا يدل له أنهم عند إرادة الواحد يأتون بالتاء لأن التاء يؤتى بها للتنصيص على الوحدة، وإزالة احتمال التعدد، كما يؤتى عند إرادة جمع القلة بالألف والتاء، ولا دلالة في قوله تعالى: {وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ} [الرحمن:٦] على إرادة الواحد، بل قد يراد الجنس، وعاد ضمير التثنية باعتبار لفظهما ومعناها، وقد يراد الجمع وهو رعاية لفظهما.

قلت: وتظهر فائدة الخلاف فيما إذا حلف رجل لا آكل التمر مثلاً، فعلى القول الأول يحنث ولو ببعض تمرة، وعلى الثاني لا يحنث بأقل من ثلاث، وعلى الثالث لا يحنث إلا بالكثير.

الفائدة الثانية [الاسم المجرد عن أداة التعريف]

الاسم المجرد عن أداة التعريف الدال على الحقيقة وأفراده متميزة، وليس له مؤنث بالتاء كرجل، وفرس يحتمل أنه قصد فيه الجنس مع الوحدة ما لم يقترن بما يزيلها من تثنية أو جمع، أو عموم، وبه جزم الغزالي في المستصفى والقرافي، ورجحه السبكي والكاشي، واستدلوا بصحة تثنيته وجمعه، وصحة ما عندي رجل بل رجلان،

وقولهم: إن واحداً من جاء رجل واحد تأكيد، وأنه لا يقال: رجل عاقلون أو كثير، ويحتمل أن يقال: إنه لأعم من الواحد وغيره بدليل صحة قولك رجل خير من امرأة لا تريد إلا الجنس، ولقول النحاة (لا) التي لنفي الجنس في نحو لا رجل ويقولون إنه لنفي الحقيقة، ولذلك لا يصح أن تقول بل رجلين؛ ولأنه كلي والكلي لا تعرض فيه لوحدة ولا تعدد، وهذا هو المفهوم من قول الزمخشري وغيره في قوله: {ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً} [الحج:٥] أنه وحده لأن الغرض الدلالة على الجنس مع احتمال كون المعنى نخرج كل واحد منكم طفلاً كقولك: الرجال يشبعهم رغيف أي يشبع كل واحد، وهذا كالتصريح منهم بأن اسم الجنس المنكر لا يختص به الواحد، وأما طفل، فلا يصلح[1] للاحتجاج به هنا لأنه يوصف به المفرد والمثنى والجمع، والمذكر والمؤنث بلفظ واحد لغة.

وقال (المبرد) و(الطبري): إنما وحد لأنه في الأصل مصدر كالرضا والعدل يقع على الواحد والجمع، وأحسن منه في الدلالة قولهم في قوله تعالى: {وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ} [البقرة:١٦٣] أنه لا يجوز الاقتصار على (إله) لأنه يوهم أنك تثبت الإلهية ولم تثبت الوحدانية، بل يجوز الاستغناء عن إله والاقتصار على واحد فيقال: وإلهكم واحد، فلو كان اسم الجنس مختصاً بالواحد لصح الاقتصار على إله، ويتمحض ذكر الواحد للتأكيد.

---

(١) لكن قد استفيد منه قولهم بأن اسم الجنس لا يختص به الواحد. تمت مؤلف.

فإن قيل: فما تقول في قولهم: إن ذكر الواحد تأكيد... إلى آخر ما مر.

قيل: إنما أطلقوا التأكيد نظراً إلى الغالب في الاستعمال، وذلك أن المتحقق هو الجنس ولكن استعماله في المفرد فصار الذهن يتبادر إليه، فصح القول بأن الواحد تأكيد لأنه أزال احتمالاً مرجوحاً، وأما منع وصفه بصفة الجمع، فيؤخذ جوابه مما مر، وأما صحة ما عندي رجل بل رجلان، فخارج عن محل النزاع؛ إذ لا نزاع فيما قامت فيه قرينة معينة للوحدة، وتظهر فائدة الخلاف فيما لو قلت: اعتقت عبداً ولك جماعة من العبيد ولم تقصد الوحدة ولا التعدد، فعلى الأول لا يعتق إلا واحد، وعلى الثاني يحتمل الواحد وما فوقه. والله أعلم.

الفائدة الثالثة [المفرد المعرف ودلالته]

في دفع الإشكال الوارد على كون المفرد المعرف يدل على الاستغراق، وحاصله أن إفراد الاسم ينافي أن تكون الأداة الداخلة عليه للاستغراق؛ لأن الإفراد يدل على الوحدة، والاستغراق يدل على التعدد، وجوابه من وجوه:

أحدها: أن المراد به في حال تجرده الجنس كما مر عن الزمخشري وغيره.

الثاني: أنه وإن كان دالاً على الوحدة كما هو رأي الغزالي وغيره، فالتنافي ممنوع لأن الحرف الدال على الاستغراق إنما دخل عليه مجرداً عن معنى الوحدة التي وضع لها، فصار محتملاً للوحدة والتعدد

لأنه قصد به الجنس حينئذٍ، وبدخول حرف الاستغراق تعين للتعدد.

الوجه الثالث: أن معنى الإفراد باق وأداة العموم تتبعت إفراد ذلك المفرد، فيكون معناه كل فرد لا كل الأفراد، وقد تقدم التعرض لمعنى هذا، ونزيده هنا توضيحاً وهو أن نقول: لا تنافي بين الوحدة والتعدد لأن معنى الوحدة عدم اعتبار اجتماع آخر معه، والمفرد المعرف معناه كل فرد فرد بحيث لا يخرج فرد من الأفراد الذي يصدق عليها اللفظ، وهذا لا ينافي الوحدة لاتصاف كل فرد بها؛ إذ كل فرد لم يعتبر فيه ضم شيء آخر معه، وليس معنى ذلك المفرد مجموع الأفراد حتى يحصل التنافي.

وقال بعض المحققين: الدال على الوحدة كالضربة وكالرجل إن قلنا إنه موضوع بقيد الوحدة، وكالتمرة والبقرة يعم الوحدات ولا ينافي ذلك العموم، فإذا قلنا: الضربة تؤلم كان معناه كل ضربة واحدة تؤلم، وإنما ينافي العموم لو كان معناه واحدة من الضربات تؤلم، وليس كذلك، وإذا اتضح لك ذلك فيما هو صريح في الوحدة فانقله فيما هو ظاهر فيها يكون أوضح كقولك: الرجل يشبعه رغيف.

المسألة الثانية [الاختلاف في حقيقة الحمد]

اختلف في حقيقة الحمد لغة، فقال الزمخشري وأبو حيان: هو الثناء باللسان على الجميل من نعمة وغيرها تقول: حمدت الرجل على إنعامه، وحمدته على شجاعته وحسبه، واختار نحو هذا الحد سعد

الدين إلاأنه زاد كونه على وجه التعظيم، ولم يقيدوا الثناء بالجميل، إما لما ذكره الجمهور من أن الثناء هو الذكر بخير، ويقال في ضده النثاء بتقديم النون، وإما لأن قوله على الجميل قرينة دالة على أن المراد بالثناء هنا الوصف بالجميل؛ إذ لا يثنى على الجميل بالقبيح، وبهذا يسقط ما قيل من أن قولهم الثناء باللسان غير مفيد لكون المحمود به جميلاً لأن الثناء يستعمل في الخير والشر كما اختاره ابن عبد السلام، وذكر اللسان لإخراج ثناء الله على نفسه، وعلى عباده عند من لا يسميه حمداً، وللدلالة على مقابلة الحمد للشكر من حيث اختصاص الحمد باللسان دون الشكر، ولدفع احتمال التجوز بإطلاق الثناء على ما ليس باللسان كالجنان والأركان، أما زيادة كونه على وجه التعظيم، فقد اعترض عليها بأنه يلزم منها اعتبار فعل الجنان والأركان في الحمد، والمعلوم عن أهل اللغة خلافه فإنهم يسمون من قال: زيد عالم حامداً وإن لم يعظمه بقلب ولا جارحة، بل قد حمدوا من لا يستحق التعظيم ولا فعل له كقولهم في المثل: عند الصباح يحمد القوم السرى، وقد تكلم به أمير المؤمنين عليه السلام كما في النهج.

قال ابن أبي الحديد: اشتراط مطابقة القلب للسان لا يساعده عليه الاستعمال؛ لأن أهل الاصطلاح يقولون لمن مدح غيره أو شكره رياءً وسمعة أنه قد مدحه وشكره وإن كان منافقاً عندهم، وأيضاً فإن أهل اللغة قد نصوا على أن الحمد يطلق على معان وهي الشكر، والرضا، والجزاء، وقضاء الحق كما في القاموس وغيره، وهذه المعاني ما عدا

الشكر لا تستلزم التعظيم، وأجيب من وجهين:

أحدهما: أن المقصود بزيادتها إخراج ما كان على جهة الاستهزاء، أو السخرية إذ لا يسمى حمداً، وقول ابن أبي الحديد: أنهم يسمون ثناء المنافق حمداً مع علمهم بنفاقه غير مسلم، فإن السامع له العالم بنفاقه ينفي كونه حمداً، ويقول لمن ظن ذلك إنما قصد به الرياء، ونظيره إيمان المنافق، فإن العالم بنفاقه لا يسميه إيماناً بدليل قوله تعالى: {وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بالله وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ} [البقرة:٨].

الثاني: أن من زادها نظر إلى أن الكلام في حمد الله تعالى بحسب ما يقتضيه المقام، ولا يليق في حقه تعالى إلا ما وقع على وجه التعظيم؛ لأن حمده تعالى متضمن للشكر إذ لا يخلو أحد عن نعمته طرفة عين، فلا ينبغي أن تقابل نعمه إلا بالحمد الأكمل المعتد به، ولا يكون كذلك إلا ما قصد به التعظيم.

فأما سائر المعاني المذكورة للحمد التي لا تفيد التعظيم، فليس في إثباتها لله تعالى فائدة يعتد بها، وقد أشار إلى هذا المعنى بعض المحققين منهم أبو السعود فإنه قال بعد أن حد الحمد بما يشعر باعتبار هذه الزيادة ما لفظه: ثم إن ما ذكر من التفسير هو المشهور من معنى الحمد واللائق[1] بالإرادة في مقام التعظيم، وأما ما ذكر في كتب اللغة من معنى الرضا مطلقاً كما في قوله تعالى: {عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً

(١) أي اللائق بأن يكون مراداً . تمت مؤلف.

مَحْمُوداً﴾ [الإسراء:٧٩]، وفي قولهم لهذا الأمر عاقبة حميدة، وفي قول الأطباء بحران محمود مما لا يختص بالفاعل فضلاً عن الاختيار، فبمعزل عن استحقاق في الإرادة هاهنا[١] استقلالاً[٢] أو استتباعاً بحمل الحمد على ما يعم المعنيين؛ إذ ليس في إثباته له تعالى فائدة يعتد بها، فإن قيل: المشهور أن الجميل المحمود عليه يجب أن يكون اختيارياً ولم يذكر ذلك في التعريف فالحد غير مانع لشموله لما ليس باختياري.

فالجواب من وجوه:

أحدها: أنه تعريف بالأعم وهوجائز عند الأدباء، بل جوزه قدماء المناطقة في التعريف الناقص.

الثاني: أنه ترك اعتماداً على الأمثلة فإنها اختيارية.

الثالث: أن الزمخشري وغيره قد نصوا على ترادف الحمل والمدح، والمعلوم بالضرورة أنه لا يحسن مدح أحد على ما ليس من فعله، وبه ألزم أصحابنا المجبرة في مسألة خلق الأفعال فقالوا: لو كانت أفعالنا من فعل الله للزم سقوط حسن المدح، أو الذم فلا يعلم حسن مدح المحسن ولا ذم المسيء لأن الإحسان والإساءة على قولهم كالخلق والألوان في كونهم مضطرين إليهما.

قالوا: ونحن نعلم بالضرورة قبح الذم واللوم على الخلق والألوان،

---

(١) أي في مقام التعظيم . تمت مؤلف.

(٢) أي هو بمعزل عن أن يراد مستقلاً بأن يكون معنى الحمد لله الرضى لله أو تبعاً لما قصد به التعظيم بأن يراد المعنيان معاً تمت مؤلف.

وأن علة القبح الاضطرار إليها لا غير، فلزم مثله في الإحسان والإساءة، وفي ذلك مدافعة ماعلمناه ضرورة من الفرق، وكل قول أدى إلى القدح في الضرورة وجب الحكم ببطلانه، وأيضاً فإن أصحابنا قالوا إن الثواب والعقاب يستحقان لما يستحق به المدح والذم، وقرروا ذلك بما يفيد القطع، وبنوا عليه استحقاق دوامهما -أعني الثواب والعقاب- وكل ذلك يدل على أن المدح لا يكون إلا على الأفعال الاختيارية، ولا تضرنا مشاغبة الخصم في ذلك مع ظهور مخالفته لما علم ضرورة على أن الزمخشري قد حقق في تفسير سورة الحجرات بطلان مدح الإنسان بغير فعله وهو من أئمة اللغة، وإذا ثبت هذا فنقول: إذا ثبت الترادف كان ذكر الحمد مغنياً عن التصريح بكون المحمود عليه اختيارياً؛ لأنه لا يكون إلا كذلك، فإن قيل: فما فائدة التصريح به فيما حده به جماعة منهم الحسين بن القاسم، وابن لقمان، والعزيزي، وأبو السعود فقالوا: في حده ما حاصله إن الوصف بالجميل على الجميل الاختياري للتعظيم، زاد بعضهم سواء تعلق بالفضائل أي صفات الكمال كقولنا: فلان شجاعٌ كريم، أم بالفواضل كإقراء الضيف وإغاثة اللهيف، وغير ذلك من النعم.

قيل: أما من لا يقول بترادف الحمد والمدح منهم وأن المدح يكون على ما ليس باختياري ففائدة ذكره إخراج المدح، وأما من يقول بالترادف ففائدته تحقيق[1] الماهية، أو دفع توهم إرادة الجمع بين الحقيقة

(١) يعني أنه لزيادة توضيح ماهية الحمد لكونه لا يكون إلا على الاختياري تمت مؤلف.

والمجاز عند من يجوزه[1]، والظاهر من كلام هؤلاء عدم الترادف إلا ابن لقمان فلم يتعرض لذكر المدح، وينبغي التعرض لما ورد على هذا الحد، وتحقيق مقاصده إذ لا يخلو ذلك عن فائدة يتنبه لها، أو يستدعي المقام ذكرها فنقول: إن قيل: لم عدل عن قولهم الثناء باللسان إلى الوصف، فجوابه من وجوه:

أحدها: أن ذكر الوصف يدل على كونه باللسان بالتضمن، فإنك إذا قلت: وصفت فلاناً لم يتبادر منه إلا فعل اللسان، وإذا كان اللسان مفهوماً من الوصف كان العدول إليه أولى للإيجاز، ويدل على هذا أن العزيزي قد صرح به فقال: هو الثناء باللسان، ثم ذكر معنى الحد المذكور.

الثاني: أنه عدل عنه لشمول حمد الباري تعالى لنفسه ولصالحي عباده عند من يسميه حمداً؛ لأنه لا يكون باللسان، وأما الوصف فهو يتناوله لأن الذي في كتب اللغة أن الوصف النعت، والنعت لا يتبادر منه عند الإطلاق إلا القول وإن استعمل في غيره كما في قولهم عبدك أو أمتك نعتة بالضم أي غاية في الرفعة فمجاز أي فيه من الصفات ما ينعت به، لكنه بالغ في بيان استحقاقه للنعت حتى جعله نعتة في نفسه.

قلت: وتسمية ثنائه تعالى على نفسه وعلى أوليائه حمداً قد ورد ما يدل عليه، فمن ذلك ما أخرجه ابن جرير عن الأسود بن سريع أن

(١) أي يجوز جمعهما في حد واحد ويكون المراد بالحمد معناه الحقيقي وهو ما كان على الجميل الاختياري والمجازي وهو ما كان على غير الاختياري لتنزيله منزلته. تمت مؤلف.

النبيﷺ قال: «ليس شيء أحب إليه الحمد من الله، ولذلك أثنى على نفسه فقال: الحمد لله»، وقالﷺ في جملة دعاء: «لا أحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك...» الحديث، أخرجه مسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجة من حديث عائشة، وقد تقدم بكماله في الاستعاذة، وفي الذهن أنه في الهدي النبوي من حديث عليعليه السلام، وقد أجيب بأن الحديث محمول على المشاكلة بين ثناء وأثنيت؛ إذ معنى أثنيت على نفسك دللت أو نحوه فعدل إلى أثنيت للمشاكلة، ورد بأنه خلاف الظاهر ولا ملجئ إليه، والحديث الأول يدفعه، وعن عليعليه السلام في كلامه للشامي ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن وقد مر، وهو صريح أن ثناء الله على عباده يسمى حمداً.

الوجه الثالث: أن العدول لعدم الجزم بالقول باختصاص الثناء باللسان كما هو رأي الدسوقي في حاشية الشرح الصغير، فإنه صرح بأن الثناء غير مختص باللسان قال والراجح أنه يشمل اعتقاد القلب، وعمل الجوارح، وحينئذٍ فيفسر بأنه الإتيان بما يدل على اتصاف المحمود بالصفة الجميلة قال: وعلى هذا فقوله باللسان لا بد منه لإخراج الثناء بغيره كالجنان والأركان.

قلت: فيكون ذكر الوصف أولى؛ لأنه أخصر وأشمل، واعلم أن الذي تدل عليه كتب اللغة أن الحمد لا يختص بالقول، وأن الذي بالقلب والجوارح يسمى حمداً كما مر عن القاموس من أنه يكون

بمعنى الشكر والرضا، وفسر الشكر بأنه عرفان الإحسان ونشره، ولا يكون إلا عن يد، ومن الله المجازاة والثناء الجميل، وهذا نص في عدم اختصاص الحمد بالقول.

وفي حواشي شرح الغاية عن بعض العلماء أن الحمد إظهار الصفات الكمالية، وذلك قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل، قال: وحمد الله تعالى وثناؤه من قبيل إظهار الصفات بالفعل فإنه حين بسط الوجود على ممكنات لا تحصى، ووضع عليه فوائد لا تتناهى كشف عن صفات الكمال، وأظهرها بدلالة قطعية تفصيلية غير متناهية، ومن ثم قال ﷺ: «لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك» فإن قيل: لم قيد الوصف بالجميل؟ قيل: لإخراج ما ليس بجميل، لأن الوصف يطلق على الجميل وغيره ولو ذماً، فإن قيل: لم أطلق الجميل الأول وقيد الثاني بالاختياري؟ قيل: أما تقييد الثاني فقد مر الكلام عليه قريباً، وأما إطلاق الأول فليتناول وصفه تعالى بصفاته الذاتية فإنها تسمى حمداً نحو أن يقول الله قادر عالم حي في مقابلة إنعامه عليك إذ المحمود به لا يجب أن يكون اختيارياً، فإن قيل: تقييد الثاني بالاختياري يقتضي خروج حمد الله على صفاته الذاتية إذ ليست اختيارية، سواء كانت عين ذاته أو زائدة عليها، وإلا لزم حدوثها، قيل: قد أجاب العلماء عن هذا السؤال بجوابات:

أحدها: ما ذكره الشريف وهو أن يجعل الصفات لكون الذات كافية فيها[1] بمنزلة أفعال اختيارية يستقل بها فاعلها على جهة المجاز، ورد

(١) أي في اقتضائها. تمت مؤلف.

بأنه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز بإطلاق الاختياري في حد الحمد على المعنى الحقيقي، وما في حكمه.

الثاني: أن المراد بالاختياري ما ليس باضطراري، فتدخل ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته، ورد بما مر[1].

الثالث: أن المراد به ما كان منسوباً للفاعل المختار سواء كان مختاراً فيه أي مؤثراً فيه بالاختيار أم لا، وتكون فائدته إخراج ما تعلق بالجمادات فقط، ورد بأنه يلزم منه إطلاق الاختياري على نحو الطول والقصر، والصحة والسقم، لتعلقها بذي الاختيار.

قلت: ولعل القائل بهذا يلتزمه.

الرابع: أن الحمد فيها مجاز على المدح، ويجاب بأن الظاهر في الإطلاق الحقيقة، فلا يعدل عنها إلا لقرينة.

قلت: لقائل أن يقول: القرينة موجودة وهي ما علم من وجوب كون المحمود عليه اختيارياً، وأن صفاته تعالى ليست اختيارية.

الخامس: أن المراد بالاختياري ما يشمل الاختياري حقيقة أو حكماً فصفاته تعالى وكذا ذاته لما كانت مبدأ للأفعال الاختيارية عدت اختيارية حكماً، أما الذات فبلا واسطة، وأما الصفات فإن جعلناها نفس الذات فكذلك، وإن قيل بأنها زائدة فلأنها لما كانت لا تنفك عن الذات وليست غيراً عدت اختيارية حكماً، لكن بواسطة ملازمتها للذات، وقد صرح أبو السعود في حده للحمد بأن منشأ الاختياري

---

(١) يعني من أنه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز إذ الاختيار حقيقة الإرادة أو قريب منها . تمت مؤلف.

ينزل منزلته، فقال: الحمد هو النعت بالجميل على الجميل اختيارياً كان أو مبدأ له على وجه يشعر بتوجيهه إلى المنعوت.

وأما قولهم: للتعظيم فقد تقدم بيان الفائدة في زيادتها في الكلام على الحد الأول، فإن قيل: ذكر الثناء والجميل وأنهما لا يقعان إلا على الجميل يغني عن التصريح به؛ إذ الثناء بالجميل على الجميل يستلزم قصد التعظيم، وأجيب بأن دلالة الالتزام مهجورة في التعاريف، وكذا يجاب عما يقال أن اعتبار قصد التعظيم يستلزم أن يكون المحمود عليه جميلاً فلا يكون للتصريح بقوله على الجميل فائدة. فإن قيل: تمثيلهم للفضائل بالشجاعة ونحوها مما ليس من فعل الإنسان ينافي اشتراط الاختيار في المحمود عليه.

قيل: ليس المحمود عليه منها إلا ما كان من فعل المحمود؛ لأن الفضائل تنقسم إلى غريزي ومكتسب، فالأول من فعل الله لا يتعلق به أمر ولا نهي، ولا مدح ولا ذم، وهو المعنى الذي لا يقدر المكلف على دفعه ولا على تحصيله، وإنما هو أمر قلبي غريزي يحدثه الله تعالى، لكنه سبب باعث على المكتسب أي الفعل الاختياري الممكن للعبد فعله وتركه كالإقدام ونحوه، وهذا هو الذي يتعلق به الحمد والذم، والأمر والنهي، وبهذا يظهر لك عدم المنافاة والحمد لله.

وبهذا تم الكلام على ما ورد على هذا الحد من الأسئلة، وللحمد حدود كثيرة غير ما ذكرنا منها: ما ذكره القرطبي وهو أنه في كلام العرب الثناء الكامل، وقال النسفي: هو الوصف بالجميل على جهة

التفضيل، وقال الرازي: هو القول الدال على كونه مختصاً بفضيلة معينة، وهي فضيلة الإنعام والإحسان.

وقال السبكي: هو الثناء بالقول على جميع الصفات والأفعال، وكلها تنبني عن قصد التعظيم المشعر بأن المراد بالحمد الفرد الكامل المعتد به لا مطلق الحمد، ويعرف وجه اختيار الثناء في الأول والعدول عنه إلى الوصف في الثاني، واختيار القول عليهما في الأخيرين مما سبق، إلا أنه يرد على الرازي أنه سيأتي له عدم اختصاص الحمد بالقول، ولعله أراد هنا بيان الحمد اللغوي وهو لا يكون إلا بالقول كما ذكره بعضهم حيث قال: اختصاص الحمد باللسان هو العرف العام المشهور عند أهل اللغة، ولعله عبر بالقول عن اللسان مجازاً مرسلاً من إطلاق المسبب على السبب؛ إذ لا يصح أن يقال أنه أراد شمول ثناء الله على نفسه وعلى صالحي عباده لتخصيصه بفضيلة الإنعام والإحسان، اللهم إلا أن يقال إنه أثنى على نفسه لأجل إنعامه على عباده، وأثنى عليهم لإحسانهم بالطاعة والامتثال، وهذا بخلاف القول في حد السبكي، فإنه يحتمل الأمرين[1] بلا إشكال.

فائدة [في ذكر أركان الحمد]

اعلم أن أركان الحمد خمسة: حامد، وهو من صدر منه الثناء، ومحمود وهو من أثني عليه، ومحمود عليه وهو الصفات والأفعال الجميلة، ومحمود به وهو مدلول الصيغة كالكرم، وصيغة وهي اللفظ الدال على الثناء وكقولك زيد كريم، وقد جمعها قوله تعالى:

---

(١) وهما التجويز به عن اللسان وشمول ثناء الله. تمت مؤلف.

{الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} [الصافات:١٨٢]، ثم إن المحمود عليه وبه قد يختلفان ذاتاً واعتباراً كما إذا قلت: زيد عالم في مقابلة إكرامه لك، وتارة يتحدان ذاتاً ويختلفان اعتباراً كما إذا قلت: زيد كريم في مقابلة إكرامه لك فالكرم من حيث أنه باعث على الحمد محمود عليه، ومن حيث أنه مدلول للصيغة محمود به، وقد علم مما مر أن المحمود به لا يجب أن يكون اختيارياً بخلاف المحمود عليه.

تنبيه [في الحمد بالقول وغيره]

قد سبق أن الذي تدل عليه كتب اللغة أن الحمد لا يختص بالقول، وقد اختلف العلماء في ذلك فظاهر ما ذكره الزمخشري وغيره ممن اعتبر في حده القول أنه لا يكون بغيره.

وقال زيد بن علي عليه السلام، والرازي وحكاه ابن أبي الحديد عن الراوندي: أنه يكون بالقول وغيره.

قال زيد بن علي عليه السلام في قوله تعالى: {الحمد}: يقول الشكر لله على عباده بما أنعم عليهم، وشكرهم إياه وحمدهم إياه طاعتهم إياه فيما أمرهم به ونهاهم عنه، والكلمة جامعة لكل طاعة ونعمة؛ لأن الحمد شكر على النعم والنعم كلها من الله تعالى، والشكر واجب على الطاعة كلها؛ لأنها بالله كانت فهو أهل أن لا يعصى ولا ينسى.

وقال (الرازي) بعد أن ذكر أنه يجب علينا أن نبحث عن حقيقة الحمد وماهيته: حمد المنعم عبارة عن كل فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعماً، وذلك الفعل إما أن يكون فعل القلب، أو فعل اللسان، أو فعل الجوارح، أما فعل القلب فهو أن يعتقد فيه كونه

موصوفاً بصفات الكمال والإجلال، وأما فعل اللسان فهو أن يذكر ألفاظاً دالة على كونه موصوفاً بصفات الكمال، وأما فعل الجوارح فهو أن يأتي بأفعال دالة على كون ذلك المنعم موصوفاً بصفات الكمال والإجلال، قال: فهذا هو المراد من الحمد.

وقال (الراوندي): الحمد والمدح يكونان بالقول والفعل، واعترضه ابن أبي الحديد فقال: لقائل أن يقول: الذي سمعناه أن التعظيم يكون بالقول والفعل، وبترك القول والفعل، قالوا: فمن قال لغيره: يا عالم فقد عظمه، ومن قام لغيره فقد عظمه، ومن ترك مد رجله بحضرة غيره فقد عظمه، ومن كف غرب لسانه عن غيره فقد عظمه، وكذلك الاستخفاف والإهانة تكون بالقول والفعل وبتركهما حسب ما قدمنا ذكره في التعظيم.

قال: فأما الحمد والمدح فلا وجه لكونهما بالفعل.

قلت: بل ولهم أن يجيبوا بأنه لا وجه لنفي كون الحمد بالفعل، وكذا المدح إن قيل بالترادف مع نقل أئمة اللغة بذلك كمامر عن القاموس، ونص زيد بن علي عليه السلام على ذلك وهو من أئمة اللغة، وقد استشهد بشعره سيبويه، والمعلوم أن الواجب إجراء ألفاظ الكتاب والسنة على معانيها اللغوية ما لم يرد ناقل شرعي كما في الإيمان ونحوه، وما ذكره من التعظيم لا ينافي تسميته حمداً، بل قد جعله بعضهم شرطاً في الاعتداد بالحمد كما مر، وفي كلام بعضهم ما يدل على أنه جزءٌ، فتأمل.

فإن قيل: ما ذكر من عدم اختصاصه بالقول إنما هو بحسب العرف والكلام في المعنى اللغوي، وقد نص على ذلك العزيزي وفرق بينهما فقال: الحمد لغة الثناء باللسان على الجميل الاختياري على جهة التبجيل سواء تعلق بالفضائل أم بالفواضل، وعرفاً فعل ينبي عن تعظيم المنعم من حيث أنه منعم على الحامد أو غيره، قال: والشكر اللغوي مساو للحمد العرفي.

وفي حواشي الغاية بعد أن ذكر عن بعض العلماء عدم اختصاص الحمد بالقول وقد قدمنا كلامه ما لفظه قالوا: وهذا هو العرف الخاص أي المستعمل بين أرباب العلوم العقلية، واختصاص الحمد باللسان هو العرف العام المشهور عند أهل اللغة.

قيل: ما تقدم عن زيد بن علي عليه السلام وصاحب القاموس يدفع هذا، بل لو قيل: أن كلامهما يدل على أن اختصاص الحمد بالقول إنما هو بحسب العرف الخاص لم يكن بعيداً، ولا يضر عدم ذكر غيرهما لهذا المعنى أعني عدم الاختصاص، لأن من علم حجة على من لا يعلم.

تنبيه [وقوع الحمد على الاختيار]

آخر ما تقدم من أن الحمد لا يكون إلا على الفعل الاختياري إنما هو فيما عدا ما دل على مطلق الرضا، فأما ما كان بمعنى الرضا فقد يستعمل في الأفعال الاختيارية وغيرها، بل قد يستعمل فيما لا فعل له كما مر[1].

---

(١) عن أبي السعود وغيره . تمت مؤلف.

وفي القاموس وأحمد صار أمره إلى الحمد أو فعل ما يحمد عليه والأرض صادفها حميدة كحمدها وفلاناً رضي فعله ومذهبه ولم ينشره للناس.

تنبيه ثالث [استحقاق الله للحمد بالقوة]

قد علم من قولهم إن المحمود عليه يجب أن يكون اختيارياً أن الله تعالى لا يستحق الحمد في الأزل بالفعل وإنما يستحقه بالقوة؛ إذ لا فعل له فيحمد عليه، ولا منعم عليه فيشكره، وقد نبه على هذا بعض المحققين، لا يقال: قد قالوا إنه يستحق الحمد على ذاته وصفاته لأنها مبادئ أفعال اختيارية، وتقدم أيضاً أن ثناءه على نفسه يسمى حمداً، وحينئذٍ لا يمتنع أن نقول بوقوع حمده تعالى لنفسه في الأزل، ولأن ذاته وصفاته مبادئ لما أحدثه تعالى من الأفعال وهو سبحانه لا يفعل غير المستحق لأنه حكيم، فيثبت أنه مستحق للحمد في الأزل بالفعل؛ لأنا نقول ما أردت بقولك في الأزل هل أردت به القدم الذي لا أول له، أم أردت ما تقادم عهده، إن أردت الأول لزمك إثبات قديم مع الله تعالى لأنك قد أثبت الحمد بالفعل في الأزل الذي لا أول له، وإن أردت الثاني فحمد الله تعالى لنفسه من جملة أفعاله وهي محدثة، ولا مانع من حمده لنفسه قبل وجود العالم بهذا الاعتبار عند من أثبت حمد الله تعالى لنفسه، لكن لا ينبغي إطلاق كونه في الأزل لإيهامه القدم الذي لاأول له.

هذا وأما استحقاقه للحمد من غيره في الأزل بالفعل فلا أظن أحداً يقول به؛ إذ الحمد من جملة العبادة ولا مخلوق في الأزل يستحق عليه

العبادة، ولما قال القطب الراوندي في شرح قول أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة: (الحمد لله الذي لا يبلغ مدحته القائلون)، ما لفظه: المعنى أن الحمد كل الحمد ثابت للمعبود الذي حقت العبادة له في الأزل، واستحقها حين خلق الخلق، وأنعم بأصول النعم التي يستحق بها العبادة، اعترضه ابن أبي الحديد بأن ظاهر كلامه متناقض لأنه إذا كان إنما استحقها حين خلق الخلق فكيف يقال: إنه استحقها في الأزل، وهل يكون في الأزل مخلوق يستحق عليه العبادة.

قال: واعلم أن المتكلمين لا يطلقون على الباري سبحانه أنه معبود في الأزل ومستحق للعبادة في الأزل إلا بالقوة[1] لا بالفعل؛ لأنه ليس في الأزل مكلف يعبده تعالى، ولا أنعم على أحد في الأزل بنعمة يستحق بها العبادة حتى أنهم قالوا في الأثر الوارد: يا قديم الإحسان أن معناه أن إحسانه متقادم العهد لا أنه قديم حقيقة كما جاء في الكتاب العزيز: {حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ} [يس:٣٩] أي الذي قد توالت عليه الأزمنة المتطاولة.

قلت: وعلى هذا فلا وجه لاعتراضه على الراوندي؛ لأنه يمكن حمل كلامه على ما قاله المتكلمون، فيقال: أراد بقوله الذي حقت العبادة له في الأزل أي بالقوة وبقوله واستحقها حين خلق الخلق أي بالفعل، إلا أنه يعترض عليه في إطلاقه للاستحقاق في الأزل لإيهامه كما مر، ويمكن أن يجاب بأن قوله: واستحقها حين خلق الخلق قرينة

(١) ومعنى استحقاقه بالقوة أنه أهل لأن يحسن فهو أهل لأن يعبد . تمت مؤلف.

تدفع الوهم؛ إذ جعله للاستحقاق الثاني مغايراً للأول قرينة دالة على أن الاستحقاق الأول بالقوة لا غير، مع ما يعضدها من القرينة العقلية.

نعم أما المجبرة فيأتي على مذهبهم في قدم كلامه تعالى، وأنه صفة ذاتية له أنه يستحق الحمد في الأزل بالفعل، وقد صرح بذلك بعضهم.

فقال الرازي: هو تعالى محمود في الأزل إلى الأبد بحمده القديم، وكلامه القديم، وقال القرطبي في معنى {الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} [الصافات:١٨٢]: أي سبق الحمد مني لنفسي قبل أن يحمدني أحد من العالمين، وحمدي نفسي لنفسي في الأزل لم يكن بعلة، وحمدي الخلق مشوب بالعلل.

قلت: وبطلان قدم كلامه تعالى معلوم، وببطلانه يبطل ما فرعوا عليه، ويكفي في بطلانه أنه يلزم أن يكون مع الله تعالى قديم غيره تعالى عن ذلك علواً كبيرا، وظاهر كلام القرطبي أن الله يستحق الحمد لذاته، وقد عرفت ما فيه[1].

المسألة الثالثة: في اختلاف العلماء في الفرق بين الحمد والمدح والشكر

ذهب الزمخشري إلى أن الحمد والمدح مترادفان، قال في الفائق: الحمد هو المدح، وقال في الكشاف: الحمد والمدح أخوان، وهو ظاهر كلام سعد الدين؛ لأنه عرف الحمد والشكر ولم يذكر المدح، وبه

(١) يعني فيما تقدم من أن المحمود عليه يجب أن يكون اختيارياً أو مبدءاً للإختياري فيما عدا ما كان بمعنى الرضى . تمت مؤلف.

صرح الشيخ عز الدين بن عبد السلام، وابن أبي الحديد، وحكاه عن أكثر الأدباء والمتكلمين، ولفظه: الذي عليه أكثر الأدباء والمتكلمين أن الحمد والمدح أخوان لا فرق بينهما تقول: حمدت زيداً على إنعامه، ومدحته على إنعامه، وحمدته على شجاعته، ومدحته على شجاعته، فهما سواء يدخلان فيما كان من فعل الإنسان، وفيما ليس من فعله كما ذكرناه من المثالين. ذكره في شرح النهج.

وحجتهم على ذلك أن أهل اللغة جعلوا الذم الذي هو نقيض المدح نقيضاً للحمد.

قال في المختار: الحمد ضد الذم، فإن قيل: ليس الذم نقيضاً للمدح، وإنما نقيضه الهجو، قيل: بل هو نقيضه، وقد صرح به في القاموس فقال: ذمه ضد مدحه، وليس الهجو غير الذم، وإنما هو نوع منه خاص وهو عد المثالب بالشعر.

قال في القاموس: هجاه هجواً وهجاء شتمه بالشعر، وقال الشريف: المدح يطلق على الثناء الخاص[1] أي الوصف بالجميل، ويقابله الذم، وقد يخص بعد المآثر ويقابله حينئذٍ الهجو أي عد المثالب، والكلام في المعنى الأول، وذهب إلى الفرق بينهما جماعة منهم: الحسين بن القاسم عليه السلام، والرازي، وأبو حيان، وأبو السعود وغيرهم، ثم اختلفوا في وجه الفرق على أقوال:

القول الأول: أن المدح أعم من الحمد لأن المدح قد يكون للحي

(١) إنما قال الخاص إلخ ليخرج الثناء الذي بمعنى الذكر بالقبيح على قول من يستعمل الثناء في الخير والشر . تمت مؤلف.

والجماد، ألا ترى أنه كما يحسن مدح العاقل على أنواع فضائله، فكذلك قد يمدح اللؤلؤ لحسن شكله ولطافة خلقته، ويمدح الإنسان على حسن وجهه ورشاقة قده، بخلاف الحمد، فإنه لا يكون إلا للفاعل المختار.

قال في (شرح الغاية) بعد أن ذكر أن الحمد: لا يكون إلا على الجميل الاختياري أن التقييد بالاختياري لأنه لم يسمع، حمدت اللؤلؤة على صفائها بل مدحتها، وهذا الفرق ذكره الحسين بن القاسم، والرازي وغيرهما.

وأجيب من وجوه:

أحدها: أن ما تقدم من إلزام أصحابنا للمجبرة بسقوط المدح والذم يدل على بطلان ثبوت المدح لغير الفاعل المختار، وقد ألزمهم بذلك أمير المؤمنين عليه السلام في كلامه للشامي فقال: لو كان ذلك كذلك لبطل الثواب والعقاب إلى أن قال: ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء ولا المسيء أولى بالذم من المحسن وقد مر، فهذا نص في المقصود من إمام المعقول والمسموع والشرع واللغة، وفيه دلالة من وجه آخر وهو أنه ألزمهم بطلان الثواب والعقاب، وقد ثبت أنهما يستحقان بما يستحق به المدح والذم، ومن المعلوم أن الثواب والعقاب لا يستحقان إلا على الأفعال الاختيارية، وفيه دلالة من وجه آخر أيضاً وهو أنه قال فيه: ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن، وفي رواية: ولما كان محمدة لمحسن ولا مذمة لمسيء، وفي هذا أيضاً دلالة على

الترادف لأنه قابل الحمد بالذم.

الثاني: أن الزمخشري وهو من أئمة اللغة قال في تفسير سورة الحجرات ما لفظه: إن كل ذي لب وراجع إلى بصيرة وذهن لا يغبى عليه أن الرجل لا يمدح بغير فعله، ثم قال: فإن قلت: فإنَّ العرب تمدح بالجمال وحسن الوجوه، وذلك فعل الله وهو مدح مقبول عند الناس غير مردود.

قلت: الذي سوغ ذلك لهم أنهم رأوا حسن الرؤى ووسامة المنظر في الغالب يسفر عن مخبر مرضي وأخلاق محمودة، ومن ثم قالوا: أحسن ما في الذميم[1] وجهه، فلم يجعلوه من صفات المدح لذاته، ولكن لدلالته على غيره، على أن من محققة الثقات وعلماء المعاني من دفع صحة ذلك، وخطأ المادح به، وقصر المدح على النعت بأمهات الخير، وهي الفصاحة، والشجاعة، والعدل، والعفة، وما يتشعب منها ويرجع إليها، وجعل الوصف بالجمال، والثروة، وكثرة الحفدة والأعضاد، وغير ذلك مما ليس للإنسان فيه عمل غلطاً ومخالفة عن المعقول، لا يقال إنما حمل الزمخشري رحمه الله على ذلك اعتقاده في أفعال العباد؛ لأنا نقول: المعلوم عند الجميع أنه عارف بالأوضاع اللغوية، وأنه ثقة يعتمد عليه في نقلها، ولو فتحنا مثل هذا الباب لأدى إلى رد كثير من الأخبار النبوية والأوضاع اللغوية لكثرة الاختلاف بين الأمة أصولاً وفروعاً، فإن قيل: يرد على القول

---

(١) الذميم القبيح. تمت مؤلف.

بالترادف قول عليعليه السلام بعد أن أثنى على الله تعالى بصفاته الذاتية والاختيارية: (اللهم وهذا مقام من أفردك بالتوحيد الذي هو لك ولم ير مستحقاً لهذه المحامد والممادح غيرك). رواه في النهج.

فعطف المدح على الحمد، والعطف يقتضي المغايرة، ويرد على القول باختصاص المدح بالأفعال الاختيارية ثناء الله تعالى على أنبيائه ورسله باصطفائه واختياره إياهم؛ إذ هو فعله تعالى لا اختيار لهم فيه.

قيل: أما كلام أمير المؤمنينعليه السلام فنقول: مع قيام الدليل الترادف فالواجب حمله على التوسع في الكلام بعطف الشيء على نفسه بلفظين مختلفين؛ لأن المقام مقام خطابة وهي تقتضي التوسع والإطناب، ويؤيد هذا التأويل ما مر من حديث جابر: «فإذا قال العبد الحمد لله رب العالمين قال: مدحني[1] عبدي» وأما ثناء الله على أنبيائه باصطفائهم فلم نعثر على مدحهم بذلك، وإنما أخبر بأنه اصطفاهم واختارهم للرسالة، وربما خرج ذلك مخرج التمنن كما في قوله تعالى لموسى عليه السلام: {إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ} [الأعراف:١٤٤] وقوله لمريم عليها السلام: {يَامَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ ، يَامَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ...} [آل عمران:٤٣] الآية إلى غير ذلك مما امتن الله به على عباده من كونه اصطفاهم واصطفى دينهم[2]، ولو كان مدحاً لم يمتن به عليهم ولم يطلب منهم الشكر عليه، سلمنا

---

(١) فاطلق المدح على الحمد. تمت مؤلف.

(٢) كما في قوله تعالى: {إن الله اصطفى لكم الدين...} الآية تمت مؤلف.

فالمدح ليس على الاصطفاء نفسه، بل على أسبابه، وهي تواضعهم، ورحمتهم للخلق، وسلامة قلوبهم من الأخلاق القبيحة، ونحو ذلك وهذه منهم، ويدل على ذلك أعني كون المدح على السبب ما أخرجه أبوالشيخ عن ابن شوذب قال: أوحى الله إلى موسى أتدري لم اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي؟ قال: لا يارب، قال : إنه لم يتواضع لي تواضعك أحد، وفي الدر المنثور نحوه من طريق ابن أبي حاتم وغيره.

الفرق الثاني: أن المدح يكون قبل الإحسان وبعده، والحمد لا يكون إلا بعده، ويرد عليه أنه قد ثبت الحمد على ما ليس بإحسان إلى الحامد كالشجاعة ونحوها كما مر.

الفرق الثالث: أن المدح قد ورد ما يقتضي قبحه، وهو ما أخرجه الترمذي عن أبي هريرة، وابن عدي في الكامل، وأبو نعيم في الحلية عن ابن عمر عن النبيﷺ أنه قال: «احثوا التراب في وجوه المداحين». قال العزيزي: هو حديث حسن.

وأخرج ابن ماجة عن المقداد بن عمرو الكندي، والبيهقي في الشعب عن ابن عمر، وابن عساكر في تاريخه عن عبادة بن الصامت عن النبيﷺ أنه قال: «احثوا في أفواه المداحين التراب». قال العزيزي: وهذا الحديث صحيح المتن.

وأما الحمد فورد ما يدل على الأمر به مطلقاً، وهو ما رواه الرازي مرفوعاً: «من لم يحمد الناس لم يحمد الله»، وأجيب بأن النهي عن المدح ليس لذاته، بل لما يؤدي إليه من العجب والكبر ونحوهما،

أو لتأديته إلى فتنة الممدوح بمحبته المدح بما لم يفعله، فيكون من الذين يحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا، ويدل على ذلك قول عليعليه السلام في عهده للأشتر: (ثم رضهم على أن لا يطروك ولا يبجحوك بباطل لم تفعله، فإن كثرة الإطراء تحدث الزهو وتدني من العزة). رواه في النهج.

معنى رضهم: عودهم، والإطراء: المبالغة في المدح، ويبجحوك: أي يفرحوك.

وقالعليه السلام: (رب مفتون بحسن القول فيه). رواه في النهج مع ما في ذلك من الكذب بمدح الإنسان بما ليس فيه، وقد ذكر بعض العلماء أن المداح بصيغة المبالغة من يذكر أوصافاً جميلةً في شخص وليس متصفاً بها، وعلى هذا فيكون قبحه لما فيه من الكذب، وإذا ثبت أن قبحه ليس إلا لأحد هذه الأمور، فلا يثبت ما ادعوه من الفرق؛ إذ الحمد مثله قد ورد ما يدل على قبحه في بعض الأحوال وهو قوله تعالى: {وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا}[آل عمران:١٨٨]، وما رواه أبو طالبعليه السلام في الأمالي أن النبيصلى الله عليه وآله وسلم قال لعليعليه السلام: ((يا علي إن من اليقين أن لا ترضي أحداً بسخط الله، ولا تحمد أحداً على ما آتاك الله، ولا تذم أحداً على ما لم يؤتك الله فإن الرزق لا يجره حرص حريص، ولا ترده كراهة كاره...)) الخبر.

وقد سمى أمير المؤمنينعليه السلام حمد من أعطاه من البشر ابتلاء ولذا سأل الله اليسار، لئلا يبتلى بحمد من أعطاه، ويفتن بذم من منعه كما في النهج، وتبعه على ذلك زين العابدينعليه السلام في الصحيفة.

وأما الحديث الذي رواه الرازي فلم أجده بهذا اللفظ، وقد ذكره في الجامع الصغير بلفظ: «من لم يشكر الناس لم يشكر الله» ونسبه إلى أحمد، والترمذي، والضياء من حديث أبي سعيد وإسناده حسن، وعلى هذا فهو في غير محل النزاع، ولو ثبتت هذه الرواية فالمقصود بالحمد فيها الشكر، ولا شك في حسن الشكر مطلقاً، وإذا ثبت أن الحمد ليس مأموراً به مطلقاً انتفى الفرق بينهما من هذه الحيثية؛ إذ كل منهما قد يكون مطلوباً، وقد يكون منهياً عنه، ومما يدل على حسن المدح في بعض الأحوال أن النبي ﷺ قد مدح بالشعر وغيره في وجهه ولم ينه عن ذلك، ومدح أكابر من الأئمة والعلماء ولم ينكروه، بل ربما أجازوا المادح بجائزة عظيمة مع حكمهم بحسنها، بل في كلام بعضهم ما يدل على قبح الإخلال بها، وكما في قول علي عليه السلام: (اللهم ولكل مثن على من أثنى عليه مثوبة من جزاء أو عارفة من عطاء). رواه في النهج، فدل على أن الجائزة حق ثابت للمادح.

ومن كلامه عليه السلام في حسن المدح في موضعه قوله في توصية الأشتر بالجنود: (وأوصل في حسن الثناء عليهم، وتعديد ما أبلى ذووا البلاء منهم، فإن كثرة الذكر لحسن أفعالهم تهز الشجاع وتحرض الناكل إن شاء الله تعالى). رواه في النهج.

وهذا الفرق والذي قبله ذكرهما الرازي وحكاهما الخازن ولم ينسبهما إلى أحد.

الفرق الرابع: أن المدح يكون على نوع من أنواع الفضائل، والحمد مختص بفضيلة الإنعام والإحسان، وأجيب بأن كتب اللغة تدل على

عدم اختصاص الحمد بالنعمة كما في القاموس وغيره.

الفرق الخامس: ذكره أبو السعود وهو أن الفرق بينهما من جهة التعلق بالمفعول، فإن تعلق الحمد بمفعوله على معنى الإنهاء والتبليغ كما في قولك: كلمته فإنه معرب عما يفيده لام التبليغ في قولك: قلت له، بخلاف المدح فإن تعلقه بمفعوله كتعلق عامة الأفعال بمفعولاتها (□) واختلافهما في كيفية التعلق ليس إلا لاختلافهما في المعنى قطعاً.

والجواب: أنا لا نسلم أن افتراقهما في التعلق يقتضي القطع باختلافهما في المعنى، إذ اختلافهما في التعلق إنما هو من حيث الصناعة اللفظية فقط، ثم إنه يلزم من استنباط اختلافهما في المعنى من ذلك إثبات الأوضاع اللغوية بالاستنباط، وهي لا تثبت إلا بالنقل.

الفرق السادس: ذكره السهيلي وهو أن الحمد يشترط صدوره عن علم لا ظن، وأن تكون الصفات المحمودة صفات كمال، والمدح قد يكون عن ظن وبصفة مستحسنة وإن كان فيها نقص ما.

قال: ولهذين الشرطين لا يوجد الحمد لغير الله تعالى.

وأجيب بأن ثبوت الحمد لغير الله تعالى شائع ذائع، ويدل عليه قوله: {عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً} [الإسراء:٧٩].

قال ابن عباس: يحمده فيه أهل السموات وأهل الأرض، وقالت

---

(١) يعني أنه من حيث الوقوع عليه والتأثير فيه. تمت مؤلف.

عائشة في قصة الإفك: لا أحمد إلا الله، وقالت: أحمد الله لا أحمدك، وحمد النبيﷺ على ما فيه من صفات الكمال معلوم عند كل أحد، وذلك الحمد صادر كثير منه عن علم لا ظن، فمن أين له اختصاص الحمد بالله تعالى[1]، ثم إن قوله: إن الحمد لا يكون إلا عن علم وأنه مختص بأهل الكمال، مردود بثبوت الحمد لكل من فعل خيراً سواء علم صدوره منه أو ظن، وسواءً كان من أهل الكمال أم من غيرهم، والشواهد عليه كثيرة منها قوله:

ومن يلق خيراً يحمد الناس

وقد تقدم بعضها، بل قد حمد غير الفاعل كما في قولهم عند الصباح يحمد القوم السرا، وفي كلام الأئمة والعلماء من الحث على اكتساب الحمد بفعل ما يوجبه من الخصال الحميدة ما يفيد القطع بأنه يستحقه كل من فعل خيراً كائناً من كان.

وفي (نهج البلاغة) وكتب القاسم بن إبراهيمعليه السلام كثير من ذلك.

الفرق السابع: ذكره عبد اللطيف البغدادي وهو أن في الحمد تعظيماً وفخامة ليست في المدح والشكر، وهو أخص بالعقلاء والعظماء منهما، فلذلك كان إطلاقه على الله أكثر، وقد يطلق عليه المدح، قالﷺ: «إن الله يحب المدح ولذلك مدح نفسه». ويقال: مدح الإنسان نفسه ولا يقال: حمدها إلا إذا طلب منها فضيلة فطاوعته.

قلت: الحديث لم أجده بهذا اللفظ، وقد مر من رواية الأسود بن

---

(١) أي مع مشاركة النبيﷺ في صدوره عن علم. تمت مؤلف.

سريع بلفظ: «ليس شيء أحب إليه الحمد من الله»، وهو في الجامع الصغير من حديثه بلفظ: «إن الله يحب أن يحمد»، ونسبه إلى الطبراني في الكبير ولم أقف عليه بلفظ: «المدح» إلا في كلام للسبكي استدرك فيه على عبد اللطيف لفظ الحديث، فقال إن لفظه: «لا أحد أحب إليه المدح من الله ولذلك مدح نفسه».

وقال الحفني في حاشية الجامع: وفي لفظ أن يمدح موضع أن يحمد.

قلت: وهذا عند التحقيق ليس فرقاً بيناً، وقد ذكره عبد اللطيف أن معناهما متقارب، لكن سيأتي أن اللغة تقتضي الفرق بينهما.

الفرق الثامن: حكاه النسفي وهوأن المدح ثناء على ما هو له من أوصاف الكمال ككونه باقياً قادراً عالماً، والشكر ثناء على ما هو له من أوصاف الإفضال والحمد يشملهما، وهذا أقرب الأقوال من معانيها اللغوية، وقد استفيد منه أن الفرق بين الحمد والشكر من حيث العموم والخصوص، وهو أن الحمد يكون في مقابلة الفضائل والفواضل، والشكر يختص بالفواضل، وأما الزمخشري فجعل كل واحد أعم من وجه وأخص من وجه، فعموم العبد الحمد باعتبار متعلقه فإنه النعمة وغيرها، وخصوصه باعتبار مورده فإنه باللسان وحده، والشكر بالعكس فإن مورده القلب، واللسان، والأركان، ومتعلقه النعمة وحدها، وتبعه على ذلك السعد وغيره، واستدلوا بقول الشاعر:

أفادتكم النعماء مني ثلاثة يدي ولساني والضمير المحجبا

فإن قيل: ظاهر هذا البيت، وقول الزمخشري: وهو بالقلب واللسان والجوارح أن الشكر لا يطلق إلا على مجموع الثلاثة، وأما إطلاقه على كل واحد منها فلا، وهذا يخالف ما ورد في الأحاديث من تسمية الحمد شكراً.

وما روي عن جماعة من الصحابة وأخرجه عدة من المحدثين أنه لما نزل قوله تعالى: {إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحاً مُبِيناً...} [الفتح:١] الآية اجتهد النبي ﷺ في العبادة وقام حتى تفطر قدماه، فقيل له في ذلك فقال: أفلا أكون عبداً شكورا مع قوله تعالى: {اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْراً} [سبأ:١٣].

وحكى الشريف الاتفاق على أن فعل اللسان يسمى شكراً.

قيل: أما البيت فالمراد به بيان استحقاقهم على الشاعر جميع أنواع الشكر فكأنه قال: كثرت نعمتكم عندي فوجب استيفاء أنواع الشكر لكم، وبالغ في ذلك حتى جعل مواردها ملكاً لهم بحيث لا يكون في قلبه إلا محبتهم، ولا في لسانه إلا الثناء عليهم، ولا في يده وجوارحه إلا مكافأتهم وخدمتهم.

وأما الزمخشري فإنما أراد التنويع لا أن الشكر لا يكون إلا بمجموع الثلاثة، ذكره بعضهم، وما ذكره الشريف من الاتفاق يوجب حمل كلامه على هذا.

وقد اعترض السبكي على الاستشهاد بالبيت بأنه لا تعرض فيه بأن شيئاً من ذلك يسمى شكراً، ويجاب بوجهين:

أحدهما: ما ذكره الشريف وهو أنه استشهاد معنوي على أن الشكر يطلق على أفعال الموارد الثلاثة، وبيانه أنه جعلها جزاءً للنعمة، وكل ما هو جزاء للنعمة عرفاً يطلق عليه الشكر لغة.

الثاني: أنه قد دل على أن المقصود بها الشكر ذكر الشكر في البيت الذي قبله وهو قوله:

وما كان شكري وافياً بنوالكم ولكنني حاولت بالجهد مذهبا

قيل: ورواية هذا البيت بعد الأول أحسن موقعاً، وأظهر استشهاداً، وعلى هذا التفسير للشكر فيقال: في حده لغة: هو فعل ينبي عن تعظيم المنعم لكونه منعماً سواءً كان باللسان، أو بالجنان، أو بالأركان.

قيل: والمراد بالفعل الأمر والشأن على اصطلاح أهل اللغة لا ما قابل القول والاعتقاد، أو المراد به ما قابل الانفعال، ولا شك أن كلاً من القول والاعتقاد ليس انفعالاً، فإن قيل: هذا التعريف غير جامع لخروج الشكر الجناني من قوله ينبي إذ لا يصح إنباء الاعتقاد عن التعظيم، أما بالنسبة إلى الشاكر فإنه لا معنى لإنبائه له؛ لأنه من تحصيل الحاصل، وأما بالنسبة إلى غيره، فلعدم اطلاعه عليه لكونه خفياً، وعلى فرض أن يطلعه عليه الشاكر بقول أو فعل، فالمنبي هو ذلك القول أو الفعل، وعلى هذا فلا يصح قولهم أو بالجنان.

أجيب بأن المراد بالإنباء الدلالة لا الإخبار، والدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، ولا شك أن اعتقاد الشاكر أن المنعم

متصف بصفات الكمال دال على التعظيم بالنسبة للشاكر وغيره، أما الشاكر فظاهر، وأما غيره فلأنه لو علم به لعلم مدلوله وهو تعظيم المنعم، ولا يقدح في دلالته على التعظيم مع كونه بواسطة القول أو الفعل؛ إذ معنى[1] الدليل حاصل فيه حينئذٍ.

فإن قيل: أنباء الاعتقاد عن تعظيم المنعم لا يصح لأن تعظيمه هو اعتقاد عظمته، والشكر بالقلب هو اعتقاد العظمة والشيء لا ينبي عن نفسه.

قيل: المراد بالشكر القلبي: اعتقاد اتصاف المنعم بصفات العظمة وهو مغاير لاعتقادها[2] لأنه أعم منه والعام يدل على الخاص، فإن قيل: قوله لكونه منعماً مستغنى عن ذكره؛ لأن قوله ينبي عن تعظيم المنعم يدل عليه.

أجيب: بأنه صرح بما علم التزاماً لكون دلالة الالتزام مهجورة في التعاريف، واعلم أن إطلاق كونه منعماً يتناول ما إذا كانت النعمة على الشاكر أو غيره، وفي ذلك خلاف، فذهب العزيزي وهو ظاهر إطلاق السعد وغيره إلى أنه لا يشترط اختصاص النعمة بالشاكر.

قلت: ويدل عليه قول علي عليه السلام: (لا يزهدنك في المعروف من لا يشكره لك فقد يشكرك عليه من لا يستمتع منه بشيء). رواه في النهج.

وقال الرازي: بل يشترط ذلك، واختاره ابن أبي الحديد، وحكاه

(١) وهو كونه دلالة على التعظيم . تمت مؤلف.
(٢) أي العظمة. تمت مؤلف.

عن أكثر الأدباء والمتكلمين، وقال: لا يجوز عندهم شكر زيد عمراً لنعمة أنعمها عمرو على إنسان غير زيد، وأجاب عما يقال أن فلاناً يشكر الأمير على معروفه عند زيد بأن ذلك لا يصح إلا إذا كان إنعام الأمير على زيد يوجب سرور فلان، فيكون الشكر في الحقيقة على السرور الداخل على قلبه بسبب الإنعام على زيد، فإن قيل ما تقدم من أن قوله: فعل يتناول الموارد الثلاثة يغني عن قوله: سواء كان باللسان... إلخ، فما فائدة الإتيان به؟ قيل: فائدته تحقيق الماهية بعبارة صريحة.

قلت: والحد الواضح للشكر السالم من هذه الاعتراضات ما ذكره أبو السعود وهو أنه مقابلة النعمة بالثناء، وآداب الجوارح، وعقد القلب على وصف المنعم بصفات الكمال.

واعلم أن بعض العلماء قد فرق بين الحمد والشكر بغير ما تقدم، فمن ذلك ما ذكره الرازي وهو أن الحمد يعم ما إذا أوصل إليك الإنعام أو إلى غيرك، والشكر يختص بالواصل إليك، وفرق بينهما ابن أبي الحديد بأن الحمد يكون على النعمة وغيرها، والشكر لا يكون إلا على النعمة، وقيل: لا فرق بينهما، وهذا قول زيد بن علي وأبي جعفر الطبري، وروي عن الصادق وابن عطاء، وحجتهم صحة قولك: الحمد لله شكراً، وقد ورد مرفوعاً: «اللهم لك الحمد شكراً» من حديث كعب بن عجرة، وفي معناه أحاديث وستأتي إن شاء الله تعالى.

وعن ابن عباس الحمد: هو الشكر والاستخذاء لله، والإقرار بنعمته،

وهدايته وابتدائه، وغير ذلك. الاستخذاء: بالخاء المعجمة- الخضوع.

وأجيب بأن ذلك لا يدل إلا على تخصيص هذا الحمد بكونه شكراً لأنه على نعمة كما يفيده سبب حديث كعب وغيره.

وعلى هذا فهو حجة عليهم لا لهم؛ لأنه يستفاد منه أن الحمد قد يكون شكراً وغير شكر، ولا شك أن الحمد أحد شعب الشكر، وقد ورد مرفوعاً أنه رأس الشكر، وذلك فيما أخرجه عبد الرزاق، والبيهقي في الشعب عن عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي ﷺ: «الحمد رأس الشكر ما شكر الله عبد لم يحمده» قال: ورجاله ثقات لكنه منقطع.

وفي تخريج الكشاف أن البغوي روى عن ابن عباس مثله، ورأس الشيء بعضه، إلا أنه قد دل على أن الحمد أعلى خصال الشكر وأشرفها، كما أن الرأس أعلى أجزاء البدن وأشرفها، ووجه تشرف الحمد أنه باللسان، وعمل اللسان ظاهر بخلاف عمل الأركان والجنان، ولذا استعار له لفظ الرأس.

فهذه جملة أقوال الناس في بيان معاني الحمد والمدح والشكر، وقد كثر اختلافهم كما ترى، والحق أن يرجع في تحقيق معاني كلمات الله كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وما ورد عن السلف إلى أهل اللغة الذين نزل القرآن بلغتهم، وتكلم النبي ﷺ وأصحابه بلسانهم ما لم يرد ناقل شرعي عن تلك المعاني اللغوية.

والذي يظهر من كتب اللغة أن الحمد أعم الثلاثة لأنه يطلق على

الشكر وغيره، ويحمد الفاعل المختار وغيره، ثم الشكر لأنه مدح وزيادة، ثم المدح لأنه لا يكون إلا باللسان، ولا يكون إلا على الفعل الاختياري، وما ورد مما يوهم المدح على غير الأفعال الاختيارية فليس بمدح وإنما هو وصف مستحسن يفيد بيان حال الموصوف في الجودة، لكن ربما ظن من لا تمييز له بين الأوضاع اللغوية أن ذلك مدح، وأنا آتيك في هذ الموضع بما يزيل عنك اللبس، ويتبين به الحق، ويتضح به صحة ما قلنا، فنقول: هاهنا ألفاظ ربما يلتبس بعض معانيها ببعض فيطلق أحدها على الآخر لعدم معرفة الفرق بينها وهي الوصف، والثناء، والحمد، والشكر، والمدح، فأما الوصف فيطلق على النعت، وعلى الإخبار عن الشيء بما يميزه يقال: تواصفوا الشيء إذا وصفه بعضهم لبعض، واستوصفه لدائه سأله أن يصف له ما يعالج به، وبيع المواصفة: بيع الشيء بصفة من غير رؤية، وتطلق الصفة على الأعراض كالعلم والسواد، وأما الثناء فهو الوصف بمدح أو ذم أوخاص بالمدح، وأما الحمد فهو الشكر، والرضا، والجزاء، وقضاء الحق يقال: أحمد الأرض وحمدها أي صادفها حميدة، وفلاناً رضي فعله ومذهبه ولم ينشره للناس، وحمد أمره صار عنده محموداً ومنزل حمداي محمود، والحمد ضد الذم، وأما الشكر فهو عرفان الإحسان ونشره، ولا يكون إلا عن يد، ومن الله المجازاة والثناء الجميل، ونقيضه الكفران، وأما المدح فهو الثناء الحسن وضده الذم.

قلت: ومرادهم أنه الثناء الحسن على الجميل الاختياري، وإنما حذفت هذه الزيادة للعلم بها، ويدل على لزومها وأنها مقصودة لأهل

اللغة ما تقدم في كلام أمير المؤمنين عليه السلام للشامي من الدلالة على أنه لا يكون إلا على الأفعال الاختيارية مع نقل الزمخشري عن المحققين تخطئة من مدح على غير الفعل الاختياري، وقضاء العقل بعدم حسن ذلك، وهذه المعاني التي حكيناها لهذه الألفاظ مأخوذة من الكتب المعتبرة في اللغة كالقاموس، والصحاح، ومختار الصحاح وغيرها.

إذا عرفت هذا فاعلم أن الغرض بالوصف ويرادفه الصفة والنعت هو إبانة الموصوف عن غيره بما يفيده الوصف في حكم الموصوف من ثبوت حكم، أو نفيه، أو وجود معنى أو عدمه، أو ما أشبه ذلك.

وعلى الجملة فإن أصل وضعه لتكميل الموصوف ببيان صفة من صفاته سواء تضمن مدحاً أو ذماً أم لا، ولذا قال النحاة: إنه يكون للتخصيص والتوضيح، والمدح، والذم، والتوكيد، وإعلام المخاطب بأن المتكلم عالم بحال المذكور نحو رأيت قاضيكم الكريم الفقيه في جواب من قال: رأيت قاضي بلدنا.

قالوا: وليس المراد به هنا الإيضاح لعدم الحاجة إليه ولا المدح؛ لأن غرض المتكلم إعلام السامع بأنه عالم بحال الموصوف لا الثناء عليه، وقد نص بعضهم على أن أصل وضعه للتكميل ببيان الصفة للإيضاح بها، أو التخصيص، وأما كونه للمدح فمجاز.

وقيل: المراد بالتكميل إفادة ما يطلبه المنعوت بحسب المقام من تخصيص ومدح وغيرهما، فعلى هذا يقال في حده هو كل قول أفاد في

حق الموصوف ما به يتميز عن غيره مما يرجع إلى ذاته أو فعله، لكن إن رجع إلى الذات سمي وصفاً مطلقاً أو[1] موضحاً أو مبيناً، وإن تعلق بالفعل الاختياري سمي مدحاً أو ذماً بحسب المقام، ويرادفهما الثناء على قول، وبهذا يظهر لك أن تسمية وصف اللؤلؤة بالصفاء ونحوه مدحاً غلط وإنما هو وصف يميزها عن غيرها، لكنه لما كان وصفاً مستحسناً تتبين به جودتها توهم أنه مدح وليس كذلك، وسببه الغفلة، وعدم البحث، وإمعان النظر في مفردات الألفاظ اللغوية، ولله در الزمخشري حيث تنبه لهذه النكتة، وقد نبهناك على صحة قوله بما نقلناه عن أهل اللغة، ولعل بعض أهل النظر من علماء الأشاعرة قد تنبه لهذا، لكنه أراد التعمية بإطلاق المدح على ما ليس باختياري ليتم لهم دفع ما ألزمهم به أمير المؤمنين وأتباعه أئمة العدل من سقوط المدح والذم على مقتضى مذهبهم، وقد دل كلام أمير المؤمنين عليه السلام وما حكاه الزمخشري عن الثقات على أن الوصف برشاقة القد وصباحة الخد ونحوه ليس مدحاً، وما قيل: بتسميته مدحاً لأنه يدل على أفعال جميلة وأخلاق مرضية، مدفوع بما هو معلوم من حصول الخير والأفعال الجميلة من كثير من قباح الوجوه، وحرمان الخير وشكاسة الخلق من كثير من حسان الوجوه، ويدل على هذا حديث: «إن الله لا ينظر إلى صوركم ولا إلى ألوانكم ولكن ينظر إلى قلوبكم».

---

(١) أي مطلقاً عن التقييد بكونه مدحاً أو ذماً. تمت مؤلف.

فإن قيل: فما تقولون فيما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «اطلبوا الخير عند حسان الوجه»، قيل: المراد بحسن الوجه البشر عند الطلب، وقد فسره بهذا ابن عباس فقد روي أنه قيل له: كم من رجل قبيح الوجه قضاء للحاجة، فقال: إنما يعني حسن الوجه عن طلب الحاجة، والحديث ذكره السيوطي في الجامع الصغير، وعزاه إلى البخاري في التاريخ، وابن أبي الدنيا في كتاب قضاء الحوائج، وأبي داود والترمذي، والنسائي، وابن ماجة، والطبراني في الكبير كلهم عن عائشة، وإلى الطبراني في الكبير، والبيهقي في الشعب عن ابن عباس، وابن عدي عن ابن عمر، وابن عساكر عن أنس، والطبراني في الأوسط عن جابر، وتمام في فوائده، والخطيب في رواة مالك عن أبي هريرة، وأخرجه تمام أيضاً عن أبي بكرة.

قال (العزيزي): يؤخذ من كلام المناوي أنه حسن لغيره، وقال الحفني: أكثر من مخرجي هذا الحديث للرد على من فرط، وقال بوضعه بل هو ضعيف، ومن قال إنه صحيح فقد أفرط، فالحق أنه ضعيف.

هذا وقد دل كلام أهل اللغة على أن الحمد قد يكون بمنعى المدح وهو ما تضمن الثناء، وقد لا يكون بمعناه وهو حيث لم يتضمن ثناءً، والظاهر أن جميع معانيه المذكورة لائقة بالباري تعالى، أما ما كان بمعنى الشكر والجزاء وقضاء الحق فواضح إذ هي في الحقيقة كلها راجعة إلى معنى الشكر، والعبادة لله تعالى والجزاء بمعنى المكافأة،

وقضاء حقه تعالى بمعنى أداء ما يجب له، ولا شك أن مكافأة الله تعالى على نعمه بالشكر، وأداء ما يجب له مما يقضي به العقل والشرع، وقد ورد: «الحمد لله حمداً يكافئ نعمه ويوافي مزيده» أو ما هذا معناه، وورد مرفوعاً: «فدين الله أحق أن يقضى».

وقال عليعليه السلام: (نحمده على عظيم إحسانه إلى أن قال: حمداً يكون لحقه قضاءً، ولشكره أداءً). رواه في النهج، وكلها دالة على التعظيم، وكذلك ما كان بمعنى الرضا، ولا التفات إلى قول أبي السعود إنه لا يليق به تعالى، لأن الله تعالى قد مدح المؤمنين بالرضا عنه فقال: {رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ} [المجادلة:٢٢].

المسألة الرابعة [اختصاص الحمد]

ما تقدم من ثبوت الحمد لغير الله تعالى يدل على عدم اختصاص الباري تعالى بالحمد وفي ذلك خلاف، فظاهر كلام جمهور الأشاعرة اختصاصه بالله تعالى، وهو بناء على مذهبهم في نسبة أفعال العباد إلى الله تعالى، وظاهر كلام العدلية عدم الاختصاص وهو الذي يقتضيه كلام أمير المؤمنينعليه السلام وأئمة اللغة، وأدلة العقل والشرع.

احتج الأولون بأن الألف واللام في الحمد إما للاستغراق، أو للماهية، إن كان الأول فواضح إذ يفيد أن كل حمد فهو لله حقاً

وملكاً، وإن كان الثاني فلأن اختصاص الجنس به تعالى يستلزم اختصاص أفراده؛ إذ لو وجد فرد منه لغيره لثبت الجنس له في ضمنه.

والجواب أولاً: أنا لا نسلم حصر الألف واللام في الحمد على هذين الأمرين إذ يحتمل العهد، ويكون المراد الحمد الكامل حق لله تعالى وحده، وهو ما لا يليق بغيره من المحامد، ويشهد لهذا قول عليعليه السلام: (ولم أر مستحقاً لهذه المحامد والممادح غيرك)، قالهعليه السلام بعد أن أثنى على الله تعالى بما لا يكون إلا له، سلمنا أنها ليست للعهد فلا نسلم العموم إذ هي للجنس الصادق كما مر، سلمنا فلا تكون للعموم إلا مع عدم القرينة الدالة على عدم إرادته وهنا قد قامت القرينة على عدم الاستغراق.

قال (ابن أبي الحديد): يبين ذلك أنها لو كانت للاستغراق يعني في الحمد لما جاز أن يحمد رسول اللهصلى الله عليه وآله وسلم ولا غيره من الناس، وهذا باطل.

احتجوا ثانياً أن الله تعالى لا يطلب بإنعامه عوضاً ولا كمالاً لأنه كامل لذاته، والكامل لذاته لا يطلب الكمال لأنه من تحصيل الحاصل وهو محال، فكانت عطاياه جوداً محضاً، وإحساناً محضاً، فلا يكون مستحقاً للحمد غيره، بخلاف غيره من المنعمين فإنه قد يطلب بإنعامه عوضاً إما ثواباً أو ثناءً، أو تخلصاً من نسبته إلى البخل، وطالب العوض لا يستحق حمداً إذ ليس بمنعم.

الجواب: أن هذه الحجة لا تصح إلا لو ثبت أن غير الباري تعالى

لا يحسن إلى أحد إلا لأحد هذه الأسباب، والمعلوم خلافه فإنه قد يوجد الإنعام على من لا يحصل منه عوض البتة، وممن لا يطلب بإحسانه عوضاً، ألا ترى أن الملحد قد يستحسن إنقاذ الدابة من الغرق وإن كانت في فلاة لا مالك لها يقدر منه الثناء والمجازاة وهو مع إلحاده لا يحتسب ثواب الآخرة، ثم إن إرادة العوض لا تمنع تسميته محسناً ومنعماً لحصول حقيقة الإحسان والنعمة في فعله كما سيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى.

احتجوا ثالثاً بقوله تعالى: {وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ} [النحل:٥٣]، والحمد لا معنى له إلا الثناء على الإنعام فإذا كان لا إنعام إلا من الله ثبت أنه لا يستحق الحمد إلا الله.

والجواب: لا نسلم أن الحمد لا يكون إلا على الإنعام لما مر سلمنا، فالآية واردة مورد المبالغة والمجاز لأنه لما كانت الأسباب التي يتوصل بها إلى إنعام العبد على غيره من الله صارت النعمة كأنها من الله، ونقول: إن الله يستحق الحمد عليها من هذه الجهة، وأما الاختصاص فلا يصح إلا لو لم يكن من الغير إنعام البتة، وليس كذلك.

احتجوا رابعاً بأن النعمة لا تكون كاملة إلا بأمرين:

أحدهما: أن تكون منفعة، والانتفاع مشروط بكون المنتفع حياً مدركاً، وذلك لا يحصل إلا بإيجاد الله.

الثاني: أن المنفعة لا تكون نعمة كاملة إلا إذا خلت عن شوائب الضرر، وخوف الانقطاع، وذلك لا يحصل إلا من الله.

والجواب أولاً: أنه لا يتم احتجاجكم إلا لو لم يجب الحمد إلا على النعمة الكاملة، وهذا غير مسلم، بل يجب شكر كل نعمة بحسبها إذ لم تفصل أدلة وجوب شكر المنعم.

ثانياً: أن كون الانتفاع لا يحصل إلا للحي لا يخرج المنفعة عن كونها نعمة؛ إذ المراد بالمنفعة السرور واللذة، أو ما يؤدي إليهما، أو إلى أحدهما، ولا شك في كونها بهذا المعنى نعمة ممن كانت، وأما الأمر الثاني فلا نسلم أنه لا يقدر على تخليصها من شوائب الضرر إلا الله تعالى إذ فعل ما يوجب السرور مقدور للعبد، وإنما هذا مبني على الجبر، وأما اشتراط خلوها من خوف الانقطاع، فدعوى بلا برهان، ومما يبطله أنه يلزم عليه خروج كثير من نعم الله عن كونها نعمة؛ إذ لا تخلو عن هذا الخوف.

احتجوا خامساً بأن العبد وإن أنعم على غيره فإنا نقول: إن الله الذي خلق الداعية في قلبه بحيث لو لم يخلقها لم ينعçْ فالمنعم حقيقة هو الله فلا يستحق الحمد سواه.

والجواب: أن هذا مبني على نفي كون أفعال العباد منهم© وأن الداعي إلى الفعل موجب له، وقد مر إبطال ذلك كله.

وأما أهل العدل فاحتجوا بما قد شاع وذاع من حمد العباد على أفعالهم، بل حمد الجماد[1] وما لا يعقل، وثبت ذلك عقلاً وشرعاً ولغة، وقد تقدم بعض ذلك، وقد التزم بعضهم العموم في الحمد، ويكون استحقاقه تعالى للحمد على أفعالنا من حيث التمكين منها

(١) وهذا الحمد بمعنى الرضى فقط. تمت مؤلف.

وخلق القدرة عليها، ويدل عليه قول عليعليه السلام: (فإن أحسنت حمدت الله). رواه في النهج.

وقول زيد بن عليعليه السلام: والشكر واجب على الطاعة كلها لأنها بالله كانت، وقد قدمنا في الاستعاذة ما يؤيد هذا.

قالوا: ولا يلزم رجوع الذم إليه تعالى بالتمكين والإقدار على القبائح؛ لأن ذلك ليس بقبيح، بل هو حسن إذ لا يتم التكليف إلا به، والتكليف من أحسن أفعال الله لكونه تعريضاً على السعادة.

قلت: ويجوز أن يقصد بالعموم المبالغة والادعاء بأن ينزل حمد غيره تعالى منزلة العدم، وعلى هذا الوجه والذي قبله أعني استحقاقه للحمد على أفعالنا باعتبار التمكين يحمل ما ورد في بعض الأحاديث مما يقتضي الاستغراق نحو: «اللهم لك الحمد كله»، وقد تقدم عن السهيلي أن الحمد لا يكون إلا لله، لكنه بناه على كون الحمد لا يصدر إلا عن علم لا ظن، وقد رد عليه السبكي بقول عائشة: أحمد الله لا أحمدك، وقول ابن عباس في تفسير المقام المحمود، وقد مر قال: ولا أدري كيف استخرج السهيلي من الشرطين الذين ذكرهما كون الحمد لا يستعمل لغير الله، فإن صفات النبيصلى الله عليه وآله وسلم صفات كمال يصدر كثير من ذكرها عن علم لا ظن، ثم إن السبكي حكى عن سيبويه أنه قال في باب ما ينتصب على المدح: إن الحمد لا يطلق تعظيماً لغير الله، وذكر في باب آخر أنه يقال: حمدته إذا جزيته على حقه.

قال السبكي: وهذا الكلام هو التحقيق قال: فتلخص أن الحمد إن أريد به التعظيم اختص بالله سبحانه وتعالى، وإن أريد به المجازاة لا يكون خاصاً، ولا يرد شيء مما سبق على هذا القول فإن الحمد فيه على المعنى الجائز، وهو المجازاة، والثناء جنس للجميع، بل لأعم فإنه قد يكون في الشر، وفي الحديث: «مر بجنازة فأثنى عليها شراً». بل ربما يأتي الشكر في الشر، وكما ذكره الشيخ عز الدين بن عبد السلام في بعض كلامه.

قلت: وفي كلامه نظر إذ لا يصح إلا لو كان التعظيم يختص بالله تعالى، وليس كذلك لما في كتب اللغة من أن التعظيم خلاف التصغير.

قال في (القاموس): العظم بكسر العين خلاف الصغر عظم كصغر عظماً وعظامة فهو عظيم، وفي المختار: أعظم الأمر وعظمه تعظيماً أي فخمه، والتعظيم: التبجيل، واستعظمه: عده عظيماً، وهذا نص في عدم الاختصاص.

وأما قوله: وإن أريد به المجازاة... إلخ فقد أشرنا فيما تقدم إلى أن ما أريد به المجازاة راجع إلى معنى الشكر، ثم إنه لو لم يرجع إليه فلا نسلم خلوه من تعظيم[1] ما، على أن القول بأنَّ ما قصد به التعظيم يختص بالله تعالى يؤدي إلى أن يكون الشكر مختصاً بالله تعالى؛ لأن الشكر فعل ينبي عن تعظيم المنعم، والحمد رأس الشكر، وما أدى إلى هذا يجب أن يكون باطلاً لما تقرر من وجوب شكر المنعم كائناً من

(١) أي فلا يفيد الإختصاص . تمت مؤلف.

كان، ولحديث: «من لم يشكر الناس لم يشكر الله».

وقول علي عليه السلام: (لا يزهدنك في المعروف من لا يشكره لك فقد يشكرك عليه من لا يستمتع بشيء منه، وقد تدرك من شكر الشاكر أكثر مما أضاع الكافر والله يحب المحسنين).رواه في النهج، وبهذا تعرف أن قوله إن الثناء جنس للجميع لا يفيد اختصاص ما كان بمعنى الشكر بالله تعالى كما يفيده كلامه، على أن ظاهر كلامه إنما كان بمعنى المجازاة لا يطلق على الباري؛ إذ لا تعظيم فيه على ما قرره، وقد عرفناك سابقاً جوازه في حقه تعالى، وما حكاه عن ابن عبد السلام لا يضر ثبوت استعمالهما في الشر لا يمنع كونهما بمعنى التعظيم في الخير، وهو يسلم هذا فيما كان بمعنى الشكر، على أني لم أجد استعمال الشكر بمعنى الشر في القاموس ولا في المختار، ولعله أخذه من جعلهم الثناء من أنواع الشكر مع استعماله في الخير والشر، لكن أخذه من ذلك غلط فإنهم قيدوا الثناء المذكور بكونه حسناً بعد إحسان.

تنبيه [معنى اللام في لفظة الله]

اللام في لله لا يجوز كونها للملك لأن التي للملك هي الواقعة بين ذاتين يصلح أن تكون الواقعة منهما بعد اللام مالكة للأخرى كالمال لزيد، وكقوله تعالى: {لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ} [النحل:٥٢] ولا للاختصاص لأن التي للاختصاص هي الداخلة بين ذاتين لا يصح أن تكون الداخلة عليها اللام منهما مالكة للأخرى نحو: الجنة للمؤمنين، والحصير

للمسجد، واللام في لله لم تقع بين ذاتين بل بين معنى وذات[1] فهي لام الاستحقاق، وقد عرفوها بأنها الواقعة بين معنى وذات، وبهذا يسقط قول الرازي وغيره أنها في الله للاستحقاق، أو للملك، أو للاختصاص إلا أن يحمل الاختصاص على ما يشمل الملك والاستحاق كما ذكره بعضهم، فلا بأس بإطلاق الاختصاص عليها بهذا الاعتبار[2].

تنبيه [خصوصية الحمد لرب العالمين]

قد تقدم أن الذي تقتضيه اللغة أن الحمد يكون على النعمة وغيرها، لكن وصف الله تعالى برب العالمين وما بعده يشعر بأن الحمد في الآية لأجل تلك الأوصاف، أعني التربية والرحمة والجزاء[3] على الأعمال، وهذا من أجل النعم وأعظمها، فعلى هذا يكون الحمد في الآية الكريمة بمعنى الشكر على تلك النعم؛ إذ ترتيب الحكم[4] على الوصف يشعر بالعلية. والله أعلم.

المسألة الخامسة [استحقاق الله تعالى للحمد]

استحقاقه تعالى للحمد يستلزم كونه محموداً، وقد تقدم أن المحمود أحد أركان الحمد، وهذا يدل على جواز وصفه تعالى بمحمود، وقد

---

(١) المعنى الحمد والذات الله تعالى. تمت مؤلف.

(٢) ويكون المراد أحدهما وهو الاستحقاق. تمت مؤلف.

(٣) المستفاد من قوله مالك يوم الدين. تمت مؤلف.

(٤) وهو الحمد على الوصف وهو رب العالمين وما بعده. تمت مؤلف.

نص على جوازه الموفق بالله عليه السلام في الإحاطة فقال: ويوصف بأنه حميد ومحمود لما فعل بالعبد من النعم ما يستحق به الحمد والشكر لمكانها.

قال: ويوصف بأنه حميد على وجه المبالغة، وبأنه محمود أي المقصود بالحمد، وقد أطلقه غيره من الأئمة عليهم السلام، وقيل: إن حميد في قوله تعالى: { وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ} [البقرة:٢٦٧أنه]بمعنى محمود، وقد ورد وصفه بمحمود في حديث الخمسة الأشباح بلفظ: «أنا الله المحمود وهذا محمد...» الخبر بطوله، وهو في أنوار اليقين ومحاسن الأزهار، والحدائق الوردية للفقيه حميد، والسفينة للحاكم.

قال الإمام الحسن بن علي بن داود عليه السلام، وقد سئل عن قصة الأشباح الخمسة ما لفظه: ورد ذلك عن الشارع في الكتب المعتبرة من كتب أهل البيت عليهم السلام، وشيعتهم، وغيرهم بطرق مختلفة، وروايات متكاثرة معمول بها في هذا الشأن، ثم ساق رواية الأنوار وغيرها، وقال الشاعر في وصف النبي صلى الله عليه وآله وسلم:

فشق له من اسمه ليجله فذوا العرش محمود وهذا محمد

المسألة السادسة [الجواب على الرازي في قوله عدم وجوب الحمد]

اعلم أن الرازي قد أورد في هذا الموضع كلاماً حاصله أنه يجب القول بعدم وجوب الحمد، أو التزام القول بتكليف ما لا يطاق، وقرره بوجوه، ونحن نأتي بالوجوه التي ذكرها، ونستعين بالله على

الهداية إلى الحق، فنقول: قال قد عرفت أن الحمد عبارة عن مدح الغير بسبب كونه منعماً، وما لم يعلم الإنسان بالنعمة يمتنع تكليفه بالحمد والشكر؛ إذ لا يدخل تحت طاقته لوجوه:

أحدها: أن نعم الله لا تحصى، وما لا يحصى لا يقف الإنسان عليه، وما لا يقف عليه يمتنع الشكر عليه.

الثاني: أنه لا يمكنه الحمد والشكر إلا بأقدار الله، وخلق الداعية في قلبه، وإزالة الموانع، وكل ذلك إنعام من الله تعالى، فعلى هذا لا يمكنه الشكر إلا بواسطة نعم عظيمة من الله، وتلك النعم يجب الشكر عليها، وعلى هذا التقدير فالعبد لا يمكنه القيام بالشكر إلا عند الإتيان به مراراً لا نهاية لها، وذلك محال، والموقوف على المحال محال، فثبت امتناع الإتيان بحمد الله وشكره على ما يليق به.

الثالث: أن الحمد والشكر ليس مجرد قولك: الحمد لله بل هو علم المنعم عليه بأن المنعم متصف بصفات الجلال والكمال، وجلال الله وكماله أعلا وأجل من أن يحيط به العباد علماً، وإذا كان كذلك امتنع كون الإنسان شاكراً.

الرابع: أن هذا الشكر لا ينبغي أن تقابل به النعم الجسيمة، ولذا قيل: من اعتقد أن حمده يساوي نعم الله فقد أشرك، ولهذه الوجوه ثبت أن الحمد غير مأمور به؛ إذ لو كان مأموراً به مع عجز العبد عن الإتيان به على ما يليق بالله تعالى لكان تكليفاً لما لا يطاق، قال: فلهذه الدقيقة لم يقل: احمدوا الله بل قال الحمد لله لأنه لو قال:

احمدوا الله فقد كلفهم ما لا يطاق، أما لما قال الحمد لله كان المعنى أن كمال الحمد حقه وملكه، سواء قدر الخلق على الإتيان به، أو لم يقدروا عليه.

والجواب: أما وجوب شكر المنعم فقد ثبت عقلاً وشرعاً، أما ثبوته عقلاً فالأدلة عليه كثيرة وقد تقدم بعضها، ومقتضى كلام أصحابنا أن العقل يعرفه ضرورة، وفي القرآن آيات دالة على استقلال العقل بمعرفة وجوب شكر المنعم، ومنها هذه الآية أعني قوله: {الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} [الأنعام:٤٥]، وبيان الاستدلال بها من وجهين:

أحدهما: أنه قد ثبت أن اللام في لله للاستحقاق، وذلك يفيد أن الحمد حقه على الإطلاق أي قبل مجيء الشرع وبعده.

الثاني: أنه لما أثبت الحمد لله اتبعه بالوصف برب العالمين وما بعده، وترتيب الحكم على الوصف المناسب يدل على كون ذلك الحكم معللاً به، وهذا يدل على أنه استحق الحمد لكونه رباً رحماناً رحيماً مالكاً لجزائهم، وهذه الأوصاف ثابتة له في جميع الأوقات، فثبت أنه يستحق الحمد قبل مجيء الشرع وبعده، فأما قوله: إن ما لم يعلم الإنسان بالنعمة يمتنع الشكر عليها، فمسلم إذ لا يجوز التكليف بما لا يعلم، لكن من أين له تقدير إمكان عدم علم العاقل بالنعمة وهو لا يخلو عنها طرفة عين، فإن أراد أنه لا يعلم كل نعمة كما يفيده كلامه في الوجه الأول مستنداً إلى قوله تعالى: {وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لاَ تُحْصُوهَا} [إبراهيم:٣٤].

فالجواب: أن الآية إنما تدل على عدم القدرة على إحصائها لا على عدم العلم بها جملة، والعلم الجملي كاف في وجوب الشكر بدليل أن الله تعالى وصف من لم يشكر على تلك النعم التي لا تحصى بأنه ظلوم كفار.

والجواب عن الوجه الثاني: أنا لا نسلم أن الداعية من فعل الله، ولا أنها موجبة للفعل، وقد مر الكلام على ذلك في المقدمة، وأما قوله إنه لا يمكنه الشكر إلا بواسطة إنعام من الله فيؤدي إلى استحالة الشكر.

فالجواب: أنا قد بينا فيما مضى أن الشكر عرفان الإحسان ونشره، وزاد بعضهم الطاعة لله في أمره ونهيه، وهو بهذا المعنى من الممكنات قطعاً، فمن عرف أن ما به من نعمة فمن الله وأقر بها بلسانه، واتبع أمره، واجتنب مناهيه، فقد أدى ما يجب عليه من الشكر، وبطل قوله أن يكون محالاً إذ لا يكون محالاً إلا لو كان معنى الشكر أن يحدث لكل نعمة من نعم الله من ابتداء وجوده إلى انتهاء أجله شكراً خاصاً بها، مفعولاً لأجلها لأن ذلك يؤدي إلى التكليف بما لا يطاق بأنه فرع على إحصائها، وقد أخبر الله بامتناعه، فإن أراد أن المنفي إمكانه هو الشكر اللائق بجلال الله سبحانه، فمسلم أنا لا نقدر على ذلك ولم يقدر عليه النبي ﷺ بدليل حديث: «لا أحصي ثناء عليك» ونحوه.

وقال علي عليه السلام: (الحمد لله الذي لا يبلغ مدحته القائلون، ولا يحصي نعماءه العادون، ولا يؤدي حقه المجتهدون).

وقال: (الحمد لله غير مفقود الإنعام، ولا مكافأ الإفضال). رواه في

النهج، لكن لا تكليف علينا إلا بما يبلغه وسعنا كما قال تعالى: {لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا} [البقرة:٢٨٦]، {اتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ} [التغابن:١٦].

والجواب عن الوجه الثالث: أنه قصر الحمد هنا على العلم بالله وصفاته، وهو يخالف ما مر له من حمله على القول، والاعتقاد، وعمل الجوارح، ثم إن منعه كون مجرد الحمد لله حمداً باطل بما سيأتي.

والجواب عن الرابع: إن الله قد رضي بشكرنا هذا مقابلاً لنعمه، ولو كان لا ينبغي لما رضي به؛ لأنه والحال هذه يكون قبيحاً، والله لا يرضى بالقبيح إلا على مذهب هؤلاء المجبرة، ومما يدل على أن الله قد رضي شكرنا هذا على نعمه علينا ما روي عن علي عليه السلام قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «التوحيد ثمن الجنة، والحمد لله وفاء شكر كل نعمة، وخشية الله مفتاح كل حكمة، والإخلاص ملاك كل طاعة» رواه المرشد بالله.

وعن علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «يقول الله تبارك وتعالى: أيما عبد من عبيدي أنعمت عليه بنعمة علم أنها مني فقد شكرني، ومن أنعمت عليه بنعمة فقال الحمد لله رب العالمين فقد أدى شكرها وإن عظمت النعمة» رواه في شمس الأخبار.

وأخرج الخطيب في تالي التلخيص من طريق ثابت عن أنس مرفوعاً: «التوحيد ثمن الجنة، والحمد وفاء شكر كل نعمة» والأحاديث

في ذلك كثيرة، وسيأتي كثير منها في فضائل الحمد إن شاء الله.

وأما الآيات فقد ورد الأمر بالشكر في غير آية، وكلها دالة على رضاء الله بشكرنا مقابلاً لنعمه علينا وإن عظمت، والحاصل أن الله تعالى أنعم علينا على قدر عظمته وملكه وجوده وكرمه، وكلفنا من الشكر على قدر قوتنا وطاقتنا، وهذا هو محض العدل والكرم، فنكون مكلفين بشكره الواجب علينا لا بما تقتضيه عظمته وكثرة نعمه.

وعلى هذا يحمل ما تقدم من قول علي عليه السلام: حمداً يكون لحقه قضاءً ولشكره أداءً، فإنه إنما أراد به القضاء لحقه، والأداء لشكره الواجبين علينا وهما ما نستطيعه، وكذلك الأحاديث الدالة على أن الحمد وفاء لشكر نعمه، فليس المراد إلا أنه وفاء بالشكر الواجب علينا، على أنه قد روي ما يدل على أن الشكر يكون أفضل من النعمة، فعلى هذا يكون وفاءً بالشكر على قدر النعمة وزيادة، وهو ما أخرجه البيهقي بسند حسن عن أنس قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «ما أنعم الله على عبده نعمة فقال الحمد لله إلا كان الذي أعطاه أفضل مما أخذه»، ونسبه في الجامع الصغير إلى ابن ماجة.

وأخرج البيهقي في الشعب عن جابر، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «ما من عبد ينعم الله عليه بنعمة إلا كان الحمد أفضل منها».

وأخرج البيهقي في الشعب، وعبد الرزاق عن الحسن، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «ما أنعم الله على عبد نعمة يحمد الله عليها إلا كان حمد الله أعظم منها كائنة ما كانت».

وأخرج الحكيم الترمذي في نوادر الأصول عن أنس، قال: قال رسول الله ﷺ: «لو أن الدنيا كلها بحذافيرها في يد رجل من أمتي ثم قال: الحمد لله لكان الحمد أفضل من ذلك».

وأخرج الطبراني في الكبير عن أبي أمامة مرفوعاً: «ما أنعم الله على عبده بنعمة فحمد الله عليها إلا كان ذلك الحمد أفضل من تلك النعمة وإن عظمت».

قلت: وفضل الله واسع، ولا أدري ما الحامل للرازي على جلالته وغزارة علمه على مثل هذه الخرافات المخالفة للعقل، والشرع، واللغة، ولا سبب لذلك إلا ما قد نبهنا عليه مراراً من عدم إخلاص العمل لله، وتجريد النظر لمعرفة الحق، وبما قررنا ثبت أن الحمد مما يجوز الأمر به، وأن التكليف به ليس مما لا يطاق، وأما عدوله عن قوله: احمدوا الله إلى لفظ الحمد لله، فقد ذكر علماء المعاني أن العدول إلى الجملة الاسمية للدلالة على الثبوت والدوام، على أنه مقول على ألسنة العباد كما مر، ولهذا قيل: إن التقدير قولوا الحمد لله كما سيأتي تقريره، وعلى هذا فيكون وجه العدول إلى الجملة الاسمية للدلالة على الثبوت والدوام مع الاكتفاء بالأمر المقدر.

فإن قيل: ما تقدم من الأخبار يدل على أنه يمكن الوفاء بشكر نعم الله تعالى، وهو خلاف ما هو مشهور بين العلماء من أن العبد لا يقدر على الوفاء بشكر الله تعالى على إنعامه، ولا يبعد الإجماع على هذا، ويدل عليه كلام أمير المؤمنين السابق وغيره، وعن بعضهم شعراً:

سبحان من لو سجدنا بالجباه له على شبا الشوك والمحمي من الأبر
لم نبلغ العشر من معشار نعمته ولا العشير ولا عشر من العشر

وقال الإمام أحمد بن سليمان[1] عليه السلام: اعلم أن العبد لا يقدر أن يبلغ غاية شكر الله كما لا يحصي عد نعم الله، ولا يتم ذلك لبشر كائناً من كان.

والجواب: إن الأخبار خارجة مخرج الفرض والتقدير، والفائدة في ذلك بيان فضيلة الحمد، والمراد أنه لو قدر أن أحداً قابل جزئيات النعم بالحمد لله بأن تقول عند كل نعمة تحدث على انفرادها لكان قد أدى شكرها ولا شك أن هذا غير ممكن من البشر فإن النعم متكررة وقتاً بعد وقت لا يخلف عنها أحد طرفة عين، والمعلوم أن الإنسان قد لا يتذكر النعمة فضلاً عن الإتيان بالحمد عليها، مع أنه لو استمر هذا الذكر على لسانه لا يفتر لم يكن إلا وفاء بشكر نعمة القدرة على النطق به، ولعله لم يفِ بذلك[2] وتبقى سائر النعم المتجددة خالية عن مقابلة كل نعمة منها بحمد خاص بها انظر إلى تجدد نعمة لحظات البصر، وصحة البدن، وسلامة سائر الحواس وغير ذلك مما لا يمكن

(١) الإمام المتوكل على الله أحمد بن سليمان بن محمد ينحدر نسبه إلى الإمام الهادي إلى الحق، أحد أئمة الزيدية الأجلاء، ولد سنة (٥٠٠هـ)، ودعا إلى الله تعالى، وإلى منابذة الظالمين سنة (٥٣٢هـ)، وبايعه خلق كثير من صنعاء، وصعدة، ونجران، وغيرها، وخطب له بالحجاز، وله الكثير من المؤلفات منها: حقائق المعرفة في أصول الدين، وأصول الأحكام في الحلال والحرام، اختصره من شرح التجريد، وحذف الأسانيد، توفي عليه السلام سنة (٥٦٦هـ)، ودفن بحيدان مكان وفاته، وحيدان هي من نواحي بلاد خولان بن عامر، وقبره بها مشهور مزور.

(٢) لأن إقداره على النطق بالهمزة من الحمد لله نعمة وإقداره على النطق باللام بعدها نعمة أخرى وهكذا إلى آخر حرف. تمت فعلى هذا لا يكون الحمد إلا أداءً لشكر القدرة على النطق بحرف منه. تمت مؤلف.

الإنسان مقابلة كل نعمة متجددة منه بحمد خاص لو دأب في ذلك ليله ونهاره.

وقد قيل: إن الإنسان يتنفس في كل يوم وليلة أربعة وعشرين ألف نفس، فعلى هذا تكون نعم النفس في كل يوم وليلة أربعة وعشرين ألف نعمة، ولا شك أن الإنسان لا يقدر على مقابلة كل نفس بحمد، وإن فرض إمكان ذلك فالاشتغال به يكون مخلاً لمقابلة كل نعمة من سائر النعم بحمد.

وعلى الجملة أن النعم لا تحصى، وإذا كنا غير قادرين على إحصائها فلا شك أنا لا نقدر على شكر كل نعمة بشكر يخصها، وبهذا يظهر لك أنه لا معارضة بين هذه الأحاديث، وكلام[1] العلماء رضي الله عنهم، ومما يدل على أنه لا يمكن الوفاء بالشكر أنه قد قيل: إن الطاعات كلها شكر، وفي جملتها أن لا يعصى الله، والمعلوم من حال البشر أن أحداً منهم لا يخلو عن معصية على اختلاف أنواعها[2] ومن عصى الله أي معصية فقد أخل بالشكر حال تلبسه بالمعصية قطعاً، وقد أخبر الله تلبس البشر بالمعاصي في قوله تعالى: {وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ} [فاطر:٤٥] ولفظ الناس عام يدخل فيه كل إنسان حتى الأنبياء، ويؤكد دخولهم في العموم الآيات الدالة على وقوع المعاصي منهم، فصح أن الإتيان بالشكر التام غير واقع. والله أعلم.

---

(١) على أن الأخبار ليست صريحة في إمكان الوفاء بالشكر وإذا لم تكن صريحة في ذلك لم يرد هذا السؤال. تمت مؤلف.

(٢) في الصغر والكبر. تمت مؤلف.

تنبيه [معنى نفي المجبرة للحمد عقلاً]

اعلم أن ظاهر ما حكاه القرشي وغيره من أصحابنا أن المجبرة إنما ينفون وجوب شكر المنعم عقلاً أي أن العقل لا يدرك وجوبه، فأما وجوبه شرعاً فهم لا يخالفون فيه، وظاهر كلام الرازي السابق أن الشرع لا يوجبه فقد خلط في المسألة فتارة يقول: إن الأمر به يؤدي إلى التكليف بما لا يطاق كما مر، وقال تارة أخرى: إن الناس اختلفوا في أن وجوب شكر المنعم ثابت بالعقل أو بالسمع، وهذا هو الصواب في نقل الخلاف، وقال بعد هذا أن أهل العلم افترقوا فريقين:

الفريق الأول قالوا: لا يجوز من الله أن يأمر عبيده بأن يحمدوه، ثم احتج لهم بوجوه:

أحدها: أن ذلك الحمد إما أن يكون لأجل إنعامه عليهم أو لا، الثاني باطل لأنه إتعاب للغير بلا فائدة وذلك ظلم، والأول باطل أيضاً لأنه يقتضي طلب المكافأة، وذلك يقدح في كمال الكرم فإن الكريم لايطلب المكافأة.

الوجه الثاني: أن الاشتغال بالحمد عبث لأنه إتعاب للحامد بلا فائدة للمحمود لأنه كامل لذاته، والكامل لذاته يستحيل أن يستكمل بغيره.

الثالث: أن الأمر به يقتضي المعاقبة على تركه لأنه ترك الواجب، وقد ثبت عدم النفع فيه لا للحامد ولا للمحمود، والحكيم الكريم لا يليق منه الأمر بما يؤدي إلى العقاب الأليم، فثبت بهذه الوجوه أن الحمد لا يكون مشروعاً.

الفريق الثاني: قالوا الاشتغال بالحمد سوء أدب لحقارة حمدهم

بالنظر إلى نعم الله، ولأنه لا يتأتى إلا مع استحضار نعم الله بالقلب، وذلك يمنع من الاستغراق بمعرفة المنعم مع ما في ذلك من عدم الإخلاص إذ كون الشكر لأجل النعمة يدل على أن المقصود بالشكر الفوز بها، فيكون معبوده ومطلوبه في الحقيقة هو النعمة التي فيها حظ نفسه.

والجواب: أنه قد ثبت وجوب شكر المنعم عقلاً، وقد مر تقريره في المقدمة.

وقال الإمام (أحمد بن سليمان) عليه السلام: اعلم أن العقل الضروري يحكم بوجوب شكر المنعم، وأن شكر المنعم حسن، وأن كفر النعمة قبيح.

وفي الشاهد: أن إنساناً لو أنعم على ملحد وأحسن إليه أن الملحد يشكره ويثني عليه، فثبت أن شكر المنعم في العقل واجب، فكيف يقول هؤلاء أنه لا يجوز من الله الأمر بالحمد وقد ثبت حسنه، هل يقولون إنه لا يجوز الأمر بالحسن؟ ثم إن الله تعالى قد أمر بالشكر في غير آية، ووردت بذلك السنة النبوية، وأمر الله تعالى بالحمد في قوله: {وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً} [الإسراء:١١١] وقد عد الإمام أحمد بن سليمان عليه السلام النطق بالحمد من واجبات اللسان، واستدل بهذه الآية وبافتتاح الله كتابه بالحمد، فعلى ما ذكره هؤلاء فقد أمر الله بما لا يجوز، ولا يخفى أن القول بهذى يقتضي كفر قائله، والعجب من الرازي حيث عد أهل هذه المقالة من أهل العلم، وهل يعد من أهل العلم من نسب إلى الله تعالى الأمر بالقبيح صريحاً، لكنه لما رأى

مقالتهم هذه مما يتأيد بها مذهبه من نفي وجوب شكر المنعم عقلاً لم يبال بما يلزم عليها من نفي الوجوب الشرعي، ورد صريح الكتاب والسنة كما هي عادته في التشبث بما وجد، وهكذا كل من كان نظره لنصرة أسلافه وتأييد ما نشأ عليه، وتلقفه عن مشائخه.

وأما قول الفريق الأول أن الحمد إما لأجل الإنعام أولا.. إلى آخر ما ذكروه، وقولهم: إنه عبث، فجوابه أن الأمر به لأجل الإنعام وليس الأمر به لطلب المكافأة، بل لطلب الحق الثابت وهو استحقاق المنعم الشكر من المنعم عليه، وطلب الحق حسن عند العقل، والفائدة فيه للحامد، وقد تقدم بيانها، وحاصله أن الفائدة خروج الشاكر من دائرة الكفران، وتميزه بذلك فيعامل معاملة الشاكر.

وأما قولهم: إنه يؤدي إلى العقاب، فجوابه: أنه قد ثبت أن الشكر حق لله، وثبت أن لصاحب الحق المطالبة به والمعاقبة على الإخلال به، وأن ذلك كله حسن، ثم إنه من جملة ما كلفنا به، وسيأتي تحقيق حسن التكليف في موضعه إن شاء الله.

وأما قول الفريق الثاني أن الاشتغال به سوء أدب... إلى آخر ما ذكروه، فجوابه ما مر من ثبوت حسنه والاشتغال بالحسن خارج عن دائرة سوء الأدب والشكر وإن كان حقيراً بالنسبة إلى نعم الله تعالى علينا، لكن الله عدل حكيم بعباده لا يكلفهم فوق الطاقة، وقد رضي منا بذلك، فله الحمد والشكر، وهذا شأن الكريم فإنه يعطي عباده الجزيل، ويرضى منهم بالقليل، ثم إن كلامهم مبني على أن شكرنا لله تعالى مكافأة على إنعامه، وليس كذلك كما مر.

وأما قولهم: إنه لا يتأتى إلا مع استحضار النعم بالقلب، فقد مر أنه لا يلزم استحضار كل نعمة، وأن العلم الجملي كاف، وبهذا الاعتبار لا يكون مانعاً من الاستغراق بمعرفة المنعم، ثم إن معرفة المنعم من جملة الشكر لأن معرفته تعالى أحد أقسام العبادة كما نص على ذلك القاسم بن إبراهيم عليه السلام والعبادات كلها شكر، فمن اشتغل بعبادة من العبادات فهو في الشكر.

وبعد: فإن الاستغراق الذي ذكروه غير مراد من العباد، بل المراد منهم المعرفة الواجبة في حق الله تعالى، ويدل على هذا أن الله قد كلفنا بمعرفته وطاعته، فلو كان الاستغراق في المعرفة واجباً كما وقع التكليف بغيره، ثم إن الاستغراق بالمعرفة من أعظم البواعث على الطاعة كما قال تعالى: {إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ} [فاطر:٢٨] ومع أن العلوم لا تضاد فيها، فيجوز أن يجتمع في القلب العلم بالله وصفاته، ونعمه، والتفكر في كثرتها، وما يجب له من الشكر لأجلها.

وأما قولهم: إنه يمنع من الإخلاص، فجوابه: أن الشكر للمنعم، والنعمة إنما هي سبب وذلك لا يمنع الإخلاص، وقولهم: إنه يدل على أن المقصود الفوز بها كلام من لا ينظر في كلامه قبل النطق به، فإن الشكر لا يجب إلا بعد النعمة لا قبلها، فإن أرادوا الفوز بغيرها فذلك لا ينافي الإخلاص إلا لو كانت النعمة مشاركة للمنعم في الشكر، وليس كذلك، وإنما تضمن الشكر طلب ما وعد به الكريم من الزيادة مع الشكر في قوله: {لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ} [إبراهيم:٧] وذلك

تفضل منه تعالى، وطلب الفضل الموعود به لا ينافي الإخلاص في الشكر، بل الشكر حينئذٍ أداء لحق المنعم على نعمه السابقة، وسبب في غيرها، وبهذا تعرف أن الأمر به لأداء الحق الثابت لا غير.

واعلم أني إلى الآن لم أقف على تعيين أهل هذه المقالة، والذي يظهر أنها من كلام بعض جهال الصوفية. والله أعلم.

تنبيه [استطراد في الجواب على الرازي]

قد تقدم أن البسملة وما بعدها إلى آخر هذه السورة الكريمة مقول على ألسنة العباد تلقيناً لهم وإرشاداً إلى كيفية حمده والتبرك باسمه، وهذا يدل على أن الحمد مأمور به، وأن التقدير: قولوا الحمد لله، وقد حكى الرازي هذا القول في تفسير سورة الفاتحة عن بعض الناس، وضعفه بأن الحمد لله إخبار عن استحقاق الحمد بحسب ذاته وبحسب أفعاله، سواء حمدوه أم لم يحمدوه، وهو كلام تام لا يحتاج إلى الإضمار، وأن الأمر يقتضي الوجوب فيأثم تاركه.

والجواب: أنه قد مر له أن حمد المنعم عبارة عن القول والاعتقاد وعمل الجوارح، والمعلوم أن الأخيرين لا يكونان إلا من المكلفين، وقد ثبت أن الشكر واجب، وأن الحمد من أنواع الشكر، ولا طريق إلى معرفة الواجب إلا العقل والشرع، ولا شك أن كل ما قضى به العقل قضية مبتوتة فإن الشرع يؤكد وجوبه والأمر به، فعلى هذا لا بد من التقدير المذكور، ويؤكده الأمر به في قوله تعالى: {قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ} [الإسراء:١١١]، ونحوها من الآيات والأخبار.

وأما قوله إن الأمر به يقتضي الإثم، فالكلام فيه كالكلام في سائر التكاليف.

واعلم أن كلامه في تفسير سورة الأنعام يقتضي ترجيح هذا التقدير فإنه قال هنالك إن في قوله الحمد لله قولان:

أحدهما: أن المراد به احمدوا الله، وإنما عدل عنه إلى صيغة الخبر ليفيد تعليم اللفظ والمعنى، وللإخبار بالاستحقاق سواء حمدوه أم لا، والثاني: وهو قول أكثر المفسرين أن معناه قولوا الحمد لله، قالوا: والدليل على أن المراد منه تعليم العباد أنه قال في أثناء السورة: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} [الفاتحة: ٥]، وهذا الكلام لا يليق ذكره إلا بالعباد، والمقصود أنه سبحانه لما أمر بالحمد، وقد تقرر في العقول أن الحمد لا يحسن إلا على الإنعام كان الأمر بالحمد حاملاً للمكلف على التفكر في أقسام النعم، فيؤديه ذلك إلى الاستدلال بها على إثبات الصانع وحبه، أما الأول فلأن تفكره يؤديه إلى العلم بأن هذه النعم محدثة فلا بد لها من محدث، وليس العبد المحدث لها، وإلا لحصل لنفسه جميع أقسام النعم، وتعين أن المحدث لها هو الله القادر على كل شيء، وأما الثاني فلأن القلوب مجبولة على حب من أحسن إليها، فإذا كان الأمر بالتحميد مما يحمل العبد على تذكر أنواع النعم التي لا تحصى صار تذكرها موجباً لرسوخ حب الله في قلب عبده.

هذا معنى ما ذكره في الأنعام، وبهذا التقرير تعرف رجحان هذا التقدير أعني قولوا لتأديته إلى هاتين الفائدتين. والله أعلم.

المسألة السابعة [استطراد لذكر الحسن والقبح العقليين]

استدل الرازي بقوله تعالى: {الْحَمْدُ لِلَّهِ} على أنه يحسن من الله ما يقبح من العبد، ووجه الاستدلال به أن قوله: الحمد لله مدح منه لنفسه، ومدح النفس مستقبح فيما بين الخلق، فلما بدأ كتابه بمدح نفسه دل على أنه يحسن منه تعالى ما يقبح من الخلق، وذلك يدل على أن أفعال الله تعالى لا تقاس على أفعال خلقه، قال: وهذا يهدم أصول الاعتزال بالكلية، واعلم أن هذه المسألة مبنية على إثبات الحسن والقبح العقليين، وقد بسطنا القول في ذلك في المقدمة بما لا مزيد عليه، ولنتكلم في هذا الموضع في الدلالة على أنه يقبح من الله تعالى ما يقبح من غيره لو فعله، ونذكر شبه الخصوم في دفع ذلك ونجيب عنها، وتحقيق المسألة يكون في ثلاثة مواضع:

الأول: في ذكر الخلاف، الثاني: في أدلة أهل العدل وما ورد عليها ورده.

الثالث: في ذكر شبه الخصوم وإبطالها.

ولما كانت هذه المسألة من أمهات مسائل العدل، بل هي أصله كما مر حسن منا أن نقدم قبل الاشتغال بهذه المواضع ثلاثة أبحاث:

الأول: في الكلام على حقيقة العدل.

والثاني: في بيان كون الله تعالى عدلاً.

والثالث: في ذكر علوم العدل.

البحث الأول (في حقيقة العدل)

البحث الأول: العدل، وله معنيان لغوي، واصطلاحي.

أما اللغوي: فيقال على المثل يقال: هذا عدل هذا أي مساو له في القدر، قال تعالى: {أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَاماً} [المائدة:٩٥] ويقال: على الإنصاف والجور[1] وقد يوصف به الفاعل مبالغة إذا أكثر من فعل العدل.

وأما الاصطلاحي: فهو عندالفقهاء ما كان ظاهره السلامة في فعل الطاعات واجتناب المقبحات، وأما المتكلمون فاختلفوا في حده، فقالوا: إنه قد يراد به الفعل، وقد يراد به الفاعل، وقد يراد به هذا العلم المخصوص الذي باين به أهل الحق من سواهم، فإذا أريد به الفعل فقال قاضي القضاة: هو كل فعل حسن يفعله الفاعل لينتفع به الغير أو ليضره، واعترض بترك الظلم فإنه عدل، وليس بفعل فليس بجامع، ويمكن أن يجاب بأن الترك فعل عنده، واعترض أيضاً بأنه يلزم أن يكون خلق العالم عدلاً لأن هذا المعنى فيه، وليس كذلك فليس بمانع.

وأجيب بأنه بناه على أصله في أن ابتداء خلق العالم عدل، وأن العدل غير مقصور على الحقوق، ورد بأنه أصل غير صحيح؛ لأن العدل في عرف اللغة إنما يطلق على إنصاف الغير والانتصاف منه.

وقال السيد (مانكديم): هو توفير حق الغير، أو استيفاء الحق منه، قيل: وليس بجامع لخروج ترك الظلم منه.

---

(١) فهو من أسماء الأضداد. تمت مؤلف.

قال الإمام المهدي عليه السلام: هو كل فعل أو ترك حسن، ويرد عليه ما أورده هو وغيره على قاضي القضاة من لزوم كون ابتداء الخلق عدل؛ لأن أفعال الله كلها موصوفة بالحسن.

وقال الجمهور: هو إنصاف الغير بفعل ما يجب له أو يستحق عليه، وبترك ما لا يستحق عليه مع القدرة، حكى هذا الحد عنهم القرشي، قال: واحترزوا بقولهم: مع القدرة عن الضعيف إذا ترك ظلم السلطان فإنه لا يسمى عدلاً، وأرادوا بالقدرة الاختيار، ولم يريدوا كونه قادراً لأن غير القادر قد خرج عن الحد بذكر الترك؛ إذ لا يسمى العاجز عن الشيء تاركاً له، وهذا الحد مبني على وجوب بعض الأفعال على الله تعالى.

قلت: والأحسن أن يقال: هو توفير حق الغير، أو استيفاء الحق منه وترك ما لا يستحق عليه، وهذا الحد سالم مما ورد على غيره لجمعه ومنعه، وأما إذا أريد به الفاعل، فقال الإمام المهدي عليه السلام قال أصحابنا: هو من لا يفعل القبيح، ولا يخل بالواجب، وأفعاله كلها حسنة.

قال عليه السلام: والأولى الاقتصار على القيدين الأولين ليعم الباري وغيره.

قلت: قد اقتصر صاحب الخلاصة على هذين القيدين، فقال: هو عند المتكلمين الذي لا يفعل القبيح كالظلم والعبث، ولا يخل بالواجب كالتمكين لمن كلفه، والبيان لمن خاطبه، قال: وهذه حقيقة لا يندرج تحتها إلا محقق واحد وهو الباري تعالى.

قلت: وهذه غفلة منه فإنه لا يشترط في الوصف بالعدالة أن لا يفعل قبيحاً قط، وإنما المراد بالعدل من لا يستمر على فعل القبيح والإخلال بالواجب، ولم يصر على ذلك، وإلا لم يوصف أحد من البشر بالعدالة، إذ لا يخلو بشر من ارتكاب القبيح مع أنه يلزمه ألا يوصف الملائكة عليهم السلام بالعدالة؛ لأنه قد قصر الحد على الباري تعالى، ولعله قال ذلك على جهة الادعاء والمبالغة. والله أعلم.

وقال القرشي: إن استعمل في الفاعل فهو الذي لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب مع العلم والاختيار، وإنما زاد قوله مع العلم والاختيار ليخرج غير المكلفين والساهي، والنائم، فإنهم وإن لم يفعلوا قبيحاً ولم يخلوا بواجب فليسوا عدولاً لفقد العلم، وكذلك الممنوع من فعل القبيح والإخلال بالواجب، فإنه لا يكون عدلاً لعدم الاختيار، قال: وهذا أحسن من قولهم في الحد وأفعاله كلها حسنة؛ لأن ذلك يبطل فائدة قولهم لا يفعل القبيح وهي أم المسائل.

قلت: وهذا مبني على ما تقدم من اشتراط العلم والقصد في قبح الفعل وحسنه، وأما على ظاهر حد الإمام القاسم بن محمد عليه السلام للحسن بأنه ما لا عقاب عليه، فلا حاجة إلى هذه الزيادة، مع أن ما ذكروه من الحدود مبنية على إثبات الوجوب على الله تعالى، وإذا أريد الاحتراز عن إثبات الوجوب فالأولى أن يقال: هو الموفر لحق غيره، أو المستوفي للحق منه، التارك ما لا يستحق عليه، وهذا أصرح في نفي الوجوب وأحصر مما ذكره صاحب شرح الأبيات الفخرية، وهو قوله: هو الذي لايفعل القبيح كالظلم، والكذب، والعبث، ولا يخل بما

يجب من حكمته كالتمكين للمكلفين، والبيان للمخاطبين، وقبول توبة التائبين، والبعثة للمستحقين، وإثابة المطيعين، واللطف للمتعبدين، والانتصاف للمظلومين من الظالمين، وأفعاله كلها حسنة، مع أن هذا الحد على طوله لا يتناول غير الباري تعالى لإخراج ما عداه بقوله وأفعاله كلها حسنة. والله أعلم.

فائدة [اطلاق عدل حكيم على الله تعالى]

قال الإمام المهدي عليه السلام: أما إذا قيل: عدل حكيم، فمجموع هذين الوصفين في الاصطلاح لا يطلقان إلا على القديم تعالى دون غيره، فيقال: العدل الحكيم في الاصطلاح هو من لا يفعل القبيح، ولا يخل بالواجب، وأفعاله كلها حسنة ليخرج الواحد منا، فإن بعض أفعاله لا توصف بحسن ولا قبح، وهو ما كان مجرد فعل لا يفتقر إلى الإرادة.

البحث الثاني: في بيان كونه تعالى عدلاً حكيماً

اعلم أن أئمة العترة عليهم السلام وسائر العدلية يذهبون إلى أن الله تعالى عدل حكيم.

قال القرشي: ولم يسمع عن أحد من أهل الجبر هذا القول، ولا ذكرت هذه المسألة في شيء من كتبهم الكلامية، وإن كانوا لو سئلوا عن ذلك لما وسعهم إنكاره، إلا أنهم قد وافقوا في المنع من إطلاق القول بأنه ظالم فاعل للقبيح، وأثبتوا المعنى فأضافوا إليه كل قبيح، وجعلوا يحتالون للمنع من إطلاق العبارة بما لا محصول له ولا طائل فيه، هكذا في المنهاج، والذي ذكره الإمام يحيى والإمام المهدي عليهما

السلام أنه لا خلاف بين الأمة في أنه يوصف الباري تعالى بأنه عدل حكيم.

قال الإمام المهدي عليه السلام: لكن اختلفوا في معنى وصفه بذلك، فالعدلية يفسرونه بما تقدم من أنه لا يفعل القبيح... إلى آخره، وأما المجبرة فإنما يريدون أن أفعاله تعالى لا توصف بالقبح لأن القبيح إنما يقبح للنهي، أو لكون فاعله مملوكاً، والباري تعالى ليس كذلك، بل له أن يتصرف في ملكه كيف شاء.

وقال الإمام يحيى: إنهم وإن وافقونا لفظاً في وصف الله بالحكمة والعدل فهم يخالفون في المعنى فيقولون بأن جميع القبائح من فعل الله تعالى عما يقولون علواً كبيراً.

قال الإمام عز الدين عليه السلام: لكنهم وإن أضافوها إلى الله تعالى فإنهم لا يطلقون القول بأنه يفعل القبيح؛ لأنها غير قبيحة عندهم بناءً على أصلهم في نفي القبح العقلي. ذكره في المعراج.

إذا عرفت هذا فاعلم أن القائل بأنه تعالى يفعل القبيح لا يكون قائلاً بالعدل عند التحقيق، ولا ينفعه القول به لفظاً، ولا المنع من إطلاق ظالم ونحوه عليه تعالى؛ لأنا متعبدون بالعلم بالعدل ونفي القبح لا بالنطق بهما فقط، وكذلك القائل بأن فعله تعالى ليس بحسن ولا قبيح لما مر في تحقيق العدل، وإذا تقرر لك محل النزاع ومعناه فلنأخذ في احتجاج أئمتنا عليهم السلام ومن وافقهم وهم المعتزلة على أنه لا يفعل القبيح ولا يرضى به، وهذا القول حكاه ابن حابس عن الإمامية وكثير من أهل القبلة، فنقول لهم: على ذلك حجج عقلية

وسمعية، أما العقلية فأحدها: ما ذكره أبو الحسين، وهو أن القادر لا يفعل الفعل إلا لداع، والداعي إلى فعل القبيح ليس إلا جهل الفاعل بقبحه، أو جهله بغنائه عنه، أو حاجته إليه، أو شهوته له، وهذه الأمور كلها مستحيلة في حق الله تعالى، فلا جرم استحال منه فعل القبيح.

قال الإمام يحيى عليه السلام: وحاصله أنه تعالى قد فقد داعيه وخلص صارفه عن الفعل، وكل من فقد داعيه وخلص صارفه عن الفعل فإنه لا يفعله، قال: وإنما قلنا إنه تعالى قد فقد داعيه إلى القبيح وخلص صارفه عنه؛ لأنه إما أن يكون داعي حاجة أو داعي حكمة، الأول باطل لاستحالة المضار والمنافع عليه، والثاني أيضاً باطل لأن ذلك مترتب على كون الفعل حسناً، وأما خلوص صارفه فظاهر لأنه تعالى إذا كان عالماً بقبحه وعالماً بأنه غني لا يحتاج إلى شيء فقد خلص صارفه، وإنما قلنا إن كل من فقد داعيه وخلص صارفه عن الفعل فإنه لا يفعله، فلأنه لو وقع والحال هذه لبطل وقوعه على حسب الداعية، وخرج عن كونه مقدوراً له لأن حقيقة الفعل ليس إلا وقوعه على حسب الداعية.

قلت: وقد استدل بهذا الدليل على التقرير الذي قرره الإمام يحيى عليه السلام من فقد الداعي أبو الهذيل، وأبو إسحاق ابن عياش، وأورده الإمام أحمد بن سليمان عليه السلام بنحو ما ذكره أبو الحسين، ولفظه: والعقل يحكم ويشهد على أنه لا يفعل القبيح إلا من جهل قبحه، أو احتاج إلى فعل القبيح لشهوة داعية، أو غضب مؤذٍ،

أو طمع فيما لا يجوز، أو سفاهة أو سخف رأي، أو استماع مشورة مضل أو جاهل، فمن كان فيه بعض هذه الصفات لم يؤمن منه فعل القبيح، أو الرضا به، أو الأمر به.

قلت: وإذا لم يفعل القبيح إلا لأحد هذه الأسباب، فالمعلوم استحالتها على الباري تعالى فثبت أنه لا يفعل القبيح. والحمد لله.

الحجة الثانية: أنه تعالى قد تمدح بنفي الظلم عن نفسه، فلو فعله لم يكن للتمدح بنفيه عن نفسه وجه، وفي هذه الحجة رد على المجبرة أيضاً لأنه إذا كان وقوعه منه لا يوجب القبح كان كالعدل سواء، والعدل لا يحسن التمدح بنفيه.

الحجة الثالثة: أن العقول مفطورة على تنزيه من اختص بصفة كمال على الجواز، فكيف من اختص بصفات الكمال على الوجوب.

الحجة الرابعة: أن الله تعالى عالم بقبح القبيح وغني عنه وعالم بغناه عنه، وإذا كان كذلك فإنه لا يفعل القبيح قياساً على الشاهد، فإن المعلوم ضرورة في الشاهد أن من كان عالماً بقبح القبيح، وغنياً عن فعله، وعالماً باستغنائه فإنه لا يفعله، ولا علة لكونه لا يفعله إلا اجتماع هذه الأوصاف.

قال الإمام (أحمد بن سليمان) عليه السلام في تحقيق معنى هذه الحجة: الدليل على أنه تعالى منزه عن هذه الصفات التي توجب النقص من طريق العقل أنه قد ثبت أن الله تعالى عالم لنفسه قادر حكيم غني، وثبت أن العالم القادر الحكيم الغني لا يفعل القبيح ولا يرضاه ولا يأمر به،

والعقل يشهد أن فعل القبيح قبيح، وأن من أمر به أو رضي بفعله يكون كمن فعل القبيح، ثم قال عليه السلام: فإذا كان فعل القبيح يقبح بالعبد الجاهل المحتاج الضعيف، فكيف لا يقبح من العالم الحكيم القادر، فوجب أن يكون القديم تعالى منزهاً متعالياً عن فعل القبيح؛ لأنه تعالى عالم بقبح القبيح، ولأنه غير محتاج إليه لا لجر نفع إليه، ولا لدفع ضرر عنه تعالى، ولا لسخف رأي ولا لطمع فيما ليس له، ولا لمشورة مضل أو جاهل، فلما كان منزهاً عن فعل القبيح وكان الظلم، والجور، والكذب، وخلف الوعد، والوعيد، وفعل الفواحش وجميع المنكرات قبيحاً، والرضى بذلك، والأمر به صح أن الله تعالى لا يفعل شيئاً من ذلك، ولا يرضى به، ولا يأمر به، ولو فعل ذلك لدخل عليه من النقص والذم أكثر مما يدخل على العبد لأنه عالم لذاته قادر لذاته، والعبد جاهل محتاج، فكان ذم العبد أقل لجهله وحاجته، ألا ترى أن العالم الغني من الناس إذا فعل قبيحاً كان ذمه عند الناس ولومه أكثر من ذم الجاهل الفقير إذا فعل مثل ما فعل العالم.

قال عليه السلام: فصح أن الله تعالى لا يفعل جوراً، ولا ظلماً، ولا يجبر الخلق على فعل، ولا يكلف أحداً فوق طاقته، ولا يفعل قبيحاً، ولايريده، ولا يحبه، ولا يرضاه، ولا يأمر به، ولا يكذب، ولا يخلف وعداً، ولا وعيداً.

قلت: وقد نبه عليه السلام على أن هذا الدليل من قياس الأولى كما لا يخفى، وقد صرح بذلك الإمام عز الدين عليه السلام فقال: اعلم أن هذا الدليل هو المعتمد في كتب الأصحاب، والمتداول في ألسنتهم، وهو

بطريقة القياس، لكن هذا يسمى قياس الأولى لوجود العلة في الغائب أقوى مما في الشاهد فيكون قطعياً. ذكره في المعراج.

واعلم أن هذه الحجة هي لما كانت شجاً في حلوق المجبرة، وقذى في عيونهم شنوا عليها الغارات، وأوردوا عليها ما أمكنهم من الاعتراضات، ونحن نذكر ما وقفنا عليه منها، وجوابه[1]، إذ في ذلك تحقيق للدليل، وتوضيح للسبيل، ولا أظنه يفوتنا شيء مما أوردوه إن شاء الله، وقد عبرنا عن إيرادهم بالاعتراض الأول والثاني إلى آخرها، وأتبعنا كل اعتراض بجوابه.

الاعتراض الأول: أن هذا من قياس الغائب على الشاهد، وهو قياس فاسد لوجوه:

أحدها: أن من شرط صحة القياس وجود العلة الرابطة بين الأصل والفرع، وأين الرابطة التي يصح الجمع بها بين الله وخلقه.

الثاني: أنه لو جاز قياس أفعال الله تعالى على أفعال خلقه لجاز أن تقاس ذاته على ذواتهم؛ لأن الأفعال صفات الذات.

الثالث: أنه قد ضل كثير من الفرق حين قاسوا الخالق على المخلوق، فقال قوم: إن الله تعالى جسم ذو جوارح، قالوا لأنه فاعل قادر، ولم نجد الفاعل القادر إلا وهو جسم ذو جوارح، وقال آخرون: ما من حادث إلا وقبله حادث؛ لأنا ما وجدنا بيضة إلا من دجاجة، ولا دجاجة إلا من بيضة، فأثبتوا حوادث لا أصل لها حين

(١) هكذا في الأصل، ولعل الصواب: (أن في ذلك) انتهى.

قاسوا ما لم يروه علىما رأوه، قالوا وكذلك علماء المعتزلة ومن وافقهم فإنهم ضلوا وأضلوا كثيراً حين قاسوا أفعال الله تعالى على أفعال خلقه، فقالوا لو فعل القبيح، أو أراده لكان سفيهاً، كما أن الواحد منا لو فعله يكون كذلك، فأثبتوا لله شركاء من خلقه، قالوا: ومما يزيد بيان هذا القياس وضوحاً أنه لو نشأ إنسان في بلاد الزنج لم يخرج إلى غيرها، ولم ير إنساناً إلا أسود، ثم أنكر وجود الإنسان الأبيض وقال إنما قضيت بذلك قياساً على ما رأيت وشاهدت، فلا يشك عاقل في فساد قياسه، وضعف أساسه، وليس ذلك إلا لأنه أقاس الغائب على الشاهد.

والجواب: أن قياس الغائب على الشاهد صحيح إذا وقع على وجهه، بل قد قيل: إنه لا طريق إلى إثبات الصانع وصفاته إلا القياس على الفاعل في الشاهد.

وقال السيد (حميدان): إن المخالف في صحة القياس العقلي يوصف بالغلط والجهل، ومما يدل على صحته أنا لو وجدنا بناء في فلاة فإنا نعلم أن له بانياً، وليس ذلك إلا بالقياس على ما نشاهد من المبنيات في حضرتنا، والجامع عدم الفارق بينهما، ولم يضل من ضل من الملحدة والمجسمة إلا لتركيبهم القياس على الوجوه الفاسدة.

واعلم أن الوجوه الصحيحة التي يصح معها قياس الغائب على الشاهد أربعة:

أحدها: الاشتراك في العلة، كما نقول في الاستدلال على إثبات

الصانع أنا نعلم ضرورة أن كل صناعة في الشاهد محتاجة إلى صانع لأجل كونها محدثة، ووجدنا العالم محدثاً فيحتاج إلى صانع لأجل كونه محدثاً، فهذا جمع بين الشاهد والغائب بالاشتراك في العلة، ومعنى الجمع بينهما أنا أ ثبتنا صانع العالم كما ثبت الصانع في الشاهد.

الوجه الثاني: الجمع بينهما بما يجري مجرى العلة كالاستدلال على أنه تعالى مريد لوجود أفعاله على الوجوه المختلفة، كما في الشاهد، وبيان الجمع بينهما من هذا الوجه أنا نستدل على كون أحدنا مريداً بوقوع أفعاله على الوجوه المختلفة، نحو كون صيغة افعل أمراً وتهديداً، فإنه لايفرق بينهما إلا بكونه مريداً لما تنا ولته في الأمر، وكارهاً له في التهديد؛ إذ الصيغة واحدة وهي افعل، ولما وجدنا من أفعال الله ما يقع على وجوه مختلفة نحو جعل بعض المضار من قبله تعالى امتحاناً، وبعضها انتقاماً ونحو ذلك، وجب القول بأنه تعالى مريد لوقوع أفعاله على وجوه مختلفة كما في الشاهد للاشتراك فيما يجري مجرى العلة، وهو حصول الأفعال على وجوه مختلفة مع اتفاقها في الصورة.

الوجه الثالث: الجمع بينهما بطريق الحكم كما يستدل على أنه تعالى قادر لصحة الفعل منه، وتعذره على سواه كما في الشاهد، وكذلك كونه عالماً وحياً وموجوداً، فإنا لما علمنا أن من صح منه الفعل في الشاهد يجب أن يتميز على من تعذر عليه، وأن يكون قادراً لأجل ما صح منه وتعذر على غيره، وعلمنا أن هذا الوجه قد وجد في أفعال الله تعالى، فإنه قد صح منه من الفعل ما يتعذر على غيره حكمنا بأنه تعالى قادر، وكذلك إحكام الأفعال يدل على كونه عالماً، وصحة

هذين الوصفين يدل على كونه حياً موجوداً كما في الشاهد لاشتراك الجميع في طريقة الفعل، والطريقة هي صحة الفعل، وإحكامه، والحكم هو كونه قادراً ونحوه.

الوجه الرابع: أن يكون ثبوت الحكم في الشاهد لوجه، ويكون ثبوته في الغائب لأجل ذلك الوجه أولى، ومنه هذا القياس الذي نحن بصدد الذب عنه.

واعلم أن الله قد نبه على صحة القياس العقلي الواقع على أحد هذه الوجوه في كتابه، كما في قياس النشأة الأخرى على الأولى وغيره، وبما قررنا تعرف بطلان الوجوه التي قرروا بها اعتراضهم، أما الوجه الأول فلأنا قد بينا الرابطة، وأما الوجه الثاني فلأنه إنما جاز قياس أفعاله تعالى دون ذاته لوجود الرابطة في الأفعال دون الذات؛ إذ ليس كمثله شيء، ولا مشاركة بينه وبين خلقه فيما يرجع إلى الذات لا في الجنسية، ولا في غيرها تعالى الله عن ذلك، وبهذا تعرف بطلان الملازمة التي ذكروها، وما ذكروه في بيانها من أن الأفعال صفات الذات، فنقول صادر عن غير روية ولا نظر؛ إذ المعلوم أن الأفعال ذوات مستقلة بأنفسها، وأن ذات الفاعل تعلم من دونها في الشاهد والغائب، وإنما هي أدلة على ثبوت الفاعلين، والدليل غير المدلول، ثم إن دعوى الملازمة يؤدي إلى القول بحلول العالم في ذات الله تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً لأنه لا معنى للملازمة إلا إذا كانت صفة ذاتية، ويؤدي إلى القول بأن الكلاب والخنازير وغيرها من الأشياء النجسة صفات لله تعالى عن ذلك، وحسبك في إبطال هذه الدعوى

تأديتها إلى مثل هذه الأباطيل، والخرافات.

وأما الوجه الثالث: فلأنه إنما وقع الضلال؛ لأنهم لم يجمعوا بين الشاهد والغائب إلا بمجرد الوجدان لا بوجه من الوجوه الجامعة، ألا ترى أن المجسمة إنما استندوا إلى أنهم لم يجدوا فاعلاً إلا وهو جسم، والملحد قال: لم أجد فرعاً إلا من أصل، فوجب أن لا يكون للعالم صانعاً أصلاً، فعولوا على ما عرفوا من أنفسهم فقط من غير جهة جامعة، وعدم علمهم لا يكون حجة على من قد علم ما جهلوا إما بمشاهدة، أو دلالة، كما أن قول الزنجي لم أجد إلا أسوداً لا يكون حجة على من قد وجد الأبيض؛ إذ لا يجب أن يكون ما لم يره مثل ما قد رأى إلا بوجه جامع، فثبت أن سبب ضلالهم هو أنهم جمعوا بين الشاهد والغائب بلا رابطة، وأما قولهم إن المعتزلة ضلوا بقياسهم أفعال الله على أفعال خلقه.

فالجواب: أنهم لا يضلون إلا لو قاسوا من دون علة جامعة، وأما مع وجود العلة فهو قياسٍ صحيح، وتحقيقه أنهم إنما حكموا بقبح إرادة القبيح في الشاهد مثلاً لكونها إرادة له، فلو وجدت هذه العلة في الغائب كانت قبيحة؛ لأن العلة أينما وجدت وجب حكمها، وإلا خرجت عن كونها علة، ألا ترى أن الطبيب لو قال للعليل: اترك العسل لحلاوته، لفهمنا أن علة أمره بتركه هي الحلاوة، فلو أباح له السكر لكان مناقضاً في التعليل لأن الحلاوة ثابتة فيهما، وأما نسبتهم المعتزلة إلى الشرك بقولهم إنه لو فعله لكان سفيهاً، فجوابه: أن السفيه صفة يوصف بها من فعل السفاهة، وكذلك الظالم صفة لمن فعل

الظلم، ولهذا لا يسمى من لا يفعل السفاهة سفيهاً، ولا العدل ظالماً، وهذا في اللغة العربية مشهور، فلو كان تعالى فاعلاً للسفاهة أو للظلم لوصف بأنه سفيه ظالم تعالى عن ذلك، كما يوصف بأنه عادل خالق لّما فعل العدل والخلق ومن أجرى أدلة العقل، والشرع، واللغة على ما ينبغي إجراؤها عليه، ولم يخالفها، ولا ناقض بينها، فليس بمشرك، بل هو المسلم الجاري على سنن الفطرة التي فطر الله الناس عليها.

الاعتراض الثاني: أنكم لم تجعلوا العلة في ذلك إلا أنه يثبت الحكم وهو ترك القبيح بثبوت هذه العلة، وهي العلم بالقبيح، والاستغناء عنه مع العلم بالاستغناء، وهذه هي طريقة الدوران وهي لا تفيد العلم لعدم اطرادها، وبيانه أن احتراك المحترك يدور على كونه متحيزاً وجوداً وعدماً، والتحيز ليس بعلة الاحتراك.

والجوب: أنا إذا علمنا أن الحكم لا بد له من علة، ووجدناه يثبت بثبات أمر، وينتفي بانتفائه، ولم يكن هناك ما تعليق الحكم به أولى، فإنا نقطع بأن ذلك الأمر هو المؤثر في ثبوت الحكم، ومنه ما نحن فيه، فإنا نعلم أن أحدنا إذا اجتمعت فيه هذه الأوصاف فإنه لا يختار القبيح، وإن عدم ما عدم وإن انخرم وصف منها جاز أن يختاره وإن وجد ما وجد، فصح أن هذا الحكم موقوف على هذه العلة؛ إذ ليس هاهنا ما تعليق الحكم[1] به أولى، وبهذا تعلم أن تحقيق الاعتراض باحتراك المتحرك لا يصح؛ لأنه وإن كان يثبت بثبوت التحيز، وينتفي بانتفائه، فثمة ما تعليق الحكم به أولى بدليل أنا نعلمه متحيزاً، ولا

(١) وهو الحركة. تمت مؤلف.

نعلمه متحركاً، فلم يدر العلم بالاحتراك على العلم بالتحيز.

الاعتراض الثالث: أن هذه العلة مركبة، والعلل لا يصح فيها التركيب.

والجواب: أنا إنما نمنع من تركيب العلل حيث هي موجبة، فأما حيث هي كاشفة[1] فلا مانع من تركيبها، ولهذا عرفنا الظلم بكونه ضرراً لا نفع فيه إلى آخره.

قال الإمام المهدي عليه السلام: وقد صرح الله بالتعليل بالمركبة الباعثة حيث قال: {فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ...} [النساء: ١٦٠] الآية.

ولا شك أن الظلم أنواع، وأنه سبحانه لم يرد نوعاً معيناً، وذلك كثير في القرآن.

قال عليه السلام: وعلى الجملة فنحن مضطرون إلى جواز كون الباعثة، والأمارة مركبة من وصف، أو وصفين.

قال الإمام (عز الدين) عليه السلام: وقد ذكر في جواب هذا الاعتراض أنا لم نعلل عدم فعل القبيح إلا بأمر واحد، وهو كون الأوصاف التي ذكرنا مجتمعة.

الاعتراض الرابع: أن هذا القياس لا يصح؛ لأنه يلزم منه أن الله لا يختار الحسن إلا لجر منفعة، أو دفع مضرة، وذلك مستحيل في حقه، وبيانه أنكم قلتم إن أحدنا لا يختار القبيح إلا لجهله، أو حاجته

---

(١) كأنْ تكون باعثة أو أمارة. تمت مؤلف.

إليه، ولا يختار الحسن إلا لجلب نفع، أو دفع ضرر، فإذا لم يصح الجمع بين الشاهد والغائب في الوجه الذي لأجله نختار الحسن لم يصح الجمع بينهما في الوجه الذي لأجله يترك القبيح، والجواب من وجوه:

أحدها: أنه دل دليل على اشتراكهما في الوجه الذي لأجله يترك القبيح، ولم يدل على اشتراكهما في الوجه الذي لأجله يختار الحسن.

الثاني: أن أحدنا كما يختار الحسن لجلب نفع أو دفع ضرر، فقد يختاره لحسنه ولكونه إحساناً، ألا ترى أنه لو خير إنسان بين الصدق والكذب، وكان النفع فيهما مستوياً فإنه يختار الصدق، وما ذاك إلا لحسنه، وكذلك الملحد الدنيء الذي لا يخاف ذماً ولا عقاباً، ولا يبالي بالمدح والثواب، فإنه يستحسن إنقاذ الغريق وإرشاد الضال، لا يقال: إنما يختار الصدق ويستحسن الانقاذ ونحوه لما مر في المقدمة من انغراس استحسان الصدق ونحوه في زمن الصبا، وأنه يستحسن الإنقاذ ونحوه لرقة الطبع ونحوه؛ لأنا نفرض الكلام في أول المتواطئين لم حكموا بحسن الصدق وقبح الكذب، وبدفع كون وجه استحسان الإنقاذ رقة الطبع بأنه يستحسنه وإن لم يكن هناك غرق.

الوجه الثالث: ما ذكره قاضي القضاة وهو أنه لو لم يفعل الحسن إلا لنفع، أو دفع لم يوجد في عالم الله منعم على غيره؛ لأن المنعم لا يكون منعماً إلا إذا قصد الإحسان إلى الغير، ولهذا فإن البزاز إذا قدم إلى المشتري الثياب الفاخرة ليأخذ الثمن منه لم يكن منعماً عليه؛

لما كان غرضه نفع نفسه لا نفع المشتري، فثبت أن اختيارنا للحسن قد يكون للإحسان، وبه تبطل الملازمة التي ذكروها، وثبت أن الله تعالى يفعل الحسن لحسنه، ولكونه إحساناً.

الاعتراض الخامس: أن كلامكم في هذا القياس مبني على أنه لا يوجد الفعل إلا لداع، ولا وجه لذلك إلا أن الفاعل عدل حكيم لا يفعل إلا لداع، وإلا كان عبثاً، هذا دور.

والجواب: أنه غير مبني على ذلك، بل على علمه بالقبيح واستغنائه عنه، وإنما قيل: بأن الفعل لا يوجد إلا لداع لما علم ضرورة من أن العالم المميز لفعله لا يفعل إلا لداع وإن كان قادراً عليه من دونه، وذلك الداعي هو علم الحي، أو ظنه بأن له في الفعل نفع أو دفع ضرر، أو كونه إحساناً، أو داعياً إلى إحسان، والعلة في الاحتياج إلى الداعي إن ترجح الفعل على تركه أمر حادث على سبيل الجواز، فلا بد من مؤثر في ذلك الترجيح، والقادرية لا تؤثر إلا في الوجود، والترجح أمر اعتباري لا وجود له في الخارج، وهو أولوية إيجاد الفعل وليس الترجح الإرادة، بل هو باعث عليها، وليس هو الداعي لأن العلم، أو الظن ليس نفس الترجح، بل هو المؤثر في ترجح الفعل أي المقتضي له، فثبت أن العالم المميز لفعله لا يفعل إلا بعد ترجح الفعل على الترك، وأنه لا ترجح إلا عن داع، فلما كان الباري تعالى عالماً مميزاً لفعله، قيل: إنه لا يفعل إلا عن ترجح، ولا ترجح إلا لداع، ولا داع له إلى القبيح، وإنما قيل بهذا في حقه تعالى رداً إلى ما علم في الشاهد ضرورة، وبهذا يظهر لك أن القول بالداعي

ليس مبنياً على القول بالعدل، وإنما هو مبني على أن الفعل لا يقع إلا لمرجح، سواء كان الفعل حسناً أو قبيحاً، لكن لما كان لا داعي للباري تعالى إلى فعل القبيح لما مر، قيل: إنه لا يفعله على معنى أنها لا تحصل في حقه تعالى أولوية فعله على تركه التي هي مقتضاة عن الداعي، فتأمل.

فإن قيل: فهل تقولون باعتبار المرجح مع الداعي كما قال أبو الحسين؟ قيل: لا بل يعتبر الداعي دون المرجح، فلو دعا الداعي إلى أحد المستويين فقد حصل ترجح أحدهما لا بعينه، فيفعل أحدهما لأجل الترجح الأصلي، ولا يفتقر إلى مرجح للذي اختاره بعينه كما مر في مسألة الرغيفين.

فإن قيل: إذا كان الله تعالى قادراً على فعل القبيح لغير داعي، فلا سبيل إلى القطع بأنه لا يفعله، فإن قلتم: الحكمة تصرفه فأنتم الآن في الاستدلال عليها فيلزمكم الدور.

قيل: هذا السؤال غير لازم؛ لأنه وإن كان قادراً على فعله فنحن نقطع بأنه لا يفعله لغير داع رداً إلى ما علمناه ضرورة في الشاهد.

فائدة

في كلام بعض قدماء الأئمة عليهم السلام ما يقتضي المنع من إثبات الداعي في حق الله تعالى.

الاعتراض السادس: إذا كان من اجتمعت فيه هذه الأوصاف

لا يفعل القبيح، فهو يقتضي أن العاقل لا يفعل العبث لعلمه بقبحه، واستغنائه عنه؛ لأن الفرض أنه عبث لا فائدة فيه، فيلزم أن لا يتصور وقوعه من مكلف، وحينئذٍ لا يكون لعده من القبائح وجه؛ لأن الفرض أنه مستحيل الوقوع إذ لا داع إليه على أصلكم.

الجواب: إن كلام أصحابنا في ذلك على سبيل الفرض والتقدير، أي لو قدرنا وقوعه من المكلف، وأما وقوعه تحقيقاً فلا ثبوت له، ذكر هذا بعضهم.

قال الإمام (عز الدين)عليه السلام: ويمكن أن يقال والله أعلم يمكن وقوعه ممن جهل استغنائه عنه، وإن كان في نفس الأمر لا حاجة إليه، ولا فائدة تحته.

قلت: وما قالهعليه السلام هو القوي المستقيم.

الاعتراض السابع: أن هذا الدليل مبني على أن العباد الفاعلون لأفعالهم، ونحن لا نسلم ذلك.

والجواب: أنا لم نبن الدليل على مذهبكم الفاسد، وإنما بنيناه على ما علمناه ضرورة، وبهذا انتهى الكلام على الأدلة العقلية على كون الباري تعالى عدلاً حكيماً.

وأما الأدلة السمعية فالقرآن الكريم مشحون بها، وكذلك السنة النبوية، وكلام الوصي، وغيره من السلف الصالح، ومن ذلك هذه الآية التي نحن بصدد الكلام عليها، ووجه دلالتها أن قد دلت على

استحقاقه تعالى للحمد على الإطلاق، ولا يجوز ذلك إلا إذا كان عدلاً حكيماً على الإطلاق، وقد أكد ذلك بوصفه برب العالمين وما بعده؛ إذ الوصف برب الدال على التربية التي لا يفهم منها إلا كمال الإحسان، ثم إردافه بالوصف بكمال الرحمة، ثم إتباعه بأنه المالك ليوم الجزاء، الدال على أن ما يوصله إلى المكلفين في ذلك اليوم من ثواب أو عقاب إنما يكون جزاء على أعمالهم، دال على كمال العدل والحكمة، وغاية الإحسان والرحمة.

البحث الثالث: في ذكر علوم العدل

قال الإمام أحمد بن سليمان عليه السلام: اعلم أن معنى قولنا إن الله عدل هو أنه منزه عن صفات النقص في أفعاله، أنه لايفعل القبيح، ولا يرضاه، ولا يحبه، ولا يريده، ولا يجبر العبد عليه، ولا يكلف أحداً فوق طاقته، وأنه لا يمنع أحداً الاستطاعة، وأنه لا يجور، ولا يظلم أحداً، ولا يكذب، ولا يخلف الوعد والوعيد. ذكره في الحقائق، وقد أشار عليه السلام في هذه الجملة إلى جملة علوم العدل، وللإمام عز الدين عليه السلام في حصرها بحث مفيد، وقول باهر سديد، ونحن نورده في هذا الموضع، فنقول: ذكر عليه السلام لحصر علوم العدل وضبطها طريقين: جملي، وتفصيلي.

قال عليه السلام: فالجملي حاصله أنها تنقسم إلى إثبات ونفي، فالأول أن أفعاله تعالى حكمة، وأن أقواله صدق، وأنه يأمر بالمصلحة، وينهى عن المفسدة، ويريد الطاعات ويكره المعاصي، ويثيب المطيعين ونحو

ذلك، والثاني أنه تعالى لا يفعل القبيح، ولا يخل بالواجب، ولا يريد القبائح، ولا يرضى الكفر، ولا يحب الفساد، ولا يكره الطاعات، ولا يكلف ما لا يطاق، ولا يعذب بلا ذنب، ولا يظلم، ولا يأمر بالفحشاء، وغير ذلك.

والتفصيلي: أن نقول هي بالنظر إلى اختلاف الناس فيها تنقسم إلى ستة أقسام:

الأول: نثبته فعلاً لله تعالى وغيرنا ينفيه، كإنزال الأمراض والأسقام، والآفات في النفوس، والزروع، وأن القرآن من قبل أفعاله تعالى.

الثاني: ما ننفيه عنه تعالى وغيرنا يثبته فعلاً له تعالى، كأفعال العباد، وتكليف ما لا يطاق، وإضلال الخلق وإغوائهم، وصدهم عن السبيل، ونحو ذلك.

الثالث: ما نقضي عليه بالحسن وغيرنا يقضي بقبحه، كما نقوله في تكليف من المعلوم من حاله أنه يكفر، وتبقية من المعلوم من حاله أنه يضل مع كونه في الحال مهتدياً، واخترام من المعلوم من حاله أنه سيهتدي وهو ضال في الحال، والبعثة للأنبياء عليهم السلام.

الرابع: ما نقضي عليه بالقبح وغيرنا يذهب إلى حسنه منه تعالى، كما نقوله من قبح تكليف ما لا يطاق، وقبح الإضلال والإغواء، وتعذيب من لا ذنب له كتعذيب الأطفال بذنوب آبائهم.

الخامس: ما نقضي عليه بالوجوب وغيرنا يمنع وجوبه كالتمكين للمكلفين، والإثابة للمطيعين، والتعويض للمؤلمين، واللطف في حق

من يلتطف، وغير ذلك.

السادس: عكسه وهو ما لا نعده واجباً وغيرنا يقضى بوجوبه، كنفينا وجوب الأصلح في الأمور الدنيوية، ووجوب العقاب.

قال عليه السلام: فهذه علوم العدل، ومدارها على هذه الأقسام.

قلت: وقد تقدم الكلام على بعض مسائل العدل في كتابنا هذا، وبعضها سيأتي في مواضعه إن شاء الله، وفي مسائل العدل ما يجب معرفته على كل مكلف، وفيها ما هو من فروض الكفاية، ولا بد إن شاء الله من التنبيه بعد تمام الكلام على كل مسألة على هذا الحكم.

وإذ قد أتينا على تحقيق هذه الأبحاث فلنأخذ في الكلام على المسألة التي نحن بصددها، وهي القول بأنه يقبح من الله ما يقبح من غيره، وقد ذكرنا أن الكلام فيها يقع في ثلاثة مواضع، وهذا أوان الشروع في تلك المواضع.

الموضع الأول: في ذكر الخلاف.

فالذي عليه العدلية جميعاً أنه يقبح من الله تعالى ما يقبح من غيره لو فعله، وإنما اختلفوا في علة قبحه، فقال أئمتنا عليهم السلام، ومن وافقهم من الزيدية، والبصرية من المعتزلة: إنما يقبح الفعل لوقوعه على وجه من كونه ظلماً، أو كذباً، أو مفسدة، وقالت البغدادية، وهم أبو القاسم البلخي وأتباعه: بل يقبح لعينه، وهذا محكي في الأساس عن بعض الإمامية، وبعض الفقهاء، والمراد بالفقهاء إذا أطلقوا الشافعية، والحنفية، والمالكية، والحنبلية، وقالت الإخشيذية وهم

أبو بكر محمد بن الإخشيذ وأتباعه: علة قبح القبيح الإرادة له من فاعله، فهذه أقوال أهل العدل، وقالت المجبرة جميعاً: لا يقبح من الله تعالى قبيح فيجوز منه أن يفعل نحو الكذب ولا يقبح منه، ثم اختلفوا في العلة، فقالت الأشعرية: إنما لم يقبح منه تعالى قبح لأنه ليس بمنهي، والفعل لا يقبح إلا لنهي الشارع عنه، وقد حكى في الأساس وشرحه كون الفعل لا يقبح إلا للنهي عن بعض الشافعية، والكرامية، والكلابية من المجبرة، وقالت الجهمية: بل لكونه رباً والفعل لا يقبح إلا لكون فاعله مربوباً[1].

وقالت الفلاسفة وبعض المجبرة: لا قبيح، ولا حسن إلا من جهة الاستحلاء والنفرة.

الموضع الثاني: في أدلة العدلية.

وقد عرفت أنهم افترقوا على ثلاثة أقوال:

الأول: قول أئمتنا عليهم السلام ومن وافقهم، وهو أن الفعل يقبح لوقوعه على وجه، واحتجوا على ذلك بطريقين: الأولى: طريقة السبر والتقسيم، وهي أنه لا يخلو ما ليس لنا فعله من الظلم ونحوه، إما أن يكون ذلك لحسنه، وهذا باطل؛ لأنه قد يماثله ما يكون لنا فعله، وإما لوجود علة، أو لارتفاعها، أو لوقوعه على وجه سوى كونه ظلماً، وكل ذلك باطل، وإلا لصح أن يقع الظلم منا ويكون لنا فعله بأن لا توجد تلك العلة، أو لا تعدم، أو لا يقع على ذلك الوجه، فلما

(١) أي عبداً مملوكاً. تمت مؤلف.

فسد ذلك صح أنه ليس لنا فعل الظلم لكونه ظلماً فحسب، فإذا تقرر ذلك لم يختلف حال الفاعلين فيه.

الثانية: طريقة الدوران وهي أنا نعلم ضرورة أن الظلم قبيح، وإنما قبح لكونه ظلماً بدليل أنا متى عرفناه ظلماً عرفنا قبحه، ونعرفه ظلماً إذا كان ضرراً خالصاً ليس فيه نفع يجبره، ولا دفع ضرر أوفى منه، ولا هو من باب المستحق على فعل مقدم يستوجبه به، فمتى عرفناه بهذه الصفات عرفنا قبحه وإن لم نعرف أمراً آخر، ومتى لم نعرفه بهذه الصفات لم نعرف قبحه وإن عرفنا ما عرفنا، فصح أن الظلم إنما يقبح لوقوعه على وجه، وهو كونه ظلماً؛ لأن العلم بالقبح فرع على العلم بوجه القبح جملة أو تفصيلاً، فيجب متى وقع على ذلك الوجه أن يقبح، سواء وقع من الله تعالى، أو من العباد؛ لأن الحال فيه كالحال في الحركة وإيجابها كون الجسم محتركاً، فكما لا يختلف ذلك باختلاف الفاعلين لما كانت هي العلة كذلك في مسألتنا، وهو حكم سائر القبائح العقلية حكم الظلم في كون العلم بقبحها يدور على العلم بالوجوه التي وقعت عليها وجوداً وعدماً، وذلك معلوم بالاستقراء[1]، فإن قيل: إن قلتم بثبوت الحسن والقبح للفعل قبل وجوده لم يكن قبحه للوجه الذي وقع عليه؛ لأنه يكون حينئذٍ كالمعلول المتقدم على علته، وإن قلتم بثبوتهما له بعد الوجود أو حاله بطل قولكم إن القبيح ما ليس له أن يفعله، فيكون له فعله، وبأيهما

(١) أي استقراء القبائح فإنا وجدنا العلم بقبح كل فرد منها يدور على العلم بوقوعه على وجه . تمت مؤلف.

قلتم فقد لزمكم أحد محذورين إما إبطال القبيح، وإما إبطال وجهه.

قيل: قد أجاب عن هذا الإمام المهدي عليه السلام، وحاصل جوابه أن للقبيح ماهية، ولازم لكل منهما مقتضى غير مقتضى الآخر، فالماهية كون ليس لنا فعله، ومقتضى هذا الحكم كونه إذا وجد كان ظلماً، فهو ومقتضيه ثابتان قبل وجود الفعل، وأما اللازم فهو استحقاق الذم، وإنما يلزمه إذا وجد، ومقتضيه وجود ذلك الفعل الذي كان القبح حكماً له.

قال عليه السلام: وعليه يحمل كلام أصحابنا أن القبح تابع لحدوث الفعل؛ إذ لو بقيناه على ظاهره لزم أن لا يعلم فاعل القبيح أنه ليس له أن يفعله قبل إيقاعه، فإن قيل: قبح الكذب إما لذات الحروف لزم قبح النطق بها، وإن كانت صدقاً، أو لكونه غير مطابق للواقع فهو نفي، فكيف يؤثر في ثبوتي وهو القبح، أو لمجموعهما لزم أن يكون بعض المؤثر في الثبوتي نفياً، أو لأمر رابع، فإما لازم لمخالفته الخبر فلا بد من مؤثر فيعود التقسيم[1]، وإما غير لازم فيلزم صحة كونه كذباً، ولا يقبح لعدم المؤثر في قبحه.

قيل: نختار أن المؤثر في قبحه كونه غير مطابق لدوران الحكم معه وجوداً وعدماً، وهي علة ثبوتيه لأن معناها كونه كذباً سلمنا كونها نفياً فلا يضر عند الجمهور لصحة تعليل الضرب بانتفاء الامتثال، والمعتبر تعقل كون أحد الأمرين علة في الآخر، ولا شك أن كون العلة

---

(١) بأن يقال: هو إمَّا ذات الحروف إلخ. تمت مؤلف.

في قبح الكذب ما ذكرنا أمر معقول، فإن قيل: لو كان علة قبح الكذب كونه كذباً لما حسن أحد الكذبين في قولك: لأكذبن غداً؛ إذ يلزم إما حسن الكذب غداً ليصدق قولك لأكذبن غداً، أو حسن تركه فيلزم كذب هذا الخبر، وإذا حسن الملزوم حسن اللازم.

قيل: لا يخلو هذا القائل إما أن يخبر عن عزمه على الكذب غداً، أو عن الحقيقة أعني أنه سيقع منه الكذب لا محالة، إن كان الأول فهو صادق، وإنما عرض له ما يقتضي تغيير العزم، وإن كان الثاني فالأحسن ترك الكذب الآخر، ولا نسلم أنه يستلزم حسن الكذب الأول، بل هو باق على قبحه، لا يقال: فترك الكذب غداً يلزم قبحه لاستلزامه القبيح، وهو كذب الخبر الأول؛ لأنا نقول استلزام الترك لقبح الخبر الأول لا يوجب قبح الترك؛ إذ ليس إلا كاشفاً عن كذب الأول، والكاشف عن الكذب ليس بقبيح، فإن قيل: لو كان القبيح وصفاً حقيقياً لما اختلف بالوضع، والمعلوم اختلافه بالوضع، فإنا لو قدرنا أن لفظ قام زيد وضع لغير الخبر به، فإنه يحسن النطق به وإن لم يكن زيد قائماً.

قيل: القبح حكم اعتباري يقتضيه كون الفعل إذا وقع وقع كذباً، أو نحوه، وذلك لا يختلف، وإذا غير لفظ قام زيد فقد خرج عن كونه لفظاً إذا وقع وقع خبراً، وإذا لم يقع خبراً لم يكن كذباً فإن قيل: لو قبح الكذب لكونه كذباً لقبح ولو تضمن سلامة نبي من القتل، والمعلوم حسنه حينئذ، بل وجوبه، فبطل كون العلة ما ذكرتم.

قيل: قد ثبت بدوران الحكم وهو القبح على هذه الوجوه التي ذكرنا

من الكذب ونحوه أنها هي العلل الموجبة للقبح، إلا أن منها ما هو ضروري كالظلم والكذب الذي لا منفعة فيه، ومنها ما هو نظري كالكذب الذي فيه منفعة، فإنه يعلم قبحه بالرد إلى ما لا منفعة فيه.

إذا عرفت هذا فنقول: لا نسلم حسن الكذب في هذه الصورة مع إمكان التعريض، وقد قال ﷺ: «إن في المعاريض لمندوحة عن الكذب»، والتعريض ممكن في كلام ظاهره الكذب، وما قيل: من أنه يلزم أن لا نقطع بكذب خبر قط حتى لا يحسن ذم أحد على الكذب لاحتمال التعريض، فمدفوع بأنه قد يظهر من القرائن المفيدة لكون المراد من الخبر ظاهره ما يحصل عنده العلم الضروري أنه لم يقصد بالخبر خلاف ظاهره.

واعلم أنا لو قدرنا عدم تمكن المخبر من التعريض لخجل أو نحوه، فلأصحابنا في جواب هذا السؤال وجوه:

أحدها: أن الكذب لم يخرج عن القبح إلا أنه عرضه أقبح منه، وهو هلاك النبي فرجح ارتكاب الكذب لكون قبحه أهون.

الثاني: أنه في حكم الملجأ إلى الكذب لما يجد من نفسه من الخوف على النبي، فيكون كمن سبقه لسانه إلى كلام من غير قصد إفادة المخاطب.

الثالث: ذكره الإمام المهدي عليه السلام، وهو أن قبح الكذب الذي فيه منفعة إنما هو بالشرع؛ لأن العلة في قبح الكذب الذي يعلم بضرورة العقل قبحه مركبة من إثبات ونفي، وهي كونه كذباً لا نفع فيه، ولا

دفع ضرر.

ثم استدل عليه السلام على قبحه الذي فيه منفعة بإجماع الأمة على قبحه، وبقوله تعالى: {إِنَّمَا يَفْتَرِى الْكَذِبَ...} [النحل:١٠٥] الآية، ونحوها مما يفيد بعمومه قبح كل كذب إلا ما خصه دليل سمعي كخبر سويد بن غفلة ما رخص صلى الله عليه وآله وسلم في الكذب إلا في ثلاث: «الرجل يحدث أهله، والرجل يقول في الجهاد، والرجل يصلح بين اثنين» أو كما قال، وكخبر نعيم بن مسعود في صرف قريش يوم الخندق ونحوه، وقول فتيان يوسف عن أمره: {إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ} [يوسف:٧٠] وما حكاه تعالى عن عيسى: {فَقُولِى إِنِّى نَذَرْتُ لِلرَّحْمَانِ صَوْماً} [مريم:٢٦]، وظاهر قول إبراهيم عليه السلام: {إِنِّى سَقِيمٌ} [الصافات:٨٩]، {بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا} [الأنبياء:٦٣].

قال عليه السلام: فالجواب على هذا القول[1] واضح، وهو أنه لا قبح في الكذب الذي تضمن إحراز النبي من القتل؛ إذ لم تحصل فيه علة قبح الكذب الذي علم بضرورة العقل قبحه؛ إذ قد حصل فيه دفع ما يتألم به فلا قبح، ومن ادعى هنا أنه يعلم قبحه بضرورة العقل أو دلالته، فمكابرة ظاهرة لا يلتفت إلى قوله.

فإن قيل: لو كان العلم بقبح الظلم ضرورياً لكانت أنواعه كذلك كأخذ مال الغير، ولا شك أن معرفة كونه ظلماً متفرعاً على كونه ملكاً للغير بأي الوجوه المقتضية للملك، وذلك لا يعلم إلا بالشرع؛

(١) أي القول بأن قبح الكذب الذي فيه منفعة شرعي. تمت مؤلف.

إذ لا ملك عقلي فيلزم أن لا نعرف كون أخذ مال الغير ظلماً قبل ورود الشرع.

قيل: إذا ثبت للمأخوذ عليه أخصية باكتساب، أو احتطاب، أو نحوهما فإنا نعلم أنه أولى به وهو معنى الملك، فأخذه منه على جهة الإكراه إضرار، وهو الذي نريد بالظلم، فصح أنا نعرف أنواع الظلم ضرورة، على أنا قد قدمنا في المقدمة أن الشرع قد يكشف عن بعض الأحكام العقلية، فلا يمتنع كون بعض موجبات التمليك لا تعرف إلا بالشرع، فإن قيل: الأمور البديهية لا تختلف فيها العقول، ونحن لا نجد من بداية عقولنا العلم باستحقاق فاعل القبيح الذم، ولو كان ضرورياً كما قلتم لشاركناكم.

قيل: إنما لم تدركوا ذلك لتدنس عقولكم بالعقائد الفاسدة، وقد قيل إن هذا أحد الأسباب المؤدية إلى التوقف في اليقينيات، مع أنكم لا تخالفون عند التحقيق إلا في القول دون الاعتقاد؛ لأنكم تعترفون أن الظلم ونحوه صفة نقص، ولا معنى للنقص إلا أنه يستحق الإهانة والاستخفاف، والذم أحد أنواع الاستخفاف لأنه يكون بالقول، والفعل، والترك، وحينئذٍ فقد أقررتم بأنكم تعلمون استحقاق فاعل القبيح للذم، ولكن لم تشعروا بذلك، ومع هذا الاعتراف فلا يحصل منكم إنكار للضرورة.

فإن قلتم: نحن منكرون كون الظلم ونحوه صفات نقص، بل نقول لا فرق في العقل بين فاعل الظلم والكذب، وبين فاعل العدل والصدق، ألحقناكم بالبهائم التي لا تعقل، وعددنا مراجعتكم

كمراجعة المجانين.

قلت: وقد مر في المقدمة عن كثير من الأشاعرة القول بأن العقل يستقل بمعرفة الحسن والقبح، بمعنى استحقاق المدح والذم.

وحكى الإمام المهدي عليه السلام عن الرازي أنه قال ما لفظه: إنا لا ننازع أن الناس يستحسنون أموراً، ويستقبحون أموراً أخرى قبل ورود الشرع، حتى قال: إنا إذا رجعنا إلى أنفسنا وجدناها جازمة بحسن الصدق، والعدل، والإنصاف، وقبح الكذب، والجهل، والظلم.

قال: لكن ذلك الاستحسان والاستقباح مغايران للاستحسان والاستقباح اللذين وقع النزاع فيهما.

قال الإمام المهدي عليه السلام: فنقول قد شهد عليكم إمامكم الأعظم أنكم تعلمون ضرورة قبح الظلم ونحوه، وحسن العدل ونحوه قبل ورود الشرع، وإنما نازعتم في ماهيتهما فقلتم: القبح إما نفرة الطبع، أو صفة نقص، وقلنا: بل هو كون ليس لنا فعله، وأبطلنا ما زعمتم بما لا تستطيعون دفعه.

قال عليه السلام: ثم إن خلافكم في التحقيق راجع إلى وجه القبح والحسن لا في ثبوت القبح والحسن، فقد اعترفتم بأنه ضروري، وتعيين الوجه مما يعلم بالدليل وليس بضروري، فلم تنكروا الضرورة، فإن أنكرتم ما حكاه إمامكم عنكم، قلنا لكم: فهل تجد العقلاء قبل ورود الشرع فرقاً بين الظلم والعدل أم لا؟ إن قلتم: نعم يجدون فرقاً

فهو الذي اعترف به إمامكم، وهو قولنا، وإن قلتم لا ناديتم على أنفسكم بالسفسطة، بل بأبلغ منها وهو الالتحاق بالبهائم، فإن الأطفال يفرقون بين ذلك فرقاً ظاهراً، بل تكونون شراً من البهائم، فإنا نجدها تفرق بين المحسن وغيره، وحينئذٍ لا تستحقون أن يراجعكم عاقل، كما لا تراجع الوحوش، وشرار البهائم.

هذا حاصل ما ذكر الإمام المهدي عليه السلام، ثم حكى عليه السلام عن الرازي كلاماً يدفع قولنا في وجه القبح، وأجاب عنه، ونحن نأتي بحاصل كلام الرازي، وجواب الإمام عليه السلام فنقول: قال الرازي: إنا نعلم أن القادر منا لا يفعل إلا لغرض، وأن المطلوب للحيوان ليس إلا اللذة، والمهروب منه ليس إلا الألم، فكلما تحصل به اللذة حالاً أو مآلاً فهو مستحسن عنده كالعدل، وبر الوالدين، والوفاء بالعهد، فإن هذه لو أتى بها غيره لأجله فإنه يلتذ بها، فلا جرم تواضعوا على تحسينها، وكذلك النفع المتوقع، وكلما يؤدي إلى الألم حالاً أو مآلاً كالظلم فهو مستقبح عنده، فتواضعوا على قبحه دفعاً للضرر المتوقع، وأما الكذب والجهل والعبث فليس النفرة عنها كالنفرة من الظلم، بل دونه وما وجد من النفرة عنها فهو لأجل ما يحصل عند الفاعل لها من المضار بفعلها.

أجاب الإمام المهدي عليه السلام بما حاصله: أنه لا يخلو إما أن يقولوا إن الحسن والقبح مجرد تواضع العقلاء على الفعل، سواء لائم الطبع أم نافره، أم هما ملائمة الطبع ومنافرته تحقيقاً أو تقديراً من دون نظر إلى مواضعه، أم مجموع الأمرين ولا قسم رابع، إن أرادوا الأول لزم فيمن

انفرد عن الناس قبل كمال عقله أن لا يجد مزية للعدل على الظلم، فلا يجد فرقاً بين أن يؤلم حيواناً لغير منفعة ولا دفع مضرة وبين أن يحسن إليه، ومن بلغ إلى مثل هذه الدعوى فهو مكابر، ويلزمهم أيضاً أنا لو فرضنا تواضع العقلاء على الظلم، وعدم الصدق، والوفاء بالعهد أن نجد في عقولنا من حسن هذه الأمور، وثبوت مزية لها على العدل والصدق والوفاء، كما نجده الآن للعدل ونحوه على أضدادها، ومن بلغ إلى تجويز ذلك، فهو إما زائل العقل، أو منكر للضرورة، ثم إنا لو سلمنا أن الحسن والقبح هو المواضعة، فهل علموا حسن المواضعة وقبحها أم لا، الثاني: يقتضي أن لا تأثير للمواضعة في الحسن والقبح، وإن كان الأول فلا يكون ذلك الحسن والقبح إلا لمواضعة أخرى، فيعود السؤال ويتسلسل، أو لمجرد العقل لزم أن يكون استحسان العدل واستقباح الظلم بمجرد العقل؛ إذ لا فرق بين الإستحسانين والاستقباحين في العقل، وإن أرادوا أن الحسن والقبح مجرد ملاءمة الطبع ومنافرته، فقد مر ما فيه مقنع.

قلت: ونحن قد حققنا ذلك في المقدمة قال عليه السلام: لكنا نزيد هنا فنقول: إن أريد بالملاءمة عدم التألم مع مزية، فهو قولنا؛ إذ لا يعقل منها إلا ما ذكرناه، وإن أريد بها مجرد كونه لا يتألم لزم كون الإحسان غير حسن لما يصحبه من ألم إنفاق المال، سلمنا أنه لا تألم مع الإحسان لزم أن لا يقبح إلا ما وقع به التألم؛ لأن القبح نقيض الحسن، فيجب أن يكون القبح ثبوت التألم من دون مزيَّة، وهذا ينقض قول الرازي أن الطبع قد ينفر عما لا يألم به، كالأبرص فإنه

قد ينفر طبعه، وطبع من رآه عن البرص من دون أن يكونا مؤلمين، وينتقض بالعبث والكذب فقد أقررتم بقبحهما ولا تألم.

فإن قالوا: العبث لا يصح وقوعه إذ لا داعي إليه، والكذب إنما ينفر عنه الطبع لتقدير توجهه إلى فاعله من غيره.

قلنا: قد ثبت صحة الفعل بلا داع، وأما الكذب فتألمه به إذا خوطب به إما لمجرد حروفه لزم تألمه به وإن كان صدقاً، أو لأجل مخبره، فهل لمجرد إفادته من دون نظر إلى مطابقة وعدمها لزم مثله، وإن كان صدقاً أيضاً؛ لأن إفادته واحدة في الحالين وإن كان لعدم المطابقة، فإما أن يكون تألمه لعدم تخلف المخبر، فالمعلوم أنه قد يسره تخلفه نحو أن يخبر بموت ولده فيتخلف مخبره، أو لأنه يحمله على اعتقاد جهل، فتألمه بالجهل إما لكونه قبيحاً في نفسه، فقد عاد إلى قولنا، وإما لأنه ربما لحقه بالجهل ضرر، فقد يلحقه ضرر بالصدق، فيلزم استواء حالتي الصدق والكذب في القبح، والمعلوم خلافه، ولا قسم يعلم تألمه بالكذب لأجله سوى ما ذكرناه، وإذا بطلت الأقسام كلها فلا وجه يدعيه سوى التألم بطل ما زعمه من أن قبح الكذب لنفرة طبعه عنه، وإما أن يحكم بالقبح بمجموع نفرة الطبع والمواضعة، فباطل بما مر فيمن انفرد عن الناس، ولزوم حسن الظلم على فرض المواضعة عليه، وإن لم نجد له مزية كمزية العدل؛ لأنه وإن نفر عنه طبع المظلوم فالظالم يلتذ به، وإذا بطل كون الاستقباح لنفرة طبيعية لم يبق إلا الاستقباح العقلي، وقد أبطلنا كونها طبيعية بما لا مدفع له، فصح

ما قررناه من أن ذلك المعلوم بالاتفاق بيننا وبينهم هو الاستقباح العقلي، إلا ما زعموه من مخالفة المواضعة ومنافرة الطبيعة.

واعلم أن حاصل كلام الرازي أن العلة في الحسن والقبح مواضعة العقلاء لأجل ملاءمة الطبع ونفرته، لكن لا لمطلق الملاءمة والمنافرة، بل الملاءمة والمنافرة لأجل اللذة والألم، وقد أبطله الإمام عليه السلام بما عرفت.

وإلى هنا انتهى الكلام على ما احتج به أهل القول الأول من العدلية، وبما ذكرنا من تصحيحها، ورد ما ورد عليها يتبين لك أن القبيح يقبح من كل من فعله، وأنه لا يختلف باختلاف الفاعلين.

وأما أهل القول الثاني وهم البغدادية ومن وافقهم القائلين بأن الفعل يقبح لعينه أي لصورته، فاحتجوا من وجهين:

أحدها: أن الأصل في ملطق الأفعال الحظر ولا الحظر إلا القبيح، فدل على أن قبح ذات القبيح معلل بالذات نفسها لا بوقوعها على وجه.

وأجيب بأنا لا نسلم أن الأصل الحظر، بل الأصل الإباحة بدليل أن العقلاء لا يذمون من تناول شربة من ماء غير محاز، أو استظل تحت شجرة لا مالك لها، أو نحو ذلك، ولا يصوبون من عاقبه على ذلك قبل ورود الشرع، فلو كان الأصل الحظر لذموا من فعل شيئاً من ذلك، وصوبوا من عاقبه؛ إذ من أقدم على محظور فإنهم يذمونه قطعاً، فثبت أن الأصل في مطلق الأفعال الإباحة، فلا يخرجها عن هذا الأصل إلا لوقوعها على وجه غير كونها فعلاً لفاعلها.

الوجه الثاني: أن الجهل لا يقع غير جهل، وأجيب بأنا لا نسلم، بل يقع غير جهل، فإنه لو اعتقد أن زيداً في الدار وليس فيها كان جهلاً، ولو اعتقد هذا الاعتقاد بعينه وهو فيها مع سكون النفس لكان علماً.

واعلم أن هذا الجواب مبني على أمور، وهي كون العلم من جنس الاعتقاد، وأن الاعتقاد يصير علماً بوقوعه على وجه، وأن الجهل إنما يقبح لوقوعه على وجه، وفي كل منها خلاف، أما الأمر الأول: وهو أن العلم من جنس الاعتقاد، فهو قول أكثر البصرية؛ لأنهما لو كانا جنسين مختلفين لصح حصول العلم دون الاعتقاد، والمعلوم أن ذلك لا يصح لأن الاعتقاد يقتضي الجزم بمتعلقه، والعالم جازم، ولا يصح أن يعلم أحدنا شيئاً ولا يجزم به، وإن صح أن يعتقده ويجزم به ولا يكون عالماً، فصح أن الاعتقاد يعم العلم وغيره، وأيضاً لو كانا جنسين لكانا ضدين، وهو باطل لصحة اجتماعهما كما بينا، وإما مختلفين، وهو باطل وإلا لزم أن يبقى أحدهما مع طرو الجهل، فتعين كونهما مثلين.

وقال أبو الهذيل: بل العلم جنس غير الاعتقاد حكاه عنه أبو القاسم وغيره، وحكى عنه أبو علي غير ذلك.

احتج أبو الهذيل بأن الاعتقاد يوجد ولا يكون علماً، فدل على أنه غيره، وأجيب بأنه جنس يعم العلم وغيره كما مر، وأيضاً لو كان من جنس الاعتقاد لصح وصف الباري بأنه معتقد كما يوصف بأنه عالم، وذلك لا يجوز بالإجماع.

أجاب أبو علي، وأبو هاشم بأن المعتقد اسم لذي القلب، والضمير مأخوذ من الاعتقاد، والاعتقاد اسم لما عقد عليه القلب من الجزم بأمر، فلهذا لم يجز إجراؤه على الله تعالى، وأجاب أبو عبد الله البصري بأنه مجاز؛ لأنه مشبه بعقد الخيط على شيء، فكأن المعتقد عقد قلبه على عقيدته، والمجاز لا يطلق على الله إلا بإذن سمعي.

وأما الأمر الثاني وهو أن الاعتقاد يصير علماً بوقوعه على وجه، فالخلاف فيه بين البهشمية وأبي القاسم البلخي، فقالت البهشمية: إنما يصير علماً لوقوعه على وجه.

وقال أبو القاسم: بل يصير علماً لعينه، قال الحاكم: إن أراد لذاته فخلافه معنوي، وإن أراد أنه يصير علماً لا لمعنى فلفظي، قال: والأرجح أنه لفظي؛ إذ لو جعله علماً لذاته لزم كون العلم جنساً برأسه غير الاعتقاد، أو مخالفة العلم للاعتقاد وإن اتحد متعلقهما، وأيضاً لو صح كونه لذاته لزم تماثل العلوم وإن تغايرت متعلقاتها لاشتراكها في الصفة الذاتية، فيجوز أن تنتفي كلها بطرو جهل على أحدها، والمعلوم خلافه.

إذا عرفت هذا فنقول: قد ثبت أن العلم من جنس الاعتقاد، وثبت أن الاعتقاد يقع علماً وغير علم، وإذا كان كذلك فلا يخلو إما أن يكون علماً لذاته، أو لما هو عليه في ذاته، وهو باطل لما ذكرنا، أو لغيره، وذلك الغير إما أن يكون معنى، أو فاعل، أو لا أيهما، الثاني باطل؛ إذ لا يعقل مؤثراً لا موجباً، أو مختاراً، الأول باطل أيضاً لأن المعنى لا يختص المعنى، وهو لا يوجب لذات من دون

اختصاص بها، وأما الفاعل فلأنه لو صار علماً بالفاعل لأوجدنا لأنفسنا ما نشاء من العلوم، والمعلوم تعذره، فبطل كونه علماً لأي هذه الأمور، ولا يصح أن يكون علماً لوجوده، وإلا لزم أن يكون كل معنى علماً، ولا بحلوله[1] كذلك، ولا لعدمه، ولا لعدم معنى؛ إذ العدم يحيل التعلق والاختصاص له به، فلم يبق إلا أنه صار علماً لوقوعه على وجه، والوجوه التي يصير بها الاعتقاد علماً ستة ليس هذا موضع ذكرها.

وأما الأمر الثالث وهو أن الجهل إنما يقبح لوقوعه على وجه، فالخلاف فيه بين أبي هاشم، وأبي علي، فقال أبو هاشم: إنما يقبح لوقوعه على وجه وهو كونه جهلاً، كما أن سائر القبائح كذلك، فإذا تعلق الاعتقاد لا على ما هو به فهو جهل وقبح لوقوعه على هذا الوجه، سواء كان جهلاً بالله أو بغيره، قال ابن متويه: والجهل بالله يصح وقوعه غير جهل؛ إذ الجهل من جنس العلم[2] يوضحه أنه لو اعتقد معتقدٌ أن الله قد أراد أمراً وهو غير مريد له، لكان يصح أن يوجد هذا الاعتقاد وليس بجهل بأن يكون الله تعالى قد أراده، وقال أبو علي: بل هو قبيح لنفسه أي جهل كان، وعنه أن الذي يقبح لنفسه إنما هو الجهل بالله خاصة؛ إذ لا يصح وجوده غير قبيح. قال ابن متويه: ربما أثبته قبيحاً في العدم.

قلت: وقد أبطل الإمام المهدي عليه السلام كلام أبي علي بأن الجهل

---

(١) بباء موحدة وحاء مهملة.

(٢) لعله يريد أنهما راجعان إلى الاعتقاد . تمت مؤلف.

اعتقاد يحسن إذا طابق الحق، ويقبح إذا خالفه، وهما وجهان يقع الاعتقاد عليهما، فيقبح لوقوعه على أحدهما، مع أنه يلزم على قوله تماثل الجهالات لاتفاقها في صفة ذاتية، والمعلوم أن الجهل بكونه قادراً يخالف الجهل بكونه عالماً، وأما إثباته في العدم فباطل لأن من حق القبيح وجوده على وجه يستحق فاعله الذم، وهذا لا يتم مع العدم.

وأما قوله في الجهل بالله فلو صح لصح في غيره من الجهالات لاتفاقها في عدم تغير حالها في كونها جهلاً، فيلزم أن يكون كل جهل قبيح لنفسه، وأن يقبح في العدم.

قال عليه السلام ورضي الله عنهم وبعد فإنا متى عرفناه جهلاً عرفناه قبيحاً، وإن لم نعلم أمراً سواه، ومتى لا فلا وإن عرفنا ما عرفنا، فصح أن العلة كونه جهلاً كما تقدم في الظلم وغيره.

قلت: قد ظهر بما حررنا أن هذا الوجه الذي احتجوا به، وجوابه مبنيات على هذه الثلاثة الأمور، فإذا أمعنت النظر فيها فلا بد وأن تعرف الحق إن شاء الله، مع أنه لو صح أن الجهل يقبح لعينه، وأنه لا يكون غيره جهل، فلا نسلم لهم في سائر القبائح أنها تقبح لعينها، ولذا وافقهم أبو علي في الجهل، وخالفهم في غيره.

واعلم أن الأئمة وأتباعهم قد أبطلوا قول البغدادية بوجوه، ولوازم ربما ظهر بعضها من تأمل هذه الأمور، لكنا نأتي بها للتوضيح منها: أنا وجدنا كثيراً من الأفعال يقبح في حالة دون حالة، ولو قبح لعينه لقبح في كل حال؛ لأنه عين واحدة كالسجدة تحسن إذا كانت لله،

وتقبح إذا كانت للصنم، ومنها أن صفة الذات ترجع إلى أفراد الذوات، فيلزم قبح كل حرف من حروف الكذب وإن لم ينضم إلى غيره، ومنها: أنه لو قبح لذاته لقبح في حال العدم بناءً على مذهبهم في ثبوت الذوات، وصفتها الذاتية في العدم، ومنها: لزوم تماثل القبائح كما مر، ولا شك في اختلافها.

قلت: وهذه الإلزامات مؤاخذة لهم بظاهر كلامهم، ومجاراة لهم بحسبه، وإلا فقد تأول كلامهم بأن معنى كون القبح ذاتياً للظلم مثلاً أنه لا يقع ظلم إلا وهو قبيح، وكذلك سائر القبائح فهو ذاتي لحصول وجه القبح فيه لا لمجرد ذات الفعل، فتكون تسميته ذاتياً حينئذٍ مجازاً، ويكون كلامهم موافقاً للأئمة والبصرية، وهذا هو اللائق بعلمهم، وقوة أنظارهم؛ إذ من البعيد أن يقولوا بقبح الظلم لكونه أكواناً، فإن العدل مثله، ومن البعيد أن يعللوا بكونه هذه العين؛ إذ معنى ذلك أنه ليس غيره، فيلزم قبح الحسن لأنه ليس غيره.

وقال الإمام المهدي عليه السلام في تأويل كلامهم ما لفظه: إنما أرادوا ما أردنا من أن الظلم إنما قبح لكونه ظلماً، فكأنا عللناه بعينه لما قبح الظلم لكونه ظلماً، وظاهر اللفظ يقتضي أن قبحه معلل بعينه، ولهذا قالوا: قبح لعينه وهم يريدون ما أردنا حيث قلنا لكونه ظلماً، أي لكونه ضرراً عارياً عن نفع، ودفع، واستحقاق.

قال عليه السلام: هذا الذي يتلخص لي من مذهب البغدادية. والله أعلم.

وحكى الإمام عز الدين عليه السلام عن الرازي أنه حمل كلام أبي القاسم في هذه المسألة وغيرها كقوله في الواجب، والحسن،

والأمر، والنهي، والخبر، وجميع الأوصاف التي تجري على الأفعال على أنه مراده بقوله فيها لذاته، وعينه أن عين الضرر الذي فيه حقيقة الظلم يكون ظلماً، وكذلك الكذب، والعبث، ونحو ذلك لا يختلف الحال فيه، ولا يحتاج في كونه كذلك إلى إرادة، وكذلك قوله في أنواع الكلام كالأمر فإنه بالوضع اللغوي موضوع للأمر من غير اعتبار إرادة كالأسد والحمار، وكذلك غيره من ضروب الكلام.

قلت: وممن جعله خلافاً في العبارة فقط العلامة المقبلي، قال: وبيانه أن مراد الجبائية بالوجه الذي وقع عليه الفعل الوجه الذي له دخل في تحسين الفعل، وتقبيحه، ولأجله سمي حسناً، أو قبيحاً؛ إذ مطلق الفعل وحده، أو مع ألف وجه لا يصير يسمى لأجله حسناً، أو قبيحاً لا يعتبره عاقل قطعاً؛ لكونه حركة مثلاً إلى جهة اليمين في وقت الضحى في قعر المنزل، وغير ذلك، وإلا للزم كون كل فعل حسناً وكونه قبيحاً، وهو معلوم البطلان، والبغدادية لا يقولون إن مطلق الفعل قبيح، ولا هو مع وجه ملغي كذلك لما ذكر، فتبين أنه مطلق الفعل مركباً مع وجه، أو وجوه لها دخل في صيرورته، وتسميته حسناً وقبحاً، وأنا أنبهك على وجه غلطهم، وهو أنهم يأخذون الفعل متركباً مع وصف ملغي، أو غير تام كالسجدة مثلاً، ثم يقولون لو كانت السجدة حسنة، أو قبيحة لنفسها لما كانت طاعة للرحمن، وكفراً إن كانت للشيطان.

والجواب: أن مراد البغدادية بالفعل ليس السجدة مطلقة، ولا هو

مع القيود التي صارت بها سجدة، بل ذلك كله مع قيود أخر صار بها عبادة للرحمن، ومتى كان كذلك لم يخرج عن كونه عبادة إلى كونه كفراً إلا بنقصان قيد، وزيادة آخر، والمقيد بقيد غير المقيد بالآخر، وكذلك القول في لطم اليتيم تأديباً، وظلماً، وغير ذلك، وحاصله أن الظلم مثلاً بعد تمام كونه ظلماً لا يخرج عن كونه قبيحاً ما دام كذلك؛ فلذا قالوا: إنه ذاتي، أي ما دام الظلم مستجمعاً لما صار به الفعل ظلماً فلا يخرج عن القبح، قال: فتأمل هذا فإنه بحث نفيس بديع، وهو مما ترك الأول للآخر.

قلت: ويدل على صحة ما ذكره هؤلاء الجهابذة من تأويل كلام البغدادية الاحتجاج لهم بكون الأصل في مطلق الأفعال الحظر، وذلك أنهم لم يقولوا بأن الأصل فيها الحظر إلا بكونها تصرف في ملك الغير بغير إذنه، وهذا تصريح منهم بأنه لم يقبح التصرف إلا لوقوعه على وجه.

واعلم أن القول بأن الأصل في مطلق الأفعال الحظر ليس قول البغدادية جميعاً، وإنما قاله بعضهم كما في (الجوهرة)، ولم يقولوا به إلا فيما لا يدرك العقل فيه جهة محسنة، ولا مقبحة، لا في مطلق الفعل، مع أنه لم يبن مذهبهم على هذا الأصل إلا الإمام القاسم عليه السلام في (الأساس) فيما اطلعت عليه، وأما غيره فاحتجوا لهم بالوجه الثاني، وهو أولى كما عرفت.

وأما أهل القول الثالث وهم الإخشيذية، فاحتجوا بأن الكذب إنما يكون كذباً بإرادة الإخبار عن الشيء، لا على ما هو به.

وأجيب بأنا لا نسلمه، بل يكون كذباً إذا لم يطابق سواء أراد أم لا، بل يكون كاذباً وإن اعتقد المطابقة وأراد الإخبار عنها، ولو سلمنا ذلك في الكذب فلا نسلمه في غيره من القبائح، فإن قيل: إن سائر القبائح كالكذب لا يؤثر فيها إلا الإرادة؛ إذ هي المؤثرة في وقوع الفعل على وجه دون وجه، والقبح فرع على وقوع الفعل على وجه مخصوص، فإذا لم يقع على ذلك الوجه إلا بالإرادة كانت هي المؤثرة في قبحه؛ لأن المؤثر في سبب الشيء هو المؤثر في ذلك الشيء.

فالجواب: أنا نعلم ضرورة أنه يقبح الظلم وإن لم يرد اتفاقاً، وذلك فيما لو سلب الله فاعله الإرادة، وكذلك فعل الساهي، والنائم فإنه قبيح عند من لم يعتبر القصد، مع أنه لم يرد.

قال القرشي: ومما يبطل قولهم إنه قد يعلم القبيح من لا يعلم الإرادة، بل من لا يثبتها[1]، وأيضاً فإن الإرادة مما يقبح ويحسن، فتكون هذه الإرادة قبيحة؛ إذ إرادة القبيح قبيحة، فيجب أن تحتاج إلى إرادة، فيلزم التسلسل، أو التحكم لو اقتصر على البعض.

قال النجري: وأما ما قيل إنه يلزمهم الدور لأنه إنما قبحت الإرادة لقبح المراد، فإنما يلزمهم لو قالوا: قبح المراد لقبح الإرادة، وأما حيث قالوا: القبح الإرادة نفسها فلا دور.

واعلم أن الإمام المهدي عليه السلام قد ذكر أنه لا طائل تحت هذا الخلاف، وقال: إن التحقيق أنهم لا ينازعون في أن القبح متفرع على الوجه المخصوص، وعلى الإرادة؛ لأنه لا يقع على ذلك الوجه إلا بها، فالقبح مترتب عليهما، إلا أن الإخشيذية رجحوا التعليل

(١) يعني نفاة المعاني. تمت مؤلف.

بالإرادة، ونحن رجحنا التعليل بالوجه؛ لأن كون الفعل جامعاً لقيود الظلم مثلاً هو الذي يناسب التأثير في القبح لا مجرد كونه مراداً، ولأن التعليل بالإرادة غير مطرد ولا منعكس، أما الطرد فلأنها قد تثبت الإرادة ولا قبح، وذلك حيث يراد الحسن، وانتقاض طرد العلة يبطلها بالإجماع، وأما عدم عكسها فلثبوت القبح من دونها كما مر، فثبت أن العلة في القبح هو وقوعه على وجه لمناسبته للحكم، ولكونه مطرداً منعكساً.

وإلى هنا انتهى ما احتج به أهل العدل من الحجج العقلية القاضية بأنه يقبح من الله تعالى ما يقبح من غيره.

وأما أدلتهم السمعية فستأتي في مواضعها إن شاء الله.

فائدة [في ذكر الوجوه والاعتبارات التي يحصل بها الحكم]

قال المقبلي: الوجوه والاعتبارات التي يتحصل بها الحكم هو شيء مقدور[1]، وضابطه ما حكم، وأدرك العقل عنده الحسن والقبح، ثم قد يزيد على تلك الوجوه المعينة وجه أو وجوه، فإذا اعتبر المجموع فتارة يتأكد الحكم الأول فقط مثل الزنا في المسجد في رمضان مثلاً، وقد يتصف المجموع بحكم مخالف لحكم المزيد عليه، والمزيد عليه باق على ما هو عليه، فإنه مع الزيادة مغاير له مع عدمها، فلا بعد ولا إحالة في اتصاف كل منهما بغير ما اتصف به الآخر، فإذا حكم العقل مثلاً بحسن الصدق وقبح الكذب، ثم فرضنا أنه جاء دليل شرعي بأن

(١) مقدر (ظ).

الكذب الذي فيه عصمة نبي واجب، والصدق الذي به هلاكه حرام لم ينقض علينا قاعدة الحسن والقبح، بل ولا هذه الصورة التي أدرك حكمها العقل؛ لأنه إنما أدرك حسن صدق غير مقيد بكونه يهلك به نبي، وقبح كذب غير مقيد بكونه ينجو به نبي.

يحكى عن بعض أهل البوادي أنهم يبيتون الضيف مع أزاوجهم ومحارمهم، ويقولون: هم إكرام الناس للضيف، فهؤلاء ضموا إلى إكرام الضيف هذه الخسة، وسموا المجموع بإكرام الضيف، والذي يفعل ذلك إنما يسمى ديوثاً ونحوه، وإكرام الضيف إنما هو جزء فعلهم هذا، وهو إكرام الضيف فيما عدا هذه الخسة، ومع تناهي فعلهم هذا في القبح لا يخرج إكرام الضيف من كونه من أشرف الخصال، وأفضلها، ولا يكاد فعل يخلو عن مفسدة ولو مجرد المشقة، وفوات الدعة، ولا عن مصلحة ولو اللذة، وإطلاق عنان النفس فإنها ما منعت من شيء إلا اشتاقت إليه، ولكن يعتبر الأرجح، ويضمحل عنده المرجوح، وهذا يحتاج إلى معاودة التأمل، وعدم الاستعجال مع نقاوة غريزة، وذهن صاف سيال.

قال: فإن قلت هذا يخالف قولهم قبح الكذب لكونه كذباً، والظلم لكونه ظلماً، والعلة موجودة بتمامها مع كل عارض مقدر في الكذب؛ لأن حقيقته مقررة لا تزول إلا بزواله بخلاف الظن.

قلت: إنما حكمنا بقبح ما أدرك العقل قبحه بضرورته، وأما تصيدكم العلة، ثم إلحاق ما لم تدركه الضرورة العقلية، فلا يفيد اليقين لعدم القطع بعدم الفارق، وإنما غايته الظن الذي الأصل منعه ما

لم يدل على الاستغناء به دليل، فدعه {وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ} [الإسراء:٣٦]، {إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِى مِنَ الْحَقِّ} [النجم:شَيْئًا٢٨] {إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ} [الحجرات:١٢] فما يؤمننا أن يكون هذا منه، وما لم تلجئنا الضرروة العقلية فلا علينا أن نكل أمره إلى خبر الشرع، ونذعن له بالطاعة والسمع، فكل ما لم تضطرنا إليه الضرورة العقيلة، فنحن فيه سمعية، يقال: وهذا أوسط الأمرين بين تفريط الأشاعرة، وإفراط المعتزلة.

قلت: وهو بحث نفيس، إلا أن ظاهر قوله إنه إنما يحكم بقبح ما أدرك العقل قبحه بضرورته إلى آخره يقتضي أن القبح يكون لا لعلة، وهو يناقض قوله فيما نقلناه عنه في تأويل كلام البغدادية من أن الفعل لا يقبح إلا لوقوعه على وجه مخصوص، ولو قرر كلامه هذا الباهر في عدم إدراك العقل قبح الكذب المتضمن لسلامة نبي بما ذكره الإمام المهدي عليه السلام من أن علة قبح الكذب الذي يعلم بضرورة العقل مركبة من إثبات، ونفي[1] وأن ما عداه شرعي، لكان أولى ليسلم من إيهام المناقضة، ولا لوم عليه بموافقة إمام من أئمة الهدى.

الموضع الثالث: في شبه المخالف

وقد عرفت مما سبق أنهم متفقون على أنه لا يقبح من الله تعالى ما يقبح من غيره، ثم اختلفوا في علة ذلك على ثلاثة أقوال: القول الأول للأشعرية ومن وافقهم، وهو أن الفعل لا يقبح إلا لنهي الشارع

(١) وقد مر تقريره قريباً . تمت مؤلف.

والباري تعالى ليس بمنهي فلا يقبح منه ما يقبح من غيره، ولهم على ذلك شبه عقلية، وسمعية، أما العقلية فأحدها أنه قد وقع من الباري تعالى أفعالاً لو وقعت من الواحد منا لأنكرها العقلاء، ولحكموا بقبحها وسفه فاعلها، ومع ذلك فهي مستحسنة من الله تعالى، فصح أنه لا يقبح من الله ما يقبح من غيره، وأنها إنما قبحت منا للنهي، وضربوا لذلك أمثلة:

المثال الأول: إن الله تعالى كلف من علم أنه سيكفر، ولو أنه تركهم كالبهائم يأكلون، ويشربون، ويتلذذون لكان أحسن عند العقلاء من تكليفهم بما يوجب مخالفتهم لأمره، والاعراض عن ذكره والثناء عليه، بل ربما يوجب سبه ومنازعته في ربوبيته، ألا ترى أنه لو كان في الشاهد حكيماً يحب الثناء عليه والطاعة له، ويكره الذم والعصيان لأمره، وكان له عبيد يعلم من حالهم أنه إذا تركهم مهملين اشتغلوا بلذاتهم، ولم يتفرغوا للثناء على سيدهم، فإن إهمالهم لا يحسن ولا يقبح، ثم إنه إن كان يعلم من حالهم أنه إذا كلفهم بالثناء والطاعة خالفوه، وشتموه، ونسبوه إلى كل رذيلة، ثم كلفهم والحال هذه، فإن العقلاء يذمونه على هذا التكليف، ويشيرون عليه بتركه، ويقولون إن كنت تكره سماع القبيح فاتركهم مهملين، فإذا لم يقبل ما أشاروا به عليه نسبوه إلى السفه والجهل، فثبت أنه لا يقبح من الله ما يقبح من أحدنا.

المثال الثاني: أن الواحد منا لو قال لآخر: إني أريد أن أنفعك بتعلم الكتابة لتصل بها إلى منافع عظيمة، ودرجات رفيعة، ولا غرض لي

إلا نفعك وصلاحك؛ إذ لا نفع لي إن فعلت، ولا ضرر علي إن تركت، فعليك بتعلمها، ثم إن المأمور لم يفعل شيئاً، فأمر ذلك الآمر بحبسه، وضربه، وتحريقه بالنار لعدم امتثال أمره الذي قد عرضه لأجله على تلك المنافع، فإن كل عاقل يستقبح تعذيب الآمر للمأمور لعدم نفع نفسه، والله تعالى قد كلف عباده بالطاعة التي يتوصلون بها إلى النعيم الدائم، ثم أخبر أنهم إن لم ينفعوا أنفسهم عاقبهم أشد العقاب ولم يقبح منه.

المثال الثالث: أن الحكيم الغني المالك لما لا يحصى من أنواع الملاذ من المطاعم وغيرها، وهو لا يمنعها من كثير من الحيوانات، ولا ينقصها ما أخذته منها لو كان له عبد محتاج، فسأل سيده أن يعطيه من ذلك ما يسد فاقته، فقال: لا أعطيك حتى تنقل كل يوم حجراً من هذا الجبل إلى هذا الجبل، فقال: ألك في هذا نفع؟ قال: لا، ولكني أريد أن أجعل ما أعطيك عوضاً عن هذا الفعل، فقال العبد: هذا يضرني، ولا ينفعك، وأنت قد تفضلت على غيري بأضعاف ما تعطيني، فقال: لا أعطيك حتى تفعل ما قلته، فإن المعلوم أن العقلاء يذمون هذا السيد، وينسبونه إلى العبث، والمعلوم أن الله تعالى قد كلف عباده بما لا نفع له فيه، ولا دفع ضرر عنه، بل هو ضرر محض على المكلفين، وقال: إنه لا يدخلهم الجنة حتى يؤدوا ما قد كلفهم مع أنواع المشاق، مع أنه قد تفضل بها على الأطفال والمجانين، ولم يقبح منه هذا التكليف.

المثال الرابع: أن من قتل رجلاً له أطفال، فإنه يقبح منه، وكم يميت

الله من الآباء الذين لهم من الأطفال ما تسكب لرحمتهم العبرات، وترق لرؤيتهم القلوب القاسية، ولم يقبح.

المثال الخامس: إن الله خلى بين عبيده يقتل بعضهم بعضاً، ويأخذ ماله، ويزني بعضهم ببعض مع علمه وقدرته على التفريق بينهم، بل أمدهم بأموال ومنافع تهيج شهواتهم، وتشد من قواهم، ولم يقبح منه، ولو فعل مثله الواحد منا لقبح منه، قالوا: فلو كان القبح لأمر يرجع إلى ذات الفعل لما وقعت من الله تعالى؛ إذ ما كان ذاتياً فلا يختلف باختلاف الفاعلين، ولما وجدنا هذه الأفعال تقبح منا، ولا تقبح من الله تعالى تعين أنه لا وجه للفرق إلا كوننا منهيين بخلاف الباري تعالى، والجواب من وجهين: جملي، وتفصيلي.

أما الجملي فنقول: لو كان العلة في القبح النهي للزم إذا نهى الله عن عبادته، وعن العدل، والإنصاف أن تقبح هذه الأمور، ولعلهم يلتزمون قبحها لأنها لأجل النهي تنافر الطبع، وفي التزامه من الشناعة ما لا يخفى، ويلزم على علتهم هذه إبطال الشرائع؛ لأن معرفة الشرائع متوقفة على معرفة النبوة، ونحن لا نعرف النبوة إلا إذا علمنا أنا مأمورون منهيون، ولا طريق لنا إلى معرفة الأمر والنهي إلا من جهة النبي، وهذا محض الدور الذي يلزم منه عدم إمكان معرفة الشرائع؛ لأنه إذا لم يمكن العلم بالنبوة لم يمكن العلم بشيء مما يتوقف عليها، وهو معنى إبطال الشرائع، وأيضاً لو قبح الفعل للنهي لكان يجب أن يحسن الحسن للأمر؛ لأنه نقيض القبيح، والواجب في

النقيضين أن يكون مقتضي -بالكسر- كل واحد نقيض مقتضي الآخر، وهذا بالكسر أيضاً، وإذا حسن الفعل لأجل الأمر وجب أن لا يحسن من الله حسن لفقد الأمر، كما أنه لا يقبح منه قبيح لفقد النهي.

ومن قال: إن أفعال الله غير حسنة فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه، فإن قيل: لا نسلم أن نقيض القبح الحسن، بل نقيضه لا قبح، وأما الحسن فهو ما لا يرد النهي عنه ممن له النهي وهو المالك، وعلى هذا فأفعال الله كلها حسنة، فلا يلزم ما ذكرتم.

قيل: لو كان الحسن ما ذكرتم لوجب حسن الظلم، والكذب قبل ورود الشرع؛ إذ لا نهي، وأنتم موافقون لنا في إثبات الحسن والقبح العقليين، وإنما خالفتم في تفسيرهما، وقد أوضحنا فيما مر أنه لا محيد لكم عن التفسير الذي ذكرناه، ولذا قلنا: إنكم موافقون لنا في المعنى، وقد بينا فيما مر أن من أنكر قبح الظلم ونحوه قبل ورود الشرع، ولم يفرق بينه وبين العدل، فإنه لا يستحق المناظرة.

وبعد فلو كان علة القبح النهي لما عرف القبح من لا يعرف الناهي والنهي، كالملحدة، ومن لا يعرف الشرائع كالبراهمة، والجاهلية؛ لأن العلم بالقبح يتفرع على معرفة وجه القبح جملة، أو تفصيلاً، والمعلوم من حال هؤلاء أنهم يستقبحون الظلم والكذب، ويستحسنون ذم فاعلهما، وأنتم تعترفون بذلك، لأنكم قد أقررتم أن العقلاء يعدونهما صفة نقص، وقد قدمنا أنه لا معنى للنقص إلا كون الفاعل يستحق الاستخفاف، والذم أحد أنواع الاستخفاف، وأيضاً لو أثر أمره ونهيه

تعالى في القبح لأثر أمرنا ونهينا؛ لأن صيغ الأمر والنهي تتماثل، وهي العلة بزعمكم، والعلل في إيجاب الحكم لا تختلف باختلاف الفاعلين، ألا ترى أن الحركة لما كانت علة في كون الذات متحركة لم يفترق الحال بين أن تكون من قبلنا، أو من قبل الله تعالى، فكذلك هاهنا، والمعلوم خلافه، مع أنه يلزم لو كان لأمرنا ونهينا تأثيرٌ أن يكون الشيء الواحد حسناً وقبيحا دفعة واحدة بأن يأمر به شخص، وينهى عنه آخر، وفي هذا جمع بين المتناقضين.

فإن قيل: إنما أثر أمر الباري ونهيه لوجوب طاعته دوننا.

قيل: قد أجاب عن هذا القرشي، فقال: بالعقل علمتم وجوب طاعة الخالق، فقد أبطلتم مذهبكم في أن العقل لا يقضي بالوجوب، أم بالأمر، فيعود الإلزام لأنكم إنما نوزعتم في الفرق بين أمره وبين أمر عباده، فما لم تجعلوا الفرق عقلياً فالإلزام باق، ولا ينقلب علينا هذا لأنا نجعل أمره تعالى دليلاً على الوجوب لا مؤثراً فيه، وصح ذلك في أمره دون أمرنا؛ لأنه تعالى حكيم لا يأمر إلا بحسن، فلذلك لم يدل أمرنا على الوجوب، ولا نهينا على القبح.

فإن قيل: نحن نلتزم تأثير نهينا في القبح، فإن من نهى عن دخول داره أو نحوه، فإن الدخول يقبح، ولا علة له إلا النهي.

قيل: قد أجيب بوجهين:

أحدهما: ذكره القرشي، وهو أن النهي لم يكن علة للقبح، بل كاشفاً عن عدم الرضا، والدخول مع عدم الرضا ظلم؛ لأنه ضرر لا نفع فيه، ولا دفع، ولا استحقاق، وكونه ظلماً هو الوجه في قبحه.

الثاني: ذكره الإمام عز الدين عليه السلام وهو أنه لم يقبح لمجرد نهي صاحب الدار، بل لأن الشارع نهى عن التصرف في ملكه بغير رضاه، ونهيه قد كشف عن عدم الرضا، فيكون ذلك مما نهى عنه الشرع.

قلت: وإنما رجح الإمام عليه السلام هذا الوجه على الأول؛ لأنه يقبح دخول الدار، وإن فرض عدم الضرر فيه.

واعلم أن لنا أصلاً قد تقرر، وهو أن الله تعالى عدل حكيم لا يفعل شيئاً من القبائح فما لم يظهر لنا وجه الحكمة فيه من أفعاله تعالى رددناه إلى هذا الأصل، وذلك كاف إذ لا نحتاج إلى معرفة وجه الحكمة على التفصيل، وقد ذكر نحو هذا القاسم بن إبراهيم، والسيد مانكديم، والمنصور بالله عليهم السلام وغيرهم من أصحابنا.

وأما الوجه التفصيلي وهو الجواب عن كل واحد من هذه الأمثلة على انفراده، واعلم أنها مما ينبغي إمعان النظر في تحقيق الجواب عنه، وذلك لا يكون إلا بذكر ما يتوقف صحة الجواب عليه من إثبات كونه تعالى حكيماً، وأنه لا يفعل إلا لحكمة؛ لأن هذه الأمثلة وما شابهها قد يتسارع العقل في الظاهر، وبادي الرأي إلى إنكار مثل هذه الأفعال، واستشكال وجه الحكمة فيها، أما تكليف من علم منه الاستمرار على الكفر فظاهر، وأما أصل التكليف فلما فيه من إلزام المشاق مع إمكان النفع، ودفع الضرر من دونه، ولما فيه من بعث دواعي القبيح، والصرف عن الواجب، وذلك قد يتخيل أنه كالإغراء بالقبيح وترك الواجب، إلى غير ذلك مما لا يتجلى إلا ببحث وتدقيق، ونحن نستعين بالله تعالى على حل هذه الشبه، ونأتي في إبطالها بما

يتضح به الحق، ويزول عنده الشك بمعونة الله سبحانه.

إذا عرفت هذا فنقول: الجواب عن المثال الأول يكون في ثلاثة أبحاث:

البحث الأول: في أن الله تعالى لا يفعل الفعل إلا لغرض وحكمة

وفي ذلك خلاف، فقالت العدلية: لا يفعل الله الفعل إلا لغرض، وقالت المجبرة: لا يجوز أن يفعل لغرض، هكذا أطلقه عنهم القرشي.

قال الإما م عز الدين عليه السلام: هذا هو الظاهر من مذهبهم، والذي تقضي به نصوصهم وكلامهم في كتب علم الكلام، وصرح به الرازي في نهايته.

قلت: الظاهر أنه لا ينفي الغرض منهم إلا الرازي كما يفيده كلام المنصور بالله في الشافي، والإمام القاسم في الأساس وغيرهما فإنهم يحكون عن المجبرة ما يدل على أنه خلقهم لغرض، وهو أنه خلقهم للجنة والنار، فقد وافقونا في أنه لا يفعل إلا لغرض، إلا أنهم بنوا الغرض على ذلك الأصل الفاسد، وهو أنه لا يقبح منه تعالى قبيح، وأنه يجوز منه عقاب الأنبياء، وإثابة الأشقياء، وكذلك الإمام المهدي عليه السلام فإنه حكى عن المجبرة أن الله خلق للجنة والنار، أي يدخل من يشاء الجنة ومن يشاء النار، ثم حكى عن برغوث والرازي القول بنفي الغرض.

وإذا عرفت الخلاف فنقول: احتج أصحابنا بأن كل فعل عار عن

الغرض، فهو عبث؛ إذ لامعنى للعبث إلا ذلك، وقبح العبث معلوم ضرورة، والله لا يفعل القبيح فتعين أن يكون لغرض، وذلك الغرض لا يخلو إما أن يعود نفعه إلى الله تعالى، أو إلى المخلوقين، الأول باطل لأن المصالح والمنافع لا تجوز إلا على من جازت عليه الحاجة، والباري تعالى لا تجوز عليه الحاجة، فتعين أن الغرض نفع المخلوقين بمنافع عاجلة أو آجلة.

احتج الرازي على استحالة الغرض على الله تعالى بوجوه ثلاثة:

أحدها: أن يقال لو أوجد العالم لغرض لكان ذلك الغرض إما قديم، أو محدث، والأول باطل، وإلا لزم قدم العالم لوجوب حصول الفعل لأجل الغرض، والثاني: باطل أيضاً، وإلا احتاج الغرض إلى غرض فيتسلسل ويدور، وأجيب بأنه أوجده لما يعلمه في الأزل من أنه إذا أوجده انتفع بإحسانه، وليس الداعي موجباً، فيلزم قدم العالم، هذا معنى جواب الإمام المهدي عليه السلام وهو يقتضي التزام قدم الغرض، بل قد صرح به في جوابه، فإنه قال قلنا أوجده لغرض أزلي، وهو علمه بأنه إذا أوجده...إلخ ما ذكرنا، وفي هذا الجواب نظر؛ لأنه يقتضي إثبات الغرض قديماً، ولا قديم مع الله تعالى، والأولى في الجواب ما ذكره النجري، وهو أن الغرض محدث وهو انتفاعهم، ويدفع التسلسل والدور أن الانتفاع من فعلهم، وإنما الذي من فعل الله هو خلق العين المنتفع بها.

الوجه الثاني: قال الرازي: الغرض في فعل الله إما أن يكون له في

انتفاع ذلك الغير غرض يعود عليه فيلزم صحة الحاجة عليه تعالى، وهو محال، أو لا غرض فيه يعود عليه لزم كون وجود الفعل بالنظر إليه تعالى وعدمه على سواء، وإذا كان وجوده وعدمه على سواء فلا معنى لكونه غرضاً مرجحاً للإيجاد، بل يستحيل كونه غرضاً.

قال الإمام (عز الدين)عليه السلام: ويمكن الجواب بأن حاصل دليلك هذا إنكار أن يكون النفع العائد إلى الغير غرضاً، وهو نفس المتنازع فيه، فإنا نقول إنه غرض صحيح، وإنه يعلم بالعقل حسن إرشاد الضال عن الطريق، وإطعام جائع قد أشرف على الهلاك، وإن فرضنا عدم حصول نفع في ذلك يعود إلى المرشد والمطعم بأن لا يخطر بباله ثناء ولا ثواب، أو بأن يكون ممن يجهل ذلك.

وقال (النجري) في جواب هذا الوجه: وقولهم لا بد أن يعود الغرض على الفاعل قلنا: هو عائد عليه من حيث كونه غرضاً باعثاً لا من حيث كونه نفعاً، وليس يلزم أن يعود عليه من كل وجه.

واعلم أن الإمام المهديعليه السلام قد أورد هذا الوجه، وقال: إنه شبهة واقعة يدق المسلك إلى التخلص منها إلا بتوفيق الله وهدايته، ثم أجاب عنه، وحاصل جوابه أنا نختلف نحن والمجبرة في الإحسان المجرد عن كل غرض يعود إلى فاعله سوى كونه إحساناً، هل يكفي في البعث على الفعل أم لا، فعندنا أنه يكفي، وعندهم لا يكفي؛ لأنه مع استواء العدم والوجود فيما يعود إلى الفاعل من النفع يستحيل أن يكون باعثاً له على الإيجاد.

قال عليه السلام: وهذه قاعدة عظيمة ينبغي إمعان النظر فيها، وإمعان النظر فيها لا يكون بالمقدمات والنتائج، بل بمراجعة النفس، ونحن إذا راجعنا أنفسنا، وعلمنا أن العقل يستحسن إرشاد الضال، وإطعام الجائع وإن انتفى العلم بالثواب والعقاب، وكان المرشد لا يرجو مدحاً ولا نفعاً بأن يكون إحسانه إلى أخرس، أو أعمى، أو بهيمة لا مالك لها، وأن يكون الإحسان في مكان خال عن الناس حتى لا يرجو ذلك من الغير، فمن راجع نفسه في هذه الأمور فإنه يحصل له العلم الضروري بأن فعل ذلك عنده أرجح من تركه، وأن مجرد الأولوية انتفاع ذلك الغير، وإذا ثبت هذا في الشاهد ثبت مثله في الغائب، فإن قيل: إنما كان ذلك باعثاً على الإحسان؛ لأن المحسن يتصور أنه لو فعل به مثل ذلك لالتذ به وانتفع، فيصير لهذا التصور ملتذاً بالفعل فيكون باعثاً، ونظير ذلك أن العاشق يلتذ بتصور معشوقه ومواصلته حتى ربما حرك شهوته، فلولا هذا التصور في الشاهد لما رجح فعل الإحسان، قيل: إنا نراجع النفس مراجعة أخرى.

فنقول: لو قدرنا ذهول الخاطر عن هذا التصور عند الفعل، فإنا نعلم ضرورة أن فعل الإرشاد ونحوه أرجح من تركه، ولا مرجح له إلاكونه إحساناً مجرداً، ومن نازع في ذلك، وأنكر رجحانه عند هذا التقدير حكمنا عليه بالعناد، وعلى رويته بالفساد، فثبت ما قلنا.

الوجه الثالث: قال: لو فعل لغرض لم يخل إما أن يمكن حصوله بغير الفعل فيكون الفعل غنياً عن الغرض أولى، كان حصول الغرض مشروطاً بالفعل، وذلك باطل؛ لأن أكثر الأغراض لا تحصل إلا بعد

انقضاء الأفعال التي تفعل لأجلها، وحصول الغرض بعد عدم الفعل يمنع كونه شرطاً.

وأجيب بأنا لا نسلم أن تأخر الغرض عن الفعل يمنع كونه شرطاً؛ إذ لا يمتنع ترتب حصول الغرض على أمر معدوم حال حصول الغرض، ألا ترى أن الغرض بالرمي الإصابة، وحال الإصابة قد عدمت الوسائط وهي الاعتمادات مع كونها شرطاً في الإصابة.

واعلم أن ظاهر كلام الرازي أن الفعل لا يقع إلا لمرجح شاهداً وغائباً، وهو يوافق أن قادرية القديم تعالى غير موجبة للفعل، وعلى هذا فلا يصح أن يختار الفعل في وقت دون وقت إلا لمرجح غير المؤثر في الإيجاد وهو القادرية، وذلك المرجح هو الذي أردناه بالغرض، فصح أنه لا يفعل إلا لغرض عندنا وعنده، فكيف يحكم باستحالته عليه تعالى، اللهم إلا أن يخرج عن هذا المذهب في هذا الموضع كما خرج عنه حيث ألجأته الضرورة بشبهة الفلاسفة في قدم العالم إلى الخروج عنه، فالتزم صحة وقوع الفعل لا لمرجح، وهذا دأبه بينما تراه يقرر أدلة بعض المسائل، ويهذبها، ويقويها، ويبطل ما خالفها، فإذا أعيته شبهة للفلاسفة أو غيرهم أبطل ما قرر، وصحح ما أبطل، شأن من لم يجعل نظره لمجرد معرفة الحق.

فائدة [العلم بعلل فعل الله]

قال الإمام (المهدي)عليه السلام: العلم بهذه المسألة -أعني مسألة أن الله لا يفعل إلا لغرض- من فروض الأعيان؛ إذ هي من تتمة العلم

بعدله، وحكمته.

البحث الثاني: في بيان حسن التكليف، وتحقيق وجه الحكمة، والغرض به

إما حسنه فلأنه فعل الله تعالى، وقد تقدم أنه لا يفعل القبيح، وأما وجه الحكمة فهو كونه تعريضاً للمكلف إلى درجات لا تنال إلا به، ومعنى كون الله تعالى عرضنا لذلك هو أنه أعلمنا ما نستحق به الثواب فعلاً وتركاً، ومكننا من ذلك، وأزاح عللنا لنستحق الثواب، ومما يدل على أنه وجه الحكمة ما ذكرنا هو أن الله تعالى إذا خلقنا وأحيانا، وأقدرنا، وأكمل عقولنا، وخلق فينا شهوة القبيح، والنفرة عن الحسن، فلا بد من أن يكون له فيه غرض لما مر من أنه لا يفعل إلا لغرض، وذلك الغرض إما أن يريد به الإغراء بالقبيح، وهو باطل لأنه قبيح والله لا يفعل القبيح، وإما أن يريد به التكليف إذ لا غيرهما، فإذا تعين أن المراد به التكليف فلا يجوز عود الانتفاع به إلى الباري لغنائه، ولا أن يريد به الإضرار بنا لقبحه، فتعين أن المراد به نفعنا، وهو ما ذكرنا من الدرجات التي لا تنال إلا به، فصح أن الله متفضل علينا بالتكليف، وأنه حسن.

البحث الثالث: في بيان حسن تكليف من لا يقبل

وهو الذي تضمنه المثال، وبيان الفرق بين تكليف الله لمن يعلم منه عدم القبول، وبين ما ذكره في المثال أن الواحد منا إذا أمر عبده بأمر، وهو يعلم أنه يعصيه ويستخف به، فإنه يقبح منه، أما بيان حسن

التكليف ممن يعلم منه عدم القبول فلأن الوجه الذي حسن لأجله تكليف من يقبل حاصل في هذا، وهو التعريض على الخير، ولا فرق بين المكلفين إلا أن المؤمن أحسن الاختيار، والعاصي أساء الاختيار لنفسه، وسيأتي لهذه المسألة تحقيق يستوفي جميع أدلتها، والجواب عما يرد عليها، وأما بيان الفرق بين تكليف من علم أنه لا يؤمن، وبين ما ذكره في المثال، فنقول: إذا ثبت حسن هذا التكليف، وتقرر أنه يقبح من الله ما يقبح من غيره، وأنه لا يفعل القبيح لعلمه وغناه، وأنه لا يفعل إلا لغرض وحكمة مع ظهور وجه في تكليف من يقبل ومن لا يقبل ظهر الفرق، وبطل قولهم في المثال أن الله يفعل أفعالاً لو وقعت من أحدنا لقبحت، بل نقول: لو قدرنا وقوعها من أحدنا على الوجه الذي وقعت من الله تعالى عليه لحسنت، وأما ما ذكروه من قياس فعل الحكيم في الشاهد على فعل الله تعالى الذي ذكروه في هذا المثال، فهو قياس فاسد لوجود الفارق، وهو أن الحكيم ينتفع بالطاعة والثناء؛ لأنه يحصل له لذة وسرور بهما، ويتضرر بالمعصية والشتم؛ لأنه يلحقه غم بسببهما، والمعلوم أن العقلاء يذمون من دفع ماله فيما يعود عليه وباله، وليس كذلك الباري تعالى، إذ لا يجوز عليه النفع والضرر، ولا اللذة والألم، واعلم أن في كلامهم أنه لو كان يقبح من الله ما يقبح من العباد لقبح منه التكليف، ولكان الإهمال أحسن.

وجوابه: أنا قد بينا فيما مضى أن الله تعالى لا يفعل إلا لحكمة، وأوضحنا وجه الحكمة في التكليف بما يحصل به القطع بحسنه، وأيضاً

لا نسلم حسن الإهمال فضلاً عن كونه أحسن، بل نقول بقبحه؛ لأنه إذا خلقهم لا لنفعهم ولا لنفعه، ولا لنفع غيرهم كان خلقهم عبثاً كما قال تعالى: {أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً} [المؤمنون:١١٥] وقد بطل أن يكون خلقهم لنفعه بما مر، ولم يقم دليل على أنه خلقهم لنفع غيرهم، فتعين أنه خلقهم لنفعهم، فمن فاته النفع فمن نفسه أتي، وقد أجاب بمعنى هذا القاسم بن إبراهيم عليه السلام على الملحد، فقال: وأما قولك لم امتحن امتحانات عطب أكثرهم عندها؟ فإنا نقول في ذلك ولا قوة إلا بالله: إن الله سبحانه إنما امتحانه وأمره ونهيه داعية له إلى الحكمة، فالمأمور من قبل نفسه عطب؛ لأنه لم يأتمر بما أمره الله به سبحانه، ولا انتهى عما نهي عنه، ولو كان انتهى عما نهي عنه، وركب ما أمر به لكان يؤديه ذلك إلى الفوز العظيم، فهو من قبل نفسه عطب لا من قبل الله عز وجل، مثال ذلك فيما نعرفه أن حكيماً من حكمائنا لو أعطى عبيداً له دراهم، وقال لهم: اتجروا فإن ربحتم ولم تفسدوا فأنا معطيكم ما يكفيكم، وإن لم تفعلوا عاقبتكم فأطاعه منهم قوم، وعصاه آخرون لم ترجع اللائمة عليه بعصيانهم إياه، ولكنها لاحقة بهم حين عصوه، ولم يخرج دعاء سيدهم إياهم، وعطيتهم من الحكمة؛ إذ لم يدعهم به إلا إلى الإحسان، فلما كان ذلك كذلك كان الله حكيماً بأمره ونهيه.

قال الملحد: إن الله يعلم ما هم صائرون إليه، ونحن لا نعلم ذلك.

قال (القاسم) عليه السلام: إن الجهل والعلم لا يحسن الحسن، ولا يقبح القبيح، وذلك أنه لو كان حسناً لأن الآمر به يعلم أنه يفعله لكان

قبيحاً إذا كان الأمر منا بما يصير إليه المأمور جاهلاً، ولما لم يكن ذلك قبيحاً لجهل الآمر؛ لأنه أمر بالحسن، ودعا إلى الحسن، وإن كان جاهلاً بما يصير إليه المأمور، أو عالماً، وشيء آخر وهو أنه لو كان الامتحان قبيحاً إذا علم أنه يعصي لكان لا شيء أقبح من إعطاء العقل؛ لأنه إنما يعصي عند وجوده، ويستحق الذم والمدح به، فلما كان إعطاء العقل عند الأمم كلها موحدها وملحدها حسناً دل ذلك على أن الامتحان والخلق والأمر بالحسن كله حسن علم أنه يعصي أم يطيع.

وقال (المنصور بالله): لم يختلف أحد من العقلاء أن خلق الإنسان حياً سوياً عاقلاً من أكمل النعم، وما اختلف في ذلك مسلم يقر بالصانع، ولا كافر ناف له أن خلق العقل من أجل النعم، قال: وقد ثبت أن بعد كمال العقل لا بد من واجبات عقلية يجمع على وجوبها المسلم والكافر، كقبح الظلم، ورد الوديعة، وقضاء الدين، وشكر المنعم إلى غير ذلك، والواجبات الشرعية لطف فيها، واللطف يجب فعله لأن تركه ينقض غرض الآمر والناهي، وذلك لا يجوز فلا بد من التعبد، ويدفع عنه القبح التمكن، وما في مقابله من الزجر والترغيب. ذكره في الشافي.

قلت: وكلامه عليه السلام يقتضي وجوب التكليف المستلزم لما قلناه من قبح الإهمال، لكن الخصوم ما داموا على إنكارهم لحكم العقل فلا يرتدعون عن باطل، ولا ينقادون لحق؛ لأنهم وإن عرفتهم عقولهم الحق والباطل لا يعولون على ذلك التعريف لاعتقادهم عدم الفائدة

فيه، وعدم وجوب الانقياد له.

نسأل الله أن يلهمنا الرشد، ويدلنا على ما أراده منا، وأن يجعل نظرنا لمعرفة الحق أين كان، وعند من كان. آمين.

والجواب عن المثال الثاني أنه غير وارد على مسألة التحسين والتقبيح، ولا على مسألة حسن التكليف لوجوه:

أحدها: أنهم قالوا: لو أن الواحد منا قال لآخر... إلخ وظاهره أن الآمر لم يكن له تعلق بالمأمور لا بملك ولا بنعمة، ولا شك في قبح هذه المعاقبة، لكن ليس التكليف من هذا الباب؛ لأن الله كلف عبيده، وهو مع ذلك محسن إليهم بصنوف الإحسان، وأراد بذلك التكليف نفعهم فكان إحساناً من جملة الإحسان، ولا شك في وجوب امتثال أمر المالك المنعم، ولأن الامتثال شكر للمنعم، وقد ثبت وجوب شكر المنعم، وأن تركه إساءة إلى المنعم، ومعاقبة المسيء حسنة عند العقلاء، فصح أن هذا المثال غير وارد.

الوجه الثاني: أنا لو فرضنا صورة المثال فيمن له تعلق بالآمر، فإنه يقبح من هذا الآمر العقاب؛ لأنه لم يتقدم نهي عن المخالفة، ولا توعد عليها، والتكليف لا يحسن إلا مع الزجر عنها، فلو فرضنا زجر السيد لعبيده لقلنا بحسن عقابه على المخالفة، وأن ذلك لا يقدح في حسن التكليف كما تقدم في كلام القاسم عليه السلام.

الوجه الثالث: أن هذا الآمر إنما عاقب المأمور لمجرد تفويته نفع نفسه، والعقاب على مثل هذ قبيح، وأما عقاب الله تعالى للعاصي فليس

على هذا الوجه، بل لمخالفته لأمر المالك المنعم بترك الواجب، وارتكاب القبائح، والمعلوم عند العقلاء أن من خالف أمر المالك المنعم فترك ما أمر به، وارتكب ما نهى عنه مع أنه قد حذره عاقبة المخالفة، وقدم إليه بالوعيد، فإنه يستحق العقاب، وإذا كان العقاب مستحقاً فلا إشكال في حسن استيفاء المستحق، وأيضاً فإن العاصي لسيده المنعم عليه يستحق الذم، وسيأتي أن العقاب يستحق بما يستحق به الذم، ويسقط بما يسقطه.

وبعد: فإنا قد قدمنا عن المنصور بالله عليه السلام أن إكمال العقل حسن، وأن كماله يقتضي وجوب واجبات عقلية، وأن في الأفعال ما يقرب من هذه الواجبات، وأن هذه المقربات تجب لوجوب الواجبات العقلية، وثبت أن هذه الواجبات الشرعية لطف في العقلية، فوجب في حكمة الحكيم التعبد بها.

قلت: وبما قررنا ثبت الفرق بين المثال ومسألة التكليف، وما يترتب عليها، وثبت حسن التكليف، وحسن العقاب المرتب عليه عقلاً، بحيث لو فرضنا وقوع مثله من أحدنا على هذا الوجه لم يقبح منا، كما لم يقبح من الله تعالى، ولو اختل قيد مما نبهنا عليه لقبح من الله تعالى كما يقبح منا.

والجواب عن المثال الثالث: أنه قد تقدم أن الله إنما كلف عباده ليعرضهم على خير لا ينال إلا بالتكليف، وهو الثواب والثواب لا يجوز التفضل به؛ لتضمنه تعظيم من لا يستحق التعظيم وهو قبيح، وإنما قلنا: إن التفضل به متضمن لذلك؛ لأن حقيقة الثواب المنافع المستحقة على جهة الإجلال والتعظيم، وأما قبح تعظيم من لا يستحق

التعظيم فهو معلوم، فإنه يقبح منا تعظيم الصبي، والمجنون، وأسافل الناس، والأجانب منهم كتعظيم الأنبياء والعلماء، والأئمة، والوالدين، والرؤساء، وأن من فعل ذلك فإنه يستهزأ به، ويسخر منه، وليس ذلك بمواضعة ولا غيرها؛ لأنا لو قدرنا ذلك فيمن لا يعرف مواضعة الناس، ولا عاداتهم، فإنه يعرف بعقله قبح تعظيم الأجنبي الذي لا يرجو نفعه، ولا يخشى ضره كتعظيم من ذكرنا ضرورة.

نعم والمجبرة يخالفون في هذه المسألة، ويحكمون بحسن التفضل بالثواب بناء على أصلهم الفاسد[1].

واعلم أن النعم على مراتب، فمنها ما يحسن التفضل به ابتداء، وذلك ما لا يكون على جهة التعظيم كخلق الحي، وخلق حياته، ورزقه، وعقله ونحو ذلك، وهذا لا يحسن توقفه على المشقة؛ لأنه لا غرض في المشقة سوى الانتفاع، وهو ممكن من دونها، ولا قبح يلزم من التفضل به، فعلى هذا تقبح المشقة لكونها عبثاً، ومنها ما يكون عوضاً على ما يصيب المرء من الآلام، والنقائص وغير ذلك، وهذه الآلام ونحوها لا بد وأن يكون فيها غرض يتعلق بالتكليف، وهو اللطف، والاعتبار له، أو لغيره من المكلفين، ويعوضه الله من المنافع بما لو خير بينها وبين الألم لاختار الألم لأجل تلك المنافع العظيمة، ويكون المقصود هو اللطف، والاعتبار، وأما العوض فعلى وجه التبعية، ولكنه يكون مستحقاً، ولا يجوز الإيلام بمجرد العوض؛

---

(١) وهو منع الحسن والقبح العقلي . تمت مؤلف.

لأنه كان يمكن الابتداء بمثله، ومنها ما لا يحسن الابتداء به، وهو الثواب المستحق على فعل الطاعات، واجتناب المعاصي، وقد مر الكلام عليه قريباً.

ومما يدل على قبح تعظيم من لا يستحق التعظيم أن قبح السجود للأصنام إنما قبح لكونه تعظيم من لا يستحقه، وبهذا تعرف الفرق بين التكليف، وبين ما أوردوه في المثال من تكليف السيد عبده نقل الحجارة، وذلك أن التكليف تعريض على التعظيم الذي لا يجوز الابتداء به، وما في المثال من المنافع التي منعها السيد عبده إلا مع تحمل تلك المشقة ليس فيه ذلك التعريض، وإنما هو مجرد مشقة خالصة، فقبحت؛ لأنا قد بينا في المرتبة الأولى أن مثل هذا مما يحسن الابتداء به، وأن تحميل المشقة في مثله عبث، بل ظلم فتأمل، وأما ما ذكروه من التفضل على الأطفال ونحوهم فهو من المرتبة الثانية، أعني أنه على جهة العوض لا على جهة التعظيم، ولا تبلغ مبلغ الثواب في القدر، ونعني بالغرض أنه عوض على ما نالهم من الألم، ونقص العقل في المجنون، ولو لم يكن عوضهم إلا على مقاسات ألم الموت، وقد مر أن وجه حسن إنزال الألم بهم اللطف والاعتبار لغيرهم، فتأمل يظهر لك عدم ورود هذا المثال على مسألة التحسين والتقبيح.

والجواب عن المثال الرابع أنه قد تقدم أن ابتداء الخلق تفضل، والمتفضل بأمر لا يجب عليه دوامه، وكذلك هو متفضل على الأطفال بتبقية أبيهم إلى وقت موته، ولا يجب عليه دوام ذلك التفضل، وإلا خرج عن كونه تفضلاً، وليس كذلك الواحد منا، فإنه لا تفضل له

على أبيهم ولا عليهم، ولا له في قتله حق فكان ظلماً، وأيضاً قد مر حسن التكليف، أو وجوبه، وقبح الإهمال، وقد ثبت أن الله وعد المكلفين بالجنة إن أطاعوا، وتوعدهم بالنار إن عصوا فلا بد من انقطاع التكليف بالموت والفناء؛ إذ لو اتصل الجزاء بالتكليف لكان المكلف ملجأ، والإلجاء ينافي التكليف.

والجواب عن المثال الخامس من وجهين:

أحدهما: أن هذا المثال قد أوردوا معناه في مسألة تكليف من علم الله أنه يكفر ويموت عليه، وأنكروا أن يكون ذلك نعمة وإحساناً، وسيأتي الكلام مستوفى في بيان حسن هذا التكليف، ومنه يؤخذ جواب هذا المثال.

الثاني: أنه مباين للتكليف؛ لأن الواحد منا إنما قبح منه ذلك؛ لأن تخليته بين عبيده وإمائه مجردة عن الصارف عن القبيح من الوعد بالنعيم الدائم، والوعيد بالعقاب الشديد، فكأنه جمع بينهم ليفعلوا القبيح وقواهم عليه، وأما الباري تعالى فقد نهى وأمر، ورغب وزجر، ووعد وتوعد، وجعل من الترغيب الداعي إلى الطاعة، والترهيب الصارف عن المعصية، بحيث يكون ذلك الترغيب والترهيب صارفاً عن القبيح مساوياً للداعي إليه، ولو أنه تعالى منعهم من التمكين من المعصية على وجه لا يدخل فعلها تحت إمكانهم، لكانوا ملجئين، والالجاء ينافي التكليف؛ إذ من شرط التكليف التمكين من الفعل وضده، فإن قيل: لا نسلم أن الترغيب والترهيب الذي ذكرتم يدفع القبح، فإنا لو قدرنا في المثال المذكور أنه جمع بينهم، وقوى

دواعي فعل القبيح، ووعد من تركه بالإثابة، ومن ارتكبه بالعقاب فإنه يقبح منه، وهذا شأن فعل الله بخلقه، وتكليفه لهم مع أنه لم يقبح منه.

قيل: إنما قبح ذلك منا؛ لأنا لا نعلم قدر المشقة التي تلحقهم بمغالبة الشهوة حتى نعلم أنما أعطيناهم على الترك يكون قائماً مقام تلك المشقة؛ إذ لا سبيل لنا إلى ذلك، وإذا لم نعرف قدر الجزاء ومقابله فلا يؤمن أن نظلم المغالب جزاءه، فلم يحسن منا التخلية المذكورة ونحوها، بخلاف الباري تعالى فإنه لا يخفى عليه شيء، ولو قدرنا علم أحدنا كعلمه تعالى، وكان لنا من المنافع ما لا يحسن الابتداء به لم يقبح منا، كما لم يقبح منه تعالى لأنه تعريض على منافع لا تنال إلا بذلك، فكان إحساناً، فتأمل.

واعلم أن هذا المثال وما شابهه إنما بني على ما يفيده ظاهر أحوالنا وأفعالنا من أنا لا نعرض الغير على المنفعة إلا لإرادة وقوع الانتفاع، وأنا إذا علمنا أنه لا يقع الانتفاع يعد ذلك الفعل عبثاً لخلوه عن الغرض؛ لأن المتعارف بيننا والمشهور أن الغرض وقوع الانتفاع لا التمكين منه، ولا شك أن التعريض والحال هذه يقبح لعدم الغرض، لكنا نقول: المعلوم أن أحدنا قد يعرض الغير على النفع لهذا الغرض، ولمجرد التمكين من النفع لكونه إحساناً، وهذا وجه صحيح للحسن، وأنا آتيك بمثال يمكن إجراء هذين الوجهين فيه، ويعلم بهما حسنه، وذلك أن الرجل الكريم قد يكرم الوافد إليه، وهو يريد وقوع الانتفاع منه بما أكرمه به، ويعلم أنه يقع الانتفاع، فهذا لا شك في

حسنه، وقد يكرمه مع علمه بأنه لا ينتفع لغنائه، وعدم الداعي إلى الانتفاع، وإنما أراد عرض الطعام عليه مثلاً وتمكينه منه، والإحسان إليه بإظهار إكرامه، وهذا لا ينكر أحد حسنه، وهو مشاهد معلوم، وقد يكرمه لمجرد الإحسان، وحسن إظهار الإكرام مع علمه بأنه لا يقبل، ولا ينتفع، بل ربما فعل بذلك الطعام أفعال السفهاء، وربما ضر نفسه به كأن يلطم وجهه، أو نحو ذلك، ومع ذلك أن هذا المكرم يعلم بما يفعله الوافد بسبب الإكرام من السفاهة، وضر نفسه، لكنه لم يقصد ذلك، وإنما قصد أن يفعل ما يفعله المتكرمون من الإحسان لحسن الكرم، فإنه إذا قيل له: لم فعلت مع علمك بما يفعله هذا الوافد، فقال: قصدت فعل الإحسان، والتكرم، ولا حرج علي فيما فعل بنفسه مع كمال عقله، ومعرفته للحسن، والقبح، ففعلي حسن لسلامته من وجوه القبح، وإنما القبيح فعله لقبلنا ذلك منه.

فإن قيل له: إنك عرضته لمضرة لولا إحسانك لم تحصل مع علمك بذلك، فقال: بل عرضته لمنفعة، ومكنته من الاحتراز عن الضرر الذي فعله بنفسه غاية التمكين، وانظروا لفعلي، والحال هذه فإنكم لا تجدونه إلا حسناً؛ إذ لا ينكر حسن التكرم والإحسان، لا سيما مع تمكنه من الاحتراز عن الضرر، فإنا نقبل ذلك منه، والحاصل أن إكرامه مع تمكنه من الاحتراز عن الضرر يصير المنفعة كالخالصة؛ لأن الضرر الذي يمكن دفعه، ولا يتعذر بوجه يصير في منزلة عدم الضرر، وإنما أتي من سوء اختياره، وبقي الإحسان إحساناً على وجهه.

وعلى الجملة فإنه لا يجوز القول بقبح ما ظاهره الإحسان إلا إذا

عري عن الغرض، أو قصد به حصول القبيح، فأما إذا عري عن هذين الوجهين فإنه لا وجه يقتضي قبحه، ولكنه قد يخفى وجه الحسن مع عدم التأمل كما بينا، فتأمل ترشد.

وبما حررنا في جواب هذه الأمثلة تنجلي الشبهة الأولى.

وأما قولهم بعد إيراد الأمثلة: فلو كان القبح يرجع إلى ذات الفعل... إلخ فجوابه: أنا قد بينا بالأدلة القاطعة أن القبح يرجع إلى ذات الفعل، وأوضحنا الفرق بين أفعال الله، وأفعالنا التي أوردوها في هذه الأمثلة، وقررنا وجه حسن أفعال الباري، وقبح ما زعموا أنه نظير لها من أفعالنا بما يعلم معه أن اختلافها في الحسن، والقبح ليس بالنظر إلى الفاعلين، وإنما هو لاختلاف الوجوه التي وقعت عليها، فصح قولنا إن القبح يقبح لوجه يقع عليه من أي فاعل كان، والحمد لله رب العالمين.

الشبهة الثانية

أنه يحسن من الله تعالى تكليف من المعلوم من حاله أنه يؤمن، ويقبح من أحدنا طلب التكليف مع علمه بأنه لا يؤمن، والجواب: أنهما أمران متغايران، فالذي حسن منه تعالى هو التكليف، والذي قبح منا هو طلبه، ثم إن قبح الطلب لأنه يستجلب به الضرر على نفسه.

قال الإمام (عز الدين)عليه السلام: ونظير هذه الشبهة قولهم إنه يحسن من الله عقاب العاصي وإرادة عقابه، ويقبح من العاصي أن ينزل بنفسه

ذلك، أو يريده، والجواب كالجواب، وهو أنه قبح من الواحد منا لكون ذلك ضرراً، ولو أمكنه دفعه لوجب عليه، فكيف يحسن منه إرادته ولم يقبح من جهته تعالى؛ لأنه لا ضرر عليه فيه مع استحقاق العاصي.

الشبهة الثالثة

أنه يقبح من الله فعل الظن، ولا يقبح منا، والجواب: لم تكن العلة في قبحه منه تعالى كونه ظناً حتى يقبح منا، بل قبح منه لأنه يكون عبثاً؛ لأنه لا حكم للظن إلا إذا صدر عن أمارة ينظر فيها فاعل الظن، والنظر في الأمارة يستحيل منه تعالى؛ إذ من حق الناظر الشك والتجويز، وهو تعالى عالم لذاته، فلو فعل الظن لفعله لا عن أمارة، والظن الصادر لا عن أمارة قبيح؛ إذ لا فائدة فيه، ولا ثمرة تحته، سواء أوجده تعالى لنفسه، أو أوجده فينا، أما الأول فلأنه لا بد من التجويز في الظن، وقد بينا أنه لا يجوز على الله التجويز؛ إذ لا ينتفي عنه العلم بحال، فصح أنه لا يجوز على الله الظن لانتفاء الأمارة، وأنه لو أوجده لنفسه من دونها لكان عبثاً فيقبح.

وأما الثاني: وهو أنه يقبح إيجاده فينا، فلأنه إما أن يكون عن أمارة فقد مر أنه لا يجوز على الله التجويز، أو من دونها كان عبثاً.

قال الإمام (عز الدين)عليه السلام: كيف يتصور احتجاجهم هذا وهم يقولون أنه لا يقبح من الله شيء لعدم نهيه، وأي دلالة في هذا على أن القبيح يقبح للنهي عنه، وهذا إشكال ظاهر.

قال عليه السلام: ولعلهم أتوا بهذه الشبهة توصلاً إلى بطلان قولنا، كأنهم قالوا: إذا كان القبيح يقبح لوجه يقع عليه، فلم قضيتم بقبح الظن من الله تعالى دوننا مع أن الوجه قد حصل في الموضعين؟

قلت: هذا هو الظاهر في هذه الشبهة وغيرها من الشبه والإلزامات، فإنهم إنما يوردونها على جهة الإلزام لنا، والنقض لعللنا.

هذا وأما شبههم السمعية، فمنها ما سيأتي في موضعه، ومنها قوله: الحمد لله، وقد مر وجه الاستدلال بها عندهم في صدر المسألة، والجواب من وجهين:

أحدهما: أنا قد بينا فيما مر أن هذا مقول على ألسنة العباد، وأقمنا الدليل على ذلك، ويدل عليه أيضاً حديث أبي ميسرة، وقد مر في البسملة وفيه: «فلما خلا ناداه يا محمد قل: بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين حتى بلغ ولا الضالين...» الخبر.

وأخرج ابن جرير عن ابن عباس، قال: قال جبريل لمحمد: «قل يا محمد الحمد لله» وإذا كان مقولاً على ألسنتهم فالأمر به لكونه شكراً، والشكر حق لله تعالى، فيحسن طلبه، وعلى هذا فلا حجة لهم في الآية.

الوجه الثاني: أنا وإن سلمنا أن الله مدح به نفسه، فهو لا يدل على أنه يحسن من الله ما يقبح من غيره؛ لأن نهينا عن تزكية نفوسنا بالتقوى؛ لكونها أمراً باطناً لا يعلمه على حقيقته إلا الله تعالى، فربما وارتكب المزكي لنفسه قبيحاً لا يعلمه، فيكون حكمه لنفسه بالطهارة

من كل ذنب حكماً على خلاف الواقع، وقد مر ما يدل على أنه لا يخلو بشر عن معصية ما حتى الأنبياء، فالمزكي لنفسه على الإطلاق، والحال هذه لا يأمن من ارتكاب القبيح بنفس التزكية فقبحت مطلقة في حقنا، وأما الباري تعالى فيجوز منه إطلاق مدح نفسه، ومدح غيره؛ لأنه عالم لذاته لا يكون المدح منه إلا على ما في نفس الأمر، وقد مر أنه لا يفعل القبيح لعلمه وغناه، فثبت أن وجه حسن مدحه لنفسه لتعريه عن وجوه القبح، وأن وجه القبح في حقنا هو أنه لا يؤمن الإقدام على القبيح، وهو الحكم بالطهارة من كل ذنب مع تجويز خلافه، بل مع العلم بخلافه على الجملة، والإقدام على ما لا يؤمن قبحه قبيح، ويؤيد هذا أن مدح الإنسان نفسه على بعض الجزئيات التي يقطع بها لا يقبح، فقد مدح النبي صلى الله عليه وآله نفسه بالأمانة لما قال له المنافقون إعدل في القسمة، ومدح أمير المؤمنين عليه السلام نفسه في مواضع مذكورة في نهج البلاغة وغيره، ويكفيك حديث المناشدة، وكذلك الأئمة والعلماء.

وعلى الجملة أن مدح الإنسان نفسه ليس منهياً عنه على الإطلاق، بل لوقوعه على وجه، وسيأتي الكلام على ما يجوز منه، وما لا يجوز في موضعه إن شاء الله، فليس هذا موضع ذكره، وإنما غرضنا هنا رد الشبهة، فهذه شبهة أهل القول الأول من المجبرة.

القول الثاني للجهمية، والشبه التي استندوا إليها كشبه الأشاعرة، إلا أنهم يجعلون كوننا مملوكين مربوبين، موضع كوننا مأمورين منهيين، والجواب الجواب، ويزيده توضيحاً أنه يعلم القبح من لا يعلم

كوننا مربوبين كالملاحدة، وأيضاً فإن حالنا مع الظلم ونحوه كحالنا مع العدل ونحوه، فيجب أن لا يحسن منا فعل البتة لاستمرار علة القبح.

واعلم أن أصحابنا يجعلون هذا قولاً مستقلاً منفرداً عن الأول، ويفردونه حكاية، واستدلالاً، ورداً.

قال الإمام (المهدي)عليه السلام: والأقرب أنه من تمام القول الأول، وليس مستقلاً؛ لأن الأولين لا يقولون بأن الفعل يقبح لمجرد النهي، بل مع صدوره من مالك رب، فكأنهم قالوا إنما قبح لكوننا منهيين مملوكين، فلا بد من مجموعهما، وإلا لزم قبح ما نهى عنه أحدنا وهم لا يقولون به، وكذلك أهل هذا القول لا يدعون أن القبح لمجرد كوننا مربوبين، بل مع النهي، فظهر أن هذا ليس قولاً مستقلاً.

قلت: فعلى ما ذكرهعليه السلام، فلا يلزمهم ما ألزمهم أصحابنا من أنه يلزم أن لا يحسن منا فعل؛ لأنهم يقولون في رد هذا الإلزام إذا لم ينه المالك فلا قبح، وظاهر إلزامهم بهذا أنهم لا يقيدون علتهم بالنهي، ولذا أطبق الأصحاب على إلزامهم به، فينظر في تأويل الإمام المهديعليه السلام لكلامهم.

القول الثالث: ما ذكره الفلاسفة، وبعض المجبرة من أنه إنما قبح الفعل وحسن للاستحلاء والنفرة، ومستندهم ما مر من الشبهة في مسألة الحسن والقبح، وهي أن الحسن والقبح لميل النفس ونفرتها ونحو ذلك، وقد مر الجواب ثمة، وحاصله أنا نعلم قبح الظلم ونحوه وإن استحلته النفوس، ونعلم حسن العدل وإن نفرت عنه النفوس، وبهذا

تم الكلام في المسألة، وبما قررنا يتبين لك أن الحق فيها ما ذهب إليه أئمة العدل، والحمد لله.

قال الإمام (المهدي)عليه السلام: والعلم بهذه المسألة من فروض الأعيان؛ لأنه يبتني عليها العلم بعدل الله وحكمته.

تنبيه

قد تقدم في أثناء المسألة ما يعلم به وجه حسن الحسن، لكنه غير مستوفى ولم يتحرر نقل الخلاف فيه، ولهذا حسن منا أن نأتي له ببحث خاص يتبين به وجهه، واختلاف الناس فيه، فنقول: قد دل قوله: الحمد الله على أن أفعال الله تعالى كلها حسنة؛ إذ لا يحمد فاعل القبيح، وقد مر أن الحمد لا يكون إلا على الحسن، ولا خلاف في أن أفعال الله تعالى كلها حسنة، وإنما اختلفوا في وجه حسنها، فقالت العدلية: يحسن الفعل منا ومن الله تعالى لوقوعه على وجه، ثم اختلفوا في تعيين الوجه، فقال أئمتناعليهم السلام، وأبو عبد الله البصري وغيرهم: هو تعريه عن وجوه القبح؛ إذ لا واسطة بين القبيح والحسن، هذه حكاية الأساس عن من ذكر، والذي حكاه النجري عن أبي عبد الله البصري أنه إنما يحسن للتعري المذكور، ولحصول غرض فيه، قال: واختاره أكثر المتأخرين.

قلت: ورواه القرشي عن الجمهور، وأقره الإمام عز الدينعليه السلام، وقال أبو علي، وأبو هاشم: بل وجهه كون فيه جلب نفع، أو دفع ضرر، إما للنفس، أو للغير.

قال الإمام (عز الدين)عليه السلام: هذا هو الوجه عندهما فيما عرف فيه ذلك، وأما نحو الصدق الذي لا نفع فيه ولا دفع، فحسن عندهما لكونه صدقاً، وكذلك الأمر بالحسن والنهي عن القبيح، فحسن لكونه أمراً بالحسن، ونهي عن القبيح.

وحكى في (الأساس) عن البغدادية والمجبرة جميعاً أنه إنما يحسن منا لإباحة الشارع، أما البغدادية فلأن الأصل في الأفعال الحظر، وأما المجبرة فلأنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه، فيحتمل رضاه فيحسن، ويحتمل عدمه فيقبح، ولذا توقفوا، وقد مر الجواب عليهم في المقدمة.

وأما البغدادية فلم يحك هذا عنهم إلا في الأساس، وقد عرفت مما مر أنه لا يقول إن الأصل في مطلق الأفعال الحظر إلا بعضهم، وأن ذلك ليس إلا فيما ليس له جهة محسنة، ولا مقبحة ظاهرة لا في مطلق الفعل.

قال (الشرفي): لأنهم لا يخالفون في أن ابتداء الإحسان، وصنائع المعروف حسنة بحكم العقل من غير نظر إلى إذن الشرع وإباحته.

قلت: وظاهر حكاية الإمام القاسمعليه السلام عنهم هنا، وفيما سبق أنهم يقولون بما حكاه عنهم مطلقاً وهو وهم، فتأمل.

نعم وأما في أفعال الله تعالى فهم موافقون في أن وجه حسنها تعريها عن وجوه القبح.

إذا عرفت هذا فاعلم أنه قد قيل: إن الخلاف بين الجمهور والشيخين لفظي.

قال الإمام (عز الدين)عليه السلام: قيل وكلامهم جميعاً متقارب، مع اتفاقهم على أنه متى حصل وجه قبح مع وجه الحسن أن الحكم يكون له ويقبح، ولا يعتبر حصول وجه الحسن فيه.

قلت: وبما ذكره عليه السلام من الاتفاق يبطل ما اعترض به الجمهور على الشيخين من أنه يلزم حسن الكذب الذي فيه نفع أو دفع، وكذا إلزامهما كو ن الفعل حسناً قبيحاً عند اجتماع وجهي الحسن والقبح، كالكذب النافع.

قلت: ويؤيد القول بأن الخلاف لفظي أن الإمام المهدي عليه السلام أطلق القول بأنه يحسن الفعل منا ومن الله تعالى لوقوعه على وجه من كون فيه غرض صحيح مع تعريه عن وجوه القبح عن المعتزلة، ولم يذكر بينهم خلافاً.

قال عليه السلام: ومعنى حسنه أن له أن يفعله، كما أن معنى القبح أن ليس له أن يفعله، ثم احتج لهم بأنا نعلم بضرورة العقل حسن إرشاد الضال، وإنقاذ الغريق، والإحسان إلى الغير، والملحدة يعلمون ذلك، ومتى علمنا الإحسان علمنا حسنه، وإن جهلنا ما جهلنا، ومتى لا فلا، فكان ذلك هو المقتضي لحسنه؛ لأن وقوعه عليه وجوداً وعدماً يقتضي تأثيره فيه؛ لأن ذلك هو الطريق إلى العلل، والأسباب، والشروط.

قال (النجري): فإن قيل: ذبح البهائم قبيح عقلاً لأنه إضرار بها خالص، وقد صار حسناً شرعاً، ولم يتعر عن وجه القبح الأول.

فالجواب: أنه لما أذن الشارع بذبحها علمنا أنه قد تدرك لها بعوض في مقابلة هذا الضرر، فلم يكن خالصاً عن جلب نفع لها، فزال وجه القبح العقلي.

قال (ابن لقمان): وذلك لأن العقل لم يقض بقبح إيلامها قضية مبتوتة، بل مشروطة بأن لا يكون لها في إيلامها نفع يزيد على الألم، فإذا أذن الشارع بإيلامها علمنا أن قد حصل شرط حسن إيلامها، وانتفى وجه قبحه، أعني كونه عارياً عن نفع لها. والله أعلم.

هذا وأما المجبرة فقد عرفت كلامهم في وجه حسن أفعالنا، وأما أفعال الله تعالى فاختلفوا، فقالت الأشعرية: إنما تحسن منه تعالى لانتفاء النهي عنه ممن إليه الأمر، وقال بعض المجبرة: بل لكونه رباً، وكلهم بنوا على أصلهم السابق، وهو أن وجه قبح أفعالنا النهي، أو كوننا مملوكين وهما منتفيان في حقه تعالى، وقد عرفت بطلان ذلك.

واعلم أن الإمام المهدي عليه السلام لم يحك إلا كلام الأشعرية هنا، وهو بناء على ما مرله من أن قول الجهمية من تمام قول الأشعرية، وقد أجاب أصحابنا عن قولهم بأنه يلزم منه حسن الكذب، وبعثة الكذابين لحصول موجب الحسن فيهما، وهو انتفاء النهي، وكونه مملوكاً، وإذا جوزنا فعله جوزنا في النبي أن يكون كاذباً فيما أخبر به، وفي القرآن أن يكون كذباً فلا نثق بما تضمنه من وعد، ووعيد، وتحليل، وتحريم وغير ذلك، ويجوز أنه يريد بالوعد والتحليل عكسهما، وفي تجويز ذلك الانسلاخ من الدين.

قالوا: هو مالك للعالم، وللمالك أن يتصرف في ملكه كيف شاء، قلنا: لا نسلم أن العقل يستحسن أن المالك يفعل في ملكه ما لا غرض فيه، بل ربما كان ظلماً كذبح عبده، أو عبثاً كإتلاف ماله لا لغرض وهما قبيحان.

واعلم أن الإمام القاسم عليه السلام حكى في الأساس عن المجبرة جميعاً أن الله يفعل الكذب ونحوه من القبائح لانتفاء علة القبح عندهم، وأجاب بأنه تعالى لا يفعل ذلك لكونه صفة نقص في حق غيره، فكيف في حقه تعالى عن ذلك علواً كبيراً، ثم ألزمهم أن لا يوثق بخبره، وذلك تكذيب لقوله تعالى: {لاَ رَيْبَ فِيهِ} [السجدة:٢] {لاَ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ} [فصلت:٤٢] ومن سب الله تعالى، أو كذبه، أو رد آية من كتابه كفر إجماعاً، وفي إطلاقه عليه السلام الرواية عنهم بأن الله يفعله نظر، فإنهم إنما يقولون إنه يجوز فعل القبيح لانتفاء العلة، لكنه لا يفعل الكذب، ولا يظهر المعجز على يد الكاذب؛ لأن حكمته تمنع من ذلك، والجواب من وجهين:

أحدهما: أن الحكمة إنما تمنع من فعل القبيح وهو حسن من الله عندكم، فجوزوا عليه الكذب، وبعثة الكذاب في تجويزهما ما ألزمناكم من إبطال الشرائع.

الثاني: أن نقول بم عرفتم أن الحكمة تمنع من وقوع الكذب؟ فإن قالوا: بالشاهد، قلنا: لا فعل للشاهد عندكم حتى تعرفون به ذلك، وإن قالوا بالعقل، قلنا: أنتم الآن في إبطال حكمه، وإن قالوا

بالسمع، قلنا: هذا دور محض؛ لأنا لا نعلم أن الحكمة تمنع من الكذب ونحوه من الله إلا بالسمع، والسمع لا يعلم خلوه من ذلك إلا بأن الحكمة تمنع منه، فإن قالوا: لنا حجة أخرى تمنع تجويز الكذب عليه تعالى، فلا يلزمنا ما ألزمتمونا من إبطال الشرائع، وهي أنه صادق لذاته، فلا يدخل الكذب في مقدوره، ولا يلزمنا جواز بعثة الكذابين؛ لأن المعجز وضع ليدل على الصدق فتستحيل دلالته على صدق الكذاب، ولو قدر على إظهاره على الكذاب لزم قدرته على تعجيز نفسه؛ إذ لا طريق إلى تعريفنا بالصادق إلا المعجز، فلو قدر على إظهاره على الكذاب لكان عاجزاً عن تصديق الصادق، وقدرته على تعجيز نفسه محال، فصح أنه تعالى لا يجوز عليه الكذب، فبطل الإلزام.

قلنا: أما قولكم إنه صادق لذاته، فمبني على أن كلامه ذاتي أزلي كسائر صفاته تعالى، وسنبطله، ثم إنه يلزم أن يكون كاذباً لذاته، وأما قولكم إنه يلزم تعجيز نفسه إذ لا طريق إلى معرفة الصادق غير المعجز، فباطل لأنه يمكنه أن يعرفنا صدقهم بغير المعجز، وهو خلق العلم الضروري، فإن قالوا: إذا أبطلتم هذه الحجة فإنا نعدل إلى طريقة أخرى تمنع من تجويز إظهار المعجز على الكاذب لا تستطيعون دفعها، قد حررها الإمامان: الجويني، والرازي، وهي أن المعجزة تفيد العلم الضروري بصدق مدعي النبوة، بدليل أن من قدح فيها من الأمم فإنه إنما يقدح فيها لاعتقاده أنها ليست من الله تعالى، وإنما هي من باب الحيل، والطلسمات؛ إذ لم ينقل أن أحداً سلم أنها من فعل الله، ثم نازع في دلالتها على الصدق، ويستحيل ممن قطع بأنها من الله

أن يبقى شاكاً في صدق المدعي، وإذا ثبت أنها تفيد العلم الضروري، فتجويز إظهار الله لها على يد الكاذب لا يقدح في الضروي، بدليل أن من غمض عينيه لحظة، ثم فتحهما فإنه يعلم أن الله قادر على أن يقلب ما بين يديه ذهباً في تلك الحال، ثم كلما فتح عينيه يجعلها كما كانت، وهذا التجويز لا يزيل عمن غمض عينيه بأنه لا يوجد ذلك، وهكذا القول في جميع العاديات.

قالوا: فثبت أن تجويز انقلاب الأشياء عن مجاريها العادية لا يقدح في العلم الضروري ببقائها على مجاريها، وإذا صح ذلك بطل ما زعمتوه من أن عدم القول بالحسن والقبح العقلي يستلزم سد باب معرفة صدق الأنبياء، فالجواب أنه قد تقدم لنا في المقدمة بحث في إبطال الاستناد في هذا إلى العادة، فارجع إليه، ثم إنا نقول: إنا لم نعرف الله تعالى إلا دلالة لا ضرورة، فكيف نعلم قصده بأفعاله ضرورة، فإن من المستحيل أن نعرف أصل الشيء دلالة، وفرعه ضرورة.

إذا عرفت هذا فنقول: إن أردتم أنا نعلم عند ظهور المعجز أن الله قصد به التصديق، فذلك محال لما ذكرنا، وإن أردتم أنه خلق فينا علماً ضرورياً بصدق المدعي عند ظهور المعجز من دون نظر إلى قصد فاعله، لزم أن نعلم أنه صادق فيما جاء به، وأخبر به ضرورة، فيكون علمنا بالجنة والنار، والقيامة، ووجوب الصلاة ضرورياً، والمعلوم خلافه ضرورة، وأما قولهم إنه لم ينقل عن الأمم الماضية المنازعة بعد تسليم كونها من الله تعالى، فمجرد دعوى لا دليل عليها، ثم إن عدم نقل ما ينافي الشيء لا يفيد تواتر ثبوت ذلك الشيء بلا خلاف، وأما

ما ذكروه فيمن غمض عينيه، فإنما لم يقدح في الضروري لعدم الدليل على الانقلاب الذي جوزوه، وقد مر في المقدمة أنه يجب القطع بنفي ما لا دليل عليه في مثل هذا، فكيف يجعلونه من باب العاديات وأين المناسبة، فتأمل ترشد.

واعلم أن العلم بهذه المسألة من فروض الأعيان؛ إذ لا يكمل العلم بالعدل إلا بها؛ إذ لو جوزنا أن حسن المحسنات لا لوقوعها على وجه، بل لانتفاء النهي لزم تجويز ما قدمناه، وهو يقدح في العدل بلا شك.

الفهارس العامة

أولاً: فهرس الآيات

الآيــة	رقمها	الصفحة
الفاتحة		
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ	١	٣٢٤؛ ٥٢٩؛ ٥٣٤؛ ٥٦٤
إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ	٥	١٨٧؛ ٤٢٣؛ ٥٧٦
وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ	٥	٣٢٦
البقرة		
لاَ رَيْبَ فِيهِ	١	٤٢٨
وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ	٣	٣١٦
خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ	٧	١٢١؛ ٢٣٩؛ ٢٥٧
وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ	٨	٥٢١
هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً	٢٩	١٧٩
يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلاَوَتِهِ	١٢١	١٨٥
وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ	١٥٥،١٥٦	٣١
وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ	١٦٣	٥١٧
وَلاَ تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ	١٦٨	٢٩٩
فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ	٢٠٠	٤٤٨
الْحَيُّ الْقَيُّومُ	٢٥٥	٣٨٧
وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ	٢٦٧	٥٦٢
كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ	٢٧٥	٢٦٥

الآيــة	رقمها	الصفحة
وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ	٢٧٥	٥٠٧
يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا	٢٧٦	١٧٩
رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ	٢٨٦	٤٩٨
لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا	٢٨٦	٥٦٦
آل عمران		
رَبَّنَا لاَ تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا	٨	٤٩٨
قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ	٣٢	٨٤
إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي	٣٥	٥٠١
وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالأُنْثَى	٣٦	٥٠٠
يَامَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ	٤٣	٥٣٩
وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ	٩٧	٨٦
وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ	١٠١	٢٣٧
بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ	١٨٨	٤٩٥
وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا	١٨٨	٥٤١
النساء		
وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفاً	٢٨	٥٠٤
إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ	٣١	١٢٨
اسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ	٣٢	٦٣
وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِالله	٣٩	٢٣٧
أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ	٥٩	٨٧
يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ	٥٩	٨١
مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ	٨٠	٨٢؛ ٨٧
فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ	٩٢	٨٥
وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الأَرْضِ مُرَاغَماً كَثِيراً	١٠٠	٤٥٧
وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيماً	١١٣	١٤٧
وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى	١١٥	٨٣
إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا	١٣٧	٢٦٥
فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ	١٦٠	٥٩٣

الآيــة	رقمها	الصفحة
أُحِلَّتْ لَهُمْ		
المائدة		
الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ	٣	٥٠١
إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ	٦	٢٧٠
وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ	٦٤	١٢٨
أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَاماً	٩٥	٥٧٨
وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ	١١٠	٢٦٢
الأنعام		
مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ	٣٨	٢٣٧ ؛٨٥
مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ	٣٨	٦٠
أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمْ اقْتَدِهِ	٩٠	٢٥
وَلاَ تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ	١٢١	٤٨٢
الأعراف		
لاَ يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ	٢٧	٢٦٦
ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً وَخُفْيَةً	٥٥	٤٥٦ ؛٤٥٠
ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ	٦٠	٦٣
فَلاَ يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ	٩٩	٢٣٤
اسْتَعِينُوا بِاللَّه	١٢٨	١٨٧ ؛٦٣
إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالاَتِي وَبِكَلاَمِي	١٤٤	٥٣٩
وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ	١٥٦	٣٩٧
وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى	١٨٠	٣٣٥ ؛٣٣٤ ؛٣٢٨
إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيم	٢٠٠	٢٨٠
وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ	٢٠٠	٢٨٢
وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ	٢٠٥	٤٦٠ ؛٤٥٦ ؛٤٥٠
وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ	٢٠٥	٤٥٦
التوبة		
وَيَأْبَى اللَّهُ إِلاَّ أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ	٣٢	٤٥٣
إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ	٤٠	٥٠١

الآيــة	رقمها	الصفحة
أُوْلَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ	٧١	٣٩٧
وَلاَ يَطَئُونَ مَوْطِئاً يَغِيظُ الْكُفَّارَ	١٢٠	٤٥٧
يونس		
شِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ	٥٧	٢٣٨
هود		
ارْكَبُوا فِيهَا بِاسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا	٤١	٤٧٨
يوسف		
وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ	١٣	٥٠٢
إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ	٧٠	٦٠٥
إبراهيم		
الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ	١	٣٤١
لَئِنْ شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ	٧	٥٧٥
إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ	١٩	٣٠٨
أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَةَ اللَّهِ كُفْراً	٢٨	٤٢٣
وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لاَ تُحْصُوهَا	٣٤	٤٩٧؛ ٥٦٥
هَذَا بَلاَغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا بِهِ	٥٢	١٧٦
الحجر		
إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ	٤٢	٢٦٦
وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي	٨٧	٤١٢
النحل		
أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لاَ يَخْلُقُ	١٧	٢٦٢
وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ	٤٤	٧٧
لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ	٥٢	٥٦١
وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ	٥٣	٥٥٦
تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ	٨٩	٦٠؛ ٢٣٧
إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ	٩٠	١٦٢
فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ	٩٨	٤٣١

الآيــة	رقمها	الصفحة
فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بالله	٩٨	١٨٥؛ ٢٧٣؛ ٢٧٤
فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ	٩٨	٢٧٦؛ ٢٧٧
فَاسْتَعِذْ بالله إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ	٩٨	٢٨٠
فَاسْتَعِذْ بالله مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ	٩٨	٢٨٠
إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ	١٠٥	٦٠٥
الإسراء		
إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ	٩	٢٣٧
فَأُوْلَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورا	١٩	٢١٦
وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ	٣٦	٢٩٢؛ ٦٢٢
وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ	٦٠	٢٢٧
عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً	٧٩	٤٩٩؛ ٥٢١
وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا	٩٤	٢٣٧
قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ	١١٠	٣٩٢
وَلاَ تَجْهَرْ بِصَلاَتِكَ وَلاَ تُخَافِتْ بِهَا	١١٠	٤٤٩؛ ٤٥٢؛ ٤٥٤؛ ٤٥٦
وَلاَ تُخَافِتْ بِهَا	١١٠	٤٥٥
وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدا	١١١	٢٧٦؛ ٥٧٣
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً	١١١	٢٧٧
قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ	١١١	٥٧٦
الكهف		
رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً	١٠	٤٩٨
وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِراً	٤٥	٣٥٢
وَلاَ يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً	٤٩	٢٣٥
وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ	٤٩	١٢٨
مريم		
فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَانِ صَوْماً	٢٦	٦٠٥
لِمَ تَعْبُدُ مَا لاَ يَسْمَعُ وَلاَ يُبْصِرُ	٤٢	١٨٧
هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا	٦٥	٣٤٢
لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا	٨٩	٢٥٢؛ ٢٥٩
وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَداً	٩٢	٢٥٢

الآيــة	رقمها	الصفحة
طه		
الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى	٥	٣٩٣
وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى	٢١	١٢٨
رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي	٢٦	٤٩٨
رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا	١١٤	٤٩٨
الأنبياء		
اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ	١	٤١٠
لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ	٢٣	٢٤٦
بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا	٦٣	٦٠٥
الحج		
ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً	٥	٥١٧
إِلاَّ إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ	٥٢	٢٧٠
أَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ	٧٨	٨٥
مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ	٧٨	٣١٢
المؤمنون		
فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ	١٤	٢٦٢
رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا	١٠٦	٥٧
أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً	١١٥	٦٣٦
النور		
فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ	٣٦	٧٧
الفرقان		
قَالُوا وَمَا الرَّحْمَانُ	٦٠	٤٥٨
الشعراء		
رَبِّ الْعَالَمِينَ	١٠٩	٤٩٨

الآيــة	رقمها	الصفحة
النمل		
إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ	٣٠	٤٠١
العنكبوت		
أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ	٥١	٢٣٨
السجدة		
لاَ رَيْبَ فِيه	٢	٦٥٥
سبأ		
اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْراً	٣٤	٥٤٥
فاطر		
هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ	٣	٢٦٠
إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ	٢٨	٥٧٥
وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا	٤٥	٥٧١
فاطر		
وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَار	٣٧	٥٠٤
حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ	٣٩	٥٣٤
كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ	٣٩	٣٨٠
الصافات		
إِنِّي سَقِيمٌ	٨٩	٦٠٥
وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ	٩٦	٢٥٢؛ ٢٥٩
الزمر		
أَلاَ لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ	٣	٦٢
قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ	٩	١٦١
فَبَشِّرْ عِبَادِ	١٨	٤٦٧

الآيــة	رقمها	الصفحة
فَبَشِّرْ عِبَادِي	١٨	٤٦١
اتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ	٥٥	٢٣٨
خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ	٦٢	٢٦٠
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِين	٧٥	٤٧٧
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ	٧٥	٤٨٣
غافر		
أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ	٨	٦٧
فصلت		
وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ	٣٦	٢٣٣
كِتَابٌ عَزِيزٌ، لاَ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ	٤١	٢٣٨
لاَ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ	٤٢	٦٥٥
سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ	٥٣	٣٤٨
الشورى		
لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ	١١	٣٩٢
وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ	٥٢	٧٧
وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ	٣٠	٣٩٧
الزخرف		
وَمَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَانِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَاناً	٣٦	٢٦٥
الجاثية		
فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ	٦	٢٣٨
أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ	٢١	١٦٢
مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا	٢٤	١٣٤
محمد		
وَلاَ تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ	٣٣	٣١٧
أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ	٤٢	٩٠؛ ١٨٥

الآيــة	رقمها	الصفحة
الفتح		
إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحاً مُبِيناً	١	٥٤٥
الحجرات		
إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ	١٢	٦٢٢
اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظَّنِّ	١٢	٣٠٠
النجم		
إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً	٢٨	٢٩٥؛ ٣٠٠
إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ	٢٨	٦٢٢
القمر		
وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ	٥٢	٢٥٢
الرحمن		
الرَّحْمَنُ، عَلَّمَ الْقُرْآنَ	١	٣٩٣
وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ	٦	٥١٦
وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ	٢٧	٣٨٦
الحديد		
هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ	٣	٣٨٥
المجادلة		
رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ	٢٢	٥٥٤
الحشر		
مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ	٧	٨٣؛ ٨٤
وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ	٧	٨٧
التغابن		
اتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُم	١٦	٥٦٦

الآيــة	رقمها	الصفحة
المعارج		
يَوَدُّ الْمُجْرِمُ لَوْ يَفْتَدِي مِنْ عَذَابِ يَوْمِئِذٍ بِبَنِيه	١١	٧٨
الجن		
فَأُوْلَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَداً	١٤	٣١٤
المزمل		
كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولا	١٦	٥٠٠
عبس		
وَفَاكِهَةً وَأَبًّا	٣١	٨٨
الضحى		
وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ	١١	١٤٧
التين		
لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ	٤	٢٥٢
العلق		
اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ	١	٢٨٠؛ ٤٧٨
النصر		
إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ	٣	٥٠٧

ثانياً فهرس الآحاديث

حرف الألف

أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ٢٨٠
أعوذ برضاك من سخطك ٢٣٣
ألا أعلمك كلمة إذا وقعت في ورطة فقلها ٤٨٩
ألا وإني قد أوتيت الكتاب ومثله معه ٧٩
أما إن أحدكم لو قال إذا أراد أن يأتي أهله ٤٨٠
أما الباء فبلاء الله وروحه ومغفرته وبهاؤه ٣٩٤
أمني جبريل عند البيت فجهر ببسم الله الرحمن الرحيم ٤٤٥
أن النبي (ص) كان يقرأ: بسم الله الرحمن الرحيم ٤٠٥
أنا الله المحمود وهذا محمد ٥٦٢
أنزلت علي آنفاً سورة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ٤١٣
أنه كان يقول قبل القراءة: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ٢٦٩
أوك سقاك واذكر اسم الله وخمر إناءك ٤٧٩
أيها الناس إنكم في دار هدنة ٤٩
أيها الناس إني قد تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا ٥٤
إذا أصاب أحدكم هم أو لأواء ٣٥١
إذا خذفت الماء فاغتسل من الجنابة ٣٠٩
إذا رأيتم من يجهر في صلاة النهار فارموه بالبعر ٤٦٥
إذا شك أحدكم في صلاته ٢٩٦
إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر أواحدة صلى أم اثنتين ٣١٨
إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر كم صلى ٣١٢
إذا شك أحدكم في صلاته فليتحر ٣٢١
إذا شك أحدكم في صلاته فليتحر الصواب ٣١٣
إذا شك أحدكم في صلاته فليلق الشك وليبن على اليقين ٣١٢
إذا صلى أحدكم فلم يدر أصلى ثلاثاً أم أربعاً ٣١٣
إذا صلى أحدكم فلم يدر ثلاثاً صلى أم أربعاً ٣١٤
إذا عثرت بك الدابة فلا تقل تعس الشيطان فإنه يتعاظم حتى يصير مثل البيت ٤٩٣
إذا فزع أحدكم من النوم فليقل: أعوذ بكلمات الله التامة من غضبه وعقابه ٢٨٣
إذا قام أحدكم إلى الصلاة احتوشته الشياطين ٢٧٨
إذا قرأتم الحمد فاقرءوا بسم الله الرحمن الرحيم ٤١٢
إذا قمت تصلي كيف تقرأ ٤٠٧
إذا كتب أحدكم بسم الله الرحمن الرحيم فليمد الرحمن ٤٨٦

إذا كتبت بسم الله الرحمن الرحيم فبين السين فيه ٤٨٦
إذا كنت في صلاة فشككت في ثلاث أو أربع ٣١٤
إذا نزل بأحدكم هم أو غم أو سقم ٣٥١
إذا وجد أحدكم في بطنه شيئاً ٢٩٤
الإشارة بالأصبع المسبحة في الصلاة وفي الدعاء مرضاة للرب ٢٨٦
إن الشيطان -نعوذ بالله منه- يأتي أحدكم يقول: هذا الله خلق الخلق فمن خلق الله ٢٨٨
إن الشيطان يأتي أحدكم فينفخ بين إليتيه ٢٩٦
إن الشيطان يجري من ابن آدم من العروق مجرى الدم ٢٩٤
إن الشيطان يدخل بين ابن آدم وبين نفسه ٣١٧
إن الشيطان يطيف بأحدكم في الصلاة ٢٩٤
إن الله قد أنزل علي سورة لم ينزلها على أحد من الأنبياء والرسل قبلي ..... ٣٩٨؛ ٤١٣
إن الله لا ينظر إلى صوركم ولا إلى ألوانكم ولكن ينظر إلى قلوبكم ٥٥٣
إن الله يحب أن يحمد ٥٤٤
إن الله يحب المدح ولذلك مدح نفسه ٥٤٤
إن المعلم إذا قال للصبي قل: بسم الله الرحمن الرحيم ٤٩١
إن الهدى في التمسك بهم ٨٣
إن سورة من القرآن ثلاثون آية شفعت في رجل حتى غفر له ٤١٩
إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس ٢٧٦
إن عيسى ابن مريم أسلمته أمه إلى الكتاب ليعلمه ٣٩٤
إن في المعاريض لمندوحة عن الكذب ٦٠٤
إن لكل نبي حرماً ٤٦٣
إن لله تسعة وتسعين اسماً ٣٢٨
إن للوضوء شيطانا ٣٠٨
إن للوضوء شيطاناً يقال له الولهان ..... ٢٩٩؛ ٣٠٣
إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي ٨٢
إني لأعلم كلمة لو قالها لذهب عنهما ذلك ٢٨٣
اتقوا الحديث علي إلا ما علمتم ٨٨
احثوا التراب في وجوه المداحين ٥٤٠
احثوا في أفواه المداحين التراب ٥٤٠
ادعوا لي الحسن والحسين ٧٨
اطلبوا الخير عند حسان الوجه ٥٥٣
اغلق بابك واذكر اسم الله فإن الشيطان لا يفتح باباً مغلقاً ٤٧٩

حرف الباء

باسمك اللهم وضعت جنبي ٤٨٢

بسم الله الرحمن الرحيم مفتاح كل كتاب ٤٧٩
بسم الله وضعت جنبي اللهم اغفر لي ذنبي ٢٨٣

حرف التاء

تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق ٢٨٨
التوحيد ثمن الجنة ..... ٥٦٦؛ ٥٦٧

حرف الثاء

الثلث كثير ٥١٣

حرف الحاء

الحكمة ضالة المؤمن ٦٥
الحمد رأس الشكر ٥٤٩
الحمد لله حمداً يكافئ نعمه ويوافي مزيده ٥٥٤

حرف الخاء

خياركم من تعلم القرآن وعلمه ٥٣
خياركم من قرأ القرآن وأقرأه غيره ٥٣
خير الناس من تعلم القرآن وعلمه ٥٢
خيركم من تعلم القرآن وعلمه ٥٣

حرف الدال

دخل الجنة رجل بشفاعة سورة من القرآن ٤٢٠
دع ما يريبك ٣١٩
دعهما يتمتعان مني ٧٨

حرف الذال

ذاك شيطان يقال له خنزب ٢٩١
الذهب بالذهب ٥٠٧

حرف الراء

الرجل يحدث أهله، والرجل يقول في الجهاد ٦٠٥
الرحمن رحمن الدنيا ٣٩٥

حرف السين

سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك ٢٦٨
ستر ما بين أعين الجن وعورات بني آدم إذا دخل أحدهم الخلا أن يقول: بسم الله ٤٩٢
ستر ما بين أعين الجن وعورات بني آدم إذا نزعوا ثيابهم أن يقولوا: بسم الله الرحمن الرحيم ٤٩٢
ستر ما بين أعين الجن وعورات بني آدم إذا وضع أحدهم ثوبه أن يقول: بسم الله ٤٩٢
ستكون فتنة ٥١
سلوا الله علماً نافعاً ٦٣
سيأتي قوم بعدي يستقلون ذلك ٣٠٣

حرف الصاد

صلاة النهار عجماء ..... ٤٦٠، ٤٦٧
الصوم يسود وجهه ويكسر ظهره ٢٨٧

حرف الضاد

ضع يدك على الذي تألم من جسدك ٤٩٤
ضعي يدك اليمنى على فؤادك وقولي: بسم الله اللهم داوني بدوائك ٤٩٤
ضعي يدك عليه ثم قولي ثلاث مرات: بسم الله اللهم اذهب عني شر ما أجد ٤٩٤

حرف العين

عربيته فالتمسوها في الشعر ٩٠

حرف الفاء

فإذا قال العبد الحمد لله رب العالمين قال: مدحني عبدي ٥٣٩
فإن التفكر حياة قلب البصير ٧٠
فعليك بالصمت فبه تغلب الشيطان ٢٨٧
فلما خلا ناداه يا محمد قل: بسم الله الرحمن الرحيم ٦٤٨
فليولج بصره وليبلغ الطريقة نظره ٧٠
فمن أراد المدينة فليأت الباب ٨٠
فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم ٦٠

حرف القاف

قال الله تعالى: قسمت هذه السورة بيني وبين عبادي فاتحة الكتاب ٤١٣
قال الله عز وجل: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ٤١٧
قال الله قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ٤٢٣
قال ربكم: ابن آدم أنزلت عليك سبع آيات ٤٢٤

قسمت هذه السورة بيني وبين عبادي فاتحة الكتاب ٣٩٨
قل أعوذ بكلمات الله التامات من غضبه وعقابه ٢٨٣
قل يا محمد الحمد لله ٦٤٨
قل: اللهم فاطر السموات والأرض عالم الغيب والشهادة ٢٨٤

حرف الكاف

كأني قد دعيت فأجبت ٥٣
كان إذا جاء جبريل فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم علم أنها سورة ٤٠٨
كان جبريل إذا جاءني بالوحي أول ما يلقي علي بسم الله الرحمن الرحيم ٤٠٨
كل أمر ذي بال ٤٣٠
كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم أقطع ٤٨٠
كل أمر ذي بال لا يذكر اسم الله عليه فهو أجذم ٤٨١
كل صلاة لا يجهر فيها ٤٦٦
كل صلاة لا يجهر فيها ببسم الله الرحمن الرحيم فهي آية اختلسها الشيطان ٤٣٨
كل صلاة لا يقرأ فيها مع فاتحة الكتاب بسم الله الرحمن الرحيم فهي خداج ٤٠٩
كلوا الرمان فليست حبة تقع في المعدة إلا أنارت القلب ٢٨٦
كيف تقرأ إذا قمت إلى الصلاة ٤١٠

حرف اللام

لا أحد أحب إليه المدح من الله ولذلك مدح نفسه ٥٤٤
لا أحصي ثناء عليك ٥٦٦
لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك ٥٢٦
لا أخرج من المسجد حتى أخبرك بآية أو سورة ٤٠٧
لا تجتمع أمتي على ضلالة ٨٥
لا تمد الباء إلى الميم حتى ترفع السين ٤٨٦
لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه ٤٨٢
لا يفقه الرجل كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوهاً كثيرة ٩٠
لا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً ٢٩٣
لعن من فعل هذا لا تضعوا بسم الله إلا في موضعه ٤٨٩
لم يبق من الوحي إلا الرؤيا ٢٢٧
الله أكبر اللهم أنت الملك لا إله إلا أنت ٢٦٩
الله أكبر كبيرا ثلاث مرات ٢٦٩
الله أكبر كبيرا والحمد لله كثيرا ٢٦٩
الله أكبر وجهت وجهي ٢٦٩
اللهم أذهب الشيطان من صدره ثلاث مرات ٢٨٤
اللهم إني أعوذ بك من التردي والهدم والغرق والحرق ٢٨٥

اللهم إني أعوذ بك من الشيطان الرجيم ٢٨١
اللهم اغنني بالعلم ٦٤
اللهم انفعنا بما علمتنا ٦٤
اللهم فارج الهم وكاشف الكرب ٣٩٩
اللهم لك الحمد شكراً ٥٤٩
اللهم لك الحمد كله ٥٥٩
لو أن الدنيا كلها بحذافيرها في يد رجل من أمتي ٥٦٨
لي خمسة أسماء ٣٢٨
ليس شيء أحب إليه الحمد من الله ..... ٥٢٤؛ ٥٤٤
ليعد صلاته وليسجد سجدتين قاعداً ٣١٦

حرف الميم

ما أنعم الله على عبد نعمة يحمد الله عليها إلا كان حمد الله أعظم منها ٥٦٨
ما أنعم الله على عبده بنعمة فحمد الله عليها إلا كان ذلك الحمد أفضل من تلك النعمة وإن عظمت ٥٦٨
ما أنعم الله على عبده نعمة ٥٦٨
ما كان الله ليجمع أمتي على ضلال ٨٢
ما من عبد ينعم الله عليه بنعمة ٥٦٨
مر بجنازة فأثنى عليها شراً ٥٥٩
من أخذ دينه عن التفكر في آلاء الله ..... ٧٠؛ ٧٧
من أخذ دينه عن التفكر في كتاب الله والتدبر لسنتي زالت الرواسي ولم يزل ٢٣٧
من أخلص لله أربعين يوماً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه ٦٢
من أراد علم الأولين والآخرين فليثوِّر القرآن ٥٢
من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك آية من كتاب الله ٤١٠
من رفع قرطاساً من الأرض فيه بسم الله الرحمن الرحيم ٤٩١
من شك في صلاته فليسجد سجدتين بعدما يسلم ٣١٧
من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج ٤١٧
من صلى صلاة يشك في النقصان فليصل حتى يشك في الزيادة ٣٢١
من صلى صلاة يشك في النقصان فليصلِّ حتى يشك في الزيادة ٣١٨
من فسر آية من كتاب الله برأيه لقي الله وهو عليه ساخط ٨٣
من قال أستعيذ بالله من الشيطان الرجيم ٢٨٢
من قال أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم عشر مرات ٢٨٣
من قال حين صلاة الفجر قبل أن يتكلم بشيء ٢٨٤
من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ ٨٨
من قال في القرآن بغير علم ٩١
من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار ٨٨

من قرأ بسم الله الرحمن الرحيم كتب له بكل حرف أربعة آلاف حسنة ٤٩١
من قرأ بسم الله الرحمن الرحيم موقناً سبحت معه الجبال ٤٩١
من كتب بسم الله الرحمن الرحيم فجوده تعظيماً لله غفر له ٤٨٥
من لم يجهر في صلاته ببسم الله الرحمن الرحيم فقد أخدج صلاته ٤٧٥
من لم يحمد الناس لم يحمد الله ٥٤٠
المني الدافق إذا وقع مع شهوة ٣٠٨

حرف الهاء

هو اسم من أسماء الله تعالى ٤٩٠

حرف الواو

وجهت وجهي ٢٧٧
وفضل كلام الله على سائر الكلام ٥٣
وما حك في صدرك فدعه ٢٩٥
وهو حي دائم لا يموت بيده الخير ٢٨٤

حرف الياء

يا أبا هريرة إذا توضأت فقل: بسم الله ٤٩٢
يا بن أم عبد قل أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ٢٨١
يا رجل قطعت على نفسك الصلاة ٤١٠
يا علي إن من اليقين أن لا ترضي أحداً بسخط الله ٥٤١
يا علي من لم يجهر في صلاته ببسم الله الرحمن الرحيم فقد أخدج صلاته ٤٣٧
يا كائناً قبل كل كون ٣٥٢
يا محمد إن الله عز وجل وتقدست أسماؤه يقرأ عليك السلام ٢٨٥
يا محمد قل بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين ..... ٤٤١١ ؛ ٤٧٨
يتبعونه حق اتباعه ١٨٥
يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ٨٤
يقول الله تبارك وتعالى: أيما عبد من عبيدي أنعمت عليه بنعمة ٥٦٧
يقول الله تعالى: قسمت هذه الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ٤١٢
يقول الله عز وجل ما من مخلوق يعتصم بمخلوق دوني ١٨٧
يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية ٨٥
ينصرف ثم يقوم في صلاته حتى يعلم كم صلى ٣١٦

ثالثاً: فهرس الأعلام المترجم لهم

حرف الألف

الإمام أحمد بن الحسين بن هارون الحسني (المؤيد بالله)..... ٢٩٣
أحمد بن عيسى بن عبد الله (أبو الطاهر)..... ٤٤٤
الإمام أحمد بن سليمان الإمام (المتوكل على الله) ٥٦٩
الإمام أحمد بن عيسى بن زيد..... ٢٥٥
أحمد بن يحيى حابس ٤٨١
إبراهيم بن الحكم ٤٣٩

حرف الجيم

جابر بن يزيد بن الحارث الجعفي ٤٣٩
جابر بن يزيد الجعفي ٤٣٩

حرف الحاء

الحارث بن عبد الله الأعور ٥١
الحسن الرصاص..... ١٧٦
الحسين بن عبد الله بن ضميرة..... ٤٣٧
الحكم بن عبد الله بن سعد ٤٤٦

حرف الزاي

الإمام زيد بن علي بن الحسين (ع) ٤٧٧

حرف السين

سعيد بن جبير بن هشام الأسدي..... ٤٠٨
سعيد بن خثيم الهلالي الكوفي..... ٤٤٣

حرف الشين

شعبة بن الحجاج بن الورد العتكي ٤١٦

حرف الضاد

ضميرة (من موالي النبي)..... ٤٣٧

حرف العين

عباس الجشمي ٤١٩
الإمام عبد الله بن حمزة بن سليمان (المنصور بالله) ٥٨
عبد الحميد بن عبد الله بن عبيد الله بن أبي أويس الأصبحي..... ٤٣٧
عبد الله بن ضميرة ٤٣٧
عبد الله بن العباس بن عبد المطلب ٤٤٥
الإمام علي بن موسى الرضا (ع) ٣٥٠
عمر بن الحسن الأشناني..... ٤٤٤
عمر بن هارون البلخي ٤٠٦
عمرو بن ثابت ٤٣٨

حرف الميم

محمد بن إدريس (الشافعي) ٢٩٠
محمد بن إسماعيل (البخاري)..... ٥٣
محمد بن إسماعيل بن صلاح الحسني (ابن الأمير) ١٣٥
محمد بن إبراهيم الوزير ١٢٢
محمد بن منصور المرادي ٢٥٣

حرف الياء

الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم ٥٨
الإمام يحيى بن الحسين بن هارون الحسني (أبو طالب)..... ٢٩٧
يحيى بن معين ٤٤٣

رابعاً: فهرس المحتويات

كلمة شكر ---------- ٥
كلمة بقلم نجل المؤلف السيد العلامة يحيى بن علي العجري حفظه الله تعالى---------- ٦
مقدمة التحقيق ---------- ٧
أهل البيت (ع) والتفسير ---------- ٨
أهم كتبهم في التفسير ---------- ٩
هذا الكتاب---------- ١١
أهم المواضيع الرئيسة التي ناقشها المؤلف---------- ١٣
طريقة المؤلف---------- ١٣
فترة التأليف الزمنية---------- ١٨
السور التي فسرها المؤلف---------- ١٩
ترجمة المؤلف ---------- ٢٠
نسبه---------- ٢٠
مولده ونشأته ---------- ٢٠
حياته العلمية ومشائخه ---------- ٢١
انتقاله إلى مدينة ضحيان ---------- ٢٢
تلاميذه ---------- ٢٣
مؤلفاته وتراثه الخالد ---------- ٢٤
دوره الإصلاحي---------- ٢٦
ثناء العلماء عليه ---------- ٢٧
مرضه ووفاته وموضع قبره ---------- ٢٩
مصادر ترجمته---------- ٣٦
عملي في تحقيق الكتاب ---------- ٣٧
وصف المخطوطة ---------- ٣٩

نماذج من النسخ المخطوطة ---- ٤٠
الصفحة الأولى والأخيرة من المجلد الأول ---- ٤٠
الصفحة الأولى والأخيرة من المجلد الثاني ---- ٤١
الصفحة الأولى والأخيرة من المجلد الثالث ---- ٤٢
طريقة المؤلف في الاستدلال ---- ٤٦
فضائل القرآن والحث على العمل به في مسائل متفرقة لها تعلق بالمقصود ٤٩
المسألة الأولى: في فضائل القرآن والحث على العمل به ---- ٤٩
شرح اللغويات ---- ٥٠
توثيق الحارث ---- ٥١
من كلام الإمام علي في وصف القرآن ---- ٥٤
شرح اللغويات ---- ٥٥
من كلام الإمام زيد في وصف القرآن ---- ٥٦
كلام الإمام القاسم في وصف القرآن ---- ٥٦
كلام الإمام الهادي في وصف القرآن ---- ٥٨
كلام الإمام المنصور في وصف القرآن ---- ٥٨
العلوم المستخرجة من القرآن والوسائل المعينة على فهمه ---- ٦٠
المسألة الثانية: في العلوم المستنبطة من القرآن ---- ٦٠
تنوع العلوم والمعارف القرآنية ---- ٦١
ما يجب فهمه من القرآن ---- ٦١
وسائل الإعانة على فهم القرآن الكريم ---- ٦٢
الإخلاص ---- ٦٢
الرجوع إلى الله تعالى ---- ٦٣
الاستعانة بأهل البيت عليهم السلام ---- ٦٤
عدم التقيد بمذهب معين ---- ٦٦
إمعان النظر في الأدلة ---- ٦٨
العلوم المحتاج إليها لفهم القرآن ---- ٧٠
المسألة الثالثة: فيما يحتاج إليه الناظر في كتاب الله ---- ٧٠
بقية وسائل فهم القرآن ---- ٧٦
تفسير الكتاب بالسنة ---- ٧٩
المسألة الرابعة: في تبيين الكتاب بالسنة وما صح عن أمير المؤمنين عليه السلام وأئمة العترة وإجماع الأمة والرد على من تعلق بظاهر الكتاب وترك

العمل بالسنة ---------- ٧٩
اللغويات ---------- ٨٠
اللغويات ---------- ٨١
أوجه إيضاح السنة للكتاب ---------- ٨٩
في تفسير القرآن بالرأي ---------- ٩٠
كيفية التعامل مع الأدلة الشرعية وإيضاح شروطها وبيان بطلان بعض قواعد المنطق وشبهات الفلاسفة ---------- ٩٥
المسألة الخامسة: في ذكر الأدلة وشروط الاستدلال بها---------- ٩٥
تعريف الدليل---------- ٩٧
أقسام الأدلة---------- ٩٧
شروط الاستدلال بالأدلة---------- ٩٨
فائدة في كيفية الاستدلال بهذه الأدلة عند اجتماع شرائطها ---------- ٩٩
فائدة أخرى لاحقة بشروط صحة الاستدلال ---------- ٩٩
في الرد على شبه الفلاسفة حول بعض قواعد المنطق---------- ١٠٠
الاقتران الشرطي ---------- ١٠٤
القسم الثاني من قسمي القياس ---------- ١١٠
فائدة في منشأ الغلط للقياس ---------- ١١٩
التحسين والتقبيح العقليان ---------- ١٢٦
المسألة السادسة: في التحسين والتقبيح العقليين ---------- ١٢٦
الموضع الأول: في حدود هذه الأمور المذكورة ---------- ١٢٧
الموضع الثاني: في بيان محل الخلاف---------- ١٣١
الجواب على المقبلي وابن الأمير ---------- ١٣٤
الموضع الثالث: في ذكر حجج العدلية وما يرد عليها ورده وذكر شيء مما اختلفوا فيه---------- ١٤٠
الأدلة على أن معرفة الحسن والقبح ضرورية---------- ١٤١
الأدلة على أن الانتفاع عقلي ---------- ١٥٥
تنبيه ---------- ١٥٨
الموضع الرابع: في ذكر شبه المخالفين وبيان بطلانها ---------- ١٥٩
المقام الأول: في احتياج وقوع الفعل إلى مرجح ---------- ١٦٧
المقام الثاني: في أن القول بالمرجح لا يوجب الجبر وبيانه من وجوه: -- ١٧٠
المقام الثالث: في المرجح ما هو وممن هو عند القائلين به من العدلية--- ١٧٢

فائدة في معنى الداعي والمرجح---------- ١٧٤
المسألة السابعة: فيما يعلم بأدلة العقل والشرع ---------- ١٧٥
خاتمة في تفسير بعض ما يكثر تداوله في كتب النظر والاستدلال من الألفاظ وهي العلة والتعليل والمستند والشرط والدور والمناقضة والمعارضة والملازمة والمناظرة ---------- ١٨٤
تفسير الاستعاذة ---------- ١٨٥
الكلام على الاستعاذة ---------- ١٨٧
الركن الأول: في الاستعاذة وفيه مسائل ---------- ١٨٨
المسألة الأولى: معنى الاستعاذة ---------- ١٨٨
المسألة الثانية شروط وقوع الاستعاذة---------- ١٨٨
المسألة الثالثة دلالة الاستعاذة على أفعال العباد ---------- ١٩١
مبحث أفعال العباد ---------- ١٩٣
الفصل الأول في ذكر الفعل والفاعل وتعلقاتها---------- ١٩٥
مسألة أفعال العباد ---------- ٢٠٧
الفصل الثاني: في تحقيق مسألة أفعال العباد---------- ٢٠٩
الموضع الأول: إيضاح الخلاف في مسألة أفعال العباد ---------- ٢٠٩
الموضع الثاني: في ذكر حجج أهل العدل ---------- ٢١١
تنبيه في التعليق على كلام الرازي ---------- ٢٣٣
فائدة في الاستدلال بالسمع على هذه المسألة---------- ٢٣٧
الموضع الثالث: في ذكر شبه المخالفين والرد عليها---------- ٢٤٠
الشبهة الأولى في الداعي والمرجح---------- ٢٤٠
الشبهة الثانية الحركة الاضطرارية والاختيارية ---------- ٢٤١
الشبهة الثالثة القدرة على إحداث الفعل---------- ٢٤٢
الشبهة الرابعة العلاقة بين القدرة والعلم---------- ٢٤٤
اللوازم الباطلة المترتبة على مذهب المخالفين ---------- ٢٤٦
تنبيه في ترجيح مذهب العدلية ---------- ٢٥٠
الفصل الثالث: في ذكر شيء مما روي عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه في الجنة وعن بعض قدماء أهل البيت (ع) مما يوهم القول بالجبر وذكر تأويله أو إبطاله---------- ٢٥٣
استكمال تفسير بقية أركان الاستعاذة---------- ٢٦٥
الركن الثاني: المستعاذ به---------- ٢٦٦

الركن الثالث: المستعيذ---------- ٢٦٦
الركن الرابع: المستعاذ منه وهو الشيطان ---------- ٢٦٦
الركن الخامس: في المطالب التي لأجلها يستعاذ ---------- ٢٦٨
ما يتعلق بالاستعاذة من المسائل الفقهية ---------- ٢٧٠
الموضع الثاني: فيما يتعلق بالاستعاذة من المسائل الفقهية وما يتصل بذلك
وفيه مسائل: ---------- ٢٧٠
المسألة الأولى وقت الاستعاذة ---------- ٢٧٠
المسألة الثانية شرعية الاستعاذة وحكمها---------- ٢٧٣
فائدة في إطلاق القرآن ---------- ٢٧٤
فرع في صحة صلاة من ترك الاستعاذة---------- ٢٧٤
المسألة الثالثة الاستعاذة في الصلاة---------- ٢٧٥
المسألة الرابعة مشروعية الاستعاذة في صلاة النوافل---------- ٢٧٥
المسألة الخامسة التعوذ في الركعة الأولى أم في كل الركعات ------- ٢٧٥
المسألة السادسة في الجهر والإسرار بالاستعاذة ---------- ٢٧٧
المسألة السابعة في موضع الاستعاذة ---------- ٢٧٨
المسألة الثامنة الاستعاذة لأجل الصلاة أم القراءة ---------- ٢٨٠
المسألة التاسعة تحمل الإمام للاستعاذة---------- ٢٨١
المسألة العاشرة صفة الاستعاذة ---------- ٢٨٢
المسألة الحادية عشرة: في خواص الاستعاذة من الشيطان الرجيم
وفضائلها وذكر شيء مما يستعان به على دفع الشيطان من الأذكار
وغيرها ---------- ٢٨٤
خاتمة وسوسى الشيطان وكيفية تجنبها---------- ٢٨٩
تنبيه في إيضاح البلل الموجب للغسل ---------- ٣١٣
فائدة في صورة التحري عند الوسوسة---------- ٣٢٤
تفسير سورة الفاتحة---------- ٣٢٧
سورة الفاتحة ---------- ٣٢٨
الباب الأول فيما يتعلق بالآيات---------- ٣٢٩
الموضع الأول: قوله تعالى: بسم الله ---------- ٣٢٩
المسألة الأولى: تعلق الباء ---------- ٣٢٩
المسألة الثانية: معنى الاسم ---------- ٣٣٠
فرع في الخلاف حول ترادف التسمية للمسمى ---------- ٣٣٦

المسألة الثالثة: أقسام الأسماء الواقعة على المسميات ---------- ٣٣٧
المسألة الرابعة: ما يجوز إجراؤه من الأسماء على الله تعالى ---------- ٣٣٨
المسألة الخامسة: لفظة الله سبحانه ---------- ٣٤٣
تنبيه في اسم الله هل هو للذات أم للمفهوم ---------- ٣٥٢
المسألة السادسة: في بعض خواص الاسم الشريف ---------- ٣٥٤
المسألة السابعة: ---------- ٣٥٥
البحث الأول: في حقيقة الموجود ---------- ٣٥٦
البحث الثاني: في الخلاف في معنى الوجود ---------- ٣٥٧
مناقشة الأدلة الدالة على أن الوجود زائد الذات ---------- ٣٦١
البحث الثالث: في الدليل على أن الله تعالى موجود ---------- ٣٧٠
سؤالات تتعلق بالإرادة والوجود ---------- ٣٧٤
البحث الرابع: في إطلاق لفظ موجود على الباري تعالى ---------- ٣٨٢
البحث الخامس: فيما يجري على الله تعالى من الاسماء بمعنى كونه موجوداً وما يتبعه ---------- ٣٨٣
قوله تعالى: الرحمن الرحيم ---------- ٣٩٥
المسألة الأولى معنى الرحمة وهل هي في حقه تعالى مجاز أم حقيقة -- ٣٩٥
المسألة الثانية اختصاص الرحمانية بالله تعالى وحده ---------- ٣٩٦
فرع في ترادف الرحمن الرحيم ---------- ٣٩٧
المسألة الثالثة إنزال الآلام والنقائص ---------- ٣٩٩
المسألة الرابعة الجواب على شبه المرجئة في الرحمن الرحيم --------- ٤٠١
المسألة الخامسة خواص الرحمن الرحيم ---------- ٤٠٢
الباب الثاني المسائل الفقهية المتعلقة بالبسملة ---------- ٤٠٥
الموضع الثاني: فيما يتعلق بجملة البسملة وفيه مسائل ---------- ٤٠٥
المسألة الأولى في حكم التسمية ---------- ٤٠٥
التعليق على حديث أنس في البسملة ---------- ٤٢٥
فرع في ذكر خلاف العلماء في هذه المسألة ---------- ٤٣٢
فرع الخلاف في هذه المسألة لا يستلزم كفراً ---------- ٤٣٤
فائدة في أنه لا خلاف بين الفقهاء في قراءتها في أول كل سورة ----- ٤٣٤
المسألة الثانية: في قراءة البسملة في الصلاة ---------- ٤٣٦
أدلة من قال بوجوب الجهر بالبسملة ---------- ٤٤١
الأحاديث ---------- ٤٤١

الحجة الثانية: قراءة النبي صلى الله عليه ---------- ٤٥٢
الحجة الثالثة: إجماع أهل البيت ---------- ٤٥٢
الحجة الرابعة: الاعلان بها ---------- ٤٥٢
أدلة القائلين بالإسرار بالبسملة ---------- ٤٥٢
علل الجهر بالبسملة ---------- ٤٦١
أدلة القائلين بالتفصيل ---------- ٤٦٤
جواب القائلين بالجهر بالبسملة على القائلين بالتفصيل ---------- ٤٦٧
تنبيه تفسير مقتضى قول القائلين بالجهر بالبسملة ---------- ٤٧٩
المسألة الثالثة الاقتداء بالقرآن ---------- ٤٨٠
تنبيه العلة في عدم ذكر التسمية في سورة التوبة ---------- ٤٨٨
تنبيه ثان ---------- ٤٨٨
تنبيه ثالث اتفاق الأمة على جواز كتابة البسملة في أول كل كتاب ---- ٤٨٩
المسألة الرابعة: في كتابة البسملة ---------- ٤٩٠
فائدة في كراهة اختصار البسملة والصلاة على النبي صلى الله عليه وآله ٤٩٣
فائدة أخرى تدل على الفائدة الأولى ---------- ٤٩٤
المسألة الخامسة: في فضل التسمية وخواصها ---------- ٤٩٤
قوله تعالى: الحمد لله رب العالمين ---------- ٥٠٣
المسألة الأولى ثبوت الحمد ---------- ٥٠٧
تنبيه شروط عموم الاسم الداخلة عليه الأداة ---------- ٥٢١
تنبيه في تعريف الجنس ---------- ٥٢٢
الفائدة الأولى: الاختلال في مدلول اسم الجنس ---------- ٥٢٣
الفائدة الثانية الاسم المجرد عن أداة التعريف ---------- ٥٢٤
الفائدة الثالثة المفرد المعرف ودلالته ---------- ٥٢٦
المسألة الثانية الاختلاف في حقيقة الحمد ---------- ٥٢٧
فائدة في ذكر أركان الحمد ---------- ٥٣٧
تنبيه في الحمد بالقول وغيره ---------- ٥٣٨
تنبيه وقوع الحمد على الاختيار ---------- ٥٤٠
تنبيه ثالث استحقاق الله للحمد بالقوة ---------- ٥٤١
المسألة الثالثة: في اختلاف العلماء في الفرق بين الحمد والمدح والشكر ---- ٥٤٣
المسألة الرابعة اختصاص الحمد ---------- ٥٦٣
تنبيه معنى اللام في لفظة الله ---------- ٥٦٩

تنبيه خصوصية الحمد لرب العالمين ---------- ٥٧٠
المسألة الخامسة استحقاق الله تعالى للحمد ---------- ٥٧٠
المسألة السادسة الجواب على الرازي في قوله عدم وجوب الحمد --------- ٥٧١
تنبيه معنى نفي المجبرة للحمد عقلاً ---------- ٥٨٠
تنبيه استطراد في الجواب على الرازي ---------- ٥٨٤
المسألة السابعة استطراد لذكر الحسن والقبح العقليين ---------- ٥٨٦
البحث الأول في حقيقة العدل ---------- ٥٨٧
فائدة اطلاق عدل حكيم على الله تعالى ---------- ٥٩٠
البحث الثاني: في بيان كونه تعالى عدلاً حكيماً ---------- ٥٩٠
فائدة ---------- ٦٠٤
البحث الثالث: في ذكر علوم العدل ---------- ٦٠٦
الموضع الأول: في ذكر الخلاف. ---------- ٦٠٨
الموضع الثاني: في أدلة العدلية. ---------- ٦٠٩
فائدة في ذكر الوجوه والاعتبارات التي يحصل بها الحكم ---------- ٦٢٩
الموضع الثالث: في شبه المخالف ---------- ٦٣١
البحث الأول: في أن الله تعالى لا يفعل الفعل إلا لغرض وحكمة ------- ٦٣٨
فائدة العلم بعلل فعل الله ---------- ٦٤٢
البحث الثاني: في بيان حسن التكليف، وتحقيق وجه الحكمة، والغرض به٦٤٣
البحث الثالث: في بيان حسن تكليف من لا يقبل ---------- ٦٤٣
الشبهة الثانية ---------- ٦٥٤
الشبهة الثالثة ---------- ٦٥٥
تنبيه ---------- ٦٥٩
الفهارس العامة ---------- ٦٦٧
أولاً: فهرس الآيات ---------- ٦٦٧
ثانياً فهرس الآحاديث ---------- ٦٧٧
ثالثاً: فهرس الأعلام المترجم لهم ---------- ٦٨٤
رابعاً: فهرس المحتويات ---------- ٦٨٧