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

الجزء الثاني

المسألة الثامنة [دلالة الحمد على القدرة]

قوله تعالى: {الْحَمْدُ لِلَّهِ} يدل على أن الله تعالى قادر على فعل القبيح؛ لأنه قد دل على أنه محمود على الإطلاق، أي على الفعل والترك، والحمد على ترك القبيح إنما يصح إذا تركه لقبحه مع القدرة عليه؛ إذ لا يحمد العاجز على ترك القبيح إن لم يتركه إلا لعدم القدرة على فعله، وفي المسألة خلاف، فقال الجمهور: هو تعالى قادر على ما لو فعله لكان قبيحاً، ويصح أن يقع منه لولا العدل والحكمة، هكذا نسبه القرشي إلى الجمهور.

قال الإمام (عز الدين)عليه السلام: أراد بالجمهور الزيدية، وأكثر المعتزلة منهم الشيخان، والقاضي، والبغدادية، وبالغت البغدادية في ذلك حتى قالوا: إن منكره كافر، وقال أبو الحسين، وابن الملاحمي، وأبو الهذيل: يقدر عليه، ويستحيل منه لفقد الداعي، وقال النظام، والجاحظ، وأبو علي الأسواري: لا يوصف بالقدرة عليه فلا يقال: إنه قادر عليه، وقالت المجبرة: لا يقدر عليه منفرداً، بل يوجده والعبد يكتسبه، هكذا أطلق الحكاية عن المجبرة القرشي وغيره، واستدرك عليه الإمام عز الدينعليه السلام فقال: إنه قد نسب هذا القول إلى النجارية فقط، وقال في العيون: عند الحشوية، والرافضة، والمجبرة إنه تعالى يقدر على القبيح، فنسبه إلى المجبرة على الإطلاق.

قال الإمامعليه السلام: وهذه الحكاية توافق مذهبهم؛ لأنهم يقولون إنه لا يقبح منه تعالى قبيح، ولا قبيح يمكن وقوعه من جهته تعالى، إلا النجارية فهم يذهبون إلى أن القبيح يقبح لعينه كالبغدادية.

قلت: أما الإمام المهدي عليه السلام فإنما جعل في المسألة قولين:

الأول: أنه قادر على فعل القبيح، وعزاه إلى أكثر المعتزلة، والثاني: أنه لا يوصف بذلك، وعزاه إلى النظام، والأسواري، والجاحظ، والمجبرة، ولم يفرق بين مذهب المجبرة والنظام ومن معه، ولم يتعرض في القلائد وشرحها لمذهب أبي الحسين ومن معه.

قال في الشرح: أما المجبرة فذلك موافق لأصولهم؛ إذ لا نهي في حقه تعالى، وأما النجارية فيحقق الخلاف معهم لأنهم يقولون إن القبيح يقبح لعينه، فحكمهم حكم من خالف من أصحابنا، وأما النظام ومن معه فخالفوا أصل أشياخهم؛ لأن الجهل ونحوه من جملة أجناس المقدورات، والباري تعالى قادر لذاته فلا يختص به جنس دون آخر، هذا معنى كلامه، ولا يخفى أن الذي تقتضيه أصول المجبرة أنهم إنما ينفون وقوعه من الباري على معنى أن ما فعله فليس بقبيح، فعلى هذا لا يصح نسبة القول بأنه لا يقدر على القبيح إليهم؛ لأنه يقدر عليه عندهم، ولا يقبح منه، وإنما الذي يصح نسبته إليهم هو القول بأنه لا يوصف بأنه فاعل القبيح؛ إذ لا قبيح منه حتى يقال: إنه فاعله، وهذا هو الذي تفيده عبارة صاحب العيون، وإما أنهم يقولون بعدم القدرة عليه، ففيه نظر لما عرفت، اللهم إلا أن يحمل ذلك على ما يفعله العباد من القبائح فقط كما يفيده ظاهر كلام القرشي.

واعلم أن النجري قد جعل الأكثر في رواية القلائد فريقين، فجمهورهم قالوا: إنما منعت منه الحكمة، وأبو الحسين ومن معه

قالوا: بل لعدم الداعي، ولكن جواب المهدي بقوله: قلنا إنما منعت منه الحكمة يدل على أن المقصود بالأكثر من عدا أبي الحسين، أو أن كلام أبي الحسين راجع إلى هذا القول.

هذا ما أمكن تحريره في نقل الخلاف، وعليك بالتثبت في نقل الخلاف، فربما نسب إلى بعض العلماء ما يقتضي كفره وهو بريءٌ منه، فإذا عرفت هذا فلنأخذ في أدلة هذه الأقوال فنقول: احتج القائلون بأنه يقدر عليه لولا منع الحكمة بأدلة:

أحدها: أنه من جنس المقدورات، وقد ثبت أنه قادر لذاته فيقدر على جميع أجناس المقدورات؛ إذ لا اختصاص لذاته بمقدور دون مقدور، فيصح منه فعل القبيح من حيث القدرة، ويستحيل منه من حيث الحكمة، ولا تناقض لاختلاف الجهتين.

الدليل الثاني: أنه قد ثبت أن الله تعالى قادر على أن يخلق فينا العلم الضروري، فيجب أن يكون قادراً أن يخلق بدله الجهل؛ لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد، والجهل قبيح.

الدليل الثالث: أن ما من فعل إلا وكما يصح أن يقع على وجه فيحسن يصح أن يقع على وجه آخر فيقبح، فإذا قدر القادر على إيقاعه على أحدهما قدر على إيقاعه على الآخر؛ لأن القدرة إنما تعلق بالإيجاد والإحداث دون وجوه الأفعال، وأيضاً لا تأثير لاختلاف وجود الأفعال في قدرة القادر، يبين ذلك أن أحدنا كما يقدر

أن يقول: زيد في الدار وهو فيها يقدر على أن يقول ذلك وليس فيها، فكذلك الباري تعالى إذا قدر على الصدق وجب أن يقدر على الكذب؛ لأنهما شيء واحد لا يختلفان إلا بحسب اختلاف حال المخبر عنه، وذلك مما لا يوجب تغيير حال القدرة عليه، وهاهنا اعتراض ذكره أبو الحسين، وهو أن قدرة القادر لا تتعلق باختصاص الفعل بوقت معين، مع أنه إذا انقضى الوقت خرج الفعل عن تعلقه بالقادر، فكذلك لا تتعلق قدرة القادر بالقبح، ومع ذلك إذا اختص الفعل بوجه دون وجه خرج عن تعلقه بالقادر.

قال (القرشي): ويمكن الجواب بأن الوجه الذي لأجله خرج الفعل عن تعلقه بالقادر إذا انقضى وقته غير حاصل في الفعل إذا اختلف وجهه، وإذا لم يكن جامع بطلت المقايسة، على أنا إنما أوجبنا اختصاص الفعل بوقته في حق القادر بقدرة، ونحن فرضنا المسألة في القادر لذاته وهو تعالى كما يصح أن يوقع الفعل في وقته يصح أن يوقعه في غير وقته، لا سيما المبتدئ الباقي، فكذلك إذا صلح أن يوقعه على وجه صح أن يوقعه على وجه غيره، وإنما قال لا سيما المبتدئ الباقي لما في غيره من الإشكال، فإن المسبب وغير الباقي لو صح منه تعالى إيجاده في وقت غير الوقت الذي يختص به لزم ما مر من صحة انقلاب غير الباقي باقياً، ووجود مسببين في وقت واحد عن سبب واحد.

الدليل الرابع: لو لم يقدر على فعل القبيح للزم أن يكون أضعف

القادرين منا أقوى من الله تعالى عن ذلك علواً كبيرا، فإن الطفل الذي لا يقدر على حمل رطلين أو نحوها يقدر على أن يدفع غيره في النار وهو على شفيرها، وهو غير مستحق لذلك، والباري غير قادر على ذلك لقبحه عند الخصم، وهذا إلزامي.

وأما الأدلة السمعية هنا فكثير منها قوله: {الْحَمْدُ لِلَّهِ} وقد مر وجه الاستدلال بها، ومنها تمدحه بنفي الظلم ونحوه، ولا يتم التمدح بتركه إلا مع القدرة، وإلا لصح تمدحه بأنه لا يجمع بين الضدين، وليس هذا موضع استيفاء الكلام على الآيات لأنه سيأتي الكلام عليها في مواضعها إن شاء الله تعالى، وهو أخص بها، وقد استبعد السيد مانكديم الاستدلال بالسمع هنا.

قال الإمام (المهدي)عليه السلام: لا وجه لاستبعاد ذلك، قلت: وقد مر لنا صحة الاستدلال بالسمع في كثير من مسائل العدل.

احتج أبو الحسين بأنه قد قام الدليل على اختصاص الفعل بوجه دون وجه، وهو استحالة الفعل من دون داع، والجواب أنا لا نسلم توقف الفعل على الداعي، وإنما يتوقف على القدرة وزوال المانع، ولذا يقع من الساهي والنائم، ولا داعي لهما، سلمنا فعدم الداعي إنما يدل على استمرار الوقوع لا على استحالة الوقوع، كما أن ثبوت الداعي إنما يدل على استمرار الوقوع لا على وجوبه.

قال (القرشي): والأقرب أن خلاف أبي الحسين لفظي؛ لأنه إنما يقول باستحالة الوقوع من حيث الدواعي لا من حيث القدرة،

والجمهور لا بد أن يقولوا بالاستحالة من حيث الحكمة لا من حيث القدرة؛ إذ لو جوزوا الوقوع مع العدل لم يبق دليل على أن الله لم يفعله.

قلت: ولهذا أدرجه الإمام المهدي عليه السلام في قول الأكثر. والله أعلم.

احتج النظام ومن معه بوجوه:

أحدها: أنه لو قدر على القبيح لوجب أن يوقعه، وأجيب بمنع الملازمة، فإن أحدنا يقدر على القيام ولا يفعله، والباري تعالى يقدر على إقامة القيامة الآن، ولا يفعله.

الثاني: قالوا اتصافه بالقدرة على القبيح نقص، قلنا: النقص وقوعه، وأما القدرة فصفة كمال ومدح؛ لأن التارك مع القدرة خير من التارك للعجز، ولهذا يصح التمدح، ثم إنه يلزم أن يكون الملائكة والأنبياء عليهم السلام على صفة نقص لاتصافهم بالقدرة على القبيح آنفاً.

قال الإمام (عز الدين) عليه السلام: ولعلهم يلتزمون جواز هذا النقص عليهم كغيره من النقائص الجائزة عليهم من الجهل والحاجة، ويقولون ليس المنتزه من صفات النقص المختص بصفات الكمال إلا الواحد المتعال، قال عليه السلام: والتحقيق أن الأمر بالعكس مما قالوه فإنه تعالى لو لم يقدر على القبيح لقدح في كونه قادراً لذاته، من حيث أن القبائح داخلة في أجناس المقدورات، وإنما يقع النقص بفعل القبيح لا بالقدرة عليه؛ إذ لا يستحق بالقدرة عليه ذماً.

الثالث: لو صح القول بقدرته على القبيح، وإن استحال أن يكون

عدلاً حكيماً للزم القول بأنه قادر على المستحيل لو لم يكن مستحيلاً.

والجواب: إن أردتم المعنى فملتزم فإنه لا بد من القول بأن المستحيل لولم يكن مستحيلاً لكان الله قادراً عليه، وإن أردتم التسمية فلا ملازمة؛ إذ لا يقال إنه قادر على ما لم تثبت القدرة عليه، بخلاف القبيح فإن القدرة عليه ثابتة، وإنما منعته الحكمة، وفقد الداعي إليه.

الوجه الرابع: أنه لو قدر على القبيح لجوزنا وقوعه منه، وتجويز وقوعه منه إما أن يدل على الجهل والحاجة، وهو محال لأنه يقدح في كونه عالماً غنياً لذاته، وإما أن لا يدل وهو محال لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهداً وغائباً، وهذا الوجه أشف أدلتهم كما ترى.

والجواب: أن الجواز له معنيان:

أحدهما: نقيض الاستحالة، فيقال جائز، أي ليس بمستحيل وإن كان لا يقع قطعاً.

والثاني: التجويز أي يجوز وقوعه وعدمه، وإطلاق جواز القبيح من جهة الله تعالى إنما يجوز بالمعنى الأول، أي ليس بمستحيل فعله، وإن كنا نقطع أنه لا يقع، وعلى هذا فيقال: يصح أن يوقعه من جهة القدرة بمعنى أنه لو كان غير حكيم أو كان له داع إليه لوقع منه، ويستحيل وقوعه للحكمة عند الجمهور، ولفقد الداعي عند أبي الحسين، وأما قولهم لو قدَّرنا وقوعه فإما أن يدل، وإما أن لا يدل، فجوابه من ثلاث جهات:

أحدها: ما اختاره القرشي، وهو أن هذا التقدير لا يصح لأن الجهل

والحاجة على الله تعالى مستحيلان، وتقدير وقوع الظلم يتبعه صحة وقوع الجهل والحاجة، وما أدى تقديره إلى تقدير المحال لم يصح تقديره، والضابط في مثل هذا أن تقدير الموجب المصحح وهو وقوع الظلم مع إحالة المصحح له وهو الجهل، والحاجة لا تجوز، ولولا هذا لصح تقدير ثبوت المعلول مع إحالة العلة، ولجاز صحة الفعل مع إحالة القادرية، وهذا يؤدي إلى كل جهالة.

الجهة الثانية: للجمهور وهي أنهم التزموا صحة تقديره، وامتنعوا من الجواب بنعم، أو بلا إذ بأيهما أجيب نقض أصلاً قد تقرر كما قالوا: فيما لو قدرنا وقوع ما علم الله أنه لا يقع هل كان يكشف عن الجهل ويدل عليه، وسيأتي الكلام على تقدير وقوع ما علم الله أنه لا يقع، فيؤخذ جواب هذا من هناك، فإن المسألتين من واد واحد، إلا أنا نذكر هنا ما ذكره أبو علي من علة الامتناع من الجواب؛ لأن كلامه هذا أصل فيما يجب الجواب عنه من الكلامين المتعلق أحدهما بالآخر، وما لا يجب، وحاصله أن كل كلامين تعلق الثاني بالأول على تقدير وجود الأول لا يخلو إما أن يكون أحدهما هو الآخر نحو: إن كان زيد فاعلاً للظلم فهو ظالم، أو موجباً له سواء كان الأول موجباً للثاني نحو: إن كان في قلبه علم فهو عالم، أو الثاني موجباً للأول نحو: إن كان عالماً، ففي قلبه علم، أو يكون أحدهما مصححاً للآخر نحو إن كان الجوهر متحيزاً احتمل العرض، وإن كان عالماً كان حياً، وإما أن لا يكون أحدهما هو الآخر لا موجباً له ولا مصححاً، إن كان الأول وجب الجواب بلا أو نعم، وإن كان الثاني صح الامتناع من الجواب

بأيهما إذا دل الدليل على فسادهما بهذه المسألة، لأنا إن قدرنا وقوع الظلم من جهته تعالى لم تصح دلالته على الجهل والحاجة؛ لأنه عالم غني لذاته، ولا يصح أن لا يدل لأنه يعود بالنقض على دلالته في الشاهد، فكان لنا الامتناع؛ لأن الظلم ليس هو الجهل والحاجة، ولا يوجبهما ولا يوجبانه، ولا يصححهما، ولا يصححانه في حق الله تعالى لأن المصحح للظلم في حقه تعالى هو القدرة فقط، واعترضه أبو الحسين بأن الخصم لم يلزمكم العبارة حتى تمنعوا إطلاقها، وإنما ألزمكم المعنى وهو أن تقدير وقوع الظلم منه تعالى هو يولد ذلك الظلم العلم بالجهل والحاجة أم لا، وليس يخرج النظر عن كونه مولداً لهذا العلم، أو لا.

قلت: يعني أنه لا يخلو من أن يكون مولداً أم لا؛ إذ لا واسطة بين النفي والإثبات، ويجاب بأنا لا نسلم أنه لا واسطة، وليس الامتناع من الجواب لأجل أن ثمة واسطة، بل لأن السؤال وقع عن حكم يتفرع على أمر مقدر ليس الحكم هو ذلك الأمر، ولا موجباً له، ولا مصححاً له، والإجابة تستلزم أحد محالين، مع أن ذلك المقدر غير واقع، فلأجل هذا قلنا لا تلزمنا الإجابة إذ إجابة ما لا ثبوت له إذا أدت إلى المحال يحسن الامتناع منها مع ما في الإجابة من التكلف المنهي عنه.

وقال (القرشي): الأقرب التفصيل، وهو أن السائل إن كان يقدر الوقوع من أي فاعل كان فنقول: هل يدل وقوع الظلم على الجهل والحاجة أم لا، فلا يصح الامتناع من الجواب لما ذكره أبو الحسين،

وإن قيد سؤاله بما يحيل الأمرين عند ذلك التقدير صح الامتناع لفظاً ومعنى؛ لأنه يعود على ذلك التقدير، والقيد بالنقض كأن يقال: لو وقع الظلم من حكيم هل كان يدل على الجهل والحاجة أم لا، فيكون لنا أن نقول لا يدل، ولا لا يدل، لأن قولك يحيل الجهل والحاجة؛ لأن معهما لا يكون حكيماً، وأنت فرضته حكيماً، وقولك وقوع الظلم يمنع قولنا لا يدل لأن الظلم يدل عليهما، وصار الحال في هذا كما لو قيل: لو قدرنا اجتماع الضدين في محل هل يتنافيان أم لا؟ فإنه يقال: لا يصح القول بتنافيهما؛ لأنه يعود على تقدير اجتماعهما بالنقض، وأنت فرضت اجتماعهما، ولا يصح القول بعدم تنافيهما، لأنه يعود على كونهما ضدين بالنقض وأنت فرضتهما ضدين، فكل سؤال هذا حاله فإنه يعود على التقدير والقيد بالنقض، وإذا زال التقدير والقيد زال الإشكال من أصله.

الجهة الثالثة: ما ذكره بعضهم وهو أن وقوع الظلم من جهته تعالى لا يدل علىالجهل والحاجة؛ لأن شرط دلالته على ذلك أن يصح الجهل والحاجة على فاعله، والباري تعالى عالم غني لذاته، واعترض بأنه يلزمه أن لا يجد دليلاً على أن الله لا يفعل القبيح؛ لأنه لا دليل على ذلك إلا أنه لو فعله لكان جاهلاً لقبحه ومحتاجاً إليه، وإذا كان قد زعم أنه تعالى لو فعل القبيح لم يدل على جهله وحاجته انتقض الدليل، وبطل التعليل، فإن قيل: إنه حكيم والصوارف متوفرة، قيل: إذا كانت الحكمة والصوارف تصرف عن القبيح لا محالة كان وقوعه دليلاً على زوال تلك الصوارف، فتلزم دلالته على الجهل والحاجة.

الوجه الخامس: للنظام وأتباعه وهو أن الظلم دليل على الجهل والحاجة، كما أن الخبر الصدق بهما دليل عليهما، فإذا قدر على الظلم وجب أن يقدر على خبر صادق بأنه جاهل محتاج.

والجواب: بالفرق فإنه معنى كون الخبر صدقاً أن مخبره على ما هو به، فالقائل بأن الله تعالى قادر على خبر صادق بأنه جاهل محتاج قائل بأنه يقدر على أن يجعل ذاته جاهلة محتاجة، وذلك مستحيل، فكذلك ما في معناه بخلاف الظلم، فليس معناه أنه جاهل محتاج حتى تكون القدرة على أحدهما قدرة على الآخر، وحاصل الجواب أنه يوصف بأنه قادر على الظلم، ولا يوصف بأنه قادر على خبر صادق بأنه جاهل محتاج، والفرق ما قد عرفت.

فإن قيل: إن سلمنا الفرق فيما ذكر، فيلزمكم القول بأن الله قادر على أن يدلنا على جهله وحاجته؛ لأنكم قد جعلتم الظلم دليلاً على الجهل والحاجة، وقلتم إنه تعالى قادر عليه.

قيل: إن أردتم أن الظلم دليل على الجهل والحاجة عند زوال الحكمة والصوارف، فملتزم فإنه تعالى قادر على ما لو زالت حكمته وصوارفه عنه لدل على جهله وحاجته، وذلك مستحيل، وإن أردتم أن الظلم يدل مع ثبوت الحكمة والصوارف فغير لازم أن يدل؛ لأنه يصير المعنى أنه قادر على ما لو قدرنا وقوعه على الوجه المستحيل، وهو صدوره من العدل الحكيم لكان دليلاً غير دليل، وذلك محال؛ لأنه جمع بين النفي والإثبات.

وأما المجبرة فكلامهم مبني على أصولهم الفاسدة؛ لأن ما فعله تعالى منفرداً فلم يحصل فيه علة القبح وهي النهي، أو كونه مملوكاً فلا يتصور قدرته على فعله، وأما ما أوجده واكتسبه العبد فهو قبيح؛ لأن العبد منهي ومملوك، فكان قادراً عليه من هذا الوجه، وقد عرفناك بطلان أصولهم، فيبطل ما ترتب عليها؛ إذ ما ترتب على الباطل فهو باطل.

قال الإمام (المهدي)عليه السلام: والعلم بهذه المسألة ليس بفرض عين بعد اعتقاد كونه قادراً لذاته إلا من باب معرفة خطاب الله تعالى، وإعداد حل الشبه.

فائدة [في أن أفعال الله تعالى حسنة]

قد ثبت بما مر أن أفعال الله تعالى كلها حسنة، ولا خلاف في ذلك على الجملة، وإنما اختلفوا في صحة وصفها لها[1] بالعدل، فقال أبو هاشم، وقواه الإمام المهديعليه السلام: إن أفعاله كلها توصف بالعدل سواء تعلقت بالحقوق كالإثابة ونحوها أم لا، كخلق العالم وسائر التفضلات؛ لأن العدل كل فعل حسن فعله الفاعل لينفع غيره، أو ليضره.

وقال (أبو علي): لا يوصف به منها إلا ما تعلق بحق الغير كالإثابة ونحوها دون خلق العالم ونحوه؛ إذ العدل توفير حق الغير، واستيفاء الحق منه، فخرج خلق العالم ونحوه.

---

(١) هكذا في الأصل، ولعلها: وصفنا لها بالعدل ... إلخ.

قال (الإمام المهدي)عليه السلام: بل هو شرعاً كل فعل حسن بدليل أنا نصف من أتى بالواجب، واجتنب القبيح بأنه عدل، ومن أخل بواجب كالصلاة قلنا: ليس عدلاً، وإنما صح نفيه عنه لأنه ترك ما به يسمى عدلاً، والصلاة والصوم ليسا من حقوق الآدميين، وقد حكمنا أن تاركهما تارك عدل لقولنا: ليس بعدل.

قال عليه السلام: وعلى الجملة فالمسألة لفظية قال: والأقرب عندي أن كلام أبي هاشم أقرب إلى عرف الشرع، وكلام أبي علي أقرب إلى الوضع اللغوي.

فائدة أخرى فيما يجري على الله تعالى من الاسماء بمعنى أنه لا يفعل ما يقدر عليه

اعلم أنا قد ذكرنا في مباحث البسملة أن أقسام الاسماء الواقعة على المسميات تسعة، وعدنا بذكر ما يجوز إجراؤه على الله منها، وقد ذكرنا ذلك إجمالاً في مسألة ما يجوز أن يجري على الله تعالى وما لا يجوز، وذكرنا اختلاف العلماء في توقف ذلك على إذن السمع وعدمه، وأما بيان ما يجوز إجراؤه من الأقسام التسعة، وما لا يجوز، وإنما يذكر كل قسم منها في موضعه اللائق به، وقد مر أن الاسم الذي يجري عليه باعتبار ذاته المخصوصة، أي الجامعة لصفات الكمال هو لفظ (الله) لاختصاصه به، ودلالته على أنه المستجمع لصفات الكمال، ونحن نذكر في هذا الموضع ما يجري عليه، وما لا يجري عليه من الاسماء الواقعة عليه بحسب السلب العائد إلى الأفعال؛ لأن الأسماء الجارية عليه بحسب السلب إما أن تكون عائدة إلى الذات كقولنا ليس

بجسم، أو إلى الصفات كقولنا ليس بجاهل ولا محتاج، وإما إلى الفعل وهو أنه لا يفعل كذا وهو المراد هنا، فنقول: الذي يجري عليه من ذلك سبوح قدوس، فإن من فائدته تنزيهه تعالى عن فعل القبيح الذي يقدر عليه.

قال (الموفق بالله)عليه السلام: ويقصد به التنزيه من كل سوء، على ما روي أن النبيصلى الله عليه وآله وسلم قال: «سبحانك» تنزيهاً من كل سوء، ومثلهما قولنا: طاهر.

قال (القرشي): ولا خلاف أنه مجاز في حقه تعالى؛ لأنه في الأصل من طهارة البدن، ثم استعمل في المتنزه عن فعل القبيح، ومنها (تارك)، ومعناه لغة الذي لا يفعل مع القدرة. ذكره القرشي.

قال الإمام (عز الدين)عليه السلام: لكن يشترط تقييده بما يصير مدحاً كتارك للظلم أو للقبيح، ومكفر لأنه يفيد ترك العقوبة لأجل الثواب، ونقيضه محبط، أي لا يفعل الثواب لأجل المعصية المحبطة له، نص على جواز إطلاق هذين الاسمين القرشي، والموفق باللهعليه السلام، وظاهر كلامه أنه لا بد من تقييدهما بما يصيران به مدحاً؛ لأنه قال: ويوصف بأنه مكفر للعقاب كما يوصف بأنه محبط للثواب، وممن اشترط التقييد الإمام عز الدينعليه السلام، قال: فيقال مكفر للعقاب، أي لا يفعله للتوبة، أو لصغر الذنب، ومكفر للذنوب بمعنى لا يعاقب عليها، ومحبط للثواب أي لا يفعله بسبب المعصية الكبيرة، أو الندم على الطاعة، ومحبط للطاعات بمعنى لا يثيب عليها لمثل ذلك، يعني

لمثل ما تقدم في تارك من أنه لا يطلق إلا مقيداً، ومنها غافر، وغفور، وغفار، وحليم، وسيأتي الكلام على معانيها، وقد نطق بها القرآن، وكذلك يوصف بأنه عفوٌ وعافٍ، وساتر وستار.

قال (الموفق بالله)عليه السلام: وذلك بمعنى الغافر والغفور، واختلف في إطلاق صبور، فمنعه القرشي، والحاكم.

وقال (الموفق بالله)عليه السلام: لا يوصف به ولا بصابر؛ لأنه يفيد أنه لا يظهر الجزع فيما يلحقه من المكاره، ولذلك لا يوصف به في غير احتمال المكاره، فلا يقال: زيد صبور على أكل الحلوى، وشم الرائحة الطيبة، وأجازه بعضهم بمعنى حليم.

قال (القرشي): وليس يصح، لأن استعماله في الحليم مجاز، فإن ورد به سمع أقر حيث ورد، وإلا منع رأساً.

قال الإمام (عز الدين)عليه السلام: قد ورد في تعداد أسمائه الحسنى مرفوعاً في بعض كتب الحديث، وفسره الغزالي في المقصد بأنه الذي لا تحمله العجلة على المسارعة إلى الفعل قبل أوانه، بل ينزل الأمور بقدر معلوم، ويجريها على سنن محدود، لا يؤخرها عن آجالها المقدرة لها تأخير متكاسل، ولا يقدمها على أوقاتها تقديم مستعجل.

قلت: قد ذكر سليمان الجمل في الفتوحات أنه مجمع عليه، وذكر في معناه نحو ما ذكره الغزالي، وذكر أقوالاً أخر تؤول إليه قال: والفرق بينه وبين الحليم أن الصبور يشعر بأنه يعاقب في الآخرة دون الحليم.

قلت: هو من جلمة الاسماء المذكورة في حديث أبي هريرة عند

الترمذي، وقد رواه محمد بن منصور في كتاب الذكر، وأما وصفه بنظيف ونقي، فمنعه القرشي لأنهما من صفات الأجسام.

وقال (الموفق بالله): لا يوصف بنظيف لأنه يفيد جواز الوسخ عليه، وقيل: لا فرق بينه وبين طاهر؛ لأنه إنما يستعمل فيمن يجوز عليه القذر بمعنى فلا يطلق عليه طاهر، ولا يوصف بأنه وقور، قاله الموفق بالله لأنه يفيد ملازمة المكان، وقلة الطيش والخفة، ومثله رزين. ذكره القرشي.

المسألة التاسعة [تمسك العدلية بالحمد على صحة العدل

تمسكت العدلية بقوله تعالى: {الْحَمْدُ لِلَّهِ} على صحة العدل، وعلى أن أفعال العباد منهم، وتمسكت بها المجبرة على نفي أفعال العباد، أما العدلية فقالوا قوله: الحمد لله لا يتم إلا على قولنا لأن المستحق للحمد على الإطلاق هو الذي لا قبح في فعله، ولا جور في قضائه، وعندنا أن الله تعالى كذلك فكان مستحقاً لأعظم المحامد والمدائح، وأما على مذهب المجبرة لا قبح إلا وهو فعله، ولا جور ولا عبث إلا منه لأنه يخلق الكفر في الكافر ثم يعذبه، وغيرذلك، فكيف يستحق الحمد، وأيضاً ذلك الحمد الذي يستحقه الله تعالى إما أن يستحقه على العبد، أو على نفسه، إن كان الأول وجب كون العبد قادراً على الفعل، وإن كان الثاني كان معناه أن الله يجب عليه أن يحمد نفسه، وذلك باطل أما على مذهبكم فلأنه لا يصح القول بأنه يجب على الله واجب، وأما على مذهبنا فلأنه لا وجه لوجوبه عليه؛ لأنه

ليس بمنعم على نفسه حتى يجب عليه شكرها، وإنعامه على الغير لا يوجب الشكر لنفسه على نفسه غايته أنه يحسن منه. والله أعلم.

وأما المجبرة فقد ذكر الرازي لتمسكهم بالآية وجوهاً:

الأول: أن كل من كان فعله أشرف وأكمل، وكانت النعمة الصادرة منه أعلى وأفضل كان استحقاقه للحمد أكثر، والإيمان أفضل الأفعال، فلو كان فعلاً للعبد لكان العبد أولى بالحمد من الله، والمعلوم أنه ليس بأولى، فصح أن الإيمان حصل بخلق الله لا بخلق العبد.

والجواب: أنا نقول ما أردت بكونه أشرف الأفعال، هل أردت أنه أشرفها بالنظر إلى كونه فعلاً مجرداً، فذلك دعوى مجردة عن الدليل، بل هو مخالف للضرورة، فإن في أفعال الله تعالى وأفعال العباد ما هو أشرف من الإيمان من حيث أنه مجرد فعل، ألا ترى أن الجنة أشرف منه، والشمس، والكواكب بالنظر إلىكونها أفعالاً مجردة أشرف منه لأنها أفعال مضيئة مشرقة دونه، وكذلك في أفعال العباد ما هو أشرف منه من حيث كونها أفعالاً، فإن لبس الثياب الفاخرة، والتطيب بالروائح الطيبة أشرف منه، أم أردت أنه أشرف منها لما فيه من النفع، فإن أردت نفع المؤمن به وهو الله تعالى فذلك باطل؛ إذ لا يجوز عليه النفع، وإن أردت نفع فاعله فذلك لا يقتضي أنه أفضل الأفعال كلها، وإلا لزم في كل فعل فيه نفع لفاعله أن يكون أفضل الأفعال، والمعلوم خلافه، فثبت أن الإيمان ليس أشرف الأفعال كلها، وغايته أنه أشرف أفعال العبد؛ لأن انتفاعه به أعظم من سائر أفعاله لما يفضي به إليه من السعادة الدائمة، ثم إنا لا نسلم أنه أشرف أفعال العبد؛ لأنه أعظم

نفعاً له، بل نقول: إنما كان أشرف أفعاله لما فيه من المطابقة لمراد الله تعالى منه الذي يستحق به رضوانه، ولكونه أشرف الوسائل إلى الله كما قال علي عليه السلام: (إن أفضل ما توسل به المتوسلون إلى الله الإيمان). رواه في النهج، وإذا لم يكن أشرف الأفعال كلها، وإنما هو أشرف أفعال العبد، ولم يكن أشرفها إلا لأنه وسيلة إلى الله تعالى وقربة إليه لم يكن استحقاق فاعله للحمد أكثر ولا أولى، بل المستحق لذلك من شرف الإيمان لكونه وسيلة إليه، فلا يغرك زخرفة الرازي وتنميقه للألفاظ التي هي أجسام بلا أرواح، وإنما يستميل بها الأغمار، ويلبس بها على الجهال، ألا ترى أنه هنا أتى بعبارة يستعظم الجاهل القول بخلافها، وهي دعواه أن الإيمان أشرف الأفعال، ومع ذلك أنه أردف هذه العبارة بأعظم منها، وهي قوله: إن من كانت النعمة الصادرة منه... إلخ، وهذه عبارة إنما أريد بها التلبيس والتشنيع، وإلا فلا طائل تحتها في هذا الموضع، فإن أراد أن الإيمان نعمة وهو أكمل النعم، فلو كان من العبد لكان استحقاقه للحمد أكثر وأولى.

فجوابه: أن نقول إن أردت أنه لو كان من العبد لكان نعمة منه، فهذا باطل لأنك إن قلت: إن العبد يكون منعماً به على الله، فقد قدمنا أنه لا يجوز عليه النفع والإنعام نفع، وإن أردت أن العبد أنعم به على نفسه، فذلك باطل؛ لأن المنفعة لا تسمى نعمة إلا إذا أريد بها الغير، فثبت أن كون الإيمان من فعل العبد لا يستلزم أن يكون العبد مستحقاً لأكثر الحمد ولا أولى به؛ لأن إيمانه لا يكون نعمة منه، وإنما هو نعمة من الله عليه من حيث أنه الذي هداه إليه، ومكنه، وأعانه، وقواه، وإذا كان الأمر كذلك فالله تعالى هو المستحق لأكثر

الحمد وهو أولى به، ولا يلزم منه أن يكون تعالى هو الفاعل للإيمان.

الوجه الثاني: قالوا: أجمعت الأمة على حمد الله تعالى وشكره على نعمة الإيمان، فلو لم يكن الإيمان من فعله لما جاز أن يحمد ويشكر عليه؛ إذ حمد الغير على ما ليس من فعله محال باطل بدليل قوله تعالى: {وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا} [آل عمران:١٨٨].

والجواب من جهتين:

الأولى: ما تقدم في الاستعاذة من أن الحمد ليس إلا على مقدمات الإيمان، ويدل عليه قوله تعالى: {بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلإِيمَانِ} [الحجرات:١٧] وقول علي عليه السلام: (نحمده على ما وفق له من الطاعة وذاد عنه من المعصية). رواه في النهج، فجعل الحمد على المقدمات لا على فعل الطاعة وترك المعصية، وهاهنا حكاية في ذلك، وقد تقدمت الإشارة إليها، لكنا نأتي بها هنا على وجهها، فقد تضمنت جواباً مقنعاً، وهي ما روي عن أبي معن ثمامة بن أشرس رحمه الله أنه دخل إلى أبي الفضل جعفر بن حرب الهمداني رحمه الله ورجل من المخالفين يكلم بعض أصحاب جعفر، ويقول: إذا كنت تحمد الله على إيمانك فما أنكرت أن يكون إيمانك فعله؛ لأنك إذا حمدته على غير فعله كنت كاذباً في حمدك إياه، وشكرك عنه.

فقال المجيب: أنا إنما أحمده على إيماني على ما رزقنيه من ألطافه، ومعونته بما لولاه لما وصلت إلى الإيمان، فقال السائل: فيجب أن يكون حمدك إياه على تلك الأسباب لا على الإيمان، فقال ثمامة: أما

تعرف جوابي في هذه المسألة وغيرها من أمثالها، فقال: لا، فقال ثمامة: فإني أقول إنما أشكر الله تعالى على ما وصلت به إلى الإيمان، فأما نفس الإيمان فإن الله تعالى يشكرني عليه، ويحمدني من أجله، قال تعالى: {فَأُوْلَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُوراً} [الإسراء:١٩]، وقال تعالى: {وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ} [آل عمران:١١٥] فأنا في الحقيقة أحمده على تمكيني منه، وإعانتي عليه، وإيصالي إليه بالقدرة والتأييد.

قال: فتبسم أبو الفضل وقال: لما شنعت المسألة سهلت.

قال بعض المحققين: وأقول إن قول الخصم محال أن يشكر الغير على ما ليس بفعله، إن كان ذلك محالاً فالمحال إنما يفعله الله تعالى لأنه فاعل الشكر بزعمهم كما أنه فاعل الإيمان، وبعد: فعلى مذهبهم ما يفعله الله تعالى أمحل من ذلك؛ لأنه يشكر نفسه على ما ينعم به على العبد، ثم يثيب العبد ويعاقبه على فعل نفسه، ويثيبه على ذلك الشكر الذي يفعله، وعلى الإيمان الذي هو يحدثه، فجميع ذلك بزعمهم فعله وخلقه.

قلت: المراد بشكر الله تعالى للعبيد المدح والجزاء، لا الشكر الذي يكون مكافأة على النعم؛ إذ لا نعمة للعبد على ربه تعالى، وقد مر أن الشكر من الله تعالى الثناء الجميل، والجزاء الجليل عند أهل اللغة.

الجهة الثانية: ما رواه الإمام عز الدين عليه السلام عن قاضي القضاة، وابن الملاحمي، والفقيه حميد، وغيرهم من المتكلمين، وهو الذي يقتضيه كلام المجيب السابق، وهو أنا نحمد الله على الإيمان نفسه وإن كان من فعلنا؛ لأنه في الحكم كأنه من جهته تعالى من حيث أنه أقدرنا

عليه، ومكننا منه، وأعلمنا به، ولطف لنا فيه، فصار الحال فيه كالحال فيمن يكسب مالاً في جاه غيره لاختصاصه به، فإنه يحمد صاحب الجاه على ذلك وإن لم يكن وصول ذلك المال إليه منه، وكذلك الحكم فيمن أحسن إلى غيره بماله فاتجر فيه وربح، وتوصل إلى ملاذ ومسار، فإنه يحمد ذلك المحسن على هذه الأمور المتفرعة على إحسانه وإن لم تكن منه لما كانت في الحكم كأنها من جهته.

قلت: وعلى هذا تجوز نسبة الإيمان إلى الله تعالى على جهة المجاز العقلي. والله أعلم.

الوجه الثالث: أن ظاهر قوله الحمد لله يدل على اختصاصه تعالى بالحمد، ولا يكون كذلك إلا إذا كانت كل النعم من الله والإيمان أفضل النعم، فوجب أن تكون من الله تعالى.

والجواب: أنا قد حققنا فيما مضى عدم اختصاصه تعالى بالحمد، مع أن الرازي لا يقول بأن الجنس المعرف للعموم، لكن عادته أنه يورد على خصومه ما ليس بصحيح عنده، وحينئذٍ يبطل هذا الوجه، ثم إنا لا نسلم أن الإيمان نعمة؛ لأنه من فعل العبد، ولا يجوز أن ينعم به على الله تعالى ولا على نفسه لما مر، فوجب أن لا يكون نعمة فلا يشكر عليه، سلمنا أنه نعمة فنقول: هي من الله، وإنما كان نعمة منه تعالى لأنه أقدر عليه، وهدى إليه، فكان في الحكم كأنه من جهته كما مر، فشكر وحمد عليه من هذا الوجه.

المسألة العاشرة [استدلال المجبرة بالحمد لله]

قالت (المجبرة): قوله تعالى: {الْحَمْدُ لِلَّهِ} يدل على أنه لا يجب على الله تعالى واجب، وأنه لا يفعل التفضل، وقد قرر الرازي احتجاجهم بهذه الآية في تفسيره، أما دلالتها على أنه لا يجب على الله واجب فلأن الآية قد دلت على استحقاقه للحمد، فلو كان يجب عليه واجب لما كان مستحقاً للحمد؛ لأن من أدى ما يجب عليه فلا يستحق عليه حمداً كمن عليه دين فقضاه فإنه لا يستوجب بذلك حمداً، ووجه آخر وهو أنه إما أن يكون الحمد والمدح ثابتاً له لذاته، أو لا لذاته، إن كان الأول امتنع أن توجب له الأفعال استحقاق المدح؛ لأن ما ثبت لذاته امتنع ثبوته لغيره، وإذا لم يوجب له الفعل مدحاً فلا يوجب له ذماً؛ لأن ما ثبت لذاته لا يرتفع بغيره، وإذا كان كذلك لم يتقرر في حقه تعالى وجوب شيء عليه، وإن كان الثاني لزم أن يكون ناقصاً لذاته مستكملاً بغيره، وذلك محال، وما أدى إليه يكون محالاً، وأما دلالتها على أنه لا يفعل التفضل، فلأنه عند الخصم يستفيد بذلك مزيد حمد؛ لأنه لو لم يصدر منه ذلك الفعل لما حصل له ذلك الحمد، وإذا كان كذلك كان ناقصاً لذاته مستكملاً بغيره، وذلك يمنع من كونه تعالى مستحقاً للحمد والمدح.

والجواب: أن مذهبهم في نفي الوجوب عليه تعالى مؤسس على شفا جرف هار، وهو نفي الحسن والقبح العقلي، وذلك أنهم لما نفوهما أجازوا على الله تعالى أن يكلف بلا تمكين للمكلف ولا لطف، بل يكلفه ما لا يطاق، وأجازوا عليه تعذيب الأولياء، وإثابة الأشقياء،

وإخلاف الوعد والوعيد، وغير ذلك من القبائح، ولا يقبح منه شيء عندهم لانتفاء علة القبح وهي كونه منهياً أو مملوكاً، فإذا عرفت بطلان الأصل الذي بنوا عليه عرفت ما رتبوه على ذلك الأصل في هذه المسألة وغيرها، ولذلك قلنا: إن معرفة الحسن والقبح أصل مسائل العدل والوعد والوعيد فتنبه، وقد جمعنا لك في كتابنا هذا من أدلة أصحابنا على ثبوتهما ما لم يجتمع في غيره، وإذا ثبت أن هذه المسألة مبنية على ذلك الأصل الفاسد، فيكفينا ما تقدم من إبطاله عن الجواب هنا، لكنا لا نترك ذلك لما فيه من زيادة التوضيح، ودفع هذه الشبهة على وجه صريح، فنقول:

أولاً: مهما بقيتم على نفي الحسن والقبح العقلي، فلا يصح لكم الاستدلال بالقرآن ونحوه من السمعيات لأنه يجوز من الله الكذب على مقتضى علتكم إذا جاز منه ذلك، فما يؤمنكم أن يكون كاذباً في إخباره في استحقاقه تعالى للحمد، وإذا جاز أن لا يكون مستحقاً للحمد، فلا تدل الآية على ما ذكرتم -تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً-.

وثانياً: إن القائلين بأنه يجب على الله واجب حصروا ما يجب عليه في ثمانية أمور، وهي التمكين، واللطف، والإثابة، والعوض، وقبول التوبة، والانتصاف للمظلومين، والبعثة للمستحقين، والبيان للمخاطبين، وهذه الثمانية نعم عظيمة، وإذا كانت نعماً فلا شك في وجوب الشكر عليها والحمد رأس الشكر، هذا وسنبين لك كونها نعماً عند الكلام على ذكر النعمة وحدودها.

وثالثاً: إن وصفها بالوجوب لا يمنع وجوب الشكر والمدح عليها، ألا ترى أن الوالد يستحق الشكر على ولده في تربيته وإن كانت واجبة عليه، ولأن الوجوب لا يخرج الفعل عن كونه نعمة إذا كان منفعة حسنة قصد بها وجه الإحسان، هذا إذا قصد بالحمد الشكر.

وأما إذا قصد به المدح كما يفهم من كلامه، فقد ثبت أن المدح يكون على الأفعال الحسنة الاختيارية، والرازي يوافق في أنه يمدح على الاختيار إذا كان حسناً، وكونها واجبة لا يخرجها عن الحسن ولا عن الاختيار، فوجب أن لا يكون القول بوجوبها عليه يؤدي إلى عدم استحقاقه للمدح.

والحاصل أن استحقاق المدح على الفعل ليس لكونه واجباً ولا لعدم وجوبه، بل لأمر آخر وهو حسنه، فإذا كان حسناً استحق فاعله المدح، سواء كان واجباً أم لا، على أن بعضهم قد حد الواجب بأنه ما يمدح فاعله ويذم تاركه، فجعلوا المدح خاصة للواجب يعرف بها، فكيف نجعله دليلاً على عدم الوجوب.

وأما الوجه الآخر وهو قوله: إما أن يكون مستحقاً للمدح لذاته إلى آخره، فجوابه: أنا قد أوضحنا فيما مر أن المدح لا يكون إلا على الأفعال الاختيارية، ولا يلزم ما ذكره من أنه يكون ناقصاً لذاته مستكملاً بغيره، لأنا نقول معنى الأكملية أنه لو لم يفعل الواجب لم يكن ممدوحاً على فعله، ونحن نلتزم ذلك ولا نقص يرجع إلى ذاته، وصفاته الذاتية فلا مجال، مع أن الحمد كسائر العبادات والأذكار في أنه

إنما يؤتي بها لتحقيق نسبة العبودية لا لكونه تعالى مستكملاً، ولا مجازى بها.

نعم يجوز أن يقال الحمد ثابت له لذاته على معنى الرضا على ما اخترناه فيما مر، ويؤيده قوله تعالى: {وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ} [البقرة:١٦٥] ونحوها، وذلك لا يمنع من كون الأفعال توجب له استحقاق المدح؛ لأن الثابت للذات غير الثابت للفعل.

والجواب عن قولهم: إنه لو فعل التفضل لكان ناقصاً... إلخ كالجواب عن الوجه الآخر، وهو أن معنى الأكملية أنه لو لم يوجد التفضل لم يكن متفضلاً فلا يستحق عليه حمداً، ونحن نلتزمه، ولا محذور كما مر.

واعلم أن الذي يظهر أنهم لم يقولوا إنه لو فعل التفضل للزم أن لا يستحق الحمد إلا ليتم لهم دعواهم أن الله غير متفضل بإلحاد المكلفين، وإنما خلقهم للجنة والنار، وليتم للرازي في قوله: إن الله يفعل الفعل لا لغرض، وهاهنا دقيقة، وهي أن أصحابنا قالوا: إن الثواب والعقاب يستحقان بما يستحق به المدح والذم، فجاء الرازي بهذه الشبهة ليدفع بها كلام الأصحاب، وذلك أنه قد دس في هذه الدسية أن الوجوب يستلزم استحقاق المدح على الفعل الواجب، وإذا لم يستحق المدح عليه فلا يستحق ذماً على تركه، ليتحصل من ذلك أن العباد لا يستحقون مدحاً على الواجب ولا ذماً على تركه، فلا يستحقون عليه ثواباً ولا عقاباً، بل لله أن يعاقب المطيع ويثيب

العاصي، وهذا هو مذهبهم المبني على ذلك الأساس الفاسد، وقد عرفنا أن المدح والذم يستحقان على الفعل لحسنه ولقبحه من دون نظر إلى الوجوب أو عدمه، وأن الوجوب لا يمنع استحقاق المدح، بل يؤكده ويزيده قوة؛ لأن الوجوب كان لتناهي الفعل في الحسن الذي هو علة في المدح فتنبه لهذا فإنه مفيد.

ثم اعلم أن مقتضى كلامهم هذا إن أفعال الله كلها عبث أو ظلم وجور؛ لأنهم قد نفوا أن تكون واجبة، وأن تكون من باب التفضل الذي معناه الإحسان، فلم يبق إلا أن تكون جوراً أو عبثاً، فنعوذ بالله من حجة تخرج صاحبها عن الحجة.

واعلم أن مسألة اطلاق الوجوب على الله تعالى لم يختص بالخلاف فيها المجبرة، بل قد خالف فيها بعض العدلية، إلا أن خلاف المجبرة مبني على ما بيناه من نفي الحكم العقلي، وكونه لا يقبح من الله قبيح، وأما ا لعدلية فهم متفقون على أنه تعالى لا يخل بما تقتضيه الحكمة لقبح ذلك الإخلال، ثم إنهم اختلفوا هل يوصف ذلك الفعل الذي نقطع أنه لا يخل به بالوجوب أم لا؟

قال الإمام (المهدي)عليه السلام: اتفقت المعتزلة على أن الإخلال بالواجب قبيح كفعل القبيح.

قال: وهي مبنية على التحسين والتقبيح العقليين.

قال: ثم اختلفوا هل يوصف الله سبحانه بأنه يجب عليه واجب أم لا؟

فقال أكثر المعتزلة: يوصف بذلك كما يوصف بأنه يقبح منه القبيح لو فعله، تعالى عن ذلك.

وقال أبو (القاسم البلخي): لا يوصف بأنه يجب عليه على الحتم، بل من جهة الجود فقط.

قال عليه السلام: وأما المجبرة فأحالوا وجوب واجب عليه كما قالوا لا يقبح منه قبيح.

وقال الإمام (يحيى) عليه السلام: اتفقت العدلية من الزيدية والمعتزلة على القول بوجوب اللطف والعوض والثواب على الله تعالى، وغير ذلك من الأمور الواجبة عليه تعالى، من أجل التكليف، فأما ما يتعلق بالتكليف كالأفعال المبتدأة فلا يوصف بكونه واجباً، وإنما يوصف بكونه نعمة وإحساناً، وتفضلاً كأصل التكليف نفسه.

قال: وذهب محققوا الأشعرية كالجويني والغزالي وصاحب (النهاية) إلى أنه لا يجب على الله واجب أصلاً، لا ابتداءً ولا لأجل سبب آخر.

قال (الشرفي): وفي إطلاق الرواية عن ا لعدلية كافة نظر لما.....لكم عنهم، وحكى العنسي وغيره عنهم أنه لا يجب على الله شيء.

قلت: الحق أن العدلية مختلفون إلا أن القول بالوجوب للأكثر، ولم أقف على خلاف لأحد من المتقدمين في نفي الوجوب من أصله إلا ما مر عن أبي القاسم، وإنما الخلاف فيما هو الواجب فبعضهم أوجب الثمانية المتقدمة وبعضهم لم يوجب إلا بعضها، وسيأتي ذكر الخلاف

يما اختلفوا فيه في موضعه، وكذلك الحجة على وجوب كل واحدٍ منها سيأتي في موضعه، ولا نذكر في هذا الموضع إلا الحجة على صحة إطلاق الوجوب على الله في الجملة فقط، وممن قال بنفي إطلاق الوجوب على الله من المتأخرين: الإمام القاسم بن محمد عليه السلام وأتباعه.

قال في (الأساس): وما يفعله الله قطعياً يعني من غير شك في فعله؛ لأنه قد أخبرنا به وقضت به حكمة العدل، وهي الثمانية المتقدمة، فلا يقال إنه واجب علينا.

احتج القائلون بصحة إطلاق الواجب عليه تعالى بأن ا لواجب إنما يبين عما ليس بواجب بأنه ليس للقادر عليه الإخلال به، فإذا حصلت هذه الحقيقة في حق الباري تعالى وجب إجراء العبادة المفيدة عليه تعالى إذ لا مانع.

احتج المانعون أنه قد ثبت أنه لا يجوز أن يجري عليه من الألفاظ ما يوهم الخطأ، وإطلاق الوجوب يوهم ذلك؛ لأنه يوهم التكليف له تعالى ذلك الواجب؛ لأن الجوب فيه تحميل المشقة، ولقائل أن يقول: ما أردتم بأنه يوهم هل من حيث الوضع أم من حيث العرف العام؟ أم من حيث العرف الخاص؟ إن كان الأول فلا إيهام؛ لأن الذي يصح من المعاني اللغوية للواجب هنا الثابت، والثابت لا يعتبر في كونه ثابتاً مشقة ولا عدمها، فيقال لما ليس للقادر الإخلال به أنه ثابت، أي لا يجوز تركه ولا إيهام في ذلك، وإن كان ا لثاني فلا اعتبار بعرف

العامة وإلا لزم منع إطلاق الصفات الذاتية كعالم وقادر لإيهامها بالنظر إليهم، ويلزم قبح الخطاب بالمشابه لذلك، نحو: يد الله ووجهه، على أنه قد ذكر الموفق بالله عليه السلام ما يفيد أنه لا يجب الاحتراز مما فيه إيهام لبعض دون بعض، إلا عند حضور ذلك الذي يحصل له الوهم، وذلك أنه قال فيما يجوز إطلاقه وما لا يجوز ما لفظه: فأما إذا صح أحمد ا لمعنيين دون الآخر كقولنا: إنه تعالى يضل ويقضي بالمعاصي فإنه 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 بالمعاصي، بمعنى أنه يخبر عن كونها وحصولها، ذكره في (الإحاطة) فهذا نص في أنه لا يجب الاحتراز مطلقاً، بل حالة الإيهام فعائد ما هنا أنه يجب الاحتراز عن إطلاق الوجب على الله تعالى، عند حضور من يتوهم التكليف إن لم يمكن التعريفق، وإن كان الثالث وهو أنه يوهم من حيث العرف الخاص وهو عرف العلماء فلا إيهام من هذه الحيثية قطعاً، وكيف يقال أنهم يتوهمون ومعهم القرائن القطعية التي لا يبقا معها مسلك ليتوهم.

قالوا: سلمنا لكم أن إطلاق الوجوب لا يوهم فلا نسلم أن هذه الأمور واجبةٍ؛ لأن الطاعات شكر لله تعالى على نعمه، وسيأتي الدليل على ذلك، وإذا كانت شكراً فالثواب تفضل.

والجواب: أن يقال لا نسلم أن الطاعات شكر لما سيأتي سلمنا فذلك لا يمنع الوجوب عليه تعالى؛ لأنهم مكلفون بشكره، ولا قدرة لهم

على القيام بما كلفوا إلا بالتميكن ونحوه، وإلا كان تكليفاً بما لا يطاق، وإذا كان لابد من التمكين وأنه لو كلفهم مع عدمه لقبح فهو معنة الوجوب، وغاية الأمر أنه يمنع وجوب الثواب والبعث على الله تعالى؛ لأنهم قد استوحوا ما هو في مقابلة طاعاتهم وهو مالك النعم، فيكون الثواب والبعث لأجله تفضل محضاً، ولقائل أن يقول: إنا وإن سلمنا أن الثواب تفضل وأنه لا يجب عليه من حيث أنه جزاء على العمل فإنا نقول إنه وجب عليه؛ لأنه قد أخبرنا ووعدنا به وهو أصدق القائلين ولا يخلف الميعاد، فلو أخل بفعله والحال هذه القبح منه وهو معنى الوجوب، وعلى الجملة إنه لم يظهر لكون الشكر يمنع وجوب الجزاء عليه، وجه بل الظاهر أنه سبب في الوجوب، وذلك أن الله تعالى قد وعد الشاكرين بالزيادة في النعمة، وما وعد به فلا يجوز تخلفه لقبح الخلف، وما قبح الإخلال به فهو واجب، فعلى هذا يكون الشكر سبباً في الوجوب على الله تعالى، ودليلاً عليه لا مانعاً له.

وفي كلام عليعليه السلام ما يدل على ما قلنا، وهو قولهعليه السلام: في الحمد حمداً يكون لحقه قضاءً... إلى قوله: ولحسن مزيده موجباً، فجعل الشكر على وجوب الزيادة.

وأما الأدلة السمعية التي تفيد الوجوب فسيأتي الكلام عليها في مواضعها.

ومن كلام أمير المؤمنينعليه السلام: لا يجري لأحدٍ إلا جرى عليه، ولا تجري عليه إلا جرى له، ولو كان لأحدٍ أن يجري له ولا يجري عليه

لكان ذلك خالصاً لله سبحانه دون خلقه، لقدرته على عباده، ولعدله في كل ما جرت عليه صروف قضائه، ولكنه بحانه فعل حقه على العباد أن تطيعوه وجعل جزاؤهم عليه مضاعفة الثواب تفضلاً منه وتوسعاً بما هو من المزيد أهله، رواه في النهج، وكلامهعليه السلام يدل على أن كون الطاعات شكراً لا يمنع وجوب الجزء الذي قد أخبر به ووعد به، فإن قيل كلامهعليه السلام ليس صريحاً في الوجوب بل فيه ما يقتضي عدم الوجوب وهو قوله: وجعل جزاهم عليه مضاعفة الثواب.

قيل: قد أجاب عن هذا العلامة ابن أبي الحديد رحمه الله، وحاصل ما قاله: إن معناه ليس أخذ من الموجودين بمرتفع عن أن يجري عليه الحق، ولو كان أحد كذلك لكان أحقهم بذلك الباري تعالى؛ لأنه السيد المالك، لكنه سبحانه يستحق عليه أمور فهو في هذا الحكم كأحدنا يستحق ويستحق عليه، وإنما حذف أمير المؤمنين تأدباً من إطلاق الوجوب علىاستحقاق عليه تعالى، ولا يقال: فما بال المتكلمين لا يتأدبون بادبه؛ لأنا نقول هم أرباب صناعة وعلم يحتاج إلى ألفاظ واصطلاح لابد من استعماله للإفهام والجدل بينهم، وأمير المؤمنين لا يحتاج إلى ذلك هنا؛ لأنه لم يرد تعليم هذا العلم، وإنما أراد بيان ما يجب له على رعيته وما يجب لهم عليه، فصح أنه على القول بالوجوب.

قلت: ويؤيده أن الكلام مسوق لبيان الواجب لأمير المؤمنين وعليه،

وأنه لما وجب له عليهم واجب وجب لهم عليه واجب، وأن هذه قضية معلومة وهي أنه لا يجب لأحدٍ حق إلا ويجب عليه عليه مقابلة حتى الباري تعالى، ودلالة السياق تبين المجملات وتدفع الاحتمالات، وأما قوله وجعل جزاؤه...إلخ فلا يدل على عدم وجوب الثواب.

قال الشارح: لأنه جعل المتفضل به مضاعفة الثواب لا أصل الثواب.

قال: وليس ذلك بمستنكر عندنا.

فإن قيل: كيف يتفضل بمضاعفة الثواب وعندكم أنه لا يصح الابتداء بالثواب.

قيل: قد أجاب ابن أبي الحديد بأن المراد بالمضاعفة هنا زيادة غير مستحقة من النعم واللذة الجسمانية خاصة في الجنة، فسمى تلك اللذة الجسمانية ثواباً؛ لأنها جزء من الثواب، فأما اللذة العقلية فلا يجوزو مضاعفتها.

قلت: ولعله أراد اللذة العقلية اللذة الحاصلة بالتعظيم والتبجيل.

قلت: وقد صرح أمير المؤمنين عليه السلام بالوجوب على الله تعالى في قوله: أوصيكم بتقوى الله فإنها حق الله عليكم، والموجبة علىالله حقكم، رواه في النهج.

قال الشارح: هذا تصريح بمذهب المعتزلة في العدل، وأن من الأشياء ما يجب على الله تعالى من باب الحكمة.

وأقول: يدفع قوله: إن أمير المؤمنين عليه السلام لم يصرح بالوجوب في الكلام السابق تأدباً، والظاهر أنه مما تركه لتعبيره بما يؤدي معناه إذ لا يشترط

في الدلالة علىالقول بالوجوب الإتيان بمادة مخصوصة. والله أعلم.

المسألة الحادية عشرة [معنى الرب]

الرب في اللغة: السيد، والمالك، والثابت، والمعبود، والمصلح.

قال (أبو حيان): وزاد بعضهم بمعنى الصاحب، وبعضهم بمعنىالخالق، ولا يطلق على غير الله تعالى إلا مقيداً كرب الدار، ورب الدابة، فلا يقال: زيد الرب أو رب خلافاً لأبي القاسم البلخي فيما رواه عنه في الأساس فقال: يجوز إطلاقه على غير الباري تعالى، وإن لم يتقيد بالإضافة؛ لأنه عنده صفة فعل مأخوذ من التربية كما سيأتي له فهو اسم لكل مرب، فكما لا يختص تعالى بقادر ومالك ونحوهما من الاسماء المشتقة كذلك لا يختص برب.

وأجيب: بأنا لا نسلم أخذه من التربية لما سيأتي، وبأن السامع لا يحمله عند الإطلاق على غير الله تعالى، فدل على أنه مختص به تعالى.

قلت: وفي الرواية هذه عن أبي القاسم نظر، فإني لم أقف عليها في القلائد وشرحها، ولا في غيرها من الكتب المعتبرة، بل فيها ما يدل على أنه يمنع من إطلاقه مع عدم التقييد، وذلك أنه لما قال: إنه مأخوذ من التربية ألزموه بأنه لو كان كذلك لما اختص به الباري مع الإطلاق، فلو كان يقول بعدم الاختصاص لما كان لإلزامه بمذهبه فائدة، وقد استشكل الشرفي هذه الرواية عنه فقال: ينظر هل صرح أبو القاسم

بذلك، أو أخذ له من قوله في رب أنها صفة فعل مأخوذة من التربية؛ لأنه لا يمتنع اختصاصها بالله سبحانه مع الإطلاق إما بالغلبة، وكثرة الاستعمال، أو بتربية مخصوصة لا يقدر عليها إلا الله تعالى وإن كانت صفة فعل. والله أعلم.

قلت: والظاهر أن قوله لا يمتنع... إلخ علة في عدم صحة المأخذ، فكأنه قال: فإن كان إنما أخذ له هذا القول من قوله إنه صفة فعل، فهو مأخذ ضعيف؛ لأنه لا يمتنع.. إلخ يعني أن قوله إنها صفة فعل لا يمنع اختصاص الباري تعالى بها مع الإطلاق لأحد الأمرين المذكورين عند أبي القاسم. والله أعلم.

نعم قال (القرطبي) في (الصحاح): إن الرب اسم من أسماء الله تعالى، ولا يقال في غيره إلا بالإضافة، وقد قالوه في الجاهلية للملك.

قال الحارث بن حلزة:

وهو الرب والشهيد على يـ ـوم الخيارين والبلاء بلاء

ثم قال: إن رب إذا دخلت عليه الألف واللام اختص الله تعالى به؛ لأنها للعهد، وإن حذفتا صار مشتركاً بين الله وبين عباده، فيقال: الله رب العباد وزيد رب الدار، وكلامه يقتضي جواز الإطلاق مع عدم التعريف مطلقاً[1] ولا يدفعه تمثيله بالمضاف، وفيما حكاه عن الحارث دليل على أن تخصيصه بالله مع التعريف شرعي فقط. والله أعلم.

---

(١) أي سواء أضيف أم لا تمت مؤلف.

وفي (تفسير الخازن): أنه لا يقال الرب للمخلوق معرفاً، بل يقال: رب الشيء مضافاً، فإن قيل: ظاهر حديث الصحيحين يمنع من استعماله في غير الله تعالى، ولو مقيداً، وهو قوله ﷺ: «لا يقل أحدكم أطعم ربك وضئ[1] ربك ولا يقل أحدكم ربي، وليقل سيدي ومولاي».

قيل: هذا الحديث مخالف لكتاب الله، فقد أخبر الله عن يوسف أنه قال: {إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ} [يوسف:٢٣]، وقال: {أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْراً} [يوسف:٤١]، وقال: {ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ} [يوسف:٥٠].

وبهذا يظهر لك أنه لا اعتبار بتصحيح أهل الحديث، وما قيل: من أنه محمول على التنزيه فلا وجه له مع ورود القرآن بجوازه.

هذا ولا يخفى أن اشتراط التقييد بالإضافة إنما هو في المفرد، فأما الجمع فيجوز إطلاقه من غير قيد؛ إذ لا يستعمل في الباري تعالى، قال الله تعالى: {أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ} [يوسف:٣٩].

المسألة الثانية عشرة [هل اسم الرب من صفات الذات أم الفعل]

اختلفوا في هذا الاسم الشريف هل هو من صفات الذات أم من صفات الفعل، ولنقدم قبل ذلك الكلام على الفرق بين صفة الذات، وصفة الفعل على الجملة، ليكون أصلاً يرجع إليه عند اللبس فنقول:

---

(١) انظر هذا الحديث في تفسير آيات الأحكام للصابوني ج/١ ص/ ٢٤ قال في هامشه: رواه الشيخان عن أبي هريرة، وفي تفسير أبي السعود هامش تفسير الرازي ج/١ ص/١١٤-١١٥ ونسبه إلى الصحيحين. انتهى.

اعلم أن صفات الله تعالى تنقسم إلى ما يرجع إلى ذاته، وإلى ما يرجع إلى فعله، فالصفات الراجعة إلى ذاته هي ما يستحق الوصف بها أزلاً وأبداً، ولا يجوز خروجه عنها في حال من الأحوال، وهي منقسمة إلى أقسام، وهي أن منها ما يرجع إلى القادرية كالجبار، والقهار، والعزيز ونحوها، ومنها ما يرجع إلى العالمية كالحفيظ، والرقيب ونحوهما، ومنها ما يرجع إلى الحيية كالغني، والسميع، والبصير على قول، ومنها ما يرجع إلى الوجود وهو القديم ونحوه، وقد تقدم الكلام على ما يستحقه من الاسماء الراجعة إلى الوجود في قوله بسم الله، وضابط الصفات الذاتية أنه لا يصح نفيها، ولا يدخلها التضاد، فلا يقال: عالم وغير عالم، وأما الصفات الراجعة إلى الفعل، فقال المرتضى، والإمام أحمد بن سليمان: هي ما يدخلها التضاد بأن يصح إثباتها ونفيها نحو خالق ورازق، فإنك تقول: يخلق ولا يخلق، ويرزق ولا يرزق.

وقال الإمام (المهدي)عليه السلام: بل منها ما لا يصح وصفه بنقيضه كالأمانة والذمة والعهد، وهذه ألفاظ مترادفة لمعنى واحد، وهو الوفاء وعدم الخيانة، فذمة الله وعهده مثل أمانته وهو وفاؤه وصدقه، ومنها ما يجوز عليه نقيضه، وهو الكرم والإحسان فإن عقاب أهل النار ليس بكرم ولا إحسان، ومنها ما يرجع إلى الترك كالغفور ونحوه.

قلت: وكلامه عليه السلام لا يخالف كلام الإمامين لأن مرادهما بدخول التضاد من حيث الإمكان والعهد، ونحوه مما يقدر الله تعالى على نقيضه لما مر من أنه قادر على ما لو فعله لكان قبيحاً، وإنما منعت منه

الحكمة، ومراد الإمام المهدي عليه السلام بقوله ما لا يصح وصفه بنقيضه أنه يمتنع منه وقوع نقيضه من حيث الحكمة لا من حيث القدرة، وما امتنع وقوعه منه فلا يصح وصفه به، وما كان من صفاته راجعاً إلى الفعل فلا يوصف به في الأزل.

قال الإمام عز الدين عليه السلام: اعلم أن الاسماء المشتقة من الأفعال لا يصح إجراؤها عليه في الأزل فلا يقال: هو خالق في الأزل ونحو ذلك، وقد أجازت النجارية وصفه تعالى بأنه جواد في الأزل قالوا: إذ لو لم يكن جواداً في الأزل لكان بخيلاً.

قال عليه السلام: وقولهم باطل لأن الجواد فاعل الجود، وهو تعالى غير فاعل في الأزل، ولو كان معنى الجواد نفي البخل لصح وصف الجمادات، وكثير من الحيوانات التي لا يتصور فيها البخل بالجود، وهو معلوم الاستحالة، وقد ذهبت الكرامية إلى أن صفات الله تعالى كلها أزلية سواء تعلقت بالفعل كخالق، ورازق، ومنعم ونحوها، أو لم تتعلق به، وهو مذهب كثير من فرق المجبرة. ذكره في المعراج.

قلت: ما تقدم من رواية ابن أبي الحديد عن المتكلمين في مباحث استحقاقه تعالى للحمد يقضي بأنه يصح القول باستحقاقه تعالى لهذه الصفات في الأزل بالقوة، وقد أشار إلى هذا الإمام محمد بن علي الفوطي عليه السلام في كتابه(البدر المنير) إلا أنه شرط أن يكون ذلك معرفاً بالألف واللام، ونحن نأتي بكلامه عليه السلام على وجهه، فنقول: قال في الكتاب المذكور يقال: إن الله تعالى الخالق الأزلي، ولا يقال: خالق

فيما لم يزل لإيهام اجتماع النقيضين من كون لفظ الخلق يقتضي حدوث المخلوق، وقولك خالق فيما لا يزل يقتضي التقدم من غير تحديد، فيؤدي إلى كون الشيء محدثاً قديماً، وذلك محال، ولأنه يوهم أن مع الله تعالى قديماً غيره، وذلك محال، وكذلك صفات الله تعالى التي اتصف بها لأجل أفعاله تعالى فهو يوصف بها أزلية، باعتبار إمكان ما اتصف تعالى بها لأجله من حدوث ما سيكون من أفعاله تعالى فيقال: لا يزال الخالق الباري، المصور، المحمود الرب، الغفار، الشكور، الصمد، أي المتمكن من فعل هذه الأشياء، ولا يزال متمكناً منها عالماً بكيفية فعلها، أو فعل ما يستحق تعالى منها لأجله كخلق ما يستحق عليه الشكر وإيجاده تعالى الحامد له تعالى من خلقه، ليس أنه تعالى لم يزل فاعلاً للأفعال التي اتصف بهذه الأفعال لأجلها؛ لأن كونها مفعولة يوجب أنها كانت معدومة، وكونها لم يزل متصف بها على جهة وجودها يوجب كونها قديمة، وأصل الكلام للهادي عليه السلام وله فيه بحث بسيط حاصله أن هذه الصفات لا يصح وصف الباري تعالى بها في الأزل مجردة من الألف واللام، فلا يقال: لم يزل محسناً لما في ذلك من إيهام قدم المحسن إليه، بل يقال: لم يزل المحسن التواب، ووجهه والله أعلم أن الألف واللام في هذه الصفات بمعنى الذي، وهو عبارة عن الذات المتصفة بهذه الصفات المتجددة، ولذا قالوا: إن معنى الضارب الذي ضرب أي الذي فعل الضرب وأحدثه، فكذلك إذا قيل: لم يزل المحسن فمعناه لم يزل الذي أحسن، أي الذي فعل الإحسان وأوجده، أي لم تزل الذات التي فعلت

الإحسان، بخلاف ما لو قيل: لم يزل متفضلاً محسناً فإنه يوهم أنه على هذه الصفة في الأزل، وذلك يوهم قدم من وقع عليه الإحسان، إلا أنه عليه السلام ذكر أنه لا يقال: إنه كان غير تواب ونحوه لإيهامه الفضاضة وضد الإحسان، وكذلك يقال: لم يزل المحمود المشكور ولا تجرد من (أل) لما مر، ولا يقال: إنه كان غير محمود ولا مشكور لما فيه من إيهام الذم، وللإمام المهدي محمد بن القاسم الحوثي[1] عليه السلام في هذا بحث مفيد لا بأس بإيراده، وذلك أنه سئل عن صفات الفعل كالمتفضل ونحوه، فقال السائل: إن قلنا إنه لم يزل متفضلاً لزم قدم المتفضل عليه، وإن قلنا إنه كان غير متفضل، فهذا لفظ يوجب الذم، والظاهر أن السؤال مأخوذ من البحث الذي ذكره الهادي عليه السلام.

قال عليه السلام: الجواب أن صفات الله انقسمت إلى قسمين: صفة الذات، وصفة الفعل، وانقسامها باعتبار معانيها، فإن صفة الذات هي الذات من غير اعتبار شيءٍ آخر، يعني أنه لم يكن هناك شيء زائد على ذاته تعالى، وإنما سمي بها من حيث وجوده وحياته وقدرته ونحو

(١) الإمام المهدي لدين الله أبو القاسم محمد بن القاسم بن محمد الحوثي الحسيني، أحد أئمة الزيدية المتأخرين، دعا سنة ١٢٩٨هـ، وله عدة مؤلفات منها: الموعظة الحسنة، والبدور المضيئة جواب الأسئلة الضحيانية، ممن أخذ عليه الإمام المنصور بالله محمد بن يحيى حميد الدين، والسيد العلامة أحمد بن يحيى العجري، والسيد محمد بن الإمام المحسن بن أحمد، والسيد العلامة أحمد بن قاسم حميد الدين، والقاضي محمد بن حسين الشوكاني، والقاضي أحمد بن يوسف العنسي. وغيرهم كثير. توفي عليه السلام سنة١٣١٩هـ. ومشهده بهجرته المباركة في جبل برط، وكان قد انتقل إليه، وكانت أوطانه صنعاء، والسر، وحوث، وقد وضع حفيده السيد العلامة الولي القاسم بن أحمد المهدي حفظه الله تعالى بوضع ترجمة شاملة له ضمّنها أنساب آل المهدي.

ذلك، وصفة الفعل ما ثبت له تعالى من الصفات باعتبار التعلق بشيء آخر كالخالق، والرازق، والصمد، والمتفضل، فإنها باعتبار المخلوق والمرزوق ونحوهما، ولا يمتنع اتصافه تعالى بها في الأزل حقيقة كما هو اختيار الإمام القاسم بن محمد عادت بركاته ومن معه على معنى أنها حاصلة بالقوة وإن لم تحصل بالفعل، وكلا الأمرين حقيقة كما هو المعروف من الوضع العربي في مثل اسم الفاعل فإنه بمعنى الحال، أو الماضي، أوالاستقبال من باب المشترك، فحينئذ فالقرينة إذا نصبت فإنما هي لتمييز أحد المعاني عما سواه، وإن لم تنصب حمل على الإطلاق، وإن كان قد اختار الجمهور في خالق ما سيكون أنه مجاز لعدم حصول المعنى المشتق منه ولافتقاره إلى القرينة، فقد أجيب عنه بأن حصول المعنى المشتق منه ليس بشرط في الوضع، بل من الجائز الوضع باعتبار معنى مستقبل كتسمية السيف صارماً أخذاً من الصرم وهو القطع وإن لم يكن قد حصل، وفي القرينة أنها نصبت للتمييز بين معاني المشترك لا أنها قرينة المجاز، وثمرة الخلاف في كون الوصف قبل وجود المتعلق حقيقة أو مجازاً أن من قال هو حقيقة لم يفتقر إلى السمع، ومن قال: هو مجاز افتقر إلى السمع؛ إذ لا يطلق على الله تعالى من الاسماء إلا ما كان حقيقة، أو ورد به إذن سمعي، والصحيح الأول، ومن هاهنا ارتفع إشكال ما يلزم من إيهام الذم، ويمكن التلفيق بين القولين بأنها إن كانت بالقوة فهي ثابتة في الأزل؛ لأنها بمعنى القدرة مثلاً وهي من صفات الذات، وإن كانت بمعنى الفعل فهي ثابتة بعد أن لم تكن، وقد استوفينا كلامه عليه السلام لما اشتمل

عليه من الفوائد، وقد استفدنا منه أنه يقول بجواز إطلاق صفات الفعل على الله تعالى في الأزل بالقوة، كما حكاه ابن أبي الحديد عن المتكلمين، وقرره الإمام محمد الفوطي عليه السلام إلا أنه شرط التعريف كما مر، وظاهر كلام الإمام القاسم بن محمد والمتكلمين عدم اشتراطه. والله أعلم.

قلت: ظاهر ما في الأساس وشرحه والغاية وشرحها أنه لا نزاع في جواز اشتقاق اسم الفاعل باعتبار ما سيوجد، وإنما الخلاف هل يكون ذلك حقيقة أم لا، وسيأتي الكلام في ذلك، وغرضنا هنا تحقيق جواز إطلاق صفات الفعل على الباري تعالى في الأزل باعتبار القدرة عليها، والتمكن منها إما حقيقة كما حققه الإمام محمد بن القاسم عليه السلام، وإما مجازاً، فقد ورد بها السمع ولم يقيد إطلاقها باعتبار أنه قد فعل أو أنه فاعل الآن، بل قرنها بصفات الذات، قال تعالى: {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ} [الإخلاص:٢] فقرن الصمد بالأحد وهو تعالى متصف بالوحدانية في الأزل، فكذلك الصمد، والقرينة عقلية[1]، ولو قيل: إنه متصف بالوحدانية أزلاً دون الصمدية لكان في الكلام إلغاز، وتلبيس لا يجوز من الباري تعالى فعله.

إذا عرفت هذا وتبين لك الفرق بين صفات الذات وصفات الأفعال على الجملة فنقول: قد اختلف في رب هل هو صفة ذات أم صفة فعل؟ فقال الإمام المهدي عليه السلام: قال أصحابنا: الرب صفة ذات أي مالك يقال: رب الدار أي مالكها، وإذا كان بمعنى المالك والمالك

(١) أي قرينة كون اتصافه بالصمد في الأزل بالقوة . تمت مؤلف.

بمعنى القادر فهو صفة ذات.

قال (النجري): وحينئذٍ فتكون الربوبية ثابتة في الأزل؛ إذ المرجع بها إلى القادرية وليست بصفة فعل.

وقال الإمام القاسم بن محمد عليه السلام: هو صفة ذات، لكن لا بمعنى قادر، بل باعتبار كون المربوب له تعالى وهو حقيقة عنده عليه السلام لما مر، وقال المرتضى، وأبو القاسم، البلخي واختاره الشرفي: بل هو صفة فعل، وهو ظاهر كلام الرازي وأبي السعود.

احتج الأولون بأنه قد ثبت أنه بمعنى مالك، ومالك سيأتي أنه بمعنى قادر، والدليل على أنه بمعنى مالك أنه لا يسمى به على الإطلاق[1] إلا الله تعالى، فيقال: قال الرب، ولا يقال لمالك العبد هذا الرب اتفاقاً، ولو كان مشتقاً من التربية لجاز إطلاقه في غيره تعالى؛ لأن التربية تعم صحة الوصف بها كل من ربا غيره، وأيضاً لو كان مشتقاً منها لكان وصف الوالد بأنه رب الولد أولى من وصفه بأنه رب العبد، والمعلوم خلافه، فصح أنه ليس بمشتق من التربية، وإنما هو بمعنى مالك، ورد بأنا لا نسلم أن مالكاً بمعنى قادر لما سيأتي.

احتج الإمام القاسم أما على أنه ليس بمعنى قادر، فلما سيأتي في مالك، وأما على أنه ليس بصفة فعل فلثبوته لمن لم يفعل التربية يقال: فلان رب الدار إذا كان مالكًا لها وإن لم يفعل فيها فعلاً، فصح أنه صفة ذات باعتبار كون المربوب له تعالى فقط لا لغيره، قال: وهو

---

(١) أي من دون إضافة . تمت مؤلف.

حقيقة قبل وجود المربوب، وهو بناء على أصله في أن خالق ما سيكون حقيقة، وسيأتي الخلاف في ذلك.

احتج المرتضى عليه السلام ومن معه بأن التربية لا تكون إلا بعد وجود المربى، فكانت هذه الصفة متجددة له تعالى، بعد أن لم تكن، والذي يتجدد إنما هو صفات الأفعال لا صفات الذات، ويدل على تجددها أنك تقول: ربيت الصبي إذا قمت بجميع منافعه وتحملت مؤنته، ومنه قول صفوان يوم هوازن: لأن يربني رجل من قريش أحب إليَّ من أن يربني رجل من هوازن، أي يصير لي رباً بمعنى مربياً، فلما كان الباري تعالى يربي خلقه وينشئه وصف بذلك.

وأجاب الشرفي عما ذكره الإمام القاسم بن محمد عليه السلام من قولهم: فلان رب الدار وإن لم يصنعها بأنه لا بد له من عمل في الدار قليل أو كثير إما بالشراء، أو الغنيمة، أو نحو ذلك.

وأجاب الأولون عن هذه الحجة بما مر من أنه لو كان مشتقاً من التربية لجاز إطلاقه في غير الباري تعالى، وأما كلام صفوان، فقال الإمام المهدي عليه السلام: هو بمعنى التربية حقاً، لكن لا يلزم منه أن يكون الرب مشتقاً منها وإن اتفقت الحروف.

وقال (النجري): بل هو بمعنى مالك أي لا يكون لي مالكاً وسيداً كما يقال رب الدار، قالوا: فبطل قول من يقول إنه[1] مأخوذ من التربية، وصح أنه بمعنى مالك، فإن قيل لهم: أن يبطلوا كون الرب

(١) أي لفظ رب . تمت مؤلف.

بمعنى مالك بما أبطلتم به كونه من التربية فيقولون لو كان بمعنى مالك لصح إطلاقه على غير الله تعالى كما يصح في مالك لأن الملك يعم.

قيل: قد أجيب بأنه المالك المدبر، ومنه رب العالمين، أي المتولي لتدبير أمورهم، فلذلك لم يطلق على غيره تعالى، وقد ذكر بعضهم أنه ليس بمعنى مالك على الإطلاق، بل الربوبية ملك كامل لا يشبهه ملك في الشاهد، فلذا اختص به الباري تعالى.

قلت: قد ذكر الفقيه حميد في العمدة أن مالكاً وملكاً كرب في عدم جواز إطلاقهما على غيره واشتراط التقييد، قال: إلا أن الحال فيه أظهر، فعلى هذا لا سؤال. روى هذا عنه الإمام عز الدين عليه السلام في المعراج.

فائدة

استعمال الرب على مذهب أبي القاسم أنه من التربية بالنظر إلى الحيوانات حقيقة، لأنها تحتاج إلى مؤنة، وتنتفع، وإلى الجماد مجاز، أشار إلى هذا في الدرر.

المسألة الثالثة عشرة [في وجوه تربية الله للعالمين]

في بعض وجوه تربية الله تعالى للعالمين على القول بأن الرب مأخوذ منها، ومعنى التربية تبليغ الشيء إلى كماله شيئاً فشيئاً.

اعلم أن من تفكر في وجوه تربية الله تعالى لخلقه علم علماً قطعياً لا شك فيه ولا شبهة أن هذا التدبير العظيم، والتربية اللطيفة لا تكون

إلا لقادر عالمٍ رحيم كريم مخالف لجميع أجناس المخلوقات، لأن كل من دبر تدبيراً، أو ربى تربية فإنه لا يقدر على أكثر أنواع التدبير والتربية، فلو كان مدبر العالم، ومربيه من جنس المدبرين والمربين لم يقدر على أكثر هذا التدبير، انظر إلى تدبير خلق الحيوان من أول ما يقع نطفة في رحم أمه كيف صارت تلك النطفة علقة، ثم مضغة، ثم عظاماً، ثم كسيت العظام لحماً، واتصلت بها رباطات وغيرها إلى غير ذلك من تركيب قوة السمع والبصر، وغيرهما مما لو اشتغل إنسان بالتفكر في نفسه لذهل وتحير من هذا الإحكام والتدبير، وقد نبه الله على ذلك في سورة (المؤمنون)، وفي قوله: {يَاأَيُّهَا الإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ} [الإنفطار:٦].

وفي كلام علي عليه السلام: (عجباً لهذا الإنسان كيف يأكل بعظم، وينظر بشحم) أو كما قال، وله عليه السلام من التنبيه على ما قلنا كلام كثير في نهج البلاغة يدل به على عظيم القدرة، ولطف التدبير، ككلامه في إمساك السموات بغير عمد، وكلامه في خلق النحلة والنملة وغير ذلك، وسيمر بك شيء من ذلك إن شاء الله.

المسألة الرابعة عشرة [اسم الله الأعظم]

قال بعض العلماء: إن هذا الاسم هو اسم الله الأعظم لكثرة دعوة الداعين به، وتأمل ذلك في القرآن كما في آخر سورة آل عمران، وسورة إبراهيم، وغيرهما ولما يشعر به هذا الوصف من الصلة بين الرب والمربوب، مع ما يتضمنه من العطف والرحمة، والافتقار في كل

حال، ولذا ورد في أحاديث الدعاء في صلاة الليل كحديث: «من أذنب ذنباً فذكره فأفزعه فقام في جوف الليل...»، وفيه: «ثم وضع جبهته على الأرض ثم قال: رب إني ظلمت نفسي ...» الخبر.

وفي (أمالي المرشد بالله)عليه السلام عن الفضل بن عباس قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «صلاة الليل مثنى مثنى تتشهد في كل ركعتين ثم تضرع وتخشع وتمسكن وتقنع بيديك ترفعهما إلى ربك تقول: يا رب يارب فمن لم يفعل ذلك فهي خداج».

المسألة الخامسة عشرة [معنى العالمين]

{الْعَالَمِينَ} جمع عالم، وقد تقدم الكلام على أقسام (أل)وذكرنا ثمة أنهم اختلفوا هل هي حقيقة في الاستغراق أم في غيره، وحققنا اختلاف العلماء في اسم الجنس المعرف باللام مع عدم القرينة المعينة لأحد الأقسام هل يحمل على العموم أم لا، وكما اختلفوا في المفرد فقد اختلفوا في الجمع المعرف باللام المذكورة كالمؤمنين والعالمي،ن وكذلك الجمع المعرف بالإضافة نحو: {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِى أَوْلَادِكُمْ} [النساء:١١]ومثله اسم الجمع كالناس، والقوم، والنساء، فقال الجمهور: هي للعموم ما لم يتحقق عهد أو نحوه، واحتجوا بوجوه:

أحدها: التبادر عند الإطلاق فإن المتبادر من الآية الكريمة ونحوها العموم، فإنه تعالى رب العالمين كلهم ومالكهم، وكذلك من قوله

تعالى: {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ} [النساء:١١]، {يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ} [البقرة:٢١] وأيضاً فإن الصحابة فهموا العموم من حديث: «الأئمة من قريش» لما احتج به أبو بكر على الأنصار؛ إذ لو لم يكن للعموم لم تقم الحجة على الأنصار بكون بعض الأئمة من قريش، ومن تتبع استدلال العلماء بعموم الآيات والأخبار علم أنهم لم يستندوا في عمومها إلا إلى ما فهموه من الصيغة، لا إلى أمر آخر.

الوجه الثاني: صحة الاستثناء كما في المفرد.

الوجه الثالث: صحة التأكيد بأجمعين، فلولا أنه للعموم لما صح ذلك؛ إذ فائدة التأكيد فائدة المؤكد.

الوجه الرابع: أن الجمع ونحوه إذا عرف بلام العهد شمل المعهودين لفقد المخصص، فيجب مثله في تعريف الجنس لهذه العلة مثال لام العهد قول القائل بعد أن ذكر رجالاً مخصوصين، ووصفهم بأوصاف حسنة: أكرم الرجال، فإنه ينصرف إلى المتقدم ذكرهم جميعاً إلا لمانع، وقال أبو هاشم: بل هو للجنس الصادق ببعض الأفراد من الجماعات كما في تزوجت النساء، وملكت العبيد، لما مر له في المفرد من أنه المتيقن ما لم تقم قرينة على العموم كما في هذه الآية: {يُوصِيكُمُ اللَّهُ...} [النساء:١١] الآية، والجواب: يؤخذ مما مر.

وقال الجويني: هو للعموم ما لم يحتمل العهد؛ لأنه مع احتماله يكون متردداً بينه وبين العموم فلا يحمل على أحدهما إلا بقرينة، وأجيب بمنع التردد، بل المتبادر العموم كما مر.

فـــرع

قال الأكثر من القائلين بالعموم الجمع المعرف باللام أو الإضافة، وكذلك اسم الجمع المعرف كالمفرد في شمول الآحاد، وعليه أئمة التفسير في نحو: {وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ } [المائدة:٩٣] فإن المراد كل فرد، وكذا: {إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ} [الأحزاب:٣٥] ، {وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ} [آل عمران:١٠٨]وغيرها ولصحة استثناء المفرد بلا خلاف في نحو: جاءني العلماء إلا زيداً مع امتناع جاءني كل جماعة من العلماء إلا زيداً على الاستثناء المتصل.

قال في (شرح الجمع): وقد تقدم قرينة على إرداة الجموع نحو رجال البلد يحملون الشجرة أي مجموعهم.

المسألة السادسة عشرة [في تعريف العالم]

في العالم ما هو والخلاف فيه بين أهل الإسلام والملاحدة، فأما أهل الإسلام فاختلفوا هل هو اسم لكل موجود سوى الله تعالى، أم لصنف من الأصناف؟ فقال الإمام أحمد بن سليمان عليه السلام، والإمام عز الدين عليه السلام: العالم اسم لكل موجود سوى الله، وهذا مروي عن ابن عباس، وقتادة، واختاره أبو حيان في النهر، والقرطبي، وأبو السعود وغيرهم، واحتجوا بأنه مأخوذ من العلم والعلامة لأنه يدل على موجده.

قال (الخليل): العلم بفتح الفاء والعين والعلامة والمعلم[1] ما دل على الشيء، والعالم دال على خالقه.

وقال (الجوهري): العالم الخلق، قلت وفيما ذكرناه عن أهل اللغة رد على الإمام المهدي عليه السلام حيث خص إطلاق العالم على السماوات والأرض، وما بينهما من الحيوانات والجمادات بالاصطلاح دون اللغة، وقال ابن جرير: هو اسم لأصناف الأمم كل صنف منها عالم، وأهل كل قرن وزمان من أصنافها عالم قرنه وزمانه، واستشهد بقول العجاج:

فخندف هامة هذا العالم فجعلهم عالم الزمان خندف

ويدل عليه أيضاً قوله تعالى: {أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ} [الشعراء:١٦٥] أي من الناس فجعل الصنف عالم.

وقال جرير بن الخطفي:

تنصفه البرية وهو سام ويضحى العالمون له عيالا

ويدل عليه أيضاً قول زيد بن علي عليه السلام لله تعالى أربعة عشر ألف عالم، الجن والإنس منها عالم واحد، فجعل كل صنف عالم، ومثله قول أبي العالية: الإنس عالم، والجن عالم، وما سوى ذلك ثمانية عشر ألف عالم من الملائكة وللأرض أربع زوايا، في كل زاوية ثلاثة آلاف عالم وخمسمائة عالم، خلقهم لعبادته.

قلت: وهذا له حكم الرفع، وقد روى روايات مختلفة عن السلف

---

(١) المعلم بفتح الميم وسكون العين وفتح اللام. تمت مؤلف.

يتحصل منها الدلالة على أن كل صنف عالم، وقال سعيد بن جبير، ومجاهد، وابن جريج: العالمون الجن والإنس لقوله تعالى: {لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً} [الفرقان:١]، ولم يكن نذيراً للبهائم، وهذا مروي عن ابن عباس.

وقيل: هم المكلفون، واختاره أبو حيان في البحر لقوله تعالى: {إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ} [الروم:٢٢]والقراءة بكسر اللام توضح ذلك، ويؤيده قول الفراء، وأبي عبيدة، وهما من أئمة اللغة، العالم عبارة عمن يعقل وهم الجن، والإنس، والملائكة، والشياطين، ولا يقال للبهائم عالم لأن هذا الجمع إنما هو لمن يعقل خاصة.

وقيل: إنه اسم لأولي العلم، وتناوله لما سواهم بطريق الإستتباع.

وقيل: أريد به الناس فقط لقوله تعالى: {أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ} [الشعراء:١٦٥]أي: من الناس ولاشتمال كل واحد منهم على نظائر ما في العالم الكبير من الجواهر والأعراض الدالة على الصانع، ولذلك أمر بالنظر في الأنفس، كما أمر بالنظر في الآفاق.

قلت: الآية لا تدل إلا على أن كل صنف عالم، واشتمال كل واحد على ما ذكر إنما يدل على جواز تسميته عالماً مبالغة.

وقال الإمام المهدي عليه السلام: الصحيح أن المراد به كل ذي روح لأن لفظ الرب في قوله تعالى: {رب العالمين} يدل عليه، لأن الرب مشتق من التربية.

قلت: هذا يخالف ما تقدم عنه عليه السلام مما ظاهره أنه ليس من التربية.

قال عليه السلام: وقد يطلق على أهل كل زمان عالم وعالمين، ومنه قوله تعال: {وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ} [آل عمران:٤٢]، وقال صلى الله عليه وآله وسلم: «أنت سيدة نساء العالمين» فقالت: تلك مريم بنت عمران فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «إنما هي سيدة نساء عالمها وأنت سيدة نساء العالمين».

قال عليه السلام: وقد يطلق عالم على جماعة من الناس يقال: جاءني عالم من الناس ونحو ذلك.

قلت: وقد روي من أخباره عليه السلام عن ابن عباس، ففي تفسير القرطبي عنه أنه كل ذي روح دب على وجه الأرض.

وقال السيد (حميدان) رحمه الله: إذا أريد به جملة من يعقل وما لا يعقل فهو السموات والأرض وما بينهما، وإن أريد به من يعقل فالعالمون هم الملائكة والجن والإنس وواحدهم عالم، ويقال لأهل كل عصر عالم.

قلت: والظاهر مما تقدم من الأدلة والشواهد أن العالم قد يطلق ويراد به ما سوى الله تعالى، وهذا هو الذي يريده المتكلمون في الكلام على العالم، وقد يطلق ويراد به جنس أو صنف من أجناس المصنوعات، كما يقال: عالم الإنس، عالم الملائكة، عالم الأفلاك، عالم العناصر، عالم النباتات، إلى غير ذلك، وكل واحد منها يقال له: عالم لأنه مما يستدل به على الصانع المختار، أو لأنه ممن يعقل ويعلم كالمكلفين.

قال (الطبري): والعالمون جمع عالم، والعالم جمع لا واحد له من

لفظه كالجيش ونحوه.

وقيل: ليس العالمون جمع عالم لاختصاصه بمن يعقل، والعالم عام فيه وفي غيره، والجمع لايكون أخص من مفرده فهو أسم جمع له، ومحل ذلك كتب النحو فإن قيل: لم جمع قيل: قال الزمخشري: ليشمل كل جنس مما سمي به، قيل: وفيه نظر لما مر من أن استغراق المفرد أشمل، ذكر معنى هذا ابن المنير قال: والتحقيق في هذا وفي كل ما يجمع من أسماء الأجناس ثم يعرف تعريف الجنس أنه يفيد أمرين:

أحدهما: أن ذلك الجنس تحته أنواع مختلفة، والآخر أنه مستغرق لجميع ما تحته منها، لكن المفيد لاختلاف الأنواع الجمع والمفيد لاستغراق جميعها التعريف، ألا ترى أنه إذا جمع مجرداً من التعريف دل على اختلاف الأنواع، ثم إذا عرف أفاد استغراق غير موقوف على الجمعية، إذ هذا حكم المفرد، ثم ذكر أن العالم جمع ليفيد اختلاف الأنواع المندرجة تحته من الجن والإنس والملائكة، وعرف ليفيد عموم الربوبية لله تعالى في كل أنواعه.

قلت: وقد أوضح هذا الشريف وحققه في حاشيته، وحاصل ما ذكره: أن العالم كالخاتم والطابع، فإنهما مع اشتقاقهما من الختم والطبع اسمان لم يختم به ويطبع، فكذلك العالم مع اشتقاقه من العلم اسم لذوي العلم، أي: يطلق على كل جنس منهم لا على فرد، فيقال: عالم الملك، وعالم الإنس مثلاً، ولا يقال: عالم زيد، وقيل: إنه يطلق على كل جنس مما يعلم به الخالق فيقال: عالم

الأفلاك، ونحوها.

قال: فهو اسم للقدر المشترك بين أجناس ذوي العلم وأجناس ما يعلم به الخالق، على معنى أنه كما يطلق على كل جنس منها فيقال: عالم النبات، عالم الإنس مثلاً، فإنه يطلق على مجموعها كما في قولنا: العالم بجميع أجزائه محدث وليس اسماً للمجموع، من حيث هو مجموع وإلا لاستحال جمعه إذ لا تعدد في شيء من المجموعين، ثم استدل على أن الزمخشري أراد هذا بأنه سأل عن فائدة الجمع لا عن صحته، ولو قصد أنه اسم للمجموع لسأل عن صحة الجمع وبأنه أسند الشمول في الجواب إلى الجمع، فلو كان العالم اسماً للمجموع لما كان للجمع مدخل في الشمول.

قال: وحاصل جوابه أنه لو أفرد لربما توهم أن القصد إلى استغراق أفراد جنس واحد أو إلى الحقيقة فدل على تعدد الأجناس بالجمع، وعلى استغراق أفرادها بالتعريف، وهذا معنى ما ذكره ابن المنير.

فإن قيل: العالم لا يطلق على الفرد الواحد من الجنس كزيد، فإذا عرف امتنع استغراقه لإفراد جنس واحد، فإن اللفظ المفرد لا يستغرق إلا أفراداً يطلق على كل واحد منها، وكذا إذا جمع وعرف لم يتناول إلا الأجناس التي يطلق عليها[1] دون أفرادها.

قيل: لما كان العالم يطلق على الجنس بأسره نزل منزلة الجمع حتى قيل: إنه جمع لا واحد له من لفظه كما مر، وقد مر أن الجمع

(١) كالجن والإنس ونحو ذلك. تمت مؤلف.

يستغرق آحاد مفرده وإن لم يصدق عليها كما في: {وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ} [آل عمران: ١٣٤] أي: كل محسن، فكذلك العالم يشمل أفراد الجنس وإن لم ينطلق عليها كأنها آحاد مفرده المقدر، وعلى هذا فالعالمون بمنزلة جمع الجمع، فكأن الأقاويل تتناول آحاد الأقوال، كذلك لفظ العالمين يتناول كل واحد من آحاد الأجناس التي لا تحصى، على أن عدم إطلاق اسم العالم على آحاد الجنس إنما هو بحسب الغلبة والاصطلاح، وأما باعتبار الأصل فقال أبو السعود: لا ريب في صحة الإطلاق قطعاً لتحقق المصداق حتماً، فإنه كما يستدل على الله سبحانه بمجموع ما سواه، وبكل جنس من أجناسه يستدل عليه تعالى بكل جزء من أجزاء ذلك المجموع، وبكل فرد من أفراد تلك الأجناس لتحقق الحاجة إلى المؤثر الواجب لذاته في الكل.

وبهذا تم الكلام على ما اختلف فيه أهل الإسلام، مما يتعلق بتحقيق العالم بحسب ما يقتضيه الحال والمقام، وقد تركنا بعض ما ينسب إلى أفراد منهم، إما لعدم الدليل عليه، أو لأنه راجع في التحقيق إلى ما قد حكيناه.

وأما الملاحدة ومن قال بمثل قولهم من الفلاسفة والباطنية وأشباههم فقال السيد حميدان رحمه الله: إنهم يزعمون أن العوالم كثيرة منها عالم العقول التي يزعمون أنها قبل الزمان والمكان، ومنهم من يعبر عن تلك العقول بأنهم الملائكة الروحانيون المقربون، ومنها عالم الأفلاك والأملاك، ومنهم من يعبر عنها بأنها الملائكة الكروبيون،

ومنها عالم الطبائع الأربع التي يسمونها العناصر، والأمهات، والإستقصاءات، والأركان، ومنها عالم الكون والفساد وهو الأرض وما فيها مما يحدث ويفنى، ويزيد وينقص، ويحيى ويموت.

قلت: أما ما تضمن من أقوالهم هذه إثبات قديم مع الله تعالى فلا شك في بطلانه، وأما إطلاق العالم على الملائكة والعناصر والأرض وما فيها ونحو ذلك مما علم به الصانع فلم يختص به هؤلاء، بل قد مر أنه قول بعض أئمة الدين.

تنبيه

قد استفيد مما تقدم أن الظاهر في العالمين المذكور في الآية، أن المراد به ما سوى الله تعالى من الموجودات، فتأمل ما حكيناه عن أهل اللغة وغيرهم.

فإن قيل: أليس إضافة الرب إليه تمنع من تناوله لغير ذي الروح، إن قلنا: إنه مشتق من التربية، قيل: لا لما مر أن الرب قد يستعمل لغة بمعنى المصلح، ولا شك أنه لا شيء مما أحدق به نظام الإمكان والوجود من العلويات والسفليات، والحيوان والجمادات، إلا وهو بحيث لو فرض انقطاع التربية عنه إناء واحد لما استقر به القرار، ولا انتظم في سلك الهلاك والبوار.

وقد ذكر العلماء رحمهم الله: من وجوه التربية لأصناف العالم ما يرشدك إلى القطع بشمول الربوبية لكل صنف ولكل جزء من أجزاء

العالم، وإذا أردت الوقوف على شيء من ذلك فعليك بتفسير الرازي، وكتاب الجواهر[1] لبعض علماء العصر الحاضر.

المسألة السابعة عشر

المتعلقة بقول الله تعالى: {الحمد لله رب العالمين}

أنواع العلم

المسألة السابعة عشرة: في أنواع العالم

قد اختلف في ذلك، فمنهم من قسمه إلى جسم وعرض فقط، ومنهم من زاد الجوهر الفرد، وهم بعض المعتزلة ومن تبعهم من الأئمة وغيرهم من الزيدية، وهؤلاء يقولون: العالم إما أن يكون متحيزاً أو صفة للمتحيز، والمتحيز إما أن يقبل القسمة أو لا.

الثاني: الجوهر الفرد، والأول إما أن يقبلها من جهة الطول فهو الخط، أو من جهة الطول والعرض فهو السطح، أو من جهة الطول والعرض والعمق فهو الجسم، وأما ما كان من صفة للمتحيز فهو العرض.

فهذه ثلاثة أقسام، ولنفرد لكل واحد منها فصلاً نأتي فيه بما

---

(١) في التفسير للشيخ طنطاوي جوهري أحد علماء مصر المشهورين. تمت مؤلف.

لا ينبغي جهله مما يتعلق به.

الفصل الأول: في الجسم، والثاني: في الجوهر، والثالث: في العرض، وقد أثبت الرازي قسماً رابعاً لا يكون متحيزاً ولا صفة لمتحيز وهي الأرواح، ومقصوده بها الأجسام اللطيفة كالملائكة، والجن، والشياطين، وسيأتي إبطال كون هذه خارجة عن الأقسام السابقة عند الكلام على ماهية هذه الأجناس، والظاهر أنه إنما أورده على جهة الحكاية عن حكماء الفلاسفة، لأنه قسم هذا القسم إلى سفلي كالجن والشياطين، وإلى علوي، ثم قسم العلوي إلى ما لا يتعلق بالأجسام كالأرواح المطهرة، يعني الملائكة، وإلى ما يتعلق بها وهي الأرواح الفلكية، وهذا لا يقول به مسلم إن أراد بالأرواح الفلكية الأرواح المتعلقة بالنجوم على، رأي من يزعم أنها حية ناطقة عالمة قادرة، وسيأتي توضيح بطلانه، وقد أشار القرشي إلى أن الفلاسفة يثبتون قسماً ليس بمتحيز ولا صفة للمتحيز، وقد شرح ذلك الإمام عز الدين عليه السلام ووضحه فقال: إنهم قسموا الأشياء إلى حال لا يقوم بنفسه وهي الأعراض، وإلى قائم بنفسه تحله الأعراض وهي الأجسام، وإلى قائم بنفسه يؤثر في الأجسام وهي النفوس، وإلى قائم بنفسه يؤثر في النفوس وهي العقول، وإلى قائم بنفسه يؤثر في العقول وهي العلة الأولى، فأثبتوا قسمين زائدين[1] على الأجسام والأعراض والعلة التي هي عندهم الإله.

قلت: وهذه الأشياء غير محدثة عندهم، وقد مر أنهم يطلقون على

(١) وهما النفوس والعقول. تمت مؤلف.

العقول ونحوها لفظ عالم، فيقولون: عالم العقول، فدل على أنهم قد أثبتوا في العالم قسماً ليس بالمتحيز ولا صفة له، فيصح حملنا لكلام الرازي على الحكاية عنهم والله أعلم.

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى ما نحن بصدده فنقول:

الفصل الأول في الجسم

والكلام فيه يقع في ثلاثة مواضع: الأول: في حقيقته، الثاني: في تماثل الأجسام، الثالث: في كونه غير مقدور للعباد.

الموضع الأول: في حقيقته

قال الإمام (أحمد بن سليمان)عليه السلام: الجسم سمي جسماً لطوله وعرضه وعمقه، والعرب تسمي ما زاد في الطول والعرض والعمق جسيماً، فيقولون: فرسٍ جسيم، وأجسم من فرس فلان، أي: أنه بالغ في ما له سمي جسماً، وهو هذه الثلاثة، واستدل على ذلك بقوله تعالى: {وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ} [البقرة:٢٤٧]، وقول الشاعر:

وقد علم الحى من عامر ... بأن لنا ذروة الأجسم

ثم ذكر أن علامات الجسم أن يكون طويلاً، عريضاً، عميقاً، محدوداً بالجهات الست التي هي فوق، وتحت، وقدام، وخلف ويمين وشمال.

قال عليه السلام: فما كان بهذه الصفات فهو جسم، وما لم يكن بهذه الصفات فهو عرض، ولا واسطة، وهذا هو ظاهر مذهب القدماء من آل محمد عليهم السلام، كما تفيده حكاية السيد حميدان، والشرفي عن أئمة العترة عليهم السلام.

قال (الشرفي): اعلم أن مذهب أئمة العترة عليهم السلام، أن جميع ما يشاهد من العالم لا يخلو من أن يكون محلاً لغيره، أو حالاً في غيره، فالمحل هو الجسم، والحال هو العرض، والعرض صفة، والجسم موصوف.

قلت: والمراد من أئمة العترة عليهم السلام قدماؤهم، إذ خلاف بعض المتأخرين معلوم.

واعلم أنه يقرب من قول الأئمة في حقيقة الجسم، قول الكرامية أنه ما يقوم بذاته، وهو قول النظام والصالحي.

قال في (المعراج): فالجوهر الواحد عندهم جسم، وقال الإمام المهدي، وبعض المعتزلة: الجوهر ما يصح تحيزه عند وجوده ويستحيل تجزؤه، فإن انظم إليه جوهر آخر، أو جواهر في سمت الناظر فخط تشبيهاً بالخط في أصل اللغة، وهو في أصلها أن يفعل مثل صورة الألف من دون ضم متحيز إلى متحيز له جرم ناشز على ما وضع عليه، نحو: أن يخط في التراب أو بالمداد، لا أن يضم حجراً على حجر أو نحوه حتى يصير بصورة الألف، فإنه لا يسمى خطاً.

قال الإمام المهدي عليه السلام: وهذا معلوم عن أهل اللغة بالنقل المتواتر، ولا فرق بين أن يكون في سمت الناظر، أو عن يمينه، أو شماله، أو عرضاً فإنه في كل ذلك يسمى خطاً، يعني عند أهل اللغة، والخط في عرف اللغة: الخط بالقلم على الوجه المخصوص المتعارف.

قال الإمام (عز الدين) عليه السلام: قيل ولا يحتاج أن يقال في سمت

الناظر بل يكون طولاً، وإن لم يكن في سمته وهو الأولى، وإلا لزم إذا لم يكن في سمته أن يخرج عن كونه طولاً، فإذا تحول عن مكانه فسامته أن يصير طولاً، ولأنه يلزم أن يخرج ذلك الإئتلاف عن كونه طولاً، وعرضاً، وعمقاً، فماذا يكون فإنه لا قسم زائد.

قال الإمام (المهدي)عليه السلام: فإن اجتمعت أربعة جواهر مربعة، فالمتكلمون يسمونه سطحاً، تشبيهاً بالسطح اللغوي، وهو سقف المنزل، لأن الأغلب تربيعه وأنه طبقة رقيقة فشبهوا به لتربيعه ورقته ما لا عمق فيه، قالوا: فإن ارتحل هذه الأربعة المربعة مثلها، صارت الثمانية جسماً لغة واصطلاحاً، وقد عرفت مما سبق أن تسميتهم لما ذكر بالخط والسطح مجرد اصطلاح، وقد ذكر ذلك الإمام المهديعليه السلام.

واعلم أن هذه الثمانية هي أقل ما يسمى جسماً عند الإمام المهدي، وأكثر البصرية.

وقال (أبو الهذيل): بل أقله ستة جواهر متراحلة.

وقال (أبو القاسم البلخي): بل أقله أربعة أحدها فوق أحد الثلاثة، ليكون عمقاً.

وقالت (الأشعرية): بل أقله اثنان إذ الجسم هو المؤلف وقد حصل التأليف باثنين.

احتج الأولون بأن الجسم في اللغة ما اجتمع فيه الطول، والعرض، والعمق، فالطول الخط، والعرض السطح، ويسمى صفيحة تشبيهاً

بصفيحة السيف للرقة، والعرض والعمق وائتلاف الجوهرين أو الجواهر من أعلى إلى أسفل مع حصول الصفيحة.

قالوا: ومجموع هذه الثلاثة إنما يحصل بالثمانية إذا ركبت على الهيئة التي ذكرنا، ليكون اثنان طولاً، واثنان عرضاً، وأربعة عمقاً، ومن ثم إن العرب يقولون: هذا أجسم من هذا لما زاد في ذلك.

واعلم أن هذه الدلالة مبنية على ثلاثة أصول، الأول: أن الجسم يتألف من جواهر لا من غيرها، وهو مذهب الأكثر، وخالف ضرار بن عمرو، والنجار فقالا: بل هو مركب من أعراض ألفت فصارت جسماً يحتمل الأعراض، وإنما يتركب من الأعراض التي لا تخلو الأجسام منها، كالألوان، والطعوم، ونحوها.

قال (ابن متويه): وكأنهم خصوا بذلك الأعراض الباقية عندهم، وقد أجيب بوجهين:

أحدهما: أن هذه الأعراض متضادة، فكيف يتركب منها ما هو متماثل.

الثاني: أنكم إن أردتم باجتماعها تجاورها لزم تحيزها إذ لا يعقل التجاور إلا في متحيز، فيبطل كونها أعراضاً، وإن أردتم حلولها في محل واحد، لزم تحيزها أيضاً وإلا لما تعاظم بها ذلك المحل، لأن التعاظم فرع التحيز، وإن أردتم حلول بعضها في بعض فأبعد، إذ لا يحل المعنى في المعنى.

الأصل الثاني: أن ما تركب من دون الثمانية فأهل اللغة لا يسمونه

جسماً، فالذي يدل على ذلك أنهم وضعوا لفظ الطول، والعرض، والعمق، لمعان غير المعنى الذي وضعوا له لفظ الجسم، فيقولون: جسم طويل، جسم غليظ، وهو معنى العمق، والصفة غير الموصوف، أو جار به مجرى الغير، ألا ترى أن الكرم غير المتصف به في قولنا: زيد كريم، ولو اتحد المعنى لكان معنى قولنا: زيد كريم، وجسم طويل، معنى قولنا: زيد زيد وجسم جسمن والمعلوم خلافه فإنه يدل على معنى زائد على معنى الموصوف، ولما علمنا أن الطويل في لسانهم عبارة عن التحيز الممتد في سمت الناظر امتداداً زائداً على غيره، لم يكن بد من تمييز أقله إذ لا حد لأكثره، فنظرنا فوجدناه ما إذا نقص في تركيبه بطل امتداده في الجهة وخرج عن كونه طويلاً إذ تقديره بفوق ذلك، تحكم صرف لا يدل عليه عقل ولا سمع، وكذلك نقول في العرض، وهو الإمتداد عن يمين الناظر وشماله فأقله ما إذا نقص منه بطل ذلك الإمتداد لما مر، وكذلك العمق، وهو الإمتداد إلى أعلى جهة فأقله ما إذا نقص بطل ذلك الإمتداد والوجه واحد، ولا حد لأكثرهما كالطول.

الأصل الثالث: في كون ذلك يبطل أقوال المخالفين، فأما قول أبي الهذيل فلأنه قد أخل بالعرض؛ لأنه لم يثبته إلا من أحد الجانبي،ن وما هذا حاله لا يسمى عريضاً في اللغة.

وأما (أبو القاسم): فلأنه أخل بالعمق إذ لا يسمى عميقاً إلا ما كان عمقه من جميع جهاته، وإنما بطل قولهما بما ذكر لأنهما يوافقان في أنه لا يسمى جسماً إلا ما جمع الثلاثة الأوصاف.

وأما (الأشعرية): فيبطل قولهم بما مر من أن العرب لا تسمي جسماً إلا ما ذكرنا، والمسألة لغوية وبأنه يلزمهم أن يستوي لفظ جسم، وطويل. ونحوه لوجود التأليف، فلا يصح الوصف بها والمعلوم خلافه.

وأما (الكرامية): فيبطل قولهم دخول أفعل التفضيل فيقال: هذا أجسم من هذا، ولو كان كما قالوا: لم يصح وصفه بالتزايد؛ لأن معنى جسميته ترجع إلى النفي، لأن معنى قولهم قائم بذاته أنه لا يفتقر إلى محل، والنفي لا يتزايد فلا يدخله التفضيل، والمعلوم أن العرب تستعمله فيه، والمسألة لغوية لا مجال للعقل فيها.

والجواب من وجهين:

أحدهما: أن هذه الأسامي أعني السطح ونحوه مجرد اصطلاح لا دليل عليها، وقد أقروا بذلك.

الثاني: أنهم جعلوا أول أصل من أدلتهم أن الجسم يتألف من جواهر، ونحن لا نسلم ثبوت الجواهر بالمعنى الذي ذكروه كما سيأتي، ودعواهم أن أهل اللغة لا يسمون جسماً إلا ما اجتمع من الجواهر التي ذكروها على اختلافهم، فمبني على ثبوت الجوهر، ونحن لا نثبته لا عقلاً ولا لغة.

وأما قولهم إن الطويل ونحوه موضوعة لمعان غير المعنى الذي وضع له الجسم إلى آخر ما ذكروه في الأصل الثاني، فجوابه: أن هذا التقرير صادر عن غير تأمل، ولا نظر صحيح في معنى الصفة عند علماء العربية، مع إقرارهم بأن المسألة لغوية، وأنت إذا تأملت علمت أن

ذكر الطويل، والعريض، والعميق أسماء موضوعة للاحتراز بها عما قابلها، ومقابل الطول العرض والقصر، وقد ذكر علماء العربية أن فائدة الوصف إما التخصيص في النكرات، أو التوضيح في المعارف، فإذا قال القائل هذا جسم طويل أفادك تقليل الاشتراك في لفظ جسم؛ لأنه مشتركٌ اشتراكاً معنوياً بين الطويل وضده، فإذا وصفته تعين أحد المعنيين وكذلك البواقي، وبهذا تعرف أن لفظ جسم، ولفظ طويل ليس معناهما واحد من كل وجه إلا في المعارف؛ لأنه لم يقصد فيها إلا زيادة التوضيح، فعلى هذا إذا قيل جسم كان مشتركاً بين ما يشغل الحيز، فإن امتد قيل: جسم طويل، وإن لم قيل قصير أو عريض، فصح أن الجسم في اللغة ما يشغل الحيز، ولفظه مشترك اشتراكاً معنوياً، فإن قيل: كلامك هذا يدل على أنه لا يشترط في الجسم أن يكون طويلاً عريضاً عميقاً.

قيل: بل لا بد فيه من الطول والعرض إلا أنا لا نقول إنه لا يكون طويلاً عريضاً إلا بما ذكرتم، بل يكون طوله وعرضه في كل شيء بحسبه، فكل ما شغل الحيز فهو طويل عريض، وأما العمق فإذا أريد به السمك وهو الارتفاع فكذلك، وإن أريد به معناه اللغوي وهو قعر البير، والفج، والوادي كما في المختار فلا معنى له هنا. والله أعلم.

وأما قولهم: إنه لو كان اسماً للقائم بذاته لما دخله التفضيل... إلى آخر ما ذكروه.

فجوابه: أنهم بنوا ذلك على دعواهم أنه راجع إلى النفي، ونحن لا نسلم ذلك، بل هو راجع إلى الإثبات، وهو أنه يقال لما زاد

في طوله وعرضه وعمقه هذا أجسم من هذا كما مر، والمعتبر في مثل هذا ما صح عن أهل اللغة، فعليك ببسائطها.

الموضع الثاني: في ثماثل الأجسام.

وفي ذلك خلاف، فقال جمهور البهاشمة: هي كلها متماثلة، وقال أبو القاسم: بل فيها مختلف، وقال النظام: كلها مختلفة.

احتج الأولون: بأن التماثل في اصطلاح المتكلمين سد أحد الذاتين مسد الآخر فيما يجب لها، ويجوز، ويستحيل عليها، فمتى كان الذاتان كذلك وصفوهما بالتماثل وإن اختلفتا في العوارض كالسواد، والبياض، والطول والقصر ونحوها، قالوا والتماثل بهذا المعنى حاصل في الأجسام مقتضى عن صفة الذات، فقصروا التماثل على الأمور المقتضاة عن الصفة الذاتية عندهم، قالوا وهذه الأمور، أعني ما يجب للذات ويجوز ويستحيل أحكام واجبة للذات في العدم والوجود، ولا يصح حصولها بفاعل ولا علة، وأبطلوا كونها بالفاعل بكونها ثابتة للذاوات في العدم، والفاعل لا يؤثر في المعدوم إلا الإيجاد، وبأنها لو ثبتت بالفاعل لزم إمكان جعل العرض جوهراً وذلك محال، وأبطلوا كونها بالعلة بأن التماثل والاختلاف حاصل في العلة الموجبة لهما؛ لأنها إما مماثلة لغيرها، أو مخالفة فتحتاج إلى علة فيتسلسل.

قلت: وما ذكره في نفي كونها بالفاعل مبني على أمور غير مسلمة لهم، وسيأتي الكلام عليها.

احتج أبو القاسم بأن التماثل لغة، سد إحدى الذاتين مسد الأخرى

في جميع الصفات الذاتية والعارضة الملازمة إلا الزمان والمكان فإن التغاير فيهما لا يقتضي الاختلاف، ولا شك في أن في الأجسام مختلفاً بهذا المعنى، كالأسود والأبيض وغيرهما.

قيل: والخلاف على هذا مرتفع؛ لأن الأولين لا ينكرون المعنى اللغوي، وأبو القاسم لا ينكر المعنى الاصطلاحي، وأما النظام فلا حجة له إذ لم يصب المعنى اللغوي ولا الاصطلاحي، ولا أتى بما يدفعهما؛ إذ لا وجه يقتضي في المماثلة المساواة من كل وجه حتى في الزمان والمكان حتى يتم له دعوى اختلافها كلها لعدم اتفاق المساواة من كل وجه.

الموضع الثالث: في كونها غير مقدورة للعباد، ولا خلاف في ذلك إلا للمفوضة والباطنية، لنا ما سيأتي من أن قدرة العبد لا تتعلق بالجسم، ولا حجة لهم إلا أن الغارس إذا سقى الشجرة أثمرت، ويبطله أن ثمرها لو كان من فعله لوقف في وقته وجودته على اختياره، والمعلوم خلافه.

الفصل الثاني في الجوهر الفرد

الجوهر في اللغة: أصل الشيء يقال: جوهر هذا الثوب جيد أي أصله من القطن، وفي العرف: أحجار مخصوصة لها صفاء ونور، وفي اصطلاح المتكلمين هو المتحيز الذي لا يمكن تجزؤه، وقد اختلف في ثبوته، وقد عرفت ما رواه الشرفي من إجماع العترة المتضمن لنفيه، وأثبته المعتزلة ولم أقف على خلاف بينهم في إثباته، وتبعهم على ذلك الإمام المهدي عليه السلام وغيره من أصحابنا، وظاهر كلام الإمام أحمد بن سليمان عليه السلام أنه لم يثبته إلا بعض المعتزلة، وقد أبطل أئمتنا عليهم السلام دعوى المعتزلة لثبوت الجوهر من وجوه:

أحدها: أنه لا يعقل، وبيان ذلك أنهم قالوا: الشيء إذا كان له أربع جهات فهو جسم، وإن كان له ثلاثاً فهو سطح، وإن كان له جهتان فهو خط، وإن كان له جهة واحدة فهو الجوهر الفرد، ونحن نقول هذه الجهة لا بد أن تكون أحد هذه الأربع الجهات، وما ثبت له أحدها ثبت له باقيها، فما ثبت له فوق ثبت له تحت، وما ثبت له تحت ثبت له قدام، وما ثبت له قدام ثبت له خلف، ولا يعقل شيء يكون له فوق مثلاً ولا يكون له تحت ولا قدام ولا خلف.

قلت: في هذا الإيراد نظر فإنهم لا ينفون ثبوت الجهات له، وإنما اختلفوا في كونها راجعة إليه أو إلى غيره.

فقال (أبو علي) و(أبو القاسم البلخي) و(القاضي): هي راجعة إلى غيره، على معنى أنه لا يحكم بأن له جهة حتى ينضم إليه غيره لتكون جهة يساره أو يمينه مثلاً طرف ذلك المنضم إليه وهو غيره، فلم يعقل له جهة إلا بذلك الغير، فصح أن ثبوتها له كان بذلك المنضم، وإنما قالو بهذا فراراً من صحة تجزئه، وذلك أنهم قالوا: إنه لو فرض ثبوت الجهات له في نفسه استلزم تجزؤه؛ لأن اليمين غير الشمال، وكذلك سائرها.

وقال (أبو هاشم): هي راجعة إليه في نفسه ولم يقل: ليس له إلا جهة واحدة، بل أثبت له ست جهات كما في رياض الأفهام، وكذلك أبو علي ومن معه فإنهم يثبتون له ست جهات، لكنهم يقولون هي راجعة إلى غيره، وإنما تتصور لنا بالانضمام إلى غيره فانظر(دامغ الأوهام)[1] ولم أقف على القول بأنه ليس له إلا جهة واحدة لأحد من العلماء، فتنبه.

وقد تنبه لما في هذا الوجه من الوهم في تفسير مقاصد القائلين بالجوهر السيد العلامة المحقق أحمد بن محمد لقمان رحمه الله، فإنه قال بعد أن حكى الوجه الذي ذكرناه في الرد لكلام المعتزلة ما حاصله أنهم إنما يريدون بقولهم إن له جهة واحدة أن تلك الجهة باعتبار ما

(١) شرح رياض الأفهام. تمت مؤلف.

يكون فيه من الجسم؛ لأنه عندهم جزء من الجسم لطيف لا ينقسم، فدل على أنه ليس في جهتين من الفراغ، وإلا لقبل القسمة، وكان في جهة واحدة لئلا يكون عدماً محضاً، وأما أن له أربع جهات منفصلة عنه ممتازة عنه على حد امتيازها من الجسم، فذلك مما لا ينكر، فظهر لك أن معنى قولهم غير شاغل للحيز من ثلاث جهات أنه إذا كان في جهة فوق مثلاً كان في جهة تحت ويمنة ويسرة فراغاً؛ إذ لا جزء معه فيها، وإلا لقبل القسمة إليه، والمعروف خلاف ذلك، قال: وكون في الأجسام ما لا يقبل القسمة لا ينكره العقل، وهو الذي يريدونه بالجوهر الفرد، فتأمل. والله أعلم.

قلت: وقوله إن له أربع جهات تبع فيه إثباتها[1] في قول الإمام القاسم بن محمد عليه السلام في الأساس إنهم أثبتوا ما لا يعقل، وهو قولهم بالجوهر غير مانع للحيز من ثلاث جهات دون الرابعة، وقد عرفت مما سبق أنهم يثبتون له ست جهات، وإنما اختلفوا هل ثبوها له لنفسه أو بانضمامه إلى غيره، مع أنهم لم يحدوه بأنه ما يشغل الحيز من جهة واحدة فقط، وإنما حدوه بما مر.

الوجه الثاني: من الوجوه التي يبطل بها ثبوت الجوهر أنه لم يرد به عقل ولا سمع، بل القول به بدعة في الدين، ولا طريق إليه إلا التوهم لأقل ما يمكن أن ينقسم إليه الجسم؛ إذ العقل يقصر عن إدراك أجسام الملائكة وغيرهم من الخلق فضلاً عن إدراك جزء لا يقبل القسمة.

---

(١) أي الجهات الأربع. تمت مؤلف.

قلت: هذا الوجه مبني على أنه لا دليل عليه، وللخصم أن يقول: أما من السمع فمسلم أنه لا دليل عليه، ونحن نسلم أنا لا ندركه بالمشاهدة للطافته، لكنا لا نسلم أن العقل لا يدركه، بل هو يدركه كما ذكره ابن لقمان.

الوجه الثالث: أن أقوالهم متناقضة فإنهم يقولون: الجوهر أقل الجسم وليس بجسم، وقالوا: إنه يحله العرض وليس بجسم، ونحن لا نعلم الجسم جسماً إلا بجواز حلول العرض فيه، ويجوز أن يقال: كل شيء يحله العرض فهو جسم، ولأنه يستحيل ثبوت طويل لا عرض ولا عمق له وإن قل، ومن المناقضة قولهم: إنه يشغل الحيز وليس بجسم؛ لأن كل شيء يشغل جهة فقد أحاطت بجوانبه الجهة، وما كان له جوانب فهو جسم.

قلت: لهم أن يقولوا: لا مناقضة في كلامنا، أما قولكم إنا قلنا: الجوهر أقل الجسم، فغلط علينا وإنما أقل الجسم عندنا ثمانية جواهر، أو ستة، أو أربعة على حسب الخلاف السابق.

وأما قولكم: إنا ناقضنا بقولنا إنه يحله العرض وليس بجسم، فلا مناقضة إلا لو ثبت أن كل ما حله العرض فهو جسم، ولم يثبت ذلك، وإنما الثابت أن كل ما حله العرض فهو متحيز، فإن قبل القسمة فهو جسم، وإلا فهو جوهر، وإنما ألزمتمونا بمذهبكم وما استندتم إليه من أنا لا نعلم الجسم جسماً إلا بحلول العرض فغلط، فإن الذي يتوقف على حلول العرض حدوث الجسم لا كونه جسماً،

وإن كان العرض صفة لازمة للجسم، لكنا نعلمه جسماً على تقدير عدم علمنا بالعرض.

وأما قولكم: إنه يجوز أن يقال: كل شيء يحله العرض... إلخ فدعوى، وأما قولكم إنه يستحيل ثبوت طويل لا عرض له ولا عمق، فإنما توهمتم ذلك من عدم معرفتكم لقصدنا بهذه الأوصاف، فارجع إلى الفصل الأول.

وأما قولكم إنا ناقضنا بقولنا إنه يشغل الحيز وليس بجسم، فإنما ناقضنا لو التزمنا مذهبكم في نفيه.

وعلى الجملة إن هذه المناقضات إنما هي مبنية على دعاوي تدعونها، ونحن لا نسلمها لكم، ومن العجب أنكم تحكون مذهبكم مجرداً عن الدليل، ثم تقولون إنا قد ناقضنا حيث خالفناه، وفي الاحتجاج بمجرد المذهب ما لا يخفى عند أهل النظر. والله الموفق.

الفصل الثالث في الأعراض

والكلام فيها يكون في أربعة مواضع، الأول: في إثباتها، الثاني: في ماهيتها، الثالث: في أجناسها، الرابع: في ذكر ما لا ينبغي جهله من تقاسيمها.

الموضع الأول: في إثباتها

قال الإمام (أحمد بن سليمان)عليه السلام: أما أهل البيت عليهم السلام فلا خلاف بينهم في العرض وثبوته، وأنه مدرك إلا الحركات.

وقال (القرشي): ذهب الجمهور من الناس إلى أن ثم أموراً زائدة على الجسم، وخالف في ذلك بعض الفلاسفة، والأصم، وحفص، وهشام بن الحكم، قال النجري: وهؤلاء المعروفون بنفاة الأعراض، ثم اختلف المثبتون لها في كون العلم بها ضرورياً أم استدلالياً، فقال القاسم بن إبراهيمعليه السلام: وحدث الحركة والزمان، وقرائنهما من الجسم، والصورة، والمكان مما لا ينكره إلا مكابر لعقله.

وقال (الشرفي): العلم بها ضروري؛ لأن كل عاقل يفرق بين المجتمع والمفترق، والمتحرك والساكن تفرقة ضرورية لا تندفع بشك ولا شبهة، قال: والمراد بالعرض الصفة اللازمة للجسم كالاحتراك، والسكون،

والاجتماع، والافتراق ونحو ذلك لا الكون الذي هو المعنى الذي يزعمه بعض المعتزلة.

وقال الإمام (عز الدين)عليه السلام ما معناه: إن إبطال مذهب نفاة الأعراض لا يحتاج إلى بسط دلالة لضعفه، وقال الإمام المهديعليه السلام: إن خلاف النافين لها إن كان في نفي أمر زائد على الجسم لا معنى، ولا صفة، ولا أمر اعتباري، وأنما ثم إلا مجرد الجسم، فقد خالفوا الضرورة قطعاً، فإن الجسم إذا كان ساكناً ثم احترك فإنا نعلم ضرورة التفرقة بين الحالين، فلو لم يكن ثم شيء سوى الجسم لم يفترق الحال، وإن خالفوا في كونه يسمى غير الجسم مع تسليم زيادته، فإن جعلوا له حكم الذات فخلافهم لفظي يعني مع أهل المعاني، وإن جعلوا له حكم الصفة فكقول أبي الحسين ومن معه، وإن أثبتوه أمراً اعتبارياً لا ثبوت له في الخارج، بل كالأمور المعقولة التي هي منفية في الخارج، فهذا مذهب مستقل، ولنا في الاحتجاج على إثباته أمراً له ثبوت في الخارج طريقان:

أحدهما: أن ندعي الضرورة كما مر في حركة الجسم بعد السكون.

الثاني: ما ذكره الرازي من أن الجسم إذا لم يكن متحركاً ثم احترك، فتبدل الحالين عليه مع بقائه معلوم بالحس، فالمتبدل غير المستمر الذي هو ذات الجسم وليس بنفي لأن المرجع به إن كان إلى نفي أمر ثبوتي كان الجسم علته، وفي ذلك غرضنا من أن في الجسم أمراً ثبوتياً زائداً عليه، وإن كان المرجع به إلى نفي أمر غير ثبوتي لم يصح؛ لأن ما لا ثبوت له لا يعقل نفيه، ثم إن نفي النفي إثبات فيلزم أن في الجسم

أمراً ثبوتياً زائداً عليه، هذا حاصل ما ذكره الإمام عليه السلام.

ثم قال: إن الرازي جعل ذلك استدلالاً، وليس كذلك، بل هو من باب إلحاق التفصيل بالجملة؛ لأن مقدمتيه ضروريتان، فالعلم الحاصل عنهما غير متولد عن النظر، بيانه أنا نعلم ضرورة أنه إذا احترك الجسم أنه حدث أمر لم يكن، ونعلم ضرورة أن ذلك الحادث ليس الجسم لأنه كان موجوداً ضرورة، فحصل من هذين العلمين العلم بأن ذلك الحادث زائد على الجسم، وهذا ليس بضروري، بل دعا العلمان الأولان إلى إيجاب اعتقاده فصار علماً لحصوله عقيبهما، فثبت أن إثبات العرض أمراً زائداً ثبوتياً إما ضرورياً، أو من باب إلحاق التفصيل بالجملة.

قلت: وقد استدل الذاهبون إلى أنه استدلالي بأدلة:

منها: أن الأجسام اتفقت في الجوهرية والتحيز والوجود، ثم افترقت في الحركة، والسكون، والاجتماع، والافتراق، فلا بد أن يكون ما افترقت فيه أمراً زائداً على ما اتفقت عليه، وإلا كانت متفقة مختلفة في أمر واحد وهو محال.

ومنها: أن الأجسام متماثلة، وحصولها في الجهات متضاد؛ إذ لا يمكن أن يكون الجسم الواحد في وقت واحد في جهتين، ولا يمكن صرف تلك الاستحالة إلا إلى التضاد، ولا شك أن المتضاد[1] غير المتماثل.

---

(١) وهو الحصول في إحدى الجهتين فإنه ضد للحصول في أخرى. تمت مؤلف.

ومنها: أنا إذا حركنا الجسم بعد سكونه علمنا ضرورة أنه قد حصل أمر لم يكن، ومحال أن يكون هو الجسم؛ لأنه غير مقدور لنا لما مر[1] ولأن هذا الجسم الذي حركناه موجود قبل التحريك، وإيجاد ما هو موجود وحاصل محال، فلا بد أن يكون هذا الأمر الحاصل غير الجسم.

ومنها: اتفاق العقلاء على حسن أمر السيد عبده بمناولة الكوز، ونهيه عن ذلك، وعلقوا مدحه وذمه بالامتثال وعدمه، وكل ذلك إما أن يتعلق بنفس الكوز، وهو باطل لما مر[2]، أو بأمر زائد وهو المطلوب.

ومنها ما ناظر به أبو الهذيل حفصاً.

قال الإمام (أحمد بن سليمان)عليه السلام: ذكر الإمام الناصر لدين الله أحمد بن يحيىعليه السلام في كتاب النجاة أن أبا الهذيل ناظر حفصاً من أصحاب بشر بن المعتمر وقد نفى الحركات، فقال له أبو الهذيل: أخبرني كم حد الزاني؟ قال حفص: مائة جلدة، قال: قال أبو الهذيل: فكم حد القاذف؟ قال حفص: ثمانون، قال أبو الهذيل: فأخبرني هل الجلد هو الجلاد؟ قال حفص: لا، قال أبو الهذيل: فهل هو جنب المجلود؟ قال حفص: لا، قال: فهل هو السوط؟ قال: لا، قال أبو الهذيل: فأرني لا شيء زاد على لا شيء عشرين، قال: فانقطع حفص ولم يجد جواباً، وقد روى هذه المناظرة القرشي وذكر أنها مع الأصم، ولفظه أنه قال: كم يزيد حد الزاني على حد

(١) من أن الأجسام غير مقدورة للعباد. تمت مؤلف.
(٢) من أنه غير مقدور وكونه موجوداً . تمت مؤلف.

القاذف؟ قال: عشرون جلدة، قال: فهل هذه العشرون هي الجالد أم المجلود، أو السوط، أو الهواء، أو الأرض؟ قال: لا واحد من ذلك، قال: فما هي؟ قال: لا شيء، قال: فكأنك تقول: لا شيء يزيد على لا شيء بعشرين لا شيء فانقطع، ولعل المناظرة وقعت مع كل واحد منهما.

واعلم أن الذي يظهر أن من الأعراض ما يعلم ضرورة، ومنها ما يعلم دلالة كما ستعرفه عند الكلام على أجناسها، وقد نبه على هذا القرشي، فإنه قال: إن فيها ما يعلم ضرورة على الجملة نحو تصرفاتنا، وتصرفات ما نشاهده، وذلك لأنا نعلم قبح كثير منها، وحسن كثير بالضرورة، وإذا علمنا أحكامها بالضرورة، فكذلك هي؛ لأن أحكامها فرع عليها، وإنما يرجع الاستدلال إلى التفصيل.

هذا وأما النافون للأعراض فلم أقف لهم على حجة إلا قولهم إنه لا يعقل إلا الجسم الطويل العريض الشاغل للمكان، قالوا: ومحال أن يكون ليس بشاغل.

والجواب: مما مر من إنكار الأمور الزائدة على الجسم إنكار للضرورة، مع ما قررناه من الدلالة على إثباتها. والله أعلم.

الموضع الثاني: في ماهية العرض

وقد اختلف في ذلك، فالذي يقضي به كلام الهادي، والحسين بن قاسم العياني، والإمام أحمد بن سليمان عليهم السلام، وهو ظاهر ما قرره السيد حميدان لمذهب أئمة العترة عليهم السلام أنه ما كان حالاً في غيره،

وكان لا ينفرد بنفسه، ولا يحله سواه.

قال الإمام (أحمد بن سليمان)عليه السلام: العرض سمي عرضاً لاعتراضه في الأوهام، ولأنه لا يوجد منفرداً من الأجسام، ولأنه يضعف عن القيام بنفسه ويزول، وقد سمى الله تعالى متاع الحياة الدنيا عرضاً لضعفه وزواله، قال تعالى: { تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا} [النساء:٩٤]، قال: فلذلك سمي العرض عرضاً.

قلت: وظاهر كلام الكرامية في ماهية العرض كقول الأئمة عليهم السلام؛ لأنهم قالوا: إنه ما لا يقوم بنفسه، أي ما يحتاج في وجوده إلى غيره، واعترض بأنهم إن أرادوا بحاجته إلى غيره أنه محتاج إلى فاعل كان غير مانع لشموله للأجسام، وإن أريد أنه محتاج إلى محل، فهو غير جامع لخروج إرادة القديم تعالى وكراهته والفناء، فإنها أعراض لا محل لها، والظاهر أنهم أرادوا هذا الأخير، فيكون الاعتراض عليهم، وعلى الأئمة عليهم السلام.

وجوابه: أنكم بنيتم اعتراضكم على مذهبكم، ونحن لا نسلم كون ما ذكرتم أعراضاً؛ إذ لا يعقل عرض لا في محل كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وقال (أبو علي)، و(أبو هاشم): هو ما يعرض في الجسم ولا يبقى كبقائه، واعترض بسكون العالم، فإنه يبقى كبقاء الجسم، فكان الأولى أن يقال: ولا يبقى جنسه ليسلم من هذا الاعتراض.

وقال (أبو القاسم البلخي)، و(الأشعرية): بل هو ما لا يبقى وقتين

فصاعداً، واعترض بأن في الأعراض ما يبقى كما سيأتي.

وقال الإمام (عز الدين) عليه السلام: حقيقته في أصل اللغة ما يعرض في الوجود ويقل لبثه جسماً كان أو غيره، وفي الاصطلاح ما لا يشغل الحيز موجوداً كان أو معدوماً مع صحة العدم عليه.

قلنا: مع صحة العدم عليه احترازاً من الباري، فإنه وإن كان لا يشغل الحيز فإنه لا يصح العدم عليه، وقوله: موجوداً كان أو معدوماً، مبني على ثبوت ذوات العالم في العدم، سواء كانت أجساماً أم أعراضاً، وأنه يصح العلم بالعرض منفرداً، والخلاف في الأمرين مشهور[1].

قال السيد حميدان رحمه الله: ما معناه إنه لا سبيل إلى تسمية الجوهر جوهراً، والعرض عرضاً إلا بعد معرفة الفرق بينهما، وإلا لم يكن أحدهما بكونه جوهراً، أو عرضاً أولى من الثاني، ولا سبيل إلى معرفة الفرق إلا بعد وجودهما، ولا فرق بينهما بعد وجودهما إلا بكون الجوهر محلاً، والعرض حالاً عارضاً حال وجوده في غيره، ولذلك سمي عرضاً، ولا يعقل وجوده إلا حالاً في غيره، وما لم يعقل إلا في غيره لم يصح دعوى العلم به منفرداً، بدليل أن أحداً لو ادعى مشاهدة ذلك لعلم كذبه ضرورة.

واعلم أن للعرض حدوداً غير ما ذكر كما نبه على ذلك في الدامغ، قال: وكلها مطعون فيها بما يقدح فلا حاجة إلى ذكرها، وفيه أن الحاكي لها الحاكم.

---

(١) يعني في ثبوت الذوات في العدم وفي صحة العلم بالعرض منفرداً . تمت مؤلف.

الموضع الثالث: في أجناس الأعراض

وقد اختلف في ذلك اختلافاً كثيراً حتى لم يثبت بعضهم إلا عرضاً واحداً، وبعضهم بالغ في تعدادها حتى بلغت نحو أربعين.

قال (الرزاي): المتكلمون ذكروا ما يقرب من أربعين جنساً من أجناس الأعراض.

قلت: ونحن نأتي هنا بما اطلعنا عليه من المتفق عليه والمختلف فيه، فنقول: قال النظام: لا عرض إلا الحركة، وشبهته ما سيأتي من أن الصوت واللون جسمان، والارادة ونحوها طبع عنده، فلم يبق عرض إلا الحركة، وسيأتي إبطال شبهته.

وفي الحقائق عن بشر بن المعتمر ومن قال بقوله إن الحركة ليست بجسم، ولا عرض؛ لأن الأعراض تبقى زمنين، والحركة لا تبقى زمنين، ورد عليه بمناظرة أبي الهذيل لحفص.

وقال الإمام (المهدي)عليه السلام: اتفق أصحابنا على أن اللون، والطعم، والرائحة، والحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، والأصوات، والآلام، والأكوان، والحياة، والقدرة، والاعتقاد، والنظر، والإرادة، والكراهة، والشهوة والنفار معاني، أي ذوات لها صفات وأحكام، وأراد بصفاتها وأحكامها كونها قائمة بغيرها ومنتقلة، وغير ذلك، ولم يرد بالمعاني الموجبة لأن أصحابنا لم يتفقوا على ذلك، فإن الذي حكاه السيد حميدان عن أئمة العترة، وقال به أبو الحسين وغيره أن الأعراض صفات للأجسام بالفاعل، وليست بموجبة لصفة ولا حكم، وإنما أراد بها الأعراض ليصح دعوى الاتفاق، ولأن الكلام في إثبات

الأعراض جملة لا في تفاصيلها، أعني من كونها ذواتاً توجب، أو كونها في نفسها صفات للأجسام، وقد ذكر الإمام عز الدين عليه السلام أن الأعراض كلها تسمى معاني[1]، قال: والمعنى في اللغة المراد من عنيت كذا أي أردته، وفي الاصطلاح: الذات استعمل أولاً في كل ذات ثم قصروه على الأعراض، قال: وقد يقصر في اصطلاح خاص على المعاني الموجبة، فدل على أن أصل استعمال المعنى في الاصطلاح في العرض سواء أوجب أم لا.

إذا عرفت هذا فليحمل ما أوردناه في هذا الموضع من ذكر المعاني على مطلق العرض لا على الاصطلاح الخاص، وسيأتي الكلام على ما يوجب، وما لا يوجب إن شاء الله تعالى، وبعد الإتيان بالمتفق عليه بين الأصحاب فلنأت بالمختلف فيه، فنقول: أثبت البصرية التأليف معنى، وخالفهم أبو القاسم فقال: هو حركة أو سكون، وكأنه أراد أن المرجع به إلى الاجتماع لا إلى معنى سواه، وأثبت البهشمية الاعتماد، ونفاه أبو القاسم، وأثبت أبو علي الموت، والعجز، والغم، والسرور، والعزم، والحاجة، وقال: هي أجناس مستقلة، وكذلك الشبع، والري، ووافقه فيهما أبو هاشم، وأبو القاسم، وخالفهم القاضي والمتأخرون[2]، وأثبت أبو علي الظن والندم، وقال: هما جنسان غير الاعتقاد، وقال أبو هاشم: بل هما من الاعتقاد، وأثبت أبو علي الشك، وأثبت هو وأبو هاشم السهو ونفيا اللطافة فقالا: ليست بمعنى، وتردد القاضي، واتفق الأكثر على أن الطرو

---

(١) أي الموجبة وغيرها. تمت مؤلف.

(٢) فقالوا: ليس الشبع والري بمعنيين وقالوا: هما زوال شهوة. تمت مؤلف.

ليس بمعنى وإنما هو تجدد وجود، أو انتقال، وخالفهم الأجدب والخياط، وقالت البصرية: البقاء ليس بمعنى، وخالفهم أبو القاسم، وقال أبو علي وأبو هاشم: الفناء معنى، وقال الجاحظ والخياط وأبو القاسم: لا وهو ظاهر ما حكاه السيد حميدان رحمه الله لمذهب أئمة العترة عليهم السلام.

وقال (أبو علي): الكلام جنس غير الصوت، وقال أبو الهذيل: المباعدة معنى غير الافتراق، وقال الإمام أحمد بن سليمان عليه السلام: اللين والخشونة من الأعراض ووافقه أبو القاسم، وقال: هما غير التأليف وزاد الخفة، وقال: هي معنى مقابل للثقل، وأثبت أبو علي الإدراك معنى، ونفاه أبو هاشم، وقال الإمام المهدي وأبو علي والقاضي: التمني ليس بمعنى، وخالفهم أبو هاشم.

قال (الشرفي): وعد الإمام أحمد بن سليمان عليه السلام الضياء والظلمة من جملة الأعراض، وعد السمرقندي المرارة والحرافة والحموضة والملوحة والحلاوة.

قال الإمام (المهدي) عليه السلام: وهذا يوافقه أصحابنا على إثباتها، قلت: هي مما شمله المتفق عليه؛ لأنها داخلة تحت الطعم، وعد السمرقندي أيضاً العفوصة والقبض والدسومة والتفاهة.

قال الإمام (المهدي) عليه السلام: وأصحابنا ينكرون كون هذه أعراضاً وجوديه طعمية.

فهذا ما وقفنا عليه حال تحرير هذا من الخلاف في أجناس الأعراض

وتعدادها.

الموضع الرابع: في ذكر بعض تقاسيم الأعراض

اعلم أنها تنقسم إلى قسم كثيرة، وقد بسط القول في ذلك الإمام المهدي عليه السلام في (رياض الأفهام) وشرحه الدامغ، ونحن نأتي من تلك القسم بما لا ينبغي جهله، فنقول:

منها أنها تنقسم إلى ما يدرك بإحدى الحواس الخمس وإلى ما لا يدرك، فالمدرك الألوان والطعوم والأرائح والحرارة والبرودة والأصوات والآلام.

وحكى الإمام المهدي عليه السلام الاتفاق بين الشيوخ على ذلك، واختلف في الأكوان والتأليف والرطوبة واليبوسة، فقال أبو علي في قديم قوليه: كلها مدركة.

وقال الإمام (المهدي) و(أبو هاشم): لا، قال أبو هاشم: والاعتماد مدرك لمساً، وقال الإمام المهدي، وأبو علي والقاضي: لا.

قال الإمام (المهدي) عليه السلام: وما عدا هذه من الأعراض فغير مدرك كالظن والاعتقاد والشهوة والنفرة والحياة والقدرة والنظر اتفاقاً.

قلت: الذي حكاه الإمام أحمد بن سليمان عليه السلام عن أهل البيت عليهم السلام أن الأعراض كلها مدركة إلا الحركات، وقال: لا خلاف بينهم في ذلك، وفي أن المدرك بالحواس تسعة، ذكر السبعة المتفق عليها وزاد الرطوبة واليبوسة، ورد الشرفي قوله: إن الحركات غير مدركة بأنها مدركة بحاسة البصر؛ لأن الحركة مرور الجسم في الهواء،

والسكون ضده وهو استقراره وقتاً فصاعداً، والاجتماع عدم تفرقه، والافتراق ضده وهو مدرك.

قال: ولعله عليه السلام يريد بالحركات المعاني التي زعموها مؤثرة فإنها غير مدركة[1]، وقالت الكرامية: الأعراض كلها مدركة، ورده الإمام المهدي بأنا لا ندرك العلم والحياة بأي الحواس على طريقة واحدة، فلو جاز مع هذا أنه مدرك لوجوده لجاز أن يقال لكونه معلوماً حتى يدرك المعدوم.

قلت: وهذا مبني على ثبوت الذوات في العدم، وقيل: لا يدرك عرض قط.

قال (الإمام المهدي): لعل القائل بذلك النظام.

قلت: هذا القول حكاه الإمام أحمد بن سليمان عليه السلام عن المطرفية فإنه حكى أنهم يقولون: إن الأعراض كلها تعلم ولا تدرك، وجعل السمرقندي من المحسوسات بالذوق التسعة التي حكيناها عنه أعني المرارة والعفوصة وما عده معهما، وقد مر أن بعضها ليست أعراضاً عند الأصحاب، وعد من المدرك باللمس الرطوبة واليبوسة.

ومنها أنها تنقسم إلى ما يبقى وإلى ما لا يبقى، فالباقي اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاعتماد والتأليف والكون والحياة والقدرة، فهذه باقية عند البصرية جميعاً.

قالوا: وغير الباقي الصوت والألم والنظر والشهوة والنفرة

---

(١) أي غير معقولة. تمت مؤلف.

اتفاقاً بينهم.

قال (أبو الهذيل): وكذلك لا تبقى الحركة والإرادة وسكون الحي، وقال الإمام المهدي والقاضي: لا يبقى الاعتقاد خلافاً لأبي هاشم.

قال الإمام (المهدي) و(أبو علي): ولا تبقى الحركة وخالفهما أبو هاشم، وقال الإمام المهدي والقاضي: الإرادة والظن لا يبقيان خلافاً لأبي هاشم، وقال أبو علي: يبقى الإدراك وهو بناءً على ما مر له من أنه معنى.

قال الإمام (المهدي)عليه السلام: قال أكثر أصحابنا: والندم لا يبقى لأنه من قبيل الاعتقاد وليس جنساً برأسه، فهذا كلام المفصلين في بقاء الأعراض، وبقي في المسألة إطلاقان:

أحدهما: لأبي القاسم والنظام والأشعرية، وهو أنه لا يبقى شيء من الأعراض.

والثاني: للكرامية، وهو أنها كلها باقية.

ومنها: ما يختص بالقدرة عليه الباري تعالى، ومنها ما يقدر عليه العباد، فالذي يختص بالقدرة عليه الباري تعالى اثنا عشر عند السيد مانكديم والقرشي والجبائية وهي: اللون، والطعم، والرائحة، والحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، والحياة، والقدرة، والشهوة، والنفرة، والفناء.

قال السيد (مانكديم): وما من شيء منها إلا ويمكن الاستدلال به على الله تعالى ما عدا الفناء، فإن طريق معرفته السمع، وذلك يترتب

على معرفة الله تعالى، والذي يقدر عليه العباد عشرة أنواع، وتلك العشرة خمسة منها من أفعال الجوارح وهي: الكون، والاعتماد، والتأليف، والصوت، والألم، وخمسة من أفعال القلوب وهي: الاعتقاد، والإرادة، والكراهة، والظن، والنظر.

قال السيد (مانكديم): ولا يمكن الاستدلال بشيء منها على الله تعالى؛ لأن من حق الدليل أن يكون بينه وبين المدلول عليه تعلق ليكون بأن يدل عليه أولى من أن يدل على غيره إلا أن تكون واقعة على وجه لا يصح وقوعها عليه من القادر بقدرة فيصح، وذلك كالعقل فإنه من جنس الاعتقاد، وهو من مقدورات العباد، لكنه وقع على وجه لا يمكن وقوعه عليه من القادر بقدرة، وذلك أنه لا يخلو إما أن يفلعه فينا نحن وذلك باطل؛ لأنه يقع فينا أردنا أم كرهنا، وإما أن يفعله أمثالنا فينا، وهو باطل أيضاً لأن القادر بقدرة لا يفعل إلا باعتماد، والاعتماد لا يولد الاعتقاد، وإلا لوجب إذا اعتمد أحدنا على صدر غيره أن يتغير حاله في الاعتقاد والمعلوم خلافه، فتعين أنه ليس من فعل القادر بقدرة، فلم يبق إلا أنه فعل الله.

واختلف في الإدراك، فقال أبو علي: هو غير مقدور لنا، وقال أبو القاسم: بل مقدور لنا بأن يفتح العبد عينيه فيدرك، وقال القاضي: اللطافة يختص بالقدرة عليها القديم تعالى.

قال الإمام المهدي عليه السلام: ولو ثبت الإدراك واللطافة معنيين لم يخالف أصحابنا في أن القديم يختص بالقدرة عليهما، وقالت البغدادية: إن اللون مقدور للعباد.

قلت: وحكى الإمام عز الدين عليه السلام عن أبي القاسم وغيره من أصحابه أن اللون والحرارة والبرودة والشهوة والنفرة من مقدورات العباد، قال: وحكي عن أبي الهذيل مثل ذلك في الحرارة والبرودة، والمراد من كون العرض مقدوراً للعبد أنه يقدر عليه، وليس المراد أنه يختص بالقدرة عليه، فإن الباري تعالى يقدر في الوقت الواحد والمحل[1] الواحد على ما لا نهاية له من أجناس مقدورات العباد.

ومنها أنها تنقسم إلى ما يحتاج إلى محل وإلى مالا يحتاج إلى محل، فالذي لايحتاج إلى المحل إرادة القديم تعالى وكراهته والفناء عند بعض المعتزلة، ولا يخفى أن الظاهر من حكاية السيد حميدان -رحمه الله- لمذهب أئمة العترة يقضي بأن الثلاثة المذكورة ليست من جملة الأعراض، وأنه يستحيل عرض لا في محل، وسيأتي تحقيق مذهب الأئمة عليهم السلام في هذه الثلاثة في موضعه إن شاء الله، ثم المفتقر إلى المحل منه ما يفتقر إلى محلين كالتأليف، ومنه ما يفتقر إلى أمر سوى المحل، وذلك الحياة والقدرة والظن والعلم ونحوها فإنها تفتقر إلى بنية مخصوصة، ومنه ما يوجب صفة لمحله كالأكوان، ومنه ما يوجب صفة للجملة لا للمحل وحده كالحياة ونحوها من المعاني الراجعة إلى الجملة، ومنه ما لا يوجب إلا للحي، أي لمن الحياة حاصلة فيه، وذلك كالعلم والقدرة ونحوهما[2]، ومن الأعراض ما يختص القلب فلا يوجد إلا فيه، أو فيما بني كبنيته، وذلك كالعلم والإرادة والشهوة

---

(١) فإنه يقدر على خلق حرارة وسواد ورطوبة في محل واحد في وقت واحد. تمت مؤلف.

(٢) الإرادة والكراهة. تمت مؤلف.

ونحوها، ومنها ما لا يختص كالقدرة والحياة ونحوهما، ومنها ما لا يوجب رأساً كالمدركات، ومنها أنها تنقسم إلى ما يجوز اجتماعه في محل واحد اتفاقاً بين المشائخ، وذلك المختلف كالطعم واللون والكون، وإلى ما لا يجوز اجتماعه اتفاقاً بينهم وهو المتضاد، واختلفوا في المتماثل.

قال الإمام (المهدي)عليه السلام: فعندنا يجوز اجتماعه كالسوادين في جوهر واحد؛ إذ لا مانع من ذلك والمحل يحتمله، ولا تضاد.

وقال (أبو القاسم) و(الأشعرية) و(الرازي): لا يجوز إذ لو طرأ الضد وجب أن يبقى أحدهما فيكون المحل على هيئتين، وأجيب بأن الطارئ ينفيهما جميعاً لوجوده على حد وجودهما، هذا وللأعراض تقسيمات كثيرة لا يضر الجهل بكثير منها، وسيأتي ما يحتاج إليه منها، ومن أدلة ما اشتملت عليه الأقسام التي قد ذكرناها في المواضع الخاصة بكل جنس إن شاء الله تعالى، وصلى الله وسلم على محمد وآله.آمين.

المسألة الثامنة عشرة [حدوث العالم]

في الآية الكريمة تنبيه على حدوث العالم، وبيان ذلك أنه قد مر أنه إنما سمي العالم عالماً لأنه علامة على صانعه، وما كان له صانع فهو محدث، ولأن إضافة الرب إلى العالمين تشعر بافتقار العالم إلى الرب وحاجته إليه، والقديم غير محتاج إلى غيره لا في وجوده ولا في بقائه، فتعين حدوثه إذ لا واسطة والحدوث وجود الشيء عقيب عدمه، ولم نقل بعد عدمه لأن الحدوث يختص بأول أوقات الوجود دون ما بعده من الأوقات.

واعلم أن تحقيق الكلام في المسألة يكون في فصلين:

الأول: في بيان حدوث الأعراض، والثاني: في حدوث الأجسام.

الفصل الأول
[في بيان حدوث الأعراض]

اتفق الموحدون من المسلمين وغيرهم على حدوث الأعراض، وقال بعض الفلاسفة: بل هي قديمة، والحجة لنا على حدوثها الضرورة فإن المعلوم أن الأكوان التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق متضادة، فمتى وجدت الحركة عدم السكون والعكس، وهكذا في سائر الأعراض فإنا نعلم حدوثها بعد أن لم تكن كاللون والصوت والحرارة والبرودة وغير ذلك، وإذا ثبت عدمها ثم وجودها علم ضرورة أنها محدثة؛ إذ لا معنى للمحدث إلا ذلك، ومن الناس من قال: إن حدوثها استدلالي، واستدل على ذلك بأنه يجوز عليها العدم، والقديم لا يجوز عليه العدم، أما أنه يجوز عليها العدم فلأنه قد ثبت أن المجتمع إذا افترق بطل اجتماعه، وأن المحترك إذا سكن بطلت حركته.

قال (القرشي): وقد ادعى كثير من الناس أن العلم بجواز العدم عليها ضروري.

قال الإمام عز الدين عليه السلام: والأكثر على أنه يعلم دلالة، ولا يتأتي

على كلام مثبتي المعاني إلا أنه يعلم دلالة؛ إذ ذواتها معلومة بالاستدلال فلا يعلم الفرع[1] ضرورة.

قلت: وأراد بالمعاني الذوات الموجبة وهو المعنى الخاص للمعاني كما مر، ونحن نأتي بالاستدلال على طريقتهم فنقول: الدليل على أنها تعدم أنه متى سكن الجسم عدمت الحركة والعكس، وإنما قلنا إن ذلك عدم لأنه لا يخلو إما أن يكون باقياً في الجسم مع وجود ضده، أو منتقلاً عنه إلى محل أو إلى غير محل، أو معدوماً لا يصح أن يكون باقياً، وإلا لأوجب صفة الكائنية لذلك الجسم فيكون متحركاً ساكناً في حالة واحدة وهو محال، بيان ذلك أن المعنى إنما يوجب الصفة لما هو عليه في ذاته وهو صفته المقتضاة، فيلزم أن يوجبها في كل أوقات وجوده؛ إذ لا اختصاص لذلك بوقت دون وقت، ولا يصح أن يكون منتقلاً لأنه إن أريد بالانتقال ما هو المعقول من تفريغ جهة وشغل أخرى، فهو إنما يثبت في المتحيزات، وإن أريد به أنها تحل غير محلها الأول لم يصح؛ لأن حلول العرض في المحل المعين كيفية في وجوده وكيفية الوجود لا تفارقه، وإن أريد أنها تنتقل إلى غير محل فهو واضح البطلان؛ إذ يستحيل مصيره غير حال بعد أن قد كان حالاً لأن حلوله لما هو عليه في ذاته وهو حاصل في كل وقت، فلا يصح أن يكون حالاً في وقت دون وقت، وأيضاً انتقال العرض سواء كان إلى محل أو إلى غير محل لا يخلو إما أن يكون مع الوجوب، أو مع الجواز، والأول باطل وإلا لزم أن ينتقل أبداً فلا يزال منتقلاً، وأن لا يختص بمحل دون

---

(١) وهو جواز العدم. تمت مؤلف.

محل فيلزم أن لا يشاهد جسم قاراً في جهة أصلاً، والثاني أيضاً باطل وإلا لكان منتقلاً لمعنى.

قال (القرشي): ولا يجوز أن يكون بالمعنى؛ لأن المعنى لا يختص المعنى، ولأن الكلام في ذلك المعنى كالكلام في هذا، ولأنه ليس بأن يوجب حلوله في محل أولى من غيره، وأراد بقوله إن الكلام في ذلك المعنى... إلخ أنه يكون الكلام في انتقال ذلك المعنى كالكلام في انتقال هذا، فيلزم التسلسل أو التحكم، وإذا بطل أن يكون باقياً وأن يكون منتقلاً تعين أن يكون معدوماً عند حصول ضده، وفي ذلك ثبوت حدوثه.

فإن قيل: إنما يكون جواز العدم عليه دليلاً على حدوثه[1] إذا ثبت بالدليل أن القديم لا يعدم.

قيل: لنا على ذلك أدلة:

أحدها: أن القديم قديم لذاته، والموصوف بالصفة الذاتية لا يجوز خروجه عنها بحال، والذي يدل على أنه قديم لذاته أنه لا يجوز أن يكون قديماً بالفاعل؛ لأن من حق الفاعل أن يتقدم على فعله، وما تقدمه غيره لا يكون قديماً، ولا يجوز أن يكون قديماً لمعنى؛ لأن ذلك المعنى إما معدوماً فلا تأثير للمعدوم، وإما موجوداً فلا يخلو إما أن يكون قديماً أو محدثاً، الأول باطل لأنه ليس كونه قديماً لهذا المعنى بأولى من العكس، وهذا يؤدي إلى أن لا تتميز العلة عن المعلول،

---

(١) أي المشار إليه بقوله: وإنما قلنا إن ذلك يعدم. تمت مؤلف.

وعدم تميز العلة دليل على فسادها، وأيضاً ذلك المعنى إذا شارك القديم فيما لأجله احتاج إلى معنى، وهو القدم وجب احتياجه إلى معنى فيتسلسل، والثاني أيضاً باطل لأن العلة لا تتراخى عن المعلول.

الدليل الثاني: أن جواز العدم ينافي وجوب الوجود ويقتضي تساويهما[1] في الجواز، وإذا كان كذلك فلا يكون الوجود أولى من العدم إلا لمخصص من فاعل أو علة، وكلاهما باطل لما مر.

الدليل الثالث: أن القديم باق لأنه قد وجد أكثر من وقت، والباقي لا ينتفي إلا بضد أو ما يجري مجرى الضد؛ لأنه إذا انتفى مع جواز بقائه فلا بد من أمر، ولا اختيار للفاعل في ذلك لأن أحدنا إذا أوجد كوناً ثم أراد انتفاءه ودعاه الداعي إلى ذلك فإنه لا يقع انتفاؤه إلا بفعل ضده، والباقي لا ضد له لأنه لو كان له ضد لكانت صفته بالعكس من صفة القديم، فيجب إذا كان القديم موجوداً لذاته أن يكون ضده معدوماً لذاته، وفي ذلك بطلان تأثيره على أنه يستحيل كونه معدوماً لذاته؛ لأن المعدوم ليس له بكونه معدوماً حال فضلاً عن أن يكون معدوماً لذاته أو لغيره، وفي هذا بطلان الضد من أصله، وكذلك ليس للباقي ما يجري مجرى الضد؛ لأن ذلك يقتضي أن يحتاج القديم في وجوده إلى شيء ولذلك الشيء ضد، فيقال فيه: إنه جار مجرى الضد له، والمعلوم أن القديم لا يحتاج في وجوده إلى شيء؛ لأن ذلك يقدح في قدمه كما مر في إبطال تقدم الفاعل والعلة عليه.

فإن قيل: ومن أين لكم أن خروج الموصوف عن صفته الذاتية لا يجوز؟

---

(١) أي تساوي جواز العدم ووجوب الوجود. تمت مؤلف.

قيل: لأن بصفته الذاتية يكون ذاتاً، ويدخل في صحة كونه معلوماً، وخروجه عن كونه ذاتاً محال؛ ولأن الصفة الذاتية ثابتة لا لأمر، وما ثبت لا لأمر لا يصح اختصاص حصوله بوقت دون وقت إذ التخصيص من غير المخصص محال، فيجب ثبوتها واستمرارها في جميع الأوقات، وقد قيل إن هذا أقوى ما يستدل به هنا، وما لم يرجع إليه من الأدلة فهو منظور فيه، وللقدح فيه مجال.

واعلم أنه قد استدل على حدوث الأعراض بأدلة غير ما تقدم مذكورة في شرح الأصول وغيره منها: أن الأعراض مشتملة على المختلف والمتماثل والتضاد، ولو كانت قديمة لتماثلت كلها لما مر أن القدم صفة ذاتية، والاشتراك في الصفة الذاتية يوجب التماثل، والمعلوم أنها غير متماثلة، فتعين أنها محدثة إذ لا يجوز في المتماثل أن يكون بعضه محدثاً وبعضه قديماً؛ لأن الطريق في الجميع واحدة فلو جاز في بعضها جاز في كلها.

فإن قيل: ومن أين لكم أن الاشتراك في صفة ذاتية يوجب الاشتراك في سائر الصفات؟ قيل: لأنه لو لم يجب لما امتنع أن يشترك ذاتان في صفة ذاتية ويفترقان في أخرى ذاتية، فتكونان من حيث الاشتراك متماثلتين ومن حيث الافتراق مختلفتين، وذلك يوجب لو قدر طرو ضد عليهما أن تكونا منفيتين من وجه وغير منفيتين من وجه آخر، وذلك محال.

ومنها: أن الصفات الصادرة عن المعاني متجددة، فيجب في المؤثر فيها والموجب لها أن يكون متجدداً وهو معنى الحدوث، وهذا يخص الأعراض الموجبة لمحالها حالاً أو حكماً.

ومنها: أنها محتاجة في وجودها إلى محال محدثة، وما احتاج في وجوده إلى المحدث[1] بحيث لا يوجد من دونه وجب أن يكون محدثاً، وهذا مبني على أن العلم بحدوث الأجسام لا يحتاج إلى العلم بحدوث الأعراض إلى غير ذلك من الأدلة، وفيما ذكرناه كفاية.

وإذا تقرر لك بما تقدم كون الأعراض كلها غير قديمة وجب أن تكون محدثة لأنه لا واسطة، وبيان ذلك أنا نقول هذه الأعراض إما أن يكون لوجودها أول أو لا، إن لم يكن لوجودها أول فهي قديمة، وإن كان له أول فهي محدثة، وهذه قسمةٌ صحيحةٌ دائرةٌ بين نفي وإثبات، فلا يجوز دخول متوسط بينها كما تقول هذا العدد إما أن يكون أقل من هذا العدد، أو أكثر، أو مساوياً، فإن قيل: فما تقول فيما ذهبت إليه المطرفية من أن الأكوان وغيرها لا توصف بأنها محدثة وإن وجدت بعد أن لم تكن.

قالوا: لأنها لا فاعل لها، وإنما حدثت بالفطرة التي فطرت الأجسام عليها، قالوا: ولكنها تسمى حادثة وحدوثاً.

قيل: قد عرفناك فيما تقدم أنها غير قديمة، فلم يبق إلا أنها محدثة؛ إذ لا واسطة كما مر، وكل قول يؤدي إلى إثبات ما لا يعقل ثبوته وجب القطع ببطلانه[2]، مع أنهم قد أبطلوا قولهم، وناقضوه بتسليمهم حصولها بعد أن لم تكن إذ لا معنى للحدوث إلا ذلك، وكذلك وصفهم لها بأنها حادثة غير محدثة إذ معناهما واحد.

---

(١) أي إلى محل محدث. تمت مؤلف.

(٢) ومنه قولهم: إنها لا قديمة ولا محدثة إذ لا تعقل الواسطة. تمت مؤلف.

الفصل الثاني
في حدوث الأجسام

والكلام فيه يكون في ثلاثة مواضع، الأول: في ذكر الخلاف، الثاني: في إقامة البرهان على حدوثها، الثالث: في شبه المخالف وإبطالها.

الموضع الأول: في ذكر الخلاف في حدوث الأجسام

فالذي عليه أهل الإسلام وغيرهم من سائر الملل من اليهود والنصارى وغيرهم ممن أثبت الصانع المختار والفلاسفة الأبرقلس القطع بحدوثها، والخلاف في ذلك للدهرية -بفتح الدال- فإنهم يقولون بقدم الأجسام كلها، وأما تراكيبها فلا خلاف في حدوث أكثرها، وممن قال بقدم الأجسام ابن الراوندي، وظاهر كلام القرشي أن من لم يثبت الصانع المختار من الفلاسفة وغيرهم يخالفون في حدوثها، قال: فإنهم اتفقوا جميعاً على أنها حاصلة في الأزل، وهذا هو معنى القدم وإن أطلقوا لفظ الحدوث بمعنى أنها حصلت من غيرها.

الموضع الثاني : في حجج أهل الإسلام ومن وافقهم

اعلم أن حدوث كثير من الأجسام معلوم بالضرورة كأصناف الحيوان، والأشجار، والسحاب، والأمطار، وغير ذلك مما لا ينكره إلا من ينكر ظلمة الليل وضوء النهار، وتحقيق ذلك أن معنى الحدوث

وجود الشيء عقيب عدمه كما مر، ونحن نعلم ضرورة أن هذه الأشياء تكون معدومة ثم تحدث وتوجد، وإذا ثبت حدوث هذه الأشياء فلنا أن نلحق بها ما لا نشاهد حدوثه من الأجسام كالسماء والأرض ونحوهما؛ لأن الأجسام كلها متماثلة كما مر، فما ثبت لبعضها ثبت للكل وهذه طريق قطعية.

واعلم أن الطرق الموصلة إلى القطع بحدوث الأجسام كثيرة، ونحن نذكر منها ما به يتحصل العلم بالحدوث فنقول:

أحدها: الضرورة إما في البعض كما مر وإلحاق الباقي بالجامع المتقدم، وإما في الكل، وذلك أنه لا خلاف أن الأجسام تسمى صنعاً، والصنع ضرورة لا يكون إلا من صانع؛ لأنه فعل والفعل لا يكون إلا من فاعل، وما احتاج إلى الفاعل فهو محدث لتقدم فاعله عليه ضرورة، وهذه الطريقة كما تجري في الأجسام تجري في الأعراض.

الثانية: طريقة القياس العقلي، وذلك أنا وجدنا الأجسام مركبة مؤلفة كالمبنيات من الدور وغيرها، والمعلوم ضرورة أنه لم يثبت التركيب والتأليف في المبنيات إلا لكونها محدثة مقدورة لقادر متقدم على تركيبها، فيجب في الأجسام أن تكون محدثة مثلها لمشاركتها لها في التركيب مع عدم الفارق، وقد أشار إلى هذه الطريقة أمير المؤمنين صلوات الله عليه حيث قال: (وهل يكون بناء من غير بانٍ أو جناية من غير جان). رواه في النهج.

وذكر العلامة ابن أبي الحديد أن هذه الطريقة تفيد الضرورة قال: وقد اعتمد عليها كثير من المتكلمين فقال: نعلم ضرورة أن البناء لا بد

له من بان، ثم قال في قوله: والجناية لا بد لها من جان أنها كلمة ساقت إليها القرينة، والمراد عموم الفعلية لا خصوص الجناية، أي مستحيل أن يكون الفعل من غير فاعل.

قلت: وهذا يقوي قولنا في الطريق الأولى أنها ضرورية، أعني قولنا إن الفعل لا يكون إلا من فاعل.

الثالثة: طريقة إمكان الأجسام واختلاف الأعراض فيها، وقد نبه عليها أمير المؤمنين عليه السلام في قوله: (فانظر إلى الشمس والقمر والنبات والشجر والماء والحجر، واختلاف هذا الليل والنهار، وتفجر هذه الأنهار، وكثرة هذه الجبال، وطول هذه القلال، وتفرق هذه اللغات، والألسن المختلفات، فالويل لمن أنكر المقدر، وجحد المدبر). رواه في النهج.

وقد أوضح العلامة ابن أبي الحديد ما في كلامه عليه السلام من التنبيه على هذه الطريقة، فقال: إن كل جسم يقبل لأجل الجسمية المشتركة بينه وبين سائر الأجسام ما يقبله غيره من الأجسام، فإذا اختلف الأجسام في الأعراض فلا بد من مخصص خصص هذا الجسم بهذا العرض دون أن يكون لجسم آخر، ويكون لهذا الجسم عرض غير هذا؛ لأن الممكنات لا بد لها من مرجح يرجح أحد طرفيها على الآخر، قال: فهذا هو معنى قوله: فانظر إلى الشمس والقمر... إلى آخره.

أي أنه يمكن أن تكون هيئة الشمس وضوءها ومقدارها حاصلاً

لجرم القمر، ويمكن أن يكون النبات الذي لا ساق له شجراً، والشجر ذو الساق نباتاً، ويمكن أن يكون الماء صلباً والحجر مائعاً، ويمكن أن يكون زمان الليل مضيئاً والنهار مظلماً، ويمكن أن لا تكون هذه البحار متفجرة بل تكون جبالاً، ويمكن أن لا تكون الجبال الكبيرة كبيرة، وأن لا تكون القلال طويلة، وكذلك القول في اللغات واختلافها.

قال: وإذا كان كل هذا ممكناً فاختصاص الجسم المخصوص بالصفات، والأعراض والصور المخصوصة لا يمكن أن يكون لمجرد الجسمية لتماثل الأجسام فيها فلا بد من أمر زائد، وذلك الأمر الزائد هو المعني بقولنا: صانع العالم.

قلت: وإذا كان لا بد من الأمر الزائد الذي هو الصانع، فلا بد من تقدم الفاعل على فعله ضرورة، وفي ذلك ثبوت حدوث الأجسام قطعاً.

الطريقة الرابعة: دليل الدعاوي.

واعلم أن هذا الدليل هو المعتمد عند كثير من أصحابنا في حدوث الأجسام، وأول من حرره أبو الهذيل، وقال أحمد بن محمد بن الحسن الرصاص: بل إبراهيم الخليل عليه السلام كما في آيات الأفول.

وقال المؤيد بالله عليه السلام: كان الصحابة والتابعون يستدلون بالتأليف فيقولون العالم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف، حتى جاء أبو الهذيل فحرر هذا الدليل، وسمي دليل الدعاوي لبنائه على أربعة أصول مع

وجود المنازع في كل واحد منها، وحقيقة الدعوى هو الخبر الذي لا تعلم صحته ولا فساده إلا بدليل مع خصم منازع، والأصول الأربعة:

أحدها: أن في الجسم عرضاً غيره، والثاني: أن تلك الأعراض محدثة، والثالث: أن الجسم لم يخل من الأعراض ولم يتقدمها، والرابع: أن ملازمته إياها يستلزم حدوثه، فالأولان قد تقدم الكلام عليهما.

وأما الأصل الثالث: وهو أن الجسم لم يخل من الأعراض ولم يتقدمها فلا خلاف فيه بين الموحدين، ووافقهم كثير من الفلاسفة، وخالفهم أفلاطون وأتباعه فقالوا: لو كان الجسم خالياً من الأعراض فالجسم قديم والعرض محدث؛ لأن الجسم عندهم أصله جوهران بسيطان غير متحيزين لا عرض فيهما، أحدهما: يسمى هيولا، ويعنون به أصل الشيء المتنزل منه منزلة الطين من اللبن، ويقال له: مادة الجسم، والآخر يسمى صورة، ويعنون به ما يحصل من التركيب المتنزل منزلة التربيع[1].

قالوا: فلما حل أحدهما وهو الصورة في الآخر وهو الهيولا تحيزا[2] أو تكاثفا وتركب منهما جميع الأجسام، فحلتهما الأعراض بعد ذلك.

والدليل لما يقوله الموحدون من وجوه:

أحدها: أن الجسم لو جاز خلوه من الأعراض فيما مضى لصح الآن؛ لأنه لم يتغير عليه الأمر والزمان، وهو مما لا تأثير له فيما يصح

(١) أي للبن. تمت مؤلف.
(٢) أي: صارا في الحيز. تمت مؤلف.

على الجسم أو يجب أو يستحيل، ألا ترى أنه لما صح عليه الاجتماع والافتراق الآن جاز أن يكون مجتمعاً أو مفترقاً في كل زمان، ولما استحال عليه أن يكون مجتمعاً ومفترقاً دفعة واحدة استحال في كل وقت وأوان، ولما وجب كونه على أحدهما الآن وجب في كل وقت، فثبت أنه لو جاز خلوه عنها في حال من الأحوال لجاز الآن، والمعلوم أنه يستحيل خلوه عنها الآن؛ إذ لو جاز ذلك لجاز تصديق من أخبر بوجود جسم ليس بمتحرك ولا ساكن، أو جسمين لا مجتمعين ولا مفترقين.

والمعلوم أن العقلاء يكذبون من أخبر بوجود ذلك، فإن قيل: هذا كله مبني على أن الجسم لا يوجد إلا متحيزاً، وأن تحيزه غير متجدد، والمخالف لا يسلمه، وعلى هذا فله أن يقول: إنه قد تغير عليه غير مرور الزمان وهو التحيز فإنه قد كان غير متحيز عنده فلم يصح حلول الأكوان فيه، وبعد تحيزه حلته كما هو مذهبه، فما الدليل على أن الجسم لا يوجد إلا متحيزاً حتى يصح ما بنيتم عليه؟

قيل: الدليل على ذلك أنه لا يجوز تحيزه لمعنى؛ لأنه لا يوجب تحيزه إلا إذا اختص به، ولا يختص به إلا إذا حله، ولا يحله إلا وهو متحيز، فلو لم يتحيز إلا لأجله لوقف كل واحد منهما على الآخر، وهو محال، ولا يصح أن يكون متحيزاً بالفاعل وإلا لصح أن يوجده غير متحيز؛ لأنه يتصرف بالاختيار، بل يصح منه أن يجعله سواداً بدلاً من التحيز، وأن يجمع بين كونه سواداً ومتحيزاً، وذلك يقتضي أنه لو طرأ عليه ضد أن ينفيه من وجه دون وجه.

الوجه الثاني: أن كل جسمين إما أن يكون بينهما بعد ومسافة أولى، إن كان الأول كانا مفترقين، وإن كان الثاني كانا مجتمعين، ولا يخلو جسم عن كونه مفارقاً لغيره أو مجتمعاً بغيره، والاجتماع والافتراق عرضان فصح أنه لا يخلو الجسم عن العرض.

الوجه الثالث: أنه لو خلا عن الاجتماع والافتراق ثم حدثا فيه لكان السابق أحدهما لا محالة، فإن قالوا: السابق الاجتماع، قلنا: كيف يجتمع ما لم يكن مفترقاً من قبل، وإن قالوا: السابق الافتراق، قلنا: كيف يفترق ما لم يكن مجتمعاً، فصح أنه لا يخلو من أحدهما، وأما ما زعمه المخالف من الهيولى والصورة فبطلانه واضح، ولا بأس بزيادة الإيضاح الذي يظهر به بطلان قولهم كظهور الإصباح، فنقول:

اعلم أن القوم قد ضربوا للهيولى والصورة مثلاً وهو الحديد وما يعمل منه من الآلات كالسيف والقيد وغيرهما مما هو مختلف الصورة والاسم، فقالوا: الهيولى هو الحديد لأنه أصل هذه الأشياء، والصورة هي هيئة ما يعمل منه كالسيف مثلاً وكانت كامنة في الهيولى قبل ظهورها.

قالوا: وكذلك صورة الحديد كانت كامنة في المعدن وكذلك المعدن حتى انتهوا إلى علة العلل التي زعموا أن صور جميع الأشياء كامنة فيها وموجودة فيها بالقوة، قالوا: وكذلك القول في جميع صور الحيوانات والنباتات قالوا: وكل من الهيولى والصورة محتاج إلى الآخر بالفعل، فحاجة الصورة إلى الهيولى حاجة المشروط إلى شرطه، والحال إلى محله، ومعنى حاجتها إليه بالفعل أنها تحتاج عند وجودها بالفعل

إلى أن تحله فتحيز بعد ذلك، وحاجة الهيولى إلى الصورة حاجة المعلول إلى العلة، ومعنى ذلك أنه لا يتحيز إلا بحلولها فيه، ولا يحتاج إليها في وجوده، ومنهم من يقول: إن أصل العالم جوهر بسيط وهو غير متحيز ثم تحيز فركبت منه الأجسام، ومنهم من يقول: هو جواهر بسيطة.

واعلم أن المسلمين قد أبطلوا هذا المذهب الخبيث الذي لا غرض لهم فيه إلا ما ذكره السيد حميدان رحمه الله من إرادة إبطال القول بالصانع المختار، وإثبات تأثير العلل التي يزعمونها مؤثرة، والوجوه التي أبطله بها المسلمون كثيرة.

منها ما تقدم من ثبوت حدوث الأجسام قطعاً، وإذا ثبت حدوثها بطل قدمها الذي يزعمونه؛ لأن القولين في طرفي نقيض إذا ثبت أحدهما انتفى الآخر، وإلا لصح كون الشيء الواحد قديماً محدثاً، وهو محال، ومنها: أن القول بالهيولى والصورة دعوى مجردة عن الدليل؛ إذ هما غير معقولين ولا طريق إليهما، ومنها: أن الصورة لا يعقل كونها صورة إلا إذا كانت فعلاً لمصور مختار، كما أن الصورة المعمولة من الحديد وغيره لا تكون صورة إلا بمصور صورها، فيجب في كل صورة من العالم أن يكون لها صانع مختار.

ومنها: أن كل عاقل يعلم ضرورة استحالة كمون الإنسان بما اشتمل عليه من الأجسام والأعراض في نطفة قليلة ضعيفة.

ومنها: أن كثيراً من أجزاء الحيوانات تتولد من الغذاء، ومنه ما

يكون من حيوان آخر، ومنه ما يكون من أنواع النبات، فكيف يتصور كمون الصورة الواحدة في مواضع كثيرة مختلفة جنساً ونوعاً وشخصاً.

ومنها: أنهما إذا كانا قديمين غير متحيزين لم يكن أحدهما بكونه هيولى والآخر صورة، ولا بكونه حالاً والآخر محلاً بأولى من العكس؛ لاشتراكهما في القدم.

ومنها: أن من أصولهم أن الجزء يتجزأ، أي لا ينتهي إلى حالة إلا ويصح تجزؤه إلى ما لا نهاية له، فكيف يصح وصفهم لما زعموه أصلاً في جوهر أو أكثر بأنه بسيط إذ البسيط الفرد، ومع التجزء لا يصح الإفراد ولا يكون بد من اجتماع فيه، والقول بالتجزؤ حكاه عنهم الإمام عز الدين عليه السلام.

قال: وإن كان من أصحابنا من يظن أن من الفلاسفة من لا يقول بتجزئه أخذاً من مقالاتهم من دون تصريح.

قال: والمصرحون منهم بالتجزء منهم من يقول: هو بالفعل بمعنى أنه في ذاته غير متناهي العدد، ومنهم من يقول: إنه يتجزأ بالقوة، بمعنى أنه وإن كان شيئاً واحداً فإنه يصح من الفاعل أن يجعله أشياء كثيرة.

قيل: ولا فرق بينه وبين القول الأول؛ لأنه لا يصح من الفاعل أن يجعله أشياء كثيرة إلا إذا كان الجزء كذلك في ذاته.

ومنها: أن الحلول كيفية في الوجود، وكيفية الوجود تلازمه كما أن

كيفية كل صفة تلازمها، فكيف يثبت وجودهما[1] في الأزل ويتأخر الحلول.

تنبيه [في إيضاح المراد بالأعراض]

المراد بالأعراض في قولنا في هذا الأصل أن الجسم لا يخلو من الأعراض الأكوان -أعني الحركة والسكون والاجتماع والافتراق- إذ بعض الأعراض قد يخلو الجسم منها، وفي المعراج ما يشعر بأن ثمة من يقول إنه لا يجوز خلو الجسم من الأعراض كلها، وأنها موجودة فيه، فما ظهر أوجب[2] وما كمن لم يوجب.

قال: وذهب أبو علي وأبو القاسم والأشعرية إلى أنه لا يخلو الجوهر مما يحتمله[3] أو من ضده، فإن لم يكن له ضد لم يخل منه أصلاً، ثم أبطله بأنا نعلم خلو كثير من المحال من الصوت، مع أن مذهبهم يقتضي أنه لا يخلو المحل عنه وقتاً واحداً، وكذلك نعلم خلو المحال عن كثير من المتضادات.

قلت: والظاهر ما قدمنا وهو أن الأعراض التي لا يصح خلو الجسم عنها بحال إنما هي الأكوان فقط، والدليل على ذلك أن الأعراض على ثلاثة أقسام: قسم يجوز خلو الجسم عنه بكل حال وهو ما لا يبقى كالإرادة والصوت والاعتماد ونحوها، أو يبقى ولا ضد له كالقدرة والحياة والتأليف، وقسم يجوز خلوه عنه قبل وجوده، فإن وجد لم

---

(١) أي الهيولى والصورة. تمت مؤلف.
(٢) أي أوجب صفة. تمت مؤلف.
(٣) يعني من الأعراض. تمت مؤلف.

يجز خلوه عنه وهو الباقي الذي لا ينتفي إلا بضد كالألوان والطعوم والحرارة ونحوها.

قال الإمام (عز الدين)عليه السلام: فإنه يجوز أن لا يوجد الله تعالى في الجسم لوناً، وإذا أوجد فيه سواداً مثلاً لم يخل ذلك الجسم عن جنس من أجناس اللون، وإن جاز خلوه من السواد وذلك لأن اللون الذي وجد فيه باق والباقي لا ينتفي إلا بضد أو ما يجري مجراه، وضد السواد إما بياض أو حمرة أو نحوهما، وذلك من جنس اللون، وقسم لا يجوز خلو الجسم عنه بحال وهو الأكوان.

قال (القرشي): ثم إذا حققنا فالذي لا يخلو عنه الجسم هو الكون المطلق الحاصل حال حدوثه، وما عداه فقد تقدم الجسم عليه، وإن أمكن الاستدلال به على حدوث الجسم؛ لأن الجسم لم يسبقه إلا بوقت واحد.

قال الإمام (عز الدين)عليه السلام: الضمير في به عائد إلى ما عدا الكون المطلق، وذلك الكون الواقع في الوقت الثاني وهو إما حركة بأن ينتقل الجوهر في الوقت الثاني من وجوده، أو سكون بأن يبقى في تلك الجهة، وهو نفس الكون المطلق إلا أنه في الوقت الثاني يسمى سكوناً.

وقالعليه السلام في شرح قوله: بأنه لم يسبقه إلا بوقت واحد، يعني فلو كان الجسم قديماً لوجب أن يتقدم على هذا الكون المحدث الحاصل في ثاني حال وجوده بما لو كان هناك أوقات لكانت بلا نهاية، ولأنه إذا لم يسبقه إلا بوقت فقد صار يمكن الإشارة إلى وقت وجد فيه وحدث، وذلك يبطل قدمه.

قلت: وما ذكرناه من انقسام هذه الأعراض إلى هذه الثلاثة الأقسام هو الذي حكاه ابن حابس عن الزيدية والمعتزلة جميعاً وأكثر الفرق، فإن قيل: كيف تصح الحكاية عن المعتزلة جميعاً، وهذا أبو علي وأبو الهذيل يقولان: إن الحركة لا تبقى، وكذلك المباشر من السكون، وأبو القاسم يقول: لا يبقى شيء من الأكوان.

قيل: إنما أرادوا بعدم بقائها أنها تجدد حالاً فحالاً، فالسكون مثلاً ليس سكوناً واحداً مستمراً، بل يتجدد سكون بعد سكون حتى يحصل ما يوجب نفيه، وهذا لا يخرجهم عن القول بالصورة المتفق عليها، وهي أنه لا يجوز خلو الجسم عن الكون.

وأما الأصل الرابع: وهو أن ملازمة الجسم للعرض تستلزم حدوثه فالخلاف فيه من ثلاث جهات:

الأولى: قال أبو الحسين: هذا الأصل هو الثالث بعينه؛ لأن العلم بأن الجسم لم يتقدم المحدث[1] بالفتح هو العلم بأن لوجوده أول، وذلك هو معنى الحدوث، والأدلة لا تنصب لأجل التسمية فيستدل هنا على أن الجسم يسمى محدثاً قال: ومثله الاستدلال بأن لأحد التوأمين عشر سنين، والاستدلال بالحد على المحدود كالاستدلال على أن الإنسان حيوانٌ بأنه جسم حساس منتصب كل هذا من الاستدلال بالشيء على نفسه، قال القرشي: وهذا قوي.

الثانية: اختلفوا هل العلم بهذا الأصل ضروري أم مكتسب،

(١) وهو العرض. تمت مؤلف.

فقال أبو رشيد: هو ضروري سواء قيل ما لم يخل من حادث معين ولم يتقدمه فهو محدث، أم قيل: ما لم يخل من المحدث فهو محدث على سبيل الجملة من غير إشارة إلى الأكوان ولا الصفات الصادرة عنها، وتدخل في ذلك لأن الأجسام لا تخلو عنها، وهذا محكي عن أبي علي بن خلاد والفقيه حميد، وابن الملاحمي، وصاحب الإكليل. ذكره في المعراج.

والذي رواه النجري عن أبي رشيد وابن خلاد من دعوى الضرورة إنما هو فيما جيء بالدعوى كلية نحو كل ما لم يخل من المحدث ولم يتقدمه فهو محدث مثله فقالا: هي ضرورية، وقال كثير من العلماء: بل استدلالية، وأما إذا لم تكن كلية وكانت صورتها أن ملازمة الجسم للعرض تستلزم حدوثه فهي استدلالية اتفاقاً.

وقال القاضي وتلامذته: إن كانت صورة الدعوى أن ما لم يخل من حادث معين ولم يتقدمه، فهو محدث مثله، فهي ضرورية، وإن كانت صورتها أن الجسم إذا لم يخل من المحدث ولم يتقدمه وجب أن يكون محدثاً، فهي استدلالية وإلا لما خالف فيها ابن الراوندي ومن تبعه، وأجيب بأنه لا بد وأن يعتقدوا في واحد منها أنه قديم وإلا لم يتصور خلافهم، هكذا لخص مذهب القاضي في المعراج، وقد قيل: إن الدعوى إذا كانت بالصورة الأولى فإنه ينبغي الاتفاق على أنها ضرورية، ورواية النجري عن كثير من العلماء تدفع الاتفاق، وفي المعراج أن في المحيط ما يقضي بأنها استدلالية إلا إذا علم ثبوت ذلك المعين وحدوثه وعدم الخلو منه ضرورة، فهي حينئذٍ ضرورية.

وفي المنهاج عن بعضهم أن الضروري هو العلم بحدوث ما لم يخل من المحدث على الجملة، كالعلم بأن كل ظلم قبيح، والعبرة في التفصيل بالمقدمات، فإن كان علمنا بحدوث الأعراض، وأن الجسم لا يخلو منها ضرورياً، فالعلم بحدوث الجسم ضروري، وإن كان العلم بالأولين اكتسابياً، فالثالث اكتسابي.

قلت: وهذا هو الحق، والاختلاف السابق في التحقيق راجع إليه فإن القائلين بالضرورة مطلقاً أو في بعض الصور إنما بنوا كلامهم على أن العلم بالمقدمات ضروري وهو العلم بالأعراض وحدوثها وعدم خلو الجسم منها، وعدم تقدمه عليها، والقائلين بأنها استدلالية لم تثبت عندهم هذه الأمور أو بعضها إلا دلالة، وأما أهل التفصيل فنظروا إلى أن العلم ببعض الصور كحدوث ما لم يخل من المحدث على الجملة ضروري، فلذا قالوا في الصورة الكلية: إنها ضرورية وبعضها استدلالي لتوقفه على غيره، كما في صورة ملازمة الجسم للعرض فإن العلم بحدوث الأجسام لأجل الملازمة متوقف على ثبوت الأعراض وحدوثها وملازمتها، وعدم تقدم الجسم عليها، وذلك لا يعلم إلا دلالة، ولذا قال الإمام عز الدين عليه السلام: وها هنا صورة لهذه الدعوى وهو أن يقال: الأجسام لم تخل من هذه الأكوان ولم تتقدمها، فيجب أن تكون محدثة.

قيل: فهذه تكون استدلالية اتفاقاً لتوقفها على ثبوت الأكوان وحدوثها وأن الجسم لم يخل منها، وكلها استدلالية، وما توقف على الاستدلالي فهو مثله.

الجهة الثالثة: في ذكر الخلاف في هذا الأصل، فالذي عليه أكثر الناس من أهل الإسلام وغيرهم أن ملازمة الجسم للحوادث يستلزم حدوثه، وخالف ابن الراوندي وحكاه في المنهاج عن الفلاسفة، وفي غيره عن بعضهم فقالوا بقدم الجسم مع أنه لا يخلو من الأعراض المحدثة قالوا: لكنها تتداول عليه ويحدث منها حادث قبله حادث إلى ما لا نهاية له من قبل أوله، فالجسم عندهم قديم والأعراض محدثة.

قال (النجري): ومعنى أنها محدثة أن كل واحد من آحادها محدث، وإلا فجملتها قديمة عندهم.

لنا أن الجسم إذا لم يخل من الحوادث[1] ولم يتقدمها وجب أن يكون وجوده كوجودها، وقد ثبت بما مر أنه لم يخل منها ولم يتقدمها وأنها محدثة، فوجب في الجسم مثلها كالتوأمين إذا ولدا معاً فإنه إذا كان لأحدهما عشر سنين وجب أن يكون للآخر مثله.

فإن قيل: الجسم لا يخلو من العرض ولا يجب أن يكون عرضاً مثله، فكذلك لا يجب أن يكون محدثاً مثله، قيل: إنما وجب أن يكون محدثاً مثله ولم يجب أن يكون عرضاً؛ لأن ما ذكرناه إنما اقتضى اشتراكهما في الحدوث لا في الجنس، ألا ترى أن السواد والبياض إذا وجدا فإنما يجب اشتراكهما في الوجود دون الجنسية، وكذلك فإن التوأمين إنما يشتركان في الحدوث دون الجنسية لجواز كون أحدهما عربياً والآخر عجمياً، فكذلك الجسم إذا لم يخل من المحدث فقد شاركه في حقيقة الحدوث ولم يشاركه في حقيقة العرضية، فلزم الأول دون الثاني،

(١) وهي الأعراض. تمت مؤلف.

وإنما يلزم أن يكون الجسم عرضاً لملازمته للعرض لو كانت العلة في كون العرض عرضاً حدوثه؛ إذ لا تصح الملازمة بين أمرين إلا برابط وجامع بينهما، والمعلوم خلافه.

وأما قولهم: بحوادث لا أول لها، فمناقضة ظاهرة؛ لأن المحدث لا بد له من محدث وفاعل واجب التقدم عليه، وما تقدمه غيره لا يجوز أن يكون مما لا أول له، وأيضاً لو كان الجسم قديماً لوجب تقدمه على هذه الأعراض المحدثة؛ لأن من حق القديم أن يتقدم على كل محدث، كما أن من حق ما وجد منذ يومين أن يتقدم على ما وجد منذ يوم، وقد ثبت أن الجسم لا يتقدم الأكوان، فوجب أن لا يكون قديماً فيجب كونه محدثاً إذ لا واسطة، وأيضاً إذا لم يخل منها فقد صار وجوده معها أو بعدها، وصار لوجوده أول كما أن لوجودها أول، وهو معنى الحدوث.

وأما قولهم بحدوث الآحاد دون الجملة، فبطلانه ظاهر؛ لأن صفتي القدم والحدوث ترجعان إلى الآحاد، فإذا كانت محدثة كانت الجملة كذلك.

قالوا: قد جاز حوادث لا آخر لها وهو حركات أهل الجنة في اللذة وأهل النار في العذاب، فليجز حوادث لا أول لها.

والجواب: إن كونها لا آخر لها لا يخرجها عن الحدوث، بخلاف كونها لا أول لها فهو يخرجها عنه، على أن أبا الهذيل قد كان التزم امتناع حوادث لا آخر لها.

وروي عن النظام وغيره وقالوا: تنتهي حركات أهل الجنة إلى سكون دائم يلتذون به، وحركات أهل النار إلى سكون يتألمون به، وقد روي عن أبي الهذيل الرجوع.

قال الإمام عز الدين عليه السلام: ومما يجاب به عن هذه الشبهة أنا لم نرد بقولنا حوادث أهل الآخرة لا تتناهى وجود ما لا يتناهى، فذلك مما لا نجيزه، وإنما أردنا أن محدثيها يجددونها شيئاً بعد شيء.

تنبيه [في الأكوان وحقيقتها]

قد عرفت مما تقدم أن دليل الدعاوي مؤسس على الأكوان، لأنها التي لا يخلو الجسم عنها بحال، وبين المتكلمين في تحقيقها خلاف، فبعضهم يجعلها معاني موجبة كما أشرنا إلى ذلك في تقسيم الأعراض، وبعضهم يجعلها أحوالاً أي صفات للجسم بالفاعل[1] وتحقيق الكلام عليها وبيان ما يترتب على الخلاف فيها يستدعي ذكر أبحاث.

البحث الأول: في حقيقة الكون

وهو في اللغة: الثبوت سواء كان بعد انتفاء أم لا كما يقال: كان الله ولا شيء[2]، وفي الاصطلاح له معنيان:

أحدهما: بمعنى الصلاح، وهذا تستعمله الفلاسفة ولهذا يقولون عالم الكون والفساد، لما كان العالم يصلح تارة ويفسد أخرى، ومعنى صلاحه ثبوت تركيبه على وفق الغرض والداعي، وفساده خروجه عن

(١) أي أوجدها له الفاعل المختار. تمت مؤلف.
(٢) لأن ثبوت الصانع تعالى لم يكن بعد انتفاء. تمت مؤلف.

ذلك التركيب.

والثاني: يستعمله المتكلمون إما مضافاً كقولهم: قد علمنا كون المتحيز في جهة يريدون به حصوله فيها، وهذا بمعنى الكائنية، وإما مفرداً كقولهم: الجوهر مضمن بالكون[1] أو نحو ذلك، وهذا هو الذي اختلف المتكلمون في مسماه، فقال الإمام يحيى، وأبو الحسين وابن الملاحمي، ورواه السيد حميدان عن أئمة العترة عليهم السلام: المراد به الصفة التي الجسم عليها وهي حصوله في الجهة أو نحو ذلك، وهؤلاء يسمون نفاة المعاني؛ لأنهم يجعلون الأعراض كلها الأكوان وغيرها صفات للجسم بالفاعل.

قال (ابن حابس): وبه قال ابن الخطيب الرازي وكثير من الأشاعرة والمجبرة، قال ابن زيد[2]: وهو مذهب القاسم والهادي عليهما السلام، ومعنى ذلك أن الحركة والسكون ونحوهما[3] هي التي يعبر بها عن كونه متحركاً وساكناً ومجتمعاً ومفترقاً، وهذه الصفات إنما تثبت بالفاعل عندهم.

وقال السيد (مانكديم) والإمام (المهدي) و(القرشي) وغيرهم من أصحابنا: بل هو اسم لمعنى موجب لحصول الجسم في جهة[4] وهذا قول البهاشمة وغيرهم.

---

(١) أي لا يخلو عن الكون. تمت مؤلف.
(٢) عبد الله بن زيد العنسي. تمت مؤلف.
(٣) الاجتماع والافتراق . تمت مؤلف.
(٤) أو حصوله على صفة نحو كونه مجتمعاً أو مفترقاً. تمت مؤلف.

قال (القرشي): ذهب الجمهور من أهل العدل وأهل الجبر إلى إثبات المعاني، وأن هذه الصفات موجبة عنها.

البحث الثاني: في أنواع الكون وحقائق تلك الأنواع

فأما أنواعه فهي خمسة: حركة وسكون واجتماع وافتراق وكون مطلق، وأما حقائق هذه الأنواع فالأئمة عليهم السلام ومن وافقهم يقولون: الحركة هي نفس الكائنة وهي نفس حصول الجسم في جهة عقيب كونه في أخرى، والسكون لبث المتحيز في الجهة وقتين، ذكر هذا الحد للسكون أبو الحسين، وهكذا سائرها، فإنهم يحذفون لفظ معنى الذي يثبته مخالفهم في حدود هذه الأنواع، وأما مخالفوهم فيثبتونه على خلاف بينهم في التفاصيل وبعض الحدود، والمقصود هنا بيان حدودها باعتبار كونها معاني، فنقول: الحركة هي المعنى[1] الموجب حصول المتحيز في جهة عقيب كونه في أخرى بلا فصل، واحترزوا بقولهم بلا فصل عن الجوهر إذا أعدمه الله في جهة ثم أوجده في أخرى فلا يكون الكون الذي في الجهة الأخرى حركة للفصل بين كونه في الجهتين، وكذلك إذا كان الجوهر في جهة ثم انتقل إلى أخرى ولبث فيها وقتين، فإن الكون في الوقت الثاني لا يسمى حركة لتخلل الوقت الأول بين كونه في الجهتين، والسكون المعنى الموجب للبث المتحيز في جهة وقتين فصاعداً، والاجتماع المعنيان الموجبان حصول المتحيز في جهتين متقاربتين على جهة المماسة والافتراق المعنيان الموجبان حصول المتحيزين في جهتين على جهة البعد والمباينة، والكون المطلق هو المعنى

(١) وبعضهم يقول هي الكون وكذلك سائرها والمعنى واحد.تمت مؤلف.

الموجب كون الجوهر الفرد في جهة عند ابتداء حدوثه، والكائنية حصول الجسم في جهة ما، والكائن المتحيز الحاصل في جهة ما، زاد الإمام عز الدين عليه السلام على وجه الاستقلال ليخرج العرض فإنه عند المتقدمين في جهة، وقد عرف مما ذكرنا أن الاجتماع كونان، وكذلك الافتراق وهو الذي يذكر الأصحاب في كتبهم.

وقيل: الأجود كون كل منهما[1] كوناً واحداً لكن يشترط في تسميته اجتماعاً أن يماس محله جوهر آخر، وفي الافتراق أن يباين محله جوهر آخر، فعلى هذا يكون في الجوهرين المتماسين اجتماعان وفي المتباينين افتراقان والمعنى واحد، وإنما الخلاف هل يسمى كل واحد من الكونين اجتماعاً أم لفظ الاجتماع يشملهما، وكذلك الافتراق فهو خلاف في العبارة.

البحث الثالث: في ذكر دليل القائلين بأن هذه الأكوان معاني وبيان ما استند إليه الأئمة وموافقوهم في إثبات كونها صفات للجسم بالفاعل وما أجابوا به على دليل هؤلاء

فأما دليل أهل المعاني فقد اعتمدوا في ذلك على تجدد الكائنية فقالوا: تجددت الكائنية على الجسم مع جواز أن لا تتجدد والحال واحد والشرط واحد، فلا بد من أمر لأجله حصل كذلك، وذلك الأمر ليس إلا وجود معنى، فهذه أربعة أصول:

الأول: أنها تجددت الكائنية[2] وتبدلت على الجسم مع جواز أن

---

(١) أي من الاجتماع والافتراق. تمت مؤلف.

(٢) المراد بالكائنية ما مر من حصول الجسم في جهة معينة أو حصوله مجتمعاً أو مفترقاً. تمت مؤلف.

لا تجدد عليه ولا تحصل، قالوا: وذلك معلوم ضرورة، فإن الجسم يسكن ثم يحترك والعكس، ويجتمع ثم يفترق والعكس، ولا يمكن أحد إنكار هذا التجدد والحصول، قالوا: والمعلوم ضرورة أن ذلك التجدد ليس بواجب؛ إذ ما من جسم نراه احترك إلا ونعلم ضرورة أنه كان يجوز بقاؤه ساكناً، وأن حركته ليس لذاته، وكذلك القول في السكون والاجتماع والافتراق.

قال السيد مانكديم وغيره: هذا الحكم ثابت ضرورة فيما نشاهده من الأجسام، وأما الغائبة فتعلم بالرد إلى المشاهدة بأن نقول: إنما ثبت الجواز في الحاضرة لتحيزها والتحيز ثابت في الغائبة، فيجب أن يكون هذا الحكم ثابتاً فيها، وقال الإمام المهدي: بل نعلم الكل ضرورة لأن تصورها متحيزة كإدراكنا المتحيز الحاضر، فما علمنا ضروة أنه يجوز على الحاضر علمنا ضرورة أنه يجوز مثله في الغائب لا نجد في ذلك شكاً، وحكى في المعراج إطلاق العلم بذلك ضرورة عن أبي علي وابن الملاحمي.

فإن قيل: وما الدليل على أن علة الجواز في الحاضرة التحيز حتى يصح الإلحاق والمساواة بينها وبين الغائبة؟

قيل: قد حقق الدليل على ذلك الإمام عز الدين عليه السلام وحاصل كلامه أن الجواز في الحاضرة لابد أن يكون لأمر وإلا لم يكن بأن يثبت أولى من أن لايثبت، ولأن عدم الأمر حاصل في الغائبة[1]، فيحصل الجواز، وإذا كان لابد من أمر فلا يصح أن يكون لذات الجسم؛ لأن

(١) أي في الأجسام الغائبة. تمت مؤلف.

الجواز حكم ولا ذاتي في الأحكام، مع أنه لو صح لحصل الغرض لاشتراك الأجسام في الذات فلتشترك فيما يجب لها، ولا يصح أن يكون لذات أخرى لأنها إما فاعل، وهو باطل وإلا لصح أن يجعل الجائز غير جائز والعكس لأنه يفعل باختياره؛ ولأن تأثيره على سبيل الصحة والجواز، وهذا الحكم جواز، والجواز لا جواز له، ولأن الجواز حكم ثابت للجسم في حال بقائه، والفاعل لا يؤثر إلا في حالة الحدوث، وتأثيره في الحدوث وتوابعه[1] فقط، وإما علة وهو باطل أيضاً لصحة عدمها فيلزم عدم الجواز عند عدمها، وأيضاً فتأثيرها إنما يكون فيما قد ثبت جوازه والجواز لا جواز له، فبقي أن ذلك الجواز لصفة للجسم، وباطل أن يكون لصفة من صفات الجملة[2] لثبوته[3] في الجماد، وباطل أن يكون لصفته الذاتية وإلا لزم ثبوته في حال العدم، ولا لصفة الوجود، وإلا لزم ثبوته لكل موجود، ومن المعلوم عدم ثبوته للأعراض[4]، وباطل أن يكون المؤثر فيه الكائنية لحصوله قبل ثبوتها والأثر لا يتقدم على المؤثر، ثم كيف تؤثر في حكم لنفسها، فلم يبق إلا أن يكون المؤثر فيه التحيز وهو حاصل في الأجسام الغائبة، فثبت كونها كائنة مع الجواز. ذكره في المعراج.

واعلم أن من أصحابنا من يستدل على أن التجدد ليس بواجب وهم فريقان:

---

(١) نحو كون الكلام أمراً أو نهياً أو نحو ذلك. تمت مؤلف.

(٢) كالحياة . تمت مؤلف.

(٣) أي التحيز. تمت مؤلف.

(٤) يعني مع أنها موجودة. تمت مؤلف.

فريق يجعل ذلك الاستدلال على جهة الاستظهار والتأكيد، وإلا فالعلم بذلك عندهم ضروري، وفريق يقول: إن ذلك لا يعلم إلا دلالة بلا فرق بين الحاضرة والغائبة وهم بعض المتأخرين حكاه عنهم الإمام المهدي عليه السلام، وقد حكى في المعراج وأصله[1] والإمام المهدي عليه السلام وغيره للفريقين أدلة منها أنه لو حصل في جهة مع الوجوب[2] لاستحال خروجه عنها، ومعلوم أن ما من متحرك إلا ويجوز عليه السكون، ولا مجتمع إلا ويجوز عليه الافتراق والعكس.

فإن قيل: ولم قلتم إنه لو حصل في جهة مع الوجوب لاستحال خروجه عنها قيل: لأن حصوله حينئذٍ[3] إما أن يكون صفة ذاتية أو مقتضاة؛ إذ الصفة الواجبة لا تنفك عن ذلك، والمقتضاة هاهنا لا تتصور إلا أن تكون مقتضاة عن الذاتية، ومع كونها كذلك يلزم استحالة خروج الجسم عنها حال بقائه؛ لأن الذاتية والمقتضاة لا يخرج عنهما المتصف بهما حال بقائه، ويلزم أيضاً مشاركة جميع الأجسام في ذلك؛ لأن حصوله فيها يكون لأمر يرجع إلى ذاته وذاتية الأجسام واحدة، فصح أن حصوله في الجهة مع الجواز وإلا لاستحال خروجه عنها.

ولقائل أن يقول: إذا كان جواز احتراك الساكن واجتماع المفترق والعكس معلوماً ضرورة، فجواز الكائنية ضروري لا يحتاج إلى دليل؛

---

(١) المنهاج. تمت مؤلف.
(٢) يعني به كون حصوله في تلك الجهة واجباً . تمت مؤلف.
(٣) أي حين يكون واجباً .تمت مؤلف.

إذ الدليل إما للاستظهار فليس بأظهر من الضرورة، وإما لإثبات المطلوب بناءً على أنه ليس بضروري، فإنكار كونه ضرورياً جهل أو تجاهل، وهكذا يقال في سائر الأدلة الآتية.

ومنها: أنها[1] لو كانت واجبة لما توقفت على قصودنا ودواعينا، ومنها: أن الجسم لو حصل مجتمعاً أو نحوه مع الوجوب لاستغنى عمن يجمعه كما أن الصوت في الحالة الثانية لما وجب عدمه استغنى عمن يعدمه، وكذلك وجود القديم تعالى لما كان واجباً استغنى عن الموجب، والمعلوم أن الجسم يستغني عن جامع يجمعه.

ومنها: أنها لو كانت واجبة لتأتى من بعض القادرين من تحريك جبل أو الجمع بين جبلين بأن يصادف وقت وجوب الاحتراك أو الاجتماع، ولتعذر عليه تحريك ريشة أو التفريق بين ريشتين بأن يصادف وقت وجوب السكون والاجتماع، إلى غير ذلك من الأدلة التي لا يحتاج إليها مع ثبوت التجدد ضرورة. والله أعلم.

الأصل الثاني: قولهم والحال واحدة والشرط واحد، ومرادهم بالحال هنا ما يصحح الصفة المعنوية[2] ونقيضها إذا كان لها نقيض وهو هنا التحيز، فإنه المصحح لكونه متحركاً وساكناً ومجتمعاً ومفترقاً، ومرادهم بالشرط هنا ما كان شرطاً في صحة هذه الحال، وهو وجود المتحيز؛ إذ لو لم يوجد لم تثبت كائنيته في جهة أبداً إذ لا تعقل كائنية

---

(١) أي الكائنية. تمت مؤلف.

(٢) أي التي تثبت لمعنى كالأكوان. تمت مؤلف.

في معدوم، ومعنى كون الحال واحدة والشرط واحد أنهما مستمران حال ثبوت الواحدة من هذه الصفات[1] وحال انتفائها وحال ثبوت ضدها، فلما علمنا استمرارهما مع خروج الجسم من كائنية إلى أخرى ولم يتغيرا مع ذلك قطعنا أنه لا تأثير لهما في هذه الصفات وإنما هما مصححان كما ذكرنا.

الأصل الثالث: قولهم فلا بد من أمر، ومعناه أنا إذا علمنا تجدد الكائنية على الجسم مع جواز أن لا يتجدد وعلمنا هاتين المقدمتين ضرورة وقد ثبت أنه لا تأثير للحال والشرط، فإنا نقطع أنه لا بد من أمر مؤثر في تجدد المتجدد مع الجواز، وقد قيل: إن ذلك يعلم ضرورة، فإنه لا بد بالضرورة من أمر يخصص أحد الجائزين بالوقوع دون الآخر.

قال (القرشي)، وقال أصحابنا: يعلم ذلك بأدنى تأمل، وهو أنه لو لم يكن هنا مخصص لما كان أحدهما بأن يقع أولى من أن يقع ضده.

قال السيد (مانكديم): وليس للخصم أن يطالب بعد ذلك بلم لأنا أوردنا عليه طريقة النظر فإن شاء أن يعلم فلينظر.

قلت: يريد أنه من الضروريات الذي يحتاج إلى أدنى تأمل، وليس المراد بقوله: فلينظر أنه ينظر في دليل وإلا لوجب التنبيه عليه وبيان كيفية الاستدلال به، وإنما المراد أنه يرجع إلى نفسه ويفكر هل يجد منها العلم الضروري بذلك، فإنه إذا راجعها وجد منها العلم الضروري بأنه لا بد من مؤثر فيما حدث مع الجواز وإلا لم يكن بالتجدد أولى.

---

(١) أي كونه متحركاً إلخ. تمت مؤلف.

قال الإمام (المهدي)عليه السلام: وذلك موجود من النفس حتى من الأطفال، ألا ترى أنه متى تحيز على بعضهم ما يلعب فيه من حرث أو بناء أو غير ذلك، وكان التغيير في حال غيبته فإنه عند حضوره إنما يسأل عن تعيين من غيره، ولا يسأل هل غيره مغير أم لا لأنه قاطع بأن ذلك التغيير إنما حدث لمؤثر لا يتردد في ذلك بل يعلمه ضرورة، وإذا قيل له: إنه لم يغيره أحد ولم يشك في كونه من فعل الرياح أو نحوها بادر إلى تكذيبه من غير توقف ما ذاك إلا لأنه يعلم ضرورة أن المتجدد مع الجواز لا بد له من مؤثر ما.

الأصل الرابع: قولهم إن ذلك الأمر ليس إلا وجود معنى، والذي يدل على ذلك أنا نفرض الكلام في واحدة من هذه الصفات، وهي كونه مجتمعاً فنقول: لا يخلو إما أن يكون مجتمعاً لذاته، أو لما هو عليه في ذاته، والمراد بذلك الصفة المقتضاة أو لوجوده أو لحدوثه أي لكونه محدثاً أو لحدوثه على وجه أو لعدمه أو لعدم معنى أو بالفاعل أو لوجود معنى، وهذه الأقسام هي التي يشتبه الحال فيها وكلها باطلة إلا الأخير.

أما الأولان فلما مر من أن الكائنية حاصلة مع الجواز، ولو كانت صفة ذاتية أو مقتضاة لم يجز ذلك بل تكون حاصلة مع الوجوب؛ لأن الوجوب كيفية لهما وكيفية الصفة لا تفارقها.

وفي (القلائد) و(شرحها) (للنجري) ليس الجسم هو المؤثر في الكائنية المتجددة؛ إذ قد كان ذلك الجسم موجوداً قبل تجددها،

فلو كان مؤثراً فيها لكان تأثيره على سبيل الوجوب لعدم الاختيار، وحينئذٍ لا اختصاص بتأثيره بوقت دون وقت.

وفي شرح الأصول ما حاصله إنه لا يجوز أن يكون مجتمعاً لذاته أو لما هو عليه في ذاته؛ لأن ذلك يوجب أن يكون مجتمعاً أبداً، وأن يكون كل جزء منه مجتمعاً لأن صفة الذات ترجع إلى الآحاد دون الجمل، ويوجب أنه إذا افترق أن يكون مفترقاً لذاته، وذلك يؤدي إلى أن يكون مجتمعاً مفترقاً دفعة وذلك محال، ويوجب ألا يقف كونه مجتمعاً على قصودنا ودواعينا والمعلوم خلافه، وأن تكون الأجسام كلها مجتمعة لتماثلها، والاشتراك في صفة ذاتية يوجب الاشتراك في سائر الصفات.

وأما الثالث فوجه بطلانه أن الوجود مع الاجتماع وعدمه ومع وجود ضده على سواء، فلو كان له تأثير في كونه مجتمعاً لأثر في كونه مفترقاً، وذلك يؤدي إلى كون الجسم مجتمعاً مفترقاً في حالة واحدة، وهو محال لتضادهما، ويلزم أيضاً في جميع الأجسام أن تكون مجتمعة لاشتراكها في الوجود، وأن تستمر هذه الصفة ما استمر الوجود والمعلوم خلافه، وأن يكون كل جزء منه مجتمعاً لأن الوجود ثابت فيه.

وأما الرابع: فإن أريد بالحدوث وجوده بعد أن لم يكن فقد بينا بطلان تأثيره، وإن أريد به حالة الحدوث فيبطله أنه يلزم منه أن لا يكون الجسم مجتمعاً حالة البقاء لفقد العلة فيه، ويلزم ما مر من وجوب اجتماع كل جزء وكونه إذا افترق كان مفترقاً لذاته،

فيلزم الجمع بين الضدين، ويلزم أيضاً أن لا يكون مفترقاً حالة الحدوث والمعلوم خلافه.

وأما الخامس فلأنه لا وجه هاهنا معقول فيقال: إن الجسم اجتمع لحدوثه على ذلك الوجه، ويلزم ما مر من كونه لا يحصل مجتمعاً حالة البقاء.

وأما السادس فلأن العدم يحيل كونه مجتمعاً، وما أحال حكماً فكيف يؤثر فيه، ولأنه لا يحصل مجتمعاً إلا بعد الوجود، فكيف يجعل عدمه[1] مؤثراً فيه، ولأن عدمه ليس بأن يؤثر في كونه مجتمعاً بأولى من تأثيره في ضده، بل ليس بأن يوجب الكائنية بأولى من غيرها من الصفات، لأنها معها على سواء.

وأما السابع: وهو أنه لا يجوز أن يكون مجتمعاً لعدم معنى، فقد خالف فيه بعض الفلاسفة، فذهبوا إلى أن المؤثر في الكائنية عدم معنى، حكاه عنهم النجري، قال حيث قالوا: العالم ساكن لعدم الحركة، والوجه في بطلان ما ذهبوا إليه أن عدم المعنى لا اختصاص له بجسم دون آخر، بل هو مع الأجسام كلها على سواء فلا يوجب لبعض دون بعض، فيلزم من ذلك أن تكون مجتمعة والمعلوم خلافه، ويلزم أن يكون الجسم مجتمعاً لعدم الافتراق، ومفترقاً لعدم الاجتماع دفعة واحدة؛ لأن عدمهما حاصل وقد فرضناه مؤثراً.

فإن قيل: نحن لا نقول بعدم المعنيين معاً، بل نقول بوجود أحدهما،

---

(١) أي عدم الجسم، تمت مؤلف.

قيل: فقد اعترفتم بإثبات المعاني، وكفيتمونا مؤنة المناظرة في إثباتها، ثم إنا نبين صحة عدم المعنيين عن الجسم فنقول: لو جمع زيد بين جسمين فقد عدم عنه الافتراق، وإذا فرق عمرو بينهما فقد عدم عنه الاجتماع، ففي الحالة الثالثة يجب أن يكون الجسم مجتمعاً مفترقاً في حالة واحدة لعدم المعنيين، فإن قيل: الافتراق الأول يعود، قيل: العود على مقدورات العباد لا يصح لما مر[1].

قال الإمام المهدي عليه السلام: ثم إن في ذلك إقراراً بوجود معنى فيه وهو الذي نروم[2]، فإن قيل: إذا جاز أن يكون مجتمعاً لوجود الاجتماع ومفترقاً لوجود الافتراق ولم يلزم منه أن يكون مجتمعاً ومفترقاً دفعة، فهلا جاز أن يكون مجتمعاً لعدم الافتراق ومفترقاً لعدم الاجتماع ولا يلزم ذلك، قيل: لأن هذين المعنيين يتضادان في الوجود ولا يتضادان في العدم، فلا يمتنع عدمهما معاً وإن امتنع وجودهما جميعاً لوجود الفارق[3]، فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون مجتمعاً لوجود الاجتماع ومفترقاً لعدم الاجتماع؟

قيل: لأنه يوجب إذا أوجد زيد فيه الاجتماع وأعدمه عمرو أن يكون مجتمعاً مفترقاً دفعة وهو محال، سلمنا فليس ذلك بأولى من أن يقال: إنه مفترق لوجود الافتراق مجتمع لعدم الافتراق، سلمنا فقد حصل غرضنا، وهو إثبات معنى موجود.

---

(١) في الاستعاذة تمت مؤلف.

(٢) إذ الكلام مسوق لاثبات المعاني . تمت مؤلف.

(٣) وهو التضاد المذكور. تمت مؤلف.

قال (النجري): واعلم أن ما يبطل إيجاب عدم المعنى يبطل إيجاب المعنى المعدوم وهما متقاربان وإن كانا متغايرين[1].

وأما الثامن: وهو أنه لا يكون مجتمعاً بالفاعل فقد قرروه بوجوه:

أحدها: أنه لو قدر أحدنا أن يجعل الجسم على صفة[2] من دون معنى لقدر على إيجاد الجسم؛ لأن من قدر على أن يجعل ذاتاً على صفة من دون معنى قدر على تلك الذات، دليله الكلام فإن أحدنا لما قدر على جعله أمراً ونهياً وخبراً قدر عليه.

واعلم أن للعلماء في تحرير هذا الوجه طرقاً أحدها: ما ذكرنا، وهي جعل القدرة على الصفة علة في القدرة على الذات، وهي طريقة السيد مانكديم وغيره من المتقدمين، فإن قيل: الكلام كسائر الأجسام لا نقدر عليه، فلا يصح الرد إليه[3] قيل: لا نسلم أنه جسم، بل هو من جملة الأعراض الداخلة تحت مقدورنا بدليل أنا نذم ونمدح عليه، ولو كان جسماً لم نقدر عليه، فإن قيل: هذا[4] مبني على أن الكلام ذات ونحن لا نسلم ذلك، سلمنا فلا نسلم أن القدرة على الصفة علة في القدرة على الذات، سلمنا فلا نسلم أن للكلام بكونه خبراً أو أمراً أو نحوهما من أنواع الكلام صفة، فإن (ص) بالله وأبا الحسين وابن الملاحمي وأصحابهما والأشاعرة يذهبون إلى أنه لا صفة للكلام بكونه

---

(١) إذ المؤثر على الأول عدم معنى وعلى الثاني معنى معدوم. تمت مؤلف.

(٢) نحو كونه مجتمعاً. تمت مؤلف.

(٣) أي القياس . تمت مؤلف.

(٤) أي جعل القدرة على الصفة. إلخ. تمت مؤلف.

خبراً ولا غيره من أقسامه[1]، وذهب الشيخ الحسن الرصاص إلى إثبات صفة له بكونه خبراً فقط دون سائر أنواعه، سلمنا فهذا القياس من قياس التمثيل وهو لا يفيد القطع إلا إذا كانت علية العلة، وحصولها في الفرع بتمامها من دون مانع قطعيين.

وأجيب بأن هذه الأمور قد ثبتت كلها بالدليل، أما الأول فلأنه يعلم على انفراده، وذلك هو معنى الذات، وأما الثاني فلأن القدرة على إيجاد الذات تبع للقدرة على جعلها على صفة من دون معنى ثبوتاً وانتفاء مع زوال ما هو أولى من ذلك بتعليق الحكم.

وأما الثالث: فلأن الواحد منا إذا قال: زيد في الدار لم يكن خبراً عن زيد بن خالد دون زيد بن بكر إلا بإرادة المخبر كونه خبراً عن فلان دون فلان، ومتعلق الإرادة لا يصح أن يكون مجرد إيجاد الحروف؛ إذ هي معها على سواء، ولا المخبر عنه إذ قد يخبر عما لا تصح إرادته كالباقي والماضي[2]، ولا أمر خارج عن الصيغة غير المخبر عنه إذ لا تعلق لها به فلم يبق إلا أنها متعلقة بإيجادها خبراً عن فلان دون غيره، وكونها خبراً عنه هو المراد بقولنا صفة، وأيضاً فإن لفظ زيد في الدار قد يقع من الساهي والنائم ولا يكون خبراً، ولا يستحق عليه مدحاً ولا ذماً، ويقع من المنتبه فينعكس الحكمان فلا بد من أمر يميز به عن صدوره من المنتبه، وليس ذلك إلا الإرادة لما بينا،

---

(١) أمراً ونهياً وتمنياً وغيرها. تمت مؤلف.

(٢) ذكر ابن متويه أن امتناع إرادة هذه الأشياء معلوم بالوجدان من النفس وهو صحيح ومن هنا قضوا بأن الشرط في إرادة الشيء صحة حدوثه. تمت بكري.

وهكذا سائر أنواع الكلام لا بد من أمر يميز الطلب عن التهديد ونحوه.

وأما الرابع: فما ذكرناه من أن القدرة على إيجاد الذات تبع للقدرة على الصفة... إلخ مع زوال ما تعليق الحكم به أولى يفيد القطع، وقد مر في المقدمة التنبيه على نحو هذا.

الطريقة الثانية: أن تجعل القدرة على الذات علة في القدرة على الصفة فنقول: أحدنا لا يقدر على ذات الجسم فلا يقدر على صفاته قياساً على الكلام، فإنا لما قدرنا عليه قدرنا على صفاته إلا أن هذا من قياس العكس، وهذه الطريقة اختارها صاعد من المتأخرين كما يفهم من المعراج ولفظه: واختار صاعد جعل القدرة على الذات أصلاً في القدرة على الصفة، قال: لأن القدرة على الذات أصل متبوع، والقدرة على الصفة فرع تابع.

الطريقة الثالثة: لأبي علي بن خلاد قيل: واستجادها المتأخرون، وقال الفقيه قاسم: هي أحسن الطرق، وهي أن يجعل عدم القدرة على الذات علة في عدم القدرة على الصفة، فمن لم يقدر على الذات لم يقدر على الصفة، فنقول: نحن لا نقدر على الجسم فلا نقدر على صفاته قياساً على كلام الغير، فإنا لما لم نقدر على ذاته لم نقدر على صفاته.

قال الإمام عز الدين عليه السلام: وتنبني على أصل وفرع وعلة وحكم، ويتأتى فيها قياس الطرد.

الطريقة الرابعة: طريقة الشرط وهي طريقة أكثر المتأخرين فيقال:

القدرة على الذات شرط في القدرة على الصفات، ومعلوم أن أحدنا لا يقدر على الذات، فلا يقدر على الصفات لانتفاء المشروط عند انتفاء الشرط، ويجعل القياس على الكلام دليلاً على الشرطية.

الطريقة الخامسة: اختارها الإمام المهدي عليه السلام وتسمى طريقة التابع والمتبوع، وهي جعل القدرة على الصفة تابعة للقدرة على الذات، فإذا انتفى المتبوع انتفى التابع، إذ التابع لا يوجد بدون متبوعه، فيقال: القدرة على صفة الذات تابعة للقدرة على الذات، فمتى قدر على الذات قدر على صفاتها، ومتى لم يقدر على الذات لم يقدر على الصفات قياساً على الكلام فإنا حيث قدرنا عليه قدرنا على صفاته، وحيث لا فلا، ككلام الغير فيجعل القياس دليلاً على التبعية وجوداً وانتفاءً، ومعلوم أن أحدنا لا يقدر على ذات الجسم فلا يقدر على صفاته، وكل هذه الطرق يحصل بها الغرض من أن القدرة على الصفة ملازمة للقدرة على الذات، وبها يبطل كون الجسم مجتمعاً بالفاعل.

الوجه الثاني: أنه لو كان مجتمعاً بالفاعل لوجب أن لا يتأتى منه الجمع بين الجسمين في حالة البقاء؛ لأن ما يتعلق بالفاعل يتبع حالة الحدوث[1] كالكلام، فإن صفاته لما تعلقت بالفاعل تبعت حالة الحدوث حتى لم يجز خلافه[2] إذ لا يصح وجود التابع من دون المتبوع، وهكذا كل وجه يقع عليه الشيء بالفاعل فإنه يتبع حالة

---

(١) وهي أول أوقات الوجود. تمت مؤلف.

(٢) فلا يجوز أن يجعل الأمر تهديداً بعد حالة حدوثه. تمت مؤلف.

الحدوث نحو كون الفعل طاعة، أو معصية، أو ظلماً.

قال (القرشي): فلو كان الجسم مجتمعاً بالفاعل لما صح اجتماعه حال البقاء كما لا يصح حال العدم لاشتراك الحالين في فقد الحدوث، وقد أورد ابن الملاحمي اعتراضاً على هذا الوجه، وهو أن يقال: ما أنكرتم أن وجوه الأفعال تنقسم إلى ما هو كيفية في الحدوث، ككون الكلام خبراً، فلا يصح إلا في حال الحدوث، وإلى ما ليس كذلك ككونه كاماً فيصح حال البقاء.

قلت: ويكون كونه مجتمعاً ونحوه من القسم الثاني فيصح تعلقه بالفاعل عنده.

وأجيب بأن هذه الوجوه ليست كيفية في الحدوث؛ لأن الحدوث كيفية في الوجود وليس للكيفية كيفية، وأيضاً لو كان كون الصوت خبراً كنفيه فيه لما صح وجوده إلا خبراً؛ لأن الكيفية لا تفارق ما هي كيفية فيه، ومعلوم أنه يصح أن يوجد ولا يكون كلاماً[1] فضلاً عن أن يكون خبراً أو أمراً أو نحوهما[2] سلمنا، فقد ألزمناك كون الاجتماع كذلك[3] ولم تفرق إلا بمذهبك.

---

(١) ككلام النائم والساهي عند من يعتبر القصد. تمت مؤلف.

(٢) من أنواع الكلام. تمت مؤلف.

(٣) يعني أن صفاته إنما تتعلق بالفاعل حالة الحدوث فيلزم امتناع الجمع بين الجسمين حالة البقاء. تمت مؤلف.

فائدة [في كيفية الوجود]

قال الإمام عز الدين عليه السلام: اعلم أن كيفيات الوجود كثيرة، فمنها الحدوث والقدم؛ لأن الوجود لا يكون إلا حدوثاً أو قدماً، ومنها الحلول فيما يستحيل وجوده لا في محل كالسواد فإن حلوله كيفية في وجوده فلا يوجد غير حال، وكعدم الحلول في الفناء فإنه لا يوجد إلا غير حال لما كان وجوده لا في محل كيفية في وجوده، وسميت الكيفية كيفية؛ لأنها يوصف بها المعين الذي يسأل عنه بكيف.

الوجه الثالث: أنه لو قدر أحدنا على جعل الجسم مجتمعاً من دون معنى لقدر على أن يجعله على سائر صفاته التي يكون عليها بالفاعلين نحو كونه أسود وأبيض وحلواً ومراً، كالكلام فإنه لما قدر على جعله خبراً قدر على سائر صفاته من كونه أمراً أو نهياً أو استفهاماً، وكذلك سائر وجوه الأفعال، فإنا لما قدرنا على جعلها طاعة قدرنا على سائر وجوهها، ولا علة للقدرة على سائر الوجوه إلا القدرة على وجه منها لدوران الحكم بدوران هذه العلة ثبوتاً وانتفاء، ألا ترى أنا لما لم نقدر على وجه من وجوه أفعال الغير لم نقدر على جميعها.

فإن قيل: فليزمكم أن من قدر على ذات أن يقدر على سائر الذوات كالصفات.

قيل: الفرق ظاهر فإنا نعلم بالاستقراء أن القدرة على صفة من صفات الذات تلازمها القدرة على سائر صفاتها، وعلمنا بطريقة الدوران أن العلة هي القدرة على واحدة من الصفات، بخلاف القدرة

على ذات، فلم نجدها علة في القدرة على سائر الذوات، ولأوجدنا القدرة على ذات تلازمها القدرة على سائر الذوات، بل علمنا ضرورة الفرق بين ما يتعلق بنا من الذوات[1] وما لا يتعلق بنا[2].

الوجه الرابع: أن الكائنية يصح فيها التزايد، بخلاف التي بالفاعل فلو كانت بالفاعل لم يصح تزايدها، أما أن الكائنية يصح فيها التزايد فلأن القوي إذا سكن[3] الساكن تعذر على الضعيف نقله، وإذا لم يسكنه لم يتعذر، فلولا تزايد الصفة لم يفترق الحال، واعترضه ابن الملاحمي بأن التزايد إنما هو في كثرة مدافعة القوي لا في الكائنية؛ لأن المرجع بها إلى شغل الجهة ولا يعقل فيه التزايد، وأجيب ببطلان رجوع التزايد إلى ما ذكره؛ لأن كثرة المدافعة تحتاج إلى كثرة الجهات؛ إذ لا يعقل كثرة المدافعة في جهة واحدة، والكلام مفروض في تسكين الساكن[4]، وأما أن الصفة التي بالفاعل لا يصح فيها التزايد فدليله صفة الوجود التابعة له، فإن تعذر التزايد فيها معلوم عند الجمهور، فإنهم قالوا: الموجود لا يستحق من الوجود أكثر من وصفه.

قال (القرشي): ولا وجه له إلا كونها بالفاعل، هذا وقد ذكروا وجوهاً غير ما ذكر في نفي كون الكائنية بالفاعل، وهي لا تخلو عن مناقشة وضعف، وقد اعترضها بعض من ينفي كون الكائنية

---

(١) كالأعراض التي تدخل تحت مقدورنا. تمت مؤلف.

(٢) كالأجسام وبعض الأعراض . تمت مؤلف.

(٣) بأن يمسكه ساكناً . تمت مؤلف.

(٤) يعني لا في المدافعة التي تحتاج إلى جهات. تمت مؤلف.

بالفاعل، وقد قيل: إن أقوى ما يستدل به على أبي الحسين وأصحابه أن يقال إذا كنت تجعل الكون صفة فهو قبل حصوله لا شيء، فإن الصفة قبل حصولها لا شيء بلا كلام، فتعلق قدرة الفاعل بها يكون إذا تعلق شيء بلا شيء، ومن المحال تعلق شيء بلا شيء.

فإن قيل: له أن يقول إن جعلتم القدرة متعلقة بالذات فهو باطل؛ إذ هي عندكم غير مقدورة، أو بمجرد الصفة فباطل أيضاً للزوم ما ألزمتم من تعلق شيء بلا شيء، أو بالذات على الصفة فباطل كذلك؛ لأن الصفة لم يثبت لها بعد.

قلنا: بل يتعلق بالذات، وقولكم إنها غير مقدورة لا نسلم إذ المقدور المعدوم الذي يصح إيجاده وهذا حال هذه الذات.

واعلم أن القوم لما أبطلوا الأقسام التي يشتبه الحال في كونها مؤثرة في تجدد الكائنية إلا وجود معنى تعين أنه المؤثر وهو مطلوبهم، وقد اعترضه بعضهم فقال: إبطالهم لكل واحد من الأقسام إلا وجود معنى لا يكفي في تعيينه ما لم يؤت على ذلك بدليل، إذ أكثر ما يحصل من الاستدلال المذكور بطلان سائر الأقسام.

وأجيب بأن ذلك كاف؛ لأنا إذا قد علمنا وثبت لنا أن الحكم معلل، وذكرنا ما يمكن تعليل الحكم به، وأبطلنا تلك الأقسام إلا واحداً، فإنه يجب تعليل الحكم به مع عدم الدليل على بطلانه وإلا اقتضى انقلاب ما علم ضرورة بأدنى تأمل من أنه لا بد من أمر لأجله كان الجسم مجتمعاً أو نحوه جهلاً وهو محال.

فإن قيل: أليس من الجائز أن يكون المؤثر اثنان من الأقسام التي أبطلتموها أو ثلاثة أو مجموعها، أجيب: بأنا قد أبطلنا تأثير كل واحد منها، وما أبطل تأثير أحدها مستقلاً أبطل أن يكون جزءاً لموثر.

وأجاب الإمام عز الدين عليه السلام: بأنه لا يجتمع مؤثران على مؤثر واحد، وبأن قولنا: حصل للفاعل يقتضي أنه مقصور عليه، وكذلك قولنا حصل للعلة يقتضي قصر التأثير فيه عليها فإذا قلنا: حصل للعلة والفاعل أدى إلى أن يكون مقصوراً على العلة غير مقصور، وأن يكون مقصوراً على الفاعل غير مقصور، وعلى هذا فقس.

فإن قيل: هذه القسمة التي بنيتم تصحيح هذه العلة المدعاة عليها تسمى طريقة السبر والتقسيم وهي غير مفيدة للقطع، أجيب: بأن بعض أصحابنا قد جعلها حاصرة مفيدة للقطع كالقسمة الدائرة بين النفي والإثبات.

قال (النجري): والصحيح أنها إن كانت في الشرعيات أفادت القطع مطلقاً إذ عدم الدليل ثم دليل على عدم المدلول، وإن كانت في العقليات لم تفده إلا أن تكون راجعة إلى الدائرة بين النفي والإثبات كقسمة الأقل والأكثر والمساوي والفوق والتحت والمحاذي، وكهذه القسمة في مسألتنا إذ نقول فيها: إذا ثبت أنه لا بد من أمر فإما أن يكون هو الجسم أو غيره، وغيره إما على سبيل الصحة والاختيار وهو الفاعل أو لا، وهو العلة، وهي إما أن تثبت لها صفة الوجود وهي الموجودة أو لا، وهي المعدومة.

قلت: قد أورد السيد مانكديم هذه القسمة وجعلها من الدائرة، ولفظه مع تصرف: فإن قيل: ولم قلتم إن الأمر ليس إلا وجود معنى؟ قيل: لأنه لا يخلو الأمر إما أن يكون راجعاً إلى الجسم أو إلى صفاته أو إلى غيره، لا يجوز أن يكون راجعاً إليه ولا إلى صفاته، وإذا كان راجعاً إلى غيره فلا يخلو إما إن يكون تأثيره على طريقة التصحيح كتأثير الفاعل أو على طريقة الوجوب، لا يجوز الأول، والثاني لا يخلو إما أن يكون معدوماً وهو باطل، أو موجوداً وهو الذي نقول.

قال: وهذه القسمة مترددة بين النفي والإثبات، كذا أوردها قاضي القضاة في المحيط وهي أولى من التقاسيم التي أوردها المشائخ في الكتب؛ لأن القسمة إذا لم تردد بين النفي والإثبات احتملت الزيادة، وكان للخصم أن يشغب فيها.

قلت: هذه القسمة في التحقيق غير دائرة بين النفي والإثبات، وإنما هي راجعة إلى الدائرة كما تقدم فتأمل. والله أعلم.

[الجواب على من قال الأكوان معاني]

وإلى هنا انتهى بنا الكلام على ما تمسك به القائلون بأن الأكوان معاني، ولنذكر ما أجاب به قدماء أئمة العترة وأبو الحسين ومن وافقهم على هذه الأدلة، وبعض ما استدلوا به على كون الأكوان صفات للجسم بالفاعل، وذلك يتحصل في وجوه:

أحدها: أن هذا المعنى الذي زعموه مؤثراً لا يعقل، وهذه الأدلة التي ذكروها لا يشهد لها عقل ولا نقل، ويكفي في بطلانها عدم تعقلها.

وحكى السيد حميدان عن العترة عليهم السلام أن ذوات العالم أجسام وصفاتها هي أعراضها، وأنه لا يصح العلم بانفراد ذوات العالم عن الأعراض، ولا العلم بانفراد الأعراض عن ذوات العالم، وأنه لا دليل في العقل ولا في السمع يدل على أن شيئاً سوى الله ليس بجسم ولا صفة للجسم، وكفى بكلام أئمة العترة عليهم السلام شاهداً بصحة القول بعدم تعقل الأدلة التي ذكروها، ويؤيد ذلك ما ذكره الشرفي في شرحه حيث قال: إنا لا نجد طريقاً إلى العلم بالكون الذي زعموه مؤثراً في الحركة والسكون[1] ونحوهما، وإنما المؤثر فيها الفاعل؛ لأن الطرق التي توصل إلى العلم بالأشياء إما العقل أو الحواس الظاهرة أو إدراك النفوس أو دليل الشرع، فمن ادعى علم شيء من غير هذه الطرق فقد أحال، وهذا الكون الذي زعموه لا يدرك بأيها، فبطل وجوده فضلاً عن تأثيره، ثم نقول يستحيل أن يفعل العاقل فعلاً، ولا يدرك بحس ولا غيره، وإلا فأوجدنا ذلك حتى يكون هذا الكون مثله.

قلت: وممن قد نص على أن الأعراض صفات للأجسام من قدماء الأئمة عليهم السلام القاسم بن إبراهيم في كتاب الرد على الملحد.

وقال الهادي عليه السلام بعد أن ذكر أن أفعال العباد ليست بأجسام، وساق كلاماً حتى قال: وهي أعراض ليست بأجسام؛ إذ لا يقوم إلا بالأجسام، وإنما هي صفات ودلالات وحركات تتفرع من الأجسام غير متلاحقات.

---

(١) الأولى في كونه محتركاً وساكناً. تمت مؤلف.

الوجه الثاني: أن كلامهم مبني على ثبوت التأثير لغير الفاعل المختار من العلة والسبب وغيرهما، وسيأتي إبطاله في موضعه.

الوجه الثالث: أن معتمدهم في الدلالة ما ذكروه من الملازمة بين القدرة على الصفة والقدرة على الذات، وجعلوا الأصل في ذلك الكلام على اختلافهم في تركيب القياس كما مر في الطرق الخمس، وذلك كله مبني على أن الكلام ذات موصوفة لا صفة للذات، ونحن لا نسلم ذلك، بل نقول: هو صفة للمتكلم وليس بذات موصوفة، وما قالوه باطل[1] لأمرين:

أحدهما: ذكره الإمام يحيى عليه السلام وغيره، وهو أن هذه الصفة إما أن تكون ثابتة لمجموع الحروف أو لكل حرف من حروف الصيغة، الأول باطل لأن مجموعها لا وجود له في وقت واحد، وإنما الموجود منها حرف واحد، فإن جملة حروف الخبر لا تجتمع في وقت واحد، فيلزم أن تكون الصفة ثابتة لمعدوم وهو محال، ويلزم منه قدرتنا على صفة الذات، ونحن لا نقدر على تلك الذات، وهي ما قد عدم من حروف الخبر إذ قد خرجت بعدمها عن كونها مقدورة فينتقض الدليل بنفسه، والثاني باطل أيضاً لأنه يلزم أن يكون كل واحد من تلك الحروف خبراً، فيؤدي إلى ثبوت أخبار كثيرة وصفات كثيرة.

قال الإمام عز الدين عليه السلام: وهذا السؤال وارد ولا جواب عنه، وقد تكلف بعض المتأخرين الجواب عنه بأن تلك الصفة تثبت عند وجود آخر حرف من الخبر، وتثبت له ولما سبق من الحروف وعدم،

(١) يعني في إثبات صفة للكلام بكونه خبراً أو أنشاءً وما ادعوه من الملازمة . تمت مؤلف.

لأن وجود ما لا يتم الخبر خبراً إلا به وهو الحرف الأخير كاف في لحوق الصفة به وبما سبق، وتزول الصفة بعدم ذلك الحرف الأخير ويصير المتصف بها كله عدماً، ولا يخفى ما فيه.

قلت: المجيب المشار إليه هو الإمام المهدي عليه السلام، وذكر أن الوجه في تخصيص الحرف الأخير أنها لو ثبتت لما قبله لزم تمام الخبر به وإن لم يوجد ما بعده وهو باطل، قال: فيثبت أن الصفة لا تعم من الأمور المعدومة إلا ما قد ثبت له وجود مع وجود بعض ما لا يتم إلا به، وأدانا إلى ذلك ثبوت الصفة قطعاً واستحالة وجودها على غير الوجه المذكور، ولا يلزم من ذلك محال إذ وجود ما لا يتم الكلام إلا به مع تقدم وجودها قد عدم[1] كوجود جميعه لا مانع من ذلك من بديهة العقل ولا دلالته.

قلت: قد اعترف عليه السلام بالتكلف إلا أنه أداه إلى ذلك ما ذكره.

الأمر الثاني: ذكره السيد أحمد بن محمد الشرفي ولفظه: وأما قولكم إنه لا يقدر على صفة الذات إلا من يقدر على الذات قياساً على الكلام، فإنه باطل؛ لأن الكلام صفة للمتكلم وليس بموصوف كما زعمتم، وهو من جملة الأعراض القائمة بالأجسام، وكونه أمراً أو نهياً أو خبراً لا يخرجه عن كونه صفة للمتكلم كلون البياض والسواد والصفرة، ونحوها وكالطول والقصر، فإن جميع ذلك أعراض صفات للأجسام وهي معلومة معقولة لا يعقل الجسم إلا عليها، وكذلك الاحتراك والسكون والاجتماع والافتراق صفات

(١)أي وجود ما لا يتم الكلام إلا به. تمت مؤلف.

للجسم المتحرك والساكن والمجتمع والمفترق وهي معلومة مدركة بالحس لا تقوم إلا بالجسم، ولا ينفك الجسم عنها وهي غير الجسم والمؤثر فيها الفاعل.

واعلم أن الكلام في هذين الأمرين قد تضمن إبطال الوجه الثاني والوجه الثالث من الوجوه التي ذكروها؛ لأنهما مبنيان على ما ذكروه في الوجه الأول من أن الكلام ذات موصوفة، وإذا بطل الأصل بطل ما ترتب عليه.

وأما الوجه الرابع: وهو أن الكائنية يصح فيها التزايد... إلخ فقد كفانا الجواب عنه ابن الملاحمي وما ذكروه في إبطال جوابه، فقال الإمام عز الدين عليه السلام: فيه نظر لأن ابن الملاحمي قصد إن تعذر نقله بكثرة الاعتمادات ولا كلام في كثرتها عند أن يسكنه الواحد منا لأنه يسكنه باعتمادات يوجدها فيما يسكنه به من يده أو غيرها فتوجد فيه اعتمادات بعدة ما أوجد في يده؛ لأن الاعتماد يولد الاعتماد، ويوجد فيه سكوناً متولداً عن الاعتماد لأن الاعتماد يولده[1] إذا منع مانع من توليده للحركة. ذكره في المعراج.

وأما قولهم: إن الصفة التي بالفاعل لا يصح فيها التزايد بدليل صفة الوجود ...إلخ فجوابه أنهم لم يجعلوا الوجه في عدم تزايد صفة الوجود كونها بالفاعل فقط كما ادعوه هنا، بل ذكروا وجوهاً كثيرة مانعة من تزايده منها: أنه يلزم من ذلك أن يصح ثبوت وجهين للسواد في الوجود فيقابلان وجهي البياض، ثم كان يصح حصوله على أحدهما

(١) أي يولد السكون . تمت مؤلف.

فلا يبقى البياض على الإطلاق، ومنها: أنه يلزم منه صحة مقدور بين قادرين لأنه يصح أن يكون على بعض صفات الوجود بقادر، وعلى البعض الآخر بقادر آخر إلى غير ذلك، وكثرة الوجوه تدفع قولهم هنا أنه لا وجه لعدم التزايد في الوجود إلا كونه بالفاعل فيلزم منه أن الكائنية لو كانت بالفاعل لما تزايدت عندهم، والوجه في أن كثرة الوجوه تدفع قولهم إنه لا يخلو إما أن يكون المانع من التزايد مجموع تلك الوجوه أو اثنين منها أو ثلاثة فهي غير موجودة في الكائنية[1] أو كل واحد منها يحتمل أن يكون هو العلة، فلا وجه لقولهم هنا ولا وجه له إلا كونها بالفاعل، ثم إن المانع من تزايدها على هذا الوجه ما يلزم من صحة مقدور بين قادرين، وأنت خبير بأن من الأئمة عليهم السلام من يجيز ذلك، فلا يصح إلزامه بما يلتزمه، ثم لو فرضنا أن الوجه في عدم التزايد في صفة الوجود كونها بالفاعل فقط، فقد نفى التزايد في الكائنية ابن الملاحمي، وانتفى الفارق وثبت الحكم.

وأما ما قيل: من أن أقوى ما يستدل به على أبي الحسين وأصحابه أنه يلزمهم أن تتعلق قدرة الفاعل بلا شيء، فهو مبني على ثبوت ذوات العالم في الأزل، وأن القدرة لا تتعلق بها إلا إذا كانت ثابتة، وأبو الحسين وغيره من الأئمة والمعتزلة لا يحيلون ذلك بل يقولون بأن تعلق قدرة القادر بالمعدوم لا يحتاج إلى ثبوت تلك الذات في الأزل، وذلك مشهور عنهم فلم يلزمهم خصمهم إلا بمذهبه، مع أنه قد ادعى أنه أقوى ما يستدل به عليهم فما ظنك بغيره.

---

(١) لأن من جملة تلك الوجوه ما منعوا به تزايد الصفة الذاتية والكائنية معنوية. تمت مؤلف.

الوجه الرابع: احتج أبو الحسين على نفي المعنى بأن حصول الجسم في الجهة لو كان كائناً يكون موجباً لتلك الكائنية[1] لكان الجهة المعينة أو لا، الثاني باطل وإلا لم يكن بإيجاب الحصول فيها أولى من إيجابه في غيرها لعدم الاختصاص، والأول يلزم منه الدور لأن حصوله فيها إنما يكون تبعاً لحصول محله[2] لافتقار وجوده إليه، وذلك دور محض لأنه لا يحصل الكائن في الجهة إلا بعد حصول الكون فيها، ولا يحصل الكون فيها إلا تبعاً لحصول الكائن.

وأجاب الإمام المهدي عليه السلام بالتزام التوقف المذكور، ولا يلزم الدور لأنه توقف معية لا توقف زمان، أي لا يحصل الجسم في الجهة المعينة إلا عند حصول الكون فيها، وحصول الكون فيها غير متقدم على حصول محله، بل يثبت وجود الكون وحلوله وإيجابه في حالة واحدة من دون ترتب، ويمكن أن يقال: إن كلام الإمام عليه السلام وإن كان ظاهره الصحة في نفي الدور لكنه قد لزم منه محذور آخر وهو عدم تقدم المؤثر على الأثر، وذلك لا يعقل، ويصح أن يجعل هذا وجهاً في إبطال المعنى بأن يقال: لو كان حصول الجسم في الجهة كائناً بكون للزم مقارنة المؤثر للأثر في الوجود على التقدير الذي ذكره الإمام عليه السلام وحينئذٍ فما جعل الكون مؤثراً والكائنية أثراً بأولى من العكس، وهذا وجه ظاهر في إبطال هذا المعنى.

الوجه الخامس: في نفي كون هذه الأكوان معاني ما ذكره الدواري

---

(١) وهي الحصول في الجهة . تمت مؤلف.

(٢) وهو الكائن. تمت مؤلف.

واستحسنه ابن حابس، وهو أن الحاصل في الجسم لا يخلو إما أن يكون جسماً أو معنى أو صفة، لا يجوز أن يكون جسماً لوجهين:

أحدهما: أن الواحد منا ليس بقادر على الجسم ولا يقف على اختياره، وكون الجسم متحركاً يقف على اختيارنا.

الثاني: أن كون الجسم متحركاً يتجدد ثبوته في حال بقاء الجسم والجسم لا يتجدد ثبوته في حال بقائه، ولا يجوز أن يكون معنى؛ لأن المعنى يعلم على انفراده، وكون المتحرك[1] متحركاً لا يعلم على انفراده، وإنما يعلم تبعاً للعلم بذي الاحتراك فلم يبق إلا أنه صفة، وهذه الوجوه كافية في إبطال المعنى وتصحيح تأثير الفاعل في الكائنية، فإن قيل: هذه الوجوه إنما تفيد نفي المعنى، وأما تعيين الفاعل فلا فما الدليل على ذلك؟

قيل: يجاب بنحو ما تقدم عن القائلين بتعيين المعنى بأنه قد ثبت أنه لا بد من أمر، وقد بطلت الأقسام التي يشتبه الحال فيها إلا الفاعل إلى آخر التقرير السابق، وأيضاً فإن تأثير الفاعل متفق عليه في الجملة وغيره مختلف فيه، فإذا لم ينتهض على غيره دليل تعين.

تنبيه

قد مر أن المعتمد في حدوث الأجسام دليل الدعاوي، وأنه مؤسس على الأكوان، وغالب ما يحرر هذا الدليل على طريقة المعاني، بل قال أبو هاشم إنه لا يصح الاستدلال على حدوث الأجسام إلا بهذه

(١) صوابه الحركة لا تعلم على انفرادها . انتهى . تمت مؤلف.

الطريقة، ومنع من غيرها حتى قال: لا يصح العلم بحدوث الأجسام إلا على تقدير إثبات الأكوان.

قال ابن متويه: والأقرب خلافه يعني أنه يصح الاستدلال على حدوثها بطريقة الأحوال، وممن نص على ذلك[1] القرشي وقال: سواء كانت بالفاعل كما يقوله أبو الحسين أو معنوية كما يقوله الجمهور، واحتج على ذلك بأن الاستدلال بالمعاني إنما هو من حيث كان لوجودها أول، ولم يخل منها الجسم، وذلك حاصل في الأحوال، بل ربما إن طريقة الأحوال أولى لأنها معلومة على الجملة ضرورة، وأنها هي الطريق[2] إلى المعاني، ورجح القاضي طريقة المعاني لأنه يرد على طريقة الأحوال شبه لا يمكن حلها إلا بإثبات المعاني منها: أن يقال لمن ينفي المعاني إذا جاز أن يحترك الجسم يمنة دون يسرة لا لأمر، فهلا جاز في الأزل أن يكون الجسم في جهة لا لأمر.

وأجيب بأنا نقول: إنه لأمر وهو الفاعل، ولا يمكن إثبات المعاني إلا بعد إبطال كونه الصفة بالفاعل[3]، ومنها أن الاستدلال بالأحوال ينبني على صحة خروج الموصوف عنها إلى غيرها، وإنما يعلم ذلك بإثبات المعاني الموجبة لذواتها، فيستحيل بقاء موجبها مع زوالها[4] والعكس.

وأجيب: بأنه يمكن الاستدلال على صحة خروج الموصوف من دون

---

(١) أي على صحة الإستدلال بطريقة الأحوال . تمت مؤلف.

(٢) يعني الإستدلال بالطريق أولى من الإستدلال بالمتطرق إليه . تمت مؤلف.

(٣) يعني فلا يقال إذا نفيتم المعنى كان متحركاً لا لأمر . تمت مؤلف.

(٤) أي ما أوجبته المعاني مع زوالها أي المعاني والذي أوجبته الصفة فيكون صحة الخروج متوقفة على إثبات المعاني . تمت مؤلف.

إثبات المعاني بأن يقال: لو لم يصح خروج الموصوف عنها لكانت واجبة، فتكون ذاتية، ولو كانت ذاتية لاستحال خروج الجوهر عن الجهة التي هو فيها، ولوجب أن يكون في جميع الجهات إذ لا اختصاص لذاته ببعض دون بعض، ولزم في جميع الجواهر مثل ذلك، وكل ذلك باطل، ولا يحتاج في إبطاله إلى إثبات المعاني.

قيل: ابن الملاحمي وما ذكره القاضي دور لأنه جعل العلم باستحالة كون هذه الصفة ذاتية متوقفاً على العلم بإثبات المعاني، ومعلوم أن المعاني إنما تثبت بعد بطلان كونها ذاتية.

قلت: وكيفية الاستدلال بهذه الطريقة أن يقال: الجسم لم يخل من الكائنية الحاصلة بعد أن لم تكن ولم يتقدمها، وما لم يخل من الحاصل بعد أن لم يكن ولم يتقدمه كان حاصلاً مثله بعد أن لم تكن، وإذا كان كذلك كان محدثاً فهذه أربعة أصول، ويؤخذ تقرير كل أصل منها مما سبق.

الموضع الثالث: في شبه القائلين بقدم الأجسام

وهي في التحقيق شبه تفيد القول بقدم العالم كله كما يفهم من إيرادها، واعلم أن الشبهة هي ما التبس بالدليل وليس به وهي تنقسم إلى ما يكون العلم بحله من فروض الأعيان وإلى ما يكون من فروض الكفاية، فالأول ما ورد على أركان الدليل وقدح فيه، ومثاله هنا أن ترد شبهة على إحدى الدعاوي الأربع.

قال ابن متويه: وهي في الحقيقة لا تقدح، وإنما الغرض أن معها

لا يسلم العلم بذلك المدلول، ومعنى قوله: إنه لا يسلم العلم معها أن صحة الدليل مترتبة على صحة مقدماته، ومع قدحها فيه[1] يقع القدح في العلم بالمدلول لأن طريق العلم به هو الدليل، فإذا حصل لبس أو شك فيه انتفى العلم.

قال القرشي: ولسنا نشترط في العلم بحله[2] أن يعلم كيفية التعبير عن حل الشبهة.

قلت: لعله يريد أن العلم بحله من فروض الأعيان، فإما أن نفس حله من فروض الأعيان، وأما التعبير فمن فروض الكفايات، وهذا الذي يظهر من كلام الإمام عز الدين عليه السلام، فإنه قال: إنه لا كلام إن العلم بحله من فروض الأعيان، فأما أن نفس حله من فروض الأعيان فليس كذلك بل فرض كفاية، وهذا مع حصول الشك في الدليل فأما إذا وردت شبهة على ركن من أركان الدليل ولم يحصل لأجلها شك ولا قدح فلا يجب حلها إلا كفاية.

وقال الإمام عليه السلام: وقد قيل إن معارضة الدليل مما يقدح في العلم فينزل منزلة ما يرد على أركانه مثاله استدلال المجسمة على ذلك بأنه قادر عالم والقادر العالم لا يكون إلا جسماً معارضة لقولنا: قد ثبت أنه عالم قادر والعالم القادر لا يكون إلا حياً، فيكون العلم بحل هذه المعارضة فرض عين لحصول الشك معها.

---

(١) أي الشبهة في الدليل . تمت مؤلف.

(٢) أي القسم القادح . تمت مؤلف.

قلت: وقد حلها أصحابنا بأنه من الغلط في تركيب القياس لأنهم اعتمدوا في ذلك على مجرد الوجود والاعتماد عليه في مثل هذه المسائل لا يصح وقد تقدم التنبيه على هذا.

وأما القسم الثاني: وهو ما يكون العلم بحله من فروض الكفاية فهو ما لا يقدح فيما ذكر بل يكون وارداً على المذهب فقط منفصلاً عن الدليل لا يخلو بشيء من أركانه ولا في العلم بمدلوله والوجه في ذلك أن الدليل باق على صحته وإفادته للعلم، وإنما وجب كفاية تحرزاً عن أن يدعو إلى اختيار الجهل إذ لا يؤمن ذلك فيكون حلها صارفاً عما تدعو إليه، وظاهر كلام السيد مانكديم والإمام المهدي عليهما السلام أن الجواب عن هذا القسم لا يجب أصلاً لأنها شبه منفصلة عن الدليل لا يقدح فيه ولا في العلم الحاصل عنه، ومنه هذه الشبه التي نحكيها في هذا الموضع إذ لا يقدح في علمنا بحدوث العالم لكمال العلم بدليله وإيصاله إلى العلم وإن لم يعلم جواب الشبهة بمصيرها كالتشكيك فيما علم ضرورة.

قال السيد (مانكديم): فإن عرف الجواب عنها حسن وإن لم يعرف لم يقدح في العلم بحدوث الأجسام.

إذا عرفت هذا فاعلم أن لهم شبهاً كثيرة، وقد أوردنا منها هنا سبع شبه:

الشبهة الأولى

قالوا: لو كان العالم محدثاً لاحتاج إلى فاعل، وفاعله إذا حصل فاعلاً بعد أن لم يكن فاعلاً، فلا بد من أمر له صار فاعلاً كطريقتكم في إثبات الأعراض[1] وذلك الأمر محدث فيتسلسل إلى ما لا يتناهى، وذلك محال فما أدى إليه[2] فهو محال.

والجواب أن الفاعل ليس له بكونه فاعلاً حال[3] فيحتاج إلى مؤثر بل المرجع به إلى أنه وجد من جهته ما كان قادراً عليه وليس يجب إذا وجد من جهته ذلك أن يكون هناك معنى حتى يحتاج ذلك المعنى إلى محدث، ومحدثه إلى محدث فيتسلسل، فنحن نلتزم أنه حصل فاعلاً بعد أن لم يكن فاعلاً أي أوجد فعلاً لم يكن موجوداً، ولا يلزمنا افتقار إيجاده إلى مؤثر[4] سوى قادريته دليله الواحد منا، فإنه يحصل فاعلاً بعد أن لم يكن وإن لم يكن هناك معنى فإن قيل: فالذي لأجله أوجد هل كان حاصلاً بكماله في الأزل لزم أن لا يتخلف عنه الإيجاد ضرورة أم لم يكمل في الأزل، فالذي كمله حادث يحتاج إلى مؤثر وينتقل الكلام إلى مؤثره فيتسلسل فيلزم المحال[5].

قيل: بل كان كاملاً في الأزل وهو القادرية والداعي ولا يلزم أن

---

(١) يعني قولنا إنها متجددة مع الجواز فلا بد من أمر فكذلك هنا هو متجدد مع الجواز فلا بد من أمر . تمت مؤلف.

(٢) وهو حدوث العالم. تمت مؤلف.

(٣) أي صفة تمت مؤلف.

(٤) أي معنى تمت مؤلف.

(٥) أي وما أدى إليه وجب بطلانه . تمت مؤلف.

يقارن وجود الفعل وجود الفاعل وألا يخرج عن كونه فاعلاً لعدم وقوفه على اختياره والقادرية والداعي وإن أثرا في إيجاد الفعل فهما غير موجبين بل يؤثران على سبيل الصحة وذلك يوجب تقدمهما تقدماً حقيقياً.

نعم وكلاهما غير محدث، في حق صانع العالم أما القادرية فظاهر وأما الداعي فلأنه من قبيل عالميته، ولهذا انتفى التسلسل.

قال الإمام عز الدين عليه السلام: فإن قيل فقد حصل مؤثر لأجلهما بعد أن لم يكن مؤثراً لأجلهما فلا بد من أمر.

قلنا: ليس كونه مؤثراً مما يعلل إذ ليس له بكونه مؤثراً حال، وأورد الإمام المهدي عليه السلام هنا إشكالاً، وأجاب عنه ولفظه: فإن قيل إذا استحال وجود العالم في الأزل فقد حدثت له الصحة فيما لا يزال[1]، فتكون حادثة تفتقر إلى مؤثر وصحة تأثيره فيها كذلك فيتسلسل أو يدور.

قلنا: لا نسلم حدوث الصحة بل هي ثابتة له في الأزل أي تثبت له في الأزل صحة وقوعه فيما لا يزال وحينئذٍ لا تفتقر الصحة إلى مؤثر إذ هي أزلية كذا في الدرر.

قلت: والذي يظهر أن غالب هذه الشبه والإشكالات لا ترد إلا على من يثبت التأثير لغير الفاعل.

---

(١) أي في المستقبل. تمت مؤلف.

الشبهة الثانية

أوردها ابن زكريا المتطيب الرازي[1]، وهي أنه لو كان العالم محدثاً لكان له فاعل والفاعل الحكيم لا يفعل إلا لداعي وداعي الحاجة مستحيل عليه فتعين داعي الحكمة وهو علمه بحسنه، وانتفاع الغير به وذلك حاصل فيما لم يزل[2]، فيقارنه الفعل وهو وجود العالم فيكون العالم قديماً.

فالجواب من وجوه:

أحدها: ما اعتمده الجمهور وهو أن داعي الحكمة لا يوجب الفعل ألا ترى أن أحدنا مع كونه عالماً بحسن الصدقة قد يتصدق في وقت دون آخر وبدرهم دون درهم، هذا مع حصول الداعي[3]، فكذلك هاهنا فما ذكره ابن زكريا جهل.

الثاني: ذكره القرشي، وهو أنه الداعي إنما يدعو إلى ما يصح ووجود العالم في الأزل مستحيل فلا يدعو إليه الداعي، وتحقيقه أنه لا يكفي العلم بحسن الشيء وحصول النفع للغير أو لنفسه في كونه داعياً بل لا بد من أن يعلم أو يعتقد إمكانه ولهذا لا يقال: دعا أحدنا الداعي إلى أن يوجد لنفسه أو لغيره مالاً وبنين لما كان مستحيلاً من جهته وإن دعاه الداعي إلى أن يوجد ذلك من جهة الله تعالى صح لعلمه واعتقاده إمكانه فثبت أن علم الباري بحسن الفعل ليس بداع

---

(١) الفلسفي . تمت مؤلف.

(٢) لأن علمه صفة ذاتية فهو أزلي . تمت مؤلف.

(٣) وهو علمه بحسن الصدقة. تمت مؤلف.

إليه إلا في حال إمكانه، ومتى أمكن فإنما يفعل فعلاً دون فعل وقدراً دون آخر وفي وقت دون وقت، وهذا سبيل داعي الحكمة كما مر[1] في تصدق الواحد منا.

قال الإمام عز الدين عليه السلام: وهو جواب جيد ولم يذكره أصحابنا وفيه ما لا يجري في كلامهم من اشتراط الإمكان في الداعي بل قد صرح ابن متويه بأن أحدنا قد يدعوه الداعي إلى أمر مستحيل، وهو الذي تقتضيه حقيقة الداعي.

الوجه الثالث: ذكره أبو الحسين، وهو أن له داعياً إلى إحسانٍ ما، فأي وقت خلق الأحياء فيه فقد فعل ما دعى إليه الداعي، وظاهره أنه يقول بوجوب الفعل للداعي إلا أنه لا يوجب مقارنته بناءً على أصله وهو أنه يجب الفعل عند حصول الداعي وانتفاء الصارف وقد ذكرنا تأويل كلامه فيما مر[2]، وإما أنه لا يوجب المقارنة فلما علم ضرورة من وجوب تقدم الفاعل على فعله وإلا بطل كونه فاعلاً.

الرابع: لابن الملاحمي وهو أنَّ له تعالى صارفاً فيما لم يزل عن خلق العالم وهو علمه باستحالة وجوده في الأزل.

---

(١) هذا كالقياس لأفعاله تعالى التي يدعو إليها داعي الحكمة على أفعالنا في صحة التقديم والتأخير وفيه نظر وأجود منه أن يقال فإذا حصلت الحالة التي يمكن خلق العالم فيها ولم يخلقه تعالى فيها او لم يخلقه دفعة واحدة علمنا أنه تعالى علم أن الصلاح في ذلك ولو علم أن الصلاح في إيجاده دفعة واحدة لفعله وهذا مغن عن القياس فإن أحدنا وإن تصدق على فقير وفي وقت دون وقت فإنه ليس من أجل كونه علم أن الصلاح في ذلك بخلافه تعالى فإن تقديمه وتأخيره لعلمه بالصلاح . اهـ معراج تمت مؤلف.

(٢) وهو أن مراده وجوب استمراري عادي، تمت مؤلف.

الشبهة الثالثة

أنه لو استحال وجوده في الأزل كانت الاستحالة ذاتية وفي صحته فيما **لا** يزال خروج عن الذاتية وهو محال، فوجب أن **لا** يستحيل وجوده في الأزل فيصح لذاته وجوده فيه، وإذا صح وجب وقوعه وإلا صار بعد تراخيه مستحيل الوجود في الأزل، فيخرج عن الصفة[1] الذاتية، هكذا أورد هذه الشبهة الإمام المهدي عليه السلام وأوردها السيد مانكديم على وجه آخر، وهو أنه لو كان العالم محدثاً لاستحال وجوده فيما لم يزل فلا بد من وجه للإستحالة وهو إما راجع إلى المقدور وهو باطل وإلا استحال وجوده فيما **لا** يزال **أو** إلى القادر وهو باطل أيضاً لهذا الوجه فوجب[2] وجوده فيما لم يزل.

قلت: وإنما قال وإلا استحال وجوده فيما **لا** يزال لأن الوجه إذا كان أحد الأمرين كانت الاستحالة راجعة إلى أمر يرجع إلى ذات القادر **أو** المقدور وهما ثابتان في كل حال، أما القادر تعالى فظاهر وأما المقدور فالقول بثبوته في كل حال مبني على ثبوت ذوات العالم في العدم، وإذا كان الوجه راجعاً إلى أمر ذاتي وجب استمرار الاستحالة فيستحيل وجوده فيما **لا** يزال للوجه الذي استحال لأجله ووجوده في الأزل لأن ما يرجع إلى الذات **لا** يتخلف بل يستمر، والمعلوم أنه قد وجد ولا وجه يقتضي استحالة وجوده في الأزل فوجب وجوده فيه لما ذكره الإمام المهدي عليه السلام لهم هذا الذي ظهر لي في توجيه كلام السيد وتوضيحه وفوق كل ذي علم عليم.

---

(١) وهي الصحة. تمت مؤلف.

(٢) لأنه إذا بطل الحدوث وجب القدم إذ لا واسطة . تمت مؤلف.

وفي كلام القرشي في تقرير هذه الشبهة ما يقتضي ما فهمناه من توجيه كلام السيد ولفظه: قالوا لو استحال وجوده فيما لم يزل لم يخل وجه الاستحالة إما أن يرجع إلى القادر أو إلى المقدور أو إليهما وكله ثابت في كل حال، فيلزم استمرار الاستحالة وإذا عرفت المراد من هذه الشبهة على ما قرره الإمامان والقرشي، فلنأخذ في حلها فنقول:

الجواب: أن صحة وجوده فيما لا يزال[1] ثابتة له في الأزل واستحالة وجوده في الأزل ثابتة له فيه، وفيما لا يزال فلم نجد عليه صحة ولا استحالة[2]، وأما صحة وقوعه في الأزل فلم يثبت له في الأزل ولا فيما لا يزال، وأما ما حكاه السيد عنهم من أنه لا بد من وجه فجوابه من وجوه:

أحدها: أن يقال إن هذا الحكم[3] لا يعلل إما لكون الاستحالة نفياً[4] وإما لمانع آخر من التعليل كما في الحلول وغيره.

الثاني: أن نقول هو معلل بوجه لا نعلمه وليس الجهل بوجه الشيء يقدح في العلم به إذا ثبت بدليل.

---

(١) أي في المستقبل . تمت مؤلف.

(٢) أي وإذا لم يحدد عليه صحة ولا استحالة لم يكن له صفة ذاتية يلزم خروجه عنها . تمت مؤلف.

(٣) وهو الاستحالة. تمت مؤلف.

(٤) إنما كانت الاستحالة نفياً لأن المرجع بها إلى عدم الصحة والتعليل بالمؤثرات وما يجري مجراها إنما يكون للأصول الثابتة. تمت مؤلف.

الثالث: أنه معلل بوجه معلوم يرجع إلى المقدور وهو أنه لو وجد الجسم في الأزل انقلب جنسه، وصار المحدث قديماً وذلك محال أو إلى القادر فيقال: لو وجد الجسم في الأزل قدح في كونه قادراً لأن من حق القادر أن يكون متقدماً على ما فعله، ولو وجد في الأزل لم يصح هذا أو إليهما.

قال (القرشي): وهو وجوب تقدم القادر وتأخر المقدور من حيث يؤثر على جهة الصحة وإلا لم يكن قادراً ولا المقدور مقدوراً.

قال الإمام عز الدين عليه السلام: ثم إنا نعارضكم بالحادث اليومي[1] فإنه كان مستحيلاً في الأزل ثم صار صحيحاً فيما لا يزال ولا محيد لكم عن مثل جوابنا.

قلت: وهو ما صدرنا به الجواب هنا قال: إلا أن يقولوا استحالة وجوده في الأزل إنما هي لزوال شرط وجوده وهو تقدم حوادث عليه لا لذاته فلم يخرج حين صح عن ذاتي لكنا نقول: إن ذلك يلزم في كل حادث فلا يتناهى ما يقف عليه كل حادث، وقد التزمت الفلاسفة ذلك لكنه يلزمهم أن لا يصح وجود الحادث لوقوفه على ما لا يتناهى.

الشبهة الرابعة

قالوا: حدوثه يستلزم أن يكون قبله عدم وهذا الحدوث حاصل بعده والقبلية والبعدية صفتان وجوديتان وليستا عبارة عن مجرد العدم والوجود، وإذا كانتا وجوديتين استلزمتا موصوفاً بهما لذاته ولا

(١) كالنبات والثمار وما شاكلهما وهم يعترفون بحدوثها . تمت مؤلف.

يتصف بكونه قبلاً أو بعداً لذاته إلا الزمان، فالزمان قديم ويلزم من قدمه قدم الحركة وقدمها يستلزم قدم المتحرك وربما قرروا هذه الشبهة على وجه آخر فيقولون: لو كان العالم محدثاً فلا بد له من محدث متقدم عليه بزمان لاستحالة التقدم بغيره[1] وذلك الزمان إما قديم وإما محدث فيعود السؤال في محدثه فيتسلسل.

والجواب: أنا لا نسلم كون القبلية والبعدية صفتين للزمان كما ذكرتم فإنه ليس من ضرورة المتقدم أن يتقدم الزمان بدليل أنا نعقل تقدم الشيء على الشيء وإن لم يكن بينهما زمان كتقدم الليل على النهار والوقت على الوقت، فثبت أن القبلية والبعدية لا يستلزمان زماناً تكونان صفتين له وإنما الموصوف بهما المتقدم والمتأخر فمعنى وجد هذا قبل هذا أن وجود هذا وقع، ولما يثبت للمتأخر وجود وهذا بعد هذا، بمعنى أنه وجد وقد وقع وجود المتقدم فهما وصفان اعتباريان للمتقدم والمتأخر.

وأما قولهم: فلا بد من محدث متقدم عليه بزمان... إلخ، فقال القرشي في جوابه: وأما التقديم فتقدمه على المحدث بما لو كان زمان لكان بلا أول قال: ثم نقلب عليهم السؤال في الحوادث اليومية[2].

---

(١) أي بغير الزمان. تمت مؤلف.

(٢) فيقال: لا بد لها من محدث متقدم عليها بزمان إلخ تمت مؤلف.

الشبهة الخامسة

قالوا: لا بد أن يكون القادر تعالى قادراً على إيجاد العالم قبل الوقت الذي أوجده فيه بمقدار عشرة أيام وإلا جاز عليه العجز أو على الممكن الاستحالة وكلاهما محالان، وإذا لزم قدرته على ذلك، فلمثله يلزم أن يكون قادراً على تقديمه بمقدار عشرين يوماً، فنقول: هل الحوادث التي لم يتسع لها إلا عشرون يوماً مثلاً يصح وجودها في العشر أولاً، الأول معلوم البطلان بالضرورة، والثاني يستلزم أن يكون قبل وجود العالم أمور وجودية بعضها أوسع من بعض وهو الزمان فلزم قدمه وهو يستلزم قدم العالم.

والجواب: أنه لا يلزم من تقدير شيء وقتين بعضهما أوسع من بعض حصول ذينك الوقتين في الوجود، فإن التقديرات ممكنة في المحالات[1] فضلاً عن الجائزات ولا يلزم من تقدير شيء وجوده، ونحن إنما قلنا: إنه يصح تقدير تقدم العالم بما يقدر بأوقات بعضها أوسع من بعض وذلك لا يستلزم ما ذكرتم، وبنحو هذا يجاب بقولهم: إذا وجد العالم في وقت صح أن يتوهم وجوده قبله بوقت وقبل الوقت بوقت إلى ما لا أول له مع أن هذا كله مبني على أن الزمان ليس من العالم الذي هو محل النزاع، وقد مر أنه اسم لكل ما سوى الله تعالى فيتناول الزمان ويكون استدلالاً بمحل النزاع ومبني أيضاً على أن الزمان موجود فيما لم يزل، ونحن لا نسلمه، ولقد عارضهم أبو الهذيل

---

(١) كما لو قدر وجود ما علم الله أنه لا يقع هل يكشف عن جهل الباري تعالى أم لا تمت مؤلف.

فقال: يجب إذا رأينا شخصاً قاعداً على كرسي فلا وقت يشار إليه إلا ويصح كونه على هذه الحالة قبله، ولا يجب لأجل هذا أن نعتقد أنه كذلك لم يزل وفي هذا نقض لشبههم من أصلها، فإن أجازوا ذلك كابروا ومن العجب أن هذه الشبهة مبنية على التوهم ومع ذلك إن ابن الراوندي قال: إن أصح العلوم ما تكرر في الوهم وكيف يكون أصح العلوم وهو مبني على الوهم والوهم ظن مخصوص فكأنه قال: أصح العلوم ما يظن وكيف يجب من حيث يصح ظن قدم الأجسام أن تكون قديمة على أنه قد أثبت التفاضل في العلوم وهو باطل لاشتراك الكل في اقتضاء سكون النفس، وفي التعلق بالشيء على ما هو به.

الشبهة السادسة

أنه لو كان العالم محدثاً لكان القديم تعالى غير عالم بوجوده فيما لم يزل ثم حصل عالم بعد أن لم يكن عالماً، وفي ذلك تغيره وهو محال.

والجواب: أن العلم بأنه سيوجد علم بوجوده إذا وجد، ولهذا بحث آخر يخصه.

قال (القرشي): ثم يقال لهم أتريدون أن في ذلك تغير ذاته بمعنى أنها صارت غير ما كانت فهو لا يلزم، وإلا لزم في كون أحدنا عالماً بعد أن لم يكن، أو تريدون تغير صفته بمعنى أنها كانت متعلقة بأنه سيوجد ثم تعلقت بوجوده فصحيح، لكننا لا نسميه تغيراً.

الشبهة السابعة

تعلقت بها عوام الملحدة، وهي أنا لم نجد شيئاً إلا من شيء، فما رأينا بيضة إلا من دجاجة ولا دجاجة إلا من بيضة، فيجب أن يكون هكذا أبداً، وهذا يؤذن بقدم العالم إذ لو جوزنا خلاف ما شاهدنا وهو حدوث شيء لا من شيء لزم تجويز خلاف القضايا المطردة حتى يجوز أن يدرك الأعمى الذي بالصين في الليلة المظلمة بقة في الأندلس، وأن لا يبصر الصحيح البصر في النهار خيلاً عظيماً بحضرته، وحدوث العالم لا من شيء يستلزم ذلك فبطل.

والجواب: أنهم بنوا هذه الشبهة على غير أساس، وعدلوا بها عن سنن القياس كما قد نبهنا على ذلك في المسألة السابعة، فإنهم إنما أقاسوا على مجرد الوجود، وذلك لا يصح كما لا يصح أن يقول الزنجي إن العالم كله أسود لأني لم أجد إلا أسوداً، ثم إنا نقول: لا يخلو إما أن تكون الدجاجة والبيضة قديمتين معاً ففيه بطلان قولهم إذ لا يصح كون إحداهما من الأخرى، أو محدثتين فهو قولنا، أو إحداهما قديمة والأخرى محدثة بطل قولكم البيضة من الدجاجة والدجاجة من البيضة؛ إذ لا يكون القديم من المحدث، وفيه بطلان قولهم لأنهم يقولون: إنه لا يوجد شيء إلا من شيء.

قال (الإمام عز الدين)عليه السلام: وقد أجيب بجواب آخر هو أقطع للجاجهم، وهو أن يعكس كلامهم ويقال: بل بديهة العقل تحكم بأن حدوث شيء من شيء غير مقصور؛ لأن معنى ذلك أن يصير بعض الشيء شيئاً آخر وذلك لا يعقل، لأن ذلك الشيء إن بقي على حاله

فلم يصر بعضه شيئاً آخر، وإن لم يبق على حاله فقد عدم وهو حدوث شيء آخر.

واعلم أن للقوم شبهاً غير ما ذكرنا، لكنها ظاهرة الضعف فلا نطيل البحث بما لا طائل تحته، وربما نأتي ببعضها في أثناء الكتاب حيث اقتضى المقام ذلك، وقد نبهناك على أنها شبه لا تقدح في شيء من أركان دليل حدوث العالم، بل هو دليل صحيح صريح، ولا شك أنه إذا صح الدليل لزم منه العلم بالمدلول فلا تقدح فيه الشبه المشككة في المدلول مع قضاء الدليل القطعي به وإن عسر التعبير عن حلها، فاجعل هذا أصلاً يرجع إليه، وفقنا الله وإياك لما يرضيه آمين.

المسألة التاسعة عشرة [في بيان أنه لا بد للمحدث من محدث مختار]

اعلم أن الآية كما قد تضمنت دليل حدوث العالم فقد تضمنت الدلالة على أنه لا بد له من محدث فاعل مختار، وذلك أن العالم اسم لما سوى الله، وإضافة الرب إليه تدل على افتقاره إلى غيره في وجوده وبقائه، وقد قيل: إن العلم بأن المحدث لا بد له من محدث ضروري لا يحتاج إلى نظر، رواه السيد محمد بن إبراهيم الوزير عن كثير من العقلاء.

وفي المعراج عن المؤيد بالله والإمام يحيى أن المعرفة قد تحصل ضرورة في الدنيا لبعض المكلفين كالأنبياء والأولياء فلا يجب عليهم النظر، وهذا محكي عن السيد حميدان وهو قول أبي علي الأسواري

والجاحظ، إلا أنه يقول: إن النظر شرط اعتيادي، أي أجرى الله العادة أنه لا يخلق العلم في القلب إلا بعد أن يوجد العبد النظر، وفيما حكيناه عن أمير المؤمنين عليه السلام في الدليل على حدوث الأجسام من قوله: (وهل يوجد بناء من غير بان)، ما يدل على أن العلم بذلك ضروري، وكذلك قوله عليه السلام: (الذي تشهد له أعلام الوجود على إقرار قلب ذي الجحود). رواه في النهج.

قال (ابن أبي الحديد) في (شرحه): لا شبهة في أن العلم بافتقار المتغير إلى المغير ضروري، والعلم بأن المتغير ليس هو المغير إما أن يكون ضرورياً، أو قريباً من الضرورة.

قلت: وما قاله الشارح يدل على أن المعلوم ضرورة إنما هو كون المحدث لا بد له من مؤثرٍ مَّا، لا تعيين كونه الباري تعالى.

وقد حكى القرشي اتفاق العقلاء على ذلك، والجمهور على أن العلم بذلك استدلالي ولهم على ذلك أدلة:

أحدها: أن الجسم قد ثبت حدوثه، وإذا ثبت حدوثه احتاج إلى محدث كاحتياج أفعالنا إلينا، والعلة في احتياجها إلينا حدوثها وهو موجود في الجسم، فإذا كان الجسم قد شارك أفعالنا في العلة وجب أن يشاركها في الحكم وهو الاحتياج.

فإن قيل: ما الذي يدل على أن علة حاجة أفعالنا إلينا هو الحدوث؟

قيل: قد مر الدليل على ذلك في الاستعاذة[1]، فإن قيل: إن حالة

---

(١) في المسألة الثالثة في أفعال العباد. تمت مؤلف.

الحدوث هي حالة الاستغناء عن المحدث فكيف يجعل علة في الاحتياج إليه، بيان ذلك أن الاحتياج إنما هو في حالة العدم، والحدوث هو أول أحوال الوجود فلا يصح علة إذ من حقها المقارنة.

قيل: الحدوث علة كاشفة بمعنى أن الحدوث كشف عن الاحتياج إلى محدث، فهو كجعل صحة الفعل علة في كونه قادراً، ولا تشترط المقارنة إلا في العلة الموجبة، وقد أجيب بجواب آخر وهو أن العلة في الحقيقة كون هذا الشيء مما إذا وجد كان محدثاً، ويكون هذا هو المراد بالحدوث، وذلك سابق على الحدوث ومقارن لحالة الاحتياج إلى المحدث وهي حالة العدم، فإن قيل: هلا كانت هذه الحاجة من الأحكام التي لا تعلل فلا يصح القياس، قيل: قد ثبت أنها محتاجة إلينا وأن وجودها على سبيل الجواز فلا بد من أمر احتاجت إلينا لأجله، وإلا جاز وجود الجائز لا لمرجح وهو باطل، فإن قيل: تعليل الحاجة بالحدوث لا يصح لأنها إنما احتاجت في الحدوث، وإذا كان هو العلة فقد عللتم الشيء بنفسه.

قيل: إنما يكون كذلك لو عللنا الحدوث بالحدوث أو الحاجة بالحاجة وليس كذلك، وإنما قلنا: إن أفعالنا احتاجت إلينا لأجل حدوثها والحاجة غير الحدوث.

فإن قيل: مجرد الحدوث لا يوجب الحاجة إلى المحدث لجواز أن يكون واجباً، وهو أنه حدث لا لأمر كوجود واجب الوجود.

قيل: قد ثبت أن الحدوث عبارة عن الوجود مع الجواز لا مع

الوجوب؛ لأنه وجد بعد وعدم كما مر، ولو كان وجوده واجباً لما تقدمه عدم إذ وجود الشيء لا لأمر يستلزم أزليته، وما قيل من احتمال وقوفه على شرط[1] كالصفة المقتضاة فمدفوع بأنه لو وقف على شرط لكان ذلك الشرط لا يخلو إما أن يكون حادثاً لزم التسلسل؛ إذ الحدوث متماثل أو أزلياً لزم قدم العالم، وقد ثبت حدوثه فصح أن كل وجود بعد عدم لا يكون واجباً.

فإن قيل: هلا كانت العلة في الاحتياج هي الحدوث مع الجواز، وإذا حدث مع الوجوب لم يحتج.

قيل: قد مر أن الحدوث عبارة عن الوجود مع الجواز فكيف يصح أن يقال: حدث مع الوجوب، ثم إن بالحدوث فقط يعلم الاحتياج إلى محدث ولا يعتبر قيداً آخر، كما أن كون الفعل ظلماً يعلم قبحه ولا يعتبر حصوله مع الجواز، ولا غير ذلك من القيود.

وقد أجيب بأنه وإن كان حدوثها مع الجواز هو العلة في الحاجة، ولولا الجواز لما كان الحدوث علة، لكن ليس الجواز جزء علة وإن كان معتبراً على وجه الشرط، كما أنا عند العلم بالمتحركية نعلم الحركة وإن لم نعلم حصول المتحريكة على سبيل الجواز مع أنه هو الدليل الموصل إلى العلم بالحركة، وفي هذا الجواب تسليم أن الجواز من تمام وجه الحاجة.

فإن قيل: هذا الدليل كله مبني على القياس على أفعالنا

---

(١) يعني أن وجود الواجب متوقف على شرط لا على موجد . تمت مؤلف.

وهي أعراض وأفعال الله تعالى أجسام وأعراض، فكيف يصح قياس الجسم على العرض مع أنه المقصود الأصلي في الاستدلال به على الباري تعالى؛ لأن من الأعراض ما لا يختص بالقدرة عليها الباري تعالى.

قيل: إذا ثبت اشتراكهما في علة الحكم لم يمتنع اشتراكهما في الحكم، وقد ثبت مشاركة الأجسام لتصرفاتنا في علة الاحتياج إلى محدث وهو الحدوث، فلم يمتنع القياس.

الدليل الثاني: ذكره الإمام المهدي عليه السلام تلخيصاً للدليل الأول على غير طريقة القياس، وهو أن يقال: إذا ثبت حدوث العالم والحدوث وجود مع الجواز لزم احتياجه إلى محدث كحدوث أفعالنا؛ إذ الحدوث متماثل في الذوات ولا يحتاج إلى ذكر علة للاحتياج؛ لأن ذلك ليس بقياس، بل من باب إلحاق التفصيل بالجملة استدلالاً، بيانه أن كل وجود على سبيل الجواز معلوم افتقاره إلى مؤثر وحدوث العالم وجود مع الجواز فافتقر إلى مؤثر، والشاهد وجود أفعالنا.

الدليل الثالث: ذكره بعض المعتزلة وبعض الأشاعرة، وهو أن العالم حدث مع الجواز، فلا بد من مؤثر وإلا لم يكن بأن يحدث أولى من أن لا يحدث كما تقدم في إثبات الأكوان، واستدلوا على أنه حدث مع الجواز بأنه لو كان حدوثه مع الوجوب لم يكن بأن يحدث في وقت أولى من وقت فيلزم قدمه والمفروض حدوثه، وبأنه لو حدث مع الوجوب لكان جنساً واحداً غير مختلف في صفاته والمعلوم خلافه،

فإن بعضه حيوان وبعضه جماد وبعضه سماء وبعضه أرض وبعضه إنسان وبعضه فرس، ونحو ذلك فعلم أنه لا بد من أمر لأجله حدث في وقت دون وقت، وعلى صفة دون صفة وهو المطلوب.

قال (النجري): وهذا الدليل قوي لا يرد عليه شيء مما ورد على ما قبله.

قلت: وآخر هذا الدليل، وهو قوله وبأنه لو حدث مع الوجوب لكان جنساً... إلخ، مأخوذ من كلام أبي الحسين، وقد جعله دليلاً مستقلاً، وقد نبه عليه أمير المؤمنين عليه السلام كما مر في أدلة حدوث الأجسام، فإن قيل: قد ثبت حدوث العالم لكن ما الدليل على أن محدثه هو الله تعالى؟ قيل: لنا على ذلك أدلة كثيرة شهيرة منيرة، ونكتفي منها في هذا الموضع بدليلين:

أحدهما: ما دلت عليه الآية الكريمة، وهو أنها قد دلت على استحقاق رب العالمين للحمد، وقد مر[1] أن الحمد فيها على الفعل الاختياري، فلو كان علة موجبه أو طبعًا أو نحو ذلك مما لا اختيار له لم يستحق حمدًا، إذ ما فعل بغير اختيار لا يعد نعمة، وما لا يكون نعمة فلا يستحق المؤثر فيه الشكر عليه، ألا ترى أن المنتفع بسخونة النار أو برد الماء لا يحمد النار ولا الماء؛ لما كان تأثيرهما بغير اختيار بل بالطبع.

الدليل الثاني: أن هذه الأجسام لا تخلو: إما أن تحدث نفسها حال عدمها وهو باطل؛ لأن المعدوم لا قدرة له فكيف يؤثر في نفسه،

(١) في المسألة الرابعة . تمت مؤلف.

أو تحدثها[1] حالة الوجود فهي مستغنية عن المؤثر.

والثاني وهو: أن يكون محدثها غيرها لا يخلو: إما أن يكون موجبًا أو مختارًا، الأول باطل؛ لأن ذلك الموجب إما أن يكون موجودًا أو معدومًا، الثاني باطل؛ لأن المعدوم لاحظ له في الإيجاب...سلمنا؛ لزم قِدم العالم؛ لأن العدم مع الموجودات على سواء، والمفروض أنه موجب، والأول[2]: إن كان محدثًا عاد الكلام فيه وفي محدثه حتى ينتهي إلى المختار أو يتسلسل، وإن كان قديمًا لزم حصول الأجسام لم تزل؛ لأن من حق المعلول أن لا يتراخى عن علته، ولزم أن تحصل دفعة، بل في كل الجهات إذ لا يخصصها بوقت دون وقت، ولا جهة دون أخرى إلا المختار، ولزم أن يكون بصفة واحدة، إذ ليس الموجب بتخصيص بعض الأجسام بكونه ماءً، والآخر ترابًا ونحو ذلك بأولى من العكس كما مر في كلام الوصي عليه السلام، وأيضًا لو كان المؤثر موجبًا لما تغيرت آثاره، والمعلوم تغيرها.

قال (الرازي): إنما عرفنا كونه فاعلاً مختارًا؛ لأنه لو كان موجبًا لدامت الآثار والمعلولات بدوام المؤثر الموجب ولأمتنع وقوع التغير فيها، وحيث شاهدنا حصول التغيرات علمنا أن المؤثر فيها قادر بالاختيار لا موجب بالذات.

والثاني وهو: أن يكون ذلك الغير مختارًا لا يخلو: إما أن يكون ذلك المختار من القادرين بقدرة أو مخالفًا لهم، الأول باطل، إذ لا يصح

---

(١) أي تحدث نفسها .تمت مؤلف.

(٢) وهو الموجود . تمت مؤلف.

من جسم إحداث جسم، وإلا لصح منا أن نخلق لأنفسنا ما نشاء من المال والبنين، والمعلوم خلافه؛ لأنه لو صح منا لكان إما على جهة المباشرة أو التعدي أو الاختراع، والكل مستحيل.

أما الأول: فلأن المباشر ما وجد بالقدرة في محلها، والمتعدي ما وجد بالقدرة في غير محلها بواسطة فعل في محلها، والجسم لا يصح حلوله في جسم آخر، وإلا لزم التداخل.

وأما الثالث: فمعلوم الاستحالة أيضًا، وإلا لم يكن جهة أولى به من جهة، ولا وقت أولى من وقت لعدم المخصص فيلزم صحة[1] وجوده في جهات في وقت واحد، ويلزم وجود الأجسام الكثيرة في جهة واحدة في وقت واحد، وذلك محال.

فإن قيل: اختيار الفاعل يخصص وجوده بجهة دون جهة ووقت دون آخر كما في صدور الأجسام عن القديم تعالى فلا يلزم المحال المذكور؟ قيل: المعلوم أنه قد يصدر عن أحدنا الفعل وهو غير عالم به كالساهي والنائم ولا اختيار لهما فيلزم هذا المحال، وتعين أنه لا فاعل لهذه الأجسام إلا الله الواحد القهار الذي لا تأخذه سنة ولا نوم، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض العليم الحكيم.

وقد استدل بعض أصحابنا على أنه لا يصح أن يكون ذلك المختار من القادرين بغير قدرة بدليل آخر وهو: أن القدر وإن اختلفت فمقدوراتها متجانسة حتى لا جنس يصح أن يفعل بقدرة إلا ويصح

---

(١) والمستحيل يستحيل تخلفه عن عدم إمكانه وإلاَّ لم يكن مستحيلاً . تمت مؤلف.

أن يفعل مثله بقدرة أخرى، وإلا لجوزنا أن يقدر أحدنا على حركة يمنة فرسخًا ولا يقدر على حركة يسرة ذراعًا لفقد قدرته، والمعلوم ضرورة امتناع ذلك، وإن كانت متجانسة، فلو جوزنا قدرة على الأجسام لجاز من أحدنا إيجاد جسم بما فيه من القدرة؛ لأن مقدوراتها إنما تجانست لكونها قدرًا وهي مشتركة في كونها قدرًا فاشتركت في تجانس المقدور، ولما علمنا بالضرورة عدم قدرة أحدنا على إيجاد جسم، قطعنا بأن صانع العالم ليس بجسم، وهاهنا سؤال وهو أن يقال: يجوز أن يكون تعذر الفعل منا إنما هو لفقد أمر فينا نحو: أن نجوز[1] أن ثم قدرة على الفعل لم يخلقها الله لنا بحيث لو قدرنا وقوع ذلك الأمر لصح منا فعل الأجسام، ومع هذا التجويز لا نقطع بعدم الصحة، فضلاً عن كونه ضروريًا.

أجاب الإمام المهدي عليه السلام: بأنا نعلم تعذر فعل الأجسام منا على حد علمنا بتعذر الجمع بين الضدين وجعل القديم محدثًا، فلو جوزنا أن تعذر الأجسام لما ذكرتم لجوزنا تعذر الجمع بين الضدين وجعل القديم محدثاً لذلك، وذلك يستلزم تجويز المحالات كجعل الجسم أسود أبيض في حالة واحدة.

فإن قيل: وجود الجسم جائز واجتماع الضدين محال، فلا يصح القياس، قيل: قد استويا في العلم باستحالتهما كما بينا، فلو جوزنا وجود قدرة فينا تؤثر في إيجاد الجسم لجوزنا مثل ذلك في الجمع بين الضدين لاتفاقهما في العلم باستحالتهما.

---

(١) من التجويز تمت مؤلف.

واعلم أن الأدلة على أن الله تعالى هو الذي أوجد العالم واخترعه كثيرة متنوعة، وقد اكتفينا في هذا الموضع بهذين الدليلين؛ لأنهما لا شك موصلان إلى المطلوب، ومع ذلك إنا في الاهتمام بالنظر في كتاب الله وأخذ الهدى منه والاقتفاء لما نبه عليه فيه من الدلائل، ونحن نرجوا الله أن يبلغنا الأمل في ذلك، ولا شك أن القرآن قد تضمن من الطرق الموصلة إلى معرفة الله سبحانه ما لا يوجد قط في غيره، ولا نهتدي نحن ولا غيرنا إلى أحسن مما دلنا الله عليه في كتابه، وقد حث الله على ذلك في آيات كثيرة، ولو لم يكن إلا قوله تعالى: {إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ} [الإسراء:٩]، وفي كلام النبي ﷺ ووصيه وعترته كثير من الحث على الاكتفاء بالقرآن، وقد تضمن كتابنا هذا شطرًا من كلامهم، وفي كلام بعضهم أنه لا دليل على الله أعظم من كتابه، وقال بعض العلماء لما أخذ في الاستدلال على وجود الباري تعالى: إن أول ما يستضاء به من الأنوار، ويسلك من طريق الاعتبار ما أرشد إليه القرآن، فليس بعد بيان الله سبحانه بيان، ثم أخذ في الاستدلال بالآيات القرآنية المنبهة على كيفية الاستدلال على إثبات الصانع، ثم أعقب ذلك بدليل الدعاوى المتقدم، ولأجل ما ذكرنا اكتفينا بهذين الدليلين في هذا الموضع، وإن كان فيهما إجمالاً من حيث إنهما تضمنا الاستدلال بالعالم جملة، وأخرنا الاستدلال بما اشتمل عليه العالم من التفاصيل إلى مواضعه من كتاب الله.

تنبيه [في الاستدلال على ثبوت الصانع]

اعلم أن المعتمد في الاستدلال به على ثبوت الصانع المختار جل وعلا هو الأجسام لوجوه:

أحدها: أنه قد مر أن من الأعراض ما لا يختص بالقدرة عليه الباري تعالى[1].

الثاني: أن الأجسام معلومة ضرورة جملة وتفصيلاً، وليس كذلك الأعراض.

الثالث: أن الاستدلال بالأجسام يتضمن ثبوت الأعراض[2] وحدوثها.

المسألة العشرون [في الدلالة على قدرة الله تعالى]

اعلم أن هذه الآية كما دلت على إثبات الصانع المختار تعالى فقد تضمنت الدلالة على أنه قادر؛ لأنه قد ثبت أنه تعالى الذي أوجد العالم وصنعه، وصحة هذا الفعل منه توجب كونه قادرًا؛ إذ العاجز الضعيف لا يمكنه إيجاد الفعل ضرورة، وقد بينا إبطال القول بأن المؤثر في العالم موجب من علة وغيرها، ويؤكد ذلك أن العالم كثير التغير والتقلب من حالة إلى أخرى، وكل أحد يعلم ذلك من نفسه ضرورة، فإنه تارة في الصحة وتارة في الألم، وتارة في الصغر، وتارة في الكبر

---

(١) فلا يحصل العلم بكمال التوحيد ما لم يحصل العلم بحدوث الأجسام تمت مؤلف.

(٢) لأنها لا تخلو عن الأعراض كما مر وأما تضمنها لحدوثها فلأنها محال للأعراض ومن المعلوم أن الحال لا يتقدم محله تمت مؤلف.

إلى غير ذلك من التغيرات، وهذه التغيرات كما تدل على وجود الآلة لحدوثها بعد عدمها، والفطرة السليمة تشهد بذلك بدليل أنا لو سمعنا أن بيتًا حدث بعد أن لم يكن، فإن صريح العقل يشهد بأنه لا بد له من بانٍ أوجده وبناه، ولو أن إنسانًا شككنا فيه لم نشك، فكذلك تدل على أنَّ فاعلها[1] قادر كفاعل البيت، فصح أن دلالة الآية على أن الله تعالى الذي أوجد العالم يتضمن الدلالة على كونه قادرًا، وكما تضمنت الدلالة على ذلك فقد تضمنت الدلالة أيضًا على أنه عالم لما في العالم من الإحكام والإتقان والتدبير العجيب، وتضمنت أيضًا الدلالة على أنه تعالى حي؛ إذ القادر العالم لا يكون إلا حيًا على كونه قديمًا، وإلا لاحتاج إلى محدث، ومحدثه إلى محدث إلى ما لا نهاية له، وذلك محال.

وفي الآية أيضًا دلالة على تنزيه ذات الله عن المكان والزمان، والحلول في أي محل كان؛ لأنا قد بينا أن العالم اسم لكل موجود سوى الله تعالى، وقد ثبت أنه رب العالمين ومحدثه وخالقه، والخالق سابق على وجود المخلوق ضرورة، ومتى كان الأمر كذلك كانت ذاته موجودة قبل حصول الفضاء والفراغ الذي هو عبارة عن الجهة، وقبل الزمان الذي هو عبارة عن المدة التي يحصل بسببها القبلية والبعدية، وقبل كل محل؛ إذ لو حل بعد وجود المحل في جهة منه لانقلبت حقيقة ذاته، وذلك محال.

وفي هذا رد لقول المجسمة؛ لأن قولهم يستلزم الحاجة إلى المحل، وقول النصارى: باتحاده بالمسيح عليه السلام، وقول الحلولية.

---

(١) أي التغيرات تمت مؤلف.

ومما تدل عليه الآية ما تذهب إليه العدلية من نسبة الأفعال إليهم؛ لأن التربية المشار إليها في الآية الإحسان إلى العالمين، ولذا جعلها كالعلة في استحقاق الحمد، فلو خلق الكفر في الكافر ثم عذبه عليه، وطلب منه الإيمان ثم منعه منه لم يكن محسنًا، وبما قررنا في هذه المسائل المتعلقة بهذه الآية الكريمة تعرف صحة القول بأنها بحر لا ساحل له.

وهكذا شأن كتاب الله عز وجل، فإنه قد اشتمل على العلوم بأسرها دقيقها وجليلها مع اختصار وإيجاز، اللهم ارزقنا فهم معانيه، ويسر لنا العمل بما فيه، آمين، وصل يا رب وسلم على محمد وآله.

المسألة الحادية والعشرون [خواص آية الحمد لله رب العالمين]

في شيء من فضائل هذه الآية وخواصها وفضائل الحمد، قد مر من ذلك حديث علي عليه السلام، وأحاديث أخر في المسألة السادسة، ويكفي في فضلها أنها مفتاح كتاب الله، وآخر دعوى أهل الجنة، وفي كتاب الذكر[1] عن جابر بن عبدالله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من قال الحمد لله رب العالمين ملأ نورها الأرض، فإذا قالها الثانية الحمد لله رب العالمين ملأ نورها السماء والأرض، فإذا قالها الثالثة الحمد لله رب العالمين ملأ نورها السموات، فإذا قالها الرابعة الحمد لله رب العالمين نظر الله إليه، وما نظر إلى عبد إلا رحمه». وأخرج البخاري في الأدب المفرد عن ابن عباس قال: إذا عطس أحدكم فقال: الحمد لله

(١) لمحمد بن منصور المرادي رحمه الله تمت مؤلف.

قال الملك: رب العالمين، فإذا قال: رب العالمين، قال الملك: يرحمك الله. وأخرجه الطبراني في الكبير والأوسط من حديثه مرفوعًا، وحسنه العزيزي إلا أنه قال: الملائكة بدل الملك.

واعلم أنها تنبغي المحافظة على هذا الذكر عند العطاس للفوز بدعوة الملك، وفي الجامع الصغير عن النبي ﷺ: «إذا عطس أحدكم فليقل: الحمد لله رب العالمين، وليقل له: يرحمك الله، وليقل هو: يغفر الله لنا ولكم» ونسبه إلى الطبراني في الكبير، والحاكم والبيهقي في الشعب من حديث ابن مسعود، وإلى أحمد وأبي داود والترمذي والنسائي والحاكم والبيهقي في الشعب من حديث سالم بن عبيد الأشجعي من أهل الصفة.

قال (العزيزي): وهو حديث صحيح، وأخرج البخاري في الأدب وابن السني وأبو نعيم كلاهما في الطب النبوي عن علي عليه السلام قال: من قال عند كل عطسة سمعها الحمد لله رب العالمين على كل حال ما كان لم يجد وجع الضرس والأذن أبدًا.

وأخرج الحكيم الترمذي عن واثلة بن الأسقع قال: قال رسول الله ﷺ: «من بادر العاطس بالحمد لم يضره شيء من داء البطن» وأخرج ابن جرير والحاكم في تاريخ نيسابور، والديلمي بسند ضعيف[1] عن الحكم بن عمير وكانت له صحبة، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا قلت الحمدلله رب العالمين فقد شكرت الله

(١) سند ابن جرير حدثني سعيد بن عمرو السكوني قال: حدثنا بقية بن الوليد قال: حدثني عيسى بن إبراهيم عن موسى بن أبي حبيب عن الحكم بن عمير .تمت مؤلف.

فزادك» وأخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم من طرق عن ابن عباس قال: الحمدلله كلمة الشكر، إذا قال العبد: الحمدلله، قال الله: شكرني عبدي.

وأخرج الترمذي وحسنه، والنسائي وابن ماجة وابن حبان والبيهقي في الشعب عن جابر بن عبدالله، قال: قال رسول الله ﷺ: «أفضل الذكر: لا إله إلا الله، وأفضل الدعاء: الحمدلله» وأخرجه أيضًا الحاكم وصححه، ويستفاد من الحديث أن قول العبد: لا إله إلا الله أفضل من قوله: الحمدلله؛ لأن الحمد ذكر، وإنما سماه دعاءً مجازًا، لأن الدعاء عبارة عن طلب الحاجة من الله تعالى، ولما كان الحمد إذا وقع في مقابلة نعمة وحمد الباري لا يكون إلا كذلك كان شكرًا، والشكر يتضمن الطلب للزيادة الموعود بها في قوله تعالى: {لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ} [إبراهيم:٧] وقد اختلف العلماء في تفضيل إحدى الكلمتين على الأخرى، فذهب بعضهم إلى ما ذكرنا لهذا الخبر، ولقوله ﷺ: «أفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلي: لا إله إلا الله وحده لا شريك له»، ولأنها كلمة التوحيد، وعليها يقاتل الخلق، ولأن الإيمان لا يصح إلا بها، وذهبت طائفة إلى تفضيل قوله: الحمدلله رب العالمين؛ لأن في ضمنه التوحيد الذي هو: لا إله إلا الله، ففيه توحيد وحمد، وأخرج البيهقي عن أنس عن رسول الله ﷺ قال: «التأني من الله والعجلة من الشيطان، وما شيء[1] أكثر معاذير من الله، وما شيء أحب إلى الله من الحمد» وذكر في الجامع صدره

(١) فيه أنه يطلق على الله لفظ شيء .تمت مؤلف.

إلى قوله: والعجلة من الشيطان، ونسبه إلى البيهقي.

قال (العزيزي): وفيه ضعف وانقطاع، التأني: التثبت في الأمور، والعجلة: خفة وطيش تجلب الشر وتمنع الخير، والمعاذير: جمع معذرة، وهي إزالة العذر[1].

وأخرج البيهقي عن علي عليه السلام قال: بعث رسول الله ﷺ سرية من أهله، فقال: «اللهم لك علي إن رددتهم سالمين أن أشكرك حق شكرك»[2] فما لبثوا أن جاءوا سالمين، فقال رسول الله ﷺ: «الحمدلله على سابغ نعم الله» فقلت: يا رسول الله، ألم تقل إن ردهم الله: أن أشكره حق شكره؟! فقال: «أولم أفعل؟».

وأخرج ابن أبي الدنيا في كتاب الشكر، وابن مردويه والبيهقي من طريق سعد بن إسحاق بن كعب بن عجرة عن أبيه عن جده قال: بعث رسول الله ﷺ بعثًا من الأنصار، وقال: «إن سلمهم الله وغنمهم فإن لله عليّ في ذلك شكرًا» فلم يلبثوا أن غنموا وسلموا، فقال بعض أصحابه: سمعناك تقول: إن سلمهم الله وغنمهم فإن لله عليّ في ذلك شكرًا ؟! فقال: قد فعلت، قلت: «اللهم لك الحمد شكرًا، ولك المن فضلاً».

وأخرج الطبراني في الأوسط بسند ضعيف عن النواس بن سمعان قال: سرقت ناقة رسول الله ﷺ فقال: «لئن ردها الله لأشكرن

---

(١) والمعنى ما شيء أكثر إزالة لأعذار الخلق من الله وذلك بإقامة الحجة وتوضيح السبيل تمت مؤلف.

(٢) فيه صحة النذر بالطاعة والنذر المشروط .تمت مؤلف.

ربي»، فوقعت في حي من أحياء العرب فيهم امرأة مسلمة، فوقع في خلدها أن تهرب عليها، فرأت من القوم غفلة فقعدت عليها ثم حركتها فصبحت بها المدينة، فلما رآها المسلمون فرحوا بها وفشوا بمجيئها حتى أتوا رسول الله ﷺ، فلما رآها قال: الحمدلله، فانتظروا هل يحدث رسول الله ﷺ صومًا أو صلاة، فظنوا أنه نسي، فقالوا: يا رسول الله، قد كنت قلت: لئن ردها الله لأشكرن ربي ؟! قال: ألم أقل: الحمدلله. الخلد: بفتحتين: البال، يقال: وقع ذلك في خلدي أي: في قلبي.

وأخرج البيهقي وأبو نعيم في الحلية عن جعفر بن محمد قال: فقدَ أبي بغلته، فقال: لئن ردها الله عليّ لأحمدنه بمحامد يرضاها، فما لبث أن أتي بها بسرجها ولجامها فركبها، فلما استوى عليها رفع رأسه إلى السماء فقال: الحمدلله، لم يزد عليها، فقيل له في ذلك؟ فقال: وهل تركت شيئًا أو أبقيت شيئًا، جعلت الحمد كله لله عزوجل.

والأحاديث والآثار في المسألة كثيرة قد اشتملت عليها كتب الحديث وغيرها.

وهاهنا سؤال وهو: أن جملة الحمد خبرية، والإخبار: بثبوت شيء لشيء لا يستلزم حصول ذلك الشيء من المخبر، فالإخبار بأن الحمد لله لا يستلزم حصول الحمد من المخبر، كما أن الإخبار بقيام زيد لا يستلزم حصول القيام؟ وأجيب بأجوبة منها: أن هذه الصيغة قد نقلت شرعًا من الخبر إلى الإنشاء كما في صيغ العقود[1].

---

(١) كبعت ووهبت فإنها أخبار عن الأصل ثم نقلت شرعاً لانشاء مضمونها تمت مؤلف.

ومنها: أن الإخبار بثبوت جميع المحامد لله تعالى عين الحمد كما أن قول القائل: الله واحد عين التوحيد، ومنها: أن المراد بها: الإنشاء على جهة التجوز لاستعمالها في غير ما وضعت له، فهي خبر واقع موقع الإنشاء بدليل: أن المتكلم بها لم يقصد الإخبار بل قصد تعظيم الله وشكره. ومنها: أنها باقية على معناها الأصلي وهو: الإخبار، لكن ذلك الإخبار مفيد للمدح[1] إما على القول بأن أل: للعموم فظاهر؛ لأن الإخبار باستحقاقه تعالى لجميع المحامد وصف له بجميل، فيكون حمدًا. قيل: وعلى هذا فيكون محل كون المخبر بالشيء ليس آتيًا بذلك الشيء ما لم يكن الإخبار فردًا من أفراد المخبر عنه كما هنا، وإما على القول بأنها موضوعة للإخبار بوقوع الحمد لله من الغير من دون نظر إلى الاستغراق، فلأن الإخبار بذلك يستلزم اتصافه تعالى بالكمال، فيكون حمدًا بهذا الاعتبار. والله أعلم.

(١) فهي خبرية لفظاً انشائية معنى لحصول الحمد بالتكلم بها مع الإذعان لمدلولها .تمت مؤلف.

تفسير الآية الثالثة من سورة الفاتحة
{الرحمن الرحيم}

قوله تعالى: {الرحمن الرحيم}

قد تقدم الكلام على هذين الاسمين، ويتعلق بهما هنا ثلاث مسائل:

المسألة الأولى

قال أهل العدل في وصف الله تعالى بهما دليل على ما نذهب إليه من نسبة أفعال العباد إليهم، إذ لا يكون رحمانًا رحيمًا من خلق الكفر في الكافر ثم عذبه عليه، ومن أمر بالإيمان ثم منع منه، وأجابت الجبرية: بأن الإيمان أعظم أنواع النعمة والرحمة، فلو كان من العبد لكان أحق بهذين الاسمين، وهذا الجواب واضح البطلان؛ لأنا قد بينا أن الإيمان ليس بنعمة؛ لأنه فعل العبد، وإنما يستحق الباري الحمد عليه لدعائه إليه وتمكينه منه، وإذا كان فعلاً للعبد، فالنعمة لا تكون نعمة إلا إذا كانت منفعة، واصلة إلى غير فاعلها، فبطل أن يكون الإيمان بالنظر إلى ذاته نعمة فضلاً عن أن يكون أفضل النعم، وأيضًا قد ثبت أن الله تعالى متفضل بإيجاد الخلق وكيف يكون متفضلاً، والمفروض أنه خلقهم للنار تعالى الله عن ذلك.

المسألة الثانية

قد مر أن ما ينزله الله تعالى بخلقه من الآلام والنقائص لا ينافي وصفه بالرحمة، وقد ذكر الرازي وتبعه النيسابوري في هذا الموضع ما يؤيد ذلك، ويدل على إقرارهما بأن أفعال الله تعالى مبنية على الحكمة كما هو مذهب أهل العدل، وحاصل كلامهما: أن من الأفعال ما يظن أنه رحمة، وليس كذلك، وذلك كالوالد إذا أهمل ولده عن التعليم والتأديب فإن ظاهره رحمة وباطنه عذاب ونقمة، ومنها: ما ظاهره العذاب والنقمة وهو في الباطن رحمة كقطع اليد المتآكلة، وضرب الولد لتعليم حرفة أو تأديب، فالأبله ينظر في الظواهر، والعاقل ينظر في السرائر، إذا عرفت هذا فكل ما في العالم من محنة وبلية فهو وإن كان في الظاهر عذاباً ونقمة فهو في الحقيقة حكمة ورحمة.

قال (الرازي): فالمقصود من التكاليف تطهير الأرواح عن العلائق الجسدانية كما قال تعالى: {إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ} [الإسراء:٧] والمقصود من خلق النار صرف الأشرار إلى أعمال الأبرار، وجذبها من دار الفرار إلى دار القرار[1] كما قال تعالى: {فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ} [الذاريات:٥٠] وأقرب شاهد لهذا قصة موسى والخضر، فإن موسى بنى على الظاهر، فأنكر ما فعله الخضر، والخضر بنى على الحقيقة فظهر بهذا:

(١) الأولى بالفاء والثانية بالقاف .تمت مؤلف.

أن الحكيم المحقق هو الذي يبني على الحقائق لا على الظواهر، فإن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير، فإذا رأيت ما تكرهه فاعلم أن تحته أسراراً خفية وحكمًا بالغة، وأن حكمته ورحمته اقتضت ذلك.

المسألة الثالثة

استدل ابن جرير بتكرير هذين الاسمين على أن البسملة ليست بآية من الفاتحة؛ لأنه لا يوجد في القرآن تكرير آية بلا فصل، وأجاب عما قيل: بأن الفاصل قوله الحمد لله رب العالمين بأنه من التقديم والتأخير، وأن الأصل: الحمد لله الرحمن الرحيم رب العالمين ملك يوم الدين، إذ الأولى مجاورة وصفه بأنه ملك أو مالك ليوم الدين ما هو نظير له وهو قوله: رب العالمين الذي هو خبر عن ملكه لجميع الخلق، والمناسب للثناء عليه بالحمد ما يدل على الثناء وهو الرحمن الرحيم، قالوا: والتقديم والتأخير كثير في كلام العرب ؟ والجواب: إن هذا عدول عن الظاهر لغير موجب، وما ذكره من المناسبة معارض بنكتة مبنية على ما يقتضيه الظاهر تزيد السورة قوة في جزالة اللفظ والمعنى، وهي: أنه لما كان في وصفه برب العالمين ترهيب أتبعه بالترغيب في عموم رحمته ليجمع بين الترغيب والترهيب فيكون أدعى إلى الطاعة، وأمنعَ لمواقعة المعصية، ولها نظائر في القرآن كثير، فإنه يقرن الوعد بالوعيد، والترغيب بالترهيب كما قال تعالى: { نَبِّئْ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ، وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ الْعَذَابُ الأَلِيمُ} [الحجر:٥٠] ثم

إنه لو سلم لهم ما ادعوه من التقديم والتأخير فلا نسلم أن عدم الفاصل دليل على أن البسملة ليست بآية إذ لا مستند لهم في ذلك، إلا أنه لا نظير لها في القرآن، وذلك لا يدل على عدم الجواز، بل الدليل قائم على جواز التأكيد والتكرير وحسنهما، إذ الكلام إذا تكرر تقرر، والتأكيد عند العرب معلوم، مع أن هذه الآية نفسها دليل على ذلك؛ لأنه قد قيل: إن معنى الاسمين[1] واحد، وإنما جمع بينهما للتأكيد، ولا فرق بين تكرير الآية وتكرير الكلمة، ولا بين اللفظي والمعنوي.

قال بعضهم: وفي التوكيد أعظم الفائدة، وهو كثير في كلام العرب، ويستغنى عن الاستشهاد، والفائدة في ذلك[2] ما قاله بعضهم: من أنه تفضل بعد تفضل[3]، وإنعام بعد إنعام، وتقوية لمطامع الراغبين، ووعد لا يخيب آمله.

---

(١) يعني الرحمن الرحيم. تمت مؤلف.

(٢) أي في تكرير الاسمين في البسملة وبعدها .تمت مؤلف.

(٣) يعني أنه قد تفضل علينا بإنزال هذين الاسمين في البسملة، ثم تفضل بذكرهما ثانياً في السورة. تمت مؤلف.

تفسير الآية الرابعة من سورة الفاتحة
{مالك يوم الدين}

قوله تعالىٰ: {ملك يوم الدين}

قرأ السبعة: ملك، ومالك، والفرق بينهما من جهة اللغة: أن المِلك بكسر اللام مأخوذ من الْمُلْك بضم الميم وسكون اللام، والمالك مأخوذ من الْمِلك بكسر الميم، والْمُلك بالضم أعم؛ لأنه يقال في كل من يقدر على التصرف المطلق: أنه ملك، ولا يقال: مالك إلا في القدرة على تصرف مخصوص، ولذا يقال: مالك الدرهم والدينار، ولا يقال: ملكهما[1]، ولأن أمر الملك نافذ على المالك في ملكه، ويوم الدين: يوم الجزاء، واليوم في الأصل: عبارة عن وقت طلوع الفجر إلى وقت غروب الشمس، فاستعير فيما بين مبتدأ القيامة إلى وقت استقرار أهل الدارين فيهما، وفي الآية مسائل:

المسألة الأولى [الدلالة على ملك الله تعالى]

دلت الآية على صحة وصفه تعالى بأنه مالك، ولا خلاف في ذلك، وإنما الخلاف: هل هو من صفات الذات أو من صفات الفعل؟

فقال (الإمام المهدي)، وحكاه عن أصحابنا: أنه صفة ذات بمعنى: قادر.

---

(١) يعني بصيغة اسم الفاعل وأما بصيغة الماضي فهو جائز. تمت مؤلف.

وقال الإمام (القاسم بن محمد) عليه السلام: هو صفة ذات، لكن لا بمعنى قادر، بل باعتبار كون المملوك له تعالى، وقال المرتضى وأبو القاسم البلخي ومن وافقهما : بل صفة فعل، احتج الأولون بوجوه:

أحدها: أن المالك في اللغة هو من يملك التصرف التام من غير عجز ولا منع، وهذا هو معنى القادر، واستدلوا على أن معناه في اللغة: ما ذكر بقوله تعالى: { لاَ أَمْلِكُ لِنَفْسِى نَفْعاً وَلاَ ضَرًّا} [الأعراف:١٨٨]ونحوها... والمراد بالملك هنا: القدرة بلا إشكال.

الثاني: أنه قد وصف نفسه بأنه مالك يوم الدين، ويوم الدين معدوم لا يمكن التصرف فيه، فلم يبق إلا أن المراد أنه قادر على إيجاده، فإن قيل: المريض المدنف يسمى مالكًا وإن لم يكن قادرًا، وهذا يدل على أن معناه المستحق للتصرف؟ قيل: أما أصل وضعه فهو كما ذكرنا، وحيث استعمل بمعنى استحقاق التصرف فهو على جهة الاستعارة، فوصف المريض بأنه مالك لأجل كون غيره ممنوعًا من التصرف في ماله، فكأنه[1] غير قادر عليه، وذلك يستلزم أن ينزل المريض منزلة القادر؛ لأنه غير ممنوع، كما أن الصبي لما كان غير ممنوع من الانتفاع بماله كان كأنه قادر عليه دون غيره.

احتج الإمام القاسم عليه السلام: أما على أنه صفة ذات فبالآية كما قال الأولون، وأما على أنه ليس بمعنى قادر فلأنه لا يدل على معنى قادر بالمطابقة؛ لأن معناهما مختلف، إذ معنى مالك: من يملك الأشياء ولا يمنع منها، ومعنى قادر: من يصح منه إيجاد الفعل.

---

(١) أي الغير .تمت مؤلف.

وأما قولهم: إنه من يملك التصرف التام من غير عجز فلا نسلم أن ذلك معنى قادر المطابق، وإنما معناه ما ذكرنا، فإذا كان لا يدل عليه بالمطابقة فغاية الأمر أنه يدل عليه بالالتزام، فيقال: إن من لازم المالك أن يكون قادرًا غير عاجز، وذلك يدل على مطلوبهم، كما أن وصفه بعالم يدل على معنى قادر التزامًا، ولم يقل أحد: إنه بمعنى قادر لأجل هذه الدلالة، فبطل أن يكون مالك بمعنى قادر، وتعين أنه صفة ذاتية لله تعالى باعتبار كون المملوك له لا لغيره، فمعنى: { مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ} [الفاتحة: ٤]: أن ذلك اليوم له لا لغيره، ولذا تمدح به.

احتج القائلون بأنه صفة فعل: بأن الملك لا يكون إلا في الأشياء الموجودة، فلا يوصف الله بأنه مالك في الأزل؛ إذ لا موجود معه في الأزل فيملكه، وأما الآية فمحمولة على المجاز، ومعناها: سيملك، نُزِّل ما سيقع منزلة الواقع لتحقق وقوعه، ونظائره كثيرة في القرآن.

وأجيب: بأن هذه الحجة مبنية على أن معنى الملك: استحقاق التصرف، وقد ثبت أنه بمعنى: القدرة التامة، أو كونه له، وأن استعماله في استحقاق التصرف مجاز، ومع ثبوت هذا تبطل هذه الحجة.

وأما حمل الآية على المجاز فعدول عن الأصل بلا موجب إلا ما قد بينا بطلانه.

قالوا: لو كان بمعنى: قادر لم يوصف القديم تعالى بأنه مالك للموجود، لعدم تعلق القدرة به وذلك باطل، وأجيب بأنه لما كان

قادراً على إعدام الموجود وإبطال الانتفاع به على وجه يحسن منه حسن وصفه بأنه مالك له؛ لأجل هذه القادرية، وكذلك هو قادر على نقل الموجود من صفة إلى صفة، فيصح وصفه بالقادرية عليه من هذا الوجه، وعلى هذا فيقال: هو مالك يوم الدين؛ لأن القدرة على إحياء الخلق بعد موتهم لا تكون إلا لله تعالى.

قالوا: إذا أطلق ولا قرينة لم يتبادر إلى الفهم إلا استحقاق التصرف، وذلك يدل على أنه حقيقة فيه ؟ وأجيب: بأن أصل وضعه بمعنى: قادر إذ من البعيد أن تريد بمثل قولك: {لاَ أَمْلِكُ لِنَفْسِى نَفْعاً وَلاَ ضَرًّا} [الأعراف:١٨٨] أنك لا تستحق التصرف على نفسك بجلب نفع أو دفع ضرر، وإنما تريد أنك لا تقدر على أيهما، لكن لما استعير لمن يستحق التصرف في الشيء وكثر فيه صار حقيقة عرفية، وقد أبطل في الأساس كونه صفة فعل بثبوته لغةً لمن لم يفعل، كما يقال: فلان مالك لما خلّف أبوه، وإن لم يحدث فعلاً، وأجاب الشرفي: بأنه نزل حكم الله بتمليكه الميراث منزلة فعله.

تنبيه [في ترادف ملك ومالك]

قال (القرشي): ملك ومالك عند الشيخين على سواء، ولهذا قريء بهما، وقال غيرهما: أما من طريق اللغة فملك أبلغ لما مر، ولهذا يقال: مالك الدار، ولا يقال: ملك الدار، قال: واتفقوا على أن مليك مبالغة فيهما مثل: قدير.

وقال القرطبي: إن وصف الله تعالى بأنه ملك كان ذلك من صفات ذاته، وإن وصف بمالك كان من صفات فعله.

المسألة الثانية [في تقييد لفظة مالك وملك]

قد مر[1] عن الفقيه حميد: أن مالكًا وملكًا كرب في عدم جواز إطلاقهما على غير الباري، واشتراط التقييد، وظاهر كلام غيره: أنه لا يشترط التقييد فيهما لقوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكا } [البقرة: ٢٤٧] }.

وفي تفسير القرطبي: قال رسول الله ﷺ: «ناس من أمتي عرضوا عليَّ غزاة في سبيل الله يركبون ثبج هذا البحر ملوكًا على الأسرة» أو مثل الملوك على الأسرة. وثَبَجَ: بثا مثلثة ثم باء بواحدة من أسفل مفتوحتين ثم جيم، أي: وسط البحر، ولقائل أن يقول: لا حجة في الخبر لتقييده بقوله على الأسرة.

نعم الذي ذكر العلماء أنه لا ينبغي الاختلاف في تحريم إطلاقه على غير الباري تعالى هو ملك يوم الدين ومالك الملك؛ لأن الباري تعالى أوردهما مورد التمدح الذي لا يصح إلا مع الاختصاص، وكذا غيرهما مما يفيد ذلك كملك الملوك، وملك الأملاك.

وقد أخرج البخاري ومسلم عن أبي هريرة قال رسول الله ﷺ: «يقبض الله الأرض يوم القيامة ويطوي السماء بيمينه ثم يقول: أنا الملك، أين ملوك الأرض» وعنه أيضًا مرفوعًا: «إنَّ أخنع اسم عند الله رجل تسمى ملك الأملاك» زاد مسلم: لا مالك إلا الله عزوجل.

---

(١) في الكلام على (رب العالمين). تمت مؤلف.

أَخْنَعَ: بخاء معجمة ثم نون بعدها عين مهملة أي: أوضع.

وعنه ﷺ: «أغيظ رجل على الله يوم القيامة وأخبثه رجل كان يسمى ملك الأملاك لا ملك إلا الله سبحانه».

المسألة الثالثة [دلالة هذه الآية على فساد مذهب المجبرة]

قالت (العدلية): في هذه الآية رد لمذهب المجبرة؛ لأنه قد دل فيها على ثبوت الجزاء على الأعمال، ولو كان هو الخالق لأعمال العباد والفاعل لها لامتنع الجزاء؛ لأن إثابتهم على غير أعمالهم عبث، وعقابهم بغير ذنوبهم ظلم، وكلاهما قبيح لا يجوز من الله فعله، أجابت المجبرة بوجهين:

أحدهما: لو لم تكن أعمالهم بتقدير الله وترجيحه لم يكن مالكًا لها، ولما أجمع المسلمون على كونه مالكًا للعباد وأعمالهم علمنا أنه خالق لها ومقدر.

الثاني: أنه خلق الجنة والنار، وخلق لكل واحدة منهما أهلاً ؛ لأن له صفة لطف وصفة قهر كما ينبغي لكل ملك، فخلق لكل صفة مظهر ولا يُسئل عما يفعل.

والجواب عن الأول أن نقول: لا نسلم أنه الخالق للداعية التي هي المرجح عندكم كما مر في المقدمة، ولا نسلم أن عدم خلقه للمرجح يستلزم كونه غير مالك للعباد وأعمالهم؛ لأن معنى ملكه للشيء: أنه قادر عليه إنْ قلنا إن مالكًا صفة ذات، أو مستحق للتصرف فيه إنْ قلنا

إنه صفة فعل، فعلى الأول يقال: معنى ملكه للعباد أنه قادر على التصرف فيهم بالإيجاد والإعدام والبعث ونحو ذلك، ومعنى ملكه لأعمالهم أنه قادر على جزائهم عليها على حسب ما يقتضيه العدل والحكمة، وإنما قلنا هذا؛ لقيام الدليل القاطع على أنهم الفاعلون لها، وعلى قبح الإثابة والمعاقبة لمن ليس له فعل.

وعلى الثاني يقال: معنى كونه مالكًا لهم إنه مستحق للتصرف فيهم بعد وجودهم بالإعدام والإيلام ونحوهما، ومعنى كونه مالك أعمالهم أنه مستحق للتصرف فيها بالجزاء والمحاسبة عليها، وكل ذلك[1] بحسب ما تقتضيه حكمته وعدله.

وهذا كله لا يتوقف على كونه الخالق للداعية، والجواب عن الثاني: أنه مبني على أصل فاسد وهو: أنه خلق الخلق للجنة والنار، وبطلانه لا يحتاج إلى بيان، فقد ثبت بالدلالة والبرهان أن الله تعالى متفضل بإيجاد الخلق ومحسن إليهم بتكليفهم، وأنه إنما خلق المكلفين لعبادته، وكل ذلك مبسوط في غير هذا الموضع.

وأما قولهم: إن له صفة لطف...إلخ فمسلم، لكن لطفه ورحمته للمؤمنين، وقهره ونقمته على المذنبين كما أخبر بذلك في الذكر المبين، فلا نطيل بما قد تكرر ذكره وبما سيأتي في مواضع تحقيقه.

وأما قولهم: كما ينبغي لكل ملك فلعمري لقد دخلوا فيما يعيبون علينا من قياس أفعال الباري تعالى على أفعالنا مع أنهم عابوا علينا

---

(١) أي استحقاقه للتصرف في العباد وفي أعمالهم. تمت مؤلف.

ولم نرتكب ما يوجب العيب لأنا لا نقيس إلا لعلة جامعة، وأما قياسهم فنطالبهم بتعيين الرابطة.

ثم إنا نقول: إن صح فهو حجة عليكم؛ لأن من المعلوم أن ملوك الدنيا إذا استعملوا اللطف في غير محله والقهر لغير أهله فإنهم يلامون ويذمون، وينسبون إلى الظلم والسفه وسوء التدبير، فلم لا تنزهون ملك الملوك وأغنى الأغنياء عن هذه الرذائل والقبائح!!

وأما قولهم: إنه خلق لكل صفة مظهرًا، فجوابه: أن يقال: هل خلق ذلك المظهر[1] للصفة، وكلفه على ما تقتضيه حكمته وعدله بأن أقدره وأعلمه ودعاه أم لا ؟ إن كان الأول فهو قولنا، وإن كان الثاني فقد تكرر بيان قبح عقاب من لا قدرة له ولا فعل، وهل هو إلا مثل قولهم: خلقهم للجنة والنار.

وأما قوله تعالى: {لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ}[الأنبياء:٢٣] فلا حجة لهم في ظاهرها إذ ليس المعنى إلا أن أفعاله كلها جارية على العدل والحكمة لا يكون فيها خطأ ولا قبيح حتى يسأل عنه، بخلاف العباد، فإنهم خطاؤون جديرون بأن يسألوا عن أفعالهم، يدل على صحة هذا المعنى أن الآية مسوقة للفرق بين أفعال الله تعالى وأفعال خلقه، وفيها أيضًا دليل على صحة مذهب العدلية، إذ لو كان هو الفاعل لأعمال العباد لكانت غير مسؤول عنها كسائر أفعاله، وفيها أيضًا دليل على ثبوت الجزاء على الأعمال وإلا فما فائدة السؤال!

---

(١) وهو المكلف. تمت مؤلف.

المسألة الرابعة [دلالة الآية على البعث]

هذه الآية من جملة الأدلة السمعية المفيدة لثبوت البعث، قال زيد بن علي عليه السلام في قوله تعالى: {مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ} [الفاتحة: ٤]: أي هو يملك يوم الدين كما هو اليوم رب العالمين، يخبر أن الدنيا والآخرة له وهو مليكهما لا غيره.

والدين: الجزاء يوم يدان الناس بعضهم من بعض، ويجازيهم بما كانوا يعملون، وإنما أخبرنا أنه يدين بعض الخلائق من بعض يخوفهم بذلك ويحذرهم ليزدجروا ويحذروا، وقد يقال في الأمثال: كما تدين تدان، وقد ورد تفسير يوم الدين بيوم القيامة والحساب عن جماعة من الصحابة منهم: ابن عباس وابن مسعود، ولا خلاف بين أهل الإسلام في وقوع البعث والنشور.

قال (الإمام عز الدين) عليه السلام: اعلم أنه لا مخالف من المسلمين وأهل الملة في وقوع المعاد وهو معلوم من ضرورة الدين وإجماع المسلمين، ومن خالف فيه فليس بمسلم ولا خلافه يعتد به، قال: والخلاف في أمر المعاد محكي عن بعض الفلاسفة.

قال (الإمام يحيى) عليه السلام: أظنه جالينوس، فقد حكي عنه أنه كان متوقفًا في صحة أمر المعاد، قلت: أما الأدلة السمعية فهي أكثر من أن تذكر، وسيأتي ومنها هذه الآية.

وأما الدليل العقلي، فقال الهادي عليه السلام في بيانه: فلما تصرمت أعمال المطيعين ولم يثابوا، وانقضت آجال العاصين ولم يعاقبوا وجب

على قود التوحيد واطراد الحكمة أن دارًا بعد هذه الدار يثاب فيها المطيعون ويعاقب فيها المسيؤون، وهذه أمور أوجبتها الفطرة، وللقاسم بن إبراهيم والإمام أحمد بن سليمان عليهم السلام نحوه.

وروي أن عبد المطلب وكان مقرًا بالله وبالبعث كان يقول: إنه لن يخرج من الدنيا ضلول حتى ينتقم الله منه، فقيل له: إن فلانًا مات حتف أنفه؟ فأطرق ساعة، فقال: لا بد من دار غير هذه الدار يجزى فيها المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته.

وقال (الرازي) قوله: {مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ} [الفاتحة: ٤] أي: مالك يوم البعث والجزاء، وتقريره: أنه لا بد من الفرق بين المحسن والمسيء، والمطيع والعاصي، والموافق والمخالف، وذلك لا يظهر إلا في يوم الجزاء كما قال تعالى: {لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا...} [النجم:٣١] الآية، ثم قال: واعلم أن من سلط[1] الظالم على المظلوم ثم إنه لا ينتقم منه فذاك إما للعجز أو للجهل، أو لكونه راضيًا بذلك الظلم، وهذه الصفات الثلاث على الله محال فوجب أن ينتقم للمظلومين من الظالمين، ولما لم يحصل هذا الانتقام في دار الدنيا وجب أن يحصل في دار أخرى بعد دار الدنيا، وذلك هو المراد بقوله: {مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ} [الفاتحة: ٤] وبقوله: {فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَه...} [الزلزلة:٧] الآية.

قلت: وقد تضمن كلامه هذا الإقرار بمذاهب العدلية والاعتماد عليها، وهو اللائق بمثله، وهذا الدليل العقلي كما دل على ثبوت

---

(١) التسليط ها هنا بمعنى التخلية كما يدل عليه قوله: (أو لكونه راضياً بذلك). تمت مؤلف.

البعث فقد اشتمل على بيان وجه حسنه، فإن قيل: لِمَ لم يحصل الفرق بين المطيع والعاصي في الدنيا من دون فناء العالم وتوسط الموت؟ قيل: قد أجيب بوجوه:

أحدها: أنه لو وقع الثواب والعقاب في الدنيا لم يحسن التكليف لأن العبد يكون ملجأ إلى فعل الطاعة وترك المعصية ضرورة، وتوسط الموت أقوى من مجرد التراخي بالجزاء في منع الإلجاء، وهذا قول أبي هاشم.

الوجه الثاني: ذكره أبو علي، وهو أن في العلم بالفناء لطفًا لأن المكلف إذا علم أن جزاء عمله فعلاً كان أو تركًا يتراخى أبلغ ما يكون من التراخي، وذلك بتوسط الفناء، فإنه يكون أقرب إلى أن يعمله للوجه الذي لأجله يحسن ويجب، ومع عدم التراخي يفعله للثواب ويتركه للعقاب فلا يأتي بهما[1] على الوجه الذي كلف به، وإذا كان لطفًا في ذلك فتوسط الفناء أقوى في تحصيل الغرض، ومن حق اللطف إيقاعه على أبلغ الوجوه التي يحصل معها الغرض به، وهذا كلامه في وجوب الفناء، وأما توسط الموت فلأنه لا بد لمحل الحياة منه أو من الحياة عنده[2]، والشيء الذي يفتقر المحل إليه لا يقال لفاعله: لم فعله.

قال (الإمام عزالدين)عليه السلام: وتعليل الشيخين متفق في المعنى، وإن اختلف في العبارة، وتلخيصه ومعناه مجموع أمرين:

---

(١) أي بالفعل والترك .تمت مؤلف.

(٢) لأن المحل لا يخلو من الشيء وضده عنده.تمت مؤلف.

أحدهما: أن الفناء لطف للمكلف في أن يفعل ما كلف للوجه الذي كلف لا للثواب، وتعليله أن المكلف إذا علم تأخير الثواب وتراخيه وتقدم الفناء عليه دعاه ذلك إلى أن يفعل الواجب لوجوبه لا للثواب، وإذا كان الثواب معجلاً متقدمًا ولا فناء، يكون فعل المكلف الواجب للثواب لا للوجوب.

الأمر الثاني: أن الثواب والعقاب إذا كانا موعودًا بهما عقيب ذات التكليف ولا فناء يكون، كان المكلف ملجأ مدفوعًا إلى فعل ما كلف ولا اختيار له في الترك لقوة الداعي إلى ترك المقبحات وجوبًا، ويكون كالممنوع من الفعل لقوة الصارف فيبطل التكليف لعدم الاختيار، وعدم تردد الداعي، ويصير الحال في ذلك كمن وعد على عمل أمر به يسير المشقة بأموال عظيمة، وممالك جمة في غد، وتوعد على تركه بعقوبة لا يحاط بوصفها في عذابها، والواعد والمتوعد ممن يعلم صدقه وقدرته، فإن المأمور يكون ملجأً إلى الفعل لا محالة.

قال عليه السلام: هذا تلخيص كلام الشيخين، ثم قال: فإن قال السائل: وطول المدة وتراخيها بالموت وسقوط التكليف يقوم مقام الفناء؟ قلنا: من حق اللطف أن يفعل، ويكون على أبلغ الوجوه وأقصاها الفناء، والإعدام أبلغ وأقطع للرجاء، وأبعد من الإلجاء، والفناء مقدور لله تعالى فيفعله ويجب عليه على هذا الحد. ذكره في الفتاوى.

الوجه الثالث: ذكره الإمام القاسم بن محمد عليه السلام وهو مجموع

ثلاثة أمور:

أحدها: أن الله تعالى قد علم أن أكثر العصاة لا يعلمون الله تعالى في الدنيا لأن معرفته تعالى فيها استدلالية، وهم لم ينظروا في أدلة ثبوت الصانع المختار نظراً صحيحاً، بل اتبعوا الشبهة فقدحت في نفوسهم وضلت لأجل ذلك عقولهم، فلم يعلموا وجوده بل نفوه، فلو عاقبهم على ذلك في الدنيا من دون خلق شيء فيهم يعلمون به ضرورة أن ذلك العقاب جزاء على عصيانهم لم يعرفوا كونه عقوبة، بل يعدونه من نكبات الدهر كما يزعمون أن الذي يهلك ويمرض هو الدهر، وحينئذ لا يحصل لهم العلم بقبح عصيانهم وكفرهم لعدم علمهم بأن العقوبة كانت عليه، فيكون ذلك إغراءً لهم بالزيادة في المعاصي والتمادي فيها، وذلك قبيح فما أدى إليه[1] يكون قبيحًا.

ثانيها: أنه تعالى قد علم أن أكثر الممتحنين لو جوزوا في الدنيا مع عدم مثل ذلك[2] لم يعلموا ضرورة أن الواصل إليهم جزاء على أعمالهم الصالحة لتجويز أنه من سائر التفضلات.

ثالثها: أنه لو وقع الجزاء مع عدم خلق العلم الضروري بما ذكر لكان في ذلك إثبات الحجة للأشقياء على الله تعالى؛ لأن مع عدمه لا يكون عندهم فرق بين من يخاف الله مع عدم علمه الضروري به وبعقابه، وبين من لا يخافه إلا عند مشاهدة العذاب التي هي حالة إلجاء، وإذا لم يكن فرق عندهم فإنهم يقولون حين يشاهدون

(١) وهو المعاقبة من دون فناء .تمت مؤلف.

(٢) أي مع عدم خلق ما يعلمون به ضرورة أن الواصل إليهم جزاء على إحسانهم. تمت مؤلف.

العذاب: تبنا كالتائبين وأطعنا كالطائعين فلم تعذبنا ولم تقبل منا كما قبلت منهم وهم أحياء مثلنا، ونحن وهم في دار واحدة، ومع الفناء ثم البعث يعلمون الله ضرورة، ويعلمون أن الواصل إليهم جزاء على أعمالهم قطعًا لتقدم إخبار الله تعالى لهم بذلك في الدنيا على ألسنة الرسل، ولإخبارهم في الآخرة بذلك، فيكون أعظم حسرة على العاصين، وأتم سرورًا للمثابين، وتنتفي حجة الأشقياء على الله فلا يمكنهم المساواة بين فعل الطاعة والتوبة في دار التكليف، وبين فعلهما في دار الجزاء. والله أعلم.

فإن قيل: ما المانع من خلق العلم الضروري في الدنيا؟ قيل: كونها دار تكليف، وخلق العلم الضروري فيها ينافي التكليف؛ لأنه يصير ملجأً إلى الفعل والترك كما مر.

قلت: وكل هذه الوجوه تفيد وجوب الفناء على الله تعالى، إلا أن الإمام القاسم عليه السلام لا يطلق الوجوب على الله سبحانه، وفي الدامغ أن أبا هاشم ذكر في بعض المواضع: أن تبقيتهم أحياء وقد زال التكليف كإفنائهم وموتهم، فإذا حسن ذلك لينفصل حال التكليف من حال الإثابة كذلك الفناء.

قال الإمام المهدي عليه السلام: فعلى هذا لا يكون الفناء واجبًا على الله تعالى بعينه؛ إذ تبقيتهم أحياء غير مكلفين يقوم مقامه في الغرض المقصود بفعله، وقد دل السمع أنه لا بد من الفناء، فاقتضى أنه أرجح في حصول المقصود من تبقيتهم غير مكلفين.

قال عليه السلام: وقد اتفق المسلمون على أنه لا بد من الفناء إن لم تصح

رواية القول باستحالته عن الجاحظ ومن وافقه، فالعدلية يعللون وقوعه بما ذكرنا[1]، والمجبرة لا يحتاجون إلى تعليله؛ لأن الله تعالى لا يفعل لغرض.

فائدة

قال في (الدر المنثور): أخرج أبو داود والحاكم وصححه، والبيهقي عن عائشة قالت: شكا الناس إلى رسول الله ﷺ قحوط المطر فأمر بمنبر فوضعه في المصلى ووعد الناس يومًا يخرجون فيه، فخرج حين بدا حاجب الشمس فقعد على المنبر فكبر وحمد الله ثم قال: «إنكم شكوتم جدب دياركم واستيخار المطر عن إبان زمنه عنكم، وقد أمركم الله أن تدعوه ووعدكم أن يستجيب لكم، ثم قال: الحمدلله رب العالمين الرحمن الرحيم ملك يوم الدين، لا إله إلا الله يفعل ما يريد، اللهم لا إله إلا أنت الغني ونحن الفقراء أنزل علينا الغيث، واجعل ما أنزلت قوة وبلاغًا إلى حين» قال أبو داود: حديث غريب إسناده، جيد. إبان الشيء - بكسر الهمزة وتشديد الباء الموحدة: وقته.

---

(١) يعني عن الشيخين .تمت مؤلف.

تفسير قوله تعالى:
{إياك نعبد} من سورة الفاتحة

قوله تعالى: { إياك نعبد}

فيه مسائل:

المسألة الأولى [معنى العبادة]

العبادة أقصى غاية الخضوع والتذلل، ويسمى العبد عبدًا لذلته مأخوذ من قولهم: طريق معبد أي: مذلل، إذا كان قد وطئته الأقدام، وذللته السابلة، ومن ذلك قولهم: للبعير المذلل بالركوب معبّد.

قال (ابن جرير): والشواهد من أشعار العرب وكلامها على ذلك أكثر من أن تحصى.

قال (الزمخشري): ولذلك لم تستعمل إلا في الخضوع لله تعالى لأنه مولي أعظم النعم، فكان حقيقًا بأقصى غاية الخضوع، وكلامه لبيان وجه استعمال العبادة في الخضوع لله تعالى لا لحصر استعمالها فيه.

قاله (الشريف)، وقال (الرازي): هي عبارة عن الفعل الذي يؤتى به لغرض تعظيم الغير فاشترط في معناها قصد التعظيم، وقيل: بل هي عبارة عن الفعل الذي يؤدى به الغرض لتعظيم الله تعالى، حكاه الخازن، وظاهر كلامه ترجيحه؛ لأنه قال: والعبادة: غاية التذلل من

العبد ونهاية التعظيم للرب سبحانه؛ لأنه العظيم المستحق للعبادة، ولا تستعمل العبادة إلا في الخضوع لله تعالى؛ لأنه مولي أعظم النعم، وهي: إيجاد العبد من العدم إلى الوجود، ثم هداه إلى دينه، فكان العبد حقيقًا بالخضوع والتذلل له.

قلت: وما ذكره لا يصح إلا بالنظر إلى الحقيقة الشرعية كما أن قول من قال: هي فعل ما يرضي الله تعالى لا يتخرج إلا على ذلك، وقال العلامة المقبلي: اعلم أنك إذا تأملت معنى العبادة فإنما هي الاعتراف بما هو حق، والاعتراف بالحق واجب من دون نظر إلى شيء أصلاً مثلاً: كلمة التوحيد والتسبيح والتحميد، وسائر ما هو من قبيل الأقوال اعتراف بمدلولاتها، وإخبار عن الشهادة بذلك، ومع ذلك هو يتضمن الرفع من شأن المتصف بمدلولات هذه الألفاظ وهو معنى الحمد، وإذا لحظ في خلال هذا الاعتراف وتأكد انبعاثه عليه بكونه غريق نعم الله وأسير الاحتياج إليه كان شكرًا وضراعة إليه تعالى، ومعنى هذه الدلالة متضمن للاعتراف بما هو حق أعني معانيها، وهذا في الأقوال، ولما كان شأن الله أعظم من أن يقتصر على دون[1] ممكن من تأدية حقه وكان نعمه لجميع العبيد أصلاً ومددًا، أوجب أن يقترن هذا الاعتراف المعنوي بشيء مما هو من حظ سائر الجوارح، وكانت الصلاة والحج والصيام، فالصلاة والحج غاية الضراعة والاعتراف بأن شأن العبد أن يكون مع العظيم المنعم هكذا، ولما كان شأن النفس اتباع الهوى، وهو نقيض الهدى كانت المنازعة فشرع حبسها بالصيام،

(١) أدون (ظ) انتهى.

ولم يكتف بالاعتراف القولي بأنه ينبغي مخالفتها، وكذلك سائر الشريعة تدرج على هذا، فكل شيء معناه ينبغي أن يكون الأمر هكذا، فهذا كله متضمن للاعتراف بحق، وكان له لازم بين قوي هو غاية التذلل والضراعة فغلب معناه حتى سميت: عبادة.

قال: إذا تأملت هذا فمعناه: الاعتراف بما ينبغي بالقول والفعل، ولما لم يجعل العقل محيطًا بالتفاصيل جاء بها علام الغيوب مفصلة على ألسنة الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، ذكره في العلم الشامخ، وحاصله: أن العبادة: هي الاعتراف بالحق، ومن لازمه التذلل والضراعة، فسمي اللازم عبادة تجويزًا، ودلالتها على ما اشترطه بعضهم من التعظيم بالتضمن.

قلت: ويدل على أنه لا بد من استشعار العظمة ما أخرجه ابن جرير عن ابن عباس قال: قال جبريل عليه السلام لمحمد ﷺ: قل يا محمد: إياك نعبد، إياك نوحد ونخاف ونرجوا، ربنا لا غيرك، ولابن أبي حاتم نحوه: وفي التوحيد غاية التعظيم.

وقال (زيد بن علي) عليهما السلام: معنى نعبد: نطيع ونتعبد، ونصلي ونوحد.

المسألة الثانية [اختصاص الله تعالى بالعبادة]

قال أئمة المعاني: الاختصاص لازم لتقديم المفعول لا ينفك عنه في أكثر الصور بشهادة الاستقراء والذوق السليم، فمعنى الآية لا نعبد أحدًا سواك، قال زيد بن علي عليهما السلام: إياك نعبد لا نعبد غيرك، وقد نازع بعضهم في كون التقديم مفيدًا للاختصاص هنا

لقوله تعالى: {فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ} [الزمر:٢] وأجيب بأن مخلصًا له الدين أغنى عن إرادة الحصر في الآية، قالوا: قال تعالى: {أفغير دين الله تأمروني أعبد} [الزمر:٦٤] مع أنهم لم يخصوا الغير بالعبادة؟ قلنا: لما كان من أشرك فكأنه لم يعبد الله كان الأمر بالشرك كالأمر بتخصيص غير الله بالعبادة، قالوا قال تعالى: {كُلاًّ هَدَيْنَا وَنُوحاً هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ} [الأنعام:٨٤]؟ قلنا: لم ندع اللزوم، وإنما ادعينا الغلبة، فإذا قام الدليل على خلافها عمل به وقد يخرج الشيء عن الحقيقة، سلمنا[1] فقد قام دليل الاختصاص هنا وهو من وجوه:

أحدها: ما مر عن ابن عباس وزيد بن علي عليهم السلام من النص على ذلك.

الثاني: ما مر من أخذ نهاية التعظيم في معنى العبادة وذلك لا يليق إلا لمن صدر منه غاية الإنعام وهو الله تعالى، ولا شك أن الله تعالى هو المنعم بأصول النعم وفروعها، أما أصولها فهي ست: خلق الحي وخلق حياته، وخلق قدرته وخلق شهوته، وتمكينه من المشتهيات، السادس إكمال عقله، فالخمسة الأول تكون نعمة بغير السادس، والسادس لا يكون نعمة إلا معها.

وأما فروع النعم فلا تحصى إلا أنها[2] قد تكون ابتداء بلا واسطة بشر، وقد تكون بواسطته وذلك لا يخرجها عن كونها نعمة من الله كما مر في الحمد، فإذا كانت النعمة كلها من الله وجب ألاَّ تحسن العبادة إلا له.

---

(١) أي سلمنا عدم إفادة التقديم الاختصاص . تمت مؤلف.

(٢) أي الفروع .تمت مؤلف.

الثالث: أنه قد وصف نفسه بكونه إلهًا ربًا رحمانًا رحيمًا مالكًا لجزاء العبد على عمله، وهذه الأوصاف تدل على حاجة العبد إلى ربه في الدنيا والآخرة، ومع ذلك أنه قد ثبت بالدليل القاطع أنه قادر عالم محسن كريم حليم إلى غير ذلك، ولم يثبت من ذلك شيء للطبع والنجوم والأصنام وغيرها مما يعبده الكفار، ولا شك أن العقل يحكم بأن المتصف بالصفات المذكورة على جهة القطع والمحتاج إليه في الماضي والحال والاستقبال هو المستحق للعبادة، والمختص بها دون ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنا شيئًا.

المسألة الثالثة [قراءة الآية يدل على التوحيد]

النطق بالآية يدل على التوحيد لتضمنها الإقرار بالربوبية، واختصاص الباري بالعبادة دون ما سواه، وفيها أيضًا دليل لمذهبنا في أفعال العباد.

المسألة الرابعة [ضرورة الاخلاص في العبادة]

في الآية دليل واضح على أنه يجب في العبادة أن تؤدى لله خالصة لما قدمناه من معنى الاختصاص، فيؤخذ من ذلك أن من نوى بعبادته الرياء والسمعة لم تجزه ولزمته التوبة والأدلة طافحة بذلك، فأما لو نوى بها استحقاق الثواب والسلامة من العقاب، فقال أهل المذهب: إن لم ينوها لوجوبها لم تجزه.

وقال (المنصور بالله)عليه السلام: تجزيه، وقال الإمام المهديعليه السلام: إن فعلها امتثالاً لأمر الله ليستحق ثوابه وينجو من عقابه فلا إشكال أنها تجزيه، فإن لم يخطر بباله الامتثال وهو يعلم أنه لا ثواب له إلا بالامتثال ولا عقاب إلا بالعصيان أجزأته أيضًا.

وفي (شرح النهج) عن بعض المتكلمين: أنه ينبغي أن يفعل الإنسان الواجب لوجه وجوبه، ويترك القبيح لوجه قبحه، وربما قالوا يفعل الواجب؛ لأنه واجب ويترك القبيح؛ لأنه قبيح، وظاهر قولهم: إنه ينبغي... إلخ أن ذلك لا يجب، لكن في العلم الشامخ عن المعتزلة: أن العبادة لا تصلح لطلب النفع ولا لدفع الضرر فلا تصح رجاء للجنة ولا خوفًا من النار.

وقال (ابن أبي الحديد): العبادة لرجاء الثواب تجارة ومعاوضة، ولخوف العقاب بمنزلة من يستخذي[1] لسلطان قاهر يخاف سطوته وتلك ليست عبادة نافعة، وهي كمن يعتذر إلى إنسان خوف أذاه ونقمته، لا لأن ما يعتذر منه قبيح لا ينبغي فعله، فأما العبادة لله شكرًا لأنعمه فهي عبادة نافعة؛ لأن العبادة شكر مخصوص، فإذا أوقعها على هذا الوجه فقد أوقعها الموقع الذي وضعت عليه.

قلت: الذي يدل عليه ما في القرآن من الترغيب في العمل الصالح بالثواب والزجر عن المعاصي بالتوعد بالعقاب أنه يجزئ فعل العبادة امتثالاً للآمر مع طلب الثواب والسلامة من العقاب، وإلا لم يكن

(١) بالخاء والذال المعجمتين أي يخضع .تمت مؤلف.

لذلك الترغيب والترهيب فائدة، إلا أن هذه العبادة ليست كالعبادة المفعولة لمجرد الشكر والامتثال، وقد جعل بعض العلماء العبادة على ثلاث درجات:

أحدها: أن يعبد الله رغبة في ثوابه وهرباً من عقابه، وهذه مرتبة نازلة عند المحققين لأنه لم يقصد بها عند التحقيق إلا التوصل إلى المطلوب.

الثانية: أن يعبده تشرفًا بعبادته أو بقبول تكاليفه أو بالانتساب إليه، وهذه الدرجة متوسطة وليست كاملة لأن المقصود بالذات غير الله.

الثالثة: أن يعبده لكونه إلَهًا، والعابد عبداً له، والإلَهِية تقتضي الهيبة والعزة، والعبودية توجب الخضوع والذلة وهذه أعلى الدرجات.

قلت: ولا بد من قصد الشكر لهذا الإله العزيز.

وفي كلام أمير المؤمنين عليه السلام قريب من هذا التقسيم وهو قوله: إن قومًا عبدوا الله رغبة فتلك عبادة التجار، وإن قومًا عبدوا الله رهبة فتلك عبادة العبيد، وإن قوماً عبدوا الله شكرًا فتلك عبادة الأحرار. رواه في النهج.

ولزين العابدين عليه السلام نحوه، وهو يدل على ما قلناه من أن العبادة لطلب الثواب والسلامة من العقاب تجزئ إلا أنها دون ما تمحضت للشكر.

فإن قلت: أليس ما تقدم من إفادة الآية الاختصاص يمنع من الإجزاء

إن لم تكن العبادة لله تعالى خالصة من كل شائب وحظ للنفس؟ قلت: إن كان طلب الحظ من غير الله تعالى فلا شك في عدم الإجزاء وقد مر الكلام عليه، وإن كان طلب الحظ من الله تعالى فذلك لا ينافي الإخلاص والاختصاص، إذ التوسل إليه بعبادته عبادة كالتوسل إليه بالدعاء والشكر، بل قد حث أمير المؤمنين عليه السلام على التوسل إلى الله تعالى بأنواع الطاعات والعبادات في قوله: (إن أفضل ما توسل به المتوسلون إلى الله الإيمان بالله وبرسوله...)إلخ وذكر فيه الجهاد والصلاة وغيرهما... وورد الأمر بالتوجه إلى الله بحب القرآن وسؤاله به، والأدلة على أن التوسل إلى الله بالعبادة لا ينافي الإخلاص والاختصاص كثيرة مشهورة، وهذا كله مع قصد امتثال أمر المالك المنعم؛ إذ لا يتصور كونها عبادة مع عدمه.

المسألة الخامسة [مقام العبادة]

اعلم أن مقام العبادة شريف، وقد جاء الأمر به في مواضع والكناية به عن خاتم النبئين محمد صلى الله عليه وآله في موضع يقتضي تشريفه والرفع من شأنه، قال تعالى: {سُبْحَانَ الَّذِى أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلاً...} [الإسراء:١]الآية {وَمَا أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا} [الأنفال:٤١].

وقال عيسى عليه السلام في مقام الافتخار: { إِنِّى عَبْدُ اللَّهِ} [مريم:٣٠].

ومن كلام علي عليه السلام: (اللهم كفاني عزًا أن تكون لي ربًا، وكفا بي فخرًا أن أكون لك عبدًا، أنت كما أحب فاجعلني كما تحب).

رواه في سلوة العارفين.، وقرن الله تعالى العبادة بالتوحيد فقال: {لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدْنِى} [طه:١٤] ومن كلام بعض الصالحين: العبادة ثمرة العلم، وفائدة العمر، وحاصل العبيد الأقوياء وبضاعة الأولياء، وطريق الأتقياء، وقسمة الأعزة ومقصد ذوي الهمة، وشعار الكرام وحرفة الرجال، واختيار أولي الأبصار، وهي سبيل السعادة، ومنهاج الجنة.، قال الله تعالى: {وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ} [الأنبياء:٩٢] وقال تعالى: {إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَكَانَ سَعْيُكُمْ مَشْكُوراً } [الإنسان:٢٢].

واعلم أن في عبارات بعضهم ما يدل على عدم الفرق بين العبادة والعبودية، ومنهم من فرق بينهما، فقيل: العبادة غاية الخضوع دون العبودية، فالعبادة على هذا أشرف، وقيل: العبادة فعل يرضى به الله تعالى، والعبودية الرضا بما فعل الله تعالى، وعلى هذا تكون العبودية أفضل.

وقد نص على تفضيلها ابن أبي الحديد وقال: هي أمر وراء العبادة معناها: التعبد والتذلل، وقالوا: العبادة لعوام المؤمنين، والعبودية للخواص من السالكين، وقال أبو علي الدقاق: العبادة لمن له علم اليقين، والعبودية لمن له عين القين، وقيل في الفرق بينهما غير ذلك، وقد فضل بعضهم العبودية على الرسالة؛ لأن بالعبودية ينصرف من الخلق إلى الحق، وبالرسالة ينصرف من الحق إلى الخلق، وبالعبودية ينصرف عن التصرفات، وبالرسالة يقبل على التصرفات إلى غير ذلك من العلل الباردة وهو غلو وتمويه، وإلا فانصراف الرسول وتصرفاته صادرة عن أمر الله فهي من أعظم العبادات، وكيف تكون العبودية

التي يكون غالب نفعها عائد على صاحبها فقط أشرف من الرسالة التي يعم نفعها عالَم من الخلق! ولو لم يكن في تفضيل الرسالة إلا قوله تعالى: {اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ} [الأنعام:١٢٤] لكان كافيًا في إبطال قولهم ورد لجاجهم. والله الموفق.

المسألة السادسة [ترادف الاطلاق بين العبادة والمعبود)

استحقاقه تعالى للعبادة وفعلها له يستلزم صحة إطلاق وصفه تعالى بالمعبود، إذ لا تكون عبادة إلا لمعبود، وقد ورد إطلاقه عن النبي ﷺ في خطبته عند تزويج علي عليه السلام بفاطمة عليها السلام، فإنه ابتدأ الخطبة بقوله: «الحمدلله المحمود بنعمته المعبود لقدرته» رواها أبو طالب وأخرجها الحسن بن عبدالله العسكري في كتاب الأوائل، وهذا هو الظاهر من كلام المتكلمين وغيرهم، فإنهم يقولون في لفظ الجلالة: إنه اسم للمعبود بحق، وقالوا في الإله: إنه في الأصل اسم لكل معبود ثم غلب على المعبود بحق، ومعناه: أن تذلل العبيد وخضوعهم له وتعظيمهم إياه حق ثابت له ومفعول لأجله.

قوله تعالى: {وإياك نستعين}
من سورة الفاتحة

قوله تعالى: {وإياك نستعين}

[معنى الاستعانة]

الاستعانة: طلب المعونة، وهي عند أصحابنا: تمكين الغير من الفعل مع الإرادة له، قاله السيد مانكديم، وأحسن منه ما ذكره الموفق بالله عليه السلام، وهو: أنها الفعل الذي يفعله المعين ليتوصل المعان على ما يعينه عليه مع إرادته لذلك، قالوا: ولا بد من اعتبار الإرادة لأن من دفع إلى غيره سكينًا ليذبح به شاة فلا يوصف بأنه أعانه إلا إذا أراد منه الفعل، ولذلك قالوا: لا يجوز إطلاق القول بأن الله تعالى أعان العاصي على معصيته؛ لأنه لا يريد منه ذلك ولا يرضاه، بخلاف قولنا: إنه يجوز إطلاق القول بأنه أعان على الطاعة لأنه يريدها ويرضاها، وأما المجبرة فظاهر كلامهم أن المعونة بمعنى القدرة؛ لأنهم استدلوا بالآية على مذهبهم في نفي أفعال العباد، فقالوا: لو كان العبد مستقلاً بفعله لما كان للاستعانة على الفعل فائدة، وقال الرازي: الإعانة عبارة عن خلق الداعية الجازمة، وإزالة الداعية الصارفة بناء على أصله في الجبر، وهو أن القدرة لا تؤثر إلا مع الداعية، والداعية من فعل الله كما قد كرر ذلك في مواضع، فيلزم الجبر من هذا الوجه عنده.

والجواب على (المجبرة): أنه لا خلاف أن القرآن عربي، وأن الواجب الرجوع في تفسيره إلى ظاهر اللغة العربية إلا لدليل يوجب العدول عن الظاهر ولم نجد في اللغة ما يدل على تفسير المعونة بالقدرة فانظر القاموس وغيره، ولا موجب للعدول عن الظاهر وهو ما ذكره الأصحاب، بل قام الدليل على أنه لا يجوز أن تكون المعونة هي القدرة، وهو أن أحدنا قد يعين الغير على الفعل مع استحالة إقداره عليه، وكذلك الجمل، يقال: إنه معونة على كذا، وإن استحال أن يكون قدره، وكذلك السكين وغيره من الآلات.

قال (الموفق بالله)عليه السلام: القدرة لا تسمى حقيقة معونة، ولذلك يقال لفلان قوة وقدرة على تحريك هذا الجسم، ولا يقال له معونة على تحريكه، وأما الرازي فكلامه مبني على أن الفعل لا يقع إلا لمرجح وداع وذلك من فعل الله، وقد مر كلامنا على ذلك، وقد استدل بالآية هنا على طريقة أخرى أيضًا وهي: أن الخلق يطلبون الدين الحق والاعتقاد الصدق مع استوائهم في القدرة والعقل والجد والطلب، ففوز البعض ليس إلا بإعانة معين وليس ذلك إلا الله؛ لأن المعين لوكان بشرًا أو ملكًا لعاد الطلب فيه.

والجواب أولاً: أنَّه قد نقض قوله هنا باستوائهم فيما ذكر في البقرة فإنه جعل الاستواء في هذه الأمور ونحوها من المستحيل، وقد عرّفناك مرارًا أنه لا يبالي في مقام الجدل بمناقضة الكلام ومعاكسة الأحكام.

وثانيًا: أن نقول ما أردت بقولك ليس إلا بإعانة معين، هل أردت

بالإعانة الداعية فقد أبطلناها بالمعنى الذي بنيت عليه مذهبك؟ أم أردت التمكين من معرفة الحق فهو قولنا وهو لهم على سواء فيما نحتاج إليه، وإلا كان تكليفًا بما لا يطاق إلا أن الفائز أحسن النظر لنفسه دون الآخر؟ أم أردت أنها غير هذين المعنيين فما هو؟ ثم إنا لا نسلم حصر المعين على الباري تعالى، فإنا نعلم أن للأنبياء والعلماء والصالحين تأثيرًا في الإعانة على معرفة الحق، ولذا أمر الله بالتعاون على البر والتقوى، وبعث الرسل وأوجب الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إذ لو لم يكن لذلك تأثيرٌ لكان عبثًا.

وأما قوله: لو كان المعين بشرًا...إلخ فمقصوده بعود الطلب فيه أنه يقال: هل فعل لمرجح أم لا؟ إلى آخر ما يذكره في مثل هذا. وقد نبهنا على تقدم الجواب عليه.

وبما قررنا يظهر لك أنه لا حجة لهم في الآية على الجبر، وقد استدل بها بعض العدلية على صحة مذهبنا في أفعال العباد؛ لأن الاستعانة لا تكون إلا إذا كان العبد متمكنًا من أصل الفعل فيطلب الإعانة من الغير، وأما مع عدم القدرة عليه فلا فائدة للاستعانة، ألا ترى أنه لا يحسن من أحدنا طلب الإعانة على نتق الجبل وإحياء الميت، ولو فعل ذلك لقطعنا بجنونه.

واعلم أن الله تعالى قد حث على الاستعانة في كتابه، وورد في السنة وخطب أمير المؤمنين عليه السلام وكلام الأئمة والعلماء والصالحين وخطبهم ما يدل على الحث عليها قولاً وفعلاً.

ومعنى إعانة الله للعبد: هو اللطف والتوفيق وزيادة الهدى وحفظ الصحة ودفع الآفة عن الجوارح ونحو ذلك مما تحصل به المعونة.

وعن (ابن مسعود) قال: علّمنا رسول الله ﷺ التشهد في الصلاة إلى قوله: والتشهد في الحاجة إن الحمد لله نستعينه ونستغفره... الخبر رواه الترمذي وصححه، وأخرجه جماعة من المحدثين.

ومن كلام علي عليه السلام: (اجعلوا ما افترض الله عليكم من طلبكم، واسألوه من أداء حقه ما سألكم). رواه في النهج.

وقال زيد بن علي عليه السلام في الآية: {وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} [الفاتحة:٥] على عبادتك، فأمرهم تبارك وتعالى أن يستعينوا به فيما يتعبدهم في كل أمورهم؛ لأنهم لا ينالون خيرًا إلا بالله تعالى، وقد كان الكفار يستعينون بآلهتهم التي كانوا يعبدون من دون الله تعالى فأمر الله المؤمنين أن يخلصوا ذلك له.

وقال الهادي عليه السلام بعد أن ذكر أصنافًا من رياضة النفس ما لفظه: وأصل ذلك كله وفرعه والذي هو عون لصاحبه على نفسه فهو إخلاص النية إلى ربه، والاستعانة به على نفسه، فإن من خلصت له نيته وصلحت له علانيته أصلح الله سريرته وقواه على إرادته بالتوفيق والتسديد والمعونة والتأييد؛ لأنه إذا كان منه ما ذكرنا من إخلاص النية والإرادة والإقبال إلى الله تعالى والتوبة فقد اهتدى، وإذا اهتدى فقد قبله الله تعالى فزاده هدى، ومن زاده هدى فقد أعانه على طاعته وتقواه، وقد تضمن كلامه عليه السلام بيان السبب الذي تستحق معه المعونة وبيان معناها.

تنبيه [في جواز وصف الباري بالمستعان]

يؤخذ من الآية جواز وصف الباري بمستعان وقد نطق به القرآن، وكذلك بمعين بشرط التقييد بكونه معينًا على الطاعة، قال في الإحاطة: ويوصف بأنه معين على الطاعات ومعين للمؤمنين إذا فعل ما يزيد عنده فعل من يعينه، ولا يوصف بأنه معين للكفار على كفرهم لأنه لا يجوز أن يريده.

فائدة [في اطلاق الاستعانة]

قيل: أطلقت الاستعانة لتتناول كل مستعان فيه، ويؤيده ما في الدر المنثور عن ابن عباس في {وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} [الفاتحة:٥] قال: على طاعتك، وعلى أمورنا كلها.

وقال (الزمخشري): الأحسن أن تراد الاستعانة به وبتوفيقه على أداء العبادة، ويكون قوله: {اهْدِنَا} بياناً للمطلوب من المعونة كأنه قيل: كيف أعينكم؟ فقالوا: {اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ} [الفاتحة:٦] قال: وإنما كان أحسن لتلاؤم الكلام وأخذ بعضه بحجزة بعض.

قال (الشريف): أي لتناسب الجمل الواقعة فيه، وانتظام بعضها مع بعض، حيث دل {وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} [الفاتحة: ٥] على طلب الإعانة على العبادة فصار {اهْدِنَا} بيانًا للإعانة المطلوبة، فانتظمت الجمل الثلاث انتظامًا لمزيد ارتباط بينها.

فائدة أخرى [في فضل الاستعانة]

في (الدر المنثور) أخرج أبو القاسم البغوي والماوردي معًا في معرفة الصحابة والطبراني في الأوسط، وأبو نعيم في الدلائل عن أنس بن مالك عن أبي طلحة قال: كنا مع رسول الله ﷺ في غزاة فلقي العدو فسمعته يقول: «يا مالك يوم الدين إياك نعبد وإياك نستعين» قال: فلقد رأيت الرجال تصدع تضربها الملائكة من بين يديها ومن خلفها.

وفي (شرح النهج) عن نصر بن مزاحم قال: حدثنا عمرو بن شمر عن جابر الجعفي قال: كان علي عليه السلام إذا سار إلى قتال ذكر اسم الله قبل أن يركب، كان يقول: (الحمدلله على نعمه علينا وفضله، سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين وإنا إلى ربنا لمنقلبون، ثم يستقبل القبلة ويرفع يديه إلى السماء ويقول: اللهم إليك نقلت الأقدام، وأتعبت الأبدان، وأفضت القلوب، ورفعت الأيدي، وشخصت الأبصار، ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين، ثم يقول: سيروا على بركة الله، ثم يقول: الله أكبر ألله أكبر لا إله إلا الله، الله أكبر، يا ألله يا أحد يا صمد، يا رب محمد، اكفف عنا بأس الظالمين، الحمدلله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين إياك نعبد وإياك نستعين، بسم الله الرحمن الرحيم، لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم)، قال: وكانت هذه الكلمات شعاره بصفين.

قوله تعالى: {اهدنا الصراط المستقيم}
من سورة الفاتحة

قوله تعالى: {اهدنا الصراط المستقيم}

فيه مسائل:

المسألة الأولى [معنى الهدى]

الهدى في اللغة على وجوه:

أحدها: بمعنى الدلالة والإرشاد، وقيده الراغب باللطف، ومنه قوله تعالى: {إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ} [الليل:١٢]، وهذا النوع قد عم الله به عباده البر والفاجر، والمسلم والكافر، وذلك بإكمال العقل والفطنة وغيرهما، وهذا هو الهدى الذي يتفضل الله به ابتداء.

قال (الهادي)عليه السلام: أما الهدى المبتدئ فقد هدى الله به البر والفاجر وهو العقل والرسول والكتاب، ومثله في البساط للناصرعليه السلام، وفي الحقائق، ومفردات الراغب، ويدل عليه قوله تعالى: {إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً} [الإنسان:٣] وقوله في القرآن: {هُدًى لِلنَّاسِ} [البقرة:١٨٥] وفي الرسول: {هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ} [التوبة:٣٣].

الثاني: بمعنى الدعاء إلى الخير، ومنه: {وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا} [السجدة:٢٤] وهو راجع إلى الوجه الأول، وإن كان الراغب قد

جعله نوعًا آخر.

الثالث: التوفيق الذي يختص به الباري تعالى من اهتدى، قال الناصر عليه السلام ما معناه: وقد يزيد الله تعالى من أطاعه واتبع ما دل عليه وهداه له للطفه من شرح صدره، وفتح سمعه وبصره، وتذكية قلبه حتى يزداد بصيرة في دينه ومعرفته ويقينه كما قال تعالى: {فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ} [البقرة:٢١٣] وقال: {وَمَنْ يُؤْمِنْ بالله يَهْدِ قَلْبَهُ} [التغابن:١١] وقال: {وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدىً} [محمد:١٧].

ومثله للهادي عليه السلام والإمام أحمد بن سليمان عليه السلام، وهو قول العدلية جميعًا، فإني لا أعلم بينهم خلافًا في صحة إطلاق الهدى بمعنى التوفيق والتسديد.

قال (الهادي) و(الناصر) عليهما السلام: وذلك من الله جزاء للمطيعين على أعمالهم الصالحة، ومكافأة على فعلهم، وفي كلام الإمام أحمد بن سليمان عليه السلام ما يدل على أن ما كان بمعنى التوفيق والتسديد لا يسمى جزاء، وإنما هو تفضل كما في قوله: {وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الإِيمَانَ} [الحجرات:٧] إلى قوله: {فَضْلاً مِنَ اللَّهِ وَنِعْمَةً} [الحجرات:٨] قال: فبين أنه فضل والفضل غير الجزاء.

الرابع: بمعنى الهداية في الآخرة إلى الجنة والتقديم إليها قوله تعالى: {سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ} [محمد:٥]. ذكره الراغب.

وقال القرشي: هي في الآية بمعنى الثواب كما في قوله تعالى:

{يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ} [يونس:٩] قال الراغب: وهذه الهدايات الأربع مترتبة، فإن من لم يتحصل له الأولى لا تحصل له الثانية، بل لا يصح تكليفه ومن لم تحصل له الثانية لا تحصل له الثالثة والرابعة، ومن حصل له الرابع فقد حصل له الثلاث التي قبلها، ومن حصل له الثالث فقد حصل له اللذان قبله ثم تنعكس فقد تحصل الأولى ولا يحصل له الثاني ولا الثالث.

قلت: إنما قال قد يحصل الأول دون الثاني لأنه قصر الوجه الأول على حصول العقل والفطنة، وجعل الكتاب والرسول من الثاني، وقد نبهنا عليه، وإنما جعلناه قسمًا مستقلاً مع أنا قد ضمناه الوجه الأول لنرتب عليه كلام الراغب الذي حكيناه في ترتب الهدايات الأربع، ثم أنه لا يصح انفراد الأولى عن الثانية إلا على القول بجواز انفراد التكليف العقلي عن الشرعي.

الوجه الخامس: بمعنى الثواب يهديهم ربهم بإيمانهم تجري من تحتهم الأنهار.

السادس: الفوز والنجاة قال تعالى: {لَوْ هَدَانَا اللَّهُ لَهَدَيْنَاكُمْ} [إبراهيم:٢١] أي: لو أنجانا.

السابع: بمعنى الحكم والتسمية، ذكره الناصر والقرشي وغيرهما، قال تعالى: {مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي} [الإسراء:٩٧] ومن المعلوم أن الله قد هدى الناس جميعًا بالدلالة والإرشاد، فلا بد وأن يكون للآية هنا معنى غير ذلك، ولا يصح أن يكون بمعنى التوفيق لأنه مترتب على

قبول الهدى وحصول الاهتداء، والآية قد دلت على أنه لا يوصف بالاهتداء إلا من يهديه الله فلم يبق إلا أن يكون معناها أن من حكم الله له بالهداية ووصفه بها فهو المهتدي حقًا؛ لأنه لا يحكم له بذلك إلا عن علم.

هذا هو الظاهر من تقرير الاحتجاج بالآية لأن الناصر عليه السلام احتج بها ولم يحرر الاحتجاج بها على ما ينبغي، لكن هذا هو الظاهر من كلامه. والله أعلم.

ومن الأدلة على ذلك قوله تعالى: {فَمَا لَكُمْ فِى الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ} [النساء:٨٨] إلى قوله: {أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ} [النساء:٨٨] المعنى: أتريدون أن تسموا مهتديًا من سماه الله ضالاً وحكم عليه بذلك، وقول الشاعر:

ما زال يهدي قومه ويضلنا جهلاً وينسبنا إلى الكفار

فإن قيل: هل الهدى مشترك بين هذه المعاني فيكون حقيقة في الكل أم هو حقيقة في بعض مجاز في البواقي؟ قيل: قد قال بعضهم: إنه حقيقة في الدلالة والبيان لتبادر الفهم إليها عند الإطلاق، مجازٌ في البواقي.

قال الإمام (المهدي) عليه السلام وهو الأقرب: والظاهر أنه حقيقة في الكل؛ لأن أئمة العترة وعلماء الأمة نقلوا هذه المعاني عن أهل اللغة ولم يفرقوا بينها بالحقيقة والمجاز، بل رووها عن العرب، وقد اعتمدنا في النقل على الكتب الموضوعة في مفردات اللغة وعلى ما ذكره أئمة

العترة عن العرب.

قال (الناصر)عليه السلام: الهدى منه سبحانه له وجوه ومعان بينة واضحة موصوفة في لغة العرب وعند أهل الفصاحة والبيان، ثم ذكر ما حكيناه عنه من المعاني.

وقال (زيد بن علي)عليهما السلام في (تفسير الغريب): الهداية التثبيت[1]، والهداية العون، والهداية البيان.

وقال ابن جرير: الهداية في كلام العرب بمعنى التوفيق أكثر وأظهر من أن يحصى، عدد ما جاء عنهم من الشواهد في ذلك ثم استدل على ذلك، ومن جملة أدلته قوله:

ولا تعجلني هداك المليك فإن لكل مقام مقالاً

قال: فمعلوم أنه إنما أراد وفقك الله لإصابة الحق في أمري، ومنها: قوله تعالى: {وَاللَّهُ لاَ يَهْدِى الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ} [التوبة:١٩]إذ المعلوم أنه لم يرد أنه لا يبين لهم الواجب عليهم، وكيف يجوز ذلك وقد عم بالبيان المكلفين فلم يبق إلا أن المراد بالآية أنه لا يوفقهم ولا يشرح صدورهم.

ونص (أبو السعود): على أن الهدى بمعنى الزيادة حقيقة؛ لأن الهداية الزائدة هداية كما أن العبادة الزائدة عبادة، وعلى الجملة فإن كل من حكى معنى من هذه المعاني لم يلمح إلى كونه مجازًا، بل يطلقون استعمالها في تلك المعاني، والإطلاق دليل الحقيقة، إذ لو كانت مجازًا في شيء منها لوجب نصب القرينة، إذا عرفت هذا فاعلم

(١) التثبيت والعون داخلان في التوفيق . تمت مؤلف.

أنه قد تكرر في كتاب الله تعالى ذكر الهدى، وظاهر الآيات التعارض لأنه تارة يثبت الهداية لعموم المكلفين، وتارة ينفيها عن بعضهم كما في قوله: {وَاللَّهُ لاَ يَهْدِى الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ} [التوبة:١٩] وقد ثبت قطعًا أن القرآن أفصح الكلام وأنه لا تناقض فيه، وسبيل التخلص من هذا الظاهر أن ترجع كل آية إلى أحد المعاني المذكورة التي يمكن حملها عليه مع ملاحظة دليل العقل، وما يجوز أن يضاف إلى الباري وما لا يجوز كما فعل ابن جرير في قوله تعالى: {وَاللَّهُ لاَ يَهْدِى الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ} [التوبة:١٩] فإنه لما علم أن حمل الهدى على الدلالة يؤدي إلى خلاف المعلوم عدل عنه، وهكذا في كل آية بحسبها، وقد جمعنا لك المعاني التي ترجع إليها، وصححناها عن أهل اللغة لعدالة ناقليها والحمدلله.

فإن قلت: فما معنى الهداية المطلوبة بقوله: {اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ} [الفاتحة: ٦]؟ قلت: قد اختلفوا في ذلك على أقوال أحدها: أن المراد بها الثبات، وهذا مروي عن علي عليه السلام وأبي، رواه عنهما في الكشاف، وهو ظاهر قول زيد بن علي عليهما السلام فإنه قال في تفسير الآية: أمرهم أن يسألوه الهدى والاستقامة وهما الصواب في كل قول وعمل، وعليه بعض المفسرين، وقالوا: هو كما تقول للقائم: قم حتى أعود إليك، أي: اثبت ودم على ما أنت عليه، ونظيره: قوله تعالى: {رَبَّنَا لاَ تُزِغْ قُلُوبَنَا...} [آل عمران:٨] الآية.

وهذا وجه حسن فكم من عالم زل بسبب الشبهة وانحرف عن الصراط المستقيم، وهو عند التحقيق راجع إلى معنى التوفيق إذ معناه:

الدعاء بالحفظ عن استغواء الغواية، واستهواء الشهوات، والانقياد للشبهات.

الثاني: أن المراد طلب التوفيق بمنح الألطاف وزيادة الهدى الموعود به في قوله تعالى: {وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى} [محمد:١٧] وعليه يحمل تفسير ابن عباس لها بالإلهام، وهذا اختيار جماعة منهم: ابن جرير والزمخشري؛ إذ لا يجوز أن يكون المقصود طلب الدلالة والبيان، فإن من خص الله تعالى بالحمد والثناء وحصر العبادة والاستعانة فيه لا يكون إلا مهتديًا، فلو كان طالبًا لذلك لكان من طلب تحصيل الحاصل، وأيضًا فإنه تعالى عدل لا يكلفنا إلا بعد الهداية التي بمعنى البيان والدلالة، وإلا كان تكليفًا بما لا يعلم وهو قبيح، فتعين أن المراد به التوفيق المذكور والمعونة، ولا يجوز أن يكون طلبًا للزيادة في المعونة على ما قد مضى من علمه؛ لأن ما قد مضى وانقضى لا يحتاج إلى المعونة فيه قطعًا، وإنما يحتاج إلى المعونة في العمل المستقبل، ذكر معناه ابن جرير.

الثالث: أن المعنى هو سؤال الهداية إلى الجنة في الآخرة أي: أسلكنا طريق الجنة في المعاد، وقدمنا له وامض بنا إليه كما في قوله: {فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ} [الصافات:٢٣][1] وكما تهدى المرأة إلى زوجها أي: تدخل إليه، والهدية إلى الرجل أي: توصل وتقدم إليه، ورد بأن قوله: {إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} [الفاتحة:٥]طلب للمعونة على العبادة، فكذلك يجب أن يكون قوله: {اهْدِنَا} طلبًا للثبات والمعونة عليها

(١) أي أدخلوهم النار .تمت مؤلف.

حفظًا لنظم القرآن عن عدم التلاؤم، وأيضًا فإن المفسرين من الصحابة وغيرهم كالمجمعين على أن معنى الصراط هنا غير طريق الجنة.

الرابع: أن المراد طلب الهداية التي بمعنى الدلالة والإرشاد، وقد ورد مرفوعًا في حديث أخرجه البيهقي عن ابن عباس من طريق مقاتل بن سليمان وفيه تفسير اهدنا بـ: أرشدنا، وقال الإمام المهدي عليه السلام: الهدى في الآية بمعنى الانسلاك، أي أقدرنا على سلوكه، وليس المعنى الدلالة إذا حملنا الصراط على الصراط الأخروي، إذ كل أحد يمر عليه لكن الصالح يجاوزه إلى الجنة، والطالح ينهفت في النار. ومن حمله على طريق الحق، فالهدى بمعنى الدلالة والبيان، أي عرفنا الحق وألهمناه، ثم اختلفوا فيما به يتخلّص من الإشكال المتقدم، وهو أن طلب ذلك يكون من تحصيل الحاصل إلى آخر ما مر على وجوه:

أحدها: أنا أمرنا أن نقوله تعبداً لنثاب عليه، كما أمرنا بسؤال الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وإن كان قد صلى الله عليه في قوله: {إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ} [الأحزاب:٥٦].

الثاني: أن المطلوب الهداية إلى صراط الأولين من الأنبياء والصالحين في تحمل ما يشق لأجل مرضاة الله تعالى.

الثالث: أن العلم النظري يقبل الزيادة بزيادة الأدلة، وربما صح دين الإنسان بدليل واحد وبقي غافلاً عن سائر الأدلة إذ لا موجود من الممكنات إلا وفيه دلالة على وجود الله وقدرته وعلمه وحكمته،

فكأنه قال: عرفنا ما في كل شيء من الدلالة على ذاتك وصفاتك، وهذا وجه غير مخلص لأنه راجع إلى طلب الزيادة، وقد ذكر الرازي وغيره وجوهًا غير مخلصة ولا دليل عليها، وأقرب الوجوه المذكورة الأول ولم يذكره الرازي، وقال المقبلي: المطلوب مستقبل أبدًا وما عليه المطلوب منه في الحال غير منظور فلا يخل بالكلام إنصافه في الحال بما طلب منه في المستقبل فهو مثل قوله: {وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ} [آل عمران:١٠٢]وصل غدًا ومثل ما صليت اليوم، وليجرى على هذا لقوم يؤمنون يوقنون يعلمون يتفكرون، وسائر التراكيب ذكره في الأبحاث.

المسألة الثانية [حاجة العبد إلى ربه]

في قوله: {إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} [الفاتحة:٥وقوله]: {اهْدِنَا}دليل واضح وبرهان صريح على أنه لا غناء للعبد عن ربه في أمر دينه ودنياه، وإلا لما كان للاستعانة وطلب الهدى معنى، وذلك واضح، وقال ابن جرير: في الآية رد على القدرية الزاعمين أن كل مأمور بأمر قد أعطي من المعونة عليه ما قد ارتفعت معه في ذلك للمأمور به حاجته إلى ربه، ولو كان الأمر كذلك لبطل معنى قوله تعالى: {اهْدِنَا}، أقول: ولا أدري من أراد بالقدرية؟ هل ثمة فرقة تقول بهذا القول فقد أصاب في الرد عليهم، أم أراد به أئمة العدل لأنهم يرمونهم بهذا الاسم، فلعله قد توهم ذلك من إثباتهم الاختيار للعبد والتصرف

بحسب قصده وداعيه، ولا وجه له لأن إثبات اختيار العبد لا يستلزم ما توهمه، ولأنهم قد صرحوا بخلافه، وقد مر بعض كلامهم في أول الاستعاذة وفيما بعدها من المباحث، وهذا إمامهم زيد بن علي عليهما السلام قد تقدم عنه قريبًا أن العباد لا ينالون خيرًا إلا بالله.

وقال الناصر عليه السلام: فتبارك الله أحسن الخالقين المنعم الموفق للدين، والواهب المعرفة به وحسن اليقين، ولو تتبعت كلام أئمة العترة وغيرهم من العدلية لوجدتهم كلهم مجمعين على أنه لا غناء للعبد عن ربه وعن ألطافه ومعونته، وقال السيد مانكديم- في الرد على المجبرة لما استدلوا على عدم تقدم القدرة لمقدورها بأنها لو تقدمت لوجب انقطاع الرغبات عن الله، وذلك بخلاف ما عليه المسلمون، فإن رغباتهم لا تنقطع فأجاب: بأنه يلزم ذلك لو لم يجوّز انتفاء القدرة بعد وجودها، فأما مع جواز انتفائها بأدنى تعب فلا، فلو كان مذهب العدلية ما ذكره ابن جرير لم يكن لإلزامهم بعين مذهبهم فائدة، ولكان جواب السيد بالتزامه، ولكنه كما ترى إنما أجاب بعدم اللزوم، وأن العبد مفتقر إلى ربه في حفظ ما أعطاه من القوة، وهذا افتقار لا ينفك عنه العبد، وعلى الجملة فإن العدلية إنما ينفون إيجاب ما يعطيه الله العبد من القدرة واللطف والمعونة، ويثبتون اختيار العبد مع اعترافهم بعدم استقلاله بفعله على وجه يستغني به عن ربه.

المسألة الثالثة: { اهْدِنَا } صورته صورة الأمر

ومعناه: الدعاء والرغبة، وقد ذكر الأصوليون وغيرهم لصيغة: (افعل) وما يقوم مقامها معاني كثيرة:

أحدها: الوجوب وهو طلب الفعل على جهة الاستعلاء والجزم ك: {أَقِيمُوا الصَّلَاةَ} [البقرة:٤٣].

الثاني: الندب وهو ما لم يكن فيه جزم من الطلب نحو: {فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً} [النور:٣٣]، قيل: ومنه التأديب والإرشاد، أما التأديب فكقوله ﷺ لعمر بن أبي سلمة وهو دون البلوغ ويده تطيش في الصحفة: ((كل مما يليك)). رواه الشيخان من حديثه، ووجه عده من المندوب، أن الأدب مندوب إليه إلا أنه متعلق بمحاسن الأخلاق فهو أخص من المندوب، وأما الإرشاد فكقوله تعالى: {فَاكْتُبُوهُ} ولا يكون بمعنى الندب إلا إذا قصد به العمل بما أرشد إليه الشارع سواء قصد مع ذلك غرض نفسه أم لا، إلا أن ثوابه ينقص مع مشاركة الغرض، فأما إذا لم يأت به إلا لمجرد غرضه فلا يدخل في الندب ولا يستحق عليه ثوابًا، وهو إذا دخل في الندب أخص منه لأنه يختص بمنافع الدنيا، والندب يعمه ويعم التأديب.

وقال (الغزالي): وصاحب جمع (الجوامع): هما مغايران للندب، ووافقهما الرازي وصاحب الفصول في الإرشاد، قال في شرح الغاية: ومنهم من فرق بين التأديب والندب بأن بينهما عمومًا وخصوصًا من وجه؛ لأن الأدب يتعلق بمحاسن الأخلاق أعم من أن يكون المكلف وغيره، ويدل عليه أن عمر بن أبي سلمة كان إذ ذاك صغيرًا، ولهذا جاء في بعض الروايات: يا غلام سم الله... إلى آخره، والندب يختص بالمكلفين، وهو أعم لشموله لمحاسن الأخلاق وغيرها وبين الإرشاد والندب بأن الأول لا ثواب فيه، والثاني فيه الثواب، قال المحشي:

فهما متباينان، قال الشارح: ويمكن الدفع بأن الخطاب وإن كان لعمر بن أبي سلمة فالمراد به التأديب لكل الأمة فلا يضر مع ذلك صغره، ولا يخرج الأدب عن أن يكون مندوبًا، ثم ذكر أن الظاهر أن من قصد الاقتداء والعمل بإرشاد الكتاب والسنة لا يحرم الثواب؟

قلت: يعني وهذا هو معنى الندب.

فائدة [فيما يستثنى من جولان اليد في الأكل]

قد استثنى من أمره ﷺ لعمر بن أبي سلمة بالأكل مما يليه الفاكهة لما في الشفاء عنه ﷺ كان إذا قرب إليه الطعام أكل من بين يديه ولم يعده إلى غيره، وإذا وضع التمر جالت يده في الإناء.

قال (الأمير الحسين): دل على أنه يستحب له أن يأكل من بين يديه إلا التمر فإنه يجوز تناوله على سبيل التخيير ولا يكره، وكذلك سائر الفواكه قياسًا عليه.

نعم ظاهر كلام العلماء أن الأمر هنا ليس للوجوب، وروي عن الشافعي النص على تحريم الأكل مما يلي غيره أو من رأس الطعام لظاهر النهي، وهذا البحث عارض، وقد استفدنا منه دخول التأديب في الندب على ما تقتضيه عبارات أئمة الفقه. والله أعلم.

والعلاقة بين الندب والوجوب إطلاق اسم المقيد على المطلق؛ لأن المعنى الحقيقي للصيغة هو طلب الفعل مع المنع من الترك فاستعملت في مطلق الطلب.

الثالث: الإباحة نحو: {كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ} [المؤمنون:٥١] ونحو: جالس الحسن أو ابن سيرين، أي يباح لك أن تجالس أحدهما أو كليهما وأن لا تجالس أحدهما، وتفارق التخيير الذي له نحو هذا التركيب بأنه لا يجوز الجمع بين الأمرين في التخيير دون الإباحة، وكلها ظاهرة أن الإباحة غير مستفادة من (أو) بل من الصيغة (واو) كأنها قرينة (و) عند النحويين أنها مستفادة من (أو) قيل: والتحقيق أن المستفاد من الصيغة مطلق الإذن، ومن(أو) الإذن في أحد الشيئين مثلاً، وما وراء ذلك من جواز الجمع بينهما وتركهما فبالقرائن.

وقال (السبكي): إن الأصوليين قاطبة فسروا الإباحة بالتخيير وإن كان التحقيق خلافه، فإن الإباحة هي إذن في الفعل وإذن في الترك ينظم إذنين معاً، والتخيير إذن في أحدهما لا بعينه، ومن الإباحة الإذن كقولك لمن طرق الباب: أدخل، وقوله تعالى: {وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا} [المائدة:٢] وجعله صاحب الجمع قسمًا مستقلاً، ولعل الفرق: أن الإذن فيما تقدمه حظر، فعلى هذا يكون أخص وليس بمباين، ومنها: الامتنان نحو: {كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ} [المائدة:٨٨] وبعضهم يسميه: الإنعام، وبعضهم فرق بينهما وجعل الأول ما أريد به الامتنان كالمثال، والثاني ما قصد به تذكير النعمة نحو: {كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ} [الأعراف:١٦٠] ولم يظهر بينهما فرق، ومنهم من فرق بينهما وبين الإباحة، ولعله بكونها أعم.

ومنها: الإكرام نحو: {ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ} [الحجر:٤٦] وبعضهم جعله

مستقلاً والعلاقة بين الطلب والإباحة، قيل: هي التضاد لأن إباحة كل من الفعل والترك تضاد إيجاب أحدهما، وقيل: مطلق الإذن العام فهو من استعمال الأخص في الأعم مجازًا مرسلاً؛ لأن صيغة الأمر موضوعة للمأذون فيه المطلوب طلبًا حازمًا فاستعملت في المأذون فيه من غير قيد بطلب.

الرابع: التهديد أي: التخويف، وذلك إذا استعملت صيغة الأمر في مقام عدم الرضاء بالمأمور به نحو: {اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ} [فصلت:٤٠]: ومنه الإنذار إلا أن التهديد أعم لأن الإنذار تخويف مع إبلاغ كما في قوله تعالى: {قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ} [إبراهيم:٣٠]فصيغة تمتعوا مع ما بعده تخويف بأمر مع إبلاغه عن الغير، والتهديد تخويف مطلقًا سواء كان مصحوبًا بإبلاغ أو لا، بأن كان من عند نفسه فيكون أعم من الإنذار لتقييد الإنذار وإطلاقه[1]، وقد دل ما ذكرنا على أنه يشترط في المنذر أن يكون مرسلاً من الغير، وقيل في وجه العموم أن الإنذار يجب أن يكون مقرونًا بالوعيد، والتهديد لا يجب فيه ذلك، وقيل: الإنذار أعم؛ إذ لا يشترط الإرسال، واختاره ابن يعقوب لأنه يقال لمن أعلم قومًا بأن جيشًا يصبحهم: أنه أنذرهم وإن لم يرسل بذلك، فعلى هذا التهديد تخويف الغير مما يكون من قبل المتكلم، والإنذار تخويف بما يكون من قبله أو من قبل غيره، وقيل: بل وجه عمومه أن التهديد عرفًا أبلغ في الوعيد والغضب من الإنذار، وقيل: هما متباينان

(١) أي لأن الإنذار تخويف مقيد والتهديد تخويف مطلق والمقيد أخص .تمت مؤلف.

لأن الجوهري فسر التهديد بالتخويف، والإنذار بإبلاغ المخوف، ذكره في شرح الغاية.

والذي حكاه (سعد الدين عن الجوهري): أن الإنذار تخويف مع دعوة، وعلى هذا فلا مباينة، بل التهديد أعم. قال الدسوقي: لأن الإنذار تخويف مع دعوة لما ينجي من المخوف، وأما التهديد فهو تخويف مطلقًا، فالإنذار أخص من التهديد على ما في الصحاح.

قلت: وفي كلام الصحاح دليل على اشتراط الرسول لأنه اعتبر في مفهومه الدعوة، والعلاقة في التهديد بنوعية التضاد باعتبار المتعلق، وذلك لأن المأمور به إما واجب أو مندوب، والمهدد عليه إما حرام أو مكروه، ولهذا يقال: التهديد لا يصدق إلا مع الحرام والمكروه، وقيل: بل العلاقة السببية لأن إيجاب الشيء يتسبب عنه التخويف على مخالفته أو المشابهة بجامع ترتب العذاب على كل من الأمر والتهديد عند الترك.

الخامس: التسخير أي: جعل الشيء مسخرًا منقادًا لما أمر به، ولا يستعمل ذلك إلا في مقام يكون المأمور منقادًا للآمر لا يقع منه تخلف، وقال ابن يعقوب وغيره: هو التبديل من حالة إلى أخرى فيها مهانة ومذلة كقوله تعالى: {كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ} [البقرة:٦٥] أي: صاغرين مطرودين عن ساحة القرب والبعد، قال ابن يعقوب: والفرق بينه وبين التكوين: أن التسخير تبديل من حالة إلى أخرى أخس[1] منها،

(١) من الخسة وهي الرذالة. تمت مؤلف.

والتكوين إنشاء من عدم لوجود، ويوجد استعمال الأمر[1] فيه كقوله تعالى: {كُنْ فَيَكُونُ} [البقرة:١١٧]والتعبير عن الإيجاد بـ:كن إيماء إلى أنه يكون في أسرع لحظة وأنه طائع لما يراد، فكأنه إذا أمر ائتمر، قال: ويحتمل أن يكون التكوين أعم بأن يراد به مطلق التبديل إلى حالة لم تكن، ويراد بالتسخير ما تقدم، وظاهر قوله: ويوجد استعمال الأمر فيه: أن التسخير قد لا يصدر فيه قول، وقد ذكره السبكي فإنه قال: فإما أن يكون المراد أنه لم يصدر قول ولكن حالهم حال من قيل لهم ذلك، ويكون المراد: أنه قيل لهم ذلك قولاً لم يقصد به طلب، بل قصد به الإخبار عن هوائهم، قال: وعلى التقديرين يكون خبرًا.

وفي الإتقان: أنه عبر به -أي بكونوا- عن نقلهم من حالة إلى حالة، إذلالهم، وما ذكره السبكي من كونه خبرًا هو أحد احتمالين ذكرهما الدسوقي ولفظه: واعلم أن صيغة الأمر إذا استعملت في التسخير أو في الإهانة يحتمل أن تكون إنشاء أي: إظهارًا لمعناها وهو الذلة والحقارة، ويحتمل أن تكون إخبارًا بالحقارة والمذلة فكأنه قيل: على هذا هم بحيث يقال فيهم أنهم أذلاء محتقرون ممسوخون، قال: وكونها للإخبار في الإهانة أظهر منه في التسخير[2]، والعلاقة على القول الأول أعني: المصدرية السببية لأن إيجاب شيء لا قدرة للمخاطب عليه بحيث يحصل بسرعة من غير توقف يتسبب عنه التسخير لذلك على قول ابن يعقوب المشابهة في مطلق الإلزام، فإن

---

(١) أي صيغته . تمت مؤلف.

(٢) أي: جعله مسخراً منقاداً لما أمر به. تمت مؤلف.

الوجوب إلزام المأمور، والتسخير إلزام الذل والهوان، وجعل السبكي العلاقة تحتم مقتضاه لتحتم مقتضى الخبر عن الماضي، وفي شرح الغاية: أن العلاقة فيه وفي التكوين إما مجرد الطلب، وإما مشابهتهما للواجب في التحتم.

السادس: الإهانة وهي إظهار ما فيه تصغير المهان وقلة المبالاة به كقوله تعالى: {كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيداً} [الإسراء:٥٠]: ومنه التهكم، قال في شرح الغاية: وضابطه: أن يؤتى بلفظ ظاهره الخير والكرامة والمراد ضده، وقريب من الإهانة التحقير كقوله تعالى-حاكيًا عن موسى: {أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ} [الشعراء:٤٣] أي: ما جئتم به من السحر حقير بالنسبة إلى المعجزة، وإنما قيل إنه قريب منها لأن كل محتقر في الاعتقاد أو في الظاهر فهو مهان[1] في ذلك الاعتقاد أو الظاهر، وإن كانت الإهانة إنما تكون بالقول أو الفعل، والاحتقار كثيرًا ما يقع في الاعتقاد.

والحاصل أنه إن شرط في الإهانة إظهار ذلك قولاً أو فعلاً كانت أخص من التحقير، وإلا فهما شيء واحد.

قلت: ظاهر ما في القاموس في تفسير الإهانة والاستحقار أنهما بمعنى واحد لأنه فسرهما بالذل، وفي المختار: ما يدل على الفرق لأنه فسر الإهانة بالذل، والاستهانة بالاستحقار، والاستحقار بالتصغير، فعلى هذا تكون الإهانة أعم لإطلاقها على الذل[2] والتحقير، وقد عده

---

(١) أي مذلل .تمت مؤلف.

(٢) أي لأنها قد أطلقت على الذل وهو ظاهر واستعملت في التحقير كما يدل عليه قوله =

صاحب الجمع وغيره قسمًا مستقلاً والفرق بين الإهانة والتسخير: أن التسخير يحصل فيه الفعل حال إيجاد الصيغة فإن مسخهم وتبديلهم بحال القردة واقع حال إيجاد الصيغة، والإهانة لا يحصل فيها الفعل أصلاً لحصوله قبل، بل المراد إظهار تحقيرهم وقلة المبالاة بهم، وظاهره: أن الإهانة أعم لأنها تلازم التسخير، وقد صرح به السبكي والسيوطي، والعلاقة.

قيل: مطلق الإلزام كما مر، وقيل: المضادة لأن في الإيجاب تشريف بالتأهيل والخدمة لله تعالى.

السابع: التسوية، وذلك في مقام يتوهم أن أحد الشيئين أرجح من الآخر لقوله تعالى: {فَاصْبِرُوا أَوْ لاَ تَصْبِرُوا} [الطور:١٦] فإنه ربما يتوهم أن الصبر نافع، فدفع ذلك بالتسوية بين الصبر وعدمه، فالصيغة ليس المراد بها الأمر بالصبر اتفاقًا، والفرق بين التسوية والإباحة: أن الإباحة يخاطب بها من يتوهم المنع فيخاطب بالإذن، والتسوية: يخاطب بها من يتوهم أن أحد الطرفين المذكورين في محلهما من الفعل ومقابله أرجح من الآخر وأنفع، فيرفع ذلك ويسوي بينهما.

قال (ابن يعقوب): والأقرب أن الصيغة في التسوية إخبار دون الإباحة، ويحتمل أنها لإنشاء التسوية والإخبار بالإباحة على بعد.

وقال (السبكي) في (التسوية): هي خروج من الإنشاء إلى الخبر، والعلاقة التضاد لأن التسوية بين الفعل والترك تضاد الوجوب.

والاستهانة بالاستحقار. تمت مؤلف.

الثامن: الدعاء، قيل: وهو الطلب على سبيل التضرع والخضوع سواء كان الطالب أدنى أم أعلى أم مساويًا في الرتبة، ولذلك لو قال العبد لسيده: اعتقني على وجه الغلظة كان أمرًا، ويعد ذلك من سوء أدبه، وقيل: بل هو الطلب من السافل للعالي، وهو ظاهر الإتقان وغيره.

وقال (السبكي): هو الطلب من الأعلى على سبيل التضرع، ومثاله: قوله تعالى: { اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ} [الفاتحة: ٦].

التاسع: الالتماس، ويقال له: السؤال وهو الطلب من المساوي في الرتبة، كقوله: بلا استعلاء ولا تضرع: اسقني، والعلاقة فيه وفي الدعاء الإطلاق[1] والتقييد.

فائدة [في الفرق بين العلو والاستعلاء]

قال (ابن يعقوب): ولا يرد أن يقال المساواة تنافي الاستعلاء لأنا نقول: المنافي للمساواة هو العلو لا الاستعلاء، فإن الاستعلاء هو عد الآمر نفسه عاليًا بكون الطلب الصادر منه على وجه الغلظة كما هو شأن العلي، وهذا المعنى أعني جعل الآمر نفسه عاليًا يصح من المساوي، بل يصح من الأدنى، فإن دعاوي النفس أكثر من أن تحصى، قال: وظاهر ما تقرر أن مناط الآمرية في الطلب هو الاستعلاء ولو من الأدنى، ومناط الدعاء فيه التضرع والخضوع ولو من الأعلى

(١) أي إطلاق مطلق الطلب على المقيد بالتضرع وعلى المقيد بعدم الاستعلاء والتضرع. تمت مؤلف.

كالسيد مع عبده، ولا يكاد يتصور على حقيقته، ومناط الالتماس فيه التساوي مع نفي التضرع والاستعلاء، لكن ذكر في المطول أن الالتماس يكون معه تضرع وتخضع لا يبلغ إلى حده في الدعاء، وعلى ما تقرر إذا صدر الطلب من الأعلى إلى الأدنى كالسيد مع عبده من غير استعلاء ولا تخضع لم يسم بواحد منها وهو بعيد.

العاشر: التمني، وهو طلب الأمر المحبوب الذي لا طماعية فيه، والعلاقة الإطلاق والتقييد لأن الأمر طلب على وجه الاستعلاء فأطلق عن قيده ثم قيد بالمحبوب الذي لا طمع فيه، أو السببية لأن طلب وجود الشيء الذي لا إمكان له سبب في تمنيه، وذلك كقول امرئ القيس:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي بصبحٍ و ما الإصباح منك بأمثل

وحمل على التمني لأن الليل لا يقبل أن يطلب منه الانجلاء، وإنما هذه الصيغة كناية عن تمني أمنية فيكون باقياً على إنشائيته، وجعلوه تمنيًا لا ترجيًا لأن التمني لما بعد، ومن شأن المحب أن يستبعد انجلاء الليل.

الحادي عشر: التكوين، وقد مر ذكره في التسخير.

الثاني عشر: الخبر، ذكره في الغاية ومثله بقوله تعالى: {فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلاً وَلْيَبْكُوا كَثِيراً} [التوبة:٨٢] أي: هم يضحكون في الدنيا قليلاً ويبكون في الآخرة كثيرًا، وقوله ﷺ: «إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى: إذا لم تستح فاصنع ما شئت» أي: صنعت ما شئت،

أخرجه البخاري من حديث أبي مسعود عقبة بن عمرو الأنصاري البدري، وأخرجه الطبراني في الكبير بنحوه، والعلاقة المشابهة بين الأمر والخبر في الدلالة على وجود الفعل.

الثالث عشر: التعجيز أي: إظهار عجز من يدعي أن في وسعه وطاقته أن يفعل مثل الأمر الفلاني نحو قوله تعالى: {فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ} [البقرة:٢٣] إذ ليس المراد به أمرهم على الحقيقة على وجه التكليف، وإنما المراد إظهار عجزهم عن الإتيان بمثله؛ لأنهم لو طاولوا بعد سماع الصيغة ذلك الإتيان ولم يمكنهم ظهر عجزهم، والعلاقة فيه التضاد لأنه إنما يكون في الممتنعات، والطلب في الممكنات، أو السببية لأن طلب ما لا قدرة عليه سبب في التعجيز، قيل: وهو خبر بعجزهم دلت عليه القرينة.

الرابع عشر: التفويض نحو قوله تعالى: {فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ} [طه:٧٢]ذكره الجويني وصاحب الجمع، وسماه بعضهم بالتحكيم، وبعض: بالتسليم، وبعض بالاستبسال[1]، ولعل علاقته كالإباحة.

الخامس عشر: التعجيب أي: تعجيب المخاطب كقوله تعالى: {انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الأَمْثَالَ} [الفرقان:٩] وقيل: هو في الآية للإيجاب معه تعجب، والعلاقة الإطلاق والتقييد أي: إطلاق الطلب المجرد على المقيد بالتعجيب.

---

(١) من البسالة وهي الشجاعة.تمت مؤلف.

السادس عشر: المشاورة، كقول إبراهيم: {فَانظُرْ مَاذَا تَرَى} [الصافات:١٠٢].

السابع عشر: الاعتبار، كقوله تعالى: { انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ} [الأنعام:٩٩].

الثامن عشر: التكذيب، كقوله تعالى: { قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ} [آل عمران:٩٣] وهو قريب من التعجيز.

التاسع عشر: التحيير[1] والتلهيف، كقوله تعالى: {مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ} [آل عمران:١١٩].

العشرون: التصبير من الصبر كقوله تعالى: { ذَرْهُمْ يَأْكُلُوا} [الحجر:٣]، {فَمَهِّلِ الْكَافِرِينَ} [الطارق:١٧] إلى غير ذلك من المعاني وهي متداخلة، والعلاقة في المعاني الأخيرة تظهر بالرد إلى ما سبق، فإن التحيير يرجع إلى الإهانة، والمشاورة والاعتبار والتصبير يرجع إلى الندب، إذ فيها معنى التأديب والإرشاد.

إذا عرفت هذا فقد اختلف فيما هو حقيقة فيه من هذه المعاني على أقوال:

القول الأول: أنه حقيقة في الوجوب وهو قول الجمهور من أئمتنا عليهم السلام وغيرهم، ثم اختلفوا، فقال أكثرهم: هو للوجوب لغة وشرعًا، وقال أبو طالب والبلخي والحاكم وأبو عبدالله البصري والجويني، ونصره القاضي شمس الدين في البيان: بل شرعًا فقط.

القول الثاني: إنه حقيقة في الندب لا غير، وهذا قول أبي هاشم

(١) التحيير بالحاء المهملة أي إيقاعهم في الحيرة .تمت مؤلف.

وقاضي القضاة، وأحد قولي أبي علي، وإحدى الروايتين عن المنصور بالله، والرواية الأخرى عنهما كالجمهور، وروي القول بالندب أيضًا عن بعض الفقهاء وهو إحدى الروايتين عن الشافعي قيل: والرواية الأخرى عنه أنها مشتركة بين الوجوب والندب والإباحة، وقيل: كالجمهور.

القول الثالث: للمرتضى الموسوي، وهو أنه مشترك[1] بين الوجوب والندب.

القول الرابع: الوقف في الثلاثة بمعنى لا ندري هل وضعت للوجوب أو للندب أو لهما بالاشتراك، وهذا قول الغزالي والآمدي والباقلاني، وروي عن أبي الحسن الأشعري، وروي عنه التوقف بين الوجوب والندب والإرشاد والإباحة والتهديد، وعن الآمدي التوقف في الثلاثة الأول.

القول الخامس: أنها موضوعة للقدر المشترك بين الوجوب والندب، وهو الطلب وهذا قول أبي منصور الماتريدي من الحنفية، ويقرب منه ما روي عن القاضي عبد الجبار: أنها موضوعة لإرادة الامتثال لصدقه مع الوجوب والندب.

قلت: وإرادة الامتثال هو من المعاني التي ذكر، واستعمال صيغة الأمر فيها، ولم نذكره فيما مر لدخوله في الطلب، ومثاله: قولك عند العطش: اسقني ماءً.

---

(١) أي اشتراكاً لفظياً كما في العضد .تمت مؤلف.

القول السادس: إنها حقيقة في الإباحة.

السابع: إنها حقيقة في الوجوب والندب والإباحة، موضوعة لها بالاشتراك اللفظي، حكى هذين القولين الرازي في المحصول.

القول الثامن: إنها للقدر المشترك بين هذه الثلاثة المتقدمة وهو الإذن.

التاسع: إنها موضوعة بالاشتراك اللفظي للثلاثة وللتهديد، وهذا محكي عن الإمامية.

العاشر: إنه مشترك بين هذه الأربعة والإرشاد.

الحادي عشر: إنها مشتركة بين الأحكام الخمسة التي هي: الوجوب والندب والإباحة والتحريم والكراهة، قلت: ولعل استعمالها في التحريم والكراهة راجع إلى معنى التهديد، وقد ذكر السبكي من معاني هذه الصيغة التي تستعمل فيها مجازاً التحريم، وقال: إن جماعة ذهبوا إلى أن الأمر مشترك بين معان:

أحدها: التحريم كما نقله الأصوليون، قال: فإذا كنا نذكر الاستعمالات لغير الأمر مجازًا فذكر هذا أولى لأنه استعمال حقيقي عند القائل به، ولا يدع في استعماله عند غيره في التحريم مجازًا بعلاقة المضادة، قال: ويمكن أن يمثل له بقوله تعالى: {قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ} [إبراهيم:٣٠] لكنه يبعده فإن مصيركم إلى النار فإنه لا يناسب التحريم، وكذلك: {تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلاً إِنَّكَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ} [الزمر:٨].

قلت: أما على ما قلناه من رجوعه إلى معنى التهديد فالتمثيل

مناسب، بل لا يظهر استعمال هذه الصيغة في التحريم إلا مع رجوعه إلى التهديد. والله أعلم.

القول الثاني عشر: حكاه في جمع الجوامع عن أبي بكر الأبهري، وهو أن أمر الله تعالى للوجوب وأمر النبي ﷺ المبتدأ منه للندب.

القول الثالث عشر: حكاه في الجمع أيضًا عن الإسفراييني وإمام الحرمين واختاره، وهو: أنه حقيقة لغوية في الطلب الجازم فلا يحتمل تقييده بالمشيئة[1] فإن صدر من الشارع أوجب صدور الفعل منه، بخلاف صدوره من غيره إلا من أوجب هو طاعته، قال: وهذا غير القول الأول، أعني: أنه للوجوب شرعًا لأن جزم الطلب على هذا لغوي، وعلى ذاك شرعي، فهذا ما عثرنا عليه من الأقوال في المسألة، وقد ذكر في الغاية وشرحها الاتفاق على أنه مجاز في سائر المعاني التي ذكرها ما خلا الخمسة التي ذكرتها الإمامية، فأما فيها فعلى الخلاف، وفي دعوى الاتفاق نظر لما عرفته من القول باشتراكه بين الأحكام الخمسة[2]، ولأنه قد حكى بعضهم أنه حقيقة في التعجيز والتكوين، وقال السبكي في شرح التخليص: إن استعمال (إفعل) للدعاء والالتماس حقيقة فلا ينبغي أن يعدا مما خرجت فيه صيغة الأمر عن حقيقته، وإذ قد أتينا على هذه الأقوال فلنأخذ في الاحتجاج لها فنقول:

احتج القائلون بالوجوب لغة وشرعًا: أما من جهة اللغة فمن وجوه:

(١) أي كما يقيد بها في الندب .تمت مؤلف.
(٢) أي ومنها التحريم والكراهة .تمت مؤلف.

أحدها: أن أهل اللغة يذمون العبد إذا لم يمتثل أمر سيده، والولد إن خالف أمر والده ويصفونهما بالعصيان، فلولا أنه للوجوب لما ذموه ونسبوه إلى العصيان؛ إذ هذا الاسم إنما يجري على من فعل قبيحًا أو ترك واجبًا، قال الشاعر:

أمرتك أمرًا جازمًا فعصيتني... البيت

فإن قيل: طاعة العبد لسيده أمر شرعي، وذمه لدليل الشرع لا لأجل اللغة، وطاعة الولد لوالده أمر عقلي لا لغوي.

قيل: إن ذلك وإن صار الآن شرعيًا فإن أهل اللغة كانوا يستخدمون السودان ويتملكونهم ويذمون العبد عند المخالفة، وكذلك الولد[1]، وهذا أمر لغوي، فإن قيل: ذم أهل اللغة لا يقضي بالوجوب إذ لا حكمة فيهم ولا عصمة فقد يذم أحدهم غيره على ترك القبيح كما يفعلون عند كف أحدهم عن مصاولة الأقران، وإن كان ذلك قبيحًا، وغير ذلك من أفعالهم، قيل: إنا لم نصوبهم في اعتقادهم الوجوب، ولا نقول أن ما قالوا بوجوبه فهو واجب في نفس الأمر، وإنما استدللنا بأنهم وضعوا صيغة (إفعل) للوجوب واعتادوا ذلك، فإذا خاطبنا الله بلغتهم كان قد وضع هذه الصيغة للوجوب، وهو تعالى عدل حكيم لا يوجب إلا ماله وجه وجوب يخصه.

والحاصل أن استدلالنا بوصفهم لا باعتقادهم، فإن قيل: المعصية في اللغة: هي المخالفة والعدول عن الرأي لا ما يقتضي الذم

(١) بمعنى أنهم كانوا يذمونه عند مخالفة والده. تمت مؤلف.

والعقاب، وإذا كان كذلك فالوصف بالعصيان لا يدل على الوجوب كالمخالفة، قيل: ومن أين لكم أن المخالفة لا تقتضي الذم والعقاب، وقد قدمنا في كتابنا هذا أن العقلاء كافة يستحسنون ذم عبد لم يمتثل أمر سيده وعقابه، وهذا واضح.

الوجه الثاني: إن قول القائل (إفعل) يقتضي إيقاع الفعل وليس لجواز تركه لفظ، فيجب المنع من تركه، وإذا لم يجز تركه فقد وجب.

الوجه الثالث: أن الحمل على الوجوب أحوط لأنه إذا كان واجبًا فقد أمنا الضرر بفعلنا له، وإذا كان مندوبًا أو مباحًا لم يضرنا فعله، ولقائل أن يقول: إن الدليل اللغوي إذا أول على وضعه للندب فلا أحوطية في الحمل على الوجوب لأنه قد أمن الضرر، ثم إنَّ القول بالأحوطية يؤدي إلى محذور أعظم وهو الإقدام على ما لا يؤمن قبحه من اعتقاد وجوب ما ليس بواجب، اللهم إلا أن تحمل الأحوطية على الفعل دون الاعتقاد.

الوجه الرابع: أن الوجوب معنى عقله أهل اللغة، فلو لم تكن صيغة للوجوب لم يكن على الوجوب دلالة، فإن قيل: والمخالف يعارضكم بالندب فيقول: هو معقول فلو لم تكن الصيغة له لم تكن عليه دلالة. قيل: بل عليه دلالة وهي قول القائل: ندبت أو نحوه، فإن قيل: وعلى الوجوب كذلك وهي قوله: أوجبت أو ألزمت، قيل: وجدناهم يستعملون الصيغة في الوجوب ويفهمونه منها، ولا يحتاجون إلى نصب قرينة بخلاف الندب.

الوجه الخامس: أن الأمر مقابل للنهي، والنهي يقتضي الكف عن الفعل لا محالة واستحقاق الذم بالفعل، فيجب في الأمر أن يقتضي الإيجاب والذم على الترك.

وأما الأدلة الشرعية فهي كثيرة منها: ما اشتمل عليه القرآن العظيم من الآيات الدالة على ذلك، وسيأتي بيان كيفية الاستدلال بها في مواضعها.

ومنها: قوله ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة» أخرجه الشيخان وأحمد والترمذي والنسائي وابن ماجة من حديث أبي هريرة، وأحمد وأبو داود والنسائي والترمذي والضياء بن زيد بن خالد الجهني وصححه مع زيادة للترمذي، والضياء شيخ العزيزي، والزيادة هي: «ولأخرت العشاء إلى ثلث الليل».

وأخرج الطبراني في الأوسط عن عليه السلام، ومالك والشافعي والبيهقي في السنن عن أبي هريرة مرفوعًا: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل وضوء» قال العزيزي: وإسناده حسن، وأخرج أحمد والنسائي بإسناد صحيح عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم عند كل صلاة بوضوء[1]، ومع كل وضوء سواك» وعن النبي ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك والطيب عند كل صلاة» أخرجه سعيد بن منصور في سننه عن

(١) حجة في عدم وجوب الوضوء لكل صلاة .تمت مؤلف.

مكحول مرسلاً، قال شيخ العزيزي: وإسناده صحيح.

وعن عبدالله بن عمرو بن العاص يرفعه: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك بالأسحار» أخرجه أبو نعيم في كتاب السواك، ووجه دلالة هذه الأخبار أن الأمر لو لم يكن للوجوب لم يكن فيها مزيد فائدة إذ السواك قد كان مندوبًا إليه ومأمورًا به، وذلك فيما رواه المؤيد بالله عليه السلام في شرح التجريد قال: أخبرنا أبو العباس الحسني رضي الله عنه، قال أخبرنا أبو أحمد الفرايضي، قال: حدثنا محمد بن سليمان بن الحارث الواسطي، قال: حدثنا مسلم بن إبراهيم، قال: حدثنا يحيى بن أبي كثير، عن عثمان بن ساج، عن سعيد بن جبير، عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إن أفواهكم طرق القرآن فطهروها بالسواك» وهو في أصول الأحكام وشمس الأخبار.

أبو العباس الحسني من أفاضل علماء العترة مشهور.

ومحمد بن سليمان هو الباغندي قال في الميزان: لا بأس به، واختلف قول الدارقطني فيه، وله رواية في المناقب وأمالي المرشد بالله عليه السلام.

وعثمان بن ساج هو: عثمان بن عمر بن ساج الجزري الأموي مولاهم، وثقه ابن حبان، واحتج به النسائي.

وفي (الجامع الكافي) عن ابن عباس لم يزل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يأمرنا بالسواك حتى ظننا أنه سينزل عليه فيه، وفي أمالي أحمد بن عيسى وغيره: «فمن أطاق السواك فلا يدعه» ولقائل أن يقول: ليس في

الأحاديث السابقة ما يدل على أن الأمر للوجوب لوجهين:

أحدهما: أن في بعض ألفاظ الحديث: «لولا أن أشق على أمتي لفرضت عليهم السواك» كما في مجموع زيد بن علي عليهما السلام وأمالي أحمد بن عيسى وأحكام الهادي عليهما السلام من حديث علي عليه السلام وهو في الجامع الكافي أيضًا بلفظ: لفرضت، أيضًا في الجامع الصغير من حديث العباس بن عبد المطلب منسوبًا إلى الحاكم وصححه شيخ العزيزي، ومن حديث أبي هريرة منسوبًا إلى الحاكم والبيهقي في السنن قال العزيزي: وإسناده صحيح، وإذا تعارضت ألفاظ الحديث في موضع الحجة بطل الاستدلال به.

الثاني: أن هذه الرواية ترجح بكونها في كتب الأئمة، وحينئذ تكون حجة للقائلين بالندب لأن الأمر به قد وقع كما بينا، وإنما المنفي الوجوب لعدم ما يدل عليه من خارج كلفظ: أوجبت أو فرضت، كما يدل عليه لفظ: لفرضت، إذ المعنى: لقلت إنه فرض أو نحوه مما يؤدي معناه، واستدلوا أيضًا بما رواه المرشد بالله عليه السلام، قال أخبرنا محمد بن علي، ثنا ابن لبوة، ثنا أبو خليفة، ثنا مسدد، ثنا يحيى بن سعيد، حدثني حبيب بن عبد الرحمن، عن حفص، عن عاصم، عن أبي سعيد بن المعلى قال: كنت أصلي في المسجد فدعاني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلم أجبه، فقلت: يا رسول الله إني كنت أصلي، فقال: «ألم يقل الله تعالى: {اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ} [الأنفال: ٢٤] ثم قال: ألا أعلمك سورة هي أعظم سورة من القرآن، فقال: الحمدلله رب العالمين هي السبع المثاني، والقرآن العظيم الذي أوتيته» وأخرجه

أحمد والبخاري والدارمي وأبو داود والنسائي وابن جرير وابن حبان وابن مردويه والبيهقي.

قلت: في أمالي المرشد بالله هكذا: حفص عن عاصم، وفي القرطبي: أنه حفص بن عاصم فينظر.

وأما أبو سعيد بن المعلى فلم أقف له على ترجمة في الجداول[1] وفي تفسير القرطبي: أنه رجل من الصحابة لا يوقف على اسمه، وفيه: أن الذي روى الحديث عنه حفص بن عاصم وعبيد بن حنين، قال كذا قال ابن عبد البر وغيره وأبو سعيد بن المعلى من جلة الأنصار وسادات الأنصار تفرد به البخاري واسمه: رافع، ويقال الحارث بن نفيع بن المعلى، ويقال: أوس بن المعلى، ويقال: ابن سعيد بن أوس بن المعلى، توفي سنة أربع وسبعين وهو ابن أربع وستين سنة[2]، وهو أول من صلى إلى القبلة حين حولت.

وأخرج جماعة من المحدثين عن أبي هريرة نحو هذا الحديث إلا أن القصة مع أبي بن كعب وسيأتي[3].

والدلالة على الوجوب من هذا ظاهرة، وهي أن النبي ﷺ لامه على ترك الإجابة من حيث أن الله قد أمر بها، ومنها أنه قد ثبت عن السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم: أنهم كانوا يأخذون

---

(١) .مختصر الطبقات .تمت مؤلف.

(٢) قال ابن حجر في الإصابة : هو خطأ فإنه يستلزم أن تكون قصته مع النبي ﷺ وهو صغير وسياق الحديث يأبى ذلك تمت مؤلف.

(٣) في فضائل الفاتحة .تمت مؤلف.

الظواهر وأوامر الله وأوامر رسوله، ويستدلون بها على الوجوب مجردة عن القرائن وهم القدوة في الدين، فإن قيل: ومن أين لكم أنهم حملوه على الوجوب بلا قرينة؟ قيل: لم ينقل عن أحد منهم نصب القرينة ولا المطالبة بها ولو كان لنقل؛ لأن مثل هذا مما يشتهر لعموم التكليف به.

قالوا: لعل الاستدلال قد وقع بغير الأوامر المحكية أو بها، لكنها أوامر مخصوصة علموا كونها للوجوب، قلنا: خلاف الظاهر، بل المعلوم استنادهم إليها واستدلالهم بها لظهورها في الوجوب لا لخصوصياتها، قالوا: قد حملوا بعض الأوامر على الندب وغيره كما حملوا بعضها على الوجوب فلستم بأن تقولوا: هي موضوعة للوجوب لأنهم قد حملوها عليه في مواضع بأولى منا بالحمل على الندب أو نحوه؛ لذلك قلنا: الظاهر حملهم لذلك على الوجوب في جميع موارده ولا يعدلون عنه إلا لقرينة، قالوا: هذا الدليل إنما يفيد الظن، ولو أفاد القطع لكونه قد شاع استدلالهم بذلك على الوجوب فدلالة ذلك الثابت قطعًا على المراد ظنية، إذلم ينصوا على أنه موضوع للوجوب كما قد اعترفتم بذلك، قلنا: بل يفيد القطع لحصول العلم باستنادهم إلى ظاهر الأمر في الاستدلال على الوجوب، والمقصود حصول العلم سواء كان بنص أو بغيره.

وقد ذكر الإمام الحسن بن يحيى القاسمي عليه السلام في جواب سؤال أن الظاهر وما حمل على خلاف ظاهره يفيدان القطع إذا حصلت معهما

قرائن كثيرة حتى أوصلت إلى العلم.

وأما قولهم: لو أفاد القطع...إلخ فجوابه: أنا لا نسلم أن دلالته ظنية بل قطعية لما مر من أن المقصود حصول العلم ولو بالقرائن، ولا شك أن إطباقهم على الاستدلال بالصيغة المجردة على الوجوب وتكرر ذلك وشيوعه يفيد القطع بوضعها للوجوب كما لو نصوا على ذلك، ولا يشترط في القطع طريقة مخصوصة، ولهذا قيل: إنا نقطع أن السيد إذا قال لعبده: خط هذا الثوب ولو بكتابة أو إشارة فلم يفعل عُد عاصيًا، ولو سلم فإنه يكفي الظهور ونقل الآحاد في مدلولات الألفاظ، وإلا تعذر العمل بأكثر الظواهر إذ المقدور فيها إنما هو تحصيل الظن بها، وأما القطع فلا سبيل إليه، لا يقال فقد عرفوا أصول الفقه بأنه علم بقواعد...إلخ وتسليم كون الأمر يفيد الوجوب ظنًا ينفي العلم بأنه للوجوب؛ لأنا نقول لا نسلم بأن مسائل أصول الفقه كلها قطعية، بل بعضها ظني كما يعرفه من تتبع مؤلفات هذا الفن، فإنه يجدهم مطبقين على الاحتجاج على كثير من مسائله بأدلة ظنية، وقد صرح صاحب الجوهرة وصاحب الفصول بانقسام مسائله إلى قطعية وظنية، وهو الظاهر من عدول الحسين بن القاسم وغيره في حد أصول الفقه عن لفظه علم إلى قولهم هو طرق الفقه، أو كيفية الاستدلال بطرق الفقه، أو القواعد التي يتوصل بها ...إلخ.

على أن تعريفه بالعلم بالقواعد لا ينافي كون بعضها ظنيًا لأن العلم قد يطلق على الظن كما في: {فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ} [الممتحنة: ١٠] ويؤيده أن من عرفه بالعلم حذا حذو غيره في الاحتجاج على بعض

مسائله بالأدلة الظنية، ثم إنا لو سلمنا أن المراد بالعلم معناه الحقيقي فالمعتبر العلم بثبوت القاعدة وهي كون الأمر يفيد الوجوب ظاهرًا، وهذه القاعدة معلومة بالدليل لا ريب فيها.

وأما كون دلالته على الوجوب قطعية فلا يشترط ولذلك نظائر منها: الشهادة فإن وجوب العمل بها قطعي مع أن دلالتها على المقصود ظنية، والحاصل أن المعتبر العلم بدليل كون الأمر ظاهرًا في الدلالة على الوجوب لا العلم بالحكم وهو الدلالة فيكفي الظن في حصوله، ولا شك أن الحكم غير دليله، والكلام في أدلة الأحكام لا في نفس الأحكام.

احتج أهل القول الثاني وهم القائلون بالندب بأن المتيقن الطلب، وأقل أحوال ما يطلب أن يكون مندوبًا، قلنا: هذا لا ينفع مع قيام دليل الوجوب، قالوا: لا فرق بين قول السيد لعبده: اسقني، وندبتك إلى أن تسقيني في أنه يفهم من أحدهما عند أهل اللغة ما يفهم من الآخر، ويستعمل كل منها مكان صاحبه، قلنا: بل الفرق بينهما من وجهين معلومين عند أهل اللغة:

أحدهما: أن أحدهما خبر والآخر إنشاء، ولا شك في مفارقة الخبر للإنشاء من حيث أن الخبر يحتمل الصدق والكذب دون الإنشاء، ومن حيث أنه لا يستدعي الفعل بوضعه بخلاف قولك: (إفعل).

الوجه الثاني: استحقاق الذم على مخالفة قوله: اسقني دون قوله: ندبتك أن تسقيني، ولو كان نصًا في الندب لم يكن بينهما فرق في عدم استحقاق الذم، قالوا: أخرج البخاري ومسلم عن أبي هريرة

قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم، فإنما أهلك من كان قبلكم كثرةُ مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم» فرده إلى مشيئتنا وهو معنى الندب؟ قلنا: بل إلى استطاعتنا، وهو لا ينافي الوجوب.

احتج القائلون بالاشتراك اللفظي وهم أهل القول الثالث، القائل: بأنها حقيقة في الوجوب والندب، وأهل القول السابع القائل: بأنها حقيقة فيهما وهي: الإباحة، وأهل القول التاسع، والقول العاشر والقول الحادي عشر وهم القائلون: بالاشتراك بين الثلاثة والتهديد، والقائلون به بين الأربعة والإرشاد، والقائلون بأنها مشتركة بين الأحكام الخمسة بأنه ثبت الإطلاق من أهل اللغة للصيغة في الوجوب والندب، أو في الثلاثة أو الأربعة أو في الخمسة، والأصل في الإطلاق الحقيقة فيكون حقيقة مشتركة.

والجواب: أن الإطلاق فيما عدا الواجب مجاز لا حقيقة كما بينا، ولأنه قد ثبت أنه إذا دار اللفظ بين كونه مجازًا أو مشتركًا فإن حمله على المجاز أولى، وأيضًا يلزم أن يكون حقيقة في جميع المعاني المتقدمة لوقوع الإطلاق ولا قائل به.

احتج القائلون بأن الصيغة موضوعة بالتواصل للوجوب والندب وهم أهل القول الخامس بأنه ثبت الرجحان بالضرورة من اللغة، وجعله لأحدهما بخصوصه تقييد من غير دليل فلا يصار إليه، فوجب جعله للقدر المشترك بينهما دفعًا للاشتراك والمجاز.

واحتج القائلون بوضعها للإباحة وهو القول السادس بأنه ثبت الجواز في المأمور به ضرورة، وزيادة الوجوب أو الندب لا دليل عليها فوجب الوقف عنده وهو معنى الإباحة.

واحتج القائلون بالتواطئ بين الثلاثة بأنه ثبت الإذن بالضرورة من اللغة، والزيادة المفيدة لتخصيص أحدهما لا دليل عليها، فوجب جعلها للقدر المشترك بينها وهو الإذن.

والجواب من وجهين:

أحدهما: لا نسلم أن زيادة الوجوب لا دليل عليها بل ثبتت بأدلتنا.

الثاني: أنكم أثبتم اللغة بلوازم الماهيات، وذلك أنهم جعلوا الجواز لازمًا للإباحة، والرجحان لازمًا للوجوب، والندب والإذن لازمًا للثلاثة، فجعلوا باعتبار هذه اللوازم صيغة الأمر لملزوماتها مع احتمال أن يكون للمقيد بواحد منها بخصوصه أو مشتركًا أو للقدر المشترك، وذلك باطل لأن اللغة لا تثبت إلا بالنقل وتتبع موارد الاستعمال.

قال (الحسين بن القاسم)عليه السلام: لا يقال الجواز هو عين الإباحة فلا يكون من إثبات اللغة بلوازم الماهيات؛ لأنا نقول معنى الإباحة جواز الفعل والترك، والجواز أعم من أن يكون مع جواز الترك، ومع جواز المنع منه.

احتج القائلون بالوقف وهم أهل القول الرابع: بأنه لا دليل على شيء مما ذكره أهل الأقوال الأخر يفيد القطع، والمسألة قطعية فوجب الوقف.

والجواب: أن أدلة أهل القول الأول اللغوية والشرعية تفيد القطع بما

ذكروه من اقتضاء الأوامر المطلقة الوجوب، وذلك ظاهر لمن بحث.

وأما القول الثاني عشر: فلا وجه لما ذكره من الفرق، وأما القول الثالث عشر فلعله يحتج على اقتضائه الوجوب لغة بما مر، وعلى عدم اقتضائه إياه شرعًا بنحو ما مر من كثرة وروده في لسان الشارع لغير الوجوب، وجوابه يعرف مما سبق.

فائـدة

في جمع الجوامع وغيره أن الخلاف في وجوب اعتقاد الوجوب على القول بوضع الصيغة له قبل البحث عن الصارف كالخلاف في العام: هل يجب اعتقاد عمومه قبل البحث عن المخصص أم لا؟

المسألة الرابعة [في معاني الصراط، والمستقيم، والاستقامة]

الصراط: الطريق، والمستقيم: الواضح البين الذي لا اعوجاج فيه.

قال (ابن جرير): ثم تستعير العرب الصراط فتستعمله في كل قول وعمل وصف باستقامة أو اعوجاج، فتصف المستقيم باستقامته والمعوج باعوجاجه.

قلت: والاستقامة عبارة عن الصواب، والاعوجاج عبارة عن الخطأ، وقد اختلف في المراد بالصراط المستقيم هنا، فقيل: هو القرآن، وهذا مروي عن جماعة من السلف منهم أمير المؤمنين عليه السلام وابن

عباس[1] وابن مسعود، وقد ورد ذلك مرفوعًا من حديث علي عليه السلام، وفي تفسير ابن جرير بعد أن ذكر أن تراجمة القرآن اختلفت في المراد بالصراط المستقيم ما لفظه: ومما قالته في ذلك ما روي عن علي بن أبي طالب عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال وذكر القرآن فقال: «هو الصراط المستقيم» حدثنا بذلك موسى بن عبد الرحمن المسروقي، قال: حدثنا حسين الجعفي، عن حمزة الزيات، عن أبي المختار الطائي، عن ابن أخي الحارث، عن الحارث، عن علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وحدثنا إسماعيل بن أبي كريمة، قال: حدثنا محمد بن سلمة، عن أبي سنان، عن عمرو بن مرة، عن أبي البحتري، عن الحارث، عن علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، مثله، وحدثنا أحمد بن إسحاق الأهوازي، قال: حدثنا أبو أحمد الزبيري، قال: حدثنا حمزة الزيات، عن أبي المختار الطائي، عن ابن أخي الحارث الأعور، عن الحارث، عن علي عليه السلام قال: الصراط المستقيم كتاب الله، ثم ذكر أسانيد إلى عبد الله بنحوه.

حسين الجعفي قال في الجداول: الحسين بن علي بن الوليد الجعفي مولاهم الكوفي ثم قال: وثقه ابن معين وأثنى عليه غيره. توفي سنة ثلاث ومائتين، احتج به الجماعة.

قلت: وروى له من أئمتنا المؤيد بالله وأبو طالب والمرشد بالله ومحمد بن منصور.

---

(١) رواه عن ابن عباس أبو حيان ولم أجده في غيره .تمت مؤلف.

وحمزة الزيات هو: ابن حبيب بن عمارة مولى تيم الله أبو عمارة الزيات الكوفي أحد القراء، وثقه ابن معين والنسائي، وقال الذهبي: إليه المنتهى في الصدق والورع. توفي سنة ثمان وخمسين ومائة، احتج به مسلم والأربعة، وروى له المؤيد بالله ومحمد بن منصور.

وإسماعيل هو: إسماعيل بن عبيد بن أبي كريمة الحراني لأنه الذي ذكر في الجداول روايته عن محمد بن مسلمة فقال: وثقه الدارقطني وغيره، توفي سنة أربعين ومائتين، روى له المرشد بالله والترمذي وابن ماجة، وليس بإسماعيل بن عبد الرحمن بن أبي كريمة السدي المفسر المشهور لأن وفاة السدي سنة سبع وعشرين ومائة ووفاة محمد بن مسلمة سنة إحدى وتسعين ومائة مع ما صرح به من رواية الأول عن أبي مسلمة.

ومحمد هذا هو: ابن مسلمة بن عبيدالله الباهلي الحراني، قال ابن سعد: كان ثقة فاضلاً عالمًا، روى له أبو طالب والمرشد بالله، واحتج به مسلم والأربعة.

وعمرو بن مرة قال في الجداول: عمرو بن مرة بن عبدالله بن طارق بن الحارث الهمداني الجملي المرادي أبو عبدالله الأعمى الكوفي ثم قال: وثقه ابن معين والحاكم وأبو حاتم، وقال: يرى الإرجاء، وقال في الكاشف: كان من الأئمة العاملين، توفي سنة ست عشرة ومائة، احتج به الجماعة، قال: وعداده في رواة العدلية ذكره المنصور بالله.

قلت: وروى له أبو طالب والمرشد بالله.

وأحمد بن إسحاق الأهوازي، قال النسائي: صالح الحديث، وقال في الكاشف: صدوق، توفي سنة خمسين ومائتين، روى له من أئمتنا الموفق بالله والمرشد بالله.

وأبو أحمد الزبيري هو: محمد بن عبدالله بن الزبير بن درهم الأسدي الزبيري مولاهم أبو أحمد الكوفي الحبال وثقه ابن معين والعجلي وقال: يتشيع، وقال ابن بندار: ما رأيت رجلاً أحفظ من أبي أحمد، توفي سنة ثلاث ومائتين، عداده في ثقات محدثي الشيعة، روى له السيدان المؤيد بالله وأبو طالب والمرشد بالله، واحتج به الجماعة.

وقيل: دين الإسلام، وهذا مروي عن جماعة من السلف بألفاظ مختلفة تؤدي هذا المعنى منهم: ابن عباس وابن مسعود وجابر بن عبدالله ومحمد بن الحنفية وعليه جماعة من المفسرين منهم: الزمخشري، ويحتج لهم بما أخرجه أحمد والترمذي وحسنه، والنسائي وابن جرير وابن المنذر وأبو الشيخ والحاكم وصححه، وابن مردويه والبيهقي في الشعب عن النواس بن سمعان عن رسول الله ﷺ قال: «ضرب الله صراطًا مستقيماً، وعلى جنبتي الصراط سوران فيهما أبواب مفتحة وعلى الأبواب ستور مرخاة وعلى باب الصراط داع يقول: يا أيها الناس ادخلوا الصراط جميعًا ولا تتفرقوا، وداع يدعو من فوق الصراط فإذا أراد الإنسان أن يفتح شيئًا من تلك الأبواب قال: ويحك لا تفتحه فإنك إن تفتحه تلجه» فالصراط: الإسلام،

والسوران: حدود الله، والأبواب المفتحة: محارم الله، وذلك الداعي على رأس الصراط: كتاب الله، والداعي من فوق: واعظ الله في قلب كل مسلم[1]، وفي تفسير ابن جرير: حدثنا المثنى، قال: حدثنا أبو صالح، قال: حدثني معاوية بن صالح أن عبد الرحمن بن جبير حدثه عن أبيه عن نواس بن سمعان الأنصاري عن رسول الله ﷺ قال: «ضرب الله مثلاً صراطًا مستقيمًا والصراط الإسلام»، حدثنا المثنى، حدثنا آدم العسقلاني، قال: حدثنا الليث، عن معاوية بن صالح، عن عبد الرحمن بن جبير بن نضير عن أبيه، عن نواس بن سمعان الأنصاري عن رسول الله ﷺ بمثله.

ابن جرير صاحب التفسير هو محمد بن جرير بن يزيد وفي بقية نسبه بعد يزيد اختلاف فقيل: يزيد بن كثير بن غالب، وقيل: يزيد بن خالد، وقيل: يزيد بن هارون، وهو أشهر من أن يذكر، كان إمامًا في فنون كثيرة، أثنى عليه الذهبي ووثقه هو وغيره، وعداده في ثقات محدثي الشيعة، وقد نالوا منه لذلك، توفي سنة ست عشرة وثلاثمائة كذا في الجداول وفي غيرها سنة عشر.

وأما آدم العسقلاني فوثقه أبو حاتم، وقال النسائي: لا بأس به، وقال ابن معين: ثقة ربما حدث عن قوم ضعفاء، قال أبو حاتم: مأمون متعبد من خيار خلق الله، وفي الجامع الوجيز: أن الأئمة رووا له، توفي سنة عشرين أو إحدى وعشرين ومائتين.

وأما عبد الرحمن بن جبير فهو: الحضرمي أبو حميد الشامي، وثقه

(١) دليل على وجود الخاطر المنبِّه على النظر وغيره. تمت.

أبو زرعة والنسائي وابن سعد، توفي سنة ثماني عشرة ومائة، روى له محمد بن منصور وأبو طالب، واحتج به الجماعة لكن البخاري في الأدب.

وأما والده جبير فوثقه أبو حاتم، وروى له أبو طالب، واحتج به مسلم والأربعة، توفي سنة خمس وسبعين، وقيل: الصراط المستقيم: ما تركنا عليه رسول الله ﷺ، وهذا مروي عن ابن مسعود، وقال أبو العالية: هو رسول الله ﷺ وأبو بكر وعمر، وهذا مروي عن ابن عباس والحسن البصري، وقال الفضيل بن عياض: طريق الحج.

قال (القرطبي): وهذا خاص والعموم أولى، وعن عثمان: السنن، وعن سعيد بن جبير: طريق الجنة، وقيل: طريق السنة والجماعة قاله القشيري، وقال الترمذي طريق الخوف والرجاء، وقال عمرو بن عبيد: جسر جهنم، وعن أبي العالية: الصراط المستقيم: آل رسول الله ﷺ وأبو بكر وعمر، وعن شهر بن حوشب: هم أصحاب رسول الله ﷺ وأهل بيته، وعن عبد الرحمن بن زيد: هم رسول الله ﷺ وأهل بيته، وفي شواهد التنزيل عن أبي بريدة في قوله تعالى: {اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ} [الفاتحة:٦] قال: صراط محمد وآله، وفيه بإسناده عن جابر بن عبدالله، قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله جعل عليًا وزوجته وابناه حجج الله على خلقه وهم أبواب العلم في أمتي من اهتدى بهم هدي إلى صراط مستقيم» وبإسناده إلى سعد عن ابن أبي جعفر قال: آل محمد الصراط الذي دل الله عليه.

وهذه الأقوال أكثرها متقارب المعنى، إذ المرجع بها إلى كون الصراط المستقيم هو الحق، فمن فسره بالقرآن فلأن الحق لا يعرف إلا

به فهو حق في نفسه، ومن فسره بالإسلام فلأنه حق، ومن فسره بطائفة مخصوصة أو شخص مخصوص أو طريقة مخصوصة فلقيام الدليل عنده على أن الحق مع تلك الطائفة أو ذلك الشخص.

قال (ابن جرير): والأولى في تأويل الآية أن المراد وفقنا للثبات على ما ارتضيته ووفقت له من أنعمت عليه من عبادك من قول وعمل؛ لأن من وفق لما وفق له من أنعم الله عليه من النبيئين والصديقين والشهداء فقد وفق للإسلام وتصديق الرسل والتمسك بالكتاب، والعمل بما أمر الله به والإنزجار عما زجر عنه، واتباع منهج النبي ﷺ ومنهاج أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، وكل عبد صالح، وكل ذلك من الصراط المستقيم. ذكره في تفسيره.

وقد رد الرازي على من قال هو: القرآن أو الإسلام وشرائعه بأن قوله: {صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ} [الفاتحة: ٧] بدل من الصراط المستقيم، وإذا كان كذلك كان المراد صراط المتقدمين من الأمم، ولم يكن لهم القرآن والإسلام[1]، قال: وإذا بطل ذلك ثبت أن المراد: اهدنا صراط المحقين المستحقين للجنة، واعترضه أبو حيان بأنه لا يتأتى هذا الرد إلا إذا صح أن الذين أنعم الله عليهم هم المتقدمون، وستأتي الأقوال في ذلك.

(١) أراد بالإسلام هذه الملة الإسلامية المختصة بتكاليف لم تكن تقدمتها ا هـ بحر محيط. تمت مؤلف.

قوله تعالى: {صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ}
من سورة الفاتحة

قوله تعالى: {صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ}

[العلاقة بين الصراط الأول والثاني]

بدل من الأول وفائدته التأكيد، قال الزمخشري: لما فيه من التثنية والتكرير والإشعار بأن الصراط المستقيم بيانه، وتفسيره صراط المسلمين ليكون ذلك شهادة لصراط المسلمين بالاستقامة على أبلغ وجه وآكده، كما يقول: هل أدلك على أكرم الناس وأفضلهم فلان، فيكون ذلك أبلغ في وصفه بالكرم والفضل من قولك: هل أدلك على فلان الأكرم الأفضل، لأنك ثنيت ذكره مجملاً أولاً ومفصلاً ثانيًا، وأوقعت فلانًا تفسيرًا وإيضاحًا للأكرم الأفضل فجعلته علمًا في الكرم والفضل، فكأنك قلت: من أراد رجلاً جامعًا للخصلتين فعليه بفلان فهو الشخص المعين لاجتماعهما فيه غير مدافع ولا منازع.

واختلف في المراد بالمنعم عليهم، فقال زيد بن علي، وروي عن ابن عباس هم: النبيئون والصديقون والشهداء والصالحون، وهو محكي عن جمهور المفسرين انتزعوا ذلك من آية النساء، ويشهد له قوله قبلها: { وَلَهَدَيْنَاهُمْ صِرَاطاً مُسْتَقِيماً} [النساء:٦٨]، وقال الزمخشري وأتباعه: هم المؤمنون.

وروي عن ابن عباس: وإطلاق الإنعام لقصد الشمول فإن نعمة

الإسلام عنوان النعم كلها، فمن فاز بها فقد حاز النعم بحذافيرها، وقال الحسن: أصحاب محمد ﷺ، وقيل: مؤمنو بني إسرائيل، وعن ابن عباس: أصحاب موسى قبل أن يغيروا، وقال قتادة والربيع بن أنس: الأنبياء خاصة، وقال أبو العالية: النبي ﷺ وأبو بكر وعمر، وقيل: أصحاب موسى وعيسى قبل النسخ والتحريف، وعن أبي زيد: النبي ﷺ ومن معه، وقال وكيع: المسلمون.

ومعنى هذه الأقوال واحد كما مر نظيره، ويتعلق بالآية مسائل:

المسألة الأولى [معنى النعمة]

النعمة في اللغة: هي اليد والصنيعة وخفض العيش والدعة والمال والعطية.

قال في (القاموس): ونعيم الله عطيته، وقال الراغب: النعمة: الحالة الحسنة، والإنعام إيصال الإحسان إلى الغير، ولا يقال إلا إذا كان الموصل إليه من جنس الناطقين، فإنه لا يقال: أنعم على فرسه، وقال[1]: تنعم تناول ما فيه النعمة وطيب العيش يقال: نعمه تنعيمًا فتنعم أي جعله في نعمة أي: لين عيش وخصب، وفي النهاية معنى قولهم: أنعمت على فلان أي: أصرت إليه نعمة، فهذا كلام أئمة اللغة في تحقيق معنى النعمة.

وأما أهل الاصطلاح فقد اختلفوا على قولين:

---

(١) أي الراغب. تمت مؤلف.

أحدهما: أن النعمة هي المنفعة الحسنة الواصلة إلى الغير التي قصد بها فاعلها وجه الإحسان إليه، وهذا قول السيد مانكديم والإمام المهدي وأبي علي وغيرهم.

الثاني: أنها المنفعة الواصلة إلى الغير... إلى آخر ما مر، وهذا قول الرازي وهو ظاهر حكاية السيد مانكديم عن أبي هاشم، ولم يقيدا المنفعة بكونها حسنة لأنهما يجوزان في النعمة أن تكون قبيحة، واستدل أبو هاشم على ذلك بأن الله لو أثاب من لم يستحق الثواب لكان منعمًا عليه مع أن ذلك قبيح لعدم انفكاكه عن التعظيم، وقد ثبت قبح الابتداء بالتعظيم[1].

دليل آخر: وهو أن أحدنا لو ملك غيره جميع ما يملكه حتى افتقر لكان منعمًا مستحقًا للشكر من جهته مع أن فعله قبيح لإطباق العقلاء على ذم من أخرج جميع ماله حتى لا يبقى له ما يسد جوعته ويواري عورته؛ ولقوله تعالى: {وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ...} [الإسراء:٢٩] الآية.

وقال (الرازي): الحق أن هذا القيد غير معتبر لأنه يجوز أن يستحق الشكر بالإحسان وإن كان فعله محظورًا لأن جهة استحقاق الشكر غير جهة استحقاق الذم والعقاب، فأي امتناع في اجتماعهما، ألا ترى أن الفاسق يستحق بإنعامه الشكر والذم بمعصية الله، فلم لا يجوز أن يكون الأمر هنا كذلك، وسيأتي الجواب عليهما قريبًا، وإنما قالوا في النعمة هي المنفعة لأنها لو كانت مضرة محضة لما كانت نعمة، واحترزوا

(١) لأن تعظيم من لا يستحق التعظيم قبيح.تمت مؤلف.

بالمحضة عن الألآم ونحوها التي يوصلها الله إلى الحيوانات فإنها لم تكن مضرة لما يقابلها من الأعواض الموفية لها، وقيد الأولون المنفعة بالحسنة لأنها لو قبحت لما استحق عليها الشكر ومن حق النعمة الشكر، وقول أبي هاشم غير مسلم إذ لو كان ما ذكره نعمة لاستحق عليها الشكر، فإن قيل: هو يستحق الشكر كما قال الرازي، قلنا: لو سلم ذلك فإنما يستحقه على الثواب الذي ذكره أبو هاشم لأن المثاب توصل بذلك الثواب إلى منافع لولا الثواب لما وصل إليها فاستحق المثيب الشكر على تلك المنافع التي توصل المثاب إليها بالثواب؛ لأن الثواب والمنفعة المتوصل إليها كليهما من جهة المثيب، وكذلك الدليل الآخر فإن استحقاق الشكر على إعطاء المال إنما كان لأجل المنافع التي توصل به إليها ولا يجب في المنعم أن يكون قد فعل فعلاً يستحق به الشكر لا محالة، بل لا يمتنع أن يستحق الشكر على حصول المنفعة وإن لم يكن منه فعل أصلاً، كمن اكتسب مالاً في جنب غيره، فإن ذلك الغير يستحق الشكر وإن لم يكن منه إليه فعل ينصرف الشكر إليه، بل مجرد النسبة إليه أو التعلق به أو نحو ذلك، وكذلك الساكت عن المطالبة بالدين فإنه يستحق الشكر وإن لم يكن له فعل، كما أن المخل بالواجب يستحق الذم وإن لم يكن له فعل.

والحاصل أن الشكر يستحق على المنفعة الحسنة الواصلة إلى الغير بسبب غيره سواء كان ذلك السبب فعلاً حسنًا أو قبيحًا أم لم يكن فعلاً كما مثلنا، وأما قول الرازي بعدم اتحاد الجهة هنا فباطل لأن النعمة هي عين المحظور، فكيف يسمى ذلك نعمة وإحسانًا يستحق عليه الشكر، والفرق ظاهر بين هذا وبين ما ذكره في الفاسق، فلم يبق

إلا أنه يستحق الشكر على المنفعة الحسنة التي توصل إليها بذلك المحظور على ما سبق تقريره، وكلاهما حاصلان من جهة المنعم. والله أعلم.

ولا يخفى أن ظاهر إطلاق ما سبق عن أهل اللغة يقضي بترجيح قول أبي هاشم والرازي، وقول الأولين أن الشكر يستحق على حصول المنفعة وإن لم يكن ثمة فعل، محل نظر لأن الشكر كما مر عرفان الإحسان ونشره، والإحسان مصدر أحسن، كالإكرام مصدر أكرم، والمصدر هو نفس الحدث فلا يتصور شكر إلا على إحسان والإحسان فعل، فتأمل.

وأما اعتبار قصد الإحسان إلى الغير فلأن القاصد لنفع نفسه لا يسمى منعمًا وإن أوصل إنعامه إلى الغير كمن أحسن إلى جاريته بأنواع الحلي والحلل ليزينها في عين المشتري، وكذلك البزاز إذا أخرج للمشتري أنواع البز لم يكن منعمًا عليه، لأنه قصد نفع نفسه، وهذا أمر معلوم فإن التاجر إذا امتن على المشتري بأنه أخرج له الثياب الفاخرة فإنه يجيب بأنه لا منة لك عليّ ولا نعمة لأنك لم ترد إلا نفع نفسك، أو ما يؤدي هذا المعنى، فإن قيل قد فسرتم النعمة بالمنفعة فما معنى المنفعة؟ قيل: معناها: اللذة والسرور أو ما يؤدي إليهما أو إلى أحدهما، فأما اللذة والسرور فنحو حك جلد الأجرب ووضع اللقمة الشهية في فم الغير وخلع الخلعة النفيسة عليه، وأما ما يؤدي إليهما فنحو: أن يدفع إليه دراهم يشتري بها ما شاء، وأما ما يؤدي

إلى أحدهما فكأن يدله على كنز فإنه يؤدي إلى السرور[1] ولأجل هذا قيل: إن دفع الضرر معدود من المنافع وإن لم يكن نفعًا بنفسه لما كان مؤديًا إلى النفع، وذلك كمن استوهب إنسانًا قد قدم للقتل وخلصه منه فإنه يكون منعمًا عليه بذلك، وكذلك قيل في الحياة: إنها نفع وإن لم تكن نفعًا في نفسها لكنها أصل في المنافع ومؤدية إليها فكانت نعمة، فإن قيل: قد أوضحتم حقيقة النعمة فما حقيقة المنعم؟ قيل: هو فاعل النعمة ولا يزاد في تفسيره على هذا لأنه اسم مشتق من النعمة، والأسماء المشتقة لا يرجع في بيانها إلا إلى المشتق منه، فيقال: المحسن هو فاعل الإحسان، والضارب فاعل الضرب، وهكذا سائرها.

واعلم أن نعم الله تعالى لا تحصى كما قال تعالى: {وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لاَ تُحْصُوهَا} [إبراهيم:٣٤] ولا طريق لنا إلى معرفتها على التفصيل وإنما نعلمها جملة، وذلك بأن نعلم أن ما بنا من النعم أصولها وفروعها مبتدؤها ومسببها فهو من الله تعالى كما قال تعالى: {وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ} [النحل:٥٣] فإن قيل: إذا كانت النعم كلها من الله فلا يستحق العبد شكرًا على ما أوصله إلى غيره من المنافع وهو خلاف ما قد قررتموه في مواضع من كتابكم هذا لأئمة العدل من وجوب شكر المنعم كائنًا من كان، وسميتم تلك المنافع نعمة؟ قيل: لما كانت النعم الواصلة من جهة غير الله تعالى لم تحصل لذلك الغير إلا بخلق الله إياها له أو إقداره على تحصيلها ولم يوصلها إلى الغير إلا بالقدرة

(١) وأما اللذة فلا تحصل إلا عند استخراجه.تمت مؤلف.

التي خلقها الله له واهتداء العقل الذي فطره الله عليه إلى حسنها كانت تلك النعم في التحقيق من الله فاستحق عليها الشكر، وهي أيضاً نعم من العبد على من أوصلها إليه لتوقف ذلك على إرادته واختياره فاستحق الشكر كذلك، ولا مانع من استحقاق الباري تعالى للشكر واستحقاق العبد له من هاتين الجهتين كما لو تعدد المنعمون فإن كل واحد منهم يستحق شكرًا وإن اتحدت النعمة، وقد تقدم قريبًا أن بعض أصحابنا لا يشترطون في كون المنعم منعمًا مباشرة الفعل، بل قالوا: إنه يكون منعمًا بمجرد السببية وإن لم يكن منه فعل كما مر، وفي شرح الأصول ما لفظه: اعلم أن المنعم قد يكون منعمًا بفعله النعمة ومباشرته لها، وذلك بأن يطعم جائعًا أو يكسو عاريًا أو يفعل ما يؤدي إلى ذلك، وقد يكون منعمًا وإن لم يصدر منه فعلٌ أصلاً كأن لا يطالب غريمه باليد إما إبراء له أو ترفيهًا عليه، ونظير ذلك في الغائب عفو الله عن العصاة وأن لا يعاقبهم فإنه عز وجل لو عفا عنهم ولم يعاقبهم لكان منعمًا عليهم بذلك وإن لم يصدر منه فعلٌ البتة.

قلت: وقد مر ما فيه من النظر، على أنا لا نسلم خلو تلك المطالبة بالدين وترك المعاقبة للعاصي من فعل لأن قصد الإحسان معتبر في حد النعمة وهو فعل وغايته أنه لا يشترط في النعمة نفسها أن تكون فعلاً لكن مصاحبة الفعل المذكور لها كاف، هذا مع أن النعمة في الحقيقة هي الإحسان سواء كان إحسانًا بفعل أو ترك بدليل أن الشكر ليس إلا على الإحسان وهو عرفانه ونشره والإحسان فعل.

نعم أما من يقول إن الترك فعل فلا إشكال.

تنبيه [في ذكر نعم الله]

قد ثبت أن نعم الله لا تحصى، والقول الجامع فيها أن الله تعالى لم يخلق خلقًا إلا وفيه نعمة، قال الإمام أحمد بن سليمان عليه السلام: اعلم أنه لا يوجد شيء من خلق الله إلا وفيه نعمة لبعض خلق الله تفضل الله بها عليه، وكذلك لا يفطر العبد على فطرة إلا وفيها له نعمة من الله، ولا يؤمر بأمر إلا وله فيه نعمة، ولا ينهى عن فعل شيء إلا وفي تركه له نعمة معجلة أو مؤجلة.

وفي شرح الأصول أن المنافع التي خلقها الله للحي ليعرضه لها ثلاثة: التفضل وهو النفع الذي لفاعله أن يوصله إلى الغير وأن لا يوصله، والعوض وهو النفع المستحق لا على سبيل التعظيم والإجلال، والثواب وهو النفع المستحق على سبيل التعظيم والإجلال، ولك أن تورد هذه القسمة على وجه يتردد بين النفع والإثبات ويتضمن معاني هذه الألفاظ فتقول: إن المنافع الواصلة إلى الغير إما أن تكون متسحقة أو لا، فإن لم تكن مستحقة فهو التفضل، وإن كانت مستحقة فلا تخلو: إما أن تكون مستحقة على سبيل التعظيم والإجلال أو لا، الأول الثواب، والثاني: العوض، ثم قال ما لفظه: أما التفضل فما من حي خلقه الله تعالى إلا وقد تفضل عليه وأحسن إليه بضروب من المنافع، والإحسان والعوض يوصله الله تعالى إلى المكلف وغير المكلف، وأما الثواب فمما لا حظ لغير المكلف فيه، والمكلف مختص باستحقاقه.

وأما الرازي فقسم النعم إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: ما تفرد الله بإيجاده نحو أن يخلق ويرزق، وهذا هو التفضل الذي ذكرناه آنفًا.

الثاني: ما وصل إلينا من جهة غير الله في ظاهر الأمر، فهذا في الحقيقة إنما هو من الله لأنه الخالق للنعمة والمنعم والخالق للداعية إلى الإنعام في قلب المنعم، قال: إلا أنه تعالى لما أجرى النعمة على يد العبد كان ذلك العبد مشكورًا، ولكن المشكور في الحقيقة هو الله تعالى.

الثالث: ما وصل إلينا بسبب الطاعة وهو أيضًا من الله لأنه الذي وفقنا للطاعة وهدانا إليها وأزاح الأعذار عنا.

قلت: وهذا هو الثواب ولم يذكر العوض بناء على أصل المجبرة من أنه لا يقبح من الله قبيح فعندهم أنه يجوز منه تعالى الإيلام لغير استحقاق، ولا اعتبار ولا عوض؛ إذ ليس بمنهي، وقد قدمنا إبطال مذهبهم، وقوله: وخلق الداعية، مبني على أن الداعية موجبة وقد أبطلنا ذلك قريبًا، وأما قوله في القسم الثالث: أنه من الله لأنه الذي وفقنا للطاعة ففيه ركة لأن تعليله يشعر بأن الثواب وصل إلينا من جهة الغير وهو الطاعة، لكن لما كانت بتوفيق الله تعالى كان في الحقيقة منه كما في القسم الأول، وليس كذلك فإنه واصل إلينا من جهة الله تعالى جزاء على الطاعة، فتأمل.

فرع [استطراد في ذكر نعم الله تعالى]

وأول نعمة أنعم الله بها على العبيد خلقه إياهم أحياء لينفعهم بذلك، أما اعتبار الخلق فإنه لو لم يخلقه لم يكن منعمًا عليه كسائر المعدومات، وأما اعتبار الحياة فلأن الشيء لا يكون نعمة إلا مع إمكان الانتفاع به ولا انتفاع بدون الحياة؛ إذ الجماد والميت لا يمكنه الانتفاع بشيء، وأما قولنا: لينفعه فلأنه لو خلقه لا لينفعه بل ليضره لم يكن منعمًا عليه كما في الكفار والفساق إذا أعادهم في الآخرة للنار فإنه لا يكون منعمًا عليهم؛ لأنه وإن خلقهم أحياء فلم يخلقهم لينفعهم بل ليضرهم، فلا بد من اعتبار هذه القيود الثلاثة عند أصحابنا.

وأما المجبرة فلم يعتبروا القيد الثالث لتجويزهم أن يخلق الله لا لغرض وأن يخلق بعض المكلفين ليضرهم -تعالى الله عن ذلك.

فإن قيل: حاصل دليلكم على أن الحياة نعمة أنها مصححة للانتفاع وأنه لا يمكن من دونها، ولقائل أن يقول: ليس تصحيحها للانتفاع بالدلالة على كونها نعمة بأولى من دلالة تصحيحها للاستضرار على كونها مضرة ونقمة، قيل: بل هاهنا مخصص خصصها بالدلالة على قولنا: وهو قصد الباري تعالى بها الانتفاع ولهذا قلنا: إن إعادة حياة العاصي لا تكون نعمة، فإن قيل: فما الذي يدل على أنها أول النعم؟ قيل: هو أن سائر المنافع تترتب على الحياة إما في وجودها أو في صحة الانتفاع بها، فإن قيل: هلا كان أول النعم الجملة التي لا يصير الحي حيًا إلا بها فإن الحياة مترتبة في الوجود عليها، قيل: لأن الجملة لا تأثير لها في صحة الانتفاع وإنما المؤثر في ذلك الحياة، وأيضًا فإنه

لا بد من تمييز النعمة من المنعم عليه، والجملة هي نفس المنعم عليه فلا يجوز أن تكون نعمة فضلاً عن أن تكون أول النعم.

قلت: هكذا ذكر بعض أصحابنا أن الجملة لا يجوز أن تكون نعمة وفيه نظر لما مر في تفسير المنفعة[1]، ولأن خلق الحي أحد أصول النعم كما ذلك معروف. فإن قيل: هلا كانت الشهوة أول النعم لترتب المنافع عليها حتى لولا وجودها لما صح الانتفاع؟ قيل: لأنها مترتبة في الوجود على الحياة.

فائدة [في أسماء النعمة]

للنعمة أسماء كثيرة : منة ومنحة وهبة وموهبة وحباء وعطية وعطاء ونوال وإلى، وتجمع على آلاء.

المسألة الثانية [نعمة الله على الكافر]

اختلفوا في أنه هل لله نعمة على الكافر أم لا؟ فقالت العدلية: إن الله تعالى قد أنعم على المكلفين أجمعين بنعمة الدنيا ونعمة الدين، وقالت المجبرة: لا نعمة لله على الكافر في باب الدين أصلاً.

قال (الرازي)، قال أهل السنة: إن الله خلق الكافر للنار ولعذاب الآخرة، وأما النعم الدنيوية فاختلفوا فيها، فمنهم: من قال لا نعمة لله على الكافر في الدنيا، ومنهم من قال إنه وإن لم ينعم عليه

---

(١) يعني من أنها اللذة والسرور أو ما يؤدي إليهما ولا شك أن خلق الجملة يؤدي إليهما. تمت مؤلف.

بنعم الدين فقد أنعم عليه بنعم الدنيا وهذا قول الباقلاني والرازي.

احتج أهل العدل على إثبات النعم الدنيوية بأن من المعلوم ضرورة أن نعم الله شاملة للبر والفاجر، والمسلم والكافر، ولا ينكر ذلك إلا مكابر، فمن ذلك: خلق الحي وخلق حياته، وقدرته وشهوته ولذته، وتمكينه من المنافع والملاذ وغير ذلك، ومن ذلك ما أنعم الله به على العبد في نفسه وذاته بأن جعل له عينين ولسانًا وشفتين وأنفًا وأذنين ويدين ورجلين، انظر إلى ما اشتملت عليه هذه الأعضاء من المنافع التي لا يقادر قدرها ولا يستطاع الوفاء بشكرها، ومن ذلك ما خول الله الإنسان من الأرزاق والغذاء التي لا بقاء له ولا نما إلا بها، ثم سهل له الطريق إلى دخول غذائه ويسر خروج ما يضره بقاؤه، ومن ذلك ما جعل له من النفس الذي يستنشق به الهواء الذي هو سبب الحياة، والهواء في نفسه نعمة عظيمة لما جعل الله فيه لعباده من المنافع والمصالح الجسيمة، ويكفيك من ذلك أن الحي إذا فارق الهواء مات، ومن ذلك خلق السماء والأرض وما جعل الله فيهما من المنافع التي لا تحصى، فمن منافع السماء: ما جعل الله فيها من الشمس والقمر والنجوم، أما الشمس فلولا طلوعها وغروبها لبطل أمر العالم واختل نظامه، فمن منافع طلوعها: سعي الناس إلى معائشهم وبلوغهم أقصى مآربهم، وصلاح زروعهم وثمارهم فإن الموضع الذي لا تطلع عليه الشمس لا يزكو فيه زرع ولا ثمر، ومن منافع غروبها: أنها لو لم تغرب لم يكن للناس سكون ولا راحة مع حاجتهم إلى ذلك لأن في هدوئهم تحصيل للراحة وانبعاث للقوة الهاضمة، وتنفيذ الغذاء إلى

الأعضاء، ومن منافعه: أنه لولاه لاحترق كل ما على وجه الأرض بحر الشمس، ولهلك به كل حيوان.

وأما القمر فمن منافعه معرفة السنين والحساب، ومنها: أنه ينتفع بطلوعه الساري ومن ضل عنه شيء فأخفاه الظلام، وينتفع بغروبه الخائف الهارب من العدو، إذ ظلمة الليل تستره فلا يلحقه العدو، وكما قال المتنبي:

وكم لظلام الليل عندي من يدٍ تخبر أن المانوية[1] تكذب

وأما النجوم فمن منافعها: معرفة القبلة واهتداء المسافر في البر والبحر، وكونها رجومًا لأعظم الأعداء للمكلّف وهم الشياطين.

وأما منافع الأرض فهي كثيرة: من ذلك ما جعل الله فيها من الجبال المانعة لها من الميدان بأهلها، وما جعل للإنسان فيها من الأنعام والزينة والزرع والنخيل والأعناب وغير ذلك من الفواكه وصنوف المعائش والأرزاق، وذلك كله نعمة للإنسان.

وعلى الجملة إن إنكار النعم الدنيوية الشاملة للكفار كإنكار ظلمة الليل وضوء النهار، وخروج عن زمرة ذوي العقول والأفكار، ودخول في مذهب السوفسطائية الأغمار، هذا مع ما ورد في كتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ من التمنن بالنعم على الناس كافة.

والإخبار بها والتحذير من كفرانها والجحود لها ونسبتهم إلى الظلم والكفر عند ترك الشكر، ويكفي ما ذكره الله تعالى في سورة إبراهيم في

---

(١) المانوية فرقة تنسب الخير إلى النور والشر إلى الظلمة .تمت مؤلف.

قوله تعالى: {أَلَمْ تَرَى إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَةَ اللَّهِ كُفْراً} [إبراهيم:٢٨] إلى قوله: {إِنَّ الإِنسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ} [إبراهيم:٣٤] وفي سورة النحل من أولها إلى قوله: {وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لاَ تُحْصُوهَا} [إبراهيم:٣٤] من تعداد النعم العامة ما لا ينكره إلا معاند.

ومن الدلالة على ذلك ما في هذه السورة من قوله تعالى: {وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا} [النحل:٧٨] إلى قوله: {يَعْرِفُونَ نِعْمَةَ اللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ} [النحل:٨٣] وكتاب الله مشحون بالتذكير بالنعم والتحذير من إنكارها والحث على شكرها على تنوع الدلالة فمنها: ما يدل بالمطابقة، ومنها: ما يدل بالتضمن أوالالتزام أو التنبيه أو الإشارة، وأول آية منه البسملة فإنها متضمنة للاسم الشريف الدال على استجماع صفات الكمال التي منها: الإحسان إلى الخاص والعام، وإطلاق الرحمن الرحيم الدال على شمول الرحمة وعمومها، والرحمة من أعظم النعم وأجلها، ثم ثنى بقوله: {الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} [الصافات:١٨٢] وقد مر[1] أن الحمد فيها على نعمة التربية، وما دلت عليه الأوصاف التي بعدها من النعم، وسيأتي مزيد بسط في الدلالة في مواضعه من كتابنا هذا إن شاء الله.

وأما الحجة على إثبات النعم الدينية، فلنا في ذلك مسلكان: عقلي، ونقلي.

أما العقلي: فنقول: قد ثبت أن الله تعالى عدل حكيم لا يفعل

(١) في آخر المسألة الرابعة من مسائل الحمدلله .تمت مؤلف.

القبيح ولا يرضى به، وإذا كان كذلك لم يجز منه تعذيب الكافر من دون استحقاق، وإذا لم يجز تعذيبه من دون استحقاق فلا بد من دلالته وهدايته وإرشاده إلى ما ينفعه وتحذيره مما يؤدي إلى عقابه وإهانته، وإلا كان تكليفًا بما لا يعلم ولا يطاق وذلك قبيح لا يجوز منه تعالى وقد هداه ودله بما ركب فيه من العقل الذي يميز به بين الحسن والقبيح، ويفهم به معنى خطاب الله وخطاب رسله، وقواه على الطاعة ومكنه منها، ودعاه إليها، ورغب بالثواب وزجر بالعقاب، وكل ذلك نعم عظيمة.

فإن قيل: وأي نعمة على الكافر بالتكليف ولولاه لما هلك واستوجب العذاب الدائم؟ قيل: قد مر[1] الكلام على بيان حسنه بما لا مزيد عليه، وسيأتي في سورة البقرة زيادة تحقيق[2] وما حسن فعله للغير فهو نعمة.

وأما النقلي: فاعلم أن الله تعالى قد امتن علينا بالكتاب وسماه {هُدًى لِلنَّاسِ} [البقرة:١٨٥] وبالرسول وسماه: {مُبَشِّراً وَنَذِيراً} [الإسراء:١٠٥] والامتنان لا يكون إلا بنعمة، وقال تعالى: {وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى} [فصلت:١٧] وقال: {وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ} [الرعد:٧] وقال: {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً} [الإسراء:١٥] والآيات في ذلك كثيرة وكلها دالة على أن الله قد أنعم على كل مكلف بالهداية والدعاء على ألسنة الرسل، والترغيب والترهيب حتى لا تكون للكافر

---

(١) في الموضع الثالث من السابعة من مسائل الحمد. تمت مؤلف.

(٢) في سياق قوله تعالى: {إن الذين كفروا سواء عليهم } الآيتين. تمت مؤلف.

على الله حجة يوم القيامة كما قال تعالى: {أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ} [المائدة:١٩] ولذا لا يمكنهم الإنكار عند سؤال خزنة جهنم {أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ...} [الملك:٩]..الآية، فثبت بما ذكرنا أن الله منعم على كل مكلف بنعم لا تحصى دينية ودنيوية، وما أحسن ما قاله العلامة أبو السعود في تفسير هذه الآية أعني: {أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ} [الفاتحة: ٧] وهو من فحول الخصوم ونصه: ونعم الله تعالى مع استحالة إحصائها تنحصر أصولها في دنيوي وأخروي، والأول قسمان: وهبي وكسبي، والوهبي أيضًا قسمان: روحاني كنفخ الروح فيه وإمداده بالعقل وما يتبعه من القوى المدركة فإنها مع كونها من قبيل الهدايات نعم جليلة في أنفسها، وجسماني كتخليق البدن والقوة الحالة فيه والهيئات العارضة له من الصحة وسلامة الأعضاء، والكسبي تخلية[1] النفس عن الرذائل وتحليتها بالأخلاق السنية، والملكات البهية، وتزيين البدن بالهيئات المطبوعة والحلي المرضية وحصول الجاه والمال.

والثاني: مغفرة ما فرط منه والرضا عنه وتبوئته في أعلى عليين مع المقربين. والمطلوب هو القسم الأخير وما هو ذريعة إلى نيله من القسم الأول.

قلت: وفي قوله: وما هو ذريعة...إلخ اعتراف بالنعمة الدينية على كل مكلف، لا سيما وقد قال: إنها من قبيل الهدايات، وأما جعل التخلية

(١) بالخاء المهملة وما بعدها بالحاء المهملة .تمت مؤلف.

عن الرذائل والتحلية بالفضائل نعمة من الله فنقول: ذلك من فعل العبد إلا أنه يصح تسميته نعمة من الله تعالى لهدايته ودلالته عليها وتمكينه منها، وأما تزيين البدن وما بعده فهو نعمة من الله لأنها فعله حقيقة.

احتجت المجبرة على نفي النعمة الدينية بالعقل والنقل، أما العقل فلأنه قد ثبت أن الله تعالى لا يجوز أن يفعل الفعل لغرض لما مر تقريره في السابعة من مسائل الحمد، وإذا ثبت أنه لا يفعل لغرض صح أنه لم يخلق الكافر إلا للنار، وحينئذ فأي نعمة لله عليه في باب الدين، إذ لو أنعم عليه بالهداية لكان مع المقربين في جنات النعيم، وأما النقل فآيات منها: قوله تعالى: {صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ} [الفاتحة: ٧] فإنه بدل من الصراط المستقيم المطلوب بقوله: {اهْدِنَا} فلو كان على الكفار نعمة لزم طلب صراط الكفار، ومنها: قوله تعالى: {وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِأَنْفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْماً} [آل عمران: ١٧٨].

والجواب: أما الحجة العقلية فهي مبنية على أصل فاسد وهو نفي الحسن والقبح العقلي وعلى كونه تعالى يفعل الظلم وغيره من القبائح ويفعل لا لغرض، وكل ذلك باطل وقد مر إبطاله، ولأجل بنائهم على تلك الأصول الباطلة:

قال السيد (مانكديم): إن المجبرة مع تمسكهم بالجبر لا يمكنهم أن يعرفوا لله تعالى نعمة على أحد لا نعمة الدنيا ولا نعمة الدين،

لتجويزهم أن يكون الله تعالى خلق الخلق لا لغرض أصلاً لا النفع ولا الضرر بل خلقهم عبثًا تعالى عن ذلك، قال: وهذا يوجب عليهم أن لا يعرفوا الله تعالى إلهاً، وأنه تحق له العبادة لأن العبادة هي النهاية في الخضوع والغاية في الشكر، والشكر إنما يستحق على النعمة، فإذا لم يمكن القوم أن يعرفوا كونه منعمًا أصلاً كيف يمكنهم معرفة إلهيته واستحقاقه العبادة التي هي النهاية في الشكر؟! وأما قولهم: أنه لم يخلق الكافر إلا للنار فباطل بل خلقهم لعبادته، وقد بينا حسن التكليف فيما سبق.

وقال الإمام (أحمد بن سليمان): اعلم أنه لما ثبت أن المنعم حكيم وثبت أنه لا يفعل قبيحًا ثبت أن إظهار الحسن وإيجاده حسن، وإذا ثبت أن إيجاد الحسن حسن وثبت أن الله لا يفعل قبيحًا ثبت أن إيجاد الله للعالم حسن، ولما ثبت أن الله غني عن العالم ثبت أنه لم يخلقه لنفسه بل خلقه لعبادته نعمة منه وتفضلاً. وقوله تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ...} [الذاريات:٥٦] الآية، فبين أنه لم يخلقهم له، وأخبر أنه غني عنهم، وكذلك هو غني عن عبادتهم ونفعها لهم لا له، قال: فلما أمرهم بالعبادة وأعطاهم الاستطاعة عليها قبل وجوب الأمر ثم أثابهم عليها وضاعف لهم الثواب، صح أن التعبد نعمة وتفضل منه ابتدأ به عباده المكلفين.

قلت: وقد سوى بين المؤمن والكافر في طلب العبادة التي يستحق بها الثواب وفي إعطاء الاستطاعة عليها والدعاء إليها بالترغيب والترهيب في الكتب المنزلة وعلى ألسنة الرسل، وكل هذه نعم دينية

يستوي فيها المطيع والعاصي، وإنما اختلفوا في الجزاء لاختلافهم في القبول وعدمه، والقبول وعدمه أمر راجع إلى اختيارهم، فمن اختار الطاعة استحق جزاءها، ومن اختار المعصية استحق جزاءها، ولو سلبهم الاختيار لم يصح تكليفهم، وأما ما ذكروه من الاحتجاج بقوله تعالى: {صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ} [الفاتحة: ٧]فجوابه: أن دلالة السياق تمنع من حملها على صراط الكفار؛ لأنه قد تقدمها طلب المعونة على العبادة، ولو جعلنا المطلوب هنا صراط الكفار لتنافر الكلام وتناقض، والواجب صيانة أفصح الكلام عن الوجوه التي تنافي الفصاحة والبلاغة، ولأنه وصف الصراط بالمستقيم وصراط الكفار لا يوصف بالاستقامة، ثم إنا لو سلمنا تناول الآية للكفار بظاهرها فقد أخرجهم بقوله: {غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ} [الفاتحة: ٧].

إذا عرفت هذا فنقول: المراد بالنعمة هنا النعمة الدينية وهي نعمة الإسلام والإيمان، وذلك لا يستلزم نفي النعمة الدينية على الكافر لأنا قد بينا أن الهداية المطلوبة في الآية محمولة إما على الثبات أو التوفيق أو الهداية إلى الجنة في الآخرة، وكل ذلك لا يمنع الإنعام على الكافر بالهداية بمعنى الدلالة على الخير، فإن قيل: فقد جوزتم حملها في الآية على الدلالة؟ قيل: ذلك لا ينافي ثبوتها للكافر ولذا تخلصنا عن لزوم كونها من طلب تحصيل الحاصل بتلك الوجوه التي هي الحمل على التعبد أو صراط الأولين في تحمل المشاق أو زيادة الأدلة أو الهداية في المستقبل، وكل ذلك لا ينافي ثبوت أصل هذه النعمة للعصاة، فتأمل ترشد.

وأما قوله تعالى: {وَلاَ يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا..} [آل عمران:١٧٨]الآية، فإنما نفى كون الإملاء نعمة، ولا يلزم منه نفي سائر النعم الدينية والدنيوية، وحينئذٍ فنقول: يجوز أن يكون ذلك الإملاء الذي يزدادون به إثمًا عقوبة لهم على تماديهم في المعاصي وعدم قبولهم الهداية وعملهم بالدلالة لما علم الله منهم عدم القبول كما قيل في الطبع والختم.

احتج الذين نفوا النعم الدنيوية بأن هذه النعم القليلة في الدنيا لما كانت مؤدية إلى الضرر الدائم في الآخرة لم تكن نعمة في الدنيا، بدليل أن من جعل السم في الحلوى لم يعد النفع الحاصل به نعمة لأجل ما يؤدي إليه من الضرر.

والجواب: أن هذه النعم ليست هي المؤدية إلى الضرر الدائم، وإنما المؤدي إليه الكفر الذي فعله المكلف بسوء اختياره، فإن قيل: فقد قواه بها على الكفر، قيل: بل قواه بها على الطاعة، ولذا وقع في الشرع التحذير من الاستعانة بنعم الله على معاصيه، وإنما لم يسلبه القدرة على الكفر لئلا يحصل الإلجاء المنافي للتكليف، وقد أجاب بعض أهل الجبر عن تشبيه نعم الدنيا بالحلوى المسموم، فقال: ليس هذا كمن جعل السم في الحلوى على ما ظن، وإنما هو كمن ناول شخصًا حلوى لذيذة غير مسمومة ولكن ذلك الشخص لفساد مزاجه أو لاستعماله الحلوى لا كما ينبغي أفسد مزاج الحلوى أيضًا وصيره كالسم القاتل بالنسبة إليه.

ولا يخفى أن هذه الحجة قد تضمنت الإقرار بالنعمة، وإنما ادعوا

حقارتها، وعلى هذا فلا حجة لهم[1]، وأما دعوى الحقارة فمخالفة لأدلة العقل والنقل، أما العقل فقد أوضحنا أنها عظيمة عند العقلاء في مسألة التحسين والتقبيح، وأما النقل فلأن الله تعالى قد وصف نعمه علينا بأوصاف تدل على عظمها وجلالتها.

المسألة الثالثة [احتجاج المجبرة بهذه الآية]

احتجت المجبرة بهذه الآية على كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، ووجه الاحتجاج بها أن المراد بالإنعام في الآية نعمة الإيمان، ولفظ الآية صريح في أن الله هو المنعم بهذه النعمة، فثبت أن الله تعالى هو الخالق للإيمان والمعطي له، وأيضًا الإيمان أعظم النعم، فلو كان فاعله هو العبد لكان إنعام العبد أشرف وأعلى من إنعام الله، ولو كان كذلك لما حسن ذكر إنعام الله في معرض التعظيم.

والجواب: أنه قد تقدم لهم نظير هذه الشبهة في الاستعاذة في التاسعة من مسائل الحمد، وأجبنا ثمة بما فيه كفاية، ونقول هنا: من أين لكم أن المراد بالنعمة هنا نعمة الإيمان؟ لم لا يجوز أن يكون التوفيق واللطف أو النصر وحسن الثناء الذي أنعم الله به على النبيئين وغيرهم ممن تقدمنا على القول بأنهم المرادون ونحو ذلك مما يفهم مما سبق، سلمنا أن المراد الإيمان فالمراد مقدماته أو الإيمان نفسه، وسمي نعمة من الله لأنه لما أقدرنا ودلنا عليه صار كأنه من جهته كما مر[2] عن

---

(١) أي على نفي النعمة .تمت مؤلف.

(٢) في التاسعة من مسائل الحمد .تمت مؤلف.

جماعة من المتكلمين، ويكون من المجاز، وقد التزم السيد مانكديم معنى هذا وهو صحة القول بأن القديم تعالى منعم علينا بالإيمان وأنه يستحق الشكر عليه، وعلله بأنه لما خلقنا أحياء وقوانا وأكمل عقولنا وخلق فينا شهوة القبيح والنفرة عن الحسن، وكلفنا ومكننا من اختيار الإيمان والكفر وعرضنا بذلك على الثواب فكأنه هو الذي خلق فينا الإيمان وأنعم علينا به قال: إلا أنه لا يجوز إطلاق القول في ذلك لإيهامه الخطأ، أعني: لإيهامه أن الله خالق أفعال العباد قال: حتى أنه لو لم يوهم ذلك وعرف من حالنا أنا لا نعني به أنه الذي خلق فينا الإيمان وأنه لا يستحق الشكر عليه نفسه، وأنه إنما استحق الشكر على مقدماته لجوزنا إطلاق القول في ذلك.

قلت: والحاصل أن تسمية الإيمان نعمة إنما هو على جهة المجاز، وأما على جهة الحقيقة فلا يسمى نعمة؛ لأنه فعل العبد ونفعه له، والمنفعة لا تسمى نعمة إلا إذا قصد بها الغير، وقد مر توضيح هذا في التاسعة من مسائل الحمد.

وأما قوله: إن الإيمان أفضل النعم... إلخ فجوابه: أنا لا نسلم أنه نعمة، سلمنا، فلا نسلم أنه أفضل النعم لأنه ليس إلا وسيلة إلى ما هو أفضل منه على ما مر تقريره في التاسعة أيضًا.

المسألة الرابعة [في الاستدلال على الاضلال]

استدل الخصوم بهذه الآية على أنه يجوز من الله أن يضل، وإلا لما صح أن يسألوه الهداية، قلنا: لم يطلبوا إلا منح الألطاف أو نحوه مما

سبق، وذلك لا يستلزم جواز إضلال الله العبد وعدم هدايته أصلاً.

المسألة الخامسة [في اللطف]

قال (الرازي): في الآية دلالة على أنه لا يجب على الله رعاية الصلاح، والأصلح في الدين لأنه لو كان الإرشاد واجبًا عليه تعالى لم يكن إنعامًا لأن أداء الواجب لا يكون إنعامًا، والجواب: أن الوجوب لا ينافي الإنعام إذ لا يمنع كون الفعل منفعة ولا قصد الإحسان به إلى الغير، وذلك هو معنى النعمة، وأما الصلاح والأصلح فالمراد بهما الألطاف، والمجبرة لا يناظرون في اللطف لا في إثباته ولا في وجوبه لأنه إذا كان المرجع به إلى ما يختار المكلف عنده الفعل والترك وهم لا يجعلون للعبد فعلاً ولا تركًا فلا معنى للطف في حقه، وأيضًا فإن وجه وجوب اللطف كونه زيادة في التمكين وإزاحة العلة، والقوم يجوزون تكليف ما لا يطاق، وحينئذ فلا معنى للخوض معهم في الألطاف، وإنما الكلام فيها بين العدلية: هل تجب أم لا؟ والبحث في المسألة يكون في مواضع:

الموضع الأول: في حقيقة اللطف

وهو في اللغة مشتق من اللطافة وهي هيئة للمتحيز مخصوصة مقابلة للكثافة، ولما كان اللطيف من الأجسام يمكن دخوله المداخل الضيقة

دون الكثيف شبهوا به ما يقرب الإنسان من إدراك غرضه[1] ولذا ورد عن العرب: ألطف بالصبي وتلطف به، ومعنى التشبيه أن الإنسان يكون في احتياله في تحصيل مقصوده كالجسم اللطيف الذي يداخل الجسم بسهولة من دون إخلال بالمدخول فيه، وعليه قول الشاعر:

لو سار ألف مدجج في حاجة ما نالها إلا الذي يتلطف

أي الذي يحتال في تحصيلها بسهولة كالجسم اللطيف الذي دخل في قلب من الحاجة إليه بلا مشقة، والمدجج بجيمين: لابس عدة الحرب كاملة، وفي القاموس، والمدجج: الشاك في سلاحه.

ولما كثر استعماله في هذا المجاز أعني: ما قرب من نيل الغرض وكان بعض الحوادث مما يقرب من فعل ما كلف به أو تركه بسهولة سمى المتكلمون ذلك الحادث: لطفًا مطابقة للمعنى اللغوي، وقد يسمونه صلاحًا ومصلحة لأنه يحصل به صلاح الدين، ويسمى أصلح أي: أصلح من مصالح الدنيا لأن مصلحته دينية لتأديته إلى النعيم الأبدي، وعلى هذا فالمراد منه المفاضلة، وقيل: ليس المراد المفاضلة بل المعنى أنه لا يقوم مقامه شيء في باب الصلاح كما في قولهم: الله أكبر، وقد يسمى استصلاحًا لما فيه من طلب صلاح المكلف، وإذا عرفت المعنى اللغوي فلنتكلم في المعنى الاصطلاحي فنقول: قد اختلف أصحابنا في حده، فقال السيد مانكديم: هو ما يختار المرء عنده الواجب ويتجنب عنده القبيح أو ما يكون عنده أقرب إلى اختيار الواجب أو ترك القبيح، وليس بجامع لخروج اللطف في فعل المندوب

(١) أي غرض كان دينياً أو دنيوياً .تمت مؤلف.

وترك المكروه.

وقال (القرشي): هو ما يختار المكلف عنده الطاعة لأجله بعد التمكين أو يقرب من اختيارها كذلك، والمفسدة ما يقابله[1]، وقيل: هو ما يدعو المكلف إلى فعل ما كلف فعله أو ترك ما كلف تركه أو إلى مجموعهما لأجل أنه كلف بذلك ما لم يبلغ به حد الإلجاء، واختار هذا الحد الإمام المهدي عليه السلام، وقد اعترضه بعض المحققين بأنهم قد جعلوا اللطف من قبيل الدواعي، وليس كذلك لأن الدواعي هي الاعتقاد أو الظن بأن في الفعل جلب نفع ودفع ضرر، وهذه الدواعي تثبت مع الألطاف وعدمها، ألا ترى: أنا نعلم أن لنا في الطاعة جلب نفع ودفع ضرر وإن لم تقع الألطاف التي هي الأمراض وسماع المواعظ وفعل الشرعيات، وكذلك معرفة الله تعالى فإنها لطف وليست هي الداعي، وإنما الداعي هو العلم بأن هذا الفعل مما يستحق عليه الثواب والعقاب، وأيضًا فإن الداعي لا بد منه في كل ما كلفناه، ولهذا قالوا: لا بد وأن يكون المكلف متردد الدواعي بخلاف اللطف فإنه يختص ببعض الأفعال، فثبت أن اللطف هو ما يختار عنده سواء كان داعيًا أم ألماً أم كلامًا أم صلاة أم غير ذلك مما لا يدعو.

وأجيب: بأن هذا مؤاخذة لهم بظاهر العبارة؛ لأن المعلوم قطعًا أنهم لا يقولون بأن الألطاف لا تكون إلا من قبيل الدواعي التي هي الاعتقادات والظنون فقط فإنهم لا يزالون ينصون على أن وجه حسن

---

(١) وتحديد ها هنا بأن تبدل لفظة الطاعة في حد اللطف بالمعصية .تمت مؤلف.

الآلام وغيرها كونها لطفًا، وإنما أرادوا بقولهم: أن الألطاف تدعو أن الدواعي تنبعث معها وتحصل لأجلها، ويقع اختيار الفعل الملطوف فيه عندها.

قلت: فعلى هذا معنى الحدين واحد، وتفسير ألفاظ الحد ظاهرة، وقولهم: ما يختار عنده الطاعة شامل للطف التوفيق وهو الذي يختار عنده الفعل، ولطف العصمة وهو الذي يختار عنده الترك، إذ الفعل والترك طاعة.

الموضع الثاني: في قسمته

وله قسمتان: الأولى: إلى لطف توفيق، ولطف عصمة، ولطف مطلق وقد عرفتها.

قال (القرشي): ويسمى توفيقًا وعصمة إذا كان يختار عنده لا محالة، إلا أنه لا يقال فلان معصوم أو موفق إلا إذا كان يستحق المدح لأن هذه الأسماء قد صارت مدحًا بالعرف، وكذلك لا يقال: أصلح الله فلانًا إلا إذا كان مؤمنًا لافادته المدح، فأما مع التقييد فيجوز ذلك[1] وقوله: لا يقال أصلح الله فلانًا...إلخ.

قال الإمام عز الدين: هذا نسبه في المحيط إلى قاضي القضاة، فإن أراد حيث ورد للدعاء فغير صحيح لأن الدعاء بالإصلاح والهداية تصح للكافر والفاسق، وإن أراد حيث ورد بمعنى الإخبار فكلامه ليس

(١) يعني أنه يجوز أن يقال فلان موفق أو معصوم، أو أصلحه الله، إذا قيّد بفعل مخصوص نحو موفق للصلاة، ومعصوم عن الزنا، وأصلحه لأمر الصلاة ونحو ذلك، تمت مؤلف.

ببعيد، وقيل الصحيح خلافه لأن الله قد أصلح جميع خلقه بفعل اللطف لهم، وإن كان منهم من لم يلتطف، قلت: ويؤيده ما مر من تسمية اللطف صلاحًا وأصلح.

القسمة الثانية: إلى ما هو من فعل الله كالآلام وإلى ما هو من فعل المكلف نفسه كالصلاة عند من قال إنها لطف، وإلى ما هو من فعل غيره وغير الله من صبي أو مكلف آخر أو بهيمة.

الموضع الثالث: في ذكر الخلاف والحجج

فنقول: ما كان من فعل الله فهو على ضربين:

أحدهما: أن يتقدم على التكليف أو يقارنه فهذا لا يجب لأن التكليف تفضل، فكذلك ما تقدمه أو قارنه، قال الإمام عز الدين: أما ما تقدمه فظاهر، وأما ما قارنه فلأنه إذا كان التكليف هو المقتضي لوجوب اللطف لم يقتض وجوبه إلا في الحالة الثانية من حصوله.

الثاني: أن يتأخر عنه فهذا موضع الخلاف، فقال الجمهور من أهل العدل: اللطف واجب على الله في كل ما كلفنا فعله أو تركه سواء كان الملطوف فيه حتمًا كالواجب والمحرم أم لا كالمندوب والمكروه، وخالف في ذلك المجبرة، وقد مر أنه لا معنى للكلام معهم في هذه المسألة، وإنما ينبغي الكلام مع من خالف من أهل العدل وهم: بشر بن المعتمر وأتباعه من أصحاب اللطف، فهؤلاء قالوا: لا يجب على الله بعد التكليف إلا التمكين، وأما اللطف فهو تفضل منه تعالى إذا فعله، وليس بواجب، قال أبو الحسين الخياط: وقد رجع بشر عن

ذلك إلى مقالة الجمهور، وقيل: يفعله الله لا محالة وإن لم يجب لأن التكليف يقتضيه، وقال جعفر بن حرب: وإحدى الروايتين عن أبي هاشم: إن استحق من الثواب مع عدم اللطف أكثر مما يستحقه إذا آمن معه لم يجب وإلا وجب، وعن قاضي القضاة: أنه لا يجب إلا ما كان توفيقًا أو عصمة، وقواه الإمام عز الدين، وللجمهور حجج:

الحجة الأولى: أن الغرض بالتكليف تعريض المكلف لمنافع الثواب، فإذا كان في مقدوره تعالى ما لو فعله به لاختار الواجب واجتنب القبيح فلا بد من أن يفعل به ذلك، وإلا عاد على غرضه بالنقض، وصار الحال فيه كالحال في أحدنا إذا أراد من بعض أصدقائه أن يجيب إلى طعام قد اتخذه له فإنه يجب عليه أن يدعوه إذا علم من حاله أنه لا يجيب إلا بدعائه، وإلا عاد على غرضه الذي هو الإجابة بالطعام بالنقض ويصير اصطناعه للطعام عبثًا فكذلك هاهنا، فإن قيل: إنما وجب في الشاهد لأنه يتضرر بالإنفاق مع عدم حصول الغرض بخلاف الباري تعالى؟ قيل: إنا نفرض الكلام فيمن لا يبالي ولا يتضرر، ثم إنه لو وجد الفرق من هذا الوجه فلا فارق بينهما في مصير الفعل عبثًا والقديم تعالى لا يفعل العبث لقبحه، فإن قيل: إن أحدنا قد يصنع للغير طعامًا ثم يبدو له في إرادة تناوله فلا يجب عليه الدعاء؟ قيل: إنا نفرض الكلام مع استمرار الحال في الإرادة لتناول الطعام كما يستمر الحال في إرادة الله تعالى للطاعة، وأن غرضه بالتكليف باق، إذ لا يجوز عليه البدا والخواطر، فإن قيل: لو وجب ذلك لوجب أن يشاطره ماله إن علم أنه لا يجيب إلا بذلك، وكذلك يلزم في السيد إذا

قال لعبده: اسقني ماء، وعلم من حاله أنه لا يمتثل إلا بعتقه أن يجب؟ قيل: أما الأول ففيه تفصيل وهو أن نقول: إن كان الغرض بإحضاره نفعه أي: المدعو بدعائه إلى الطعام فلا تجب المشاطرة لأنه يلحقه ضرر بذلك وهو ينقض الغرض وتركه[1] لا ينقضه، وإن كان الغرض نفع نفسه أعني فاعل الطعام بما يحصل له من سرور أو ثناء أو جزاء فإن كان الضرر الذي يلحقه بالمشاطرة يساوي النفع أو يزيد عليه فالقول ما تقدم من أن ذلك يبطل الغرض، والمسألة مفروضة مع بقاء الغرض، وإنما قلنا: إنه ينقض الغرض لما تقرر من أن المصلحة إذا لزم منها مفسدة راجحة أو مساوية صارت مفسدة، ولا شك أن الغرض هنا النفع، فإذا لزم منه ما ذكر لم يكن نفعًا بل ضررًا وهو معنى نقض الغرض، وإن كان دون ذلك النفع كأن يكون المدعو ملكًا يحصل له من ضيافته نفعٌ زايد على ضرر المشاطرة من مال عظيم أو جاه عريض أو ثناء كثير فإنها تجب المشاطرة حينئذ، وإلا عاد على غرضه بالنقض، لا سيما إذا كان صنع الطعام بعد العلم بأنه لا يأتيه إلا بالمشاطرة، ولا شك أن الباري تعالى لا غرض له في التكليف إلا نفع المكلف، ولا يلحقه في فعل اللطف ضرر فيجب.

وأما الإمام المهدي عليه السلام فقال في جواب هذا السؤال: نحن نلتزم أنه إذا عرف من حاله أنه لا يأتي الطعام إلا بذلك واشتغل بالطعام له وهو يعلم ذلك فإنه إن لم يشاطره انتقض غرضه بفعل الطعام وكان في حكم العابث بفعل الطعام، ولا نقول بوجوب المشاطرة لكن

---

(١) أي ترك ذلك وهو المشاطرة لا ينقض الغرض .تمت مؤلف.

ينكشف لنا أن اشتغاله كان عبثًا، ولما علمنا أن العبث لا يجوز على الله تعالى علمنا أنه لا يخل باللطف، هذا حاصل كلامه عليه السلام ولم يعتبر التفصيل السابق، بل عدل إلى لزوم العبث الذي يتنزه الباري جل وعلى عنه، نعم. وفي كلام السيد مانكديم ما يدل على أن النفع المساوي كالراجح في وجوب المشاطرة لأنه قال: إذا كان مريدًا ضيافة الملك وعلم أن له في ضيافته نفعًا يوازي ذلك الضرر فإنه يحسن بل يجب.

وجواب السؤال الثاني: كهذا لأن السيد إذا علم من حاله أنه يموت عطشًا إن لم يشرب أو يلحقه ضرر يزيد على ضرر العتق وعلم من حال العبد أنه لا يسقيه إلا بذلك، فإنه يجب وإلا عاد على غرضه بالنقض.

وللإمام عز الدين اعتراض على هذه الحجة وهو: أنها لا تقتضي وجوب اللطف ولا استحقاق الذم على تركه، وإنما يكشف عدم فعله عن كون المكلِّف بصيغة اسم الفاعل كالعابث بالتكليف، وأنه لم يرد تعريض المكلَّف للثواب؛ إذ لو أراد ذلك لفعل ما يفعل المكلف عنده ما يستحق به الثواب أو يقربه منه، قال عليه السلام: ولهذا ذهب قوم إلى أن اللطف غير واجب في نفسه ولكن لا بد أن يفعل ويستحق الذم مع عدم فعله لا على الإخلال به، بل على أمر آخر وهو كونه كلف لغرض ثم لم يفعل ما يقع عنده ذلك الغرض أو يقرب من الوقوع فيصير عابثًا بالتكليف.

قلت: قد اعترف عليه السلام باستحقاقه الذم بترك اللطف، وقوله: ليس على الإخلال به...إلخ مجرد دعوى، مع أن قوله: ثم لم يفعل ما يقع عنده...إلخ هو معنى الإخلال فلم يظهر أمر يستحق عليه الذم مغاير للإخلال حتى يتم قوله: ليس على الإخلال به، سلمنا فنقول: استلزام الإخلال باللطف كونه عابثًا بالتكليف كاف في استحقاق الذم على تركه؛ لأن مستلزم القبح قبيح، وإذا استحق الذم على تركه كان واجبًا؛ إذ لا معنى للواجب إلا قبح الإخلال به واستحقاق الذم بتركه. والله أعلم.

الحجة الثانية: أن اللطف جار مجرى التمكين في إزاحة علة المكلف لاستوائهما في أن المكلف لا يختار الفعل إلا عندهما، فكما أن التمكين واجب لأجل التكليف فكذلك اللطف.

قال القرشي: وصار الحال فيه كمن يصنع للغير طعامًا ويعلم أنه لا يأتي إلا برسول فإن الإرسال إليه يجري مجرى فتح الباب وتقديم الطعام في إزاحة علة المدعو حتى أنه إن لم يرسل فقد عاد على غرضه الذي لأجله صنع الطعام بالنقض، والفرق بين هذه الحجة والأولى أنهم في الأولى أقاسوا الغرض بالتكليف المستلزم لوجوب اللطف على الغرض بإجابة الغير إلى الطعام، وهنا أقاسوا اللطف نفسه على التمكين، ولذا مثل له القرشي بالرسول الذي هو بمنزلة اللطف للمكلف وبفتح الباب وتقديم الطعام الذي هو بمنزلة تمكين المكلف، ويرد على هذه الحجة ما ورد على الأولى، والجواب الجواب.

وأما الإمام عز الدين فقد ضعف هذه الحجة غاية التضعيف، وذلك أنه قرر مساواته للتمكين في إزاحة العلة بأنه إذا كلفه ولم يمكنه كان له أن يقول: يا رب كلفتني ولم تمكني، فأنا معذور في ترك ما كلفتني فلأي شيء تعاقبني، وكذلك إذا لم يلطف به فإنه يقول: كلفتني وأردت مني الوصول إلى الثواب ولو فعلت بي كذا لوصلت، فأنا معذور فلأي شيء تعاقبني على معصيتك.

قال عليه السلام: ولا يخفى ما فيه من تكلف القياس وبنائه على غير أساس، فإن لله أن يجيب على المعتل بعدم اللطف بأن يقول كلفتك وعرضتك للثواب العظيم ودللتك على طريقه، وأوضحت لك أنك إن تنكبتها وقعت في العقاب العظيم بعد أن أكملت لك العقل ونصبت لك الدلالة، وأقمت عليك الحجة، ولا جواب إن لم يمكنه فالفرق واضح، وليس مثل هذا التأويل يؤتى به في الفروع الظنية فكيف بالمسائل الأصولية القطعية.

وحاصل كلامه عليه السلام عدم الاستواء في إزاحة العلة لأن المكلف لا يمكنه الفعل مع عدم التمكين ويمكنه مع عدم اللطف، قلت: وأيضًا لو كلفه مع عدم التمكين لكان تكليفًا بما لا يطاق، وقد رد العلامة المقبلي قولهم بنقض الغرض : بأنه غير مسلم مع حصول التمكين.

الحجة الثالثة: ذكرها أبو علي بأنه لو لم يجب اللطف لدل على أن الله لم يرد الطاعة من المكلف أو أراد منه المعصية، واعترضه أبو هاشم بأن الإرادة متقدمة على وقت اللطف ومقارنة للتكليف فلا يدل عدم اللطف على زوال

شيء قد ثبت وهو الإرادة، ولا يقدح أيضًا في حسنها، ولا يقتضي حصول ضدها بدلاً منها، وصار كما نقول في أن الله تعالى لو لم يثب المطيع لما توجه إلى الله تعالى الذم لأجل التكليف حسن لتكامل شرائط حسنه، فما تأخر عنه لا يؤثر في حسنه ولا قبحه.

قال الإمام عز الدين عليه السلام: واعلم أن الذي أورد على دليل أبي علي يرد مثله على دليل الجمهور في قولهم: لو لم يلطف لكان ناقضًا للغرض بالتكليف؛ لأن معنى نقض الغرض انكشاف عدم الإرادة للفعل المكلف به ولتعريض[1] المكلف إلى درجات لا تنال إلا به، وإن كان يظهر أن الجمهور جعلوا وجه وجوبه ألا ينتقض الغرض، وأبو علي جعل وجهه ألا ينكشف عدم الإرادة.

قال عليه السلام: وكلامهم في الظاهر أقوم وإن كان في الحقيقة أن المعنى واحد.

قلت: وفي قوله عليه السلام إن معنى نقض الغرض انكشاف عدم الإرادة نظر لما مر من أنهم أرادوا بالغرض تعريض المكلف لمنافع، وأن الكلام مفروض مع استمرار الحال في الإرادة وبقاء الغرض بالتكليف، أي أنهم إنما أوجبوا اللطف لئلا ينتقض الغرض مع بقائه، وبقاء الإرادة، فلا يرد عليهم ما ورد على أبي علي[2].

احتج بشر بن المعتمر وأتباعه بوجوه:

أحدها: أن اللطف لو وجب على الله لما وجد عاص، إذ ما من

(١) أي ويكشف عن عدم الإرادة لتعريض إلخ .تمت مؤلف.
(٢) لأنه جعل ترك اللطف كاشفاً عن عدم الإرادة .تمت مؤلف.

مكلف إلا وفي مقدور الله تعالى من الألطاف ما لو فعل به لاختار الواجب وترك القبيح، فلما وجدنا في المكلفين المطيع والعاصي ظهر لنا أن اللطف لا يجب؛ إذ لو وجب لوقع لمنع حكمة الباري تعالى وعدله من الإخلال بالواجب.

قلت: وهؤلاء يسمون أصحاب اللطف، وإنما سموا بذلك لقولهم: إنه ما من مكلف إلا والله قادر على اللطف به لا لنفيهم وجوب اللطف لأن الأسماء إنما تشتق من الإثبات لا من النفي، أجاب الأصحاب بأجوبة، منها: أنا لا نسلم أنه لا مكلف إلا وفي مقدور الله تعالى من الإلطاف ما لو فعل به لاختار الواجب وترك القبيح فإنا نقول: إنه لا يجب أن يكون لكل ما كلفناه لطف، بل يجوز أن يكون فيما كلفناه ما لا لطف فيه، بأن يعلم الله أنه لا شيء يختار عنده المكلف الفعل، ولا يقرب من اختياره، وذلك ظاهر في الشاهد، فإن أحدنا قد يعلم من حال ولده أنه يختار التعليم في حالة الشدة والرخاء والمنع والإعطاء، أو لا يختاره وإن فعل ما فعل.

ومنها: ما ذكره السيد مانكديم وهو أن الألطاف ليست من جنس المقدورات لأن اللطف ما يختار عنده الفعل والترك، وهذا ليس جنسًا مخصوصًا حتى يجب في القادر للذات أن يقدر عليه لا محالة، ومعناه أن كون الفعل لطفًا ليس بفعل فاعل حتى يلزم كونه مقدورًا للباري تعالى، وقد أوضح كونه ليس بفعل فاعل الإمام المهدي عليه السلام وحاصل كلامه: أن كون الفعل داعيًا لبعض المكلفين إلى فعل الواجب ليس واقفًا على اختيار مختار، بل يجوز أن يكون لوقوعه على وجه

مخصوص، فالدعاء إلى فعل الواجب بمنزلة الحسن والقبح في كونهما غير واقفين على اختيار مختار، بل هما كالوصف المقتضى عن الذات، بيانه: أنا نعلم ضرورة أن من عرف أن له صانعًا صنعه كان أقرب إلى فعل الواجب وترك القبيح ممن لم يعرف ذلك مطيعًا كان أم عاصيًا، ونعلم أيضًا أن معرفة الله داعية، وأن هذا الحكم ثابت لها وليس بتأثير الله لأنا نعلم ذلك وإن لم نعرف الله، بل الملحد يعلم أن من عرف أن له صانعًا إن أطاعه أثابه وإن عصاه عاقبه كان أقرب إلى الفعل والترك ممن لم يعرف ذلك، ولا شك أن هذا الحكم يعرف ثبوته[1] للمعرفة قبل وجودها كما يعرف وصفها الذاتي، فإذا ثبت للمعرفة أن تكون لطفًا غير واقف على اختيار مختار جاز أن يكون غيرها كذلك؛ إذ لا مانع، لكن لا طريق لنا إلى معرفة اللطف إلا بالسمع إلا المعرفة فقد دلنا العقل على كونها لطفًا، وعلى أن لطفيتها غير واقفة على تأثير مؤثر، ثم ذكر عليه السلام أن السمع قد دلنا على أن في الحوادث ما هو لطف وما هو مفسدة، وأن اللطفية والمفسدية لا اختيار للباري فيهما، أما الذي دل على ثبوت اللطف فمنه ما دل على ما هو من فعل الله، ومنه ما دل على ما هو من فعلنا، فالأول قوله تعالى: {أَوَلاَ يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِى كُلِّ عَامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ...} [التوبة:١٢٦]الآية، فأخبر تعالى أن غرضه بما يفتن به عباده من الامتحان بالخوف والجوع ونقص الأموال والأنفس هو دعاؤهم إلى التوبة.

والثاني قوله تعالى: {أَقِمِ الصَّلاَةَ إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ

(١) وهو كونها داعية .تمت مؤلف.

وَالْمُنكَرِ} [العنكبوت:٤٥] فأخبر أن سبب وجوب الصلاة ما فيها من اللطف وهو الصرف عن الفحشاء والمنكر، وأما دلالة هاتين الآيتين على أن اللطفية ليست بتأثير الله فلأنها لو كانت بتأثيره لم يجز منه أن يجعل لطفنا فيما يشق علينا مع إمكان حصوله في الملاذ، بل يجب عليه أن يجعل الألطاف كلها في الملاذ لا في المؤلمات، وأما الذي دل على أن في المحدثات ما هو مفسدة للعباد فآيات منها: قوله تعالى: {وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الأَرْضِ} [الشورى:٢٧] فأخبر أن في بسط الرزق لعباده مفسدة، ودلت أيضًا على أن كون الفعل مفسدة لا يقف على اختيار المختار، بل هو كالذاتي إذ لو وقف على اختياره سبحانه وتعالى لجاز أن يبسط الرزق لكل العباد، ويجعل ذلك غير مفسدة فلا يصرفه عن بسطه صارف حينئذ، ثم قال عليه السلام: فهذه أدلة واضحة على ثبوت الألطاف والمفاسد، وعلى أن اللطفية والمفسدية كالحسن والقبح غير واقفين على اختيار مختار، وكل ذلك يبطل به ما زعم الخصم من أن في مقدور الله من الألطاف ما يصير به كل كافر مؤمنًا، وهو واضح.

واعترضه السيد العلامة محمد بن عز الدين المفتي رحمه الله: بأن قدرة الله شاملة عامة، ولكنه ناط الأحكام بالأسباب لحكم علمها من علم وجهلها من جهل، واستدل على ذلك بقوله تعالى: {وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلاً وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ} [الأنعام:٩].

قلت: والذي يظهر أن السيد رحمه الله لم يفهم مقصود الإمام المهدي عليه السلام فتوهم أن مراده نفي القدرة على الفعل بدليل أن من

جملة أدلته التي اعترض بها قوله تعالى: {وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُفُونَ} [الزخرف:٦٠] وبقوله ﷺ في الدعاء: «يا مقلب القلوب ثبت قلبي على طاعتك» وليس كما توهم، وإنما أراد الإمام عليه السلام أن اللطفية والمفسدية وهما أمران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج لازمان للفعل بحيث إذا وجد الفعل كان فيه لطف أو مفسدة لا محالة، وإذا كان هذا لازمًا فلا يتوقف على اختيار مختار، وذلك أمر غير الفعل الذي تتعلق به القدرة، كما أن الحسن والقبح لازمان لوجود الفعل لا يتوقف كون الفعل الواقع على وجه حسنًا أو قبيحًا على الاختيار، وإنما المتوقف على الاختيار وجود الفعل وحصوله، وهذا هو الذي تدل عليه الآيات المذكورة، إلا أن لقائل أن يقول: إذا كان اللطف غير مقدور للباري تعالى فما معنى إيجابه عليه، فليتأمل. ومن أجوبة الأصحاب ما ذكره القرشي وهو أن فقد الطاعة إنما يدل على فقد اللطف الذي هو التوفيق والعصمة، فما المانع من أن يكون قد فعل الله به اللطف المطلق؟

قال الإمام عز الدين عليه السلام: وفيه نظر لأن المخالف يدعي أن في مقدور الله من الألطاف ما يفعل المكلف عنده ما كلفه لأنه قادر للذات، ومن حق القادر للذات أن يكون قادرًا على جميع أجناس المقدورات، ومن كل جنس على ما يتناهى، وما من مكلف إلا وله لطف في كل أمر كلف بفعله أو تركه، ثم قال: إن كلام القرشي يقضي بوجوب اللطف المطلق على الله تعالى لإزاحة العلة.

قال عليه السلام: ولا معنى لإيجابه كما روي عن قاضي القضاة، قلت:

وستأتي الحجة لذلك، وحاصل اعتراضه أن الجواب غير مطابق لأن الخصم يدعي عموم القدرة على اللطف الذي يحصل عنده الفعل لا محالة وهو لطف التوفيق والعصمة، ولو كان واجبًا لما وجد عاص كما مر.

الوجه الثاني لبشر وأتباعه: أن اللطف يسمى أصلح، وهذه العبارة تقتضي التزايد، وأن ثم ما هو دونه لم يفعله الله تعالى لأن كل شيء يفعله الله تعالى فهو أصلح، والجواب: أنا لا نسلم المفاضلة كما مر سلمنا، فهي بين المصالح في الدين والمصالح في الدنيا، ولا شك في ذلك ولا فرج لهم في ذلك، ثم إنا لو سلمنا أن المفاضلة بين المصالح في الدين فنقول: لا حجة لهم في ذلك لأن الله تعالى إذا فعل الأعلى لم يجب الأدني، قال القرشي: فهو موضع وفاق، على أن هذا توصل إلى المعنى بالعبارة[1].

الوجه الثالث: قالوا لو وجب الأصلح في باب الدين لوجب في باب الدنيا. أجاب الإمام المهدي عليه السلام: بالفرق وهو: أن منافع الدنيا كلها تفضل لا وجه لوجوبها بخلاف مصالح الدين، فإن وجه وجوبها أن الإخلال بها ينقض الغرض بالتكليف، لا يقال وكذلك الإخلال بمصالح الدنيا ينتقض الغرض بخلق الحي لأنه إنما خلقه لينفعه؛ لأنا نقول: إذا قد أوصل إليه أدنى منفعة يلتذ بها فقد تفضل عليه، وخرج

(١) أي توصل بها إلى إثبات مذهب وقع فيه التنازع والعبارات لا تحصل بها المعاني ولا يستدل بها في المسائل العلمية القطعية . تمت معراج والمراد أن الخصم استدل على مذهبه بتسمية اللطف أصلح وذلك لا يصلح دليلاً .تمت مؤلف.

عن أن يكون خلقه عبثاً ولا يلزمه بعد ذلك شيء، بخلاف مصالح الدين فإنه يجب الإتيان بها أجمع ليزيح علة المكلف، ويخرج عن أن يكون عابثًا بالتكليف.

قلت: ولقائل أن يقول: إذا كان يجب الإتيان بالألطاف أجمع، وقد مر أن منها التوفيق والعصمة، وأن الفعل والترك يحصلان عندهما لا محالة لزم أن لا يوجد عاص أبداً فينظر.

الوجه الرابع: أنه يلزم فيمن علم الله من حاله أنه لا يلتطف إلا بأن تعليمه بأنه يبلغه في الثواب درجة الأنبياء عليهم السلام أن يجب ذلك، والمعلوم خلافه، أجيب: بأن هذا اللطف يكون قبيحًا لأنه لا يستحق رتبة الأنبياء فتبليغه إياها قبيح لأنه تعظيم لمن لا يستحقه، واللطف إذا كان قبيحًا فلا يصح التكليف بالملطوف فيه على الصحيح.

الوجه الخامس: لو وجب على الله تعالى لوجب على أحدنا إذا دعا غيره إلى الإسلام وعلم أنه إذا شاطره في ماله أسلم أن يجب، والجواب: أن في هذا نحو التفصيل السابق في إيراد نحو هذا على الحجة الأولى للجمهور، وهو أن يقال: إن أراد بدعائه نفع المدعو فلا تجب المشاطرة[1]، وإن أراد نفع نفسه بما يحصل له من الثناء والذكر نظر، فإن كان ضرر المشاطرة مساو أو زائد على النفع لم يجب، وإن كان النفع أعظم كأن يكون المدعو إلى الإسلام ممن له رئاسة وأتباع يعظم

---

(١) لأنه لا يلزمه تحمل المشقة في نفع غيره إذ ليس بمكلّف وإنما الله تعالى هو الذي كلف ذلك الغير بما لا غرض في تكليفه إلا نفعه فافترقا إذ لا مشقة تلحق الباري تعالى بفعل اللطف. تمت مؤلف.

أمر داعيه وتفخم شأنه بإسلامه فإنها تجب، وإلا عاد على غرضه بالنقض، وقال الإمام المهدي عليه السلام في جواب هذا الوجه: أن المشاطرة لا تجب لأنه إنما دعاه إلى الإسلام رغبة في الثواب وجذبًا لنفع نفسه[1]، وقد حصل له الثواب بدعائه فلم ينتقض غرضه بامتناعه من المشاطرة.

الوجه السادس: قالوا: إذا كان يعلم الله أن نريد أيعصى عند الفقر وهو قادر على غنائه فلم يفعل فإنه يدل على أن اللطف غير واجب؟

والجواب: لا نسلم لكم أن الله لا يغنيه، والحال هذه، وما أنكرتم أن يكون هذا الفقير أقرب إلى اختيار الطاعة مع الفقر حتى لو أغناه لازداد طغياناً، وليست المعصية عند الفقر دليلاً على أنه يطيع عند الغنى.

الوجه السابع: قياسهم بالمصلحة على المفسدة، وهو أن يقال: لا شك أن الله تعالى قادر على أن يفعل من المفاسد ما يفسد به كل أحد فيجب أن يكون قادرًا على أن يفعل من المصالح ما يصلح به كل أحد، ولو كان فعله المصلحة واجبًا لما وجد عاص، فثبت بهذا أن الألطاف مقدورة لله تعالى وأنها غير واجبة.

والجواب: أنا لو خلينا وقضية العقل، لكنا لا نعلم أنه تعالى قادر على ما لو فعله لكان مفسدة كما في اللطف لما مر من أن اللطفية والمفسدية غير داخلين في المقدور، لكنه قد دل السمع على أن في

---

(١) أي الداعي والمراد نفع نفسه بثواب الدعاء .تمت مؤلف.

الحوادث ما يفسد به كل أحد كما في قوله: {وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ..} [الشورى:٢٧]الآية، إذ لم يفصل بين عبد وعبد ونحوها، ومثل هذا الدليل لم يوجد في المصلحة فتبقى على حكم العقل، وبه يبطل القياس لوجود الفارق المذكور.

الوجه الثامن: إجماع المسلمين على دعاء الله وطلب اللطف والتوفيق والعافية منه، فلو لم يكن ذلك مقدورًا لم يصح طلبه، وكذلك لو كان واجبًا إذ هو من طلب تحصيل الحاصل، مع أن سؤال العافية يتضمن السؤال ترك الواجب الأصلح وهو المرض، لأنه من الألطاف عندكم، وأيضًا فإنه يجوز من أحدنا أن يسأل الله أن يجعله أفضل من غيره وهو تعالى قادر على ذلك إجماعًا، فيجب أن يقدر على ما لا يتم إلا به وهو اللطف؟

والجواب من وجوه:

أحدها: أن ذلك مشروط بكونه مقدروًا وإن لم يلفظ به فهو في حكم الملفوظ، وكذلك سؤال العافية مشروط بالصلاح.

قال (القرشي): ولولا أن السمع منع من سؤال المرض إذا تعلق به صلاح لسألناه، واعترضه الإمام عز الدين عليه السلام فقال: لا أعلم دليلاً من السمع يمنع من ذلك إلا أن يدعي الإجماع ولا يثبت بهذه المسألة، ولكن يعرف ذلك من وجوب دفع الضرر، فيقال: إذا كان الواجب على العاقل دفع الضرر عن نفسه كالمرض بالأدوية وغيرها، فبالأولى أن لا يسأل الضرر.

قيل: وقد اختلف في الدعاء على النفس بمضار الدنيا، فقيل: لا يحسن مطلقًا، وقيل: عدم حسنه مشروط بأن لا يكون فيه صلاح.

ثانيها: أن طلب اللطف تعبدًا كما تعبدت الملائكة بالاستغفار لمن تاب، وهذا جواب عن قولهم: لو كان واجبًا لما حسن طلبه.

وأما طلب العافية فقال الإمام المهدي عليه السلام: يجوز أن يكون كالتداوي الذي أمرنا به، ووجهه أنه ربما يحصل به من اللطف ما يقوم مقام الألم فيه، فإن صح ذلك وإلا كان تعبدًا.

ثالثها: أنه لا يمتنع أن يكون لنا في هذا الدعاء صلاح لمستقبل كغيره من الأدعية.

قال الإمام عز الدين عليه السلام: هذا الوجه قوي جدًا، وتحقيقه أنا قد تعبدنا بالدعاء بالعافية، قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعمه العباس: «سل الله العافية»، وكان كثيرًا ما يدعو صلى الله عليه وآله وسلم بها، فنقطع بأن في الدعاء مصلحة، وأنه في نفسه طاعة، والله سبحانه يفعل في استمرار الألم وإنزاله ورفعه بحسب ما يعلم من الصلاح في ذلك.

قلت: وحديث الأمر بسؤال العافية رواه في كتاب الذكر، وأخرجه الترمذي وابن ماجة والحاكم والبخاري في التأريخ، وصححه في شرح الجامع الصغير.

وأما جواز سؤال التفضيل على الغير فقال القرشي: إن كان المرجع بالتفضيل إلى اللطف فلا نسلمه على الإطلاق، بل لا بد من كونه مشروطًا كما سلف، وإن كان المرجح به إلى كثرة المدح والتعظيم

والثواب فجائز أن يسأل الله ذلك، وأن يكون قادرًا عليه، وإن كان لا يحسن إلا مستحقًا.

قلت: وهو جواب غير مفيد لأنهم استدلوا بالجواز على كونه مقدورًا وذلك يستلزم وجوب اللطف، ومقصودهم: أنه لو وجب لما وقع العصيان وهو كما ترى.

أجاب بأنه لا يسلم الجواز على الإطلاق، وذلك لا يبطل مرادهم وهو أنه مقدور، ولقائل أن يقول: ظاهر كلام القرشي في هذه الأبحاث تسليم كون اللطف مقدورًا إلا أن كونه مقدورًا لا يوجب أن لا يعصى أحد لجواز أن لا يوقعه له؛ لأنه ممن يقول: أنه لا يجب أن يكون لكل ما كلفناه لطف، ولو سلم أن لكل مكلف لطفاً فعنده أنه لا يتعين ما يحصل عنده الفعل والترك لا محالة، بل يكفي اللطف المطلق أعني: المقرب، وإنما يرد هذا على السيد مانكديم والإمام المهدي عليهما السلام، ولعلهما يجيبان بما قد قرره الإمام المهدي من عدم دخول اللطف تحت المقدور على ما مر.

وبهذا انتهى الكلام على ما احتج به بشر وأتباعه، وفي الجامع الكافي عن أحمد بن عيسى عليه السلام: ما يدل على عدم وجوب الألطاف وأنها تفضل، وهو قوله: فمن علم الله منه الهداية جاءته من الله المعونة والتوفيق الزائد، ومن علم منه الضلالة خذله فلم يكن منه هداية، وذلك من منّ الله على أوليائه وأهل طاعته، وقد مر كلامه هذا في الاستعاذة.

وفي الجامع أيضًا: قال محمد يعني بن منصور: فمن قبل أمر الله وآثر طاعته وعلم منه صدق النية كان له من الله العون والمن الزائد والتوفيق، وبذلك سعد، ومن علم الله منه المعصية وركوب ما نهي عنه وآثر هواه على طاعة الله استوجب من الله الخذلان والترك، وبذلك شقي، ولم يكن له على الله هداية ولا من ولا توفيق.

وفيه عن محمد أيضاً: ولله أن يمن على من يشاء من عباده ويتفضل عليه بتوفيق ويهديه، قال الله تعالى: {يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ} [البقرة:١٠٥]، وقال: {وَلَوْلاَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ..} [النور:٢١] إلخ، ولا يخفى أن أول كلامه[1] يقتضي وجوب اللطف الزائد، وآخره يقتضي عدم وجوبه.

قلت: ولقائل أن يقول: لا تعارض في كلامه فإن أوله يقتضي وجوب لطف زائد وهو ما يحصل به مطلق المعونة والتوفيق، والآخر يدل على أن ما زاد على ذلك فهو تفضل.

احتج القائلون: بأنه يفعله لا محالة وإن لم يجب بأنه لو لم يفعله لانتقض غرضه بالتكليف، وليس للطف وجه يقتضي وجوبه، وإنما يستلزم الذم على التكليف مع عدمه، ولا عليه، وإذا كان لا يستحق الذم إلا على فعل غيره فلا وجه لوصفه بالوجوب وإن كان يقع لا محالة، قيل: وهذا يشبه ما يقوله أبو القاسم: أنه لا يجب كما يجب

---

(١) يعني قوله كان له من الله وقوله ولم يكن له على الله وأما المقتضي لعدم الوجوب فقوله ولله أن يمن .تمت مؤلف.

قضاء الدين على المدين، بل من طريق الجود، قال الحاكم: وصاحب هذا القول خلافه لفظي.

قال الإمام المهدي عليه السلام: كأنه يجنب إطلاق الوجوب على الله وإن كانت حكمته تقتضي لا يخل به.

قلت: وهذا هو الظاهر من مذهب الإمام القاسم بن محمد عليه السلام، وقد نظر الإمام عز الدين عليه السلام كون الخلاف لفظيًا وقال: الحق أنه معنوي بأنهم لا يجعلون فعل اللطف واجبًا في نفسه، والجواب عما احتجوا به أن الله تعالى لما جعل فعل الواجب وترك القبيح شاقين علينا تعريضًا على النفع العظيم وجب عليه أن يكمل التعريض بإزاحة عللنا، وإلا جرت تلك المشقة مجرى الضرر العاري عن النفع، فصارت إزالة العلل كالحق لنا عليه تعالى حينئذ، ولا شك أن إيفاء الغير حقه واجب، فصح وصف الألطاف بالوجوب تجوزًا والمقصود أنه تعالى يفعلها لا محالة، وأنه لا يجوز الإخلال بها، ولا مشاحة في العبارات.

احتج جعفر بن حرب ومن وافقه إما على عدم وجوب اللطف الذي يستحق من الثواب مع عدمه أكثر مما يستحقه معه، فلأن الغرض التعريض لمنافع الثواب، وقد عرضه مع عدم اللطف لمنافع لا تنال مع حصوله، وإنما أتى المكلف من جهة نفسه، وتكون هذه الصورة كزيادة التكليف بأنواع من التكاليف إذا علم الله أنه بسبب تلك الزيادة يخل بفعل ما يكلفه فيستحق العقاب، ولا شك أن وجه حسن هذه الزيادة

كونها تعريضًا لمنافع لا تنال إلا بها، فلذلك يحسن التكليف مع عدم اللطف لمثل ذلك، واحتجوا على وجوبه أنه لم يستحق من الثواب مع عدمه أكثر مما يستحقه مع وجوده بأنه لا وجه يقتضي حسن الإخلال به حينئذ، بل يكون ناقضًا للغرض بالتكليف[1].

والجواب من وجوه:

أحدها: ما ذكره قاضي القضاة من أن ذلك يؤدي إلى أن لا يجب على الله لطف، لأنه ما من فعل إلا وهو مع اللطف أسهل، ومع عدمه أشق، والثواب يزداد بكثرة المشقة، قال الإمام عز الدين: وفيه نظر، فليس بمسلم على الإطلاق.

الثاني: أنه يلزم أن يكون ثواب الأنبياء عليهم السلام والملائكة أقل من ثواب غيرهم لتحقق أنواع اللطف فيهم دون غيرهم، والثواب على قدر المشقة.

الثالث: ما مر من أن منع اللطف في نقض الغرض كالمنع من الفعل، فإذا علم من حال المكلف أنه لا يؤمن إلا مع اللطف وجب فعله، ولو كان إيمانه مع عدمه أكثر ثوابًا؛ لأن وصول بعض النفع حيث أمكن أولى من فوات جميعه، وإلا عاد علىالغرض بالنقض، وهذا بخلاف تكليف من علم من حاله أنه يكفر إذ لم يمكن وجه يصل به إلى بعض النفع كما أمكن هنا، فحسن تكليفه لأن فيه تعريضًا تامًا لتحصيل المنفعة ولم يكن فوتها إلا من جهته؛ لأن المكلف له لم يبق في مقدوره

---

(١) يعني وهذا الوجه يقتضي وجوبه .تمت مؤلف.

أمر يحسن منه فعله فيصل به إلى ذلك النفع أو بعضه، فافترق الصورتان.

ذكر هذا الإمام المهدي عليه السلام. فإن قيل في منع اللطف غرض آخر وهو التعريض إلى زيادة الثواب، قيل: ذلك المنع جار مجرى المفسدة لاستحقاق المكلف معه أليم العذاب، فذلك الغرض غير معتد به إذ لا يكون الشيء حسنًا حتى يخلو عن سائر وجوه القبح كما عرف في موضعه، وأما زيادة التكليف التي قاسوا عليها.

فقال النجري: جوابه أن التكاليف إما عقلية أو سمعية، فالأولى لا تصح الزيادة عليها ولا النقصان منها بوجه من الوجوه، والثانية: إما واجب أو قبيح أو غيرهما، فالأولان لا تصح بهما زيادة ولا نقصان أيضًا؛ لأنهما متى حسن التكليف بهما وجب على الله تعالى وإلا فهو قبيح.

وأما غيرهما وهو المندوب والمكروه فقد يمكن فيهما الزيادة والنقصان؛ لأن التكليف بهما لا يجب، لكنا نقول: لا يحسن من الله تعالى الزيادة فيهما إلا حيث لم تكن فيها مفسدة في شيء من تلك التكاليف التي هي غيرها، ومتى كانت مفسدة في شيء منها قبحت، كما قلنا في منع اللطف من غير فرق أصلاً.

قال: فإن قيل: لو خلق الله لنا علمًا ضروريًا بالأحكام الشرعية لكنا نعلمها كما نعلم سائر التكاليف العقلية، فقد جاز الزيادة في التكاليف العقلية[1]، قلنا: لا يصح أن يكون العلم بشيء من الأحكام الشرعية

(١) يعني بهذه الزيادة المجوزة .تمت مؤلف.

ضروريًا إلا إذا كان العلم بالله كذلك، لأن وجوبها متعلق بالقديم فلا يمكن أداؤها من دون العلم به بخلاف الواجب العقلي.

والحجة لما روي عن قاضي القضاة ما ذكره الإمام عز الدين عليه السلام وهو أن ما كان من الألطاف لا يحصل به إلا مجرد التقريب ولا يقع الفعل عنده، فتركه لا يعد نقضًا للغرض.

وقال عليه السلام: إنه لا معنى لإيجاب اللطف المطلق ولا تقتضيه القواعد، وحكى عليه السلام عن بعض المتأخرين من أن الله تعالى لا يفعل الألطاف إلا التوفيق والعصمة، وأن المقرر إنما يجب علينا لا عليه، وإذا قيل: أليس الآيات التسع التي أنزلها الله تعالى لتدعو آل فرعون إلى الطاعة لم يحصل بها فعل ما كلفوه بل مجرد التقريب.

أجيب: بأنه لا يجب فيما أنز ل بالمكلف أن يكون لطفًا له، بل يصح أن يكون لطفاً لغيره، وقد دل الدليل على أن اللطف المقرب لا يجب فلا يفعله الله، فنقطع بأن تلك الآيات قد انتفع بها غير من نزلت به، كما في ما ينزل بالأطفال والبهائم ونحوه.

قال عليه السلام: هكذا قرر وفيه ما يقضي بأن ما لم يجب فعله من الألطاف لم يجز، وفيه نظر، فإن عدم الوجوب لا يمنع الجواز ولا يقتضي عدمه، فليتأمل.

قلت: وظاهر مذهب الهادي عليه السلام في اللطف[1] كمذهب قاضي القضاة لأنه قال: الهدى من الله هدايان: هدى مبتدأ، وهدى مكافأة،

---

(١) يعني أنه لا يجب اللطف المطلق ويجب ما عداه.تمت مؤلف.

فأما الهدى المبتدأ فقد هدى الله به البر والفاجر وهو العقل والرسول والكتاب، فمن أنصف عقله وصدق رسوله، وآمن بكتابه، وحلل حلاله، وحرم حرامه استوجب من الله الزيادة بالهدى.

الثاني: جزاء على عمله ومكافأة على فعله، كما قال عز وجل: {وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدىً وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ} [محمد:١٧]وقال: {وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدىً} [مريم:٧٦]ومن كابر عقله وكذب رسوله، ورد كتابه استوجب من الله الخذلان وتركه من التوفيق والتسديد، وأضله {وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً} [الجاثية:٢٣] وذلك قوله تعالى: {فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ} [الأنعام:١٢٥] عن الهدى.

الثاني: ومن يرد أن يضله يقول: ومن يرد أن يوقع عليه اسم الضلال بعد أن استوجب بفعله القبيح: {يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ} [الأنعام:١٢٥]، {كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ} [الأنعام:١٢٥]، ولم يقل أنه جعل الرجس على الذين آمنوا، واختار السيد محمد بن عز الدين المفتي رحمه الله عكس هذا وهو: أن اللطف المطلق واجب وما عداه تفضل؛ لأنه قال: أما الألطاف فالعام منها وهو الدلالة والبيان بخلق العقول والآلات، والقدر لا بد منه لمقام عدل الله عزوجل وهو المعبر عنه بالتمكين للمكلفين، وإلا لزم القول بالتكليف بالمحال، واستدل من السمع بقوله تعالى: {وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ} [هود:١١٧]وقوله: {لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ} [النساء:١٦٥

]وقوله: {أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ} [الأعراف:١٧٢].

قال: فلا يقال: إن الإخلال بذلك حسن مع بقاء التكليف، قال: وأما الخاص توقيفًا وعصمة فقد جوز الرد عليهم[1] في ذلك الإمام يحيى في التمهيد في النبوءات، والسيد محمد بن إبراهيم في العواصم ونقله عمن عاصره من الأئمة، ثم حكى عن محمد بن منصور نحو ما تقدم من ذكر المن بالتوفيق، وجعله دليلاً على عدم القول بوجوبه، ولم يصرح السيد بلفظ الوجوب في العام لأن الأولىعنده تجنب إطلاق ذلك لإيهامه التكليف وتأدبًا في حق الله، وإلا فقد حكى إطلاق الوجوب على الله بالثواب عن علي عليه السلام وعن الهادي عليه السلام.

وروي فيه حديث معاذ: إن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئًا: «يا معاذ هل تدري ما حق العباد على الله إذا فعلوا ذلك؟ قال الله ورسوله أعلم، قال: أن لا يعذبهم» رواه البخاري ومسلم، مع أنه قد ذكر أن ذلك يحتمل المجاز.

قلت: ولا وجه للعدول عن الظاهر، واعلم أن لقائل أن يقول: إن الأدلة التي مرت وإن لم تقتض وجوب الألطاف أو بعضها من تلك الوجوه التي ذكروها، فلنا دليل آخر وهو أن الله قد وعدنا بها، قال تعالى: {إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى} [الليل:١٢]وهذا عام، وقال: {وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى} [مريم:٧٦]ولا شك في قبح خلف الوعد، ولا معنى

---

(١) أي القائلين بوجوبه .تمت مؤلف.

للوجوب إلا قبح الإخلال به، وأما إطلاق الوجوب فلا وجه لمنعه مع ما تقدم في الحمد من الإطلاقات السمعية، ولا معنى لتأويلهم ذلك بالمجاز إذ لا يرفع الإيهام، ولا أظن إلا أن المتأولين من المائلين إلى الإرجاء أو الجبر الذين يجوزون على الله خلف الوعد وفعل القبيح، أو من اغتر بكلامهم من غيرهم ممن يمنعوا إطلاق الوجوب ولم ينتبه لهذا، أعني: أنه لا يرفع الإيهام وأن تحته دسيسة الجبر والإرجاء. والله الموفق.

تنبيه [في كيفية وجوب اللطف على الله]

ظاهر كلام من أوجب اللطف على الله تعالى أنه يجب أن يكون على أبلغ الوجوه، وقد ناقشهم القرشي وأجاب عن تلك المناقشة، ورد الجواب، ونحن نأتي بحاصل تلك المعارضة فنقول: قال القرشي: الذي دل على وجوب اللطف في الشاهد أن اللطف لا يجب أن يكون على أبلغ الوجوه بدليل أن أحدنا لو دعا غيره إلى طعام، وعلم أنه لا يأتيه إلا إذا توجه إليه بالناس والقرآن، فإنه لا يجب عليه ذلك إذا كان قد أعذر إليه بالإرسال؛ لأن الغرض إزاحة العلة، فمن أين يجب أن تكون الإزاحة على أبلغ الوجوه حتى يلزم ذلك في الباري تعالى، والجواب بالفرق وهو أنه إنما لم يجب ذلك في الشاهد لما يلحقه في ذلك من المشقة والغضاضة التي يزول معها الغرض رأسًا حتى لو قدر بقاء الغرض كأن يكون الضيف عظيمًا يحصل بضيافته نفع عظيم لوجب عليه، بخلاف الباري فلا مشقة تلحقه، فلو لم يفعل الأبلغ لنقض

الغرض، واعترضه القرشي بإجماع الشيوخ: على أنه يجوز من الله تعالى سلب الألطاف والتوفيق عن بعض المكلفين جزاء على عصيانهم وتجري مجرى العقوبة، كما قيل بذلك في قوله تعالى: {وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ...} [الأنعام: ١١٠] الآية، ونحوها.

وكذلك وقع الإجماع على أنه تعالى يزيد بعض المكلفين توفيقًا وتسديدًا، ولو وجب الأبلغ لفعل بغيرهم مثلهم، ولما سلب أولئك اللطف والتوفيق، ويجاب: بأن الذين قد سلبهم الألطاف قد فعلها بهم على أبلغ الوجوه، فلما لم ينتفعوا بها سلبهم إياها عقوبة وخذلانًا بعد إزاحة العلة على أبلغ وجه، فلا يشبه هذا ما لم يفعله أصلاً، وأما زيادة التوفيق فلا يمتنع أن تكون بعض الألطاف مشروطة ببعض الطاعات بأن يعلم الله من حاله أنه إذا أطاع صار له في المقدور ألطاف كثيرة.

قال (القرشي): ولقائل أن يقول: أصل المسألة مبني على إزاحة العلة، وذلك يحصل ببعض الألطاف فمن أين يكون ترك البعض الآخر نقضًا للغرض؟ وما المانع من أن يختص الله به من يشاء، وقد أجزتم سلب الألطاف؟ وإذا جازا لا تستمر على أبلغ الوجوه جاز أن لا يبتدأ بها على أبلغ الوجوه.

وأما الإمام عز الدين عليه السلام فقال: إن كلام الجمهور لا يتصور إلا إذا كان اللطف على أحد الوجهين يحصل عنده الآخر، وعلى الآخر يقرب فقط، ولا شك على القول بالوجوب أنه يجب فعل ما يحصل

عنده الفعل لا ما يقرب إذ لا غرض في التقريب مع عدم الفعل، ومع هذه الكيفية فقد علم ذلك بما تقدم؛ لأن اللطف في الحقيقة هو ما يفعل عنده لا ما لا يفعل، وأما على تقدير أن الفعل يقع مع كل من الوجهين لكنه مع أحدهما أبلغ، فالأصح أن الله مخير في أيهما لأن الغرض وقوع الفعل المكلف به لا غير.

قال عليه السلام: إذا عرفت هذا مع تذكرك لما قدمناه من أنه لا معنى لفعل الله اللطف المقرب، ولا لوجوبه عرفت أنه لا معنى لما ذكر من وجوب اللطف على أبلغ الوجوه، قال: ويمكن أن يقال بل المقصود الوجه الثاني وهو أنه يأتي بالفعل مع كل من الوجهين، لكن مع أحدهما يكون فعله له أكمل من زيادة إخلاص أو رغبة أو نحو ذلك مما يكثر به ثوابه، وفيه تكلف.

خاتمة في شرائط اللطف

وقد ذكروا له شروطًا:

أحدها: أن يكون ثابتًا لأن الزائل لا يثبت عنده حظ التقريب ولا يقع عنده اختيار، وقال الإمام عز الدين عليه السلام: لا مانع من أن تحصل اللطفية لوجود أمر وإن كان قد زال كمرض يشفى منه الإنسان، وفقر يتعقبه الغنى.

الثاني: أن يكون بينه وبين الملطوف فيه مناسبة، وإلا لم يكن لطفًا

فيه أولى من غيره، أو من ألا يكون، ولا كان أحدهما بأن يكون لطفًا في الآخر أولى من العكس.

ومعنى المناسبة: أن يكون وجه بعثه على الملطوف فيه معلومًا ثم هي تختلف، فقد نعلمها جملة بأن نعلم أن الله تعالى لا يفعل إلا ما هو صلاح، قال الإمام عز الدين عليه السلام: وهذا غير مستقيم لأنه يوهم ثبوت اللطفية، وعلمنا بها جملة في جميع أفعال الله وليس كذلك، والمثال المستقيم التكاليف الشرعية كالصلاة والحج، فإنا لا نعلم وجه بعثها على ما هي لطف فيه وهي التكاليف العقلية مفصلاً بل على سبيل الجملة، وقد نعلمها تفصيلاً كما يقال في وجه كون المرض لطفًا: أنه يتذكر به آلام الآخرة، ويعرف به قدر نعم الله بالعافية والثواب وقلة الصبر على الآلام اليسيرة فنختار عند ذلك الطاعة، ومثله: الغم والخوف ونحوهما.

قال (القرشي): وكذلك الصلاة فإن الله تعالى عرفنا أنها تنهى عن الفحشاء والمنكر ونحوهما مما يمكن الإشارة إلى كونه لطفًا، وقيل: بل هي كغيرها في عدم العلم بالمناسبة تفصيلاً، وليس في الآية إلا ذكر أنها لطف، وأنه يحصل بها الانتهاء عن الفحشاء، ولم يذكر ما وجه ذلك.

الثالث: أن يكون المكلف معه متردد الدواعي فلا يخرجه عن كونه مختارًا، ويصير في حكم الملجأ؛ لأن الغرض به أن يأتي بالطاعة على الوجه الذي يستحق به الثواب، والإلجاء ينافي ذلك، وقد مر ذكر

هذا الشرط[1].

الرابع: أن يكون المكلف عالِمًا أو ظانًا باللطف وبالملطوف فيه، وبالمناسبة بينهما جملة وتفصيلاً، أو متمكنًا من العلم والظن، وإنما اشترط ذلك ليثبت له حظ الدعاء والتقريب.

وقال الإمام عز الدين عليه السلام: الأولى التفصيل، فيقال إن كان اللطف من فعل المكلف[2] وكلف بتحصيله فإنه يكفي تمكنه من العلم والظن مع إمكان فعله، وإن كان من فعل غيره فلا بد أن يعلمه أو يظنه ليثبت له حظ الدعاء والصرف، لكن إن علمه فالمعلوم هو اللطف، وإن ظنه فالظن هو اللطف، وفي الحقيقة أنه لا بد أن يكون معلومًا لأن اللطف في المظنون هو الظن وهو معلوم فيه.

الخامس: أن يتقدم اللطف على الملطوف فيه بوقت واحد ليتأتى له حظ الدعاء[3] ويمكن عنده الاختيار، هكذا ذكره القرشي وهو يقتضي وجوب التقدم، وقد صرح به النجري وحكاه عن الشيخين، والذي حكاه الإمام المهدي عنهما جواز تقدمه وهو وهم، والظاهر الوجوب لما مر، فأما تقديمه بأكثر من وقت إذا كان من فعل الله فمنعه أبو علي لأنه يصير في حكم المنسي في ضعف دعائه، دليله: أن المريض يكون عقيب مرضه أرق قلبًا وأكثر ميلاً إلى الطاعة منه مع تقادم عهده، واللطف يجب أن يكون على أبلغ الوجوه، وقال أبو هاشم: بل يجوز

---

(١) في الاستعاذة .تمت مؤلف.

(٢) كالواجبات الشرعية. تمت مؤلف.

(٣) يعني أن الطف داع للمكلف ولا يحصل الدعاء إلا بالتقدم .تمت مؤلف.

تقدمه بأوقات ولو كثرت سواء كان من فعلنا أو من فعل الله ما لم يصر في حكم المنسي، واختاره الإمام القاسم بن محمد عليه السلام وأتباعه لحصول الالتطاف بأموات القرون الماضية وتهدم مساكنهم وهي متقدمة قطعًا، وأما ما ذكره أبو علي، فجوابه: أنا لا نسلم ضعف دعائه بالتقدم لأنا نعلم في الشاهد أن التقدم قد يكون أدعى إلى فعل الملطوف فيه، وذلك أنا نعلم من حال كثير من العقلاء أنه إذا قدم دعاءه للحضور للطعام كان أقرب إلى الإجابة لما فيه من الإعظام، فإذا علمنا ذلك في الشاهد جاز أن يكون بعض الألطاف التي من الله تعالى إذا تقدمت بأوقات أدعى منها لو تأخرت، وحينئذ لا نقطع بمصيره بالتقدم المذكور في حكم المنسي.

نعم زاد القرشي لأبي هاشم شرطًا في جواز التقدم وهو: أن يكون في تقديمه فائدة زائدة كما قال مثله في تقديم الأمر بأزيد من وقت واحد.

قلت: والتمثيل بما مر في الشاهد يقتضيه، قال: وهذا الخلاف إنما هو فيما يثبت وينتفي، فأما ما يستمر فالكلام في جواز تقديمه أظهر، قال: ولا فرق على الصحيح بين أن يتقدم على التكليف أو يتأخر إذا بقي إلى حال كونه لطفًا.

السادس: أن يكون مدركًا كالآلام النازلة بالمكلفين أو بغيرهم إذا حصل لهم بها الالتطاف أو في حكم المدرك وذلك المعلوم ضرورة، ولم يشترط هذا إلا أبو هاشم قيل: قاضي القضاة وإنما يعتبر ذلك عند أبي هاشم إذا كان من فعل الله لأنه يعترف بكون المعرفة لطفًا وليست

بمدركة ولا في حكم المدركة، والذي عليه جمهور المتكلمين أنه لا يشترط ذلك مطلقًا[1] لأن المعتبر في اللطف هو علم المكلف باللطف واختياره عنده سواء كان مدركًا أم لا بدليل أنه لو أدركه ولم يعلمه لم يكن لطفًا.

فائدة [في أن العلم باللطف كفاية]

والعلم بمسألة وجوب الألطاف أو عدمها من فروض الكفايات؛ لأنه يخشى من الجهل بها أن يأتي الخصم بشبهة تؤدي إلى عقيدة فاسدة.

المسألة السادسة [استدلال الرازي بالآية في عدم الخلود]

قال الرازي: في الآية دليل على عدم خلود المؤمن في النار لأن قوله: {أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ} [الفاتحة: ٧] مذكور في معرض التعظيم لهم بهذا الإنعام والعقاب ينافي التعظيم فلو لم يكن له أثر في دفع العقاب لم يحسن ذكره.

والجواب أن هذا مبني على أن المراد بالإنعام الإيمان، وفيه خلاف كما مر سلمنا، فنقول بالموجب، بل نقول إن الله لا يدخل المؤمن النار فضلاً عن تخليده فيها، فإن أراد بالإيمان ما يزعمونه من أنه مجرد

---

(١) أي سواء كان من فعل الله أو من فعل غيره .تمت مؤلف.

التصديق وإن زنى وإن سرق، فباطل بما سيأتي إن شاء الله في حقيقة الإيمان الشرعي.

المسألة السابعة [استدلال الرازي بالآية على إمامة أبي بكر]

استدل الرازي بهذه الآية على إمامة أبي بكر؛ لأن الله قد أمرنا بطلب الهداية لصراط المنعم عليهم، وقد بين المنعم عليهم بقوله: {فَأُوْلَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ} [النساء:٦٩] الآية، وأبو بكر رأس الصديقين ورئيسهم فكأنه تعالى أمرنا بطلب الهداية التي كان عليها أبو بكر وسائر الصديقين، ولو كان ظالمًا لما جاز الاقتداء به، فثبت بما ذكر دلالة الآية على إمامته.

والجواب من وجوه:

أحدها: لا نسلم أن المراد بالمنعم عليه في آية الفاتحة من في آية النساء كما مر عن ابن عباس وغيره.

الثاني: أنا وإن سلمنا ذلك فلا نسلم أنه يقتضي تفضيل أبي بكر لأن الصديق في اللغة: الكثير الصدق ودائم التصديق، والذي يصدق قوله بالعمل، وهذه الأمور لا يختص بها أبو بكر؛ إذ المعلوم اشتراك كثير من الصحابة فمن بعدهم فيها، وقد نص النبي ﷺ على أن أبا ذر أصدق لهجة، وهذا يقتضي تفضيله على أبي بكر في الصدق، فإن قيل: ويقتضي تفضيله على علي عليه السلام؟ قيل: لولا قيام الدليل المانع

من ذلك لقلنا بموجبه، لكن قام الدليل على أن عليًاعليه السلام نفس الرسول، وأن حكمه كحكمه في كل شيء إلا النبوة، ومن المعلوم أن أحداً لا يداني فضل الرسولصلى الله عليه وآله وسلم فضلاً عن أن يكون أفضل منه، فكذلك من كانت نفسُهُ نَفْسَهُ وحكمه حكمه، هذا مع ما ورد من تفضيله على الأمة، والدلالة على عصمته من كل وصمة.

وأيضًا فقد ورد مرفوعًا تفسير الصديقين بالمصدقين أخرجه ابن جرير من حديث المقداد، فثبت أنه لا دلالة فيه على تفضيل أبي بكر، فمن أين تدل على إمامته غاية الأمر دلالتها على أنه من جملة المصدقين، فإن قيل: لم نستدل بها على إمامته من الجهة التي ذكرتموها، وإنما استدللنا بها على ذلك من حيث أنه قد صار لقبًا له شرعًا لتقدم إسلامه على أمير المؤمنينعليه السلام وغيره؟ قيل: لا نسلم تقدم إسلامه على إسلام أمير المؤمنينعليه السلام، وقد روي الاتفاق على إسلامهعليه السلام ثاني البعثة، وليس هذا موضع استيفاء الكلام على المسألة إلا أنا نذكر حجة واحدة كافية وهي إجماع العترةعليهم السلام على ذلك، فإن قيل: فقد لقبه النبيصلى الله عليه وآله وسلم بذلك، وهو يدل على تفضيله بالتصديق لأن اللقب ما يشعر برفعة المسمى أو ضعته وهذا يشعر بالرفعة؟ قيل: لنا في الجواب عن هذا وجوه:

أحدها: أنا نطالبكم بتصحيح هذه الدعوى وهي أن رسول اللهصلى الله عليه وآله وسلم لقبه بذلك.

الثاني: أنكم وإن صححتموها فهي لا تدل على تفضيله إذ يلقب

بذلك كل مؤمن بدليل قوله تعالى: {وَالَّذِينَ آمَنُوا بالله وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصِّدِّيقُونَ} [الحديد:١٩].

الثالث: أنه لو سلم لكم ما تدعون من الدلالة على تفضيله فهي لا تدل على تفضيله على أمير المؤمنين وسيد المسلمين علي بن [أبي] طالب عليه السلام لقيام الدليل بأنه كرم الله وجهه الصديق الأكبر، وقد ثبت تسميته بذلك من ثلاث جهات:

الجهة الأولى: أن الله تعالى سماه بذلك، فمن ذلك ما روي عنه عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «قال لي ربي ليلة أسري بي: من خلفت على أمتك؟ قال: قلت: أنت أعلم يا رب، قال: يا محمد إني انتخبتك لرسالتي واصطفيتك لنفسي فأنت نبيي وخيرتي من خلقي، ثم الصديق الأكبر الطاهر المطهر الذي خلقته من طينتك وجعلته وزيرك وأبا سبطيك السيدين الشهيدين الطاهرين المطهرين سيدي شباب أهل الجنة وزجته خير نساء العالمين، أنت شجرة وعلي أغصانها، وفاطمة ورقها، والحسن والحسين ثمارها، خلقتكم من طينة عليين، وخلقت شيعتكم منكم، إنهم لو ضربوا على أعناقهم بالسيوف ما ازدادوا لكم إلا حبًا، قلت: يا رب ومن الصديق الأكبر؟ قال: أخوك علي بن أبي طالب» قال: بشرني بها رسول الله صلى الله عليه وآله وابناي الحسن والحسين منها، وذلك قبل الهجرة بثلاثة أحوال، رواه زيد بن علي عليه السلام وأخرجه محمد بن سليمان الكوفي في المناقب.

الجهة الثانية: أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم سماه بذلك، قال المرشد بالله عليه السلام: أخبرنا أبو القاسم الأزجي، أنا الحسن بن اسحاق، أنا محمد بن

عبد الله، ثنا عمران بن عبد الرحيم، ثنا ابن عائشة، ثنا حسين الأشقر، عن علي بن هاشم، عن محمد بن عبيدالله بن أبي رافع، عن أبيه عن جده، عن أبي ذر أنه سمع النبي ﷺ يقول لعلي: «أنت أول من آمن بي وأول من تصافحني يوم القيامة، وأنت الصديق الأكبر، وأنت الفاروق الذي تفرق بين الحق والباطل، وأنت يعسوب المؤمنين والمال يعسوب الكافرين».

عمران بن عبد الرحيم هو الأصفهاني قال: السليماني فيه نظر.

وحسين الأشقر هو: الحسين بن الحسن الأشقر الفزاري أبو عبد الله الكوفي تكلم عليه النواصب كالجوزجاني والذهبي كعادتهم في الشيعة، وعداده في ثقات محدثي الشيعة، توفي سنة ثمان ومائتين، روى له من أئمتنا: الناصر ومحمد بن منصور والمرشد بالله وصاحب المحيط وابن المغازلي، واحتج به: النسائي، وعلي بن هاشم، قال في الجداول: علي بن هاشم الرقى عن محمد بن عبدالله بن أبي رافع الظاهر أنه البريدي.

قلت: البريدي هو علي بن هاشم من البريد العابدي مولاهم، قال أبو زرعة وابن المديني: صدوق، وقال أحمد: ما أرى به بأسًا، وقال أبو داود: ثبت يتشيع، وقال النسائي: ليس به بأس، ووثقه ابن معين قال في التهذيب: والنسائي وأبو حاتم، توفي سنة إحدى وثمانين ومائة، عداده في ثقات محدثي الشيعة، وخرج مع الإمام الحسين بن علي الفخي، روى له من أئمتنا المؤيد بالله وأبو طالب والمرشد بالله

ومحمد بن منصور.

ومحمد بن عبيدالله، أحد ثقات الشيعة توفي في عشر الخمسين والمائة، روى له الهادي والمؤيد بالله والمرشد بالله والترمذي، ووثقه ابن حبان والحاكم ووالده عبيدالله هو كاتب الوصي ثم كاتب الحسن السبط وثقه أبو حاتم، واحتج به الجماعة، وروى له أئمتنا الأربعة[1].

وأما أبو رافع فهو أحد الصحابة مولى رسول الله ﷺ زوجه مولاته سلمى، أسلم قبل بدر وتوفي في خلافة الوصي عليه السلام، روى له أئمتنا الأربعة، والحديث أخرجه الكنجي بهذا السند والمتن، وأخرجه محمد بن سليمان الكوفي عن أبي ذر، وله طريق أخرى عن أبي ذر وسلمان، ورواه أبو جعفر الإسكافي من طريق ابن أبي رافع عن أبي رافع قال: أتيت أبا ذر بالربذة أودعه فلما أردت الانصراف قال لي ولأناس معي: ستكون فتنة فاتقوا الله وعليكم بالشيخ علي بن أبي طالب فاتبعوه فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول له، وذكر الحديث بلفظه وزاد بعد قوله«والمال يعسوب الكافرين: وأنت أخي ووزيري وخير من أترك بعدي تقضي ديني وتنجز موعودي» اليعسوب، قال في القاموس وشرحه: هو أمير النحل وذكرها، واستعمل بعد ذلك في الرئيس الكبير والسيد المقدم، وفي تتمة الروض النضير: أخرج الطبراني في الكبير عن سلمان وأبي ذر معًا، والبيهقي وابن عدي عن حذيفة عنه ﷺ: «إن هذا أول من آمن وأول من

(١) أينما أطلق أئمتنا الأربعة فالمراد المؤيد وأبو طالب والمرشد بالله ومحمد بن منصور .تمت مؤلف.

يصافحني يوم القيامة، وهذا الصديق الأكبر، وهذا فارق هذه الأمة يفرق بين الحق والباطل، وهذا يعسوب المؤمنين والمال يعسوب الظالمين» قاله لعلي عليه السلام وأخرجه ابن عدي في الكامل والعقيلي والبيهقي من حديث ابن عباس، وقد روي حديث أبي ذر في كتاب أنوار اليقين وغيره من كتب أصحابنا، وفي مناقب محمد بن يوسف الكنجي، قال: أخبرنا العلامة مفتي الشام أبو نصر محمد بن هبة الله القاضي، أخبرنا أبو القاسم السمرقندي، أخبرنا أبو القاسم بن مسعدة، أخبرنا عبد الرحمن بن عمرو الفارسي، أخبرنا أبو أحمد بن عدي، حدثنا علي بن سعيد بن بشير، حدثنا عبد الله بن داهر الدارمي، حدثنا أبي عن الأعمش، عن عباية، عن ابن عباس قال: تكون فتنة فمن أدركها منكم فعليه بخصلة من كتاب الله وعلي بن أبي طالب، فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وهو آخذ بيد علي عليه السلام وهو يقول: «هذا أول من آمن بي وأول من يصافحني، وهو فاروق هذه الأمة يفرق بين الحق والباطل، وهو يعسوب المؤمنين والمال يعسوب الظلمة، وهو الصديق الأكبر وهو بابي الذي أوتى منه، وهو خليفتي من بعدي» قال ابن يوسف: هكذا أخرجه محدث الشام في فضائل عليه السلام في الجزء التاسع والأربعين من كتابه بطرق شتى، وأخرجه أبو نعيم وأحمد بهذا السياق، وكذا العقيلي، وأعله العقيلي بعبد الله بن داهر وزعم أنه كذاب، وهو تعصب عظيم من العقيلي وأهل نحلته.

قلت: قد تضمن كلام العقيلي تسليمه لعدالة سائر الرواة إذ لم يقدح فيه إلا بابن داهر، ونحن لا نسلم له ذلك ولا نقبله منه لمعرفتنا بعدالة عبد الله ابن داهر وتمسكه بمن حبه علامة الإيمان وبغضه علامة النفاق، ولا ذنب له إلا ذلك، وروايته لفضائله وفضائل أهل بيته، والرجل من ثقات محدثي الشيعة وخيارهم، روى له الناصر وأبو طالب والمرشد بالله ومحمد بن منصور، وروايته في كتب الأئمة متكررة وأكثرها في فضائل الوصي عليه السلام ولا بأس بالتكلم على سائر رجال السند فنقول: أما من الكنجي إلى عبد الرحمن الفارسي فلم أظفر لهم بترجمة حال تحرير هذا، لكن الظاهر أنهم من مشاهير العلماء لمن بحث.

وأما ابن عدي فهو: عبدالله بن عدي بن عبدالله بن محمد المبارك الجرجاني أبو أحمد الإمام الحافظ المشهور.

قال في الجداول: ويعرف بابن القطان أيضًا صاحب (الكامل) و(الجرح والتعديل) قيل: كان عديم النظير حفظًا وعدالة، وقال الساجي: حافظ لا بأس به، ووثقه ابن عساكر، وقال حمزة السهمي: كان حافظًا متقنًا لم يكن في زمانه أحد مثله، توفي سنة خمس وستين وثلاث مائة، أخذ عنه الإمام أبو طالب ووصفه بالحافظ، وممن أخذ عنه ابن عقدة[1]، قيل: ومشائخه أعني ابن عدي

(١) الحافظ المتقن، أحمد بن محمد بن عقدة، أبو الكوفي الزيدي، مولى بني هاشم، أحد حفاظ الزيدية المتقنين، وعلمائها المتبحرين، كانت كتبه ستمائة حملة، وكان يجيب في أربعمائة ألف حديث، فلذا اعتبر نادرة الزمان، ووصفوه بالحفظ، والإتقان . ولد سنة (٢٤٩هـ)، وقد =

فوق الألف، والآخذون عنه خلق، وشيخه لم أقف على ترجمته.

وداهر الدارمي هو: ابن يحيى الرازي ولعل الدارمي بتصحيف، وصمه[1] الذهبي كعادته فيمن روى لعلي وأهل بيته فضيلة، وذلك في الحقيقة عين التعديل.

وأما الأعمش فهو مشهور الفضل والعلم، وهو سليمان بن مهران الأعمش الكاهلي الأسدي مولى بني كاهل، وثقه جماعة، وقال علامة العصر في الجداول: هو أحد أعلام الزيدية، وعداده في ثقات محدثي الشيعة، وقصته مع المنصور مشهورة، رواها ابن المغازلي وفي الشافي وأنوار اليقين، توفي سنة ثمان وأربعين ومائة، احتج به الجماعة.

قلت: وروى له من أئمتنا: الناصر والمؤيد بالله وأبو طالب ومحمد بن منصور. وعناية هو: ابن زبعي أخذ عن علي وابن عباس وأبي أيوب، روى قول علي عليه السلام: (أنا قسيم النار) فأغاظ النواصب فأنكروه، عداده في ثقات محدثي الشيعة.

وأخرج الحاكم في الكنى عن أبي العباس محمد بن يعقوب بن يوسف، عن إبراهيم بن سليمان الحرار الفهمي، عن إسحاق بن بشر الأسدي، عن خالد بن الحارث، عن الحسن، عن أبي ليلى الغفاري، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «ستكون من بعدي فتنة فإذا كان

غمز فيه بعض النواصب، مع إعترافهم بحفظه، ونباهته، وأشرت إلى ذلك في في فصل الجرح والتعديل . توفي سنة (٣٣٢هـ).

(١) رماه بالرفض .تمت مؤلف.

ذلك فالزموا علي بن أبي طالب، فإنه أول من يراني وأول من يصافحني يوم القيامة، وهو الصديق الأكبر، وهو فاروق هذه الأمة يفرق بين الحق والباطل، وهو يعسوب المؤمنين والمال يعسوب المنافقين» وأعله الذهبي وغيره بإسحاق كعادتهم فيمن روى في فضائل الآل، وفي اقتصارهم على القدح به إقرار بعدالة باقي رواته.

قال علامة العصر: وإسحاق من رجال المرشد بالله ترجم له في الطبقات، وعن رسول الله ﷺ أنه قال لعلي عليه السلام: «يا علي أنت أخي ووصيي ونصيحي وصاحبي وخالص أمتي إلى أن قال: وأنت أمين النبيين وخاتم الوصيين، وقائد الشهداء والصديقين، وإمام الغر المحجلين» رواه محمد بن سليمان الكوفي في المناقب بإسناده إلى جعفر بن محمد عن أبيه، وفي المصابيح لأبي العباس الحسني في خبر طويل في المعجزات عن علي عليه السلام وفيه أن النبي ﷺ قال لعلي عليه السلام: «أنت الصديق ويعسوب المؤمنين وإمامهم، وأول المؤمنين إيمانًا...» الخبر.

وفي (أمالي المرشد) بالله أخبرنا محمد بن علي العلاف، أنا أبو بكر القطيع كتب إلينا ابن غنام أن الحسن بن عبدالرحمن قال: أنا عمرو بن جميح، عن محمد بن أبي ليلى، عن عيسى بن عبدالرحمن، عن عبدالرحمن بن أبي ليلى، عن أبيه[1] قال: قال

---

(١) وفي أمالي المرشد بالله عليه السلام: أخبرنا أبو القاسم عبد العزيز بن علي الأزجي أخبرنا أبو القاسم عمر بن محمد بن إبراهيم بن سنبك البجلي، أخبرنا أبو الحسين عمر بن الحسن الأشناني، حدثنا أبو بكر محمد بن زكريا المروروذي، حدثنا موسى بن إبراهيم المروزي الأعور، حدثني موسى بن جعفر، حدثني أبي جعفر بن محمد، عن أبيه محمد بن علي، عن =

رسول الله صلى الله عليه وآله: ((الصديقون ثلاثة: حبيب النجار مؤمن آل موسى الذي قال: يا قوم اتبعوا المرسلين، وحزبيل[1] مؤمن آل فرعون الذي قال: أتقتلون رجلاً أن يقول ربي الله، وعلي بن أبي طالب وهو أفضلهم)) وأخرجه أبو نعيم في الحلية وابن عساكر، وأخرجه ابن النجار من حديث ابن عباس، وقد روي بلفظ السباقون إلى الإسلام، من طرق عند أئمتنا وغيرهم، وستأتي في موضعها إن شاء الله، وفي أنوار اليقين بعد أن روى حديث ابن أبي ليلى وقد روي هذا الحديث من كتاب الفردوس، ومن تفسير الثعلبي، ومناقب ابن المغازلي، ومن مسند ابن ابن حنبل وجه دلالة هذا الخبر على أنه الأكبر، أن قد حصر هذا الوصف على هؤلاء الثلاثة؛ لأن تعريف المسند إليه يفيد الحصر، ولما كان الحصر غير حقيقي لوجود التصديق من غيرهم، ووصف المؤمنين أجمعين بأنهم صديقون تعين أن المراد به أنهم الكاملون في التصديق، والسابقون إليه كما تدل عليه روايات السبق، وذلك هو معنى التفضيل، وقد دل الحديث على أن عليًا عليه السلام أفضلهم، وهو معنى كونه أكبر.

الجهة الثالثة: أنه عليه السلام قد ادعى ذلك وافتخر به، وهو عليه السلام لا يدعي إلا الحق، ولا يخبر إلا بالصدق، ولا يفتخر إلا بما له الافتخار به شرعاً لثبوت عصمته، وزهده فيما تنافس فيه المتنافسون

أبيه علي بن الحسين، عن أبيه، عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ((أنت الصديق الأكبر، وأنت الفاروق تفرق بين الحق والباطل، وأنت يعسوب المؤمنين والمال يعسوب الظالمين)). تمت مؤلف.

(١) في أمالي المرشد بالله وأنوار اليقين حزبيل وفي غيرهما حزقيل بالقاف .تمت مؤلف.

من حب الرئاسة والشرف، بل من باب التحدث بالنعمة، والتعريف بما يجب على الناس اعتقاده في جانبه عليه السلام فمن ذلك ما رواه الإمام الموفق بالله عليه السلام في سلوة العارفين، قال: حدثني الحسن بن علي الحلواني، حدثنا يزيد بن هارون، حدثنا نوح بن قيس، حدثنا سليمان بن عبدالله أبو فاطمة عن معاذة العدوية قالت: سمعت عليًا عليه السلام على المنبر وهو يقول: (أنا الصديق الأكبر أسلمت قبل أن يسلم أبو بكر).

الحلواني قال: يعقوب بن شيبة كان ثقة ثبتًا متقنًا، ووثقه النسائي والخطيب، توفي سنة اثنتين وأربعين ومائتين، احتج به الجماعة إلا النسائي، وروى له من الأئمة الموفق وولده المرشد عليهما السلام، والحديث رواه أيضًا الموفق بالله في الإحاطة قال: حدثني الثقة رفعه إلى معاذة[1] العدوية قالت: سمعت عليًا عليه السلام يقول على منبر البصرة: (آمنت بالله قبل أن يؤمن أبو بكر، وأسلمت قبل أن يسلم)، ورواه أبو جعفر الإسكافي، وقال أبو جعفر أيضًا: وقد روى ابن أبي شيبة عن عبدالله بن نمير، عن العلاء بن صالح، عن المنهال ابن عمرو، عن عباد بن عبدالله الأسدي قال: سمعت علي بن أبي طالب يقول: (أنا عبدالله وأخو رسوله، وأنا الصديق الأكبر لا يقولها غيري إلا كذاب، ولقد صليت قبل الناس سبع سنين)، وأخرجه أيضًا النسائي في خصائص علي عليه السلام، قال: حدثنا أحمد بن سليمان الرهاوي، قال: حدثنا عبدالله بن موسى، قال:

---

(١) هي معاذة بنت عبد الله .تمت مؤلف.

حدثنا العلاء فذكره بسنده ومتنه إلا أنه قال: (لا يقولها بعدي إلا كاذب)، وقال: (آمنت قبل الناس سبع سنين). وأخرجه الطبري في تأريخه قال: حدثنا أحمد بن الحسين الترمذي، قال: حدثنا عبدالله بن موسى إلى آخر السند والمتن إلا أنه قال في آخره: لا يقولها بعدي إلا كاذب مفتر، صليت قبل الناس سبع سنين.

وقال عن عبدالله بن عبدالله موضع عباد بن عبدالله، قال ابن أبي الحديد: وفي غير رواية الطبري: (أنا الصديق الأكبر وأنا الفاروق الأول، أسلمت قبل إسلام أبي بكر، وصليت قبل صلاته سبع سنين)، قال: كأنه عليه السلام لم يرتض أن يذكر عمر، ولا رآه أهلاً للمقايسة بينه وبينه، وذلك لأن إسلام عمر كان متأخرًا، قلت: وحديث عباد قد ذكره في تتمة الروض وقال: أخرجه ابن أبي شيبة والنسائي في الخصائص وابن أبي عاصم في السنة، والعقيلي والحاكم وأبو نعيم في المعرفة.

نعم وأما الكلام على رجال هذا الحديث، فأما ابن جرير وابن أبي شيبة والنسائي وغيرهم من علماء الحديث المشهورين فلا حاجة إلى التكلم عليهم لشهرة عدالتهم وضبطهم.

وأما غيرهم فأحمد بن الحسين الترمذي شيخ ابن جرير لم أقف على ترجمته.

وأما أحمد بن سليمان الرهاوي شيخ النسائي فذكره في الجداول من رجال المرشد بالله.

وأما عبدالله بن موسى فالظاهر أن الصواب عبيدالله بن موسى وهو عبيدالله بن موسى بن باذام العبسي[1] وثقه ابن معين والعجلي وأبو حاتم والذهبي، وقال: لكنه شيعي منحرف، وقال كذلك أبو داود، وعداده في الزيدية وثقات محدثي الشيعة، توفي سنة ثلاث عشرة ومائتين، احتج به الجماعة، وروى له من أئمتنا الناصر والخمسة[2] والحاكم في المحيط والمناقب، قال في الجداول: وأينما ورد عبيدالله بن موسى هكذا في كتب أئمتنا الثلاثة فهو العبسي.

وإنما قلنا: إن الصواب عبيد الله بن موسى؛ لأن في الجداول في من اسمه عبد الله مكبراً عبد الله بن موسى العبسي، قال: والصواب عبيد الله، وذكر في ترجمة العلاء أن من الآخذين عنه عبيدالله بن موسى.

وأما عبدالله بن نمير شيخ ابن أبي شيبة فهو: أبو هشام الخارفي، وثقه ابن معين، توفي سنة تسع وتسعين ومائة، روي عنه أنه قال: والله لا أصلي على رجل في قلبه شيء على علي بن أبي طالب، احتج به الجماعة، وروى له محمد بن منصور.

والعلاء بن صالح هو الكوفي، وثقه أبو داود وابن معين، وقال أبو حاتم وأبو زرعة: لا بأس به، توفي سنة أربع وأربعين ومائة، عداده في ثقات محدثي الشيعة، احتج به الأربعة إلا ابن ماجة، وروى له محمد بن منصور والمنهال من رجال البخاري.

وعباد هو: الأسدي الكوفي، أخذ عن الوصي، وهو أحد ثقات

---

(١) بالباء الموحدة من أسفل .تمت مؤلف.

(٢) المراد بالخمسة الأربعة وقد مر ذكرهم والجرجاني وهو الإمام الموفق بالله .تمت مؤلف.

الشيعة، وثقه ابن حبان، وروى له محمد بن منصور، وأما ما في سند ابن جرير من جعل عبدالله بن عبدالله موضع عباد بن عبدالله فما أظنه إلا وهمًا.

وقال عليعليه السلام في خطبة الفخار: (أنا الصديق الأكبر والفاروق الأجهر، أنا ذو النورين الأزهرين)، ولما سأله عامر بن الكوى البيان على ما ذكره في هذه الخطبة، قال في بيان ما ذكرناه هنا: أما قولي أنا الصديق الأكبر فلقول رسول اللهصلى الله عليه وآله: صلتْ عليّ وعلى عَلِيٍّ الملائكةُ سبع سنين، وأما قولي: أنا الفاروق الأجهر فما جاهر أحد في التفريق بين الحق والباطل مثلي حتى بددت من عانده، وقاتلت من كايده، وأما قولي: أنا ذو النورين، فأنا ذو النورين الأزهرين لم يكن لفاطمة شبه في النساء ولا يكون مثلها أبدًا، ثم تزوجت أمامة ابنة ابنة رسول اللهصلى الله عليه وآله، وهي ابنة أبي العاص.

روى هذه الخطبة وسؤال ابن الكوى وجواب عليعليه السلام الإمام الحسن بن بدر الدين في أنوار اليقين، وفي الباب غير ما ذكرنا، وإذا تقرر لك هذا علمت أنه لو صح وصف أبي بكر بالصديق لم يكن في ذلك دليل على إمامته ولا على تفضيله على الوصيعليه السلام لثبوت كون أمير المؤمنينعليه السلام أحق منه بذلك الوصف وأكبر، ولا يخفى ما في ما أوردناه من التعريض بمن يدعي هذه الأسماء، أو يدعيها له غيره.

وهاهنا نكتة وهي: أن الرازي قد جعل الآية دليلاً على إمامة أبي بكر لأنه رأس الصديقين بزعمه، وقد ثبت بما قررنا أن رأس

الصديقين علي بن أبي طالب عليه السلام فتكون الآية دليلاً على إمامته على ما قرره الرازي؛ لأنه رأس الصديقين نصًا، وذلك أيضًا يتضمن نفي استحقاق أبي بكر لها؛ لأنه لا مزية له على سائر الصديقين كما بينا.

تفسير قوله تعالى: {غير المغضوب عليهم}
من سورة الفاتحة

قوله تعالى: {غير المغضوب عليهم}

فيه مسائل:

المسألة الأولى

الغضب في اللغة: الشدة يقال: رجل غضوب أي شديد الخلق.

وفي (القاموس): إن الغضب ضد الرضا، فعلى هذا هو الكراهة، ويرادفه السخط كما يفيده القاموس[1].

وقال (الإمام المهدي)عليه السلام: الأقرب أن الغضب يستعمل بمعنى الغيظ يقال: غضب من فعل ولده أي: أغاظه فعله وإن لم يحصل في قلبه بغض له؛ إذ قد يتغيظ من فعل شخص ولا يرضى بنزول مضرة به، ويستعمل بمعنى البغض، ومن ذلك وصف الله تعالى بأنه غضب على الكفار والعصاة.

قال: ويرادفه في الاستعمالين: السخط، وعلى الاستعمال الثاني، فيقال في حده: هو إرادة ضرر الغير، وإذ قد ذكرنا الغيظ هنا فلنذكر حده فنقول: هو عند ابن متويه فوران النفس لكراهة ما وقع، وقال الإمام المهديعليه السلام: الأقرب أنه في الأصل التغير إلى نقصان

---

(١) انظر مادة غضب وسخط ورضي .تمت مؤلف.

كما يقال: غاض الماء إذا ذهب في الأرض ونقص عن حده الذي كان يبلغه، واستعمل في صفة الشخص لأنه يتغير حاله إذا غضب إلى نقصان لأن الرضا كالزيادة والغيظ يذهب به كما يذهب الماء في الأرض، قال: وقد يفترق هو والغضب من جهة أن الإنسان قد يتغيظ من فعل نفسه ولا يوصف بالغضب من ذلك، وبعض أصحابنا يفرق بين الثلاثة فقالوا: الغضب إذا تعلق بالغير كالبغض والبغض نقيض المحبة يعني: أنه كراهة وصول النفع إلى الغير، والسخط نقيض الرضا وهو كراهة تعلق بفعل الغير متقدمة؛ لأن الرضا بالفعل هو إرادته، تقول: رضيت خروج زيد، أي: أردته هكذا في كتب الأصحاب.

وقال (الرازي): الغضب تغير يحصل عند غليان دم القلب لشهوة الانتقام، وقال أبو السعود: هو هيجان النفس لإرادة الانتقام وهو في معنى الأول، وعلى هذا فمجرد البغض لا يكون غضبًا، وكذلك السخط على تفسير بعض الأصحاب له.

تنبيه [في معاني البغض والغضب والسخط والرضا]

وقد عرف مما مر أن البغض والغضب والسخط والغيض والرضا، وكذا المحبة وهي: إرادة نفع المحبوب وكراهة ضره أسماء لإرادة وكراهة واقعتين على وجوه مختلفة، وهذا قول أكثر أصحابنا. وقال أبو علي في قديم قوليه: بل هي معان مختلفة لأنه جعل الرضا والسخط معنيين غير الإرادة والكراهة، احتج الأكثر بما مر من أخذ الكراهة والإرادة في حدودها، فلو كانت هذه الأسماء مغايرة للإرادة والكراهة لما صح

أخذهما في حدودها، ولصح أن يريد الشيء ولا يحبه، ويكرهه ولا يبغضه، واحتجوا أيضًا بامتناع نفي أحدهما وإثبات الآخر، إذ لا يقال: أنا أحب هذا الشخص ولا أريد نفعه، أو أنا غاضب عليه أو مبغض له ولا أكرهه، فإن قيل: إنهم يقولون أحب زيدًا ولا يقولون: أريده، فنجد المحبة تتعلق بالباقي والإرادة لا تتعلق به وذلك يقتضي اختلافهما، قيل: ذلك لغلبة عرف الاستعمال في أحد اللفظين دون الآخر، وإن استويا في المعنى فيصير حقيقة عرفية.

المسألة الثانية [معنى الغضب]

اختلف العلماء في معنى الغضب إذا أسند إلى الله تعالى، فقال الإمام القاسم بن محمد عليه السلام وأتباعه: هو الحكم باستحقاق العذاب قبل وقته[1] وإيصاله إليه في وقته؛ إذ لا يصح في حقه تعالى معناه الحقيقي لأنه عرض والله تعالى لا تحله الأعراض فيكون مجازًا علاقته السببية، إذ الغضب سبب في الحكم والإيصال.

وقالت (المعتزلة) ومن تبعهم من (الزيدية)[2]: بل هو بمعنى كراهة نفعه وإرادة مضرته هكذا ذكره الإمام المهدي عليه السلام، وقال النجري: هذا إنما هو في الشاهد، وأما في القديم تعالى فليس معناه إلا الإرادة؛ إذ لا يكره الله عقاب الأنبياء ولا ثواب الكفار، إذ لا يكره القبيح من فعله لعدم الفائدة فيها، هذا حاصل ما ذكره.

---

(١) أي قبل يوم القيامة وإيصاله إليه في يوم القيامة .تمت مؤلف.

(٢) أي الإمام المهدي عليه السلام وغيره.تمت مؤلف.

قلت: وأراد بقوله: إذ لا يكره القبيح...إلخ أنه لا يقع منه القبيح لعدله، فلا تقع كراهته لعدم الفائدة في كراهة ما علم انتفاؤه.

قلت: والظاهر بقاء هذه الإرادة والكراهة على معناهما الحقيقي في حقه تعالى، وهو الذي حكاه النجري عن الزيدية وأكثر المعتزلة، وهو الذي يأتي على أصول المجبرة في الإرادة، وقد حكاه عنهم الإمام المهدي عليه السلام أعني أنهم يوافقون في كونه مريدًا على الحقيقة؛ لأن إرادته تعالى عندهم من جملة المعاني القائمة بالذات.

قلت: وفي حكاية النجري عن الزيدية نظر لظهور خلاف بعضهم، والصواب: أنه قول أكثرهم كما حكاه المهدي عليه السلام، وظاهر كلام الهادي عليه السلام أن الله تعالى يوصف بكونه مريدًا وكارهًا على جهة الحقيقة؛ لأنه ذكر أن السخط اسم لكراهية الفعل، ثم قال بعد أن ذكر المحبة والعداوة وغيرهما: واعلم أن هذه الصفات إرادة إلى أن قال: والإرادة فقد صح أنها من صفات الفعل، وإنما يجب أن لا يجيز هذه الأوصاف على الله تعالى من لا يثبته مريدًا على الحقيقة ولا كارهًا.

هذا وأما الأشعرية فقد عرفت مما ذكره الرازي وأبو السعود أن الغضب عندهم أمر غير الإرادة والكراهة، ولما كان ذلك المعنى عندهم محال في حق الباري تعالى احتاجوا إلى تأويل الغضب في حقه تعالى على وجه يليق به، ولهم في ذلك مسالك:

المسلك الأول

أن جميع الأعراض النفسانية كالرحمة والفرح والسرور والغضب والحياء والغيرة والمكر والخداع والاستهزاء والتكبر لها أوائل وغايات تنتهي إليها، فإذا وردت في حق الله تعالى وجب حملها على الغايات، فعلى هذا يقال في الغضب: له أول وهو غليان دم القلب، أو هيجان النفس، وغاية وهي إرادة إيصال الضرر إلى المغضوب عليه، فإذا أسند إلى الله تعالى وجب حمله على الغاية لاستحالة حمله على غليان الدم ونحوه من الأعراض، وهذا المسلك سلكه جماعة منهم: الرازي وقال: إن هذه القاعدة شريفة.

قلت: فعلى هذا هو عندهم من باب المجاز في حقه تعالى لما ذكرناه عنهم من مغايرته للإرادة والكراهة والعلاقة السببية، أعني: إطلاق اسم السبب[1] بالنسبة إلينا على المسبب القريب، وهو إرادة الانتقام وإيصال الضرر.

قيل: وإذا كان في حقه تعالى بمعنى الإرادة فهو من صفات الذات، وهو بناء على أصل فاسد وهو أن الإرادة صفة ذات لا صفة فعل، وسنبطله في موضعه إن شاء الله.

المسلك الثاني

أن يراد به نفس العقوبة والضرر، وهو مجاز كالأول؛ إذ العقوبة غاية لغليان دم القلب في حقنا والعلاقة السببية إلا أنه من باب إطلاق اسم السبب على مسببه البعيد كما لا يخفى، وعلى هذا فهو صفة فعل.

---

(١) الذي هو الغضب في حقنا على المسبب الذي هو الإرادة فإن الغضب سبب لإرادة الإنتقام. تمت مؤلف.

المسلك الثالث

حكاه ابن جرير عن بعضهم أنه جار مجرى الذم والشتم فيقال: غضب الله على فلان بمعنى ذمه وشتمه بسوء فعله، قلت: وعلى هذا يكون مجازًا علاقته السببية أو اللزوم؛ إذ الغضب في حقنا يستلزم ذلك أو يكون سببًا فيه.

المسلك الرابع

ذكره أبو السعود وهو: أنه يجوز حمله على التمثيل بأن يشبه الهيئة المنتزعة من سخطه تعالى للعصاة، وإرادة الانتقام منهم لمعاصيهم بما ينتزع من حال الملك إذا غضب على الذين عصوه وأراد أن ينتقم منهم ويعاقبهم.

وقال السيد (محمد بن عز الدين) المفتي رحمه الله: الواجب في الغضب ونحوه من صفات الأفعال اعتقاد معناها على المعنى الذي يليق بالباري تعالى، واحتج بقول علي عليه السلام: (يريد ولا يضمر، ويحب ويرضى من غير رقة، ويغضب ويبغض من غير مشقة) قال وإنما اخترنا ذلك للاختلاف في معناها.

قلت: أما ابن أبي الحديد فقد حمل كلام أمير المؤمنين عليه السلام على محمل يوافق بينه وبين كلام الجمهور، فقال في تعليل كونه يحب ويرضى من غير رقة...إلخ، وذلك أن محبته للعبد إرادته أن يثيبه، ورضاه عنه أن يحمد فعله، وهذا يصح ويطلق على الباري لا كإطلاقه علينا؛ لأن هذه الأوصاف يقتضي إطلاقها علينا رقة القلب

والباري تعالى ليس بجسم، وأما بغضه للعبد فإرادة عقابه وغضبه كراهية فعله ووعيده بإنزال العقاب به، وفي الأغلب إنما يطلق ذلك علينا ويصح منا مع مشقة تنالنا من إزعاج القلب وغليان دمه، والباري تعالى ليس بجسم، وقريب مما فسر به ابن أبي الحديد كلام عليعليه السلام ما ذكره ابن جرير عن بعضهم، وهو أن الغضب من الله تعالى له معنى مفهوم كغضب غيره تعالى، إلا أنهما وإن اتفقا في إثبات المعنى لكل منهما، فالمعنيان مختلفان لأن غضب الآدمي يزعجه ويشق عليه بخلاف الباري تعالى إذ لا تحله الآفات، قال: ولكنه له صفة كالعلم والقدرة على ما يعقل من جهة الإثبات، وإن خالفت معاني ذلك معاني علوم العباد التي هي معارف القلوب وقواهم التي توجد مع الأفعال وتعدم بعدمها.

قلت: إن أراد بقوله: ولكنه له صفة كالعلم...إلخ إثبات المعاني التي أثبتها الأشاعرة للباري تعالى فقول باطل، وسنبين بطلانه في موضعه إن شاء الله، وكذلك قوله في القدرة إنها مقارنة للفعل هو معلوم البطلان كما سيأتي إن شاء الله.

تنبيه [تعلق الرضا والغضب بالفاعل]

اعلم أن الرضا والغضب قد يتعلقان بالفاعل، فيقال: رضي الله عن فلان، أي: أراد تعظيمه في الدنيا وإثابته في الآخرة، والغضب بالعكس.

قال (أبو هاشم): وقد يكون راضيًا عن الفاعل ساخطًا لفعله،

واختاره الإمام المهدي عليه السلام، وذلك كأصحاب الصغائر. وقال أبو علي: بل الرضا بأحدهما هو الرضا بالآخر فلا يقال: رضي عن فلان وهو يكره فعله ولا رضي فعله وهو غير راض عنه، فلا يصح إطلاق الرضا عن الفاعل إلا إذا أكمل مراد الله منه، وأجيب بأنه لا يمتنع أن يريد بعض أفعاله ويكره بعضها، وقد يكون ساخطًا للفاعل راضيًا بعض أفعاله كقضاء الدين ورد الوديعة، قال الإمام المهدي عليه السلام: وفي كلام علي عليه السلام ما يصحح قول أبي هاشم وذلك قوله عليه السلام: الله يحب عمل العبد ويبغض بدنه ويحب العبد ويبغض عمله، وقال الهادي عليه السلام: لا يجوز الرضا عن الفاعل حتى يرضى فعله، ولا يصح السخط عليه إلا وقد سخط فعله إذ هما متلازمان، فإذا وقع منه ما يوجب الغضب مع فعله ما يستلزم الرضا لم يصح أن يقال: إن الله راض عنه؛ إذ لا يصح وصف الله تعالى بالرضا عمن هو ساخط عليه، أما إذا علق الرضا والسخط بالفعل نحو أن يكون العبد مسخطًا لله تعالى من وجه ومرضيًا له من وجه فإنه يجوز أن يقال: أن الله تعالى ساخط لبعض فعله راض ببعضه، ولا يجوز إذا كان راضيًا ببعض أفعال المكلف أن يرضى عنه لأن الرضا بالفعل غير الرضا عن الفاعل، هذا تلخيص كلامه عليه السلام.

فائدة [في أن العلم بهذه المسألة من الكفايات]

العلم بهذه المسألة فرض كفاية لأجل فهم معاني كتاب الله تعالى.

المسألة الثالثة [في الدلالة على أن العاصي فاعل للمعصية]

غضب الله على العصاة دليل على كونهم الفاعلين للمعصية وإلا لقبح الغضب عليهم، وقالت المجبرة: بل هو دليل على كونه خالق المعصية فيهم، قال الرازي في تقرير احتجاجهم بالآية قال أصحابنا: لما ذكر غضب الله عليهم وأتبعه بكونهم ضالين دل ذلك على أن غضب الله عليهم علة لكونهم ضالين، وحينئذ تكون صفة الله تعالى مؤثرة في صفة العبد، أما لو قلنا: إن كونهم ضالين يوجب غضب الله عليهم لزم أن تكون صفة العبد مؤثرة في صفة الله تعالى وذلك محال.

والجواب من وجوه:

أحدها: أن المعلوم بالضرورة أن معاقبة العبد على فعل غيره ظلم لا يجوز من الله فعله، وقد قال الله تعالى: {وَلاَ يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً} [الكهف:٤٩]، وقال: {وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى} [فاطر:١٨] وكل مذهب يؤدي إلى مخالفة ضرورة العقل والنقل وجب كونه باطلاً.

الثاني: أن هذا التقرير الذي ذكروه لا يصدر من عاقل فضلاً عمن يدعي التقدم في العلم، وذلك أن الروايات قد تكاثرت عن النبي ﷺ وعن جمهور السلف من آل محمد وغيرهم أن المراد بالمغضوب عليهم اليهود، وبالضالين: النصارى، وادعى ابن أبي حاتم: إجماع المفسرين على ذلك، وقال الرازي: إنه المشهور، وحكى احتمالين آخرين:

أحدهما: أن المغضوب عليهم كل من أخطأ في الأعمال الظاهرة وهم الفساق، والضالين: كل من أخطأ في الاعتقاد وقال: هو الأولى.

والثاني: أن المغضوب عليهم الكفار، والضالين المنافقون، وعلى كل حال فلا يصح أن يكون ضلال النصارى علة في الغضب على اليهود، وكذلك في الاحتمالين الذين ذكرهما هذا لا يقول به عاقل.

الثالث: أن الرازي قد استدل بقوله: {أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ...} [الفاتحة: ٧] إلخ على تقسيم المكلفين إلى ثلاث فرق: أهل الطاعة وهم المنعم عليهم، وأهل المعصية وهم المغضوب عليهم، وأهل الكفر وهم الضالون، فكيف يصح جعل كفر الكافر علة في الغضب على العاصي بغير الكفر، ثم إنه لو جاز ذلك لجاز أن نقول: الغضب على العصاة علة في الإنعام على أهل الطاعة وهو معلوم البطلان.

وأما قولهم: وحينئذ تكون صفة الله مؤثرة في صفة العبد...إلخ فجوابه: أنهم قد ذكروا للغضب في حقه تعالى احتمالات كما مر، وقد جعلناها أربعة مسالك، والمعلوم أن تلك المسالك لا يجوز أن يقال في واحد منها أنه يؤثر في ضلال العبد.

أما الثاني: وما بعده فظاهر، وأما الأول فلأن إرادة الانتقام لا تؤثر في حصول سبب الانتقام وهو الضلال ضرورة، وأما ما ألزمونا به من أنه يلزم من قولنا: إن الضلال سبب للغضب تأثير صفة العبد في صفة الرب، فملتزم أنه لولا المعاصي والضلال لما وقع الغضب، ولا نقول أن صفة الضلال تؤثر الإرادة على معنى أنها توجدها وتحصلها، بل المراد تأثير سبب وهو أن المعصية سبب لإرادة الانتقام، أو الانتقام نفسه أو نحو ذلك من المعاني السابقة للغضب، وهذا لا محذور فيه، بل

لا يجوز غيره، فكيف يقال: إنه محال؟ وكيف يجعل الغضب الذي هو الانتقام أو إرادته علة في حصول المعصية مع أنه لا يكون إلا بعد حصولها؛ إذ لا يكون إلا جزاء عليها، فإن قيل: أما إذا فسر بإرادة الانتقام فإنه يجوز تقدمها على المعصية، قيل: الانتقام قبل حصول سببه قبيح، وإرادة القبيح قبيحة والله لا يفعل القبيح، فإن قيل: هي إرادة مشروطة بفعل المعصية، قيل: فقد خرجنا إذاً عن محل النزاع؛ إذ المعلوم قطعًا أن المشروط لا يؤثر في وجود شرطه، وعند التحقيق أن ما ذكروه من الاحتجاج بهذه الآية لا يستحق جوابًا لظهور بطلانه عند جميع العقلاء فضلاً عن العلماء، إلا أن ذلك لا يخلو عن فائدة، مع ما فيه من التنبيه على أنهم يتمسكون في تقويم مذهبهم بما علم بطلانه ضرورة حتى على مقتضى أصولهم وقواعدهم، فلا يغتر مغتر بزخرفة عباراتهم وتحسين ألفاظهم في بعض المواضع، وقد نبهنا على هذا مرارًا.

المسألة الرابعة

أورد الرازي هنا سؤالاً وأجاب عنه، وحاصله: أن غضب الله تعالى متولد عن علمه بصدور القبيح، فهذا العلم إما قديم فلم خلق المكلف مع علمه بأنه لا يستفيد إلا العذاب الدائم ولأن من كان غضبان على شيء كيف يعقل منه إيجاده، وإما محدث لزم أن يكون الباري محلاً للحوادث تعالى عن ذلك، وأن يفتقر إحداث

ذلك العلم إلى سبق علم آخر فيتسلسل وهو محال، وأجاب بقوله: يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد.

قلت: ونحن نجيب عن السؤال بغير جوابه، ثم نجيب عن جوابه، ونبين ما بناه عليه فنقول:

أما وصف علم الباري تعالى بالقدم والحدوث فهو باطل، أما الحدوث فظاهر، وأما القدم فلأنه يلزم قديم مع الله تعالى وكونه[1] تعالى محلاً لغيره، وأما قوله: فلم خلق المكلف ...إلخ فعندنا أنه خلق المكلف ليعرضه على الخير، فإن صار إلى العذاب الدائم فمن نفسه أُتي وذلك لسوء اختياره، وقد أوضحنا الدليل على حسن تكليف من علم الله أنه لا يؤمن في سياق قوله تعالى: {الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} [الفاتحة: ٢] وسيأتي بسط الكلام عليه في سورة البقرة إن شاء الله.

وأما جوابه بقوله: { يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ...} [إبراهيم:٢٧]الآية، فمراده أنه لا يقبح من الله ما يقبح من غيره؛ لأنهم قد أبطلوا ا لحسن والقبح العقلي، وقد استوفينا الاحتجاج على مسألة التحسين والتقبيح في المقدمة، وعلى أنه يقبح من الله ما يقبح من غيره في هذه السورة في سياق قوله تعالى: {الحمدلله} وأما قوله تعالى: {يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ...} [إبراهيم:٢٧]الآية فنقول بموجبها: وهو أن الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، لكنه قد ثبت أنه لا يشاء ولا يريد إلا الحسن، وأنه منزه عن القبائح كلها لا يظلم ولا يأمر بالفحشاء، فأي دلالة لهم في

---

(١) لأن العلم عند الخصم معنى قديم قائم بذات الباري تعالى .تمت مؤلف.

الآية على أنه يفعل القبيح ولا يقبح منه؟ وأنه يجوز أن يخلق المكلف ويكلفه لأجل يدخله النار تعالى الله عن ذلك.

هذا وأما قوله: ولأن من كان غضبان على الشيء كيف يعقل منه إيجاده، فلا يتأتى إلا على مذهب سليمان بن جرير وهو أن الله تعالى ساخط فيما لم يزل على من علم أنه سيعصي.

قال (الإمام المهدي)عليه السلام: وهو مبني على أنه تعالى مريد فيما لم يزل لأنه من الصفاتية -يعني: الذين يقولون إن الله تعالى مريد بإرادة قديمة كما يقولون في سائر الصفات التي لله تعالى، وهؤلاء هم الكلابية والأشعرية، وسنبطل ما ذهبوا إليه في موضعه إن شاء الله، وبه يتبين بطلان كلام الرازي ومذهب ابن جرير، إلا أنا نذكر في هذا الموضع ما أجاب به الهاديعليه السلام على ابن جرير فنقول:

قال (الهادي) عليه السلام بعد أن ذكر كلامًا كثيرًا في أن الإرادة من صفات الفعل ما لفظه: والإرادة فقد صح أنها من صفات الفعل، ثم قال: فإذا صح أنها من صفات الفعل وجب القضاء بأنه إنما يسخط ويرضى بعد وجود ما يوجب ذلك، وذلك لا يجوز إلا بعد التكليف وبعد تصرف المكلفين بالطاعة والمعصية؛ لأن جميع ذلك منه تعالى جزاء على الأعمال، ولا تحسن مجازاة الفاعل قبل إقدامه على الفعل، وذلك أبين ومما لا يحتاج إلى إطناب.

فأما ما ذكر عن سليمان بن جرير فإنما أُتي فيه من قبل قوله: إنه يقول: إن الله تعالى لم يزل مريدًا، ويثبت ذلك من صفات الذات

وقال ما قاله، وقد دللنا على بطلان ذلك ببطلان أصله الذي يتعلق به في أن الإرادة من صفات الذات، ومما يبين فساد ذلك أن الساخط إنما يحسن منه أن يسخط على من فعل قبيحًا من عمله فاعلاً لذلك القبيح لا لعلمه بأن الفعل المسخط له سيقع، ألا ترى أن ذلك يقبح منه قبل وقوع القبيح كما يقبح منا أن نعاقب بالضرب والإيلام من لم يأت ما استحق ذلك منه، ثم ذكر عليه السلام أنه إذا لم يحسن ذلك منا لم يجز من الله تعالى أن يسخط على المؤمن الذي يعلم أنه سيكفر، وأنه لو حسن منه ذلك لحسن منه أن يعاقبه حال إيمانه لعلمه بما سيقع منه، ولحسن أن يعاقبه مع منعه من الطاعة.

قال عليه السلام: وهذه طريقة ما سلكها أحد من الأئمة ولا من العلماء من غيرهم سوى هذه المجبرة.

قلت: قد أفاد عليه السلام أن ما ذهب إليه ابن جرير قول سائر المجبرة وهو الذي يجري على أصولهم في الإرادة، ويدل عليه ما حكيناه عن الرازي، واعلم أن هذه الشبهة إنما تأتي على ما ذهب إليه الرازي من حمل غضب الله على الإرادة، وأما على قول من فسره بالعقوبة نفسها فالعقوبة فعل الله تعالى حادث اتفاقًا، فلا يصح وصفه بالغضب في الأزل بهذا المعنى على أصولهم.

المسألة الخامسة

قوله تعالى: { أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ} [الفاتحة:٧]وقوله: {غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ} [الفاتحة: ٧]يستلزم صحة وصف الله تعالى بمنعم وغضبان، فأما منعم فقد نص عليه الموفق بالله عليه السلام في الإحاطة والقرشي في المنهاج، ومعناه: فاعل النعمة، ولا أعلم خلافاً في صحة إطلاقه، وأما وصفه بغضبان فلم أقف على نص لأحد المتكلمين على جوازه، وإنما نصوا على جواز وصفه بالغضب من دون تعرض لصيغة الوصف، بل ظاهر عبارة الموفق بالله عليه السلام يدل على أنه لا يسند إلى الباري تعالى إلا بصيغة الفعل؛ لأنه قال: ويوصف بأنه يغضب على الكفار بمعنى أنه يريد لعنهم وعقابهم، وليس المراد به التغيير لأن الحكيم الوقور قد يوصف بأنه غضب على عبده وإن لم يتغير ولم يحصل له إلا إرادة الانتقام، ولقائل أن يقول: قد صح المعنى ولا مانع فيجوز وصفه بغضبان، وقد ورد في عدة أحاديث عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: ((من فعل كذا وترك كذا لقي الله وهو عليه غضبان)) منها: حديث ابن عباس مرفوعًا: ((من ترك صلاة لقي الله تعالى وهو عليه غضبان)) أخرجه الطبراني في الكبير.

قال (العزيزي): وإسناده حسن، وأما غاضب فلم يرد ما يدل على جوازه على أن اسم الفاعل من غضب لم يأت على غاضب

كما في كتب اللغة، وإنما يأتي على غضب كحذر وغضوب وغضب[1] بضم الغين وتشديد الباء وغضبة مثله في البنية وغضبة بفتحهما وتشديد الباء وغضبان، والمرأة غضبى وغضوب وغضبانة قليل، والأولى الاقتصار في حق الباري تعال على ما ورد به السمع، مع أن في بعضها ما يمنع إطلاقه في حقه تعالى وهو ما دل على سرعة الغضب؛ لأنه ينافي وصفه بالحليم، فإن قيل: قد مر عن بعضهم أن الغضب قد يكون بمعنى الغيظ فهل يصح وصفه بمتغيظ؟ قيل: لا لدلالته على التغير وفوران النفس، والغضب وإن استعمل بمعناه ففي غير الباري تعالى، وهو الذي يدل عليه كلام القائلين باستعمال الغضب بمعنى الغيظ.

(١) السريع الغضب .تمت مؤلف.

تفسير قوله تعالى: {ولا الضالين}
من سورة الفاتحة

قوله تعالى: {ولا الضالين}

فيه مسائل:

المسألة الأولى [معنى الضلال]

الضلال يستعمل في لغة العرب على معان، وله لفظتان ضل وأضل.

فأما ضل فتستعمل لازمة بمنى ضاع وهلك نحو: {ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلاَّ إِيَّاهُ} [الإسراء:٦٧] أي ضاع وبطل، وقوله: {أَءِذَا ضَلَلْنَا فِى الأَرْضِ} [السجدة:١٠]أي: هلكنا، وبمعنى العدول عن الصراط المستقيم، ويضاده الهداية، ومنه قوله: {وَلاَ الضَّالِّينَ} [الفاتحة: ٧] قال الهادي عليه السلام: يقول إنهم ضلوا عن سواء السبيل وهم النصارى، ومنه: {وَوَجَدَكَ ضَالاًّ فَهَدَى} [الضحى:٧] إذ الجهل عدول عن الاستقامة، وبمعنى النسيان كقوله تعالى: {أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى} [البقرة:٢٨٢].

قال الراغب: ويقال الضلال لكل عدول عن المنهج عمدًا كان أو سهوًا، يسيرًا كان أو كثيرًا، فإن الصراط المستقيم الذي هو المرتضى صعب جدًا.

قلت: وإذا كان الضلال ما ذكر صح أن يستعمل في كل من وقع

منه خطأ ما ولذا نسب إلى الأنبياء عليهم السلام كما في: {وَوَجَدَكَ ضَالاًّ فَهَدَىٰ} [الضحى:٧] وحكي عن موسى قوله: {فَعَلْتُهَا إِذاً وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ} [الشعراء:٢٠] وتستعمل ضل متعدية[1] نحو: ضل فلان الطريق إذا جهل مكانها، ومنه قوله تعالى: {فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ} [الممتحنة:١].

وأما لفظة: أضل، فتأتي على وجوه:

أحدها: أن تكون بمعنى ضل المتعدية وإنما جيء بالهمزة للفرق بين ما يفارق مكانه وما لا يفارقه، قال أبو زيد: يقال: ضل الطريق ولا يقال: أضلها إذ لا تفارق مكانها، ويقال: أضل زيد بعيره بالهمزة لما كان البعير يفارق مكانه، ولا يقال ضل عن[2] بعيره إلا أن يكون البعير لا يفارق مكانه بأن يكون مربوطًا أو محبوسًا.

قلت: وفيه نظر، لما في القاموس من عدم الفرق فإنه قال: ضل فلان البعير والفرس: ذهبا عنه كأضلهما.

الثاني: أن تكون من ضل اللازمة التي بمعنى ضاع وبطل، فتكون الهمزة للتعدية فيقال: أضله أي: أضاعه وأبطله، ومنه قوله تعالى: {أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ} [محمد:١] أي: أبطلها.

الثالث: بمعنى الحكم والتسمية يقال: أضل فلان فلانًا أي: حكم عليه بذلك وسماه به كقوله:

ما زال يهدي قومه ويضلنا جهراً وينسبنا إلى الكفار

---

(١) بنفسها أو بالحرف .تمت مؤلف.

(٢) القياس حذف عن .تمت مؤلف.

وحكى الإمام أحمد بن سليمان عليه السلام عن المعتزلة أن الإضلال من الله حكم، واستشهد لهم بقول الكميت:

وطائفة قد أكفروني بحبكم وطائفة قالوا مسيء ومذنب

وهذا اختيار الناصر عليه السلام فإنه قال: إضلال الله لعباده حكمه عليهم إذا عصوه وخرجوا من أمره بالضلال، واستدل بقوله تعالى: {أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ} [محمد:١] وغيرها من الآيات.

الرابع: بمعنى الوجدان والمصادفة يقال: أضللت فلانًا أي: وجدته وصادفته ضالاً كأجبنته وأبخلته.

الخامس: بمعنى الصيرورة، قال في القاموس: وضلله تضليلاً وتضلالاً صيره إلى الضلال.

السادس: بمعنى ترك اللطف والتوفيق، وهذا المعنى حكاه الناصر عليه السلام عن بعض العلماء ولفظه: وقال بعض أهل النظر إن ترك الله عباده العصاة له من لطفه وتوفيقه وتخليتهم من يديه ويداه فهما نعمتاه في الدنيا والآخرة، وخذلانه إياهم عقوبة لهم على معاصيهم إياه، واستخفافهم بحقه وجراءتهم عليه حتى يزدادوا إثمًا.

جائز في اللغة يقال: قد أضلهم حين تركهم في طغيانهم يعمهون ولو لم يمنعهم من ذلك إجبارًا لهم فقد تقول العرب لمن ترك عبده ولا يحجر عليه ولا يأخذ على يديه حتى يضل وإن لم يكن الولي أراد أن يضل ولا أحب من عبده: أنت أضللت عبدك بتركك إياه، وتخليتك له.

قال عليه السلام: وهذا بين في اللغة ووجه يحتمل التأويل.

السابع: بمعنى الجزاء على المعصية، ذكره الإمام أحمد بن سليمان عليه السلام، وقال: إن الإضلال من الله تعالى لا يكون إلا بهذا المعنى كما في الطبع والختم عنده، واستدل على كونه بمعنى الجزاء بقوله تعالى: {إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ} [القمر:٤٧] والضلال هنا العذاب، وعلى أنه لا يكون من الله إلا كذلك بقوله تعالى: {كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْماً كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ...} [آل عمران:٨٦] الآية، وقوله: {كَلاَّ بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ} [المطففين:١٤] وغيرهما من الآيات، وظاهر استدلاله عليه السلام أنه قد يكون إضلال الله لهم بهذا المعنى في الدنيا والآخرة، أما في الدنيا فبترك الهداية لهم، والمراد الهداية التي بمعنى التوفيق ونحوه لا التي بمعنى الدلالة لقبح التكليف من دونها، وأما في الآخرة فبالعذاب الدائم، وقد ذكر في موضع آخر أنه يكون بمعنى التسمية والجزاء.

الثامن: أن ينسب الإضلال إلى الشيء لكونه سببًا فيه بأن يفعل ما عنده يضل، وتكون نسبته إلى ذلك الشيء مجازًا، ومنه قوله تعالى: {يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً} [البقرة:٢٦] أي: يضل عنده كثير في أحد التأويلات، وذكر الراغب أن الإضلال قد يكون سببه الضلال وذلك فيما كان بمعنى الحكم، وفي أضل التي بمعنى ضل كأضل فلان بعيره؛ إذ الضلال في هذين سبب الإضلال[1]، وقد يكون الإضلال نفسه سببًا في الضلال، وهو أن يزين للإنسان الباطل ليضل كقوله

(١) يعني أنه لا يحكم بالضلال إلا بعد وجوده ولا يحكم بأن زيداً أضل بعيره إلا بعد ضلال البعير. تمت مؤلف.

تعالى: {أَنْ يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلاَّ أَنفُسَهُمْ} [النساء:١١٣] أي: يتحرون أفعالاً يقصدون بها إضلالك فلا يحصل من فعلهم إلا ما فيه ضلال أنفسهم، وقال تعالى حاكيًا عن الشيطان: {وَلأُضِلَّنَّهُمْ} [النساء:١١٩].

قال: وإضلال الله تعالى على أحد وجهين:

أحدهما: أن يكون سببه الضلال وهو أن يضل الإنسان فيحكم الله عليه بذلك في الدنيا ويعدل به عن طريق الجنة إلى النار في الآخرة، وذلك إضلال هو حق وعدل، فالحكم على الضال بضلاله والعدول به عن طريق الجنة إلى النار عدل وحق.

والثاني: أن الله تعالى وضع جبلة الإنسان على هيئة إذا راعى طريقًا محمودًا كان أو مذمومًا ألفه واستطابه ولزمه، وتعذر صرفه وانصرافه عنه، ويصير ذلك كالطبع الذي يأبى على الناقل، ولذلك قيل: العادة طبع ثان، وهذه القوة في الإنسان فعل إلهي، وإذا كان كذلك وقد ذكر في غير هذا الموضع أن كل شيء يكون سببًا في وقوع فعل صح نسبة ذلك الفعل إليه صح أن ينسب الضلال البعيد إلى الله تعالى على هذا الوجه، فيقال: أضله الله لا على الوجه الذي يتصوره الجهلة.

قال: ولما قلناه جعل الإضلال المنسوب إلى نفسه للكافر والفاسق دون المؤمن، بل نفى عن نفسه إضلاله فقال: {وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ} [التوبة:١١٥] فلن يضل أعمالهم.

قلت: وهو كلام نفيس يفيد جواز نسبة الإضلال إلى الله تعالى بمعنى الحكم والعدول بالضال إلى النار، وبمعنى السببية والرجل من

أئمة اللغة.

التاسع: أن يكون من ضل المتعدية وتزاد الهمزة للتعدية إلى الثاني نحو: { فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَ} [الأحزاب:٦٧].

قال (القرشي): وهذا هو الإضلال بمعنى الإغواء. قلت: وفيه نظر فإن أضل المتعدي لواحد قد يكون بمعنى الإغواء كقوله تعالى: {وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَى} [طه:٧٩] وهذا هو محل الخلاف بيننا وبين المجبرة، قال القرشي: وليس في الكتاب ولا في السنة شيء مضاف إلى الله بهذا المعنى، فلا يكون للخصوم في السمع شبهة قط.

أقول: وإذا عرفت معاني الضلال والإضلال فلا يعزب عنك رد الآيات القرآنية المشتملة على ذلك إلى المعنى اللائق بها من المعاني المذكورة، وسنتكلم على كل آية بما تحتمله من المعاني الصحيحة في موضعها إن شاء الله، وقد نبهناك هنا على ما يجوز نسبته إلى الله تعالى وما لا يجوز، وفي كلام الراغب من التنبيه على صحة النسبة على جهة المجاز ما يغنيك عن كثير من التكلفات.

المسألة الثانية

في الآية الكريمة دليل على صحة مذهبنا في أفعالنا؛ لأنه نسب الضلال إلى العبيد فلو لم يكن فعلهم لم يصح إطلاق النسبة، وقد اعترضه ابن جرير بأنه لو كان كذلك لوجب في كل موصوف بصفة أو مضاف إليه فعل أن لا يجوز أن يكون فيه سبب لغيره، ولوجب

في كل ما كان لغيره فيه سبب أن لا يضاف إلا إلى مسببه، ولو وجب ذلك لما صح قولنا: تحركت الشجرة إذا حركتها الرياح، والمعلوم خلافه، والقرآن عربي ومن شأن العرب أن ينسب الفعل تارة إلى من وجد منه، وإن كان مسببه غيره، وتارة إلى المسبب وإن كان الموجد غيره، فكيف بالفعل الذي يكتسبه العبد ويوجده الله، بل ذلك أحرى أن يضاف إلى مكتسب بالقوة عليه والاختيار له، وإلى الله تعالى بإيجاد عينه وإنشائه تدبيرًا؟

والجواب: أنا لم ننكر المجاز حتى يلزمنا ما ذكرت إلا أنا نقول: إن الأصل في الإطلاق الحقيقة، وأنه لو كان المراد هنا المجاز لما صح الإطلاق ولوجب نصب القرينة لما في تركها والحال ما ذكرتم من الألغاز والتعمية، والحمل على الاعتقاد الفاسد، فإن قيل: القرينة معلومة وهو ما ثبت من أن الله تعالى هو الموجد لأفعال العباد؟ قيل: لو ثبت ذلك لكان قرينة كافية، لكنه لم يثبت بل قام الدليل على بطلانه واستقام السبيل على خلافه كما مر في مواضع وسيأتي، وأما ما ذكره من الكسب فلم يعقل معناه حتى يصح جعله قرينة موجبة للعدول عن الأصل.

المسألة الثالثة

اعلم أن الملاحدة وغيرهم يوردون وجوهًا من المطاعن في القرآن العظيم، منها: ما يرجع إلى القدح في حفظه من الزيادة والنقصان والتغيير والتبديل، وهذا معلوم البطلان لثبوت تواتر آيات القرآن

وحفظه من الزيادة والنقصان، ويكفي في إبطاله أنه لم يخل زمان من الأزمان من عهد رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا من جماعة لا يمكن حصرهم يحفظون القرآن، ويدرسونه، ويعلمونه الناس لا تخفى عليهم زيادة حركة ولا نقصها، فكيف يصح أن تزيد فيه آية أو أكثر أو ينقص منه ذلك ولا يشعرون به؟ ومن المعلوم أنه لو زيد في هذه الكتب المؤلفة في فنون العلم المتداولة بين الناس فصل أو باب لعلمه أهل ذلك الفن وأنكروه في الحال، فكيف بكتاب الله الذي يتعلق به الخاص العام والعالم والجاهل؟! والأمر في هذا واضح لا يحتاج إلى كثير بيان، ومنها: ما يرجع إلى القدح في فصاحته وبلاغته ومطابقته للغة العرب وغير ذلك مما يتوصلون به إلى القدح في إعجازه[1] وصحته، وهذا النوع قد تعلقوا فيه بشبه أخذوها من ظواهر بعض الآيات، وسنجيب عن كل شبهة في مواضعها إن شاء الله، ومن جملة ما يقال في هذه السورة الكريمة: أنها مشتملة على الحشو وهو تطويل الكلام لا لفائدة، وذلك أن الله تعالى قد ذكر المنعم عليهم بالهداية إلى الصراط المستقيم، ولا شك أن من أنعم الله عليه بذلك لا يكون مغضوبًا عليه ولا ضالاً فلا تكون زيادة قوله: {غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ} [الفاتحة: ٧] إلا تطويلاً خاليًا عن الفائدة، وربما قالوا أن أكثر آيات الفاتحة تطويل وحشو، وذلك أن جميع ما فيها من المعاني قد اشتملت عليها آيتان منها وهما قوله: {مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ، إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} [الفاتحة: ٤-٥] لأن من عرف ملك يوم الدين فقد عرفه بأسمائه الحسنى وصفاته المثلى، ومن عبد الله فهو متبع لسبيل المنعم

(١) كدعواهم التناقض ونحوه .تمت مؤلف.

عليهم عادل عن سبيل المغضوب عليهم ولا الضالين.

والجواب: أن هذا الطعن يدل على جهلهم باللغة العربية وما فيها من النكت والأسرار، وإلا فلا يخفى على من له أدنى مسكة في أسرار هذه اللغة أن هذه السورة في غاية الإيجاز ونهاية الإعجاز، ومن تأمل ما استنبطناه منها من المسائل عرف صحة ذلك فكيف يقال باشتمالها على الحشو والتطويل بلا فائدة ولو وجد كفار العرب قطعنا في هذا الوجه لسارعوا إليه؛ لأنه أنزل ليتحداهم به وهم أمراء الفصاحة وفرسان البلاغة.

وأما قولهم إنه يكفي عن سائر آياتها الآيتان المذكورتان، فجهل ظاهر وعناد فاحش، فإن من المعلوم أن ما اشتملت عليه البسملة وقوله تعالى: {الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} [الفاتحة: ٢] من مسائل العدل والتوحيد وغيرهما لا يغني عنه ما ذكروا، وكذلك القول في سائر الآيات، فإن قالوا يغني عنه التزاماً، قلنا: فيلزمكم أن يغني لفظ الجلالة عن الكتاب والسنة لأنها تدل على الاتصاف بصفات الكمال واستحقاق نهاية الامتثال، والمعلوم عند كل أحد أن ذلك غير كاف؛ لأن المقصود بإنزال الكتب وبعثة الرسل إقامة الحجة وإبلاغ المعذرة، وذلك لا يكون إلا ببيان الدليل وتوضيح السبيل على وجه يعرفه كل مكلف، وبعد:

فإنا لا نسلم أن الآيتين تدلاّن على ذلك لأ بالالتزام ولا غيره فإن وصفه بأنه مالك يوم الدين لا يدل على ما اشتملت عليه البسملة وما بعدها من إثبات الصانع بدليله، والأمر بالتبرك والاستعانة باسمه،

والدلالة على وجوب شكره على نعمه كما يفهم ذلك من ترتيب الحمد على الوصف بالربوبية وعموم رحمته إلى غير ذلك، ولا يدل ذكر العبادة والاستعانة على ذلك أيضاً.

ألا ترى أن النطق بالاستعانة لا يتبادر منه الاستعانة باسمه[1]، وأما الإتيان بذكر المغضوب عليهم بعد ذكر المنعم عليهم فله فائدة عظيمة قد ذكرها ابن جرير وستأتي، ووجه آخر وهو أن غير لا تخلو إما أن تكون صفة للموصول أو بدلاً منه، وعلى أيهما ينتفي هذا السؤال لأن للإتيان بالصفة فوائد عند علماء العربية ظاهرة، وهذا الوصف لا يخلو عن واحدة من تلك الفوائد، وقد قيل إن المراد به التكميل لما قبله والإيذان بأن السلامة مما ابتلي به أولئك نعمة جليلة في نفسها، وأما إن كانت بدلاً فالفائدة في ذلك معلومة، وهي إفادة التوكيد بتكرير الكلام وتقريره وبما قررنا لا يكون في ذكر الآية حشو ولا تطويل، لا سيما على القول بأنها صفة إذ مكمل الشيء كالجزء منه ولا يتم الكل إلا بجزئه، ثم إنا لو سلمنا أن في هذه السورة تطويلاً وإطناباً فالمستهجن عند العرب وأرباب المعاني الإطناب الذي لا فائدة فيه، وأما ما تضمن فائدة فهو عندهم مستحسن بل واجب وقد عقدوا وللإيجاز والإطناب باباً في علم المعاني.

وقال بعضهم: البلاغة هي الإيجاز والإطناب.

وقال الزمخشري رحمه الله: كما أنه يجب على التبليغ في مظان

---

(١) وإنما يتبادر الاستعانة بذاته، تمت مؤلف.

الإجمال أن يحمل ويوجز، فكذلك الواجب عليه في موارد التفصيل أن يفصل ويشبع، وقد أورد ابن جرير في بيان حسن الإطناب في هذه السورة كلاماً حسناً حاصله أن القرآن لما كان في أعلى طبقات الفصاحة والبلاغة مع ما يحوي من المعاني التي هي ترهيب وترغيب وزجر وقصص وغير ذلك كان ما فيه من الإطناب كالذي في هذه السورة لإرادة أن يجمع بما فيها من الوصف العجيب والتظلم الغريب الدلالة على نبوة نبينا محمدﷺ، وبما فيها من الحمد والثناء.

تنبيه [في فائدة العياذ]

العياذ على عظمته وقوة سلطانه ليذكروه بآلائه، ويحمدوه على إنعامه، فيستحقون به المزيد والثواب الجزيل، وبما فيها من نعت المنعم عليهم بمعرفته وتوفيقهم لطاعته، تعريف عباده أن ما بهم من النعم الدينية والدنيوية كلها منه تعالى ليصرفوا رغبتهم إليه، ويطلبوا حاجتهم من لديه، دون ما سواه من الأنداد والآلهة، وبما فيها من ذكر ما حل بمن عصاه من العقوبات ترهيب عباده عن العصيان والتعرض بما لا قبل لهم به من غضب الله وسخطه.

قال: فهذا وجه إطالة البيان في سورة أم القرآن، وفيما كان نظيراً لها من سائر الفرقان، وذلك هو الحكمة البالغة، والحجة الكاملة.

قلت: ويدل على أنه لا يكتفي بالآيتين المذكورتين عن سائر آيات الفاتحة ما مر في البسملة من أحاديث (قسمت الصلاة بيني وبين عبدي) فإنها تدل على أن لكل آية معنى وفائدة غير الآية الأخرى، ومن ذلك

حديث جابر وهو ما رواه ابن جرير قال: حدثني صالح بن مسمار المروزي، قال: حدثنا زيد بن الحباب، قال: حدثنا عنبسة بن سعيد، عن مطرف بن طريف، عن سعد بن إسحاق بن كعب بن عجرة، عن جابر بن عبد الله الأنصاري، قال: قال رسول الله ﷺ: «قال الله عز وجل قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين وله ما سأل، فإذا قال العبد: الحمد لله رب العالمين قال: حمدني عبدي وإذا قال: الرحمن الرحيم قال: أثنى علي عبدي، وإذا قال: مالك يوم الدين قال: مجدني عبدي قال: هذا لي وله ما بقي».

صالح بن مسمار هو: السلمي أبو الفضل أخذ عنه مسلم والترمذي، قال أبو حاتم: صدوق ووثقه في الكاشف، توفي سنة ست وأربعين ومائتين، روى له من الأئمة أبو طالب.

وزيد بن الحباب وهو العلكي أبو الحسين الكوفي الجوال، وثقه ابن المديني وأبو حاتم، توفي سنة ثلاث ومائتين.

احتج به مسلم والأربعة ومن أئمتنا الأخوان ومحمد بن منصور، وله رواية في المناقب.

وعنبسة هو: الأسدي أبو بكر الكوفي ثم الرازي، وثقه أحمد وابن معين، واحتج به الترمذي والنسائي، ومن الأئمة أبو طالب.

ومطرف بن طريف الحارثي وقيل: بالجيم والفاء الكوفي، وثقه أبو حاتم وأحمد، وفي الكاشف ثقة إمام عابد، توفي سنة ثلاث وأربعين ومائة، روى له أئمتنا الأربعة والناصر.

وسعد بن إسحاق وثقه النسائي وابن معين والدارقطني، توفي بعد الأربعين ومائة، احتج به الأربعة ومن الأئمة أبو طالب، والحديث رواه أبو طالب قال: أخبرنا ابن بندار، ثنا الحسن بن سفيان، ثني صالح بن مسمار... إلى آخر السند. محمد بن بندار لا أعرفه.

والحسن بن سفيان بن عامر شيخ خراسان حافظ، وثقه الذهبي، وأثنى عليه غير واحد.

وهذا آخر الكلام في الباب الأول والذي جعلناه فيما يتعلق بكل واحدة من آيات هذه السورة على التفصيل والحمد لله رب العالمين.

مسائل مهمة تتعلق بجملة
سورة الفاتحة

الباب الثاني
فيما يتعلق بجملة الفاتحة

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: [إجماع المسلمين على أنها من القرآن بل أم القرآن]

لا خلاف بين المسلمين في أن الفاتحة من القرآن إلا ما يروي عن ابن مسعود من إنكار كونها قرآناً، لنا ما ثبت في الأحاديث المتواترة من إطلاق السورة والآيات عليها، وذلك يختص القرآن، وما ورد من أنها القرآن العظيم المذكور في قوله تعالى: {وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعاً مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ} [الحجر:٨٧] وغير ذلك من الأحاديث الدالة على قرءانيتها وقد تضمنها أول كتابنا هذا.

وحكى النووي إجماع المسلمين على أن الفاتحة والمعوذتين من القرآن ومن جحد شيئاً منها كفر، وأما ما روي عن ابن مسعود فقد أجيب عنه بوجهين:

أحدهما: أنه غير صحيح عنه؛ لأنا إن قلنا أن النقل كان متواتراً في زمن الصحابة لزم تكفير ابن مسعود، وإن قلنا إنه لم يكن متواتراً لزم كون بعض القرآن غير متواتر فلا تصح دعوى كون القرآن كله حجة

قاطعة ولا قائل به، فلم يبق إلا الحكم ببطلان هذه الرواية، وممن نص على بطلانها النووي، واحتج إليه الرازي.

قلت: ويؤيده أني لم أقف على نقل من وجه معتبر عن ابن مسعود في إنكار الفاتحة، وإنما يذكره الفقهاء في كتبهم، ونسبه الرازي إلى الكتب القديمة، وقد أجاب بعضهم عن اللازم بالتزام التواتر لغير ابن مسعود، وفيه بعد إذ من البعيد عدم تواتر كونها قرآناً لمثل ابن مسعود على جلالته.

الوجه الثاني: أن تلك الرواية محمولة على إنكار كتابتها في المصحف لا على إنكار كونها قرآناً؛ لأنه كان يرى أن لا يكتب في المصحف إلا ما أذن الشارع في كتابته فيه، ويؤيده ما روي عن أبي بن كعب من إنكار إثباتها في المصحف، على أنه قد روي عنهما إثباتها في المصحف فلم يبق إلا عدم صحة إنكارها.

المسألة الثانية [حكم قراءة الفاتحة في الصلاة]

القراءة مشروعة في الصلاة إجماعاً، وإنما اختلفوا في وجوبها، فذهب الأكثر إلى وجوبها وأنها لا تصح الصلاة إلا بها، وقال الأصم وابن علية والحسن بن صالح: أنها لا تجب، وهو مروي عن مالك، وحكاه القاضي عياض عن علي بن أبي طالب وربيعة ومحمد بن أبي صفرة من أصحاب مالك، وروي عن ابن عباس، وأخرج الشافعي وغيره من حديث زيد بن أسلم، ومن حديث أبي سلمة

أن عمر صلى بالناس المغرب فلم يقرأ فقيل له: إنك لم تقرأ، فقال: فكيف الركوع والسجود؟ فقالوا: حسنان، فقال لا بأس إذاً، ولعل هذا هو مستند ما روي عن الشافعي من القول بعدم الوجوب على من تركها نسياناً، وهذا القول قاله بالعراق ثم رجع عنه بمصر وقال بوجوب الإعادة على الناسي.

احتج الأكثر بوجوه:

أحدها: أن كل ما يدل على وجوب قراءة الفاتحة فهو يدل على أن أصل القراءة واجب.

الثاني قوله تعالى: {أَقِمِ الصَّلاَةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ...} [الإسراء:٧٨] إلى قوله: {وَقُرْآنَ الْفَجْرِ} [الإسراء:٧٨]والمراد صلاة الفجر والأمر للوجوب، قال الرازي: أجمعوا على أن المراد منه صلاة الصبح، وكذلك قوله تعالى: {فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ} [المزمل:٢٠]وقوله: { فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ} [المزمل:٢٠].

قال في (الشفاء): ولا خلاف أنها لا تجب في غير الصلاة فثبت وجوبها فيها.

قلت: وفي الاحتجاج بالآيتين[1] نظر؛ لأنه قد روي أن الأمر فيها للندب، وروي أنهما نزلتا في صلاة الليل ثم نسختا بالصلوات الخمس، وقيل: إن المراد بما تيسر تلاوة القرآن على خلاف في المتيسر منه كما سيأتي، وبه يسقط دعوى الإجماع على نفي الوجوب

(١) يعني آيتي سورة المزمل .تمت مؤلف.

في غير الصلاة، ويؤيده أن القرآن حجة الله على خلقه، وقد كلفهم العمل بما فيه ولا يمكن ذلك إلا بقراءته، وقراءة المحتاج إليه منه غايته إن ذلك يكون من فروض الكفاية. والله أعلم.

الوجه الثالث: ماورد عن النبي ﷺ وعن وصيه عليه السلام من الأخبار الدالة على ذلك، ففي الجامع الكافي عن النبي ﷺ قال: «كل صلاة بغير قراءة فهي خداج» وفي أمالي أحمد بن عيسى عليه السلام: قال محمد: حدثني أحمد بن عيسى عليه السلام عن حسين، عن أبي خالد، عن زيد، عن آبائه، عن علي عليه السلام قال: (كل صلاة بغير قراءة فهي خداج) ورواه زيد في مجموعه والهادي إلى الحق في أحكامه، ووجه الاحتجاج بالخبرين أن الصلاة إذا لم تكن فيها قراءة قد وصفت بالخداج -بكسر الخاء المعجمة- والخداج: هو النقص والفساد، قال الهادي عليه السلام: والخداج فهي الناقصة التي لم تتم وما لا يتم فهو باطل، قال الأمير الحسين: وهذا المعنى مروي عن أهل اللغة وهو أحدهم لأنه حجازي اللغة.

قلت: قد روي تفسير الخداج بالنقصان عن جماعة من أئمة اللغة منهم: الخليل والأصمعي والهروي.

قال (الأخفش): خدجت الناقة إذا ألقت ولدها لغير تمام، وأخدجت إذا قذفت به قبل وقت الولادة وإن كان تام الخلق، إذا عرفت هذه فنقول: الحكم على الصلاة بالنقصان يوجب عدم صحتها فمن لم تتم صلاته وجب عليه إعادتها، ومن ادعى صحتها مع إقراره بنقصها

فعليه الدليل، وفي المجموع من حديث علي عليه السلام مرفوعاً ولا تقبل صلاة إلا بقرآن.

وعن أبي الدرداء أن رجلاً سأل النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال: أفي الصلاة قراءة؟ فقال: نعم، فقال السائل: وجبت، والحجة في تقرير قول السائل وجبت. وعن ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم سئل أيقرأ في الصلاة؟ فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «أتكون صلاة بغير قراءة» وهذان الخبران رواهما الرازي وقال: إنه نقلهما من تعليق الشيخ أبي حامد الإسفراييني، وورد الأمر بالقراءة في حديث المسيء صلاته وسيأتي.

الوجه الرابع: إجماع أهل البيت عليهم السلام على وجوب القراءة وإجماعهم حجة، والحجة للقائلين بعدم الوجوب من وجوه:

أحدها: أن الله تعالى أمر بالصلاة في آيات متعددة ولم يذكر القراءة، وقد ذكر الركوع والسجود والقيام[1] فلو كانت واجبة وجزءاً من ماهية الصلاة لذكرها.

والجواب: أنا لا نسلم عدم ذكرها كما في الآيات السابقة، سلمنا فليست كل تفاصيل الأحكام ثابتة في القرآن وإنما بينها النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأقواله وأفعاله، وقد قال تعالى: {مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ} [الحشر:٧] وقال: {لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ} [النحل:٤٤].

الوجه الثاني: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «صلوا كما رأيتموني أصلي» رواه في الشفاء وأصول الأحكام، وأخرجه البخاري من حديث مالك بن

---

(١) في قوله تعالى: {اركعوا واسجدوا وقوموا لله قانتين}. تمت مؤلف.

الحويرث وأخرجه أحمد أيضاً، ووجه دلالته أنه جعل الصلاة مرئية والقراءة غير مرئية، فوجب أن تكون غير واجبة، والجواب: أن الرؤية هنا بمعنى العلم لأنها إذا تعدت إلى مفعولين كانت بمعنى العلم، ولأن الصلاة حركات وسكون وقد مر عن بعض المتكلمين أنهما لا يدركان بإحدى الحواس فتعين كون الرؤية بمعنى العلم.

الوجه الثالث: أنه قول أمير المؤمنين عليه السلام وقول عمر وابن عباس فتبعهم على ذلك من مشاهير علماء الإسلام من قد ذكرنا، وأيضاً فإن الصحابة قرروا عمر على قوله فصار إجماعاً منهم، وإذا ضممت إلى هذا قول أمير المؤمنين عليه السلام كان صارفاً لما ظاهره الوجوب من الأدلة إلى الندب عند من يقول إن قوله حجة.

والجواب: أما الرواية عن أمير المؤمنين عليه السلام فهي غير صحيحة لثبوت ما يقتضي الوجوب عنه، ولإجماع أهل بيته عليه[1] ولو ثبت عنه عدم الوجوب لما أجمعوا على خلاف قوله.

وأما ما روي عن عمر فقال القرطبي إنه منكر اللفظ منقطع الإسناد لأنه رواه إبراهيم بن الحارث التيمي تارة عن عمر وتارة عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن عمر وكلاهما منقطع، وقد ذكره مالك في الموطأ وهو عند بعض الرواة، وليس عند يحيى وطائفة معه لأنه رماه[2] مالك بآخرة وقال: ليس عليه العمل لأن النبي صلى الله عليه وآله قال: «كل صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج».

---

(١) أي على الوجوب .تمت مؤلف.

(٢) أي رما هذا الأثر وأسقطه من كتابه .تمت مؤلف.

قلت: وما تقدم من رواية زيد بن أسلم لهذا الأثر عن عمر فالظاهر أنه منقطع أيضاً؛ لأن عمر قتل سنة ثلاث وعشرين وزيد توفي سنة ثلاث وثلاثين ومائة، ثم إنه لو صح ذلك عن عمر فليس بحجة، وكذا يجاب عما روي عن ابن عباس إن صح وسيأتي عنه ما يعارض هذه الرواية.

نعم أما صاحب نهاية المجتهد فقصر خلاف ابن عباس على السرية لأن النبيﷺ لم يقرأ فيها، لنا ما سيأتي من ثبوت القراءة فيها، وأما قولهم: إن الحجة في تقرير الصحابة لعمر فذلك متوقف على صحة هذه الرواية، وعلى ثبوت حصول جماعة الصحابة لتلك الصلاة وأنه لم ينكر أحد منهم، وكل ذلك غير ثابت، بل قد روي عن عمر أنه أعاد تلك الصلاة.

قال (القرطبي): وهو الصحيح عنه روى يحيى بن يحيى النيسابوري قال: حدثنا أبومعاوية، عن الأعمش، عن إبراهيم النخعي، عن همام بن الحارث أن عمر نسي القراءة في المغرب فأعاد بهم الصلاة.

قال (ابن عبد البر): وهذا حديث متصل شهده همام من عمر روى ذلك من وجوه، وروى أشهب عن مالك قال: سئل مالك عن الذي نسي القراءة أيعجبك ما قال عمر؟ فقال: أنا أنكر أن يكون عمر فعله، وأنكر الحديث وقال يرى الناس عمر يفعل هذا فلا يسبحون به، أرى أن يعيد الصلاة من فعل هذا، وفي ضوء النهار أن البيهقي روى من طريقين موصولتين عن عمر أنه أعاد المغرب، وأما ما روي

عن أفراد من العلماء فليس بحجة، وقد عرفت رجوع مالك والشافعي، وإذا ثبت بما قررنا وجوب القراءة في الصلاة فاعلم أنه قد اختلف القائلون بذلك في تعيين ما يجزي منها، فذهب أهل البيت عليهم السلام إلى تعيين الفاتحة وأن قراءتها فرض في الصلاة لا تجزي بدونها، وهو مروي عن عمر وابن عباس وأبي بن كعب وأبي أيوب الأنصاري وأبي سعيد الخدري وعبادة بن الصامت وعثمان بن أبي العاص وخوات بن جبير وابن عمر وعبد الله بن عمرو بن العاص وأبي هريرة، وإليه ذهب مالك والشافعي.

وعلى الجملة أنه قول جمهور العلماء من الصحابة والتابعين فمن بعدهم، وقال أبو حنيفة وأصحابه: لا تتعين، ورواه النووي عن طائفة قليلة، ثم اختلفوا فيما به يخرج عن عهدة الواجب، فقال أبو حنيفة: آية كافية كقوله: الم، حم، ومدهامتان، وعنه ما يتناوله الاسم، وعنه ثلاث آيات قصار أو آية طويلة[1]، وهو قول أبي يوسف ومحمد.

احتج الجمهور بوجوه:

أحدها: ورود الأخبار الكثيرة بذلك من رواية المؤالف والمخالف منها: ما رواه الهادي إلى الحق في الأحكام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «كل صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج» وهو في العلوم من حديث عبد الله بن موسى قال: حدثني أبي عن أبيه، قال: قال

(١) كآية الكرسي وآية الدين .تمت مؤلف.

رسول الله ﷺ الحديث بلفظه.

عبد الله هو: عبد الله بن موسى بن عبد الله بن الحسن الكامل وشهرتهم تغني عن بيان عدالتهم، والحديث رواه في الشفاء وأصول الأحكام، وأخرج البيهقي عن علي عليه السلام مرفوعاً: «كل صلاة لم يقرأ فيها بأم الكتاب فهي خداج».

وعن 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 الحديث، وقد مر[1].

وأخرج أحمد والبيهقي من حديث أبي هريرة مرفوعاً: «كل صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج».

وعن عائشة سمعت رسول الله ﷺ يقول: «كل صلاة لم يقرأ فيها بأم الكتاب فهي خداج» أخرجه ابن ماجة من طريق محمد بن إسحاق، عن يحيى بن عباد بن عبد الله بن الزبير، عن أبيه عن عائشة.

ومحمد بن إسحاق هو صاحب السيرة قد تكلم فيه بعضهم ولا التفات إلى ذلك فقد نص على عدالته وصحة روايته جماعة.

قال (ابن المديني): حديثه عندي صحيح، وقال أحمد: حسن الحديث، وأثنى عليه ابن عدي وقال: ربما أخطأ أو وهم كما يخطئ غيره، ووثقه الطبري والعجلي وابن سعد.

وقال (الذهبي): الذي تقرر عليه العمل أن ابن إسحاق إليه المرجع

(١) في البسملة .تمت مؤلف.

في المغازي والأيام السرية، وأنه حسن الحديث صالح الحال صدوق إلى أن قال: وقد احتج به أئمة، وقال في الجداول: وأما كلام المتأخرين فيه فإنما هو لنسبته إلى القول بالعدل والتوحيد ولروايته لما يغيظهم في المغازي، توفي سنة إحدى وخمسين ومائة.

احتج به الجماعة لكن البخاري بين تعليقاً، وروى له أئمتنا الأربعة، وله رواية في المناقب.

ويحيى بن عباد وثقه ابن معين وغيره، توفي بعد المائة، احتج به الأربعة وأبو طالب.

وعباد بن عبد الله وثقه ابن حبان والنسائي، واحتج به الجماعة، وروى له من الأئمة السيدان المؤيد بالله وأبو طالب ومحمد بن منصور، والحديث أخرجه أحمد.

وعن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله ﷺ قال: «كل صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج» أخرجه ابن ماجة، وروى الهادي في المنتخب عنه ﷺ: «أقل ما يجزي في الصلاة أم الكتاب وثلاث آيات معها».

وعنه ﷺ أنه قال: «لا تجزي صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب وثلاث آيات» رواه في الشفاء.

وفي الأحكام عن النبي ﷺ: «مفتاح الصلاة الطهور، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم، ولا تجزي صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب وقرآن معها» وهو في العلوم من حديث أبي سعيد قال محمد: حدثنا

جبارة بن المغلس، قال: حدّثنا مندل عن أبي سفيان نصر بن طريق، عن أبي نصرة، عن أبي سعيد، قال: قال رسول الله ﷺ، فذكره بلفظه، وأخرجه الترمذي إلا أنه قال: «ولا صلاة لمن لم يقرأ بالحمد وسورة في فريضة أو غيرها» وفيه طريف بن شهاب السعدي، وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تجزي صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب» أخرجه ابن خزيمة وابن حبان بإسناد صحيح، وأخرجه غيرهما كما في النيل.

قال: ولأ حمد: «لا تقبل صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن» وعن عبادة أن النبي أن النبي ﷺ قال: «لا تجزي الصلاة لا يقرأ الرجل فيها فاتحة الكتاب» رواه الدارقطني، قال في المنتقى: وقال إسناده صحيح، وفي الروض أنه قال: وإسناده حسن، وقال في مواهب الغفار وفي رواية ابن عمر: «لا تجزي المكتوبة إلا بفاتحة الكتاب وثلاث آيات فصاعداً» أخرجه ابن عدي في الكامل.

وفي صحيح البخاري حدثنا علي بن عبد الله، حدثنا سفيان، قال: حدثنا الزهري، عن محمود بن الربيع، عن عبادة بن الصامت أن رسول الله ﷺ قال: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب».

علي بن عبد الله هو: المديني أجمع النقاد على توثيقه وحفظه حتى قال النسائي: كأن الله خلقه لهذا الشأن، خرج مع النفس الزكية ثم توارى أيام أبي جعفر، توفي سنة أربع وثلاثين ومائتين، عداده في ثقات محدثي الشيعة.

وسفيان هو: ابن عيينة أبو محمد الهلالي الكوفي، كان إماماً ثبتاً حجة عدلي المذهب، ذكره في الجداول وأثنى عليه أئمة الحديث، توفي سنة ثمان وتسعين، احتج به الجماعة، وروى له أئمتنا الأربعة والسيلقي في الأربعين والعلوي في كتاب حي على خير العمل، وله رواية في المناقب.

والزهري هو: محمد بن مسلم بن عبيد الله بن شهاب الزهري، احتج به الجماعة وأثنى عليه كثير من علماء الحديث، وأما المؤيد بالله عليه السلام فقال: هو في غاية السقوط لأنه كان أحد حرس خشبة زيد بن علي عليه السلام، وجرى بينه وبين زين العابدين كلام أثنى فيه الزهري على معاوية، فقال له زين العابدين: كذبت يا زهري، وكان ملازماً لسلاطين بني أمية متزيئاً بزي جندهم.

وعنه حديث أخرجه عبد الرزاق إن صح أنه قاله لا على جهة الحكاية بل على جهة الرواية مع تجويزه لصحته، فلا شك في سقوط عدالته ولا أظن تلك الرواية تصح عنه، ولئن صحت فلعله حكاها مع جزمه ببطلانها، هذا وأما الإمام عز الدين عليه السلام فقال: على الزهري مدار كثير من رواية أصحابنا فلا ينبغي القدح في عدالته وإن كان مواصلاً للظلمة ومخالطاً لهم.

قال السيد العلامة (عبد الله بن الإمام الحسن) أبقاه الله: وهو قريب إلا إذا انفرد فاختار التوقف ما لم يكن له شاهد[1].

---

(١) من كتاب أو سنة او غيرهما من الأدلة .تمت مؤلف.

قلت: المعتبر صحة هذه القوادح، فإن صحت فلا ينبغي قبول روايته لأنها شاهدة على عدم إيمانه، لكن أهل التواريخ يزيدون وينقصون والإنصاف البحث والتفتيش عن حاله لكثرة مروياته، توفي سنة أربع وعشرين ومائة، روى له أئمتنا الأربعة والهادي في المنتخب والحاكم.

ومحمود بن الربيع بفتح الرا وكسر الباء الموحدة ابن سراقة الأنصاري الخزرجي المدني، عدوه في الصحابة لأنه أدرك النبي ﷺ وهو ابن خمس سنين، توفي سنة تسع وتسعين عن ثلاث وتسعين سنة، والحديث أخرجه مسلم بطرق مدارها على الزهري، وأخرجه أيضاً من حديث عبادة جماعة من المحدثين.

قال في (الدر المنثور): أخرج الشافعي في الأم وابن أبي شيبة في المصنف وأحمد في مسنده والبخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة والبيهقي في السنن عن عبادة بن الصامت أن رسول الله ﷺ قال: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» ونسبه في المنتقى إلى الجماعة.

قال في (النيل): وزاد فيه مسلم وابن حبان لفظاً فصاعداً، لكن قال ابن حبان تفرد بها معمر عن الزهري، وأعلها البخاري في جزء القراءة.

وعن أبي هريرة أن النبي ﷺ أمره أن يخرج فينادي: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» فما زاد. رواه أحمد وأبو داود، وفي إسناد أبي داود، جعفر بن ميمون.

قال (النسائي): ليس بثقة، وقال أحمد: ليس بالقوي، وقال ابن عدي: يكتب حديثه في الضعفاء[1] وعن أبي سعيد الخدري قال: أمرنا رسول الله ﷺ أن نقرأ بفاتحة الكتاب وما تيسر. رواه في شرح التجريد مرسلاً، وأخرجه أبو داود، وصححه الحافظ في التلخيص وابن سيد الناس وقال: رجاله ثقات، وفي شرح التجريد قال: رسول الله ﷺ في حديث رفاعة بن رافع للأعرابي: «ثم اقرأ فاتحة الكتاب وما تيسر» وفي النيل: أنه قد ورد في حديث المسيء عند أحمد وأبي داود وابن حبان بلفظ: «ثم اقرأ بأم القرآن».

وعن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ خطب الناس فقال: «من صلى صلاة مكتوبة أو سبحة فليقرأ بأم القرآن وقرآن معها فإن انتهى إلى أم القرآن فقد أجزأت عنه، ومن كان مع الإمام فليقرأ بأم القرآن قبله إذا سكت، ومن صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج» أخرجه البيهقي وصححه السيوطي، والأخبار في هذا المعنى كثيرة منها عن أنس عند مسلم والترمذي، وعن أبي قتادة عند أبي داود والنسائي، وعن عبد الله بن عمر عند ابن ماجة، وعن أبي سعيد عند أحمد وأبي داود وابن ماجة، وعن أبي الدرداء عند النسائي وابن ماجة، وعن جابر عند ابن ماجة ذكره في النيل، وقال في المنار: أحاديث لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب لا يمنع ادعاء تواترها معنى لكثرة مواردها.

قلت: ومن أدلة وجوبها أحاديث قسمت الصلاة بيني وبين عبدي،

---

(١) وفي التقريب صدوق يخطئ .تمت مؤلف.

واعلم أن دلالة هذه الأدلة على وجوب قراءة الفاتحة في الصلاة وتعيينها واضحة، وهي في وجه الاستدلال بها على أنواع:

أحدها: ما حكم فيه على الصلاة بالخداج إن لم يقرأ فيها بأم الكتاب، وقد عرفت أن الحكم عليها بذلك يقتضي فسادها وذلك هو معنى الوجوب.

الثاني: ما صرح فيه بنفي الإجزاء، والإجزاء لا يستعمل حقيقة إلا في الواجب ولا صارف له فما لم يجزئ فهو باطل.

الثالث: ما صرح فيه بنفي الحقيقة وأحكامها، وهو أحاديث: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» وبيان ذلك أن نقول النفي هنا متوجه إلى الذات إن أمكن انتفاؤها، وإلا توجه إلى ما هو أقرب إلى الذات وهو الصحة والإجزاء لا إلى الكمال للإجماع على أنه متى تعذر الحمل على الحقيقة وحصل مجازان أحدهما أقرب إلى الحقيقة فإنه يجب الحمل عليه، ولا شك أن نفي الصحة والإجزاء أقرب إلى نفي الحقيقة من نفي الكمال؛ لأن ما لا يصح كالعدم في عدم الفائدة بخلاف ما لا كمال فيه، فثبت أن الحمل على نفي الصحة متعين، ويؤيده حديث نفي الإجزاء، وبه يحصل المطلوب[1] وينتفي ما قيل في الحديث من الإجمال، فإن قيل الصحة والإجزاء عرف متجدد لأهل الشرع فلا يحمل عليه خطاب الشارع.

قلنا: لانسلم بل هو عرف للشارع وقد صرح به في أحاديث نفي

---

(١) وهو وجوب قراءة الفاتحة .تمت مؤلف.

الإجزاء، قالوا: أثبتم اللغة بالترجيح، قلنا: ممنوع بل حملناه على ما هو المتعارف في الاستعمال لمثل هذا التركيب فهو من إلحاق المفرد المجهول بالأعم الغالب المعلوم، على أن أحاديث نفي الإجزاء تدفع هذا السؤال.

قالو: المخرج إلى التقدير تصحيح الكلام ونفي الكمال كاف فيه، وما قدر للحاجة وجب بقدرها؛ لأن الذات لم تنتف، ولأن الفساد إنما يكون لفوات شرط أو ركن معلومة شرطيته أو ركنيته، ولا كذلك ما نحن فيه للنزاع في كون القراءة ركناً.

قلنا: قد مر الإجماع على وجوب الحمل على أقرب المجازين، وهذا الإجماع رواه الرازي فبطل كون نفي الكمال كافياً سلمنا، فأحاديث نفي الإجزاء تعين ما ذكرنا، وأما قولهم: إن الفساد.. إلخ فجوابه: أن ركنية الفاتحة قد ثبتت بما مر وبما سيأتي، وهي مفيدة للعلم عند الإنصاف، والخلاف لا يصيرها ظنية، سلمنا فلا دليل على اشتراط القطع، وهذا كله على فرض عدم إمكان توجه النفي إلى الذات، وأما عند من يرى ذلك فلا حاجة إلى هذه التقديرات وهو قول جماعة من المحققين؛ إذ لا امتناع في نفي الذات وهي الحقيقه الشرعية، لأن ألفاظ الشارع محمولة على عرفه، لأنه بعث لتعريف الشرعيات لا لبيان الموضوعات اللغوية، والصلاة في الشرع اسم للصحيحة، ولا يستعمل في غيرها إلا مجازاً، فإذا فقد شرط صحتها انتفت، ولذا قالوا لا إجمال في مثل هذا التركيب إذا ورد فيما نقله عرف الشرع عن معناه الأصلي؛ لأنه وارد فيه، إما لبيان شرط كحديث: «لا صلاة إلا

بوضوء»، أو شطر كحديث: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، ومن المعلوم أن الماهية يمتنع حصولها مع عدم بعض أجزائها، وحينئذ فلا يحتاج إلى إضمار الصحة ولا الكمال، إذا لاضرورة تلجئ إلى ذلك.

وأجيب: بأنا لا نسلم أن الشرعي ليس إلا الصحيح، وأن إطلاق الصلاة على الفاسدة مجاز، فإن الشرعي هو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت أم لا، لأنه يقال صلاة صحيحة، وصلاة فاسدة، وصلاة الجنب، وصلاة الحائض باطلة، والأصل في الاستعمال الحقيقة، فالقول بأنه مجاز في غير الصحيح يحتاج إلى دليل.

ورد بأن الدليل موجود وهو قوله ﷺ للمسيء صلاته: «قم فصل فإنك لم تصل»، وما تقدم من أنه بعث لبيان الشرعيات، ولأن الأوامر في الصلاة وردت مطلقة، فلو كانت في عرفه تطلق على الفاسدة لقيد الأمر بالصحيحة، وأيضاً لوكانت حقيقة في الفاسدة للزم الاشتراك، والمجاز أولى منه، وعلاقته المشابهة في الصورة، وإلا لزم الخروج عن عهدة الأمر، لكونه قد أتى بحقيقة ماطلب منه، ولا قائل به، ولذا قيل يحمل على نفي الصحة، لأنه أقرب إلى نفي الذات الذي هو الحقيقي.

واعلم أنه قد مر في بعض ألفاظ الحديث: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب».

قال (الرازي): وعلى هذه الرواية فالنفي مادخل على الصلاة؛ وإنما دخل على حصولها لرجل؛ وهو عبارة عن انتفاعه بها وخروجه عن عهدة التكليف بها.

قال: وعلى هذا فيمكن إجراء حرف النفي على ظاهره.

قلت: وتحقيقه أن النفي متوجه إلى النسبة؛ لا إلى المفرد والخبر الذي هو متعلق الجار والمجرور؛ لايكون إلا إستقراراً عاماً تقديره هنا: حاصلة أوموجودة أو كائنة، وحينئذ يمكن إجراء النفي على ظاهره؛ لأن مالا يوجد فهو معدوم.

النوع الرابع: من أنواع الاستدلال بهذه الأخبار ما تضمنته من الأمر بقراءتها في الصلاة والأمر يقتضي الوجوب.

النوع الخامس: أن الله تعالى قد سماها[1] صلاة كما في أحاديث التنصيف وذلك يقتضي تأكد وجوبها، وأنها أعظم أركان الصلاة كما في حديث: «الحج عرفة».

الوجه الثاني: مما احتج به الجمهور مواظبة النبي ﷺ على قراءة الفاتحة في الصلاة طول عمره.

قال (الرازي): وتواتر عنه ذلك، قالوا: الفعل بمجرده لا يفيد الوجوب.

قلنا: بل يفيده فيما واظب عليه، لا سيما ومن شأنه ﷺ أن يفعل الخلاف لبيان الجواز، فلما لم يروَ عنه الترك فيما نحن فيه وهو مما تعم به البلوى، بحيث لو ترك لنقل وجب الحكم بالوجوب اقتداءً برسول الله ﷺ ولنا به أسوة حسنة، وقد قال اتبعوه ونحوها، ولأن أفعاله في الصلاة بيان لمجمل واجب فلا يخرج منها شيء

(١) أي الفاتحة .تمت مؤلف.

عن الوجوب إلا بدليل، وقد قال ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، وأيضاً قد تكرر الأمر بإقامة الصلاة في كتاب الله، واللام فيها للعهد إذ المراد للمعهود والسابق، وهي الصلاة التي أتى بها رسول الله ﷺ والصلاة التي أتى بها مشتملة على الفاتحة، فيكون الأمر بإقامة الصلاة أمراً بقراءة الفاتحة.

الوجه الثالث: أن الخلفاء وسائر الصحابة واظبوا على قراءتها، وذلك معلوم عنهم، وقد مر في البسملة ما يدل على ذلك، ويؤيده ما رواه الرازي في تفسيره، وهو أن النبي ﷺ قال: «ألا أخبركم بسورة ليس في التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزبورمثلها قالوا: نعم، قال: فما تقرأون في صلاتكم؟ قالوا: {الحمد لله رب العالمين}، قال: هي، هي»، وسيأتي له شاهد في الفضائل، وهو صريح في أن قراءة الفاتحة في الصلاة كانت مشهورة فيما بينهم، وهم قدوة الأمة والمعرفون بما جاء به معلم الشرع ﷺ، وفي الحديث دلالة من وجه آخر وهو التقرير.

الوجه الرابع: أن ذلك مذهب أمير المؤمنين وإجماع أهل بيته من بعده، وذلك حجة كافية، احتجت الحنفية بقوله تعالى: {فَاقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ} [المزمل:٢٠] فأوجب القراءة على سبيل التخيير، ولو تعينت الفاتحة لكان من نسخ القطعي بالظني، وهو لا يجوز، ولذا تأولوا أحاديث: «لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب»، كما مر، وبمارواه البخاري قال: حدثنا محمد بن بشار، قال: حدثنا يحيى عن عبيد الله، قال: حدثني سعيد بن أبي سعيد، عن أبيه، عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ دخل

المسجد، فدخل رجل فصلى فسلم على النبي ﷺ فرد وقال: «ارجع فصل فإنك لم تصل» فرجع يصلي كما صلى، ثم جاء فسلم على النبي ﷺ فقال: «ارجع فصل فإنك لم تصل ثلاثاً»، فقال: والذي بعثك بالحق ما أحسن غيره فعلمني، فقال: «إذا قمت إلى الصلاة فكبر، ثم اقرأ ماتيسر معك من القرآن، ثم اركع حتى تطمئن راكعاً، ثم ارفع حتى تعتدل قائماً، ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً، ثم ارفع حتى تطمئن جالساً، وافعل ذلك في صلاتك كلها».

محمد بن بشار العبدي مولاهم، أخذ عنه الجماعة، قال العجلي: ثقة، كثير الحديث، توفي سنة اثنين وخمسين ومائة، روى له المرشد بالله.

ويحيى هو: ابن سعيد القطان، عالم مشهور.

وعبيد الله هو: ابن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب العمري المدني أبو عثمان، وثقه يحيى وأبو زرعة والنسائي، توفي سنة سبع وأربعين ومائة. احتج به الجماعة، وروى له أئمتنا الخمسة.

وسعيد بن أبي سعيد هو: المقبري.

والحديث أخرجه مسلم عن محمد بن المثنى، عن يحيى بن سعيد بسنده ومتنه، وله طريق أخرى عند مسلم، وللحديث طرق سنشير إلى بعضها عند الكلام على الاستدلال به.

واحتجوا أيضاً بحديث أبي سعيد مرفوعاً: «لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب»، وغيرها، وحديث أبي هريرة عند أبي داود: «لاصلاة

إلا بقرآن ولو بفاتحة الكتاب»، ومن جهة النظر أن الفاتحة لو كانت واجبة لوجب تعلمها، واللازم باطل فالملزوم مثله، دليله ما في حديث المسيء صلاته بلفظ: «فإن كان معك قرآن وإلا فاحمد الله وكبره وهلله». عند النسائي، وأبي داود، والترمذي.

والجواب: أما الآية فالجواب عنها من وجوه:

أحدها: أنها ليست نصاً في القراءة في الصلاة، كما تقدمت الإشارة إلى ذلك، ولذا اختلفوا هل الأمر فيها للندب أم للوجوب، وهل أراد الصلاة أم التلاوة، وعلى القول بأنه أراد التلاوة.

اختلفوا في المتيسر، فقيل: القرآن كله لأنه يسير لقوله تعالى: {وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ} [القمر:١٧]، وقيل: ثلثه، وقيل غير ذلك كما سيأتي في محله، وعلى القول بأنه أراد الصلاة، فالمقصود بها صلاة الليل.

قال (جار الله): وهذا ناسخ للأول يعني قوله: {قُمِ اللَّيْلَ إِلاَّ قَلِيلاً} [المزمل:٢]، قال: ثم نسخا جميعاً بالصلوات الخمس.

قلت: ومنه تعلم أن الأمر فيها وإن كان للوجوب فقد نسخ، وعلى هذه الاحتمالات والخلاف فلا تنتهض للاحتجاج بها، ولا تصلح لمعارضة تلك الأدلة الصريحة.

الوجه الثاني: أنا وإن سلمنا أنها واردة في القراءة في المكتوبة، كما هو ظاهر كلام الهادي عليه السلام في الأحكام، فلا نسلم أن المراد منها ما ذكرتم من التخيير بين قراءة الفاتحة أو غيرها، بل في الآية احتمالات

كلها يصح معها قولنا، وتسلم الأدلة من التنافي والتعارض.

منها: ما ذكره المؤيد **بالله** وغيره من أن التخيير في الآية عام للفاتحة وغيرها، خصصنا الفاتحة بالتعيين لتلك الأحاديث، وبقي التخيير فيما زاد عليها، ويشهد لصحة هذا التأويل قوله في بعض الأحاديث وما تيسر بعد الأمر بقراءة الفاتحة، وعلى هذا يكون معنى الآية والخبر اقرأوا ما تيسر من القرآن وفاتحة الكتاب، ومنها: أن الآية مجملة مبينة بالسنة[1]، وسميت قراءة الفاتحة متيسرة؛ لأن هذه السورة محفوظة ومتيسرة للمكلفين، ويشهد له أنه قد ورد في حديث المسيء: «ثم اقرأ بما تيسر»، وفي بعض ألفاظه: «ثم اقرأ بأم القرآن»، فأطلق المتيسر على الفاتحة، ومنها: أنها واردة فيمن **لا** يحسن قراءة الفاتحة كما قيل في حديث المسيء، وفي هذه الاحتمالات جمع بين الأدلة، ودفع لدعوى لزوم نسخ القطعي بالظني.

الثالث: أنه لو فرض ثبوت دعوى النسخ فلا نسلم أنه من نسخ القطعي بالظني، فإن أحاديث الفاتحة متواترة معنى لمن بحث سلمنا، فالآحاد إذا اعتضد بقرينة تصدقه أفاد القطع، كما قيل في استدارة من كان في قباء إلى الكعبة بخبر الواحد، وهذا قد اعتضد بإجماع العترة وغيره، سلمنا فالمسألة صحيحة على أصل متأخري الحنفية، لأنهم يجوزون نسخ الكتاب بالخبر المشهور، وهذه الأخبار مشهورة، ولذا عدلوا إلى تأويلها، وأما حديث المسيء فمحمول على أحد

---

(١) وهو أن المراد بالمتيسر الفاتحة .تمت مؤلف.

الاحتمالات في الوجه الثاني من جواب الآية، والظاهر أنه وارد فيمن لا يحسن القراءة، لقوله في بعض رواياته: «فإن كان معك قرآن...» الخبر، وقرينة الحال والمقام تقوي ذلك.

قال في (الروض): فإذا جمع بين ألفاظ الحديث كان تعيين الفاتحة هو الأصل لمن معه قرآن، فإن عجز عن تعلمها وكان معه شيء من القرآن، قرأ ما تيسر وإلا انتقل إلى غيره من الذكر.

وقيل: إن ذلك منسوخ بأحاديث تعيين الفاتحة.

نعم وما ذكرناه من أن الحديث يحتمل الاحتمالات السابقة فإنما هو على القول بأن حديث المسيء يصرف ما ورد في غيره من الأدلة المقتضية لفرضية شيء مما تشتمل عليه الصلاة، وأما على القول بوجوب الأخذ بالزائد فالزائد فلا إشكال في تحتم المصير إلى وجوب ما اقتضى الدليل وجوبه، وإن لم يذكر في حديث المسيء.

وأما حديث أبي سعيد فقال ابن سيد الناس: لا يدري بهذا اللفظ من أين جاء، والذي صح من طريقه خلافه وقد مر، وأما حديث أبي هريرة ففي إسناده جعفر بن ميمون، وقد مر أنه ليس بثقة، وقد رواه سفيان بن سعيد الثوري وهو إمام، فقال في متنه: إلا بفاتحة الكتاب فما زاد.

قال (ابن معين): وليس أحد يخالف سفيان الثوري -يعني في الحديث- إلا كان القول قول سفيان.

قلت: والحديث قد مر من رواية جعفر بلفظ: «إلا بفاتحة الكتاب

فما زاد».

قال في (الروض): قد رواه يحيى بن سعيد القطان وهو من الحفظ والإتقان بالمكان الذي لا يخفى على أهل العلم، عن جعفر بن ميمون، عن أبي عثمان النهدي، عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: «بقراءة فاتحة الكتاب فما زاد».

قال (الشوكاني): وليست الرواية الأولى[1] بأولى من هذه، وأيضاً أين تقع هذه الرواية على فرض صحتها بجنب الأحاديث المصرحة بفرضية فاتحة الكتاب وعدم إجزاء الصلاة بدونها، وأما قولهم لو وجبت لوجب تعلمها.

فقال (الشوكاني): هذا ملتزم فإن أحاديث فرضيتها يستلزم وجوب تعلمها، لأن ما لايتم الواجب إلا به واجب كما تقرر في الأصول، وما في حديث المسيء لايدل على بطلان اللازم؛ لأن ذلك فرضه حين لا قرآن معه، على أنه يمكن تقييده بعدم الاستطاعة لتعلم القرآن كما في حديث ابن أبي أوفى عند أبي داود والنسائي وأحمد وابن الجارود وابن حبان والحاكم والدار قطني: أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ فقال: إني لا أستطيع أن آخذ من القرآن شيئاً فعلمني ما يجزيني في صلاتي، فقال: «قل سبحان الله والحمدلله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله».

ولا شك أن غير المستطيع لا يكلف لأن الاستطاعة شرط في التكليف، فالعدول هاهنا إلى البدل عند تعذر المبدل غير قادح في

(١) يعني بالأولى التي احتج بها الحنفية .تمت مؤلف.

فرضيته أو شرطيته.

قلت: وهو جواب حسن، وسيأتي زيادة تحقيق في وجوب تعلم مالا تتم الصلاة إلا به.

ومن أدلة الحنفية ما في حديث ابن عباس عند ابن ماجة في ذكر إمامة أبي بكر ومجيء النبي ﷺ، قال: وأخذ رسول الله ﷺ في القراءة من حيث بلغ أبو بكر، قالوا: فلو تعينت الفاتحة لابتدأ بها النبي ﷺ.

وأجيب بأنه لا مانع من قراءته للفاتحة بكمالها في غير هذه الركعة التي أدرك أبابكر فيها؛ لأن النزاع إنما هو في وجوب الفاتحة في جملة الصلاة لا في وجوبها في كل ركعة، نعم، يصلح هذا الاحتجاج به على عدم وجوبها في كل ركعة.

فائدة [في ذكر الصحيح من مذهب الحنفية في قراءة الفاتحة]

ما ذكرناه عن الحنفية من عدم وجوب الفاتحة هو المشهور عنهم.

قال (الشوكاني): والصواب ما قاله الحافظ أن الحنفية يقولون بوجوب قراءة الفاتحة، لكن بنوا على قاعدتهم أنها مع الوجوب ليست شرطاً في صحة الصلاة لأن وجوبها إنما يثبت بالسنة، والذي لا تتم الصلاة إلا به فرض، والفرض لا يثبت عندهم بما يزيد على القرآن، وقد قال [الله] تعالى: {فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ} [المزمل: ٢٠].

فالفرض قراءة ما تيسر، وتعيين الفاتحة إنما يثبت بالحديث فيكون واجباً يأثم من يتركه وتجزي الصلاة بدونه.

قال: وهذا تعويل على رأي فاسد، حاصله رد كثير من السنة المطهرة بلا برهان ولاحجة نيرة، فكم موطن من المواطن يقول فيه الشارع: لا يجزي كذا، لا يقبل كذا، لايصح كذا.

ويقول المتمسكون: بهذا الرأي يجزي ويقبل ويصح، ولمثل هذا حذر السلف من أهل الرأي، ذكره في النيل.

قلت: وقد حكى الرازي: إجماع الأمة على أن قراءة الفاتحة أولى من غيرها وإن اختلفوا في الوجوب، وحكى تسليم أبي حنيفة أن الصلاة بدون الفاتحة (خداج) ناقص، وجعل هذا أحد الوجوه المقتضية للوجوب؛ لأن الآية على ما يزعمه الحنفية يقتضي التخيير وهو باطل إذ لا تخيير بين الكامل والناقص، فتعين أن يكون المراد بالمتيسر الفاتحة.

واحتج الرازي علىالوجوب بأن قراءة الفاتحة أحوط للإجماع على صحة قراءتها، وقد قال تعالى: {فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ} [الزمر:١٨].

واحتج أيضاً بأن الأمة مجمعة على العمل، وهي أنك لا ترى مسلماً إلا وهو يقرأ الفاتحة في الصلاة، فالتارك لها تارك لسبيل المؤمنين فيدخل تحت قوله تعالى: { وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ...} [النساء:١١٥]الآية، فإن قيل إنهم لم يجمعوا على اعتقاد وجوبها، قلنا: عمل القلب غير عمل الجوارح فمن لم يأت بها فهو تارك لسبيل المؤمنين فيدخل تحت الوعيد، وهو احتجاج ضعيف فالحق إثبات وجوب

الفاتحة بالأدلة السابقة وهي صحيحة صريحة.

تنبيه [في ذكر الزيادة من القرآن على الفاتحة في الصلاة]

في بعض الأحاديث السابقة ما يدل على وجوب الزيادة على الفاتحة، وفي ذلك خلاف، فذهب إلى الوجوب القاسم والهادي والمؤيد بالله، وهو مروي عن عمر وابنه عبدالله وعثمان بن أبي العاص، واختاره السيد هاشم والشوكاني.

وقال (القرطبي): قد أبى كثير من أهل العلم ترك السورة لضرورة أو لغير ضرورة منهم: عمران بن الحصين وأبو سعيد الخدري وخوات بن جبير ومجاهد وأبو وائل وابن عمر وابن عباس وغيرهم، قالوا: لا صلاة لمن لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب وشيء معها من القرآن.

وفي (شرح صحيح مسلم) (للنووي): أن القاضي عياض حكى عن بعض أصحاب مالك وجوب السورة، وحكى القرطبي لمذهب مالك في قراءة السورة ثلاثة أقوال: سنة، فضيلة، واجبة، وذهب الشافعي وغيره إلى عدم الوجوب، ورواه القرطبي عن الجمهور.

احتج الأولون بما مر وهي صريحة في وجوب الزيادة وبما علم من ملازمة النبي ﷺ لقراءة شيء من القرآن عقيب الفاتحة في ركعتي الفجر والأوليين مما عداهما، ونحن نأتي ببعض ما روي من ذلك، فنقول: روى الأمير الحسين في الشفاء عن النبي ﷺ «أنه كان يقرأ في الصلاة بفاتحة الكتاب وسورة».

وفي (صحيح مسلم): حدثنا شيبان بن فروخ، حدثنا أبو عوانة، عن منصور، عن الوليد بن مسلم أبي بشر، عن أبي الصديق الناجي، عن أبي سعيد الخدري أن النبيﷺ كان يقرأ في صلاة الظهر في الركعتين الأوليين في كل ركعة قدر ثلاثين آية، وفي الأخريين قدر خمس عشرة آية، وقال: نصف ذلك، وفي العصر في الركعتين الأوليين في كل ركعة قدر قراءة خمس عشرة آية، وفي الأخريين قدر نصف ذلك.

شيبان بن فروخ: أبو محمد الحنظلي، وثقه أحمد، توفي سنة خمس أوست وثلاثين ومائتين، روى له جماعة منهم: مسلم، وأبوداود، ومن الأئمة: أبو طالب، والمرشد بالله.

وأبو عوانة هو: الوضاح بن عبدالله اليشكري الواسطي. قال أحمد وعفان: صحيح الكتاب، وتكلم فيه بعضهم، توفي سنة ست وسبعين ومائة، احتج به الجماعة، وروى له أئمتنا الأربعة.

ومنصور هو: ابن المعتمر.

والوليد فليس هو الوليد بن مسلم الدمشقي أبو العباس الأموي صاحب الأوزاعي بل هو الوليد بن مسلم العنبري المصري، أبو بشر التابعي.

ذكره النووي ولم يذكره في الجداول فيبحث عنه، وأبو الصديق الناجي اسمه بكر بن عمرو، وقيل: ابن قيس منسوب إلى ناجيه[1]

(١) بالجيم .تمت مؤلف.

قبيل البصري، وثقه ابن معين وأبو زرعة، توفي سنة ثمان ومائة، احتج به الجماعة وروى له أبو طالب، والسمان.

والحديث أخرجه أحمد، وفي صحيح البخاري: حدثنا المكي بن إبراهيم، عن هشام الدستوائي، عن يحيى بن أبي كثير، عن عبدالله بن أبي قتادة، عن أبيه قال: كان النبي ﷺ يقرأ في الركعتين من الظهر والعصر بفاتحة الكتاب وسورة سورة ويسمعنا الآية أحياناً.

مكي هو: ابن إبراهيم بن بشير بن فرقد التيمي الحنظلي البلخي أبو السكن، وثقه الدارقطني وابن سعد، توفي سنة خمس وعشرين ومائتين، روى له من الأئمة: الموفق بالله.

وهشام هو: ابن عبدالله الدستوائي. قال الطيالسي: أمير المؤمنين في الحديث، وبالغ في الثناء عليه العجلي وابن سعد وأحمد وعده في الشافي من العدلية، احتج به الجماعة، وروى له المؤيد بالله.

ويحيى بن أبي كثير بالمثلثة، أبو نصر الطائي مولاهم اليامي، وثقه أبو حاتم، وقال شعبة: هو أحسن حديثاً من الزهري، وقال أحمد: إذا خالفه الزهري فالقول قول يحيى، توفي سنة عشرين ومائة، احتج به الجماعة، وروى له أئمتنا الخمسة.

وعبد الله بن أبي قتادة من مشاهير التابعين وثقاتهم، وثقه النسائي، توفي سنة خمس وتسعين. احتج به الجماعة وروى له أئمتنا الثلاثة، والحديث رواه مسلم.

قال: حدثنا: أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا يزيد بن هارون، أخبرنا

همام وأبان بن يزيد، عن يحيى بن أبي كثير، فذكره بسنده ومتنه إلا أنه قال: في الركعتين الأوليين من الظهر والعصر، وزاد فيه: ويقرأ في الركعتين الأخريين بفاتحة الكتاب.

وأبان هو: ابن يزيد العطار أحد الأثبات المشاهير، عده في الشافي من رجال العدلية.

وقال (أحمد): ثبت في جميع المشائخ، وقال ابن معين والنسائي: ثقة، احتج به الستة إلا ابن ماجة، توفي بعد الستين، وروى له محمد بن منصور والمؤيد بالله.

وفي صحيح البخاري: حدثنا أبو نعيم، قال: حدثنا شيبان، عن يحيى، عن عبدالله بن أبي قتادة، عن أبيه قال: كان النبي ﷺ يقرأ في الركعتين الأوليين من صلاة الظهر بفاتحة الكتاب وسورتين[1]، يطول في الأولى ويقصر في الثانية، ويسمع الآية أحياناً، وكان يقرأ في العصر بفاتحة الكتاب وسورتين، وكان يطول في الأولى، وكان يطول في قراءة الركعة الأولى من صلاة الصبح ويقصر في الثانية.

أبو نعيم هو: الفضل بن دكين الكوفي، الأحول، الحافظ، أثنى عليه غير واحد، ووثقوه، توفي سنة سبع عشرة ومائة، عداده في الزيدية وثقات محدثي الشيعة، احتج به الجماعة، وروى له أئمتنا الأربعة، وصاحب المحيط.

---

(١) أي في كل ركعة سورة .تمت مؤلف.

وشيبان هو: ابن عبد الرحمن النحوي المؤدب.

قال (أحمد): ثبت في كل المشائخ، ووثقه ابن سعد، توفي سنة أربع وستين ومائة، احتج به الجماعة، وروى له الثلاثة، وما في أمالي المرشد بالله شيبان عن أشعث، وكذلك عن منصور فهو بهذا، وما عند السيدين (م) و(ط) شيبان عن الحسن وقتادة فهو هذا، نبه عليه في الجداول.

ويحيى هو: ابن أبي كثير، والحديث رواه مسلم.

قال: حدثنا محمد بن المثنى العنزي، حدثنا ابن أبي عدي، عن الحجاج، عن الصواف، عن يحيى... فذكره.

ابن المثنى هو: محمد بن المثنى بن عبيد بن قيس العنزي -بفتح العين والنون- أبو حسين الزمن المصري الحافظ، أخذ عنه البخاري والجماعة، قال محمد بن يحيى: حجة، وقال أبو حاتم: صالح الحديث صدوق، توفي سنة اثنتين وخمسين ومائتين، روى له المرشد الله وابن أبي عدي.

قال في (الجداول) هو: محمد بن إبراهيم بن أبي عدي المسلمي مولاهم، ثم قال وثقه أبو حاتم والنسائي، توفي سنة اثنتين وثمانين ومائة، احتج به النسائي.

قلت: ومن أصحابنا السيلقي والحجاج، قال في الجداول: حجاج الصواف هو: ابن أبي عثمان الكندي مولاهم أبو الصلت إلى أن قال: وثقه أحمد وابن معين. توفي سنة ثلاث وأربعين ومائة. احتج

به الجماعة.

قلت: وروى له محمد بن منصور أخرجه أبو داود، وزاد قال: فظننا أنه يريد بذلك أن يدرك الناس الركعة الأولى، وأخرجه النسائي وابن ماجة، وعن سليمان بن يسارعن أبي هريرة أنه قال: ما رأيت رجلاً أشبه صلاة برسول الله ﷺ من فلان لإمام كان بالمدينة.

قال (سليمان): فصليت خلفه فكان يطيل الأوليين من الظهر ويخفف الأخريين ويخفف العصر ويقرأ في الأوليين من المغرب بقصار المفصل، ويقرأ في الأوليين من العشاء من وسط المفصل ويقرأ في الغداة بطوال المفصل، أخرجه أحمد والنسائي.

قال في (الفتح): صححه ابن خزيمة وغيره، وقال في بلوغ المرام: إسناده صحيح، والحديث محمول على ما مر من أنه كان يطول في الأولىمن الظهر أكثر من تطويله في الثانية، وإنما وصفت الثانية بالتطويل بالنسبة إلى غيرها، وأما تخفيف العصر فبالنسبة إلى الظهر، وأما الجزم بالمواظبة من النبي ﷺ المستفاد من تشبيه صلاة هذا الإمام بصلاته ﷺ فيعارضه ما سيأتي من التطويل فيها، وقد حمل بعضهم العموم المستفاد من لفظ كان على الغالب لثبوت قراءته للسور الطوال والقصار في الصلوات كلها.

قلت: ويمكن أن يكون الإمام المذكور مروان بن الحكم فإنه الذي كان يواظب على قراءة قصارالمفصل بالمغرب.

وأبو هريرة كان من المتصنعين إلى بني أمية، وقد تولى من جهتهم

المدينة، وقد أنكر زيد بن ثابت على مروان.

وفي (صحيح البخاري): حدثنا أبو النعمان، قال حدثنا: أبو عوانة عن عبد الملك بن عمير، عن جابر بن سمرة، قال: قال سعد: كنت أصلي بهم صلاة رسول الله ﷺ صلاتي العشي لا أخرم عنها كنت أركد في الأوليين وأحذف في الأخريين، فقال عمر: ذلك الظن بك. قوله صلاتي العشي تنثية صلاة، والعشي بفتح العين وكسر الشين المعجمة: الظهر والعصر.

وفي رواية للبخاري من طريق موسى بن إسماعيل المنقري أي التبوذكي[1] عن أبي عوانة بالسند المذكور صلى صلاة العشاء وهي هكذا عند ابن عساكر، وأخرم بهمزة مفتوحة ثم خاء معجمة ثم راء مهملة مكسورة أي: لا أنقص، وأركد بضم الكاف أي: أطول القيام حتى تنقضي القراءة، قوله وأحذف في الأخريين: المراد به التخفيف بترك ما زاد على الفاتحة أو كونه دون ما في الأوليين، وليس المراد به ترك القراءة لما في رواية موسى من قوله وأخف موضع وأحذف.

أبو النعمان هو: محمد بن الفضل السدوسي البصري الملقب بعارم، وثقه الدارقطني، وقيل: تغير بآخر عمره. توفي سنة أربع وعشرين ومائتين، احتج به الجماعة، وروى له المرشد بالله.

وعبد الملك بن عمير هو: عبد الملك بن عمير مصغراً ابن سويد أبو عمرو الكوفي الفرسي بفتح الفاء والراء ثم مهملة نسبة إلى فرس له سابق.

---

(١) أي بتاء مثناة من أعلى بعدها با بواحدة من أسفل بعدها واو ثم ذال معجمة. تمت مؤلف.

قال (النسائي): ليس به بأس، وقال أحمد: مضطرب الحديث، وقال ابن خراش: كان شعبة لايرضاه.

وقال الباقر عليه السلام: كان شرطياً على رأس الحجاج عاملاً لبني أمية.

وروى المرشد بالله عليه السلام أنه جهز على عبد الله بن بقطر بالباء الموحدة والقاف رضيع الحسين بن علي عليه السلام واحتز رأسه بالكوفة، وحكى أيضاً أنه كان يمر بأصحاب علي عليه السلام وهم جرحى فيقتلهم، فعوتب في ذلك، فقال: إنما أردت أريحهم، وقال بعضهم: هو مجهول عند أهل الحديث.

وقال (أبو طالب): كان من أعوان بني أمية رأى الوصي، وعاش مائة وثلاثين سنة، توفي سنة ست وثلاثين ومائة أونحوها.

قال (علامة العصر): هو راوي حديث: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»، احتج به الجماعة، وذب عنه الذهبي، وروى له من الأئمة أبو طالب والمرشد بالله، والحديث أخرجه أبو داود والنسائي وهو في صحيح مسلم.

قال: حدثنا يحيى بن يحيى، أخبرنا هشيم، عن عبد الملك بن عمير، عن جابر بن سمرة أن أهل الكوفة شكوا سعداً إلى عمر بن الخطاب، فذكروا من صلاته فأرسل إليه عمر فقدم عليه، فذكر له ما عابوه به من أمر الصلاة، فقال: إني لأصلي بهم صلاة رسوالله صلى الله عليه وآله وسلم ما أخرم عنها، إني لأركد بهم في الأوليين وأحذف في الأخريين، فقال: ذلك الظن بك يا أبا إسحاق.

وله طريق أخرى عن قتيبة بن سعيد، وإسحاق بن إبراهيم، عن جرير، عن عبد الملك، وقتيبة: هو ابن سعيد الثقفي مولاهم أبو رجاء العطاري البعلي البلخي، أخذ عن جماعة منهم النفس الزكية، وعنه الجماعة، لكن ابن ماجة بواسطة، وثقه ابن معين وأبو حاتم والحاكم، توفي سنة أربعين ومائتين.

روى له من الأئمة محمد بن منصور وأبو طالب والمرشد والسيلقي في الأربعين وأبو الغنائم النرسي في الأربعين الفقهية، ورواه مسلم من غير طريق عبد الملك فقال: حدثنا محمد بن مثنى، حدثنا عبد الرحمن بن مهدي، حدثنا شعبة، عن ابن عون قال: سمعت جابر بن سمرة، قال: قال عمر لسعد: قد شكوك في كل شيء حتى في الصلاة، قال: أما أنا فأمد في الأوليين وأحذف في الأخريين، وما آلوا ما اقتديت به من صلاة رسول الله ﷺ فقال: ذاك الظن بك أو ذاك ظني بك.

وحدثنا أبو كريب، حدثنا ابن بشر، عن مسعر، عن عبد الملك وأبي عون، عن جابر بن سمرة بمعنى حديثهم وزاد: فقال تعلمني الأعراب بالصلاة.

عبد الرحمن: هو ابن مهدي بن غسان الأزدي مولاهم أبو سعيد البصري اللؤلوئي، وثقه ابن المديني وأحمد وأبو حاتم والنسائي، وابن سعد وعده في الشافي من العدلية، توفي سنة ثمان وتسعين ومائة. احتج به الجماعة، وروى له أئمتنا الخمسة.

وشعبة بن الحجاج بن الورد العتكي الأزدي مولاهم أبو بسطام الواسطي، وثقه العجلي وابن سعد.

وقال (ابن معين): إمام المتقين، وقال الحاكم: إمام الأئمة، وقال الثوري: أمير المؤمنين في الحديث، عداده في ثقات محدثي الشيعة.

قال (شعبة) وقد سئل عن الخروج مع النفس الرضية: أتسألني عن الخروج مع ابن رسول الله ﷺ والله لهي بدر الصغرى.

توفي سنة ست وستين ومائة، روى له أئمتنا الخمسة والسيلقي ومن المحدثين جماعة.

وأبو عون الثقفي محمد بن عبد الله بن سعيد الكوفي، توفي أيام خالد القسري.

احتج به جماعة إلا ابن ماجة، وروى له محمد بن منصور، وفي صحيح مسلم أيضاً: حدثنا داود بن رشيد، حدثنا الوليد يعني بن مسلم عن سعيد وهو ابن عبد العزيز، عن عطية بن قيس، عن قزعة، عن أبي سعيد الخدري قال: لقد كانت صلاة الظهر تقام فيذهب الذاهب إلى البقيع فيقضي حاجته ثم يتوضأ ثم يأتي رسول الله ﷺ بالركعة الأولى مما يطولها.

وحدثني محمد بن حاتم، قال: حدثنا عبد الرحمن بن مهدي، عن معاوية بن صالح، عن ربيعة، قال: حدثني قزعة، قال: أتيت أبا سعيد الخدري وهو مكثور عليه فلما تفرق الناس عنه قلت: إني لأسألك عما سألك هؤلاء عنه، قلت: أسألك عن صلاة

رسول الله ﷺ، فقال: مالك في ذلك من خير فأعادها عليه، فقال: كانت صلاة الظهر تقام فينطلق أحدنا إلى البقيع فيقضي حاجته ثم يأتي أهله فيتوضأ ثم يرجع إلى المسجد ورسول الله ﷺ في الركعة الأولى.

قال (النووي): قوله مكثور عليه أي: عنده ناس كثيرون للاستفادة منه، وقوله مالك في ذلك من خير معناه: أنك لا تستطيع الإتيان بمثلها لطولها وكمال خشوعها، وإن تكلفت ذلك شق عليك ولم تحصله فتكون قد علمت السنة وتركتها.

داود: هو ابن رشيد مصغراً الهاشمي بالولاء الخوارزمي، وثقه الدارقطني، توفي سنة تسع وثلاثين ومائتين.

احتج به الجماعة إلا الترمذي، وروى له أبو طالب والمرشد بالله ووالده الموفق.

والوليد هو صاحب الأوزاعي قاله النووي، وهو الوليد بن مسلم الأموي مولاهم أبو العباس الدمشقي، وثقه ابن سعد وابن عدي والعجلي ويعقوب، وأثنى عليه أحمد وابن المديني.

وقال في (التذكرة): لا نزاع في علمه وحفظه، وإنما الرجل يدلس فلا يحتج به إلا إذا صرح بالسماع، توفي سنة خمس وتسعين ومائة، احتج به الجماعة، وروى له أئمتنا الخمسة وسعيد.

قال في الجداول: سعيد بن عبد العزيز بن يحيى التنوخي أبو محمد

الدمشقي، وثقه ابن معين وأبو حاتم والنسائي، توفي سنة سبع وستين ومائة، احتج به مسلم والأربعة، وروى له أبو طالب.

وعطية بن قيس لم يترجم له في الجداول.

وقزعة بفتح الزاي وإسكانها، قال في الجداول: قزعة بن يحيى البصري، ويقال ابن الأسود عن ابن عمر وأبي سعيد وثقه العجلي، وقال ابن خراش: صدوق.

احتج به الجماعة، وروى له أبو طالب والمرشد، فهذه الأخبار وما في معناها تفيد ثبوت ملازمته ﷺ لقراءة شيء من القرآن عقيب الفاتحة في المكتوبة، وقد روي عنه ﷺ قراءة سورة مخصوصة في المكتوبات، وسيأتي ذكر ذلك في فضائل السور، وبيان من رواه من أئمتنا والمحدثين بحيث يتحصل من مجموع ذلك العلم بأنه كان لا يكتفي بقراءة الفاتحة في مكتوبة، لا سيما وفي بعض الروايات لفظ كان الذي يستفاد منه الدوام والاستمرار، وأنت خبير بأنه يجب حمل ماصدر عنه ﷺ من الأفعال وغيرها في الصلاة على الوجوب ما لم يصرفه عنه صارف صحيح؛ لأن أفعاله فيها بيان لمجمل واجب كقوله تعالى: {أَقِيمُوا الصَّلَاةَ} [النساء:٧٧]، ولقوله ﷺ: ((صلوا كما رأيتموني أصلي))، ولا خلاف أنما كان بياناً لمجمل، فإن حكمه حكم المبين في الوجوب وغيره، وأيضاً فإن أدلة وجوب الاتباع والتأسي لم تفصل في وجوب التأسي به ﷺ بين فعل وفعل، على أن العلامة المقبلي قد نص على أن قولهم لا يحتج بمطلق الفعل لا يصدق على ما حوفظ عليه، سيما

وقد كان من شأنه ﷺ أن يفعل الخلاف لبيان الجواز، ذكره في المنار.

ولنتبرك هنا بتعداد ما وقفنا عليه حال تحرير هذا من ذكر السور التي كان يقرأ بها في الفرائض تقريباً لمن أراد الاقتداء بنبيه ﷺ فيها، وتحقيقاً لما ادعيناه من ثبوت العلم بزيادته ﷺ قرآناً مع الفاتحة، ولنأت بها مجردة عن ذكر الرواة والمخرجين اكتفاء بما سيأتي في مواضعة إن شاء الله تعالى، فمن ذلك ما روي أنه ﷺ كان يقرأ في صلاة الفجر بسورة {ق}، وسورة الروم، وإذا الشمس كورت، وإذا زلزلت والمعوذتين، وبالمؤمنين حتى بلغ ذكر موسى وهارون في الركعة الأولى، وكان يصليها يوم الجمعة بـ الم السجدة وسورة هل أتى، وقرأ في صلاة الظهر سبح اسم ربك الأعلى والليل إذا يغشى، والسماء ذات البروج، والسماء والطارق، وقرأ في المغرب الأعراف في الركعتين، وقرأ فيها الطور والمرسلات والصافات، وحم الدخان، وسبح اسم ربك الأعلى، والتين والزيتون والمعوذتين وقصار المفصل، وقرأ في العشاء الآخرة بالتين، ووقت لمعاذ بالشمس وسبح اسم ربك الأعلى والليل إذا يغشى ونحوها، وكان يقرأ في الجمعة بسورة الجمعة والمنافقين، وسبح والغاشية، وفي الأعياد بسورة ق واقتربت، وسبح والغاشية.

فهذا ما وقفنا عليه في الحال والمراد بقولنا: كان يقرأ في صلاة كذا بسورة كذا وكذا، أنه تارة يقرأ هذه، وتارة هذه لا أنه يجمع بينهما في ركعة.

احتج القائلون بعدم وجوب الزيادة على الفاتحة بما في صحيح البخاري قال حدثنا: مسدد، قال: حدثنا إسماعيل بن إبراهيم، قال:

أخبرنا ابن جريج، قال: أخبرني عطاء أنه سمع أباهريرة يقول في كل صلاة يقرأ: فما أسمعنا رسول الله ﷺ أسمعناكم، وما أخفاه عنا أخفيناه عنكم، وإن لم تزد على أم القرآن أجزأت وإن زدت فهو خير.

وأخرجه مسلم من هذه الطريق، قال: حدثنا عمرو الناقد وزهير بن حرب واللفظ لعمرو، قالا: حدثنا إسماعيل بن إبراهيم فذكره بسنده، إلا أنه قال بعد قوله وما أخفى منا أخفينا منكم، فقال له رجل: إن لم أزد على أم القرآن، فقال: إن زدت عليها فهو خير وإن انتهيت إليها أجزأت عنك.

مسدد هو: ابن مسرهد أبو الحسن البصري، وثقه ابن معين، وعده المنصور بالله من العدلية، توفي سنة ثمان وعشرين ومائتين.

احتج به الترمذي والنسائي، وروى له من الأئمة الأخوان، والمرشد بالله.

وعمرو الناقد هو: عمرو بن محمد بن بكر بن بكير بن سابور الناقد أبو عثمان البغدادي، نزيل الرقة، وثقه أبوحاتم وغيره. واحتج به الشيخان وأبو دواد وغيرهم، وروى له أبو طالب، توفي سنة اثنتين وثلاثين ومائة.

وزهير هو: ابن حرب بن شداد الجرشي أبو خيثمة النسائي، وثقه الخطيب والنسائي، توفي سنة أربع وثلاثين ومائتين.

احتج به الجماعة إلا أبا داود، وروى له أبو طالب والمرشد، وله رواية في المناقب.

وإسماعيل هو: ابن إبراهيم الأسدي المعروف بابن علية.

قال (ابن معين): كان ثقة مأموناً ورعاً تقياً، وأثنى عليه غيره إلا أن يحيى بن معين تكلم في حديثه عن ابن جريج خاصة.

قال (القسطلاني): لكن قد تابعه عليه غيره فقوي يعني حديث الباب، توفي إسماعيل سنة ثلاث وقيل أربع وتسعين بـ(بغداد)، روى له محمد بن منصور والمؤيد بالله والسيلقي وفي المناقب.

وابن جريج هو عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج أبو الوليد، قال أحمد: ثبت صحيح الحديث لم يحدث بشيء إلا أتقنه، وقال أبو زرعة: هو من الأئمة، وقال ابن معين: ثقة إذا روى من الكتاب، توفي سنة خمسين ومائة أو إحدى وخمسين أو تسع وأربعين وقد جاوز المائة، احتج به الجماعة، وروى له أئمتنا الأربعة، والهادي في المنتخب.

وعطاء هو: ابن أبي رباح القرشي واسمه أسلم المكي أبو محمد القرشي مولاهم الجندي اليماني.

قال الباقر عليه السلام: خذوا من حديث عطاء ما استطعتم، وثقه ابن معين وأبو زرعة وابن سعد، توفي سنة سبع أوخمس عشرة ومائة، احتج به الجماعة، وروى له أئمتنا الأربعة، وأخرجه مسلم من طريق أخرى.

قال: أخبرنا يحيى بن يحيى أخبرنا يزيد يعني ابن زريع عن حبيب المعلم عن عطاء قال: قال أبو هريرة في كل صلاة قراءة فما أسمعنا النبي صلى الله عليه وآله وسلم أسمعناكم وما أخفاه منا أخفيناه منكم، ومن قرأ بأم الكتاب

فقد أجزأت عنه ومن زاد فهو أفضل.

يزيد بن زريع هو: التميمي العيشى أبو معاوية البصري، وثقه ابن معين وأبو حاتم، وأثنى عليه أحمد وقال: ما أثبته، توفي سنة اثنتين وثمانين ومائة، احتج به الجماعة، وروى له الأخوان والمرشد.

ومن حججهم ما مر في حديث ابن عمر، ومن قوله فإن انتهى إلى أم القرآن فقد أجزأت عنه.

وفي أمالي المرشد بالله عليه السلام: أخبرنا الكسائي، نا محمد بن أحمد، نا الفرقدي، ثنا إسماعيل، حدثنا يوسف بن عطية، عن شيبان، عن زاهر الأودي، عن أبي سلمة، عن أبي الدرداء قلت: يارسول الله بأبي أنت وأمي ربما صليت من الليل ركعات لا أقرأ فيهن إلا فاتحة الكتاب، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «بخ بخ إن فاتحة الكتاب لتجزي ما لا تجزي البقرة وآل عمران والنساء والمائدة إذا لم يقرأ معهن بفاتحة القرآن، وإن فاتحة القرآن لتجزي ما لا يجزي شيء من القرآن، ولو أن فاتحة الكتاب جعلت في كفة الميزان وجعل القرآن في الكفة الأخرى فضلت فاتحة الكتاب على القرآن سبع مرات».

الفرقدي قال في الجداول هو: محمد بن علي بن مخلد عن إسماعيل بن عمرو البجلي، روى له في المناقب والمرشد بالله.

وقال في ترجمة إسماعيل بن عمرو إنه ابن عمرو بن نجيح الكوفي الأصبهاني، ثم قال: عده ابن حبان في الثقات، وقال الذهبي: إليه انتهى علو الإسناد بأصبهان، وأحسن الثناء عليه إبراهيم بن أرومة، توفي سنة سبع

وعشرين ومائتين، روى له في المناقب، وأبو طالب والمرشد.

وفي الدرالنثور: أخرج أبو نعيم الديلمي عن أبي الدرداء، قال: قال رسول الله ﷺ: «فاتحة الكتاب تجزي ما لا يجزي شيء من القرآن ولو أن فاتحة الكتاب جعلت في كفة الميزان وجعل القرآن في الكفة الأخرى لفضلت فاتحة الكتاب على القرآن سبع مرات» وهو في الجامع الصغير، وسكت عليه الشارح، والكفة بكسر الكاف وفتحها.

وأخرج الدارقطني والحاكم عن عبادة بن الصامت مرفوعاً: «أم القرآن عوض عن غيرها وليس غيرها عوضاً منها».

وعن ابن عباس أن النبي ﷺ: قام فصلى ركعتين لم يقرأ فيها إلا بفاتحة الكتاب. أخرجه ابن خزيمة.

قالوا: فهذه الأدلة تصرف ما ظاهره الدلالة على الوجوب من الأخبار السابقة وما في معناها إلى الندب، وقد قيل إن المراد بقوله فصاعداً فما زاد فما تيسر ونحوها دفع توهم منع الزيادة على الفاتحة.

والجواب: أما حديث أبي الدرداء وابن عباس فوارد في النافلة، وهي مبنية على التخفيف، وما في حديث أبي الدرداء من قوله إن فاتحة الكتاب لتجزي ما لا يجزي شيء من القرآن فمحمول على أنه لا يقوم مقامها شيء في موضعها كما في حديث: «لا تجزي صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن»، فيكون دليلاً على تعيينها، وتبقى أدلة وجوب الزيادة على أصلها، ومثله حديث عبادة، وأما حديث ابن عمر فقد تقدم عنه ما يعارضه، على أنه يصح حمل قوله فإن

انتهى إلى أم القرآن... إلخ، على النافلة لتقييده في الحديث الأول بالمكتوبة، وأما حديث أبي هريرة فلا حجة فيه؛ لأنه من كلامه، فإن قيل: قوله فما أسمعناه أسمعناكم ....إلخ، يشعر بأن جميع ما ذكر متلقى عن النبيﷺ فيكون للجميع حكم الرفع، قيل تصريح مسلم، بأن قوله إن زدت عليها فهو خير..إلخ، جواب عن سوأل سائل يدفع هذا الإشعار.

وقد قال (الشوكاني): إن هذا الإشعار في غاية الخفاء باعتبار جميع الحديث.

قلت: ويدل على خفائه أن مسلماً قد أخرج الحديث مرفوعاً ولم يذكر هذه الزيادة، فقال: حدثنا محمد بن عبد الله بن نمير، حدثنا أبو أسامة، عن حبيب بن الشهيد قال: سمعت عطاء يحدث عن أبي هريرة أن رسول اللهﷺ قال: ((لاصلاة إلا بقراءة))، قال أبو هريرة: فما أعلن رسول اللهﷺ أعلناه لكم، وما أخفاه أخفيناه لكم.

محمد بن عبد الله بن نمير الهمداني الخارفي أبوعبد الرحمن الكوفي الحافظ، أحد الأعلام، قال النسائي: ثقة، مأمون، وقال أبو حات:م ثقة حجة، وكان أحمد يعظمه تعظيماً عجيباً، توفي في رمضان سنة أربع وثلاثين ومائتين. روى له الأخوان والمرشد بالله، والنرسي.

وأبوأسامة هو: حماد بن أسامة بن زيد القرشي الهاشمي مولاهم الكوفي.

قال (النووي): الحافظ الضابط المتقن العابد. وفي التذكرة تلقت الأمة حديثه بالقبول لحفظه ودينه. وقال أحمد: ثقة. توفي سنة إحدى ومائتين.

احتج به الشيخان، وروى له أئمتنا الخمسة والحاكم وفي الجامع (الكافي).

وحبيب هو: ابن الشهيد الأزدي. قال أحمد: ثقة مأمون.

وقال في (الكاشف): ثبت، توفي سنة خمس وأربعين ومائتين.

احتج به الجماعة، وروى له الأخوان والمرشد، وقد أنكر الدارقطني على مسلم رفعه، وقال: إن المحفوظ عن أبي أسامة وقفه كما رواه أصحاب ابن جريج، وكذا رواه أحمد عن يحيى القطان وأبي عبيد الحداد كلاهما عن ابن حبيب موقوفاً، وقد أخرج أبو عوانة هذا الحديث كرواية الشيخين، إلا أنه زاد في آخره: وسمعته يقول: لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب.

قال (الحافظ) في (الفتح): وظاهر سياقه أن ضمير سمعته للنبي ﷺ فيكون مرفوعاً بخلاف رواية الجماعة، إذا عرفت هذا فقد تبين لك أن قول أبي هريرة وإن لم تزد....إلخ من كلامه، ولا يحتمل شيء من الطرق رفعه، وحينئذ فلا حجة فيه، فإن قيل: فقد رفع جواب السؤال في رواية رزين فإنه روى الحديث بنحو رواية الشيخين، ثم قال: فقال له رجل: أرأيت يا أبا هريرة إن لم أزد على أم القرآن، فقال: قد سئل عنها رسول الله ﷺ فقال: «إن انتهيت إليها أجزأتك، وإن زدت عليها فهو خير وأفضل».

قيل: قد عرفت أن أكثر المحدثين وأئمتهم وحفاظهم على عدم رفع هذا

الجواب، وحينئذ يجب الحكم على هذه الرواية بأنها منكرة مردودة.

قال (مسلم[1]) رحمه الله: علامة المنكر في حديث المحدث إذا ما عرضت روايته للحديث على رواية غيره من أهل الحفظ والرضا خالفت روايته روايتهم.

قال (النووي): هذا الذي ذكره هو معنى المنكر عند المحدثين يعني به المنكر المردود، فإنهم قد يطلقون المنكر على انفراد الثقة وهذا ليس بمنكر مردود، إذا كان الثقة ضابطاً متقناً.

وأما قولهم إن المراد بقوله فصاعداً ونحوه دفع توهم منع الزيادة، فيرده أن ذلك معطوف على الفاتحة والعطف يقتضي الاشتراك في الحكم، وتلك الأدلة صريحة في نفي إجزاء الصلاة بدون الفاتحة فيجب أن يكون حكم ما عطف عليها حكمها في عدم الإجزاء من دونه كما هو شأن العطف وفائدته، ولو أرادوا ما ذكروا لقال: فإن زدتم فلا حرج أو فهو خير، أو يجوز ذلك مما لايلزم منه الاشتراك في الحكم.

واعلم أن الجمع بين الأدلة هو الواجب مهما أمكن على فرض صحتها جميعاً، وهو يمكن حمل ما ظاهره إجزاء الصلاة من دون الزيادة على الفاتحة على النافلة كما قد أشرنا إليه سابقاً، ويؤيده تقييد الزيادة بالمكتوبة والتصريح بنفي الزيادة في النافلة، فإن قيل: لا يخلو هذا الجمع من تكلف؛ لأن أحاديث وجوب الزيادة صريحة في الإجزاء

---

(١) الحافظ مسلم بن الحجاج القشيري، أبو الحسن النيسابوري، ولد سنة (٢٠٦هـ)، وقيل سنة (٢٠٤هـ)، وتتلمذ على يد البخاري وغيره، وتوفي سنة (٢٦١هـ)، وقد ألف الجامع الصحيح، وغيره من المؤلفات.

من دونها، وفيما احتج به النافون للوجوب ما هو صريح في نفي الإجزاء من دونها ولم يخص نافلة من فريضة، بل ظاهر حديث ابن عمر التسوية بينهما.

وهل هذا إلا محض التعارض الذي لا يصح معه الجمع على وجه مقبول، كيف وقد مر التصريح في حديث أبي سعيد بما يدل على عدم صحة الصلاة من دون الزيادة على الفاتحة في الفريضة والنافلة.

قيل: لا تكلف في ذلك مع ما ذكرناه من التقييد بالمكتوبة في الزيادة والتصريح بالصحة من دونها في النافلة، وكلام الشارع يبين بعضه بعضاً ويفسره.

وحديث ابن عمر لا يرفع ذلك، بل يجب حمل مطلق روايته على مقيدها، وحديث أبي سعيد لم يصرح فيه بنفي الإجزاء، وإنما قال لا صلاة ...إلخ.

فهو محمول على نفي الكمال في النافلة لهذه الأدلة، على أن تلك الزيادة لم يروها الهادي والمرادي كما عرفت، وقد ضعفوا تلك الطريق بطريق ابن شهاب السعدي، ويجوز أن يراد بالاجتزاء بالفاتحة فقط في حديث رزين في القراءة خلف الإمام لما سياتي من حديث أبي هريرة عند الحاكم.

وبعد: فلو فرضنا التعارض الذي لا يمكن معه الجمع لكان الواجب طلب الترجيح والعمل بالراجح، وإذا رجع إلى هذا وجب العمل بأدلة الوجوب لرجحانها سنداً ومتناً وحكماً وغير ذلك.

أما السند وهو الطريق إلى ثبوت المتن فمن وجوه منها كثرة الرواة حتى لو ادعى مدع إفادة ذلك العلم، لم يبعد مع انضمام طرق الأفعال إلى الأقوال.

قالوا: لا نسلم أن الكثرة تفيد الرجحان، وإلا لزم في زيادة الشهود مثله ولا قائل به.

قلنا: بل تفيده إذ بها يقوى الظن؛ لأن العدد الأكثر أبعد عن الخطأ من الأقل، ولأن كل واحد من الرواة يفيد الظن فإذا انضم إلى غيره يزداد الظن قوة حتى ينتهي إلى التواتر، ولا يلزم مثله في الشهادة بوجود الفارق، وهو أن باب الشهادة أضيق، فليس كل ما ترجح به الرواية ترجح به الشهادة. والذي اعتبر لفظها حتى لوأتي العدد الكثير بلفظ الأخبار لم يقبلوا.

وردت شهادة النساء في كثير من المواضع، ومنها أن في رواة الأولين من هو أعلم وأورع واظبط وأفطن وأحسن اعتقاداً و عدالة إذ فيهم من أئمة العترة وشيعتهم كالهادي والمرادي وغيرهما، وهم جامعون لهذه الأوصاف بلا شك.

وإذا رجعت إلى أحوال الصحابة فإن أبا سعيد وعبادة أجمع لهذه ممن خذل الوصي وتقرب إلى أئمة الضلال بسببه، وقد رمي أبو هريرة بالكذب والغفلة، ومن كان جامعاً لهذه الأوصاف أو أكثرها فهو راجح في الرواية على مقابله لغلبة الظن بصدقه، ومنها أنه قد مر أن ابن عمر وأبا سعيد ممن يقول بوجوب الزيادة، وكذا غيرهما ممن

روى تلك الأخبار من الأئمة وغيرهم.

وقد ذكر الأصوليون أن خبر من عمل برواية نفسه أرجح ممن لم يعمل بروايته أو لم يعلم أنه عمل بها؛ لأن العمل بالرواية يضعف وهم الكذب، ولم ينقل لنا عمن روى حجة الآخرين أنه عمل بموجبها.

ومنها: أن في رواية الأولين من هو من كبار الصحابة والمتقدمين[1] في الإسلام، ومن كان كذلك فهو أرجح لقربه من مجلس الرسول ﷺ فيكون أعرف بحاله، ولأنه أشد صوناً لمنصبه فيبعده عن الكذب، وقد عكس بعض فقهاء العامة في متأخر الإسلام فقضوا بتقديم روايته على متقدمه لحفظه لآخر الأمرين، وهو ضعيف لما مر، ولأن في المتقدمين أمير المؤمنين، وسيأتي عنه أنه كان يزيد مع أم القرآن غيرها.

ومنها: أن الأصولين اختلفوا في الراجح من المسند والمرسل، فبعضهم رجح المسند لأن المرسل لا يقطع بصحة ماروى وإنما يظنها، ففي الإرسال مجرد ظنه، وفي الإسناد ظنون جميع الرواة، ولأن عدالة من أغفله المرسل لا يعرفها غيره، والمذكور في السند يعرف عدالة جميع من تحته في السند، وبعضهم رجح المرسل لأن الثقة لا يقول قال النبي ﷺ إلا مع القطع بقوله، وهو قوي إن عرف أنه لا يرسل إلا عن عدل، وعن بعضهم قال: هما مستويان، وعلى أي هذه الأقوال فقد ثبت في أدلة الموجبين الإسناد والإرسال.

ومنها: أن ما استدل به الأولون متفق على رفعه، وحديث

(١) كعبادة .تمت مؤلف.

أبي هريرة مختلف في وقفه ورفعه، والمتفق عليه أولى من المختلف فيه.

ومنها: أن أحاديث وجوب الزيادة ثابتة في كتب الأئمة والشيعة، وأخرجها مسلم وغيره من مشاهير المحدثين، ولا شك في ترجيح مافي كتب الأئمة وشيعتهم، وما رواه الشيخان أو أحدهما أو غيرهما من المشاهير على مقابله.

وأما الترجيح بحسب المتن وهو نفس الدليل من أمر ونهي أو عموم أو خصوص أو غير ذلك، فلأن أدلة الوجوب أقل احتمالاً إذ غاية ما فيها أن بعضها يحتمل الندب لو صحت القرينة، ولم يثبت ما يعارضها من[1] أحاديث نفي الإجزاء، وأدلة الآخرين يحتمل كونها واردة في النافلة، أو في القراءة خلف الإمام، والأقل احتمالاً أرجح لقربه من المطلوب.

وأما الترجيح بحسب الحكم المدلول عليه من وجوب أو غيره فلأن أدلة الأولين تقتضي الوجوب والوجوب أرجح من الندب للاحتياط، ولأنه قد حصل الندب وزيادة، وأيضاً فإن أدلة الوجوب تفيد الثبوت وهو مقدم على النفي لاحتمال غفلة النافي، ولاشتمال المثبت على زيادة علم ولإفادة التأسيس، فإن قيل النفي معتضد بالأصل وبأن العمل به حكم بتأخره وعن الناقل لحكم الأصل فيكونان للتأسيس، بخلاف العكس فإنه يقتضي الحكم بتأخر الناقل فيكون المقرر لحكم الأصل للتأكيد، وحملهما على التأسيس أولى من حمل أحدهما

(١) من بيان لما في قوله: (ولم يثبت ما يعارضها) ومعناه أن أحاديث نفي الإجزاء معارضة للقرينة. تمت مؤلف.

على التأكيد.

قيل: أما الاعتضاد بالأصل، فيبطله أن التأسيس أولى من التأكيد، وأما الحكم بتأخره عن الناقل فذلك نسخ للناقل والنسخ لا يثبت إلا بالنقل، فيكون الإثبات أرجح، وأما الترجيح بغير ذلك من الأمور الخارجية فلأن القول بالوجوب موافق لعمل الوصي وغيره من الصحابة فمن بعدهم فإنهم لا يقتصرون على الفاتحة في المكتوبات، بل لايبعد الإجماع على العمل بذلك وإن اختلفوا في الوجوب وعدمه، وقد مر أن الرازي جعل هذه الطريقة من أدلة وجوب قراءة الفاتحة، فكذلك ما زاد عليها. والله الموفق.

فرع [تحديد الزيادة الواجب قراءتها مع الفاتحة]

واختلف القائلون بوجوب الزيادة في تحديدها، فقيل: آيتين، وقيل: آية، وقال القاسم والمؤيد بالله: ثلاث آيات أو آية طويلة، وقال الهادي عليه السلام: يقرأ بفاتحة الكتاب وبما تيسر من سور المفصل، أو ما أحب من القرآن كما قال الله تعالى: {فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ} [المزمل: ٢٠].

قال عليه السلام: وقد قيل إنه يجزي مع الحمد أن يقرأ المصلي ثلاث آيات من أي القرآن شاء، وقال من قرأ ثلاث آيات أنه قاس على ذلك سورة {إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ} [الكوثر: ١]، فقال ثلاث آيات.

قال عليه السلام: وأحب ما في ذلك إلينا نحن أن يقرأ مع فاتحة الكتاب سورة كاملة. ذكره في الأحكام.

قلت: ظاهر كلامه عليه السلام أن القول بالثلاث الآيات ليس بمذهبه عليه السلام لكن قد روى المؤيد بالله عنه القول بأن الثلاث مجزئة مع الفاتحة ونسبه إلى المنتخب، وقال إنه قاسها على أصغر السور، واستدل له في البحر بأن دون الثلاث لا يسمى قرآناً؛ إذ ليس بمعجز، وهوضعيف؛ لأن القرآن جنس فيطلق على القليل والكثير، والشرط ما يسمى قرآناً لا ما يسمى معجزاً، ولو كان لا يسمى قرآناً لجازت تلاوته ومسه للجنب، وهم قد منعوه ولو بعض آية.

قلت: والأولى في الاستدلال بما مر في الأحاديث من النص على السورة تارة وعلى الثلاث أخرى، فتكون مفسرة لما أبهم في الأحاديث من قوله فما زاد، وقوله فصاعداً ونحوهما من المبهمات، وبهذا يبطل قول من قال لا تحديد للزيادة، بل الواجب معها شيء من القرآن، وهو الذي مال إليه الشوكاني لعدم صحة الأحاديث التي فيها ذكر التحديد بالسورة أو الثلاث عنده كما يفهم ذلك من قوله: وأما التحديد بثلاث آيات فلا دليل عليه، وقوله لوكان حديث أبي سعيد المصرح فيه بذكر السورة صحيحاً لكان مفسراً للمبهم في الأحاديث من قوله: فما زاد، وقوله فصاعداً وقوله وما تيسر، ولكان دالاً على وجوب الفاتحة وسورة في كل ركعة، ولكنه ضعيف.

قلت: وحديث أبي سعيد سيأتي من رواية ابن ماجة بلفظ: «لاصلاة لمن لم يقرأ في كل ركعة بالحمد وسورة...»، الخبر، وقد مر من رواية الترمذي من دون قوله في كل ركعة.

وذكر الحافظ في الفتح: أن ابن حبان والقرطبي وغيرهما ادعوا الإجماع على عدم وجوب قدر زائد على الفاتحة.

واعلم أنه لا وجه للعدول عن القول بتحديد الزائد بسورة أوثلاث آيات فصاعداً مع قيام الدليل عليها من رواية أئمة العترة عليهم السلام كالهادي والأمير الحسين الذي قد نص في أول كتابه شفاء الأوام على أنه قد جمع فيه من عيون ما حفظه ونفيس مارواه زُبَدَاً مما صحت له أسانيدها ومتونها... إلى آخر ما ذكره، وهل اعتمد كثير من المحدثين وأتباعهم إلا على تصحيح مشاهير علمائهم.

هذا الشوكاني نفسه أكثر معتمده في التصحيح على الحافظ ابن حجر وأضرابه، فهلا نقول بقبول ما نص على صحته الأمير الحسين وأخذ به من أئمة آل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وشيعتهم الأمجاد العدول ما هذا إلا محض التحامل والنصب، هذا ولست أقول بأنه لا يجوز العدول عن مارواه مثل الأمير الحسين عليه السلام لمرجح أو وجود قادح، فقد نص العلماء على جواز العمل بخلاف ما رواه العدل لقادح أو مرجح، ولا يكون ذلك قدحاً في عدالته، ولا وصماً في جملة روايته، بل لوجوب العمل بالراجح عند الناظر، ومن الجائز أن يطلع أحدنا على قادح في صحة بعض ما رواه الأمير الحسين وأمثاله مع عدم اطلاعهم عليه، وإنما نقول بوجوب الاعتماد على مارووا حيث لا أرجح منه ولا اطلعنا على قادح يبطل العمل به، وأنه لا يجوز اطراح مروياتهم ونظمها في سلك الموضوعات حتى يقال كما قال الشوكاني في هذه المسألة لا دليل على التحديد بثلاث إلا توهم أنه

لا يسمى ما دون ذلك قرآناً لعدم إعجازه، وكأن تلك الروايات لا تستحق الذكر ولو لمجرد بيان ضعفها فضلاً عن الاعتماد عليها، وليس ذلك لجهله بها فإنه بها عارف كما تشهد بذلك حاشيته على الشفاء، بل لأنه لم يكن النص على صحتها ممن يعتمد على تصحيحه عنده، فتنبه لهذا فإنه مهم.

وعليك بآل محمد فإنهم السفينة المنجية، والعصابة الهادية، هذا مع أن التحديد بالسورة أو ثلاث آيات معتضد بفعله ﷺ كما مر، ولم يرو عنه الاقتصار على ما دون الثلاث.

وأما الإجماع الذي ادعاه ابن حبان وغيره فقد قال الحافظ: فيه نظر لثبوته يعني القدر الزائد عن بعض الصحابة وغيرهم.

قلت: وفي كون القرطبي ممن ادعى الإجماع نظر، فإنه قد حكى في تفسيره وجوب الزيادة عمن قدمنا ذكره من السلف وهم: عمران بن الحصين ومن ذكر بعدهم، ثم حكى اختلافهم في قدر الزائد فقال: منهم من حد بآية، ومنهم من حد بآيتين، ومنهم من لم يحده بشيء لحديث عبادة وأبي سعيد، ولعل القرطبي الحاكي للإجماع غير صاحب التفسير، لكن ما في التفسير يدفع صحة الإجماع، كيف وخلاف ما ذكرناه من أئمة الهدى مشهور، بل روى في البحر عن المؤيد بالله أن فاتحة الكتاب وسورة معها من فروض الصلاة القطعية التي تجب معرفتها على كل مكلف، ويؤيده ما مر من قول النبي ﷺ وفعله وعمل الأمة، وإن كان الإمام المهدي عليه السلام قد قال فيه نظر

للخلاف، لكنه يقال: الخلاف في المسائل لا يصيرها ظنية مع اقتضاء دليلها القطعي، وقد نبهنا على هذا فيما مر.

المسألة الثالثة [في تحديد قراءة الفاتحة هل هي في كل ركعة]

اختلفوا هل تجب القراءة في كل ركعة أم لا، والكلام فيها في موضعين:

الأول في ذكر الخلاف، والثاني في بيان الحجج.

الموضع الأول:

قال الهادي عليه السلام وأتباعه والمؤيد بالله: الواجب هذا القدر في الصلاة مرة واحدة فقط، ورواه الأمير الحسين عن علماء العترة، ورواه في البحر وغيره عن الحسن البصري، وداود، وزاد في النيل إسحق، واختاره محمد بن إسماعيل الأمير أعني أن القراءة لا تجب إلا مرة واحدة، والذي رواه القرطبي عن الحسن البصري أنه قال: إذا قرأ بأم القرآن مرة واحدة في الصلاة أجزأه ولم يذكر ما زاد عليها، فلعل الحسن ممن لا يقول بوجوب الزيادة، وقد روى القرطبي قول الحسن هذا عن أكثر أهل البصرة، والمغيرة بن عبد الرحمن المخزومي المدني.

وقال (زيد بن علي)، و(أحمد بن عيسى) و(الحسن بن يحيى) و(الناصر) و(محمد بن منصور): بل الفرض القراءة في الأوليين، وبه قال أبو حنيفة

لكن من دون تعيين كما سلف عنه.

وحكى (النووي) عن (الثوري) و(الأوزاعي): أن القراءة تجب في الأخريين، ونقل الصباغ عن سفيان أنه قال: تجب القراءة في الأوليين وتكره في الأخريين.

وقال (مالك): تجب في أكثرها ثلاث من الرباعية واثنتين من المغرب وكل الثنائية، وقال الشافعي: بل تجب الفاتحة في كل ركعة، وحكاه النووي عن جمهور العلماء من السلف والخلف وكذا الحافظ في الفتح، ورواه ابن سيد الناس في شرح الترمذي عن علي عليه السلام، وجابر وعن ابن عون، والأوزاعي، وأبي ثور، قال: وإليه ذهب أحمد وداود، وبه قال مالك إلا في الناسي كما حققه عنه أصحابه، ففي تفسير القرطبي قال مالك وأصحابه هي -يعني الفاتحة-: متعينة للإمام والمنفرد في كل ركعة.

قال (ابن خويز منداد البصري المالكي): لم يختلف قول مالك أنه من نسيها في صلاة ركعة من صلاة ركعتين أن صلاته تبطل ولا تجزيه، واختلف قوله: من تركها ناسياً في ركعة من صلاة رباعية أو ثلاثية، فقال مرة يعيد الصلاة وقال مرة أخرى يسجد سجدتي السهو، وهي رواية ابن عبد الحكم وغيره عن مالك، قال ابن خويز منداد: وقد قيل إنه يعيد تلك الركعة ويسجد للسهو بعد السلام.

قال (ابن عبد البر): الصحيح من القول إلغاء تلك الركعة ويأتي بركعة بدلاً منها كمن أسقط سجدةً سهواً وهو اختيار ابن القاسم.

قلت: وممن ذهب إلى وجوب الفاتحة في كل ركعة من الأئمة عليهم السلام: الإمام شرف الدين عليه السلام، وقال الإمام المهدي عليه السلام: هو الظاهر، ورواه القرطبي عن عمر وابن عباس وأبي هريرة وأُبي بن كعب وأبي أيوب الأنصاري وعبد الله بن عمرو بن العاص، وعبادة بن الصامت، وأبي سعيد الخدري، وعثمان بن أبي العاص، وخوات بن جبير، وابن عمر.

قال: وهو المشهور من مذهب الأوزاعي قال: فهولاء الصحابة بهم القدوة وفيهم الأسوة كلهم يوجبون الفاتحة في كل ركعة.

وحكي عن الطبري أن الواجب هي أو عدد آياتها وحروفها من القرآن.

الموضع الثاني: في ذكر الحجج

احتج القائلون بأنه يكفي قراءة الفاتحة ومازاد عليها مرة واحدة أو الفاتحة فقط عند من لا يوجب الزيادة بأن الصلاة اسم لجملة الركعات بدليل أنه لا يقال صلى فلان الظهر إذا لم يكملها أربعاً، والركعة الواحدة لا تسمى صلاة إلا على جهة المجاز، ويدل على ذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «خمس صلوات كتبهن الله على العباد»، فسمى مجموع كل واحدة من الخمس صلاة، وإذا ثبت ذلك فظاهر أحاديث: «لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب»، والأحاديث التي فيها ذكر الزيادة يدل على أن من قرأ ذلك مرة واحدة فقد خرج عن عهدة الواجب؛ إذ الأصل عدم الزيادة، وإطلاق الكل على الجزء مجاز لا يصار إليه إلا

بدليل، ويستدل لهم أيضاً بإجماع العترة الذي رواه الأمير الحسين ولفظه: ولا خلاف بين علماء العترة أنه إذا قرأ في ركعة واحدة الفاتحة وثلاث آيات مرة واحدة فقد خرج بذلك عن عهدة وجوب القراءة، وأجزأه قراءة مرة واحدة.

قلت: في أي ركعة أو مفرقاً كما في البحر وغيره، وهو الذي تقضي به ظواهر أدلتهم إذ لم يعين فيها محلاً لها، ومن أدلتهم: ماذكره في شرح التجريد وهو أنه لاخلاف في أن من أدرك الإمام راكعاً فقد أدرك الركعة.

قال: فلو كانت القراءة فرضاً في جميع الركعات لكان المدرك للركوع غير مدرك للركعة إذ لم يدرك القراءة.

احتج القائلون بوجوبها في الأوليين فقط بمواظبة النبيﷺ، وأميرالمؤمنين على القراءة فيهما، وفعلهما بيان لمجمل واجب، وبأنه قد ورد ما يدل على وجوب القراءة في كل ركعة من ذلك حديث المسيء صلاته وسيأتي، ومنه ما أخرجه ابن ماجة قال حدثنا: أبو كريب، حدثنا محمد بن فضيل (ح) وحدثنا سويد بن سعيد حدثنا علي بن مسهر جميعاً، عن أبي سفيان السعدي، عن أبي نضرة عن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول اللهﷺ: «لاصلاة لمن لم يقرأ في كل ركعة بالحمد لله وسورة في فريضة أوغيرها».

ابن ماجة هو: أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة القزويني الحافظ الكبير صاحب السنن.

قال أبو يحيى الخليلي: ثقة متفق عليه يحتج به، توفي سنة ثلاث وسبعين ومائتين، روى له أبو طالب.

وأما أبوكريب فهو: محمد بن العلاء الهمداني الكوفي، قال النسائي: لابأس به وفي موضع ثقة، وقال أبو حاتم: صدوق أخذ عنه الستة، توفي سنة ثمان وأربعين ومائتن، روى له أئمتنا الأربعة والناصر.

وأما محمد بن فضيل فهو: ابن غزوان الضبي الكوفي، أبو عبد الرحمن الحافظ. قال النسائي: لابأس به، وقال أبو زرعة: صدوق، ووثقه ابن معين وابن حبان، توفي سنة خمس وتسعين ومائة، عداده في ثقات الشيعة.

احتج به الجماعة، وروى له أئمتنا الخمسة والناصر والنيروسي.

وأما سويد فهو: ابن سعيد بن سهل أبو محمد الهروي الحدثاني، وثقه الدارقطني، وقال أحمد: لابأس به، وضعفه بعضهم بعدما عمي لما ربما أنه كان يلقن، وأما كتبه فصحاح، وكذبه بعضهم لروايته في فضائل الآل.

قال علامة العصر: عداده في ثقات محدثي الشيعة، توفي سنة أربعين ومائتين، روى له أئمتنا الأربعة.

وأما على فهو: ابن مسهر القرشي أبو الحسن الكوفي الحافظ، وثقه يحيى، وأبو زرعة، توفي سنة تسع وثمانين ومائة، روى له محمد بن منصور.

وأما أبوسفيان السعدي فهو: طريف بن شهاب البصري الأشل، قال

ابن عدي: ليس به بأس، احتج به الترمذي وابن ماجة، وضعفه يحيى، وقد مر تضعيف رواية الترمذي به، روى له المؤيد بالله وناهيك به.

وأما أبو نضرة بفتح النون ثم معجمة فهو: المنذر بن مالك بن قطعة العبدي العوفي البصري، وثقه ابن معين والنسائي وغيرهما.

قال (ابن عدي): كان عريفاً لقومه، ذكره ابن حبان في الثقات، وقال: كان ممن يخطئ.

قال (علامة العصر): عداده في شيعة الوصي، وذكر أن روايته عن علي وأبي ذر مرسلة، توفي سنة ثمان ومائة.

احتج به مسلم والأربعة، وروى له أئمتنا الخمسة.

قلت: وبما ذكرنا لا يصح حكم الحافظ على الحديث بالضعف، لاسيما وهو معتضد بغيره كحديث المسيء، وحديث أبي سعيد بلفظ أمرنا رسول الله ﷺ، أن نقرأ بفاتحة الكتاب في كل ركعة، رواه إسماعيل بن سعيد الشاكنجي.

قال (ابن عبد الهادي في التنقيح): رواه إسماعيل هذا وهو صاحب الإمام أحمد من حديث عبادة وأبي سعيد بهذا اللفظ.

قلت: ورواه في حواشي الأزهار، ومن حديث عبادة ومن جملة المؤيدات ما أخرجه مالك في الموطأ، والترمذي وصححه عن جابر أنه قال: من صلى ركعة لم يقرأ بأم القرآن فلم يصل إلا وراء الإمام.

قالوا: ومجموع هذه الأدلة يفيد بظاهره وجوب القراءة في كل ركعة، لكن ثبوت شرعية التسبيح في الأخريين من الرباعية وثالثة

المغرب أوجب العدول عن الظاهر في ما ذكر، وبقي حكم القراءة في الأوليين على ما يقتضيه الظاهر من الوجوب إذ لا صارف له، وما ذكرناه من الأحاديث وثبوت القراءة في الأوليين من فعل النبي ﷺ والوصي عليه السلام مبين لإجمال أحاديث لا صلاة لا تجزئ ومقيد لإطلاقها، وأما الإجماع الذي رواه الأمير الحسين فلا يثبت مع خلاف من ذكرنا.

فإن قيل: ومن أين ثبت لكم شرعية التسبيح فيما ذكرتم؟

قلنا: ثبت لنا من وجوه: أحدها: أنه قد صح أن النبي ﷺ فعله كما سيأتي من رواية الهادي عليه السلام، وفي حديث إمامة جبريل بالنبي ﷺ في اليوم الذي يلي ليلة الإسراء من حديث قتادة عن الحسن وفيه: فلما غابت الشمس نودي الصلاة جامعة، ففزع الناس واجتمعوا إلى نبيهم فصلى بهم ثلاث ركعات أسمعهم القراءة في الركعتين وسبح في الثالثة الحديث، وفيه فلما بدت النجوم نودي الصلاة جامعة ففزع الناس إلى نبيهم فصلّى بهم أربع ركعات أسمعهم القراءة في الركعتين الأوليين وسبح في الأخريين. الخبر أخرجه ابن خيثمة بإسناده إلى قتادة.

قال (السياغي): ورجاله ثقات إلا أن فيه إرسالاً يعني أن الحسن أرسله.

قال (علامة العصر): ذكر المزي في التهذيب عن يونس بن عبيد أن الحسن قال له: كل شيء سمعتني أقول قال رسول الله ﷺ فهو عن علي بن أبي طالب غير أني في زمن لا أستطيع أن أذكر علياً.

وفيه عن ابن المديني مرسلات الحسن البصري التي رواها عن الثقات صحاح ما أقل ما يسقط منها.

وعن أبي زرعة: كل شيء قال الحسن: قال رسول الله ﷺ وجدته ثابتاً سوى أربعة أحاديث.

قلت: هو اللائق بدينه القويم، وعلمه الغزير، أن لا يروي إلا عن عدل، وأن لا يعتمد في دينه على من لا يرتضي طريقته، وأدلة وجوب حسن الظن بالمؤمنين توجب علينا حمله على ذلك، بل الوجوب فيه وفي من كان مثله في العلم والزهد والورع أوكد.

الوجه الثاني: أنه قد صح عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال الهادي عليه السلام: الذي صح لنا عن أمير المؤمنين عليه السلام عن النبي ﷺ أنه كان يسبح في الأخريين، يقول: «سبحان الله والحمدلله ولا إله إلا الله والله أكبر»، يقولها ثلاث مرات ثم يركع، وعلى ذلك رأينا مشائخ آل رسول الله ﷺ، وبذلك سمعنا عمن لم نر منهم ولسنا نضيق على من قرأ فيها بالحمد ولكنا نختار ما روي لنا عن أمير المؤمنين، وذلك أنا نعلم أنه لم يختر ولم يفعل إلا ما اختاره رسول الله ﷺ وفعله، ورسول الله ﷺ فلم يفعل إلا ما أمره الله عز وجل بفعله واختاره له في دينه.

حدثني أبي عن أبيه أنه قال: يسبح في الركعتين الأخريين، قال: وعلى ذلك رأينا مشائخ آل رسول الله ﷺ، وكذلك روي لنا عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: يسبح في الأخريين يسبح في كل ركعة

ثلاثاً[1]: سبحان الله والحمدلله ولاإله إلاالله والله أكبر. ذكره في الأحكام، وقال في موضع آخر منه: وأفضل الذكربعد القراءة ما اختاره من التسبيح الواحد الرحمن وهو ماروي عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام أنه كان يسبح به في الأخريين وهو سبحان الله والحمدلله ولاإله إلا الله والله أكبر، يقول ذلك ثلاث مرات.

قال عليه السلام: فكل ذلك تصح لنا به الرواية عن سلفنا، ويصحح لنا التسبيح من الأخريين من صلاتنا.

وقال في (المنتخب): وصح عن علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله أنه كان يقرأ في الأوليين من الظهر والعصر والمغرب والعتمة، ويسبح في الأخريين، وقد روى التسبيح عن علي عليه السلام في المجموع وفي العلوم.

قال (أحمد بن عيسى) عليه السلام: قد روي التسبيح عن علي عليه السلام، وفيه عن القاسم عليه السلام بنحو رواية الأحكام عنه، وفيه: حدثني علي بن أحمد بن عيسى عن أبيه أن علياً صلى الله عليه كان يسبح في الركعتين الآخرتين من صلاته.

قلت: فكم التسبيح؟ قال عشر تسبيحات: سبحان الله سبحان الله.

وفي (أصول الأحكام): وعن علي عليه السلام أنه كان يقول في الركعتين الأخريين من الظهر والعصر والعشاء والركعة الأخيرة من المغرب:

(١) وإن فعل ذلك مرة واحدة أجزأ لما في العلوم عن القاسم بن إبراهيم عليه السلام قال: الذي رأيت عليه مشائخ آل الرسول صلى الله عليه وآله التسبيح وكذلك روي عن علي عليه السلام أنه قال: يسبح في الأخريين يسبح في كل ركعة ثلاثاً يقول: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ثم يكبر وإن قالها واحدة أجزأه ذلك اه. تمت مؤلف.

سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر.

وروى في (المنهاج): إجماع قدماء آل محمد ﷺ على صحة الخبر عن علي عليه السلام في التسبيح.

وقال في كتاب اللباب للحنفية: لا تجب القراءة إلا في الركعتين[1] من الفرائض.

قال: وإلى هذا ذهب سفيان الثوري، وإبراهيم النخعي واقتداء بعلي عليه السلام. قال ابن المنذر: فقد روينا عن علي عليه السلام أنه قرأ في الركعتين الأوليين وسبح في الأخريين، قال وكفى به قدوة، ذكره في الاعتصام، والروض النظير.

وقال (القرطبي): قال الثوري يقرأ في الركعتين الأوليين بفاتحة الكتاب وسورة ويسبح في الأخريين إن شاء، وإن شاء قرأ، وإن لم يقرأ ولم يسبح جازت صلاته، وهو قول أبي حنيفة وسائر الكوفيين.

قال (ابن المنذر): وقد روينا عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: قرأ في الأوليين وسبح في الأخريين، وبه قال النخعي.

قلت: وقد استفيد مما ذكره القرطبي أن التسبيح مذهب من ذكر من الفقهاء، وأنه ثابت عن علي عليه السلام قولاً كما ثبت عنه فعلاً، وقد مر ثبوته من قوله عليه السلام من رواية القاسم عليه السلام، وفي معالم السنن، وقال أصحاب الرأي: إن شاء أن يقرأ في الركعتين الأخريين قرأ، وإن

---

(١) هكذا في الأصل، ولعل الصواب الركعتين الأوليين من الفرائض، كما صرح به في البحر عن (زيد بن علي، والناصر، وأبي حنيفة) تمت. كاتبه غفر الله له.

شاء أن يسبح سبح، وإن لم يقرأ شيئاً فيهما أجزأه، ورووا فيه عن علي بن أبي طالب أنه قال: يقرأ في الأوليين ويسبح في الأخريين، من طريق الحارث عنه ثم ضعف[1] الرواية بالحارث، وقد مر توثيقه، وبما ذكرنا يثبت ما ادعيناه من صحة التسبيح في الأخريين وثالثة المغرب عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعن المبين للأمة ما اختلفوا فيه من بعده، ولا التفات إلى قول أحد بعد رواية أئمة الهدى وتصحيحهم لذلك ممن غلب عليه سوء الاعتقاد فيهم حتى أن المقبلي جزم بإطلاق القول بأنه لم يروه أحد من فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولا أعلم هل ذلك لجهله بمرويات الأئمة وعدم الالتفات إلى كتبهم، أم لتنزيله لرواياتهم منزلة العدم، وعلى أيهما فقد أساء النظر وقصر فيما يجب، وأما ثبوت ذلك عن علي عليه السلام فكأنهم لا ينازعون فيه إلا أنه عندهم كسائر الصحابة بل كسائر الناس في عدم الحجة في ما صدر عنه، لكنه يقال فماذا يحمل عليه ما ورد فيه من الأحاديث المصرحة بوجوب اتباعه والأخذ عنه والرجوع إلى قوله، وأن الحق والقرآن معه، وأي فائدة تظهر في إيرادها إن لم تحمل على ما ذكرنا، ولعمري إن القوم لم يعطوا أمير المؤمنين حقه ولم ينزلوه المنزلة التي أنزله الله بها ولم يعملوا في جانبه بالسنة التي ظواهر أحوالهم تقضي بحرصهم على العمل بها.

الوجه الثالث: أن أهل البيت عليهم السلام مجمعون على شرعية التسبيح، وإنما اختلفوا في الأفضل منه ومن الفاتحة وإجماعهم حجة، وقد تقدم من كلام القدماء عليهم السلام ما يدل على ثبوت الإجماع عنهم، ورواه من

(١) أي صاحب المعالم. تمت مؤلف.

المتأخرين الإمام المهدي عليه السلام وغيره والحجة لما ذهب إليه مالك بأنه قد ورد ما يدل على وجوب القرآن في كل ركعة، وما يدل على أن القارئ في ركعة قد خرج عن العهدة، والجمع بين الأخبار هو الواجب مهما أمكن، وهنا إذا قرأ في الأكثر من الرباعية والثلاثية صار عاملاً بالقراءة في ركعة، وبما ورد في القراءة في أكثر منها، هكذا قيل في الاحتجاج له وهو ضعيف؛ لأنه لايكون عاملاً بما ورد في القراءة في كل ركعة، والأولى أن يقال إنه قد يحكم للأكثر بحكم الكل في كثير من المواضع فكذا هنا، هذا على فرض صحة الرواية هذه عنه، وإلا فقد مر أنه لا يقول بذلك إلا مع النسيان، وأن الصحيح عنه مع النسيان إلغاء الركعة فيكون كقول الشافعي احتج من أوجب الفاتحة في كل ركعة بوجوه:

أحدها: أحاديث «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، والركعة قد تسمى صلاة، فكما لا ينوب سجود ركعة ولا ركوعها عن أخرى، فكذلك لا تنوب قراءة ركعة عن أخرى.

قلنا: إطلاق الصلاة على الركعة مجاز ولا دليل عليه، قالوا: بل دليله الأحاديث السابقة وفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم على أنه يمكن الاستدلال بتلك الأحاديث على وجه آخر، وهو أن نقول معنى الحديث: «لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب في كل ركعة وكذا لا صلاة لمن لم يقرأ بها في كل ركعة»، والمصحح لهذا التقدير ما ثبت في السنة قولاً وفعلاً.

قلنا: ما مر من ثبوت التسبيح في الأخريين يمنع ذلك.

الوجه الثاني: ما مر في حجة القائلين بوجوبها في الأوليين من حديث أبي سعيد.

قلنا: قد مر ما يوجب العدول عن ظاهره، على أنكم لم تجروه على ظاهره إذ لم توجب الشافعية وغيرهم الزيا دة على الفاتحة في شيء من الركعات، وكذلك لم يوجب أحد فيما أعلم الزيادة على الفاتحة في الأخريين فإذا لم تعملوا بالظاهر في الزائد على الفاتحة، فكذلك لا يجب العمل به في الفاتحة، فيما قام الدليل على خلافه.

الوجه الثالث: أنه قد ثبت الأمر بالقراءة في كل ركعة في حديث المسيء صلاته، وقد مر من رواية البخاري ومسلم وفيه بعد أن أمره بقراءة ما تيسر وعلمه بسائر الأركان: (وافعل ذلك في صلاتك كلها) وهو من حديث سعيد بن أبي سعيد المقبري عن أبيه عن أبي هريرة، وقد أخرجه البخاري في مواضع منها ما مر، ومنها عن مسدد عن يحيى بن سعيد بالسند السابق، وأخرجه في الاستئذان من طريق عبدالله بن نمير، وفي الأيمان والنذور من طريق أبي أسامة كلاهما عن عبيد الله، وأخرجه مسلم أيضاً فقال حدثنا: أبوبكر بن أبي شيبة، حدثنا أبو أسامة وعبدالله بن نمير(ح) وحدثنا ابن نمير، حدثنا أبي قال: حدثنا عبيد الله، عن سعيد بن أبي سعيد، عن أبي هريرة أن رجلاً دخل المسجد فصلى ورسول الله ﷺ جالس في ناحية، فساقا الحديث بمثل هذه القصة يعني ما مر، وزادا فيه: «إذا قمت إلى الصلاة فأسبغ الوضوء ثم استقبل القبلة فكبر».

أبو بكر بن أبي شيبة هو: عبدالله بن محمد أحد أعلام الشيعة، بايع

الإمام محمد بن إبراهيم عليه السلام، وخرج معه للجهاد، وهذا الحديث قد خالف الشيخان في الطريق الأولى، فيه جميع أصحاب عبيد الله فكلهم رووه عن عبيد الله عن سعيد عن أ بي هريرة ولم يذكروا أباه، لكن قد قال الدارقطني: يحيى حافظ فيعتمد ما رواه، فيشبه أن يكون عبيد الله رواه على الوجهين.

قال (الحافظ): ولكل من الوجهين مرجح، أما رواية يحيى فالزيادة من الحافظ، وأما الأخرى فللكثرة؛ لأن سعيداً لم يوصف بالتدليس، وقد ثبت سماعه من أبي هريرة، ومن ثم أخرج الشيخان الطريقين، والحديث أخرجه أبو داود والنسائي والترمذي وابن ماجة، وأخرجه من حديث رفاعة أبو داود وفي آخره فوصف الصلاة هكذا أربع ركعات حتى فرغ: «لاتتم صلاة أحدكم حتى يفعل ذلك». وأخرجه النسائي بلفظ: «فإذا صنعت ذلك فقد قضيت صلاتك وما انتقصت من ذلك فإنما نقصته من صلاتك».

قال في (النيل): ولا مطعن في إسناده، وفي رواية لأبي داود من حديث رفاعة: «ثم اقرأ بأم القرآن وبما شاء الله».

وفي رواية لأحمد وابن حبان: «ثم اقرأ بأم القرآن، ثم اقرأ بما شئت»، وهذا مبين لما أجمل في سائر الروايات[1].

قال في (النيل): وفي رواية لأحمد وابن حبان والبيهقي في قصة المسيء صلاته أنه قال في آخره: «ثم افعل ذلك في كل ركعة».

وفي (البدر المنير): منسوباً إلى أحمد وابن حبان أنه قال: «ثم اصنع

(١) يعني التي فيها ثم قرأ بما تيسر . تمت مؤلف.

ذلك في كل ركعة»، ووجه الاستدلال به أنه قد وصف له ما يفعل في كل ركعة، وقد أمره بقراءة الفاتحة كما يفيده الروايات المصرحة بها، فكانت من جملة ما يجب في كل ركعة، كما أنه يجب فعل ما اقترن بها من الركوع والسجود وغيرهما في كل ركعة.

وأجيب: بأن هذه الحجة غير صحيحة ولنا في إبطالها طرق:

أحدها: أن حديث المسيء قد رواه المؤيد بالله عليه السلام ولم يذكر فيه: «ثم افعل ذلك في صلاتك كلها أو في كل ركعة»، ورواية الأئمة عليهم السلام مقدمة على غيرهم عند التعارض، ولفظه في شرح التجريد: أخبرنا أبو بكر المقري، قال: حدثنا الطحاوي، قال: حدثنا ابن أبي داود، قال: حدثنا يحيى بن صالح، قال: حدثنا سليمان بن بلال، قال: حدثني شريك بن أبي نمر عن علي بن يحيى عن عمه رفاعة بن رافع أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان جالساً في المسجد، فدخل رجل فصلى ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ينظر إليه فقال: «إذا قمت في صلاتك فكبر، ثم اقرأ إن كان معك قرآن، وإن لم يكن معك قرآن فاحمد الله وكبر وهلل، ثم اركع حتى تطمئن راكعاً، ثم قم حتى تعتدل قائماً، ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً، ثم اجلس حتى تطمئن جالساً، فإذا فعلت ذلك فقد تمت صلاتك وما تنقص من ذلك فإنما تنقص من صلاتك».

الطريقة الثانية: ما ذكره بعضهم وهو أن قوله: «ثم افعل ذلك في صلاتك كلها» لا يعود إلى كل ما ذكر في أول الكلام اتفاقاً لأن منه تكبيرة الافتتاح، وإذا لم يعد إلى الكل صار مجملاً لتردده بين ما بقي

واحتمال عوده إلى كله والمجمل لا يحتج به حتى يبين.

الطريقة الثالثة: أنه ظاهر في الأفعال إذ هي التي أنكرها منه وقال له: «صل فإنك لم تصل»، وإنما ذكر القراءة زيادة في الإفادة كما ذكر الوضوء، مع أنه لم ينكره عليه.

قلت وفي إبطال هذه الحجة بهذه الطرق نظر، أما الأولى فلأن زيادة: «ثم افعل ذلك في صلاتك كلها»، وقوله في كل ركعة زيادة من عدل ضابط، فيجب قبولها إذ لا تنافي ما رواه المؤيد بالله حتى ترجح رواية الأئمة إلا لو صرح فيه ما يدل على أن القراءة لا تجب إلا في ركعة واحدة، ولم يصرح في ذلك بل لهم أن يستدلوا بروايته عليه السلام على قولهم، وذلك بأن يقولوا أنه وإن لم يصرح فيها بفعل ذلك في كل ركعة، فدلالة السياق تقتضيه لأنه علمه ما يجب في كل ركعة إذ لولم نقل بذلك لزم عدم دلالته على وجوب الركوع ونحوه في كل ركعة، والمعلوم أن هذا الحديث أحد الأدلة المعتمدة في وجوب ذلك، فإذا كان المراد به تعليم ما يجب في كل ركعة فكأنه قال: «فإذا فعلت ذلك في كل ركعة فقد تمت صلاتك...»إلخ، والإشارة تعود إلى جميع ما قد ذكر إلا ما خصه دليل، ويؤيد الوجوب وصفها بالنقصان، وقد مر أن معناه الفساد، وأيضاً فإن الأمر بالقراءة معلق على شرط متكرر وهو القيام، والأمر المعلق على شرط يتكرر بتكرره إلا بدليل.

وأما الطريقة الثانية: فيقال لا إجمال بل هو ظاهر في العود إلى كل ما ذكر إلا ما خصه دليل كتكبيرة الافتتاح على أن بعضهم لم يجعلها

من الصلاة فيبقى الظاهر على إطلاقه، سلمنا فقد بينه فعله ﷺ كما سيأتي.

وأما الطريقة الثالثة: فلا نسلم ظهوره في الأفعال، بل الظاهر أنه أراد تعليمه ما لا تصح الصلاة من دونه من شرط وفرض، وخرج الوضوء من قوله: «ثم افعل ذلك في كل ركعة» بما علم من عدم وجوب تجديده لكل ركعة كما خرجت تكبيرة الافتتاح.

إذا عرفت هذا فالأولى في الجواب أن يقال قد صح عن النبي ﷺ وعن علي عليه السلام عدم المواظبة على القراءة في كل ركعة، وأجمع أهل البيت عليهم السلام على ذلك، فكان قرينة تصرف ما يفيده الظاهر من الوجوب. والله أعلم.

كما أن الخصم لم يوجب الزيادة على الفاتحة مع ذكرها في حديث المسيء لدليل اقتضى ذلك عنده، وكذلك لم يوجب أحد فيما أعلم الزيادة في الأخريين مع ذكرها في حديث المسيء وغيره لما كان النبي ﷺ قد تركها فيهما.

الوجه الرابع: أنه قد ثبت مواظبة النبي ﷺ على قراءتها في كل ركعة، وثبت عن أمير المؤمنين عليه السلام قراءتها في الأربع، وعن جماعة من أكابر الصحابة وقد مر ذكرهم.

قال في (العلوم): قال محمد: وروي عن النبي ﷺ القراءة في الآخرتين بالحمد في كل ركعة.

وفي (صحيح البخاري): حدثنا موسى بن إسماعيل، قال: حدثنا

همام عن يحيى عن عبدالله ابن أبي قتادة، عن أبيه أن النبي ﷺ: كان يقرأ في الظهر في الأوليين بأم الكتاب وسورتين، وفي الركعتين الأخريين بأم الكتاب يسمعنا الآية ويطول في الركعة الأولى ما لايطول في الركعة الثانية، وهكذا في العصر، وهكذا في الصبح.

موسى: هو ابن إسماعيل المنقري، مولاهم البصري أبو سلمة التبوذكي، أخذ عنه محمد بن منصور وخلقٌ، وثقه يحيى وقال مأمون، وأبو حاتم وابن سعد والذهبي: توفي سنة ثلاث وعشرين ومائة.

احتج به الجماعة، وروى له أئمتنا الأربعة، وله رواية في المناقب.

وهمام هو: ابن يحيى الأزدي العودي الصنعاني ثم البصري، أبوعبد الله، قال أحمد: ثبت في كل مشائخه، وقال في التذكرة: وثقه غير واحد، وقال أبو زرعة: لا بأس به، توفي سنة أربع وستين ومائة.

احتج به الجماعة، وروى له أئمتنا الأربعة ويحيى هو: ابن كثير، وقد مر.

والحديث أخرجه مسلم وقد مر، ورواه أبو داود وزاد: فظننا أنه يريد بذلك أن يدرك الناس الركعة الأولى.

وقال في (الروض النضير): أخرج الطحاوي في معاني الآثار في باب القراءة: في الظهر والعصرما لفظه: وأن ابن أبي داود حدثنا، قال: نا خطاب بن عثمان، قال: نا إسماعيل بن عياش، عن مسلم بن خالد، عن جعفر بن محمد، عن الزهري عن عبيد الله بن أبي رافع

عن علي بن أبي طالب أنه كان يقرأ في الركعتين الأوليين من الظهر بأم القرآن وقرآن، وفي العصرمثل ذلك، وفي الأخريين منهما بأم القرآن، وفي المغرب في الأوليين بأم القرآن وقرآن، وفي الثالثة بأم القرآن.

قال (عبيد الله): وأراه قد رفعه.

أما الطحاوي فهو: أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي الحافظ العلامة، قال ابن يونس: كان ثبتاً ثقه، توفي سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة، روى له المؤيد والمرشد، وصاحب المحيط.

وابن أبي داود هو: إبراهيم بن أبي داود الأسدي، عن أحمد بن خالد الوهبي وجماعة، وعنه الطحاوي، كذا في الجداول، روى له المؤيد بالله، وخطاب أهمله في الجداول.

وإسماعيل هو: ابن عياش عالم الشام، قال الثوري: تكلم فيه وهو ثقه عدل أعلم الناس بحديث أهل الشام.

قال (علامة العصر): هو أول من حدث بفضائل الوصي بالشام، وأرى ذلك عن غير مشائخه الشاميين، فلذلك وثقه أحمد والبخاري وابن معين ودحيم وابن عدي في الشاميين، وضعفوه في الحجازيين، توفي سنة إحدى وثمانين ومائة.

احتج به الأربعة، وروى له أئمتنا الخمسة والسمان، وفي المناقب.

ومسلم بن خالد هو: المخزومي مولاهم، أبو خالد المكي، المشهور بالزنجي، شيخ الحرم، ذكر في الجداول، من مشائخه الصادق،

وابن شهاب.

قال (ابن معين): ليس به بأس، وفي رواية ثقة، وقال ابن عدي: حسن الحديث، قال الحاكم: اجتمع للشافعي شيخا أهل الحق-يعني مسلماً- وابن أبي يحيى توفي سنة ثمانين ومائة، وعداده في رجال العدل والتوحيد والتشييع، روى له أبو طالب والموفق والمرشد ومحمد بن منصور.

وجعفر هو: الصادق شهرته تغني عن بيان جلالته، والزهري قد مر الكلام عليه.

وعبيد الله ابن أبي رافع كاتب الوصي، وروى عنه، وقد مر في أثناء المباحث ما يدل على أنه ﷺ كان يقرأها في كل ركعة، وهذا مع قوله ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، يفيد الوجوب.

قال (المقبلي): وليس المراد القطع والبت في هذه المسألة ونظائرها، ولا شك في ظهور استمرار النبي ﷺ على قراءة الفاتحة في كل ركعة، ولو اتفق له خلاف ذلك لم يسكت عنه فقد نقلت أمور هي أدق من ذلك، وهذا مما تعم به البلوى، ولم يرو أحد اقتصاره علىقراءتها في بعض الركعات، وأقل من هذا يظن أنه أمر لا يعذر أحد في تركه ثم ذكر ما حكيناه عنه.

أولاً: من أن قولهم لا يحتج بمطلق الفعل لا يصدق على ما حوفظ عليه، وأطال البحث بما لاطائل تحته إلا دعوى أنه لم يرو أحد اقتصاره على قراءتها في الركعات وأن ذلك يفيد الوجوب.

والجواب: أنا لا ننكر وقوع قراءة النبي ﷺ لها في كل ركعة، ولكنا

لا نسلم الاستمرار حتى يتم لهم الاستدلال على الوجوب لما قدمنا من رواية أئمة العترة وغيرهم، والعجب من جزم المقبلي بأنه لم يرو أحد اقتصاره على قراءتها في بعض الركعات، وقوله أن من شأنه أن يفعل الخلاف لبيان الجواز مع ما تقدم من اقتصاره وفعله للخلاف، وليته قال لم يصح عنه الاقتصار إذا كانت رواية الآل غير معتمدة عنده، وإن كانت هي المتعينة لأمر الشارع بالاقتداء بهم وحكمه بنجاة متبعهم وهلاك من خالفهم.

وأما ماحكاه القرطبي عن الطبري من أن الواجب هي أو عدد آياتها أو حروفها.

فقال (ابن عبد البر): هذا لا معنى له لأن التعيين لها والنص عليها قد خصها بهذا الحكم دون غيرها، ومحال أن يجيء بالبدل منها من وجبت عليه فتركها وهو قادر عليها، وإنما عليه أن يجيء بها ويعود إليها كسائر المفروضات المتعينات في العبادات.

تنبيه [مقتضى أدلة من أوجب القراءة في الأوليين]

مقتضى أدلة القائلين بوجوب القراءة في الأوليين فقط أن الواجب في الأخريين: إما الفاتحة وإما التسبيح؛ لأنهم استدلوا على وجوب القراءة في الأوليين بالأمر بذلك، وفعل النبي ﷺ ووصيه عليه السلام.

ولا شك أن الأمر في حديث أبي سعيد بالفاتحة في كل ركعة، وأمرالوصي بالقراءة أو التسبيح في الأخريين من رواية ابن المنذر،

وصحة فعل النبي ﷺ للقراءة فيهما، وكذلك الوصي في رواية الطحاوي وإجماع أهل البيت على جواز قراءة الفاتحة مع صحة وقوع التسبيح كما مر يدل على أن الواجب فيهما إما قراءة الفاتحة أو التسبيح ثلاثاً[1].

وقد عرفت نص الحنفية على أنه لا يجب شيء في الأخريين، ويؤخذ من كلام أحمد بن عيسى والحسن بن يحيى ومحمد بن منصور عدم الوجوب فإنه روي عنهم في الجامع الكافي أنهم كانوا يرون فرض القراءة في الأوليين من الخمس صلوات[2].

قالوا: فإن نسي القراءة في الأوليين قرأ في الأخريين فإن نسي فلم يقرأ إلا في ركعة واحدة من أي صلاة كانت أعاد الصلاة، فقولهم إذا نسي القراءة في الأوليين قرأ في الأخريين دليلاً لعدم وجوب القراءة أو التسبيح في الأخريين عندهم، وإلا لما جعلوهما محلاً لقضاء فرض القراءة، اللهم إلا أن يحمل كلامهم على أنه يقضي فيهما قراءة الأوليين مع الإتيان بالمشروع فيهما من قراءة أو تسبيح، كما قيل في تأويل ما روي عن زين العابدين أنه نسي فاتحة الكتاب في الأولى فقرأها في الثانية وسجد سجدتي السهو أن المراد أنه قرأها في الثانية مع قراءة تلك الركعة، ولا أعلم ما الذي يصرف وجوب القراءة أو التسبيح في الأخريين، فإن قيل: الصارف أنه لم يأمر في حديث المسيء إلا بالقراءة وقد علم من مواظبة النبي ﷺ عليها في الأوليين

(١) بل المرة تجزي كما مر في الهامش عن القاسم عليه السلام. تمت مؤلف.
(٢) هكذا في الأصل، ولعل الصواب من الصلوات الخمس. انتهى.

وعدوله إلى التسبيح في الأخريين أن محل الوجوب الأوليان فقط؛ إذ هو بيان للأمر المجمل.

قيل: حديث المسيء قد وقع فيه الأمر بالقراءة في كل ركعة كما مر تقريره، وثبت الأمر في غيره بالتسبيح أو القراءة في الأخريين وصح فعلهما، فيجب حمل الوجوب فيه[1] في الأخريين على التخيير.

وكذلك حديث أبي سعيد فيكون كأنه قال الواجب في الأخريين: إما الفاتحة، أو التسبيح؛ إذ الواجب الجمع بين الأدلة مهما أمكن، وأيضاً فإن أفعاله ﷺ وأفعال وصيه عليه السلام في الصلاة محمولة على الوجوب لأنها مبينة للأوامر المجملة فلا يخرج عن الوجوب إلا ما خصه دليل، وأيضاً فإن الله تعالى قد كرر الأمر بإقامة الصلاة، والمراد الصلاة التي كان يصليها رسول الله ﷺ إذ التعريف فيها للعهد، فكل ما فعله الرسول ﷺ فيها كان داخلاً تحت الأمر بالإقامة فيكون واجباً إلا بدليل.

وقد صح عنه في الأخريين القراءة تارة والتسبيح أخرى، فلا محيص عن القول بوجوبها على البدل ما لم يظهر ما يدفع الوجوب من كتاب أو سنة أو إجماع، وما في حديث سعد من ذكر الحذف في الأخريين، فالمراد به تخفيف القراءة بترك الزيادة على الفاتحة كما مر.

تنبيه [وجوب القراءة في صلاتي الظهرين]

قد ثبت بما مر وجوب القراءة في صلاتي الظهر والعصر، وفي ذلك

---

(١) أي في حديث المسيء. تمت مؤلف.

إبطال لما مر عن ابن عباس من عدم وجوبها فيهما، والظاهر أنه لم يعتمد في ذلك إلا على عدم العلم، فقد روى عنه النسائي أنه سئل أكان رسول الله ﷺ يقرأ في الظهروالعصر؟ فقال: لا لا، فقيل له: فلعله كان يقرأ في نفسه، فقال خمساً هذه أشد من الأولى، فكان عبداً مأموراً بلغ ما أرسل به.

فقوله فكان عبداً مأموراً..إلخ، يدل على أنه لم يبلغه التبليغ بوجوب القرءاة، وإنما سمعها منه في الجهرية، فقصر الوجوب عليها؛ إذ معنى كلامه هذا أن القراءة لو كانت واجبة فيهما لبلغها النبي ﷺ، وإذا كان معتمداً على عدم علمه فمن علم حجة على من لم يعلم.

وقد روى عنه أبو داود أنه كان متردداً وأنه قال: لا أدري أكان رسول الله ﷺ يقرأ في الظهر والعصر أم لا، وهذا يقوي ما قلنا من اعتماده على عدم العلم، ويلحق بهذه المسألة فروع:

الفرع الأول: ظاهر حديث أنه كان يقرأ في الأوليين من الظهر قدر ثلاثين آية، وفي الأخريين قدر خمس عشرة آية.

وأحاديث الفاتحة وسورة في كل ركعة يدل على أن الزيادة في الأخريين مشروعة، ويؤيده ما أخرجه مسلم قال: حدثنا يحيى بن يحيى وأبو بكر بن أبي شيبة جميعاً عن هشيم، قال يحيى: أخبرنا هشيم، عن منصور، عن الوليد بن مسلم، عن أبي الصديق، عن أبي سعيد الخدري، قال: كنا نحزر قيام رسول الله ﷺ في الظهر والعصر فحزرنا قيامه في الركعتين الأوليين من الظهر قدر قراءة الم تنزيل السجدة، وحزرنا قيامه في الأخريين قدر النصف من ذلك، وحزرنا قيامه في

الركعتين الأوليين من العصر على قدر قيامه من الأخريين من الظهر، وفي الأخريين من العصر على النصف من ذلك.

قال (مسلم): ولم يذكر أبو بكر في روايته الم تنزيل وقال قدر ثلاثين آية.

قوله: كنا نحزر بزاي معجمة بين حاء وراء مهملتين والحزر: التقدير، ويجوز ضم الزاي من المضارع وكسرها لغتان.

هشيم هو: ابن بشير السلمي أبو معاوية نزيل بغداد الحافظ، قال أبو حاتم: لا يسأل عنه في صدقه وأمانته وصلاحه، وقال في التذكرة: لانزاع أنه كان من الحفاظ الثقات، إلا أنه كثير التدليس.

وقال (حماد بن زيد): ما رأيت في المحدثين أمثل من هشيم، وقال ابن سعد: ثقة حجة، إذا قال أخبرنا، قال علامة العصر: الرجل ثقة خرج مع النفس الرضية واستشهد في المعركة ولده معاوية بن هشيم وأخوه الحجاج بن بشير، توفي هشيم في شعبان سنة ثلاث وثمانين ومائة.

احتج به الجماعة روى له أئمتنا الخمسة، قال في الجداول: أينما ورد هشيم مطلقاً فهو المترجم له.

وأما منصور فهو: ابن المعتمر السلمي، أبو عتاب، علامة الشيعة ومفخرهم الكوفي، صام أربعين سنة، وقام ليلها وكان يبكي الليل كله، فإذا أصبح كحل عينيه وبرق شفتيه ودهن رأسه، بايع لزيد بن علي عليه السلام وكان أحد دعاته، اتفق الناس على حجيته، توفي سنة

اثنتين وثلاثين ومائة.

احتج به الجماعة، وروى له النيروسي وأئمتنا الخمسة وفي المناقب.

قال (علامة العصر): ولم يحضر الوقعة مع الإمام فخرج مع عبدالله بن معاوية يقاتل بني أمية.

وأما الوليد فهو: أبو بشر العنبري، وأبو الصديق هو الناجي، وقد مر ذكرهما، وعن أنس قال: كان رجل من الأنصار يؤمهم في مسجد قباء، فكان كلما افتتح سورة يقرأ بها لهم في الصلاة مما يقرأ به افتتح بـ{قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} [الإخلاص:١] حتى يفرغ منها، ثم يقرأ سورة أخرى معها، فكان يصنع ذلك في كل ركعة، فلما أتاهم النبيﷺ أخبروه الخبر فقال: «وما يحملك على لزوم هذه السورة في كل ركعة؟ قال: إني أحبها، قال: حبك إياها أدخلك الجنة».

رواه الترمذي وقال: حسن صحيح غريب، وأخرجه البخاري تعليقاً، وأخرجه أيضاً البزار، والبيهقي، والطبراني، والحجة منه أن تبشير النبيﷺ بالجنة يدل على الرضا بفعله[1] وهودليل الاستحباب، وفي استحباب ذلك خلاف، فحكي في النيل: عن مالك الكراهة، وهو مقتضى مذهب الثوري، وبه قال أهل المذهب فإنهم قد نصوا على أن الزيادة غير مشروعة، وهو الأظهر عند الشافعية، لما في حديث أبي قتادة وغيره من الاقتصار على الفاتحة.

---

(١) وهو الزيادة على الفاتحة في كل ركعة وهو دليل استحباب الزيادة على الفاتحة في الأخريين. تمت مؤلف.

قال أهل المذهب: فإن زاد وجب عليه سجود السهو إذ هو زيادة ذكر جنسه مشروع في الصلاة فيجبر بالسجود، ولعموم حديث: «لكل سهو سجدتان»، والعامد كالساهي عندهم في وجوب السجود، ولا تفسد الصلاة لأن الزيادة إذا كانت من القرآن أو من أذكار الصلاة لا توجب الفساد إذا كانت في موضعها ولم تكن خطاباً؛ إذ لم يرد النهي إلا عن كلام الناس كما في حديث معاوية بن الحكم: «إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس إنما الصلاة التسبيح، والتحميد وقراءة القرآن»، فدل على أن فعل هذه الأذكار لا تفسد بها الصلاة في أي موضع كانت إلا أنا خصصنا ما فعل في غير موضعه بالنهي عن القراءة في الركوع والسجود ونحوه، وبقي ما فعل منها في موضعه داخلاً تحت العموم، إلا أنه لما ثبت هنا اقتصار الشارع على الفاتحة في الأخيرتين كانت الزيادة موجبة لسجود السهو لحديث: «سجدتا السهو تجبان من الزيادة والنقصان»، وحديث معاوية بن الحكم أخرجه المؤيد بالله والإمام أحمد بن سليمان والأمير الحسين ومسلم وأبو داود والنسائي وغيرهم. وقال بعض العلماء: بل الزيادة مستحبة لما مر، وهو قول الشافعي[1] وهو ظاهر كلام الإمام المهدي عليه السلام في البحر فإنه قال: ويؤثر المفصل والطيال منه في الفجر إلى أن قال: وفي أوليي الظهر كالفجر أخرييه كنصف ذلك، وفي أوليي العصر كأخريي الظهر، وفي أخرييه نصف ذلك، لقول الخدري حزرنا صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم... الخبر.

---

(١) الجديد من قوليه. تمت مؤلف.

وأما حديث أبي قتاده فليس صريحاً في الاقتصار لاحتمال أن يراد به أنه كان يقتصر على الفاتحة وأن يراد أنه كان لا يخل بها، بل كان يقرؤها في كل ركعة من دون تعرض منه لكونه يزيد عليها في الآخرتين أم لا، سلمنا فترجيحه على حديث أبي سعيد وما في معناه من ترجيح النافي على المثبت وهو عكس ما ذكره أهل الأصول.

فإن قيل: إنما رجح حديث أبي قتادة لاتفاق البخاري ومسلم على روايته، وحديث أبي سعيد إنما رواه مسلم وحديث: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب وسورة في كل ركعة»، لم يروه الشيخان، قيل: فقد روى حديث أنس البخاري وهو نص في المقصود، ثم إن ترجيح رواية البخاري على ما ثبت سنده من طرق تحكم وأيضاً الترجيح لا يصار إليه إلا عند التعارض وهنا لا تعارض إذ ليس في رواية أبي قتادة ما يمنع الزيادة، فيمكن أنه كان تارة يزيد، وتارة يقتصر على الفاتحة أو التسبيح، ولفظ كان في حديث أبي قتادة وحديث التسبيح يفيدان ذلك أعني أن الاقتصار على الفاتحة أو التسبيح هو الأكثر من فعله.

وأما ما قيل من أن حديث أبي سعيد ليس نصاً وإنما هو تقدير وتخمين، فجوابه: أنه قد أفاد أنه كان يقرأ ذلك القدر أو قريب منه إذ عدالة الراوي توجب ذلك، وأيهما وقع فقد حصلت الزيادة سلمنا، فالأحاديث الأخر ظاهرة في المطلوب. والله أعلم.

الفرع الثاني [في ذكر أهمية تطويل القراءة في الصلاة]

قال الإمام (المهدي)عليه السلام: يكره جمع سورتين بعد الفاتحة

للتطويل، وقال في الهدي النبوي: إنما كان يفعله النبي ﷺ في النافلة، وأما في الفرض فلم يحفظ عنه، وقيل: لا كراهة، لحديث أنس[1] ولما في العلوم: قال حدثنا محمد، قال: حدثني أحمد بن عيسى، عن حسين بن علوان، عن أبي خالد، عن أبي جعفر قال: كان رسول الله ﷺ لا يقرأ المعوذتين في مكتوبة ولا تطوع إلا ومعهما غيرهما.

قلت: ففي قراءته معهما غيرهما دليل على عدم الكراهة؛ إذ لا يجوز أن يكون لعدم الاجتزاء بهما وحدهما؛ لأنه قد صح أنهما من القرآن، وظاهر أدلة وجوب الزيادة على الفاتحة الإطلاق الصادق على المعوذتين، مع أنه لا يبعد دعوى الإجماع على الاجتزاء بواحدة منهما مع الفاتحة.

وفي (العلوم) أيضاً: عن علي ومحمد ابني أحمد بن عيسى عن أبيهما أن علياً عليه السلام قرأ سورة النجم في صلاة الفجر، فلما قرأ السجدة في آخر السورة سجد، ثم قام فقرأ إذا زلزلت الأرض، ثم كبر وركع، وقياساً على النافلة إذ لافارق، وربما أنه كان الغالب الترك في الفريضة تخفيفاً على المؤتمين.

وعلى الجملة فمن صلى لنفسه فريضة أو نافلة طول ماشاء وقرأ ماشاء، ومن صلى إماماً فقد ندب الشارع إلى التخفيف، وسيأتي الكلام على تطويل الإمام مستوفى إن شاء الله تعالى.

---

(١) تقدم قريباً . تمت مؤلف.

الفرع الثالث [جواز تكرير سورة أو آية بعد الفاتحة]

لا بأس بتكرير سورة أو آية أو أكثر بعد الفاتحة في ركعة إذ لامانع، وعموم أدلة قراءة القرآن في الصلاة يشمله، وروى النسائي وغيره عن أبي ذر أن النبي(ﷺ) قام بآية يرددها حتى أصبح {إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ...} [المائدة:١١٨] الآية، وقد كان في السلف من يقوم ليلة بآية يرددها، وأما تكرير الفاتحة في الركعة، فقال في البحر: فيه تردد تفسد إذا زاد ركناً عمداً ولا كتكرير الآيات بعدها، واختاره الإمام يحيى والإمام الحسن بن يحيى القاسمي وولده علامة العصر، والجامع أنه زيادة ذكر، ولعموم أدلة قراءة القرآن في الصلاة، ولأن ما ورد في قراءة الفاتحة لم يفصل بين المرة وما زاد عليها، ويمكن أن يقال: استمرار النبيﷺ على عدم تكرارها في الركعة دليل على عدم شرعيَّته؛ إذ لو كان مشروعاً لبينه، لا سيما والمقام مقام تعليم وبيان، وقد قال: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، وأيضاً من كرر فقد خالف هدي النبيﷺ وسننه التي واظب عليها طول عمره.

وقد قال تعالى: {اتبعوه}، وقالﷺ: «ما كان على غير أمرنا فهُوَ رَدٌّ»، وقال: لا قول ولاعمل ولا نية إلا بمطابقة السنة، ويجاب بأنه لا يشترط البيان بالفعل ولا بالقول الخاص، بل يكفي الدليل العام مالم يظهر معارض واستمراره على عدم التكرار لا يصلح لمعارضة ذلك الدليل؛ إذ لا تتوقف صحة دلالة الدليل على وقوع الفعل في غير الواجب في حقنا وحقه معاً، فمن الجائز أن لا يفعل النبيﷺ بعض المباحات طول عمره مع قيام دليل الإباحة، ونحن لم ندع إلا إباحة ذلك وجوازه، فمن كرر لم يكن مخالف للسنة، والقول بعدم

الفساد وهو المصحح للمذهب.

قالوا: لأنها ليست ركناً وحدها بل هي مع الآيات، ولكن يجب بتكريرها سجود السهو عندهم؛ إذ هو زيادة ذكر جنسه مشروع فيها، وكذا يجب في تكريرالسورة، نص عليه في البحر ولفظه: فإن كرر الفاتحة أو السورة أو التشهد سجد له إذ زاد على المشروع، وقال محمد بن الحسن: إن كرر الفاتحة في الأخريين لم يسجد إذ هي كالدعاء لقيام التسبيح مقامها.

الفرع الرابع [الاكتفاء بقراء بعض سورة أو آية مع الفاتحة]

لو قرأ مع الفاتحة بعض سورة أو آيات من سور متعددة أجزأه ذلك عند أهل المذهب، وقال النووي: يجوز قطع القراءة، والقراءة ببعض السورة بلا خلاف ولا كراهة فيه إن كان القطع لعذر، وإن لم يكن له عذر فلا كراهة فيه أيضاً ولكنه خلاف الأولى.

قال: هذا مذهبنا ومذهب الجمهور، وبه قال مالك في رواية عنه والمشهور عنه كراهته.

قلت: والقول بأنه خلاف الأولى هو مذهب الهادي عليه السلام فإنه نص في الأحكام على أن الأحب إليه قراءة سورة كاملة.

قال في (شرح التجريد): لأن في بعض الأخبار: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب وسورة».

وفي الشفاء أن النبي ﷺ كان يتم السورة التي يقرؤها مع أم القرآن.

قال: ولاخلاف أن إتمامها غير واجب، فدل على استحبابه، وقال الغزالي: لابأس بأن يقرأ في الثانية بآواخر السور نحو الثلاثين أو العشرين إلى أن يختمها؛ لأن ذلك لا يتكرر على الأسماع كثيراً، فيكون أبلغ في الوعظ، وأدعى إلى التفكر، وإنما كره بعض العلماء قراءة بعض أول السورة وقطعها.

وقال (ابن القيم): أما قراءة آواخر السورة وأوساطها فلم يحفظ عنه، لنا عموم قوله في الأحاديث السابقة: «وما تيسر» وإطلاق قوله: «وقرآن معها» ونحوه.

وما أخرجه مسلم في صحيحه قال: حدثني هارون بن عبد الله، حدثنا حجاج بن محمد، عن ابن جريج (ح) وحدثني محمد بن رافع وتقاربا في اللفظ، حدثنا عبد الرزاق، أخبرنا ابن جريج، قال: سمعت محمد بن عباد بن جعفر يقول: أخبرني أبو سلمة بن سفيان وعبد لله بن عمرو بن العاص وعبد الله بن المسيب العابدي، عن عبد الله بن السائب قال: صلى لنا[1] رسول الله ﷺ الصبح بمكة فاستفتح سورة المؤمنين حتى جاء ذكر موسى وهارون[2] أو ذكر عيسى عليه السلام ـ محمد بن عباد يشك أو اختلفوا عليه ـ أخذت النبي ﷺ سعلة فركع وعبد الله بن السائب حاضر ذلك.

---

(١) هكذا في الأصل، ولعلَ الصواب صلّى بنا، انتهى.

(٢) أي قوله ثم أرسلنا موسى وأخاه هارون وذكر عيسى بقوله{وجعلنا ابن مريم وأمه آية}. تمت مؤلف.

وفي حديث عبد الرزاق: فحذف فركع، وفي حديثه وعبد الله بن عمرو ولم يقل ابن العاص.

حجاج، قال في (الجداول): حجاج بن محمد مولى سليمان بن مجالد المصيصي، عن ابن جريج وشعبة وغيرهما، وثقه ابن المديني ورفع أحمد من أمره جداً، توفي سنة ست وثمانين ومائة، وقيل: مائتين، روى له أبو طالب وفي المناقب، وابن جريج قد مر ذكره.

وعبد الرزاق هو: ابن همام بن نافع الصنعاني الحميري مولاهم، قال ابن معين: لو ارتد عبد الرزاق ما تركنا حديثه، عداده في ثقات الشيعة.

قال (ابن معين): كان أغلا في التشيع من عباد بن يعقوب بمائة ضعف، توفي سنة إحدى عشرة ومائتين.

احتج به الجماعة، وروى له الهادي في المنتخب والأخوان والمرشد بالله، وفي كتاب حي على خير العمل والمحيط والكامل المنير والمناقب.

وابن عباد هو: المخزومي المكي، وثقه ابن معين، روى له المرشد بالله، واحتج به الجماعة.

وأبو سلمة هو: أبو سلمة بن سفيان بن عبد الأشهل المخزومي، ذكره الحاكم أبو أحمد ممن لا يعرف اسمه.

وعبد الله بن عمرو قال (النووي)، قال الحفاظ قوله: ابن العاص

غلط والصواب حذفه، وليس هذا عبد الله بن عمرو بن العاص الصحابي، بل هو عبد الله بن عمرو الحجازي، كذا ذكره البخاري في تاريخه، وابن أبي حاتم، وخلائق من الحفاظ المتقدمين والمتأخرين، والعابدي بالباء الموحدة، والحديث أخرجه البخاري تعليقاً، وذكره في الدر المنثور[1]، ونسبه إلى عبد الرزاق والشافعي وسعيد بن منصور وابن سعد وابن أبي شيبة وأحمد، والبخاري في تاريخه، ومسلم وأبي داود وابن ماجة وابن خزيمة والطحاوي وابن حبان والبيهقي في السنن، وأخرج ابن أبي شيبة في المصنف وابن خزيمة وابن حبان والحاكم عن أبي أيوب وزيد بن ثابت أن النبي ﷺ قرأ في المغرب بالأعراف في الركعتين جميعاً، ونحوه عن عائشة.

قال (القسطلاني): وأدلة الجواز كثيرة.

قلت: وسيأتي ذكرها في مواضعها من الآيات والسور، وكثير منها ورد في النوافل لكن الفرق يحتاج إلى دليل، على أن فيما ذكرناه هنا كفاية، وقد قرأ عمر في الركعة الأولى بمائة وعشرين آية من البقرة يعني في الصبح، وقرأ ابن مسعود بأربعين آية من الأنفال.

أخرج هذين الأثرين البخاري تعليقاً، وفي الإحياء أن النبي ﷺ سمع بلالاً يقرأ من هاهنا وهاهنا، فسأله عن ذلك فقال: أخلط الطيب بالطيب، فقال: أحسنت.

وذكر في التخريج أن أبا داود أخرج بإسناد صحيح عن أبي هريرة نحوه.

---

(١) إلا أنه قال عن عبد الله بن ثابت ولعله وهم والصواب ابن السائب .تمت مؤلف.

الفرع الخامس [رفع الصوت يقصد الإعلام يبطل الصلاة]

لو رفع صوته بالقراءة إعلاماً لغير المار والمؤتمين بأنه في الصلاة فسدت صلاته عند الهادي وأبي حنيفة ومحمد بن الحسن، وهو المصحح للمذهب كالكلام.

وقال (الناصر) و(الشافعي) و(أبو يوسف): لا كإطالة الركوع انتظاراً، ولما روي أن النبي ﷺ كان يتنحنح لعلي عليه السلام إذا قرع عليه الباب وهو في الصلاة، رواه النسائي وابن ماجة وصححه ابن السكن، ورواه الترمذي بلفظ: سبح وهو أصرح، وإذا جاز ذلك إعلاماً فلا فارق بينه وبين القراءة.

وقال (م) بالله و(القاضي زيد): إن قصد مجرد الإعلام أفسد لا إن قصدهما معاً.

وأجيب بأن التشريك في العبادة يبطلها لقوله تعالى: {وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا} [الكهف:١١٠]، ورد بأن الآية واردة في الرياء والسمعة، كما في كتب التفسير، والخلاف في سائر الأذكار كالقراءة، وكذلك لو قصد بالقراءة خطاب الغير أوالجواب عليه فسدت على المذهب، ونسب القول بفسادها بالخطاب في البحر إلى القاسمية وأبي حنيفة، ثم قال: والخلاف فيه كرفع الصوت بالتسبيح.

قلت: ويستدل للجواز بما في شرح ابن أبي الحديد عن علي عليه السلام أنه كان يقرأ في صلاة الصبح وخلفه جماعة من أصحابه، فقرأ واحدٌ منهم رافعاً صوته معارضاً قراءة أمير المؤمنين عليه السلام: {إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا

لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ} [الأنعام:٥٧] ، فلم يضطرب عليه السلام ولم يقطع صلاته ولم يلتفت وراءه، ولكنه قرأ معارضاً له على البديهة: {فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلاَ يَسْتَخِفَّنَّكَ الَّذِينَ لاَ يُوقِنُونَ} [الروم:٦٠]وفيه وروى أنس بن عياض المدني، قال: حدثني جعفر بن محمد الصادق عليه السلام عن أبيه عن جده أن علياً عليه السلام كان يوماً يؤم الناس وهو يجهر بالقراءة فجهر ابن الكواء من خلفه: {وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ} [الزمر:٦٥] ، فلما جهر ابن الكواء وهو خلفه بها سكت علي عليه السلام، فلما أنهاها ابن الكواء أعاد علي عليه السلام فأتم قراءته، فلما شرع علي عليه السلام في القراءة أعاد ابن الكواء الجهر بتلك الآية فسكت علي عليه السلام، فلم يزالا كذلك يسكت هذا ويقرأ ذاك مراراً حتى قرأ علي عليه السلام: {فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلاَ يَسْتَخِفَّنَّكَ الَّذِينَ لاَ يُوقِنُونَ} [الروم:٦٠] ، فسكت ابن الكواء وعاد عليه السلام إلى قراءته، والظاهر أن الشارح نقله من كتاب صفين لإبراهيم بن الحسن بن ديزيل المحدث كما يقتضيه سياق الكلام، ودلالته على ما ذكرناه واضحة فإن أمير المؤمنين عليه السلام لم يقصد بتلاوة الآية إلا الرد والجواب، وفيه أن السكوت لا يبطل الصلاة، وفي البحر: أن السكوت الطويل بحيث يظن أنه غير مصل مفسد، وقيل لا هب إذ لا فعل، وأجاب بأنه مقيس.

قال (الإمام عز الدين) عليه السلام: لعله أراد على الفعل الكثير إذ هو ما

ظن أن فاعله غير مصل.

قال عليه السلام: والأقرب أنه لا وجه لإفساده، وأن العلة في الفعل الكثير أنه فعل يظن المشتغل به أنه غير مصل، وهنا لا فعل فاختل بعض الوصف.

الفرع السادس [جواز القراءة في الصلاة للاستحفاظ أو الاستشفاء]

ذكر في حواشي الأزهار ونسبه إلى اللمع وصححه للمذهب: أن من قرأ في الصلاة قاصداً للاستحفاظ أوالاستشفاء أجزأ للصلاة إذا لم تغير القراءة، غايته أنه لم يعتقد كونه للصلاة، ولا تجب هذه النية، وجعله للاستحفاظ لا يخرجه عن كونه قرآناً بعد فعل ما أشار إليه الشارع بقوله: {فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ} [المزمل: ٢٠].

قلت: ومن الأدلة على ذلك أن الفاتحة قد اشتملت على الذكر والدعاء.

وقد ذكر العلماء أنه ينبغي استحضار معانيها، ومن جملة ذلك قصد الشكر من المصلي وطلب الهداية والاستعانة، وأيضاً فإن القنوت بالقرآن من جملة أذكار الصلاة، ومن المعلوم أن المقصود به أن المصلي يدعو لنفسه بما اشتملت عليه تلك الدعوات القرآنية، وهي مشتملة على سؤال خير الدنيا والآخرة، الذي من جملته الاستحفاظ والشفاء، ولم يقل أحد بأنه ليس المراد بها إلا التلاوة وأنه لا يجوز للمصلي قصد الطلب لنفسه، بل عباراتهم في الحث على حضور القلب يدل على أنه ينبغي قصد الدعاء وطلب ما اشتملت عليه من الخيرات، على أن أدلة

القراءة لم تفصل كما أشار إليه صاحب اللمع، وليس قصد الاستشفاء ونحوه مناف للعبادة لأنه في نفسه عبادة، وحديث: «قراءة القرآن في الصلاة خيرمن قراءة القرآن في غير صلاة» يدل على ذلك إذ المراد أن قراءة القرآن فيها خير لما أريدت له القراءة إذ لم يفصل. والله أعلم.

هذا وأما من يجيز الدعاء في الصلاة بالقرآن وغيره فلا إشكال بجواز ذلك على مذهبه، فإن قلت: فهل يلحق بهذه السورة قراءة من استؤجر على التلاوة فقصد بقراءته في الصلاة أن تكون عما استؤجر عليه؟

قلت: قد ذكر الإمام القاسم بن محمد عليه السلام أن ذلك لا يجزئ، أما الفريضة فلوجوب تأديتها لله تعالى خالصة كما قال: {وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا} [الكهف:١١٠]، وأما النافلة فإن استؤجر عليها وعلى القراءة فيها أجزأه إن صح قياسها على الحج في الاستئجار عليها، وإن لم يستأجر إلا على التلاوة فلا تصح؛ لأن أذكارها منوية لغير فاعل أركانها، ولابد أن تكون كلها عن فاعلها علم ذلك من ضرورة الدين، أو عن المستأجر إن صح القياس.

قلت: أما أهل المذهب فلم أقف لهم على نص، والذي تقضى به أصولهم عدم الفساد إذا لم تكن القراءة عن الغير محظورة[1]؛ لأنهم لا يشترطون نية كون القراءة في الصلاة، ولذا أجازوا أن ينوي بالقراءة النافلة وإن كانت في الفريضة، ولما مر لهم من جواز جعل القراءة

(١) بأن يكون المستأجر ممن لا يجوز الدعاء له والتوسل بالقرآن في الدفع عنه كالظلمة وأشباههم. تمت مؤلف.

للاستشفاء، وظاهره سواء كان للنفس أو الغير، وسواء كان بأجرة أم لا، ولكن إذا كان المنوي عما استؤجر عليه هو القدر الواجب فالظاهر من قواعدهم عدم وقوعه عنها لعدم صحة الإجارة على الواجب. والله أعلم.

ولقائل أن يقول: إذا قد ثبت شرعاً جواز الاستئجار على قراءة القرآن فلا مانع من جواز القراءة عن الغير في الصلاة سواء كانت في فريضة أو نافلة، وفعل الوصي مع الخارجي يدل على ذلك، فإنه يؤخذ منه أنه إذا قصد بالقراءة في الصلاة أمراً آخر لم تفسد به ما لم يكن ذلك الأمر منافياً للصلاة، فإن قيل: تشريك الغير في القراءة تشريك في العبادة والواجب إخلاصها، قيل: قد مر تحقيق معنى العبادة وأنها الخضوع لله، وهذا لم يخضع للمستأجر له وإنما توسل إلى الله تعالى بتلك العبادة في دفع ضرر أوجلب نفع للمستأجر، والتوسل إلى الله تعالى عبادة في نفسه كتشريك المؤتمين وغيرهم في الأدعية القرآنية إذا تليت في الصلاة، وكذا غيرها من الدعوات عند من يجيز الدعاء في الصلاة، وهذا كله ليس بتشريك، ولا ينافي الإخلاص؛ لأن أركان الصلاة كلها من التلاوة وغيرها خالصة لله تعالى، وإنما يكون تشريكاً لو قصد الخضوع للغير والتقرب إليه وطلب الرضا منه كعباد الأصنام والمرائين، فإن قيل: الصلاة مجموع أذكار وأركان مخصوصة لا تتم إلا بها، ومن نوى بقراءته عما استؤجر عليه فقد أخل ببعض أجزاء الصلاة؛ لأنه لم يقصد بقراءته تلك تأدية التلاوة التي هي جزء من الصلاة فلا تصح صلاته لعدم كمالها.

قيل: الشرط في صحة الصلاة هو حصول القراءة فيها، وقد حصلت فمن أدعى أمراً زائداً على ذلك فعليه الدليل، على أنا لا نسلم أنه لم يقصد تأدية التلاوة التي هي جزء من الصلاة، بل قصد ذلك، وإنما قصد معه التوسل إلى الله تعالى ببركة تلك التلاوة، والتوسل إلى الله تعالى بالعبادة لا يبطلها كمن قصد بالحج أداء الفرض والتوسل به إلى الله تعالى في دفع الفقر، وبالصيام جلب الصحة، وبالصلاة الاستشفاء من المرض والاستعانة بها على الحوائج، وقد نبه الشارع على ذلك كله، وهو يدل على أنه لا ينافي الطاعة إلاما شغل عنها ومنع من فعلها، وأنه لا يمنع الإخلاص إلا ما قصد به مشاركة الغير في معنى العبادة، فتنبه لهذا فإنه قد يغلط كثير في جعل بعض الأمور منافية للعبادة والإخلاص، وليس كذلك وإنما أُتوا من عدم التأمل لحقيقة العبادة ومعنى الإخلاص.

الفرع السابع [استحباب ترتيب قراءة السورة في الركعات]

قال أهل المذهب: يستحب ترتيب السور في الركعات فلا يقرأ في الثانية سورة قد قرأها في الأولى، ورواه أبو مضر عن جماهير العلماء، وقال في الغيث: ويكره أن يقرأ في الركعة الثانية السورة التي قبل ما قرأه في الأولى.

قال في (حواشي الأزهار): إلا الفرقان فإنه بدأ فيه بالعالم العلوي وثنى بالعالم السفلي كما ورد.

وقال (ابن الباقلاني): لا خلاف أنه يجوز للمصلي أن يقرأ في الركعة

الثانية سورة قبل التي قرأها في الأولى، وإنما يكره ذلك في ركعة، ولمن يتلو في غير الصلاة.

قلت: بل الخلاف في غير الركعة كما مر، وروى القسطلاني عن الحنفية الكراهة ولو في ركعتين، وقيل: مكروه في الفرائض دون النوافل.

وقال (النووي): ويقرأ على ترتيب المصحف، ويكره عكسه ولا تبطل به الصلاة، والوجه في الكراهة في الصورتين أن قراءة سورة في ركعتين قليل من فعله ﷺ، وكون مراعاة ترتيب المصحف العثماني مستحبة، والوجه لمن قال لا كراهة في النوافل حديث حذيفة، وظاهر كلام البخاري وقتادة أنه لا كراهة؛ إذ الكراهة حكم شرعي يحتاج إلى دليل، وما ذكروه لا يثبت به هذا الحكم، وعموم الأدلة قاضية بأن المطلوب مطلق القراءة، كما قال قتادة: كل كتاب الله، ويؤيد ما قضى به العموم ما أخرجه أبو داود والبيهقي في سننه عن رجل من جهينة أنه سمع النبي ﷺ يقرأ في الصبح: {إِذَا زُلْزِلَتِ الأَرْضُ} [الزلزلة: ١] في الركعتين كلتيهما، قال: فلا أدري أنسي أم قرأ ذلك عمداً، والظاهر أنه فعل لبيان الجواز؛ إذ لو كان سهواً لم يقر عليه إذ لا يقر على سهو، ولا سكت عنه فيما يتلعق بالتبليغ.

وأخرج سعيد بن منصور عن سعيد بن المسيب أن رسول الله ﷺ صلى بأصحابه الفجر فقرأ بهم في الركعة الأولى: {إِذَا زُلْزِلَتِ الأَرْضُ} [الزلزلة: ١] ثم أعادها في الثانية.

وفي حديث حذيفة أنه صلى مع النبي ﷺ ذات ليلة فافتتح بالبقرة،

ثم النساء، ثم آل عمران في ركعة.

والحديث رواه جماعة، وأخرج البخاري تعليقاً: أن الأحنف قرأ بالكهف في الأولى وفي الثانية بيوسف أو يونس، وذكر أنه صلى مع عمر الصبح بهما.

الفرع الثامن [في الترتيب بين الفاتحة والسورة التي بعدها]

في الترتيب بين الفاتحة والسورة، نص أهل المذهب علىأنه سنة وليس بواجب، وأن من قدم السورة على الفاتحة أجزأته صلاته وإنما يلزمه سجود السهو، فإن قيل: ظاهر الأدلة الوجوب لأن في بعضها عطف الزيادة بالفاء لقوله فصاعداً وهي للترتيب، وفي بعضها بالواو وهي أيضاً للترتيب عند أهل المذهب، هذا مع مواظبته ﷺ طول عمره على تقديم الفاتحة فما هو الصارف للظاهر؟

قيل: الصارف ما مر من حديث حذيفة؛ إذ لا فارق بين الفاتحة وغيرها، ولأن ترتيب السور ليس بتوقيف من الشارع عند الجمهور، ولذلك اختلفت مصاحف السلف قبل مصحف عثمان، فروي أنه كان أول مصحف علي عليه السلام: {اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ} [العلق:١]، وكان أول مصحف أبي الفاتحة ثم النساء إلى غير ذلك من الاختلاف، وإذا لم يكن الترتيب بتوقيف الشارع لم يكن في مخالفة هذا الترتيب الموجود الآن مخالفة للسنة في الترتيب، على أن القائلين بأنه عن توقيف لا يقولون بعدم جواز مخالفته في التلاوة، وحينئذ يكون جواز تقديم السورة على الفاتحة مجمع عليه.

قال (أبو الحسن بن بطال): ومن قال بهذا القول -يعني أن الترتيب بتوقيف الشارع- لا يقول أن تلاوة القرآن في الصلاة والدرس يجب أن تكون مرتبة على حسب الترتيب الموقف عليه في المصحف، بل إنما يجب تأليف سورة في الرسم والخط خاصة، ولا يعلم أن أحداً منهم قال: إن ترتيب ذلك واجب في الصلاة وفي قراءة القرآن ودرسه، وأنه لا يحل لأحد أن يتلقن الكهف قبل البقرة، ولا الحج قبل الكهف، ألا ترى قول عائشة للذي سألها: لا يضرك أية قرأت قبل، وقد كان النبي ﷺ يقرأ في الصلاة السورة في ركعة ثم يقرأ في ركعة أخرى بغير السورة التي تليها.

قال: وأما ما روي عن ابن مسعود وابن عمر أنهما كرها أن يقرأ القرآن منكوساً، وقالا: ذلك منكوس القلب، فإنما عنيا بذلك من يقرأ السورة منكوسة ويبتدئ من آخرها إلى أولها لأن ذلك حرام محظور، ومن الناس من يتعاطى هذا في القرآن والشعر ليذلل لسانه بذلك ويقدر على الحفظ، وهذا حظره الله تعالى ومنعه في القرآن؛ لأنه إفساد للسورة ومخالفة لما قصد بها، هذا وأما ترتيب الآيات في السور فهو توقيف من الله تعالى على ما بنى عليه الآن في المصحف، وهكذا نقلته الأمة عن نبيها ﷺ.

وقال في (الإتقان): الإجماع والنصوص المترادفة على أن ترتيب الآيات توقيفي لا شبهة في ذلك، أما الإجماع فنقله غير واحد.

قلت: وأما النصوص فمنها ما أخرجه أحمد بإسناد حسن عن عثمان بن أبي العاص قال: كنت جالساً عند رسول الله ﷺ إذ

شخص ببصره ثم صوبه، ثم قال: «أتاني جبريل فأمرني أن أضع هذه الآية هذا الموضع من هذه السورة: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى...} [النحل: ٩٠] إلى آخرها»، وفي معناه أحاديث قد ذكرها في الإتقان.

إذا عرفت هذا فمن عكس في التلاوة في الصلاة أو غيرها فلا يخلو تعكيسه إما أن يكون في الحروف[1] أو في الآيات، إن كان الأول فلا إشكال في فساد صلاته وعدم جوازه لإفساده نظم القرآن ومعناه، وإن كان الثاني فقال النووي: يجب ترتيب آيات الفاتحة، وبه قال الرازي قال: فلو قرأ النصف الأخير ثم الأول يحسب له الأول دون الأخير، وهذا هو الظاهر للمذهب.

قال (ابن مفتاح): تعكيس الآي إن كان في القدر الواجب واجتزئ به أفسد وإلا فلا.

قال (السحولي): أو حصل بالتعكيس فساد المعنى، يعني ولو لم يكن في القدر الواجب.

وفي (شرح الأزهار): أنه إذا قدم النصف الأخير من الفاتحة كاملاً على النصف الأول فسدت صلاته، قال في حاشية: إن اعتد به، وحجتهم على الفساد أنه يغير نظم القرآن ويبطل إعجازه.

واحتج في البحر بقوله: اقرءوا كما علمتم، وظاهركلامهم أنه

(١) كأن يقرأ في (رب) (بر). تمت مؤلف.

لافرق بين الفاتحة وغيرها.

وفي شرح المهذب مالفظه: وأما قراءة السورة من آخرها إلى أولها فمتفق على منعه؛ لأنه يذهب بعض أنواع الإعجاز، ويزيل حكمة الترتيب.

وقد مر من كلام ابن بطال أنه محظور، واستدل له السيوطي بقول ابن مسعود وقد سئل عمن يقرأ القرآن منكوساً: ذاك منكوس القلب. أخرجه الطبراني بسند جيد.

وفي (شرح الأزهار): عن أحد قولي المؤيد بالله أنه لا يشترط الترتيب بين آي الفاتحة، قال في ضوء النهار: إلا أنه ينبغي أن يقيد بما إذا لم يختل المعنى المتعلق بالضمائر والعطف ونحوها، وجعل الخلاف مترتباً على الخلاف في كون ترتيب الآيات توقيفياً أم لا.

قلت: وقد مر أنه توقيفي بالإجماع، وأما خلط سورة بسورة فقد مر جوازه عند أهل المذهب، وهو الظاهر من كلام الغزالي وغيره وإن كان خلاف الأولى.

قال (السيوطي): وأما خلط سورة بسورة فعد الحليمي تركه من الآداب لما أخرجه أبو عبيد عن سعيد بن المسيب أن رسول الله ﷺ مر ببلال وهو يقرأ من هذه السورة ومن هذه السورة، فقال: «يا بلال مررت بك وأنت تقرأ من هذه السورة ومن هذه اسورة، قال: خلطت الطيب بالطيب، قال: اقرأ السورة على وجهها» أو قال على نحوها.

قال في (الإتقان): مرسل صحيح، وهو عند أبي داود موصول عن

أبي هريرة بدون آخره، وأخرجه أبو عبيد من وجه آخر عن عمر مولى عفرة أن النبي ﷺ قال لبلال: «إذا قرأت السورة فانفذها».

وقال: حدثنا معاذ عن ابن عوف قال: سألت ابن سيرين عن الرجل يقرأ من السورة آيتين ثم يدعها ويأخذ في غيرها؟ قال: ليتق أحدكم أن يأثم إثماً كبيراً وهو لا يشعر.

وأخرج عن ابن مسعود قال: إذا ابتدأت في سورة فأردت أن تتحول منها إلى غيرها فتحول إلى: {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} [الإخلاص:١]، فإذا ابتدأت فيها فلا تتحول منها حتى تختمها.

وأخرج عن ابن أبي الهذيل قال: كانوا يكرهون أن يقرءوا بعض الآية ويدعوا بعضها. قال أبوعبيد: الأمر عندنا على كراهة قراءة الآيات المختلفة كما أنكر رسول الله ﷺ على بلال، وكما أنكره ابن سيرين قال: وأما حديث عبد الله فوجهه عنده أنه يبتديء الرجل في السورة يريد إتمامها ثم يبدو له في أخرى، فأما من ابتدأ القراءة وهو يريد التنقل من آية إلى آية وترك التأليف لآي القرآن فإنما يفعله من لا علم له؛ لأن الله لو شاء لأنزله على ذلك.

وقال (السيوطي): قد نقل القاضي أبوبكر الإجماع على عدم جواز قراءة آية آية من كل سورة.

قال (البيهقي): وأحسن ما يحتج به أن يقال أن هذا التأليف لكتاب الله مأخوذ من جهة النبي ﷺ وأخذه عن جبريل، فالأولى للقاريء أن يقرأ على التأليف المنقول، وقد قال ابن سيرين: تأليف الله تعالى خير

من تأليفكم.

وقال بعض العلماء: من أفسد نظم القرآن فقد كفر به ورد على محمد ﷺ ما حكاه عن ربه تعالى.

قلت: ظاهر هذه الآية المنع من خلط سورة بسورة وليس الأمر كذلك، أما حديث بلال فقد مر أن النبي ﷺ قال له: «أحسنت» ولعله نبهه بالأمر على الأولى، وأماقول ابن مسعود وغيره فليس بحجة، وأما الإجماع فممنوع لثبوت الخلاف، والذي ينبغي أن يقال أن التالي لا يخلو إما أن يكون له غرض صحيح في الخلط أو لا، إن كان الأول فلا بأس به كأن يريد التوسل ببركة الآيات المخصوصة إلى نيل نفع أو دفع ضرر، ويدل على هذا أنه قد ورد في خواص القرآن الإرشاد إلى الجمع بين آيات متفرقة لهذا المعنى، وسيأتي في مواضعها وهي كثيرة، أو قصد الوعظ والزجرللنفس أو للغير، ولا يبعد الإجماع على هذا كما يفعل في الخطب والرسائل، وكذلك إن لم يكن قاصداً بالتلاوة إلا الخروج عن عهدة المشروع في الصلاة، ودليله إطلاق وقرآن معها وثلاث آيات وما تيسر ونحوها وإن كان خلاف الأولى، وإن كان الثاني وهو أن يقصد مجرد التلاوة والدرس فلا ينبغي مخالفة الترتيب الذي رتبه الشارع عليه لعدم الإذن، ولما مر من الآثار والاجماع، وما فيه من تفويت الغرض بالترتيب الذي رتبه الله تعالى عليه لغير فائدة.

نعم أما لو قصد الإعراض عن النصوص الدالة على أن الترتيب عن توقيف، ومخالفة الإجماع على ذلك، وإفساد نظم القرآن فلا يبعد كفره.

الفرع التاسع [من مسنونات الصلاة الموالاة بين الفاتحة وما بعدها]

قال أهل المذهب: من مسنونات الصلاة الموالاة بين الفاتحة والآيات التي بعدها فلا يتخلل سكوت يطول لفعله ﷺ، وكذلك الموالاة بين آي الفاتحة ولا تجب لجواز تفريق الواجب في الركعات.

قال (الإمام المهدي): وذكر بعض معاصرينا أن الموالاة واجبة، وأخذه من قول القاضي زيد في الشرح أن السكوت بين الآي مبطل قال ولم يحده، قال: وذكر بعض أصحاب الشافعي أنه يبطل إذا طال.

قلت: ما مر من سكوت أمير المؤمنين عليه السلام وفصله بالجواب وما سيأتي من فصل النبي ﷺ بالدعاء صريح في عدم وجوب الموالاة، بل قال الجلال: إن فصله ﷺ بالدعاء صريح في عدم سنيتها، قال: إلا أنه ينبغي تقييده بالفصل بالدعاء وما يناسبه من الاشتغال بجناب الحق تعالى.

قلت: وأما ما ذكره القاضي زيد من أن السكوت مبطل فقد مر الكلام عليه، وأن أهل المذهب لا يقولون إنه يبطل الصلاة ولو طال، إلا أنهم قالوا إذا طال بأن يزيد على قدر النفس أوجب سجود السهو.

فائـــدة ذكر في الروضة أن أصحاب الشافعي إنما يقولون إن السكوت الطويل يبطل القراءة لا الصلاة، يعني فيجب عليه استئناف القراءة فقط. والله أعلم.

المسألة الرابعة [عدم جواز قراءة القرآن بالعجمية]

ذهب العترة والشافعي ومالك إلى عدم جواز قراءة القرآن بالعجمية مطلقاً سواء أحسن العربية أم لا في الصلاة أم خارجها، وحكاه القرطبي عن الجمهور، وذهب أبو حنيفة إلى الجواز مطلقاً، وقال المنصور بالله وأبو يوسف ومحمد: تجوز لمن لم يحسن العربية.

روى السيوطي أن أبا حنيفة قد رجع عن قوله، وكذلك الخلاف لو قرأه بالعربية بغير لفظه بل بمعناه كما تفيده عبارة البحر.

احتج الجمهور بأن الله تعالى وصف القرآن بأنه عربي غيرذي عوج، واعترض بأن المراد أنه عربي في نزوله لا في تلاوته، وغير ذي عوج في معانيه لا في مبانيه، والمعنى باق مع العجمية كالعربية.

وأجيب بأنه خلاف الظاهر، ولأن من أعظم فوائد القرآن معرفة إعجازه ولا شك في فوات ذلك، وكيف يجوِّز عاقل قيام الترجمة بأي لغة كانت وهي من كلام البشر مقام كلام خالق القُوى والقدر.

واحتجوا ثانياً بأنا مأمورون بقراءة القرآن، ومن قرأ بالفارسية لم يقرأ القرآن، ويدل عليه قوله تعالى: {وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآناً أَعْجَمِيًّا} [فصلت:٤٤]، فهو نص في أن الله لم يجعله أعجمياً، وهو يستلزم أن كل ما كان أعجمياً فليس بقرآن، ولذا قال القفال: إن القراءة بالفارسية لا تتصور، هذا مع أن النبي ﷺ ما قرأ في الصلاة إلا هذا القرآن العربي وكذلك الخلفاء والصحابة وسائر أئمة الدين، والواجب علينا اتباعهم وإلا خالفنا قوله تعالى: {اتبعوه}، واتبعنا غير سبيل

المؤمنين.

قال (ابن المنذر): في الرد على أبي حنيفة ما لفظه: ولا يجزئه ذلك يعني القراءة بالفارسية؛ لأنه خلاف ما أمر الله به، وخلاف ما علم النبي ﷺ، وخلاف جماعات المسلمين، ولا نعلم أحداً وافقه على ما قال.

ومن أدلة المنع ماروواه في الجامع الصغير مرفوعاً: «اقرأوا القرآن بلحون العرب وأصواتها، وإياكم ولحون أهل الكتابين وأهل الفسق...» الخبر ونسبه إلى الطبراني في الأوسط والبيهقي في الشعب من حديث حذيفة وصححه الشارح، والقاريء بالعجمية غير قار بلحون العرب.

احتج أبوحنيفة بأن المقصود المعنى لقوله تعالى: {وَإِنَّهُ لَفِى زُبُرِ الأَوَّلِينَ} [الشعراء:١٩٦]، {إِنَّ هَذَا لَفِى الصُّحُفِ الأُولَى} [الأعلى:١٨]، ولم يكن فيها بهذا اللفظ إجماعاً، بل بالعبرية والسريانية، وأيضاً قال الله تعالى: {لأُنذِرَكُمْ بِهِ} والعجم لايفهمونه إلا إذا ترجم بلسانهم وقد سماه قرآناً.

وروي أن ابن مسعود علم رجلاً فقال: {إِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُّومِ طَعَامُ الأَثِيمِ} [الدخان:٤٤]، والرجل لا يحسنه، فقال قل طعام الفاجر، ثم قال عبد الله: ليس الخطأ في القرآن أن تقرأ مكان العليم الحكيم، إنما الخطأ بأن تضع مكان آية الرحمة آية العذاب.

والجواب: أنا لانسلم قصر المقصود على المعنى إذ تتعلق بالألفاظ نكت وفوائد لا تبقى مع عدمها، وكون المعنى موجوداً في زبرالأولين مسلم، لكن لا يلزم من ذلك أن يكون الموجود فيها قرآناً فإن النظم

المعجز جزء من ماهية القرآن والكل بدون الجزء مستحيل، وعلى هذا فالضمير لم يعد على القرآن بل على ما تضمنه من القصص والمواعظ من حيث أن معناها ثابت في زبر الأولين، وكذلك اسم الإشارة، وأما قوله تعالى: {لِأُنذِرَكُمْ بِهِ} فالمقصود المعنى فيما يتعلق بالإنذار، وإطلاق لفظ القرآن عليه تجوز، وارتكاب مثل هذا المجاز جائز مع تلك الدلائل الواضحة لكن المصلي مأمور بقراءة ما يسمى قرآناً حقيقة إذهو المتبادر من الإطلاق.

وأما ما روي عن ابن مسعود فالظن يقضي بعدم صحته عنه؛ لأنه يؤدي إلى جواز تحريف كلمات القرآن كلها على الوجه الذي ذكره، ولا ينبغي لمسلم أن يجوز هذا، وقد ذم الله الذين يحرفون الكلم عن مواضعه، وأيضاً لو جاز ذلك لما عجز الكفار عن معارضته ولو عارضوه من حيث المعنى لنقل، والمعلوم خلافه، فثبت أنه لا يسمى قرآناً إلا هذه الألفاظ المخصوصة.

احتج المفصلون بقوله تعالى: {اتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ} [التغابن:١٦]، وحديث: «إذا أمرتم بأمر فأتوا منه ما استطعتم».

وأجيب بما مر أنه يبطل الإعجاز، قال بعض العلماء: لأنه متعلق بألفاظه ومعانيه جميعاً يتحصل من الألفاظ الفصاحة ومن المعاني البلاغة.

قلت: ولأنه لا يستطيع منه شيئاً فإن مع فوت الألفاظ والتراكيب المخصوصة لا يصدق عليه أنه قرآن لما مر، فلا يقال: قد أتى منه بمايستطيع.

المسألة الخامسة: [عدم جواز القراءة بالقراءات الشاذة]

في القراءة بالشاذة ذهب الأكثر إلى أن القراءة بالشواذ لا تجوز، وادعى ابن عبد البر الإجماع على ذلك.

وقال (الرازي): اتفقوا على أنه لا يجوز في الصلاة قراءة القرآن بالوجوه الشاذة. وقال في البحر: أبو مضر عن القاسم والمؤيد بالله وقاضي القضاة: والقراءة الشاذة مفسدة.

وروى فيه عن الإمام يحيى والحقيني والزمخشري عدم الإفساد، واختاره الوالد العلامة علي بن يحيى العجري[1] رحمه الله وقال: لعله مذهب جماعة من المتأخرين، وهو اختيار المقبلي وابن تيمية والشوكاني.

ورواه في حواشي الأزهار: عن زيد والناصر والغزالي.

وقال في (حواشي شرح الغاية): جمهورالسلف وأهل الحديث يشترطون صحة السند والاستفاظة في البلد سواء تواترت أم لا، وهو مذهب زيد بن على وأخيه الباقر، والناصر الأطروش والحقيني والإمام يحيى بن حمزة ونجم الدين الرضي والزمخشري وغيرهم.

قلت: وروى ذلك الجزري عن جمهورالسلف والخلف.

قال في (النشر): كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً وصح سندها، فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها ولا يحل إنكارها، بل هي من الأحرف السبعة التي

---

(١)هو عم المؤلف. تمت مؤلف.

نزل بها القرآن ووجب على الناس قبولها سواء كانت عن الأئمة السبعة أم عن العشرة أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين، ومتى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة سواء كانت عن السبعة أم عمن هو أكبر منهم.

هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف والخلف، صرح بذلك الداني ومكي والمهدوي وأبو شامة، وهو مذهب السلف الذي لا يعرف عن أحد منهم خلافه.

قلت: والجزري من أئمة القراء المعتمد عليهم في نقل القراءت وكلام الأئمة فيها، وحكى في النيل عنه أنه قال: زعم بعض المتأخرين أن القرآن لا يثبت إلا بالتواتر، ولا يخفى ما فيه؛ لأنا إذا اشترطنا التواتر في كل حرف من حروف الخلاف انتفىكثير من أحرف الخلاف الثابتة عن هؤلاء السبعة وغيرهم.

قال: ولقد كنت أجنح إلى هذا القول ثم ظهر فساده وموافقة أئمة السلف والخلف على خلافه، وقال: القراءة المنسوبة إلى كل قاريء من السبعة وغيرهم منقسمة إلى المجمع عليه والشاذ، غير أن هؤلاء السبعة لشهرتهم وكثرة الصحيح المجمع عليه في قراءتهم تركن النفس إلى ما نقل عنهم فوق ما نقل عن غيرهم، فانظر كيف جعل اشتراط التواتر قولاً لبعض المتأخرين فقط.

وفي (الإتقان) قال (أبو شامة) في (المرشد الوجيز): لا ينبغي أن يغتر بكل قراءة تعزى إلى أحد السبعة ويطلق عليها لفظ الصحة وأنها

أنزلت هكذا إلا إذا دخلت في ذلك الضابط.

إذا عرفت هذا فاعلم أن أصل الخلاف هو اشتراط التواتر في القراءة وعدمه، فمن اشترطه قال لا تجزي الصلاة بالشاذة لعدم تحقق كونها قرآناً، بل تفسد بها لأنها والحال هذه من كلام الناس، وهولاء أو أكثرهم قالوا: لم يتواتر إلا السبع وما عداها شاذ، واعترض بأنه لا دليل على اشتراط التواتر، وبعدم تسليم تواتر السبع إذ لم يرو عن كل واحد منهم إلا اثنان، وكذلك من بعدهم فإن غالب أخذ القرآن العظيم إنما يكون عن واحد أو نحوه، ثم إنها لو تواترت عن السبعة فهم آحاد وشرط التواتر استواء الوسط والطرفين في العدد الذي يحصل بخبرهم العلم، وهذا منتف في السبع.

وقد عرفت كلام الجزري وغيره في أن فيها ماهو شاذ، وهذا الهادي قد نص على أنه لم يتواتر إلا قراءة أهل المدينة وهي قراءة نافع، وأيضاً فإن المشهور أن الحافظين للقرآن بعد موت النبي ﷺ نفر يسير من الصحابة، وقصة اجتماعهم واهتمامهم بجمعه من الأكتاف والألواح وصدور الرجال، وطلبهم البينة ممن روى آية لا يحفظونها صريح في ذلك.

وأجيب بأن دليل اشتراط التواتر قائم وهو توفر الدواعي على إشاعة القرآن لما تضمنه من التحدي والإعجاز والتكاليف الشاقة، والعادة تقضي بالتواتر في تفاصيل ما هو كذلك، ومن تفاصيله ما يتعلق بألفاظه من الهيئات والقراءات.

قال (الإمام المهدي): لأنا إذا علمنا تواتر الألفاظ التي نقلوها على التفصيل لزم تواتركيفية تأديتهم تلك الألفاظ؛ لأن الحركات ونحوها بمنزلة الهيئات للألفاظ فلا يصح تواتر اللفظة دون هيئاتها ما لم يحصل من الناقل أمارة تقتضي أنه متيقن للفظ دون هيئاته.

وقال في (شرح الغاية): كل واحد من ملك ومالك من القرآن فيجب تواتره، وتخصيص أحدهما بالتواتر وكونه من القرآن تحكم باطل.

وأما قولهم إن الرواة عن السبعة لم يبلغوا حد التواتر، فغير مسلم، بل قد بلغوه إلا أن معرفته تحتاج إلى بحث وتفتيش؛ إذ ليس من شرط التواتر أن يأتي بلا كلفة ولا مشقة، فكم من متواتر لقوم غير متواتر لآخرين، ولذا قالوا إن العلم الحاصل بالتواتر لا يكون حجة على الغير لجواز أن لا يحصل له التواتر كما مر في المقدمة، ولكن الواجب على المكلف إبلاغ وسعه في البحث والتطلع، ثم يجزم بعد ذلك بما حصل عنده.

قال بعض الأئمة عليهم السلام: الصحيح أن القراءات السبع متواترة؛ لأنها يقرأ بها في سائر الأمصار والقرى والمدن الكبار بالقرب والبعد من الديار في جميع الأعصار من غير اختلاف ولا إنكار، ومن هنا تعرف بطلان القول باختصاص السبعة بروايتها، وأما اختصاصهم بنسبتها إليهم فلمزيد عناية.

وأما قول الجزري أن فيها ما هو شاذ، فإن أراد أن في المتواتر منها ما هو شاذ، فلا نسلم شذوذها وإن خالفت قواعد النحو كما قال نافع:

سمعتها من سبعين بدرياً فلا أبالي بنحوتكم هذه.

والقرآن سماعي لا قياسي، وإن أراد أن في المروي عنهم ما لا يتواتر ولا يصح عنهم، فمسلم لكنها غير معدودة في السبع المشهورة، فلا يقدح بها في المتواتر، وأما كلام الهادي فلعله لم يتواتر له غير قراءة أهل المدينة، ولا يلزم من عدم التواتر له عدمه لغيره.

وأما القول بأن حفاظ القرآن من الصحابة نفر يسير فواضح الفساد لتأديته إلى التشكيك في جملة القرآن فضلاً عن هيئاته، وكل قول يؤدي إلى مثل ذلك فإنه يجب القطع ببطلانه، وكيف يقال ذلك، والمعلوم أنهم في الكثرة والوفرة أضعاف أضعاف من يحتاج إليه في التواتر وذلك أشهر من نار على علم، وقد قيل إن الصحابة الذين توفي رسول ﷺ وهم في الحرمين الشريفين زهاء مائة ألف سوى من في غيرهما، وأكثر عنايتهم في ما جاء عن الله على لسان رسوله ﷺ، وقد قال تعالى: {وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} [يوسف:١٢]، ومما يوضح ما ادعيناه من كثرة الحفاظ وعنايتهم بالقرآن ما رواه أحمد والطبراني من حديث أبي أمامة مرفوعاً: «خذوا العلم قبل أن يقبض أو يرفع، فقال أعرابي: وكيف يرفع؟ فقال: ألا إن ذهاب العلم ذهاب حملته» ثلاث مرات.

وفي رواية من حديثه: فسأله أعرابي فقال: يارسول الله كيف يرفع العلم منا وبين أظهرنا المصاحف، وقد تعلمنا ما فيها وعلمناها أبناءنا ونساءنا وخدمنا؟ فرفع رسول الله ﷺ رأسه وهو مغضب فقال:

«وهذه اليهود والنصارى بين أظهرهم المصاحف لم يتعلقوا منها بحرف فيما جاءهم به أنبياؤهم».

قال (الحافظ): ولهذه الزيادة شواهد من حديث عوف بن مالك وابن عمرو وصفوان بن عسال، وغيرهم، وهي عند الترمذي والطبراني والدارمي بألفاظ مختلفة وفي جميعها هذا المعنى، فإن أريد بقلة الحفظ فيما يرجع إلى القراءات والوجوه التي نزل عليها القرآن فكذلك، أعني أنه يجاب عنه بما مر من كثرتهم واعتنائهم بالقرآن وما يتعلق به، ويدل عليه كلام نافع.

وأما طلبهم للبينة فمحمول إن صح على ما يرجع إلى ما خالف المشهور بينهم من وجوه القراءات لا إلى نفس جوهرالقرآن وألفاظه، وإلا لزم أن يكون بعض القرآن آحادياً وهو باطل[1]، ويجوز أن يراد بالبينة ما يحصل بها العلم، بأن يأتي الراوي معه بجماعة يحصل بخبرهم العلم بأن تلك الآية من كتاب الله تعالى، وهذا لا محذور فيه إذ لم ندع أن كل واحد من الصحابة حافظ لكل آية من القرآن.

أجاب من لا يشترط التواتر بأنا لانسلم أنه لا يتواترااللفظ إلا بهيئته، بل يصح تواتره من دونها، دليله اختلاف القراء والعلماء فيها، بحيث لا ينكر اختلافهم إلا جاهل أو مكابر، وكل مسألة يكون فيها هذا الاختلاف فإنه يبعد اشتراط التواتر فيها ووقوعه.

وأما قولهم: إن الرواة عن السبعة قد بلغوا حد التواتر لمن بحث،

(١) أي وما أدى إلى الباطل فهو باطل تمت مؤلف.

فهذه كتب الإسناد لم يوجد فيها نصاب التواتر عن كل واحد منهم، وإنما اشتهرت في الأزمنة المتأخرة وذلك لا يكفي لما مر[1] سلمنا، فلا نسلم تواترها عنهم إلى النبي ﷺ.

وما روي عن نافع[2] فلا يفيد إلا التواتر له، وما قيل من أنها قراءة أهل بلده فمجرد دعوى، وإلا لما اختص إسنادها إليه ولشاركه بعض مشاهير بلده في الإسناد إليهم، وأيضاً لو كانت كلها متواترة عن النبي ﷺ لما جاز لكل واحد من السبعة ترجيح قراءته على غيرها وحمل الناس عليها؛ لأنه يكون والحال هذه من التحكم المحض؛ لأن التواتر يقتضي تخيير القارئ في القراءة بأيها.

وإذا تقرر لك هذا علمت أن القراءة الصحيحة ما صح سندها تواتراً أو آحاداً، ولا يلزم من ذلك خروج بعض القرآن عن كونه قطعياً؛ لأن القرآن هو جوهر اللفظ والقراءة صفة له، ولا محذور في عدم تواترها إذ يحصل المقصود منها والفائدة المترتبة عليها مع كونها آحادية.

هذا ولسنا نقول بأن كل قراءة آحادية، بل بعضها متواتر، ولا خلاف فيه بين الأمة، وبعضها آحادي وتصح صلاة من قرأ بها، والإجماع الذي رواه ابن عبد البر والرازي غير صحيح، مع خلاف من تقدم.

وما رواه الجزري عن السلف والخلف، ولقائل أن يقول: الإجماع

---

(١) من اشتراط تساوي الطرفين والوسط. تمت مؤلف.
(٢) يعني قوله سمعتها من سبعين بدرياً. تمت مؤلف.

صحيح معمول به على ظاهره، وكل على أصله في تفسير الشاذة، فمن قال: هي ما عدا السبع والعشر فلا يصحح الصلاة ولا التلاوة إلا بإحدى هذه القراءات، ومن فسر الشاذة بما لم يصح سندها قال بجواز القراءة بما شمله الضابط الذي ذكره الجزري؛ إذ ليس ذلك بشاذ عنده، وعند التحقيق أن أهل هذا القول لا يثبتون قراءة شاذة ولا قرآناً شاذاً؛ لأن ما لا يصح لا يوصف بأنه قرآن ولا قراءة، وقد صرح بذلك المقبلي فقال: ما صح نقله فهو قرآن وما لا فلا، وليس لنا قرآن شاذ وليس لهم دليل على ما زعموا، وعلى هذا فيجوز دعوى الإجماع وإطلاق القول بأن القراءة بالشاذة لا تجوز في الصلاة ولا في غيرها إن قرأها على أنها قرآن، وقد نص على ذلك أبو القاسم العقيلي[1] فقال: اعلم أن الذي استقرت عليه المذاهب وآراء العلماء أنه إن قرأ بالشواذ غير معتقد كونه قرآناً ولا يوهم أحداً ذلك، بل لما فيها من الأحكام الشرعية عند من يحتج بها أو الأدبية، فلا كلام في جواز قراءتها، وعلى هذا يحمل حال كل من قرأ بها من المتقدمين، وكذلك أيضاً يجوز تدوينها في الكتب والتكلم على ما فيها، وإن قرأها باعتقاد قرآنيتها أو بإيهام قرآنيتها حرم ذلك، ونقل ابن عبد البر في تمهيده إجماع المسلمين على ذلك.

فائدة [تعداد القراءات الشاذة]

اعلم أن من جملة القراءة المخالفة للسبع التي يسميها الجمهور شاذة

(١) المعروف بالنوبري المالكي. تمت مؤلف.

بعض القراءات المنسوبة إلى ابن مسعود وغيره من الصحابة، وقد استدل على جواز الصلاة بقراءتهم بأن النبيﷺ قد أثنى على قراءتهم وأمر بالأخذ عنهم، من ذلك ما رواه المرشد بالله عن عبد الله أنه قال: لو أعلم أن أحداً تبلغنيه الإبل أعلم بما أنزل الله على محمدﷺ مني لطلبته حتى أزداد علمه إلى علمي، قد علمت أن رسول اللهﷺ كان يعرض عليه القرآن كل عام مرة فعرض عليه عام قبض مرتين، كنت إذا قرأت القرآن أخبرني أني محسن، فمن قرأ على قراءتي فلا يدعها رغبة عنها وإنه من جحد بحرف منه جحد به كله.

وفيه عن عبد الله: سمعت من في[1] رسول اللهﷺ سبعين سورة.

وفيه أخبرنا الجوزداني، أنا ابن شهدل، أنا ابن عقدة، أنا أحمد بن الحسن، ثنا أبي، ثنا حصين، عن أبي حمزة، عن الأعمش، عن أبي إسحاق، عن أصحاب عبد الله أنه قيل له: حين قال: لو أعلم أن أحداً أعلم بكتاب الله مني تبلغنيه الإبل لأتيته. قيل: علي، قال: عليه قرأت وبه بدأت.

وأخرج أحمد عن أبي هريرة أن النبيﷺ قال: «من أحب أن يقرأ القرآن غضاً كما أنزل فليقرأه على قراءة ابن أم عبد».

قال في (النيل): وأخرجه أبو يعلى والبزار، وفيه جرير بن أيوب البجلي وهو متروك، ولكنه أخرجه بهذا اللفظ البزار، والطبراني في

(١) يعني من فَمِهِ. انتهى.

الكبير والأوسط من حديث عمار بن ياسر.

قال في (مجمع الزوائد): ورجال البزار ثقات.

قلت: جرير بن أيوب روى له المرشد بالله، وقال في الجداول: تكلموا فيه بغير حجة، قوله غضاً: بمعجمتين أي طرياً كما أنزل، وابن أم عبد هو: ابن مسعود.

وعن عبد الله بن عمر، قال: قال رسول ﷺ: «خذوا القرآن من أربعة: من ابن أم عبد، ومعاذ بن جبل، وأبي بن كعب، وسالم مولى أبي حذيفة». رواه أحمد والبخاري، والترمذي وصححه، وفي أمالي المرشد بالله عن أبي أمامة عن أبي بن كعب: أن جبريل أتى النبي ﷺ فقال: يا محمد ائت أبياً فاقرئه مني السلام، واقرأ عليه القرآن، فأتى رسول الله ﷺ أبياً فقال: «يا أبي إن جبريل يقرئك السلام، فقال أبي: وعليه السلام، وعلى رسول الله، فقال رسول ﷺ: إن جبريل أمرني أن أقرأ عليك القرآن»، فقرأ عليه في تلك الليلة التي قبض فيها.

وعن أنس: قال رسول الله ﷺ لأبي: «إن الله أمرني أن أقرأ عليك {لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا} [البينة:١]» وفي رواية: «أن أقرأ عليك قرآناً، قال: وسماني لك ؟ قال: نعم، قال: فبكى». متفق عليه.

وهذا يدل على أنه كان حاذقاً بالقرآن، وإلا لما خص بقراءة النبي ﷺ، وقد أخذوا منه استحباب قراءة القرآن على الحذاق فيه، وأهل العلم به والفضل، وإن كان القارئ أفضل.

قلت: وفي هذه الأخبار دلالة لمذهب من قال بصحة الصلاة بما صح من القراءة وإن خالفت السبع أو العشر؛ لأن ثناء النبي ﷺ على قراءة هؤلاء وأمره بالأخذ عنهم وقراءته على أبي المفيدة لكونه عالماً بالقرآن، يدل على صحة الصلاة بما صح عنهم وإن خالف ما قاله الجمهور، ومن صحح الصلاة بقراءتهم صححها بما صح عن غيرهم من علماء الدين المعتبرين؛ إذ لا فارق مع استوائهم في التحرز في الدين، وقوة الحفظ والتثبت في النقل، إذ لم يكن الثناء على هؤلاء إلا لكونهم على هذه الصفات لا لذواتهم وأعيانهم، فمن شاركهم في هذه الصفات شاركهم في هذا الحكم. والله أعلم.

المسألة السادسة في اللحن في القراءة

اللحن في الأصل: الانتقال، قال في المصباح: لحن في كلامه لحناً من باب نفع أخطأ في العربية، وفي المختار: اللحن: الخطأ في الإعراب، وبابه قطع، وقد اختلف العلماء في اللحن الذي تفسد به الصلاة، فقال زيد بن علي: اللحن يقطع الصلاة، وظاهره العموم، ويستدل له بما رواه في العلوم: قال حدثنا: أبو كريب، عن أبي زائدة، عن عبدالله بن سعيد، عن أبيه، عن أبي هريرة يرفعه قال: «اعربوا القرآن والتمسوا غرائبه».

أبو زائدة: ذكره في الجداول وقال: روى عنه أبو كريب ولم يبين حاله، ولعله ابن أبي زائدة وهو يحيى بن زكريا ابن أبي زائدة الكوفي،

أبوسعيد، وثقه ابن معين وأبو حاتم والعجلي والنسائي وغيرهم، توفي سنة ثلاث وثمانين ومائة.

احتج به الجماعة، وروى له أئمتنا الأربعة.

وعبد الله هو: ابن سعيد بن أبي سعيد المقبري أبو عباد المدني.

قال (البخاري): تركوه، واحتج به الترمذي وابن ماجة، وروى له أبو طالب، والمرشد ووالده.

وأما سعيد المقبري: فقال في الجداول: سعيد بن سعيد بن كيسان المقبري، أبو سعيد المدني، عن أبيه وأبي سعيد وأنس وأم سلمة وعائشة وآخرين، وعنه ولده، وأبو معشر والليث وخلق، وثقه ابن المديني وأبو زرعة والنسائي وابن سعد والذهبي، لكنه اختلط في آخر عمره، قيل: أربع سنين قبل موته.

قال (الذهبي): وما أحسب أحداً أخذ عنه في الاختلاط، توفي سنة ثلاث أو خمس وعشرين ومائة.

احتج به الجماعة، وروى له أئمتنا الخمسة والنيروسي، والحديث رواه في الجامع الصغير ونسبه إلى ابن أبي شيبة والحاكم في المستدرك، والبيهقي في الشعب، وأخرجه ابن الأنباري.

وفي الجامع الصغير: من حديث أبي جعفر الأنصاري، التابعي معضلاً: «اعربوا الكلام كي تعربوا القرآن»، ونسبه إلى ابن الأنباري في كتاب الوقف والابتداء، والمرهبي في كتاب فضل العلم.

قلت: هكذا قال العزيزي من حديث أبي جعفر الأنصاري، ووجدته منسوباً إلى الباقر عليه السلام من طريق المرهبي، ولفظه بعد أن ذكر ما يدل على الحث على تعلم العربية: ومن ذلك ما أخرجه المرهبي: عن أبي جعفر محمد بن علي الباقر بن علي بن حسين بن علي بن أبي طالب عليهم السلام أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «اعربوا الكلام...» الخبر، ويؤيد ما ذهب إليه الإمام زيد بن علي عليه السلام اهتمام أمير المؤمنين عليه السلام بتدوين علم العربية وحفظه وحث السلف على تعلمه، وكذلك من بعدهم فإنهم لم يزالوا في الحث على تعلمه، والاهتمام بتحرير قواعده وتهذيبها إلى يومنا هذا، فلو لم يكن إعراب القرآن واجباً لم يكن لذلك فائدة، وقد نبه الشارع على أن علة وجوب تعلم الإعراب هي إعراب القرآن، ولذا قيل: إن القراءة مع فقد الإعراب ليست قراءة ولا ثواب فيها، وقد وصف الله القرآن بأنه: عربي غير ذي عوج، وقراءة اللاحن ليست عربية ولا خالية عن العوج قطعاً.

ومن كلام السلف: ما روي عن أبي بكر أنه قال: لأن أقرأ وأسقط أحب إلي من أن أقرأ وألحن، أخرجه أبو طاهر عن الشعبي، وأخرج البيهقي: أن ابن عباس وابن عمر كانا يضربان أولادهما على اللحن، وأخرج عن عمر أنه قال: (تعلموا السنة والفرائض واللحن كما تعلمون القرآن).

وأخرج (المرهبي): عن جابر قال: مر عمر بقوم قد رموا رشقاً

فأخطأوا، فقال: ما أسوأ رميكم، فقالوا: نحن متعلمين، فقال: لحنكم أشد علي من رميكم، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «رحم الله امرأً أصلح من لسانه».

وأخرج ابن الأنباري: عن عباد المهلبي قال: سمع أبو الأسود الدؤلي رجلاً يقرأ: {أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ} [التوبة:٣] بالجر، فقال: لا أظنني يسعني إلا أن أضع شيئاً يصلح به لحن هذا الكلام أو كلاماً هذا معناه، والآثار في ذلك كثيرة وكلها تدل على قبح اللحن مطلقاً، فكيف باللحن في قراءة الصلاة التي هي أم العبادات، والمراد باللحن المفسد هو اللحن في إعراب الكلمة، وتغيير بنيتها لا ترك التجويد الذي لا يعرفه إلا علماء القراءة، وإن كانوا قد عدوه لحناً لأنهم قسموا اللحن إلى جلي وخفي.

قال في (الإتقان): فاللحن خلل يطرأ على الألفاظ فيخل، إلا أن الجلي يخل إخلالاً ظاهراً يشترك في معرفته علماء القراءة وغيرهم، وهو الخطأ في الإعراب، والخفي يخل إخلالاً يختص بمعرفته علماء القراءة وأئمة الأداء الذين تلقوه من أفواه العلماء، وضبطوه من ألفاظ أهل الأداء.

قلت: والقول بوجوب مراعاة هذا على كل قارئ ومصل ينافي التيسير الذي أراده الله بنا، ويمنع رفع الحرج الذي رفعه الله عنا؛ إذ لا يهتدي لذلك إلا خواص من الناس بعد رياضة وتعب، ولذا قال الجزري: لا أعلم لبلوغ الغاية في التجويد مثل رياضة الألسن والتكرار على اللفظ المتلقى من فم المحسن، وقد كان العجم يتعلمون القرآن في

زمن الرسول ﷺ، ومن المعلوم أن ألسنتهم لا تواتيهم على النطق به على مقتضى قواعد التجويد، ولم يأمرهم بتعلمها، يدل على ذلك ما أخرجه أبو داود عن جابر قال: خرج علينا رسو الله ﷺ ونحن نقرأ القرآن، وفينا الأعرابي والعجمي، فقال: «اقرءوا فكل حسن، وسيجيء أقوام يقيمونه كما يقام القدح يتعجلونه ولا يتأجلونه».

هذا وأما أئمة الفقه فلهم في المسألة أبحاث وتفاصيل فيما بينهم، واختلاف لا يخلو بعضه عن التحكم بلا دليل، ولا بأس بذكر أقوالهم.

فنقول: قال الإمام يحيى بن حمزة عليه السلام: اللحن المفسد ما كان راجعاً إلى تحريف اللفظ كالحمدلله بالخاء المعجمة، أو فساد المعنى كجر ورسوله من قوله: {أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ} [التوبة:٣]، وضم التاء من: {أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ} [الفاتحة: ٧]أوإلى فساد النظم كالتقديم والتأخير، أو إلى مفردات الكلمات كترك بعض تشديدات الفاتحة أو ما بعدها، وما عدا ذلك فليس بمفسد، ولو زاد في المد أو نقص حرفاً زائداً كلام التعريف أو التنوين لكنه يجب عليه التعليم لذلك، ولا تفسد به الصلاة؛ لأن الإخلال بواجب التعليم أمر خارج عن الصلاة، واستدل له في الروض بحديث جابر، ويجاب بأن النقص المذكور يوجب خللاً في النظم، ونقصاً في الإعجاز، وهو الفائدة العظمى في تنزيله، وربما فسد به المعنى.

وأما حديث جابر فمحمول على أن بعضهم وقع منه نقصان في محسنات التلاوة التي لا تضر كقواعد التجويد، ويؤيده قوله: «يقيمونه كما يقام القدح».

وقال (النووي): لا يفسد منه إلا ما كان في الفاتحة، وأخل بالمعنى كضم تاء: {أَنْعَمْتَ}، وكسر كاف: {إِيَّاكَ} وإلا فلا، بل يكره كفتح الباء من: {غَيْرِ الْمَغْضُوبِ}.

لنا ما مر مع ما في ذلك من التحكم[1] ومخالفة هديه ﷺ وهدي أصحابه إذ لم تؤثر عن أحد منهم القراءة الملحونة مطلقاً[2].

وحكى في (الروض): عن المقبلي أنه أشار في المنار إلى أن الذي لا يتمكن من إقامة الإعراب أو من سبقه لسانه معذور في ذلك؛ إذ قد فعل ما يمكنه ولا دليل على الفساد في حقه، وأما العامد إلى اللحن مع تمكنه من الإعراب فهو مخل بما يجب عليه من صيانة الكتاب العزيز من التغيير عن وضعه فتفسد لذلك صلاته، ولكونه مخلاً ببلاغته مخرجاً له إلى حيز الابتذال، ولو كان في الظاهر قرآناً.

وأجيب: أما من سبقه لسانه ولم يعلم فلا شك في كونه معذوراً، وأما الذي لا يتمكن من الإعراب فقد أرشده الشارع إلى التسبيح.

وقوله: لا دليل على الفساد في حقه ممنوع، بل دليله ما ذكره من الإخلال بصيانة الكتاب العزيز، وإخراجه إلى حيز الابتذال، فالأولى أن يقال: لا دليل على كونه معذوراً.

قلت: والظاهر من كلامه في المنار أن اللحن غير مفسد مطلقاً، ذكره في شرح قوله واللحن الذي لا مثل له فيهما، وإنما فهم صاحب الروض التفصيل من إلزامه لأهل المذهب الفساد مطلقاً أو عدمه

(١) يعني بالفرق بين لحن ولحن تمت مؤلف.
(٢) أي سواء غيرت المعنى أم لا. تمت مؤلف.

مطلقاً، وقد وهم بعض الناظرين، فقال: إن كلامه متدافع فإن أوله يقتضي أن القرآن لا يكون قرآناً إلا بجوهر لفظه وتركيبه وصفاته، وآخره يقتضي أن اللحن لا يضر، ولا تدافع فيه فإن أوله إلزام، وآخره التزام، وقد استدل على عدم الإفساد بحديث جابر وقد مر تأويله، وممن قال بعدم الإفساد مطلقاً: الحسن الجلال، واستدل بأن الإعراب هيئة للفظ ليست من جوهره، ولا مما قام دليل عقلي ولا نقلي على وجوبه، وهو مجازفة لما قدمنا من الأدلة على ذلك، وكيف يقول: لا دليل على وجوب الإعراب مع اهتمام السلف والخلف بحفظ قواعده، وتقييد شوارده، وعدم اعتدادهم بعلم من لا يعرفه، بل منع بعضهم رواية الحديث ملحوناً وقال إن الراوي له كذلك داخل في عموم حديث: «من كذب علي متعمداً»، لأن النبي ﷺ لم ينطق به ملحوناً فكيف بكلام الله تعالى، فإن قيل: قد ورد ما يدل على عدم وجوب إعراب القرآن، وهو ما أخرجه البيهقي من حديث ابن عمر مرفوعاً: «من قرأ القرآن فأعربه كان له بكل حرف عشرون حسنة، ومن قرأه بغير إعراب كان له بكل حرف عشر حسنات».

وفي (تفسير القرطبي): عن أبي بكر بن الأنباري قال: حدثني أبي، قال: حدثنا إبراهيم بن الهيثم، قال: حدثنا آدم يعني ابن أبي إياس، قال: حدثنا أبو الطيب المروزي، قال: حدثنا عبدالعزيز ابن أبي رواد، عن نافع، عن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «من قرأ القرآن فلم يعربه وكل به ملك يكتب له كما أنزل بكل حرف عشر حسنات، فإن أعرب بعضه وكل به ملكان يكتبان له بكل حرف عشرين حسنة،

فإن أعربه كله وكل به أربعة أملاك يكتبون له بكل حرف سبعين حسنة».

أما ابن الأنباري فهو: محمد بن القاسم بن محمد بن بشار النحوي، أبو بكر المعروف بابن الأنباري.

قال (ابن خلكان): كان صدوقاً ثقة ديناً خيراً من أهل السنة، وأثنى عليه غيره، توفي سنة ثمان وعشرين وثلاثمائة، روى له أبو طالب والمرشد بالله والسيلقي.

وأما أبوه فقال ابن خلكان: كان موافقاً في الرواية صدوقاً أميناً، توفي سنة أربع أو خمس وثلاثمائة، روى له أبو طالب والسيلقي.

وأما ابن الهيثم فهو: البلدي، وثقه الدارقطني، وروى له المرشد بالله.

وأما أبو الطيب فذكره الذهبي في الميزان، وقال: أبو الطيب الحربي، وذكر من مروياته هذا الحديث بالسند المذكور، ورماه بالكذب جرحاً مطلقاً.

وأما عبد العزيز بن أبي رواد فهو: المكي الأزدي، روى عن الباقر وغيره، وثقه ابن معين، وأبوحاتم، وقال يحيى بن سليم: كان يرى الإرجاء، وقال يحيى القطان: ثقة لا يترك لرأي أخطأ فيه، توفي سنة تسع وخمسين ومائة.

احتج به الأربعة، وروى له أبوطالب، والمرشد بالله.

قيل: قد أجيب بأن المراد بالإعراب في الحديث معرفة معاني ألفاظه،

وليس المراد به ما قابل اللحن، والموجب للتأويل ما مر من قبح القراءة الملحونة والقبيح لا يثاب عليه، لكنه يمنع هذا التأويل ما في رواية المرشد بالله من الدلالة على أن المراد بالإعراب ما قابل اللحن، ولفظه في أماليه عليه السلام:

أخبرنا ابن عبد الرحيم، أنا ابن حبان، أنا حمزة البغدادي، ثنا نعيم بن حماد، ثنا نوح بن أبي مريم، حدثنا زيد العمي، عن ابن المسيب، عن عمر، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من قرأ القرآن فأعربه كان له بكل حرف أربعون حسنة، ومن أعرب بعضها ولحن في بعض، كان له بكل حرف عشرون حسنة، ومن لم يعرب منها شيئاً كان له بكل حرف عشر حسنات».

ابن حبان هو: عبد الله بن محمد بن حبّان الأصفهاني، حافظ أصفهان، وسيد زمانه، صاحب الطبقات السائرة، ويعرف بأبي الشيخ، لقي الكبار، قال ابن مردويه: ثقة مأمون، وقال الخطيب: حافظ متقن، توفي سنة تسع وستين وثلاثمائة، روى له المرشد بالله فأكثر.

وأما حمزة: فذكره في الجداول من رجال المرشد بالله، وقال هو: حمزة بن محمد البغدادي، الكاتب عن نعيم بن حماد، وعنه أبو الشيخ.

وأما نعيم[1] فهو: نعيم بن حماد بن معاوية بن الحارث الخزاعي،

(١) بفتح النون وكسر العين. تمت مؤلف.

أبو عبد الله المروزي، صاحب التصانيف، وثقه أحمد ويحيى، وأخذ عنه العجلي، وقال ابن عدي: له أحاديث منكرة ثم ذكرها، قال: وأرجو أن تكون باقي أحاديثه مستقيمة، توفي في السجن سنة ثمان وعشرين ومائة.

وأما نوح بن أبي مريم فهو: أبو عصمة، وصف بالعلم الكثير حتى قيل في وصفه: الجامع للعلوم، أخذ الفقه عن أبي حنيفة، واستقضاه الدوانيقي على(مرو)، وطالت أيامه.

قال في (الجداول): تكلموا عليه، توفي سنة ثلاث وسبعين ومائة، احتج به الترمذي، ووثقه المنصور بالله.

وزيد العمي هو: زيد بن الحواري أبو الحواري البصري.

قال (أحمد) و(الدارقطني): صالحٌ احتج به الأربعة، وروى له المرادي، وأبو طالب، والسيلقي، والسمان، والحديث ذكره في الميزان، وهو نص في أن القراءة الملحونة تسمى قراءة، والمقروء بها يسمى قرآناً، وذلك يستلزم صحة الصلاة بها وإجزاءها لحصول شرط الصحة، وهو قراءة القرآن في الصلاة، ويؤيده ظاهر حديث جابر وما في الجامع الصغير: «إذا قرأ القاريء فأخطأ أو لحن أو كان أعجمياً كتبه الملك كما أنزل»، ونسبه إلى مسند الفردوس عن ابن عباس، وضعفه في الشرح.

فإن قيل: الخلل في الإعراب يزيل فصاحة اللفظ التي هي أحد نوعي الإعجاز، قيل: المعتبر أن يكون معجزاً في نفس الأمر، وأن يعرف

إعجازه جماعة وافرة يحصل بخبرهم العلم به وإلا لما كان حجة على العجم، ولذا جعلوا تعلم علوم العربية من فروض الكفاية، وإنما أوجبوه لأجل معرفة إعجاز القرآن، وما دل عليه من المواعظ والأحكام وغيرها، وهذا كالتصريح بأن معرفة وجوه الإعجاز ومدلولات الألفاظ لا تجب في حق كل مكلف، بل قد صرحوا بذلك، وهو يدل على أن تعلم الإعراب لا يجب على كل أحد؛ إذ لا وجه لوجوبه سوى هذين الأمرين، وبه ينتفي قبح الخلل الحاصل باللحن من بعض المكلفين. والله أعلم.

وأما أهل المذهب فقالوا: اللحن في أذكار الصلاة في قرآن وغيره لا يفسد إلا في حالين:

الأول: أن لا يكون له نظير في سائر أذكار الصلاة، ومثلوه بكسر الباء الموحدة من النجم الثاقب إذ هو كالكلام، فإن كان له نظير لم يفسد نحو: { وَنَادَىٰ نُوحٌ} [هود:٤٢]إذ لنصب نوح نظير في: {أَرْسَلْنَا نُوحاً} [هود:٢٥].

الثاني: أن يكون له نظير لكنه وقع في القدر الواجب ولم يعده صحيحاً لنقص القراءة فإن أعاده صحيحاً صحت إن كان سهواً لا عمداً فتبطل، لأنه من الجمع بين لفظتين متباينتين إلا في أحد قولي(م) بالله، وقد اعترضهم المقبلي، وحاصل اعتراضه أن كون تلك اللفظة من أذكار الصلاة بجوهرها فقط دون صفاتها، أومع بعض الصفات لا يصيرها قرآناً إذ لم يكن القرآن قرآناً بجوهر اللفظ، بل القرآن وكل كلام متركب من جوهر لفظ وصفاته كالإعراب والمد

والقصر، وكذلك ما يحصل من اجتماع بعض الكلمات مع بعض، ومن هيئة التركيب والعوارض الحاصلة بالمقام، فاللفظ الذي يوجد جوهره دون صفاته يلزمهم أن يفسد أو يلزمهم أن كل كلام لا يضر لأن الجوهر موجود فيه، أعني الحروف، وكذلك مفردات الكلام كثير منها موجود في القرآن كيحيى والحجر والغنم وغير ذلك، فتجويزهم لبعض دون بعض تحكم، ثم قال: وهؤلاء أهل الإسلام لا يكاد يتم صحة اللفظ منهم إلا في أفراد أهل العناية بذلك بل وسهولة الأداء والقراءة بلحون العرب بخلاف المتكلفة والمتشبهين بالمغنين، فقلما تصح صلاة على أصلكم ولم يصح عن السلف شيء تتأسون به.

وقد كان العجم يدخلون في دين الله أفواجاً ولم يروا التفات السلف إلى معاناتهم وتهويل أمر اللحن، ثم احتج بحديث جابر.

قلت: كلامه يوهم أنهم يشترطون مراعاة قواعد أهل الأداء من المد والقصر ونحوهما، وليس كذلك فإنهم قد نصوا على أنه لو نون حال الوقف أوترك التنوين حال الوصل أولم يشبع الحروف فإن ذلك لا يضر، وكذا لو قصر الممدود والعكس سواء أعاد أم لا، وكذا لو قطع همزة الوصل بل يفسدها وصل همزة القطع للنقص، نعم أما لو جعل الضاد ظاء أو العكس فتفسد عند أهل المذهب لنقص القراءة إذ هو كإبدال الحاء المهملة بالخاء المعجمة إلا أن يكون له نظير كظنين.

وقال (الإمام يحيى) و(الإمام عز الدين) و(الرازي): لا لشدة المشابهة بينهما من حيث أنهما معاً من الحروف المجهورة والرخوة والمطبقة،

ولأن الضاد يحصل فيه انبساط لرخاوته حتى يقرب من مخرج الظاء.

قالوا: فلأجل هذه المشابهة يعسر الفرق بينهما حتى لا يدركه إلا خواص المميزين والقراء، وقد قال تعالى: {مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} [الحج:٧٨]، وقال ﷺ: «بعثت بالحنيفية السمحة». ويؤيده حديث: «أنا أفصح من نطق بالضاد»، فإنه يدل على تفاوت الناس في النطق به من مخرجه وذلك يكون إما لاختلافهم في التمييز التام بين مخرجه ومخرج الظاء، أو لاختلاف فصاحة ألسنتهم عند النطق بالحرف، وعلى أيهما فقد حصل الغرض، إذ لو كان يجب النطق بالحرف على وجهه لما وقع التفضيل ولبينه النبي ﷺ.

قال (الرازي): لو كان هذا الفرق معتبراً لوقع السؤال عنه في زمان رسول الله ﷺ، وفي أزمنة الصحابة، لاسيما عند دخول العجم في الإسلام، فلما لم ينقل وقوع السؤال علمنا أن التمييز بين هذين الحرفين ليسا في محل التكليف.

فائـــدة حديث: «أنا أفصح من نطق بالضاد» لم أقف على تخريجه.

وحكى في المقاصد الحسنة عن ابن كثير أنه لا أصل له، قال ومعناه صحيح.

تنبـــيـــه قد مرت الإشارة إلى أن الجمع بين لفظتين متباينتين نحو: يا عيسى ابن موسى مما تفسد به الصلاة؛ لأن هذه الكلمات وإن كانت آحادها في القرآن فتركيبها ليس فيه فهو من كلام الناس، لكن إنما يفسد إذا كان عمداً على المذهب، وهو أحد قولي المؤيد بالله وعنه لا تفسد فإن كان سهواً لم تفسد قولاً واحداً.

المسألة السابعة في حكم من لم يكن معه شيء من القرآن

ذهب زيد بن علي والأمير الحسين والإمام الحسن بن يحيى القاسمي وولده علامة العصر والشافعي والقرطبي والشوكاني وغيرهم من العلماء، وهو المصحح للمذهب: إلى أن من لم يكن معه شيء من القرآن فإنه يجب عليه الذكر لما مر في حديث المسيء صلاته من الأمر بذلك، ولحديث ابن أبي أوفى وقد مر، ورواه المؤيد بالله والإمام أحمد بن سليمان والأمير الحسين، وفيه[1] بيان الذكر المأمور به، وزيادة: ولاحول ولاقوة إلا بالله العلي العظيم من رواية المؤيد بالله والأمير الحسين وغيرهما، وفي بعض الروايات: حذف قوله العلي العظيم، وفي بعضها حذف الحوقلة كلها.

قال (علامة العصر): الزيادة مقبولة، وفي الروض عن جمهور الأئمة إسقاط الحوقلة.

قال (أهل المذهب): فإن أتى بها فسدت صلاته، وقيل: بل توجب سجود السهو، وقال أبو حنيفة: لا يجب التسبيح، بل يقوم بقدر القراءة، ولعله يستدل بحديث: «لاصلاة إلا بقرآن»، وقد تعذرت منه كما استدل لبعضهم في البحر على منع وجوبه بحديث: «لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب»، وقال مالك: يسقط فرض القيام لأنه للقراءة، وقد تعذرت.

وفي (مهذب الشافعي): عن بعض أصحاب الشافعي: يسبح بعدد حروف الفاتحة، لنا ما مر.

---

(١) أي الحديث من رواية الأئمة عليهم السلام. تمت مؤلف.

فـــرعٌ وظاهرالحديث أن المرة تكفي.

وبه قال جماعة من العلماء، واختاره علامة العصر، وذهب بعضهم إلى أنه يقوله ثلاثاً، وهو المصحح للمذهب، ورواه في الروض عن جمهور الأئمة لتقييده بذلك في الأخريين.

فرع [في الصلاة آخر الوقت للمسبح]

ومن كان فرضه التسبيح فلا يصلي إلا آخر الوقت عند أهل المذهب لأنه ناقص صلاة، إذ صلاته بدل عن الصلاة التامة وهي المشتملة على الواجب من القراءة فلا يجوز فعلها إلا عند الإياس، وهذا مذهب الهادي، وخرجه أبو العباس للقاسم.

وقال (الدواري): لا يجب عليه التأخير إلا ذا كان يمكنه التعلم، وقال الأميرالحسين: بل تصح صلاته أول الوقت لظاهرحديث المسيء، وابن أبي أوفى إذ لم يأمر فيهما بالتأخير، وهو في مقام التعليم، وقال الجلال: حديث المسيء يدفع وجوب التلوم؛ لأن النبي ﷺ أمره بالصلاة مع سعة الوقت بلفظ: «ارجع فصل»، ذكره في ضوء النهار، وكذلك لم يأمر المرضى في تعليمهم ما يجب عليهم بتأخير صلاتهم إلى آخر الوقت وهم ناقصون صلاة، وظواهر الأمر بالصلاة تدل على ذلك، كقوله تعالى: {أَقِيمُوا الصَّلَاةَ} [الحج:٧٨]، وفي السنة: «صل الصلاة لوقتها» ونحوه، إذ لم تفصل بين مصل ومصل.

فرع [في تعذر قراءة القرآن]

وإنما يعدل إلى التسبيح إن تعذر عليه القرآن جميعه، وإلا قرأ قدر الفاتحة والآيات من القرآن، ذكره في البحر للمذهب لقوله تعالى: {فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ} [المزمل:٢٠]، ولما في حديث المسيء من قوله: «ثم اقرأ إن كان معك قرآن»، قال في البحر: فإن أمكن البعض ذكر مكان البعض الآخر مرتباً، وقد فصل ذلك في حواشي الأزهار فقال: إن تعذرت الفاتحة والآيات سبح عوض الجميع ثلاثاً، وإن تعذرت الفاتحة فقط سبح عوضها ثلاثاً، وإن تعذر الآيات فقط سبح عوضها ثلاثاً، وإن تعذر النصف الأخير من الفاتحة والآيات سبح عوض ذلك ثلاثاً، وإن تعذر النصف الأول والآيات سبح عوض نصف الفاتحة مرتين وعوض الآيات ثلاثاً بعد قراءة النصف الأخير لأجل الترتيب، وإن تعذر النصف الأول من الفاتحة دون الآيات سبح عوضه مرتين، وكذا إن تعذر الأخير دون الأول والآيات سبح عوضه مرتين، ولقائل أن يقول: ظاهر الآية، وحديث المسيء قاض بأنه لا يعدل إلى التسبيح إلا إذا لم يكن معه شيء من القرآن، فإن كان معه شيء ولو آية فهي فرضه، واختاره علامة العصر، ولا يشرع التسبيح في حقه حينئذ، وقريب منه قول الرازي، فإنه قال: إن حفظ من الفاتحة آية أضاف إليها ست آيات، وإن لم يحفظ منها شيئاً وحفظ قرآناً غيرها لزمه قراءة ذلك المحفوظ للآية[1]، وإن لم يحفظ شيئاً من القرآن

---

(١) يعني قوله تعالى: {فاقرءوا ما تيسر من القرآن}. تمت مؤلف.

لزمه الذكر.

فرع [في حكم من لم يستطع التسبيح]

فإن لم يحفظ هذا التسبيح لزمه ما أمكنه من ذكر غيره بأي لسان كان وهذا هو المصحح للمذهب.

وبه قال الرازي، والقرطبي لقوله تعالى: {اتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ} [التغابن:١٦]، وحديث: ((إذا أمرتم بأمر فأتوا منه ما استطعتم)).

قال (القرطبي): فإن عجز عن إصابة شيء من هذا اللفظ فلا يدع الصلاة مع الإمام جهده، فالإمام يحمل ذلك عنه إن شاء الله.

وفي (شرح الفتح للمذهب): أن الإمام لا يتحمل عن الأمي في الجهرية؛ لأنه غير مأمور بالقراءة، فلايصح فيها التحمل، وعن المفتي: أنه يتحمل عنه ويجب عليه الدخول في الجماعة لحديث: ((إذا أمرتم بأمر...)) الخبر.

فرع [في عدم جواز التسبيح لمن أمكنه الاستملاء]

ولا يعدل إلى التسبيح من كان يمكنه الاستملاء من المصحف في صلاته، ذكره القاسم عليه السلام، وصحح للمذهب إن لم يحتج إلى فعل غير النظر.

وقال الشافعي، وأبو يوسف ومحمد: بل ولو احتاج إذ هو لإصلاح الصلاة، وقال أبو طالب والبرذعي: بل والنظر مفسد، كذا في

البحر، ووجهه أن تقليب الحدقة فعل كثير.

قلنا: بل قليل ولأنه معفو عنه إذ لا يتمكن من تركه غيرالمستملي، قالوا: عمل القلب وهو: الانتظار كثير.

قلنا: ليس بفعل سلمنا فمعفو عنه، على أنه قد نص أبو طالب على أن الانتظار لا يفسد، والتحقيق أنه لا مانع منه مطلقاً[1]، ويؤيده استملاء ذكوان حال إمامته بعائشة عند ابن أبي شيبة، وأخرجه البخاري في ترجمة باب، وأدلة تفضيل التلاوة في المصحف متناولة هذه الحالة، والأفعال التي لا تتم الصلاة إلا بها لا يفسدها كالحركات للركوع والسجود، ولا يبعد وجوبه إن لم تمكنه القراءة بدونه، لقوله تعالى: {اتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ} [التغابن:١٦] ونحوه.

وأما التلقين وهو: أن يلقنه غيره فلا يجزيه على المذهب للمتابعة؛ إذ يستلزم الانتظار وهو فعل.

وعن (أبي طالب): إن كان لغير عذر لم يجز ولعذر كالمرض والتعليم يجزي، ووجهه أنه مكلف بما يستطيع وهذا مستطاع، ولا مانع وقواه المفتي، وأما لو قرأ في صلاته قاصداً مع الإتيان بالفرض تعليم آخر.

فقال في (الياقوتة): يجزي المتعلم لا المعلم، قال الإمام المهدي: وهو القياس، وقيل لا فرق بينهما في عدم الإجزاء وهوالمذهب، وقد عرفت أنه لا علة لذلك إلا الانتظار، وهو تعليل ضعيف، وقد انتظر

(١) سواء كان يمكنه القراءة من دونه أم لا. تمت مؤلف.

علي عليه السلام لابن الكواء حتى أتم الآية ولم يعده مفسداً، ولعموم ما ورد في فضل تعليم الناس، وحديث: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، ولأنه قد ورد من رواية المجموع والعلوم: عن علي عليه السلام مرفوعاً في صلاة المريض: «فإن كان لا يستطيع أن يقرأ فاقرأوا عنده».

قال في (المنهاج): والمراد من قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «فاقرأوا عنده» ليستذكر بقراءتهم قراءته، لا أن قراءة غيره تجزي عن قراءته؛ إذ لو كان كذلك لكان يثبت ذلك في الأمي والمعلوم خلافه.

فرع [سقوط القراءة عن الأخرس]

ويسقط فرض القراءة عن الأخرس وهو الذي منع الكلام خِلْقَه.

قال في (المنهاج): يجزيه ما في قلبه من قصده لله تعالى وتضرعه إليه مع عدم القدرة على القراءة أو التسبيح، إذ قد أتى بالمستطاع، وقال أهل المذهب: إن كان الخرس عارضاً فالواجب عليه أن يثبت قائماً قدر القراءة الواجبة سواء كان يحسنها من قبل أم لا، لأن القيام فرض مستقل، وفي وجوب إمرار القراءة على قلبه احتمالان لأبي طالب أصحهما لا يلزم، وإن كان أصلياً فلا صلاة عليه إذ لم يكلف إلا بالعقليات، وقال محمد بن منصور: يجزيه ما يستطيع من الهمهمة بما وعاه من قرآن أو ذكر، وإلا أضمر ما يجب ويكون قيامه قدر الفاتحة وثلاث آيات إلا في الأخريين فبقدر الفاتحة، ويلزمه ما يلزم غيره من ركوع وسجود وغيرهما، ويقف في ركوعه وسجوده قدر ثلاث

تسبيحات أو أكثر إن أحب الزيادة، وهكذا يهمهم أو يضمر بسائر أذكارالصلاة المفروضة والمسنونة أو يضمرها.

فائده [في تعريف الأخرس والأصم]

قال (الإمام يحيى): الأخرس الذي لا يسمع ومختوم على لسانه فلا ينطق، والأصم: الذي لا يسمع وهو ينطق بلسانه، والأمي الذي لا يحسن القراءة وهو ينطق ويسمع، هذا وأما الألثغ بالمثلثة وهو: من يجعل الراء لاماً والسين ثاء مثلثة ونحوه، ممن يتعذر عليه إخراج الحرف من مخرجه ويتردد في بعض الحروف فلا يسقط عنه فرض القراءة وإن غير اللفظ، ولا تفسد صلاته إذ لا يستطيع غير ذلك: {لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ مَا آتَاهَا} [الطلاق:٧]، وليس ثمة ما يخرجه عن عموم أدلة الوجوب. قالوا: والفرق بينه وبين العجمي أن تغييره لا يخرج القرآن عن كونه عربياً وإنما تعذر عليه النطق على جهة لغة العرب، بخلاف العجمي فإن قراءته تخرجه عن العربية.

واعلم: أنهم اختلفوا في اللفظة الذي يتعثر فيها الألثغ ونحوه، هل يتركها أم لا؟ فالمذهب وأحد قولي المؤيد بالله أنه يجب عليه التلفظ بها ولو غيرها.

وقال (القاضي زيد): بل يجب تركها، وقواه الفقيه يحيى بن أحمد. وقال أبو مضر: هو مخير.

قلت: الصحيح أنها إن كانت في الفاتحة أو في الزائد وليس يحفظ ما يتمم به الواجب غيرها، فالواجب عليه التلفظ بها للخروج عن عهدة الواجب وهو معذور في التغيير لما مر، وإلا فالأولى العدول إلى ما لا يتعثر فيه إذ هو من اتباع الأحسن.

وقد نص أهل المذهب: أنه إذا قرأ في الزائد على الواجب ما يتعثر فيه فسدت صلاته، ويمكن أن يقال: لا وجه للفساد إذ قراءة القرآن مباحة له بلسانه فلا تفسد كقراءة الصحيح، قيل: وهو ظاهر الأزهار.

تنبيه [وجوب تعلم القراءة]

قد مر أن الأحاديث القاضية بفرضية القراءة تستلزم وجوب تعلمها، واختلفوا في كيفية طلبه للتعليم، فقال القرطبي: عليه أبداً أن يجهد نفسه في تعلم الفاتحة فما زاد إلى أن يحول الموت دون ذلك، وهو بحال الاجتهاد فيعذره الله.

وقال شارح (المصابيح): في شرح قوله إني لا أستطيع، اعلم أن هذه الواقعة لا يجوز أن تكون في جميع الأزمان؛ لأن من يقدر على تعلم هذه الكلمات لا محالة يقدر على تعلم الفاتحة، بل تأويله لا أستطيع أن أتعلم شيئاً من القرآن في هذه الساعة، وقد دخل علي وقت الصلاة، فإذا فرغ من تلك الصلاة لزمه أن يتعلمه.

وفي (شرح الأثمار): أن التعلم يجب ولو بالإرتحال إلى بلد لأنه يبقى بخلاف طلب الماء، ولأنه يتعلم ما يكفيه العمر، ولأن ما لا يتم الواجب إلا به يجب كوجوبه، وعن المفتي: لا يجب إلا في الميل كسائر الواجبات، وصحح للمذهب.

المسألة الثامنة في الجهر والإسرار بالواجب من القراءة في الصلاة

اعلم أنه لا خلاف في شرعية الإسرار في العصرين والجهر في

غيرهما، وإنما اختلفوا في حكمه، فقال القاسم والهادي والمرتضى وأبو العباس وأبو طالب: الجهر والمخافتة فرضان، وهو قول ابن أبي ليلى، ونسبه في الشفاء إلى القاسم والهادي، وأسباطهما الأوائل، وصحح للمذهب[1]، وهو ظاهر كلام المقبلي، وذهب إلى عدم الوجوب: زيد بن علي، وأحمد بن عيسى، والناصر، وأبو عبدالله الداعي، والمؤيد بالله وهو الأصح من قولي المنصور بالله، واختاره السيد محمد بن الهادي في الروضة والغدير، والإمام يحيى، ونسبه في البحر إلى الفريقين، وفي الروض إلى الفقهاء الأربعة، واختاره علامة العصر ورواه عن عامة أهل البيت.

قال السيد (محمد بن الهادي): إلا الجمعة فالجهر فيها واجب بلا خلاف، ومثله في التقرير، وقيل: بل فيه خلاف بعض التابعين، احتج الأولون بوجوه:

أحدها: قوله تعالى: {وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا} [الإسراء: ١١٠].

قالوا: المراد إجعل بعضها سراً، وبعضها جهراً.

وأجيب: بأن ما روي في سبب نزولها على اختلاف الروايات فيه وكثرتها لا يدل على ما قالوه لا بالمطابقة ولا بغيرها، وقد مر في البسملة شيء مما روي فيها، وذكرنا احتمال أنها نزلت في النهي عن المبالغة في رفع الصوت والمخافتة، بحيث لا يسمع المسلمون، وقد

---

(١) هذه العبارة دليل على كلام أهل المذهب في قوله للمذهب (هب). انتهى.

وردت بذلك روايات نستوفيها في محلها إن شاء الله، وقد ذكر هذا الاحتمال الهادي في الأحكام، قال: وقد يحتمل أن يكون معنى ذلك نهياً من الله لرسولهﷺ عن الجهر الشديد الفظيع الذي ينكره السامعون وعن المخافتة التي لا يسمعها المستمعون.

الوجه الثاني: ما رواه أبو هريرة عن النبيﷺ أنه قال: «إذارأيتم من يجهر في صلاة النهار فارموه بالبعر»، ويقول: «صلاة النهار عجماء».

وأجيب بأن الحديث لم يثبت، وقد استوفينا الكلام عليه تضعيفاً وتأويلاً في البسملة، وقال الظفاري: فيه الوازع بن نافع متروك.

قلت: الوازع هو العقيلي، الجزري، قال في الجداول: تكلموا عليه بغير حجة.

واحتج به الطبراني في الكبير، وروى له أبوطالب والمرشد بالله.

الوجه الثالث: ما أخرجه البيهقي عن أبي نضرة قال: كنا عند عمران بن حصين فكنا نتذاكر العلم، فقال رجل: لا تتحدثوا إلا بما في القرآن، فقال عمران: إنك لأحمق أوجدت في القرآن صلاة الظهر أربع ركعات والعصر أربعاً ولا تجهر بالقراءة في شيء منها والمغرب ثلاثاً تجهر في ركعتين منها، ولا تجهر بالقراءة في ركعة، والعشاء أربع ركعات، تجهر بالقراءة في ركعتين منها ولا تجهر بالقراءة في ركعتين، والفجر ركعتين تجهر بالقراءة فيهما.

وأجيب: بأن في إسناده علي بن زيد بن جدعان، وفيه مقال.

قلت: علي بن زيد ثقة مأمون وثقه غير وأحد، وروى له أئمتنا

وغيرهم، وهو أحد ثقات محدثي الشيعة، والأولى في الجواب أن يقال: كلام عمران لاحجة فيه، ولعله فهم المنع من الجهر بالقراءة في العصرين من فعل النبيﷺ، وسائر عباراته إنما تدل على مشروعية الجهر ولا نزاع فيه، وإنما النزاع في الوجوب.

الوجه الرابع: ملازمتهﷺ للجهر فيما ذكر من الصلوات والإسرار فيما ذكر منها، وتواتر ذلك عنه، وصح عن وصيهعليه السلام.

وفي الشفاء أن الأمة نقلت نقلاً لا اختلاف فيه، نقله خلف عن سلف أن النبيﷺ كان يخافت بالقراءة في العجماوين ويجهر في القراءة في الفجر وفي الركعتين الأوليين من العشاءين.

قلت: من ذلك مارواه البخاري قال: حدثنا عمر بن حفص، قال: حدثنا أبي، قال: حدثنا الأعمش، قال: حدثني عمارة، عن أبي معمر قال: سألنا خباباً أكان النبيﷺ يقرأ في الظهر والعصر؟ قال: نعم، قلنا بأي شيء كنتم تعرفون قراءته؟ قال: باضطراب لحيته. وأخرجه بطريق أخرى إلى الأعمش قال: حدثنا محمد بن يوسف، قال: حدثنا سفيان، عن الأعمش بالسند المذكور.

عمر بن حفص لم أقف على ترجمته في الجداول.

وحفص هو ابن غياث وثقه غير واحد وبعضهم قيده بما إذا حدث من كتابه، احتج به الجماعة وروى له أئمتنا الخمسة.

وأما الأعمش فقد مر ذكره.

وأما عمارة فهو ابن عمير[1] التيمي الكوفي، وثقه النسائي، توفي بعد المائة وقيل قبلها بسنتين.

احتج به الجماعة وروى له المرادي والنيروسي.

وأما أبو معمر بميمين مفتوحتين فهو عبد الله بن سخبرة الأسدي الكوفي لم أجده في الجداول.

وخباب -بتشديد الموحدة الأولى- هو ابن الأرت بالمثناة الفوقية بعد الراء- التميمي، أحد الصحابة، توفي سنة سبع وثلاثين، وصلى عليه الوصي عليه السلام.

وأما محمد بن يوسف فهو البيكندي -بكسر الموحدة وسكون المثناة التحتية وفتح الكاف، وسكون النون- ولم يذكره في الجداول.

وسفيان هو ابن عيينة، ومن ذلك ما مر من حديث أبي هريرة فما أعلن لنا رسول الله صلى الله عليه وآله أعلناه لكم... الخبر.

وأما رواية الجهر في العشاءين ونحوها فهي كثيرة وستأتي في مواضعها من السور، فإن في كثير منها النص على سماعهم لقراءة سور مخصوصة في صلاة الفجر والمغرب والعشاء، وأما فعل الوصي عليه السلام فروى عنه زيد بن علي عليه السلام أنه كان يعلن القراءة في الأوليين من الغرب والعشاء والفجر، ويسر القراءة في الأوليين من الظهر والعصر، وكان يسبح في الأخريين من الظهر والعصر والعشاء،

---

(١) بضم العين فيهما . تمت مؤلف.

والركعة الأخيرة من المغرب. رواه في المجموع.

قالوا: فثبوت فعله ﷺ للجهر والإسرار فيما ذكر، يقتضي وجوب ذلك لأنه بيان لمجمل الواجب من قوله تعالى: {أَقِيمُوا الصَّلَاةَ} [الحج:٧٨]، وقوله ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، لا سيما مع استمراره ﷺ على ذلك طول عمره واستمرار أمير المؤمنين من بعده، وهذا أقوى دليل على الوجوب.

قال (المقبلي): إذ المراد بالدليل ما يحصل منه الظن وهو يحصل بما ذكرنا، فلو ذممت رجلاً يعدل عما واظب عليه ﷺ عمره منذ شرعت الصلاة إلى أن مات ما حفظ عنه خلافه مع فرقه بين الظهر والعصر وغيرهما وبين الركعتين الأوليين والأخريين على وتيرة واحدة، وفي الفرض خاصة دون النوافل، بل اختلف حاله في النوافل، لو فعلت ذلك لم يمنع ذمك إلا ألد وهو خاصة الوجوب، أعني كون الذم شائعاً. ذكره في المنار.

أجيب بأن هذا مبني على أنه لم يقع منه الخلاف وهو ممنوع فإنه كان يسمعهم الآية أحياناً في الظهر والعصر كما مر في حديث أبي قتادة، وهذا كاف في بيان كون الإسرار غير شرط في صحة الصلاة، ويقاس عليه الجهر إذ لا فارق.

قالوا: هو[1] مما يرجع إلى الجبلة أو سبق اللسان للاستغراق في التدبر ولا تأسي فيهما.

---

(١)أي الجهر بالآية الواحدة في بعض الأوقات. تمت مؤلف.

وأجيب: أن الواجب حمل أفعاله ﷺ على ما يحصل به فائدة، وبيان حكم شرعي ولا يليق حملها على السهو والغفلة، سيما في الصلاة التي هي أم العبادات وأساس الطاعات، وأما قول المقبلي أنه لو ذم من ترك هذه السنة لم يمنع ذمه إلا ألد.

فجوابه: أنه بناه على تقدير استمرار ذلك وقد منعناه، ثم إن القائلين بعدم الوجوب وهم الأكثر يمنعون من الذم الكائن على حد ذم تارك الواجب، وأما الذم بمعنى التوبيخ على ترك هذه السنة فمسلم به لكنه لا يفيده.

الوجه الخامس: روى المؤيد بالله أن المنع من المخافتة في صلاة الليل والجهر في صلاة النهار مما لاخلاف فيه بين الأمة، قال هو: نقل الخلف عن السلف فعلاً وروايةً، وروى الإجماع أيضاً النووي وغيره.

وأجيب: بأنه لا نزاع في شرعية ذلك وأنه سنة، وإنما النزاع في الوجوب ولم ينقل أحد الإجماع عليه بل المؤيد بالله ممن ينفيه.

وقال (النووي) بعد أن روى الإجماع: وحيث قلنا يجهر أو يسر فهو سنة فلو تركه صحت صلاته، ولا يسجد للسهو عندنا.

احتج القائلون بعدم الوجوب لكثرة الرواية بالأمر بالقراءة وبيان كونها جزءاً من ماهية الصلاة لا تتم إلا بها، ولم تذكر هذه الهيئة في شيء من تلك الأحاديث، وبعدم تعليمه ﷺ للمسيء صلاته وهو في مقام التعليم، وليس لهم أن يقولوا إن الجهر والإسرار إنما كانا بعد تعليم المسيء ولا مانع من زيادة التشريع لأنه يقال: هما مستمران من

أول الإسلام بدليل حديث الحسن البصري في إمامة جبريل عليه السلام للنبي صلى الله عليه وآله وسلم وتعليمه للصلاة وأوقاتها، وما يقال من أنه إنما سكت عنه[1] لأن الجهر والإسرار كانا معلومين عنده من قبل، فمدفوع بأن ظاهر الحال أن هذا الرجل من جفاة الأعراب الذين لا يعرفون تفاصيل الواجبات، ولذا علمه ما لا تتم الصلاة من دونه وإن كان خارجاً عنها كالوضوء، مع أنه لم ير منه إلا إساءة الصلاة، لكنه قد ظهر له من حاله الجهالة وعدم المعرفة لأحكام الصلاة، فلو كان الجهل والإسرار واجبين لما سكت عن تعليمه.

ومن حججهم ما مر في حديث أبي قتادة، وما أخرجه النسائي عن البراء قال: كنا نصلي خلف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الظهر فنسمع منه الآية بعد الآيات من لقمان والذاريات، واحتج السيد محمد بن الهادي في الروضة: بأن الجهر والمخافتة هيئتان للقراءة فلا يكونان واجبين كهيئتي الركوع والسجود.

قلت: معناه أنهما إذا كانا هيئة فلا يتناولهما دليل التأسي: «أعني أقيموا الصلاة وصلوا كما رأيتموني أصلي»، كما لا يتناول هيئة الركوع والسجود، ولذا قال الجلال في الجواب على الاستدلال بالحديث الأمر للندب، وإلا لوجب جميع هيئات صلاته[2] ولا تقولون به.

---

(١) أي عن المسيء صلاته تمت مؤلف.

(٢) أي صلاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم. تمت مؤلف.

فرع

قال في (البحر): وتفسد الصلاة بترك الجهر والمخافتة حيث يجب، ونسبه إلى الهادي والمرتضى، وابن أبي ليلى.

قلت: ووجهه أن القراءة بدون صفتها الواجبة كلا قراءة، وفيه عن المؤيد بالله أنه يعصي ولا تفسد كتعمد الرفع قبل الإمام، ولعله ذكره تخريجاً للمذهب.

وأما القائلون بعدم الوجوب فاختلفوا هل يسجد للسهو من تركهما أم لا؟ فقال الناصر والمؤيد بالله والشافعي: لا إذ هما هيئة.

وقال زيد بن على، وأبوعبد الله والحنفية: بل هما سنة فيسجد.

فائدة: في تحقيق معنى الإعلان، والإسرار، والجهر، والمخافتة وبيان القدر المشروع منها في الصلاة

الإعلان: عائد إلى معنى الظهور والمجاهرة كما يفيده القاموس، وفي المختار العلانية ضد السر، وأما السر فقال في القاموس هو: ما يكتم، والجهر: رفع الصوت كما في المختار، وقد يكون بمعنى الإعلان كما في القاموس، والمخافتة: إسرار المنطق، ذكره في القاموس، وفي البحر المحيط خافت بالكلام أسره بحيث لا يكاد يسمعه المتكلم، إذا عرفت هذا فقد اختلف أئمة الفقه في تحقيق القدر المشروع في الصلاة، من الإعلان والإسرار، فقال المنصور بالله والإمام يحيى: أقل الجهر هو أقل المخافتة وهو أن يسمع من بجنبه لقوله تعالى: {وَهُمْ

يَتَخَافَتُونَ} [القلم:٢٣]، فوصف كلامهم بالمخافتة مع كونه مسموعاً للغير.

قلت: ويسمَّى جهراً لما مر عن أهل اللغة من أن الجهر قد يكون بمعنى الإعلان، وأن الإعلان عائد إلى معنى الظهور وهذا ظاهر لمن بجنبه، وقال أهل المذهب: بل أقل المخافتة أن يسمع نفسه فقط إذ هو المطابق للمعنى اللغوي، وأما أكثر المخافتة فقال في البحر وهو المذهب: هي أن لا يسمع بل تحريك اللسان والتثبت بالحروف، ومقصوده أن لا تسمع نفسك ولا غيرك، والظاهر أنه قول المنصور بالله والإمام يحيى كما تفيده عبارة البحر، وقال زيد بن علي: لا يكون مخافتاً إلا بذلك، قال في مجموعه: من أسمع أذنيه فلم يخافت.

واحتجوا بما مر من أنهم كانوا يعرفون قراءة النبي ﷺ في العصرين باضطراب لحيته، ولأنه قد عبر بتحريك اللسان عن القراءة في قوله تعالى: {لاَ تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ} [القيامة:١٦] إذ معناه النهي عن القراءة قبل فراغ جبريل عن إلقاء الوحي فسمي تحريك اللسان قراءة، واعترضهم الإمام الحسن بن عز الدين عليه السلام بأن من لم يسمع نفسه فهو غير متكلم لغة ولاشرعاً ولا عرفاً وشرط القراءة أن يكون ذلك كلاماً.

وأجاب عن الحديث بأجوبة أحسنها أنه لا يدل على مطلوبهم إلا لو ثبت أن الراوي كان لاصقاً به ولم يسمع قراءته حتى يكون ما لم يسمع قراءة.

قلت: ولو فرضنا لصوق الراوي وعدم سماعه فمن أين لهم أن النبي ﷺ لم يسمع نفسه، وأما الآية فأجاب عنها بأنها من قبيل إطلاق اللازم لإرادة الملزوم تجوزاً؛ لأن من لازم القراءة تحريك اللسان. قالوا: لا يشترط في الكلام أن يكون مسموعاً، ذكره الإمام المهدي.

وأجيب بأنه خلاف ظاهر اللغة فإن ظاهرها أن الكلام هو المسموع فقط كما قال النحويون، الكلام هو اللفظ واللفظ هو الصوت المسموع إلى آخر ما ذكروه، قالوا: لعله مبني على عرف الشرع.

وأجيب إن أردتم عرف الشارع فأوضحوه فإنا لانعلم له عرفاً في هذا على خلاف ما تقتضيه اللغة ولم نجده بعد البحث، وإن أردتم عرف بعض فقهاء الشرع فلا يفيدكم، ولقائل أن يقول: قد ثبت في الشرع وجوب القراءة في الصلاة وأنها لا تتم إلا بها فكل إسرار ومخافتة يوصف فاعله بأنه قارئ مع الإتيان به، فهو مما تناولته أدلة شرعية المخافتة والإسرار؛ لأن ذلك وإن كان من كلام الرواة من الصحابة فهم عرب ومعبرون عن الشارع على مقتضى لغته؛ إذ لو كان له في الجهر والإسرار عرف على خلاف اللغة العربية لبينه لهم.

إذا عرفت هذا فلا طريق إلى معرفة المخافتة التي لا يخرج فاعلها عن كونه قارئاً إلا بالرجوع إلى اللغة العربية، والذي تدل عليه كتب اللغة أن التالي إذا نطق بالحروف على الوجه الذي يفهم به المعنى فإنه يسمى قارئاً، سواء سمعت تلاوته أم لا، وتحقيق ذلك أن القراءة في اللغة هي التلاوة والتلاوة لا تكون إلا بالنطق بالحروف لأنها مأخوذة

من التتابع لما كان التالي يتابع بين الحروف والكلمات والنطق كما في القاموس هو التكلم بصوت وحروف تعرف بها المعاني، ولم يشترط أن يكون مسموعاً، وإطلاقات أهل اللغة يجب استعمالها كما يجب في إطلاقات الشارع، وإذا ضممت هذا إلى ما تقدم عن أهل اللغة في معنى المخافتة علمت أن لها معنيين:

أحدهما: أن يخافت بحيث لا يسمع كلامه.

والثاني: أن يسمع نفسه أو من بجنبه وكلاهما قد تناولت الأدلة جوازهما لإطلاق المخافتة على كل منهما ولا مانع لأحدهما.

وأما الإسرار إذا وصف به القول فهو بمعنى المخافتة؛ إذ لا يوصف من أمرَّ القرآن على قلبه بأنه قارئ، ولذا قالوا: لا تصح صلاته حينئذ.

وقال (النووي): لا يجوز حمل الإسرار على حقيقته لأنه هو الكلام النفسي بحيث لو استغنى به المصلي لما صحت صلاته.

وقال (الجلال): السر هو ما لا يطلع عليه قال: وإنما سمي أقل الجهر الذي جعلوه أقل الإسرار إسراراً تجوزاً، وإلا فهو مخافتة كما صرح به في قوله تعالى: {وَلَا تُخَافِتْ بِهَا} [الإسراء:١١٠]، وكان الواجب هو التعبير[1] بالمخافتة اتباعاً لعبارة القرآن.

قلت: يجوز أن يطلق بالاشتراك على ما ذكره وعلى المخافتة، ويشهد له قوله تعالى: {وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ} [الملك:١٣] فأطلق الإسرار على القول والقول لا يكون إلا كلاماً منطوقاً به، ويؤيده أنه

---

(١) يعني في الأزهار. تمت مؤلف.

جعله قسيماً للجهر الذي هو قسيم المخافتة، وعندي أن الكلام لا يمكن النطق به على الوجه الذي ذكرناه من دون أن يكون مسموعاً للمتكلم، وحينئذ يكون الخلاف راجع إلى تحقق هذا الإمكان وعدمه، ولعل الألسن مختلفة في ذلك فمن عرف عدم تمكنه بدون إسماع نفسه، قال: إنه إذا لم يسمع نفسه فليس بمتكلّم كما قاله النووي، وقواه الإمام عز الدين عليه السلام، ومن عرف من نفسه التمكن جعل غير المسموع كلاماً، ولا يخفى أنه لو قدر إمكان ذلك فلا يكون إلا بتكلف لإخفاء الحروف ومشقة وحرج، والدين مبني على نفي الحرج فلا يصح القول بقصر الإسرار المشروع على عدم إسماع النفس كما روي عن بعضهم.

وفي كلام المقبلي ما يدل على ما قلناه فإنه قال الكلام نوع من الصوت وكل صوت مسموع، فالشرط أن يعلم أو يظن حصول الصوت المخصوص وإن لم يسمع المتكلم نفسه؛ إذ كل حقيقة شيء لا يشترط فيها الإضافة إلى متعلق خاص، فإن الشرط في مسمى النار هو مطلق الإحراق لا إحراق السعف مثلاً، ثم قال: نعم إنما يحصل العلم أو الظن بنوع قوة في حركة المخارج لا بالوضع وذلك ظاهر.

تنبيه

قال (المنصور بالله): الواجب على المرأة الجهر في موضعه أخف من جهر الرجل بحيث تسمع من يليها إن كانت إماماً أو تسمع نفسها إن انفردت، ذكره في المهذب، وبه قال الفقيه وهو المذهب، إلا قوله

أو تسمع نفسها إن انفردت فالمذهب أنه غير مجزي، وأن عليها أقل الجهر وإن انفردت لأن إسماع النفس فقط[1] لا يسمى جهراً، والوجه في أنها لا تجاوز أقل الجهر، أنها مأمورة بخفض الصوت فتقتصر منه على ما يحصل به القدر المشروع فلو جهرت كجهر الرجل فالمذهب الإجزاء مع الإثم، وقال المفتي: الأرجح عدم الإجزاء على أصول المذهب.

المسألة التاسعة: في القراءة خلف الإمام

وفيها أربعة مذاهب:

أحدها: أن المؤتم يقرأ في السرية لا في الجهرية، وهذا مذهب زيد بن علي، والقاسم، وموسى بن عبد الله وأحمد بن عيسى، والهادي، ورواه في الروضة عن أكثر أهل البيت وهو قول أحمد وإسحق ومالك والعنبري وابن المبارك والزهري وهو القول القديم للشافعي، وروي عن ابن عمر وعروة بن الزبير والقاسم بن محمد رواه عنهم الخازن.

الثاني: أنه لا يقرأ في جميع الصلوات والإمام يكفيه في المخافتة والجهر وهو قول أبي حنيفة وأصحابه والثوري، وروي عن جابر، ورواه القرطبي عن ابن وهب وأشهب وابن عبد الحكم، وابن حبيب، والكوفيين، ورواه في الروضة عن المنصور بالله، وحكى عن أبي حنيفة أنه إذا قرأ لم تبطل صلاته، وحكى الرازي عنه[2] الكراهة.

---

(١) يعني بحيث لوكان بجنبها أحد لم يسمعها . تمت مؤلف.

(٢) أي عن أبي حنيفة . تمت مؤلف.

الثالث: أنه يقرأ الفاتحة وهذا هو مذهب الشافعي في الجديد، وروى عن الناصر بلا فرق بين السرية والجهرية وسواء سمع الإمام أم لا، وروي ذلك عن علي عليه السلام، وعمر وعثمان وابن مسعود ومعاذ، ذكره الخازن وهو قول الأوزاعي واختاره القرطبي وقال: هو مذهب مالك في أخير قوليه، ونسبه إلى أحمد واختاره المقبلي والشوكاني.

الرابع: أنه يقرأ الفاتحة وثلاث آيات وهذا مروي عن الناصر، احتج أهل القول الأول بقوله تعالى: {وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا} [الأعراف:٢٠٤]، وظاهرها وجوب الإنصات عند سماع القرآن في الصلاة وغيرها، خرج الوجوب في غير الصلاة بالإجماع وبقيت الصلاة، والإنصات: السكوت.

وقد أخرج في الدر المنثور من طرق كثيرة أنها نزلت في القراءة في الصلاة خلف الإمام، لكن ظاهر تلك الروايات الإطلاق في السرية والجهرية، إلا أنه قد روي التقييد بالجهرية عن ابن عباس.

قال في (الدر): أخرج ابن أبي حاتم وأبو الشيخ وابن مردويه والبيهقي في سننه عن ابن عباس في قوله تعالى: {وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ} [الأعراف:٢٠٤]، قال: نزلت في صلاة الجمعة وفي صلاة العيدين، وفيما جهر به من القراءة في الصلاة.

وأخرج ابن أبي حاتم وأبو الشيخ عنه قال: المؤمن في سعة من الاستماع إليه إلا في صلاة الجمعة وفي صلاة العيدين، وفيما جهر به من القراءة في الصلاة.

قلت: ولأن الاستماع لا يكون إلا مع السماع، ولا سماع في غير

الجهرية فتعين أن المراد بالآية وجوب الاستماع والإنصات فيما يجهر فيه بالقراءة كما قال ابن عباس.

وقد روى البيهقي عن أحمد أنه قال: أجمع الناس على أن هذه الآية نزلت في الصلاة، وقد ورد في السنة ما يؤيد ذلك، ففي شرح التجريد أخبرنا أبوبكر المقري، قال: حدثنا الطحاوي، قال: حدثنا يونس، قال: أخبرنا ابن وهب أن مالكاً حدثه عن ابن شهاب عن ابن أكيمة الليثي عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ انصرف عن صلاة جهر فيها بالقراءة فقال: «هل قرأ منكم معي أحد آنفاً؟ فقال رجل: نعم يارسول الله، فقال رسول الله ﷺ: إني أقول مالي أنازع القرآن»، قال فانتهى الناس من القراءة خلف رسول الله ﷺ فيما جهر فيه حين سمعوا ذلك عنه.

وأخبرنا أبو بكر المقري، قال: حدثنا الطحاوي، قال: حدثنا حسين بن نصر، قال: حدثنا الفريابي، عن الأوزاعي، قال: حدثني الزهري، عن سعيد، عن أبي هريرة نحوه غير أنه قال: فاتعظ المسلمون بذلك ولم يكونوا يقرءون.

قال (المؤيد بالله): وهذا تصريح لما نذهب إليه، والحديث رواه في الشفاء، وأشار إلى الروايتين، وقال في الأخرى: ولم يكونوا يقرءون فيما جهر به.

أما يونس فهو: ابن بكير ذكره في الجداول فقال: يونس بن بكير عن ابن وهب، وعنه الطحاوي.

وأما ابن وهب فهو: من أصحاب مالك، له ذكر في كتب الفقه.

ومالك بن أنس أحد مشاهير علماء الإسلام وأئمتهم.

وابن أكيمة بالتصغير هو: عمارة بضم أوله والتخفيف، أبو الوليد المدني، وقيل: اسمه عمار أو عمر أو عامر أو سليمان، قال أبو حاتم: صحيح الحديث، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال غيره: ثقة من الثالثة.

احتج به البخاري في جزء القراءة والأربعة، وروى له المؤيد بالله، توفي سنة إحدى ومائة عن تسع وسبعين سنة.

وحسين بن نصر، قال في الجداول: الحسين بن نصر عن يزيد بن هارون، وعنه الطحاوي، قال مولانا: الظاهر أنه الحسن مكبراً ابن نصر بن عثمان بن زيد، قال في طبقات الحنفية: ولد بأصبهان وكتب عن أبي حنيفة.

وأما الفريابي فهو: محمد بن يوسف بن واقد بن عثمان الظبي، مولاهم أبو عبد الله الفريابي أحد مشائخ البخاري، قال ابن عدي: صدوق، ووثقه أبو حاتم والنسائي والذهبي، توفي سنة اثنتي عشرة ومائتين، احتج به الجماعة وروى له الأخوان والمرشد بالله.

والحديث أخرجه أبو داود والنسائي والترمذي وقال حديث حسن، ومالك في الموطأ والشافعي وأحمد وابن ماجة وابن حبان، وقوله فانتهى الناس... إلخ، مدرج في الخبر، قال النووي: ولا خلاف فيه بينهم وقوله: «أنازع» بضم الهمزة للمتكلم وفتح الزاي والمنازعة

المجاذبة قال في النهاية: أنازع أي أجاذب كأنهم جهروا بالقراءة خلفه فشغلوه فالتبست عليه القراءة، وأصل النزع: الجذب، ومنه نزع الميت بروحه أي جذبه، وفي مجمع الزوائد عن ابن يحينة أن النبي ﷺ صلى صلاة يجهر فيها فلما انصرف قال: «أتقرءون خلفي»، فقال بعضهم: إنا لنفعل، قال: «لا تفعلوا إني أقول مالي أنازع القرآن»، قال فانتهى الناس عن القراءة فيما جهر فيه رسول الله ﷺ رواه البزار بتمامه وأحمد والطبراني في الكبير والأوسط باختصار ورجاله رجال الصحيح إلا أن البزار قال أخطأ فيه ابن أخي ابن شهاب حيث قال: عن بحينة.

وأما وجوب القراءة فيما لا يجهر فيه الإمام فلعموم أدلة وجوب القراءة في الصلاة إذ عمومها يقتضي الوجوب في جميع الصلوات، خصصنا الصلاة التي يجهر فيها الإمام بما مر وبقي ما عداها داخلاً تحت ذلك العموم، وقال بعضهم: الآية تدل على الأمر بالاستماع لقراءة القرآن، ودلت السنة على وجوب القراءة خلف الإمام، فحملنا مدلول الآية على صلاة الجهرية، وحملنا مدلول السنة على صلاة السرية جمعاً بين دلائل الكتاب والسنة.

قلت: وهو ضعيف وما ذكرناه أولى، احتج أهل القول الثاني بقوله تعالى: {وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا} [الأعراف:٢٠٤]، ولم يفصل بين سرية وجهرية، وقد ثبت أنها نزلت في شأن الصلاة، وقد مر أن الأكثر من الروايات مطلقة، واحتجوا أيضاً بما في مسند علي عليه السلام من الجامع الكبير عن الحارث عن علي عليه السلام قال: (سأل رجل النبي ﷺ أأقرأ خلف الإمام أم أنصت؟ قال: «بل أنصت فإنه

يكفيك»، قال في الروض: رواه البيهقي.

وعن علي عليه السلام قال: كانوا يقرءون خلف رسول الله ﷺ، فقال النبي ﷺ: «خلطتم علي فلا تفعلوا». رواه في المجموع والشفاء.

وفي شرح التجريد أخبرنا أبو الحسين البروجردي، قال: حدثنا أبو بكر الدينوري، قال: حدثنا عباد بن عمر التيمي ومحمد بن عبد العزيز قالا: حدثنا أسد بن روبة، قال: حدثنا محمد بن الفضل، عن عطية عن أبيه، عن سالم، عن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «من كان له إمام فقراءته له قراءة».

البروجردي هو: عبد الله بن سعيد بن عبد الله بن عبد الواحد، وثقه الذهبي، توفي سنة ثمان وثمانين وثلاثمائة.

والدينوري هو: محمد بن عمر -بفتح الميم وقيل سكونها- ابن محمد أبو بكر الدينوري، روى له الأخوان.

وأما محمد بن عبد العزيز فوثقه الدارمي وضعفه غيره.

وأما عطية فهو: الطفاوي البصري روى فضيلة لأهل البيت ذكره في الأكمال، وروى له الناصر والحديث رواه في أصول الأحكام، وقال في شرح التجريد: أخبرنا أبو بكر المقري، قال: حدثنا الطحاوي، عن أحمد بن عبد الرحمن، قال: حدثني عمي عبد الله بن وهب بن الليث[1] عن يعقوب، عن النعمان، عن

(١) أظنه عن الليث. تمت مؤلف.

موسى بن أبي عائشة، عن عبد الله بن شداد عن النبي ﷺ: ((من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة)).

أحمد بن عبد الرحمن بن وهب القرشي الفهري عن عمه عبدالله والشافعي وعدة، وعنه الطحاوي ومسلم وغيرهما، وثقه محمد بن عبد الله بن عبد الحكم، وعبد الملك بن شعيب وقال بن أبي حاتم: صدوق، توفي سنة أربع وستين ومائتين، روى له الأخوان.

وأما عمه عبدالله فهو: ابن وهب بن مسلم البصري الفهري القرشي مولاهم، وثقه ابن أبي حاتم، وأبو زرعة وابن عدي وابن معين، وقال أحمد: ما أصح حديثه، توفي سنة سبع وتسعين ومائة.

احتج به الجماعة، وروى له أئمتنا الخمسة، والناصر، والسمان، وغيرهم.

وأما يعقوب والنعمان فسيأتي ذكرهما.

وأما موسى بن أبي عائشة فهو: المخزومي، مولاهم الهمداني أبو الحسن. وثقه ابن معين، واحتج به الجماعة، وروى له المؤيد بالله والمرشد بالله والمرادي.

وأما عبدالله فهو: ابن شداد بن الهاد، واسم الهاد أسامة بن عمر، ويقال خالد بن بشر أبو الوليد، روى عن علي وعمر وابن عباس، ومعاذ وطائفة، وثقه العجلي والخطيب وأبو زرعة، وابن سعد وقال: كان عثمانياً، وقال محمد بن عمر وغيره: خرج على الحجاج مع القراء

فقتل يوم دجيل، وكان ثقة كثير الحديث.

وقال (ابن المديني): كان مع الوصي يوم النهروان، هلك يوم دجيل سنة اثنتين وثمانين.

احتج به الجماعة وروى له أئمتنا الثلاثة، والحديث مرسل، أخرجه الدارقطني من حديث عبد الله بن شداد، وقال في المنتقى: قد روي مسنداً من طرق كلها ضعاف، والصحيح أنه مرسل.

وقال في النيل: قال الدارقطني: لم يسنده عن موسى بن أبي عائشة غير أبي حنيفة والحسن بن عمارة وهما ضعيفان، قال: وروى هذا الحديث سفيان الثوري وشعبة وإسرائيل وشريك وأبو خالد الدالاني وأبو الأحوص وسفيان بن عيينة وحريث بن عبد الحميد، وغيرهم عن موسى بن أبي عائشة عن عبد الله بن شداد مرسلاً عن النبي ﷺ وهو الصواب.

قلت: قد استفيد من كلام الدارقطني أن النعمان المذكور في سند شرح التجريد هو أبو حنيفة ولا يضره تضعيفهم له، فهو في العلم والعدالة بالمحل الذي لا يخفى حتى صار أحد أئمة الإسلام المعتمد عليهم والمقتدى بهم، فإذا كانوا قد جرحوا مثل هذا الإمام فما ظنك بغيره، فلا يغتر الطالب للحق بجرحهم، ولعل ذنبه حبه ومناصرته لأهل بيت رسول ﷺ، ولعل يعقوب الراوي عنه هو صاحبه يعقوب بن إبراهيم الأنصاري القاضي أبو يوسف الكوفي، أخذ عنه خلق منهم أحمد وقال: كان مصنفاً في الحديث، وأثنى عليه غيره،

توفي سنة اثنتين وثمانين ومائة، روى له المؤيد بالله والمرادي.

وأما الحسن بن عمارة فهو: البجلي مولاهم، أبو محمد الكوفي، قال في الجداول: كان من كبار الفقهاء في زمانه، تكلموا عليه بلا حجة.

احتج به أبو داود وابن ماجة والبخاري تعليقاً، وروى له الأخوان.

قلت: والحديث قد روي مسنداً من طرق فلا التفات إلى الحكم بإرساله، وقد أشار إلى ذلك الحافظ إلا أنه قال: إن تلك الطرق كلها ضعيفة، ولفظه هو مشهور من حديث جابر، وله طرق عن جماعة من الصحابة كلها معلولة.

وقال في (الفتح): إنه ضعيف عند جميع الحفاظ، وقد استوعب طرقه وعلله الدارقطني.

قلت: قد صحح حديث جابر من يعتمد على تصحيحه، وقد ذكر بعض تلك الطرق في الروض النضير فقال: منها ما أورده ابن الهمام عن أبي حنيفة بسند صحيح قال: حدثنا أبو الحسن موسى بن أبي عائشة، عن عبد الله بن شداد، عن جابر مرفوعاً: «من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة» وأخرجه أحمد بن منيع، قال حدثنا إسحق الأزرق، نا سفيان وشريك عن موسى بن أبي عائشة، عن عبد الله بن شداد، عن جابر فذكره، وأخرجه عبد بن حميد نا أبو نعيم، نا الحسن بن صالح، عن أبي الزبير، عن جابر عن النبي ﷺ. وإسناد حديث جابر الأول صحيح على شرط الشيخين، والثاني على شرط مسلم، وأخرجه أبو عبد الله الحاكم مع قصة

فقال: حدثنا محمد بن بكر بن محمد الصيرفي، حدثنا عبد الصمد بن الفضل البلخي، ثنا مكي بن إبراهيم، عن أبي حنيفة، عن موسى بن أبي عائشة، عن عبد الله بن شداد بن الهاد، عن جابر بن عبدالله أن النبيﷺ: صلى ورجل خلفه يقرأ فجعل رجل من أصحاب النبيﷺ ينهاه عن القراءة في الصلاة، فلما انصرف أقبل عليه الرجل وقال: أتنهاني عن القراءة خلف رسول اللهﷺ، فتنازعا حتى ذكر ذاك للنبيﷺ، فقال: ((من صلى خلف إمام فقراءة الإمام له قراءة)).

وفي رواية لأبي حنيفة أن ذلك كان في الظهر أو العصر هكذا أن رجلاً قرأ خلف رسول اللهﷺ في الظهررأو العصر، فأومأ إليه رجل فلما انصرف قال أتنهاني... الحديث، هكذا ساق هذه الروايات.

وما ذكر من التصحيح في الروض وبه يندفع كلام الدارقطني وغيره في تضعيف الحديث، وممن أخرجه عن جابر مرفوعاً ابن أبي شيبة ذكره في الدر المنثور.

وعن أبي هريرة أن رسول اللهﷺ قال: ((إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا كبر فكبروا وإذا قرأ فأنصتوا)). رواه الخمسة إلا الترمذي، وقال مسلم: هو صحيح، ورواه في شرح التجريد، ولم يذكر التكبير.

وأخرج عبد الرزاق عن عليعليه السلام قال: (ليس من الفطرة القراءة مع الإمام)، وأخرج عنهعليه السلام: (من قرأ خلف الإمام فلا صلاة له).

وقال (الطحاوي): حدثنا فهد، أنا أبو نعيم، سمعت محمد بن

عبد الرحمن بن أبي ليلى ومر على دار ابن الأصبهاني، قال: حدثني صاحب هذه الدار وكان قد قرأ على أبي عبد الرحمن[1] عن المختار بن عبد الله بن أبي ليلى قال: قال عليعليه السلام: (من قرأ خلف الإمام فليس على الفطرة).

فهد بن سليمان المصري شيخ الطحاوي، وثقه الذهبي، وروى له المؤيد بالله.

ومحمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى هو الأنصاري الكوفي، قاضي الكوفة، أحد الأعلام.

قال في (التذكرة): مناقبه كثيرة، وقال أبو يوسف: ما ولي القضاء أحد أفقه في دين الله ولا أقرأ لكتاب الله ولا أقوم حقاً ولا أعف عن الأموال من ابن أبي ليلى.

وقال (القاسم بن عبد العزيز): هو ممن اشتهر بالأخذ عن زيد بن علي وكان صاحب رسالته، وفي المقاتل أنه من المبايعين، توفي سنة ثمان وأربعين ومائة.

احتج به الجماعة، وروى له أئمتنا الأربعة والناصر، عداده في ثقات محدثي الشيعة، وأخرج البيهقي في الشعب وابن أبي شيبة والعقيلي في الضعفاء والدارقطني وابن الأعرابي في معجمه عن عليعليه السلام: (من قرأ خلف الإمام فقد أخطأ الفطرة).

---

(١)عبد الرحمن عطف على أبي. تمت مؤلف.

وأخرجه البيهقي أيضاً في كتاب القراءة في الصلاة وضعفه.

وقال (الطحاوي): حدثنا أبو بكرة، أنا أبو أحمد محمد بن عبد الله، نا يونس بن أبي إسحق، عن أبي الأحوص، عن عبد ا لله بن مسعود قال: كانوا يقرءون خلف الإمام فقال: ((خلطتم علي)).

قال في (تخريج المجموع): ورجاله رجال الصحيح ما عدا أبا أبكرة شيخ الطحاوي، وهو أبو بكرة بكار بن قتيبة القاضي وهو ثقة، ذكره ابن خلكان وغيره.

وفي (الدر المنثور) أخرج عبد بن حميد وابن جرير وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن ابن مسعود أنه صلى بأصحابه فسمع ناساً يقرءون خلفه، فلما انصرف قال: أما آن لكم أن تفهموا، أما آن لكم أن تعقلوا: {وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا} [الأعراف: ٢٠٤] كما أمركم الله.

وأخرج ابن أبي شيبة والطبراني في الأوسط وابن مردويه عن أبي وائل عن ابن مسعود أنه قال في القراءة خلف الإمام: أنصت للقرآن كما أمرت فإن في الصلاة شغلاً وسيكفيك ذاك الإمام.

قالوا: فالآية والأخبار وما في معناها من الآثار ظاهرة فيما ذهبوا إليه، وفي بعضها ما هو كالنص وهي مخصصة لعموم أدلة وجوب القراءة في الصلاة، ويزيدها بياناً ووضوحاً ما رواه المؤيد بالله في شرح التجريد مرسلاً عن ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال: ((يكفيك قراءة الإمام خافت أو جهر)).

وفيه أخبرنا أبو بكر المقري، قال: حدثنا الطحاوي، قال: حدثنا يحيى بن نصر، قال: حدثني يحيى بن سليمان، قال: حدثنا مالك، عن وهب بن كيسان، عن جابر عن النبي ﷺ أنه قال: «من صلى ركعة فلم يقرأ فيها بأم القرآن فلم يصل إلا أن يكون وراء الإمام».

يحيى بن نصر بن سابق الخولاني، قال في الجداول الصواب: بحر بن نصر أبو عبد الله المصري، وثقه ابن أبي حاتم، توفي سنة سبع وستين ومائتين، روى له الأخوان، والمرشد بالله.

وأما يحيى بن سليمان فيبحث عنه.

ومالك هو: ابن أنس أحد أعلام الأمة.

وابن كيسان هو: أبو نعيم المؤذن الأسدي، مولاهم المكي، وثقه النسائي، توفي سنة سبع وعشرين ومائة.

احتج به الجماعة، وروى له المؤيد بالله والمرادي، والحديث أخرجه الترمذي ومالك في الموطأ، ذكره في الروض وصرح برفعه، ونسبه في النيل إليهما إلا أنه جعله موقوفاً وقال إن الترمذي صححه، ولعله وهم في وقفه. والله أعلم.

ومن أدلتهم ما ذكره الجلال وهو القياس على من غفل عن السماع حتى لا يدري ما قرأ الإمام، قال فإنه لا يقرأ اتفاقاً، وعلى الخطبة في عدم اعتبارسماعها.

احتج أهل القول الثالث بما رواه عبادة بن الصامت قال: صلى رسول الله ﷺ الصبح فثقلت عليه القراءة فلما انصرف قال: «إني

أراكم تقرءون وراء إمامكم»، قال: قلنا يارسول الله إي والله، قال: «لاتفعلوا إلا بأم القرآن، فإنه لاصلاة لمن لا يقرأ بها». رواه أبو داود والترمذي، وفي لفظ: «فلا تقرءوا بشيء من القرآن إذا جهرت به إلا بأم القرآن». رواه أبو داود والنسائي والدارقطني وقال كلهم ثقات، ورواه المؤيد بالله بمعناه في شرح التجريد مرسلاً، ورواه أحمد والبخاري في جزء القراءة، وصححه ابن حبان والحاكم والبيهقي من طريق ابن إسحق عن مكحول وتابعه زيد بن واقد وغيره عن مكحول.

وقال (الهيثمي): رواه الطبراني في الكبير ورجاله موثقون.

وعن عبادة أن النبي ﷺ قال: «لا يقرأن أحد منكم شيئاً من القرآن إذا جهرت بالقراءة إلا بأم القرآن». رواه الدارقطني وقال: رجاله كلهم ثقات.

ومن شواهده ما رواه أحمد من طريق خالد الحذاء عن أبي قلابة عن محمد بن أبي عائشة عن رجل من أصحاب النبي ﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ: «لعلكم تقرءون والإمام يقرأ، قالوا: إنا لنفعل، قال: لا، إلا بأن يقرأ أحدكم بفاتحة الكتاب». قال الحافظ: إسناده حسن، ورواه ابن حبان من طريق أيوب عن أبي قلابة عن أنس وزعم أن الطريقتين محفوظتان، وخالفه البيهقي فقال: إن طريق أبي قلابة عن أنس ليست بمحفوظة.

وقال في (الروض): ذكر عن أنس أن رسول الله ﷺ صلى بأصحابه فلما قضى صلاته أقبل عليهم فقال: «أتقرءون في صلاتكم خلف الإمام والإمام يقرأ فسكتوا، قالها ثلاث مرات، فقال قائل أو قال

قائلون: إنا لنفعل، قال: فلا تفعلوا ليقرأ أحدكم بفاتحة الكتاب في نفسه». رواه أبو يعلى والطبراني في الأوسط ورجاله ثقات، وأخرجه أيضاً ابن حبان والبيهقي، ذكره في النيل قال: وأخرجه عبد الرزاق عن أبي قلابة مرسلاً، قالوا: فهذه الأخبار صريحة فيما ذهبنا إليه وهي مخصصة لعموم ما استدل به أهل القولين الأولين إذ قوله تعالى: {وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ} [الأعراف:٢٠٤] عام للفاتحة وغيرها، وهذه الأخبار مخصصة للفاتحة. وكذلك ما احتجوا به من الأخبار فإنها عامة مخصوصة بالفاتحة، على أن الآية ليست نصاً في القراءة خلف الإمام للاختلاف في سبب نزولها، ولو سلم ثبوت ذلك فقد روي أنها نزلت في رفع الصوت بالقراءة خلف الإمام وهو غير محل النزاع، إذ محله في القراءة خلف الإمام سراً، وكذلك بعض الأخبار التي احتجوا بها، كحديث: «مالي أنازع القرآن»، فإن المنازعة المجاذبة كما مر، وذلك لا يكون إلا مع الجهر، وكحديث: «خلطتم علي فلا تفعلوا»، إذ السياق مشعر بأن النهي كان لأجل التخليط وذلك لا يكون إلا مع الجهر فكأنه نهى عن الجهر الذي يكون سبباً للتخليط.

وأما ما ذكره في الاعتصام من أن قوله: «إلا بفاتحة الكتاب» زيادة مصادمة لصريح قوله: {وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا} [الأعراف:٢٠٤].

فجوابه: أنا قد ذكرنا أن الآية ليست نصاً في القراءة خلف الإمام.

سلمنا فقد حكى الرازي عن بعض أهل اللغة أن المراد بالإنصات ترك الجهر، ولئن لم يصح هذا فتخصيص الكتاب والسنة المتواترة

بالآحاد جائز، على أنه قد ادعى المقبلي أن الأحاديث الدالة لمذهب الشافعي متعددة صريحة بحيث لا يبعد ادعاء التواتر فيها، ذكره في المنار، وقد قواها هو وغيره بعموم أحاديث: «لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب» للمؤتم وغيره، والبراءة من عهدتها إنما تحصل بناقل صحيح لا بمثل هذه العمومات التي اقترنت بما يجب تقديمه عليها[1]، وقد استدل الرازي على المسألة بعموم حديث المسيء، وبحديث: «قسمت الصلاة...» إلخ فجعل التنصيف من لوازم الصلاة، وهو لا يحصل إلا بقراءة الفاتحة، فوجب أن تكون قراءتها من لوازم الصلاة.

قال: وهذا التنصيف قائم في صلاة المنفرد وفي صلاة المقتدي.

وأما القول الرابع وهو ما ذهب إليه الناصر من أنه يقرأ الفاتحة وثلاث آيات فمبني على ما روي عنه من وجوب الزيادة على الفاتحة، لكنه يدفع شرعية الزيادة هنا حديث عبادة.

نعم قد ورد ما يدل على الزيادة في الأوليين، ولعله مراد الناصر عليه السلام وذلك ما أخرجه الحاكم في المستدرك وصححه عن علي عليه السلام أنه كان يأمر أن يقرأ خلف الإمام في الركعتين الأوليين بفاتحة الكتاب وسورة وفي الأخريين بفاتحة الكتاب، وهذه الرواية عن علي عليه السلام تقوي حمل ما مر عنه من النهي عن القراءة مطلقاً على غير الفاتحة، وعلى ما وقع به التخليط على الإمام، وقد سلك بعض المتأخرين طريقاً أخرى بها يحصل الجمع بين الأدلة وهي أن يحمل ما

(١)وهو الاستثناء . تمت مؤلف.

يقتضي النهي عن القراءة والأمر بها على جواز الأمرين.

أما أحاديث النهي فلأنه قد ورد ما يدل على عدم قبح قراءة الفاتحة خلف الإمام وهو حديث جابر؛ إذ لم يدل إلا على تحمل الإمام والتحمل لا ينافي الجواز.

وأما ما يقتضي كونها مأموراً بها كحديث: «لا تفعلوا إلا بفاتحة الكتاب»، -الفاتحة- فغاية ما يدل عليه جواز قراءة الفاتحة لأن الاستثناء من النهي إباحة نحو لا تجالس من القوم إلا زيداً. وما ورد من قوله فإنه لا صلاة لمن لا يقرأ بها، فمحمول على أنها عمدة الصلاة في غير حالة التحمل، ويؤيد هذه الطريقة خلو مقامات التعليم عن ذكر قراءة المؤتم مع اشتمالها على تعليم المندوبات التي لا تساوي هذه القراءة في الاهتمام نحو ما شمله حديث أبي هريرة في الصحيحين: «إنما جعل الإمام ليؤتم به فإذا كبر فكبروا وإذا ركع فاركعوا وإذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد...» الخبر.

وتقدم من روايته: «وإذا قرأ فأنصتوا»، فلو كانت القراءة خلف الإمام واجبة لما ترك بيانه في هذه المواضع، والبيان للواجب يكون بأول ما يصدر من النبي ﷺ من قول أو فعل، ويزيده وضوحاً ما ورد في بعض الروايات: «هل تقرءون إذا جهرت»، فإنه يدل أنه لم يكن لهم عادة لازمة بالقراءة وعدمها لا بالفاتحة ولا بغيرها، ولو كانت واجبة عليها لمؤتمين لما وقع استفهامه إياهم عن الفعل والترك، ولما جاز إقرارهم على ذلك فيما تقدم من الصلوات، وهذا حاصل ما قاله

سالك هذه الطريقة، ثم قال: فذلك دليل على أن الأمر واسع مما ضيق به أهل المذاهب على نفوسهم من إيجاب البعض للقراءة وإيجاب الآخرين للإنصات، ثم إن في بعض الروايات تصريح بانفراد بعض المؤتمين بالقراءة التي أنكرها النبيﷺ وهو قوله: «هل قرأ معي أحد منكم آنفاً»، فإنه يدل على سكوت الباقين، ثم لم يقل هل قرأ معي أحد غير الفاتحة، وكل ذلك يدل على اختلاف حالهم بالفاتحة وغيرها.

قال: فهذه قرائن قوية في صرف الوجوب المدعى إلى الندب، واعترضه في الروض بأن حمله لحديث عبادة، على أن المراد بأن قراءة الفاتحة عمدة الصلاة في غير حالة التحمل، يرد عليه منافاته للسياق فإنه وارد في القراءة خلف الإمام وهو منطوق يجب تقديمه على المفهوم المأخوذ منه عدم الوجوب.

قلت: أراد بالمأخوذ منه عدم الوجوب ما في حديث جابر من قوله: «إلا وراء الإمام»، ويجاب بأن هذا ليس بمفهوم، بل هو منطوق غايته أن فيه حذف دل عليه السياق، إذ الاستثناء من المنفي وهو الصلاة، إذ التقدير من لم يقرأ الفاتحة فلم يفعل الصلاة إلا وراء الإمام فإنه يكون فاعلاً لها وإن لم يقرأ الفاتحة ومادل عليه السياق واقتضاه اللفظ بحيث لا تقم الفائدة من دونه كان منطوقاً، فينتفي ترجيح حديث عبادة، ويجب إما الجمع بينهما بما ذكر أو بغيره مما يمكن، أو الرجوع إلى غيرهما.

واعلم أن المؤيد بالله وغيره من أصحابنا قد جمعوا بين الأدلة بحمل

أدلة التحمل والنهي عن القراءة على حالة الجهر، وأدلة وجوب الفاتحة على حالة الإسرار وأوجبوا قرآناً معها لما مر، وأما الهادي فاقتصر في الاستدلال على المسألة بالآية. ورواه عن جده القاسم، وتقرير كلامهما في الاحتجاج بها على نحو ما مر من أن الاستماع والإنصات إنما يكون مع الجهر، وأن من قرأ فلم يستمع ولم ينصت، وأنه إذا لم يجهر الإمام فقد بطل وجوب الإنصات ووجبت القراءة، وظاهر كلام الهادي أن الآية نزلت في القراءة خلف الإمام لأنه قال فأمر تبارك وتعالى بالإنصات والاستماع لقراءة الإمام وفي اقتصارهما على الاحتجاج بها دليل على أنه يجب الرجوع إلى ظواهر القرآن عند تعارض الأخبار فعلى الناظر التأمل، فإن لم يحصل له ما يدفع التعارض من ترجيح صحيح أو جمع لايوجب التعسف تعين عليه الرجوع إلى ظاهر الآية وترجيح ما طابقها، والأمر في ذلك واضح.

نعم رواية الأ حكام عن القاسم صريحة في كراهة القراءة خلف الإمام فيما جهر فيه، ومثله في شرح التجريد عن ابن طاهرالعلوي فإذا حملنا الكراهة خلف الإمام في الجهرية على حقيقتها كانت نصاً في جواب القراءة وإن كانت خلاف الأولى فيكون وجه الجمع بين الأدلة في حالة الجهر. والله أعلم.

تنبيه [هل تفسد صلاة المختلفين]

لو خالف المصلي بعض هذه الأربعة المذاهب فهل تفسد صلاته عند من خالفه؟

قيل: أما أهل القول الأول فروى في البحر عن القاسمية أنه إذا قرأ وهو يسمع قراءة الإمام فسدت صلاته، قال المرتضى: ولو ناسياً وهو المصحح للمذهب إذ النهي للفساد.

وقال (المؤيد بالله): لا تفسد، قال في الثمرات: وحكاه أبو جعفر عن أكثر العلماء والوجه أنه ﷺ لم يأمر من جهر حال جهره بالإعادة.

وأما أهل القول الثاني فلم أقف لهم على نص إلا ما روي عن أبي حنيفة من أنه إذا قرأ لم تفسد صلاته، ولعل وجهه حديث جابر.

وأما أهل القول الثالث فالظاهر من قولهم فسادها بترك قراءة الفاتحة إذ هي فرض عندهم، وممن نص على فسادها الرازي، ومقتضى دليل وجوب الفاتحة والزيادة عليها يقضي بالفساد على مذهب الناصر إن تركت القراءة، ولم أقف له على نص.

تنبيه [في وجوب الإنصات]

قال أهل المذهب: وإنما يجب الإنصات عند جهر الإمام إذا سمع قراءته، فأما إذا لم يسمع لبعد أوصمم وجبت عليه القراءة وإلا فسدت؛ لأنه إذا لم يسمع القراءة من الإمام لا يحصل له العلم بأنه قد قرأ فلا يمكنه أن يجعل قراءته بدل قراءة نفسه، هكذا في شرح التجريد، واستدل لهم في الثمرات بأنه لا دليل على سقوطها -يعني مع عدم السماع-.

وقال (النووي): ولو كان بعيداً عن الإمام لا يسمع قراءته فالصحيح

أنه يقرأ السورة لما ذكرنا من أن المأموم يقرأ السورة في السرية؛ لأنه لا يسمع فلا معنى لسكوته، ولقائل أن يقول: العلة في النهي عن القراءة وقوع المنازعة والتخليط وذلك حاصل مع جهر الإمام بالقراءة، فيجب أن يقرأ سراً أو يسكت ويتحمل عنه الإمام، فإن قيل: الآية لم توجب الإنصات إلا للاستماع لقراءة الإمام.

قيل: بل لئلا ينازعه أو يخلط عليه كما تفيده رواية ابن عباس أن رسول الله ﷺ قرأ في الصلاة المكتوبة وقرأ أصحابه رافعين أصواتهم فخلطوا عليه فنزلت الآية: {وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا} [الأعراف:٢٠٤]. رواه في منتهى المرام وفي معناه روايات.

وقال (الشوكاني): ظاهر الأحاديث المنع من قراءة ما عدا الفاتحة من القرآن من غير فرق بين أن يسمع المؤتم الإمام أو لا يسمعه؛ لأن قوله ﷺ: ((فلا تقرءوا بشيء من القرآن إذا جهرت))، يدل على النهي عن القراءة عند مجرد وقوع الجهرمن الإمام، وليس فيه ولا في غيره ما يشعر باعتبار السماع، ذكره في النيل، ويؤيد ما ذكرناه من أن العلة منازعة الإمام والتخليط عليه حديث عمران بن الحصين: أن النبي ﷺ صلى الظهر فجعل رجل يقرأ خلفه سبح اسم ربك الأعلى، فلما انصرف، قال: ((أيكم قرأ أو أيكم القارئ؟ فقال رجل: أنا، فقال: لقد ظننت أن بعضكم خالجنيها)). متفق عليه.

ومعنى خالجني: نازعني وشكك عليَّ، قال في النيل: ومعنى هذا الكلام الإنكار عليه في جهره أو رفع صوته بحيث أسمع غيره لا عن أصل القراءة، بل فيه أنهم كانوا يقرءون بالسورة في الصلاة السرية،

وفيه إثبات قراءة السورة في الظهر للإمام والمأموم.

قلت: وفيه رد على من منع من قراءة المؤتم في السرية.

تنبيه [في الاختلاف في القراءة بعد الإمام في الجهرية]

اختلف القائلون بشرعية قراءة الفاتحة خلف الإمام فيما جهر فيه في أمرين:

أحدهما: في الموضع الذي يقرأ فيه خلف الإمام، فقال بعضهم: حديث عبادة وما في معناه يدل على الإذن بقراءة الفاتحة من غير قيد، وبه قال الحافظ واختاره الشوكاني، إلا أنه قال: فعلها عند سكتات الإمام أحوط؛ لأنه يجوز عند أهل القول الأول فيكون فاعل ذلك آخذاً بالإجماع.

وقال بعضهم: بل يتبع بها سكتات الإمام لاجتماع الآثار على أن القراءة حال جهر الإمام مكروهة كراهة شديدة، وأن الفاتحة تجب قراءتها على المأموم.

قال (النووي): ينبغي أن يطول الإمام السكتة التي عقيب الفاتحة بقدر ما يقرؤها المأموم فيها، قال وصار عليه عمل من عرفنا من الشافعية، وفي شر ح القسطلاني أن منهم من يقول بتعيين السكوت على الإمام في الجهرية ولم يعين موضعه، قال ليقرأ المأموم لئلا يوقعه في ارتكاب النهي حيث لا ينصت إذا قرأ الإمام.

وقد روي ما يدل على أن محل القراءة بعد التكبيرة الأولى قبل قراءة

الإمام وذلك في حديث ابن عمر، وقد مر في المسألة الثانية وأخرجه ابن ماجة.

قال في (الروض): وفي رواية من صلى مع الإمام فجهر فليقرأ بأم القرآن في بعض سكتاته. قيل: وما في الرواية الأولى من قوله قبله مبين لهذه الرواية.

قال (السياغي): وفيه نظر لأنه يؤدي إلى ترك دعاء الاستفتاح عند من جعله مسنوناً في حقه خلف الإمام، وإلى ترك القراءة في الركعة الثانية، إذ لا سكوت للإمام فيها قبل قراءة الفاتحة، وقد روى الحاكم في مستدركه ما يفيد الإطلاق في السكتات فقال: حدثنا علي بن حمشاد العدل، نا محمد بن موسى الزبيري، نا أيوب بن محمد الوزان، ثنا فيض بن إسحاق الرقي، ثنا محمد بن عبدالله بن عبيد بن عمير الليثي، عن عطاء، عن أبي هريرة قال رسول الله ﷺ : ((من صلى صلاة مكتوبة مع الإمام فليقرأ فاتحة الكتاب في سكتاته، ومن انتهى إلى أم القرآن فقد أجزأه)).

قال: ولا ينافيه ما في رواية ابن ماجة السابقة إذ هو ذكر لأحد صور المطلق وهو لا يفيد تقييداً.

قلت: وينبغي للإمام أن يجعل سكتاته مطابقة لسكتات الرسول ﷺ.

وقد روي في ذلك روايات ففي العلوم: حدثنا أبو كريب، عن جعفر[1] بن غياث، عن عمرو، عن الحسن قال: كان لرسول الله ﷺ

(١) عن حفص نسخة . تمت مؤلف.

ثلاث سكتات إذا افتتح الصلاة، وإذا فرغ من فاتحة الكتاب، وإذا فرغ من القراءة قبل أن يركع.

وفي المنتقى عن الحسن، عن سمرة، عن النبي ﷺ أنه كان يسكت سكتتين إذا استفتح الصلاة، وإذا فرغ من القراءة كلها، وفي رواية سكتة إذا كبر وسكتة إذا فرغ من قراءة: {غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ} [الفاتحة: ٧]. روى ذلك أبو داود، وكذلك أحمد والترمذي وابن ماجة بمعناه.

قال في (الشرح): وحسنه الترمذي، وفي سماع الحسن عن سمرة لغير حديث العقيقة كلام.

قال في (النيل): وقد صحح الترمذي سماع الحسن عن سمرة في مواضع من سننه، فكان هذا الحديث على مقتضى تصرفه جديراً بالتصحيح.

وقال (الدارقطني): رواة الحديث كلهم ثقات، فإن قيل: كيف يكون منكم الاعتماد على رواية سمرة وهو المشهور ببغض الوصي وانتهاك المحرمات؟ قيل: لم نعتمد على روايته في ثبوت السكتات لثبوتها بالجملة من رواية غيره وقد مر بعضها.

وأما تعيين مواضعها فمعتمدنا رواية العلوم ولم يصرح فيها بالرواية عن سمرة، ومن الجائز أن يكون الحسن قد رواها عن غيره غايته احتمال ذلك، وما تقدم من تصحيح مرسلات الحسن وأنها عن الوصي يضعف ذلك الاحتمال، على أنه قد صدقه أبي بن كعب كما

في الهدي النبوي.

وقال فيه أيضاً: وقد صح حديث السكتتين من رواية سمرة وأبي بن كعب وعمران بن حصين. ذكر ذلك أبو حاتم في صحيحه.

وفي (النيل): عن أبي هريرة أن النبيﷺ كانت له سكتة إذا افتتح الصلاة، رواه أبو دواد والنسائي، وقد ذكر في الهدي اختلاف العلماء في مواضع السكتات.

والمعتمد في ذلك ما صح عن النبيﷺ، وقد عرفت ما دلت عليه رواية العلوم، ولا يعارضها الاقتصارعلى السكتتين، رواية أبي وعمران؛ لأنه قد قيل: إن السكتة الثالثة لطيفة جداً لأجل تراد النفس، فمن لم يذكرها فلقصرها، ومن اعتبرها جعلها سكتة ثالثة.

وقد روي أنهﷺ كان يسكت عند كل آية من آي الفاتحة، رواه أبو طالب من حديث أم سلمة.

واعلم أنه قد اختلف في استحباب السكتات الثلاث التي تضمنها حديث العلوم، فذهب إلى استحبابها أهل المذ هب والأوزاعي والشافعي وأحمد وإسحق، لكن مقتضى ما مر لأهل المذهب أن المشروع منها قدر النفس، وعند الشافعية قدر ما يقرأ المأموم الفاتحة على اختلاف في عباراتهم، فمنها ما يقضي بتطويل الأولى قدر قراءة الفاتحة، ومنها ما يقضي بأن المشروع منها ما يمكن الإتيان فيه بالفاتحة، وقد مرالكلام على هذا.

وقال أصحاب الرأي و(مالك): السكتة مكروهة وما مر يحجهم، قال

في النيل: واستحب أصحاب الشافعي سكتة رابعة بين: {وَلَا الضَّالِّينَ} [الفاتحة: ٧] وبين آمين، ليعلم المأموم أن لفظة آمين ليست من القرآن.

فرع [في ذكر ضرورة الأسرار بالقراءة خلف الإمام]

وعلى القول بشرعية القراءة خلف الإمام فلا يجهر بها وإلا كان منازعاً، ولحديث أنس وقد مر، ويؤيده قول أبي هريرة[1]: اقرأ بها في نفسك.

وما في الشفاء عن علي عليه السلام: في صلاة اللاحق فإنه أمره أن يقرأ في نفسه، وهو يدل على أنه لا يجهر خلف الإمام بحال، الأمرالثاني مما اختلفوا فيه التوجه عند من يرى شرعيته بعد التكبيرة، فمنهم من قال: هو مشروع في حقه، وكذا في حق من صلى خلف من يقدم التوجه على التكبير، أو دخل في أثناء الصلاة والإمام يقرأ؛ لأن أدلة شرعيته مخصصة لعموم النهي كما خصصته أدلة قراءة الفاتحة، وإنما افترقا من حيث أن مخصص التوجه منفصل، ومخصص الفاتحة متصل كما في حديث عبادة، وهذا الفرق غير معتبر لاستوائهما في إفادة الحكم، فإن قيل: المقرر أن الدليلين إذا كان بينهما عموم وخصوص من وجه لم يخص أحدهما بالآخر إلاَّ بمرجح، وهنا دليل شرعية التوجه عام يتناول حال جهر الإمام، وعموم أدلة النهي يدل على النهي عنه في هذه الحالة، فما هو المرجح لما ذهبتم إليه؟

---

(١) تقدم في التسمية. تمت مؤلف.

قيل: لا نسلم أن في أدلة التوجه صيغة عموم بل هو خاص، سلمنا أن فيها ما يجري مجرى العموم[1] فقد تقرر أن العام الذي خص أولى بالتخصيص، وإذا كان كذلك فعموم النهي قد خص منه الفاتحة، وعموم دليل التوجه لم يخص منه شيء فيكون إبقاء دلالته والعمل بها في جميع الأحوال أرجح، على أن مع الإسرار به تزول علة النهي المشار إليها في الأخبار وهي التخليط والمنازعة، فلا يكون فيه منافاة للنهي بالكلية.

قال بعض المحققين: فيه شبه الجمع بين الأدلة بخلاف ترك الاستفتاح فإنه إبطال للدليل بالكلية، واستدل بعضهم بما في بعض الروايات من تقييد النهي بقوله من القرآن، وهو يدل على أن ما ليس بقرآن لا يتناوله النهي كالدعاء والتعوذ والتوجه بغير القرآن، ومنهم من منع منه وهو اختيار ابن حزم وهو ظاهر كلام السياغي والشوكاني؛ لأن عمومات الكتاب والسنة دالة على وجوب الإنصات والاستماع، والمتوجه غير منصت ولا مستمع وإن لم يكن تالياً للقرآن ولا منازعاً للإمام بسبب الإسرار، ولم يرد الإذن إلا بفاتحة الكتاب كما يفيده الحصر، فما عداها داخل تحت النهي.

وأما إطلاق الأمر بالتوجه فهو كإطلاق الأمر بالقراءة فإن كلاً منهما مقيد بحال جهر الإمام.

قال (السياغي): وقياسه على القراءة من قياس الأولى لأنه إذا نهي

---

(١) وهو صدقه على حال جهر الإمام وغيرها. تمت مؤلف.

عن القراءة وهي فرض من فروض الصلاة لظهور الحكمة في الإنصات من الاستماع والتدبر الذي يحصل به مقصود الصلاة من الخشوع والإقبال، فالمسنون داخل تحت مطلق النهي بالأولى، ذكره في الروض، وأما تقييد النهي بقراءة شيء من القرآن فيقال: هذا المفهوم الضعيف لا يصلح لتخصيص تلك العمومات، ولا تقييد تلك الإطلاقات، على أنه يقاس على القرآن غيره من باب الأولى كما مر تقريره. والله أعلم.

قلت: أما التعوذ فالظاهر شرعيته هنا، وقد بسطنا القول فيه في الاستعاذة.

المسألة العاشرة: في قراءة اللاحق للإمام

اعلم أن الكلام في المسألة في موضعين:

الأول: في حكم القراءة في حق من أدرك الإمام راكعاً.

الثاني: في حكمها في حق من فاتته ركعة فصاعداً.

الموضع الأول: ذهب الجمهور إلى من أدرك الإمام راكعاً دخل معه واعتد بتلك الركعة، وتسقط عنه القراءة، وادعى جماعة الإجماع على ذلك، منهم المؤيد بالله، ومنهم القرطبي فإنه قال: وأما المأموم فإن أدرك الإمام راكعاً فالإمام يحمل عنه القراءة لإجماعهم على أنه إذا أدركه راكعاً أنه يكبر ويركع ولا يقرأ شيئاً، وإن أدركه قائماً فإنه يقرأ، وفي البحر عن المنصور بالله والإمام يحيى أنه يعتد بها إذا ركع

بعد رفع الإمام وأدركه معتدلاً.

وقال جماعة من العلماء: بل لا يعتد بها إلا إذا أمكنه أن يأتي بما يجب فيها من القيام والقراءة، وإليه ذهب بعض أهل الظاهر وابن خزيمة وأبو بكر الضبعي وابن السبكي، وقواه والده تقي الدين وغيره من محدثي الشافعية، وحكاه ابن حجر المكي.

وفي الفتح عن جماعة من الشافعية، وقال في فتح الباري: وهو قول أبي هريرة وجماعة، بل حكاه البخاري في القراءة خلف الإمام عن كل من ذهب إلى وجوب القراءة خلف الإمام، واختاره المقبلي والشوكاني.

احتج الجمهور بما في الشفاء عن النبيﷺ: أنه سمع خفق نعل وهو يصلي وهو ساجد، فلما فرغ قال: «من هذا الذي سمعت خفق نعله؟ قال: أنا يارسول الله، قال: فما صنعت؟ قال: وجدتك ساجداً فسجدت، قال: هكذا فاصنعوا ولا تعتدوا بها ومن وجدني قائماً أو راكعاً فليكن معي على حالتي وليعتد بها»، والحديث ذكره في شرح التجريد، وقال: رواه ابن أبي شيبة قال: حدثنا جرير، عن عبد العزيز بن رفيع، عن رجل من أهل المدينة عن النبيﷺ فذكره إلا قوله: «فليعتد بها»، فلم يذكره، ولعله إنما حذفه لأنه لم يذكر الحديث إلا للاستدلال به على استحباب السجود مع الإمام إذا لحقه ساجداً.

وجرير: هو ابن عبد الحميد بن قرط الظبي الكوفي ثم الرازي، قال في معالم ابن قتيبة: هو من الشيعة، وقال الذهبي: صدوق، محتج به.

قال (علامة العصر): هو أحد عيون الزيدية ومسلسل مذهب العترة

الزكية، توفي سنة ثمان وثمانين ومائة.

احتج به الجماعة، وروى له أئمتنا الخمسة والنرسي والحاكم، قال في الجداول: كلما ورد جرير مطلقاً غالباً فهو ابن عبد الحميد.

وأما عبد العزيز فهو: ابن رفيع الأسدي أبو عبد الله المكي روى عن ابن عباس وأنس وابن الطفيل وغيرهم، وثقه أحمد وأبو حاتم وابن معين، توفي سنة ثلاثين ومائة.

احتج به الجماعة، وروى له المرادي والمؤيد بالله، وأخرج المرادي عن أبي بكرة أنه دخل المسجد والنبيﷺ راكع فركع قبل أن يصل الصف فقال النبيﷺ: ((زادك الله حرصاً ولا تعد)).

ووجه دلالته أنه لم يأمره بالإعادة، بل دعا له بزيادة الحرص والنهي عن الإبطاء في المجيء لا عن اللحوق في الصف بدليل ما سيأتي.

وروى أبو داود عن أبي هريرة، قال: قال رسول اللهﷺ: ((إذا جئتم إلى الصلاة ونحن سجود فاسجدوا ولا تعتدوها شيئاً، ومن أدرك الركعة فقد أدرك الصلاة)).

وأخرجه البيهقي أيضاً كلاهما من طريق يحيى بن أبي سليمان وضعفه به.

قال البخاري فيه: منكر الحديث، وقال أبو حاتم: مضطرب الحديث ليس بالقوي، وذكره ابن حبان في الثقات، وروى له البخاري في الأدب وأبو داود والنسائي، ذكره المزي، والحديث أخرجه

ابن خزيمة في صحيحه، وذكر الدارقطني في العلل نحوه عن معاذ مرسلاً.

وأخرج ابن خزيمة عن أبي هريرة مرفوعاً: «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدركها قبل أن يقيم الإمام صلبه».

وأخرج البيهقي نحوه من طريق ابن عدي الحافظ، وقال ابن عدي: قال إن زيادة: «قبل أن يقيم الإمام صلبه»، من رواية يحيى بن حميد وهو مصري.

قال البخاري: لا يتابع على حديثه، وزاد بعضهم تضعيف قوة شيخ يحيى، وقال في الاعتصام: إن في رواية لمالك: «من أدرك الركعة فقد أدرك السجدة ومن فاتته أم الكتاب فقد فاته خير كثير».

وفي المجموع عن علي عليه السلام قال: إذا أدركت الإمام وهو راكع فركعت معه فاعتد بتلك الركعة، وإن أدركته وهو ساجد فسجدت معه فلا تعتد بتلك الركعة. ونحوه في الشفاء.

وأخرج الطبراني في الكبير عن علي عليه السلام وابن مسعود قالا: من لم يدرك الركعة لا يعتد بالسجدة، قال في مجمع الزوائد: ورجاله موثقون، وهو في الجامع الكبير للسيوطي، وقال: أخرجه عبد الرزاق.

وفي مجمع الزوائد عن زيد بن وهب قال: دخلت أنا وابن مسعود المسجد والإمام راكع فركعنا ثم مضينا حتى استوينا في الصف، فلما فرغ الإمام قمت أقضي قال: قد أدركته، رواه الطبراني في الكبير ورجاله ثقات.

وعن ابن مسعود قال: إذا ركع أحدكم فمشى إلى الصف فإن دخل في الصف قبل أن يرفعوا رؤوسهم فإنه يعتد بها، وإن رفعوا رؤوسهم قبل أن يصل إلى الصف فلا يعتد بها، رواه الطبراني في الكبير قال: وفيه زيد بن أحمر ولم أجد من ذكره.

قال (السياغي): وروى البيهقي نحو ما في المجمع عن ابن مسعود وأخرج عن ابن عمر أنه كان يقول: من أدرك الإمام راكعاً فركع قبل أن يرفع الإمام رأسه فقد أدرك تلك الركعة، وأخرج عنه أيضاً أنه كان يقول: إذا فاتتك الركعة فقد فاتتك السجدة.

وعن مالك بلاغاً أن عبد الله بن عمر وزيد بن ثابت كانا يقولان: من أدرك الركعة قبل أن يرفع الإمام رأسه فقد أدرك السجدة.

وأخرج البيهقي أيضاً أن أبا بكر وزيد بن ثابت دخلا المسجد والإمام راكع فركعا ثم دبّا وهما راكعان حتى لحقا بالصف.

وأخرج الطبرني في الأوسط: عن ابن وهب، عن ابن جريج، عن عطاء أنه سمع ابن الزبير على المنبر يقول: إذا دخل أحدكم المسجد والناس ركوع فليركع حتى يدخل ثم يدب راكعاً حتى يدخل في الصف فإن ذلك السنة، قال عطاء: وقد رأيته يصنع ذلك.

قال في (التلخيص): تفرد به ابن وهب ولم يروه عنه غير حرملة، ولا يروى عن ابن الزبير إلا بهذا الإسناد.

قلت: ذكر في (مجمع الزوائد) أن رجاله رجال الصحيح، قالوا:

فهذه الأخبار وما في معناها من الآثار صريحة في أن من أدرك الإمام راكعاً فقد أدرك الركعة بتمامها، وذلك يستلزم سقوط القراءة عن المؤتم وتحمل الإمام لها؛ إذ لا يجوز أن يقال المراد بإدراكه راكعاً مع الإتيان بما يجب من القراءة بأن يلبث الإمام في ركوعه وقتاً يتسع لذلك لوجهين:

أحدهما: أن ذلك يذهب فائدة التقييد بقبل إقامة صلبه، إذ من المعلوم أن القبلية قد أفادت إدراك من لحقه منحنياً، ومن أدركه كذلك وقرأ الفاتحة فإنه لا ينحني للركوع إلا وقد رفع رأسه؛ لأنه ﷺ قد حد لتسبيح الركوع بثلاث، وأمر الأئمة بالتخفيف فلا يبقى للتقييد فائدة إلا في صلاة يطول فيها وهي نادرة، وكلام الشارع مبني على الغالب.

الوجه الثاني: ما مر عن أبي بكرة وابن مسعود من دخول المسجد والإمام راكع وركوعهم قبل أن يصلوا إلى الصف، فإنه صريح في المقصود ودافع للاحتمال، وأما ما ذهب إليه المنصور بالله والإمام يحيى فوجه قولهما ما ذكره في المهذب وهو أن المؤتم إذا أدرك الإمام في آخر الركن الأول أو في الركن الثاني قبل أن يأتي منه بأقل ما يلزمه فهو في حكم من لم يخرج من الركن الأول فيصح إتمامه، وعلى هذا فيكون اللاحق حال الاعتدال في حكم اللاحق حال الركوع، وهذا وإن كان وجهاً فهو مصادم للنصوص، فإن احتج لهما بما في رواية الشفاء من قوله: فمن وجدني قائماً أو راكعاً بأن يحمل القيام على

القيام من الركوع أو على ما هو أعم منه رد بمخالفته صريح ما مر، نعم ما في المهذب يدل على تقييد كلام المنصور بالله بأن يلحقه في الاعتدال قبل أن يأتي بالقدر الواجب منه.

فائدة

استدل الأمير الحسين بقوله: ((من وجدني قائماً)) على أنه إذا أدرك الإمام قائماً فنوى وكبر للافتتاح حال قيام الإمام ثم سبقه الإمام بالركوع ورفع رأسه فإن صلاته صحيحة؛ لأن إدراكه له قائماً يجبر ما فات من سبقه له بالركوع، فإذا ركع وأدركه ساجداً صحت صلاته، ونحوه في حواشي الأزهار عن المنصور بالله وغيره، وادعى في الكافي الإجماع على ذلك، ورد بأنه لا دلالة في الخبر على ذلك فتأمل، والإجماع فيه نظر، فقد نص بعض الأئمة على عدم الإجزاء وصحح للمذهب.

احتج أهل القول الثالث بما سيأتي من قوله ﷺ: ((فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا))، فهذا أمر بإتمام ما فات وقد فات القيام والقراءة، وبما تقرر من وجوب قراءة الفاتحة على الإمام والمأموم وأنها شرط في صحة الصلاة، فمن زعم أنها تصح صلاة من الصلوات أو ركعة من الركعات من دونها فهو محتاج إلى دليل.

وأجابوا عما احتج به الأولون فقالوا: أما حديث: ((من أدرك ركعة فقد أدرك الصلاة))، فالمراد بالركعة فيه الركعة الكاملة، وهي ما اشتملت على القيام والقراءة والركوع والسجود وغير ذلك مما تضمنه

مجموع مسمى ركعة إذ هو المعنى الحقيقي لها، وإطلاقها على الركوع مجاز لا يصار إليه إلا لقرينة، وعلى هذا فيكون الحديث حجة لنا لا علينا، وقولكم: إنه يذهب فائدة التقييد بقبل إقامة الصلب، غير مسلم إذ فائدته دفع توهم أن من دخل مع الإمام ثم قرأ الفاتحة وركع الإمام قبل فراغه منها غير مدرك.

وأما حديث أبي بكرة فليس فيه الاجتزاء بتلك الركعة، بل نهاه عن العود إلى مثل ذلك، والاحتجاج بما قد نهي عنه لا يصح، والدعاء له بزيادة الحرص ل ايستلزم الاعتداد بها؛ لأن الكون مع الإمام مأمور به، وإن لم يعتد بما أدرك كما في السجود، وأما الآثار فلا حجة في قول أحد غير معلم الشرع ﷺ، على أنه يمكن حملها على ما ذكرنا وهو أن يدركه راكعاً مع الإتيان بالقراءة حال ركوع الإمام.

والجواب: أما حديث: «وما فاتكم فأتموا»، فنقول بموجبه، لكن هذه الركعة التي أدرك ركوعها لم تفت بنص الشارع، ونص وصيه والمبين لأمته ما اختلفوا فيه من بعده، وعمل أكابر صحابته وإجماع الأمة، قبل وجود المخالف منهم وأقل أحوال رواية الإجماع أن يتحصل منها ثبوت إجماع أهل البيت عليهم السلام إذ لم ينقل عن أحد منهم خلاف، وأما احتجاجهم بوجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة فغير مسلم[1]، سلمنا فمخصوص بهذه الحالة لما ذكرنا.

وأما حملهم لحديث: «من أدرك ركعة» على المعنى الحقيقي لها

(١) أي وجوب قرائتها في كل ركعة غير مسلم . تمت مؤلف.

وقولهم إنه لا دليل على المعنى المجازي، فجوابه: أن هذا مجازفة في الرد، ولو تأملتم وأنصفتم لعلمتم الدليل الواضح وهو ما في الشفاء، والمجموع، لكنكم لم تنصفوا أهل بيت نبيكم، ومن أمركم الله بالرد إليهم والأخذ عنهم، مع ما رواه غيرهم عن الوصي ومشاهير الصحابة وجمهور الأمة أو كلهم مما يكتفى بأقل منه بالصرف عن الحقيقة التي ادعيتم، وبه يعلم أنه لايصح ما ذكرتموه من الفائدة للتقييد بقبل إقامة الصلب؛ إذ هو مبني على ذلك الأصل الفاسد، على أن مقابلة الركعة بالسجود في رواية أبي داود ورواية مالك قرينة قوية على إرادة المعنى المجازي، ويؤيده أيضاً ما أخرجه الدارقطني عن أبي هريرة مرفوعاً: «من أدرك الركوع من الركعة الأخيرة يوم الجمعة فليضف إليها ركعة أخرى، ومن لم يدرك الركوع فليضف إليها أربعاً».

وهذا وإن كان ضعيفاً فهو يصلح في الشواهد والتبيين، وأما قولهم ليس في حديث أبي بكرة ذكر الاجتزاء بالركعة، فنقول: عدم الأمر بالإعادة في مثل ذلك المقام كاف، لا سيما مع اقترانه بالدعاء.

وقولهم إن الدعاء لا يستلزم الاعتداد فنقول: بل يستلزمه هنا لأنه لو دعا له مع فرض عدم الاجتزاء بها ولم يبينه لأوقعه في محظور واعتقاد جهل، وذلك لا يجوز، ولذا صرح بعدم الاعتداد بالسجدة.

وأما النهي فقد مر أنه متوجه إلى الإبطاء عن اللحوق جمعاً بين الأدلة؛ إذ لا يجوز حمله على النهي عن الاعتداد بالركعة ولا عن الدخول إلى الصف راكعاً لما مر، وقيل هو مثل قوله: «لا تأتوا الصلاة

وأنتم تسعون» أي ليس عليك أن تركع حتى تصل إلى موقفك لما في ذلك من التعب.

وأما قولهم لا حجة في الآثار المروية عن الصحابة فلا نسلمه فيما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام لقيام الدليل على ذلك، وأما غيره فمسلم لكن ذلك عنهم كالتفسير للأحاديث والبيان لها، وتفسيرهم أقدم من تفسير غيرهم وأصح؛ إذ الظاهر استنادهم إلى ما علموه من النبي صلى الله عليه وآله من قول أوفعل أو تقرير.

وأما تأويلهم لها فهو خلاف الظاهر ولا ملجيء إليه، وقد مر أن قراءة المؤتم حال ركوع الإمام غير ممكنه إلا في النادر. والله أعلم.

تنبيه [تحمل الإمام للقراءة في الجهرية]

ما ذكرناه من تحمل الإمام للقراءة في هذه الحالة إنما هو على قول من يوجب القراءة في كل ركعة، فإن من قال بالتحمل منهم هنا يجعل هذه الصورة مخصصة لعموم أدلة الوجوب.

وأما من يقول لا قراءة خلف الإمام مطلقاً فلا إشكال عليه في المسألة.

وأما أصحابنا فالمصحح للمذهب أنه لا يتحمل عنه إلا مسنونات تلك الركعة من قراءة وغيرها، وأما الواجب فلا بد أن يسمعه كاملاً في الجهرية بعد دخوله في الصلاة أو يأتي به في السرية.

وكذا قالوا في المسافر إذا أدرك الإمام في ركوع الثالثة من الظهر أو العصر ثم ركع الإمام في الرابعة قبل أن يقرأ المؤتم الواجب عليه، فإنه يعزل عنه ويقرأ لنفسه، وكذلك إذا أدركه في الأولى من الفجر

راكعاً فدخل معه ثم قام إلى الثانية فركع الإمام قبل أن يقرأ[1] فإنه يعزل صلاته عن إمامه للعذر ويقرأ لنفسه، وقال الإمام يحيى: بل يتابعه ويتحمل عنه القراءة.

قال في (حواشي الأزهار): على قوله ويتحمله الإمام عن السامع يعني الجهر ما لفظه: «من أدرك الإمام في الأولى تحمل عنه الإمام المسنون من القراءة ولا يجب عليه سجود السهو».

وأما إذا أدرك الإمام في الثانية تحمل عنه الواجب وإن كانت مسنونة للإمام وقرره للمذهب، قالوا: وإنما يتحمل الإمام إذا قرأ في الأخيرتين إذا لم يكن قد قرأ في الأوليين؛ إذ لا يتحمل إلا حيث يشرع الجهر ولو كان مسنوناً.

نعم أما السرية فظاهر كلامهم أن الإمام لا يتحمل مسنوناتها، بل يجب على المؤتم سجود السهو.

فائدة [الاعتداد بإدراك الركوع]

قال في (البحر): وإنما يعتد اللاحق بما أدرك ركوعه وهو أن يبلغ يعني اللاحق حد الإجزاء قبل خروج الإمام عنه، وهذا هو ظاهر الأدلة إذ قد علق الإجزاء بإدراك ما يسمى ركوعاً، وحد الإجزاء أن يطمئن راكعاً لحديث: «ثم اركع حتى تطمئن راكعاً»، وقدره في حواشي الأزهار بقدر تسبيحة.

الموضع الثاني: في حكم القراءة في حق من فاتته ركعة فصاعداً،

(١) أي قبل أن يقرأ الإمام بأن يقتصر على القدر الواجب . تمت مؤلف.

والخلاف فيها مبني على كون ما أدركه أول صلاته أم لا، فالمذهب أن ما أدركه المسبوق مع الإمام فهو أول صلاته وما يأتي به بعد سلامه فهو آخرها، وهو قول زين العابدين وزيد بن علي والباقر وأحمد بن عيسى والحسن بن يحيى والقاسم والهادي والناصر والحسن البصري والشافعي ومحمد والأوزاعي وإسحق، ورواه في الشفاء عن ابن عمر وأبي الدرداء، وفي الروض عن جمهور السلف والخلف.

وقال (أبو حنيفة) و(مالك) و(أبو يوسف) و(الثوري): عكسه، ورواه في الكافي عن زيد بن علي وفي الروض عن أحمد ومجاهد وابن سيرين.

وفي (شرح مسلم) عن مالك وأصحابه روايتان كالمذهبين، وفي البحر عن أبي حنيفة أنها آخر صلاته حكماً لا فعلاً.

وحكي عن زيد ومالك وأبي يوسف والثوري أنها آخرها حكماً وفعلاً، إذا عرفت هذا فنقول معنى كونها أول صلاته أنه يجهر ويقرأ السورة، ولا يعتد بقنوت الإمام في الفجر، ويكبر خمساً في ثانية العيد لا سبعاً، ولا يسبح لو أدركه في ثالثة المغرب أو أي الأخريين من الرباعية، وعلى القول بأنها آخر صلاته حكماً وفعلاً تنعكس هذه الأحكام، وكذلك على القول بأنها آخرها حكماً فقط وإنما سماها أولها فعلاً لأنه لم يسبقها شيء فهي أول ما فعله مع الإمام.

احتج الأولون بما أخرجه البخاري، قال: حدثنا آدم، قال: حدثنا ابن أبي ذئب، قال: حدثنا الزهري، عن سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة عن النبي ﷺ، وعن الزهري، عن أبي سلمة، عن

أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «إذا سمعتم الإقامة فامشوا إلى الصلاة وعليكم السكينة والوقار فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا».

أما آدم فهو: ابن أبي إياس وقد مر.

وابن أبي ذئب هو: محمد بن عبد الرحمن، قال النووي: اتفقوا على جلالته، وقال ابن معين: يرى القدر، قال علامة العصر: يعني العدل والتوحيد، وعده المنصور بالله من رجال العدل، وبايع النفس الزكية وكان من أتباعه من أهل الورع والعبادة، توفي سنة تسع وخمسين.

احتج به الجماعة وأئمتنا الأربعة والسيلقي والنرسي، وقوله وعن الزهري عن أبي سلمة يريد بالسند السابق إلى الزهري، نبه به على أن الزهري رواه عن شيخين له، والحديث أشار إليه في الشفاء، وأخرجه مسلم وأبو داود وابن ماجة.

قال (أبو داود) وكذا قال الزبيدي وابن أبي ذئب وإبراهيم بن سعد ومعمر وشعيب بن أبي حمزة عن الزهري: «وما فاتكم فأتموا»، وقال ابن عيينة عن الزهري: «فاقضوا»، وقال محمد بن عمرو عن أبي سلمة وجعفر بن ربيعة عن الأعرج عن أبي هريرة: «فأتموا»، وكذلك روي عن ابن مسعود عن النبي ﷺ وأبو قتادة وأنس بن مالك كلهم: «فأتموا».

وفي صحيح البخاري حدثنا أبو نعيم، حدثنا شيبان، عن يحيى، عن عبد الله بن أبي قتادة، عن أبيه قال: بينما نحن نصلي مع النبي ﷺ إذ سمع جلبة الرجال فلما صلى قال: «ما شأنكم؟ قالوا: استعجلنا إلى

الصلاة، قال: فلا تفعلوا إذا أتيتم الصلاة فعليكم السكينة فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا».

شيبان هو: ابن عبد الرحمن النحوي، ويحيى هو: ابن أبي كثير، وقوله: جلبة بفتح الجيم وتالييها أي أصواتهم حال حركاتهم، وسمي منهم الطبراني أبا بكرة فيكون مقوياً لما مر في الموضع الأول من تأويل نهيه عن العود بالحمل على قوله: «لاتأتوا الصلاة وأنتم تسعون».

والسكينة: التأني في الحركة واجتناب العبث، والوقار في الهيئة كغض البصر وخفض الصوت، وعدم الالتفات، وقيل: هو بمعنى السكينة وإنما ذكر تأكيداً.

وفي المجموع عن علي عليه السلام قال: اجعل ما أدركت مع الإمام أول صلاتك.

قال (أبو خالد): سألت زيد بن علي عليه السلام عن تفسير ذلك، فقال: إذا أدركت مع الإمام ركعة من الصلاة وهو في الظهر أو العصر أو المغرب أو العشاء فأضف إليها أخرى ثم تشهد وهي الثانية لك واقرأ فيها ما فاتك كما كان يجب على الإمام أن يقرأ.

وأخرج البيهقي عن الحارث عن علي عليه السلام قال: ما أدركت فهو أول صلاتك.

وفي شرح التجريد أخبرنا أبو العباس الحسني رحمه الله قال: أخبرنا عيسى بن محمد العلوي، قال: حدثنا الحسين بن الحكم الجيري، قال: حدثنا الحسين بن الحسن العرني، عن علي بن القاسم الكندي،

عن بن أبي رافع، عن أبيه عن جده عن علي عليه السلام قال: إذا سبق أحدكم الإمام بشيء فليجعل ما يدرك مع الإمام أول صلاته وليقرأ فيما بينه وبين نفسه وإن لم يمكنه قرأ فيما يقضي.

عيسى بن محمد: هو شيخ العترة وعالمها أبو زيد كان من آكابر علماء العلوية ومتكلميهم وفقهائهم، ارتحل إليه أبو العباس إلى الري، وبها توفي سنة ست وعشرين وثلاثمائة، روى له السيد أبو العباس والأخوان والمرشد بالله.

وأما شيخه فهو الحسين بن الحكم بن مسلم أبو عبد الله القرشي الكوفي الرازي الجيري، أخذ عن جماعة منهم: إسماعيل بن أبان وحسين بن نصر، وعنه شيخ الزيدية المذكور والحسين بن علي المصري صنو الناصر وابن ماتي وغيرهم، وقد سلم من السنة النواصب، توفي سنة ست وثمانين ومائتين، وروى له الأخوان والمرشد بالله، وفي كتاب حي على خير العمل والمحيط.

وأما الحسين بن الحسن العرني، فقال في الجداول: كان أحد ثقات الشيعة.

وأما علي بن القاسم فهو: الكندي الكوفي، روى عن محمد بن عبد الله بن أبي رافع عن أبيه عن جده وعن جعفر بن زياد، وعنه العرني والحكم بن سليمان، روى له الهادي في المنتخب والمرادي والمؤيد بالله.

قال في (الطبقات): وثقه المؤيد بالله وناهيك برجل، روى عنه أئمة

الهدى الهادي والمؤيد بالله وكفى بهما.

والحديث رواه في الشفاء وأصول الأحكام، وهذه الأدلة نص في أن ما لحقه مع الإمام أول صلاته.

أما ما روي عن علي عليه السلام فواضح، وأما المروي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلأن لفظ الإتمام واقع على بعض باق من شيء قد تقدم سائره.

ومن الأدلة على ذلك: الإجماع على أن تكبيرة الافتتاح لا تكون إلا في الركعة الأولى، ولم يقل أحد بتأخير تكبيرة الافتتاح إلى غير تلك الركعة التي لحق الإمام فيها، وإذا ثبت أنها أول صلاته كان الواجب عليه أن يفعل ما يجب فيها من قراءة وغيرها، ويستحب له أن يفعل مسنوناتها إلا ما خصه دليل فيهما[1] ولم يخص القراءة دليل، بل ورد ما يدل على وجوب قضائها إن لم يمكن الإتيان بها كما في رواية شرح التجريد ونحوه عند البيهقي، وما ورد في بعض الروايات من قوله: «فاقضوا» بدلاً عن قوله: «فأتموا»، فليس المراد بالقضاء معناه المصطلح عليه وهو تدارك الفائت، بل المراد به الأداء أو إتمام الفعل كما في قوله تعالى: { فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ} [فصلت:١٢]، {فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ} [البقرة:٢٠٠].

قال (السياغي): استعمال القضاء هنا يعني في الحديث بمعنى الإتمام متعين لأن الاختلاف فيه وقع على الزهري في حديث واحد فأحد اللفظين مفسر للآخر، ذكره في الروض.

---

(١) يعني في الواجب والمستحب. تمت مؤلف.

وقال بعض العلماء قد عمل بمقتضى اللفظين الجمهور فإنهم قالوا: إن ما أدرك مع الإمام هو أول صلاته إلا أنه يقضي مثل الذي فاته من قراءة السورة مع أم القرآن في الرباعية، لكن لم يستحبوا له إعادة الجهر في الركعتين الباقيتين، وكان الحجة فيه قول علي عليه السلام: ما أدركت مع الإمام فهو أول صلاتك واقض ما سبقك به من القرآن. أخرجه البيهقي.

قلت: فعلى هذا فلا يحتاج إلى تأويل القضاء بالإتمام، وما ذكره عن الجمهور من أنه يقضي القراءة هو صريح قول الوصي عليه السلام مع عدم إمكان القراءة بأن لا يلحق من الركعة ما يتسع لها كاملة، وظاهره أنه يقضي الفائت مع الإتيان بما شرع في الركعة التي يقضي فيها، وهو ظاهر ما حكى عن الجمهور، ويؤخذ منه[1] أن الإمام لا يتحمل القراءة عن المؤتم فيما لحق ركوعه، بل يجب عليه قضاؤها إن أمكن فيكون ما مر في الموضع الأول مما يدل على التحمل محمول على الحالة التي لا يمكن المؤتم القضاء فيها وهي أن يلحقه في ركوع الأولى مع عدم تطويل الإمام، وما حكي عن الجمهور من عدم استحباب الجهر في الأخريين فهو الذي يدل عليه كلام علي عليه السلام، ويدل عليه أيضاً عموم أدلة منع الجهر خلف الإمام.

وفي العلوم عن أحمد بن عيسى أن من لحق الأوليين جعلهما أول صلاته ويقرأ فيهما بالفاتحة وسورة في نفسه، فإذا سلم الإمام قضى الأخريين يقرأ فيهما بالفاتحة أو يسبح، وأهل المذهب يوجبون الجهر

(١) أي مما ذكر عن الوصي والجمهور . تمت مؤلف.

على المؤتم فيهما في القدر الواجب حيث لم يدركه مع الإمام، وظاهر إطلاقهم أنه يستحب له الجهر بما فاته مما يسن فيه الجهر، ويستدل لهم بظاهر قوله: «وما فاتكم فأتموا»، إذ الجهر من جملة الفائت، لكنه يقال المقصود بالحكم هو الموصوف وهو القراءة دون الصفة التي هي الجهر والإسرار، فتعيين أحدهما يحتاج إلى دليل، وقد قام الدليل على تعيين الإسرار خلف الإمام. والله أعلم.

احتج القائلون: بأن ما أدركه فهو آخر صلاته[1] بما ورد من الأمر بقضاء الفائت، وقد روي ذلك من طرق ففي الاعتصام ما لفظه، وفي أمالي أحمد بن عيسى قال: محمد بن منصور، قال: حدثنا جبارة بن المغلس، قال: حدثنا مندل بن علي، قال: حدثنا حميد الطويل عن أنس، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا مشى أحدكم إلى الصلاة فليمش على هنئة فليصل ما أدرك وليقض ما سبق به»، وهو في الجامع الكافي جبارة صدوق، ذكره ابن نمير.

وأما مندل فهو: ابن علي العنزي، أبو عبد الله الكوفي، قال العجلي: جائز الحديث، وكان يتشيع، وقال ابن معين: لا بأس به، وقال أبو حاتم: تحول من كتاب الضعفاء للبخاري، وقال السيد أحمد بن يوسف: هو موثق، توفي سنة ثمان وستين ومائة، احتج به أبو داود، وروى له أئمتنا الأربعة.

---

(١) المراد بكونه آخر صلاته بالنسبة إلى ما قبله فإذا كان الفائت الأولى فالثانية آخر صلاته بالنسبة إلى الأولى فتكون ثانية له وهي آخره بالنسبة إلى الأولى وليس المراد أنها الرابعة مثلاً فتأمل. تمت مؤلف.

وأما حميد فهو: أبو عبيدة ابن أبي حميد الحافظ الثقة، توفي وهو قائم يصلي سنة ثلاث أو اثنتين وأربعين ومائة، وثقه ابن معين والعجلي، احتج به الجماعة، وروى له أئمتنا الأربعة والسيلقي.

وفي (صحيح مسلم): حدثنا قتيبة بن سعيد، قال: حدثنا الفضيل - يعني ابن عياض- عن هشام (ح) وحدثني زهير بن حرب واللفظ له قال: حدثنا إسماعيل بن إبراهيم، قال: حدثنا هشام بن حسان، عن محمد بن سيرين، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا ثوب بالصلاة فلا يسعى إليها أحدكم ولكن ليمش وعليه السكينة والوقار صل ما أدركت واقض ما سبقك».

الفضيل بن عياض هو: شيخ الحرم الزاهد إمام الهدى والسنة.

قال (الذهبي): مجمع على ثقته وجلالته، توفي سنة سبع وثمانين ومائة، عداده في ثقات محدثي الشيعة.

احتج به الجماعة إلا ابن ماجة، وروى له أبو طالب والمرشد بالله ووالده والنرسي.

وأما زهير بن حرب: فوثقه الخطيب والنسائي، وروى له بعض أئمتنا.

وأما إسماعيل فلعله: ابن علية وقد مر.

وأما هشام بن حسان: فأثنى عليه غير واحد، وكان ممن أجاب إبراهيم بن عبد الله عليه السلام، وفي رواية النسائي ورواية لأحمد لحديث أبي هريرة السابق: «فاقضوا» موضع: «فأتموا»، وقد أشار إلى هذه

الرواية في شرح التجريد والشفاء، وقال في النيل: قد اختلف في هذه اللفظة في حديث أبي قتادة.

فرواية الجمهور: «فأتموا» ورواية معاوية بن هشام: «فاقضوا»، كذا ذكره ابن أبي شيبة عنه، ومثله رواه أبوداود.

وكذلك وقع الخلاف في حديث أبي هريرة قالوا: فهذه الأخبار تدل على أن ما أدركه مع الإمام فهو آخر صلاته إذ القضاء لا يكون إلا لفائت.

والجواب: أن لفظ القضاء محمول على أحد الوجهين السابقين.

المسألة الحادية عشرة [الاستدلال على جواز الدعاء في الصلاة]

استدل بعض أئمتنا بما اشتملت عليه الفاتحة من الدعاء على جواز الدعاء في الصلاة، وفي جوازه خلاف.

فقال أحمد بن عيسى[1] والقاسم والناصر والمنصورالله والإمام يحيى والشافعي ومالك: يجوز بخير الدنيا والآخرة، وقال زيد بن علي: يجوز بما كان مثله في القرآن، وقال المؤيد بالله: يجوز بخير الآخرة فقط، وقالت الحنفية: يجوز بالمأثور فقط، وقال الهادي: لا يجوز بحال.

قال (المؤيد بالله): ولا أعرف أحداً غير الهادي عليه السلام منع الدعاء بخير الآخرة.

---

(١) إنما أخذ لأحمد مطلق الجواز من دعاء كان يدعوا به بين السجدتين وسيأتي في موضعه إن شاء الله . تمت مؤلف.

احتج الأولون بما مر من اشتمال الفاتحة على الدعاء، وبما في آخر حديث ابن مسعود في التشهد: «ثم يتخير من الدعاء أعجبه». رواه جماعة من أصحابنا والمحدثين، وسيأتي في التشهد إن شاء الله.

وبما في العلوم قال: حدثنا أحمد بن صبيح، عن حسين بن علوان، عن جعفر، عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: «من كانت له حاجة إلى الله فليدع بها في صلاة العشاء الأخيرة فإنها صلاة لم يصلها أحد من الأمم قبلكم».

أحمد بن صبيح هو: اليشكري، قال في الجداول: توفي قريباً من المائتين، اعتمد عليه الأئمة، لا يقبل ما قاله فيه النواصب.

وعن عبيد بن القعقاع، قال: رمق رجل رسول الله ﷺ وهو يصلي فجعل يقول في صلاته: «اللهم اغفر ذنبي ووسع لي في داري وبارك لي فيما رزقتني». أخرجه أحمد لكن عبيد، ويقال حميد لا يعرف حاله والراوي عنه أبو مسعود الجريري، قال الحافظ: هو سعيد بن إياس، ثقة. أخرج له الجماعة، قال: وللحديث شاهد من حديث أبي موسى في الدعاء للطبراني، وقوله: رمق الرمق: اللحظ الخفيف.

وعن شداد بن أوس أن رسول الله ﷺ كان يقول في صلاته: «اللهم إني أسألك الثبات في الأمر والعزيمة على الرشد، وأسألك شكر نعمتك وحسن عبادتك، وأسألك قلباً سليماً ولساناً صادقاً، وأسألك من خير ما تعلم وأعوذ بك من شر ما تعلم وأستغفرك لما تعلم».

أخرجه النسائي[1].

قال في (النيل): ورجال إسناده ثقات، قالوا فهذه الأخبار تدل على جواز الدعاء بخيرالدنيا والآخرة.

وفي خبر ابن مسعود وخبرالعلوم رد لما ذهب إليه الحنفية، وأما ما ذهب إليه زيد بن علي فلم أقف له على حجة، ولعله يريد بمماثلته لما في القرآن أن يكون من الدعاء بما يحسن طلبه ولا إثم فيه إذ أدعية القرآن ليست إلا كذلك فلا يكون مخالفاً للقول الأول، ويحتمل أنه قصره على ذلك لما لا يؤمن معه من ارتكاب المحذور وسوء الأدب، وإذا كان الدعاء مطابقاً لما في القرآن فلا يقدر فيه ذلك، وعلى هذا فلا ينبغي للداعي أن يدعو إلا بما معناه المطابقي في القرآن كأن يقول: اللهم اعطني في الأولى حسنة وفي الأخرى رحمة ونجني من النار ونحو ذلك، وقد قال ابن المنير: الدعاء بأمور الدنيا في الصلاة خطر[2] وذلك أنه قد يلتبس عليه الأمور الجائزة بالمحظورة، فيدعو بالمحظورة فيكون عاصياً متكلماً في الصلاة فتبطل صلاته وهو لا يشعر، ألا ترى أن العامة يلتبس عليها الحق بالباطل، فلو حكم حاكم على عامي بحق فظنه باطلاً فدعا على الحاكم بطلت صلاته.

قال: وتمييز الحظوظ الجائزة من المحرمة عسر جداً، فالصواب ألا يدعو بدنيا إلا على تثبت من الجواز، واستثنى بعض الشافعية من مصالح الدنيا ما فيه سوء أدب كقوله: اللهم اعطني امرأة جميلة

(١) وأحمد في المسند. تمت مؤلف.
(٢) بالخاء المعجمة والطاء المهملة. تمت مؤلف.

هنها كذا[1]، ثم يذكر أوصاف أعضائها، ولعل المؤيد بالله قصر الدعاء على خير الآخرة لنحو ما ذكر من الخطر، لكنه لا ينبغي التعميم حتى يتناول ما طابق القرآن أو ورد به الأثر، وكذا ما طابقه وما أمن معه الوقوع في المحظور وسوء الأدب لما مر، وأما اقتصار الحنفية على المأثور فلحديث: «إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس»، ويحتج لهم أيضاً بما مر من خوف ارتكاب المحظور، وأجيب بأنما في حديث ابن مسعود وخبر العلوم من العموم يفيد مطلق الإذن، وأما حديث «إن صلاتنا هذه...» إلخ فقد أجيب عنه بأنه قال فيه: إنما هي التسبيح والتكبير وقراءة القرآن، وهم لم يعملوا بظاهر الحصر المستفاد من إنما بل أجازوا ما ورد به الشرع من المأثور لقيام الدليل عليه، فإذا جاز المأثور جاز غيره لورود ما يدل عليه وهو العموم، وبالقياس على المأثور إذ لا فارق، وأما التعليل بخوف ارتكاب المحظور، فجوابه: أن الدعاء بما لا يجوز محظور في الصلاة وغيرها، فلو منع الدعاء في الصلاة لهذه العلة للزم منعه في غيرها، وإنما على الداعي تجنب ما علمه محظوراً أو ظنه، على أن كثيراً من الأدعية التي يتخيرها الناس لا يتطرق إليها احتمال الحظر ولا سوء الأدب، فغايته أنه يجب اجتناب ما يظن فيه احتمال ذلك فقط، وأما ما ذهب إليه الهادي عليه السلام من المنع بكل حال إلا بالقرآن فقد احتج له في البحر وغيره بما في شرح التجريد.

قال: أخبرنا أبو العباس الحسني رحمه الله، قال: حدثنا

(١) الهن الفرج. تمت مؤلف.

عبد الرحمن بن أبي حاتم، قال: حدثنا يونس بن حبيب، قال: حدثنا أبو داود الطيالسي، قال: حدثنا حرب بن شداد وأبان بن يزيد، عن يحيى بن أبي كثير، عن هلال بن أبي ميمونة، عن عطاء بن يسار، عن معاوية بن الحكم السلمي قال: صليت مع رسول الله ﷺ فعطس رجل فقلت: يرحمك الله، فرماني القوم بأبصارهم فقلت: واثكل أماه ما لي أراكم تنظرون إلي وأنا أصلي، فجعلوا يضربون بأيديهم على أفخاذهم يصمتونني، فلما قضى رسول الله ﷺ صلاته بأبي وأمي ما رأيت أحداً قبله ولا بعده أحسن تعليماً منه والله ما كهرني ولا سبني ولا ضربني ولكنه قال: «إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس إنما الصلاة التسبيح والتحميد وقراءة القرآن».

ابن أبي حاتم هو: عبد الرحمن بن محمد بن أبي حاتم الإمام الحافظ، له مصنفات تدل على تقدمه وحفظه، أثنى عليه العلماء، توفي في محرم سنة سبع وعشرين وثلاثمائة، وذكره أبو الفضل السليماني في الشيعة المحدثين، روى له الأخوان.

وأما يونس فذكره في الجداول ساكتاً عن بيان حاله.

أما أبو داود الطيالسي فهو: سليمان بن داود الجارود البصري الطيالسي الحافظ، وثقه أحمد وغيره، وقال وكيع: جبل العلم، توفي سنة أربع ومائتين، احتج به مسلم والأربعة، وروى له الأخوان.

وأما حرب فهو: ابن شداد اليشكري، أبو الخطاب البصري،

وثقه أحمد، توفي سنة إحدى وستين ومائة، احتج به الجماعة إلا ابن ماجة، وروى له المؤيد بالله.

وأما أبان فهو: ابن يزيد العطار، أحد رجال العدل، ووثقه غير واحد.

أما هلال فقال في الجداول: هو ابن أسامة أو ابن علي بن أسامة، وقال في ترجمة هلال بن أسامة أنه القرشي العامري مولاهم المدني عن أنس.

وعطاء بن يسار. قال (النسائي): ليس به بأس، ووثقه الذهبي، توفي في إمارة هشام، احتج به الجماعة، وروى له المؤيد بالله والمرادي، وأما عطاء فكان من رجال العدل، أخذ عنه الباقر، ووثقه ابن معين وغيره، توفي سنة ثلاث أو سبع وتسعين، احتج به الجماعة، وروى له أئمتنا الأربعة، وفي المناقب، والحديث رواه في الشفاء وأصول الأحكام، وأخرجه مسلم من طريق محمد بن الصباح وأبي بكر بن أبي شيبة عن إسماعيل بن إبراهيم عن حجاج الصواف عن يحيى بن أبي كثير بسنده إلا أنه قال: إنما هي التسبيح والتكبير وقراءة القرآن، ثم قال: أو كما قال ﷺ.

ومحمد بن الصباح هو: الدولابي أبو جعفر الرازي ثم البغدادي البزار صاحب السنن، أخذ عنه الشيخان وغيرهما، وثقه أحمد ويحيى وأبو حاتم ويعقوب والعجلي والذهبي، توفي سنة سبع وعشرين ومائتين.

احتج به الجماعة، وروى له أبو طالب والمرشد بالله.

وأخرجه أيضاً أحمد والنسائي وابن حبان والبيهقي وأبو داود وقال: لا يحل مكان لا يصلح.

وفي رواية لأحمد: إنما هي التكبير والتسبيح والتحميد وقراءة القرآن.

قوله: وآثكل أماه، وفي رواية مسلم أمياه بكسر الميم بعدها ياء مثناة من أسفل، والثكل بضم الثاء وإسكان الكاف وبفتحهما لغتان وهو: فقدان المرأة ولدها وحزنها عليه، وقوله بأبي وأمي متعلق بمحذوف تقديره أفديه. والكهر: النهر، وقيل: العبوس في وجه من تلقاه. والسب: الشتم، وهو في صحيح مسلم بلفظ شتمني، وفي معناه أحاديث في النهي عن الكلام في الصلاة، منها ما في الاعتصام منسوباً إلى الجامع الصغير للسيوطي عن ابن مسعود عن النبيﷺ، قال: نهينا عن الكلام في الصلاة إلا بالقرآن والذكر.

قال: أخرجه الطبراني، ووجه الاحتجاج بذلك أن النبيﷺ أنكر التشميت، ونهى عن الكلام، وقصر ما يجوز في الصلاة على ما ذكر في الحديث.

قالوا: وإذا فرض التعارض بين هذا وبين ما مر، فدليلنا أرجح للحظر ولاعتضاده بإجماع العترة على منع آمين مع كونه دعاء.

وأجيب: عن إنكارالتشميت بأنه تكليم للغير وليس بدعاء، ومحل النزاع تكلم هو دعاء.

قلت: وفي هذا الجواب نظر إذ التشميت دعاء، ولعل الأولى أن يقال: لم ينكر النبيﷺ التشميت وإنما أعلمه أن الكلام في الصلاة

لا يصلح، وليس في تعليمه إنكار، ولو سلم فالإنكار لقوله وآثكل أماه ...إلخ، وأما النهي عن الكلام فلا حجة فيه على منع الدعاء إذ نقول بموجبه وهو متوجه إلى مخاطبتهم ومحاورتهم وما جرى مجرى ذلك وإن كان في أصل وضعه للدعاء كرد السلام إذ لا يقصد به في الغالب إلا مجرد الخطاب والخروج عما يوهم الوحشة ونحوها، ولعله يقال في التشميت مثله، وأما الحظر فيما ذكر فغاية ما فيه أنه يدل على منع الدعاء بمفهومه وهو لايقاوم المنطوق، على أنه لا قائل بالحظر في الأمور المذكورة فإن التشهد خارج عنها، وكذا التسليم وهما مشروعان، وعلى هذا فمعنىالحديث إنما هي هذه المذكورة وما هو في معناها من الدعاء والتشهد والتسليم وغير ذلك مما ورد به الشرع، وحديث ابن مسعود عام فيتناول كل ذكر، دل مفهوم حديث ابن الحكم على خروجه.

وقال بعض المحققين: إن الأحاديث المثبتة لأذكار وأدعية مخصوصة في الصلاة مخصصة لعموم مفهوم الحصر، وبناء العام على الخاص واجب سيما بعد ما تقرر أن تحريم الكلام كان بمكة وأكثر الأدعية والأذكار في الصلاة كان بالمدينة، وقد خصصوا هذا العموم بالتشهد فما وجه امتناعهم من التخصيص بغيره، وأما الترجيح بالحظر فالترجيح فرع التعارض ولا تعارض مع ما ذكرنا، ولو سلم فترجح أدلة الجواز لأنها مثبتة، وأما دعوى إجماع العترة على منع آمين فلا نسلم، سلمنا فلم يمنعوه لكونه دعاء وإلا لما أجاز بعضهم الدعاء.

واعلم أن أدلة جواز الدعاء في الصلاة كثيرة فمنها ما هو مطلق

في جملة الصلاة، ومنها ما هو مقيد بموضع مخصوص، فما كان مقيداً بالركوع والسجود ونحوهما فلا نستوفي الكلام عليه إلا في مواضعه إذ هي أخص به، ولأن في شرعية بعضها اختلافاً بين من يجيز الدعاء في الصلاة فكان تأخيرها إلى مواضعها أولى لأجل ذكر ما يتعلق بها من الخلاف، وأما ما كان مطلقاً أو متعلقاً بالقراءة بأن يفعل قبلها أو حالها فإنا نأتي به في هذا الموضع فنقول: أما الأدلة المطلقة فقد مر بعضها، ومنها ما رواه المرشد بالله عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن أبا بكر قال لرسول الله ﷺ: علمني دعاءً أدعو به في صلاتي، قال: «قل اللهم إني ظلمت نفسي ظلماً كثيراً ولا يغفر الذنوب إلا أنت، فاغفر لي مغفرةً من عندك وارحمني إنك أنت الغفور الرحيم»، وأخرجه الشيخان.

وعن فضالة بن عبيد قال: سمع النبي ﷺ رجلاً يدعو في صلاته فلم يصل على النبي ﷺ، فقال النبي ﷺ: «عجل هذا»، ثم دعاه، فقال له أو لغيره: «إذا صلى أحدكم فليبدأ بتحميد الله والثناء عليه ثم ليصل على النبي ﷺ ثم ليدع بعد بما شاء» رواه الترمذي وصححه، وأخرجه أيضاً أبوداود والنسائي وابن خزيمة وابن حبان والحاكم، وفيه رد لمذهب الحنفية، وكذلك زيد بن علي والمؤيد بالله.

وفي أمالي المرشد بالله عليه السلام أخبرنا ابن ريذة، أنا الطبراني، حدثنا الحسين بن إسحق، ثنا الحماني، ثنا أبو بكر بن عياش، عن أبي المهلب، عن عبيد الله بن زحر، عن علي بن يزيد، عن القاسم، عن أبي أمامة: ما دنوت من نبيكم صلى الله عليه في صلاة مكتوبة

ولا تطوع إلا سمعته يدعو بهولاء الكلمات لا يزيد فيهن ولا ينقص، منهن: «اللهم اغفر لي ذنوبي وخطاياي كلها، اللهم أنعشني واجبرني واهدني لصالح الأعمال والأخلاق فإنه لايهدي لصالحها ولا يصرف سيئها إلا أنت».

قال في (الجداول): الحسين بن إسحق التستري عن عباد بن يعقوب وغيره، وعنه الطبراني.

وأما الحماني فهو: يحيى بن عبد الحميد، أحد ثقات الشيعة، وقد وثقه ابن معين.

وأما أبو بكر بن عياش فهو: الأسدي، مولاهم الخياط المقري، وثقه ابن معين وأحمد، وقال ربما غلط، وقال ابن عدي: لم أجد له حديثاً منكراً إذا روى عنه ثقة، توفي سنة ثلاث وتسعين ومائة.

احتج به البخاري والأربعة، وروى له أئمتنا الخمسة والناصر وفي كتاب حي على خير العمل.

وأما أبو المهلب فهو: مطرح -بالجيم- ابن يزيد الأسدي، أبو المهلب الشامي الكوفي، قال في الجداول: ضعِّف.

احتج به ابن ماجة، وروى له المرادي وأبو طالب والمرشد بالله.

وأما عبيد الله فهو: ابن زحرالضمري الأفريقي مولى أبي كنانة، قال أبو زرعة: صدوق، وقال النسائي: لابأس به، توفي بعد المائتين، احتج به الأربعة، وروى له المرادي وأبو طالب والمرشد.

وأما علي بن يزيد فهو: ابن أبي هلال الألهاني، قال الذهبي: صالح، ووثقه أحمد وابن حبان، توفي سنة عشر ومائة.

احتج به الترمذي وابن ماجة، وروى له المرادي وأبو طالب والمرشد بالله والسمان.

وأما القاسم فهو: ابن عبد الرحمن الدمشقي أبو عبد الرحمن مولى بني أمية، أرسل عن علي وسلمان والكبار، وقيل إنه لم يسمع إلا من أبي أمامة، وثقه ابن معين والعجلي والترمذي، قال يعقوب: ومنهم من يضعف روايته.

قال في (تخريج المجموع): يعني أن الضعف من قبل رواية الضعفاء عنه لا من قبل روايته فإنه ثقة، توفي سنة اثنتي عشرة ومائة.

احتج به الأربعة، وروى له المرادي وأبو طالب والمرشد بالله والسيلقي والنيروسي.

وعن رفاعة بن رافع قال: صليت خلف رسول الله ﷺ فعطست، فقلت: الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه كما يحب ربنا ويرضى، فلما صلى النبي ﷺ قال: «من المتكلم في الصلاة»، فلم يتكلم أحد، ثم قالها الثانية، فلم يتكلم أحد، ثم قالها الثالثة، فقال رفاعة: أنا يارسول الله، فقال: «والذي نفسي بيده لقد ابتدرها بضع وثلاثون ملكاً أيهم يصعد بها»، أخرجه النسائي والترمذي، والبضع: ما بين الثلاث إلى التسع، أو إلى الخمس أو ما بين الواحد إلى الأربعة أو من أربع إلى تسع أو سبع، كذا في القاموس.

قال (الفراء): ولا يذكر البضع مع العشرين إلى التسعين، وكذا قال الجوهري.

والحديث يرد ذلك، وفيه دلالة على جواز الذكر بغيرالمأثور، وعلى جواز رفع الصوت بالذكر، وعلى مشروعية الحمد في الصلاة لمن عطس، ويؤيده عموم الأحاديث الواردة في ذلك فإنها لم تفصل.

وفي صحيح مسلم حدثني: محمد بن سلمة المرادي، حدثنا عبد الله بن وهب عن معاوية بن صالح يقول: حدثني ربيعة بن يزيد، عن أبي إدريس الخولاني، عن أبي الدرداء قال: قام رسول الله ﷺ فسمعناه يقول: «أعوذ بالله منك» ثم قال: «ألعنك بلعنة الله»، ثلاثاً وبسط يده كأنه يتناول شيئاً، فلما فرغ من الصلاة قلنا: يا رسول الله قد سمعناك تقول في الصلاة شيئاً لم نسمعك تقوله قبل ذلك، ورأيناك بسطت يدك، فقال: «إن عدو الله إبليس جاء بشهاب من نار ليجعله في وجهي فقلت أعوذ بالله منك ثلاث مرات، ثم قلت: ألعنك بلعنة الله التامة فلم يستأخر ثلاث مرات، ثم أردت أخذه والله لولا دعوة أخينا سليمان عليه السلام لأصبح موثقاً يلعب به ولدان أهل المدينة».

معاوية بن صالح هو: الحضرمي أحد الأعلام، وثقه جماعة، وروى له أئمتنا الخمسة.

وأما ربيعة فهو: ابن زيد الدمشقي، وثقه النسائي، واحتج به الجماعة، وروى له أبو طالب والمرشد والمرادي.

وأما أبو إدريس فهو: الخولاني الشامي، وثقه النسائي، وأثنى عليه غيره، توفي عام ثمانين.

احتج به الجماعة، وروى له الثلاثة المذكورون، وفي الجداول أنه كان قاضياً لمعاوية بدمشق، وذكر ابن الأثير وفاته سنة ستين.

والحديث كما قال بعض شراح صحيح مسلم: دليل لجواز الدعاء لغيره وعلى غيره بصيغة المخاطبة خلافاً لابن شعبان من أصحاب مالك في قوله: إن الصلاة تبطل بذلك.

قال (النووي): وكذا قال أصحابنا تبطل الصلاة بالدعاء لغيره بصيغة المخاطبة كقوله للعاطس: رحمك الله أو يرحمك الله، ولمن سلم عليه وعليك السلام وأشباهه.

قال: والأحاديث في السلام على المصلي تؤيد ما قاله أصحابنا فيتناول هذا الحديث، أو يحمل على أنه كان قبل تحريم الكلام في الصلاة أوغير ذلك.

قلت: أما منع الدعاء على الغير مطلقاً فيرده أنه قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعن أمير المؤمنين عليه السلام الدعاء على أعدائهم وتسمية بعضهم بأسمائهم، وأما منعه بصيغة الخطاب فهذا الحديث وعموم أدلة جواز الدعاء ترده ولا موجب للتأويل، ودعوى النسخ لا يثبت إلا بدليل، بل الظاهر عدم احتمال النسخ لأن تحريم الكلام كان بمكة كما تدل عليه رواية ابن مسعود، وهذا الدعاء كان في المدينة لأن أبا الدرداء أنصاري ولم يسلم إلا بعد بدر.

وأما حديث رد السلام فقد مر أن السلام قد خرج في الاستعمال عن الدعاء، وكذلك تشميت العاطس أن جعل النهي متوجهاً إليه.

وعن أبي هريرة قال: قام رسول الله ﷺ إلى الصلاة وقمنا معه، فقال أعرابي وهو في الصلاة: اللهم ارحمني ومحمداً ولا ترحم معنا أحداً، فلما سلم النبي ﷺ قال للأعرابي: «لقد تحجرت واسعاً -يريد رحمة الله»، رواه أحمد والبخاري ومسلم وأبو داود والنسائي.

قيل: وفي عدم أمره بالإعادة دليل على أنها لا تبطل صلاة من دعا بما لا يجوز جاهلاً.

فهذه نبذة مما يدل على جواز الدعاء في الصلاة من غير تقييد بركن أوموضع مخصوص، وأما ما ورد مقيداً بكونه بين التكبير والقراءة فهو ما ورد في الاستفتاح على اختلاف أنواعه.

وقد روى أئمتنا عليهم السلام عن علي عليه السلام الاستفتاح بقوله: {وَجَّهْتُ وَجْهِيَ} [الأنعام: ٧٩] إلى قوله: {وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ} [يونس: ٩٠]، وليس هذا موضع الكلام عليه، وإنما نذكر في هذا الموضع ما تضمن الدعاء بغير القرآن فمنه التعوذ قبل القراءة، وقد مر بدليله في الاستعاذة، وتقدم أيضاً استفتاح علي عليه السلام بعد التكبير بقوله: (اللهم أنت الملك...) إلى آخره.

وعن علي عليه السلام قال: (كان النبي ﷺ إذا قام إلى الصلاة قال: «وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفاً مسلماً وما أنا من المشركين، إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين، لاشريك له وبذلك أمرت وأنا من المسلمين، اللهم أنت الملك لا إله إلا أنت، أنت ربي وأنا عبدك ظلمت نفسي واعترفت بذنبي

فاغفر لي ذنوبي جميعاً لا يغفر الذنوب إلا أنت، واهدني لأحسن الأخلاق لا يهدي لأحسنها إلا أنت، واصرف عني سيئها لايصرف عني سيئها إلا أنت، لبيك وسعديك والخير كله في يديك والشر ليس إليك أنا بك وإليك تباركت وتعاليت أستغفرك وأتوب إليك»، وإذا ركع قال: «اللهم لك ركعت، وبك آمنت، ولك أسلمت، خشع لك سمعي وبصري ومخي وعظمي وعصبي»، وإذا رفع رأسه قال: «اللهم ربنا لك الحمد ملء السماوات وملء والأرض وملء ما بينهما وملء ما شئت من شيء بعد»، وإذا سجد قال: «اللهم لك سجدت وبك آمنت ولك أ سلمت، سجد وجهي للذي خلقه وصوره وشق سمعه وبصره فتبارك الله أحسن الخالقين»، ثم يكون من آخر ما يقول بين التشهد والتسليم: «اللهم اغفر لي ما قدمت وما أخرت وما أسررت وما أعلنت وما أسرفت وما أنت أعلم به مني، أنت المقدم وأنت المؤخر لا إله إلا أنت»، أخرجه أحمد ومسلم والترمذي وصححه وأبو داود وزاد: كبر ثم قال[1]: وأخرجه أيضاً النسائي مطولاً وابن ماجة مختصراً وابن حبان والشافعي وقيداه بالمكتوبة وكذا غيرهما، وأما مسلم فقيده بصلاة الليل، وزاد في جوف الليل، ولا مانع من وقوع الروايتين وأنه كان يفعله في المكتوبة وصلاة الليل.

وفي (الاعتصام) عن (تحفة المحتاج) أن في رواية لمسلم: كان إذا افتتح الصلاة كبر ثم قال: «وجهت وجهي...»إلخ.

---

(١) أي قال كان إذ قام إلى الصلاة كبر ثم قال: وجهت وجهي إلى آخره. تمت مؤلف.

وفي (أمالي المرشد بالله): أخبرنا الصالحاني، ثنا ابن حبان، ثنا البزار، ثنا عباد بن أحمد، ثنا عمي محمد عن أبيه، عن جابر، عن عبد الله بن بريدة عن أبيه قال رسول الله ﷺ: «يابريدة إذا كان حين تفتح الصلاة فقل: سبحانك اللهم وبحمدك لا حول ولا قوة إلا بك ولا إله إلا أنت وحدك لاشريك لك تبارك أسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك ظلمت نفسي فاغفر لي فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت، وتقرأ ما تيسر من القرآن وتركع فتقول: سبحان ربي العظيم ثلاث مرات فإذا رفعت من الركوع فقل: سمع الله لمن حمده، اللهم لك الحمد ملء السماوات وملء الأرض وملء ما شئت من شيء بعد، فإذا سجدت فقل: سبحان ربي الأعلى ثلاثاً، سجد وجهي لمن خلقه وشق سمعه وبصره تبارك الله أحسن الخالقين، فإذا رفعت من السجدة فقل: ربي اغفرلي وارحمني واهدني وارزقني إني لما أنزلت إلي من خير فقير، فإذا جلست في صلاتك فتبركت في التشهد فقل: لا إله إلا أنت وأني رسول الله والصلاة على وعلى جميع أنبياء الله وسلم عليَّ عباده الصالحين».

أما ابن حبان فهو: أبو الشيخ وقد مر.

وأما البزار فهو: أحمد بن عمرو بن عبد الخالق أبو بكر البزار، صاحب المسند، قال الذهبي: صدوق مشهور، وقال النسائي: ثقة يخطئ، توفي سنة اثنتين وتسعين، وقيل تسع وأربعين ومائتين.

وأما عباد فهو: ابن أحمد العرزمي احتج به الطبراني في الكبير.

وأما عمه فهو: محمد بن عبد الرحمن العرزمي، ذكره في الجداول ولم يبين حاله.

وأما أبوه فهو: عبد الرحمن بن محمد العرزمي، روى عن أبيه، وجابر وجعفر بن محمد وجابر الجعفي، زعم الذهبي أن الدارقطني: ضعفه وهو مردود عليه، روى له المرشد والمرادي.

وأما جابر فهو: ابن يزيد الجعفي أحد ثقات الشيعة ومحدثيهم.

وأما عبد الله فهو: ابن بريدة بن حصيب الأسلمي قاضي مرو روى عن أبيه وغيره، وثقه يحيى وأبو حاتم والعجلي، توفي سنة خمس عشرة ومائة، احتج به الجماعة، وروى له المؤيد بالله والمرشد بالله والمرادي.

وفي (أمالي المرشد بالله): أخبرنا ابن غسان، أنا الأسفاطي، ثنا محمد بن هارون، ثنا عمر بن عثمان، ثنا شريح الحضرمي، ثنا شعيب بن أبي حمزة، ثنا ابن المنكدر عن جابر أن رسول الله ﷺ كان إذا استفتح الصلاة كبر ثم قال: «إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين... إلى آخر الآية، اللهم اهدني لأيسر الأعمال وأحسن الأخلاق فإنه لا يهدي لأحسنها إلا أنت وقني شر الأخلاق فإنه لا يقي شرها إلا أنت».

قال في (الجداول): شريح عن شعيب بن أبي حمزة، وعنه محمد بن هارون هو: شريح بن يزيد بن حيوة، وثقه ابن معين، احتج به أبو داود والنسائي.

قلت: وظاهر الترجمة عدم ثبوت الواسطة بينه وبين محمد بن هارون وهوكذلك في ترجمة محمد بن هارون فإنه ذكر روايته عن شريح ولم يبين حال محمد.

وأما شعيب بن أبي حمزة فهو: الأموي مولاهم أبو بشر الحمصي، وثقه ابن معين وسيار بن إسحق، توفي سنة ثلاث وستين ومائة.

احتج به الجماعة، وروى له أبو طالب والمرشد والسيلقي.

وأما ابن المنكدر فهو: محمد بن المنكدر، وثقه جماعة، وقال في التذكرة: مجمع على ثقته وتقدمه.

احتج به الجماعة، وروى له الناصر والخمسة، وصاحب المحيط، وفي المناقب، والحديث أخرجه النسائي.

وعن أبي هريرة قال: كان رسول الله ﷺ إذا كبر في الصلاة سكت هنيهة قبل القراءة، فقلت: يارسول الله بأبي أنت وأمي أرأيت سكوتك بين التكبير والقراءة ما تقول؟ قال: «أقول: اللهم باعد بيني وبين خطاياي كما باعدت بين المشرق والمغرب، اللهم نقني من خطاياي كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس، اللهم اغسلني من خطاياي بالثلج والماء والبرد»، رواه الجماعة إلا الترمذي.

وأخرج النسائي عن محمد بن مسلمة أن رسول الله ﷺ كان إذا قام يصلي تطوعاً قال: «الله أكبر وجهت وجهي... إلى وأنا من المسلمين، اللهم أنت الملك لاإله إلا أنت سبحانك وبحمدك»، ثم يقرأ، والأحاديث في الباب كثيرة.

وفي ما ذكرناه كفاية في إثبات الدعاء فيما بين التكبير والقراءة، وتنوعه يدل على التوسع فيه، وأن المقصود الدعاء والثناء على الله تعالى في هذا الموضع.

وقد روي في العلوم: عن أحمد بن عيسى أنه قال: يستفتح باستفتاح علي بن أبي طالب وهو قوله: (وجهت وجهي فذكره إلى وأنا من المسلمين)، ثم يتعوذ بالله من الشيطان الرجيم ثم يقول: بسم الله الرحمن الرحيم، قال: وإن شاء استفتح باستفتاح عبد الله بن مسعود وهو قوله: سبحانك اللهم وبحمدك... إلى آخر الكلمات وهن كلمات معروفة، وإن شاء جمعها كلها وإن شاء بعضها.

وقد جاء عن أبي جعفر محمد بن علي غير ذلك، وعن زيد بن علي عليه السلام خلاف ما قال أبو جعفر قال: وكل ذلك يدل على السعة فيه.

وفي العلوم أيضاً عن القاسم بن إبراهيم عليه السلام أنه قال: روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في استفتاح الصلاة وجوه مختلفة كلها حسنه، روى حذيفة أنه سمعه يقول: حين افتتح الصلاة: «الله أكبر ذو الملك والملكوت والكبرياء والعظمة»، وذكر عن غيره قال: كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غير».

وروي عن علي بن أبي طالب صلى الله عليه في حديث ابن أبي رافع افتتاح طويل هكذا في العلوم.

وأما الدعاء المقيد بحال القراءة فهو ما رواه حذيفة قال: صليت مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذات ليلة فافتتح البقرة فقلت: يركع عند المائة ثم مضى

فقلت: يصلي بها في ركعة، فمضى، فقلت: يركع بها، فمضى ثم افتتح النساء فقرأها، ثم افتتح آل عمران فقرأها مترسلاً إذا مر بآية فيها تسبيح سبح، وإذا مر بسؤال سأل، وإذا مر بتعوذ تعوذ، ثم ركع)، الخبر أخرجه أحمد ومسلم والنسائي، وأخرجه المرشد بالله ولم يذكر التسبيح ولا السؤال ولا التعوذ.

وقوله: يصلي بها في ركعة معناه ظننت أنه يسلم بها فيقسمها في ركعتين، وأراد بالركعة الصلاة بكمالها وهي ركعتان. ذكره النووي.

قال: ولا بد من هذا التأويل لينتظم الكلام بعده. والحديث يدل على استحباب التسبيح والسؤال والتعوذ عند المرور بما فيه ذلك.

قال في (نيل الأوطار): والظاهر استحباب هذه الأمور لكل قارئ من غير فرق بين المصلي وغيره وبين الإمام والمنفرد والمأموم، وإلى ذلك ذهبت الشافعية.

وعن عبد الرحمن بن أبي ليلى: عن أبيه قال: سمعت نبي الله ﷺ يقرأ في صلاة ليست بفريضة، فمر بذكر الجنة والنار، فقال: «أعوذ بالله من النار ويل لأهل النار». أخرجه أحمد وابن ماجة بمعناه.

وعن عائشة قالت: (كنت أقوم مع رسول الله ﷺ ليلة التمام فكان يقرأ سورة البقرة وآل عمران والنساء فلا يمر بآية فيها تخويف إلا دعا الله عز وجل واستعاذ، ولا يمر بآية فيها استبشار إلا دعا الله عز وجل ورغب إليه). أخرجه أحمد. قوله: ليلة التمام أي ليلة تمام البدر.

وعن موسى بن أبي عائشة قال: كان رجل يصلي فوق بيته وكان إذا قرأ: {أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى} [القيامة: ٤٠]، قال: سبحانك فبكى، فسألوه عن ذلك فقال: سمعته من رسول الله ﷺ. أخرجه أبو داود وسكت عنه هو والمنذري.

وعن عوف بن مالك قال: قمت مع النبي ﷺ فبدأ فاستاك وتوضأ، ثم قام فصلى فبدأ فاستفتح البقرة، لايمر بآية رحمة إلا وقف فسأل، قال: ولا يمر بآية عذاب إلا وقف فتعوذ، ثم ركع. الخبرأخرجه النسائي وابو داود ولم يذكر الوضوء ولا السواك، وأخرجه الترمذي، ورجال إسناده ثقات.

فإن قيل: هذه الأخبار واردة في النقل، فمن أين لكم جاوز مثل هذه الأمور المكتوبة فضلاً عن استحبابها؟ قيل: إذا ثبت في النفل ثبت مثله في الفرض إذ لافارق بينهما فيما ذكر، على أن العمومات السابقة تدل استوائهما فيه.

تنبيه [الاختلاف في جواز الدعاء في الصلاة]

اختلف بعض المتأخرين في جواز الدعاء بالشعر في الصلاة، فأجازه الفقيه إبراهيم بن خالد العلفي تمسكاً بما تقرر من شرعية الدعاء على الإطلاق وأن الإنسان مفوض في الدعاء بما شاء، ومنعه السيد هاشم بن يحيى الشامي والسيد صلاح بن حسين الأخفش، لأن آثار الدعاء في الصلاة لم يرد فيها شيء موزون وزن الشعر، ولأن النهي عن الكلام في الصلاة يتناول ما عدا ما ورد به الأثر ولم يرد الأثر

بشيء مما يكون بصفة الشعر، ولا أثر عن السلف الدعاء فيها بالشعر.

وفي كلام الناصر ما يدل على المنع وهو قوله: لو جاز أن يقرأ شيء من الشعر في الصلاة لكان شعر القاسم عليه السلام هذا مع ما في صناعته من التكلف الممقوت، سيما في مناجاة الله تعالى، وإنما استحسن في مخاطبة البشر لما فيه من التأثير في النفس وميل الطبع ونحو ذلك.

أجاب (العلفي): بأن كونه لم يؤثر الدعاء بالشعر ليس دليلاً على عدم شرعيته لأن عموم الأدلة قاض بجوازه.

وفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم لبعض أفراد العام لا يقتضي التخصيص وليس الدعاء المأمور به مجملاً حتى يكون فعله بياناً له فيقتصر عليه كما لا يخفى.

فإن قيل: حديث: «صلوا كما رأيتموني أصلي» يمنع الجواز.

قيل: الحديث ليس على ظاهره بالنسبة إلى الدعاء لأنه ليس بواجب من أصله.

قلت: ولو تناوله الأمر لم يكن منافياً للدعاء بالشعر، إذ المراد أن يفعلوا جنس فعله من الدعاء وغيره، والدعاء بالشعر من جنسه ولو لم نقل بهذا لما جاز الدعاء بغير المأثور ولا القراءة بسورة لم يقرأ بها، فإن قالوا: قد ثبت جواز ذلك بدليل آخر، قيل: وهذا ثبت بدليل آخر وهو: التفويض للمصلي.

وأما ما ذكره من التكلف في الشعر فيقال: المسألة مفروضة فيما

لا تكلف فيه من الشعر المحفوظ أو من تساعده سليقته، فإن قيل: قد روي عن ابن عباس: انظر إلى السجع من الدعاء فاجتنبه فإني عهدت رسول الله ﷺ وأصحابه لا يفعلون ذلك، أخرجه البخاري.

قيل: أما الأمر بالاجتناب فهو من كلام ابن عباس ولاحجة فيه، وأما أنه عهدهم لا يفعلون ذلك فهو لا يقتضي المنع كما يؤخذ مما مر لحصول التفويض، ويجوز أن يراد بكلامه ما كان يحصل به التكلف، فأما المحفوظ أو المتيسر لمساعدة السليقة فلا بأس به.

وقد حكى النووي عن العلماء: أن السجع المذموم في الدعاء هو المتكلف، فأما ما حصل بلى كلفة ولا إعمال فكر لكمال الفصاحة ونحوها، أوكان محفوظاً فلا بأس به بل هو حسن.

واحتج بقوله ﷺ: «آت نفسي تقواها وزكها أنت خير من زكاها، أنت وليها وأنت مولاها، اللهم إني أعوذ بك من علم لاينفع...» الحديث.

قلت: وقد ورد الدعاء بالشعر عن السلف وكبار الأئمة كما لا يخفى، ومنه قول ابن حجر بن عدي يوم الجمل:

يا ربنا سلم لنا علياً ... سلم لنا المبارك المضيا
المؤمن الموحد التقيا ... لا خطل الرأي ولا غويا

إلى آخره، ذكره في شرح نهج البلاغة.

قال (العلفي): فلو لم نقل بالجمع المذكور بين الأدلة وفرضنا أن حديث ابن عباس يقوي على معارضة أحاديث ما فيها سجع لوجب الرجوع إلى الأصل وهو الجواز، فالأولى عدم القطع بالتحريم

فإنه كلام حسنه حسن، وقبيحه قبيح، وإن كان ينبغي اجتنابه لكن لا على جهة اعتقاد التحريم، فإن قيل: إذا لم ينقل الدعاء بالشعر عن الشارع فهو بدعة.

قيل: لا يجوز أن يقال فيما دل عليه الدليل أنه بدعة ولو لم يتناوله ذلك الدليل إلا بعمومه أو كان قياساً أو إجماعاً، ثم إنه يلزم أن يكون كل ما لم يؤثر عن النبيﷺ من الدعاء المنثور بدعة ولو لم يكن في الصلاة، فما هو جوابكم فهو جوابنا، وقد أتينا على حاصل ما ذكره السيدان والعلفي في المسألة ثم إن العلفي مال في آخرها إلى التوقف فقال: التوقف في طرفي المسألة أسلم من اعتقاد الجواز أو التحريم وإن كنت إلى الجواز أقرب.

المسألة الثانية عشرة: في فضائل هذه السورة وخواصها

أخرج الثعلبي في تفسيره والواحدي في أسباب النزول: عن عليعليه السلام قال: (نزلت فاتحة الكتاب بمكة من كنز تحت العرش)، وأخرجه إسحاق بن راهويه في مسنده بلفظ: حدثنا نبي اللهﷺ: أنها أنزلت من كنز تحت العرش، وأخرج ابن أبي شيبة في المصنف وأبو سعيد بن الأعرابي في معجمه والطبراني في الأوسط من طريق مجاهد، عن أبي هريرة: أن إبليس رن حين أنزلت فاتحة الكتاب وأنزلت بالمدينة.

وروى أبو بكر بن الأنباري في كتاب الرد: عن مجاهد قال: إن إبليس لعنه الله رن أربع رنات حين لعن وحين أهبط من الجنة وحين بعث محمدﷺ وحين نزلت فاتحة الكتاب، وأنزلت بالمدينة، وأخرجه وكيع في تفسيره وأبو الشيخ في العظمة وأبو نعيم في الحلية، ذكره في الدر المنثور من دون قوله: وأنزلت بالمدينة.

وقال (الهادي): فهل في القرآن فيما نزل الله من النور والبرهان شيء هو أعظم من سورة الحمد لأنها أم الكتاب، ولما فيها من أسماء رب الأرباب، وتوحيده جل جلاله، وتقدست أسماؤه، وفيما عظم الله من قدرها، وشرف سبحانه من أمرها ما يروى عن النبيﷺ فيها أنه قال: «والذي بعثني بالحق نبياً ما في التوراة ولا في الإنجيل الكريم ولا في الزبور ولا في القرآن العظيم مثلها، وإنها للسبع من المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته».

ذكره في الأحكام، وفي معناه حديث أبي سعيد بن المعلى وقد مر من رواية المرشد بالله والبخاري وغيرهما، وأخرج البيهقي في الشعب: عن الحسن قال: أنزل الله مائة وأربعة كتب أودع علومها أربعة منها: التوراة، والإنجيل، والزبور، والفرقان، ثم أودع علوم التوراة والإنجيل والزبور الفرقان، ثم أودع علوم القرآن المفصل، ثم أودع المفصل فاتحة الكتاب، فمن علم تفسيرها كان كمن علم تفسير جميع الكتب المنزلة.

وأخرج أبو عبيد في فضائله: عن الحسن، قال: قال رسول اللهﷺ: «من قرأ فاتحة الكتاب فكأنما قرأ التوراة والإنجيل والزبور والفرقان».

وأخرج أبو عبيد وأحمد والدارمي والترمذي وصححه والنسائي وابن خزيمة وابن المنذر والحاكم وصححه وابن مردويه وأبو ذر الهروي في فضائل القرآن، والبيهقي في سننه عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ: خرج على أبي بن كعب فقال: «يا أبي» وهو يصلي فالتفت أبي فلم يجبه فصلى أبي فخفف ثم انصرف إلى رسوله ﷺ فقال: السلام عليك يارسول الله، فقال رسول الله ﷺ: «ما منعك أن تجيبني إذ دعوتك؟ فقال: يارسول الله كنت في الصلاة، فقال: أفلم تجد فيما أوحى الله إليَّ أن: {اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ} [الأنفال: ٢٤]، قال: بلى، ولا أعود إن شاء الله، قال: أتحب أن أعلمك سورة لم ينزل في التوراة ولافي الإنجيل ولا في الزبور ولا في الفرقان مثلها، قال: نعم يارسول الله، فقال رسول الله ﷺ: كيف تقرأ في الصلاة؟ فقرأ بأم القرآن، فقال رسول الله ﷺ: والذي نفسي بيده ما أنزل في التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزبور ولا في الفرقان مثلها، وإنها السبع من المثاني أو قال: السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أعطيته».

وأخرج الدارمي والترمذي وحسنه والنسائي وعبد الله بن أحمد بن حنبل في زوائد المسند وابن الضريس في فضائل القرآن وابن جرير وابن خزيمة والحاكم وصححه من طريق العلاء عن أبيه، عن أبي هريرة عن أبي بن كعب، قال: قال رسول الله ﷺ: «ما أنزل الله في التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزبور ولا في الفرقان مثل أم القرآن، وهي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيت وهي مقسومة بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل».

وأخرج ابن الضريس في فضائل القرآن والبيهقي في الشعب: عن أنس عن النبي ﷺ قال: «إن الله أعطاني فيما من به علي: إني أعطيتك فاتحة الكتاب وهي من كنوز عرشي ثم قسمتها بيني وبينك نصفين».

وأخرج مسلم والنسائي وابن حبان والطبراني والحاكم عن ابن عباس قال: بينما رسول الله ﷺ جالس وعنده جبريل، إذ سمع نقيضاً من السماء من فوق، فرفع جبريل بصره إلى السماء فقال: يا محمد هذا ملك قد نزل لم ينزل إلى الأرض قط، قال: فأتى النبي ﷺ فسلم عليه فقال: أبشر بنورين قد أوتيتهما لم يؤتهما نبي قبلك، فاتحة الكتاب وخواتيم سورة البقرة لن تقرأ حرفاً منها إلا أوتيته.

وأخرج الحاكم وصححه ابن مردويه وأبو ذرالهروي والبيهقي في الشعب عن معقل بن يسار قال: قال رسول الله ﷺ: «أعطيت سورة البقرة من الذكر الأول، وأعطيت فاتحة الكتاب وخواتيم سورة البقرة من تحت العرش والمفصل نافلة».

وفي تفسير القرطبي عن علي عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: «فاتحة الكتاب وآية الكرسي و {شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ} [آل عمران:١٨] و {قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ} [آل عمران:٢٦]، هذه الآيات معلقات بالعرش ليس بينهن وبين الله حجاب». وقال أسنده أبو عمرو الداني في كتاب البيان له.

قلت: ورواه السيد العلامة عبد الله بن أحمد الشرفي في تفسيره المسمى بالمصابيح في تفاسير أهل البيت عليهم السلام، ونسبه إلى النجم الزاهر إلا أنه قال: مشفعات موضع معلقات ولم يذكر قوله بالعرش، ورواه أيضاً في الدر المنثور من حديث علي عليه السلام بأبسط من هذا، وسيأتي في سورة آل عمران إن شاء الله.

وعن أبي أمامة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «أربع أنزلن من كنز تحت العرش لم ينزل منه شيء غير هذا، أم الكتاب، فإنه يقول: {وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ} [الزخرف:٤]، وآية الكرسي وخواتيم سورة البقرة والكوثر» ذكره في الدر المنثور وقال: أخرجه أبو الشيخ في الثواب والطبراني وابن مردويه والديلمي والضياء المقدسي في المختارة، وهو في أمالي المرشد بالله قوله من كنز، الكنز: النفائس المدخرة.

قيل: وفيه إشارة إلى أنها ادخرت للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم تنزل على من قبله والقرآن كله كذلك، وخص ما ذكر لشرفه. والحديث أخرجه ابن الضريس عن أبي أمامة موقوفاً.

وأخرج البخاري والدارمي في مسنده وأبو داود والترمذي وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن مردويه في تفاسيرهم: عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «الحمد لله رب العالمين أم القرآن وأم الكتاب والسبع المثاني».

وأخرج أحمد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن مردويه: عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «لأم القرآن هي أم القرآن وفاتحة الكتاب وهي السبع المثاني وهي القرآن العظيم».

وأخرج الطبراني في الأوسط بسند ضعيف: عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «من قرأ أم القرآن و {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} [الإخلاص: ١] فكأنما قرأ ثلث القرآن».

وأخرج عبد بن حميد والفريابي عن ابن عباس قال: فاتحة الكتاب ثلث القرآن.

وأخرج عبد بن حميد بسند ضعيف عن: ابن عباس يرفعه إلى النبي ﷺ: «فاتحة الكتاب تعدل بثلثي القرآن».

وأخرج الحاكم وصححه، وأبو ذر الهروي في فضائله والبيهقي في الشعب عن: أنس قال: كان النبي ﷺ في مسير له فنزل فمشى رجل من أصحابه إلى جنبه، فالتفت إليه النبي ﷺ فقال: «ألا أخبرك بأفضل القرآن» فتلا عليه: {الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} [الفاتحة: ٢].

وفي (أمالي المرشد بالله): أخبرنا ابن السواق، أنا الفرقدي، أخبرنا إبراهيم بن شريك، حدثنا أحمد بن عبد الله، حدثني سلام بن سليم، حدثني هارون بن كثير عن زيد بن أسلم، عن أبي أمامة، عن أبي بن كعب، قال: قال لي رسول الله ﷺ: «يا أبي إن جبريل عليه السلام أمرني أن أقرأ عليك القرآن، وهو يقرئك السلام»، قلت: يارسول الله إنه كما كانت لي منك خاصة بقراءة القرآن خصني بثواب القرآن مما علمك الله وأطلعك عليه قال: «نعم يا أبي أيما مسلم قرأ فاتحة الكتاب فكأنما قرأ ثلثي القرآن وكأنما تصدق على كل مؤمن ومؤمنة».

وفي رواية قال ﷺ: «أيما مسلم قرأ فاتحة الكتاب أعطي من الأجر كأنما تصدق على كل مؤمن ومؤمنة».

أما الفرقدي فقد مر ذكره.

وأما إبراهيم بن شريك: فهو الأسدي روى عن أحمد بن عبد الله اليربوعي، قال في الطبقات: مقبول.

وأما أحمد بن عبد الله فذكر في الجداول من جملة الآخذين عن سلام بن مسلم أحمد بن عبد الله بن يونس وقال في ترجمته: أحمد بن عبد الله بن يونس الغدراني وذكر مشائخه، قال وعنه الشيخان وأبو داود، توفي سنة سبع وعشرين ومائتين، قال أبو حاتم: ثقة متقناً، احتج به الجماعة وروى له الأخوان والمرشد بالله والسيلقي.

وأما سلام: فقال في الجداول: سلام بن سلم، ويقال ابن سليمان أخذ عن الصادق وحمزة الزيات، ثم قال تكلموا فيه وكذبه بعضهم، وصحح روايته الإمام أحمد بن هاشم ويحيى الداني.

وأما هارون بن كثير فذكر في الجداول تصحيح الإمام أحمد بن هاشم لروايته لحديث فضائل القرآن وقال: إن الذهبي زعم أن هارون هذا مجهول، وأجاب بأن تعريف المرشد بالله كاف.

وأما زيد بن أسلم فهو ثقة مشهور وكان زين العابدين يجلس إليه، واعلم أن هذا الإسناد هو أحد الطريقين للحديث الطويل المتصل بأبي بن كعب في فضائل سور القرآن، وقد أورده الزمخشري وغيره في تفاسيرهم، وقد ادعى جماعة من المحدثين أنه موضوع.

قال في (تخريج الكشاف) (لابن حجر): حديث أبي بن كعب في فضائل القرآن سورة سورة.

أخرجه الثعلبي من طرق عن أبي بن كعب كلها ساقطة، وأخرجه ابن مردويه من طريقين، وأخرجه الواحدي في الوسيط وله قصة ذكرها الخطيب، ثم ابن الصلاح عمن اعترف بوضعه ولهذه روي عن أبي عصمة أنه اعترف بوضعه.

قلت: ولعل القصة المشار إليها هي ما روي أن المدعي لوضعه أراد ترغيب الناس في تلاوة القرآن وسيأتي الجواب عنها.

وأما أبو عصمة المذكور فهو: نوح بن أبي مريم وقد تقدم توثيق المنصور بالله له، وقال في الإتقان وغيره:

أخرج الحاكم في المدخل بسنده إلى أبي عمار المروزي أنه قيل لأبي عصمة الجامع من أين لك عن عكرمة عن ابن عباس في فضائل القرآن سورة سورة وليس عند أصحاب عكرمة هذا؟ فقال: إني رأيت الناس قد أعرضوا عن القرآن واشتغلوا بفقه أبي حنيفة، ومغازي ابن إسحاق فوضعت هذا الحديث حسبة، وكان يقال لنوح هذا الجامع لما جمعه من العلوم فقيل: جمع كل شيء إلا الصدق.

وقال (أبو عمر بن عبد البر) و(عثمان بن الصلاح): وهكذا الحديث الطويل الذي يروى عن أبي بن كعب عن النبي ﷺ في فضل القرآن سورة سورة وقد بحث باحث عن مخرجه حتى انتهى إلى من اعترف بأنه وجماعة وضعوه وإن أثر الوضع عليه لبين، وقد أخطأ الواحدي

المفسر ومن ذكره من المفسرين في إيداعه كتبهم، قال: في تنقيح الأنظار: لكن من أبرز إسناده منهم فهو أبسط لعذره إذ قد أحال نظره على الكشف عن سنده.

قلت: وقد ذكر الباحث عنه ابن حبان في مقدمة تاريخ الضعفاء، فقال: روى ابن مهدوي قال: قلت لميسرة بن عبد ربه: من أين جئت بهذه الأحاديث من قرأ كذا وكذا فله كذا؟ قال: وضعتها أرغب الناس فيها، وروينا عن المؤمل بن إسماعيل قال: حدثني شيخ بحديث أبي بن كعب في فضائل سور القرآن سورة سورة فقال: حدثني رجل بالمدائن وهو حي فصرت إليه فقلت له: من حدثك؟ قال: حدثني شيخ بواسط وهو حي فصرت إليه فقلت له: من حدثك؟ فقال: حدثني شيخ بالبصرة فصرت إليه فقلت له: من حدثك؟ فقال: حدثني شيخ بعبادان فصرت إليه فأخذ بيدي فأدخلني بيتاً فإذا فيه من المتصوفة وبينهم شيخ فقال: هذا الشيخ حدثني فقلت: يا شيخ من حدثك؟ فقال: لم يحدثني أحد ولكنا رأينا الناس قد رغبوا في[1] القرآن فوضعنا لهم هذا الحديث ليصرفوا قلوبهم إلى القرآن، وقد ذكر نحو هذا النووي، وقد أجاب عن ذلك الإمام أحمد بن هاشم عليه السلام في السفينة فقال: ما حاصله هذا باطل يجب طرحه لأربعة وجوه:

الأول: أن قوله وضعه رجل من عبادان غير مصدق لجواز أن يكون فاسقاً أو ملحداً، قاله تنقيصاً لقدر القرآن وتزهيداً في فضله،

(١) عن (ظ)تمت مؤلف.

وأي فائدة في فضيلة باطنها الفساد وتلبيس الحق بالباطل، هذا مع الجهل بحال الرجل يعني المدعي للوضع.

الثاني: أنه لو كان معلوماً فلا يجوز تصديقه لتصريحه بأنه قد كذب على رسول الله ﷺ، وحينئذ يجب تكذيبه وإطراح قوله - يعني فيما قاله من وضع الحديث-، فإن قيل: فما يؤمننا أن يكون صادقاً في قوله فنكون قد عملنا بما هو كذب في نفس الأمر.

قيل: هذا من منازعة النفس وملاحظتها لقوله وقد وجب طرحه، ويرجع النظر إلى طريق توصلنا إلى صحة الحديث وقد وجدت.

الثالث: أن الحديث قد رواه المرشد بالله في أماليه الكبرى، الذي قال فيها الشيخ محيي الدين القرشي رحمه الله: أن مؤلفها قد جمع فيها محاسن أخبار رسول الله ﷺ وعيونها، ورواها بأسانيد صحيحة عند علماء هذا الشأن، وقيد المواضع المشتبهة بتقييدات لا تكاد توجد في موضع.

وذكر الحكم عليها بالصحة في مقدمتها، ويكفي ذلك الكتاب شرفاً تلقي العترة له بالقبول واعتمادهم عليه، ورجوعهم إليه، قال: فروى الإمام الحديث من طريقتين صحيحتين متصلتين بأبي بن كعب اجتماعهما في هارون بن كثير فكيف يكذب إمام من أئمة المسلمين بتصديق كذاب، قال: كذبت على رسول الله ﷺ.

الرابع: قال الإمام عليه السلام أنه قد ذكر في السفينة أذكاراً قرآنية بطرق مختلفة وجميعها شاهدة لصحة حديث أبي، فإن المروج لقبول رجل

من عبادان استبعاد تلك الفضائل أو توهم الاتكال عليه، ونحن نقطع أن في بعض تلك الروايات ما هو أعظم أجراً مما تضمنه حديث أبي، فإن كان المرجع الصحة فهذه طرقها، وإن كان المرجع قبول الأذهان وحب تكذيب هذه كما كذب حديث أبي، والفرق تحكم، ولا يستبعد كثرة الثواب، فقد قال ﷺ لمن استبعد بعض الفضائل: «خير الله أكثر وأطيب».

هذا حاصل ما أجاب به الإمام في الوجه الرابع.

ونحن نقول: قد أتينا في هذه المسألة بما يشهد لصحة حديث أبي في الجملة، وبما يدفع الاستبعاد كما ذكره الإمام عليه السلام، ثم إنا نقول ما ذكروه من رواية أبي عصمة عن ابن عباس شاهدة لرواية المرشد بالله لما مر من توثيق أبي عصمة وجلالته في العلم، ولا نسلم ما رووه عنه من وضع الحديث.

وأما أبو ميسرة فلو سلم أنه وضاع فلا نسلم وضعه لهذا الحديث الذي رواه المرشد بالله إذ ليس من رجال إسناده.

فإن قيل: قد نص على وضعه مؤمل بن إسماعيل العدوي وهو ثقة، وثقه ابن معين. وقال أبو حاتم: صدوق سديد، وهو ممن خرج مع إبراهيم بن عبد الله، وكان من أصحاب الثوري.

قيل: إن كان الذي ذكره ابن حبان هو هذا فلا يبعد أن يكون هؤلاء الذين رووا عنهم حتى وصل إلى شيخ المتصوفة من أعداء الإسلام هم وشيخهم، وأن شيخهم ادعى الوضع ليزهد الناس في فضائل القرآن كما مر.

وأما المؤمل فهو معذور؛ لأن الظاهر من حاله أنه لم يسمع الحديث إلا من تلك الطريقة، وبعد فإن المنصف إذا تأمل ما ذكره المرشد بالله من الإسناد ووجده سالماً عن ميسرة وأبي عصمة الذين قد جرحوهما، وعن شيخ الصوفية المجهول لم يجز منه أن يحكم على الحديث الثابت من هذه الطريقة الخالية عن هولاء المجروحين بالوضع لأجل أن قد رواه آخرون من غيرها، فتأمل واعلم أن ليس في رجال المرشد بالله عليه السلام أحد من هؤلاء الثلاثة المجروحين.

فالواجب على المنصف إن لم يكتف بتصحيح الإمام أحمد بن هاشم وغيره أن لا يجزم بوضع الحديث حتى يبحث عن رجال المرشد بالله، ثم: يحكم بعد ذلك بما ظهر له من صحة أو ضعف أو وضع أو غيرذلك بحسب ما يتحصل من البحث، وها هنا قاعدة فيما يجب على من سمع حديثاً أن يفعل، ذكرها العلامة المقبلي وهي أن الواجب على من سمع حديثاً أن يجعله في محل الاحتمال، ثم ينظر في أمارات الثبوت والانتفاء، فإن حصل ظن أو علم بالثبوت عمل به بلا شك في مثل ذلك الحكم إن قطعاً وإن ظناً، وينظر أيضاً في أمارات الانتفاء، فإن دل دليل على عدم صحته يوجب العلم وجب البيان، وإن كان ظنياً حكى ما وقع ولا يجوز نفيه إلا مع العلم حتى قال بعض المصنفين في علم الحديث: لوقال الكذوب كذبت في هذا الحديث لم يصدق في تكذيبه نفسه لجواز أن التكذيب كذب، ونعم ما قال إذا حققت هذا فانظر ما عليه المحدثون على اختلافهم في الجرأة والورع من الحكم بالوضع، تجد الكثير لتوهم معارضة بين الحديث وما هو أصح

منه، أو لتأدية الحديث إلى عقيدة قد اعتقد خلافها أو نحو ذلك مع ضعف الملازمة أيضاً بينه وبين ما استدل به، ولو تتبع هذا لجاء منه المصنف أو التصانيف.

أما ما لم يبينوا وجه الحكم بوضعه فبالأولى أن يتوقف فيه، لاسيما بعد معرفة الأساليب عند البيان، بلى قد يوجب ريبة بحسب وجه الحكم بالوضع معرفة للآثار وفطنة للاستدلال وورعاً ونحو ذلك، غاية ما في الباب أن يقال: من مارس الشيء حدثت فيه قوة تنفع في المقصود حتى أن الممارسين للآداب إذا سمعوا البيت أو الفقرة من النثر قالوا: هذا نفس فلان، وهو أمر لاشك فيه في الجملة، فكيف كلام أفصح من نطق بالضاد وأوتي جوامع الكلم ﷺ.

فنقول: هذا مسلم لكن هذا مرجح فقط، ولا يحكم به مستقلاً وقد يورث ريبة فيما ظاهره القوة أو قوة فيما هو أقرب إلى الضعف، كما قال ابن الصلاح: عند ذكر أنه لا يعمل إلا بالجرح المعين، أن جرح الأئمة غير المعين لا يؤخذ به، إنما ذكره لأنه قد يورث ريبة فيتوقف فقط، رجعنا إلى ما نحن بصدده.

وأخرج الطبراني في الأوسط بسند ضعيف، عن أبي زيد وكانت له صحبة. قال: كنت مع النبي ﷺ في بعض فجاج المدينة، فسمع رجلاً يتهجد ويقرأ بأم القرآن، فقام النبي ﷺ فاستمع حتى ختمها، فقال: «ما في الأرض مثلها».

وأخرج ابن الضريس عن أبي قلابة مرفوعاً: «من شهد فاتحة

الكتاب حين تستفتح كان كمن شهد فتحاً في سبيل الله، ومن شهد حتى تختم كان كمن شهد الغنائم حتى تقسم».

وعن علي عليه السلام: (من قرأ فاتحة الكتاب، فقال الحمد لله رب العالمين، حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه صرف الله عنه سبعين نوعاً من البلاء أهونها الهم). رواه زيد بن علي في المجموع.

وقال (الهادي) عليه السلام: يُروى أنها لم تقرأ على مريض إلا شفي، ولم يقرأها مكروب إلا كفي ونجي، ولا توسل بها أحد إلى الله سبحانه إلا أعطي. ذكره في الأحكام.

وأخرج أحمد والبيهقي في الشعب بسند جيد عن عبد الله بن جابر أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال له: «ألا أخبرك بأخير سورة نزلت في القرآن، قلت: بلى يا رسول الله، قال: فاتحة الكتاب» وأحسبه قال: «فيها شفاء من كل داء».

وأخرج الطبراني في الأوسط والدارقطني في الإفراد وابن عساكر بسند ضعيف، عن: السائب بن يزيد قال: عوذني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بفاتحة الكتاب نقلاً.

وأخرج الدارمي والبيهقي في شعب الإيمان بسند رجاله ثقات، عن عبد الملك بن عمير قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «فاتحة الكتاب شفاء من كل داء».

وأخرج ابن قانع في معجم الصحابة عن رجاء الغنوي، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «استشفوا بما حمد الله به نفسه قبل أن يحمده خلقه،

وبما مدح الله به نفسه، قلنا: وماذاك يا نبي الله؟ قال: الحمد لله، وقل هو الله أحد، فمن لم يشفه القرآن فلا شفاه الله».

وأخرج سعيد بن منصور في سننه والبيهقي في الشعب عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ قال: «فاتحة الكتاب شفاء من السم».

وأخرجه أبو الشيخ عن سعيد وأبي هريرة معاً، وعن أبي سعيد الخدري أن سرية لرسول الله ﷺ خرجت فمرت بحي من العرب، فنزلت بهم فلدغ سيدهم، فقالوا: هل فيكم من يرقي؟ فرقاه بعضهم بفاتحة الكتاب فعوفي، فأعطوه ثلاثين شاة، فلما قدموا على رسول الله ﷺ، أخبروه الخبر، فقال: «اضربوا لي معكم بسهم» رواه الأمير الحسين في الشفاء والقاضي زيد في الشرح.

قال في (تتمة الاعتصام): وهذا الخبر قد رواه الهادي عليه السلام في الأحكام عن جده القاسم عليه السلام عن رسول الله ﷺ. وكذا نسبه إلى الأحكام في الشفاء.

وفي (الشفاء) عن أبي سعيد أن ناساً من أصحاب النبي ﷺ أتوا حياً من أحياء العرب فلم يقرؤهم، فبينما هم كذلك إذ لدغ سيد أولئك، فقالوا: هل فيكم من راق؟ فقالوا: لم تقرونا فلا نفعل أو تجعلوا لنا جعلاً، فجعلوا لهم قطيع شا فجعل رجل يقرأ بأم القرآن ويجمع ريقه فيتفل فبرأ الرجل، فأتوهم بالشا فقالوا: لا نأخذها حتى نسأل عنه رسول الله ﷺ، فسألوا النبي ﷺ فضحك، فقال: «ماأدراك أنها رقية خذوها واضربوا لي فيها بسهم»، والحديث أخرجه البخاري ومسلم

وأبو عبيدة وأحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة والحاكم والبيهقي بألفاظ تؤدي هذا المعنى.

وفي بعضها: أن سيدهم لدغه العقرب وأن الفاتحة قرئت عليه سبع مرات فبرئ.

وأخرج أحمد والبخاري والبيهقي في السنن عن ابن عباس أن نفراً من أصحاب رسول الله ﷺ مروا بماء فيه لديغ أو سليم، فعرض لهم رجل من أهل الحي فقال: هل فيكم من راق؟ إن في الماء رجلاً لديغاً أو سليماً، فانطلق رجل منهم فقرأ بفاتحة الكتاب على شاء فبرأ، فجاء بالشا إلى أصحابه، فكرهوا ذلك وقالوا: أخذت على كتاب الله أجراً، حتى قدموا المدينة، فقالوا: يارسول الله أخذ على كتاب الله أجراً، فقال رسول الله ﷺ: «إن أحق ما أخذتم عليه أجراً كتاب الله».

وروى الأميرالحسين في الشفاء عن النبي ﷺ أنه لما سأله عم خارجة بن الصلت عن رجل أتى به إليه فرقاه ثلاثة أيام غدوة وعشية يقرأ عليه فاتحة الكتاب ويجمع بزاقه، ثم يتفل، فأعطوه جعلاً، فسأل رسول الله ﷺ عنه، فقال: رسول الله ﷺ: «كل فلعمري من أكل برقية باطل لقد أكلت برقية حق».

وأخرج أحمد وأبو داود والنسائي وابن السني: في عمل اليوم والليلة، والحاكم وصححه البيهقي في الدلائل عن خارجة بن الصلت التميمي عن عمه: أنه أتى رسول الله ﷺ، ثم أقبل راجعاً من عنده فمر على قوم عندهم رجل مجنون موثق بالحديد، فقال أهله: أعندك

ما تداوي به هذا؟ فإن صاحبكم قد جاء بخير، قال: فقرأت عليه فاتحة الكتاب ثلاثة أيام في كل يوم مرتين غدوة وعشية، أجمع بزاقي، ثم أتفل فبرئ، فأعطوني مائة شاة فأتيت النبيﷺ فذكرت ذلك له فقال: «كل فمن أكل برقية باطل فقد أكلت برقية حق»، والحديث سكت عنه أبو داود والمنذري ورجاله رجال الصحيح، إلا خارجة المذكور وقد وثقه ابن حبان.

وأخرج الحديث أيضاً وصححه، ذكره في نيل الأوطار، وأخرج الثعلبي من طريق معاوية بن صالح عن أبي سليمان قال: مر أصحاب رسول اللهﷺ في بعض غزوهم على رجل قد صرع فقرأ بعضهم في أذنه بأم القرآن فبرئ فقال: رسول اللهﷺ: «هي أم القرآن وهي شفاء من كل داء».

وأخرج البزار في مسنده بسند ضعيف عن أنس، قال: قال رسول اللهﷺ: «إذا وضعت جنبك على الفراش وقرأت فاتحة الكتاب وقل هو الله أحد فقد أمنت من كل شيء إلا الموت»، قلت: كذا قال في الدر المنثور بسند ضعيف.

وقال (العزيزي): هو حديث حسن، وأخرج ابن عساكر في تاريخ دمشق عن شداد بن أوس قال: قال رسول اللهﷺ: «إذا أخذ أحدكم مضجعه ليرقد فليقرأ بأم القرآن وسورة، فإن الله وكل بها ملكاً يهب معه إذا هب».

وأخرج الديلمي في مسند الفردوس عن عمران بن حصين

مرفوعاً: «فاتحة الكتاب وآية الكرسي لا يقرأهما عبد في دار فيصيبهم ذلك اليوم عين إنس أو جن».

وفي الكشاف وغيره عن حذيفة أن النبي ﷺ قال: «إن القوم ليبعث الله عليهم العذاب حتماً مقضياً فيقرأ صبي من صبيانهم في المكتب الحمد الله رب العالمين فيسمعه الله تعالى فيرفع عنهم بسببه العذاب أربعين سنة».

قال (ابن حجر): أخرجه الثعلبي من رواية أبي معاوية عن أبي مالك الأشجعي عن ريقي عنه إلا أن دون معاوية من لا يحتج به وله شاهد في مسند الدارمي.

وأخرج الثعلبي عن الشعبي أن رجلاً شكا إليه وجع الخاصرة فقال: عليك بأساس القرآن، قال: وما أساس القرآن؟ قال: فاتحة الكتاب.

ورواه القرطبي في تفسيره قال: شكا رجل إلى الشعبي وجع الخاصرة فقال: عليك بأساس القرآن فاتحة الكتاب، سمعت ابن عباس يقول: لكل شيء أساس وأساس الدنيا مكة؛ لأنها منها دحيت إلى أن قال: وأساس الكتب القرآن، وأساس القرآن الفاتحة وأساس الفاتحة بسم الله الرحمن الرحيم فإذا اعتللت أو اشتكيت فعليك بالفاتحة تشفى.

وفي صحيفة علي بن موسى الرضا، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا أراد أحدكم حاجة فليباكر في طلبها يوم الخميس وليقرأ إذا خرج من منزله آخر آل عمران وآية الكرسي وإنا أنزلناه في ليلة القدر،

وأم الكتاب فإن فيها قضاء حوائج الدنيا والآخرة».

وأخرج أبو الشيخ في الثواب عن عطاء قال: إذا أردت حاجة فاقرأ بفاتحة الكتاب حتى تختمها تقضى إن شاء الله.

تنبيه

ما اشتملت عليه هذه النصوص من تفضيل الفاتحة على غيرها وما سيأتي في آية الكرسي وغيرها نص في تفضيل بعض السور والآيات على بعض، وقد منعه بعضهم ولا وجه له مع هذه النصوص، وسيأتي للمسألة مزيد بسط وتحقيق إن شاء الله.

تنبيه آخر

قد تضمنت هذه الأحاديث والآثار أسماء هذه السورة وجملتها اثنى عشر اسماً الصلاة، والحمد، وفاتحة الكتاب، وأم الكتاب، وأم القرآن، والمثاني، والقرآن العظيم، والشفاء، والرقية، والأساس، والوافية، والكافية.

سماها بالوافية ابن عيينة، وسماها عبد الله بن يحيى بن أبي كثير الكافية لأنها تكفي عن سواها ولا يكفي سواها عنها، كما في حديث: «أم القرآن عوض عن غيرها...» الخبر، وقد منع بعضهم تسميتها بأم الكتاب، وأما القرآن لنا صريح السنة.

خاتمة البحث
بحث في مسألة التأمين

خاتمة في آمين

والكلام فيه يكون في ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: في معناه

فقال الجمهور: معناه اللهم استجب، ويدل عليه ما أخرجه جويبر في تفسيره عن الضحاك عن ابن عباس، قال: قلت يارسول الله ما معنى آمين؟ قال: «رب افعل»، ذكره في الدرالمنثور، وفيه: وأخرج الثعلبي من طريق الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس مثله، ورواه في الكشاف ونسبه في التخريج إلىالثعلبي من رواية أبي صالح، وقال بإسناد واهٍ.

وقيل: هو اسم من أسماء الله تعالى، وهذا مروي عن جعفر بن محمد ومجاهد وهلال بن يساف.

قال (القرطبي): ورواه ابن عباس عن النبيﷺ ولم يصح، قاله ابن العربي.

وقال (القسطلاني): رواه عبد الرزاق عن أبي هريرة بإسناد ضعيف، وأنكره جماعة منهم النووي، وعبارته في تهذيبه: هذا لايصح لأنه ليس في أسماء الله، اسم مبني ولا غير معرب، وأسماء الله تعالى لا تثبت إلا بالقرآن أو السنة، وقد عدم الطريقان.

قلت: وقد حكى الراغب عن بعضهم أن صاحب هذا القول[1] أراد أن فيه ضمير الله تعالى لأن معناه استجب.

وقيل: معناه كذلك فليكن، ذكره الجوهري وصاحب القاموس، وقال مقاتل: هو قوة للدعاء واستنزال للبركة، وقال الترمذي: معناه لا تخيب رجاءنا، وفي لغتان، المد على وزن فاعيل، وكياسين والقصر على وزن يمين، وقد روى فيه الإمالة مع المد عن حمزة والكسائي للكسرة بعد الألف وهذه لغة ثالثة، وفيه لغة رابعة وهي آمين بالمد وتشديد الميم، وهي مروية عن الصادق والحسن والحسين بن الفضل من أم إذا قصد أي: نحن قاصدون نحوك، وحكى هذه اللغة الداودي.

قال صاحب (الإكمال): هي لغة شاذة لم يعرفها غيره.

وفي شرح الشذور عن الجوهري وثعلب إنكار كونها لغة، وكذا أنكرها غيرهما، وقالوا: لا يعرف آمين إلا جمعاً بمعنى قاصدين كقوله تعالى: {وَلَآ آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ} [المائدة:٢]، وفيه لغة خامسة وهي التشديد مع القصر، وقيل: هي خطأ.

---

(١) أي القول بأنه من أسماء الله. تمت مؤلف.

وفي الجامع الكافي عن القاسم بن إبراهيم أن آمين ليست من معروف كلام العرب.

واعترضه الشوكاني فقال: وأما ما رواه في الجامع الكافي عن القاسم بن إبراهيم أن آمين ليست من لغة العرب، فهذه كتب اللغة بأجمعها على ظهر البسيطة.

قلت: نقل كلام الإمام على غير وجهه ليتم له التشنيع عليه فإن القاسم عليه السلام إنما أنكر كونها معروفة من كلام العرب، والظاهر أن مراده أنها غير جارية على قياس العربية باعتبار ما هو المشهور من استعمالها وهو المدمع بتخفيف الميم وهو كما قال، فإن وزن فاعيل إنما يكون في الأسماء العجمية.

وقد قيل: إن هذا الاسم عجمي.

قال (ابن هشام) في (شرح الشذور): وهذه اللغة أكثر اللغات استعمالاً، ولكن فيها بعد في القياس إذ ليس في اللغة العربية فاعيل، وإنما ذلك في الأسماء الأعجمية كقابيل، ومن ثم زعم بعضهم أنه أعجمي، فهذا كلام من لاريب في تقدمه في العربية، يشهد للقاسم بكمال المعرفة والتطلع إلى اللغات، وعلى الشوكاني بالنقص والاكتفاء بظواهر العبارات، وأما سائر اللغات المحكية فيها فقد عرفت إنكار جماعة من العلماء لها وتخطئتهم لناقلها.

وقال صاحب (الإكمال): حكى ثعلب القصر وأنكره غيره إلا في الشعر، ذكره في شرح الشذور، وقد حكى الشوكاني نحوه،

وعند التأمل لما حكينا تعرف أن القول بأن هذه الكلمة ليست عربية أو ليست من مشهور كلامهم هو الصواب دون ما عداه.

المسألة الثانية: في حكمه بعد الفاتحة في الصلاة وذكر الخلاف فيه

فالذي عليه أهل البيت عليهم السلام ومن تابعهم أنه بدعة لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا يصلح فيها شيءٌ من كلام الناس» وقد مر تخريجه.

وقد روي في البحر وغيره إجماع أهل البيت عليهم السلام على ذلك وإجماعهم حجة، ثم اختلفوا في كون الإتيان به يفسد الصلاة أم لا؟

فقال أحمد بن عيسى والناصر والإمام يحيى: لا يفسدها لأنه دعاء، وهذا مروي عن المؤيد بالله واختاره علامة العصر.

وذهب الفريقان إلى استحبابه عقيب الفاتحة، هكذا في البحر، وظاهره أنه لا فرق بين الإمام والمأموم والمنفرد عندهم، ولا بين الصلاة الجهرية والسرية.

وروى النووي في شرح مسلم إجماع الأمة على أن المنفرد يؤمن، قال: وكذلك الإمام والمأموم في الصلاة السرية، وكذلك قال الجمهور: في الجهرية، وقال مالك: في رواية عنه لا يؤمن الإمام في الجهرية.

وفي تفسير القرطبي أن ابن القاسم روى عن مالك أن الإمام لا يقول آمين وإنما يقولها من خلفه، قال وهو قول ابن القاسم والمصريين من أصحاب مالك.

والحجة على شرعيته حديث وائل بن حجر قال: سمعت النبي ﷺ: قرأ {غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ} [الفاتحة: ٧] فقال: ((آمين)) يمد بها صوته، أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي، وحسنه والدارقطني وابن حبان.

قال (الحافظ): وسنده صحيح، وصححه الدارقطني وأعله بن القطان بحجر بن عنبس، وقال: لا يعرف، ورده الحافظ بأنه ثقة معروف.

وفي (النيل): أن في رواية أبي داود زيادة ورفع بها صوته، ورواه أحمد وابن ماجة والدارقطني من طريق أخرى بلفظ وخفض بها صوته، وقد أعلت باضطراب شعبة في إسنادها ومتنها، ورواها سفيان من دون اضطراب في الإسناد ولا المتن.

قال (ابن القطان): اختلف شعبة وسفيان فقال شعبة: خفض، وقال الثوري: رفع، وقال شعبة: حجر أبو عنبس، وقال الثوري: ابن عنبس، وصوبه البخاري وأبو زرعة.

قلت: قد ضعف المؤيد بالله وغيره هذا الحديث؛ لأن رواية وائل غير مقبولة عندهم لأنه كان يكتب بأسرار علي عليه السلام إلى معاوية.

قال (المؤيد بالله): وفي دون ذلك تسقط العدالة.

وفي الجامع الكافي عن القاسم عليه السلام أنه قال: ليس يعجبنا قول آمين يعني في الصلاة وليست من معروف كلام العرب، والحديث الذي جاء فيها إنما هو عن وائل بن حجر وهو الذي فعل ما فعل.

وأجيب بأنه لو سلم أن قد وقع من وائل ما يوجب فسقه، فالمعتبر في قبول الرواية الحفظ والتحرز عن الكذب وأنتم تقبلون فساق التأويل وكفارهم كما عرف ذلك من نقل مذاهب مشاهير الأئمة في كتب أصول الفقه والحديث مع تحريمهم للكذب، على أنا لو سلمنا لكم القدح في وائل وعدم قبول روايته فقد ثبت عن غيره بطرق كثيرة، ففي أمالي أحمد بن عيسى: حدثنا عباد بن يعقوب، عن إبراهيم بن العلاء، عن أبيه، عن عدي بن ثابت، عن أبي عبد الله الجزلي قال: صليت خلف علي عليه السلام الفجر فقرأ: {بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ}، فلما أن قال: {غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ} [الفاتحة: ٧] قال: آمين كفى بربي هادياً ونصيرا، {بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ} [الأنبياء: ١].

عباد بن يعقوب أحد مشائخ الشيعة وثقاتهم.

وإبراهيم هو: إبراهيم بن عبد الله أو ابن عبيد الله بن العلاء بن زير الربعي، أحد رواة فضائل الآل، روى له المرادي وأبو طالب والمرشد بالله وفي المحيط.

وأما أبوه عبد الله فوثقه دحيم وابن معين وابن أبي حاتم، ومعاوية بن صالح وهشام بن عمار ويعقوب بن أبي شيبة، قال ولده إبراهيم: توفي سنة أربع أو خمس وستين ومائة.

احتج به البخاري والأربعة، وروى له المرادي، وأبو طالب والمرشد بالله.

وأما عدي بن ثابت فقال في الجداول: عدي بن ثابت الأنصاري الكوفي، عن أبيه وجده لأمه عبد الله بن يزيد الحطمي والبراء وسليمان بن صرد وابن جبير، وعنه الأعمش وابن حي وابن جدعان، وثقه أحمد والعجلي والنسائي والدارقطني، توفي سنة ست عشرة ومائة، عداده في ثقات محدثي الشيعة، واحتج به الجماعة، وروى له أئمتنا الأربعة.

وأما أبو عبد الله الجذلي فوثقه أحمد وابن معين وصحح الترمذي حديثه، وعداده في ثقات محدثي الشيعة، قال الذهبي: شيعي بغيض.

وأخرج ابن ماجة عن علي عليه السلام سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا قال: «{وَلاَ الضَّالِّينَ} قال: آمين».

وأخرج الطبراني في الأوسط عن معاذ بن جبل أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «إن اليهود قوم حسد ولم يحسدوا المسلمين على أفضل من ثلاث، رد السلام، وإقامة الصفوف، وقولهم خلف إمامهم في المكتوبة آمين».

وأخرج ابن عدي في الكامل عن: أبي هريرة مرفوعاً: «إن اليهود قوم حسد حسدوكم على ثلاثة، إفشاء السلام، وإقامة الصف، وآمين».

وأخرج مسلم وأبو داود وابن ماجة، والنسائي وابن أبي شيبة عن أبي موسى الأشعري، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا قرأ - يعني الإمام - {غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ} [الفاتحة: ٧] فقولوا: آمين يجيبكم الله».

وأخرج مالك والشافعي وابن أبي شيبة وأحمد والبخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة والبيهقي عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «إذا أمن الإمام فأمنوا فإنه من وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه».

وأخرج أبو يعلى في مسنده وابن مردويه بسند جيد عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا قال الإمام {غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ} [الفاتحة: ٧] قال الذين خلفه آمين التقت من أهل السماء وأهل الأرض، ومن لم يقل آمين كمثل رجل غزا مع قوم فاقترعوا سهامهم ولم يخرج سهمه، فقال: ما لسهمي لم يخرج، قال: إنك لم تقل آمين».

والأحاديث في الباب كثيرة منها عن بلال عند أبي داود وعن أبي موسى عند أبي عوانة وعن سلمان عند الطبراني في الكبير، قال في النيل: وفيه سعيد بن بشير.

قلت: لعل الرجل ضعف لمخالفته لأصول الخصوم.

قال في (الجداول): سعيد بن بشير الأزدي أبو عبد الرحمن البصري نزيل دمشق عن قتادة وابن الزبير والزهري، وثقه دحيم، وابن عيينة وشعبة.

وقال (المنصور بالله): كان عدلياً، وقال أبو حاتم: محله الصدق، وأثنى عليه غيرهم، وضعفه آخرون، احتج به الأربعة، توفي سنة ثمان وستين ومائة، روى له المرشد بالله والنيروسي، وفي الباب أيضاً

عن أم الحصين عند الطبراني في الكبير وفيه إسماعيل بن مسلم المكي، قال في النيل: وهو ضعيف.

قلت: ذكره في الجداول وقال: روى في فضائل الوصي عليه السلام ولعله ضعف لذلك، احتج به الترمذي وابن ماجة، وروى له المرادي وأبو طالب.

قال في (النيل): وذكرالحافظ محمد بن إبراهيم الوزير أن في الباب أيضاً عن أم سلمة وسمرة، وفي النيل أيضاً أنه رواه ابن أبي حاتم عن علي عليه السلام موقوفاً عليه من فعله، وقال -يعني ابن أبي حاتم- هذا عندي خطأ.

وقال في (المنار): أحاديث التأمين صحيحة صريحة في كتب الحديث بل وفي كتب أهل البيت عليهم السلام.

قال السيد الإمام (محمد بن إبراهيم الوزير) رحمه الله: روى عن علي عليه السلام مرفوعاً في باب الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم من كتاب الأمالي وموقوفاً في مجموع زيد بن علي عليه السلام ذكره في القنوت في الوتر قبل الركوع، ولذلك قال الإمام المهدي محمد بن المطهر عليه السلام في كتابه الرياض الندية: أن رواة التأمين جم غفير، قال وهو مذهب زيد بن علي وأحمد بن عيسى.

قلت: أما نسبة ما في العلوم إلى الرفع فوهم وقد ذكرناه موقوفاً كما مر، إذا عرفت هذا فاعلم أن القائلين بشرعية التأمين عقيب الفاتحة في الصلاة قد أجابوا عن حديث النهي عن الكلام في الصلاة بأنه مخصوص بأحاديث التأمين.

قال (الشوكاني): فإن كانت أحاديثه الواردة عن جمع من الصحابة لا يقوى بعضها على تخصيص حديث واحد من الصحابة مع أنها مندرجة تحت العمومات القاضية بمشروعية مطلق الدعاء في الصلاة لأن التأمين دعاء فليس في الصلاة تشهد وقد أثبته العترة، فما هو جوابهم في إثباته فهو الجواب في إثبات ذلك، على أن المراد بكلام الناس في الحديث هو تكليمهم لأنه اسم مصدر كلم لا تكلم، ويدل على ذلك السبب المذكور في الحديث، وقال المقبلي: حديث السلمي ليس مما نحن فيه في شيء والدعاء في الصلاة لو ادعى مدع تواتره معنى بما شاء المصلي بلا تقييد بنقل خاص لما ساغ للمنصف أن يرده، والتأمين من الدعاء وهو خاتمته كما ورد آمين خاتمة رب العالمين، وقد خصته الأدلة الخاصة زيادة على مطلق الدعاء، وأما دعوى إجماع العترة على أنه بدعة فقال الإمام عزالدين: فيه نظر لما مر من نقل خلاف بعض كبارهم.

وفي (الجامع الكافي) عن أحمد بن عيسى أن المصلي مخير إن شاء قال آمين وإن شاء تركه، وهذا يدفع القول بأنه موافق في كونه بدعة وإنما خالف في الفساد.

وقال في (المنار): أما دعوى إجماع أهل البيت عليهم السلام هنا فكسائر دعاوى الإجماع يبحث أحدهم أصولهم وفروعهم فلا يجد خلافاً فيظن الإجماع أحسن أحواله.

قلت: ومما يضعف صحة الإجماع أن الخلاف مروي في الكتب

المشهورة كالعلوم والجامع الكافي فإن فيهما رواية التخيير عن أحمد بن عيسى وهو في الجامع عن محمد بن منصور، وقال الإمام عز الدين نص في الزهور على أن أحد قولي الناصر، وكلام المؤيد بالله في الزيادات أنه غير مفسد، ومثله ذكره أبو مضر في شرحه عن المؤيد بالله وذكره غيره، وأحمد بن عيسى ذهب إلى أنه سنة، فأين الإجماع هذا.

وأما ما ذكره المؤيد بالله من أن حديث وائل إن صح فهو منسوخ بحديث السلمي ففيه نظر إذ لو كان منسوخاً لما فعله أمير المؤمنين بعد وفاة الرسول ﷺ فهو كان أعلم الناس بالناسخ والمنسوخ، وكذلك فعله غيره من الصحابة ولم ينكر.

كذلك يجاب عما يدعى من نسخ سائر أحاديث التأمين، وأما ما قيل من أن الناسخ قوله ﷺ: «إذا قال الإمام غير المغضوب عليهم ولا الضالين فأنصتوا» رواه أبو هريرة وقد مرّ، فمدفوع بأن النسخ لا يثبت إلا بدليل وهذا لم ينص فيه على النسخ، بل هو مطلق يتناول الإنصات عن قول آمين وغيره، وما مركالقيد المخرج لآمين عن ذلك الإطلاق، ويجوز أن يراد به الأمر بالإنصات حتى يأتي الإمام بالتأمين فلا يشاركه المأموم فيه، بل لايؤمن إلا بعد تأمين الإمام كما قيل إن ما في بعض الروايات من قوله: «فإذا أمّن فأمنوا» يدل على ذلك أعني تأخير تأمين المأموم عن تأمين الإمام لترتيبه عليه بالفاء.

وأما قول الأمير الحسين أن هذه الأخبار متعارضة لأن في بعضها كان يرفع بها صوته، وفي بعضها: «إذا قال الإمام {ولا الضالين} فقولوا: آمين»، وفي بعضها: «إذا أمن الإمام فأمنوا»، وفي بعضها:

((من وافق قوله قول الملائكة غفر له)).

قال: فهذه أخبار متعارضة فلم يصح فيها القول بالتخيير، ولا اختص بعضها بضرب من الترجيح، فيجاب عنه بأنه لا تعارض فيها أصلاً بل هي أخبارمتواردة على معنى واحد وإن اختلف اللفظ، وفي بعضها زيادة بيان رفع الصوت وبيان المغفرة المترتبة علىالتأمين، ولا شك مثل هذا لا يكون من التعارض في شيء.

وأما قول المؤيد بالله في حديث وائل اضطراب لأن في بعض الروايات أنه رفع بها صوته، وفي بعضها أنه خفض بها صوته، فيجاب عنه بأنه مثل هذا الاضطراب لا يوجب رد الحديث وضعفه لجواز أنه وقع الأمران معاً في وقتين، ثم إنه قد مر ترجيح رواية رفع الصوت، وإن سلم فالأحاديث الأخر لا اضطراب فيها.

واعلم أن القائلين بشرعيته اختلفوا في مواضع:

أحدهما: في الوجوب وعدمه، فقال الحافظ: الأمر فيه للندب عند الجمهور.

وروي عن بعض أهل العلم وجوبه على المأموم عملاً بظاهر الأمر، وأوجبته الظاهرية على كل من يصلي.

وقال (الشوكاني): الظاهر من الحديث وجوبه على المأموم إن أمن الإمام، وأما الإمام والمنفرد فمندوب فقط.

الثاني: في الجهر به والإسرار، فقال النووي: يجهر به عند الأكثر

ونسبه القرطبي إلى الشافعي ومالك في رواية عنه لحديث: «كان يرفع بها صوته» ولما في الروايات الأخيرة من ذكر سماع الرواة له وذلك لا يكون إلا مع الجهر.

ولما رواه أبو هريرة قال: كان رسول الله ﷺ إذا تلا: {غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ} [الفاتحة: ٧] قال: «آمين» حتى يسمع من يليه من الصف الأول، رواه أبو داود وابن ماجة، وقال: حتى يسمعها أهل الصف الأول فيرتج بها المسجد.

قال في (النيل): والحديث أخرجه أيضاً الدارقطني وقال إسناده حسن، والحاكم وقال: صحيح على شرطهما، والبيهقي وقال: حسن صحيح، وأشارإليه الترمذي، وترجم له البخاري باب جهر الإمام بالتأمين، وقال فيه: قال عطاء: آمين دعاء أمن ابن الزبير ومن وراءه حتى أن للمسجد للجة، بلامين وجيم مشددة أي صوت مرتفع.

قال (الترمذي): وبه يقول غير واحد من أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ، ومن بعدهم يرون أن يرفع الرجل صوته بالتأمين لا يخفيها، وبه يقول الشافعي وأحمد وإسحق.

وقال (البخاري): باب جهر المأموم بالتأمين، وأورد فيه حديث أبي هريرة: «إذا قال الإمام: {غير المغضوب عليهم ولا الضالين} فقولوا: آمين...» الحديث.

قال (القسطلاني): ووجه المناسبة للترجمة أنه أمر بقول آمين، والقول إذا وقع الخطاب به مطلقاً حمل على الجهر، ومتى ما أريد به

الإسرار، وحديث النفس قيد بذلك.

قلت: وفيه نظر فإن الظاهر من إطلاق القول تناول الجهر والإسرار، فالأولى الاحتجاج بما مر.

وقال (أبو حنيفة) و(الكوفيون) و(مالك) في رواية وبعض المدنيين: لا يجهر بها، وهو قول الطبري وابن حبيب من المالكية، ورواه في الجامع الكافي عن محمد بن منصور ولفظه: قال محمد: ثلاثة أشياء تخفى في الصلاة الاستعاذة، وربنا لك الحمد، وآمين لمن قالها، وقولها عندنا جائز وإن شاء فلا يقلها، واحتجوا بأنه دعاء، وقد قال الله تعالى: {ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً وَخُفْيَةً} [الأعراف:٥٥].

وأجيب بأن إخفاء الدعاء إنما كان أفضل لخوف الرياء، وأما ما يتعلق بصلاة الجماعة فشهودها إشهار شعار ظاهر، وإظهار حق يندب العباد إلى إظهاره، وقد ندب الإمام إلى إظهار قراءة الفاتحة المشتملة على الدعاء والتأمين في آخرها، فإذا كان الدعاء[1] مما يسن الجهر فيه فالتأمين على الدعاء تابع له وجار مجراه.

وفي تفسيرالقرطبي عن ابن بكير أنه مخير -يعني بين الجهر والإسرار- ولعله يحتج بإطلاق الأمر بقول آمين.

وفي البحر بعد أن حكى مذهب الفريقين في استحبابه أنه يكون تابع للقراءة في الجهر والإسرار؛ لأنه تابع لها إلا عند أبي حنيفة فيسره.

الأمر الثالث: مما اختلفوا فيه في تأمين المأموم هل يوقعه عند تأمين

(١) يعني الذي تضمنته الفاتحة. تمت مؤلف.

الإمام أم لا؟ فذهب الجمهور إلى أنه يقارن به تأمين الإمام، لحديث: «إذا قال الإمام: غير المغضوب عليهم ...»الخبر.

وقيل بعده لظاهر قوله: «إذا أمن الإمام فأمنوا»، ولما مر من قوله: «فأنصتوا».

وأجيب: بأن فيما قاله الجمهور جمع بين رواية: «إذا أمن فأمنوا» وبين قوله: «إذا قال: غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقولوا آمين»، فإنه يدل على أنه يقوله عند تلاوة الإمام للآية، ووجه الجمع أنه يحمل قوله: «إذا أمن» على أن المراد به إذا أراد التأمين ليقع تأمينهما معاً، وقد قيل في الجمع غير ما ذكر، فقيل المراد بقوله: «ولا الضالين فقولوا آمين» أي إذا لم يقل الإمام آمين، وقيل الأول وهو المقارنة لمن قرب من الإمام، والثاني لمن تباعد عنه لأن جهر الإمام بالتأمين أخفض من جهره بالقراءة.

وقال (الطبري): يؤخذ من الروايتين تخيير المأموم في قولها مع الإمام أو بعده، قال الخطابي: وهذه الوجوه كلها محتملة وليست بدون الوجه الذي ذكروه يعني الجمهور.

قلت: الظاهر مع الجمهورالتصريح بأن المأموم يقولها إذا قال الإمام: {غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ} [الفاتحة: ٧]، وهو صريح، وما عداه محتمل.

الأمر الرابع: إذا لم يسمع المأموم قول الإمام: {وَلاَ الضَّالِّينَ} [الفاتحة: ٧] فلا يقولها عند ابن نافع، وقيل: بل يتحرى

قدر القراءة ويقول آمين، ذكر هذا الخلاف القرطبي.

الأمر الخامس: ظاهر الأحاديث أن المصلي إذا أخره فإنه لا يأتي به بعد السورة، وهو قول الشافعي، ولم أقف على خلافه.

تنبيه

في إطلاق بعض الروايات السابقة أنه يستحب التأمين بعد قراءة الفاتحة ولو في غير صلاة، وسيأتي زيادة في الدلالة على ذلك.

المسألة الثالثة: في فضائل هذه الكلمة وخواصها

عن أبي زهير النميري وكان صحابياً أنه كان إذا دعا الرجل بدعاء قال: اختمه بآمين فإن آمين مثل الطابع علىالصحيفة، وقال أخبركم عن ذلك: خرجنا مع رسول الله ﷺ ذات ليلة فأتينا على رجل قد ألح في المسألة فوقف النبي ﷺ، فقال النبي صلى الله عليه وآله: «أوجب إن ختم»، فقال رجل من القوم: بأي شيء يختم؟ قال: «بآمين، فإنه إن ختم بآمين فقد أوجب».

قال في (الدر المنثور): أخرجه أبو داود بسند حسن وصححه في شرح الجامع الصغير للعزيزي.

وأخرج أحمد وابن ماجة والبيهقي في سننه عن عائشة عن النبي ﷺ قال: «ما حسدتكم اليهود على شيء ما حسدتكم على التأمين»، وهو في الجامع الصغير بزيادة السلام فقال: «ما حسدتكم على السلام والتأمين»، ونسبه إلىالبخاري في الأدب،

وابن ماجة.

قال الشارح: بإسناد صحيح وعن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «ما حسدتكم اليهود على شيء ما حسدتكم على آمين، فأكثروا من قول آمين»، أخرجه ابن ماجة.

قال في (الدر): بسند ضعيف، وقال العزيزي: هو حسن لغيره.

وأخرج ابن عدي في الكامل عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «إن اليهود قوم حسدٌ حسدوكم على ثلاثة أشياء السلام، وإقامة الصف، وآمين».

وأخرج الحارث بن أبي أسامة في مسنده، والحكيم الترمذي في نوادر الأصول وابن مردويه عن أنس قال رسول الله ﷺ: «أعطيت ثلاث خصال، أعطيت صلاة في الصفوف، وأعطيت السلام وهو تحية أهل الجنة، وأعطيت آمين ولم يعطها أحد ممن كان قبلكم، إلا أن يكون الله أعطاها هارون فإن موسى كان يدعو وهارون يؤمن».

ولفظ الحكيم: «إن الله أعطى أمتي ثلاثاً لم يُعطها أحدٌ قبلهم، السلام وهو تحية أهل الجنة، وصفوف الملائكة، وآمين، إلا ما كان من موسى وهارون، وكان عليه السلام يختم به دعاء يقنت به في الوتر، وهو قوله اللهم إليك رفعت الأبصار إلى آخره، وختمه بقوله إله الخلق آمين رب العالمين»، رواه زيد بن علي في مجموعه ونحوه في الجامع الكافي.

وأخرج الطبراني في ا لدعاء وابن عدي وابن مردويه عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «آمين خاتم رب العالمين على لسان عباده المؤمنين».

قال (السيوطي) و(العزيزي): وهو ضعيف، ومعنى كونه خاتم رب العالمين أنه يمنع الدعاء من الخيبة والرد؛ لأن العاهات والبلايا تندفع به كما يمنع الطابع على الكتاب من فساده، وإظهار ما فيه على الغير، وقيده بلسان المؤمنين؛ لأن الكافر إذا قال: آمين عقيب دعائه لم تكن مانعة من خيبة دعائه.

وقال (القرطبي) في تفسيره وفي الخبر: «لقنني جبريل آمين عند فراغي من قراءة فاتحة الكتاب، وقال: إنه كالخاتم علىالكتاب»، وفي حديث آخر: «آمين درجة في الجنة».

وأخرج الديلمي عن أنس، قال: قال رسول الله ﷺ: «من قرأ بسم الله الرحمن الرحيم ثم قرأ فاتحة الكتاب، ثم قال: آمين لم يبق في السماء ملك مقرب إلا استغفر له».

وإلى هنا انتهى الجزء الأول من كتاب مفتاح السعادة،

جعله الله سبباً موصلاً إلى نيل الحسنى وزيادة، وقد بسطنا المقال ووسعنا المجال في مسائل الفاتحة وما تقدمها من المقدمة والاستعاذة، لأنا قد جعلنا ذلك كالمقدمة لما سيأتي من مسائل الكتاب، والحمد لله المنعم الوهاب.

[قال المؤلف أبقاه الله]: وكان الابتداء والتمام بهجرة ضحيان حرسها الله بأهل التقوى والإيمان، وكان تمام تأليفه ضحى يوم السبت سلخ صفر الظفر أحد شهور سنة خمس وستين وثلاثمائة وألف من

الهجرة النبوية، على صاحبها أفضل الصلاة والتحية، وعلى آله سادات البرية.

[قال الكاتب]: بقلك أفقر العباد إلى الله حسن محمد العجري غفر الله له ولوالديه، بعناية أخي العلامة جمال الإسلام علي بن محمد العجري أبقاه الله.

[قال أحفاد المؤلف]: الحمد لله وحده وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله تم لنا بعون الله قصاصة ومقابلة الجزء الأول من مفتاح السعادة على الأصل التي بقلم الوالد العلامة شرف الإسلام الحسن بن محمد بن يحيى بن أحمد العجري المؤيدي رحمه الله رحمة الأبرار حسب الطاقة والإمكان والكمال لله وحده، وقد بذلنا وسعنا فلله الحمد والمنة، ولله القائل:

وإن تجد عيباً فسد الخللا فجلَّ من لا عيب فيه وعلا

عبد الرحمن يحيى العجري محمد يحيى العجري

عبد الله أحمد يحيى العجري عبد الكريم أحمد يحيى العجري

[قال المحقق] جزا الله الجميع خيراً، وكتب لهم الأجر الجزيل والثواب العظيم، إنه على كل شيء قدير، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد الأمين وعلى آله الطاهرين.

الفهارس العامة

أولاً: فهرس الآيات القرآنية

الآيــة	رقمها	الصفحة
الفاتحة		
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ	٢	١٠٤٤؛ ١٠٥٩؛ ١٢٨٨
مَالِكِ يَوْمِ الدِّين	٤	٨٧٧؛ ٨٨٣؛ ٨٨٤؛ ١٠٥٨
إِيَّاكَ نَسْتَعِين	٥	٩١٩؛ ٩٢١
وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ	٥	٩٠٨؛ ٩٠٩
اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ	٦	٩٠٩؛ ٩١٨؛ ٩٣١؛ ٩٥٤
أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ	٧	٩٧٤؛ ١٠١٥؛ ١٠٤٢؛ ١٠٤٧؛ ١١٨٦
صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ	٧	٩٥٥؛ ٩٧٥؛ ٩٧٧
غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ	٧	٩٧٧؛ ١٢٣٧؛ ١٣٠٧؛ ١٣٠٨؛ ١٣٠٩؛ ١٣١٠؛ ١٣١٥؛ ١٣١٧
غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ	٧	١٠٤٧؛ ١٠٥٨
وَلاَ الضَّالِّينَ	٧	١٠٥١؛ ١٢٣٩؛ ١٣١٨
البقرة		
يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُم	٢١	٧٣٨
فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِه	٢٣	٩٣٣
يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً	٢٦	١٠٥٤
أَقِيمُوا الصَّلاَة	٤٣	٩٢٢؛ ١١٩٦
كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ	٦٥	٩٢٧
يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاء	١٠٥	١٠٠٢

الآيــة	رقمها	الصفحة
كُنْ فَيَكُون	١١٧	٩٢٧
وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ	١٦٥	٧١٧
هُدًى لِلنَّاس	١٨٥	٩١٣؛ ٩٧٣
فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ	٢٠٠	١٢٥٦
فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقّ	٢١٣	٩١٤
إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكا	٢٤٧	٨٧٩
وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْم	٢٤٧	٧٥٠
أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى	٢٨٢	١٠٥١

آل عمران

رَبَّنَا لاَ تُزِغْ قُلُوبَنَ	٨	٩١٨
شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ	١٨	١٢٨٦
قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ	٢٦	١٢٨٦
وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِين	٤٢	٧٤٢
كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْماً كَفَرُوا	٨٦	١٠٥٤
قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ	٩٣	٩٣٣
وَلاَ تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنْتُمْ مُسْلِمُون	١٠٢	٩٢١
وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعالَمِين	١٠٨	٧٤٠
مُوتُوا بِغَيْظِكُم	١١٩	٩٣٤
وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِين	١٣٤	٧٤٥
وَلاَ يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لأَنْفُسِهِمْ	١٧٨	٩٧٥
وَلاَ يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا	١٧٨	٩٧٧
وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا	١٨٨	٧١١

النساء

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُم	١١	٧٣٨
يُوصِيكُمُ اللَّهُ	١١	٧٣٩
وَلَهَدَيْنَاهُمْ صِرَاطاً مُسْتَقِيماً	٦٨	٩٥٩
فَأُوْلَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ	٦٩	١٠١٥
أَقِيمُوا الصَّلاَةَ	٧٧	١١٠٤
أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ	٨٨	٩١٦
فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْن	٨٨	٩١٦

الآيــة	رقمها	الصفحة
تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا	٩٤	٧٦٩
أَنْ يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلاَّ أَنفُسَهُمْ	١١٣	١٠٥٤
وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ	١١٥	١٠٩٢
لِأَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ	١٦٥	١٠٠٧
المائدة		
وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا	٢	٩٢٥
وَلاَ آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ	٢	١٣٠٤
أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلاَ نَذِيرٍ	١٩	٩٧٤
كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ	٨٨	٩٢٥
وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ	٩٣	٧٤٠
إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ	١١٨	١١٤٩
الأنعام		
وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلاً	٩	٩٩٤
إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ	٥٧	١١٥٥
وَجَّهْتُ وَجْهِي	٧٩	١٢٧٣
كُلاًّ هَدَيْنَا وَنُوحاً هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ	٨٤	٨٩٦
انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ	٩٩	٩٣٣
وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ	١١٠	١٠٠٩
اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَه	١٢٤	٩٠٢
فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ	١٢٥	١٠٠٧
كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ	١٢٥	١٠٠٧
يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا	١٢٥	١٠٠٧
الأعراف		
ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً وَخُفْيَةً	٥٥	١٣١٦
كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ	١٦٠	٩٢٥
أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ	١٧٢	١٠٠٧
لاَ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعاً وَلاَ ضَرًّا	١٨٨	٨٧٦ ؛٨٧٨

الآيــة	رقمها	الصفحة
وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآن	٢٠٤	١٢٢٨
وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا	٢٠٤	١٢١٥؛ ١٢١٩؛ ١٢٢٥؛ ١٢٢٩؛ ١٢٣٤
وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا	٢٠٤	١٢١٦
الأنفال		
اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ	٢٤	٩٤٢
اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ	٢٤	١٢٨٥
وَمَا أَنزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا	٤١	٩٠٠
التوبة		
أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُه	٣	١١٨٤؛ ١١٨٦
وَاللَّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِين	١٩	٩١٧؛ ٩١٨
هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى	٣٣	٩١٣
فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلاً وَلْيَبْكُوا كَثِيرا	٨٢	٩٣٢
وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ	١١٥	١٠٥٥
أَوَلاَ يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً	١٢٦	٩٩٣
يونس		
يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ	٩	٩١٤
أَرْسَلْنَا نُوحاً	٢٥	١١٩٢
وَنَادَى نُوح	٤٢	١١٩٢
وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِين	٩٠	١٢٧٣
هود		
وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ	١١٧	١٠٠٧
يوسف		
وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُون	١٢	١١٧٦
إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ	٢٣	٧٢٧
أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّار	٣٩	٧٢٧
أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا	٤١	٧٢٧

الآيــة	رقمها	الصفحة
ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ	٥٠	٧٢٧
الرعد		
وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ	٧	٩٧٣
إبراهيم		
لَئِنْ شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُم	٧	٨٦٢
لَوْ هَدَانَا اللَّهُ لَهَدَيْنَاكُمْ	٢١	٩١٥
يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاء	٢٧	١٠٤٤
أَلَمْ تَرَى إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَةَ اللَّهِ كُفْراً	٢٨	٩٧٢
قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّار	٣٠	٩٢٦؛ ٩٣٦
إِنَّ الإِنسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ	٣٤	٩٧٢
وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لاَ تُحْصُوهَا	٣٤	٩٦٤؛ ٩٧٢
الحجر		
ذَرْهُمْ يَأْكُلُوا	٣	٩٣٤
ادْخُلُوهَا بِسَلاَمٍ	٤٦	٩٢٥
نَبِّئْ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ	٥٠	٨٧١
وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعاً مِنَ الْمَثَانِي	٨٧	١٠٦٧
النحل		
لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ	٤٤	١٠٧١
وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ	٥٣	٩٦٤
وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا	٧٨	٩٧٢
يَعْرِفُونَ نِعْمَةَ اللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا	٨٣	٩٧٢
إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ	٩٠	١١٦٣
الإسراء		
سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً	١	٩٠٠
إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ	٧	٨٧٠
إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ	٩	٨٥٧
وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً	١٥	٩٧٣

الآيــة	رقمها	الصفحة
فَأُوْلَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُوراً	١٩	٧١٢
وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولةً إِلَى عُنُقِكَ	٢٩	٩٦١
كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدا	٥٠	٩٢٩
ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلاَّ إِيَّاهُ	٦٧	١٠٥١
أَقِمِ الصَّلاَةَ لِدُلُوكِ الشَّمْس	٧٨	١٠٦٩
مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي	٩٧	٩١٥
مُبَشِّراً وَنَذِيراً	١٠٥	٩٧٣
وَلاَ تَجْهَرْ بِصَلاَتِكَ وَلاَ تُخَافِتْ بِهَا	١١٠	١٢٠٣
وَلاَ تُخَافِتْ بِهَا	١١٠	١٢١٣
الكهف		
وَلاَ يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً	٤٩	١٠٤١
وَلاَ يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا	١١٠	١١٥٥ ؛١١٥٨
مريم		
إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ	٣٠	٩٠٠
وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدىً	٧٦	١٠٠٧ ؛١٠٠٨
طه		
لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدْنِي	١٤	٩٠١
فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ	٧٢	٩٣٣
وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَى	٧٩	١٠٥٦
الأنبياء		
اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ	١	١٣٠٨
لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَل	٢٣	٨٨٢
وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون	٩٢	٩٠١
الحج		
أَقِيمُوا الصَّلاَةَ	٧٨	١٢٠٦
مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ	٧٨	١١٩٣

الآيــة	رقمها	الصفحة
المؤمنون		
كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ	٥١	٩٢٤
النور		
وَلَوْلاَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ	٢١	١٠٠٢
فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً	٣٣	٩٢٣
الفرقان		
لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرا	١	٧٤١
انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الأَمْثَالَ	٩	٩٣٣
الشعراء		
فَعَلْتُهَا إِذاً وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ	٢٠	١٠٥٢
أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُون	٤٣	٩٢٩
أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِين	١٦٥	٧٤٢
أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ	١٦٥	٧٤١
وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الأَوَّلِين	١٩٦	١١٧٠
العنكبوت		
أَقِمِ الصَّلاَةَ إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ	٤٥	٩٩٣
الروم		
إن في ذلك لآيات للعالمين	٢٢	٧٤٢
فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ	٦٠	١١٥٥؛ ١١٥٦
السجدة		
أَئِذَا ضَلَلْنَا فِي الأَرْضِ	١٠	١٠٥١
وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا	٢٤	٩١٣

الآيــة	رقمها	الصفحة
الأحزاب		
إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَات	٣٥	٧٤٠
إِنَّ اللَّهَ وَمَلاَئِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ	٥٦	٩٢٠
فَأَضَلُّونَا السَّبِيل	٦٧	١٠٥٦
فاطر		
وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَ	١٨	١٠٤١
الصافات		
فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ	٢٣	٩١٩
فَانظُرْ مَاذَا تَرَى	١٠٢	٩٣٣
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ	١٨٢	٩٧٢
الزمر		
فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ	٢	٨٩٦
تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلاً إِنَّكَ مِنْ أَصْحَابِ النَّار	٨	٩٣٦
فَبَشِّرْ عِبَاد	١٨	١٠٩٢
أفغير دين الله تأمروني أعبد	٦٤	٨٩٦
وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ	٦٥	١١٥٦
فصلت		
فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ	١٢	١٢٥٦
وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ	١٧	٩٧٣
اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ	٤٠	٩٢٦
وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا	٤٤	١١٦٩
الشورى		
وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِه	٢٧	٩٩٤ ؛٩٩٨
الزخرف		
وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ	٤	١٢٨٧
وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلاَئِكَةً	٦٠	٩٩٤

الآيــة	رقمها	الصفحة
الدخان		
إِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُّوم	٤٤	١١٧٠
الجاثية		
وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِه	٢٣	١٠٠٧
محمد		
أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ	١	١٠٥٢؛ ١٠٥٣
سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ	٥	٩١٤
وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدىً	١٧	٩١٩؛ ٩١٤؛ ١٠٠٦
الحجرات		
وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الإِيمَانَ	٧	٩١٤
فَضْلاً مِنَ اللَّهِ وَنِعْمَةً	٨	٩١٤
بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلإِيمَان	١٧	٧١١
الذاريات		
فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ	٥٠	٨٧٠
وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُون	٥٦	٩٧٦
الطور		
فَاصْبِرُوا أَوْ لاَ تَصْبِرُوا	١٦	٩٣٠
النجم		
لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا	٣١	٨٨٤
القمر		
وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ	١٧	١٠٨٧
إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلاَلٍ وَسُعُرٍ	٤٧	١٠٥٤
الحديد		
وَالَّذِينَ آمَنُوا بالله وَرُسُلِهِ أُوْلَئِكَ هُمُ الصِّدِّيقُون	١٩	١٠١٧

الآيــة	رقمها	الصفحة
الحشر		
مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوه	٧	١٠٧١
الممتحنة		
فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيل	١	١٠٥٢
فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ	١٠	٩٤٥
التغابن		
وَمَنْ يُؤْمِنْ بالله يَهْدِ قَلْبَه	١١	٩١٤
اتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ	١٦	١١٧١؛ ١١٩٧؛ ١١٩٩
الطلاق		
لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ مَا آتَاهَا	٧	١٢٠١
الملك		
أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ	٩	٩٧٤
وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ	١٣	١٢١٣
القلم		
وَهُمْ يَتَخَافَتُونَ	٢٣	١٢١٠
المزمل		
فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآن	٢٠	١٠٦٩؛ ١١٥٧
فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآن	٢٠	١١١٧؛ ١١٩٦
فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ	٢٠	١٠٦٩؛ ١٠٩١
فَاقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ	٢٠	١٠٨٥
قُمِ اللَّيْلَ إِلاَّ قَلِيلاً	٣٠	١٠٨٧
القيامة		
لاَ تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ	١٦	١٢١١
أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى	٤٠	١٢٨٠

الآيــة	رقمها	الصفحة
الإنسان		
إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُورا	٣	٩١٣
إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً	٢٢	٩٠١
الانفطار		
يَاأَيُّهَا الإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ	٦	٧٣٧
المطففين		
كَلاَّ بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ	١٤	١٠٥٤
الطارق		
فَمَهِّلِ الْكَافِرِين	١٧	٩٣٤
الأعلى		
إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الأُولَى	١٨	١١٧٠
الليل		
إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى	١٢	٩١٣؛ ١٠٠٨
الضحى		
وَوَجَدَكَ ضَالاً فَهَدَى	٧	١٠٥١؛ ١٠٥٢
العلق		
اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ	١	١١٦٢
البينة		
لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا	١	١١٨١
الزلزلة		
إِذَا زُلْزِلَتِ الأَرْضُ	١	١١٦١
فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَه	٧	٨٨٤

الآيــة	رقمها	الصفحة
الكوثر		
إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ	١	١١١٧
الإخلاص		
قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ	١	١١٤٦؛ ١١٦٦؛ ١٢٨٨
قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ	١،٢	٧٣٣

ثانياً: فهرس الأحاديث

حرف الألف

آمين خاتم رب العالمين على لسان عباده المؤمنين ١٣٢٠
الأئمة من قريش ٧٣٨
أتاني جبريل فأمرني أن أضع هذه الآية هذا الموضع من هذه السورة ١١٦٣
أتقرءون خلفي ١٢١٨
أربع أنزلن من كنز تحت العرش ١٢٨٧
أعطيت سورة البقرة من الذكر الأول ١٢٨٦
أعني أقيموا الصلاة وصلوا كما رأيتموني أصلي ١٢٠٩
أعوذ بالله منك ١٢٧١
أغيظ رجل على الله يوم القيامة ٨٨٠
أفضل الذكر: لا إله إلا الله ٨٦٢
أفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلي ٨٦٢
أقل ما يجزي في الصلاة أم الكتاب وثلاث آيات معها ١٠٧٦
أقول: اللهم باعد بيني وبين خطاياي كما باعدت بين المشرق والمغرب ١٢٧٧
ألا أخبرك بأخير سورة نزلت في القرآن ١٢٩٦
ألا أخبرك بأفضل القرآن ١٢٨٨
ألا أخبركم بسورة ليس في التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزبورمثلها ١٠٨٥
ألا أعلمك سورة هي أعظم سورة من القرآن ٩٤٢
أم القرآن عوض عن غيرها ١٣٠١
أم القرآن عوض عن غيرها وليس غيرها عوضاً منها ١١٠٩
أنا أفصح من نطق بالضاد ..... ١١٩٣؛ ١١٩٤
أنت أول من آمن بي ١٠١٨
أنت سيدة نساء العالمين ٧٤٢
أنه كان يقرأ في الصلاة بفاتحة الكتاب وسورة ١٠٩٣
أيما مسلم قرأ فاتحة الكتاب أعطي من الأجر كأنما تصدق على كل مؤمن ومؤمنة ١٢٨٩
إذا أخذ أحدكم مضجعه ليرقد فليقرأ بأم القرآن وسورة ١٢٩٩
إذا أراد أحدكم حاجة فليباكر في طلبها يوم الخميس ١٣٠٠
إذا أمرتم بأمر فأتوا منه ما استطعتم ..... ١١٧١؛ ١١٩٧
إذا أمن الإمام فأمنوا ١٣١٧
إذا أمن الإمام فأمنوا فإنه من وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه ١٣١٠
إذا سمعتم الإقامة فامشوا إلى الصلاة وعليكم السكينة ١٢٥٣
إذا صلى أحدكم فليبدأ بتحميد الله والثناء عليه ١٢٦٨
إذا قال الإمام غير المغضوب عليهم ولا الضالين فأنصتوا ١٣١٣
إذا قال الإمام ولا الضالين فقولوا آمين ١٣١٤

إذا قال الإمام: غير المغضوب عليهم ١٣١٧
إذا قال الإمام: غير المغضوب عليهم ولاالضالين فقولوا آمين ١٣١٥
إذا قال: غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقولوا آمين ١٣١٧
إذا قرأ {غير المغضوب عليهم ولاالضالين} فقولوا: آمين يحبكم الله ١٣٠٩
إذا قرأ القاريء فأخطأ أو لحن أو كان أعجمياً كتبه الملك كما أنزل ١١٩١
إذا قرأت السورة فانفذها ١١٦٥
إذا قلت الحمدلله رب العالمين فقد شكرت الله فزادك ٨٦٢
إذا قمت إلى الصلاة فأسبغ الوضوء ثم استقبل القبلة فكبر ١١٣٣
إذا قمت في صلاتك فكبر ١١٣٥
إذا وضعت جنبك على الفراش وقرأت فاتحة الكتاب ١٢٩٩
إذارأيتم من يجهر في صلاة النهار فارموه بالبعر ١٢٠٣
إن أحق ما أخذتم عليه أجراً كتاب الله ١٢٩٨
إنَّ أخنع اسم عند الله رجل تسمى ملك الأملاك ٨٧٩
إن أفواهكم طرق القرآن فطهروها بالسواك ٩٤١
إن القوم ليبعث الله عليهم العذاب حتماً مقضياً ١٣٠٠
إن الله أمرني أن أقرأ عليك {لم يكن الذين كفروا} ١١٨١
إن الله جعل عليًا وزوجته وابناه حجج الله على خلقه ٩٥٤
إن اليهود قوم حسد حسدوكم على ثلاثة ١٣٠٩
إن اليهود قوم حسد حسدوكم على ثلاثة أشياء ١٣١٩
إن اليهود قوم حسد ولم يحسدوا المسلمين على أفضل من ثلاث ١٣٠٩
إن انتهيت إليها أجزأتك ١١١١
إن سلمهم الله وغنمهم فإن لله عليّ في ذلك شكرًا ٨٦٣
إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين ١٢٧٦
إن عدو الله إبليس جاء بشهاب من نار ١٢٧١
إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى ٩٣٢
إنكم شكوتم جدب دياركم ٨٨٩
إنما هي سيدة نساء عالمها وأنت سيدة نساء العالمين ٧٤٢
ارجع فصل ١١٩٦
ارجع فصل فإنك لم تصل ١٠٨٦
استشفوا بما حمد الله به نفسه قبل أن يحمده خلقه ١٢٩٦
اضربوا لي معكم بسهم ١٢٩٧
اعربوا القرآن والتمسوا غرائبه ١١٨٢
اعربوا الكلام ١١٨٣
اعربوا الكلام كي تعربوا القرآن ١١٨٣

اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر ١١٠٠
اقرءوا فكل حسن ١١٨٥
اقرأ بما تيسر ١٠٨٨
اقرأوا القرآن بلحون العرب وأصواتها ١١٦٩

حرف الباء

بخ بخ إن فاتحة الكتاب لتجزي ما لا تجزي البقرة وآل عمران والنساء والمائدة ١١٠٨
بعثت بالحنيفية السمحة ١١٩٣
بل أنصت فإنه يكفيك ١٢١٩

حرف التاء

التأني من الله والعجلة من الشيطان ٨٦٢

حرف الثاء

ثم اركع حتى تطمئن راكعاً ١٢٥٢
ثم افعل ذلك في صلاتك كلها ١١٣٦
ثم افعل ذلك في صلاتك كلها أو في كل ركعة ١١٣٥
ثم اقرأ إن كان معك قرآن ١١٩٦
ثم اقرأ بأم القرآن وبما شاء الله ١١٣٤
ثم اقرأ بأم القرآن، ثم اقرأ بما شئت ١١٣٤
ثم اقرأ فاتحة الكتاب وما تيسر ١٠٨٠

حرف الحاء

الحج عرفة ١٠٨٤
الحمد لله رب العالمين أم القرآن وأم الكتاب والسبع المثاني ١٢٨٧
الحمدلله المحمود بنعمته المعبود لقدرته ٩٠٢
الحمدلله على سابغ نعم الله ٨٦٣

حرف الخاء

خذوا العلم قبل أن يقبض أو يرفع ١١٧٦
خذوا القرآن من أربعة ١١٨١
خلطتم علي فلا تفعلوا ١٢١٩
خمس صلوات كتبهن الله على العباد ١١٢٣
خير الله أكثر وأطيب ١٢٩٣

حرف الراء

رحم الله امرأ أصلح من لسانه ١١٨٤

حرف السين

سبحان الله والحمدلله ولا إله إلا الله والله أكبر ١١٢٨
سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك ١٢٧٨
سجدتا السهو تجبان من الزيادة والنقصان ١١٤٧
سل الله العافية ١٠٠٠

حرف الصاد

صل الصلاة لوقتها ١١٩٦
صل فإنك لم تصل ١١٣٥
صلاة الليل مثنى مثنى تتشهد في كل ركعتين ٧٣٨
صلوا كما رأيتموني أصلي ..... ١٠٧١؛ ١٠٨٥؛ ١١٠٤؛ ١١٤٠؛ ١١٥٠؛ ١١٩٩؛ ١٢٠٦

حرف الضاد

ضرب الله صراطًا مستقيماً ٩٥٢
ضرب الله مثلاً صراطًا مستقيمًا والصراط الإسلام ٩٥٢

حرف الفاء

فإذا صنعت ذلك فقد قضيت صلاتك ١١٣٤
فإذا فعلت ذلك في كل ركعة فقد تمت صلاتك ١١٣٦
فإن كان معك قرآن وإلا فاحمد الله وكبره وهلله ١٠٨٧
فاتحة الكتاب تجزي ما لا يجزي شيء من القرآن ١١٠٩
فاتحة الكتاب تعدل بثلثي القرآن ١٢٨٨
فاتحة الكتاب شفاء من السم ١٢٩٧
فاتحة الكتاب شفاء من كل داء ١٢٩٦
فاتحة الكتاب وآية الكرسي ١٢٨٦
فاتحة الكتاب وآية الكرسي لا يقرأهما عبد في دار فيصيبهم ذلك اليوم عين إنس أو جن ١٣٠٠
فلا تفعلوا إذا أتيتم الصلاة فعليكم السكينة فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا ١٢٥٤
فمن أطاق السواك فلا يدعه ٩٤١

حرف القاف

قل اللهم إني ظلمت نفسي ظلماً كثيراً ١٢٦٨
قل سبحان الله والحمدلله ولا إله إلا الله ١٠٩٠

قم فصل فإنك لم تصل ١٠٨٣

حرف الكاف

كل صلاة بغير قراءة فهي خداج ١٠٧٠
كل صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج ١٠٧٢
كل صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج ..... ١٠٧٤؛ ١٠٧٥؛ ١٠٧٦
كل صلاة لم يقرأ فيها بأم الكتاب فهي خداج ١٠٧٥
كل فلعمري من أكل برقية باطل لقد أكلت برقية حق ١٢٩٨
كل فمن أكل برقية باطل فقد أكلت برقية حق ١٢٩٩
كل مما يليك ٩٢٣

حرف اللام

لأم القرآن هي أم القرآن وفاتحة الكتاب ١٢٨٧
لئن ردها الله لأشكرن ربي ٨٦٤
لا تأتوا الصلاة وأنتم تسعون ١٢٥٠
لا تجزي الصلاة لا يقرأ الرجل فيها فاتحة الكتاب ١٠٧٧
لا تجزي المكتوبة إلا بفاتحة الكتاب وثلاث آيات فصاعداً ١٠٧٧
لا تجزي صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب ١٠٧٧
لا تجزي صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب وثلاث آيات ١٠٧٦
لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ..... ١٠٨٣؛ ١١٣٢
لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب وسورة في كل ركعة ١١٤٨
لا صلاة إلا بوضوء ١٠٨٢
لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب ..... ١٠٧٧؛ ١٠٧٩؛ ١٠٨٣
لايقل أحدكم أطعم ربك ٧٢٧
لاتأتوا الصلاة وأنتم تسعون ١٢٥٤
لاتتم صلاة أحدكم حتى يفعل ذلك ١١٣٤
لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب ..... ١٠٨٥؛ ١٠٨٦؛ ١١٢٣؛ ١١٣٢؛ ١١٩٥
لاصلاة إلا بقرآن ١١٩٥
لاصلاة إلا بقرآن ولو بفاتحة الكتاب ١٠٨٧
لاصلاة إلا بقراءة ١١١٠
لاصلاة لمن لم يقرأ في كل ركعة بالحمد لله وسورة ١١٢٤
لاصلاة لمن لم يقرأ في كل ركعة بالحمد وسورة ١١١٨
لايصلح فيها من كلام الناس ١٣٠٦
لقد تحجرت واسعاً -يريد رحمة الله ١٢٧٣
لقنني جبريل آمين عند فراغي من قراءة فاتحة الكتاب ١٣٢٠
لكل سهو سجدتان ١١٤٦

الله أكبر ذو الملك الملكوت والكبرياء والعظمة ١٢٧٨
اللهم إني أسألك الثبات في الأمر ١٢٦١
اللهم اغفر ذنبي ووسع لي في داري وبارك لي فيما رزقتني ١٢٦١
اللهم اغفر لي ذنوبي وخطاياي كلها ١٢٦٩
اللهم اغفر لي ما قدمت وما أخرت ١٢٧٤
اللهم ربنا لك الحمد ملء السماوات وملء والأرض ١٢٧٤
اللهم لك الحمد شكرًا، ولك المن فضلاً ٨٦٣
اللهم لك ركعت، وبك آمنت ١٢٧٤
اللهم لك سجدت وبك آمنت ١٢٧٤
اللهم لك علي إن رددتهم سالمين أن أشكرك حق شكرك ٨٦٣
لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك بالأسحار ٩٤٠
لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة ٩٤٠
لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل وضوء ٩٤٠
لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك والطيب عند كل صلاة ٩٤٠
لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم عند كل صلاة بوضوء ٩٤٠
لولا أن أشق على أمتي لفرضت عليهم السواك ٩٤١

حرف الميم

ما حسدتكم اليهود على شيء ما حسدتكم على آمين ١٣١٩
ما في الأرض مثلها ١٢٩٥
ما كان على غير أمرنا فهو رد ١١٥٠
ما منعك أن تجيبني إذ دعوتك ١٢٨٥
ما نهيتكم عنه فاجتنبوه ٩٤٦
ما أدراك أنها رقية خذوها واضربوا لي فيها بسهم ١٢٩٧
مفتاح الصلاة الطهور ١٠٧٦
من أحب أن يقرأ القرآن غضاً كما أنزل فليقرأه على قراءة ابن أم عبد ١١٨٠
من أدرك الإمام في الأولى تحمل عنه الإمام المسنون من القراءة ١٢٥١
من أدرك الركوع من الركعة الأخيرة يوم الجمعة فليضف إليها ركعة أخرى ١٢٤٩
من أذنب ذنباً فذكره فأفزعه فقام في جوف الليل ٧٣٧
من المتكلم في الصلاة ١٢٧٠
من بادر العاطس بالحمد لم يضره شيء من داء البطن ٨٦١
من شهد فاتحة الكتاب حين تستفتح كان كمن شهد فتحاً في سبيل الله ١٢٩٦
من صلى صلاة مكتوبة أو سبحة فليقرأ بأم القرآن ١٠٨٠
من قال الحمد لله رب العالمين ملأ نورها الأرض ٨٦٠
من قرأ أم القرآن ١٢٨٨
من قرأ القرآن فأعربه كان له بكل حرف أربعون حسنة ١١٩٠

من قرأ القرآن فأعربه كان له بكل حرف عشرون حسنة ١١٨٨
من قرأ القرآن فلم يعربه وكل به ملك ١١٨٨
من قرأ بسم الله الرحمن الرحيم ثم قرأ فاتحة الكتاب ١٣٢٠
من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة ١٢٢٠
من كان له إمام فقراءته له قراءة ١٢١٩
من كانت له حاجة إلى الله فليدع بها في صلاة العشاء الأخيرة ١٢٦١
من كذب علي متعمداً ١١٨٨

حرف النون

ناس من أمتي عرضوا عليَّ غزاة في سبيل الله ٨٧٩
نعم يا أبي أيما مسلم قرأ فاتحة الكتاب فكأنما قرأ ثلثي القرآن ١٢٨٨

حرف الهاء

هل قرأ منكم معي أحد آنفاً ١٢١٦
هو الصراط المستقيم ٩٤٩
هي أم القرآن وهي شفاء كل من داء ١٢٩٩

حرف الواو

وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفاً مسلماً وما أنا من المشركين ١٢٧٣
ولا صلاة لمن لم يقرأ بالحمد وسورة في فريضة أو غيرها ١٠٧٧
وما فاتكم فأتموا ١٢٥٣
وما يحملك على لزوم هذه السورة في كل ركعة ١١٤٦
وهذه اليهود والنصارى بين أظهرهم المصاحف ١١٧٦

حرف الياء

يا أبي إن جبريل -عليه السلام- أمرني أن أقرأ عليك القرآن ١٢٨٨
يا أبي إن جبريل يقرئك السلام ١١٨١
يا بلال مررت بك وأنت تقرأ من هذه السورة ١١٦٥
يا مالك يوم الدين إياك نعبد وإياك نستعين ٩١٠
يا معاذ هل تدري ما حق العباد على الله إذا فعلوا ذلك ١٠٠٨
يا مقلب القلوب ثبت قلبي على طاعتك ٩٩٤
يابريدة إذا كان حين تفتح الصلاة ١٢٧٥
يقبض الله الأرض يوم القيامة ويطوي السماء بيمينه ٨٧٩
يقيمونه كما يقام القدح ١١٨٦

ثالثاً: فهرس الأعلام المترجم لهم

حرف الألف

آدم ابن أبي إياس العسقلاني ٩٥٣
أبان بن يزيد العطار ..... ١٠٩٦؛ ١٢٦٥
أبو الطيب المروزي ١١٨٩
أبو عبد الله الجذلي ١٣٠٩
أبو هريرة ..... ١٠٩٨؛ ١١١٤
أبو إدريس الخولاني ١٢٧١
أبو بكر بن عياش ١٢٦٩
أبو حنيفة النعمان ١٢٢٢
أبو رافع ١٠١٩
أبو سعيد بن المعلى ٩٤٢
أبو سلمة بن سفيان بن عبد الأشهل المخزومي ١١٥٣
أحمد بن محمد بن عقدة (ابن عقدة) ١٠٢٢
أحمد بن إسحاق الأهوازي ٩٥١
أحمد بن سليمان الرهاوي ١٠٢٧
أحمد بن صبيح اليشكري ١٢٦١
أحمد بن عبد الرحمن بن وهب القرشي ١٢٢٠
أحمد بن عبد الله بن يونس الغدراني ١٢٨٩
أحمد بن عمرو بن عبد الخالق (البزار) ١٢٧٥
أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي ١١٣٩
إبراهيم بن الهيثم البلدي ١١٨٩
إبراهيم بن أبي داود الأسدي ١١٣٩
إبراهيم بن شريك الأسدي ١٢٨٩
إبراهيم بن عبد الله بن العلاء الربعي ١٣٠٨
إسحاق بن بشر الأسدي ١٠٢٣
إسماعيل بن إبراهيم بن علية الأسدي ١١٠٦
إسماعيل بن عياش ١١٣٩
إسماعيل بن عبيد بن أبي كريمة الحراني ٩٥٠
إسماعيل بن عمرو بن نجيح الكوفي ١١٠٨
إسماعيل بن مسلم المكي ١٣١١

حرف الباء

بحر بن نصر بن سابق الخولاني ١٢٢٦

بكار بن قتيبة القاضي (أبو بكرة) ١٢٢٥
بكر بن عمرو (أبو الصديق الناجي) ١٠٩٤

حرف الجيم

جابر بن يزيد الجعفي ١٢٧٦
جبارة بن المغلس ١٢٥٨
جبير بن نضير ٩٥٣
جرير بن عبد الحميد بن قرط الظبي ١٢٤٣
جعفر بن ميمون ١٠٧٩

حرف الحاء

حبيب بن الشهيد الأزدي ١١١١
حجاج بن أبي عثمان الصواف ١٠٩٧
حجاج بن محمد ١١٥٢
حجر بن عنبس ١٣٠٧
حرب بن شداد اليشكري ١٢٦٤
الحسن بن علي الحلواني ١٠٢٥
الحسن بن سفيان بن عامر ١٠٦٣
الحسن بن عمارة البجلي ١٢٢٢
الحسين بن إسحق التستري ١٢٦٩
الحسين بن االحسن الأشقر ١٠١٨
الحسين بن الحسن العرني ١٢٥٥
الحسين بن الحكم الجيري ١٢٥٥
الحسين بن علي بن الوليد الجعفي ٩٥٠
حسين بن نصر ١٢١٧
حفص بن غياث ١٢٠٥
حماد بن أسامة بن زيد القرشي (أبو أسامة) ١١١٠
حمزة بن حبيب الزيات ٩٥٠
حمزة بن محمد البغدادي ١١٩٠
حميد بن أبي حميد الطويل ١٢٥٩

حرف الخاء

خباب بن الأرت (صحابي) ١٢٠٥

حرف الدال

داهر بن يحيى الرازي ١٠٢٢

داود بن رشيد ١١٠٣

حرف الراء

ربيعة بن زيد الدمشقي ١٢٧١

حرف الزاي

زهير بن حرب بن شداد الجرشي ١١٠٦
زيد بن الحواري العمي ١١٩١
زيد بن أسلم ١٢٨٩
زيد بن الحباب العكلي ١٠٦٢

حرف السين

سعد بن إسحاق بن كعب بن عجرة ١٠٦٢
سعيد بن إياس (أبو مسعود الجريري) ١٢٦١
سعيد بن بشير الأزدي ١٣١٠
سعيد بن عبد العزيز بن يحيى التنوخي ١١٠٣
سفيان بن عيينة (أبو محمد الهلالي) ١٠٧٧
سلام بن سلم ١٢٨٩
سليمان بن داود الجارود (أبو داود الطيالسي) ١٢٦٤
سليمان بن مهران الأعمش ١٠٢٢
سويد بن سعيد بن سهل الهروي ١١٢٥

حرف الشين

شريح بن يزيد بن حيوة ١٢٧٦
شعبة بن الحجاج بن الورد العتكي ١١٠١
شعيب بن أبي حمزة الأموي ١٢٧٧
شيبان بن عبد الرحمن النحوي ١٠٩٦
شيبان بن فروخ الحنظلي ١٠٩٤

حرف الصاد

صالح بن مسمار السلمي ١٠٦٢

حرف الطاء

طريف بن شهاب (أبو سفيان السعدي) ١١٢٥

حرف العين

عباد بن عبد الله الأسدي ١٠٢٨
عباد بن أحمد العرزمي ١٢٧٥
عباد بن عبد الله بن الزبير ١٠٧٦
عباد بن يعقوب ١٣٠٨
عبد الرحمن بن مهدي بن غسان الأزدي ١١٠١
عبد الرزاق بن همام بن نافع الصنعاني ١١٥٣
عبد الله بن داهر الدارمي ١٠٢١
عبد الله بن سخبرة الأسدي (أبو معمر) ١٢٠٥
عبد الله بن سعيد بن عبد الله البروجردي ١٢١٩
عبد الملك بن عمير ١٠٩٩
عبد الرحمن بن جبير الحضرمي الشامي ٩٥٣
عبد الرحمن بن محمد العرزمي ١٢٧٦
عبد الرحمن بن محمد بن أبي حاتم ١٢٦٤
عبد العزيز بن رفيع الأسدي ١٢٤٣
عبد العزيز بن أبي رواد ١١٨٩
عبد الله بن بريدة بن حصيب الأسلمي ١٢٧٦
عبد الله بن عمرو الحجازي ١١٥٣
عبد الله بن محمد بن حبّان الأصفهاني (أبو الشيخ) ١١٩٠
عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج ١١٠٧
عبدالله بن عدي بن عبدالله الجرجاني الحافظ ١٠٢٢
عبد الله بن محمد (أبو بكر بن أبي شيبة) ١١٣٣
عبد الله بن شداد بن الهاد ١٢٢١
عبد الله بن وهب بن مسلم البصري ١٢٢٠
عبد الله بن أبي قتادة ١٠٩٥
عبد الله بن نمير ١٠٢٨
عبيد الله بن عمر بن حفص العمري ١٠٨٦
عبيد الله ابن أبي رافع ١١٤٠
عبيد الله بن زحر الضمري ١٢٦٩
عبيد الله بن موسى بن باذام العبسي ١٠٢٧
عثمان بن عمر بن ساج الجزري ٩٤١
عدي بن ثابت الأنصاري ١٣٠٩
عطاء بن أبي رباح ١١٠٧
عطاء بن يسار ١٢٦٥
عطية الطفاوي ١٢٢٠
العلاء بن صالح الكوفي ١٠٢٨

على بن مسهر القرشي الكوفي ١١٢٥
علي بن زيد بن جدعان ١٢٠٤
علي بن هاشم البريدي ١٠١٩
علي بن القاسم الكندي ١٢٥٥
علي بن عبد الله المديني ١٠٧٧
علي بن يزيد الألهاني ١٢٧٠
عمارة بن أكيمة المدني (أبو الوليد) ١٢١٧
عمارة بن عمير التيمي ١٢٠٥
عمران بن عبد الرحيم الأصفهاني ١٠١٨
عمرو بن محمد الناقد ١١٠٦
عمرو بن مرة الهمداني ٩٥١
عناية بن زبعي ١٠٢٣
عنبسة بن سعيد الأسدي ١٠٦٢
عيسى بن محمد العلوي ١٢٥٥

حرف الفاء

الفضل بن دكين الكوفي (أبو نعيم) ١٠٩٦
الفضيل بن عياض ١٢٥٩
فهد بن سليمان المصري ١٢٢٤

حرف القاف

القاسم بن عبد الرحمن الدمشقي ١٢٧٠
القاسم بن محمد بن الأنباري ١١٨٩
قتيبة بن سعيد الثقفي ١١٠٠
قزعة بن يحيى البصري ١١٠٤

حرف الميم

مؤمل بن إسماعيل العدوي ١٢٩٣
مالك بن أنس ١٢١٧
محمد بن العلاء الهمداني (أبو كريب) ١١٢٥
محمد بن الفضل السدوسي (أبو النعمان) ١٠٩٩
محمد بن القاسم بن محمد (ابن الأنباري) ١١٨٨
محمد بن المنكدر ١٢٧٧
محمد بن عباد بن جعفر المخزومي ١١٥٣
محمد بن عبد الرحمن ابن أبي ذئب ١٢٥٣
محمد بن عبدالله بن الزبير (أبو أحمد الزبيري) ٩٥١

محمد بن عبيدالله بن أبي رافع ١٠١٩
محمد بن علي بن مخلد الفرقدي ١١٠٨
محمد بن عمر الدينوري ١٢١٩
محمد بن مسلم بن عبيد الله بن شهاب الزهري ١٠٧٨
محمد بن يزيد بن ماجة القزويني ١١٢٤
محمد بن يوسف بن واقد الفريابي ١٢١٨
محمد بن مسلمة بن عبيد الله الباهلي الحراني ٩٥١
محمد بن إبراهيم بن أبي عدي المسلمي ١٠٩٧
محمد بن إسحاق (صاحب السيرة) ١٠٧٥
محمد بن الصباح الدولابي البزار (صاحب السنن) ١٢٦٥
محمد بن القاسم الحوثي (الإمام المهدي) ٧٣١
محمد بن المثنى العنزي ١٠٩٧
محمد بن بشار العبدي ١٠٨٦
محمد بن جرير (صاحب التفسير) ٩٥٣
محمد بن سليمان الباغندي ٩٤١
محمد بن عبد الرحمن العرزمي ١٢٧٦
محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى ١٢٢٤
محمد بن عبد العزيز ١٢٢٠
محمد بن عبد الله بن سعيد الكوفي (أبو عون الثقفي) ١١٠٢
محمد بن عبد الله بن نمير الهمداني ١١١٠
محمد بن فضيل بن غزوان الضبي ١١٢٥
محمود بن الربيع بن سراقة الأنصاري ١٠٧٩
مسدد بن مسرهد ١١٠٦
مسلم بن الحجاج القشيري ١١١٢
مسلم بن خالد المخزومي ١١٣٩
مطرح بن يزيد الأسدي (أبو المهلب) ١٢٦٩
مطرف بن طريف الحارثي ١٠٦٢
معاوية بن صالح الحضرمي ١٢٧١
مكي بن إبراهيم بن بشير التيمي ١٠٩٥
المنذر بن مالك بن قطعة (أبو نضرة) ١١٢٦
منصور بن المعتمر السلمي ١١٤٥
موسى بن إسماعيل المنقري ١١٣٨
موسى بن أبي عائشة المخزومي ١٢٢١

حرف النون

نعيم بن حماد بن معاوية الخزاعي (أبو عبد الله المروزي) ١١٩٠

نوح بن أبي مريم (أبو عصمة) ١١٩٠

حرف الهاء

هارون بن كثير ١٢٨٩
هشام بن عبد الله الدستوائي ١٠٩٥
هشام بن حسان ١٢٦٠
هشيم بن بشير السلمي ١١٤٥
هلال بن أسامة، هو ابن أبي ميمونة ١٢٦٥
همام بن يحيى الأزدي العودي الصنعاني ١١٣٨

حرف الواو

وائل بن حجر ١٣٠٧
الوازع بن نافع ١٢٠٤
الوضاح بن عبدالله اليشكري (أبو عوانة) ١٠٩٤
الوليد بن مسلم الأموي (أبو العباس) ١١٠٣
الوليد بن مسلم العنبري (أبو بشر) ١٠٩٤
وهب بن كيسان ١٢٢٦

حرف الياء

يحيى بن عبد الحميد الحماني ١٢٦٩
يحيى بن أبي سليمان ١٢٤٣
يحيى بن أبي كثير ١٠٩٥
يحيى بن سعيد القطان ١٠٩٠
يحيى بن عباد ١٠٧٦
يحيى بن نصر بن سابق الخولاني ١٢٢٦
يزيد بن زريع التميمي ١١٠٨
يعقوب بن إبراهيم القاضي ١٢٢٢
يونس بن بكير ١٢١٧
يونس بن حبيب ١٢٦٤

رابعاً: فهرس المحتويات

المسألة الثامنة دلالة الحمد على القدرة ---------- ٦٩٣
فائدة في أن أفعال الله تعالى حسنة ---------- ٧٠٤
فائدة أخرى فيما يجري على الله تعالى من الاسماء بمعنى أنه لا يفعل ما يقدر عليه ---------- ٧٠٥
المسألة التاسعة تمسك العدلية بالحمد على صحة العدل ---------- ٧٠٨
المسألة العاشرة استدلال المجبرة بالحمد لله ---------- ٧١٤
المسألة الحادية عشرة معنى الرب ---------- ٧٢٥
المسألة الثانية عشرة هل اسم الرب من صفات الذات أم الفعل ---------- ٧٢٧
فائدة ---------- ٧٣٦
المسألة الثالثة عشرة في وجوه تربية الله للعالمين ---------- ٧٣٦
المسألة الرابعة عشرة اسم الله الأعظم ---------- ٧٣٧
المسألة الخامسة عشرة معنى العالمين ---------- ٧٣٨
فرع ---------- ٧٤٠
المسألة السادسة عشرة في تعريف العالم ---------- ٧٤٠
تنبيه ---------- ٧٤٧
المسألة السابعة عشر المتعلقة بقول الله تعالى: {الحمد لله رب العالمين} - ٧٤٨
أنواع العلم ---------- ٧٤٨
المسألة السابعة عشرة: في أنواع العالم ---------- ٧٤٨
الفصل الأول في الجسم ---------- ٧٥١
الموضع الأول: في حقيقته ---------- ٧٥١
الموضع الثاني: في ثماثل الأجسام. ---------- ٧٥٨
الفصل الثاني في الجوهر الفرد ---------- ٧٦٠
الفصل الثالث في الأعراض ---------- ٧٦٥
الموضع الأول: في إثباتها ---------- ٧٦٥
الموضع الثاني: في ماهية العرض ---------- ٧٦٩

الموضع الثالث: في أجناس الأعراض ---------- ٧٧٢
الموضع الرابع: في ذكر بعض تقاسيم الأعراض ---------- ٧٧٥
المسألة الثامنة عشرة حدوث العالم ---------- ٧٨٠
الفصل الأول في بيان حدوث الأعراض ---------- ٧٨٢
الفصل الثاني في حدوث الأجسام ---------- ٧٨٩
الموضع الأول: في ذكر الخلاف في حدوث الأجسام---------- ٧٨٩
الموضع الثاني : في حجج أهل الإسلام ومن وافقهم---------- ٧٨٩
تنبيه في إيضاح المراد بالأعراض ---------- ٧٩٨
تنبيه في الأكوان وحقيقتها ---------- ٨٠٥
البحث الأول: في حقيقة الكون ---------- ٨٠٥
البحث الثاني: في أنواع الكون وحقائق تلك الأنواع ---------- ٨٠٧
البحث الثالث: في ذكر دليل القائلين بأن هذه الأكوان معاني وبيان ما استند إليه الأئمة وموافقوهم في إثبات كونها صفات للجسم بالفاعل وما أجابوا به على دليل هؤلاء---------- ٨٠٨
فائدة في كيفية الوجود ---------- ٨٢٣
الجواب على من قال الأكوان معاني---------- ٨٢٧
تنبيه ---------- ٨٣٤
الموضع الثالث: في شبه القائلين بقدم الأجسام ---------- ٨٣٦
الشبهة الأولى---------- ٨٣٩
الشبهة الثانية ---------- ٨٤١
الشبهة الثالثة ---------- ٨٤٣
الشبهة الرابعة ---------- ٨٤٥
الشبهة الخامسة ---------- ٨٤٧
الشبهة السادسة ---------- ٨٤٨
الشبهة السابعة ---------- ٨٤٩
المسألة التاسعة عشرة في بيان أنه لا بد للمحدث من محدث مختار ------- ٨٥٠
تنبيه في الاستدلال على ثبوت الصانع---------- ٨٦٠
المسألة العشرون في الدلالة على قدرة الله تعالى ---------- ٨٦٠
المسألة الحادية والعشرون خواص آية الحمد لله رب العالمين ---------- ٨٦٢
تفسير الآية الثالثةمن سورة الفاتحة {الرحمن الرحيم}---------- ٨٦٩
قوله تعالى: {الرحمن الرحيم} ---------- ٨٧١

المسألة الأولى ---------- ٨٧١
المسألة الثانية ---------- ٨٧٢
المسألة الثالثة ---------- ٨٧٣
تفسير الآية الرابعة من سورة الفاتحة {مالك يوم الدين} ---------- ٨٧٥
قوله تعالى: {ملك يوم الدين} ---------- ٨٧٧
المسألة الأولى الدلالة على ملك الله تعالى ---------- ٨٧٧
تنبيه في ترادف ملك ومالك ---------- ٨٨٠
المسألة الثانية في تقييد لفظة مالك وملك ---------- ٨٨١
المسألة الثالثة دلالة هذه الآية على فساد مذهب المجبرة ---------- ٨٨٢
المسألة الرابعة دلالة الآية على البعث ---------- ٨٨٥
فائدة ---------- ٨٩١
تفسير قوله تعالى: {إياك نعبد}من سورة الفاتحة ---------- ٨٩٣
قوله تعالى: { إياك نعبد} ---------- ٨٩٥
المسألة الأولى معنى العبادة ---------- ٨٩٥
المسألة الثانية اختصاص الله تعالى بالعبادة ---------- ٨٩٧
المسألة الثالثة قراءة الآية يدل على التوحيد ---------- ٨٩٩
المسألة الرابعة ضرورة الاخلاص في العبادة ---------- ٨٩٩
المسألة الخامسة مقام العبادة ---------- ٩٠٢
المسألة السادسة ترادف الاطلاق بين العبادة والمعبود ---------- ٩٠٤
قوله تعالى: {وإياك نستعين} من سورة الفاتحة ---------- ٩٠٥
قوله تعالى: {وإياك نستعين} ---------- ٩٠٧
معنى الاستعانة ---------- ٩٠٧
تنبيه في جواز وصف الباري بالمستعان ---------- ٩١١
فائدة في اطلاق الاستعانة ---------- ٩١١
فائدة أخرى في فضل الاستعانة ---------- ٩١٢
قوله تعالى: {اهدنا الصراط المستقيم} من سورة الفاتحة ---------- ٩١٣
قوله تعالى: {اهدنا الصراط المستقيم} ---------- ٩١٥
المسألة الأولى معناى الهدى ---------- ٩١٥
المسألة الثانية حاجة العبد إلى ربه ---------- ٩٢٣
المسألة الثالثة: { اهْدِنَا} صورته صورة الأمر ---------- ٩٢٤
فائدة فيما يستثنى من جولان اليد في الأكل ---------- ٩٢٦

فائدة في الفرق بين العلو والاستعلاء ---------- ٩٣٣
فائـدة ---------- ٩٥١
المسألة الرابعة في معاني الصراط، والمستقيم، والاستقامة ---------- ٩٥١
قوله تعالى: {صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ} من سورة الفاتحة ---------- ٩٥٩
قوله تعالى: {صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ} ---------- ٩٦١
العلاقة بين الصراط الأول والثاني ---------- ٩٦١
المسألة الأولى معنى النعمة ---------- ٩٦٢
تنبيه في ذكر نعم الله ---------- ٩٦٨
فرع استطراد في ذكر نعم الله تعالى ---------- ٩٧٠
فائدة في أسماء النعمة ---------- ٩٧١
المسألة الثانية نعمة الله على الكافر ---------- ٩٧١
المسألة الثالثة احتجاج المجبرة بهذه الآية ---------- ٩٨١
المسألة الرابعة في الاستدلال على الاضلال ---------- ٩٨٢
المسألة الخامسة في اللطف ---------- ٩٨٣
الموضع الأول: في حقيقة اللطف ---------- ٩٨٣
الموضع الثاني: في قسمته ---------- ٩٨٦
الموضع الثالث: في ذكر الخلاف والحجج ---------- ٩٨٧
تنبيه في كيفية وجوب اللطف على الله ---------- ١٠١١
خاتمة في شرائط اللطف ---------- ١٠١٣
فائدة في أن العلم باللطف كفاية ---------- ١٠١٧
المسألة السادسة استدلال الرازي بالآية في عدم الخلود ---------- ١٠١٧
المسألة السابعة استدلال الرازي بالآية على إمامة أبي بكر ---------- ١٠١٨
تفسير قوله تعالى: {غير المغضوب عليهم} من سورة الفاتحة ---------- ١٠٣٣
قوله تعالى: {غير المغضوب عليهم} ---------- ١٠٣٥
المسألة الأولى ---------- ١٠٣٥
تنبيه في معاني البغض والغضب والسخط والرضا ---------- ١٠٣٦
المسألة الثانية معنى الغضب ---------- ١٠٣٧
المسلك الأول ---------- ١٠٣٩
المسلك الثاني ---------- ١٠٣٩
المسلك الثالث ---------- ١٠٤٠
المسلك الرابع ---------- ١٠٤٠

تنبيه تعلق الرضا والغضب بالفاعل ---------- ١٠٤١
فائدة في أن العلم بهذه المسألة من الكفايات---------- ١٠٤٢
المسألة الثالثة في الدلالة على أن العاصي فاعل للمعصية---------- ١٠٤٣
المسألة الرابعة ---------- ١٠٤٥
المسألة الخامسة---------- ١٠٤٩
تفسير قوله تعالى:{ولا الضالين} من سورة الفاتحة ---------- ١٠٥١
قوله تعالى: {ولا الضالين} ---------- ١٠٥٣
المسألة الأولى معنى الضلال ---------- ١٠٥٣
المسألة الثانية ---------- ١٠٥٨
المسألة الثالثة ---------- ١٠٥٩
تنبيه في فائدة العياذ ---------- ١٠٦٣
مسائل مهمة تتعلق بجملة سورة الفاتحة---------- ١٠٦٧
الباب الثاني فيما يتعلق بجملة الفاتحة---------- ١٠٦٩
المسألة الأولى: إجماع المسلمين على أنها من القرآن بل أم القرآن ----- ١٠٦٩
المسألة الثانية حكم قراءة الفاتحة في الصلاة---------- ١٠٧٠
فائدة في ذكر الصحيح من مذهب الحنفية في قراءة الفاتحة------- ١٠٩٣
تنبيه في ذكر الزيادة من القرآن على الفاتحة في الصلاة---------- ١٠٩٥
فرع تحديد الزيادة الواجب قراءتها مع الفاتحة---------- ١١١٩
المسألة الثالثة في تحديد قراءة الفاتحة هل هي في كل ركعة ---------- ١١٢٣
الموضع الأول: ---------- ١١٢٣
الموضع الثاني: في ذكر الحجج ---------- ١١٢٥
تنبيه مقتضى أدلة من أوجب القراءة في الأوليين ---------- ١١٤٣
تنبيه وجوب القراءة في صلاتي الظهرين---------- ١١٤٥
الفرع الثاني في ذكر أهمية تطويل القراءة في الصلاة---------- ١١٥٠
الفرع الثالث جواز تكرير سورة أو آية بعد الفاتحة---------- ١١٥٢
الفرع الرابع الاكتفاء بقراء بعض سورة أو آية مع الفاتحة--------- ١١٥٣
الفرع الخامس رفع الصوت يقصد الإعلام يبطل الصلاة--------- ١١٥٧
الفرع السادس جواز القراءة في الصلاة للاستحفاظ أو الاستشفاء - ١١٥٩
الفرع السابع استحباب ترتيب قراءة السورة في الركعات--------- ١١٦٢
الفرع الثامن في الترتيب بين الفاتحة والسورة التي بعدها -------- ١١٦٤
الفرع التاسع من مسنونات الصلاة الموالاة بين الفاتحة وما بعدها- ١١٧٠

المسألة الرابعة عدم جواز قراءة القرآن بالعجمية ---------- ١١٧١
المسألة الخامسة: عدم جواز القراءة بالقراءات الشاذة ---------- ١١٧٤
فائدة تعداد القراءات الشاذة ---------- ١١٨١
المسألة السادسة في اللحن في القراءة ---------- ١١٨٤
المسألة السابعة في حكم من لم يكن معه شيء من القرآن ---------- ١١٩٧
فرع في الصلاة آخر الوقت للمسبح ---------- ١١٩٨
فرع في تعذر قراءة القرآن ---------- ١١٩٩
فرع في حكم من لم يستطع التسبيح ---------- ١٢٠٠
فرع في عدم جواز التسبيح لمن أمكنه الاستملاء ---------- ١٢٠٠
فرع سقوط القراءة عن الأخرس ---------- ١٢٠٢
فائده في تعريف الأخرس والأصم ---------- ١٢٠٣
تنبيه وجوب تعلم القراءة ---------- ١٢٠٤
المسألة الثامنة في الجهر والإسرار بالواجب من القراءة في الصلاة ---- ١٢٠٤
فرع ---------- ١٢١٢
فائدة: في تحقيق معنى الإعلان، والإسرار، والجهر، والمخافتة
وبيان القدر المشروع منها في الصلاة ---------- ١٢١٢
تنبيه ---------- ١٢١٦
المسألة التاسعة: في القراءة خلف الإمام ---------- ١٢١٧
تنبيه هل تفسد صلاة المختلفين ---------- ١٢٣٥
تنبيه في وجوب الإنصات ---------- ١٢٣٦
تنبيه في الاختلاف في القراءة بعد الإمام في الجهرية ---------- ١٢٣٨
فرع في ذكر ضرورة الأسرار بالقراءة خلف الإمام ---------- ١٢٤٢
المسألة العاشرة: في قراءة اللاحق للإمام ---------- ١٢٤٤
فائدة ---------- ١٢٥٠
تنبيه تحمل الإمام للقراءة في الجهرية ---------- ١٢٥٣
فائدة الاعتداد بإدراك الركوع ---------- ١٢٥٤
المسألة الحادية عشرة الاستدلال على جواز الدعاء في الصلاة ---------- ١٢٦٣
تنبيه الاختلاف في جواز الدعاء في الصلاة ---------- ١٢٨٣
المسألة الثانية عشرة: في فضائل هذه السورة وخواصها ---------- ١٢٨٦
تنبيه ---------- ١٣٠٤

تنبيه آخر ---------- ١٣٠٤
خاتمة البحث بحث في مسألة التأمين ---------- ١٣٠٥
خاتمة في آمين ---------- ١٣٠٥
المسألة الأولى: في معناه ---------- ١٣٠٥
المسألة الثانية: في حكمه بعد الفاتحة في الصلاة وذكر الخلاف فيه ------ ١٣٠٨
تنبيه ---------- ١٣٢٠
المسألة الثالثة: في فضائل هذه الكلمة وخواصها ---------- ١٣٢٠
الفهارس العامة ---------- ١٣٢٥
أولاً: فهرس الآيات القرآنية---------- ١٣٢٥
ثانياً: فهرس الأحاديث ---------- ١٣٣٧
ثالثاً: فهرس الأعلام المترجم لهم---------- ١٣٤٤
رابعاً: فهرس المحتويات ---------- ١٣٥١