T.C.
KIRKLARELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

ZEYNELÂBİDİN B. YÛSUF B. MUHAMMED EL-GÜRÂNÎ VE AVÂRİFU'L-HAVÂS Fİ TEFSÎRİ SÛRETİ'L-İHLÂS ADLI ESERİ: TAHKÎK-İNCELEME

HALİL İBRAHİM KOLSUZ

TEZ DANIŞMANI:
Dr. Öğr. Üyesi AHMET FARUK GÜNEY

ŞUBAT – 2019

T.C.

KIRKLARELİ ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Programı öğrencisi Halil İbrahim KOLSUZ'un "Zeynelabidin b. Yûsuf b. Muhammed el-Gürânî ve Avârifu'l-Havâs fî Tefsîri Sûreti'l-İhlâs adlı eseri: Tahkîk-İnceleme" başlıklı tezi 25/02/2019 tarihinde, aşağıdaki jüri tarafından Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmenliğinin ilgili maddeleri uyarınca, değerlendirilerek kabul edilmiştir.

Dr. Öğr. Üyesi Yasin ÇAKIREL

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

Bu tezin Yüksek Lisans derecesi elde etmek için gerekli olan koşulları sağladığını onaylarım.

Prof. Dr. Selahattin YILDIRIM

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Başkanı

Bu tezi okuyarak içerik ve nitelik açısından incelediğimizi ve Yüksek Lisans derecesi almak için yeterli olduğunu onaylıyoruz.

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Faruk GÜNEY

Tez Danışmanı

Jüri Üyeleri:

Dr. Öğr. Üyesi Yakup BIYIKOĞLU (Namık Kemal Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Faruk GÜNEY (Kırklareli Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Hasan ÖZKET (Kırklareli Üniversitesi)

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde bizzat elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada özgün olmayan tüm kaynaklara eksiksiz atıf yapıldığını, aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul ettiğimi beyan ediyorum.

Halil İbrahim Kolsuz

ÖZ

ZEYNELABİDİN B. YÛSUF B. MUHAMMED EL-GÜRÂNÎ VE AVÂRİFU'L-HAVÂS FÎ TEFSÎRÎ SÛRETİ'L-İHLÂS ADLI ESERİ: TAHKÎK-İNCELEME

Halil İbrahim Kolsuz

Yüksek Lisans, Temel İslam Bilimleri

Tez Yöneticisi: Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Faruk Güney

Şubat 2019

İhlâs Sûresi, Kurân'ın en kısa sûrelerinden biri olmasına rağmen muhtevasıyla Kur'ân'ın özeti gibi düşünülmüş ve üzerine birçok müstakil tefsir yazılmıştır. Ayrıca faziletine dâir vârid olan hadislerin kemiyeti ve sebeb-i nüzûlüne dâir rivayetletin içeriği Müslümanların sûreye olan ilgisini artırmıştır.

Zeynelabidin b. Yûsuf b. Muhammed el-Gürânî'ye ait *Avârifu'l-havâs fî tefsîri sûreti'l-ihlâs* adlı eser, müstakil olarak yazılmış en uzun İhlâs sûresi tefsirlerinden biridir. Çalışmamızda bu eserin tahkîkini ve incelemesini yapmakla beraber Zeynelabidin el-Gürânî'nin hayatını, ilmî yönünü ve eserlerini konu edindik.

Anahtar Kelimeler: Zeynelabidin b. Yûsuf b. Muhammed el-Gürânî, Avârifu'l-havâs fî tefsîri sûreti'l-ihlâs, İhlâs sûresi.

ABSTRACT

ZAYN AL –ABİDİN B. YUSUF B. MUHAMMED AL-GURANİ AND AWARİF AL-KHAVASS Fİ TAFSEER SURAH AL IKHLAS: ANALYSİS OF HİS WORK CALLED

Halil İbrahim Kolsuz

Master of Arts, Basic Islamic sciences

Supervisor: Assistant Professor Ahmet Faruk Güney

February 2019

Surah al-Ikhlas, one of the shortest surah of Qur'an, has been considered as a summary of Qur'an because of its content and written a lot of commentaries (tafseer) about it. Besides, the quantities of traditions (hadith) about its virtue and the contents of rumors (riwayat) about its cause of revelation (sabab al-nuzul) had increased the attention of Muslims on it.

Zayn al-Abidin b.Yusuf b. Muhammed al-Gurani's 'Awarif al-Khavass fi tafseer surah al-Ikhlas is one of the most extended commentary about this surah. This study mentions the critical edition and analysis of al-Gurani's book, with his life and treatises.

Key Words: Zayn al-Abidin b. Yusuf b. Muhammed al-Gurani, 'Awarif al-Khavass fi tafseer surah al-Ikhlas, Surah al-Ikhlas.

ÖNSÖZ

Çalışmamıza konu olan eserlerin birçoğu el yazması olup farklı kütüphanelerde bulunmaktadır. Bu eserlerin dijital görselleri, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Müdürlüğü, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü ve Zeytinoğlu Kütüphanesi'nden temin edilmiştir. Paris Milli Kütüphanesi'nde bulunan bazı eserlere, kütüphanenin web adresinde tarama yapmak suretiyle ulaşılmıştır.

Çalışmamızın her safhasında yardımlarını esirgemeyen, yazma İhlâs sûresi tefsirleri üzerine birikimiyle tezin oluşmasında büyük emeği olan, danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Faruk Güney başta olmak üzere üzerimde emeği olan tüm hocalarıma teşekkür ederim. Ayrıca tezin yazım sürecinde manevi desteğini esirgemeyen eşim Büşra Kolsuz'a ve hayır dualarını eksik etmeyen anne-babama sonsuz şükranlarımı sunarım.

Halil İbrahim Kolsuz
Şubat, 2019
Tekirdağ

İÇİNDEKİLER

BEYAN ..... **iii**

ÖZ ..... **iv**

ABSTRACT ..... **v**

ÖNSÖZ ..... **vi**

GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM

ZEYNELÂBİDÎN B. YÛSUF B. MUHAMMED EL-GÜRÂNÎ **3**

1.1. Hayatı **3**

1.2. İlmi Yönü **5**

1.3. Eserleri **5**

1. Avârifu'l-havâs fî tefsîri sûreti'l-ihlâs ***6***

2. Hâşiyetü'l-fethîye alâ hâşiyeti'l-celâliye alâ tehzîbi'l-mantık ***6***

3. Zübdetü'n-nazar ve nuhbetü'l-basire ve'l-basar ***7***

4. ed-Dürrü'n-nazım fi tahti'l-hakîm ***8***

5. Nebze mine'l-enzâr ve zübde mine'l-efkâr ***8***

6. Tefsir-i sûre-i Yûsuf ***9***

7. el-Yemâniyyâtü'l-meslûle alâ er-Râfizati'l-mahzûle ***9***

8. Tefsir-i sûreti'l-kevser ***10***

9. Haşiyetü'l-Gürânî alâ şerhi't-telvîh ***10***

10. Havaşî alâ şerhi'l-minhâc ***11***

11. el-Mülahhas fi'n-nahvî *11*

2.1. Tahkikle İlgili Bazı Husular **12**

2.1.1. Eserin Yazma Nüshaları *12*

1. Süleymaniye Kütüphanesi Kılıç Ali paşa Bölümü No: 52 ..... *12*

2. Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Bölümü No: 285 ..... *12*

3. Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Bölümü No: 3772/38 ..... *13*

2.1.2. Tahkikte Takip Edilen Usül *13*

İKİNCİ BÖLÜM

AVÂRİFU'L-HAVÂS FÎ TEFSÎR-İ SÛRETİ'L-İHLÂS ADLI ESERİN TAHLİLİ **15**

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TAHKİKLİ METİN **39**

المقدمة **43**

الفصل الأول في مكان ظهور السورة وشان نزولها **44**

الفصل الثاني فيما للسورة من الاسامي **49**

الفصل الثالث في فضائل السورة **53**

وللبحث في قوله تعالى: ﴿قل﴾ **65**

وللبحث في قوله تعالى: ﴿هو﴾ **91**

وللبحث في قوله تعالى: ﴿ألله﴾ **115**

وللبحث في قوله تعالى: ﴿أَحَدٌ﴾ **143**

وللبحث في قوله تعالى: ﴿ألله﴾ **161**

وللبحث في قوله تعالى: ﴿الصَّمَدُ﴾ 163

وللبحث في قوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ 174

وللبحث في قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ 181

وللبحث في قوله تعالى :﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ 182

المصادر والمراجع 186

SONUÇ 195

KAYNAKÇA 197

EKLER 202

EK 1: Kılıç Ali Paşa Nüshasının Zahriyyesi **202**

EK 2: Kılıç Ali Paşa Nüshasının 1b-2a Numaralı Varakları **203**

EK 3: Kılıç Ali Paşa Nüshasının 105b-106a Numaralı Varakları **204**

EK 4: Şehit Ali Paşa Nüshasının Zahriyyesi **205**

EK 5: Şehit Ali Paşa Nüshasının 1b-2a Numaralı Varakları **206**

EK 6: Şehit Ali Paşa Nüshasının 114b-115a Numaralı Varakları **207**

KISALTMALAR

Bkz : Bakınız

DİA : Diyanet İslâm Ansiklopedisi

Dr : Doktor

GAL : Geschichte der Arabishen Litteratur

h : Hicrî

Hz : Hazreti

Ktp : Kütüphane

m : Milâdî

No : Numara

Ö : Ölüm

S : Sayfa

Str : Satır

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

thk : Tahkîk

Vb : Ve benzeri

Vr : Varak

Vs : Vesâir

Yy : Yüzyıl

GİRİŞ

Allah'ın insanlığa gönderdiği son ilâhi kitap olan Kur'ân-ı Kerim, nâzil olduğu günden beri dâima anlaşılmaya dolayısıyla tefsir edilmeye çalışılmıştır. Bu anlama ve anlamlandırma süreci içerisinde zamanın ve çevrenin değişikliğe uğraması doğal olarak Kur'an tefsirine farklı yaklaşımları ortaya çıkarmıştır. Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tefsir yöntemi, mücmel ayetleri tebyîn etmek, müphem lafızlara açıklık getirmek, mutlak lafızları takyîd etmek ve müşkil gibi görünen bazı ayetleri tavzîh etmekten ibaret olmuşken[1] bu durum Peygamber'in vefatından günümüze kadar epey değişikliğe uğramıştır.

Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında İslâm'ın farklı coğrafyalarda süratle kabul görmesi, İslâm'ı yeni benimseyen çevreler arasında daha önce görülmeyen problemleri ortaya çıkarmış; bunun neticesinde de Kur'ân'ın farklı yönlerden tefsiri kaçınılmaz hâle gelmiştir. Bununla beraber dînî algıdaki ihtilaf, Kur'ân'a mezhep âidiyeti üzerinden bakmayı da gerekli hâle getirmiştir.

Zeynelabidin el-Gürânî'nin *Avârifu'l-havâs fî tefsîri sûreti'l-ihlâs* adlı eseri zaman ve çevre değişikliğinin Kur'ân tefsirine etkisini ortaya koyma açısından önemli bir eserdir. Müellif eserini kaleme alırken Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtîhü'l-gayb*'ına çok sık atıfta bulunmuştur.[2] Bu yönüyle eser dirâyet tefsiri olma özelliği taşısa da rivâyet tefsirinin birçok unsurunu da bünyesinde barındırmaktadır. Ayrıca müellif, eserini kaleme alırken 20'den fazla ilme başvurduğunu ifade ederek[3] İhlâs Sûresini çok yönlü ele aldığını ortaya koymuştur.

---

[1] Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 2010, ss. 62-65.

[2] Bkz. Tahkikli metin vr. 47b, 48a, 54a-b, 55a-b, 60a gibi.

[3] Bkz. Tahkikli metin vr. 2a.

Bu çalışmada Zeynelabidin el-Gürânî'nin mezkûr eseri tahkîk ve tahlil edilmeye çalışılmıştır. Bunun yanısıra Gürânî'nin, muhtelif kütüphanelerde bulunan eserleri tanıtılmış ve müellifin hayatı hakkında bilgi verilmiştir. Müellif ve eserleri hakkında sadece bir çalışmanın yapılmış olduğu tespit edilmiş;[*] fakat bu çalışmada da birçoğu ülkemizde bulunan müellifin eserlerine hiç değinilmediği görülmüştür. Dolayısıyla bu çalışmamız Türkiye kütüphanelerinde bulunan yazma eserleri de ortaya koyarak bir tamamlayıcı çalışma özelliği taşımaktadır.

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır.

İlk bölümde Zeynelabidin el-Gürânî'nin hayatı, ilmî yönü ve eserleri ele alınmıştır. Tabakat kitaplarında müellife dâir herhangi bir açıklayıcı bilgiye rastlanamamıştır. Dolayısıyla müellifin hayatına dâir bilgiler, telif ettiği yazma eserleri üzerinden ortaya konmaya çalışılmıştır. Gürânî'nin eserlerine dair bilgiler *Geschichte der Arabischen Litteratur* (GAL) eseri başta olmak üzere İSAM'ın veri tabanı ile Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'nın veri tabanından tarama yapmak sûretiyle elde edilmiştir. Ayrıca müellifin eserlerinde zikrettiği kitaplara da değinilmiştir.

İkinci bölümde müellifin *Avârifu'l-havâs fî tefsîri sûreti'l-ihlâs* adlı eserini tahlîl edilmeye çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde eserin tespit ettiğimiz üç nüshasından ikisi ele alınarak tahkik çalışması yapılmıştır. Diğer nüshanın büyük bir kısmı eksik olduğu için tahkik çalışmasına dâhil edilmemiştir. Müellifin atıf yaptığı kaynaklar dipnotta mümkün olduğunca verilmeye çalışılmıştır.

---

[*] Müellifin Rafizîlere reddiye amacıyla kaleme aldığı *el-Yemâniyyâtü'l-meslûle* adlı eseri Dr. El-Murâbıt Muhammed Yeslim el-Müctebâ tarafından tahkîk edilmiştir.

1. BÖLÜM

ZEYNELÂBİDÎN B. YÛSUF B. MUHAMMED EL-GÜRÂNÎ

1.1. Hayatı

Müellifin tam adı, Zeynelâbidîn b. Yûsuf b. Muhammed b. Zeynelâbidîn b. Tâhir b. Sadreddin Muhammed b. İsmâîl el-Gürânî'dir. Silsilenin sonunda yer alan İsmâîl el-Gürânî, meşhur Molla Gürânî (ö. 893/1488) (Şemseddin Ahmed b. İsmâîl)'nin babası olup bu hususa eserlerinin bir kısmında dikkat çekilmiştir. Bazı eserlerinde onun "Gürânîzâde Zeynelabidin"[4] olarak bilindiği ifâde edilmektedir.

Zeynelabidin el-Gürânî'nin doğum ve ölüm tarihine dâir kaynaklarda kesin bilgi yer almamaktadır. Fakat hayatının büyük bölümünün Sultan IV. Mehmet (ö.1104/1693) zamanına denk düştüğü bilinmektedir.[*]

Gürânî'nin elimizdeki eserleri içerisinde en geç tarihli ferağ kaydına *ed-Dürrü'n-nazım fi tahti'l-hakîm* adlı eserinde rastlanmaktadır. Eserin (h.1070/m.1660) yılında tamamlandığına dâir bilgi, Zeynelabidin el-Gürânî ismiyle beraber ferağ kaydında mevcuttur.[5] Dolayısıyla bu bilgiden hareketle müellifin (h.1070/m.1660) yılından sonra vefat etmiş olabileceği söylenebilir.

---

[4] Zeynelâbidîn b. Yûsuf el-Gürânî, *Zübdetü'n-nazar ve nuhbetü'l-basire ve'l-basar*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi (Süleymaniye. Ktp), Kılıç Ali Paşa, arşiv no. 639, vr. 51a; Mehmet Asım Bey, arşiv no. 266, vr. 30b.

[*] Sultan IV. Mehmet, (1648-1687) yılları arasında tahta bulunmuştur.

[5] Zeynelâbidîn b. Yûsuf el-Gürânî, *ed-Dürrü'n-nazım fi tahti'l-hakîm*, Süleymaniye. Ktp, Âtıf Efendi, arşiv no. 1573, vr. 46a.

Elimizdeki nüshaların bir kısmının ferağ kayıtlarında Gürânî için "muhakkik, fâzıl" gibi ifadeler kullanılır.[6] Ortaya koyduğu eserlerden iyi bir araştırmacı (muhakkik)[*] olduğu anlaşılan Gürânî'nin Bağdat Müftülüğü görevinde bulunduğu yine ferağ kayıtlarında müstensihler tarafından ifâde edilmiştir.[7]

Gürânî'nin hayatı hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi yer almasa da o, geride bıraktığı eserlerinde ilmi hayatına tesir eden iki mühim isimden söz etmektedir. Bunlar: Dayısı "Abdülkerim el-Gürânî" (ö. 1050/1640)[8] ve dedesi "Ebubekir el-Gürânî" (ö. 999/1590)'dir.[9] Dayısını *reîsü'l-müfessirîn ve kudvetü'l-ârifin*[10] ifadeleriyle taltîf eder. Geride bıraktıkları eserlerinden Abdülkerim el-Gürânî'nin Tefsir ilmiyle Ebubekir el-Gürânî'nin ise Tasavvuf ve Fıkıh ilmiyle meşgul olduğu anlaşılmaktadır.

---

[6] Zeynelâbidîn b. Yûsuf el-Gürânî, *Zübdetü'n-nazar ve nuhbetü'l-basire ve'l-basar*, Süleymaniye. Ktp, Kılıç Ali Paşa, arşiv no. 639, vr. 51a; Mehmet Asım Bey, arşiv no. 266, vr. 30b

[*] Muhakkik: Klasik anlayışta bir meseleyi delilleriyle birlikte ortaya koyan kimseye denir. Bununla beraber muhakkik kavramı farklı anlamlarda da kullanılmıştır. Mesela şîa literatüründe İmâmiyye fıkhını sistematik bir hüviyete büründürmesi sebebiyle Hıllî' ye Muhakkık lakabı verilmiştir. (Mazlum Uyar, Hıllî Muhakkık, DİA, C. 18, s. 39.

[7] Zeynelâbidîn b. Yûsuf el-Gürânî, *Zübdetü'n-nazar ve nuhbetü'l-basire ve'l-basar*, Süleymaniye. Ktp, Kılıç Ali Paşa, arşiv no. 639, vr. 51a; Mehmet Asım Bey, arşiv no. 266, vr. 30b.

[8] Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn fî zeyli alâ keşfi'z-zunûn*, Beyrût: et-Türâsü'l-arabî, C. 1, s. 308; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-ârifîn esmâ'u'l-müellifîn âsâru'l-musannifîn*, Beyrut: et-Türâsü'l-arabî, 1951, C. 1, s. 612.

[9] Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'-ârifîn*, C. 2, s. 260.

[10] Bkz. tahkikli metin vr. 64.

1.2. İlmî Yönü

Zeynelabidin el-Gürânî, ortaya koyduğu eserleri ve yaşadığı dönem itibariyle alışılmışın dışında farklı bir profil çizmektedir. Kelâmî konular üzerine değerlendirmelerini ortaya koyarken Eş'âriliği benimsediğini açıkça ifade eden müellif[11], Tefsir ilminden Fıkıh ilmine, Felsefeden Mantık ilmine kadar geride bıraktığı eserleriyle klasik dönemin yetişme tarzına uygun olarak geniş bir ilmî yelpazeye sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Gürânî'nin, araştırmacı (muhakkik) kişiliği müstensîhler tarafından da eserlerinde sıkça vurgulanmıştır.

Gürânî, *Avârifu'l-havâs fî tefsîri sûreti'l-ihlâs* adlı eserinin hâmişinde, eserini kaleme alırken 20'den fazla ilme başvurduğunu ifade etmektedir.[*] Bu yönüyle Zeynelabidin el-Gürânî için "hem aklî hem de naklî ilimlere vukûfiyeti olan ve onları cem eden manasında (العلامة) allâme"[12] denilebilir.

1.3. Eserleri

Bu başlık altında yazma eserleri bünyesinde barındıran kütüphaneleri taramak suretiyle elde ettiğimiz eserler başta olmak üzere, Zeynelabidin el-Gürânî'ye ait *el-Yemâniyyâtü'l-meslûle* adlı eseri tahkik eden Dr. El-Murabıt Muhammed Yeslim Müctebâ'nın tespit ettiği ve birçoğu yurtdışında bulunan yazma eserlere değinilmiştir. Bununla birlikte kütüphanelerde yer almayan veya bulamadığımız; fakat müellifin bazı eserlerinde işaret ettiği kitaplara da yer verilmiştir.

---

[11] Bkz. Tahkikli metin vr. 16a.

[*] Bunlar: Tefsir, Hadis, Kıraât, Kelâm, Usûl-i Fıkıh, Furû-i Fıkıh, Lügat, Nahiv, Sarf, Rüya tabiri, Tılsımât, Hendese, Meâni, Tasavvuf, Mantık, İlm-i Nücûm, İlm-i Hat, Heyet, Hikmet-i İlâhiyye, Kısâs ve Hurûf ilimleridir. (Bkz. Tahkikli metin vr. 1a).

[12] Esirüddin Ebheri, *Îsâgûcî (Mürşidü'l Mübtedi)*, (çev. Mehmet Zühdi), İstanbul, 1311/1894, s. 1.

1. Avârifu'l-havâs fî tefsîri sûreti'l-İhlâs[13]

Müellifin çalışmamıza konu olan eseridir. Dolayısıyla eserin nüshalarına ve muhtevasına dâir detaylı bilgiler, ilgili konu başlıklarında verilecektir.

Eserin bulunduğu yerler: Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa No.285, Kılıç Ali Paşa No. 52, Esad Efendi No. 3772/38.

2. Hâşiyetü'l-fethîye alâ hâşiyeti'l-celâliye alâ tehzîbi'l-mantık[14]

Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm*'ına yazılmış şerhe, haşiyedir.

Teftâzânî'nin mezkûr eserine yazılan en önemli şerh, Celâlüddîn ed-Devvâni (ö. 908/1502)'ye aittir. Devvâni'nin şerhine dâir Mir Zâhid Ebü'l-Feth es-Saîdî (ö. 976/1568)'de hâşiye kaleme almıştır.[15] Dolayısıyla Zeynelabidin el-Gürânî, mezkûr müelliflere nispetle eserine bu ismi vermiştir.

Eser, Paris Milli Kütüphanesi'nde *"Tehzib-i haşiyat at-tehzib*" ve "*Tehzib-i havaşi tehzib"*[16] isimleriyle kayıtlıdır.

Eserin iki nüshası, Milli Ktp, yazmalar koleksiyonunda 475/1 ve 6463/4 koduyla kayıtlıdır. Bunlardan birinde İstinsâh yılı (h.1196/m.1781); müstensîh ise Mehmed b. Süleyman Hamidî olarak belirtilir.[17] Eserin diğer

---

[13] Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur* (Bundan sonra: GAL), zweiter supplementband, E. J. BRILL, 1938, C. 2, s. 303.

[14] Brockelmann, *GAL,* zweiter supplementband, C. 2, s. 303.

[15] M. Sait Özervarlı, "Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm", *DİA*, C. 40, İstanbul: TDV. Yayınları, 2011, ss. 331-332.

[16] Zeynelabidin el-Gürânî, *Tehzîbu havâşî tehzib,* Paris Milli Kütüphanesi, no. 2351.

[17] Zeynelabidin b. Yûsuf el-Gürânî, *Hâşiyetü'l-fethîye alâ hâşiyeti'l-celâliye alâ tehzîbi'l-mantık*, Milli Ktp, arşiv no. 475, vr. 62a.

nüshası, aynı kütüphanenin Tokat Zile İlçe Halk Ktp. koleksiyonunda 60 Zile 31 no ile kayıtlıdır. Bu nüshada ferağ kaydına rastlanılmamıştır.

3. Zübdetü'n-nazar ve nuhbetü'l-basire ve'l-basar

Esîrüddin Ebheri (ö. 663/1265)'nin *Hidâyetü'l-hikme* adlı eserine Kādî Mîr Hüseyin b. Muînüddin el-Meybedî (el-Meybüdî) el-Hüseynî (ö. 880/1475)'nin yazdığı şerhin haşiyesine haşiyedir. Eser, *Haşiyetü'l-haşiye alâ şerhi hidâyeti'l-hikme* adıyla da bilinir. Muslihiddîn-i Lâri (ö. 979/1572) tarafından yapılan haşiyeye izâfetle esere kütüphanelerde *Haşiye ala haşiyeti'l-Lari ala şerhi hidâyeti'l-hikme* adıyla da rastlanır.

Eserin nüshaları: Süleymaniye Ktp. Aşir Efendi 200, Kılıç Ali Paşa 639, Âtıf Efendi 1573, Köprülü Mehmet Asım Bey 266, Manisa İl Halk Ktp. 8225; Konya Bölge Yazma Eserler Ktp'nin Burdur İl Halk Ktp. koleksiyonunda 1026/1 ve 1598/1 no. ile kayıtlıdırlar.

Burdur 1026 numaralı nüshada Muhammed b. Ali el-İştibî ismiyle (h.1105/m.1694) yılına ait ferağ kaydı vardır.[18] Aşir Efendi Nüshasının müstensîhi: Osman b. el-Hac Mahmûd'dur. İstinsah yılı (h.1086/m.1676)'dır.[19] Âtıf Efendi nüshası, kanaâtimizce müellif nüshası olup; nüshada, (h.1070/m.1660) yılına ait ferağ kaydı mevcuttur.[20] Mehmet Âsım Bey nüshasında istinsah yılı yer almasa da müstensîhinin Hafızzâde Muhammed Şerif el-İzmîrî olduğu belirtilmektedir.[21] Kılıç Ali Paşa

---

[18] Zeynelabidin b. Yûsuf el-Gürânî, *Zübdetü'n-nazar ve nuhbetü'l-basîre ve'l-basar,* Konya Bölge Yazma Eserler Ktp, Burdur Koleksiyonu, arşiv no. 1026, vr. 22a.

[19] Zeynelabidin b. Yûsuf el-Gürânî, *Zübdetü'n-nazar ve nuhbetü'l-basîre ve'l-basar*, Süleymaniye Ktp, Aşir Efendi, arşiv no. 200, vr. 53b.

[20] Zeynelabidin b. Yûsuf el-Gürânî, *Zübdetü'n-nazar ve nuhbetü'l-basire ve'l-basar*, Süleymaniye Ktp, Âtıf Efendi, arşiv no. 1573, vr. 39b.

[21] Zeynelabidin b. Yûsuf el-Gürânî, *Zübdetü'n-nazar ve nuhbetü'l-basire ve'l-basar,* Süleymaniye Ktp, Mehmet Âsım Bey, arşiv no. 266, vr. 30a.

nüshasının istinsah yılı (h.1065/m.1655) olarak verilmiş; fakat müstensîh belirtilmemiştir.[22]

4. ed-Dürrü'n-nazım fi tahti'l-hakîm

Bu eser, Süleymaniye Ktp. Âtıf Efendi koleksiyonu no: 1573'te bulunan *Şerhu Hidâyeti'l-hikme* nüshasının son 7 varağından ibarettir. Osmanlıca olan eserin tam adı: *el-Kasîdetü'l-müsemmât bid'dürrü'n-nazîm fî tahtieti'l-hakîm*'dir.

"Varlığımızın delillerini ufuklarda ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz…" (Fussilet, 53) ayetinin manasına işaret ederek başlayan kasîde daha başka konuları da ihtivâ etmektedir. Eserin son kısmında Sultan IV. Mehmet'e ithâfen ayrıca bir kasîdeye de yer verilmiştir. Eserin (h.1070/m.1660) yılında tamamlandığına dâir kayıt, Zeynelabidin el-Gürânî ismiyle beraber eserin sonunda yer almaktadır.[23]

5. Nebze mine'l-enzâr ve zübde mine'l-efkâr

Eser, içerik yönünden Zeynelabidin el-Gürânî'nin *Hâşiyetu'l-fethîye alâ hâşiyeti'l-celâliye alâ tehzîbi'l-mantık* eserine benzemektedir. Müellif eserini, *Hâşiyetu'l-fethiye*'ye hâşiye amacıyla kaleme almıştır. Nüshada ferağ kaydına rastlanamamıştır.

Eserin tek nüshası Konya Bölge Yazma Eserler Ktp. Burdur Ktp. Koleksiyonu 783-2'de bulunmaktadır.

---

[22] Zeynelabidin b. Yûsuf el-Gürânî, *Zübdetü'n-nazar ve nuhbetü'l-basire ve'l-basar*, Süleymaniye Ktp, Kılıç Ali Paşa, arşiv no. 639, vr. 51b.

[23] Zeynelabidin b. Yûsuf el-Gürânî, *Zübdetü'n-nazar ve nuhbetü'l-basire ve'l-basar*, Süleymaniye Ktp, Âtıf Efendi, arşiv no. 1573, vr. 46b.

6. Tefsir-i sûre-i Yûsuf

"Zeynelabidin b. Yûsuf el-Gürânî'ye nispet edilen"[24] eserin ilk varağında müellife dâir, Şeyh Abdülmuhsin Zeyneddin el-Gürânî (ö. 1040/1630) ismi yer almaktadır. Dolayısıyla eserin müellife aidiyeti hususunda yanlışlık yapıldığı anlaşılmaktadır. İSAM'ın veri tabanında da eser, Zeynelabidin el-Gürânî'ye nispet edilmiştir.

Kaynaklarda medrese hocalığı yaptığı ifade edilen Şeyh Abdülmuhsin el-Gürânî'nin bu eserinin dışında, "*Câmiu'l-esrâr fi tefsir-i Kurân*" isimli tefsirinin olduğu da belirtilir.[25]

Tek nüshası Zeytinoğlu no: 29'da bulunan yazmanın sonunda (h.1125/m.1714) yılına ait ferağ kaydı bulunmaktadır.[26]

7. el-Yemâniyyâtü'l-meslûle alâ er-Râfizati'l-mahzûle

Tahkîki, Dr. El-Murâbıt Muhammed Yeslim el-Müctebâ tarafından yapılan eser, Râfizîlere reddiye amacıyla kaleme alınmıştır. GAL'da (Geschichte der Arabishen Litteratur) kitabın telifine dâir (h.1066/m.1655) yılı verilir.[27]

Nüshalar, Paris Milli Ktp. no: 1462[28], Medine Ârif Hikmet Ktp. no: 285/24 ve Musul Halk Ktp.'nde bulunmaktadır.[29]

---

[24] Muhammed Abay, "Osmanlı döneminde yazılan tefsirle ilgili eserler bibliyografyası Tefsirler, Haşiyeler, Sûre Tefsirleri, Tercümeler", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, C. 1, S. 6 (1999), ss. 249-303.

[25] Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünün*, Beyrut: et-Türâsü'l-Arabî, C. 2, s. 534; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-ârifîn*, C. 1, s. 621.

[26] Abdülmuhsin Zeyneddin el-Gürânî, *Tefsir-i sure-i Yusuf*, Zeytinoğlu Ktp, arşiv no. 29, vr. 125a.

[27] Carl Brockelmann, *GAL*, zweiter supplementband, C. 2, s. 659.

[28] Carl Brockelmann, *GAL*, zweiter supplementband, C. 2, s. 659.

Paris Milli Ktp.'nde bulunan nüshanın istinsah yılı (h.1070/m.1660) olarak verilir.[30] Medine Ârif Hikmet Ktp. Nüshasının Müstensîhi, Muhammed b. Abdullah Sivasî olarak belirtilmiştir. Nüshanın istinsâh yılı ise (h.1161/m.1748)'dir.[31]

8. Tefsir-i sûreti'l-kevser

Tek varaktan (levha) müteşekkil olduğu ifade edilen tefsir, Medine Mahmudiye Ktp.'nde no:2711 bulunmaktadır.[32]

Dr. El-Murâbıt Muhammed Yeslim el-Mücteba, Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657)'nin *Keşfu'z-zunûn*'unda müellifine dâir hiçbir bilginin yer almadığı Kevser Suresi tefsirinin[33] Zeynelabidin el-Gürânî'ye ait olabileceğini ifâde etmiştir.[34] Hâlbuki, Kâtip Çelebi'nin ölümü (h.1067/m.1657) yılında gerçekleşmiş; mezkûr eserini de ölümünden birkaç yıl önce tamamlamıştır.[35] Dolayısıyla Zeynelabidin el-Gürânî'nin vefatının m.1660 yılından sonra gerçekleştiği bilindiğine göre eserin Gürânî'ye aidiyeti çok düşük bir ihtimaldir.

9. Haşiyetü'l-Güranî alâ şerhi't-telvîh

Hanefî âlimi Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) 'nın Fahrü'l-İslâm Ebü'l-Usr el-Pezdevî' (ö. 482/1089)ye ait *Kenzu'l-vusûl* adlı eserini esas alarak hazırladığı *Tenkîhu'l-usûl* ve buna yazdığı *et-Tavzîh fi halli gavâmizi't-*

---

[29] Zeynelabidin el-Gürânî, *el-Yemâniyyâtü'l-meslûle*, (thk. Muhammed el-Müctebâ), Mektebetü'l İmâmü'l-Buhârî, 2000 s. 61.

[30] Zeynelabidin el-Gûrânî, *el-Yemâniyyâtü'l-meslûle*, s. 62.

[31] Zeynelabidin el-Gûrânî, *el-Yemâniyyâtü'l-meslûle*, s. 62.

[32] Zeynelabidin el-Gûrânî, *el-Yemâniyyâtü'l-meslûle*, s. 53.

[33] Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, C. 1, s. 450.

[34] Zeynelabidin el-Gûrânî, *el Yemâniyyâtü'l-meslüle*, s. 53.

[35] İlhan Kutluer, "Keşfü'z Zunûn", *DİA*, C. 25, İstanbul: *TDV*. Yayınları, 2002, ss. 321-322.

tenkîh üzerine Teftâzânî'nin yazdığı *et-Telvih ilâ keşfi hakâiki't-tenkîh* adlı esere haşiyedir.

Eserin, Paris Milli Ktp. no: 2351'de bulunduğu sonucuna Mektebetü'ş-şâmile programında tarama yapmak suretiyle ulaştık. Ayrıca Dr. Muhammed el-Müctebâ'nın eserinde, nüshanın aynı Kütüphane no: 43084'de bulunduğunu ve kaynak olarak GAL (Geschichte der Arabishen Litteratur) C. 2 s. 215'i işaret ettiğini gördük. Ancak işaret edilen yerdeki eserin Sa'düddîn et-Teftazânî'nin *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelam* adlı eserine Zeynelabidin el-Gürânî'nin yazdığı haşiye olduğu sonucuna ulaştık. (Bkz: *Hâşiyetu'l-fethîye alâ hâşiyeti'l-celâliye alâ tehzîbi'l-mantık*). Dolayısıyla eserin varlığı bilinmekle beraber nüshanın hangi kütüphanede/kütüphanelerde bulunduğu bilinmemektedir.

10. Havaşî alâ şerhi'l-minhâc

Mantık ilmini konu edindiğini düşündüğümüz eser, *Hâşiyetu'l-fethîye alâ hâşiyeti'l-celâliye alâ tehzîbi'l-mantık* kitabında zikredilir.[36]

11. el-Mülahhas fi'n-nahvî

Müellif, nahiv kaidelerinin özetlendiği eserine iki kitabında değinmiştir.[37]

---

[36] Zeynelâbidîn b. Yûsuf el-Gürânî, *Hâşiyetu'l-fethîye alâ hâşiyeti'l-celâliye alâ tehzîbi'l-mantık,* Milli Ktp, Zile koleksiyonu, arşiv no. 31, vr. 6b.

[37] Zeynelabidin el Gürânî, *el-Yemâniyyâtu'l-meslûle,* s. 226; Zeynelâbidîn b. Yûsuf el-Gürânî, *Hâşiyetu'l-fethîye alâ hâşiyeti'l-celâliye alâ tehzîbi'l-mantık*, Milli Ktp, Zile koleksiyonu, arşiv no. 31, vr. 12a.

2.1. Tahkikle İlgili Bazı Hususlar

2.1.1. Eserin Yazma Nüshaları

Yaptığımız araştırmada eserin biri eksik olmak üzere üç nüshasının bulunduğunu tespit ettik. Bu nüshalar; Süleymaniye Kütüphanesi Kılıç Ali Paşa No: 52, Şehit Ali Paşa No: 285 ve Esad Efendi No: 3772/38'de bulunan nüshalardır.

Bu nüshalar arasında Kılıç Ali Paşa nüshasının müellif nüshası olduğunu düşünüyoruz. Bu kanaate varmamızda müellifin isminin sadece bu nüshada zikredilmiş olmasının yanında dayısı Abdülkerim el-Gürânî'nin ve büyük dedesi Molla Gürânî'nin isimlerine açıkça bu nüshada yer verilmiş olması da etkili olmuştur. Bununla beraber hamişte yer alan ve müellif tarafından yanlış yazılarak "صح" ifadesiyle doğrusu yazılan ibarelerin bu nüshada diğerlerine göre çok fazla olması, eserin müsvedde müellif nüshası olmasına dair kanaatimizi güçlenlendirmiştir.

1. Süleymaniye Kütüphanesi Kılıç Ali paşa Bölümü No: 52

Müellif nüshası olduğunu düşündüğümüz ve çalışmamıza esas aldığımız nüshadır. Elimizdeki nüshalarda müellifin isminin zikredildiği tek nüshadır. Nüshanın baştan bir varağı kayıptır. Bu nüshada, yanlış yazılmış kelimenin yerine doğrusunun yazılması, eksik kalan kelimenin tamamlanması gibi bir takım düzeltmeler oldukça fazladır. Eser, 108 varak olup 15 satır halinde nesih yazı türüyle kaleme alınmıştır. Eserde ferağ kaydına rastlanamamıştır.

2. Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Bölümü No: 285

Bu nüsha, sonunda yer alan ferağ kaydına göre (h.1081/m.1670) yılında mukâbele[*] edilmiştir. Müstensîhine dâir herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır. Eser, 115 varak olup 15 satır halinde nesih yazı türüyle

[*] Yazma eserlerle ilgili bir terim olan mukabele kaydı, bir nüshanın müellif nüshası ile karşılaştırılmış olduğunu veya bir yazmanın istinsaha esas olan nüshasından başka bir veya birden çok nüsha ile karşılaştırılması ifade eder. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Hüseyin Yazıcı, "Mukabele Kaydı", *DİA*, C. 31, s. 102-103.

kaleme alınmıştır. Müellif nüshasına göre yazımda daha az hata yapıldığı ve metnin daha okunaklı olduğu görülmektedir. Her iki nüshada da yanlış telaffuz edilmesi muhtemel olan kelimeler harekelenmiştir.

3. Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Bölümü No: 3772/38

Bu numarada kayıtlı yazma eser, birbirinden bağımsız konularda Arapça ve Osmanlıca birçok risaleyi ihtivâ eder. Peygamberlerin mucizelerini, Tâun hastalığı ve sebeplerini anlatan kısımlarıyla beraber Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Süyûti (ö. 911/1505)'ye ve bazı şeyhlere nisbet edilen bölümleri de vardır. Risalelerin bazılarının sonunda birbirinden farklı ferağ kayıtları mevcuttur. Toplamda 255 varak olan nüshanın 244 ile 255 varakları arası İhlâs sûresi tefsirini içerir. Dolayısıyla tefsirin büyük bir kısmı eksiktir. Eser rik'a yazı türüyle kaleme alınmıştır. Eserin istinsâhına ve müstensîhine dâir kayıt bulunamamıştır.

2.1.2. Tahkikte Takip Edilen Usül

1. Tahkikte İSAM'ın belirlediği tahkik esaslarını dikkate aldık.[38]
2. Tahkiki 2 nüsha üzerinden yaptık. Bunlar: Müellif nüshası olduğuna kanaât getirdiğimiz Kılıç Ali Paşa nüshası ile hâmişinde mukâbele edilmiş olduğu belirtilen Şehit Ali Paşa nüshasıdır. Büyük bir kısmı eksik olan Esad Efendi nüshasını tahkike dâhil etmedik.
3. Usül gereği nüshalara bulundukları kütüphaneleri veya bölümleri gösteren rumuzlar verilir. Dolayısıyla Şehit Ali Paşa nüshasına (ش), Kılıç Ali Paşa nüshasına (ق) rumuzunu verdik.
4. Eserdeki alıntıların ve atıfların kaynağını mümkün mertebe dipnotta vermeye çalıştık.
5. Tahkîke esas aldığımız nüshanın varak numaralarını göstermek için usül gereği (و) ve (ظ) harflerini kullandık. Bunları da köşeli parantez

[38] İSAM Tahkik Esasları:
http://www.isam.org.tr/documents/_dosyalar/_pdfler/Nesir_Kilavuzu_13Mart.pdf, (Erişim:15.12.2018).

içerisinde verdik. Örnek: "/[11و]", 11. Varağın önyüzünün; "/[11ظ]" 11. Varağın arka yüzünün başladığını gösterir.

6. Nüsha farklılıklarını dipnotta belirtirken "+", "-", ":" işaretlerini kullandık. "+" işareti nüshada kelime veya kelimelerin fazlalığını, "-" işareti eksikliğini, ":" işareti ibarede değişiklik olduğunu gösterir.
7. Bazı kelimelerde ortaya çıkan Osmanlıca yazım tarzını, günümüz Arapça kullanımına uyarladık. (رايحة yerine رائحة, حقايق yerine حقائق gibi).

2. BÖLÜM

AVÂRİFU'L-HAVÂS FÎ TEFSÎR-İ SÛRETİ'L-İHLÂS ADLI ESERİN TAHLİLİ

Âvârifu'l-havâs fi tefsiri sûreti'l-ihlâs müstakil olarak telif edilmiş İhlâs Sûresi tefsirleri arasında en uzun olanlarından biridir. Eser, gerek sebeb-i nüzûluna gerekse faziletine dâir hadis rivayetleri ihtivâ etmesi açısından rivâyet tefsiri; yirmiye yakın ilim dalını dikkate alarak yorum yapması, birçok bölümünde şiirlerle istişhâd etmesi ayrıca dirâyet tefsirinin başucu kitaplarından olan *Mefâtîhu'l-gayb*'a sıkça atıfta bulunması yönüyle de dirâyet tefsiri olma özelliği taşımaktadır. Ancak ağırlıklı olarak dirâyet tefsiri kabul edilebilir. Müellif, eserini vücûda getirirken 20'den fazla ilme başvurduğunu belirtmiştir. [1a] Bu yönüyle de eser, müellifin o ilimlere olan vukûfiyetini ortaya koyması açısından *enmûzec*[*] tarzında yazılmış bir metin olarak da görülebilir.

Eserin mukaddime ve ithâf bölümü hariç geriye kalan kısmı birbiri içine geçen fasıllardan, makamlardan, meselelerden ve vücûhlardan oluşmaktadır. Müellif sûreyi kısımlara ayırarak parça parça tefsir etmeye çalışmıştır. Dolayısıyla eserin içeriğine dâir genel çerçeve şu şekilde çizilmiştir:

1. Mukaddime ve ithâf. [1a-4a]
2. Sûrenin sebeb-i nüzûluna dâir bahis. [4a-8a]
3. Sûrenin isimlerine dâir bahis. [8a-10a]
4. Sûrenin faziletine dâir bahis. [10a-18a]

---

[*] Enmûzec tarzında yazılmış eserler bir âlimin ilmî vukûfiyetini göstermek amacıyla farklı pek çok ilim dalıyla alakalı konuları ele aldığı metinlerdir. Enmûzec türü çalışmalar için bkz. Molla Kemal Faruk, "Mehmed Şah Fenârî'nin Enmûzecu'l-Ulûm Adlı Eserine Göre Fetih Öncesi Dönemde Osmanlılar'da İlim Anlayışı ve İlim Tasnifi", *Dîvân İlmî Araştırmalar*, S. 18 (2005/1), ss. 245-273.

5. ﴿قُلْ﴾ lafzının tefsiri. [18b-37a]
6. ﴿هُوَ﴾ lafzının tefsiri. [37b-56a]
7. ﴿الله﴾ lafzının tefsiri. [56b-77a]
8. ﴿اَحَدٌ﴾ lafzının tefsiri. [77b-90a]
9. ﴿الله﴾ lafzının tefsiri. [90b-91b]
10. ﴿الصَّمَدُ﴾ lafzının tefsiri. [91b-98b]
11. ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ lafzının tefsiri. [98b-103a]
12. ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ lafzının tefsiri. [103b]
13. ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا اَحَدٌ﴾ lafzının tefsiri. [104a-106a]

Mukaddime ve ithâf

Müellif eserini Sultan IV. Mehmed başta olmak üzere vezir-i âzam Ahmed Paşa ve Şeyhülislâm Mehmed Efendi (ö. 1064/1654)'ye ithâf etmektedir.[3a] Ancak kastedilen vezir-i âzamın Tarhuncu Ahmet Paşa (ö. 1063/1653) mı yoksa Köprülü Fâzıl Ahmet Paşa (ö. 1087/1676) mı olduğu hususu problemlidir. Bu hususta Ahmet Faruk GÜNEY şu tespitte bulunmuştur:

> Bahâî Mehmed Efendi şeyhülislâmlık makamına iki kez gelmiştir. (1649-1651 ve 1652-1654) Aynı dönemde vezir-i âzam olan Tarhuncu Ahmed Paşa'nın vezir-i âzamlığı ise 1652-1653 yılları arasındadır. Kanaatimize göre eserin telif tarihi 1650'li yıllardır. Vezir olarak kastedilen Tarhuncu Ahmed Paşa, şeyhülislam da Bahaî Mehmed Efendi'dir.[39]

Müellif, Kılıç Ali Paşa nüshasının hâmişinde soy ağacını zikrettikten sonra silsile sonunda İsmail el-Gürânî ismine yer vermiştir. Zeynelabidin el-Gürânî, bu ismin meşhur Molla Gürânî'nin babası olduğuna işaret ederek kendisinin Molla Gürânî'nin torunlarından olduğunu ortaya koymuştur. [2b]

---

[39] Ahmet Faruk Güney, "Yazma İhlâs Sûresi Tefsirleri Bibliyografyası", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi,* C. 9, S. 18 (2011), s. 290.

Şeyhülislâm Mehmet Efendi'nin şiire olan merakını[40] bilen müellif, eserinde ona ithâfen akrostiş[*] oluşturacak şekilde bir şiire yer vermiştir. [3b]

Sebeb-i nuzûl, sûrenin isim ve lakapları

Mukaddime ve ithâf bölümünden sonra sûrenin sebeb-i nüzûluna dâir rivâyetleri aktaran müellif; sûrenin, Allah'ın zâtına dâir sorulan sorulara cevap niteliğinde nâzil olduğunu ifâde etmiştir. Buradan hareketle Allah'ın zâtının bilinip bilinemeyeceği bahsini ele alan müellif, Allah'ın zâtının salt akılla bilinemeyeceğini; O'nun zâtına dair bilgilerin ancak ilimle beraber Allah'ın selbî ve izâfî sıfatları sayesinde elde edilebileceğini ifâde etmiştir. Bununla beraber zât-ı ilâhînin ne salt akılla ne de kendiliğinden bilinebileceği sonucuna varan Gürânî, konuya dâir Hz. Ebûbekir (ö. 13/634)'e izâfe ettiği: "İdrâk, onun idrâk edilemeyeceği acziyetini idrâk etmektir" sözünü aktarmıştır. [4b-7a]

Sûrenin isim ve lakaplarına dâir eserlerde birçok rivâyetin yer almasını onun faziletini ve önemini ortaya koyması açısından önemli bulan Gürânî, buradan hareketle surenin 20'ye yakın ismini kısa kısa izâh etmiştir. Meselâ Sûre-i Tefrît: Kim onu okur ve anlamını idrâk ederse Allah'ın birliğini itiraf eder. Sûre-i Necât: Onu okuyup anlayan kişi şirkten ve teşbihten uzaklaşır; ayrıca sûreyi okuyup anlamını idrâk eden, cehennem ateşinden muhâfaza edilir. Sûre-i Emân: Onu okuyup idrâk eden, azaptan emin olur. Sûre-i Tecrît: Kim onu okur ve fehmederse bâtıl akîdeden soyutlanır aynı zamanda Allah'ı noksan sıfatlardan tenzîh eder. [7b-9b]

---

[40] Mehmet İpşirli, Mustafa Uzun, "Bahâî Mehmed Efendi", *DİA*, C. 4, ss. 463-464.

[*] "Akrostiş dizelerinin ilk harfleri, yukarıdan aşağıya doğru okunduğu zaman konu olarak alınmış sözcük" *Yazın Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1974, s. 13.

Sûrenin fazileti

Gürânî, sûrenin faziletine dâir neredeyse bütün rivâyetleri zikretmiştir. Sûreyi okuyana cennetin vâcip olması, sûrenin, Kur'ân'ın üçte birine denk olması, onu okuyanın derece bakımından üstün olması, gece yatmadan önce okuyanın az uykuyla yetinmesi, Kur'ân'ın şifâ olarak nâzil olduğunu ifâde eden ayetten (İsra, 82) hareketle sûrenin hem rûhî hem de cismânî hastalıklara şifâ olması, fakirlikten şekvâcı olanın sûreyi okuduğu takdirde Allah'ın ikramıyla durumunun düzelmesi yönündeki rivâyetler bunlardan bazılarıdır. Ayrıca sûrenin, Kur'ân'ın üçte birine denk olması veya tamamına şâmil olması hususu özellikle ele alınmıştır. [10a-15a]

Müellif, sûrenin faziletine dâir fürû meseleleri ele aldığı bölümde hurûf ulemâsını kaynak göstererek ilginç bir tablo ortaya koymuştur. İhlâs sûresinin her bir kelimesini 8×8 tablo üzerine işleyerek, sûreyi hem yukarıdan hem de sağdan okunabilecek forma sokması farklı bir görüntü oluşturmuştur. Bu durum Gürânî'nin tefsirini kaleme alırken birçok ilimden faydalandığını göstermesi açısından önemlidir. [15b]

Mârifetullah

Allâh'ın bilinmesi (mârifetullâh) konusunu ele alan Gürânî, bu hususta Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36), Bâkıllânî (ö. 403/1013), İbn Fûrek (ö. 406/1015), Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027), Atâ' Melik b. Bahâiddîn Muhammed el-Cüveynî (ö. 478/1085) başta olmak üzere ekser ulemânın fikir birliği ettiğini bunun ise ancak akıl yürüterek gerçekleşebileceğini ifâde etmiştir.

Allâh'ı bilmenin vücûbiyeti hususunda ihtilâf olmadığını belirten Gürânî, amaca ulaşma konusundaki ihtilâfa değinmiştir. Eş'arî ulemânın çoğunluğunun, bunu nakille gerçekleştirme yoluna gittiğini; buna mukâbil Mu'tezile'nin ise salt akılla çözüm aradığı belirten Gürânî, bunun ise iki yöntemle gerçekleşebileceğini ifâde etmiştir:

1. Ayetlerin ve hadislerin zâhirî manasından istidlâl ederek.

2. Aklın, mârifetullah konusundaki yetkinliğine itimât ederek. [16b-17a]

Gürânî, mârifetullah hususunda Fahreddin er-Râzî'nin şu tespitine yer vermiştir:

> Mârifetullah, hazır elde edilmiş cennettir. Çünkü cennet, aklın ve arzuların elde etmek istediği şeydir. Bundan dolayıdır ki aklı ve arzuları anlaşamadığı için cennet, Hz. Âdem'e cennet olmamıştır. Kabir hayatı da mümin için bir hapishane değildir. Zira orada akıl ve hevâ muvâfık olmuşlardır. [17b]

Fahreddin er-Râzî'ye göre Allah, kulunu akıl yürütme ve tefekkür etme zahmetinden kurtararak onlara Peygamberini göndermiş ve böylece vahdâniyyetini naklî delil ile öğretmiştir. [18a]

﴿قل﴾ "Kul" lafzı

Müellif Gürânî ilk âyetteki ﴿قل﴾ *Kul* lafzını iki ana başlık altında tefsir etmiştir:

1. "*Kul*" lafzının kıraat, lügat, sarf ve nahiv açısından tefsiri.

2. "*Kul*" lafzının usül ve meânî açısından tefsiri.

Gürânî kıraat açısından ele aldığı *Kul* lafzının Übey b. Kâ'b (ö. 33/654 [?]) ve Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53) tarafından terk edilerek okunduğunu belirtmiştir. Bununla beraber *Kul* lafzının Hz. Peygamber tarafından tilâvet esnasında *Hüve* lafzıyla birlikte terk edilerek okunduğunu ifade eden Gürânî, *Kul* lafzını hazfederek okumanın, ayette anlatılan gerçeği daha önce Hz. Peygamberin bilmediği vehmine kapılmama adına yapıldığını böylece lafzı hazfederek okuyan kişinin bu gerçeği ortaya koyma amacı taşıdığını ifâde etmiştir. [18b]

Müellif *Kul* lafzının emir sîgası olmasından hareketle bu lafzın Kur'ân'da 16 farklı anlamda kullanıldığını misallerle ortaya koymuştur:

1. İcâbet: "Namaz kılın ve zekat verin…" (Bakara, 43 vb.) ayetinde olduğu gibi. Gürânî, İhlâs sûresinde yer alan *Kul* lafzının bu kategoriye girdiğini ifade etmektedir.

2. Nedb: "…Eğer onlarda bir hayır görürseniz onlarla mükâtebe* yapın…" (Nur, 33).

3. İrşâd: "… Şahitliğine güvendiğiniz iki erkeği şahit tutun…" (Bakara, 282). Borç alıp verme hususunda ortaya çıkacak problemleri önlemek adına nâzil olan ayet.

4. İbâha: "…Yiyiniz; içiniz…" (Âraf, 31).

5. Vaîd (Tehdit, korkutma): " Hak, Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin; dileyen inkâr etsin…" (Kehf, 29). Bu ayetteki emir, küfründen dolayı kâfirleri tehdit içindir.

6. İmtinân: "Allah'ın size rızık olarak verdiklerinden helal, iyi ve temiz olarak yiyin" (Maide, 88).

7. İkrâm: "…Girin oraya esenlik ve güven içerisinde…" (Hicr, 46). Güven ve esenlik ikrama delildir.

8. Teshîr (Küçük düşürme, alay etme): "…Aşağılık maymunlar olun…" (Bakara, 65).

9. Ta'ciz (Âciz bırakma): "…Onun benzeri bir sûre getirin…" (Bakara, 23).

10. İhânet (Hakâret): "… Tat bakalım! Hani sen güçlüydün, şerefliydin…" (Duhân, 49).

11. Tesviye: "Girin oraya. İster dayanın ister dayanmayın, sizin için birdir…" (Tûr, 16).

---

* Köle ve cariyenin efendisi ile yaptığı antlaşmaya mükâtebe denir.

12. Haber verme: " Emzirmeyi tamamlamak isteyen için anneler çocuklarını tam iki yıl emzirirler…" (Bakara, 233). Konuşan kişi muhatabına emir sîgasıyla haber verir. Burada kastedilen emzirme işinin yapılmasıdır.

13. İhtikâr (Hor görme): "…Sihirbazlar gelince Musa onlara: Atacağınızı atın! dedi… " (Yûnus, 80).

14. Tekvîn (Oluşum, yaratma): " O, bir işe hükmetti mi ona sadece ol! Der, o da hemen oluverir." (Bakara, 117 vb.).

15. Dua.

16. Temenni. [28a-29a]

Müellif, emir sîgasının hakikat mi yoksa mecaz mı ifade ettiği hususunu ele alarak bu konudaki görüşleri 7 kısımda incelemiştir:

1. Vücûb söz konusu olduğunda hakikat ifade eder; geriye kalan emir sîgalarında ise mecaz ifade eder görüşünü benimseyenler.

2. Ebu Hâşim'e göre emir sigası nedb hususunda hakikat; geriye kalan durumlarda mecaz ifade eder.

3. Emir sîgasının nedb ve vucûb arasında müşterek hakikati ifade ettiği görüşünü benimseyenler.

4. Emir sîgasının nedb ve vücûb arasında kadr-i müşterek hakikati ifade ettiği görüşünü benimseyenler. Yani fiili yapmakla terk etmek arasında tercih yapma durumunu ifade eden görüşü benimsemek.

5. Emir sîgasının ibâha söz konusu olduğunda hakikat, diğer durumlarda mecaz ifade ettiği görüşünü benimseyenler.

6. Nedb ve vücûb söz konusu olduğunda bir hakikati ifade eder görüşünü benimseyenler. Müellif, bu görüşü Nâsırüddîn Ebû Saîd el-Beyzâvî (ö. 685/1286)'nin İmam Gazzâlî (ö. 505/1111)'ye nisbet ettiğini; fakat Gazzâlî'nin bu konuda emir kipinin sadece vücub söz konusu olduğunda ya da sadece nedb söz konusu olduğunda hakikat ifade ettiği görüşünü zikrettiğini ifade etmiştir. Bununla beraber Gazzâlî'nin her ikisinin

birlikte hakikat ifade ettiği görüşünü zikrettiğini; ancak Gazzâlî'nin böyle yaparak bazı ulemâ ve kelamcılar arasındaki farkı ortaya koyma çabasında olduğunu belirtmiştir.

7. Emir sigasının vücûb, ibâha ve nedb arasında müşterek bir hakikati ifade ettiği görüşünü benimseyenler.

Gürânî, bunlar arasında ilk görüşün daha isabetli olduğunu, yani emir sîgasının vücûb söz konusu ise hakikat; diğer durumlarda mecaz ifade ettiğini savunmuştur. Bu görüşünü de Kur'ân ayetleriyle 5 kısımda tetkîk etmiştir. [29b-31b]

Gürânî, emir sîgasının bir kereye mi yoksa tekrara mı delâlet ettiği meselesini ele aldığı bölümde 4 farklı görüşün ortaya çıktığını ifade etmiştir. Emir kipinin tekrar ifade etmediği yani emredilen şeyin tekrar edilmeksizin yapılması gerektiği görüşünü benimseyenlerle beraber bir defaya mahsus tekrar ifade ettiğini düşünenleri zikreden Gürânî, bir kere tekrar ifade eder görüşünü namazın ve zekatın gerekliliğiyle misallendirmiştir. Emir kipinin ömür boyunca imkân dahilinde tekrar ifade ettiğini benimseyenlerin başında Ebû İshak el-İsferâyînî'nin geldiğini belirten Gürânî, mutlak emir sîgasının tekrar ifade etmediği görüşünün isabetli olduğunu belirtmiştir. [31b-34b]

Zeynelabidin el-Gürânî *Kul* lafzının tefsirinde yukarıda zikrettiklerimizle beraber emir sîgasının hemen yapılması gerektiğine mi (fevr) yoksa geciktirilerek, sonradan (terâhî) yapılmasına mı delalet ettiği bahsini ele almıştır. Ayrıca konunun başında emir sîgasının farklı fiillerden nasıl türetildiklerini anlatmıştır. Dolayısıyla müellif daha çok Fıkıh ve Fıkıh Usûlü ilminin alanına giren konular üzerindeki vukûfiyetini ortaya koymaya çalışmıştır. Gürânî yine bu bahis içerisinde emir sigasını ele alırken abdest ayeti olarak bilinen (Mâide, 6) ayetine değinerek kısaca Şîa Mezhebine reddiye yazmıştır. Bu konu hakkındaki daha detaylı bilgilerin telif ettiği hâşiye ve risalelerde yer aldığını belirterek henüz ortaya çıkmamış eserlerinin varlığını bize haber vermiştir. [34b-37a]

هو lafzı

Zeynelabdin el-Gürânî *Hüve* lafzının tefsirini 2 ana başlıkta ele almıştır.

1. *Hüve* lafzının Kıraat, Lügat, Sarf, ve Nahiv açısından değerlendirilmesi.

2. *Hüve* lafzının Meânî, Usûl, Usûlü Fıkıh, Usûlü Kelâm, Tasavvuf ve konuyla ilgili başka ilimlerle birlikte değerlendirilmesi.

Gürânî *Hüve* lafzının zamir olmasından hareketle bu bölümde zamir konusunu özetlemiştir. Merfû muttasıl, merfû munfasıl mecrur muttasıl, mansub muttasıl, mansub munfasıl zamirler anlatılarak *Hüve* lafzının bu zamirler arasından müstetir, merfu munfasıl grubuna girdiğini belirtmiştir. Bu lafzın kullanım alanını 3 kısımda ele almıştır. *Hüve* lafzının mübteda ve haber arasına girerek fasıl zamiri işlevi görmesi; cümlenin başında yer aldığında zamiru'ş-şân işlevi görmesi bunlardan bazılarıdır. Anlatılanları delillendirmek için Kur'ân ayetlerinden misallere yer vermiştir. Bu kısım aynı zamanda zamir konusunun derinlemesine tetkîk edildiği, konunun pekişmesi adına ayetlerden ve şiirlerden bolca misâl verildiği yerdir. [37a-47a]

Gürânî, Fahreddin er-Râzî'den alıntı yaparak müstetir zamirler arasında derece olduğunu ifade etmiştir. Râzî, bunlar arasında *Ene* zamirinin en bilinen zamir olduğunu dolayısıyla bu zamirin derece bakımından *Ente* ve *Hüve* zamirinden üstün olduğunu belirtmiştir. Muhâtaba hitâp için kullanılan *Ente* zamirinin ortada; Kur'ân'da çokça yer alan *Hüve* zamirinin ise en aşağıda yer aldığını dolayısıyla *Lâ ilâhe illâ ente* sözü ile *Lâ ilâhe illâ hüve* sözünün Allah kastedilerek kul tarafından kullanımında hiçbir beis olmamakla birlikte *Ene* zamirinin, *Lâ ilâhe illâ ene* şeklinde kullanımının yalnız Allah için söz konusu olabileceğini ifade etmiştir.[47b-48a]

Vahdet-i vücûd

Zeynelabidin el-Gürânî buradan hareketle *ene'l-hak*[41] sözünde Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922)'un *Ene* zamirini *Hakk*'a hamlettiğini bu kullanımın bir benzerinin Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848 [?]), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ve İbnü'l Arabî (ö. 341/952) tarafından dillendirildiğini belirtmiştir. Gürânî'ye göre Bâyezîd-i Bistâmî'nin *"Ben kendimi tesbih ederim, benim şânım ne yücedir*", *"Cübbemin içinde Allah'tan başka bir şey yok*"[42] sözleriyle İbnü'l Arabî'nin sözde kabirdeyken kendisine sorulan: "*Rabbin kim*?" suâline verdiği meşhur: *"Biz bizle beraberken bizi bize sordular. Biz bizden hiç ayrıldık mı ki bizi bize sorarlar*? *Biz, bizden başka mıyız ki bizi bize sorarlar*" sözü aynı hakikati ifade etmektedir. Müellife göre onların durumu su içerisindeki kabarcık veya denizdeki dalga gibidir. Deniz, vahdeti; kabarcık ve dalga ise kesreti temsil etmektedir. [48a-48b]

Gürânî, "beşerî ruhlar mârifetullah nuruyla nurlanmak istediğinde akıl ile ma'kul (akleden ile akledilen) ittihât eder. O zaman ariflerin *enellah* (ben Allahım) sözü sahîh olur" der. Gürânî bu durumu yanan ateşin yanında yakınlık münasebetiyle yanıp tutuşmaya benzetmiştir. Böylece dinginliğin ve sakinliğin gittiğini ifade eden Gürânî, buna mukâbil "Kim, Allah âriflere hulûl ediyor derse bu başkadır" diyerek Tasavvuftaki vahdet-i vücûd anlayışının Hıristiyanlıktaki hulûl inancından farkını ortaya koymaya çalışmıştır. Gürânî konuya dair birçok şiire bu başlık altında yer vermiştir.[49a-49b] Bu anlatımlardan Gürânî'nin osmanlı ulemasının genel çizgisine uygun olarak irfânî çizgide vahdet-i vücûd anlayışına yakın/sahip olduğu anlaşılmaktadır.

---

[41] Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz, İrfan Gündüz, Mustafa Uzun, İstanbul: Erkam Yayınları, 1993, s. 100.

[42] Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz, İrfan Gündüz, Mustafa Uzun, İstanbul: Erkam Yayınları, 1993, s. 100

Zeynelabidin el-Gürânî, Hıristiyanların üç uknumlu baba-oğul-kutsal ruh inancına ve bu inancın dayandığı cevher-araz ayrımına dâir eleştiriler getirmiştir. Gürânî, yaratıcının hulûl etmesinin bir başkasına muhtaç olmayı gerektirdiğini, cevher-araz ayrımının da yaratıcıyı muhdes kılacağını belirterek her iki inancın da bâtıl olduğunu ortaya koymuştur. [50a-51a]

Müellif bu bahsin sonunda *Hüve* lafzının esrârına ve faydasına dâir Râzî'den alıntılara yer vermiş ve bunu da 8 başlıkta incelemiştir. Onlardan bazıları şunlardır:

"Kulun, *Yâ Hüve* şeklindeki hitâbı Allah'ı muhatap alamayarak acziyeti itiraf anlamına gelmektedir".

"Kişi, *Yâ Rahmân, Yâ Melik, Yâ Gaffâr* diyerek yaratıcının sadece bir isminden pay talep etme durumuna düşer; ancak kul, *Yâ Hüve* dediğinde Allah'ı tam manasıyla bilir. Böylece kulun kalbinde hakîkî bir nur ve ilâhî bir keşf meydana gelir.

Lâ ilâhe ilallâh sözü avamın tevhîdi, *Lâ ilâhe illâ Hüve* sözü ise havasın tevhîdidir. [54a-56a]

Müellif, Allah lafzını 2 ana başlıkta ele almıştır:

1. Allah lafzının Sarf, Nahiv, Lügat, Kıraat ve Hat ilmi yönünden değerlendirilmesi.

2. Allah lafzının Kelâm, Fıkıh, Meânî ve Mantık ilmi yönünden değerlendirilmesi.

Lafzatullâh bahsi

Gürânî bu bahse *Allah* lafzının *İlâh* kelimesiyle olan farkını ortaya koyarak başlamıştır. Müellif, *Allah* lafzının çift lam harfiyle, *İlâh* kelimesinin ise tek lam harfiyle yazılıyor olmasının iki lafız arasında hem telaffuzda hem de yazımda fark oluşturduğunu; dolayısıyla tek lam harfiyle okunduğunda lafzın, hem manayı hem de vurguyu kaybettiğini belirtmiştir. Bununla beraber *Allah* lafzının telaffuzu esnasında lafzı meydana getiren herhangi bir harfin düşürülmesinin câiz olmadığını ifade etmiştir. Namaza başlama tekbiri olan *Allâhu Ekber* sözünün *İlâhe Ekber* şeklindeki telaffuzu

câiz olmadığı gibi kurban kesmek isteyen kişinin aynı şekildeki telaffuzu da câiz değildir görüşünü Fahreddin er-Râzî'den alıntılayarak vermiştir. [56a-57a]

Allah lafzını oluşturan harflerin mahrecine değinen Gürânî, bu harflerin telaffuzunu insan hayatındaki döngüye benzetmiştir: "Lafzatullahın ilk harfi olan *hemze*, boğazın en derin kısmından, devamında gelen *lam* harfi, dil bölgesi kısmından ve son olarak *he* harfi, *hemze* harfinde olduğu gibi boğazın en derin kısmından telaffuz edilir. Böylece *Hemze* harfinin telaffuzu insan hayatının başladığı cahillik ve belirsizlik dönemini, *Lam* harfinin telaffuzu, İnsanoğlunun yavaş yavaş geliştiği, ubûdiyet makamına eriştiği ve âlem-i hayatı keşfetmeye başladığı dönemini, tıpkı *hemze* harfinde olduğu gibi boğazın en uç kısmından telaffuz edilen *he* harfi ise insanoğlunun başladığı yere dönüşünü temsil eder." [57a-57b]

Allah lafzının müştak (türetilmiş) olup olmaması hususuna da değinen Gürânî, bu konuda Fahreddin er-Râzî'nin tespitini doğru bularak *Allah* lafzının müştak bir lafız olmadığını eğer öyle olsaydı mananın küllî olacağını bu durumda kendisiyle beraber başka ortakların mevcudiyetinin söz konusu olacağını ifade etmiştir. Ayrıca *Allah* lafzının müştak olduğunu kabul etmenin *Lâ ilâhe illallah* sözünde ifade edilen gerçek manadaki tevhide mâni olacağını belirtmiştir. [59b-60a]

Buna ilâve olarak Gürânî, lafzatullah ile Allah'ın diğer isimleri arasındaki farkı ortaya koymaya çalışmıştır. Mesela îman dâiresine girmek isteyen Kâfir, Kelime-i Şehâdette yer alan *Allah* lafzı yerine *Rahmân, Melik, Kuddûs* gibi isimleri kullanarak (Rahmân'dan başka, Melik'ten başka gibi) şehadet etse bunun geçerli bir şehâdet olamayacağını ve böylece kişinin küfür dâiresinden çıkamayacağını belirtmiştir. Dolayısıyla gerçek manada şehâdetin ancak *Allah* lafzı kullanılarak (Allah'tan başka) gerçekleşebileceğini ifâde etmiştir. [69a]

İsm-i a'zam ve şifâ

Müellif, İsm-i a'zam'ın hangi isim olduğuna dâir muhtelif görüşleri zikrettiği kısımda *Zü'l-Celâli ve'l-İkrâm, Hüve'l-Hayyu'l-Kayyûm* gibi lafızların ismi a'zam olma ihtimalinden uzak olduğunu belirtmiştir. Ayrıca

Allah'ın bütün isimlerinin mukaddes kabul edilip hepsinin ism-i a'zam olabileceği yönündeki görüşlerin de isabetli olmadığını belirterek ism-i a'zam'ın *Allah* lafzı olma ihtimalinin daha yüksek olduğunu ifade etmiştir. [70a-71a]

İsm-i a'zam bahsinin ele alındığı bölümde gün aşırı insanı rahatsız eden bir hastalığa (Sıtma veya humma) şifâ olması amacıyla bir tabloya yer verilmiştir. Gürânî, besmele ile birlikte *Hasbün-Allah ve Ni'mel Vekil, Lâ Havle ve lâ Kuvvete İllâ billahi'l Aliyyil Azîm* sözlerinin yazılarak başın altına koyulduğunda hastanın Allah'ın izniyle şifâ bulacağını, kendisinin de bunu defalarca uygulayıp şifâ bulduğunu belirtmiştir. [71a-71b]

Gürânî, konunun devamında *Allah* lafzını meydana getiren harflerin esrârı üzerinde durmuştur. Mesela lafzın başında yer alan *Elif* harfinin kullar açısından bütün işlerin başını, sebatı ve istikâmeti temsil ettiğini; devamında gelen çift lam harflerinin mücâhedeyi, azmi dolayısıyla pişmeyi ve eğrilmeyi temsil ettiğini; lafzın sonunda yer alan *He* harfinin tasavvufta kullanılan *fenâ fillâh* makamını yani hakiki mertebeye işaret ettiğini belirtmesi bunlardan bazılarıdır. [72a] Bu durum Gürânî'nin bir nebze de olsa hurûfîliğe meyyâl olduğunu göstermektedir.

İsbât-ı vâcip

Gürânî bahsin devamında varlığı zorunlu (vâcibu'l vücûd) olan Allâh'ın varlığına dâir delilleri zikretmiştir. Âlemin cevher veya arazlardan oluştuğunu varsaymanın onların hâdis olmalarını ve bir muhdise ihtiyaç duymalarını gerektireceğini belirterek bu durumu yüksek bir binanın bâniye ihtiyaç duymasına benzetmiştir. Ayrıca Hz. İbrâhim'in bir gece vakti yıldızı Rab zannetmesini ve devamında onun battığını görünce "... Ben batanları sevmem…" (En'âm, 76) demesini âlemin hudûsüne delil getirmiştir. [72b-73a]

Cevher-araz

Gürânî, âlemin cevher olmasının mümkün olduğunu çünkü âlemin mürekkep (birleşik) bir yapıya sahip olduğunu belirtmiştir. Müellif buradan hareketle vâcibu'l vücûd olan yaratıcının, hakiki manada tek olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Arazların da aynı şekilde hâdis olduğunu

yaratılıştaki safha safha değişimi misâl vererek ortaya koymaya çalışmıştır. "Nutfeden alakaya, alakadan mudgaya ve sonrasında ete ve kana dönüşmemiz bunun ispatıdır. Bu acayip değişime etki eden bir yaratıcı gereklidir" diyen müellif, konunun devamında Allahın vâcibu'l-vücûd oluşuna dâir birçok hikâyeye ve şiire yer vermiştir. Mesela şâir Ebû Nüvâs (ö. 198/813 [?])'ı kaynak göstererek verdiği bir şiirde nergis çiçeğindeki Allah'ın eşsiz yaratıcılığına dikkat çekerek Melîk'in yaratma sanatı üzerine tefekkür etmemizi istemiştir.[73a-76b]

Ehad ve Vâhid lafızları üzerine

Zeynelabidin el-Gürânî, *Ehad* lafzının tefsirini ele aldığı bölümde bu lafzın okunuşunda kıraat imamlarının ihtilaf ettiklerini ifade ederek farklı okuyuşları zikretmiştir. Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771)'nın *Ehad* lafzını tenvinsiz okuması, A'meş (ö. 148/765)'in *Ehad* lafzını *el-Vâhid* şeklinde okuması, İbn Mes'ûd'un bu lafzı *Vâhid* şeklinde okuması ihtilaflardan bazılarıdır. Müellif *Ehad* lafzının tenvinli okunup okunmamasına dâir konuya açıklık getirmek amacıyla tenvin konusunu 6 kısımda ele almıştır. Bunlar: Tenvin-i temkin, Tenvin-i tenkir, Tenvin-i mukabele, Tenvin-i ivad, Tenvin-i terennüm, Tenvin-i gâli' dir. Gürânî, *Ehad* lafzının tenvinli okunduğunda Allah lafzının haberi; marife okunduğunda Allah lafzının sıfatı olacağına dâir ihtimallerin üzerinde ayrıca durmuştur. [77a-80a]

Ehad ile *Vâhid* lafzı arasındaki farkları ortaya koyan müellif, *Vâhid* lafzının *Ehad* lafzına dahil olduğunu, buna rağmen *Ehad* lafzının *Vâhid* lafzına dahil olmadığını, *Vâhid* lafzının ispat ve nefy için; *Ehad* lafzının ise sadece nefy (olumsuzluk) için kullanıldığını belirtmiştir. Bununla beraber *Ehad* lafzının, *Vâhid* lafzının aksine müfred ve cemi için kullanılabildiğini Kur'ân ayetlerinden misallerle ifâde etmiştir. Müellif devamında *Vâhid* lafzını iki kısma ayırarak açıklamıştır. Lafzın mürekkep, ortağı olmayan ve sayılamayan anlamına geldiği gibi, sayılabilir manasına geldiğini de ifâde etmiştir. [78a-78b]

Allah'ın birliğinin ispâtı

Gürânî, *Ehadiyyetün* ve *Vâhidiyyetün* lafızları arasındaki farkları beş kısımda ele almıştır [80a-82a] ve devamında Allah'ın *Ehad* ve *Vâhid* olduğunu üç yöntemle ispata çalışmıştır. Bunlar:

1. Naklî deliller. Gürânî, bu kısımda Allah'ın birliğine delalet eden birçok Kur'ân ayetini delil getirmiştir. [82b-83b]

2. Aklî deliller. Gürânî bu bahsi dört kısımda incelemiştir.

a) Eş'arî ulemâsının yöntemiyle istidlâl etmek.

b) Cumhûr-u mütekellim yöntemiyle istidlâl etmek.

c) Âriflerin yöntemiyle istidlâl etmek.

d) Felsefî kelamcıların yöntemiyle istidlâl etmek.[*]

Gürânî, Eş'arîlerin yöntemlerini, delillerini Fahreddin er-Râzî'den alıntı yaparak vermiştir. Râzî'ye göre Allah iki bakımdan birdir:

a) O'nun zatı birçok şeyin bir araya gelmesinden oluşmamıştır. Dolayısıyla Allah, mürekkep bir varlık değildir.

b) Allah'ın vâcibu'l-vücûd olmasında ve bütün varlıkların başlangıcı (mebdei) olmasında hiçbir ortağı yoktur.

Râzî'ye göre eğer Allah mürekkep bir varlık olsaydı her bir cüz'ünün meydana gelebilmesi için başkalarına muhtaç olurdu. Öyleyse Allah, gerçek manada birdir ve O'nun zatında cisimlerde olduğu gibi adet, çokluk gibi şeyler yoktur.

Gürânî, Allah'ın zâtı itibariyle bir olduğunu ve O'nun kısımlara ayrılamayacağını ifade ettikten sonra O'nun sıfatları bakımından ve fiilleri bakımından da bir olduğuna işaret etmiştir. Ayrıca O'nun sıfatlarının

---

[*] Gürânî'nin Allah'ın birliğine dair aklî delil getirme yöntemi Kemaleddin el-Lârî'nin yine bir İhlâs sûresi tefsirindeki yöntemine benzemektedir. Bkz. Güney, Ahmet Faruk, "İhlâs Sûresinin Vâcib Varlığın Tek ve Basît Oluşu Bağlamındaki Yorumu: Tahkîku'l-İhlâs Li-Ehli'l-İhtisas –Tahkik-İnceleme", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 35, (2016), s. 118.

zamanla sınırlı olmadığını ve bütün malumatın onun ilmiyle, bütün kararların onun kudretiyle alakalı olduğunu ifâde etmiştir. [84a-85a]

Gürânî Cumhûr-u mütekellim'in delillerini ortaya koyarken iki ilâhın mevcudiyetinin imkansızlığı üzerinde durmuştur. Eğer iki ilâh olsaydı aralarında idare konusunda çelişki meydana geleceğini, biri bir şey murâd ettiğinde diğerinin karşı çıkacağını, karşı çıkmadığı takdirde de o ilâhın âciz duruma düşeceğini belirtmiştir.

İki ilâhın aynı anda vâcibu'l-vücûd olmalarının imkansızlığı üzerinde duran Gürânî, vâcibu'l-vücûdun taayyününün olması gerektiğini; ancak taayyünün ise sadece bir varlığa hasredilebileceğini belirtmiştir. [85b-86a]

Müellif, felsefî kelamcıların delillerini altı kısımda incelemiştir. O delillerden bazıları şunlardır:

Eğer iki ilâh olsaydı ve bunlardan biri dünyayı yönetmeye kâfi gelseydi ikincisi kayıp olurdu ve aynı zamanda nâkıs olurdu. Eğer ilki dünyayı yönetemeseydi o zaman kendisi âciz ve nâkıs olurdu.

Eğer iki ilâhtan biri, diğerinden bir şeyi gizlemeye kâdir olursa bu diğerinin cahilliğini ortaya koyar. Eğer gizlemeye kâdir olamazsa o zaman kendi âcizliğini ispat etmiş olur. [86a-87b]

3. Gürânî, Allah'ın *Ehad* ve *Vâhid* olduğu ispat edildikten sonra yaratıcının kendisi gibi bir eser meydana getirmesinin câiz olup olmadığını sormuştur. Kelamcıların Allah'ın fâil-i muhtâr olduğunu söyleyerek bunu câiz gördüklerini, âriflerin ise bu hususu câiz görmediklerini belirtmiş ve bu konuyu da üç kısımda incelemiştir. [87a-87b]

Müellif, Allah'a mekan izâfe eden veya yaratıcıya farklı anlamlar yükleyen *Seneviyye*, *Eflâkiyye*, *Disaniyye* gibi farklı inanç gruplarına da değinmiştir. Düalist tanrı anlayışına sahip bu tür grupların ileri sürdükleri iddiaları komik bulan Gürânî, bu konuda daha farklı düşünen Hıristiyanlığı da aklî ve naklî delillerden noksan olmakla eleştirmiştir. [88a-88b]

İşârî yorumlar ve mertebeler

Gürânî, İhlâs sûresinin ilk ayetinde yer alan *Hüve*, *Allah* ve *Ehad* lafızlarının her birinin tâlipler açısından bir mertebeye işaret ettiğine değinmiştir. Bu görüşleri Râzî'den almış olmakla beraber kimden aktarma

yaptığını belirtmemiştir. Buna göre üst derecenin *mukarrabîn* makamıdır. O makamda yer alanların eşyanın mahiyetine ve hakikatine nazar ettiklerinde Allah'tan başka bir mevcûdu göremediklerini ve tam manasıyla irfânın hâsıl olması için bu makamda bulunanlara *Hüve* lafzının kâfî geldiğini ifade etmiştir.

İkinci makam *Ashâb-ı yemîn* makamıdır. Bu derecenin ilkinden daha aşağıda bulunduğunu, burada yer alanların yaratıcıyla beraber halkı da mevcûda dâhil ettiklerini dolayısıyla varlıklarda çokluğu müşâhede ettiklerini belirtmiştir. Binâenaleyh bu makamda bulunanlar, halk ile yaratıcıyı ayırt edebilmek adına *Hüve* lafzına *Allah* lafzını ekleme ihtiyacı hissetmişlerdir.

En aşağı derece olarak tavsîf edilen makam, *Ashâb-ı şimâl* makamıdır. Buna göre burada bulunanların vâcibu'l-vücûd olan yaratıcının birden fazla olabileceğini düşündüklerini ifade etmiştir. Dolayısıyla bu makam sahiplerine görüşlerinin bâtıl olduğunu belirtmek için *Hüve* ve *Allah* lafızlarına *Ehad* lafzı ilave edilmiş ve Allah'ın şerîki olmadığı böylece ortaya konmuştur. [89a-89b]

Gürânî, *Allah* lafzının izâfî sıfatlara, *Ehad* lafzının ise selbî sıfatlara delâlet ettiğini; ayrıca her ikisinin birlikte Allah'ın *Kemâl*, *İkrâm* ve *Celâl* sıfatlarına delalet ettiğini belirterek bu bahsi bitirmiştir. [89b-90a]

الصمد Samed lafzı üzerine

Zeynelabidin el-Gürânî, *Samed* lafzını ele aldığı bölümde *Samed* lafzının mefûl olup "kendisine başvurulan efendi" manasına geldiğini şiirlerle ve Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadisle delillendirmiştir. Bu sure nâzil olduğunda *"Samed" nedir*? diye soran sahâbîye Hz. Peygamber: "*İhtiyaçlar hususunda kendisine başvurulan efendidir*" diyerek cevap vermiştir. [91b-92a]

Samed isminin bir yönüyle izâfî sıfatlara bir yönüyle de selbî sıfatlara işaret ettiğini söyleyen müellif, bu konudaki görüşlere yer vermiştir. *Samed* lafzının izâfî sıfatlarla ilgili olduğu görüşünü benimseyenler başlıca şunları ifâde etmişlerdir:

Allah bütün her şeyin ma'lûmâtına sahip olandır. Çünkü O, ihtiyaç duyulduğunda kendisine müracaat edilen Efendi'dir. Samed, Halîm manasındadır. Çünkü efendinin kerem ve hilm sahibi olması gerekir. Dahhâk b. Müzâhim el-Hilâlî el-Horasânî el-Belhî (ö. 105/723)'ye göre O, şan ve şerefi olan efendidir. Ebû Muhammed İsmâîl b. Abdirrahmân b. Ebî Kerîme el-A'ver es-Süddî el-Kebîr el-Kûfî (ö. 127/745)'ye göre Samed, arzu edilen şey hususunda kendisine yalvarılan demektir. Ebû Bekr Abdurrahmân b. Keysân el-Esamm (ö. 200/816)'a göre Samed, her şeyi yaratan demektir. Ebu Hüseyin b. Fazl el-Beceli'ye göre Samed, dilediğini yapan, dilediği gibi hüküm veren ve verdiği hükümde kendisine hesap sorulamayan demektir. Ayrıca Samed, yüce, büyük manasına geldiği gibi tek başına hükmeden şan ve şeref sahibi demektir.

Samed isminin selbî sıfatlarla ilgili olduğu görüşünde olanlar da özetle şunları söylemişlerdir:

Samed, Ganî ve Hamîd'dir. Her bakımdan zengindir. O, kullarının üzerinde Kâhir'dir. Ebü'l-Hattâb Katâde (ö. 117/735), Samed lafzının "yemeyen-içmeyen ama doyuran manasına geldiğini, Mukatil b. Hibban, lafzın "ayıbı ve kusuru olmayan" anlamında olduğunu ifade etmiştir. Ebu Hureyre Onun herkesten müstağni olduğunu ve hiç kimseye ihtiyaç duymadığını belirtmiştir.

Zeynelabidin el-Gürânî, Samed lafzının bütün manalara hamledilebileceğini çünkü lafzın Allah'ın vâcibu'l-vücûd oluşuna delâleti açısından selbî sıfatlara; Allah'ın her şeyin yaratıcısı olması bakımından izâfî sıfatlara delâlet ettiğini belirtmiştir. [92a-93b]

Gürânî bu lafız ve benzer lafızlar üzerinden Müşebbihe mezhebinin Allah'ı cisme benzettiğini veya O'na mekan izâfe ettiğini belirterek Allah'ın herhangi bir cisme benzemekten münezzeh olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Gürânî'ye göre Müşebbihe mezhebi, ayetlerin ve hadislerin zâhirî manasından istidlâl ederek bu sonuca varmıştır. Halbuki "Allah'ın arşa istivâ etmesi" (Tâhâ, 5), "Güzel sözlerin Allah'a yükselmesi" (Fatır, 10), vb. ayetlerinin ancak te'vil edilmesi gerektiğini ve bu ayetlerin mecâz anlam ifade ettiklerinin bilinmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu hususta Gürânî,

Allah'ın "Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşâbih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir" (Âl-İmrân, 7) uyarısını hatırlatmıştır. Allah'ın arşa istivâ etmesinin gücü, kuvveti, iktidarı ele alma (istilâ) manasına geldiğini bir şiirden misâl vererek açıklamıştır. Bununla beraber Gürânî, "…O gün Rabbinin Arş'ını, bunların da üstünde sekiz taşıyıcı taşır." (Hakka, 17) ayetinden hareketle Eğer Allah'ın arşa istivâ ettiğini varsayarsak arşı taşıyan meleklerin Allah'ı taşımış olacağını böylece Allah'ın hem taşıyan hem taşınan; hem koruyan hem de korunan durumuna geleceğini bunun da akıl dışı olduğunu belirtmiştir. [93b-94a]

Müellif, *Kerrâmiyye*'ye mensup bir kısım fukahânın Allah'ın zatında tek olduğunu ifade edip O'nun aynı anda her yerde bulunduğunu ve arşı doldurduğunu iddia etmeleri üzerine Fahreddin er-Râzî'den alıntı yaparak cevap vermiştir: "Allah'ın bir mekânı doldurup orayı meşgul etmesi, O'nun aynı anda pek çok mekanda bulunabileceği anlamına geldiğini halbuki akıllı kimselerin bunun akıl dışı olduğunu bilmenin zarureti hususunda ittifak etmişlerdir." [94b]

Allah'ın zamandan ve mekandan münezzeh oluşu

Gürânî, Allah'a herhangi bir mekân veya yön tayin edilemeyeceğini aklî delillerle ortaya koymuştur:

"Eğer Allah cisim olsaydı o vakit yaratıcı mütenâhî (sonu olan), mürekkep (parçalardan oluşmuş), hâdis ve bir mekana sahip olurdu ki bunların hepsi bâtıldır."

"Eğer Allah bir cihette veya mekanda olsaydı o vakit Allah, mekana muhtaç hâle gelirdi ki bu Allah'a yakışmaz".

"Eğer Allah bir yönde veya mekanda olsaydı o zaman o yönün ve mekanında kadîm olması gerekirdi ki Allah'tan başkası kadîm olamaz.

"Eğer Allah bir mekanda olsaydı O, ya hepsinde olurdu veya bazısında bulunurdu. Dolayısıyla yaratıcı, mekanlar arasında seçim yapmak durumunda kalırdı. Ayrıca pis adi şeylere karışmış olurdu ki bu bâtıldır."

"Eğer Allah bir mekanda olsa, o mekan; arş ile ya eşdeğer, ya ondan daha büyük ya da daha küçük olurdu. Dolayısıyla mekan bölünebilir olur veya arş ondan daha büyük olur ki bu da bâtıldır."

"Eğer Allah bir mekanda olsa O, duyularla kendisine işaret edilebilecek bir durumda olurdu." ki bu da bâtıldır. [94b-97a]

Zeynelabdin el-Gürânî, *Ehad* lafzının nekra, *Samed* lafzının marife gelmesi hususuna değinerek *Ehad* lafzının çoğu insanlar (özellikle Araplar) tarafından bilinmediğini buna mukabil *Samed* isminin herkesçe bilindiğini dolayısıyla *Ehad* lafzının nekre; *Samed* lafzının marife geldiğini belirtmiştir. [97a]

Sûrenin lafızları üzerine hurûfî bir yorum

Gürânî bahsin sonunda şimdiye kadar zikredilen *Hüve, Allah, Ehad, Allah, Samed* lafızlarının esrarı üzerinde de durmuştur. Mesela şimdiye kadar zikredilen beş isimden hareketle beş rakamının beş rakamıyla çarpımını yapmış ve çıkan sonucu sürekli beş rakamıyla çarptığında beş sayısının sürekli kendini koruduğunu ifade ederek bunda ince bir işaret olduğuna değinmiştir. Beş rakamının her mertebede ayrıcalığını sürekli koruması hususunun Mutasavvıflar ve Mükâşefe ehli arasında bilinen bir gerçek olduğunu ifade eden Gürânî, bu inceliği Allah'ın her dâim hakikî manada birliğine benzetmiş [97b-98a] böylece harf ve rakamlardan sonuç çıkarma eğiliminde olduğunu tekrar göstermiştir.

Müellif, İhlâs sûresinin "O, doğurmamıştır ve doğurulmamıştır" (İhlâs, 3) ayetini sarf ve nahiv açısından değerlendirdikten sonra bazı sorulara cevap vermek suretiyle tefsir etmeye çalışmıştır. "O, doğurmamıştır" ifadesinin niçin "doğurulmamıştır" ifadesinden önce geldiği sorusunu şöyle izâh etmiştir: Yahûdiler, "Uzeyr Allah'ın oğludur" (Tevbe,30) diyerek; Hıristiyanlar "Îsâ Allah'ın oğludur" (Tevbe, 30) diyerek; ve Müşrikler de "Melekler Allah'ın kızlarıdır" diyerek O'na hep çocuk isnâd ettiler. Hiçbiri Allah'ın bir babası olduğunu iddia etmiyordu. Dolayısıyla ayet, onların dalâlette olduklarını ortaya koymak maksadıyla önce "O, doğurmamıştır" lafzıyla başlamıştır. [98b-99a]

Ayetin niçin mâzi sîgasında olduğu hususuna değinen Gürânî, Allah'a çocuk isnâd edenlerin bu isnâdı mâzi sigasıyla yapmış olmalarına Allah'ın da mâzi sîgası kullanarak cevap verdiğini belirtmiştir. Bununla birlikte "O hiçbir çocuk edinmemiştir" (İsrâ, 111) ayeti ne anlam ifade ediyor sorusuna Gürânî, çocuk sahibi olmanın iki şekilde mümkün olduğunu bunun ya gerçek manada doğmak suretiyle ya da çocuğu olmayıp evlat edinmek suretiyle gerçekleşeceğini ifade ederek bir grubun Allah'a çocuk isnâd ettiğini diğer bir grubun ise şeref bahşetmek maksadıyla Allah'ın çocuk edindiğini söylemiştir. Dolayısıyla mezkûr ayette Allah, hiçbir şekilde çocuk edinmediğini belirterek bu ithamlara böylece cevap vermiştir.

Müellif, İbn Ata'dan (ö. 309/922) rivâyetle "O, doğurmamıştır." ifadesinin Allah'ın mutlak birliğine (*ferdâniyyetine*); "O, doğurulmamıştır." ifadesinin ise Allah'ın İlahlığına (*rubûbiyyetine*) delil olduğunu belirtmiştir. [99a]

Sudûr teorisi hakkında

Gürânî, İslâm felsefecilerinin daha çok sudûr teorisi diye adlandırdığı, kökeni Aristo felsefesine dayanan; fakat daha çok Ebû Nasr Muhammed b. el-Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) ile özdeşleşen akıldan başka akılların vücûda gelmesi teorisini de eleştirmiştir. Teoriye göre Vâcibu'l-vücûd olan Allah'tan zorunlu olarak ilk önce bir akıl meydana gelir ve bu süreç aklın sayısı 10'a ulaşıncaya kadar devam eder. "Her akıl kendinden sonra bir başka aklı ve nefsiyle birlikte bir gök küresini oluşturur. Böylece sudûr olgusu güneş sistemindeki gezegenlerin sayısınca devam ederek ay küresinin aklı olan faâl akılda son bulur."[43] Bu silsile içerisinde faâl aklın sonuncu olması sebebiyle vahiy getiren melek'e tekabül ettiği de ifade edilmiştir.[44] Zeynelabidin el-Gürânî, fâil-i muhtâr olmanın dilediğini dilediği şekilde yaratma anlamına geleceğini dolayısıyla birden bir çıkar

[43] Mahmut Kaya, "Sudûr", *DİA*, C. 37, s. 467.

[44] Mahmut Kaya, "Sudûr", *DİA*, C. 37, s. 467.

prensibine dayanan bu görüşün bâtıl olduğunu ifade etmiş [102a-103a], böylece kelamcıların kabul ettiği ve savunduğu tanrı anlayışına (fâil-i muhtâr) sahip olduğunu göstermiştir.

Küfüven lafzı üzerine

İhlâs sûresinin son ayetinde yer alan '*Küfüven'* lafzının farklı vücûhlarının bulunduğunu belirten Gürânî, lafzın hemzeli, *Küfüen* şeklinde veya *fa* harfi sükün olmak üzere *Küfven* şeklinde okunduğunu, bununla beraber daha farklı vücûhların bulunduğunu aktarmıştır. [103b-104a]

Küfüven lafzına müfessirlerin getirdiği yorumları aktaran müellif, Übey b. Ka'b (ö. 33/654 [?]) ve Ata b. Ebî Rabâh (ö. 114/732)'ın bu lafza "Allah'ın misli ve dengi yoktur." anlamını Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721)'in: "O'nun bir eşi (hanımı) olmadığı" manasını verdiğini ifade etmiştir. Bu mananın esasında "Allah ile cinler arasında bir akrabalık uydurdular" (Saffât, 158) ayetinde bahsedilen kişilere reddiye olduğunu ayrıca "O, doğurmamıştır" ayetini de te'kit ettiğini aktarmıştır. [104a-104b]

Değerlendirme

İhlas sûresi tefsiri, tefsir geleneği içerisinde özel bir yere sahiptir. Zeynelabidin el-Gürânî'nin eseri olan *Avârifu'l-havâs fî tefsîrî sûreti'l-ihlâs* bu gelenek içerinde geniş bir hacme sahiptir.Bu yönüyle eser, en uzun ihlâs sûresi tefsirlerinden biri kabul edilir.

Müellifin ihlâs sûresi tefsirinde öne çıkan hususiyetler şu şekildedir:

Müellif sûreyi kısımlara ayırararak parça parça tefsir etmeye çalışmıştır. Özellikle her lafzı kıraat, sarf, nahiv, meânî gibi konularla değerlendirmeye tâbî tutmuştur. Bu yönüyle eser lafız eksenli tefsir görüntüsü vermektedir. Ancak müellif sûrede verilmek istenen mesajı metnin tamamında ele almıştır. Müellif, sebeb-i nüzûl başta olmak üzere İsbât-ı vâcip, cevher-araz, Mârifetullah, Allah'ın birliğinin ispâtı gibi konularla eserini zenginleştimiş böylece Allah'ın murâdını beyan ve tefsir etmeye çalışmıştır.

Gürânî, eserini vücûda getirirken Fahrettin er-Râzî'nin *Mefâtîhu'l-gayb*'ı başta olmak üzere birçok kaynağa atıfta bulunmuştur. Bu durum müellifin geniş ilmî literatüre sahip olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca

tefsirinde birçok ilim dalından faydalanması onun bu ilimlere olan vukûfiyetinin bir göstergesidir.

3. BÖLÜM

TAHKİKLİ METİN

عوارف الخواص في تفسير سورة الإخلاص

تأليف

زين العابدين بن يوسف بن محمد بن زين العابدين بن طاهر بن صدر الدين محمد بن إسماعيل الكوراني

تحقيق

خليل إبراهيم قولصوز

مراجعة

أحمد فاروق كوني

بسم الله الرحمن الرحيم

[٤٥]الحمد لله الذي تقدست سبحات جماله عن شئون تشابه مصنوعاته. وتنزهت سرادقات جلاله عن وصمات الحدوث وسماته. وتلئلئت على صفحات الأكوان أنوار جبروته وتهللت على وجنات الأعيان آثار ملكوت سمواته. اسبل غطاء وجوده على كواهل الهياكل وسبل عطاء فيضه وجوده في زوات العالم وصفاته. أفاض حيوة العالمين بكرمه ورفع درجات العالمين بكراماته. ملئت[٤٦] /[٢و] البحار والبراري من خفيات لطفه ونطقت الآفاق والأنفس بظواهر آياته[٤٧]. دل على ذاته بذاته وشهد بوحدانيته نظام مبدعاته. وأشهد أن لا إله إلا اللهُ وحده لا شريكله وأشهد أن محمد عبده ورسوله خاتم رسالاته، مفحم بلغاء قحطان ببيانه ومفخم حفداء عدنان بكمالاته، واسطة عقد الأجناس والأنواع، ومزيف نقد ود وسواع بمعجزاته. أكرمه الله تعالى بصلات صلاته وجوائز تسليماته وأفاض على آله وأصحابه الهادين المهتدين ببركاته.

أما بعد فيقول العبد المفتقر إلى الله الغني زين العابدين بن يوسف بن محمد بن زين العابدين بن طاهر بن صدر الدين محمد بن إسماعيل الكوراني[٤٨]، إن[٤٩] للعلم غياضا ورياضا ترتع فيها طوامح النجائح

---

[٤٥] وفي هامش ش: العلوم التي وقع عليها معظم الكلام في هذا الكتاب: علم التفسير، علم القراءة، علم الحديث، علم الكلام، علم أصول الفقه، علم فروع الفقه، علم التصوف، علم الحكمة الإلهية، علم اللغة، علم الصرف، علم النحو، علم المعاني، علم تعبير الرؤيا، علم المنطق، علم الخط، علم الهيئة، علم النجوم، علم الهندسة، علم الأرثماطيقي، علم الحروف، علم الطلسمات، علم القصص.

[٤٦] ش + الحمد لله الذي تقدست سبحات جماله عن شون تشابه مصنوعاته. وتنزهت سرادقات جلاله عن وصمات الحدوث وسماته تلالات على صفحات الأكوان أنوار جبروته وتهللت على وجنات الأعيان آثار ملكوت سمواته. اسبل غطاء وجوده على كواهل الهياكل. وسبل عطاء فيضه وجوده في زوات العالم وصفاته. أفاض حيوة العالمين بكرمه. ورفع درجات العالمين بكراماته. ملئت.

[٤٧] وفي هامش: إشارة إلى قوله تعالى ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾. [الفصلت، ٤١/٥٣]

[٤٨] ش – فيقول العبد المفتقر إلى الله الغني زين العابدين بن يوسف بن محمد بن زين العابدين بن طاهر بن صدر الدين محمد بن إسماعيل الكوراني.|وفي هامش: وإسماعيل هذان المشهورين...والصلاح والكرامة ابو المولى شمس الدين أحمد الكوراني المدفون بقسطنطينية.

[٤٩] ش: فإن.

وينابيع وحياضا تترع منها قوارح القرائح وظاهر إن مطلع صباحها وغير خاف إن مقتبس مصباحها. علم لا يشتبه بالتشابه شأنه ولا يمكن في المكامن مكانه. وها هو علم التفسير والتأويل. المستشرف بانتساب التنزيل، أحسن أحاسن الكلام، كلام الملك العلام، رئيس الكتب السماوية ورأسها بل أسيسها وأساسها. وطالما كنت طالبا لتوافيه. وراغبا للتكلم فيه فرأيت سورة التفريد والإخلاص قد بلغت من سوره مرتبة الاختصاص لاشتمالها على تنزيه الله تعالى عن مشابهة الأجسام وتوصيفه بصفات الجلال /[٢ظ] والإكرام فحداني التوفيق إلى التشرف بخدمتها والفوز بملازمتها فصرفت نحوها زمام الإذعان ووقعت بالبنان على البيان. فبحثت فيها على نيف وعشرين علما من العلوم المعتبرة معتمدا فيما نقلته على العلماء المهرة. فإن وقع الاطلاع على محل كلام ومظنة نقض وإبرام فهو نتيجة قريحة نحرير وعقيلة بصيرة بصير. فلا بد فيه من تكرير نظر وإرجاع بصر. فإن الحق قد يكون في الدساس وأول ناس أول الناس. وهم لو آثروا كلاما أثيرا لوجدوا فيها اختلافا كثيرا. **وسميته عوارف الخواص في تفسير سورة الإخلاص**. وأرى التصانيف بلغت قدر رمال الدهناء والتراصيف غلبت على حصى البطحاء فزفت خريدة الفضل إلى حجال سراس وبقيت سفينة العلم بلا مراسي حتى احتاج أهل الحجى إلى الاحتجاج في تفرقة الفرات والأجاج إلا أني رأيت خاطري مرتاحا وليلتي صباحا حين غدت شمس المقصود شارقة عن أفق الآمال وظلت بيضاء بهاء العلماء نازلة في برج الشرف والإجلال في دولة دائمة غرآء وسلطنة /[٣و] قائمة شماء. أعني دولته سلطان البرين والبحرين وسلطنة خادم الحرمين الشريفين سلطان سلاطين الآفاق نشأة مكارم الأخلاق قهرمان عتاة الجبابرة كسار أعناق الأكاسرة قطب دائرة الغزاة والمجاهدين محيط مركز حماة الحق والدين[٥٠] عاصم ثغور الإسلام معصوم جمهور الأنام ظل الله تعالى في الأرض مالك الممالك بالطول والعرض باكورة حديقة الخلافة ماحى ظلمة الظلم والآفة إنسان العيون والإنسانية ودرة الصدفة العثمانية

[٥٠] ش – قطب دائرة القزاة والمجاهدين. محيط مركز حماة الحق والدين.

السلطان ابن السلطان السلطان محمد خان بن السلطان إبراهيم خان أيده الله وأبقاه[٥١] باقيا للأنام بالأمان ونصره[٥٢] وحماه حاميا لأهل الإيمان ولا زالت الحنيفة البيضاء حصينة بديانة والمحجة الغراء مصونة بصيانة ما تعاقبت الظلمات والنور وصبا صبا ودبر الدبور وأدام أيام[٥٣] المشير المستخير والصدر الخطير الآصف المكرم والدستور المعظم نصر وقوى حوزة الملة الإسلامية إسرها ما كانت في صروف الزعازع ونضر وسوى دوحة السلطنة السامية بعد ما إهتزت بالرياح الزوابع فطهر البلاد عن أهل الفساد والطغيان وأنام الأنام تحت ظل الأمان حتى إتفق على تحسين ما صنعه الآراءُ وإرتفق في الاعتراف بجميل سعيه وجليل نفعه الأحبة والأعداء فشكر لنعمته الشاملة الأداني والأعالي وعمر بحسن تربية الكاملة الأماكن والأهالى المؤثر من المهيمن معين المهتدى في الدنيا والدين[٥٤] مصداق ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾[٥٥] الوزير الأعظم أحمد باشا لا زال[٥٦] محفوظا حافظا لعامة الأنام ومحميا حاميا لدلة سلطان الإسلام ما دعى داع وأمل آمل وهذا دعاء للبرية شامل[٥٧]، فجعلت كتابي هذا تحفة لتلك العتبة العلية وهدية لتلك السدة السنية. وإني وإن تيقنت المقام ضئضئ[٥٨] /[٣ظ] الكمال ومنبع الفضل والإفضال ومحط رحال الأماثل ومركز دائرة الأفاضل ومرجع مشاهير الفضلاء ومنشأ أساطين العلماء سيما صاحب اللوآء المرفوع وبرعة الأصول والفروع راسم حدود العلوم مفصل أجناس المعلوم راموز راموز كنوز الملكوت صورة مادة معارف الناسوت،

---

[٥١] ش: أبقاه الله تعالى.

[٥٢] ش – نصره.

[٥٣] ش: دولة.

[٥٤] ش – نصر وقوى... في الدنيا والدين.

[٥٥] ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [المائدة، ٥/٥٤]

[٥٦] ش + لا زال مؤيدا من الملك المعين وما برح ملجأ للإسلام والمسلمين وأسعد الله عبدا قال آمين.

[٥٧] ش – محفوظا حافظا... وهذا دعاء للبرية شامل.

[٥٨] وفي هامش ش: الأصل والمعدن من القاموس.

أخص خاصة خواص المتبحرين، فص خاتم خاتمة المتأخرين، سمى خاتم النبيين، بهاء الملة والدين وشيخ الإسلام والمسلمين:

"**م**" مدار الحكم سماك الكرام "**س**" سماء العلم محمود المرام

"**ح**" حسام العدل لولاه إماما "**ل**" للاح الملك مسلول الحسام

" **م**" ممد مكرم أهل الكمال "**م**" ملاك الأمر للملك الهمام

" **د**"دوام الدهر دام الملك ملكا "**هـ**" هداه **الله** كا لصدر الإمام

لا زالت شموس معاليه باقية إلا شراق وصيوت عواليه سائرة في الآفاق. فإهداء كتابي يشبه إهداء الحباحب الشموس والحباب إلى القاموس إلا إني لم أتبجح مدعيا برسالتي وما إن مدحت محمدا بمقالتي ولكن القليلة عند حسن الظن جليلة وعين الرضى عن كل [٤و] عيب كليلة والأمور تعتبر بواديها والهدايا بقدر مهديها. فالقبول مأمول وأراعي مسؤل.

[المقدمة]

فلنشرع في الافتتاح بعون الملك الفتاح. والنقدم على الحوض في تفسير السورة وتوضيحها وتحرير ألفاظها وتنقيحها ثلاثة فصول في أصول لا بد منها وأمور لأغنية عنها. الفصل الأول، في ظهور هذه السورة الشريفة وبروز هذه الدرة اللطيفة وتدليها من ذري الجبروت والملكوت وتجليها على منصة الناسوت. الفصل الثاني فيما لهذه الدوحة النامية من الأسامي السامية. الفصل الثالث فيما لها من الفضائل والآثار وما ورد فيها من الأخبار.

الفصل الأول في مكان ظهور السورة وشان نزولها.

اختلفوا فيها فقال جماعة: إنها مكية. وهو المشهور. وزعم آخرون أنها مدنية. وروي أبو العالية عن أبي بن كعب أن المشركين قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم: «انسب لنا ربك! فأنزل الله تعالى هذه السورة».[٥٩]

وعن عطاء عن ابن عباس قال: قدم وفد نجران من اليمن فقالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم: صف لنا ربك! أهو من زبرجد أو من ياقوت أو من ذهب أو من فضة؟ وقال صلى الله عليه وسلم: /[٤ظ] إن ربي ليس شيء مما ذكرتم فإنه خلق الأشياء. فأنزل الله تعالى: ﴿قُلْ هُوَالله أَحَدٌ﴾[٦٠] قالوا: هو واحد وأنت واحد قال: ليس كمثله شيء قالوا: زدنا من الصفة، فقال عليه السلام الله: الصمد فقالوا: وما الصمد؟ قال: الذي يصمد إليه الخلق في الحوائج. فقالوا: زدنا فنزل: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ كما ولدت مريم ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ كما ولد عيسى عليه السلام ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أحَد﴾ أي لم يكن له نظير من خلقه.[٦١]

وعن الضحاك إن المشركين أرسلوا عامر بن الطفيل إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقالوا: شققت عصانا ونسيت آلهتنا وخالفت دين آبائك، فإن كنت فقيرا أغنيناك وإن كنت مجنونا داويناك وإن هويت امرأة زوجناك، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لست بفقير ولا مجنون ولا هويت امرأة ولكن أرسلني الله تعالى لأدعوكم من عبادة الأصنام إلى عبادته تعالى. فأرسلوه مرة أخرى وقالوا له: بين جنس معبودك!

---

[٥٩] **سنن الترمذي**، كتاب تفسير القرآن، باب سورة الإخلاص ٩٣؛ **المعجم الأوسط**، ٢٥/٦. وفي سنن الترمذي: « فقالوا: أنسب لنا ربك. قال: فأتاه جبريل بهذه السورة ﴿قُلْ هُوَالله أَحَدٌ﴾». وفي سنن الترمذي:« أن المشركين قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم: انسب لنا ربك! فأنزل الله ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ اللهُ الصَّمَدُ﴾ فالصمد الذي ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ لأنه ليس شيء يولد إلا سيموت ولا شيء يموت إلا سيورث وإن الله عز و جل لا يموت ولا يورث ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَد ﴾قال: لم يكن له شبيه ولا عدل وليس كمثله شيء».

[٦٠] ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ اللهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص، ١/١١٢-٤]

[٦١] **تفسير الطبري**، ٧٢٩/٢٤ (الإخلاص، ١/١١٢)؛ **تفسير الفخر الرازي**، ١٧٥/٣٢ (الإخلاص،١/١١٢).

أهو من ذهب أم من فضة؟ فنزلت هذه السورة. فقالوا: لنا ثلاثمائة وستون صنما ولا يقومون[٦٢] بحوائجنا فكيف يقوم الواحد بحوائج الخلق كله؟ فنزلت: ﴿وَالصَّافَّاتِ صَفًّا فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا فَالتَّالِيَاتِ ذِكْرًا إِنَّ إِلَهَكُمْ لَوَاحِدٌ﴾.[٦٣] فأرسلوه مرة أخرى وقالوا: بين لنا أفعاله! فنزل: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الذِي /[٥و] خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾".[٦٤]

وعن عكرمة إن اليهود جاؤا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعهم كعب بن الأشرف فقالوا: يا محمد! أالله خلق الخلق فمن خلق الله؟ فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزل جبريل وسكنه وقال: أخفض جناحك يا محمد! فنزل﴿قُلْ هُوَاللهُ أَحَدٌ﴾ فلما تلا عليهم قالوا له: صف لنا ربك! كيف عضده كيف كتفه كيف ذراعه؟ فغضب أشد من غضبه الأول، فجاء جبريل لتسكينه مرة أخرى ونزل: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾".[٦٥]

وروي أبو ظبيان وأبو صالح عن ابن عباس أن عامر ابن الطفيل وأربد بن ربيعة أتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عامر: إلى ما تدعونا يا محمد؟ قال: إلى الله تعالى. قال: صفه لنا! أمن ذهب هو أم من فضة أم من حديد أم من خشب؟ فنزلت هذه السورة".[٦٦] فأهلك الله تعالى أربد بالصاعقة وعامرا بالطاعون.

---

[٦٢] ش: لا تقوم.

[٦٣] سورة الصافات، ١/٣٧-٤

[٦٤] سورة الأعراف، ٥٤/٧؛ سورة يونس، ٣/١٠|**تفسير الفخر الرازي**، ١٧٥/٣٢ (الإخلاص،١/١١٢).

[٦٥] سورة الأنعام، ٩١/٦|**تفسير الطبري**، ٧٢٩/٢٤ (الإخلاص، ١/١١٢)؛ **تفسير الفخر الرازي**، ١٧٥/٣٢ (الإخلاص،١/١١٢).

[٦٦] **زاد المسير** للجوزي، ٢٦٦/٩ (الإخلاص، ١/١١٢).

وعن مقاتل وقتادة جاء ناس من أحبار اليهود إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا: صف لنا ربك! لعلنا نؤمن بك. فأن الله أنزل نعته في التوراة فأخبرنا من أي شيء هو؟ وهل يأكل وهل يشرب؟ وممن ورث ومن يرث منه؟ فأنزل الله هذه السورة.[٦٧]

وعن أبي منصور ابن طاهر عن أبي الحسن السراج عن محمد بن عبدالله الحضرمي /[٥ظ] عن شريح بن يونس عن إسماعيل بن مجالد عن مجالد عن الشعبي عن جابر قال:[٦٨] قالوا: يا رسول الله! انسب لنا ربك!، فنزلت هذه السورة.[٦٩] وقد سبق مثل ذلك عن أبي العالية.

ولا توهّمن أن هذه الروايات متنافية وصحة بعضها تستلزم بطلان البعض الآخر، فإن ذلك إنما يتم إن لو دلت على الحصر أو الفور وليس كذلك هذا وقد ظهر من عدم وقوع هذه السورة الشريفة الواقعة في جواب السائلين عن ذات الله تعالى على ترتيب منطقي امتناع تعريفه تعالى[٧٠] بمعرف مركب موجب للعلم بحقيقته تعالى وبه يشعر كلام أكثر المتصوفة وإليه ذهب الفلاسفة وشرذمة من الأشاعرة منهم الغزالي وإمام الحرمين وضرار من القدماء ويلايم ذلك قول أبي بكر الصديق رضي الله عنه: "العجز عن درك الإدراك إدراك"[٧١] وكمال البحث أنهم قالوا: إن الطاقة البشرية لا تفيء بمعرفة ذاته تعالى، فأن معرفة ذاته تعالى أما بالبداهة أو بالنظر وكل منهما باطل.

---

[٦٧] **أسباب النزول** للواحدي، ص ٤٧١.

[٦٨] ش – قال.

[٦٩] **سنن الترمذي**، كتاب تفسير القرآن، باب سورة الإخلاص ٩٣؛ **المعجم الأوسط**، ٢٥/٦. وفي سنن الترمذي: « فقالوا: أنسب لنا ربك. قال: فأتاه جبريل بهذه السورة ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾». وفي سنن الترمذي:« أن المشركين قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم: انسب لنا ربك! فأنزل الله ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ اللهُ الصَّمَدُ﴾ فالصمد الذي ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ لأنه ليس شيء يولد إلا سيموت ولا شيء يموت إلا سيورث وإن الله عز و جل لا يموت ولا يورث ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَد﴾قال: لم يكن له شبيه ولا عدل وليس كمثله شيء»

[٧٠] ش: تعريف ذاته تعالى.

[٧١] **ديوان علي بن أبي طالب**، ص ١٤٢.

أما الأول، فلأن ذاته تعالى غير متصور بالبديهة إتفاقا. وأما الثاني، فلأن المعرفة المستفادة من النظر إما بالحد أو بالرسم وكل منهما باطل. أما الأول، فلأن ذاته تعالى غير قابل للتحديد، لأن الحد أنما يكون للمركب والتركيب منتف عنه تعالى وسنبرهن عليه /[٦و] في تفسير السورة إنشاء[٧٢] تعالى ولذلك لما سأل فرعون عليه ما يستحق موسى عليه السلام عن حقيقة تعالى حيث قال: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[٧٣] أجاب موسى عليه السلام بذكر خواصه تعالى وصفاته حيث قال:﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ﴾[٧٤] تنبيها على أن حقيقة ذاته تعالى لا يعلم إلا بذكر مقومات ولا مقوم له تعالى؛ إذ لا تركيب فيه ولم يتنبه[٧٥] له فلهذا﴿قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلاَ تَسْتَمِعُونَ﴾[٧٦]. إني سألت عن حقيقته وأجاب بذكر صفاته فلم يكن الجواب مطابقا للسؤال فلم يتعرض موسى عليه السلام لبيان غلطه وجهله[٧٧] فذكر صفات أبين﴿قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ أَبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ﴾[٧٨] ليتنبه فرعون عن غلطه فلم يتنبه ونسبه إلى الجنون فقال: ﴿إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾[٧٩] فذكر موسى عليه السلام صفات أبين وإشار إلى أن السؤال عن حقيقته تعالى ليس دأب العقلاء حيث قال: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾.[٨٠]

---

[٧٢] ش + ألله.

[٧٣] ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ العَالَمِينَ﴾ [الشعراء، ٢٣/٢٦]

[٧٤] سورة الشعراء، ٢٤/٢٦

[٧٥] ش + فرعون.

[٧٦] سورة الشعراء، ٢٥/٢٦

[٧٧] ش + وتزويره.

[٧٨] سورة الشعراء، ٢٦/٢٦

[٧٩] سورة الشعراء، ٢٧/٢٦

[٨٠] سورة الشعراء، ٢٨/٢٦

وأما الثاني، فلأن الرسم لا يفيد الحقيقة. وخالفهم جمهور المتكلمين ومنعوا الحصر بأنا لا نسلم إن المعرفة منحصرة في البديهة والنظر، ولم لا يجوز أن تحصل بالإلهام وتصفية النفس ولو سلمنا ذلك فلا نسلم أن الرسم لا يفيد الحقيقة فإنه وإن لم يجب أن يفيدها لكنه لا يمتنع ذلك وأيضاً ألزموا الحكماء بأن حقيقته[٨١] هو الوجود المجرد وهو معلوم عندهم بالبديهة. والحق /[٦ظ] أن هذا الإلزام ليس بصواب فإن حقيقته تعالى عند الحكماء هو الوجود الخاص والوجود المطلق عارض لوجوده الخاص، وقد صرح الفارابي وابن سينا بأن الوجود المطلق العارض الذي هو الكون في الأعيان زائد عندهم[٨٢] على ماهيته تعالى بالضرورة وهو المعلوم بديهة، ولا يلزم من العلم بالعارض العلم بالمعروض. واستدل الإمام الرازي على عدم وقوع العلم بذاته تعالى بوجوه:

الأول، إنا إذا رجعنا إلى عقولنا وأفهامنا لم نجد عند عقولنا من معرفة الله تعالى إلا أحد أمور أربعة: أما العلم بكونه موجودا وأما العلم بدوام وجوده وأما العلم بصفات الجلال وهي الاعتبارات السلبية وأما العلم بصفات الإكرام وهي الاعتبارات الإضافية. وقد ثبت بالدليل أن ذاته بحقيقة غير الوجود. وإذا كان كذالك كانت حقيقة أيضاً مغائرة لدوام وجوده. وثبت أن حقيقته غير سلبية وغير إضافية. وإذا كان لا معلوم عند الخلق إلا أحد هذه الأمور الأربعة وثبت أنها مغائرة لحقيقة المخصوصة ثبت أن حقيقة المخصوصة غير معلومة للبشر.

الثاني، أفاد الاستقراء[٨٣] التام أنه[٨٤] لا يمكننا أن نتصور أمرا من الأمور إلا من أحد أربعة أوجه: أحدها، الإشارة[٨٥] التي أدركناها بأحد هذه الحواس. وثانيها، الأحوال التي ندركها من أحوال أبداننا

---

[٨١] ش + تعالى.

[٨٢] ش – عندهم.

[٨٣] ش: إن الاستقراء.

[٨٤] ش: بأنه.

/[٧و] كالألم واللذة والجوع والعطش والفرح والغم. ثالثها، الأحوال التي ندركها بحسب عقولنا مثل علمنا بحقيقة الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان. ورابعها، الأحوال التي يركبها العقل والخيال من تلك الثلاثة. فهذه الأشياء هي التي يمكننا أن نتصورها وأن ندركها من حيث هي هي. وإذا ثبت هذا وثبت أن حقيقة الحق تعالى مغائرة لهذه الأقسام ثبت أن حقيقته تعالى غير معلومة للخلق. الثالث حقيقته المخصوصة علة لجميع لوازمه من الصفات الحقيقية والإضافية والسلبية. والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فلو كانت حقيقته المخصوصة معلومة لكانت صفاته تعالى بأسرها معلومة بالضرورة. وهذا معدوم فذاك معدوم فثبت أن حقيقة الحق تعالى غير معلومة للبشر.

ثم قال إن البشر وإن امتنع في عقولهم إدراك تلك الحقيقة المخصوصة فهل يمتنع ذلك العرفان في حق جنس الملآئكة وفي حق فرد من أفرادهم الإنصاف. إن هذه المباحث صعبة والعقل كالعاجز القاصر في الوفاء بها كما ينبغي. وقال بعضهم عقولهم عقول /[٧ظ] المخلوقات ومعارفهم متناهية والحق تعالى غير متناه والمتناهي يمتنع وصوله إلى غير المتناهي. وأيضاً[٨٦] أعظم الأشياء هوالله تعالى وأعظم العلوم علم الله تعالى وأعظم الأشياء لا يمكن معرفته إلا بأعظم العلوم. فعلى هذا لم يعلم حقيقة الله إلا الله ولم يتنزل في هذه السورة من المعرفة إلا قدر ما تفى به عقول البشر وتزدجر به نفوسهم عن الضلال.

الفصل الثاني فيما للسورة من الاسامي

وهي تبلغ نحو عشرين. وكثرة الألقاب تدل على الكثرة والزيادة في الفضل والخطر قال الإمام الرازي. والعرب تشهد بذلك وهو كذلك فإن كلما عظموه أكثر ألقابه كالأسد مثلا فإنهم لقبوه بألقاب كثيرة يرتقي ما في حفظ المؤلف منها إلى نحو ثلاثين لما له من الهيبة عندهم.

---

[٨٥] ش: الأشياء.

[٨٦] ش: ولأن.

فمن تلك الأسامي سورة الإخلاص، لأنها تخلص العبد من الشرك إن قرأها وفهم معناها واعترف به أو لأنها تخلص العبد من النار لما سيجيء في الفصل الثالث من الأحاديث الدالة على دخول قارئها الجنة أو لأن من اعتقدها كان مخلصا في دين الله أو لأنها تخلص ما قبلها في ذم أبي لهب وكان جزاء من قرأها أن لا يجمع الله /[٨و] بينه وبين أبي لهب في موضع واحد.

ومنها سورة التفريد، لأنها تثبت أن الله فرد؛ ولأن من قرأها وفهم معناها واعترف به اعترف بفردانية الله تعالى. ومنها سورة التوحيد، لأنها تثبت أن الله واحد أو لأن من قرأها وفهم معناها واعترف به اعترف بوحدانية الله تعالى. ومنها سورة النجاة، لأنها تنجي من الشرك والتشبيه في الدنيا أو لأنها تنجي من النار في الآخرة. ومنها سورة التجريد، لأن من قرأها وفهم معناها واعترف به تجرد عن العقائد الباطلة والعقائل الفاضلة أو لما فيها من سلب نقائص الصفات. ومنها سورة الولاية، لأن من قرأها وفهم معناها واعترف به صار وليا من أولياء الله تعالى. والمراد بالولاية هنا الولاية العامة الحاصلة للمؤمنين بإيمانهم كما تشير إليه كريمة ﴿أَللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾[٨٧] دون الخاصة الحاصلة لكمّل أفراد بني آدم والأخص الحاصل لمكمليهم أو لأن من عرف الله على هذا الوجه فقد والاه فيعد محنته رحمة كما يعد محنته نعمة.

ومنها سورة المعرفة، لأن معرفة الله تعالى لا يتم إلا بما في هذه السورة /[٨ظ] أو لما روي جابر رضي الله عنه من أن رجلا من المسلمين صلى وقرأ ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ في صلاته فسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: «هذا عبد عرف ربه»[٨٨].

---

[٨٧] ﴿أَللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [البقرة، ٢/٢٥٧]

[٨٨] **صحيح ابن حبان**، ٦/٢١٣. وفي صحيح ابن حبان: « عن جابر بن عبد الله أن رجلا قام فركع ركعتي الفجر فقرأ في الركعة الأولى﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ حتى انقضت السورة فقال النبي صلى الله عليه وسلم : "هذا عبد عرف ربه" وقرأ في الآخرة ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ حتى انقضت السورة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "هذا عبد آمن بربه" فقال طلحة : فأنا أستحب أن أقرأ بهاتين السورتين في هاتين الركعتين.

ومنها سورة الجمال، لقوله عليه الصلاة والسلام: «أالله جميل يحب الجمال»[٨٩] فسأل عن ذلك فقال أحد، صمد ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾[٩٠] وذلك لأن الجميل هو الكامل الذي لا نظير له. ومنها سورة الأساس، لما روي عن أبي وأنس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «أسست السموات السبع والأرضون السبع على﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾».[٩١] وهذا وجيه فإن القول بنحو التثليث يوجب خراب السموات والأرضيين كما قال الله تعالى: ﴿تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا أَنْ دَعَوْ لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا﴾[٩٢] فوجب أن يكون التوحيد سببا لعمارة العالم. وقيل السبب فيه معنى قوله تعالى:﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾[٩٣] كذا في **التفسير الكبير** وفي قوله عليه الصلاة والسلام أسست إشارة[٩٤] إلى أن السموات مبنية كبيوت بعضها فوق بعض كما تؤمى إليه كريمة ﴿وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا﴾[٩٥] /[٩و] وليست بحيوانات متحركة بالإرادة متشكلة[٩٦] بأشكال كروية متغنية بنغمات موسقية كما زعمت الحكماء الرياضيون فإنهم قالوا إن الأفلاك أكر لها نفوس كنفوسنا وأبدان كأبداننا وهي أجرامها ولها نغمات موسقية كنغماتنا الواقعة على الأجزاء العروضية وأخذ منها المقامات الاثنى عشر. وخالفهم في ذالك **بطلميوس وأرسطوا**. وأيضاً قالوا لها حركات إرادية لأغراض جزئية كحركاتنا في العالم السفلي ومعظم ما استدلوا به مشاهدة حركات الكواكب. وقد فاتهم التقريب. فإن

---

[٨٩] **صحيح مسلم**، كتاب الإمان باب تحريم الكبر وبيانه ٩١؛ وفي صحيح مسلم: « إن الله جميل يحب الجمال، الكبر: بطر الحق وغمط الناس».

[٩٠] سورة الإخلاص، ١١٢/٣-٤

[٩١] **جامع الأحاديث**، ٤٣٠/١.

[٩٢] سورة مريم، ١٩/٩٠-٩١

[٩٣] سورة الأنبياء، ٢١/٢٢

[٩٤] وفي هامش ش: خفية.

[٩٥] سورة الشمس، ٩١/٥

[٩٦] ش: مشكلة.

ذالك إنما يثبت حركات الكواكب نفسها وانتفاء حركاتها مبني على امتناع الخرق والإلتيام وقد بين ضعف دلائلهم على ذالك. ويعلم من أحوالهم وأقوالهم أنهم أيضاً لم يستوثقوا بآرائهم في أمثال ذالك. ألا ترى أن رئيسهم ومعلمهم الثالث إبن سيناء اعترف في **كتاب الشفاء** بأنه اشتبه عليه محل الثوابت أهي كرة واحدة أو كرات انطوى بعضها على بعض. ونظير ذلك قد وقع في مواضع كثيرة من كلامهم كما لا يخفى على المتتبع.

ومنها سورة النسبة لما مر من أنها وقعت في جواب سؤال من قال: "أنسب لنا ربك!" ولما روي أنه عليه الصلاة و السلام سماها لرجل من قبيلة بني سلم نسبة الله. /[٩ظ] ومنها السورة المانعة، لما روي ابن عباس إن الله تعالى لما عرج نبيه قال له «أعطيتك سورة الإخلاص وهي كنز من كنوز الجنة وتمنع عن فتن القبر ونفحات النيران». ومنها السورة المحضرة، لأن الملائكة تحضر لاستماعها حين تقرأ. ومنها السورة المنفرة، لأن الشيطان لا يسكن قرأتها ويتنفر عنها. ومنها سورة البراءة، لأنه عليه السلام رأى رجلا يقرأ هذه السورة فقال: إما هذا فبري من الشرك. وأيضاً قال عليه السلام: «من قرأ ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ مائة مرة كتب له براءة من النار»[٩٧]. ومنها سورة النور، لأنها تنور القبر. فالنور بمعنى المنور. قال الله تعالى: ﴿أَللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[٩٨] أى منورها. وقال عليه السلام: لكل شيء نور ونور القرآن ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾. قال الإمام الرازي: «نظيره إن نور الإنسان في أصغر أعضائه وهو الحدقة فصارت السورة للقرآن كالحدقة للانسان».[٩٩]

---

[٩٧] **جامع الأحاديث**، ٢٦٩/٢١؛ **المعجم الكبير**، ٣٣١/١٨. وفي جامع الأحاديث والمعجم الكبير: «من قرأ ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ مائة مرة في الصلاة أو غيرها كتب الله له براءة من النار».

[٩٨] سورة النور، ٣٥/٢٤

[٩٩] **تفسير الفخر الرازي**، ١٧٦/٣٢ (الإخلاص، ١/١١٢).

ومنها سورة الأمان، لما ورد في الحديث أنها أمان من العذاب. ومنها السورة المعوذة، لما روي أنه عليه السلام دخل على عثمان بن مظعون فعوذه بها ثم بسورة الفلق ثم بسورة الناس ثم قال تعوذ بهن فما تعوذت بخير منها. ومنها سورة الصمد، لاشتمالها عليه. ومنها السورة المذكِّرة، لأنها تذكر العبد أكمل طرق التوحيد. ومنها السورة المقشقشة، يقال قشقش المريض إذا برء فمن عرفهاحصل له البرء من الشرك /[١٠و] والنفاق لأنهما من أمراض القلب.

تنبيه: المقشقشة الموضوعة لهذه السورة مثلا بعد التجاوز عن نعتيتها هل هي في حيز علم جنس أو اسمه أو هي علم شخص الخلاف فيها كالخلاف في أسماء الكتب. والأصح أنها أعلام أجناس.

الفصل الثالث في فضائل السورة

وما ورد فيها من الأخبار قال البغوي أخبرنا أبو الحسن السرخسي أخبرنا زاهد بن أحمد أخبرنا أبو إسحاق الهاشمي أخبرنا أبو مصعب عن مالك عن عبيد[١٠٠] بن عبد الرحمن عن عبيد بن حنين مولى آل زيد بن الخطاب أنه قال سمعت عن أبي هريرة رضي الله عنه يقول: «أقبلت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فسمع رجلا يقرأ ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ اللهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾[١٠١]. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم :"وجبتْ". فسألته: ماذا يا رسول الله؟ فقال: "الجنة" قال أبو هريرة رضي الله عنه: فأردت أن أذهب لأبشر ذلك الرجل ثم فرقت أن يفوتني الغداء مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فآثرت الغداء.[١٠٢] ثم ذهبت إلى الرجل فوجدت قد ذهب».[١٠٣] وهذا الحديث مما أخرجه مالك وأحمد والنسائي والترمذي.

---

[١٠٠] ش + أالله.

[١٠١] سورة الإخلاص، ١١٢/١-٤

[١٠٢] ش – مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فآثرت الغداء، صح هامش.

وعن أحمد بن عبد الله الصالحي أخبرنا أحمد الحسن الحيرى أخبرنا حاجب بن أحمد الطوسي حدثنا عبد الرحمن /[١٠ظ] بن منيب حدثنا يزيد بن هارون حدثنا المبارك بن فضالة عن ثابت عن أنس رضي الله عنه قال قال رجل لرسول الله صلى الله عليه وسلم: «يا رسول الله! إني أحب هذه السورة ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ قال: حبك إياها أدخلك الجنة.»[١٠٤]

وعن عبد الواحد المليحى أخبرنا أحمد بن عبد الله النعمى أخبرنا محمد بن يوسف حدثنا محمد بن إسماعيل حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب حدثنا أبو الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «قال الله تعالى: كذبني ابن آدم ولم يكن له ذلك، وشتمني ولم يكن له ذلك. إما تكذيبه إياي فقوله: لن يعيدني كما بدأني، وليس أول الخلق بأهون عليّ من إعادته وأما شتمه إياي فقوله: اتخذ الله ولدا، وأنا الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد.»[١٠٥]

وعن أبي الحسن محمد بن الحسن السرخسي أخبرنا أبو على زاهد[١٠٦] بن أحمد أخبرنا أبو إسحاق الهاشمي حدثنا أبو مصعب عن مالك بن عبد الله بن عبد الرحمن بن صعصعة الأنصاري عن ابيه عن ابي سعيد الخدري أن رجلا سمع رجلا يقرأ ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ يرددها، فلما أصبح، أتى رسول الله صلى الله

---

[١٠٣] **الموطأ**، كتاب القرآن، باب ما جاء في قراءة ﴿قُلْ هُوَاللهُ أَحَدٌ﴾ ٦؛ **سنن الترمذي**، كتاب فضائل القرآن، في سورة الإخلاص ١١؛ **سنن النسائي**، الفضل في قراءة ﴿قُلْ هُوَاللهُ أَحَدٌ﴾ ٤٢٩.

[١٠٤] **سنن الترمذي**، كتاب فضائل القرآن، في سورة الإخلاص ١١؛ **صحيح ابن حبان**، ٧٢/٣. وفي سنن الترمذي: « فقال: يا رسول الله! إني أحبها. فقال رسول الله: أن حبها أدخلك الجنة».

[١٠٥] **صحيح البخاري**، كتاب التفسير،سورة الإخلاص ١؛ **صحيح ابن حبان**، ٥٠٠/١.

[١٠٦] ش: ظاهر.

عليه وسلم فذكر له ذلك و كأن الرجل يتقالها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «والذي نفسي بيده إنها لتعدل ثلث القرآن»[١٠٧] /[١١و]

وعن أبي سعيد الشريحي أخبرنا أبو إسحاق الثعلبي أخبرنا أبو بكر محمد بن الحسن الإصبهاني أخبرنا عبد الله بن جعفر بن محمد[١٠٨] بن فارس حدثنا يونس بن حبيب حدثنا أبو داود الطيالسي حدثنا شعبة عن قتادة قال سمعت عن سالم بن ابي الجعد يحدث عن معدان بن ابي طلحة عن ابي الدرداء أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «أيعجز أحدكم أن يقرأ ثلث القرآن في ليلة"؟ قلت: يا رسول الله! ومن يطيق ذلك؟ قال: "إقرؤوا ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾».[١٠٩]

قال الغزالي في الوسيط أخبرنا أبو عبد الله محمد بن ابراهيم المزني أخبرنا أبو الحسن محمد بن الحسن السراج أخبرنا أبو العباس محمد بن حيان المازني أخبرنا بن عائشة أخبرنا عبد الواحد بن زياد أخبرنا يزيد بن كيسان أخبرنا أبو حازم أخبرنا أبو هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «احشدوا أقرأ عليكم ثلث القرآن، فخرج فقرأ: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾، ثم دخل بيته فقال القوم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: احشدوا أقرأ عليكم ثلث القرآن فقرأ: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ ثم دخل ما هذا إلا لشيء. فسمع

---

[١٠٧] **صحيح البخاري**، كتاب فضائل القرآن، فضل ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ ١٣؛ **سنن النسائي**، الفضل في قراءة ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ ٤٢٩.

[١٠٨] ش: أحمد.

[١٠٩] **صحيح البخاري**، كتاب فضائل القرآن، فضل ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ ١٣؛ **صحيح مسلم**، باب فضل قراءة ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ ٨١١. وفي صحيح البخاري: « قال النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه: أيعجز أحدكم أن يقرأ ثلث القرآن في ليلة؟ فشق ذلك عليهم وقالوا: أينا يطيق ذلك يا رسول الله؟ فقال: الله الواحد الصمد ثلث القرآن». وفي صحيح مسلم: « قال: أيعجز أحدكم أن يقرأ في ليلة ثلث القرآن؟ قالوا: وكيف يقرأ ثلث القرآن؟ قال: قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن».

رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج إلينا فقال: إن هذه السورة تعدل ثلث القرآن وهذا الحديث».[١١٠] /[١١ظ] رواه مسلم.

وعن محمد بن خاتم عن يعقوب الدورقي عن يحي بن سعيد عن يزيد بن كيسان عن أبي طاهر الزيادي أخبرنا علي بن جمشاد أخبرنا محمد بن غالب أخبرنا عبد الصمد بن النعمان أخبرنا شعبة عن قتادة عن سالم بن أبي الجعد عن سعدان بن أبي طلحة عن أبي الدرداء «أن الله عز وجل جزء القرآن ثلاثة أجزاء ف﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ جزء منها»[١١١]

وروي البخاري ومالك وأبو داود والنسائي عن أبي سعيد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ ثلث القرآن».[١١٢] وروي عن أبي أنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من قرأ ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ فكأنما قرأ ثلث القرآن وأعطي من الحسنات بعدد من أشرك بالله وبعدد من آمن بالله».[١١٣]

واختلفوا في توجيه الأحاديث الدالة على كونها ثلث القرآن فقال البيضاوي في تفسيره ولاشتمال هذه السورة على جميع المعارف الإلهية مع رد من ألحد فيها.[١١٤] جاء في الحديث أنها تعدل ثلث القرآن

---

[١١٠] **صحيح مسلم**، باب فضل قراءة ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ ٨١٢؛ **سنن الترمذي**، كتاب فضائل القرآن في سورة الإخلاص ١١. وفي صحيح مسلم: « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "احشدوا فإني سأقرأ عليكم ثلث القرآن" فحشد من حشد. ثم خرج نبي الله صلى الله عليه وسلم فقرأ: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ ثم دخل. فقال بعضنا لبعض: إني أرى هذا خبر جاءه من السماء، فذاك الذي أدخله، ثم خرج نبي الله صلى الله عليه و سلم فقال: إني قلت لكم: سأقرأ عليكم ثلث القرآن، ألا إنها تعدل ثلث القرآن».

[١١١] **سنن الدارمي**، باب في فضل ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ ٢٤؛ **صحيح مسلم**، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضل قراءة ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ ٨١١. وفي صحيح مسلم: « إن الله جزأ القرآن ثلاثة أجزاء، فجعل ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ جزءا من أجزاء القرآن».

[١١٢] **سنن الدارمي**، باب في فضل ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ ٢٤؛ **صحيح البخاري**، كتاب فضائل القرآن، فضل ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ ١٣؛ **سنن النسائي**، الفضل في قراءة ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ ٤٢٩ وفي صحيح البخاري: « فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم: والذي نفسي بيده إنها لتعدل ثلث القرآن».

[١١٣] **تفسير الفخر الرازي**، ١٧٤/٣٢ (الإخلاص، ١/١١٢)؛ **روح المعاني** للألوسي، ٢٦٧/٣٠ (الإخلاص، ١/١١٢).

[١١٤] **تفسير البيضاوي**، ١١٧٩/٢ (الإخلاص، ٤/١١٢).

فإن مقاصده في بيان العقائد والأحكام والقصص. وقال بعضهم القرآن يشتمل على علم المعاش والمعاد والعقائد و﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ يشتمل على علم العقائد فقط فهو ثلث القرآن. /[١٢و] وفي بعض التفاسير استنبط العلماء لذلك وجها مناسبا وهو أن القرآن مع عزة فوائده اشتمل على ثلاثة معان فقط معرفة ذات الله تعالى وتقديسه ومعرفة اسمائه وصفاته ومعرفة أفعاله وسنته مع عباده، ولما تضمنت سورة الإخلاص أحد هذه الأقسام ثلاثة وهو الأول وازنها رسول الله صلى الله عليه وسلم بثلث القرآن. وقال الإمام الرازي:

> اشتهر في الأحاديث أن قراءة هذه السورة تعدل قراءة ثلث القرآن، فلعل الغرض منه أن المقصود الأشرف من جميع الشرائع والعبادات معرفة ذات الله تعالى ومعرفة صفاته تعالى[١١٥] ومعرفة أفعاله. وهذه السورة مشتملة على معرفة الذات فكانت تعدل ثلث القرآن. و﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾[١١٦] تعدل ربع القران، لأن المقصود من القرآن إما الفعل أو الترك وكل واحد منهما فهو إما في أفعال القلوب وإما في أفعال الجوارح فالأقسام أربعة وسورة ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ لبيان ما ينبغي تركه من أفعال القلوب، فكانت في الحقيقة مشتملة على ربع القرآن. ومن هذه السبب اشتركت السورتان ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ /[١٢ظ] و﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ في بعض الأسامي فهما المقشقشتان والبراءتان من حيث أن كل واحدة منهما تفيد براءة القلب عما سوى الله[١١٧] إلا أن ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ تفيد باللفظ البراءة عما سوي الله[١١٨] ويلازمه الاشتغال بالله و﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ يفيد باللفظ الأشتغال بالله ويلازمه الإعراض عن غير الله تعالى أو من حيث أن ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ تفيد براءة القلب عن سائر المعبودين و﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ يفيد براءة المعبود عن كل ما لا يليق به.[١١٩]

---

[١١٥] ش – تعالى.

[١١٦] ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون، ٢/١٠٩]

[١١٧] ش + تعالى.

[١١٨] ش + تعالى.

[١١٩] **تفسير الفخر الرازي**، ١٧٦/٣٢ (الإخلاص، ١/١١٢).

ويتوهم من عبارة بعض التفاسير أن كلا من السورتين يفيد البراءة عن الأمراض الروحانية فقط دون الجسمانية. وليس كذلك. والحجة أن كلا منهما جزء من القرآن وكل ما هو جزء من القرآن[١٢٠] يفيد البراءة عن الأمراض الروحانية والجسمانية فكل منهما تفيد البراءة عنهما. إما الصغرى فظاهرة وأما الكبرى فمآل ابتنائها قوله تعالى في سورة الإسراء: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[١٢١] فإن كلمة "من" تبيينية لا تبعيضية كما ذهب إليه بعض المفسرين. والمعنى وننزل الجنس الذي هو القرآن /[١٣و] كقوله تعالى:﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾[١٢٢] أي الرجس الذي هو الوثن. قال الإمام في تفسير الآية بعد ما قرر:

> إن جميع القرآن شفاء، واعلم أن القرآن شفاء من الأمراض الروحانية وشفاء أيضاً من الأمراض الجسمانية؛ إما كونه شفاء من الأمراض الروحانية فظاهر. وذلك لأن المرض الروحاني نوعان: الاعتقادات الباطلة والأخلاق المذمومة. أما الاعتقادات الباطلة فأشدها فسادا الاعتقادات الفاسدة في الإلهيات والنبوات والمعاد والقضاء والقدر. والقرآن كتاب مشتمل على دلائل المذهب الحق في هذه المطالب، وإبطال المذاهب الباطلة فيها. ولما كان أقوى الأمراض هو الخطاء في هذه المطالب والقرآن مشتمل على الدلائل الكاشفة عما في هذه المذاهب الباطلة من العيوب لا جرم كان القرآن شفاء من هذا النوع من المرض الروحاني. وأما الأخلاق المذمومة، فالقرآن مشتمل على تفصيلها وتعريف ما فيها من المفاسد والإرشاد إلى الأخلاق الفاضلة والأعمال المحمودة فكان القرآن شفاء من هذا النوع من المرض. فثبت أن القرآن شفاء من جميع الأمراض الروحانية. /[١٣ظ] وأما كونه شفاء من الأمراض الجسمانية فلأن التبرك بقرائته يدفع كثيرا من الأمراض. ولما اعترف جمهور الفلاسفة وأصحاب الطلسمات بأن لقراءة الرقي المجهولة والعزائم التي لا يفهم منها شيء أثارا عظيمة في تحصيل المنافع ودفع المفاسد فلأن تكون قراءة هذا القرآن العظيم المشتمل على ذكر جلال الله تعالى وكبريائه وتعظيم الملائكة

---

[١٢٠] ش – وكل ما هو جزء من القرآن، صح هامش.

[١٢١] سورة الإسراء، ٨٢/١٧

[١٢٢] ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ [الحج، ٣٠/٢٢]

المقربين وتحقير مردة الشياطين سببا لحصول النفع في الدين والدنيا كان أولى. ويتأكد ما ذكرنا بما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "من لم يستشف بالقرآن فلا شفاه الله"[١٢٣]

وفي بعض الروايات أن ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ تعدل جميع القرآن. وتوجيهه بأن المقصود بالذات من القرآن هي المعارف الإلهية والعقائد و﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ يشتمل عليها. هكذا قرر جمع، منهم البيضاوي. وعن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث رجلا على سرية فكان يقرأ لأصحابه في صلاتهم فيختم "بقل هو الله أحد" فلما رجعوا ذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: «سلوه لأي شيء يصنع ذلك؟ فسألوه، فقال: لأنها صفة الرحمن عز وجل فأحب أن أقرأ بها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: /[١٤و] "أخبروه أن الله يحبه».[١٢٤] راواه البخاري ومسلم.

وعن أنس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من قرأ ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ خمسين مرة غفر له ذنوب خمسين سنة»[١٢٥]. راواه الدارمي. وعن أبي إمامة الباهلي قال: «أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم جبرائيل وهو بتبوك، فقال: يا محمد! اشهد جنازة معاوية بن معاوية المزني، فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم، ونزل جبرائيل عليه السلام في سبعين ألفا من الملائكة، فوضع جناحه الأيمن على الجبال فتواضعت، ووضع جناحه الأيسر على الأرضين فتواضعت حتى نظر إلى مكة والمدينة وصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما فرغ قال:يا جبرائيل! بما بلغ معاوية هذه المنزلة؟ قال:بقرائة ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ قائما وراكبا وماشيا»[١٢٦]

---

[١٢٣] **تفسير الفخر الرازي**، ٣٥/٢١ (الإسراء، ٨٢/١٧). | **جامع الأحاديث**، ٤٠٧/٢١.

[١٢٤] **صحيح بخاري**، كتاب التوحيد، باب ما جاء في دعاء النبي أمته ٩٧؛ **صحيح مسلم**، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضل قراءة ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ ٨١٣.

[١٢٥] **سنن الدارمي**، باب في فضل ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ ٢٤؛ **جامع الأحاديث**، ٢٦٧/٢١.

[١٢٦] **معجم الأسوط**، ١٦٣/٤.

وعن أنس رضي الله عنه قال: كنا في تبوك فطلعت الشمس وما بها شعاع وضياء ما رأيناها على تلك الحالة قط قبل ذلك فعجب كلنا فنزل جبرائيل وقال: إن الله أمر أن ينزل من الملائكة سبعون ألفا فيصلون على معاوية بن معاوية فهل لك أن تصلي عليه ثم ضرب بأجنحة الأرض فأزال الجبال فصار رسول الله صلى الله عليه وسلم كأنه مشرف عليه فصلى هو وأصحابه عليه ثم قال: بم بلغ /[١٤ظ] ما بلغ؟ فقال جبرائيل عليه السلام: إنه كان يحب سورة الإخلاص».[١٢٧]

وروي أنه عليه الصلاة والسلام قال: «من قرأ ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ مرة واحدة أعطي من الأجر كمن آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وأعطي من الأجر مثل مائة شهيد».[١٢٨] وروي أنه كان جبرائيل عليه السلام مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أقبل أبو ذر الغفاري رضي الله عنه فقال جبرائيل هذا أبو ذر قد أقبل فقال عليه الصلاة والسلام: أو تعرفونه؟ قال: هو أشهر عندنا منه عندكم. فقال عليه السلام: بم نال هذه الفضيلة؟ قال: بصغره في نفسه وكثرة قراءة ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾.[١٢٩]

وعن سهل بن سعد قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم وشكى إليه الفقر فقال: "إذا دخلت بيتك فسلم إن كان فيه أحد، وإن لم يكن فيه أحد فسلم على نفسك واقرأ:﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ مرة واحدة. ففعل الرجل فأَدَرَّ الله عليه رزقا، حتى أفاض على جيرانه".[١٣٠]

وروى أنه عليه السلام قال: "من قرأ عقب سلامه من الجمعة قبل أن يثني رجله الفاتحة وسورة الإخلاص والمعوذتين سبعا سبعا غفرله ما تقدم من ذنبه وما تأخر وأعطي من الأجر بعدد من آمن بالله

---

[١٢٧] **تفسير الفخر الرازي**، ١٧٤/٣٢ (الإخلاص، ١/١١٢).
[١٢٨] **تفسير الفخر الرازي**، ١٧٤/٣٢ (الإخلاص، ١/١١٢).
[١٢٩] **تفسير الفخر الرازي**، ١٧٤/٣٢ (الإخلاص، ١/١١٢).
[١٣٠] **تفسير الفخر الرازي**، ١٧٤/٣٢ (الإخلاص، ١/١١٢).

وآمن برسوله."[١٣١] وروي ابن السني بإسقاط الفاتحة. /[١٥و] وعن بعض العلماء من قرأ عند المنام ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ أعطي التوحيد وقلة العيال وكثرة ذكر الله تعالى وكان مستجاب الدعوة. وقال الإمام الرازي:

> إن ليلة القدر لكونها صدفا للقرآن إن كانت خيرا من ألف شهر فالقرآن صدف والدر هو ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ فلا جرم حصلت له الفضلية. ثم قال فإن قيل: صفات الله أيضاً مذكورة في سائر السور، قلنا: لكن هذه السورة لها خاصية وهي إنها لصغرها في الصورة تبقى محفوظة في القلوب معلومة للعقول فيكون ذكر جلال الله تعالى حاضرا أبدا بهذا السبب. فلا جرم امتازت عن سائر السور بهذه الفضائل.[١٣٢]

فروع ألاول: ذكر علماء الحروف إن من كتب تكسير كلمات سورة الإخلاص في صفحة فيها ثمانية أشكال مستطيلة وسطحية[١٣٣] هو على ما في علم الهندسة كل شكل مسطح له أربعة أضلاع يزيد المتقابلان منها على الأخيرين مع قيام الزوايا داخلة في ثمانية مثلها بحيث يحصل من التداخل أربعة وستون شكلا مربعا وهو الذي يتساوي أضلاعه الأربعة مع قيام الزوايا بأن وزع كلمات السورة فيها على هذه الصورة:/[١٥ظ]

---

[١٣١] **السنن والمبتدعات**، ص ٧٣؛

[١٣٢] **تفسير الفخر الرازي**، ١٧٧/٣٢ (الإخلاص، ١/١١٢).

[١٣٣] ش – وسطحية.

قل	هو	الله	أحد	الله	الصمد	لم	يلد
هو	الله	أحد	الله	الصمد	لم	يلد	ولم
الله	أحد	الله	الصمد	لم	يلد	ولم	يولد
أحد	الله	الصمد	لم	يلد	ولم	يولد	ولم
الله	الصمد	لم	يلد	ولم	يولد	ولم	يكن
الصمد	لم	يلد	ولم	يولد	ولم	يكن	له
لم	يلد	ولم	يولد	ولم	يكن	له	كفوا
يلد	ولم	يولد	ولم	يكن	له	كفوا	أحد

واستصحبها نصر في الوقائع وأمن عن النوائب. وقد جربناه فوجدناه نافعا جدا.

الفروع الثاني: قال المعبرون: من رأى في منامه أنه يقرأ سورة الإخلاص كلها أو بعضا منها فليستبشر بصدقة في إيمانه واستحكام أمور دينه وفوزه بجوهرة التوبة عن المعاصي وآمنه عن مكائد الشيطان.

الفروع الثالث: ذكر بعض الفقهاء أن من حلف على أنه يختم القرآن وقرأ سورة الإخلاص ثلاث مرات فقد بر في يمينه وهو متجه كما لا يخفى على الناظر فيما سبق من الأحاديث ويؤخذ منه أن من حلف على ختم القرآن في ساعة أو ساعتين لا طريق له إلى البر غير ذلك على قول ذلك البعض.[١٣٤]

هذا ولنشرع في تفسير السورة:

إعلم أن وجوب /[١٦و] معرفة ذات الله تعالى ومعرفة وحدانيته مما أجمع عليه المسلمون لكن محجة معرفته واحدة وهي محجة العقل والاستكمال بها واجب لا النظر فيها على المؤمن الجاهل أول كل طاعة عند جمهور المحققين منهم شيخنا أبو الحسن الاشعري. وعند المعتزلة الواجب أول كل طاعة هو

[١٣٤] ش – على قول ذلك البعض.

النظر فيها وهو اختيار الأستاذ أبي إسحاق الإسفراني قالوا: لأن المعرفة واجبة إجماعا ومتوقفة على النظر فالنظر واجب قبلها. وقيل الواجب أول كل طاعة أول جزء من النظر. وذلك لأن المعرفة واجبة إجماعا وهي متوقف على النظر وهو متوقف على جزئه ضرورة توقف الكل على الجزء. وقال القاضي الباقلاني واختاره إمام الحرمين عبد الملك الجويني وابن فورك. إن الواجب أول كل طاعة القصد إلى النظر قالوا: لأن معرفة الله تعالى واجبة إجماعا وهي متوقفة على النظر وهو متوقف على القصد ضرورة توقف الفعل عليه إذا كان اختياريا.

والحق أن النزاع الواقع بينهم إنما هو في اللفظ؛ إذ لو أريد الواجب في القصد الأول فهو المعرفة وإلا فالقصد إلى النظر. وقال أبو هاشم: الواجب أول كل طاعة الشك ؛[١٦ظ] إذ لا بد للنظر من سابقة شك ورد[١٣٥] ولكمال الكلام مقام آخر.[١٣٦] ولا خلاف في وجوب النظر في معرفة الله بل الإجماع منا ومن المعتزلة منعقد عليه وإنما الخلاف في كونه أول واجب.

ثم اختلفوا في طريق ثبوت وجوبه فذهب أصحابنا معشر الأشاعرة إلى أن طريق ثبوته السمع، والمعتزلة إلى أن طريق ثبوته العقل، ولنا في إثبات وجوب النظر مسلكان:

المسلك الأول: الاستدلال بظواهر الآيات والأحاديث. أما الآيات فكقوله تعالى ﴿أَنْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[١٣٧] وقوله تعالى ﴿فَنْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾[١٣٨] فقد أمرالله تعالى في الآيتين بالنظر في الدلائل الدالة على الصانع. والظاهر المتبادر من الأمر الوجوب. وأما الأحاديث فكقوله عليه السلام حين نزل قوله تعالى ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَا فِي اللَّيْلِ

---

[١٣٥] ش + وكمال البحث يقضى إلى الملال.

[١٣٦] ش – ولكمال الكلام مقام آخر.

[١٣٧] سورة يونس، ١٠١/١٠

[١٣٨] سورة الروم، ٥٠/٣٠

وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[١٣٩] /[١٧و] "ويل لمن قرأ هذه الآية فمج لها أي لم يتفكر فيها."[١٤٠] وقوله عليه الصلاة والسلام حين نزل قوله تعالى ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾[١٤١] "ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها"[١٤٢] فإنه عليه الصلاة والسلام أوعد بترك التفكر في دلائل المعرفة فهو واجب؛ إذ لا وعيد على ترك غير الواجب. وهذا المسلك لا يخرج عن دائرة الظن لإحتمال الأمر غير الوجوب وكون الخبر من الآحاد. وقد اختلف فيه أكابر الأئمة.

المسلك الثاني: وهو المعتمد في إثبات وجوب النظر في معرفة الله تعالى. إن معرفة الله تعالى[١٤٣] واجبة إجماعا، وهي لا يتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب على ما قرر في أصول الفقه. وعلى هذه المسلك إشكالات مردودة نتوقاها حذرا عن الإطالة. والمعتزلة أثبتوا في طريقنا دورا فأثبتناه في طريقهم وحللناه.

إنتهى الكلام في محجة معرفة الله تعالى. وأما محجة وحدانيته تعالى فثنتان: إحديهما محجة السمع وثانيتهما محجة العقل. وفي كل منهما تفصيل سيجيء في تفسير "أحد" إن شاء الله تعالى. وقال الإمام الرازي:

---

[١٣٩] سورة البقرة، ١٦٤/٢

[١٤٠] **تفسير الفخر الرازي**، ١٣٨/٩ (آل عمران، ١٩٠/٣).

[١٤١] سورة أل عمران، ١٩٠/٣

[١٤٢] **تفسير الفخر الرازي**، ١٣٨/٩ (آل عمران، ١٩٠/٣).

[١٤٣] ش – تعالى.

اعلم أن معرفة الله تعالى /[١٧ظ] جنة حاضرة؛ إذ الجنة أن تنال ما يوافق عقلك وشهوتك. ولذلك لم تكن الجنة جنة لآدم لما نازع عقله وهواه، ولم يكن القبر سجنا للمؤمن؛ لأنه حصل له هناك ما يلائم عقله وهواه. ثم إن معرفة الله تعالى مما يريدها الهوى والعقل فصارت جنة مطلقة. وبيان ما قلناه: إن العقل يريد أمينا يودع عنده الحسنات والشهوة تريد غنيا نطلب عنه المستلذات بل العقل كالإنسان الذي له همة عالية فلا ينقاد إلا لمولاه والهوا كالمنتجع الذي إذا سمع حضور غني فإنه ينشط للانتجاع منه، بل العقل يطلب معرفة المولى ليشكر له النعم الماضية والهوى يطلبها ليطمع منه النعم المتربصة. فلما عرفاه كما أراده عالما وغنيا تعلقا بزيله فقال العقل: "لا أشكر أحدا سواك" وقالت الشهوة: "لا أسأل أحدا إلا إياك". ثم جاءت الشبهة فقالت: يا عقل! كيف أفردته بالشكر فلعل له مثلا ويا شهوة! كيف اقتصرت عليه فلعل هاهنا بابا آخر؟ فبقى العقل متحيرا وتنفصت عليه تلك الراحة، فأراد أن يسافر في عالم الاستدلال ليفوز بجوهرة اليقين فكأن الحق سبحانه وتعالى قال: كيف أُنَغِّص على عبدي لذة الاشتغال /[١٨و] بخدمتي وشكري، فبعث إليه رسوله فقال: لا تقل له[١٤٤] من عند نفسك، بل قل له[١٤٥] هذا الذي عرفته صادقا يقول لي: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾[١٤٦] فعرفك الوحدانية بالسمع. وكفاك مؤنة النظر والاستدلال بالعقل. وتحقيقه أن المطالب على ثلاثة أقسام: قسم منها، لا يمكن الوصول إليه بالسمع. وهو كل ما يتوقف صحة السمع على صحة كالعلم بذات الله تعالى وعلمه وقدرته تعالى وصحة المعجزات. وقسم منها، لا يمكن الوصول إليه إلا بالسمع. وهو وقوع كل ما علم بالعقل جواز وقوعه. وقسم ثالث، يمكن الوصول إليه بالعقل والسمع معا. وهو كالعلم بأنه تعالى واحد وبأنه أزلي إلى غيرهما.[١٤٧]

وللبحث في قوله تعالى: ﴿قل﴾ درجتان:

الدرجة الأولى: النظر فيه بحسب القراءة واللغة والصرف والنحو.

---

[١٤٤] وفي هامش ش: أي للعبد.

[١٤٥] وفي هامش ش: أي للعبد.

[١٤٦] سورة الإخلاص، ١/١١٢

[١٤٧] **تفسير الفخر الرازي**، ١٧٧/٣٢ (الإخلاص، ١/١١٢).

إعلم أن القراءة أجمعوا على أنه لا بد في سورة ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ من إثبات لفظة "قل" وأجمعوا أيضاً على أنه لا يجوز إثباتها في سورة "تبت". وأما هذه السورة فقد اختلفوا فيها. فالقراءة المشهورة إثباتها. وقرأ أبي وابن مسعود بترك لفظة "قل" هكذا "هو الله أحد". وقرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم بترك "قل هو" هكذا "الله أحد". فكل من ترك /[١٨ظ] هو ترك "قل" وبعض من ترك "قل" أثبت "هو". فمن أثبت "قل" قال السبب فيه بيان أن النظم ليس في مقدوره بل يحكي كل ما يقال له، ومن حذفه قال ذاك لئلا يتوهم أن ذلك ما كان معلوما للنبي عليه السلام. و"قل" أمر بالصيغة مأخوذ[١٤٨] من القول. وهو على ما نقله الإمام الرازي عن ابن جني يقع على الكلام التام وعلى الكلمة الواحدة على سبيل الحقيقة. وأما لفظة "الكلام" تختص بالمركب التام ولفظة "الكلمة" بالمفرد ويدل على عموم القول للمفرد. قول الشاعر:

فقلت لها قفي فقالت: قاف[١٤٩]

فإنه سمي قولها بمجرد قاف قولا. وما سبق من اختصاص الكلام بالمركب التام هو الذي أطبق عليه جماهير المحققين من النحاة وغيرهم. وبه يظهر رجحان قول الإمام الأعظم –نور مرقده– وصاحبيه في المسئلة الفقهية التي ذكرها محمد بن الحسن **في الجامع الكبير** وهي: أن الرجل إذا قال لامرأته التي لم يدخل بها: إن كلَّمتُكِ فأنت طالق ثلاث مرات، قالوا: إن ذكر هذا الكلام في المرة الثانية طلقت طلقة واحدة، وهل تنعقد هذه الثانية أم لا؟ قال الإمام الأعظم وصاحباه: تنعقد، وقال زفر: لا تنعقد. /[١٩و] وحجة زفر إنه لما قال في المرة الثانية "إن كلمتُكِ" فعند هذا القدر من الكلام حصل الشرط، لأن الكلام اسم

---

[١٤٨] ش – مأخوذ.

[١٤٩] **كتاب الأغاني**، ٨٧/٥. هذا أول رجز للوليد بن عقبة:

فقلت لها قفي فقالت: قاف لا تحسبنا قد نسينا الإجاف

والنشوات من عتيق أو صاف وعزف قينات علينا عزاف.

لكل ما أفاد شيئاً، سواء أفاد فائدة تآمة أو لم يكن كذلك. وإذا حصل الشرط نزل الجزاء فطلقت عند قوله "إن كلمتك" فوقع تمام قوله "أنت طالق" خارج ملك النكاح وغير مضاف إليه فوجب أن لا ينعقد. وحجة الإمام الأعظم أن الشرط من قوله "إن كلمتك" فالكلام إسم للجملة التامة فلم يقع الطلاق إلا عند تمام قوله "إن كلمتك فأنت طالق" فلما كان الكلام في الحقيقة إسما للمركب التام أي الجملة التامة كان القول قول الإمام الأعظم وصاحبيه.

وأصل "قل" تَقُولُ فحذفت حرف المضارعة وأسكنت اللام فالتقي الساكنان الواو والام فحذفت الواو فصار "قل". وذلك لأن فعل الأمر بالصيغة هو الواقع على طريقة المضارع الكائن للفاعل المخاطب. ومن ثمة يقال لهذا القسم من الأمر أمر المعروف المخاطب ولا يخالف بصيغته صيغة المضارع المعروف المجزوم إلا في حذف الزائدة[١٥٠] وإثباتها. وتفصيل طريق بنائه إن كان ما بعد حرف المضارع متحركا إن يعمل فيه عملان أحدهما حذف حرف المضارع والثاني إسكان /[١٩ظ] لام الفعل إن كان حرفا صحيحة، وحذف لام الفعل إن كان حرف علة فتقول "في تضع، ضع". وفي تقول "وتصون" قل "وصن" لالتقاء الساكنين فهما وفي "تضارب، ضارب" وفي "تدحرج، دحرج" وفي تصلي، صل". وقس عليها الباقي من أمثالها. ولا يتصرف في بنية المضارع سوى هذين العملين وإن كان ما بعد حرف المضارع ساكنا فتحذف حرف المضارع وتدخل همزة الوصل في أول البنية لتمكن الابتداء. فإن الابتداء بالساكن متعذر. ثم يعمل فيه العمل الثاني من القسم الأول.

فإن قلت: إن الظاهر من تعذر الابتداء بالساكن توقف التلفظ بالحرف على التلفظ بالحركة ضرورة تقدم الشرط على المشروط، لكن التلفظ بالحركة موقوف على التلفظ بالحرف ضرورة تقدم المعروض

---

[١٥٠] ش: الزوائد.

على العارض قلنا: لا نسلم الشرطية، بل الحركة من اللوازم المتقدمة على أنك إذا لا خطت معنى الحركة والحرف علمت أن ليس هناك عارض ومعروض. هذا هو الحكم المخصوص بالفاعل المخاطب.

وأما الأمر للفاعل غير المخاطب فبدخول اللام الجازمة كقولك "ليضرب زيد ولأضرب أنا" وهذا أيضاً من أمر المعروف لكنه لغير المخاطب. وأما الأمر لغير الفاعل من المخاطب وغيره فأيضا بدخول اللام الجازمة /[٢٠و] كقولك "لتضرب أنت وليضرب زيد ولأضرب أنا". ولكن يقال لهذا القسم أمر المجهول فصار الأمر باعتبار المأمور ثلاثة الأنحاء: أمر الفاعل المخاطب وأمر الفاعل غير المخاطب وأمر غير الفاعل من المخاطب وغيره. وخص النحو الأول من الأنحاء الثلاثة بإطلاق صيغة الأمر والأمر بالصيغة عليه. والسر أن هذه الصيغة لا تكون ظاهرة إلا للأمر ولا تستعمل في غيره وغيرها تستعمل في الأمر وفي غيره فكانت هذه أولى بأن تطلق عليها صيغة الأمر والأمر فيها بصيغة المخصوصة من غير احتياج إلى أداة فكانت أولى بأن يطلق عليها الأمر بالصيغة.

فإن قلت: لم لم يجيء الأمر بالصيغة لغير المخاطب أيضاً؟ قلت: لو جعلوه للغائب والمتكلم أيضاً لأدى إلى الالتباس فلم يعرف هل المأمور غائب أو متكلم أو مخاطب. فإن قلت: لم خص بالمخاطب ولم يخص بالغائب أو متكلم؟ قلت: لأنهم لو جعلوه للغائب أو المتكلم لقل استعماله؛ لأن المأمور المخاطب هو الواقع كثيرا. وأما الغائب والمتكلم فقل أن يقع له أمر. وإذا كان كذلك كان استعماله لما كثر أولى من استعماله لما لم يكثر؛ لأنه من أبواب الاختصار.

واعلم أن صيغة الأمر ك"قل" مثلا مبنية على السكون /[٢٠ظ] عند البصريين. وقال الكوفيون مجزومة باللام مقدرة. والصحيح من المذهبين هو مذهب أصحابنا البصريين؛ لأن الجزم إعرابي وعلة الإعراب حرف المضارع. فإذا انتفت العلة إنتفى المعلول. والجزم من المعلول فهو أيضاً ينتفي. ألا ترى أن الاسم إذا انتفى سبب إعرابه وهو التركيب وجب انتفاء الإعراب. فهذا أجدر بذلك.

فإن إعراب هذا تبقى وإعراب ذاك ذاتي اجتح الخصم على حذف اللام وتقديرها بوجوه: الأول، قراءة النبي صلى الله عليه وسلم أي قراءة يعقوب رواية عن النبي صلى الله عليه وسلم ﴿فَبِذَلِكَ فَلتَفْرَحُوا﴾[١٥١] فإن ذلك من صور أمر المخاطب. واللام إذا أظهرت في بعض الصور علم إضمارها في البعض الآخر. وعلة الحذف والإضمار كثرة الاستعمال كحذفهم الهمزة واليائين في "أيش" لكثرة تداوله في ألسنتهم. يقولون: "أيش تفعل؟" يريدون "أي شيء تفعل؟" قلنا في الجواب: لا نسلم أن القراءة لغة جميع العرب بل هي لغة بعضهم. فلا ترد علينا فإن كلامنا في المذهب المشهور الشائع بين الجمهور.

ألا ترى أن قراءة سائر القراء السبع بالياء المثناة التحتانية. وقولكم الحذف لكثرة الاستعمال باطل؛ إذ لو كان كذلك لاختص/[٢١و] الحذف بمواضع كثرة الاستعمال. وقد عم ما قل استعماله وما كثر جميعا فعلم أن كثرة الاستعمال لا تكون علة لذلك. فإن المعلول يدور مع العلة وجودا وعدما. وهنا ليس كذلك. ألا ترى أنهم يقولون "إعلوط" وقلما يستعمل ولو كان الجزم بتقدير اللام لكثرة الاستعمال لما وقع في "إعلوط" مع قلة الاستعمال. والشاهد لذلك أنهم لما رأو ألم يكن كثير الاستعمال حذفوا نونه وحين شاهدوا لم يصن قليل الاستعمال لم يحذفوه لفوات العلة التي هي كثرة الاستعمال. وأيضاً قالوا "لم أبل" بحذف الألف في "لم أبال" ولم يقولوا "لم أعَلْ" في "لم أعال" وقالوا "عم صباحا" في "أنعم صباحا" ولم يقولوا "عم بالاً" في "أنعم بالاً" وقالوا "ويلمة" في "ويل أمه"[١٥٢] ولم يقولوا "ويلخته" في "ويل أخته" لكثر الاستعمال في السوابق اللواحق على أن ما ذهبتم إليه يوجب نقيض مدعاكم.

فإذا قلتم: إن الأمر يتضمن الحرف. قلنا: يحتاج إلى إرادة الحرف فيشبه الحرف من حيث الاحتياج فيلزم فيه البناء كالحرف. وهو المطلوب. ومبني الكلام ما تقرر عندكم وعندنا من أن كل فعل واسم تضمن معنى الحرف يظهر فيه الاحتياج إلى إرادة ذلك المعنى المتضمن. ويشبه من حيث الاحتياج الحرف والحرف

---

[١٥١] ﴿قُلْ بِفَضْلِ اللهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [يونس، ٥٨/١٠]

[١٥٢] ش: أمة.

مبني الأصل /[٢١ظ] فالمشابهة توجب بناء ذلك الفعل أو الاسم وما نحن فيه من هذا القبيل على ما زعمتم وعلى أهلها تجنى براقيش.

الوجه الثاني، من وجوه الخصم أن النهي مجزوم بالإجماع. فكذا الأمر جريا على السنن المسلوك من حمل الضد على الضد. قلنا في جوابهم: إن حرف المضارع علة الإعراب في المضارع وهو باق في النهي وغير باق في الأم فبقيت[١٥٣] علة الإعراب في الأول وانجزم وانتفت في الثاني فلم ينجزم. ومما يرجح مذهبنا كون الجزم في الأفعال نظير الجر في الأسماء. وحرف الجر لا يعمل مع الحذف فحرف الجزم كذلك. فأجابوا بضرب المثل المشهور المضروب لما لا يستمر على حال ويدور تميميا مرة وقيسيا أخرى وقالوا: إنكم تقولون بأعمال "رُبّ" مع الحذف بعد حرف العطف كقول رؤبة:

وقاتم الأعماق خاوي المخترقن مشتبه الأعلام لماع الخفقن[١٥٤]

وأن العجاج وهو من أمضغ[١٥٥] العرب للشيخ والقيصوم وأحرشهم للضب واليربوع كان يقول إذا سأل "كيف أصبحت؟" "خيرٍ عافاك الله" أي "بخير" فيعمل الحرف المحذوف. وقالوا أيضاً: إنكم تجزمون جواب الأمر والنهي بتقدير الجازم وتمنعونا عن ذلك. فصح فيكم قول العرب: "يؤكل الشعير ويذم" قلنا: في رد جوابهم: /[٢٢و] إن "رُبّ" إنما حسن حذفها لأن فيما بقي من الحرف وهو الواو دلالة على حذفها والمحذوف في أمثال هذا في حكم غير المحذوف. وكذا قول العجاج. وجواب الامر والنهي للقرينة الحالية في الأول والقالية في الثانيين. وذلك شائع شياع الصباح ودائر دوران الرياح. ألا ترى أنهم يلتزمون لأسباب مفضية وقرائن مقتضية خفض ما ليس بمخفوض بخافض مفروض. ومنه قولهم "حجرُ ضبٍّ خربٍ" إذ الأصل في "خرب" الرفع إلا أنه جر لجوار "ضب" ومنه قول الشاعر:

---

[١٥٣] ش: فبقت.

[١٥٤] **ديوان رؤبة بن العجاج**، ص ١٠٤.

[١٥٥] وفي هامش ش: أمزغ بدل.

إن أبانا في عرانين وبلهِ كبيرُ أناسٍ في بجادٍ مزملِ[١٥٦]

إذ الأصل في "مزمل" الرفع إلا أنه جر لجوار "بجاد" ومنه قوله تعالى ﴿وَحُور عِين﴾[١٥٧] على قراءة الجر. إذا الأصل في "حورٌ عينٌ" الرفع كما لا يخفى على من له دخلة ثمة إلا أنه جر لجوار ما سبق عليه من المجرورات.

وعليه يبتني رد إستدلال الشيعة الشنيعة بقوله تعالى﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾[١٥٨] على وجوب المسح دون الغسل. فإنا نقول: إن الأصل في "أرجلكم" النصب إلا أنه جر لجوار "رؤسكم" على أن الأحاديث الواردة في وجوب الغسل وعمل الصحابة الكرام وقول الأئمة العظام أسباب موجبة لإلتزام ذلك. /[٢٢ظ] هذا كله على قراءة الجر. وإما على قراءة الرفع فالتقدير "وأرجلكم" مغسولة وإما على قراءة النصب فالمقصود حاصل. وقد فصلنا هذا البحث في شرحنا على بعض الرسائل مؤلفة لرد الشيعة للشنيعة في المسئلة الغسلية.

الوجه الثالث، من وجوه الخصم إنهم يقولون "أغزِ، إرم، إخشِ" بحذف حروف اللين كما يحذفونها بالجازم في "لم يغز ولم يرم ولم يخش" فظهر أن صيغة الأمر مجزومة كالمضارع الذي دخل عليه الجازم لكن الجازم فيها مضمر. قلنا: في جوابهم لا نسلم أن الحذف لإضمار العامل الجازم بل هو لكون هذه الحروف مشابهة للحركات من حيث أن الحركات لا تقوم بالحركات ولا تقوم بهذه الحروف أيضاً إما عدم القيام بالألف والواو فدائم وأما بالياء ففي الأغلب الأكثر فكان بحكم الغلبة لا تقوم الحركات بكل من الثلاثة ولا يجتمع معها السكون لشبهها بالحركات. واستحالة اجتماع الحركات مع السكنات فمتى اقتضى المقام السكون لزم حذف هذه الحروف لعدم اجتماعها مع السكون. والسكون كما يقع في الإعراب يقع في

---

[١٥٦] **ديوان أمرئ القيس**، ص ١٢٢. وفي ديوان أمري قيس: «كأن أبانا في أفانين ودقه كبر أناس في بجاد مزمل»

[١٥٧] سورة الواقعة، ٢٢/٥٦

[١٥٨] سورة المائدة، ٦/٥

البناء بل هو الأصل في البناء فلا تقوم حجتكم ولا تستقيم محجتكم. ولنا إن الإضمار خلاف الأصل ولا يصار /[٢٣و] إليه إلا بدليل. ولا دليل هنا. وما ذكرتم في الاستدلال مردود كما مر واضحا ملخصا. وإذا ثبت أن صيغة الأمر مبنية فقد ثبت أن لفظة "قل" مبنية فبنائها بالأصالة واللزوم كبناء الماضي. والحرف دون الإلحاق والعروض كالمضارع إذا اتصل به ضمير الجمع للمؤنث أو نون التأكيد والفاعل فيها مستتر وهو "أنت" وهي من الأبنية التي يجب فيها استتار الفاعل. وإما لفظة "أنت" في قوله تعالى ﴿أَسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾[١٥٩] فهي تأكيد للضمير المستتر وهو أيضاً "أنت" وليس بفاعل. و"قل" مع فاعله جملة وكلام أيضاً سواء قيل بتراد فهما كما ذهب إليه جمع، منهم الزمخشري وهو ظاهر كلام ابن الحاجب أو قيل بكون الكلام أخص بتقييده[١٦٠] بأصالة القصد والإفادة التامة كما ذهب إليه المحققون. وذلك لعدم انفكاك الأخص منه على التقديرين. وهو الكلام لتضمنه كلمتين وكون إسناده مقصودا بالأصالة. وإفادته فائدة تامة وهي إنشائية لا محل لها من الإعراب. وذلك لأن مطلق الجملة عندهم ضربان:

الضرب الأول: الجمل الخبرية وهو قسمان:

القسم الأول، ما لا محل لها من الإعراب. وهي /[٢٣ظ] سبع جمل. الأولى: الإبتدائية، أي المفتتح بها النطق. قيل ومنها المنقطعة عما قبلها نحو "مات فلان رحمه الله". والحق أنها إنشائية من الضرب الثاني الآتي. الثانية: المعترضة، بين الشيئين كالصفة والموصوف مثلا. الثالثة: التفسيرية، سواء كان مع الحرف أم لا. وجملة الإشتغال ليست من التفسيرية الإصطلاحية. الرابعة: جملة جواب القسم. الخامسة: الواقعة جوابا لشرط غير جازم أو جازم غير مقترن بالفاء أو بإذا الفجائة فالأولى جواب"لو ولولا وكيف

---

[١٥٩] ﴿وَقُلْنَا يَا أَدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ [البقرة، ٣٥/٢]؛ ﴿وَيَا أَدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ [الأعراف، ١٩/٧]

[١٦٠] ش: بتقيده.

ولما" والثانية نحو "إن تقم أقم". السادسة: الواقعة صلة لموصول اسمي أو حرفي والموصول الاسمي يعرب وحده بدليل أيهم ضربته. السابعة: التابعة لجملة؛ لا محل لها من الإعراب نحو "جاءني زيد وذهب".

والقسم الثاني، مالها محل من الإعراب. وهي أيضاً سبع جمل. الأولى: الواقعة خبرا منسوخا كان أو لا. الثانية:[١٦١] الواقعة مفعولا. الثالثة: الواقعة حالا. الرابعة: الواقعة بدلا من جملة لها محل من الإعراب. الخامسة: التي أضيف إليها اسم زمان كيوم أو ظرفه كإذا أو ظرف مكان كحيث. السادسة: الواقعة تابعة لمفرد بالصفتية. السابعة: الواقعة بعد الفاء وإذا جوابا لشرط جازم.

/[٢٤و] والضرب الثاني: الجمل الإنشائية وهو قسم واحد لا محل له من الإعراب. ومنه ما نحو بصدده ومجموع ما في حيزه مقولته وهي قد تكون جملة في الظاهر. والمعنى كما هنا وقد تكون مفردا في الظاهر جملة في المعنى كما في قول ذي الخرق الطهوي في مذمة طارق التغلبي:

أتاني كلام تغلبي ابن ديسق ففي أي هذا ويله يترع

يقول الخنا وأبغض العجم ناطقا إلى ربنا صوت الحمار اليجدع[١٦٢]

فإن "الخنا" مفرد في اللفظ وعبارة عن الكلام الفحش وقد سبق ما يتعلق بهذا البحث.

الدرجة الثانية: النظر فيه بحسب الأصول والمعاني وما يتعلق بهما.

إعلم أن اشتقاق "قل" من القول من قبيل الاشتقاق الأصغر. وذلك لأنهم قالوا: إن المشتق إن كان موافقا للمشتق منه في الترتيب والحروف فالاشتقاق بينهما يسمى الأصغر. ومنه ما نحن فيه وإن لم يكن موافقا له في الترتيب فيسمي الصغير. ومنه الاشتقاق بين "جدب وجبد" وإن لم يكن موافقا له في الحروف ولكن يناسبه فيهما فيسمى الأكبر. ومنه الإشتقاق بين "نعق ونهق" فإن العين والهاء حلقيان

---

[١٦١] ش – الواقعة خبرا منسوخا كان أو لا الثانية، صح هامش.

[١٦٢] **تخليص الشواهد وتلخيص الفوائد**، ص ١٥٤؛ **خزانة الأدب** البغدادي، ٣٤/١.

وعرفوا الإشتقاق بأنه رد لفظ /[٢٤ظ] إلى آخر لموافقته له في حروفه الأصلية ومناسبة له في المعنى ولا بد من تغيير بزيادة أو نقصان في حرف أو حركة أو كليهما أو بزيادة إحديهما[١٦٣] ونقصانه هذه عبارة البيضاوي وعبارة الميداني.

هكذا الاشتقاق أن تجد بين لفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد أحدهما إلى الآخر. ويرد عليها أن الإشتقاق ليس نفس الوجدان بل الإشتقاق هو الرد عند الوجدان. ويظهر من العبارتين لزوم التغيير[١٦٤] في الاشتقاق. والتغيير[١٦٥] المعتبر عند الأدباء إما بالزيادة أو النقصان. وكل منهما إما في الحروف أو في الحركة. فغايته أربعة أوجه ثم نقول كل مشتق إما أن يقع فيه وجه واحد منها[١٦٦] أو اثنان أو ثلاثة أو جميعها.

أما القسم الأول: وهو أن يقع فيه وجه واحد من التغيير فأنواعه أربعة؛ لأن ذلك إما أن يكون بزيادة حرف نحو "كاذب" فإنه مشتق من الكذب زيد فيه ألف أو بزيادة حركة نحو "نصر" فإنه مشتق من النصر زيد فيه حركة وهي فتحة الصاد أو بنقصان حرف ك"خف". ومنه ما نحن فيه. فإن "خف" مشتق من الخوف نقص فيه[١٦٧] حرف وهي الواو. وما نحن فيه وهو "قل" من القول نقص /[٢٥و] منه أيضاً الواو أو بنقصان حركة نحو "الضَرْبُ" فإنه مشتق من "ضَرَبَ" عند الكوفيين. وقد نقصت منه حركة وهي فتحة الراء.

---

[١٦٣] ش: أحدهما.

[١٦٤] ش: التغير.

[١٦٥] ش: التغير.

[١٦٦] ش: منهما.

[١٦٧] ش: منه.

وأما القسم الثاني: وهو أن يقع فيه من وجوه التغيير اثنان فأنواعه ستة؛ لأن التغيير إما أن يكون بزيادة حركة وحرف نحو "ضارِب" فإنه مشتق من "الضرب" زيد فيه حرف وهي الألف وحركة وهي كسرة الراء أو نقصان حرف وحركة نحو "غلي" فأنه مشتق من "الغليان" نقص منه الحرف وهي الألف والنون ونقص منه لزوم حركة وهي حركة الياء أو بزيادة حرف ونقصان حرف نحو "مسلمات" فأنه مشتق من "مسلمة" زيد فيها حرفان وهي الألف وتاء الجمع ونقص منه حرف وهي تاء الوحدة أو بزيادة حركة ونقصان حركة نحو "حذر" فأنه مشتق من "الحذر" زيدت فيه حركة وهي كسرة[١٦٨] الذال ونقصت حركة وهي فتحة الذال أو بزيادة الحرف ونقصان الحركة نحو "عاد" اسم فاعل من "العد" فأنه مشتق من "العدد" زيد فيه حرف وهو الألف ونقصت حركة وهي فتحة الدال الأول أو بزيادة لزوم الحركة ونقصان الحرف نحو "نبت" فأنه مشتق من "النبات" زيدت[١٦٩] فيه لزوم حركة /[٢٥ظ] وهي فتحة التاء ونقص حرف وهي الألف.

وأما القسم الثالث: وهو أن يقع فيه من وجوه التغيير[١٧٠] ثلاثة فأنواعه أربعة لأن التغيير حينئذ إما أن يكون بزيادة حرف وحركة ونقصان حركة نحو "إضرب" فإنه مشتق من "الضرب" زيد فيه حرف وهي همزة الوصل وزيد فيه حركة وهي كسرة الراء ونقصت منه حركة وهي فتحة الضاد أو بزيادة لزوم الحركة وزيادة الحرف بالقلب ونقصان الحرف به نحو "خاف" فإنه مشتق من "الخوف" زيد فيه لزوم حركة وهي فتحة الفاء وزيد فيه حرف بالقلب وهي الألف ونقص عنه حرف بالقلب وهي الواو أو بنقصان الحرف مع زيادة ونقصان في الحركة نحو "عد" فأنه مشتق من "وعد" نقص منه حرف وهي الواو ونقصت منه حركة وهي فتحة الواو وزيدت فيه حركة وهي كسرة العين أو بنقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانها نحو

---

[١٦٨] ش: كثرة.

[١٦٩] ش: زيد.

[١٧٠] ش: التغير.

"كال" اسم فاعل من "الكلال" فأنه مشتق منه نقصت منه حركة وهي حركة اللام الأولى ونقص منه حرف وهو الألف بعد اللام الأولى وزيد فيه حرف وهو الألف قبل اللام الأولى.

وإما القسم الرابع، وهو أن يقع فيه جميع وجوه التغيير فهو[١٧١] نوع واحد، وحينئذ /[٢٦و] فالتغيير فيه بزيادة حرف وزيادة حركة ونقصان حرف ونقصان حركة، نحو "إرم" فإنه من "الرمي" زيد فيه حرف وهي همزة الوصل وزيدت فيه حركة وهي كسرة الميم ونقصت منه حرف وهي الياء ونقصت منه حركة وهي فتحة الراء. فهذه خمسة عشر قسما لم يذكر الإمام منها إلا تسعة والباقي من زيادة الأدباء، ولابن سيناء من الحكماء وابي علي الجبائي وابنه أبي هاشم من المعتزلة مخالفة لنا في الاشتقاق تركنا ذكرها حذرا عن الإطالة. ولما علم أن "قل" من صيغ الأمر كان علينا أن نتكلم في الأمر ونبين معانيه ليظهر أن "قل" من أي قبيل هو وللتكلم فيه خمس مقامات:

المقام الأول، مقام التكلم في مدلول لفظ الأمر. إعلم أنهم اختلفوا في مدلول لفظ الأمر المركب من الألف والميم والراء بعد اتفاقهم في أنه حقيقة في القول الطالب للفعل في أن مفهومه ما هو فقال بعضهم إن مفهومه هو ذلك القول الطالب فقط سواء صدر عمن هو أعلى رتبة من المطلوب منه أو عمن هو أدنى رتبة منه أو عمن هو يساويه في الرتبة. وهذا هو الذي اختاره البيضاوي وجمع من محققي الأشاعرة /[٢٦ظ] وقال المعتزلة: يشترط في ماهية الأمر مفهوم العلو زعما منهم أن الأمر يجب أن يكون أعلى رتبة من المأمور حتى يصح تسمية القول الطالب أمرا. واحتجوا باستقباح العرف قول القائل "أمرت الأمير" بكذا واستحسان قوله "سألت الأمير". كذا فلو لا اعتبار علو الرتبة لما كان كذلك.

وقال أبو الحسين البصري: يشترط في ماهية الاستعلاء زعما منه أن المعتبر في تحقق الأمر هو حال الآمر. واحتج بأن من هو أعلى رتبة من الغير لو قال له على سبيل التضرع والخضوع "إفعل كذا" لا يقال

---

[١٧١] ش: وهو.

إنه أمره ولو قال الأدنى للأعلى منه على سبيل الاستعلاء "إفعل كذا" قيل أنه أمره. وعلى هذا القول بناء تعريف جمع منهم ابن الحاجب بأنه طلب فعل غير كف على جهة الاستعلاء.

واعترضه التفتازاني بخروج نحو "أكفف عن القتل" وهو غلط. فإن المراد بالكف في التعريف الكف عن الفعل الذي دلت عليه صيغة الطلب لا الكف مطلقا. ولنا في إبطال اعتبار الشرطين قوله تعالى حكاية عن فرعون عليه ما يستحق حين استشار قومه في حق موسى﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾[١٧٢] فإنه أطلق الأمر على /[٢٧و] القول الطالب للفعل الصادر عن قوم فرعون بلا علو؛ لأن فرعون كان أعلى رتبة منهم ولا استعلاء؛ لأنه كان يدعي آليهيتهم كما يصرح به قوله تعالى حكاية عنه ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾[١٧٣]

وإذا تحقق كون الأمر حقيقة في القول المخصوص لا يكون حقيقة في غيره وإلا لزم الاشتراك وهو خلاف الأصل بل هو مجاز فيه. وقد تقرر أنه خبر من الحقيقة المشتركة. فهي بهذا الإعتبار أصل بالنسبة إليها. وذهب بعض الفقهاء إلى أن لفظ الأمر مشترك بين القول المخصوص والفعل؛ لأنه حقيقة في الفعل أيضاً. ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾[١٧٤] وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾[١٧٥] فإن التقدير في الأول وما فعل فرعون برشيد وفي الثاني وما فعلنا إلا واحدة.

وفيه نظر: فإنا لا نسلم أنه حقيقة فيه. فلم لا يجوز أن يكون مجازا عن الشان كما حققه بعضهم على أن حمل الأمر في الآية الثانية على الفعل يستلزم وقوع الحوادث دفعة واحدة. وهو باطل. فوجب الصرف عنه مع التزام كونه بمعنى الشأن كما مر. ومجاز الآية حينئذ وما شأننا إلا شيء واحد. وهو

---

[١٧٢] ﴿يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ [الأعراف، ١١٠/٧]؛ ﴿يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ [الشعراء، ٣٥/٢٦]

[١٧٣] ﴿فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾ [النازعات، ٢٤/٧٩]

[١٧٤] ﴿إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَائِهِ فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود، ٩٧/١١]

[١٧٥] سورة القمر، ٥٠/٥٤

/[٢٧ظ] "إنا إذا أردنا شيأ نقول له كن فيكون"[١٧٦] وقال الإمام الأمر في الآية الأولى بمعنى القول فكأنه ينظر إلى قوله تعالى فيما سبق من الآيات ﴿اتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ﴾[١٧٧] أي أطاعوا قوله.

وقال أبو الحسين البصري: لفظ الأمر حقيقة في خمسة معان: القول المخصوص والصفة والفعل والشان والشيء. واحتج بأنا إذا ذكرنا الأمر من غير وجود قرينة دآلة على أن المراد أي معنى من هذه المعاني الخمسة تردد الذهن ولم يظهر له أن المراد أي معنى منها. وإذا دلت القرينة على أحدها خص بالإرادة. قلنا في جوابه: لا نسلم تردد الذهن بل يتبادر منه عند الإطلاق بلا قرينة القول المخصوص. والوجدان شاهد ذلك. وقال بعض محققي المتأخرين ولقائل أن يقول وعلى هذا فلا يوجد مشترك. فإن المنع جار في كل حقيقة مشترك. وفيه نظر لأنا[١٧٨] لا نسلم جريان المنع المذكور فيها. ألا ترى أن مثل "الجون" و"الغابر" و"البين" و"القرء" لا يترجح أحد معنييها على الآخر عند الإطلاق في التبادر فلا يجري فيها المنع المذكور.

المقام الثاني، مقام التكلم في مدلول صيغة الأمر المركبة من حروف الهجاء مطلقا "كإضرب /[٢٨و] وقل واستخرج وتدحرج" ونحوها بذكر وجوهها التي ترد عليها مع قطع النظر عن كونها حقيقية أو مجازية.

إعلم أن الأصوليين ذهبوا إلى أن صيغة الأمر ترد على ستة عشر وجها: أحدها،[١٧٩] الإيجاب كقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَوةَ وَأَتُوا الزَّكُوةَ﴾[١٨٠] ومنه وما نحن فيه وهو قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ

---

[١٧٦] لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل، ٤٠/١٦]

[١٧٧] ﴿إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَائِهِ فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ ﴾ [هود، ٩٧/١١]

[١٧٨] ش: فإنا.

[١٧٩] ش: أولها.

[١٨٠] سورة البقرة، ٤٣/٢-١١٠؛ سورة النساء، ٧٧/٤...

أحَدٌ﴾[١٨١]. الثاني، الندب كقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾[١٨٢] فإن الكتابة يثاب فاعلها ولا يعاقب تاركها. الثالث، الإرشاد كقوله تعالى:﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِجَالِكُمْ﴾[١٨٣] فإن الله تعالى أرشد العباد إلى الاستشهاد عند مدائنتهم رعاية لمصلحتهم. الرابع، الإباحة نحو ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا﴾[١٨٤] فإن الأكل والشرب مباحان بالنظر إلى ذاتهما. الخامس، الوعيد كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[١٨٥] فإن الأمر بالكفر تخويف عن الكفر. السادس، الإمتنان كقوله تعالى: ﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللهُ﴾[١٨٦] فإن الاقتران بقوله مما رزقكم الله قرينة للإمتنان. السابع، الإكرام للمأمور كقوله تعالى:﴿أدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ﴾[١٨٧] فإن السلام والأمن قرينة الإكرام. الثامن، التسخير كقوله تعالى: ﴿كُونُوا قِرَدَةً﴾[١٨٨] لأنه إنما خاطبهم بذلك في معرض تذليلهم. /[٢٨ظ] التاسع، التعجيز كقوله تعالى:﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾[١٨٩]. فإنه تعالى أعجزهم بطلب المعارضة. العاشر، الإهانة كقوله تعالى:﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾[١٩٠] فإنه تعالى يهين المعذب بذلك. فإنه كان في حياته لا يرجوا ذلك وتدل القرينة عليه. الحادي عشر، التسوية كقوله

---

[١٨١] سورة الإخلاص، ١/١١٢

[١٨٢] سورة النور، ٣٣/٢٤

[١٨٣] سورة البقرة، ٢٨٢/٢

[١٨٤] ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف، ٣١/٧]

[١٨٥] ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾ [الكهف، ٢٩/١٨]

[١٨٦] سورة المائدة، ٨٨/٥؛ سورة الأنعام، ١٤٢/٦

[١٨٧] سورة الحجر، ٤٦/١٥

[١٨٨] سورة البقرة، ٦٥/٢؛ سورة الأعراف، ١٦٦/٧

[١٨٩] سورة البقرة، ٢٣/٢؛ سورة يونس، ٣٨/١٠

[١٩٠] سورة الدخان، ٤٩/٤٤

تعالى:﴿إِصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾[١٩١] فإنه تعالى سوى بين صبرهم وعدمه. الثاني عشر، الدعاء كقول الداعي:"أَللَّهُمَّ انْصُرْ مَنْ نَصَرَ الدِّين" وهذا ظاهر. الثالث عشر، التمني كقوله إمرئ القيس:

ألا أيها الليلُ الطويلُ ألا إنْجَلِ بِصُبْحٍ وما الإصباحُ منك بأمْثَلِ.[١٩٢]

فإن قلت إن إنجلاء الليل ليس بمستحيل ولا في حكمه[١٩٣] وكان الحق فيه اعتبار معنى[١٩٤] الترجي؛ إذ التمني من متعلقات المستحيل أو ما في حكمه.[١٩٥] قلت: هو كذلك إلا أنه عدل عنه لنكتة بيانية وهي إن المحب لشدة الشوق وغلبة الوجد كان ليله عنده مستحيل الإنجلاء كما قيل: "وليل المحب بلا آخر". فتمني إنجلائه. وعكس ذلك قول فرعون عليه ما يستحق: ﴿لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ﴾[١٩٦] فإن بلوغ أسباب السموات مستحيل الوقوع. وكان الحق فيه استعمال أداة التمنى إلا أنه عدل عن ذلك لسبب هو اعتقاده /[٢٩و] إلا قيكل فترجى بلوغها. الرابع عشر، الاحتقار كقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ﴾[١٩٧] فإنه إنما قال ذلك في معرض احتقار سحر السحرة في مقابلة المعجزة. الخامس عشر، التكوين أي الإيجاد كقوله تعالى: ﴿كُنْ فَيَكُونَ﴾[١٩٨] وهو ظاهر. السادس عشر، وروده بمعنى الخبر حيث يكون مقصود المتكلم بالأمر تعريف المخاطب ثبوت المخبر به للمخبر عنه

---

[١٩١] ﴿إِصْلَوْهَا فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [سورة الطور، ١٦/٥٢]

[١٩٢] **ديوان أمرئ القيس**، ص ١١٧.

[١٩٣] ش – ولا في حكمه.

[١٩٤] ش: استعمال ما هو.

[١٩٥] ش – أو ما في حكمه.

[١٩٦] سورة المؤمن، ٣٧/٤٠

[١٩٧] سورة يونس، ٨٠/١٠؛ سورة الشعراء، ٤٣/٢٦

[١٩٨] سورة البقرة، ١١٧/٢ ؛ سورة آل عمران، ٤٧/٣؛ سورة النحل، ٤٠/١٦...

كقوله عليه السلام: «إذا لم تستحي فاصنع ما شئت»[١٩٩] معناه صنعت ما شئت وقد يعكس الأمر فيرد الخبر بمعنى الأمر كقوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾[٢٠٠] أي ليرضعن.

المقام الثالث، في مقام التكلم في هذه الوجوه بالنظر إلى كونها حقيقة أو مجازا. إعلم أنه لا خلاف بين الأصوليين في إن صيغة الأمر ليست حقيقة في جميع هذه الوجوه بل هي عندهم حقيقة في بعض الوجوه مجاز في آخر. ألا ترى أنها لا تدل في بعضها إلا بضميمة القرنية فعلم أنها ليست بحقيقة في ذلك البعض. وإنما الخلاف في أشياء خمسة الوجوب والندب والتحريم والكراهة والإباحة.

ثم اختلفوا في التعيين. والمذاهب المعتبرة في ذلك سبعة: الأول، إنها حقيقة في الوجوب مجاز في الباقي. وبين الإمام هذا /[٢٩ظ] المذهب بقوله الحق عندنا أن لفظة "إفعل" حقيقة في الترجيح المانع من النقيض. وفيه نظر فإن ذلك المعنى يصدق على التحريم أيضاً. المذهب الثاني، ما قال أبو هاشم إنها حقيقة في الندب مجاز في الباقي. المذهب الثالث، ما قيل إنها حقيقة مشتركة بين الوجوب والندب. اشتراك لفظ العين في معانيه التي يبلغ ما في حفظي منها اثني عشر معنى. المذهب الرابع، ما قيل إنها حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب. وهو ترجيح جانب الفعل على جانب الترك. المذهب الخامس، إنها حقيقة في الإباحة مجاز في الباقي. المذهب السادس، ما قيل إنها حقيقة في واحد من الندب والوجوب. ولا نعرف ما هو. ونسبه البيضاوي إلى الغزالي لكن الإمام ذكر هذه العبارة: قالوا إنها حقيقة إما في الوجوب فقط أو في الندب فقط أو فيهما معا بالاشتراك. لكنا لا ندري ما هو الحق من هذه الأقسام فلا جرم توقفنا في الكل. وهو قول الغزالي.[٢٠١] وقال بعض العلماء بين الكلامين فرق ظاهر. والكلام الثاني هو الموافق لكلام الغزالي في سائر تصانيفه. المذهب السابع، إنها حقيقة مشتركة بين

---

[١٩٩] **صحيح بخاري**، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار ٤.

[٢٠٠] سورة البقرة، ٢٣٣/٢

[٢٠١] **المحصول في اصول الفقه** للرازي، ص٤٥.

الوجوب والندب والإباحة. والحق هو المذهب الأول[٢٠٢] إنما: حقيقة في الوجوب مجاز في الباقي /[٣٠و] وذلك لوجوه:

الوجه الأول، إن قوله تعالى:﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾[٢٠٣] يدل على أن الله تعالى ذم إبليس على ترك المأمور به فيكون واجبا بيانه أن ما في قوله تعالى ﴿مَا مَنَعَكَ﴾[٢٠٤] إما للإستفهام أو للتوبيخ والذم، لا سبيل إلى الأول لإستحالة في حق الله تعالى فتعين[٢٠٥] الثاني وعليه فالأمر للوجوب؛ إذ لا نعني بالواجب سوى ما يستحق تاركه الذم.

الوجه الثاني، دلالة قوله تعالى:﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾[٢٠٦] على ذلك. توضيحه أن الركوع هنا على ما فسروه به هي الصلاة. وقوله تعالى ﴿لَا يَرْكَعُونَ﴾ ذم لتاركها وليس بإخبار فإن ذلك معلوم فيكون للوجوب على ما مر في الوجه الأول.

الوجه الثالث، إن تارك المامور به مخالف للآمر؛ لأن المخالفة تقابل الموافقة فكما أن الآتي بالمأمور به موافق له على ما يشاهد به العرف. فكذا التارك للأمر مخالف له والمخالف للآمر على صدد العذاب لقوله تعالى:﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[٢٠٧] فالله تعالى أمر المخالف بالحذر عن العذاب، والأمر بالحذر عن العذاب إنما يحسن بعد انتهاض المقتضي لنزول العذاب فدل على أن المخالف لأمرالله وأمر رسوله بصدد العذاب. وهو المطلوب.

---

[٢٠٢] ش + وهو.

[٢٠٣] سورة الأعراف، ١٢/٧

[٢٠٤] سورة الأعراف، ١٢/٧

[٢٠٥] ش: فتعيين.

[٢٠٦] سورة المرسلات، ٤٨/٧٧

[٢٠٧] سورة النور، ٦٣/٢٤

الوجه الرابع، إن تارك المأمور به عاص؛ /[٣٠ظ] لأن العصيان عبارة عن ترك المأمور به لقوله تعالى حكاية عن موسى في مخاطبة هرون ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾[٢٠٨] أي تركته. وقوله تعالى في صفة الملائكة ﴿لَا يَعْصُونَ اللهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾[٢٠٩] أي لا يتركونه. والعاصي يستحق النار لقوله تعالى:﴿وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾[٢١٠] ويلزم من هاتين المقدمتين أن تارك المأمور به يستحق النار فيكون للوجوب؛ إذ لا نعني يكون الأمر للوجوب إلا استحقاق تاركه النار. وقول العبري في الآية الأولى إنها خطاب الله تعالى مع إبليس غلط نشأ من اشتباه عبارة البيضاوي في تفسير الآية من **أنوار التنزيل**. فإن قلت: إن المراد بقوله تعالى:﴿وَمَنْ يَعْصِ اللهَ﴾ إلخ[٢١١] الكفار لا تارك الأمر لقرينة الخلود. فإن عصاة المؤمنين لا يخلدون في النار كما ثبت في علم الكلام خلافا للمعتزلة. قلنا: الخلود هنا بمعنى طول المكث كما في قوله تعالى:﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾[٢١٢] على بعض التفاسير. وورود الخلود والأبد بمعنى طول المكث. "كثير الوقوع بدي الشيوع". ومن ذلك قولنا في دعاءنا للسلطان الأعظم "خلد الله ملكه وأيده" فإنا نريد بذلك /[٣١و] مد الله ملكه وطول مكثه. وعليه يبتني رد استدلال اليهود خذلهم الله على عدم نسخ دينهم بأن موسى عليه السسلام قال لهم تمسكوا بالسبت أبدا. فإنا نقول: لا نسلم صحة ذلك ومع التسليم يحتمل أن يكون الأبد بمعنى الزمان الطويل. وقد حملته القرائن على ذلك في **التورية** أن الله تعالى قال لنوح عند خروجه من الفلك "إني جعلت كل دآبة حية من ماء كلا لك ولذريتك واطلقت لكم ذلكم كنبات العشب أبدا ما خلا الدم فلا تأكلوه." ثم حرم على لسان موسى كثيرا من الحيوانات. وفي السفر الثاني من **التورية** أيضاً "قربوا إلى كل يوم خروفين خروف

---

[٢٠٨] ﴿قَالَ يَا هَرُونُ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا أَلَّا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ [سورة طه، ٩٣/٢٠

[٢٠٩] سورة التحريم، ٦/٦٦

[٢١٠] سورة الجن، ٢٣/٧٢

[٢١١] ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ﴾ إلخ. [الجن، ٢٣/٧٢]

[٢١٢] سورة النساء، ٩٣/٤

غدوة وخروف عشية بين المغارب قربانا دائما لأحقابكم. ثم انقطع ذلك الدوام عند علمائهم فالأبد أولى بهذا الحكم. وقال في موضع منها كل عيد خدم ست سنين يعرض عليه العتق. فإن لم يقبل ثقب إذنه ويستخدم أبدا. وقال في موضع آخر يستخدم خمس سنين ثم يعتق في تلك السنة وأمثال ذلك في كتبنا وكتبهم كثيرة.

الوجه الخامس، إن رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا أبا سعيد الخدري رضي الله عنه حال كونه في الصلاة فلم يجبه، /[٣١ظ] فقال له: «ما منعك من الاستجابة؟ وقد سمعت قوله تعالى: ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ﴾»[٢١٣] فذم عليه السلام أبا سعيد بذلك الترك مستدلا عليه بالأمر. فدلالته على المدعى من الأمور الجلية هذا. والمشهور أن تارك استجابة رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الصحابي الذي ذكرناه. ووقع في بعض كتب الحديث المعتبرة أن تارك الاستجابة هو أبو سعيد بن المعلى.

المقام الرابع، مقام التكلم في إن صيغة الأمر ك"قل" مثلا هل تفيد التكرار أو المرة أو لا تفيد شيئاً منهما؟ وفيه تفصيل. وهو إن صيغة الأمر لا تخلوا من أن يكون مطلقة أو مقيدة بشرط أو صفة. فإن كانت مطلقة ففيها أربعة مذاهب: المذهب الأول، إنها لا تفيد التكرار. ولا تنافيه بل إنما تفيد طلب فعل المأمور به من غير إشعار بالمرة والمرات. وهو الذي إختاره المحققون. المذهب الثاني، إنها تفيد التكرار وإليه ذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفراني فإنه قال: صيغة الأمر تفيد التكرار مدة العمر ما أمكن. المذهب الثالث، إنها تفيد المرة والتكرار في بعض الصور مستفاد من القرائن والدلائل الخارجة كصيغة الأمر الواقعة لإيجاب الصلاة والواقعة لإيجاب الزكوة /[٣٢و] ونحوهما مما تحقق فيه التكرار. المذهب الرابع، التوقف فيها وعدم القطع بأحد من المرة والتكرار. وذلك لأنها إما مشتركة بينهما لفظاً ولا قرينة لها فيجب التوقف.

---

[٢١٣] ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال، ٢٤/٨] | **صحيح بخاري**، كتاب التفسير، باب ما جاء في فاتحة الكتاب ١، وفي صحيح بخاري: « سعيد بن المعلى قال: كنت أصلي في المسجد فدعاني رسول الله فلم أجبه، فقلت: يا رسول الله إني كنت أصلي، فقال: ألم يقل الله ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ﴾...».

وإما حقيقتها مجهولة. فأيضاً يجب التوقف. ولنا في إثبات المذهب المختار وهو إن صيغة الأمر المطلقة لا تفيد التكرار. ولا تنافيه وجهان. وعلى أنها لا تفيد التكرار خآصة وجهان. أما الوجهان الأولان: فالأول منهما إنها لو كانت مفيدة لأحدهما معينا دافعة لغيره لكان تقييدها بذلك المعين يوجب التكرار وتقييدها بغيره يوجب التناقض. وهو ظاهر. والتالي باطل؛ إذ الذي نفهمه من قوله تعالى :﴿قُلْ هُوَاللهُ أَحَدٌ﴾[٢١٤] إن "قل" لا يوجب التكرار ولا التناقض عند التقييد، فعلم أن صيغة الأمر ليست موضوعة لأحدهما معينا ولا دافعة له، وهو المطلوب. الوجه الثاني من الأولين إن صيغة الأمر وردت تارة مع التكرار مثل قوله تعالى:﴿أَقِيمُوا الصَّلَوةَ وَأَتُوا الزَّكوةَ﴾[٢١٥] وأخرى مع عدم التكرار مثل "حجوا بيت الله" فتكون حقيقة في القدر المشترك بينهما، وهو طلب الإتيان بالمأمور به؛ لأنها إذا لم تكن حقيقة فيه فإن كانت حقيقة في كل منهما يلزم الإشتراك وإن كانت حقيقة في أحدهما يلزم المجاز. وهما /[٣٢ظ] خلاف الأصل فنجعلها حقيقة في القدر المشترك دفعاً للإشتراك والمجاز. وإذا[٢١٦] كانت حقيقة فيه فلا تكون مقتضية للتكرار ولا مانعة عنه لإستحالة أن يكون القدر المشترك مقتضيا لأحد المشاركين معيناً أو مانعاً له كذلك وإلا يلزم كون العام ملزوماً للخاص أو منافياً له وهو ظاهر الفساد. وإذا ثبت ذالك يلزم المطلوب.

وأما الوجهان الثانيان الواقعان في الاستدلال على عدم إفادة صيغة الأمر التكرار. فالأول، منهما إن الصيغة المطلقة الموضوعة للأمر كصيغة "قل" مثلا لو كانت موضوعة للتكرار لعمت جميع الأوقات؛ إذ ليس في اللفظ ما يشعر بالتخصيص بوقت دون وقت فلا يكون الحمل على بعض الأوقات أولى لإستحالة الترجيح بلا مرجح. وحينئذ يجب الحمل على جميع الأوقات. وإذا كان كذلك فيقع التكليف بما

---

[٢١٤] سورة الإخلاص، ١/١١٢

[٢١٥] سورة البقرة، ٢/٤٣-١١٠؛ سورة النساء، ٤/٧٧...

[٢١٦] ش: وإن.

لا يطاق. وإنه باطل بالاستقراء ولقوله تعالى:﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إلا وُسْعَهَا﴾[٢١٧] وإن جوزناه عقلا خلافاً للمعتزلة. والتفصيل في مباسيط الكتب الكلامية.

الوجه الثاني، من الثانيين إن صيغة الأمر لو أفادة التكرار لعمت جميع الأوقات /[٣٣و] كما مرو لكان كل أمر وارد بعدها ناسخالها لأن الوارد بعدها[٢١٨] يشتمل جميع الأوقات وينقطع به حكمها عن بعض الأوقات وما ذلك إلا معنى النسخ كما لا يخفى على من له مسكة من العلم بمباحث الناسخ والمنسوخ. والواقع يكذب ذلك. فإن الأمر بكثير من الطاعات وقع بعد الأمر بطاعات آخر ولم يكن الثاني ناسخا للأول.

واستدل المثبتون لإفادة التكرار بثلاثة وجوه:

الوجه الأول، إن أبابكر الصديق رضي الله عنه تمسك على تكرار وجوب الزكوة بمجرد الأمر في قوله تعالى:﴿وَأَتُوا الزَّكَوةَ﴾[٢١٩] بمحضر جمع كثير من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكر عليه أحد ولو لم يفد التكرار لأنكروا عليه. قلنا في جوابهم: لا نسلم أن ذلك كان لإفادة الأمر المطلق التكرار فلم لا يجوز كون ذلك لتبيين رسول الله صلى الله عليه وسلم لهم إن الزكوة تتكرر بتكرار الحول إما بقوله صلى الله عليه وسلم أو بفعله بإرسال الجباة لأخذ الزكوات.[٢٢٠] ثم جعل أبو بكر الصديق رضي الله عنه ذلك التبيين قرينة لإفادة هذ الأمر المخصوص التكرار. وكلامنا في مطلق صيغة المطلقة عن القرائن وهو غير مفيد له كما سبقنا به.

---

[٢١٧] سورة البقرة، ٢٨٦/٢

[٢١٨] ش – ناسخالها لأن الوارد بعدها، صح هامش.

[٢١٩] سورة البقرة، ٤٣/٢–١١٠؛ سورة النساء، ٧٧/٤...

[٢٢٠] ش: الزكوة.

الوجه الثاني، إن النهي يفيد التكرار فكذا الأمر /[٣٣ظ] قياساً عليه والجامع بينهما كون كل منهما إنشاء وموضوعاً للطلب. قلنا في جوابهم: لا نسلم إفادة النهي التكرار سلمناه لكن لا نسلم قياس الأمر عليه لجلاء الفرق بينهما. وذلك لأن مقتضي النهي عن الشيء الإنتهاء عنه ومقتضي الأمر بالشيء الإتيان به. واستغراق الأزمنة للانتهاء الذي هو مقتضي النهي ممكن واستغراقها بمقتضي[٢٢١] الأمر الذي هو الامتثال غير ممكن دائماً. فالفرق بينهما ظاهر لا يستريب فيه أريب.

الوجه الثالث، إن النسخ قد يرد على الأمر بعد زمان مديد فلو لم يفد التكرار لكان ورود النسخ على اللاشيء، والحال أن النسخ عبارة عن رفع ثابت بثابت مستقر بعده كما هو مقرر في محله. قلنا في جوابهم: إن مجرد الأمر وإن لم يقتضي التكرار عندنا لكن لا تنافيه، فقد يظهر فيه ذلك عند قيام القرينة كما سبق في الحكم المنقول عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه، ومنه ورود النسخ كما لا يخفى.

انتهي بحث صيغة الأمر المطلقة عن الشرط والصفة وأما الصيغة المعلقة بشرط كقوله تعالى:﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾[٢٢٢] أو صفة كقوله تعالى:﴿ألسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ /[٣٤و] فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[٢٢٣] فتفيد التكرار عند من يقول بأن الصيغة المطلقة تفيده. واختلف فيها الذين لا يقولون بذلك, فمنهم من قال: إنها تفيد ومنهم من قال إنها لا تفيد. وهو الحق الحقيق الذي اختاره المحققون كالإمام والبيضاوي لكن عدم إفادتها بحسب اللفظ وإما بحسب القياس فالإفادة مسلمة. إما الأول، وهو عدم الإفادة لفظاً. فلأنها كذلك تحتمل التكرار كما في الآيتين السابقتين وتحتمل عدم التكرار كقول السيد لعبده "إذا دخلت السوق الفلاني اشتر الخبز واللحم" فبا لاشتراء مرة يعد ممتثلا لأمره. ونحو "الرجل القاتل لأبيك فأقتله" وأما الثاني وهو إفادة التكرار قياساً، فلأن المقرر بين الأصوليين إن ترتب الحكم على شرط مناسب أو صفة

---

[٢٢١] ش: لمقتضي.

[٢٢٢] سورة المائدة، ٦/٥

[٢٢٣] سورة المائدة، ٣٨/٥

مناسبة يقتضي عليه ذلك الشرط وتلك الصفة فكلما وجد ذلك الشرط أو تلك الصفة وجد الحكم كما هو شأن سائر العلل من دوران المعلولات معها وجوداً وعدماً. فإن قلت: إن الشرط لو كان علة موجبة لوجود الحكم لكان تكرار دخول الدار في قول الرجل لزوجة "إذا دخلت الدار فأنت طالق" موجباً لتكرار وقوع الطلقات وليس فليس. /[٣٤ظ] قلت: ما ذكرناه[٢٢٤] إنما هو في الشرط الذي خصصه الشارع بالاستلزام والمثال المذكور ليس من ذلك.

المقام الخامس، مقام التكلم في أن صيغة الأمر المطلقة[٢٢٥] ك"قل" مثلا هل تقتضي الفور أو لا تقتضي شيئاً من الفور والتراخي أو تقتضي الثاني؟ وفيه ثلاثة مذاهب: الأول، مذهب الإمام الأعظم. وإليه ذهب السكاكي وكثيرون من علماء البلاغة وهو إنها تقتضي الأول. والثاني، مذهب الإمام الشافعي وهو إنها لا تقتضي الأول ولا الثاني. والثالث، مذهب بعض الأشاعرة وأبي الحسين البصري وأبي على الجبائي وابنه أبي هاشم وهو إنها تفيد الثاني. وعلى إثبات مذهب الإمام الأعظم وجوه خمسة:

الوجه الأول، إن إبليس عليه اللعنة صار مذموما بترك السجود على الفور بعد ما أمر الله تعالى[٢٢٦] به بقوله: ﴿أُسْجُدُوا لِآدَمَ﴾[٢٢٧] فلو لم يكن السجود واجبا على الفور لم يستحق الذي لم يأت به على الفور الذم.

الوجه الثاني، إن الامتثال بالمأمور به على الفور مسارعة إلى المغفرة لأنه مسارعة إلي سبب المغفرة والمسبب لا يختلف عن سببه والمسارعة /[٣٥و] إلى المغفرة واجبه لقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾[٢٢٨] فيكون الامتثال على الفور واجباً، وهو المطلوب.

---

[٢٢٤] ش: ذكرنا.

[٢٢٥] ش: المطلق.

[٢٢٦] ش – تعالى.

[٢٢٧] ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَئِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ﴾ [البقرة، ٢/٣٤]

الوجه الثالث، لو لم يكن الأمر للفور لجاز تأخير المأمور به. وهو ظاهر لكنه ليس بجائز؛ لأنه لو جاز التأخير وهو ترك المأمور به في الأول فأما أن يكون مع بدل أو بلا بدل. فإن كان الأول فعند الإتيان بالبدل وجب أن يسقط عنه التكليف بالمأمور به؛ لأن البدل هو الذي يقوم مقام المبدل منه. لكنه لم يسقط إتفاقاً. فإن قلت: لم لا يجوز قيام البدل مقام المبدل منه في ذلك الزمان فقط يسقط التكليف به في ذلك الزمان لا مطلقاً؟ قلنا: هذا إنما يتم إن لو أفادة صيغة الأمر التكرار لكنها لا يفيد ذلك. وقد مر الكلام عليه وإن كان الثاني وهو أن يكون ترك المأمور به بلا بدل فلا يكون المأمور به واجباً؛ إذ لا نعني بغير الواجب إلا ما يجوز تركه بلا بدل.

الوجه الرابع، لو جاز التأخير فلا يخلوا إما أن يكون له أمد أو لا يكون له ذلك. فإن كان الأول وهو أن يكون له أمد فلا بد وأن يكون الأمد معيناً وإلا لكان التكليف بامتناع تأخيره عن ذلك الأمد تكليفاً /[٣٥ظ] بالمحال لعدم العلم به وإذا كان الأمد معيناً فغايته أن يكون إلى حد يغلب على الظن أن المكلف لو لم يشتغل بأدائه لفات؛ إذ لا غاية له سواه إجماعاً ولا بد له من أمارة عليه وهي المرض الشديد مثلا؛ لأن من قال بهذا القسم قال بأن تلك الأمارة هذا أو كبر السن لكن من يموت بالمفاجأة من غير تقدم أمارة فلا يكون واجباً في حقه فلا يكون الوجوب متناولاً لجميع المكلفين، لكن البحث في أمر لا يختص ببعض. وإن كان الثاني وهو أن لا يكون له أمد فجاز تركه أبداً فلا يكون واجباً؛ إذ لا نعني بغير الواجب إلا ما جاز تركه أبداً لكنه واجب لما مر من كون الأمر للوجوب. وإذا بطل الشقان ثبت عدم جواز التراخي، وهو المطلوب.

---

[٢٢٨] سورة آل عمران، ١٣٣/٣

الوجه الخامس، إن النهي يوجب الانتهاء على الفور إتفاقاً، فوجب أن يوجب الأمر الامتثال على الفور بالقياس والجامع كون كل منهما لفظاً مطلقاً دآلاً على الطلب هذا ولكن لإثبات الفارق في هذا القياس محال. وقد مر البيان.

تنبيه: علم مما سبقنا به أن "قل" صيغة أمر حقيقة في الوجوب من غير إفادة /[٣٦و] تكرار، ولا منافات له مقتضية للفور عند الإمام الأعظم غير مقتضية له عند الإمام الشافعي، وهي نازلة من رب الأرباب إلى أحب الأحباب. فإن قلت: إن هذا القول أزلي؛ لأنه كلام الله تعالى وهو أحد[٢٢٩] صفاته السبعة أو الثمانية القديمة الأزلية. والمأمور وهو رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس كذالك. وإن تقدم على جميع[٢٣٠] الموجودات كما يدل عليه "كنت نبياً وآدم بين الماء والطين"[٢٣١] وقوله "كنت نبيا[٢٣٢] ولا آدم ولا ماء ولا طين"[٢٣٣] وقوله "أول ما خلق الله نوري"[٢٣٤]، قلت: يجوز إجراء الحكم الشرعي الأزلي على المعدوم في الأزل. وليس المراد أن المعدوم حال العدم مأمور. فإن ذلك ظاهر الفساد، بل على معنى أن الشخص الذي سيوجد سيصير مأموراً بهذا الأمر الموجود في الحال كما أنا مأمورون لحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أن أمره كان حال عدمنا. فإن قلت: الرسول صلى الله عليه وسلم ما أمرنا بشيء حال عدمنا بل أخبر حينئذ بأن من سيولد من المكلفين. فالله تعالى سيأمره فالرسول مخبر لا آمر. قلت: إن أمر الرسول صلى الله عليه وسلم حال عدمنا إن كان في معنى الخبر /[٣٦ظ] فأمر الله في الأزل معناه أيضاً الإخبار بأن فلاناً إذا وجد فهو مأمور بكذا. فإن قلت: الأمر في الأزل غير معقول؛ لأنه إن كان بمعنى

---

[٢٢٩] ش: إحدى.

[٢٣٠] ش – جميع.

[٢٣١] **كشف الخفاء** للعجلوني، ١٢٩/٢-١٣٢.

[٢٣٢] ش – كنت نبيا.

[٢٣٣] **كشف الخفاء** للعجلوني، ١٢٩/٢.

[٢٣٤] **كشف الخفاء** للعجلوني ٢٦٥/١. وفي (أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر!)

الإخبار يقتضي سامعاً وإن كان إنشاء يقتضي مأموراً لكن ليس في الأزل سامع ولا مأمور فيكون باطلاً؛ إذ الإخبار بلا سامع والأمر بلا مأمور عبث، فإن من يجلس في الدار و يأمر بأوامر مختلفة ويخبر بأخبار متعددة من غير حصول أحد عد عابثاً سفيهاً بخلاف أمر الرسول، فإنه وجد هناك حينئذ من سمع منه وبلغ إلينا بالنقل. قلت: إن لزوم السفه على تقدير الأمر والإخبار بلا مأمور ولا سامع مبني على القول بالحسن والقبح العقليين. وقدر برهن على بطلانه في الكتب الكلامية بل هو مذهب إبليس عليه اللعنة أسسه عند أمر الله تعالى إياه لسجود آدم بقوله:﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾[٢٣٥] ولزوم العبث والسفه حينئذ مع التسليم أيضاً ممنوع، فإن أمر الله تعالى في الأزل ليس عبارة عن التكلم بصيغة الأمر حتى يعد الآمر بدون المأمور عابثاً سفيهاً بل هو عبارة عن الطلب القائم بذاته تعالى لفظاً ومعنى بلا تلفظ وتكلم /[٣٧و] كما هو مذهب المحققين أي يكون طالبًا من العباد إذا صاروا موجودين مكلفين الإتيان بالمأمور به، وإذا كان كذلك لا يلزم من الأمر عند عدم المأمور عبث وسفه كما لا يلزم من طلب التعلم في نفس الوالد من ابن سيولد عبث وسفه. انتهي تفسير ﴿قل﴾.

وللبحث في قوله تعالى: ﴿هو﴾

أيضاً درجتان: الدرجة الأول، النظر فيه بحسب القراءة واللغة والصرف والنحو. إعلم إن القراء التاركون ل﴿قل﴾ اختلفوا في ﴿هو﴾ فمنهم من يثبته ومنهم من يتركه. وقد مر عليه الكلام في أول تفسير "قل". وهو في أصل اللغة كناية عن الواحد المذكر. ومنه الهوية الدائرة على ألسنة الحكماء وغيرهم بمعنى التشخص. فهي معرب متخذ من مبني؛ إذ لفظة "هو" من المضمرات وهي مبنية، ولما كان من المضمرات فعلينا أن نتكلم في المضمرات ونبين أقسامها ليظهر أن "هو" من أي قبيل هو.

[٢٣٥] سورة ص، ٧٦/٣٨

إعلم أن المضمر إما مرفوع وإما مجرور وإما منصوب. وكل من الأول والثالث إما متصل وإما منفصل. والثاني لا يكون إلا متصلا. ومن المجموع مستتر وبارز. وترتقى الأمثلة إلى نحو سبعين. وتظهر الأقسام من هذه الصفحة /[٣٧ظ]

ضمير

مرفوع: مرفوع متصل: في الحكاية ضربتُ بضم التاء وضربناَ بسكون الباء. وفي الخطاب ضربتَ بفتح التاء إلى ضربن وفي الغيبة زيد ضربَ الزيدان ضرباَ إلى ضربْنَ والمجموع.

مرفوع منفصل: في الحكاية أنا، نحن وفي الخطاب أنتَ إلى أنتن وفي الغيبة هو إلى هُنَّ والمجموع.

مجرور:

مجرور متصل: بالحرف في الحكاية مَرّنِي مرَّ بِنَا وفي الخطاب مرّ بِكَ إلى مرَّ بِكُنَّ وفي الغيبة مرّ بِه إلى مرَّ بِهِنَّ والمجموع.

بالاسم في الحكاية غلامِي علامُنا وفي الخطاب غلامَكَ إلى غلامُكُنَّ وفي الغيبة غلامُهُ إلى غلامُهُنَّ والمجموع.

منصوب:

منصوب متصل: في الحكاية ضرَبَنِي ضرَبَنَا وفي الخطاب ضربَكَ إلى ضربَكُنَّ وفي الغيبة ضرَبَه إلى ضرَبَهُنَّ والمجموع.

منصوب منفصل: في الحكاية إيّايَ إيَّانَاَ وفي الخطاب إيَّاكَ إلى إيَّاكُنَّ وفي الغيبة إيَّاه إلى إيَّاهُنَّ والمجموع.

والمذهب المختار إن الضمير إناً وحده وما بعده حروف وليست باسماء.

وإذا نظرت في الأقسام ظهرلك أن "هو" من الضمائر المرفوعة المنفصلة البارزة وله ثلاث استعمالات:

الاستعمال الأول، إنه يتوسط بين المبتداء والخبر قبل أن يدخل على المبتداء والخبر العوامل اللفظية وهي "كان وإنَّ وظننت" وأخواتهن. وقد يتوسط بعد دخولها عليهما أيضاً إذا كان الخبر معرفة أو مضارعاً للمعرفة في امتناع دخول الألف واللام عليه كأفعل التفضيل المستعمل بمن، فإنه يشابه العلم نحو "زيد هو المنطلق وزيد هو أفضل من غيره" وقوله تعالى: /[٣٨و] ﴿إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ﴾[٢٣٦] وقوله تعالى: ﴿وَلا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا أَتَاهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَهُمْ﴾[٢٣٧] والتقدير "خيراً لهم من الجود والبذل" وقوله تعالى: ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾[٢٣٨] وفائدة لفظة "هو" حينئذ الإشعار في أول الكلام بأن ما بعدها خبر وليس بصفة، فإن الفصل بين الصفة والموصوف غير جائز ويتبعها نوع تأكيد ويسميها البصريون "فصلا" والكوفيون "عمادا"، أما البصرون فسبب تسميتهم هو إن الغرض من إيراد هذا الضمير عندهم ليس إلا الفصل بين ما قبله وما بعده لفظاً وبين الخبر والصفة معنى ولا محل له من الإعراب. فكأنه عندهم حرف ورابطة كما تحقق في علم المنطق. وإما الكوفيون فسبب تسميتهم هو إن العماد ما يقوم به الشيء. وههنا قيام الكلام بهذا الضمير[٢٣٩] وله محل من الإعراب عندهم. ثم اختلفوا فيه فقال بعضهم: إعرابه إعراب ما قبله فإنه تأكيد له. وقال بعض آخر: إعرابه إعراب ما بعده فإنه مع ما بعده كشيء واحد. وما نحن /[٣٨ظ] بصدد تفسيره ليس من هذا القبيل لعدم تقدم مبتداء عليه يصلح لذلك وإن أوهمه قول الزجاج إن التقدير الآية هذا الذي سألتم عنه "هو الله أحد".

الاستعمال الثاني"هو" أنه يتقدم على الجملة بجزئيها ويسمى حينئذ ضمير الشأن عند البصريين والمجهول عند الكوفيين. وقد يسمى ضمير الأمر والحديث أيضاً نحو قولك "هو زيد منطلق" و"إنه أمة الله

---

[٢٣٦] سورة الأنفال، ٣٢/٨

[٢٣٧] سورة أل عمران، ١٨٠/٣

[٢٣٨] سورة الكوثر، ٣/١٠٨

[٢٣٩] ش: لضمير.

ذاهبة"[٢٤٠] ومنه ما نحو بصدده على تفسير بعضهم. والجملة الواقعة بعده تفسير له ولا يثنى ولا يجمع أي الضمير الواقع قبل الجملة ولكن قد يؤنث نحو "هي هند مليحة" ويسمى حينئذ عند البصريين ضمير القصة والحال وعند الكوفيين المجهول كالضمير المذكر هذا إجمال الكلام وللتكلم على التفصيل فيه ثلاث مقامات:

المقام الأول، مقام التكلم في أن من شرط هذا الضمير أن يقع قبل الجملة؛ لأنه لو وقع بعدها لعاد إلى ما تقدم ولم يحتج إلى تفسير ولخرج الكلام عن ما نحن فيه ولم يوجد له مفسر؛ إذ من شرط مفسره أن يكون جملة؛ لأنهم وضعوه /[٣٩و] لتعظيم الحديث والقصة. ولا يتحقق ذلك إلا في الجملة. والتعظيم إنما يحصل من الإبهام فإن الضمير إذا ذكر ولم يوجد شيء يرجع إليه يشتد حرص المستمع إلى الاستماع إلى ما يأتي بعده من التفسير، ويحصل منه وقع في نفسه. ولا يشترط في الجملة الواقعة بعده المفسرة له أن تكون اسمية، بل قد تكون اسمية كما في ما نحن بصدده[٢٤١] تفسيره وهو قوله تعالى: ﴿هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾[٢٤٢] وقد تكون فعلية كما في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لا تَعْمَى الْأَبْصَارُ﴾[٢٤٣] وذلك لأن المقصود تفسير الشأن. والقصة وهو حاصل بمطلق الجملة. ولما قيل في الآية الأولى هو أي الشأن والحديث حصل الإبهام في أنه ما هو ففسر بقوله تعالى: ﴿أالله أَحَدٌ﴾[٢٤٤] ولما قيل في الآية الثانية فإنها أي إن القصة والحال حصل الإبهام في أنها ما هي ففسرت بقوله تعالى: ﴿لا تَعْمَى الْأَبْصَارُ﴾.[٢٤٥]

---

[٢٤٠] ش – وإنه أمة الله ذاهبة.

[٢٤١] ش: بصدد.

[٢٤٢] سورة الإخلاص، ١/١١٢

[٢٤٣] سورة الحج، ٤٦/٢٢

[٢٤٤] سورة الإخلاص، ١/١١٢

[٢٤٥] سورة الحج، ٤٦/٢٢

المقام الثاني، مقام التكلم في تقسيم مطلق ضمير الشأن والقصة وبيانه. إعلم أن هذا الضمير الواقع قبل الجمل على نحوين منفصل ومتصل، إما المنفصل فلا بد فيه من كونه غائباً مفرداً مرفوعاً بالابتداء إما كونه غائباً /[٣٩ظ] فواضح وإما كونه مفرداً فالإفراد ما وضع له على القرينة وهو الشأن والقصة وعدم الاحتياج إلى التعدد وإما كونه مرفوعاً بالابتداء فلأنه لو لم يكن مرفوعاً بالابتداء لكان إما منصوباً أو مرفوعاً بغير الابتداء لامتناع كون المنفصل مجروراً على ما سبقنا به في تقسيم الضمائر. وعلى الأول إما أن يكون عامله الناصب متصلاً به فليس الضمير بمنفصل أو منفصلاً عنه فليس الضمير قبل الجملة وقد قررناه منفصلاً وواقعاً قبل الجملة هذا خلف. وعلى الثاني فالأمر في التحقيق سهل وما نحن فيه من هذا القبيل لانفصال الضمير فيه وكونه مفردا غائباً مرفوعاً بالابتداء، والاسم الواقع بعده وهو لفظة الجلالة مبتداء ثان و"أحد" خبر المبتداء الثاني والجملة الصغرى مفسرة لضمير الشأن وخبر له والمجموع جملة كبرى. فإن قلت: أليس إن النحاة قد أوجبوا رجوع ضمير من الجملة الواقعة خبرا إلى المبتداء إما لفظا نحو "زيد قائم أبوه" وأما تقديرا كزيد في الدار إذا التقدير زيد استقر أو مستقر في الدار، قلت: أليس أنهم قد استثنوا ما إذا كان /[٤٠و] الراجع معلوماً نحو "البر الكر بستين درهما" و"السمن منوان بدرهم" وما إذا كانت الجملة الواقعة خبراً عبارة عن المبتداء ومفسراً له كما في هذه الآية. فإن المبتداء الثاني عين المبتداء الأول. فإن المقصود من ذكر "هو" ههنا وهو المبتداء الأول تعظيم المبتداء الثاني الذي هو عينه و﴿هو الله أحد﴾ مربوط بالله، والمقصود من ذكر المبتداء الثاني وخبره بيان المبتداء الأول بما يطابقه فكانت الجملة الواقعة خبراً عين المبتداء فسقطت الرابطة وهو العائد عن معرض الملاحظة. وأما المتصل فعلى ضربين بارز ومستكن إما البارز فكا الواقع بعد "ظننت وإنّ" وأخواتهما نحو "ظننته زيد قائم" الضمير هو المفعول الأول لظننت والمفعول الثاني هي الجملة. ونحو "إنه أمة الله قائمة" الضمير اسم "إنّ" والجملة خبره والجملتان مفسرتان للضميرين" وأما المستكن فكا الضمير الواقع اسم كان وأخواتها نحو قولهم "كان زيد ذاهب"

وقولهم "ليس خلق الله مثله" فإن التقدير في الأول كان الشأن زيد ذاهب وفي الثاني ليس الشأن خلق الله مثله، وقوله عز اسمه: ﴿كَادَ يَزِيغُ /[٤٠ظ] قُلُوبُ فَرِيقٍ مِنْهُمْ﴾[٢٤٦] إذا التقدير كاد الشأن والحديث تزيغ قلوب فريق منهم أي لقد تاب الله على النبي وأصحابه وكاد الشأن والحديث أن تميل قلوب جماعة منهم عن الجهاد من غاية شدة الحر وقلة المركوب والزاد. ومعنى التوبة التقوية والإثبات أي قويهم وأثبتهم على الجهاد. فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون من قبيل التنازع؟ قلت: لإنك إن أعملت الثاني بأن جعلت قلوب فاعل تزيغ كما هو مذهب البصريين وجب أن يكون في كاد ضمير القلوب، لأنهم شرطوا مع إعمال الثاني الإضمار في الأول والضمير في "كاد" لا يكون إلا مستتراً ومعلماً بالتاء الساكنة أو بارزاً بالنون فكان يجب أن يكون كادت مع التاء أو كدن مع النون على هذه الصورة وليس فليس وإن أعملت الأول بأن جعلت قلوب فاعل كاد كما هو مذهب الكوفيين كنت مؤخراً لاسمها عن خبرها وهو خلاف وضعها؛ إذ وضعها على أن لا يؤخر اسمها عن خبرها فوجب أن يكون في كاد ضمير الشأن والحديث وأن تكون الجملة الواقعة بعده مفسرة لذلك الضمير.

المقام الثالث، مقام التكلم في أن هذا الضمير يقع مذكراً ويقع مؤنثاً: أما وقوعه مذكراً فحيث يكون في الجملة الواقعة بعده المفسرة /[٤١و] له مذكر لا للمطابقة؛ فإنه حينئذ ضمير الشأن وهو لا يختلف بالتذكير والتأنيث بل للمناسبة والفصاحة. فإنهم أحبوا أن يكون هذا الضمير موافقاً لما بعده من الظاهر. وإما وقوعه مؤنثاً فحيث يكون في الجملة الواقعة بعده المفسرة له مؤنث. وليس هذا أيضاً للمطابقة. فإنه حينئذ[٢٤٧] ضمير القصة بل للمناسبة والفصاحة. فظهر أن القياس يقتضي جواز "هو زيد

---

[٢٤٦] ﴿لَقَدْ تَابَ اللهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَؤُفٌ رَحِيمٌ﴾ [التوبة، ١١٧/٩]

[٢٤٧] ش — حينئذ.

عالم وهي زيد عالم" على التذكير بإرادة الشأن والتأنيث بإرادة القصة. ولذا مثل علماء البلاغة بهذا المثال للشأن والقصة معاً وعليه بعض أمثلتنا السابقة وهو "إنه أمة الله ذاهبة".

تنبيهات:

الأول، من مواقع ضمير القصة قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةً أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾[٢٤٨] على قراءة ابن عامر "لم تكن" بالتاء "وآية" بالرفع والتقدير "أولم تكن القصة أن يعلمه علماء بني إسرائيل آية". فالقصة اسم "تكن" فاضمرت فيها "وأن يعلمه علماء بني إسرائيل" في محل الرفع بالابتداء "وآية" خبره. وقد تقدم على المبتداء والمبتداء مع الخبر خبر "تكن". فإن قلت: لم لا يجوز أن تكون التاء علامة آية فحينئذ "تكون" "آية" اسم "تكن"؟ /[٤١ظ] قلت: لأن قوله تعالى "أن يعلمه" معرفة لأن التقدير علمه. وحينئذ يكون اسم كان نكرة وخبره معرفة. وهذا لا يجوز إلا في ضرورة الشعر. وقراء الباقون "يكن" بالياء "وآية" بالنصب وحينئذ "أن يعلمه" في تأويل المصدر اسم "يكن" "وآية" خبره.

التنبيه الثاني، ضمير الشأن قد يحذف ويقدر إذا كان اسما ل"أن" المفتوحة المخففة من الثقيلة كقوله تعالى: ﴿وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[٢٤٩] وقوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ أَنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ﴾[٢٥٠] والباعث لهم على تقدير ضمير الشأن بعد "أنْ" المفتوحة المخففة أمران: الأمر الأول، إنهم كانوا يرونها واقعة في مواضع لا يليق بها إلا ذلك التقدير أي تقدير ضمير الشأن. الأمر الثاني، إنهم كانوا يرون "إن" المخففة المكسورة عاملة في الفصيح وهو مذهب البصريين. ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ كُلًّا لَمَّا

---

[٢٤٨] سورة الشعراء، ١٩٧/٢٦

[٢٤٩] سورة يونس، ١٠/١٠

[٢٥٠] سورة البلد، ٧/٩٠ | ش: أيحسب الإنسان أن لم يره أحد.

لَيُوَفِّيَنَّهُمْ﴾[٢٥١] على قرآءة بعضهم. ولم يروا "أنْ" المفتوحة المخففة عاملة في ملفوظ إلا في ضرورة الشعر كقول الشاعر:

فلو أنْكِ في يوم الرخاء سألتني فراقكِ لم أَنْجَل وأنتِ صديق[٢٥٢]

وقول الشاعر:

فأنك ربيع وغيث مريع وأنك هناك تكون ثمالاً[٢٥٣]

وكانوا /[٤٢و] يعتقدون أن المفتوحة "أحرى" بالعمل من المكسورة بعد التخفيف. وكان يدلهم على ذلك أنه يجوز العطف على اسم المكسورة بالرفع وتقدير كونها معدوماً أي تقدير وجودها كالعدم حتى انعقد إجماعهم على التزام وقوع المكسورة في مظان الجمل[٢٥٤] دون المفتوحة. وادعوا أن المكسورة لا تنسخ المبتداء والخبر تمام النسخ، فإذا جاز إعمال المكسورة مع ذلك النقص فإعمال المفتوحة مع كما لها أجدر ولم يجدوا لها معمولاً ظاهراً دائماً. فلا جرم قدروا معها ضمير الشأن ومما يستدل به على التزام تقدير ضمير الشأن قول الأعشى:

ولقد غدوت إلى الحانوت يتبعني شاوٍ مشل شلول شلشل شول

في فتية كسيوف الهند قد علموا أن هالك كل من يخفى وينتعل[٢٥٥]

فلو لم يكن الضمير مقدراً والجملة مفسرة وخبراً؛ لأن لامتنع تقديم الخبر فيها. فإن خبر "أنْ" لا يتقدم على اسمها إذا لم يكن ظرفاً لما في الظرف من الاتساع، لكن الخبر متقدم. فتعين أن الجملة خبر لأن

---

[٢٥١] سورة هود،١١/١١١

[٢٥٢] **خزانة الأدب البغدادي**، ٤٢٧/٥.

[٢٥٣] **خزانة الأدب البغدادي**، ٤٢٧/٥.

[٢٥٤] ش: الجملة.

[٢٥٥] **شرح المعلقات التسع**، ص ٢٥.

ومفسرة لضمير الشأن. فإن قلت: إن تقديم /[٤٢ظ] الخبر في البيت لا يثبت التزام تقدير ضمير الشأن ولم لا يجوز أن يكون التقديم في الخبر لبطلان عمل "أن" وصيرورة الجملة مبتداء وخبراً غير منسوخين وتقديم خبر المبتداء شائع؟ قلت: إن جواز تقديم الخبر لو كان لأجل بطلان عمل "أن" لا لتقدير ضمير الشأن لوجب أن يجوز "إن منطلق لزيد" في المكسورة؛ لأنه ثبت فيه بطلان العمل مع عدم تقدير ضمير الشأن، لكنه غير جائز. فدل ذلك على أنه يعتبر بعد التخفيف في امتناع تقديم الخبر ما يعتبر مع التشديد. واعلم أن هذه الحرف[٢٥٦] الداخلة على الضمير المقدر وهي إن المفتوحة المخففة لا تقع إلا بعد فعل اليقين أو ما نزل منزلته ويلازم[٢٥٧] حروف النفي وحروف النفيس[٢٥٨] أي التأخير وهما السين وسوف سميتا بذلك لتأخيرهما المضارع من الحال إلى الاستقبال. ولهذا يسمون هذين القسمين من الحرف حروف التعويض. فإنهم يعتقدون أن كل ما قارن منها لأنْ المفتوحة المخففة كان عوضاً عن حرفها /[٤٣و] الساقط بالتخفيف.

التنبيه الثالث، إن الضمير في "ربه رجلا" يشبه ضمير الشأن من حيث أنه لا يرجع إلى مرجع معين كضمير الشان؛ إذ يرمي به من غير قصد إلى سابق مذكور ولا يثني ولا يجمع على مذهب البصريين كضمير الشان ويفسر كتفسير ضمير الشأن، فقد يظن ظان ويتوهم واهم أنه ضمير الشأن وليس كذلك. ولو كان ضمير شأن لما تصرف فيه الكوفيون على وفق ما يقع بعده من الظاهر نحو "ربه رجلا" "وربهما رجلين" "وربهم رجالا".

---

[٢٥٦] ش: الحروف.

[٢٥٧] ش: يلتزم.

[٢٥٨] ش: التنفيس.

الاستعمال الثالث، ل"هو" أن يقارن لمفرد بحيث تحصل منهما جملة يكون كل منهما جزء لها. ومنه ما نحن بصدد تفسيره وهو قوله تعالى: "هو الله أحد" على قول بعضهم إن "هو" مبتداء و"الله" خبره و"أحد" بدل منه أو خبر مبتداء محذوف أي "هو أحد"

الدرجة الثانية، النظر في لفظة "هو" بحسب علم المعاني والأصولين أصول الفقه وأصول الكلام والتصوف وسائر العلوم المتعلقة بها. قال علماء البلاغة قد يخرج الكلام على خلاف مقتضي الظاهرة لاقتضاء المقام /[٤٣ظ] ذلك الخروج فيوضع المضمر موضع المظهر كقولهم "نعم رجلا" مكان "نعم الرجل". فإن مقتضي الظاهر هنا الإظهار دون الإضمار لعدم تقدم ذكر المسند إليه وعدم قرينة تدل عليه. وهذا الضمير عائد إلى متعقل معهود في الذهن مبهم باعتبار الوجود كالمظهر في "نعم الرجل" ليحصل به الإبهام. ثم التفسير المناسب لوضع هذا الباب الذي هو للمدح العام أو الذم العام إذا كان الفعل فعل الذم من غير تعيين خصلة. والتزم تفسيره بنكرة ليعلم جنس المتعقل في الذهن ويكون في اللفظ ما يشعر بالفاعل ولا يلتبس المخصوص بالفاعل في مثل "نعم رجلا السلطان". ثم بعد تفسير الضمير بالنكرة صار قولنا "نعم رجلا" مثل "نعم الرجل" في الإبهام والإجمال. ولا بد من تفسير المقصود وتفصيله بما يسمى مخصوصاً بالمدح مثل "نعم رجلا زيد" وإنما يكون "نعم رجلا" من باب وضع المضمر موضع المظهر على أحد القولين فيه؛ فإن من يجعل المخصوص مبتداء لا يلتزم ذلك. وكقولهم "هو زيد عالم" بوضع /[٤٤و] "هو" مكان الشأن وكقولهم "هي هند مليحة" بوضع "هي" مكان القصة. فإن مقتضى الظاهر في هذين القولين أيضاً الإظهار دون الإضمار. ولكن خرج الكلام عن مقتضى الظاهر بوضع المضمر موضع المظهر. وسبب ذلك الخروج والوضع وغايتهما تمكن ما يعقب الضمير في ذهن السامع. فإنه إذا لم يفهم من الضمير معنى انتظر ما يعقبه ليفهم عنه معنى. وذلك لأن النفوس مجبولة على الاشتياق إلى معرفة ما قصد إبهامه فيتمكن المسموع بعد الضمير زيادة تمكن في ذهن السامع. فإن ما يحصل بعد مقاساة التعب ومعانات الطلب له في القلب محل ومكانة لا يكون لما يحصل بسهولة أو أدنى سبب. ولهذا اشترط أن يكون مضمون الجملة شيأ عظيماً يعتنى به فلا يقال "هو الذباب يطير" وقصد التفخيم

والتعظيم بالإبهام مع التفسير هو السبب. والسر في التزام تقديم ضمير الشأن وهو مقتضي تأخير المخصوص في باب نعم. وما نحن بصدد تفسيره من هذا القبيل على بعض التفاسير كما مر في المباحث النحوية وقد يكون الخروج عن مقتضي /[٤٤ظ] الظاهر بوضع المضمر موضع المظهر للاشتهار أي لاشتهار المظهر ووضوح أمره كقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾[٢٥٩] أي أنزلنا القرآن. فإن القرآن بلغ من الاشتهار والوضوح إلى أن صار كالمذكور في الكلام أو لأنه بلغ من عظم شأنه إلى أن صار متعقل الأذهان نحو "هو الحي الباقي". ولا يبعد أن يكون ما نحن بصدده من هذا وقد يكون ذلك الوضع لإدعاء أن الذهن لا يلتفت إلى غيره كقوله: "زارت عليها للظلام رواق، ومن النجوم قلائد ونطاق". فإن الحبيبة عنده صارت بحيث لا يلتفت إلى غيرها. واعلم أن "هو" هنا مسند إليه سواء أخذناه على قول من جعله ضمير الشأن أو على قول من جعله كناية عن اسم الله تعالى. وتقديمه أي عدم تأخيره إما لأن وقوعه في أول الكلام. هو الأصل في مواضع: منها هذا الموضع. وتلخيصه أن المسند إليه محكوم عليه ولا بد من تحقق المحكوم عليه قبل الحكم فقصد في اللفظ أيضاً أن يكون ذكره قبل ذكر الحكم الواقع عليه حيث لا مقتضى للعدول عنه. وهذا مع قطع النظر عن كونه ضمير الشأن /[٤٥و] بل بالنظر إلى كونه مسنداً إليه وإما بالنظر إلى كونه ضمير الشأن. فقد مر في المباحث النحوية أن تقديمه واجب وأما لأن يتمكن الخبر في ذهن السامع؛ لأن في المبتداء تشويقاً إليه وحصول الشيء بعد الشوق اَلَذَّوُا وقع في النفس كما مر. ومنه من غير المضمر قول أبي العلاء المعري:

بأن أمر الإله واختلف الناس فداع إلى ضلال وهاد

[٢٥٩] سورة القدر، ١/٩٧

لا والذي حارت البرية فيه حيوان مستحدث من جماد[٢٦٠]

فإن تقديم قوله "والذي" ليس إلا للتمكن. والمراد باستحداث الحيوان هو المعاد الجسماني دون إيجاد آدم عليه السلام أو عيسى عليه السلام أو ناقة صالح أو ثعبان موسى عليه السلام أو القنقس[٢٦١] فإن كلا منها يأباه السياق بالنظر إلى حسن الكلام واقتضاء المقام. وقد يكون تقديم مطلق المسند إليه لتعجيل المسرة تفأّلا نحو "سعيد فى حجرة حبيبك" "وأبو البركات في دارك" وقد يكون لتعجيل المساءة تطيرا نحو "السفاح في دار أخيك والجلاد دون باب أبيك" وقد يكون لإظهار تعظيمه نحو "رجل فاضل دون بابكم" ومنه قوله تعالى :﴿وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ﴾[٢٦٢] وقد يكون لإظهار تحقيره نحو "رجل جاهل عندكم" وقد يكون للدلالة على أن المطلوب /[٤٥ظ] إنما هو اتصاف المسند إليه بالمسند على الاستمرار لا مجرد الإخبار بصدوره عنه كقولنا "الزاهد يشرب ويطرب" دلالة على أنه يصدر عنه الفعل حالة فحالة على سبيل الاستمرار بخلاف قولك "يشرب الزاهد" فإنه يدل على مجرد صدوره عنه في الحال أو الاستقبال وقد يكون التقديم لإفادة تخصيص كامل كقول الشاعر:

متى تهزز بني قطن تجدهم سيوفا في عواتقهم سيوف

جلوس في مجالسهم رزان وإن ضيف ألم فهم خفوف[٢٦٣]

فإن تقديم قوله "خفوف" لزياده تخصيصهم بأنهم خفوف. واعترض بأن تخصيص المسند إليه مشروط بكون المسند فعلاً، وهنا ليس كذلك. والجواب: إن المفسرين صرحوا بالتخصيص والحصر في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ﴾[٢٦٤] ﴿وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾[٢٦٥] مع أن الخبر فيه ليس بفعل كما هو ظاهر.

---

[٢٦٠] **سقط الزند**، ص ١٢.

[٢٦١] ش: القفنس.

[٢٦٢] ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ﴾ [الأنعم، ٢/٦]

[٢٦٣] **ديوان المعاني** للعسكري، ٣٥/١.

ولفظ "هو" اسم من الأسماء المفرد الجزئية الدالة بالمطابقة مع القرينة كما مر. وبيان ذلك إنهم قالوا: اللفظ إما دال أو غير دال[٢٦٦] والدلالة في اللفظ هي كونه بحيث إذا سمعه العالم بالوضع أو تخيله فَهِم معناه. ومطلقها كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم أو الظن /[٤٦و] بشيء آخر أو من الظن به الظن بشيء آخر. فالشيء الأول يسمى دليلاً برهانياً وبرهاناً إن لم يتخلل الظن وإلا فدليلا إقناعياً وأمارة. والشيء الثاني يسمى مدلولا. ودلالة اللفظ الموضوع إما مطابقة وهي كونها على تمام المدلول كدلالة لفظ الإنسان على الحيوان الناطق وإما تضمن وهو كونها على جزء المدلول كدلالة لفظ الإنسان على الحيوان وحده أو الناطق وحده وإما التزام وهو كونها على اللازم الذهني للمدلول كدلالة لفظ الزوج على المنقسم بمتساويين. ويعتبر في تعريف كل واحد من تلك الدلالات قيد آخر وهو إن يراد اللفظ من حيث هو كذلك احترازا عن اللفظ المشترك بين الكل والجزء كالإمكان المشترك بين الخاص والعام الذي هو جزء الخاص أو بين الملزوم واللازم كالشمس المشترك بين القرص والشعاع اللازم.

واللفظ الدال بالمطابقة إن دل جزؤه على جزء مدلوله فمركب، كقولنا "قام زيد" أو لم يدل فمفرد. وقال الإمام الرازي: المركب ما يدل جزؤه على جزء معناه حين هو جزؤه احترازا عن مثل عبد الله. فإن جزؤه لا يدل على جزء معناه حين هو مفرد ويدل جزؤه على جزء معناه حين /[٤٦ظ] هو مركب. وأنت تعلم أنه لا حاجة إلى زيادة هذا القيد أصلا؛ لأن عبد الله الذي هو عَلَم غير عبد الله الذي هو صفة وتركيب إضافي فما هو جزء لعبد الله الذي هو علَم ليس بجزء لعبد الله الذي هو صفة وبالعكس. وهذا هو المراد. بقول ابن سينا **في الشفاء** في دفع الإيراد بما احترز عنه الإمام على المعلم الأول آرسطوطاليس في تعليمه

---

[٢٦٤] سورة هود، ٩١/١١

[٢٦٥] سورة الزمر، ٤١/٣٩

[٢٦٦] ش + والدال ماله الدلاله.

الأول: إن الدلالة تابعة للقصد على أنا لو سلمنا ما ظنه الإمام فالإيراد بالحيوان الناطق علَماً للشخص الإنساني[٢٦٧] لا يدفع بالقيد الذي زاده كما لا يخفى.

ثم المفرد إما أن لا يستقل معناه بالمفهومية وهو الحرف. ومعنى عدم استقلاله هو إن المعنى الذي دل عليه الحرف يتعلق بمتعلق لا بد من ذكره من حيث الوضع. بيان ذلك إن من في قولك "سرت من البصرة إلى الكوفة" معناه الابتداء. وهو يتعلق بمتعلق كالبصرة ونحوها. فلا بد من حيث الوضع من ذكر ذلك المتعلق ليفيد الابتداء المراد. وإما أن يستقل معناه بالمفهومية فإن دل بهيئته أي بصيغته وضعاً على أحد الأزمنة الثلاثة التي هي الماضي والحال والاستقبال ففعل وإن لم يدل عليه بصيغته وضعاً فهو اسم سواء لم يدل على الزمان أصلا كالسواد أو دل عليه ولكن /[٤٧و] لا بحسب الصيغة. وحينئذ فمدلوله إما أن يكون نفس الزمان كاليوم وإما أن يكون ما جزؤه الزمان كالصبوح والغبوق أو دل عليه بحسب الصيغة ولكن لا وضعا كاسم الفاعل الذي يعمل.

والاسم إما كلي أو جزئي. والكلى وهو الذي يشترك معناه بالفعل أو بالقوة بين كثيرين إما متواطئي إن تساوي حصول معناه في أفراده كالإنسان وإما مُشكَّك إن تفاوت الحصول إما بالأولوية[٢٦٨] أو بالتقدم والتأخر أو بالشدة والضعف كالوجود. فإنه في الواجب أولى وأقدم وأشد منه في الممكن. وأيضاً الكلي إما اسم جنس إن دل على ذات معين كالفرس أو مشتق إن دل على ذي صفة معينة من غير تعيين الذات كالفارس. فإنه يدل على شيء مجهول الذات معلوم الصفة. والجزئي وهو الذي لم يشترك معناه بين كثيرين لا بالفعل ولا بالقوة إما عَلَم إن استقل بالدلالة على مدلوله من غير قرينة وإما مضمر إن استقل مع قرينة غير لفظية غير الإشارة فإن المضمر المتكلم والمخاطب والغائب إنما يتعين مدلولها بقرينة التكلم والخطاب. وتقدم الذكر. فمعنى عدم استقلال الحرف غير معنى عدم استقلال المضمر. فإن المضمر لما كان في إفادة

---

[٢٦٧] ش: الإنسان.

[٢٦٨] ش + وخلافها.

/[٤٧ظ] المعنى الإفرادي غير مشروط بذكر متعلقة وضعاً كان اسماً مستقلا كسائر الأسماء وعدم استقلاله إنما هو في تشخيص المعنى. وعرّف ابن الحاجب المضمر بما وضع لمدلوله بقرينة غير الإشارة وهو مختل بصدقه على المعرف باللام العهد نحو "الرجل" فإنه أيضاً وضع لمدلوله بقرينة غير الإشارة. وعرفه البيضاوي بما لا يستقل بالدلالة. وهو أيضاً مختل بدخول الحرف فيه. فإن الحرف أيضاً يتصف بعدم الاستقلال في الدلالة. والتعريف المستقيم ما سبقنا به قال الإمام في الأسماء الحاصلة له[٢٦٩] من باب الأسماء المضمرة:

> اعلم أن الأسماء المضمرة ثلاثة: "أنا وأنت وهو" وأعرف الأقسام الثلاثة قولنا "أنا"؛ لأن هذا اللفظ لفظ يشير به كل أحد إلى نفسه، وأعرف المعارف عند كل أحد نفسه وأوسط هذه الأقسام قولنا "أنت"؛ لأن هذا خطاب للغير بشرط كونه حاضراً، فلأجل كونه خطاباً للغير يكون دون أنا، ولأجل إن الشرط فيه كون ذلك المخاطب حاضراً يكون أعلى من قولك:"هو". وكلمة التوحيد وردت بكل واحد من هذه الألفاظ. إما "أنا" فقال في أول سورة النحل: ﴿أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لا إِلَهَ إلا أَنَا﴾[٢٧٠] وفي سورة طه: ﴿إِنَّنِي أَنَا اللهُ لا إِلَهَ إلا أَنَا﴾[٢٧١] وإما لفظ أنت /[٤٨و] فقد جاء في قوله: ﴿لا إِلَهَ إلا أَنْتَ﴾[٢٧٢] وإما لفظ "هو" فقد جاء كثيراً في القرآن كقوله تعالى: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لا إِلَهَ إلا هُوَ﴾[٢٧٣] وقوله تعالى: ﴿اللهُ لَا إِلَهَ إلا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾[٢٧٤]

إذا عرفت ذلك التفصيل السابق بين الضمائر ظهر لك أن عرفان كل شيء بذاته أتم من عرفانه بغيره سواء كان غائباً أو حاضراً. فالعرفان التام بالله ليس إلا له تعالى؛ لأنه هو الذي يقول لنفسه "أنا" ولفظ "أنا" أعرف الأقسام الثلاثة. فلما لم يكن لأحد أن يشير إلى تلك الحقيقة بالضمير الذي هو أعرف

---

[٢٦٩] ش + الله تعالى.

[٢٧٠] سورة النحل، ٢/١٦

[٢٧١] سورة طه، ١٤/٢٠

[٢٧٢] سورة الأنبياء، ٨٧/٢١

[٢٧٣] سورة المزمل، ٩/٧٣

[٢٧٤] سورة البقرة، ٢٥٥/٢ | **تفسير الفخر الرازي**، ١٥٢/١ (الفاتحة، ١/١).

الضمائر وهو "أنا" إلا له سبحانه وتعالى علمنا أن العرفان التام به تعالى ليس إلا له تعالى. وقد تقدم أول الكتاب ما يتعلق بذلك وههنا بحثان:

البحث الأول، إن طائفة من المتصوفة الوجودية القائلين بعدم التغاير بين الوحدة والكثرة حقيقة يعبرون عن هوياتهم المخصوصة وماهياتهم المقيدة بلفظ "هو" المتخصصة به تعالى بناء على كون التغاير المشاهد اعتبارياً ويعبرون عنها بضمير المتكلم موضوعاً ويحملون عليه صفات الله تعالى. ومن ذلك ما وقع لمنصور رحمة الله عليه من وضع ضمير[٢٧٥] الأنانية وحمل الحق عليه بقوله "أنا الحق" ومضافاً إليه ومن أشباه ذلك ما وقع لجنيد البغدادي وأبي /[٤٨ظ] يزيد البسطامي قدس سرهما من إضافة التنزه أحدهما والشأن الثابتين لله تعالى إلى ضمير أنانيته في قوله: "سبحاني ما أعظم شاني"، وإدعاء الاتحاد بقوله: "ليس في جبتي سوى الله". ومن القسم الأول الحكاية المشهورة المنقولة عن قطب دائرة الإرشاد الشيخ محي الدين إبن العربي وهي إن بعض العارفين عثر على حاله في قبره عند سؤال المنكر والنكير عن ربه بقولهما من ربك؟ وسمع منه يقول في جوابهما: "كنا نحن نحن فافترقنا[٢٧٦] من نحن فلما وصلنا إلى نحن ما كنا إلا نحن". فكررا له السؤال ثلاث مرات فكرر الجواب هكذا فرجع الملكان متحيرين فألهم الله[٢٧٧] إليهما بأن أتركا عبدي الذي لم يفهم ما قال[٢٧٨] في حياته ومماته. فمنهم من مثل لتحقيق مذهبهم بالحباب والماء وبين بأن الكثرة كالحباب والوحدة كالماء فكما أن التغاير بين الحباب والماء اعتباري فكذلك بين الوحدة والكثرة. ومنهم من مثل بالكوز المتكون من الجمد والماء المتجمد وبين بأن الكثرة كالكوز المتكون من الجمد والوحدة كالماء المتجمد فكما أن التغاير بين الكوز المتكون من الجمد والماء المتجمد /[٤٩و] اعتباري فكذلك بين الوحدة والكثرة. ومنهم من مثل بالموج والبحر. ومنهم من مثل بالواحد في الأعداد ومراتب

---

[٢٧٥] ش — ضمير.

[٢٧٦] ش+ نحن.

[٢٧٧] ش + تعالى.

[٢٧٨] ش: قاله.

الأعداد. ومنهم من مثل بالمطر الحاصل من الماء الذي يجلبه السحاب من البحر والبحر وبينوا التمثيلات على نحو ما سبق. ومنهم من قال إن الأرواح البشرية إذا استنارت بأنوار معرفة الله تعالى اتحد العاقل بالمعقول. وعند الاتحاد يصح لذلك العارف أن يقول "أنا الله". ومثل لذلك بالفحم الموضوع عند النار المستوقدة. فإنه يتوقد[٢٧٩] بمجاورتها ويذهب خموده. ومنهم من قال: إن الله تعالى يحل في العارفين إلى غير ذلك. ومن أشعارهم في ذلك قوله كنا حروفاً عاليات لم نقل متعقلات في ذري أعلى القلل أنا أنت فيه ونحن أنت وأنت هو والكل في هو هو فقل[٢٨٠] عن من وصل. ومنها قوله:

رق الزجاج ورقت الخمر فتشابها فتشاكل الأمر

فكأنها خمر ولا قدح وكأنها قدح ولا خمر[٢٨١]

ومنها قوله:

فالبحر بحر على ما كان في قدم إن الحوادث أمواج وأنهار

لا تحجبنك أشكال تشاكلها عمن تستر فيها فهي أستار[٢٨٢]

ومنها قوله:

لقد كنت دهرا قبل أن يكشف الغطا أخالك أني ذاكر لك شاكر

فلما أضاء الليل أصبحت شاهدا بأنك مذكور وذكر وذاكرا[٢٨٣]

---

[٢٧٩] ش: يستوقد.

[٢٨٠] ش: فسل.

[٢٨١] **ديوان المعاني** للعسكري، ٢٩٩/١.

[٢٨٢] **ديوان عبد الغني النابلسي**، ٦٦٧/١.

[٢٨٣] **شرح فصوص الحكم**، ص ٢٠٦.

ومنها قوله: /[٤٩ظ]

سبحان من أظهر ناسوته　　سر سنا لا هوته الثاقب

ثم بدا في خلقه ظاهرا　　في صورة الآكل والشارب[٢٨٤]

ومنها قوله:

فالحق خلق بهذا الوجه فاذكروا　　وليس خلقا بذاك الوجه فاعتبروا

من يدير ما قلت لم تخذل بصيرته　　وليس يدريه إلا من له البصر

جمع وفرق فإن العين واحدة　　وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذر[٢٨٥]

ومن قولها:

أأنت أم أنا في هذا العين　　حاشا حاشا في إثبات اثنين

ويوافق مذهبهم مذهب فرفوريوس من قدماء الحكماء في مسألة الاتحاد. وقال بعض المحققين: كلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد. ثم حكى أنه رأى بعضهم ينكره أي يقول لا حلول ولا اتحاد؛ إذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها أي بل نقول إنه لا موجود غيره تعالى. ثم قال: وهذا العذر أشد من الجرم.[٢٨٦] وأقول: إن أرادوا إثبات الاتحاد أو الحلول على النحو الذي أثبته النصارى والشيعة الشنيعة فسنبطله في البحث الثاني. ولا يجوز لهم التعبير المذكور بل يقحمهم في الكفر العنيد والضلال البعيد. وإن أرادوا إثباتهما على نحو آخر لا يطلع عليه العوام فلا بد من تصوره ليتاتي القول بإثباته أو نفيه /[٥٠و]

---

[٢٨٤] **شرح ديوان الحلاج**، ص ١٨٧.

[٢٨٥] **شرح الجامي على فصوص الحكم** ص ١٥٦.

[٢٨٦] **المواقف في علم الكلام**، عبد الرحمن أحمد الإيجي، ص ٢٧٥.

ضرورة استحالة التصديق في الإثبات والنفي بدون تصور الثابت والمنفي، وما نستطيع نأول مقالاتهم ونتوقف في حالاتهم. فإن قلت: إن منصورا قدس سره قال: "أنا الحق" وقد قرر المستكشفون أنه في أعلى عليين. وفرعون عليه ما يستحق قال: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾[٢٨٧] وقد صرح المحققون بأنه في السجين بل في أسفل سافلين، ما الحكمة في ذلك؟ قلت: الحكمة فيه إن فرعون رأى نفسه موجودة من غير معرفة[٢٨٨] الحق تعالى ومنصورا رأى نفسه فانية في الله[٢٨٩] وموجودة به ورأى الحق موجوداً كما هو دأب المتصوفة وشيمتهم فاستحق كل منهما ما استحق.

البحث الثاني، إن النصارى خذلهم الله[٢٩٠] يجوزون التعبير بلفظة هو المتخصصة بالله تعالى عن عيسى عليه السلام فتارة يقولون إن الله جوهر له أقانيم ثلاث: أقنوم الأب وأقنوم الابن وأقنوم الروح القدس. وانتقل اثنان منها إلى بدن عيسى ومريم وبقي واحد. ثم اتحد الثلاث. وتارة يقولون إجمالاً: إن ناسوت المسيح اتحد مع اللاهوت وأخرى إن الله جل في بدن عيسى فلا يمتنع أن يقال إنه هو وإن النصيرية والاستحاقية من غلاة الشيعة الشنيعة يجوزون /[٥٠ظ] التعبير بها عن أئمتهم كعلي وأولاده ويزعمون أن الله حل فيهم فلا يمتنع أن يقال إن كلاً منهم هو. وهؤلاء يعتقدون جواز ظهور الروحاني بالجسماني ويبنون على ذلك جواز ظهور الله تعالى في صورة بعض الكاملين من خلقه ويقولون أولى الخلق بذلك العترة الطاهرة ومن يظهر فيه العلم التام والقدرة التامة من الأئمة ولم يتحاشوا عن إطلاق الآله على أئمتهم. وهذه حالة شينة وضلالة بينة خذلهم الله خذلاناً أصيراً وأوصلهم إلى جهنم وساءت مصيراً. وللتكلم في ردهم وإبطال مذهبم الفاسد مقامان:

---

[٢٨٧] سورة النازعات، ٢٤/٧٩

[٢٨٨] ش + ملاحظة.

[٢٨٩] ش + تعالى.

[٢٩٠] ش + تعالى.

المقام الأول، مقام التكلم في إبطال الحلول في حق الله تعالى؛ احتج أصحابنا على إبطاله بأنه تعالى لو حل في شيء لحل إما مع وجوب أن يحل أو مع جواز أن يحل. والأول باطل لوجهين: أولهما أنه يلزم احتياجه إلى ذلك الغير، وكل محتاج ممكن فيكون الواجب لذاته ممكنا لذاته. وهو خلف وباطل. وثانيهما أن غير الله تعالى إما الجسم أو العرض فيلزم من وجوب حلوله في الغير إما حدوثه تعالى عن ذلك علواً كبيرا وإما قدم الجسم /[٥١و] والعرض وهما محالان. والثاني وهو أن يحل مع جواز أن يحل أيضاً باطل فإنه إذا لم يجب حلوله في المحل كان غنياً عن المحل والغني عن المحل يستحيل أن يحل في المحل؛ إذ لا بد في الحلول من حاجة إلى المحل. وأيضاً يستحيل أن يعرض للغني بالذات ما يحوجه إلى المحل؛ لأن ما بالذات لا يزول بالغير. وقلنا: إذا حل الله تعالى في شيء فلا يخلوا إما أن ينقسم المحل أي يقبل الانقسام أو لا ينقسم أي لا يقبله كالجوهر الفرد أي الجزء الذي لا يتجزى لا سبيل إلى الأول وإلا لزم انقسام الحال الذي هو الله تعالى بانقسام المحل وهو باطل لاستلزامه تركبه، تعالى من الأجزاء واحتياجه إليها وهو عجز ينافي الألوهية. ولا سبيل إلى الثاني أيضاً وإلا لزم أن يكون الواجب تعالى أحقر الأشياء لحلوله في أصغر الأجسام. وهو باطل في حقه، تعالى عن ذلك علوا كبيرا. وأيضاً لو حل في جسم فذاته قابلة للحلول في الجسم والأجسام متساوية في القبول لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة وإنما التخصيص بعض الأجسام دون بعض للفاعل المختار فلا يمكن الجزم بعدم حلوله في البقية والخردلة، وإنه باطل ضرورة والخصم لا ينكيره.

المقام الثاني، /[٥١ظ] مقام التكلم في إبطال الاتحاد في حقه تعالى قال: أصحابنا إن المفهوم الحقيقي للاتحاد هو أن يصير شيء بعينه شيأ آخر أي من غير أن يزول عنه شيء أو ينضم إليه شيء آخر. وإنما كان هذا مفهوماً حقيقياً للاتحاد لأنه المتبادر عند إطلاقه في إصطلاح التخاطب. وقلنا: على الإجمال إن اتحد اثنان فلا يخلوا إما أن يبقيا أو ينعدما أو يبقى أحدهما وينعدم الآخر. فهذه ثلاث احتمالات. فعلى الاحتمال الأول، لا اتحاد فإن اثنين مادام اثنين هما غير أن متفارقان وعلى الاحتمال الثاني أيضاً لا اتحاد فإن المعدومين لا يتصفان باتحاد ولا بتغاير وعلى الاحتمال الثالث أيضاً لا اتحاد فإن

الشيء بانعدامه لا يتحد مع غيره الباقي بل ينعدم شيء ويبقى آخر. وعلى التفصيل إن عدم اتحاد الاثنين حكم ضروري يحكم به بديهة العقل بعد تجريد الطرفين على ما ينبغي، فإن الاختلاف بين الماهيتين وبين الهويتين وبين الماهية والهوية إختلاف بالذات فلا يعقل زواله؛ إذ الاختلاف والتغاير بين كل اثنين فرضاً مقتضى ذاتهما فلا يمكن زواله كسائر لوازم الماهيات. وهذا الحكم وإن كان ضرورياً /[٥٢و] يحكم به بديهة العقل ربما يراد توضيحه إجمالاً وتفصيلاً بنوع تنبيه. فنقول: إن عدمت الهويتان بعد الاتحاد وحدث أمر غيرهما فلا اتحاد بينهما بل هما قد عدمتا وحدث هناك أمر ثالث غيرهما، وإن عدمت إحديهما فقط فلا اتحاد أيضاً؛ إذ لا يتحد الموجود بالمعدوم ضرورة استحالة جمع النقيضين. وإن وجدتا أي بقيتا موجودتين بعد الاتحاد فهما بعد اثنتان غيران كما كانتا قبل الاتحاد المزعوم. وأورد بعض المحققين على هذا التنبيه ما محصله[٢٩١]: إنا لا نسلم امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما. فإن ذلك إنما يتم إن لو كانتا موجودتين بوجودين، ولم لا يجوز أن تكونا موجودتين بوجود واحد وتتحد في ذلك الوجود؟ وهو وهم فإن الشيئين الموجودين المتعينين المتحدين إما أن يكون الوجود الواحد والتعين الواحد الذين بهما صارا موجودين ومتعينين ومتحدين أحد الوجودين الأولين وأحد التعينين الأولين أو وجوداً ثالثاً وتعيناً ثالثاً فإن كان الأول يلزم إنعدام أحدهما بالضرورة ويستلزم عدم الاتحاد وإن كان الثاني فلا يخلوا إما أن يكون كل واحد من الوجودين /[٥٢ظ] والتعينين الأولين باقياً أو لا يكون باقياً. والأول يوجب أن يكون الشيء الواحد موجوداً بوجودين وتعينين متغايرين وهو محال بالضرورة. والثاني يوجب إما إنعدام أحدهما وكون الشيء الواحد موجوداً بوجودين وتعينين وإما إنعدامهما وحدوث ثالثا: والأول محال والثاني يستلزم نفي الاتحاد ولا يمكن أن يتحد الوجودان والتعينان وإلا يلزم أن يكون الوجود والتعين موجودين وهو محال.

---

[٢٩١] ش: حاصله.

ولما إنسد طريق التعبير بلفظ "هو" المتخصصة بحقيقة الله تعالى عن حقيقة غيره تعالى وبلفظ "أنا" عن حقيقة تعالى لغيره تعالى بقي طريق التعبير بلفظ "أنت" المتخصصة بحقيقته تعالى عن حقيقته تعالى وبلفظ "هو" المتخصصة بحقيقة تعالى عنها إما "أنت" فللحاضرين في مقامات المكاشفات والمشاهدات وهم الفانيون عن جميع الحظوظ البشرية كما أخبر الله تعالى عن يونس عليه السلام أنه بعد أن فنى في ظلمات عالم الحدوث عن آثار الحدوث ووصل إلى مقام الشهود. قال في الظلمات: ﴿لا إِلَهَ إلا أَنْتَ﴾[٢٩٢] وفي هذا تنبيه على أنه لا يمكن الوصول إلى ساحة الحضور ومقام المخاطبة إلا بالغيبة عن كل ما سواه. وقال نبينا عليه السلام في ذلك المقام "سبحانك /[٥٣و] لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك"[٢٩٣] وإما "هو" فللغائبين وههنا فائدة جليلة وهي إن "هو" في حق الله تعالى أشرف الأسماء الحسنى. وذلك لأن الأسماء المشتقة أي المأخوذة من المعاني كالرحمة والحكمة والعلم والقدرة والإرادة لا تتناول ذاته المخصوصة ولا يدل عليها ألبتة بخلاف قولنا "هو" وكذا قولنا "أنت" فإنهما متناولان لها. إما "هو" ففي مقام الفرق والغيبة وإما "أنت" ففي محل الحضور والقربة. وفي لفظ "هو" سر وهو إنه إنما يصح التعبير به عن الحقيقة إلا بعد إحضارها في القلب ومشاهدتها فيه. فهو أيضاً متناول للحقيقة في الحضور والقربة.

وظهر لك مما تقدم أن جميع المشتقات من الأسماء الحسنى غير وافية للمقصود بالإيصال إلى حقيقة الله تعالى وأن "هو" يوصلك إلى تلك الحقيقة المتنزهة المبراة عن الكثرة المتصفة بالوحدة لا من حيث عرضت له إضافة أو نسبته بالنظر إلى عالم الحدوث فهو يقطعك عن غير الحق ويوصلك إليه بعد ما يفيدك كمال الاستغراق في مقام معرفته وسائر الأسماء تصير حجاباً بين العبد وبين الاستغراق في معرفة

---

[٢٩٢] سورة الأنبياء، ٨٧/٢١

[٢٩٣] **صحيح مسلم**، باب ما يقال في الركوع والسجود ٤٨٦. وفي صحيح مسلم: «اللهم أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك وأعوذ بك منك لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك»

الرب. واعلم أن مبنع الجلال والعزة هو الذات. وإن ذاته تعالى كملت /[٥٣ظ] بالصفات بل ذاته تعالى لكنه كما لها استلزمت صفات الكمال ولفظ "هو" يوصلك إلى ينبوع الرحمة والعزة والعلو وهو الذات. وسائر الألفاظ توقعك في مقامات النعوت والصفات. فكان لفظ "هو" أشرف الأسماء كلها. هذا ما في حوطة الاستطاعة من كشف الأسرار المتعلقة ب"هو". وأسئل الله تعالى أن ينور بلمعان سبحات أنوارها صدورنا ويروح بها عقولنا وأرواحنا حتى نتخلص من ضيق عالم الحدوث إلى فسحة القدم ونترقى من حضيض الظلمة البشرية إلى ذري سموات الأنوار الإلهية. وهو على ذلك قدير وبإجابة السائلين جدير.

قال الإمام الرازي في الفصل الموضوع لبيان الأسماء الحاصلة لله تعالى من باب الأسماء المضمرة:

اعلم أن درجات الحضور مختلفة بالقرب والبعد وكمال التجلي ونقصانه وكل درجة ناقصة من درجات الحضور فهي غيبة بالنسبة إلى الدرجة الكاملة. ولما كانت درجات الحضور غير متناهية كانت مراتب الكمالات والنقصانات غير متناهية فكانت درجات الحضور والغيبة غير متناهية. فكل من صدق عليه أنه حاضر باعتبار فباعتبار آخر يصدق عليه أنه غائب وبالعكس. وعن هذا قال الشاعر:

يا حاضرا غائبا /[٥٤و] في الفؤاد سلام على الحاضر الغائب

ويحكى أن الشبلي لما قربت وفاته قيل له: قل لا إله إلا الله، فقال:

كل بيت أنت ساكنه ليس محتاجا إلى السرج

اعلم إن لفظ "هو" فيه أسرار عجيبة وأحوال عالية، فبعضها يمكن شرحه وتقريره وبيانه وبعضها لا يمكن. قال مصنف الكتاب: وأنا بتوفيق الله تعالى كتبت فيه أسرارا لطيفة، إلا أني كلما أقابل تلك الكلمات المكتوبة بما أجده في القلب من البهجة والسعادة عند ذكر كلمة "هو" أجد المكتوب بالنسبة إلى تلك الأحوال المشاهدة حقيراً. فعند هذا عرفت أن لهذه الكلمة تأثيراً عجيباً لا يصل البيان إليه ولا ينتهي الشرح إليه فلنكتب ما يمكن ذكره فنقول فيه أسرار عجيبة وفوائد غريبة.

الفائدة الأولى: إن الرجل إذا قال "يا هو!" فكأنه يقول "من أنا حتى أعرفك ومن أنا حتى أكون مخاطباً لك" وما للتراب ورب الأرباب فأنت أعلى من جميع المناسبات وأنت مقدس عن علائق العقول والخيالات. فلهذا يخاطبه العبد بخطاب الغائبين فيقول "يا هو!

الفائدة الثانية: إن لفظ "هو" كما دل على إقرار العبد على نفسه بالدنائة والعدم ففيه أيضاً إنه أقر بأن كل /[٥٤ظ] ما سوى الله فهو محض العدم.

الفائدة الثالثة: إن العبد متى ذكر الله بشيء من صفاته لم يكن مستغرقاً في معرفة الله تعالى؛ لأنه إذا قال "يا رحمن!" فقد ذكر رحمته فيميل طبعه إلى طلبها فيكون طالباً للحصة. وكذلك إذا قال "يا كريم! يا غفّار! يا وهّاب!" وإذا قال "يا ملِك!" فحينئذ يتذكر ملكه وملكوته وما فيه من أقسام النعم فيميل طبعه إليه. وقِس على سائر الأسماء الحسنى وإما إذا قال "يا هو!" فإنه يعرف أنه هو. وهذا الذكر لا يدل على شيء غيره ألبتة فيحصل في قلبه بنور ذكره بلا كذب نور تام وكشف كامل.

الفائدة الرابعة: إن المواظبة على هذا الذكر يفيد الشوق إلى الله تعالى. والشوق إليه ألذ المقامات وأكثرها بهجة وسعادة. وذلك لأن كلمة "هو" ضمير الغائب. فالعبد إذا ذكر هذه الكلمة علم أنه غائب عن الحق بسبب أنه موصوف بنقصان الحدوث والإمكان ومعيوب بعيب الكون في إحاطة المكان والزمان. فإذا تنبه العقل لهذه الدقيقة علم أن كل المحدثات والإبداعيات غائبة عن عتبته علوا الحق تعالى فثبت أن المواظبة على ذكر "هو" يؤثر الشوق إلى الله تعالى. وهو أعظم المقامات /[٥٥و] وأكثرها بهجة وسعادة فلزم أن ذكر هذه الكلمة يفيد أعلى المقامات وأسنى الدرجات.

الفائدة الخامسة: إنه ليس إليه تعالى طريق إلا من جهة واحدة وهو أن يوجه الإنسان حدقة عقله وروحه إلى مطلع نور تلك الألوهية على رجاء أنه ربما أشرق ذلك النور حال ما كانت حدقة عقله موجهة إليها فيسعد بمطالعة ذلك النور فيقول الذاكر "يا هو!" توجيهاً لحدقة العقل والروح إلى الحضرة القدسية على رجاء حصول تلك السعادة.

الفائدة السادسة: إن الرجل إذا دخل على الملك المهيب والسلطان القاهر وقف بعقله على كمال تلك المهابة وجلال تلك السلطنة فيصير غافلاً عن كل ما سواه حتى أنه ربما كان جائعاً فينسى جوعه وبه ألم فينسى ألمه وربما رأي أباه أو ابنه في تلك الحالة فلا يعرفهما. وكل ذلك لأن تلك المهابة واستلائها عليه؛ إذ هلته عن الشعور بغيره فكذلك العبد إذا قال "هو" استولى على قلبه الدهشة وعلى روحه الحيرة وعلى فكره الغفلة فلا يبقى معه إلا أن يقول بعقله هو بلسانه "هو"، فنسأل الله الكريم أن يسعدنا بها.

الفائدة السابعة: /[٥٥ظ] إن العقل لا يمكنه الاستغراق في العلم بشيئين؟ فإذا وجه فكره إلى شيء بقي معزولا عن غيره وإذا كان هذا لازماً فالأولى أن يجعل عقله وفكره مشغولاً بأشرف المقامات ولسانه مشغولاً بذكر أشرف المذكورات. فلهذا السبب يواظب على قوله "يا هو!".

الفائدة الثامنة: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "قال الله تعالى[٢٩٤] من شغله ذكري عن مسئلتي أعطيته أفضل ما أعطي السائلين"[٢٩٥]. إذا عرفت هذا فتقول: العبد فقير محتاج والفقير المحتاج إذا نادى مخدومه بخطاب يناسب الطلب،

---

[٢٩٤] ش – قال الله تعالى.

[٢٩٥] **سنن الدارمي**، كتاب فضائل القرآن الباب فضل كلام الله ٦؛ **سنن الترمذي**، كتاب فضائل القرآن ٢٥. وفي سنن الدارمي وسنن الدارمي: «من شغله قراءة القرآن عن مسألتي وذكري، أعطيته أفضل ثواب السائلين وفضل كلام الله على سائر الكلام كفضل الله على خلقه».

والسؤال كان ذلك محمولا على السؤال. فإذا قال: "يا كريم!" كان معناه "أكرم!" وإذا قال: "يا نفاع!" كانه طلب النفع و"يا رحمن!" أي "أرحم!" فكانت هذه الأذكار جارية مجري السؤال والذكر إنما يعظم شرفه إذا كان خالياً عن السؤال وإما إذا قال: "يا هو!" فقد تبرء عن الطلب والسؤال فوجب أن يكون أعظم الأذكار.

ولنختم هذا الفصل بذكر شريف رأيته في بعض الكتب: "يا هو! يا من لا هو إلا هو! يا من لا إله إلا هو! يا أزل! يا أبد! يا حي! يا دهر! يا من هو الحي الذي لا يموت!" ومن لطائف هذا الفصل أن الشيخ الغزالي رحمه الله /[٥٦و] كان يقول: "لا إله إلا الله توحيد العوام، ولا هو إلا هو توحيد الخواص" وقد استحسنت هذا الكلام وقررته بالقرآن والبرهان إما القرآن قال تعالى: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللهِ إِلٰهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾[٢٩٦] ثم قال بعده: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[٢٩٧] وقوله "كل شيء هالك" معناه "لا هو" وقوله "إلا وجهه" معناه "إلا هو" فذكر قوله: "لا هو إلا هو" بعد قوله "لا إله إلا هو" فدل ذلك على أن غاية التوحيد هي هذه الكلمة. وأما البرهان فلو لا المؤثر لم تكن الماهية ماهية ولا الحقيقة حقيقة. فبقدرته صارت الماهيات ماهيات والحقائق حقائق. وقبل تأثير قدرته فلا ماهية ولا وجود ولا حقيقة ولا ثبوت. وعند هذا يظهر صدق قولنا: "لا هو إلا هو" أي لا تقرر لشيء من الماهيات ولا تخصص لشيء من الحقائق إلا بتقريره وتخصيصه. فثبت أنه لا هو إلا هو[٢٩٨]. إنتهى تفسير كلمة ﴿هُوَ﴾.

وللبحث في قوله تعالى: ﴿أللهِ﴾ أيضاً درجتان:

الدرجة الأولى، النظر فيه بحسب علم الخط والقراءة واللغة والصرف والنحو. أطبق جماهير الكتاب على كتابة لفظة الله بلامين. وكتابة لفظة[٢٩٩] الذي بلام واحدة مع استوائهما في اللفظ واستوائهما في كثرة الدوران /[٥٦ظ] على الألسنة على ما قاله الإمام الرازي وفي لزوم التعريف والفرق بينهما من وجوه ثلاثة:

الوجه الأول، إن قولنا: "الله" اسم معرب منصرف أعرف الأسماء، فأبقوا كتابته على الأصل، وأما الذي فهو مبني لأجل أنه ناقص، لأنه لا يفيد إلا مع صلة فهو كبعض الكلمة، وهو مبني ويشبه الحرف في الاحتياج والحرف مبني الأصل ومع ذلك لا يشبه المعرب صورة في حالة الأفراد فأدخلوا فيها النقصان لهذا السبب. ألا ترى أنهم يكتبون "اللذان" بلامين، لأن التثنية أخرجته عن مشاهبة الحرف، فإن الحرف لا يثنى وأدخلته في مشابهة المعرب صورة.

الوجه الثاني، إن قولنا الله لو كتب بلام واحدة لالتبس بقولنا "إله" وهذا الالتباس غير حاصل في الذي.

---

[٢٩٦] سورة القصص، ٨٨/٢٨

[٢٩٧] سورة القصص، ٨٨/٢٨

[٢٩٨] **تفسير الفخر الرازي**، ١٥٣/١-١٥٨ (الفاتحة، ١/١).

[٢٩٩] ش: لفظ.

الوجه الثالث، إن تفخيم ذكر الله في المعنى واللفظ حاصل وكذلك في الخط والحذف ينافي التفخيم وإما قولنا: "الذي" فلا تفخيم له في المعنى واللفظ فتركوا تفخيمه في الخط أيضاً. وأطبقوا أيضاً على حذف الألف قبل الهاء من قولنا: "الله" في الخط لكراهتهم اجتماع الحروف المتشابهة بالصورة عند الكتابة وهو مثل كراهتهم اجتماع الحروف المتماثلة في اللفظ /[٥٧و] عند القراءة.[٣٠٠]

كذا في التفسير الكبير وفي بعض التفاسر لأحمد بن سودان الكواشي أن ألفه حذفت تخفيفاً وفرقاً بينه وبين اللاة حين يكتب بالهاء لطيفة قال العارفون: الأصل في قولنا: "الله الإله" وهي ستة أحرف فلما أبدلوه بقولهم "الله" بقيت أربعة أحرف في الخط همزة ولامان وهاء. فالهمزة من أقصى الحلق واللام في طرف اللسان والهاء من أقصى الحلق. وهو إشارة إلى حالة عجيبة. فإن أقصى الحلق مبدء التلفظ بالحروف ثم لا يزال يترقى قليلاً قليلاً إلى أن يصل إلى طرف اللسان. ثم يعود إلى مخرج الهاء الذي هو داخل الحلق ومحل الروح. وكذلك العبد يبتدء من أول حالة التي هي حالة النكرة والجهالة. ويترقى قليلاً قليلاً في مقامات العبودية حتى إذا وصل إلى آخر مراتب الوسع والطاقة ودخل في عالم المكاشفات والأنوار أخذ يرجع قليلاً قليلاً حتى ينتهي إلى قياقي بحر التوحيد، فهو إشارة إلى ما قيل: النهاية رجوع إلى البداية.

وأطبق القراء على تفخيم اللام في قولنا: "الله" إذا فتح ما قبله أو ضم أو ابتدء به من غير وجود متحرك قبله. فالأول، كما في ما نحن بصدد تفسيره وهو قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾[٣٠١] والثاني، كما في قوله تعالى: ﴿يَفْعَلُ اللهُ مَا يَشَاءُ﴾[٣٠٢] /[٥٧ظ] والثالث، كقولنا "الله إلهنا" ويرقّقونها حين كسر ما قبله. وبذلك ينضبط التفخيم والترقيق. ووجهوا كلاً منهما، إما التفخيم فقالوا فيه إنا نقصد به أمرين: الأول، الفرق بين لفظ "الله" وبين لفظ "الإله" في الذكر. والثاني، إن التفخيم مشعر بالتعظيم وإن اللام الرقيقة إنما تذكر بطرف اللسان وإما المغلظة فإنها تذكر بكل اللسان. فكان العمل فيها أكثر فوجب أن يكون أدخل

---

[٣٠٠] **تفسير الفخر الرازي**، ١١٣/١ (الفاتحة، ١/١).

[٣٠١] سورة الإخلاص، ١/١١٢

[٣٠٢] سورة إبرهيم، ٢٧/١٤

في الثواب. وأيضاً جاء في التورية "يا موسى أجب ربك بكل قلبك" فها هنا لما كان الإنسان يذكر ربه بكل لسانه وهو يدل على أنه يذكره بكل قلبه. فلا جرم كان هذا أدخل في التعظيم. وإما الترقيق فقالوا فيه: إن الانتقال من الكسرة إلى اللام المفخمة ثقيل؛ لأن الكسرة توجب الثقل واللام من المستعلية والانتقال من الثقيل إلى المتصعد ثقيل. قال الإمام الرازي:

> ما محصله[٣٠٣] إنه لقائل أن يقول إن نسبة اللام الرقيقة إلى اللام المفخمة كنسبة السين إلى الصاد وكنسبة الدال إلى الطاء. فإن كلاً من السين والدال يتلفظ به بطرف اللسان كاللام الرقيقة، وكلاً من الصاد والطاء يتلفظ به بكل اللسان كاللام المفخمة فكما أن كلاً من السين والدال والصاد والطاء حرف برأسه /[٥٨و] كان القياس أن يكون كل من اللام الرقيقة والمفخمة حرفاً برأسها وأنهم ما جعلوا كذلك فلا بد من الفرق.[٣٠٤]

وأقول في الفرق: إن لكل من الصاد والطاء استعمالات كثيرة بالغة إلى حد لم يبق فيهما للاعتماد إلى الاتحاد مجال وموقع بخلاف اللام المفخمة. فإنه ليس لها استعمال في غير لفظة الجلالة وهذا كاف في الفرق لمن له في المعاني فرق. واعلم أن التشديد في لفظة الجلالة للإدغام؛ فإن هناك حصل لامان، لام التعريف ولام جوهر الكلمة. ومن قواعدهم إن المثلين إذا اجتمعا وكان الأول منهما ساكناً أو قابلاً للإسكان والثاني متحركاً أُدْغِمَا وحرّك المجموع بحركة الثاني سواء كانا في كلمتين أو كانا في كلمة واحدة. مثال الأول قوله علت كلمته ﴿فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ﴾[٣٠٥] ومثال الثاني ما نحن بصدد تفسيره.

ولأهل الإشارات والرياضات ههنا دقيقة لطيفة: وهي إن لام التعريف وهي حرف المعرفة إذا وصلت إلى لام الأصل الذي هو المعرف والمعروف فَنِيَتْ فيها وبقيت بها فهي إشارة إلى أن

---

[٣٠٣] ش: حاصله.

[٣٠٤] **تفسير الفخر الرازئ**، ١١١/١ (الفاتحة، ١/١)

[٣٠٥] سورة البقرة، ١٦/٢

المعرفة إذا وصلت بالكمال إلى ذات المعروف اضمحلت وفنيت فيها اضمحلالاً لا نهاية له وفناء لا غاية له بحيث لا يقع في ذات المعروف بذلك زيادة ولا نقصان. وإلى هذا أشار الشيخ الزاهد مصلح الدين الشيرازي /[٥٨ظ] قدس سره بقوله:

اين مدعيان در طلبش بي خبرانند كانراكه خبر شد خبري باز نيامد

فرع: لا يجوز حذف الألف الساكنة من قولنا "الله" في اللفظ وقد وقع في الضرورة قال الشاعر:

ألا لا بارك الله في سهيل إذا ما الله بارك في الرجال[٣٠٦]

بحذف الألف من اللفظ الأول ويتفرع على ذلك مسائلا لمسئلة الأولى، إذا قال "بَلْهَ" في اليمين هل ينعقد أم لا؟ فقال بعضهم: لا ينعقد؛ فإن "بله" هي الرطوبة. وقال آخرون ينعقد؛ فإن ذلك لحن ولا يخرج به اللفظ عن دلالته. نعم! يحتاج إلى النية ولا ينعقد به الصريح كما صرح به البيضاوي.

المسئلة الثانية، إذا قال في تكبير التحرم للصلاة "إله أكبر" هل ينعقد صلاته أم لا؟ فقالوا: لا تنعقد صلاته لانتفاء المعنى بانتفاء اللفظ الموضوع له؛ فإن انتفاء الجزء مستلزم لانتفاء الكل ضرورة.

المسئلة الثالثة، إذا ذكر إله محذوف الألف في التسمية عند الذبح هل يحل به الذبيحة عند موجب التسمية؟ كالإمام الأعظم وأحمد في أحد قوليه أم لا يحل به؟ لما مر النظر فيه واضح مما سبق. وذهب جمهور المحققين من أصحاب اللغة وغيرهم إلى إن هذا الاسم الشريف عربي ويؤيده قوله تعالى﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾[٣٠٧] /[٥٩و] وجعلوا وروده في غير العربية من توافق اللغات. وخالف في ذلك جمع وصرحوا بكونه معرباً. وقال عضد الملة والدين: القرآن فيه ألفاظ معربة. وهو مروي عن ابن عباس وعكرمة رضي الله[٣٠٨]

---

[٣٠٦] **خزانة الأدب** البغدادي، ٣٤١/١٠.

[٣٠٧] ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف، ٣/٤٣]

[٣٠٨] ش + تعالى.

عنهما ونفاه الأكثرون ثم قال في الاستدلال لنا: إن المشكاة هندية والاستبرق والسجيل فارسيان والقسطاس رومية. وقول الأكثرين لا نسلم أن ذلك من المعرب لجواز كونه مما اتفق فيه اللغتان كالصابون والتنور بعيد لندرة مثله. والاحتمالات البعيدة لا تدفع الظهور.[٣٠٩] وعلى الأصح وهو أنه عربي فالأصح أنه غير مشتق. قال الإمام الرازي في **التفسير الكبير**: «المختار عندنا إن هذا اللفظ اسم علم لله تعالى، وأنه ليس بمشتق ألبتة، وهو قول الخليل وسيبويه وقول أكثر الأصولين والفقهاء.»[٣١٠] وقال ابن حبان: إنه غير مشتق عند الأكثر. وحمل ابن حجر الأكثر في كلامه على أكثر النحاة فقط غلط كعزوه الاشتقاق إلى الأكثرين مطلقاً. وقال بعض محققي أهل اللغة: اختلف فيه على عشرين قولا ذكرتها في المباسيط وأصحها أنه علم غير مشتق. وعزاه بعض المحققين إلى الإمام الأعظم أبي حنيفة رضي الله عنه وأبي سلمان الخطابي والغزالي. وهو قول /[٥٩ظ] ابن كيسان والقفال الشاشي. واستدل الإمام الرازي على ذلك بوجوه:

> الأول، إنه لو كان مشتقاً لكان معناه معنى كلياً لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الشركة فيه؛ لأن اللفظ المشتق لا يفيد إلا أنه شيء ما مبهم حصل له ذلك المشتق منه. وهذا المفهوم لا يمنع من وقوع الشركة فيه بين كثيرين. فبتقدير أن يكون "الله" مشتقاً يكون غير مانع من أن يدخل تحته أشخاص كثيرة. وحينئذ لا يكون قولنا "لا إله إلا الله"[٣١١] موجباً للتوحيد المحض. وحيث أجمع العقلاء على "أن لا إله إلا الله" توحيد محض. علمنا أن "الله" اسم علم موضوع لتلك الذات المعينة وأنها ليست من الألفاظ المشتقة.
>
> الوجه الثاني، قال الله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾[٣١٢] وليس المراد من الاسم في هذه الآية الصفة وإلا لكذب قوله ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾[٣١٣] فوجب أن يكون المراد اسم العلم. فكل من أثبت لله تعالى اسم علم قال ليس ذاك إلا قولنا الله.

---

[٣٠٩] شرح مختصر المنتهى الأصولي لقاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي، ٦٠٨/١.

[٣١٠] **تفسير الفخر الرازي**، ١٦٢/١ (الفاتحة، ١/١)

[٣١١] ش – لا إله إلا.

[٣١٢] سورة مريم، ٦٥/١٩

الوجه الثالث، إن من أراد أن يذكر ذاتاً معينة ثم يذكره بصفات فإنه يذكر اسمه أولا ثم يذكر عقيب الاسم الصفات. مثل أن يقول "زيد الفقيه النحوي الأصولي" إذا عرفت هذا فنقول:[٣١٤] إن كل من أراد أن يذكره بالصفات المقدسة فإنه يذكر أولاً لفظة الله /[٦٠و] ثم يذكر عقيبه صفات المدائح، مثل أن يقول "الله العالم القادر الحكيم" ولا يعكسون هذا فلا يقولون: "العالم القادر الله" وذلك يدل على إن قولنا "الله اسم علم" وهو المطلوب.[٣١٥]

وفي تفسير البيضاوي ههنا تقريب ناقص وعبارته هذه: وقيل علم لذاته المخصوصة لأنه يوصف ولا يوصف به. ويلزم منها كون الجوامد أعلاما وهو باطل. وفي الكشاف في إثبات اسمية إله بلا لام: إن صفات الله تعالى لا بدلها من موصوف تجري عليه فلو جعلتها كلها صفات بقيت غير جارية على اسم موصوف بها. وهذا محال.

وأقول في إثبات الملازمة بل في استحالة اللازم أيضاً نظر: إما الأول، فلأنه يدعي اسمية إله بلا لام ومن الجائز أن يجري هو وسائر الصفات على الله مع اللام كما صرح به بعض شراح كلامه فلا يلزم من كونه صفة عدم جريان الصفات على موصوف. وإما الثاني، فلأنه لا استحالة في وجود المسمى بدون اسم. فإنا إذا رأينا شَبَحاً له طول وسواد نصفه بطويل وأسود ونجريهما على لفظة شيء ولا استحالة في ذلك. نعم! يستحيل وجود صفة بلا ذات موصوفة. وأين هذا من ذاك. وقال الخَنَزِيّ: إذا لم يكن الله اسماً وكان صفة وسائر أسمائه تعالى /[٦٠ظ] صفات لم يكن للباري تعالى اسم ولم تُبْقِ العرب شيأ من الأشياء المعتبرة إلا وسمته ولم تُسمِ خالق الأشياء وبارئها ومبدعها. هذا محال. وهو اختيار الخليل ومذهب أبي زيد البلخي. وفيه أيضاً

---

[٣١٣] سورة مريم، ٦٥/١٩

[٣١٤] ش: فتقول.

[٣١٥] **تفسير الفخر الرازي**، ١٦٢/١-١٦٣ (الفاتحة، ١/١).

نظر: فإن قياس المخلوق على الخالق قياس مع الفارق لجواز أن يكون مناط وضع الاسم معرفة كنه المسمى. وحصلت في المخلوق دون الخالق.

واحتج القائلون بكونه مشتقاً غير علم بوجوه:

الأول، قوله تعالى: ﴿وَهُوَ اللهُ فِي السَّمَوَاتِ﴾[٣١٦] وقوله: ﴿هُوَ اللهُ الَّذِي لا إِلَهَ إلا هُوَ﴾[٣١٧] فإن قوله الله لا بد وأن يكون صفة ولا يجوز أن يقال: "هو زيد في البلد" ويجوز أن يقال: "زيد هو العالم الزاهد في البلد".[٣١٨] وإذا ثبت كونه صفة امتنع أن يكون اسم علم. الوجه الثاني، إن اسم العلم قام مقام الإشارة. فلما كانت الإشارة ممتنعة في حق الله تعالى كان اسم العلم ممتنعاً في حقه تعالى. الوجه الثالث، إن اسم العلم إنما يصار إليه ليتميز به شخص عما يشبهه في الحقيقة والماهية. وإذا كان هذا في حق الله تعالى ممتنعاً كان القول بإثبات[٣١٩] العلم في حقه تعالى محالاً. والجواب عن الأول لم لا يجوز أن يكون ذلك جارياً مجرى أن يقال "هو زيد الذي /[٦١و] لا نظير له وهو حاتم في البلد[٣٢٠]." والجواب عن الثاني إن الاسم المعين هو الذي وضع لتعيين الذات المعينة ولا حاجة فيه إلى كون ذلك المسمى مميزاً مشاراً إليه بالحس. وهذا هو الجواب عن الوجه الثالث أيضاً. ثم اختلف هؤلاء القائلون بالاشتقاق فيه وبينوه بتسع بيانات:

البيان الأول، إنه من قولهم "أَلَه" بفتح الفاء والعين إلاهة بكسر الفاء كعبد عبادة. وهذا البيان هو الأولى. والارجح خلاف لما توهمه عبارة الكشاف. وقال محققوا أصحاب اللغة: أله إلاهة وألوهة عبد عبادة ومنه لفظة الجلالة. ونقل الأزهري عن أبي الهيثم الجزم به ونقل أبو علي الحجة عليه عنه ابن عباس

---

[٣١٦] سورة الأنعام، ٣/٦

[٣١٧] سورة الحشر، ٢٢/٥٩

[٣١٨] ش + وبهذا الطريق يعترض على قول النحويين أن الضمير لا يقع موصوفا ولا صفة.

[٣١٩] ش + اسم.

[٣٢٠] ش – وهو حاتم في البلد.

وأشار إليه البيضاوي والغزالي وصحاب المواقف. ومعنى لفظة الجلالة على هذا البيان هو المعبود بمعنى المستحق للعبادة. وذلك لأن الله تعالى هو المنعم الفياض لجميع النعم والعوارف جلائلها ودقائقها أصولها وفروعها. ومن الواضح الجلي أن غاية التعظيم ونهاية التبجيل لا يليق ولا يناسب إلا بمن صدر عنه كمال الإنعام وبلغ غاية الجود ونهاية الفيض. فثبت إن المستحق للعبادة ليس إلا الله تعالى وههنا بحثان:

البحث الأول، من الناس من يعبد الله /[٦١ظ] لطلب الثواب وهو جهل وسخف. ويدل عليه وجوه: الوجه الأول، إن من عبد الله تعالى ليتوصل بعبادته تعالى إلى شيء آخر كان المعبود في الحقيقة ذلك الشيء وكان الله تعالى وسيلة للوصول إلى ذلك الشيء المعبود. وهذا جهل عظيم نعوذ بالله منه. الوجه الثاني، إن المصلي لو قال أصلي لطلب الثواب أو للخوف من[٣٢١] العقاب لم تصح صلاته كما هو مقرر في محله. الوجه الثالث، إن من عمل عملا لغرض آخر كان بحيث لو وجد ذلك الغرض بطريق آخر لترك الواسطة فمن عبد الله تعالى للأجر والثواب كان بحيث لو وجد الأجر والثواب بطريق آخر لم يعبد الله تعالى ومن كان كذلك لم يكن محبا لله تعالى ولم يكن راغباً في عبادة الله تعالى. وكل ذلك جهل والعابدون لله تعالى هم الذين يعبدون الله امتثالاً لخطابه وحكمه وروماً للتشرف بخدمته. لأنه إذا شرع العبد في الصلاة مثلاً حصلت النية في القلب. وتلك النية عبارة عن العلم بعزة الربوبية وذلة العبودية وحصل الذكر في اللسان وحصلت الخدمة في الجوارح والأعضاء فيتشرف كل جزء من الأجزاء العبد بخدمة الله تعالى وهذا هو المقصود الأشرف.

البحث الثاني، من الناس من طعن في قول /[٦٢و] من يقول "الإله هو المقصود المعبود" من جهات: الوجهة الأولى، إن الأوثان عُبِدَتْ مع أنها ليست آلهة. الجهة الثانية، إنه تعالى إله الجمادات والبهائم مع أنها غير عابدة. الجهة الثالثة، إنه تعالى إله المجانين والأطفال مع عدم صدور العبادة عنها.

---

[٣٢١] ش: عن.

الجهة الرابعة، إن المعبود ليس له لكونه معبوداً صفة؛ إذ لا معنى لكونه معبوداً إلا أنه مذكور بذكر الإنسان ومعلوم بعلمه ومخدوم بخدمته ومراد بإرادته. وعلى هذا فلا يكون الإلهية صفة لله تعالى. الوجهة الخامسة، إن الله تعالى لم يكن معبوداً في الأزل. وإذا كان الإله بمعنى المعبود لم يكن الله تعالى إلهاً في الأزل أيضاً. وهو باطل. وإذا امعنت النظر ولا حظت في المعبود ما سبقنا به من الاستحقاق ظهر لك فساد هذا الطعن ولو بالنسبة إلى الجهة الثانية والثالثة والخامسة خلافاً لمن استثناها.

البيان الثاني، إنه من قولهم "أَلِهْتُ إلى فلان" بفتح الفاء وكسر العين بمعنى سكنت إليه. فالعقول لا تسكن إلا إلى ذكره والأرواح لا تعرج إلا إلى فكره بمعرفته؛ لأنه المحبوب المطلق. وتوضيح ذلك من وجهين: الوجه الأول، إن الكامل محبوب لذاته والناس كلهم في خصيص[٣٢٢] /[٦٢ظ] النقص بل ما سوى الحق كله ناقص لذاته؛ لأن الممكن من حيث هو هو[٣٢٣] معدوم. والعدم أصل النقصان والناقص لذاته لا يكمل إلا بتكميل الغير الكامل لذاته. وإذا كان الكامل محبوباً لذاته وثبت إن الحق كامل لذاته وجب كون الحق تعالى محبوباً لذاته ومسكوناً إليه. الوجه الثاني، إن كل ما سواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يقف عند نفسه بل يبقى متعلقاً بغيره لأنه لا يوجد إلا بوجود غيره. وإذا كان الأمر كذلك في الوجود الخارجي وجب أن يكون كذلك في الوجود العقلي أيضاً فالعقول مترقية إلى عتبة رحمته والخواطر متمسكة بذيل فضله ونعمته. وتعويل إنما هو على هذين الوجهين في تفسير قوله تعالى: ﴿أَلا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾.[٣٢٤]

البيان الثالث، إنه من "ألوله" وهو ذهاب العقل. فإن الخلق والهون في مهابه معرفة حتى الأنبياء حتى أكرمهم وأشرفهم وسيدهم صلى الله عليه وسلم حيث اعترف بالعجز عن تحصيل معرفته في الملك

---

[٣٢٢] ش: حضيض.

[٣٢٣] ش – هو.

[٣٢٤] سورة الرعد، ٢٨/١٣

والملكوت بقوله "ما عرفناك حق معرفتك". وتلخيص ذلك: إن الخلق قسمان: محرومون وواصلون إلى ساحل بحر المعرفة. إما المحرومون فقد بقوا في ظلمات الحيرة وتيه الجاهلة. فكأنهم فقدوا عقولهم وأرواحهم، وأما الواصلون /[٦٣و] فقد وصلوا إلى عرضة النور وفسحة الكبرياء والجلال، فتاهوا في ميادين الصمدية وبادوا في ساحات الفردانية، فثبت أن الخلق كلهم والهون في معرفته فلا جرم كان الإله الحق للخلق هو هو. وبعبارة أخرى إن الأرواح البشرية تسابقت في ميادين التوحيد والتمجيد، فمنها واصلات ومنها مختلفات، فالتي تخلفت بقيت في ظلمات الغبار، والتي سبقت وصلت إلى عالم الأنوار. فالأولون بادوا في أودية الظلمات والآخرون طاشوا في أنوار عالم الكرامات.

البيان الرابع، إنه من "لأَهَ، يَلِيه، لَيْهاً" إذا ارتفع. ويشهد له قول الشاعر:

كحلفة من أبي رباح يسمعها لاهه الكبار[٣٢٥].

ولا شك أن الحق هو المرتفع عن مشاهبة الممكنات ومناسبة المحدثات؛ لأن الواجب لذاته ليس إلا هو، والكامل لذاته ليس إلا هو، والأحد الحق في هويته ليس إلا هو، والموجد لكل ما سواه ليس إلا هو، وأيضاً هو تعالى مرتفع عن أن يقال إن ارتفاعه بحسب المكان لأن كل ارتفاع حصل بسبب المكان فهو للمكان بالذات وللمتمكن بالعرض لأجل حصوله في ذلك المكان. وما بالذات أشرف مما بالعرض /[٦٣ظ] فلو كان هذا الارتفاع بسبب المكان لكان ذلك المكان أعلى وأشرف ارتفاعاً من ذات الله تعالى. وذلك[٣٢٦] باطل. هذا والمستفاد من كلام البيضاوي وصاحب القاموس إن الارتفاع والاحتجاب

[٣٢٥] **ديوان الأعشى الكبير**، ص ٢٨٣.

[٣٢٦] ش + في حق الحق.

الآتي في البيان السادس معنى هذه الصيغة وأن معنى الصيغة الآتية في السادس هو المعنى المعتبر في البيان التاسع وهو الخلق، فعليك بالتتبع والتأمل![٣٢٧]

البيان الخامس، إنه من أله في الشيء إذا تحير فيه ولم يهتد إليه فالعبد إذا تفكر في معرفته تحير لأن كل ما يتخيله ويتصوره فهو بخلافه. فإن أنكر العقل وجوده وأقدم إلى نفيه فقد رجع قهقرى بعد النظر والثبات فإن كل ما سواه فهو محتاج وحصول المحتاج بدون المحتاج إليه محال. وإن أشار إلى شيء يضبطه الحس والخيال وقال إنه هو فقد كذب نفسه لأن كل ما يضبطه الحس والخيال فسمات الإمكان واضحة فيه وأمارات الحدوث ظاهرة عليه فلم يبق في يد العقل إلا أن يقر بالوجود والكمال مع الاعتراف بالعجز عن درك الإدراك فههنا العجز عن درك الإدراك إدراك. وهذا موقف عجيب ومقام مهيب تتحير العقول في ساحاته وتضطرب الألباب في حواشيه.

البيان السادس، إنه من "لاَهَ يلوُهُ" إذا احتجب واستتر. ومنه قول الشاعر:

لاهت فما عرفت يوماً بخارجة يا ليتها خرجت حتى رأينها[٣٢٨]

ومعنى كون الله تعالى محتجباً أنه بكنه صمديته محتجب عن العقول. وإنا لو فرضنا أن الشمس كانت واقفة /[٦٤و] في كبد السماء غير متحركة كانت الأنوار باقية على الجدران غير زائلة عنها، فحينئذ كان يخطر بالبال أن هذه الأنوار الواقعة على الجدران ذاتية لها إلا إنا لما شاهدنا أن الشمس تغيب وعند غيبتها تزول هذه الأنوار عن هذه الجدران فبهذا[٣٢٩] الطريق علمنا أن هذه الأنوار فائضة عن قرص الشمس. فكذا ههنا الوجود الواصل إلى جميع عالم المخلوقات والمنبسط على مجموع هياكل المحسوسات كنور واصل من جناب قدرة الله تعالى، ولو قدرنا أنه كان يصح على الله الطلوع والغروب والغيبة والحضور، تعالى عن ذلك

---

[٣٢٧] ش – هذا والمستفاد... بالتتبع والتأمل.

[٣٢٨] **الجامع لأحكام القرآن** للقرطبي، ١٠١/١٧ (النجم، ١٩/٥٣).

[٣٢٩] ش: فبهذه.

علواً كبيراً لكان عند غروبه وغيبته يزول ضوء الوجود عن الممكنات. فحينئذ كان يظهر أن نور الوجود منه، لكن لما كان الطلوع والغروب والحضور والغيبة عليه محالاً لا جن ولا جرم خطر ببال بعض الناقصين أن هذه الأشياء موجودة بذواتها ولذواتها، فثبت أنه لا سبب لاحتجاب نوره إلا كمال نوره. ولهذا قال بعض المحققين العارفين:

سبحان من احتجب عن العقول بشدة ظهوره واختفى عنها بكمال نوره[٣٣٠]

وإلى هذا أشار العالم العامل رئيس المفسرين وقدوة العارفين خالي العزيز السيد عبد الكريم الكوراني[٣٣١] قدس الله روحه حيث قال:

وجودك /[٦٤ظ] نور قد خفى من ظهوره وجودك بحر قد بدا اشتماله

ومن هنا ظهر إن حقيقة الصمدية محتجبة عن العقول ولا يجوز أن يقال محجوبة؛ لأن المحجوب مقهور والمقهورية تليق بالعبد. وأما الحق فقاهر. وصفة الاحتجاب صفة القهر، فالحق محتجب والخلق محجوبون. كذا في **التفسير الكبير** وهو كذلك. ويشهد له القرآن وبه يظهر خبط البيضاوي هنا في الإطلاقه المحجوب على الحق. تعالى عن ذلك.

البيان السابع، أنه من "أله الفصيل" إذا ولع بأمه. والمعنى أن العباد يولعون با التضرع والابتهال إليه في الشدائد والمكائد.

البيان الثامن، أنه من "أله الرجل يأله" إذا فزع من أمر نزل به وألهه غيره أي أجاره. فإن الذي يفزع إليه ويجير الخلق من المضار في الحقيقة هو الله تعالى؛ إذ هو المشرف للمعدوم بتحصيله والمظهر لما بالقوة بفعله وتكميله تعالى كبريائه وتقدست أسمائه.

---

[٣٣٠] **تفسير الفخر الرازي**،١٨٣/١١ (المائدة، ٧/٥)؛ **إحياء علوم الدين**، ٢٧٨/٢.

[٣٣١] ش – الكوراني. | **هدية العارفين** إسماعيل باشا،٦١٢/١؛ **إيضاح المكنون** إسماعيل باشا، ٣٠٨/١.

البيان التاسع، أنه من الإلهية وهي القدرة على الخلق والإيجاد. فيكون معنى لفظة الله خالق العالم بمعنى القادر على الخلق فيه وهذا هو المنقول عن ابن خوشب. وقال بعض العارفين بسر هذا الاسم استقامة السموات السبع واستكانة الأرضين السبع. ويؤيده قوله /[٦٥و] عليه الصلاة والسلام: «لا تقوم الساعة وعلى وجه الأرض من يقول: الله».[٣٣٢] فالعالم في الوجود محتاج إلى هذا الاسم وفي البقاء مفتقر إليه. فسبحان من أضمر أسرار ألوهيته في أسمائه وأظهر آيات ربوبيته في أرضه وسمائه.

وإذا تقرر عندك أن أرجح البيانات التسعة هو البيان الأول. فاعلم أن أصل لفظة الجلالة على ذلك البيان "إله" على وزن فِعال بمعنى مألوه كمعبود وزناً ومعنى. فحذفت همزته مع حركتها على خلاف القياس وعوض عنها "ال" فصار "اللاه" على وزن العال فأدغم على ما سبق فصار "الله". وهذا كقول البيضاوي وأبي الهيثم الرازي أسلم من قول الزمخشري في **كشافه** إن أصله الإله حذفت الهمزة وعوضت عنها حرف التعريف لما في الثاني من المؤخذة الظاهرية المحتاجة إلى التكلف. ثم اختلفوا في هذه الأداة فقال سيبويه: إن الأصل فيها هو اللام وإنما زيدت قبلها همزة الوصل دفعاً للابتداء بالساكن. وقال الأخفش: إن الأصل هو الهمزة وإنما زيدت بعدها اللام فرقاً بينهما وبين همزة الاستفهام. وقال الخليل: إن الأصل هو مجموع اللام والهمزة كسائر الحروف الشائية. مثل "هل" و"أن" وغيرهما وهي على ثلاثة أوجه:

الوجه الأول، أن تكون اسمية موصولة. وهي الداخلة /[٦٥ظ] على أسماء الفاعلين والمفعولين دون الصفات المشبهة واسم التفضيل. وقيل هي حرف التعريف في الكل وقد تدخل على الفعل كقول الشاعر:

إلى ربنا صوت الحمار اليجدع[٣٣٣]

---

[٣٣٢] **صحيح مسلم**، باب ذهاب الإمان ١٤٨؛ **سنن الترمذي**، كتاب الفتن باب منه ٣٥. وفي صحيح مسلم:«لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض الله الله».

[٣٣٣] **تخليص الشواهد وتلخيص الفوائد**، ص ١٥٤؛ **خزانة الأدب** البغدادي، ٣٤/١.

وقد سبق. الوجه الثاني، أن تكون حرفية تعريفية وهي نوعان: عهدية وجنسية. فالعهدية إما أن يكون مصحوبها معهوداً ذكرياً كقوله تعالى: ﴿فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ﴾[٣٣٤] وعلامة هذه أن يصلح[٣٣٥] يسد الضمير مسدها مع مصحوبها. وقد يقوم فيها الاشتهار مقام الذكر أو يكون معهوداً ذهنياً كقوله تعالى: ﴿إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ﴾[٣٣٦] وقوله تعالى: ﴿أَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ﴾[٣٣٧] أو يكون معهوداً حضورياً نحو "جاءني هذا الرجل ويا أيها الرجل والآن عند ابن عصفور" ونحو قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[٣٣٨] عند الجمهور. والجنسية إما لاستغراق الأفراد كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾[٣٣٩] أو لاستغراق خصائص الأفراد نحو "زيد الرجل علماً" أي الكامل في هذه الصفة. وما نحن بصدده من هذا القبيل على ما نقل عن سيبويه من إنها في أسماء الحسنى كلها للكمال. وأما التعريف الماهية كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾[٣٤٠].

الوجه الثالث، أن تكون زائدة وهي نوعان: لازمة وغير لازمة. فالأولى كالتي في الأسماء الموصولة على القول /[٦٦و] بأن تعريفها بالصلة وكالواقعة في الأعلام بشرط مقارنتها لنقلها كالعزى أو لارتجالها كالسمؤل أو لغلبتها على بعض ما هي له كالبيت للكعبة. ومنها ما نحن بصدده على التوسط الآتي. والثانية نوعان: الأولى الداخلة على علم منقول من صفة كالحارث والعباس والضحاك. وهذا النوع سماعي.

---

[٣٣٤] سورة النور، ٣٥/٢٤

[٣٣٥] ش – يصلح.

[٣٣٦] سورة التوبة، ٤٠/٩

[٣٣٧] سورة يوسف، ١٣/١٢

[٣٣٨] سورة المائدة، ٣/٥

[٣٣٩] سورة العصر، ٢/١٠٣

[٣٤٠] سورة الأنبياء، ٣٠/٢١

ألا ترى أنها لا تدخل على محمد ومعروف، ولا يبعد حمل ما نحن بصدده على هذا النوع. والثانية أيضاً نوعان: واقعة في الشعر كقول ابن ميادة:

رأيت الوليد بن اليزيد مباركاً سديداً بأحناء الخلافة كأهله[٣٤١]

وواقعة في شذوذ من النثر كقولهم دخلوا الأول فالأول وجاء والجماء الغفير. وما نحن بصدده ليس من هذا القبيل كما هو ظاهر. وما فيه من التفخيم والإدغام سبق فيهما الكلام. وقد مر في تفسير قوله تعالى "هو" إن هذا الاسم الشريف هنا إما مبتدء وما بعده خبره أو خبر لما قبله وهو هو.

الدرجة الثانية، النظر فيه بحسب أصول الكلام والفقه والمعاني والمنطق ونحوها. وللتكلم فيه بحسبها مقامان: المقام الأول، مقام التكلم في بيان هذا الاسم نفسه. اعلم أن هذا الاسم الشريف تعالى مسماه من الأسماء الثابتة له تعالى بالكتاب والسنة والإجماع. والأصح /[٦٦ظ] إنه علم على ذاته تعالى بخصوصه وخالف فيه الفلاسفة وقد أثبتناه فيما سبق وهو الاسم الذي يقال إنه هو وذلك لأن من أسمائه تعالى ما يقال إنه هو. وهو كل ما دلت التسمية به على وجوده ومن أسمائه ما يقال إنه غيره وهو كل ما دلت التسمية به على فعل من أفعاله كالخالق والرازق. ومن أسمائه ما لا يقال إنه هو ولا يقال إنه غيره. وهو كل ما دلت التسمية به على صفة قديمة كالصفات السبعة وهي العالم والقادر والحي والمريد والسميع والبصير والمتكلم. هكذا قرر الشيخ الأشعري وتابعوه. وهذا الاسم الشريف مستجمع للصفات الكمالية كلها عند الذكر. ولذا خص من بين سائر الأسماء الحسنى بمفتتح الصلاة التي هي معراج العارفين حتى لو قيل في تكبير التحرم لها "الرحمن أكبر" أو "العليم أكبر" لم تنعقد وينعقد به اليمين اتفاقاً إلا عند تغيير في حروفه كما مر في الدرجة الأولى. وكذا بغيره من الأسماء الحسنى والصفات المختصة به تعالى.

---

[٣٤١] **شعر ابن ميادة**، ص ١٩٢.

وقد علم فيما مر من الأبحاث النحوية إن هذا الاسم الشريف ههنا إما مسند لما قبله وهو لفظة "هو" أو مسند إليه لما بعده وهو "أحد". وعلى الأول فالنكتة في تعريفه إفادة السامعين التواطؤ والاتحاد بين أمرين معلومين عندهم ولو على الإجمال. والنكتة في تأخيره ما سبق من المقتضيات لتقديم المسند إليه عليه وعلى /[٦٧و] الثاني. فالنكتة في تعريفه بالعلمية إحضاره بعينه في ذهن السامع ابتداء باسم مختص به. وقد مثل به علماء البلاغة في مباحث تعريف المسند إليه لهذه النكتة. والنكتة في تقديمه الاهتمام بشأنه. وإنه الأصل في المسند إليه دون التأخير كما سبق في تفسير "هو". ومما ينبغي أن يعلم أن لفظ الجلالة من الألفاظ الجزئية التي يمنع نفس تصور مفهومها عن وقوع الشركة بين كثيرين. فإنه لو كان كلياً لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة بين كثيرين لما أفاد التوحيد. لكن أجمع العقلاء على إفادته التوحيد في كلمة الشهادة من غير توقف على اعتبار عهد. فثبت أنه جزئي. ومن قال إنه اسم لمفهوم الواجب الوجود لذاته أو المستحق للعبادة وكل منهما كلي الخصر في فرد فلا يكون عَلَماً؛ لأن مفهوم العلم جزئي فقد ركب متن عمياً وخبط خبط عشواء. فإن المفهوم الكلي من حيث هو يحتمل الكثرة فلا يتأتى به التوحيد. وأيضاً فالمراد بالإله المستثنى منه على هذا التقدير الباطل إما المعبود بالحق فيلزم استثناء الشيء من نفسه أو مطلق المعبود فيلزم الكذب في الشهادة لكثرة المعبودات الباطلة. فحينئذ يجب أن يكون الإله المستثنى منه بمعنى المعبود بالحق والله المستثنى عَلماً للفرد الموجود منه والمعنى لا مستحق /[٦٧ظ] للمعبودية في الوجود أو موجود إلا الفرد المعين الذي هو خالق العالم. فرع: إذا قال الموحد "لا إله إلا الله" وجب عليه قصد إخراج الواحد الحق الخالق للعالم وإن دخل في عموم النفي ظاهراً. تعالى عن ذلك. وتكون كلمة "إلا" بحسب الظاهر مخرجا له عن عموم النفي. وبحسب الحقيقة آلة لإظاهر ما قصده الموحد. وإلى هذا المطلب أشار بعض العارفين حيث قال:

ز دریای شهادت چون نهنگ لابر آرد هو

تیمم فرض گردد نوح را در وقت طوفانش

وحاصل معنى البيت إن كلمة "لا" المشابهة للتمساح المبتلعة الكائنات كلها بالنفي إذا خرجت من كلمة الشهادة المشابهة للبحر أي ابتداء الموحد بها منها وجب على ذلك الموحد الحافظ لنفسه بكلمة "إلا" الاستثنائية المشابه لنوح الحافظ لنفسه بالسفينة أن يتيمم أي يقصد إخراج الحق المقصود حين فوران طوفان الشهادة وابتلاع تمساح كلمة "لا" كل ما في الوجود. ثم رأيت بعضهم قرر هذا البيت على وجه بعيد وما نبهت عليه هنا إيراد أدبي مشهور بين الأدباء "وتحريره إن زيدا" في قولهم "جائني القوم إلا زيدا" مثلا مستثنى ومخرج عن القوم في حكم المجيئة. فلا يخلوا ما أن يكون حكم المجيئة واقعاً عليه أو غير واقع لا سبيل إلى الأول /[٦٨و] وإلا فاستثنائه وإخراجه كذب ولا سبيل إلى الثاني أيضاً وإلا فاستثنائه وإخراجه تحصيل الحاصل. والجواب أن حكم المجيئة واقع عليه ظاهراً وغير واقع حقيقة وقصداً والكلام إنما يتم عند ذكر آلة الاستثناء فلا محذور هذا.

ورجعنا إلى ما نحن بصدده. إعلم أن جماعة من المحققين توسطوا توسطاً حسناً موضحاً لعامة إطلاقات العلماء وأجمعوا بين القول بالاشتقاق والكلية والعلمية والجزئية في لفظة الجلالة وقالوا: إن هذا الاسم الشريف كان في أصله صفة مشتقة شاملة بكليتها لكل معبود حقاً كان أو باطلاً كسائر أسماء الأجناس الشاملة لأفرادها ثم غلب على مفهوم كلي هو المعبود بالحق غلبة النجم للثريا. والبيت للكعبة بل غلبة الكتاب لتصنيف سيبويه. وعند حذف الهمزة والتعويض صار عَلماً على الواحد الحق الواجب لذاته وصار جزئياً وأفاد التوحيد. فله على هذا التقرير ثلاث مراتب: وهو في المرتبتين الأوليين كلي وفي المرتبة الثالثة جزئي وأيضاً هو في المرتبة الأولى من أسماء الأجناس وفي المرتبة الثانية من الأعلام الغالبة وفي المرتبة الثالثة من الأعلام الخاصة. ومن العجب أن الإمام البيضاوي مع تأكيد في تفسير البسملة بأن الإله قبل العلميه عام لكل معبود مطلقاً. وكما ذكرنا خصصه منكراً بالمعبود بالاستحقاق في أواخر سورة الزخرف في تفسر

قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ﴾[٣٤٢] وتبعه المولى أبو السعود فخصصه بالمعبود بالحق والاستقامة لشيء من القولين على ظاهره. ولقد أحسن المولى للكوراني في تفسيره حيث اقتصر على المعبود المطلق في تفسير الآية كما جرى عليه صاحب الكشاف ولم يتعرض للتخصيص المذكور لغة لما مر في تفسير البسملة وزيادته على ما هو المقصود.[٣٤٣]

وقد تعلقت /[٦٨ظ] بهذه اللفظة فوائد كثيرة آبية عن الإحصاء والضبط. ومنها: إن هذا الاسم الشريف أعرف المعارف وإن كان علماً. ومطلق العلم ليس كذلك عند سيبويه وابن السراج وجماعة من النحويين. وذلك إنما هو لسر مودع في هذا الاسم دون غيره من الأسماء والأعلام لا يخفى على أصحاب العرفان وأرباب الذوق والوجدان. ونقل عن أبي سعيد السيرافي وجمع إن أعرف المعارف هو العلم. وعليه فالأمر أسهل ومن اللطائف ما روي عن أبي الفتح بن جني أنه رأى سيبويه في المنام وسأل عنه ما فعل بك ربك فقال: عظمة وكرامة فقال ابن جني: بم تلت ذلك يا سيبويه؟ فقال: بسبب جعلي اسم الله تعالى أعرف المعارف. ومنها: إن هذا الاسم مخصوص بالواجب لذاته ولم يسمى به غيره تعالى ولو تعنتا للمسلمين من الكافرين في كفرهم بخلاف الرحمن على نزاع فيه. قال المفسرون في سورة مريم عند قوله تعالى :﴿وَهَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾[٣٤٤] أي لم يسمى شيء بالله قط. وقد سبق ما يتعلق بذلك. والحاصل إن هذا الاسم الشريف لما كان عَلماً على ذات الواجب تعالى وتقدس فكما أن مسماه منزه عن شركة غيره معه كذلك هذا الاسم منزه عن الاشتراك /[٦٩و] فيه. ومنها إن هذا الاسم مختص بخاصية شريفة. وهي إن كلمة الشهادة وهي الكلمة التي بسببها ينتقل الكافر من مهلكة الكفر إلى حرز الإسلام لا تتم إلا بهذا الاسم فلو قال الكافرون: "أشهد أن لا إله إلا الرحيم أو إلا الملك أو القدوس" وضم إليه شهادة رسالة محمد صلى الله

---

[٣٤٢] سورة الزخرف، ٨٤/٤٣

[٣٤٣] ش – ومن العجب أن الإمام البيضاوي... ما هو المقصود.

[٣٤٤] سورة مريم، ٦٥/١٩

عليه وسلم لم يخرج من الكفر ولم يدخل في الإسلام. وأما إذا قال: "أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا رسول الله" فإنه يخرج من الكفر ويدخل في الإسلام. ولما اختص هذا الاسم الشريف بإنقاذ أرواح المكلفين عن ورطة الكفر والضلال فلا جرم ثبتت له الفضيلة الكاملة والشرف التام. ومنها: إنك إذا حذفت الألف من قولك "الله بقي الباقي" على صورة لله. وهذا حكم مختص بهذا الاسم قال الله تعالى: ﴿وَلله جُنُودُ السَّمَوَاتِ﴾[٣٤٥] ﴿وَلله خَزَائِنُ السَّمَوَاتِ﴾[٣٤٦] ﴿وَلله ما فِي السَّمَوَاتِ﴾[٣٤٧] وإذا حذفت من هذه البقية اللام الأولى بقيت البقية على صورة له كما في قوله تعالى: ﴿لَهُ مَقالِيدُ السَّمَوَاتِ﴾[٣٤٨] ﴿لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ﴾[٣٤٩] ﴿لَهُ الْحُكْمُ﴾[٣٥٠] وإن حذفت اللام الثانية كانت البقية هو. وهو أيضاً يدل عليه سبحانه وتعالى كما في قوله تعالى:﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾[٣٥١] وقوله:﴿هُوَ الْحَيُّ لا إِلَهَ /[٦٩ظ] إلا هُوَ﴾[٣٥٢] والواو زائدة بدليل سقوطها في التثنية والجمع. فإنك تقول "هما" "هم" ولا تثبت الواو فيهما. فهذه خاصية موجودة في لفظة الله غير موجودة في سائر الأسماء الحسنى. وكما حصلت هذه الخاصية بحسب اللفظ فقد حصلت بحسب المعنى أيضاً، فإنك إذا دعوت الله بالرحمن فقد وصفته بالرحمة وما وصفته بالقهر وإذا دعوته بالعليم فقد وصفته بالعلم وما وصفته بالقدرة وإما إذا قلت: "يا الله" فقد وصفته بجميع الصفات لأن الإله لا يكون إلهاً إلا إذا كان موصوفاً بجميع المحامد. وهذه الخاصية لا توجد في معاني سائر الأسماء الحسنى. ومنها: إن هذا الاسم الشريف أقوى الأسماء الحسنى في تجلي ذاته تعالى لأنه أظهر الأسماء وأقربها

---

[٣٤٥] سورة الفتح، ٤/٤٨

[٣٤٦] سورة المنافقون، ٧/٦٣

[٣٤٧] سورة أل عمران، ١٠٩/٣

[٣٤٨] سورة الزمر، ٦٣/٣٩

[٣٤٩] سورة التغابن، ١/٦٤

[٣٥٠] سورة الأنعام، ٦٢/٦

[٣٥١] سورة الإخلاص، ١/١١٢

[٣٥٢] سورة المؤمن، ٦٥/٤٠

في اللفظ وأخفاها وأبعدها عن العقول[٣٥٣] معنى وهو ظاهر وباطن يعسر إنكاره ولا تدرك أسراره. قال بعض العارفين:

شعر:

اسم مع الخلق قد تاهو به ولها ليعلموا منه معنى من معانيه

والله ما وصلوا منها إلى سبب حتى يكون الذي أبداه يبديه.[٣٥٤]

ومنها: إنا إذا حققنا كون هذا الاسم عَلَماً على ذات الواجب لذاته فلا جرم كان هذا الاسم أشرف /[٧٠و] الأسماء وذكره أشرف الأذكار. وإن تقدم في تفسير "هو" أنه أشرفها من بعض الوجوه. وهذا الاسم هو اسم الله الأعظم المشهور بين الأمم ولو اتفق لملك مقرب أو ولي كامل أو نبي مرسل الوقوف على هذا الاسم حال ما يكون قد تجلى له معناه مع سائر شروطه لم يبعد أن يطيعه جميع عوالم الجسمانيات والروحانيات. وقال الإمام الرازي:

القائلون بأن الاسم الأعظم موجود. اختلفوا فيه على وجوه: الوجه الأول، قول من يقول إن ذلك الاسم الأعظم هو قوله تعالى: ﴿ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾[٣٥٥] ورووا فيه قوله صلى الله عليه وسلم :«ألظوا بيا ذا الجلال والإكرام».[٣٥٦] وهذا عندي ضعيف؛ لأن الجلال إشارة إلى الصفات السلبية والإكرام إشارة إلى الصفات الإضافية. وقد عرفت أن حقيقة المخصوصة مغائرة للسلوب والإضافات. الوجه الثاني، قول من يقول إنه قوله تعالى: ﴿هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾[٣٥٧] لقوله صلى الله عليه وسلم لأبي بن كعب «ما أعظم آية في

---

[٣٥٣] ش + الحلق.

[٣٥٤] **تفسير الفخر الرازي**، ١/١٧٦، (الفاتحة، ١/١).

[٣٥٥] سورة الرحمن، ٥٥/٢٧

[٣٥٦] **سنن الترمذي**، كتاب الدعوات باب ٩٢؛ **مسند** أحمد بن حنبل، ٢٩/١٣٨.

[٣٥٧] سورة البقرة، ٢/٢٥٥

كتاب الله تعالى؟ فقال: ﴿اَللهُ لَا إِلَهَ إلا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾[٣٥٨] فقال: ليهنك بالعلم أبا المنذر».[٣٥٩] وعندي إنه أيضاً ضعيف. وذلك لأن الحي هو الدراك الفعال. وهذا ليس فيه كثيرة /[٧٠ظ] عظمة ولأنه صفة وإما القيوم فهو للمبالغة في القيام. ومعناه كونه تعالى قائماً بنفسه مقوّماً لغيره، فكونه قائما بنفسه سلبي وهو استغناؤه عن غيره وكونه تعالى مقوماً لغيره صفة إضافية فالقيوم لفظ دال على مجموع السلب والإضافة فلا يكون عبارة عن الاسم الأعظم. الثالث، قول من يقول إن أسماء الله تعالى كلها عظيمة مقدسة ولا يجوز وصف الواحد منها بأنه أعظم لأن ذلك يقتضي وصف ما عداه بالنقصان. وعندي إن هذا أيضاً ضعيف لأنا بينا إن الأسماء منقسمة إلى الأقسام التسعة وبينا أن الاسم الدال على الذات المخصوصة يجب أن يكون أشرف الأسماء وأعظمها. وإذا ثبت هذا بالدلائل فلا سبيل فيه إلى الإنكار. الرابع، قول من قال إن الاسم الأعظم هو قولنا: "الله" وهذا هو الأقرب عندي؛ لأنا نقيم الدلالة على إن هذا الاسم يجري مجرى اسم العَلَم في حقه تعالى. وإذا كان كذلك كان دالا على ذاته المخصوصة.[٣٦٠]

ومنها: إن من كتب "بسم الله الرحمن الرحيم" و"لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم" و"حسبنا الله ونعم الوكيل" على هذه الصورة:

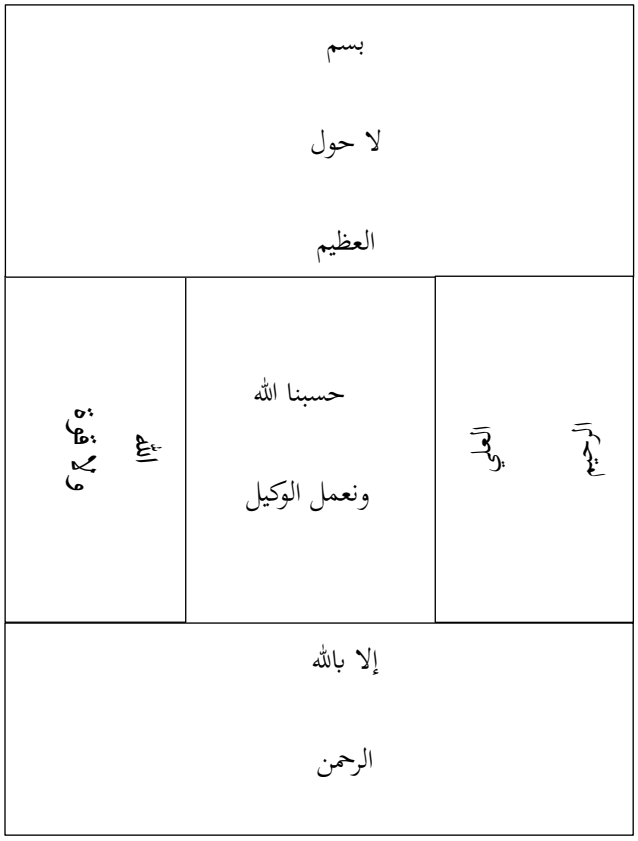
/[٧١و]

---

[٣٥٨] سورة البقرة، ٢/٢٥٥

[٣٥٩] **صحيح مسلم**، كتاب صلاة المسافرين، ٨١٠. وفي صحيح مسلم: « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا أبا المنذر! أتدري أي آية من كتاب الله معك أعظم؟ قال: قلت: الله ورسوله أعلم. قال: يا أبا المنذر! أتدري أي آية من كتاب الله معك أعظم؟ قال: قلت: ﴿اَللهُ لَا إِلَهَ إلا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ قال: فضرب في صدري وقال: والله ليهنك العلم أبا المنذر»

[٣٦٠] **تفسير الفخر الرازي**، ١/١٢٢ (الفاتحة ١/١).



ووضعها تحت رأس من به حمى غب وهي التي تأتي يوماً وتذهب يوماً فإنه يبرئ بإذن الله تعالى أما في ساعته أو بعد ثلاثة أيام. وقد جربناها مراراً فوجدنا لها تأثيراً عجيباً. وما هذا إلا لما فيها من لفظة الجلالة المستجمعة لجميع الأسماء والصفات وتأثيراتها. ومنها: ما روي إن رجلاً بلغ بعض العارفين في ساحل بحر. وكان الرجل يريد أن يتجاوز البحر ولا يعلم السباحة فسأله عن شيء يقتدر به على التجاوز فكتب له شيئاً في ورقة وطواها ووضعها في يده وأمره بقبض يده فمر الرجل على الماء إلى أن بلغ قرب الساحل فقال: إني قد نجوت ولا بأس على أن أنظر إلى ما في يدى فنظر فوجد فيها كلمة الله مكتوبة فقال: إني كنت قد أعلم هذه الكلمة وإني أعلم الكتابة وخطي أحسن من هذا الخط. والمؤمنون كلهم يعلمون هذه اللفظة /[٧١ظ] فلم لم يحصل هذا الحكم الغريب من غير هذا الكاتب. فلما غير الاعتقاد كاد أن يغرق ولو لا إن كان الساحل قريباً لهلك. وقد علم من هذه الواقعة إن لهذا الاسم الشريف تأثيراً

عجيباً وإن للاعتقاد في ذلك التأثير مدخلا. ومنها: ما حكى إن بشرا الحافي قدس سره، رأى وريقة مبتذلة واقعة في بعض المواضع المتقدرة فأخذها فإذا فيها لفظة الجلالة فغسلها وطيبها بالمسك وحفظها في حرز فلما جن عليه الليل ونام سمع أن أحداً يناديه يا بشر! طيب اسمنا في الدنيا فطيبنا اسمك في الدنيا والآخرة. فمن ذلك علم أن لهذا الاسم الشريف من بين سائر الأسماء الحسنى وقع وخطر عند الحق سبحانه وتعالى. ومنها: إن جوهر حروف هذا الاسم الشريف أربعة بسطها الاسمي الألف هي لام لام لكن بسط الهاء بتبادل الياء على الأصل من كون ألفات أسماء الحروف ياآت، وليس على[٣٦١] خلاف الفصاحة العربية فعدد بنية الألف وهي ما بعد حرفه الأولى يستخرج منه اسم على كرم الله وجهه على سبيل المعمّى. وعدد بنية الحروف الثلاثة الأخيرة يستخرج منه اسم محمد صلى الله عليه وسلم وما سوى البينة وهي الحرف الأولى يسمى زبرا. وفي عدد /[٧٢و] حروفه إشارة إلى عدد كبار الصحابة أبي بكر وعمر وعثمان وحيدر رضوان الله تعالى عليهم. وعدد المذاهب وعدد حملة العرش وغير ذلك مما يتعذر إحصائه. ومنها: إن حروف هذا الاسم الشريف وهي الألف واللامان والهاء فيها إشارات عجيبة. وهي إن الألف منها إشارة إلى ما يعرض للعبد في أول الأمر من الاستقامة والثبات. وهي مرتبة الشريعة. وهو المراد بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا﴾[٣٦٢] وأما اللامان ففي الأولى إشارة إلى الإنحناء الحاصل أوّلا من الاشتغال بالطاعات الظاهرية. وفي الثانية إشارة إلى الإنحناء الحاصل ثانياً من الاستغراق في المجاهدات الباطنية. وهي مرتبة الطريقة وهو المراد بقوله تعالى:﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾[٣٦٣] وأما الهاء ففيها إشارة إلى حالة يصير فيها السالك في المقامات[٣٦٤] راجعاً إلى المبدء وفانياً فيه

---

[٣٦١] ش – الأصل من كون ألفات أسماء الحروف ياآت وليس على.

[٣٦٢] سورة فصلت، ٣٠/٤١

[٣٦٣] سورة العنكبوت، ٦٩/٢٩

[٣٦٤] ش: مقامات المحبة.

كما أن حلقة الهاء نهايتها الإنحناء في بدايتها. وذلك هو الفناء في الله تعالى. وهي مرتبة الحقيقة. وهو المراد بقوله تعالى: ﴿قُلِ اللهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ﴾.[٣٦٥]

المقام الثاني، مقام التكلم في إثبات مسمى هذا الاسم /[٧٢ظ] وهو الإله الحق الخالق للعالم الواجب لذاته. وفيه مناهج ستة:

المنهج الأول، الجمهور المتكلمين. وفيه بيانان: البيان الأول، وهو أحضر البيانين وأشهرهما. إنهم استدلوا بأحوال خصوصيات الآثار على وجود المؤثِّر الذي هو الواجب تعالى فقالوا: "الأجسام حادثة؛ لأن الجواهر لا تخلوا عن الأعراض والمتمكن لا تخلوا عن الحركة والتكون. وكل ذلك حادث إما بدلالة العدم المانع عن القدم أو بالمشاهدة. وإذا ثبت امتناع خلو الجواهر عن الحادث ثبت عدم تقدمها عليه لاستلزامه الخلو فثبت حدوثها كحدوثه. فلا بد للكل من صانع ولا يكون حادثاً وإلا لاحتاج إلى مؤثِّر آخر فيلزم الدور والتسلسل أو الانتهاء إلى قديم. والأولان باطلان أما الدور فبطلانه إما بديهي كما ذهب إليه الإمام الرازي وإما لما فيه من تقدم الشيء على نفسه أو افتقاره إليها. وإما بطلان التسلسل فبالبراهين المذكورة في الكتب فتعين الثالث. وهو المطلوب.

البيان الثاني. إنهم قالوا قد تقرر إن العالم إما جوهر أو عرض. ويمكن الاستدلال على وجود الصانع بكل واحد منهما إما بإمكانه أو بحدوثه. فهذه وجوه أربعة: /[٧٣و] الأول، الاستدلال بحدوث الجواهر. قيل: وهذا طريقة الخليل عليه الصلاة والسلام حيث قال: ﴿لَا أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾[٣٦٦] وهو إن العالم الجوهري حادث كما سبق. وكل حادث فله محدِث كما تشهد به بديهة العقل. فإن من رأى بناء رفيعاً جزم بأن له بانياً ألبتة. وذهب أكثر مشايخ المعتزلة إلى إن هذه المقدمة استدلالية.

---

[٣٦٥] ﴿قُلِ اللهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنعام، ٩١/٦].

[٣٦٦] ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَ كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الآفِلِينَ﴾ [الأنعام، ٧٦/٦]

الوجه الثاني، الاستدلال بإمكان الجواهر الحادثة. وهو إن العالم الجوهري ممكن؛ لأنه كثير ومركب من الجواهر الفردة. والواجب لا كثرة فيه ولا تركب بل هو واحد حقيقي. وكل ممكن فله علة مؤثِّرة.

الوجه الثالث، الاستدلال بحدوث الأعراض إما في الأنفس كما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحماً ودماً؛ إذ لا بد لهذه الأحوال الطارية على النطفة من مؤثِّر صانع حكيم؛ لأن حدوث هذه الأطوار لا من فاعل محال. وكذا صدورها عن مؤثر لا شعور له لأنها أفعال يعجز العقلاء عن إدراك الحكم المودعة فيها. وإما في الآفاق كما نشاهد من أحوال الأفلاك والعناصر والحيوان والنبات والمعادن. والاستقصاء في الكتاب المجيد.

الوجه الرابع، الاستدلال /[٧٣ظ] بإمكان الأعراض الحادثة بالقياس إلى محالها كما استدل به موسى عليه السلام حيث قال: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾[٣٦٧] أي أعطاه صورته الخاصة وهيئته المعينة المطابقتين للحكمة والمنفعة المنوطة به. وهو إن الأجسام متماثلة متفقة الحقيقة لتركبها من الجواهر الفردة المتجانسة فاختصاص كل من الأجسام بماله من الصفات جائز. فلا بد في التخصيص من مخصِّص حكيم. ثم بعد هذه الوجوه الأربعة نقول: مؤثِّر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب وإن كان ممكنا فله مؤثِّر ويعود الكلام فيه فإما أن يدور أو يتسلسل أو يلزم الانتهاء إلى مؤثر واجب الوجود لذاته. والأوَّلان باطلان لما مر فالثالث متعين. وهو المطلوب.

المنهج الثاني، لجمهور الحكماء. وهو أنه لا شك أن في الواقع موجوداً مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات وأحوالها. وهذه مقدمة يشهد بها كل فطرة. فإن كان ذلك الموجود واجباً فذاك وإن كان ممكناً إحتاج إلى مؤثِّر يترجح به وجوده. ولا بد من الانتهاء إلى الواجب وإلا لزم الدور أو

[٣٦٧] سورة طَهَ، ٢٠/٥٠

التسلسل. وهما محالان لما مر. وفي هذا المنهج طرح لمؤنات كثيرة كانت في المنهج /[٧٤و] الأول من بيان حدوث العالم وإمكانه وما يمكن أن يتوجه عليه من الأسئلة والأجوبة عنها.

المنهج الثالث، لبعض العلماء وهو أنه لا شك أن في الوجود ممكناً ما كالمركبات. فإن استند إلى الواجب ابتداء فذاك سواء كان بواسطة أو بلا واسطة. وإن تسلسلت الممكنات قلنا: جميع الممكنات المتسلسة إلى غير النهاية من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه إلى أجزائه التي هي غيره. فله علة موجودة ترجح وجوده على عدمه لما تقرر بينهم من أن الممكن محتاج إلى مرجح موجود يترجح به وجوده على عدمه. وهي لا تكون نفس ذلك المجموع؛ إذ العلة متقدمة على المعلول. ويمتنع تقدم الشيء على نفسه ولا جميع أجزائه؛ لأنه عينه ولا يكون أيضاً بعض أجزائه؛ إذ علة الكل علة لكل جزء منه. وذلك لأن كل جزء منه ممكن محتاج إلى علة فلو لم يكن علة المجموع علة لكل واحد من الأجزاء لكان بعضها معللا بعلة أخرى. فلا تكون تلك العلة الأولى علة للمجموع بل لبعضه فقط. وحينئذ فيلزم أن يكون الجزء الذي هو علة المجموع علة لنفسه. وهو باطل. وإذا لم يكن علة المجموع نفسه ولا أمراً داخلاً فيه فإذن هو أمر خارج عنه والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته /[٧٤ظ] وهو المطلوب. ولا بد أن يستند إليه شيء من تلك الممكنات ابتداء فتنتهي به السلسلة. وعلى هذا المنهج اعتراضات ساقطة[٣٦٨] مذكورة في مباسيط الكتب الكلامية.

المنهج الرابع، إن الموجودات لو كانت ممكنة لاحتاج الكل إلى موجد مستقل في الإيجاد بحيث يكون ارتفاع الكل مرة بأن لا يوجد الكل ولا واحد من أجزائه أصلاً ممتنعاً بالنظر إلى وجوده؛ إذ ما لا يمنع جميع أنحاء العدم لا يكون موجباً للوجود والذي إذا فرض عدم جميع الأجزاء كان ذلك العدم ممتنعاً نظرا إلى وجوده يكون خارجاً عن المجموع فيكون واجباً. وهو المطلوب.

---

[٣٦٨] ش — ساقطة.

المنهج الخامس، وهو قريب مما قبله. وهو أنه لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره. وهو الممكن. وحينئذ فيلزم أن لا يوجد موجود أصلاً لانحصاره في الواجب والممكن. إما الأول، فلأن ارتفاع الجميع مرة لا يكون ممتنعاً إلا بالذات ولا بالغير. وأما الثاني، فلأن ما لم يجب وجوده لا بالذات ولا بالغير لا يوجد كما هو مقرر عندهم.

المنهج السادس، لبعض محققي المتأخرين وهو إن الممكن لا يستقل بالوجود وهو ظاهر ولا بالإيجاد. فإن مرتبة الوجود سابقة على مرتبة الإيجاد؛ لأن الشيء ما لم /[٧٥و] يوجد لم يوجد شيئاً آخر. فلو انحصر الموجود في الممكن لزم أن لا يوجد شيء أصلاً. فإن الممكن وإن كان متعدداً لا يستقل بوجود ولا إيجاد. فإذن لا وجود ولا إيجاد فلا موجود. فثبت أن الموجود منقسم إلى الواجب والممكن. وهذا المنهج أحضر المناهج وأظهرها. والله أعلم.

وللسلف طرق لطيفة في هذا الباب. ومنها: ما يروي أن بعض الزنادقة أنكر الصانع عند جعفر الصادق فقال له الصادق: هل ركبت البحر؟ قال: نعم. قال: هل رأيت أهواله؟ قال: بلى هاجت يوماً رياح هائلة فكسرت السفن وأغرقت الملاحين فتعلقت أنا ببعض ألواحها. ثم ذهب عني ذلك اللوح فإذا أنا مرفوع في تلاطم الأمواج حتى دفعت إلى الساحل. فقال الصادق: قد كان اعتمادك من قبل على السفينة والملاح ثم على اللوح تحتك. فلما ذهبت هذه الأشياء عنك هل أسلمت نفسك للهلاك أم كنت ترجوا السلامة بعد قال رجوت السلامة. قال: ممن رجوت؟ فسكت الرجل. فقال جعفر رضي الله عنه[٣٦٩]: الصانع هو الذي كنت ترجوا منه السلامة في ذلك الوقت وأنجاك من الغرق فأسلم الرجل على يده. ومنها ما جاء في كتاب ديانات العرب أن النبي صلى الله عليه وسلم /[٧٥ظ] قال لعمران ابن الحصين كم لك من إله؟ قال: عشرة. قال: فمن أنعمك وكرمك ودفع عنك الأمر العظيم إذا نزل بك من

[٣٦٩] ش – رضي الله عنه.

جملتهم؟ قال: الله تعالى فقال: مالك من إله إلا الله.[٣٧٠] ومنها ما يحكى أن الإمام الأعظم كان سيفاً على الدهرية وكانوا ينتهزون الفرصة ليقتلوه فبينا هو في المسجد قاعداً إذ هجم عليه جماعة بسيوف مسلولة وهموا بقتله فقال أجيبوني عن مسئلة ثم إفعلوا ما شئتم! فقالوا له: هات! فقال: ما تقولون في رجل يقول لكم إني رأيت سفينة مشحونة بالأحمال مملؤة من الأثقال قد احتوشتها في لجة البحر أمواج متلاطمة ورياح مختلفة وهي من بينها تجري مستوية ليس لها ملاح يجريها ولا متعهد يرسيها. هل يجوز ذلك في العقل؟ قالوا: لا هذا شيء لا يقبله العقل. فقال الإمام: يا سبحان الله إذا لم يجز في العقل سفينة تجري مستوية من غير متعهد ولا مجري فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلافها واختلاف أحوالها وتغير أعمالها وسعة أطرافها وتبائن أكنافها من غير صانع وحافظ؟ فبكوا جميعاً وقالوا: صدقت واغمدوا سيوفهم وتابوا. ومنها ما حكي أن جماعة سألوا الإمام الشافعي رحمه الله عن الدليل /[٧٦و] على إثبات الصانع فقال: ورقة الفرصاد طعمها ولونها وريحها وطبعها واحد عند كم. قالوا: نعم. قال: فتأكلها دودة القز فيخرج منها الإبريسم والنحل فيخرج منه العسل والشاة فيخرج منها البعر وتأكلها الظباء فينعقد في نوافجها المسك. فمن الذي جعلها هذه الأشياء مع أن الطبع واحد؟ فاستحسنوا منه ذلك وآمنوا على يده. وهم سبعة عشر. ومنها ما روي أنه سأل الإمام الأعظم رضي الله عنه عن الدليل على إثبات الصانع فتمسك بأن الوالد عند المعاشرة يريد الولد الذكر فيكون الولد انثى وبالعكس فليس ذلك إلا لوجود صانع قدير. ومنها ما نقل عن أحمد بن حنبل أنه تمسك عند السؤال عنه بقلعة ملساء حصينة لا فرجة فيها ظاهرها كالفضة المذابة وباطنها كالذهب الإبريز. ثم انشقت الجدران وخرج من القلعة حيوان سميع بصير فلا بد من فاعل وأراد بالقلعة البيضة وبالحيوان الفروج. ومنها ما روي أنه سأل هارون الرشيد مالكاً عن ذلك فاستدل باختلاف الأصوات في المخارج بالحركات والسكنات وبتردد النغمات في المقامات والنقرات وبتفاوت اللغات. ومنها /[٧٦ظ] ما يحكى إنه سأل أبو نواس عن ذلك فقال:

٣٧٠

تأمل في نبات الأرض وانظر إلى آثار ما صنع المليك

عيون من لجين ناظرات بأحداق لها ذهب سبيك

على قضب الزبرجد شاهدات بأن الله ليس له شريك[٣٧١]

وأراد بذلك النرجس. ومنها ما حكي أنه سأل أعرابي عن ذلك فقال: البعرة تدل على البعير، والروث على الحمير، وآثار الأقدام على المسير، فسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، وبحار ذات أمواج، لا تدل الا على الخالق العليم القدير. ومنها ما روي أنه سأل بعض الأطباء بم عرفت ربك؟ فقال: بأهليلج مجفف الحلق ولعاب ملين أمسك. ومنها ما حكي أنه سأل بعض الأذكياء عن معرفة الخالق فقال: عرفته بنحلة بأحد طرفها تلسع وبآخر تعسل والعسل مقلوب اللسع. ومنها ما حكي أن رجلا من السوفسطائية القائلين بعدم ثبوت حقائق الأشياء أنكر الصانع وأظهر مذهبه الفاسد عند الإمام الأعظم أبي حنيفة رضي الله عنه[٣٧٢] فأمر الإمام بإقحامه في نار موقدة كانت هناك ففزع الرجل فقال الإمام: يا هذا! لا تفزع فإن النار من الأمور الاعتبارية ولا حقيقة لها في اعتقادك فبكى الرجل وأسلم /[٧٧و] على يده. تم تفسير لفظة الجلالة. وبالله التوفيق ومنه الهداية إلى سواء الطريق.

وللبحث في قوله تعالى: ﴿أَحَدٌ﴾ أيضاً درجتان:

الدرجة الأولى، النظر فيه بحسب علم القراءة والخط واللغة والحساب والنحو. اختلف القراء في قراءة هذه اللفظة. فالعامة يُنَوِّنُونَهَا ويحركون التنوين بالكسر. وهو القياس الخالي عن التكلف. وذلك لأن التنوين من أحد ساكن ولام التعريف من الله ساكن ولما التقى الساكنان حُرِّكَ الأول منهما بالكسر على السنن المسلوك. وعن أبي عمرو "أحد الله" بغير تنوين. وذلك لأن النون شابهت حروف اللين في أنها تزاد

٣٧١

[٣٧٢] ش — رضي الله عنه.

كما يزدن. فلما شابهتها أجريت مجريها في إن حذفت لالتقاء الساكنين كما تحذف الألف والواو والياء. لذلك نحو "رمي القوم ويغزوا لقوم" قيل ولهذا حذفت النون الساكنة في الفعل نحو "لم تك ولا تك". وقرأ "أحد الله" وصلاً على السكون. وقال أبو علي قد تجري الفواصل في الإدراج مجراها في الوقف. وقرأ عن الأعمش "الواحد الله". وقرأ ابن مسعود "واحد الله". وأطبق جماهير الكتَّاب على كتابة كل من "أحد وواحد" عند التنكير /[٧٧ظ] بحذف التنوين على هيئة الوقف عليهما كما هو مقرر في أمثالهما في حالة الرفع والجر. وذلك من خصائص الكتابة العربية على ما صرح به علماء الخط. وذلك لأن الأشياء في وجودها أربع مراتب:

المرتبة الأولى، حقيقتها في أنفسها. والمرتبة الثانية، مثالها في الأذهان والأشياء في هاتين المرتبتين لا تختلف باختلاف الطوائف. والمرتبة الثالثة، الألفاظ الدالة على مثلها الذهنية ووجوداتها الخارجية. والمرتبة الرابعة، الكتابة الدالة على تلك الألفاظ. وهاتان المرتبتان تختلفان باختلاف الطوائف كاختلاف اللغة العربية والفارسية والخط العربي والهندي. ومن مخالفة الخط العربي لسائر الخطوط أنه يحذف فيه من الكتابة ما هو ثابت في اللفظ ويزاد فيه ما لم يتلفظ به. واختلف أصحاب اللغة في "أحد وواحد" فقال جمع أنهما بمعنى واحد. وقال الخليل يجوز أن يقال "أحد، اثنان" بدل "واحد، اثنان". وأصل "أحدٍ وَحَدٌ" إلا أنه قلبت الواو همزة للتخفيف. وأكثر ما يفعلون هذا في الواو المضمومة والمكسورة كقولهم "وجوه وأجوه" "ووسادة وأسادة" "ووشاح وأشاح" وكقرآءة بعضهم "أقتت" في قوله تعالى: "وُقِّتَتْ"[٣٧٣] /[٧٨و] وقال آخرون: إنهما ليسا بمعنى واحد. وقال الأزهري: لا يوصف شيء بالأحدية غير الله تعالى. لا يقال "رجل أحد ولا درهم أحد" كما يقال "رجل واحد ودرهم واحد" أي فرد بل الأحدية صفة من صفات الله تعالى استأثرها فلا يشاركه فيها غيره تعالى. ثم ذكروا في الفرق بينها وجوها: أحدها، إن الواحد يدخل في الأحد

[٣٧٣] لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿وَإِذَا الرُّسُلُ أُقِّتَتْ﴾ [المرسلات، ١١/٧٧]

والأحد لا يدخل في الواحد. وثانيهما، إنك إذا قلت: "فلان لا يقاومه واحد" جاز أن يقال لكنه يقاومه اثنان بخلاف الأحد. فإنك إذا قلت: "فلان لا يقاومه أحد" لا يجوز أن يقال لكنه يقاومه اثنان. وثالثهما، إن الواحد يستعمل في النفي والإثبات بخلاف الأحد فإنه يستعمل في النفي خاصة إلا إذا أريد به الأول أو الواحد كما في ما نحن بصدده. ورابعها، إن الأحد مختص بأولى العلم بخلاف الواحد. وخامسها، إن الواحد مختص بالمذكر بخلاف الأحد نحو قوله تعالى: ﴿لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ﴾.[٣٧٤] وسادسها، إن للأحد جمعاً من لفظه بخلاف الواحد وهو الأحدون والأحاد. وسابعها، إن أحد يستعمل للمفرد والجمع بخلاف الواحد نحو قوله تعالى:﴿مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾،[٣٧٥] وقوله تعالى:﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾[٣٧٦] ولذلك دخل عليه لفظة بين على ما بينتة في الملخص في النحو.[٣٧٧] وليس ذلك لكونه نكرة واقعة في سياق النفي فقط كما ظنه البيضاوي في أواسط سورة البقرة وأواخرها .كيف ولو كان كما ظنه لجاز لا نفرق بين رجل من رسله لعين فأذكره وليس كذلك[٣٧٨] ولا نزاع في أنهما /[٧٨ظ] يتصادقان في بعض الاستعمالات. ومن ذلك ما نحن بصدده. ثم الواحد قسمان:

القسم الأول، هو الواحد الحقيقي المراد هنا. وهو الذي لا تركب فيه ولا تشارك لغيره معه أصلاً ولا خلاف في أنه ليس بعدد؛ إذ لا كمية فيه. وقد اتفقوا على اشتراطها في العدد.

القسم الثاني، هو الواحد غير الحقيقي، وهو مبدء الأحاد. واختلفوا فيه. فمنهم من قال: إنه عدد. وهو مذهب من عرّف العدد بأنه كمية تطلق على الواحد وعلى ما يتألف منه كأقليدس وغيره. وكذا من

---

[٣٧٤] ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [الأحزاب، ٣٢/٣٣]

[٣٧٥] ﴿فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ [الحآقة، ٤٧/٦٩]

[٣٧٦] سورة البقرة،٢٨٥/٢

[٣٧٧] أنظر إلى **الصحاح تاج اللغة** للجوهري، ص ١٢٣١ (و-ح-د).

[٣٧٨] ش – وقوله تعالى:﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾... فأذكره وليس كذلك.

عرفه بأنه كمية تطلق على الواحد وعلى ما يحصل منه بالتكرير أو التجزية أو كليهما كجمهور الحساب القائلين بالكسور مع كونها عدداً. وقال آخرون: إنه ليس بعدد. وهو مختار من فسر العدد بما يحصل من ضربه في شيء أو ضرب شيء فيه أمر زائد على ذلك الشيء. وكذا من فسره بما يساوي نصف مجموع حاشيتيه. فإن الواحد ليس فيه شيء من هذين الحكمين. والحق هو الأول وهو أنه عدد. وقد علم فيما سبق أن هذا اللفظ على قراءة من قرأ "أحد أو واحد" بدون "ال" إما خبر للفظة الجلالة أو خبر بعد خبر ل"هو" وإما على /[٧٩و] قراءة الواحد[٣٧٩] فهو صفة للفظة الجلالة و"ال" فيه للكمال عند سيبويه. وقد مر منا استقصاء لهذا البحث. والتنوين في "أحد وواحد" إما للتمكن في الإعراب أو هو عوض عن أداة التعريف. وهي مضمرة مقصودة في المعنى كما نقله الإمام الرازي عن الماوردي. وعرفوا التنوين بأنه نون زائدة ساكنة يلحق الآخر لغير تأكيد. وهي ستة أقسام:

القسم الأول، تنوين التمكن. ويسمى تنوين الصرف أيضاً. وهو مختص بالمعرب ويلحق الاسم المعرب المنصرف إعلاماً لبقائه على أصله وعدم مشابهته الحرف ليبني ولا الفعل ليمتنع الصرف "كزيد ورجل ورجال" وما نحن بصدده يحتمله كما مر.

القسم الثاني، تنوين التنكير. وهو مختص بالمبني للفرق بين تنكيره وتعريفه. ويقع في باب اسم الفعل سماعاً كَصِهٍ بمعنى أسكت سكوتاً ما. وفي العلم المختوم بِوَيْهِ قياساً نحو "جاءني درستَوَيْهِ ودرستَوَيْهٍ[٣٨٠] آخر".

القسم الثالث، تنوين المقابلة. وهو اللّاحق لنحو مسلمات في مقابلة النون في نحو "مسلمين".

القسم الرابع، تنوين العوض. وهو اللاحق عوضاً عن حرف أصلي نحو "جوارٍ" فإن التنوين فيه عوض عن الياء وفاقاً لسيبويه والجمهور /[٧٩ظ] خلافاً للمبرد والاخفش أو عوضاً عن المضاف إليه

---

[٣٧٩] ش + معروفا.

[٣٨٠] ش + ودرستَوَيْهٍ.

مفرداً كقوله عز اسمه :﴿فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾[٣٨١] وقيل هو تنوين التمكن. رجع لزوال الإضافة التي تصادمه وتعارضه أو عوضاً عن المضاف إليه جملة وهو اللاحق لإذ في قوله تعالى: ﴿وَانْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ﴾[٣٨٢] والأصل "يوم إذا انشقت" أو عوضاً عن حرف التعريف كما فيما نحن بصدده على أحد الاحتمالين السابقين.

القسم الخامس، تنوين الترنم. وهو اللاحق للقوافي المطلقة بدل حرف الإطلاق. وهي الألف والواو والياء وهو لقطع الترنم عند سيبويه والمحققين؛ لأن الترنم[٣٨٣] يحصل بأحرف الإطلاق لكونها قابلة لمد الصوت فيها. وقال ابن يعيس: إنه لتحصيل الترنم. وزعم أن الترنم يحصل بالنون حتى زعم أن التنوين الغالي الآتي أيضاً لتحصيل الترنم. وليس كذلك. ومثاله قول جرير:

أقلي اللوم عازل والعتابا وقولي إن أصبت لقد أصابا[٣٨٤]

القسم السادس، التنوين الغالي الذي زاده الأخفش والعروضيون. وهو اللاحق للقوافي المقيدة. ويسمى غالياً لتجاوزه حد الوزن. وكان الأخفش /[٨٠و] يسمى الحركة التي قبله غلوًا. ومثاله قول رؤبة:

وقاتم الأعماق خاوي المخترقن مشتبه الأعلام لماع الخفقن[٣٨٥]

تنبيه! زعم أبو الحجَّاج بن مغرور أن ظاهر كلام سيبويه يفيد أن تنوين الترنم نون عوّضتْ عن المدة وليس تنوين حقيقة. وزعم ابن مالك أن تسمية اللاحق للقوافي المطلقة والمقيّدة تنويناً مجاز. وهو نون زائدة. ولذا لا يختص بالاسم ويجامع الألف واللام ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾[٣٨٦] وقد مر إن أحداً

---

[٣٨١] سورة البقرة، ٢٥٣/٢

[٣٨٢] سورة الحاقة، ١٦/٦٩

[٣٨٣] ش – عند سيبويه والمحققين لأن الترنم.

[٣٨٤] **ديوان جرير**، ص ٥٧.

[٣٨٥] **ديوان رؤبة بن العجاج**، ص ١٠٤.

[٣٨٦] ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللهُ جَمِيعًا إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة، ١٤٨/٢]

هنا[٣٨٧] إما خبر للفظة الجلالة. والجملة خبر ضمير الشأن ومفسره أو هو خبر ثان لهو. ومن الاحتمال أن يكون[٣٨٨] بدلا من لفظة الجلالة بناء على حُسْن إبدال النكرة الغير الموصوفة من المعرفة إذا استفيد منها ما لم يُسْتَفَدْ من المبدل منه كما هو رأى بعض النحاة أو هو خبر مبتدء محذوف. وهو هو أي هو أحد. وقد سبق.

الدرجة الثانية، النظر في "أحد وواحد" بحسب غير ما ذكرنا من العلوم المتعلقه بهما وللتكلم فيهما بحسبها أربع مقامات: المقام الأول، مقام التكلم في تحقيق الأحدية والواحدية. وفيه خمس مسائل:

المسئلة الأولى، قال المفسرون: الأحدية كون الحقيقة في نفسها مفردة منزهة عن أنحاء التراكيب. فإن قيل كيف يعقل كون الشيء أحد؟ /[٨٠ظ] فإن كل حقيقة توصف بالأحدية. فهناك تلك الحقيقة وتلك الأحدية ومجموعهما فلا أحد هناك بل هناك ثالث ثلاثة. قلنا: إن الأحدية لازمة لتلك الحقيقة فالمحكوم عليه بالأحدية تلك الحقيقة لا المجموع الحاصل منها ومن تلك الأحدية.

المسئلة الثانية، الأشياء التي يقال عليها الواحد واحدة في مفهوم الواحدية ومتخالفة في خصوص ماهياتها. فإن ماهية الجوهر الواحد غير ماهية العرض الواحد. وماهية كل منهما غير ماهية المجرد الواحد. وأيضاً يمكن نعقل ماهية كل منهما مع الذهول عن واحديتها وبالعكس. فإذن كون الجوهر جوهراً مثلا غير، وكونه واحداً غير، والمركب منهما غير. فلفظة الواحد تارة يفيد مجرد بمعنى الواحدية. وهذا هو الواحد الاسم. وتارة يفيد معنى واحدية شيء حين ما يجعل نعتاً له. وهذا هو الواحد النعت. ويجوز إجرائه بالمعنيين على ذات الحق سبحانه وتعالى.

---

[٣٨٧] ش – وقد مر إن أحدا هنا. | ش + وعلى قراءة أحد فهو.

[٣٨٨] ش – ومن الاحتمال أن يكون.

المسئلة الثالثة، الوحدة هل هي صفة زائدة على الذات أم لا؟ اختلفوا فيها فقال قوم: إنها صفة زائدة على الذات. واحتجوا عليه بأنه إذا قلنا: هذا الجوهر واحد. فالمفهوم من كونه جوهراً غير المفهوم من كونه واحداً بدليل أن الجواهر /[٨١و] يشارك العرض في كونه واحداً ويخالفه في كونه جوهراً. وأيضاً يصح تعقل كونه جوهراً[٣٨٩] مع الذهول عن كونه واحداً كما سبق آنفاً. والمعلوم مغائر لغير العلوم وأيضاً لو كان كونه واحداً عين كونه جوهراً لكان قولنا "الجوهر واحد" جارياً مجرى قولنا "الجوهر جوهر". وأيضاً الوحدة تقابل الكثرة فهي إما صفة بثبوتية زائدة على الذات أو صفة سلبية. لا كذلك لا سبيل إلى الثاني فإن الوحدة سلب للكثرة فالكثرة إما سلبية فتكون الوحدة سلباً للسلب وسلب السلب ثبوتي أو هي ثبوتية. والوحدة جزئها وجزئي الثبوتي ثبوتي فالوحدة ثبوتية. وقد فرضناها سلبية. هذا خلف. فتعين الأول وهو إن الوحدة صفة ثبوتية زائدة على الذات. وهو المطلوب. وقال آخرون: إنها ليست صفة ثبوتية زائدة على الذات. واحتجوا عليه بأن الوحدة لو كانت ثبوتية لكانت الوحدات كلها مختلفة في التعين متفقة في كونها وحدات. وفي اختلاف التعين. تحصل للوحدة وحدة أخرى. وهكذا إلى غير النهاية. وهو محال. وأقول: إنا سنحقق فيما سيأتي إن الوحدات غير متساوية. فلم لا يجوز أن تكون الوحدة /[٨١ظ] في الوحدة عين الوحدة. وفي غيرها صفة ثبوتية زائدة على موصوفها؟ ولا استحالة في ذلك.

المسئلة الرابعة، قال الحكماء: الواحد هو الشيء الذي لا ينقسم من الجهة التي يقال إنه لا ينقسم. وقال الإمام الرازي في أوائل **التفسير الكبير**: «الواحد هو الشيء الذي لا ينقسم من جهة ما قيل إنه واحد.»[٣٩٠] وهو مشتمل على دور ظاهر. والتعريف السليم هو الأول. فالإنسان الواحد لا ينقسم من حيث أنه إنسان إلى إنسانين مثلاً. نعم! ينقسم إلى الأجزاء والأعضاء لكنه ليس انقساماً من الجهة التي قيل لا ينقسم بل من جهة أخرى. وإذا تقرر هذا فاعلم أن شيأ من الموجودات لا ينفك عن الوحدة حتى

---

[٣٨٩] ش – وأيضا يصح تعقل كونه جوهرا.

[٣٩٠] **تفسير الفخر الرازي**، ١٨٧/٤ (البقرة، ١٦٣/٢).

العدد. فإن العشرة الواحدة من حيث أنها عشرة واحدة قد عرضت لها الوحدة. وكذا العشرتان من حيث أنها عشرتان مرة واحدة. فقد عرضت لها الوحدة. ومن أجل أن الوحدة تعانق الوجود وتساوقه اشتبهت به حتى ظن بعضهم أنها عين الوجود. وهو باطل. ومن البرهان عليه أن الموجود ينقسم إلى الواحد والكثير والمنقسم إلى شيئين مغاير لما به الانقسام. وإن الكثير من حيث هو كثير موجود ومعلوم أنه من تلك الحيثية ليس بواحد /[٨٢و] فالوجود غير الوحدة.

المسئلة الخامسة، في أقسام الواحد. وهو إما أن يكون تصوره مانعاً من حمله على كثيرين. وهو الواحد بالشخص أو لا وهو غيره. وأنه كثير له جهة وحدة فهو واحد من وجه وكثير من وجه آخر.

فالأول، إن لم يقبل القسمة أصلا فهو الواحد الحقيقي. ومنه ما نحن بصدده. وإن قبلها فإما أن ينقسم إلى أجزاء متشابهة في الحقيقة وهو الواحد بالاتصال كالماء الواحد المتصل على وجه لا يكون فيه منفصل إما حقيقة كما هو رأى نفاة الجزء الذي لا يتجزى فإما حساً كما هو رأى مثبتيه أو ينقسم إلى أجزاء مختلفة الحقائق وهو الواحد بالاجتماع كالشجر الواحد. والواحد بالاتصال قد يقال لمقدارين يتلاقيان عند حد مشترك كالخطين المحيطين بزاوية هكذا: "المقدار+ المقدار: الحد المشترك"[٣٩١] وأيضاً يقال لجسمين تلزم من حركة كل منهما حركة الأخرى. وهو على أنواع: وأولاها بالاتصال ما كان فيه التحام طبيعي كمفاصل البدن وشرائنه. والثاني، إن كانت جهة وحدته ذاتية للكثرة فأما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع كما يقال إفراد الإنسان واحدة أو جزئها فإن كان تمام المشترك فهو الواحد بالجنس /[٨٢ظ] وإلا فالواحد بالفصل وإن كانت جهة وحدته عارضة للكثرة فهو إما واحد بالموضوع الذي هو خارج كما يقال الضحاك والكاتب واحد في الإنسانية أو بالمحمول الذي هو أيضاً خارج كما يقال القطن والثلج واحد في البياض وإن كانت جهة وحدته غير هما فالواحد بالنسبة كما يقال نسبة النفس إلى البدن هي نسبة الملك

[٣٩١] ش: الخطّ + الخطّ = الحد المشترك.

إلى المدنية. ثم قول الواحد على هذه الأقسام إنما هو بالتشكيك كما صرح به المحققون. والأولى منها بمعنى الوحدة أوّلا هو الواحد الحقيقي المراد هنا.

المقام الثاني، مقام التكلم في إثبات الأحدية والواحدية للهِ تعالى. وفيه ثلاثة أنماط: النمط الأول، في الدلائل السمعية على ذلك. وقد سبق أنه يمكن إثبات وحدانية الله تعالى بالسمع كما أنه يمكن إثباتها بالعقل. ولا دور في ذلك فنقول من الدلائل السمعية الدالة على وحدانية الله تعالى قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾[٣٩٢] والأول هو المتفرد[٣٩٣] السابق. ولذلك لو قال رجل أول عبد اشتريته فهو حر واشتري بعد ذلك عبدين لم يعتقا. فإنهما وإن كان سابقين لكنهما ليسا بفرد بل هما فردان ولو اشترى بعدهما عبداً لم يعتق أيضاً، فإنه وإن كان فرداً لكنه ليس بسابق. والأول هو الفرد السابق. فلما وصف الله تعالى ذاته بكونه أولا وجب أن يكون فرداً سابقاً /[٨٣و] فثبتت له الوحدانية وتنزه عن إشراك المشركين. ومنها قوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾[٣٩٤] فإن مقتضى هذه الآية أن لا يكون أحد سواه عالما بالغيب ولو كان له شريك تعالى عن ذلك لكان عالما بالغيب وليس فليس. ومنها، إن الله تعالى صرح بكلمة "لا إله إلا الله" في سبعة وثلاثين موضعاً من كتابه وصرح بالوحدانية في مواضع كثيرة نحو قوله تعالى: ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾[٣٩٥] وقوله تعالى:﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾[٣٩٦] وقوله تعالى:﴿إِنَّ إِلَهَكُمْ لَوَاحِدٌ﴾[٣٩٧] وكل ذلك ظاهر في الدلالة وصريح في المقالة. ومنها قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[٣٩٨] فإنه

---

[٣٩٢] سورة الحديد، ٣/٥٧

[٣٩٣] ش: المنفرد.

[٣٩٤] سورة الأنعام، ٥٩/٦

[٣٩٥] سورة البقرة، ١٦٣/٢

[٣٩٦] سورة الإخلاص، ١/١١٢

[٣٩٧] سورة الصافات، ٤/٣٧

[٣٩٨] سورة القصص، ٨٨/٢٨

تعالى حكم بهلاك كل ما سواه وعدمه ومن عدم بعد وجوده لا يكون قديماً فإن العدم ينافي القدم ومن لا يكون قديماً لا يكون إلهاً. فإن الحدوث ينافي الألوهية فثبت أنه واحد لا شريك له تعالى. ومنها قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا أٰلِهَةٌ إلا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾[٣٩٩] فإن كلمة "إلا" في هذه الآية بمعنى "غير" كما أطبق عليه جماهير الأدباء. فالمعنى لو كان فيهما ألهة يدبرون أمرهما غير الواحد الذي أظهر هما لفسدتا سواء لم يكن معهم ذلك الواحد أو كان. وهي من الدلائل التي أوردها الإمام الرازي. ومنها قوله تعالى:﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ﴾[٤٠٠] ولو كان له شريك لكان ذلك /[٨٣ظ] الشريك[٤٠١] دافعاً للضر فيبطل الحصر المذكور في الآية. ومنها قوله تعالى:﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللهِ يَأْتِيكُمْ بِهِ﴾[٤٠٢] وهذا الحصر المعنوي صريح في نفي الشريك. ومنها قوله تعالى: ﴿اَللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[٤٠٣] فإنه يدل على أنه لا خالق سواه. ومنها قوله تعالى: ﴿وَالَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا﴾[٤٠٤] فإن المراد بالأزواج على ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنه الضروب والأنواع كالحلو والحامض والأبيض والأسود والذكر والأنثى. وقال المحققون: كل ما سوى الله فهو زوج كالفوق والتحت واليمين واليسار والقدام والخلف والماضي والمستقبل والذوات والصفات والصيف والشتاء والربيع والخريف والنور والظلمة والحرارة والبرودة. وكونها أزواجاً يدل على كونها ممكنة الوجود في ذواتها محدثة مسبوقة بالعدم. فإن كل ما هو زوج فهو مخلوق. فدل على أن خالقها فرد مطلق منزه عن الزوجية. النمط الثاني، في الدلائل العقلية. وفيه أربعة أبحاث:

---

[٣٩٩] سورة الأنبياء، ٢٢/٢١

[٤٠٠] سورة الأنعام، ١٧/٦

[٤٠١] ش: الشيء.

[٤٠٢] سورة الأنعام، ٤٦/٦

[٤٠٣] سورة الزمر، ٦٢/٣٩

[٤٠٤] سورة الزخرف، ١٢/٤٣

البحث الأول، في الاستدلال عل طريقة الأشاعرة. قال الإمام الرازي:

> الحق سبحانه وتعالى واحد باعتبارين. أحدهما: إنه ليست ذاته مركبة من اجتماع أمور كثيرة. والثاني أنه ليس في الوجود ما يشاركه في كونه واجب الوجود وفي كونه مبدء /[٨٤و] لوجود جميع الممكنات. ثم برهن على الوحدة بالمعنى الأول له تعالى بأنه لو كان مركباً لافتقر تحققه إلى تحقق كل واحد من أجزائه، وكل واحد من أجزائه غيره، فكل مركب مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر ممكن لذاته، فكل مركب ممكن لذاته، وما لا يكون ممكنا لذاته استحال أن يكون مركباً. فإذن حقيقة الله تعالى حقيقة فردية أحدية لا كثرة فيها بوجه من الوجوه لا كثرة مقدارية، كما تكون للأجسام، ولا كثرة معنوية كما تكون للنوع المتركب من الجنس والفصل والشخص المتركب[٤٠٥] من الماهية والتشخص.[٤٠٦]

وجعل براهين الوحدة بالمعنى الثاني بعض ما في هذه الأنماط الثالثة. وقال المحققون: إن الله تعالى واحد في ذاته فلا قسم له وواحد في صفاته فلا شبيه له وواحد في أفعاله فلا شريك له. إما أنه واحد في ذاته فلأن تلك الذات المخصوصة التي هي المرجع في قولنا هو الحق سبحانه وتعالى إما أن تكون حاصلة في شخص آخر سواه أو لا تكون فإن كان الأول كان امتياز ذاته المعينة عن المعين الآخر بقيد زائد فيكون هو مركباً مما به الاشتراك ومما به الامتياز فيكون ممكناً معلولاً مفتقراً على ما سبق. وهو محال. وإن كان الثاني فقد ثبت أنه سبحانه وتعالى واحد في ذاته لا قسم له. وأما أنه /[٨٤ظ] واحد في صفاته فلأن موصوفيته سبحانه بصفاته متميزة عن موصوفية غيره بصفاته من وجوه: أحدها إن كل ما عداه فإن حصول صفاته لا يكون عن[٤٠٧] نفسه بل عن[٤٠٨] غيره. وهو سبحانه يستحق حصول صفاته لنفسه لا لغيره. الوجه الثاني، إن صفات غيره مختصة بزمان دون زمان. لأنها حادثة. وصفات الحق ليست كذلك. الوجه الثالث، إن صفات الحق غير متناهية بحسب المتعلقات. فإن علمه متعلق لجميع المعلومات وقدرته متعلقة بجميع المقدورات بل له في كل واحد من المعلومات الغير المتناهية معلومات غير متناهية. فإنه يعلم

---

[٤٠٥] ش: المركب.

[٤٠٦] **تفسير الفخر الرازي**، ١٨٨/٤ (البقرة، ١٦٣/٢).

[٤٠٧] ش: من.

[٤٠٨] ش: من.

في الجوهر الواحد أنه كيف كان وكيف يكون بحسب كل واحد من الأوقات وبحسب كل واحد من الصفات. فهو من هذه الجهة واحد في صفاته. الوجه الرابع، أنه ليست موصوفية ذاته تعالى بتلك الصفات بمعنى كونها حالة في ذاته تعالى وكون ذاته تعالى محلاً لها، ولا أيضاً بمعنى كون ذاته تعالى مستكملة بها لما تبين أن الذات كالمبدء لتلك الصفات فلو كان الذات مستكملة بتلك الصفات لكان المبدء ناقصاً لذاته مستكملا بغيره الممكن. وهو محال بل ذاته مستكملة لذاته. ومن لوازم ذلك الاستكمال /[٨٥و] الذاتي تحقق صفات الكمال. الوجه الخامس، أنه لا خبر عند العقول من كنه صفاته تعالى كما لا خبر عندها من ذاته. وذلك لأنا لا نعرف من علمه إلا أنه أمر لأجله ظهر الإحكام[٤٠٩] وأنه أمر ما ولا ندري أنه ما هو. ولكن نعلم منه أنه يلزمه هذا الأمر المحسوس. وكذلك القول في قدرته تعالى وغيرها من الصفات "فسبحان من تاه في تياه جبروته طلائع العقول وتنزهت صفاته عن مناسبة[٤١٠] المحسوس والمعقول."

وأما أنه واحد في أفعاله فالأمر فيه ظاهر. لأن الموجود إما واجب وإما ممكن والواجب هو نفسه والممكن ما عداه وكل ما كان ممكناً فإنه لا يوجد ما لم يتصل بالواجب. ولا يختلف هذا الحكم باختلاف أقسام الممكنات فثبت أن كل ما عداه فهو تحت تصرفه وقدرته وقهره واستيلائه. وعند هذا يطلع العقل على أقلّ قليل من أسرار قضائه وقدره وعلى شمة من روائح حقائق قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[٤١١] ويدرك أن الموجود[٤١٢] إما ما هو هو أو ما هو له. وإذا وقعت سفينة الفكر في هذه اللجة فلو

---

[٤٠٩] ش + والإتقان في عالم المخلوقات فالمعلوم من علمه.

[٤١٠] وفي هامش ق: مشابهة بدل.

[٤١١] سورة القمر، ٥٤/٤٩

[٤١٢] ش: الموجودات.

سارت من الأزل إلى الأبد لم تقف فأين البلوغ وإيان الوصول. وإلى هذا أشار العارف الكامل لسان الغيب الحافظ الشيرازي حيث قال: /[٨٥ظ]

ما بدان مقصد عالى نتوايم رسيد هم مگر بيش نهد لطف شما گامى چند.[٤١٣]

البحث الثاني، في الاستدلال على طريقة جمهور المتكلمين قالوا: إن الله تعالى واحد لا شريك له. وذلك لأن القول بوجود إلهين مستجمعين لشرائط الإلهية ممتنع من وجهين: الوجه الأول، إنه لو وجد إلهان قادران على الكمال لكان نسبة المقدورات إليهما سواء إذا المقتضي لقدرتهما ذاتهما ولمقدورية ما سواهما الإمكان فيستوي النسبة بين كل مقدور وبينهما، فوقوع هذا المقدور المعين إما بهما، وأنه باطل فإن استناد الأثر إلى المؤثر إنما كان لإمكانه والأثر إذا أخذ مع المؤثر التام كان واجب الوجود وكونه واجب الوجود يمنعه من الاستناد إلى القدرة الثانية. وكون الفعل مع القدرة الثانية يمنعه من الاستناد إلى القدرة الأولى فيلزم أن يكون حال وقوعه بكل واحدة من القدرتين واجب الانقطاع عن كل واحدة منهما وأنه جميع بين النقيضين وهو محال. وإما بأحدهما وهو أيضاً باطل لاستلزامه الترجيح بلا مرجح. الوجه الثاني، أنه إذا أراد أحدهما شيأ فإما أن يمكن من الآخر إرادة نقيضه أو لا يمكن. وكلاهما باطلان. إما الأول فلأنا نفرض وقوع إرادته له؛ لأن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فيلزم إما وقوعهما معاً ويلزم اجتماع النقيضين /[٨٦و] أو لا وقوعهما فيلزم ارتفاعهما فيلزم عجز الإلهين لعدم حصول مرادهما. وهو ينافي ألوهيتهما. وإما الثاني فلأن الآخر حينئذ يكون عاجزاً غير صالح للألوهية. فثبت أن إله العالم واحد لا شريك له.

البحث الثالث، في الاستدلال على طريقة الحكماء. قالوا يمتنع وجود إلهين واجبي الوجود. وذلك لوجهين: الوجه الأول، لو وجد واجبان لتمايزا بالتعين لامتناع الاثنينيه مع التشارك في تمام الماهية بدون

---

[٤١٣] **ديوان حافظ شيراري**، ص ٢٠٢.الترجمة العربية: لا أستطيع بلوغ هذا المقصد العالي، إلا إذا أعانني سابق لطفك بضع خطوات.

الامتياز بالتعين فيلزم تركبهما. وهو يستلزم كونهما ممكنين على ما سبق. وقد فرضناهما واجبين. هذا خلف. الوجه الثاني، إن الوجوب الذي هو نفس ماهية الواجب هو المقتضي للتعين فيمتنع معه التعدد لما تقرر من أن الماهية المقتضية لتعينها ينحصر نوعها في شخص واحد ألبتّة. فثبت أن الله تعالى منزه عن الشريك.

البحث الرابع، في استدلالات وقعت لجمع من متفلسفي المتكلمين. أحدها، إنا لو فرضنا إلهين لوجب أن يكونا بحيث يتمكن العبد من التميز بينهما، لكن الامتياز في عقولنا لا يحصل إلا بالتباين في المكان أو في الزمان أو في الوجوب والإمكان. وكل ذلك على الإله محال فيمتنع الامتياز فامتنع وجود[٤١٤] إلهين. الثاني، إن أحد الإلهين إما أن يكون كافياً في تدبير العالم أو لا يكون /[٨٦ظ] فإن كان كافياً كان الثاني ضائعاً غير محتاج إليه. وهو نقص والناقص لا يصلح للألوهية. وإن لم يكن كافياً فهو أيضاً ناقص غير صالح للألوهية. فثبت إن الإله واحد لا شريك له. الثالث، إن العقل يقتضي باحتياج المحدث إلى الفاعل ولا امتناع في كون الفاعل الواحد مدبراً للكل وإما ما وراء ذلك فليس عدد أولى من عدد فعلم أن الإله واحد. الرابع، أن أحد الإلهين إما يقدر على ستر شيء من أفعاله عن الأخر أو لا يقدر. فإن قدر لزم أن يكون المستور عنه جاهلا والجاهل لا يصلح للإلهية. وإن لم يقدر لزم أن يكون هو عاجزاً والعجز ينافي الألوهية فلا يمكن القول بوجود إلهين. الخامس، إنا لو قدرنا وجود إلهين قادرين لكان مجموع قدرتيهما أزيد من قدرة كل واحد منهما فيكون كل واحد من القدرتين متناهياً ومجموعهما ضعف المتناهي فيكون الكل متناهياً. والإله هو الذي لا تناهي لقدرته فالقول بوجود إلهين باطل. السادس، إنا لو فرضنا وجود إلهين لكانا إما مخالفين أو موافقين. فإن كان الأول لزم الفساد المذكور فيما سبق. وإن كان الثاني فموافقتهما إما ضرورية أو اختيارية فإن كان الأول ثبت عجزهما وهو ينافي ألوهيتهما. وإن كان الثاني فإذا

---

٤١٤ ش – وجود.

أراد أحدهما /[٨٧و] عزل الأخر فإما أن ينعزل بنفسه فهو سفيه لا يصلح للألوهية أو لا ينعزل فيلزم عجز المريد أو يعزله قهراً فيلزم عجز المعزول .وأيضاً يلزم مخالفتهما وهو خلاف المفروض. فثبت أن إله العالم واحد لا شريك له. تعالى عن[٤١٥] ذلك.

النمط الثالث، في أنه بعد ما ثبت أن حقيقة الله تعالى حقيقة فردية أحدية هل يجوز أن يصدر عنه أكثر من أثر واحد أو لا يجوز ذلك؟ قال القائلون بأن الله تعالى فاعل مختار وهم المتكلمون أنه يجوز وأثبتوه بالعقل والنقل. وقال الحكماء: لا يجوز ذلك. وبنوا على ذلك ثبوت سلسلة العقول العشرة المذكورة في كتبهم واستدلوا عليه[٤١٦] بثلاثة أوجه:

الوجه الأول، لو كان مصدرا ل"ب"ول"ا" لكان مصدرية "ب" غير مصدرية "ا" فإن دخل فيه المفهومان أو أحدهما لزم التركب. وإن لم يدخل فيه شيء منهما فهو مصدر لمصدريتهما؛ إذ هو المستند إليه فحينئذ يعود الكلام في مصدريتين ويؤل الأمر إلى التركب في الواحد الحقيقي أو التسلسل. وكل منهما محال.

الوجه الثاني، إنا نرى النار موجبة للحرارة والماء موجباً للبرودة ونقطع بأن طبيعة الماء غير طبيعة النار ضرورة. فثبت أن اختلاف الأثر لا يكون إلا باختلاف المؤثر.

الوجه الثالث، /[٨٧ظ] إنه لو كان مصدرا ل"ب" و"ا" لكان مصدرا ل "ا" ولما ليس "ا" وإنه تناقض .والجواب عن الوجه الأول؛ إن المصدرية أمر اعتباري لا وجود له. ولو سلم وجودها وتسلسلها فالتسلسل في الاعتباريات غير ممتنع. وعن الوجه الثاني؛ إن الاستدلال بتخلف الأثرين دون اختلافهما فإنا رأينا نارا ولا برد وماء ولا حر علمنا أنهما مختلفان. وعن الوجه الثالث؛ إنا لا نسلم إن صدور "ا" وصدور ما ليس "ا" تناقض فإن نقيض صدور "ا" لا صدور "ا" وإما صدور ما ليس"ا" فليس بنقيض له.

---

[٤١٥] ش: على.

[٤١٦] ش – عليه.

وكتب ابن سينا إلى بهمنيار بن مرزبان لما طلب منه البرهان على هذا المطلوب أنه إذا صدر عنه الباء الذي هو غير الألف من تلك الجهة صدق أنه لم يصدر عنه "ا" من تلك الجهة. فحينئذ يصدق أنه صدر عنه "ا" لم يصدر عنه "ا" من جهة واحدة. وهو تناقض وهو غلط. فإنا لا نسلم أنه إذا صدر عنه "ب" صدق أنه لم يصدر عنه "ا" بل اللازم حينئذ أنه صدر عنه ما ليس "ا" ولو سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه "ا" ولم يصدر عنه "ا" فإنهما مطلقتان. وهذا القائل بنفسه قرر في كتبه المعتبرة **كالشفاء** وغيره أنه لا تناقض بين المطلقتين.

المقام الثالث، مقام التكلم في بيان محل التوحيد وبيان الفرق المخالفين في توحيد الله تعالى /[٨٨و] ورد مذاهبهم الباطلة. وفيه مقصدان: المقصد الأول، في بيان محل توحيد الله تعالى. نقل عن الإمام الأعظم[٤١٧] إن محل توحيد الله تعالى هو السر. وهو داخل الفؤاد والفؤاد داخل القلب والقلب هو اللحم الصنوبري المودع في الصدر وهو معنى قوله عز اسمه: ﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ اَلْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ اَلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ﴾[٤١٨] الآية، فالصدر بمنزلة المشكاة والقلب بمنزلة الزجاج والفؤاد بمنزلة المصباح والسر بمنزلة الشجرة وداخل السر موضع خفي وهو محل نور الهداية. ويؤيد هذا المعنى قراءة من قرأ "مثل نور المؤمن" بدل مثل نوره. والأقوال في المعنى الآية كثيرة.

المقصد الثاني، في بيان الفرق المخالفين في توحيده تعالى، وهم الثنوية والنصارى والطبائعية والأفلاكية. فزعمت الثنوية، أن الصانع الخالق للعالم اثنان؛ لأنا نجد في العالم خيراً كثيراً وشراً كثيراً. والواحد لا يكون خيراً وشريراً فلكل واحد منهما فاعل على حدة. فالمانوية والديصانية منهم قالوا: فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة. والمجوس منهم قالوا: فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو أهرمن. ويعنون به الشيطان عليه اللعنة. وقالوا: إنهما إخوان مدبران لهذا العالم. وزعمت النصارى أنه ثالث ثلاثة وعبروا

---

[٤١٧] ش: قال الإمام الأعظم ما حاصله.

[٤١٨] سورة النور، ٣٥/٢٤

عنه /[٨٨ظ] بالأقانيم الثلاثة. وهو ذات وعلم وحياة. وزعم بعضهم أنه أب وهو الله وابن وهو عيسى وزوجة وهو مريم. وقد سبق ما يتعلق بهذا البحث في تفسير لفظة "هو". وزعم الطبائعيون أن الخالق أربعة أشياء: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. وزعم الأفلاكيون أنه سبعة: زحل والمشترى والمريخ والشمس والزهرة والعطارد والقمر. فهذه أربعة مذاهب. وكل منهما باطل بما سبق من دلائل التوحيد وبأن الديصانية والمانوية وافقونا[٤١٩] على أن الظلمة حادثة فنقول هي حادثة بذاتها أم بإحداث النور إياها. فإن قلتم بالأول صرحتم بحدوث بلا خالق. وفيه تعطيل الخالق لا إثبات خالقين. وإن قلتم بالثاني فالنور هو الذي أحدث أصل الشرور. وأيضاً قالوا مع المجوس أن أحدهما خير والآخر شرير. فنقول الخير إن قدر على دفع شر الشرير ولم يدفعه فهو أيضاً شرير وإن لم يقدر فهو عاجز لا يصلح للخالقية. وبأن النصارى لا دليل لهم على تقسيمهم بثلاثة أقانيم لا[٤٢٠] عقلا ولا نقلا. وأنهم جعلوا الذات مع الحياة والعلم ثلاثة فهلا جعلوه مع القدرة والإرادة خمسة ومع السمع والبصر سبعة إلى غير ذلك من الصفات. خذلهم الله ولعنهم ما أجهلهم وأغرهم أنهم يجعلون الذات مركبا من /[٨٩و] الصفات. وبأن الطبائعية جعلوا الأعراض التي لا قيام لها بذاتها ولا بقاء لها في نفسها خالقاً وهي محتاجة إلى المحدث. فإنها تحدث ساعة فساعة. وبأن الأفلاكيين قالوا بخالقية هذه الكواكب السائرة الدائرة والمنتقلة من برج إلى برج والمتحولة من حال إلى حال عندهم كالخسوف والكسوف والسعادة والنحوسة. وهذه الصفات كلها فيها أمارات كونها مسخرة مقهورة. والخالق هو الله الواحد القهار شهدت بربوبيته آياته ودلت على وحدانيته مصنوعاته. وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد.

---

[٤١٩] ش + هنا.

[٤٢٠] ش – لا.

المقام الرابع، مقام التكلم في كل واحد من أحد وواحد مع ما سبق عليهما من كلمات السورة وفيه بحثان: البحث الأول، في إن قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾[٤٢١] ألفاظ ثلاثة وكل واحد منها إشارة إلى مرتبة من مراتب الطالبين:

المرتبة الأولى، من المراتب مرتبة المقربين وهي أعلى مراتب السائرين إلى الله تعالى. وهؤلاء هم الذين نظروا إلى ماهيات الأشياء وحقائقها من حيث هي هي فلا جن ما رأوا موجوداً سوى الله تعالى؛ لأن الحق هو الذي لذاته يجب وجوده وأما ما عداه فممكن لذاته والممكن لذاته إذا نظر إليه من حيث هو هو كان معدوماً. فهؤلاء رأوا الحق فقط. وقوله تعالى "هو" ضمير مطلق إلا أن المرجع لما كان متعيناً متفرداً عندهم /[٨٩ظ] انصرف إليه ذلك المطلق ولم يفترقوا إلى مميز، لأن الافتقار إلى المميز إنما يحصل عند التعدد. وقد تحقق إن هؤلاء لم يروا بعيون عقولهم إلا الواحد الحق. ومن ثمة [٤٢٢]كانت لفظة "هو" كافية في حصول العرفان لهؤلاء.

المرتبة الثانية، مرتبة أصحاب اليمين. وهي دون المرتبة الأولى وذلك لأن هؤلاء شاهدوا الحق موجوداً وشاهدوا الخلق أيضاً موجوداً فحصلت هناك كثرة فلم تكن لفظ "هو" كافية في حصول العرفان لهم بل حصل الافتقار إلى مميز به يتميز الحق عن الخلق فاحتاجوا إلى مقارنة لفظة "الله" بلفظة "هو" فقيل لأجلهم "هو الله" الذي يفتقر إليه كل ما عداه وهو مستغني عن ما عداه.

المرتبة الثالثة، مرتبة أصحاب الشمال. وهي أخس المراتب وأدونها. وهم الذين يجوزون كون الواجب أكثر من واحد وكون الخالق أكثر من واحد. فجعل لفظ "الأحد" مقارنا لما تقدم رداً على هؤلاء وإبطالاً لمقالهم فقيل: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾[٤٢٣] أي لا شريك له.

---

[٤٢١] سورة الإخلاص، ١/١١٢

[٤٢٢] ش: ثم.

[٤٢٣] سورة الإخلاص، ١/١١٢

البحث الثاني، قال المحققون: قوله تعالى: ﴿أَللَّهُ أَحَدٌ﴾ دال على جميع الصفات الكمالية. فإنها إما إضافية وهي صفات الإكرام ككونه تعالى قادراً مريداً وإما سلبية وهي صفات الجلال كقولنا ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض. ولفظة الله /[٩٠و] تدل على الإضافيات ولفظة "أحد" تدل على السلبيات. إما الأول، فلأنا قد أثبتنا في ما سبق أن الله تعالى صانع العالم فنقول تأثير الصانع في وجود العالم إما بالطبع والإيجاب أو بالقدرة والاختيار لا سبيل إلى الأول. فإن العلة لا تنفك عن المعلول فيلزم من قدم الصانع قدم العالم ومن حدوث العالم حدوث الصانع. وذلك يوجب الجمع بين النقيضين. وهو محال فتعين الثاني وهو إن تأثير الصانع في وجود العالم بالقدرة والاختيار فثبت أن الإله قادر. وإذا فعل القادر الفعل المحكم المتقن وجب أن يكون متصفاً بسائر الصفات الإضافية كما صرح به المحققون. وأما الثاني، فلأن المراد من الأحدية كون تلك الحقيقة منزهة عن أنحاء التراكيب. فثبت أنها ليست بجسم وإلا لكانت مركبة. وهكذا إلى آخر الصفات السلبية. انتهى تفسير ﴿الأحد﴾.

وللبحث في قوله تعالى: ﴿أَللَّهُ﴾ ثانياً أيضاً درجتان:

الدرجة الأولى، النظر فيه بحسب علم النحو. إعلم أن هذا الاسم الشريف ههنا[٤٢٤] مبتدء واجب التقديم عند جمهور النحاة. وذلك لأنهم أطبقوا على وجوب تقديم المبتداء على الخبر في أربع حالات: الحالة الأولى، أن يشتمل /[٩٠ظ] المبتداء على ما له صدر الكلام كالاستفهام. فإنهم أوجبوا تصديره للأشعار في أول الأمر بأن الكلام على أي وجه نحو: "من أبوك وأيهم أفضل وأبو من عندك".

الحالة الثانية، أن يكون المبتدء والخبر معرفتين ولا قرينة لكون أحدهما مبتداء نحو: "زيد المنطلق" وقال الإمام الرازي في مثل هذا المثال يتعين كون الاسم مبتداء والصفة خبراً. وإن تأخر الاسم ونحو "زيد أخاك".

[٤٢٤] ش: هنا.

الحالة الثالثة، أن يكون المبتداء والخبر متساويين في التخصيص نحو: "أفضل منك أفضل مني"

الحالة الرابعة، أن يكون الخبر فعلاً للمبتداء نحو "زيد قام". أما وجوب التقديم في الحالة الأولى فلرعاية صدارة ذي الصدارة وإما في الحالة الثانية والثالثة فلئلا يلتبس المبتدء بالخبر. وإما في الحالة الرابعة فلئلا يلتبس المبتدء[٤٢٥] بالفاعل. وما نحن بصدده وهو قوله تعالى: ﴿اللهُ الصَّمَدُ﴾[٤٢٦] إما من قبيل "زيد المنطلق". وذلك على القول بكون لفظة الجلالة عَلَما غير مشتق أو من قبيل "زيد أخاك" وذلك على القول بكونها مشتقة غير عَلَم.

الدرجة الثانية، النظر فيه بحسب علم المعاني. قال المفسرون: النكتة في تكرار لفظة الجلالة هنا الإشارة إلى أن من لم يتصف بالصمدية لم يستحق الإلهية. وكان المقام مقام المضمر /[٩١و] إلا أنه جيء بالمظهر لزيادة التمكن عند السامع. وذلك لأن علماء البلاغة قالوا: قد يقتضي المقام كون المسند إليه مضمراً ويذكر فيها المظهر. فإن كان المظهر المذكور اسم الإشارة فلكمال العناية بتميز المسند إليه لاختصاصه بحكم بديع الشأن كقول ابن الراوندي:

كم عاقل عاقل أعيت مذاهبه وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا

هذا الذي ترك الأوهام حائرة وصير العالم النحرير زنديقا[٤٢٧]

أي كافراً نافياً للصانع قائلاً إنه لو كان في الوجود لما كان كذلك. ورد عليه من قال:

نكد الأديب وطيب عيش الجاهل قد ارشداك إلى حكيم كامل. ومن ذلك قوله:

كم عاقل عاقل لا زال ذا عسر وجاهل جاهل لا زال في يسر

تحير الناس فيه فقلت لهم هذا الذي أوجب الإمان بالقدر[٤٢٨]

---

[٤٢٥] ش – بالخبر وإما في الحالة الرابعة فلئلا يلتبس المبتدء، صح هامش.

[٤٢٦] سورة الإخلاص، ٢/١١٢

[٤٢٧] **غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب**، ٤٣٨/٢.

ومنه ما أنشده أبو محمد بن سابق الواعظ بالشام:

وكم قوي قوي في تقلبه مذهب الرأي عنه الرزق منحرف

وكم ضعيف ضعيف في تقلبة كأنه من خليج البحر يغترف

هذا دليل على أن الإله له في خلقه سر خفي ليس ينكشف[٤٢٩]

ومن ذلك أيضاً قول الإمام الرازي رحمة الله في جواب ابن الراوندي حيث قال أذهب الله عمى قلبه ثم إنشاء

وكم أديب فهم قلبه مستكمل العقل مقل عديم

وكم جهول مكثر ماله ذلك تقدير العزيز العليم[٤٣٠]

وإن كان المظهر المذكور غير اسم الإشارة /[٩١ظ] فلزيادة التمكن في ذهن السامع ومثلوا له بما نحن بصدده وهو قوله تعالى: ﴿اللهُ الصَّمَدُ﴾[٤٣١] وله نكات أخر مذكورة في محلها تركناها.

وللبحث في قوله تعالى: ﴿الصَّمَدُ﴾[٤٣٢] أيضاً درجتان:

الدرجة الأول، النظر فيه بحسب علم الخط والقرآءة وبعض الأسرار اللغوية والصرف والنحو. اتفق الكتاب على كتابة الصمد ونحوه مع إبدال لامه صاداً وسقوطها عن التلفظ باللام. وقد سبق ما يتعلق بذلك في تفسير "أحد" وأطبق القرآء على قرآءته بالوقف عليه. وذكروا في معناه اللغوي وجهين: الأول، إنه فعل بمعنى مفعول من "صَمَدَ إليه" إذا قصده. وهو السيد المصمود إليه في الحوائج. قال الشاعر:

ألا بكر الناعي بخيري بني أسد بعمرو بن مسعود وبالسيد الصمد[٤٣٣]

---

[٤٢٨] **غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب**، ٤٣٨/٢.

[٤٢٩] **الآداب الشرعية** للمقدسي، ص ٢٦٥؛ **غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب**، ٤٣٨/٢.

[٤٣٠] **ديوان علي بن أبي طالب**، ص ٢١٩؛ **غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب**، ٤٣٨/٢.

[٤٣١] سورة الإخلاص، ٢/١١٢

[٤٣٢] سورة الإخلاص، ٢/١١٢

وقال الأخر:

عالوته بحسام ثم قلت له: خذها حذيف فأنت السيد الصمد[٤٣٤]

والدليل على صحة ذلك ما سبق من أنه لما نزلت هذه السورة «قالوا: وما الصمد؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هو الذي يصمد إليه في الحوائج»[٤٣٥] وقال الليث: صمدت صمد هذا الأمر أي قصدت قصده. والوجه الثاني، إن الصمد هو الذي لا جوف له. ومنه يقال لشداد القارورة الصِماد. ويقال "شيء مُصْمَد أي صلب ليس فيه رخاوة. قال ابن قتيبة /[٩٢و] وعلى هذا فالدال فيه مبدلة من التاء وهو المصمة. وقيل الصمد هو الأملس من الحجر أي الذي لا يقبل الغبار ولا يدخله شيء ولا يخرج منه شيء. وهذه المعاني وأمثالها لاستحالتها في حقه تعالى كما سيأتي يجب حملها على المجاز. وذلك لأن الجسم الذي يكون كذلك يكون عديم الانفعال والتأثّر عن الغير. وفي ذلك إشارة إلى كونه[٤٣٦] واجباً لذاته ممتنع التغير في وجوده وبقائه وجميع صفاته. وأصل الصّمد "صمد" فأدخل عليه "ال" فصار الصمد بصاد مخففة فأبدلت اللام صادا وأدغمت الصاد في الصاد على القياس المطرد فصار الصمد بتشديد الصاد. وقد سبق فيما سبق أنه خبر لقوله تعالى "الله" ويجب تأخّره عنه.[٤٣٧]

الدرجة الثانية، النظر فيه بحسب سائر العلوم وللتكلم فيه بحسبها ثلاث مقامات: المقام الأول، مقام التكلم في أقوال المفسرين في تفسير الصمد قد علم في الدرجة الأولى أنهم ذكروا له بحسب اللغة معنيين. ونقل عن المفسرين وجوه بعضها يليق بالمعنى الأول وهو كونه تعالى سيداً مرجوعاً إليه في الحوائج. وهو إشارة إلى الصفات الإضافية. وبعضها بالمعنى الثاني وهو كونه تعالى واجب الوجود في ذاته وفي صفاته

---

[٤٣٣] **خزانة الأدب** البغدادي، ٢٦٩/١١.

[٤٣٤] البيت لعمرو بن الأسلع، وهو في **ولسان العرب** (٢٥٨/٣).

[٤٣٥] **تفسير الطبري**، ٧٢٩/٢٤ (الإخلاص، ١/١١٢)؛ **تفسير الفخر الرازي**، ١٧٥/٣٢ (الإخلاص،١/١١٢).

[٤٣٦] ش + تعالى.

[٤٣٧] ش + عند النحاة.

ممتنع التغيير فيها. وهو إشارة /[٩٢ظ] إلى الصفات السلبية. وتارة يفسرونه بما يكون جامعاً للمعنيين. فالحاصل ثلاثة أنواع:

إما النوع الأول، ففيه أقوال: الأول، إن الصمد هو العالِم بجميع المعلومات؛ لأن كونه سيداً مرجوعاً إليه في قضاء الحاجات لا يتم إلا بذلك. القول الثاني، الصمد هو الحليم؛ لأن كونه سيداً يقتضي الحلم والكرم. القول الثالث، وهو قول ابن مسعود والضحاك: الصمد هو السيد الذي قد انتهي سيؤدده. القول الرابع، ما قال الأصم من أن الصمد هو الخالق. القول الخامس، ما قاله السدّي من أن الصمد هو المقصود عند الرغائب المستغاث عند المصائب. القول السادس، ما قاله الحسين بن الفضل البجلي من أن الصمد هو الذي ﴿يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾[٤٣٨] و﴿يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾[٤٣٩]، ﴿لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ﴾[٤٤٠] ولا راد لقضائه. القول السابع، ما قاله بعضهم من أنه السيد المعظم. القول الثامن، ما قيل من أن الصمد هو الفرد الماجد لا يقضى أمر دونه.

وأما النوع الثاني، ففيه أيضاً أقوال: القول الأول، الصمد هو الغني على ما قال ﴿وهو الغني الحميد﴾[٤٤١]. القول الثاني، الصمد هو الذي ليس فوقه أحد ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ﴾.[٤٤٢] القول الثالث، ما قاله قتادة من أن الصمد هو الذي لا يأكل ولا يشرب ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾.[٤٤٣] القول الرابع، ما قاله قتادة أيضاً من أنه الباقي بعد فناء خلقه ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾.[٤٤٤] /[٩٣و] القول

---

[٤٣٨] ﴿إِنَّ اللهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ [الحج، ١٨/٢٢]

[٤٣٩] المائدة، ١/٥

[٤٤٠] ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ﴾ [الرعد، ٤١/١٣]

[٤٤١] الحديد، ٢٤/٥٧

[٤٤٢] ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام، ١٨/٦]

[٤٤٣] ﴿قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ [الأنعام، ١٤/٦]

[٤٤٤] سورة الرحمن، ٢٦/٥٥

الخامس، ما قاله الحسن من أن الصمد هو الذي لم يزل ولا يزال ولا يجوز عليه الزوال كان ولا مكان ولا أين ولا أوان ولا عرش ولا كرسي ولا جني ولا إنسي وهو الآن كما كان. القول السادس، ما قاله أبي من أن الصمد هو الذي لا يموت ولا يورث ﴿وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[٤٤٥]. القول السابع، ما قاله يمان وأبو مالك من أن الصمد هو الذي لا ينام ولا يسهو. القول الثامن، ما قال بعضهم من أن الصمد هو الذي لا يوصف بصفة أحد. القول التاسع، ما قال مقاتل بن حبان من أن الصمد هو الذي لا عيب فيه ولا له ولا فيه[٤٤٦]. القول العاشر، ما قاله الربيع من أنه الذي لا تعتريه الآفات. القول الحادي عشر، قاله سعيد بن جبير من أن الصمد هو الكامل في صفاته وأفعاله. القول الثاني عشر، ما قاله الصادق من أنه الذي يغلب ولا يغلب. القول الثالث عشر، ما قاله أبو هريرة رضي الله عنه من أن الصمد هو المستغنى عن كل أحد. القول الرابع عشر، ما قاله الورّاق من أنه الذي أيسر الخلائق من الاطلاع عليه بكيفيّة. القول الخامس عشر، ما قيل من أن الصمد هو الذي لا تدركه الأبصار. القول السادس عشر، ما قاله أبو العالية والقرظي من أنه الذى "لم يلد ولم يولد" لأنه ليس شيء يلد إلا سيورث ولا شيء يولد إلا وسيموت. /[٩٣ظ] القول السابع عشر، ما قاله ابن عبّاس من أن الصمد هو الكبير. القول الثامن عشر، ما قيل من أن الصمد هو المنزه عن قبول النقص والزيادة وعن أن يكون مورداً للتغييرات[٤٤٧] والتبدلات وعن إحاطة الأزمنة والأمكنة والآنات والجهات.

وإما النوع الثالث، ففيه أيضاً أقوال حاصلها إن الصمد يدل على الوجوب الذاتي. فدل على جميع السلوب وأيضاً يدل على كونه تعالى مبدأ للكل فدل على جميع النعوت الإضافية.

---

[٤٤٥] سورة الحديد، ١٠/٥٧

[٤٤٦] ش: به.

[٤٤٧] ش: التغيرات.

المقام الثاني، مقام التكلم في استدلال المشبهة بهذه الآية وأمثالها على جسمية الله تعالى وإبطال مذهبهم الفاسد. وفيه نمطان: النمط الأول، في أنه استدل جهال المشبهة بظواهر موهمة من الآيات والأحاديث في أنه تعالى جسم. ومنها ما نحن بصدد تفسيره ووجهوه بأن الصمدية من صفات الأجسام فليس اتصافه تعالى بها إلا لكونه جسماً. ومنها قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[٤٤٨] ومنها قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَافًّا﴾[٤٤٩] ومنها قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾[٤٥٠] ومنها قوله تعالى: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾[٤٥١] ومنها قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾[٤٥٢] ومنها قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ﴾[٤٥٣] ومنها قوله عليه الصلوة والسلام: «إن الله تعالى ينزل إلى السماء الدنيا /[٩٤و] في كل ليلة جمعة فيقول هل من تائب فأتوب عليه وهل من مستغفر فأغفرله».[٤٥٤] ومنها قوله عليه الصلاة والسلام للجارية الخرساء:« أين الله تعالى؟ فأشارت إلى السماء فقرر ولم ينكر، وقال عليه السلام: إنها مؤمنة»[٤٥٥] إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث. والجواب أنها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات الدالة على نفي المكان والجهة عنه تعالى كما سيقرر إن شاء الله تعالى. ولا بد من تأويلها إما إجمالا فيفوض تفصيلها إلى الله تعالى كما هو رأي جمع

---

[٤٤٨] سورة طه، ٥/٢٠

[٤٤٩] سورة الفجر، ٢٢/٨٩

[٤٥٠] سورة فاطر، ١٠/٣٥

[٤٥١] سورة المعارج، ٤/٧٠

[٤٥٢] سورة البقرة، ٢١٠/٢

[٤٥٣] سورة الملك، ١٦/٦٧

[٤٥٤] هذا الحديث منقول بالمعنى من كتب: صحيح بخاري، صحيح مسلم. لفظ البخاري ومسلم:« ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر يقول: من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفرله» **صحيح بخاري**، كتاب التهجد باب دعاء والصلاة من آخر الليل ١٤؛ **صحيح مسلم**، كتاب صلاة المسافرين باب الترغيب في الدعاء والذكر... ٧٥٨.

[٤٥٥] **صحيح مسلم**، كتاب المساجد ومواطع الصلاة، باب تحريم الكلام... ٥٣٧. وفي صحيح مسلم:« فقال لها: أين الله؟ قالت: في السماء. قال: من أنا؟ قالت: أنت رسول الله. قال: أعتقها، فإنها مؤمنة.»

من المفسرين في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ﴾[٤٥٦] وعليه أكثر السلف.

وإما تفصيلاً فنقول في الآية الأولى المراد بالصمد معناه المجازي كما هو رأي الجمهور في كل ما يستحيل ثبوته حقيقة له تعالى. ونبين بأن الجسم الذي يكون كذلك[٤٥٧] عديم الانفعال والتأثر عن الغير. وذلك إشارة إلى كونه تعالى واجباً لذاته ممتنع التغيّر في وجوده وبقائه وجميع صفاته علىأإن الاستدلال بهذه الآية باطل كما ذكره الإمام الرازي. فإنه قد تبين أن كونه تعالى أحد ينافي كونه تعالى جسماً فمقدمة هذه الآية تدل على أنه لا يمكن أن يراد من الصمد هذا المعنى ولأن الصمد بهذا المعنى من صفات الأجسام المتضاغطة. والله تعالى منزه عن ذلك[٤٥٨]، ونقول في الآية الثانية إن المراد بالاستواء الاستيلاء كما في قول الشاعر: /[٩٤ظ]

قد استوى عمر وعلى العراق من غير سيف ودم مهراق[٤٥٩]

وفي الثالثة، إن المعنى "جاء أمر ربك" وعلى ذلك فقس بقية الآيات والأحاديث. النمط الثاني، في الاستدلال على بطلان مذهب المشبهة مطلقاً. وفيه مقصدان: المقصد الأول، في الدلائل النقلية وهي كثيرة. ومنها قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾[٤٦٠] فإنه تعالى وُصِفَ بكونه أحداً والأحد مبالغة في كونه واحداً والذي يمتلاء منه العرش ويفضل على العرش على ما يزعمونه يكون مركباً من أجزاء كثيرة جداً فوق أجزاء العرش. وذلك ينافي كونه أحداً. قال الإمام:

---

[٤٥٦] سورة آل عمران، ٧/٣

[٤٥٧] ش + يكون.

[٤٥٨] **تفسير الفخر الرازي**، ١٨١/٣٢ (الإخلاص، ٢/١١٢).

[٤٥٩] **شعر البعيث المجاشعي**، ص ١٨.

[٤٦٠] سورة الإخلاص، ١/١١٢

ورأيت جماعة من الكرامية عند هذا الإلزام يقولون إنه تعالى ذات واحدة ومع كونها واحدة حصلت في كل هذه الأحياز دفعة واحدة قالوا فلأجل إنه تعالى حصل دفعة واحدة في جميع الأحياز امتلاء العرش منه فقلت حاصل هذا الكلام يرجع إلى أنه يجوز حصول الذات الشاغلة للخير والجهة في أحياز كثيرة دفعة واحدة والعقلاء اتفقوا على إن العلم بفساد ذلك من أجلي العلوم الضرورية.[٤٦١]

ومنها قوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾[٤٦٢] فلو كان إله العالم في العرش كما يزعم هؤلاء لكان حامل العرش حاملا للإله فوجب أن يكون الإله محمول /[٩٥و] حامل ومحفوظ حافظاً. وذلك لا يذهب إليه عاقل. ومنها أن فرعون لما طلب حقيقة الإله من موسى عليه السلام لم يزد موسى على ذكر صفة الخلاّقية ثلاث مرات. فإنه لما قال: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[٤٦٣] ففي المرة الأولى قال: ﴿رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾[٤٦٤] وفي المرة الثانية قال: ﴿رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ﴾[٤٦٥] وفي المرة الثالثة قال: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾[٤٦٦] وكل ذلك إشارة إلى الخلاقية. وأما فرعون عليه ما يستحق فإنه قال: ﴿يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى﴾[٤٦٧] فطلب الإله في السماء فعلمنا أن وصف الإله بالخلاقية وعدم وصفه بالمكان والجهة دين موسى وجميع الأنبياء عليهم السلام ووصفه تعالى بكونه في السماء دين فرعون وإخوانه من الكفرة. ومنها أنه تعالى قال: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾[٤٦٨] وكلمة "ثم" للتراخي. وهذا يدل على أنه تعالى إنما استوى على العرش بعد تخليق السموات والأرض. فلو

---

[٤٦١] **تفسير الفخر الرازي**، ١١٨/١٤ (الأعراف، ٥٤/٧).

[٤٦٢] سورة الحاقة، ١٧/٦٩

[٤٦٣] سورة الشعراء، ٢٣/٢٦

[٤٦٤] سورة الشعراء، ٢٤/٢٦

[٤٦٥] سورة الشعراء، ٢٦/٢٦

[٤٦٦] سورة الشعراء، ٢٨/٢٦

[٤٦٧] سورة المؤمن، ٣٦/٤٠-٣٧

[٤٦٨] سورة الأعراف، ٥٤/٧

كان الله تعالى في جهة وكان استوائه على العرش بمعنى استقراره عليه لزم أنه ما كان مستقرا على العرش بل معوجاً مضطرباً ثم استوى عليه بعد ذلك وذلك يوجب وصفه بصفات سائر الأجسام من الإضطراب والحركة تارة والسكون /[٩٥ظ] أخرى. وذلك لا يقول به عاقل.

المقصد الثاني، في الدلائل العقلية على أنه تعالى ليس بجسم كما زعم المشبهة واليهود وغيرهم من الفرق الضلالة. قال أصحابنا: لو كان الإله جسماً لكان متناهياً ولكان مركباً حادثاً ولكان متحيزاً ذا جهة. وكل من اللوازم باطل فالملزوم مثلها إما الملازمة فقد برهن عليها في محلها وإما بطلان اللازم الأول فلأن كل متناه له شكل معين ومقدار مخصوص واختصاصه بذلك لا بدله من مخصص. ويلزم منه الحاجة لله تعالى وهو ينافي الألوهية. وإما بطلان اللازم الثاني فلأن كل مركب محتاج إلى أجزائه، وكل حادث محتاج إلى محدث، وكل ذلك عجز لا يليق بخالق العالم. تعالى عن ذلك. وإما بطلان اللازم الثالث فعليها حجج: الحجة الأولى، إنه تعالى لو كان في جهة وحيز لزم قدم الجهة والحيز. وقد برهن على أنه لا قديم سوى الله تعالى. والخصم لا ينكره. الحجة الثانية، إنه تعالى لو كان في جهة وحيز لكان الحيز غنياً عنه. وكان هو محتاجاً إلى الحيز. وذلك[٤٦٩] لا يليق بجناب قدسه تعالى. الحجة الثالثة، إنه تعالى لو كان متحيزاً لكان في جميع الأحياز أو في بعضها: والأول، يوجب تداخل المتحيزين لاشتغال بعض الأحياز بالأجسام، وأيضاً يوجب مخالطته تعالى بقاذورات العالم. وكل منها /[٩٦و] باطل اتفاقاً. والثاني، يوجب أن يكون تخصصه ببعض الأحياز بتخصيصه واختياره تعالى فلا يمكن الجزم بعدم تَحَيُّزِهِ في أصغر الأشياء وأحقرها. والله تعالى منزه عن ذلك. وقد تقدم ما يناسب هذا البحث. الحجة الرابعة، أنه تعالى لو كان في الحيز الذي هو العرش كما زعم هؤلاء الضالون لكان إما أعظم من العرش أو مساوياً له أو أصغر منه، فعلى الأول كان منقسماً؛ لأن القدر الذي منه يساوي العرش يكون مغايراً للقدر الذي منه يفضل العرش.

---

[٤٦٩] ش + مما.

وعلى الثاني أيضاً كان منقسماً؛ لأن العرش منقسم ومساوي المنقسم منقسم. وعلى الثالث، يلزم كون العرش أعظم منه. وهو باطل. والخصم لا ينكره. الحجة الخامسة، أنه تعالى لو كان مختصاً بحيز لكنا إذا فرضنا وصول إنسان مثلا إلى طرف ذلك الشيء فأما أن يمكنه النفوذ والدخول فيه أو لا يمكنه ذلك. فإن كان الأول كان كالهواء اللطيف والماء اللطيف وحينئذ يكون قابلاً لتفرق والتمزق. وإن كان الثاني كان صلداً[٤٧٠] كالحجر الصلد. وقد أجمع المسلمون على أن إثبات هاتين الصفتين في حقه تعالى كفر وإلحاد. الحجة السادسة، أنه تعالى لو كان متحيزاً لكان مشاراً إليه بحسب الحس. وذلك ظاهر. وكل ما هو كذلك فهو إما لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه أو يقبلها، فإن قلتم إنه تعالى /[٩٦ظ] مشار إليه بحسب الحس مع أنه تعالى لا يقبل القسمة المقدارية ألبتة كان نقطة لا تنقسم أو جوهراً فرداً لا ينقسم وكان في غاية الصغر والحقارة. وأنه مما أطبق العقلاء على بطلانه. كيف لا؟ ولو كان كذلك لجاز أن يقال إنه جزء من ألف جزء من رأس إبرة وأن يقال إنه تعالى ذرة ملتصقة بذنب غلة أو قملة وأن يقال إنه نقطة في رجل برغوثٍ أو خرقوصٍ إلى غير ذلك. وكل قول يفضي إلى هذه الأشياء فصريح العقل حاكم بتنزيه جناب الحق تعالى عنه. وإن قلتم إنه تعالى مشار إليه بحسب الحس وقابل للقسمة المقدارية فقد قلتم بتركبه تعالى واحتياجه إلى الأجزاء. وكل ذلك ينافي ألوهيته تعالى. الحجة السابعة، حجة لطيفة استقرائية وهي إن الشيء كلما كان معنى الحجمية والكثافة فيه أقل كانت القوة الفاعلة فيه أقوى وأكمل. وكلما كان ذلك المعنى فيه أكثر كانت القوة الفاعلة فيه أضعف وأنقص. بيان ذلك؛ إنا رأينا الأرض أكثف الأجسام وأكثرها حجمية فلا جرم رأيناها منفعلة لغيرها وإما كون الأرض الخالصة فاعلة في غيرها فلم يظهرلنا، ورأينا الماء أقل كثافة من الأرض. فلا جرم رأيناها فاعلاً بجريانه بالطبع وتأثيره في الأرض أنواع التأثيرات، ورأينا الهواء أقل كثافة من الماء فرأيناها فاعلاً في نحو أبقاء الحيوان /[٩٧و] حتى قيل إن الروح إنما هو الهواء المستنشق فلو لا تأثيره في الأحياء لما ظن ذلك. ورأينا النار أقل كثافة من الهواء فرأيناها أشد فاعليّة

[٤٧٠] ش: صلبا.

في طبخ الأجسام ونضجها وتحليلها وتكوينها. ورأينا الأفلاك أقل الأجسام كثافة فرأيناها فاعلة مستولية على تمزيج العنصريات وتكوينها بحسب التمزيجات وتفريقها إلى المواليد. فقد أفاد هذا الاستقراء ظناً قوياً مشارفاً لليقين بأن كل من ثبتت له القدرة الشاملة والإرادة الكاملة في الإبداع والخلق استحال كونه جسماً كثيفاً. هذه جملة ما استحضرنا من الحجج القائمة على استحالة كونه تعالى جسماً متحيزاً ذا جهة.

المقام الثالث، مقام التكلم في الصمد مع ما سبق عليه من كلمات السورة. وفيه ثلاثة أبحاث: البحث الأول، في وجه تنكير "أحد" وتعريف "الصمد"، فنقول لما كان الغالب على أوهام أكثر الخلق إن كل موجود محسوس. وثبت أن كل محسوس فهو منقسم. فإذن ما لا يكون منقسماً بل يكون أحدا لا يكون خاطرا ببال أكثر الخلق. وإما "الصمد" فهو الذي يصمد إليه في الحوائج. وهذا كان معلوماً للعرب بل لأكثر الخلق على ما يشهد به قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾[٤٧١] وإذا كانت الأحدية مجهولة عند أكثر الخلق وكانت الصمدية معلومة الثبوت عند جمهور الخلق لا جرم /[٩٧ظ] جاء لفظ "أحد" على سبيل التنكير ولفظ "الصمد" على سبيل التعريف.

البحث الثاني، في وجه إيراد الأسماء الأربعة المذكورة هنا وجعلها خمسة: اعلم أنه لما كانت القوى الدراكة التي هي مناط المعاش والمعاد خمسة: أوليها، القوة الحسّاسة التي تدرك المحسوسات بالحواسّ الخمس الظاهرة. وكأنها أصل الروح الحيواني. والثانية، القوة الخيالية التي تحفظ صور تلك المحسوسات لتعرضها على القوة العقلية عند الاحتياج. وكأنها خزانة القوة الحسّاسة. والثالثة، القوة العقلية المدركة للحقائق الكلية. والرابعة، القوة الفكرية التي تأخذ المعارف العقلية فتؤلّفها لِيَسْتَنْتِجَ منها علم ما لم يعلم. الخامسة، القوة القدسية التي تتجلى فيها لوائح الغيب وأسرار الملكوت المختصة بكمّل عباد الله تعالى من الأنبياء

[٤٧١] سورة الزخرف، ٨٧/٤٣

والأولياء. لا جرم جعل الأسماء المذكورة في هذه السورة خمسة في الذكر على طبق عدد ما أعطاهم من أسباب الإدراك.

البحث الثالث، ما في اختيار الخمسة من اللطافة. اعلم أن هذا العدد فيه سر عجيب وهو أنه إذا جعل جذراً بأن ضرب في نفسه يحفظ نفسه في مجذوره الحاصل من ضربه في نفسه .وكذلك في المكعب الحاصل من ضربه في مجذوره. وكذلك في ضرب المجذور في المكعب. وهكذا فإنك تضرب الخمسة في الخمسة، فالحاصل خمسة وعشرون، وتضرب الخمسة في خمسة وعشرين، /[٩٨و] فالحاصل مائة وخمسة وعشرون، وتضرب الخمسة والعشرين في مائة وخمسة وعشرين، فالحاصل ألْفان وستمائة وخمسة وعشرون وهكذا إلى حيث لا يتناهي والخمسة تتكرر في كل مرتبة مع تفردها وامتيازها. وفي ذلك إشارة لطيفة إلى ما اشتهر بين المتصوفين وأهل المكاشفة من أن الحقيقة الأحدية موجودة في الكل بالكل مع الكل مع كون ذلك الجناب متنزها عن شائبة نقص الحدوث والإمكان ومتعالياً عن إحاطة الزمان والمكان ومتصفاً بالأحدية بلا تغير وتبدل وبالأزلية والأبدية بلا تحول. وأمثال ذلك من مصطلحات هؤلاء وإن كانت مما لا يظهر للعوام وجهه كما سبق إلا أنها نخبة الأسرار وخلاصة المعارف. والحق الذي ظهر لنا ولغيرنا في الرياضات والخلوات. إن هؤلاء طائفة لا يخيب أنيسهم ولا يشقى جليسهم. شرفنا الله تعالى بصحبتهم وحشرنا في زمرتهم.

تنوير: إن تطلب شيأً من رموز ما ذكرنا فانظر إلى ما في هذه السورة من الأسماء. وهي خمسة: أوّلها "هو" وأصله الهاء والواو منه زائدة بدليل سقوطها في التثنية والجمع نحوهما وهم كما سبق في تفسير الله ومجموعها أيضاً يحصل منه بحساب الجمل الهاء وهي دالّة على ذاته تعالى كما في قوله تعالى: ﴿مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ﴾[٤٧٢] فكان المجموع عين الاسم الأول /[٩٨ظ] فصار

[٤٧٢] ق ش: له ما في السموات وله الحمد وله الملك| ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [التغابن، ١/٦٤]

الآخر أوّلا فالأوّل آخر ظاهر والآخر أوّل باطن فسبحانه ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾[٤٧٣] انتهي تفسير الصمد. وبالله التوفيق.

وللبحث في قوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾[٤٧٤] أيضاً درجتان:

الدرجة الأولى، النظر فيه بحسب علم القراءة واللغة والصرف والنحو. اتفق جمهور القراء على قرآءة هاتين الكلمتين على هذا الوجه المذكور المشهور في عامّة المصاحف. و"لم" حرف جزم لنفي المضارع بعد قلبه ماضياً. وليست في الأصل لا وقد يلحق بها ميم وألف فتصير لما وتبقى على عملها إلا أن منفيها[٤٧٥] يتوقع ثبوته ويجوز حذفه كقولهم "ندم زيد ولما" أي لما ينفعه الندم فيكون مع الإلحاق لنفي قد فعل وبدونه لنفي فعل. وليست من أقسامها "لما" الحينية ولا "لما" الاستثنائية ومثالهما قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي﴾[٤٧٦] وقوله تعالى: ﴿إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ﴾[٤٧٧] فإن التقدير في الآية الأولى حين رأى الشمس وفي الثانية إلا عليها. وقول الجوهري إن "لما" بمعنى "إلا" غير معروف في اللغة خطاء. و"يلد" صيغة المضارع. يقال: "ولد، يلد، وولدت، تلد، ولادا، وولادة، والادة، ولدة، ومولدا" والمعنى التفرع .ومنه التوليد المصطلح للمعتزلة. وقد يجيء التوليد بمعنى التربية. ومنه قوله تعالى /[٩٩و] لعيسى عليه الصلاة والسلام "أنت نبي" بتقديم النون "وأنا ولّدتك بالتشديد" أي ربّيتك. قالت النصارى –خذلهم الله– "أنت نبي" بتقديم الباء "وأنا ولدتك" بالتخفيف. تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. والضمير المستتر في "يلد" لله. تعالى عن ذلك.

---

[٤٧٣] سورة الحديد، ٣/٥٧

[٤٧٤] سورة الإخلاص، ٣/١١٢

[٤٧٥] ش + حينئذ.

[٤٧٦] سورة الأنعام، ٧٨/٦

[٤٧٧] سورة الطارق، ٤/٨٦

الدرجة الثانية، النظر في قوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾[٤٧٨] بحسب سائر العلوم وللتكلم فيه بحسبها ثلاث مقامات: المقام الأول، مقام التكلم في السؤالات والنكات. فإن قلت لم قدم قوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾[٤٧٩] على قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾[٤٨٠] مع إن المولودية سابقة على الوالدية؟ قلنا: لأنهم إدّعوا أن لله تعالى ولداً ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ بْنُ اللهِ﴾[٤٨١] ﴿وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللهِ﴾[٤٨٢] وقالت مشركو العرب "الملائكة بنات الله" ولم يدع أحد أن له والداً فلهذا السبب بدأ بما هو أهم وأحوج. وهو رد هؤلاء الضالين فقال "لم يلد". فإن قلت: ما النكتة في التعبير بالماضي والاقتصار عليه؟ قلنا: الآية الكريمة لما كانت واردة في تكذيب هؤلاء وجواب ما قالوه في الزمان الماضي فلا جن جاءت بلفظ الماضي على وقف مقالهم. فإن قلت: لم قال في هذه السورة ﴿لَمْ يَلِدْ﴾[٤٨٣] وفي سورة بني أسرائيل ﴿لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾؟[٤٨٤] قلنا: إن الولد يكون على وجهين: الوجه الأول، أن يتولد من الوالد مثله. وهذا هو الولد الحقيقي. الوجه الثاني، أن لا يتولد منه بل يسميه ولدا /[٩٩ظ] بالاتخاذ وإن لم يكن في الحقيقة كذلك. فهو قسمان: والقائلون بالوالدية فرقتان: الفرقة الأولى القائلون بأن لله تعالى ولداً حقيقة كما في الشاهد. والفرقة الثانية هم القائلون بأن الله تعالى اتخذ بعض عباده ولداً على سبيل التشريف والإكرام كما اتخذ إبراهيم خليلًا تشريفًا وإكراماً فقوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾[٤٨٥] تكذيب للفرقة الأولى ونفي للقسم الأول وقوله تعالى: ﴿لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾ رد للفرقة الثانية وتنزيه عن القسم الثاني. ولذلك أشار إلى غناه تعالى عن الاتخاذ المذكور بقوله

---

[٤٧٨] سورة الإخلاص، ٣/١١٢

[٤٧٩] سورة الإخلاص، ٣/١١٢

[٤٨٠] سورة الإخلاص، ٣/١١٢

[٤٨١] سورة التوبة، ٣٠/٩

[٤٨٢] سورة التوبة، ٣٠/٩

[٤٨٣] سورة الإخلاص، ٣/١١٢

[٤٨٤] ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا ﴾ [الإسراء، ١١١/١٧]

[٤٨٥] سورة الإخلاص، ٣/١١٢

﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا﴾[٤٨٦] لأن الإنسان إنما يتخذ الولد ليكون ناصراً له ومعيناً له في دفع من ينازعه في الملكه. ومن العجائب أن الإمام الرازي مع تصريحه هنا بهذا التفصيل وأزيد منه صوّب وقرر في تفسير سورة التوبة أن الله تعالى جعل عيسى عليه السلام إبناً على سبيل التشريف كما جعل إبراهيم عليه السلام خليلاً تشريفاً وأدّعى أن سبب ضلالة طوائف النصارى كان ذلك مع اختياره لما هنا من الحصر والتقسيم. جعل الحكماء القائلين بولادة العقول العشرة على ما سيجيء داخلين في من كذبهم الله تعالى في هذه السورة.[٤٨٧] فإن قلت: إن نفي كونه تعالى والداً لا يستفاد من السمع. فإن العلم بما يثبت به ذلك من التفرد الذاتي والتنزه متقدم على العلم بصحة النبوة فلا يمكن استفادته بالدلائل السمعية. فما الفائدة في إيراده في هذه السورة؟ قلنا: لما تبين مما أورده في السورة من الأحدية /[١٠٠و] والصمدية ما يوجب تنزيهه تعالى عن الوالدية عقلا لا جرم أورد هذا الحكم هنا تنبيها على الدلالة العقلية على نفي ذلك عنه تعالى.

المقام الثاني، مقام التكلم في أقوال من أثبت الوالدية لله تعالى من المليين وإبطال مقالهم وفيه نمطان: النمط الأول، في المقالات الإلهية أي في ما أورده الله تعالى تنبيهاً على الدلائل العقلية الدالة على أنه تعالى منزه عن الوالديه وتكذيباً للضالين من أرباب الملل والأديان. قد روي عن عبيد بن عمرو أن القائل بولدية عزير عليه السلام رجل واحد من اليهود. والذي ذهب إليه المحققون أن هذا القول كان فاشياً فيهم ثم انقطع. وهذا ظاهر من حكايت الله تعالى عنهم ولا اعتبار بإنكار اليهود لذلك. ولا خلاف في أن النصارى قالوا بولدية عيسى عليه السلام. وإن كان تحقيق معتقدهم وتعينه مشكلاً. وإذا عرفت هذا فاعلم أن الله تعالى نبه على بطلان ما ذهب إليه هؤلاء الضالون في مواضع كثيرة من الكتاب

---

[٤٨٦] ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا﴾ [الإسراء، ١١١/١٧]

[٤٨٧] ش – مع اختياره لما هنا من الحصر والتقسيم جعل الحكماء القائلين بولادة العقول العشرة على ما سيجيء داخلين في من كذبهم الله تعالى في هذه السورة.

المجيد. ومنها قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَهُ ما فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ﴾[٤٨٨] وفيه إبطال لمقالهم من وجوه: الأول، إن كل ما سوى الله الموجود الواحد ممكن لذاته ومحدث ومملوك له، وكل محدث ومملوك لا يصلح للولدية. الوجه الثاني، إن هذا الذي أضيف إليه بأنه ولده إما أن يكون قديماً /[١٠٠ظ] أزلياً أو محدثاً فعلى الأول لا يمكن الحكم بكون أحدهما والداً والآخر ولداً لعدم الدليل مع أن هذا الاحتمال باطل. وعلى الثاني فيكون عبداً ومملوكاً لا ولداً. الوجه الثالث، إن الولد لا بد وأن يكون من جنس الوالد فلو فرضنا له ولداً لكان مشاركاً لوالده من بعض الوجوه وممتازاً عنه بوجوه آخر. وذلك يقتضي كون كل واحد منهما مركباً ومحدثاً فالمجانسة ممتنعة فالوالدية ممتنعة والمالكية والخالقية ثابتة. ومنها قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[٤٨٩] الآية،

تحرير المقام، إن إثبات الولد له تعالى إما أن يكون بخالقيته تعالى له وإحداثه إياه على سبيل الإبداع من غير تقديم نطفة وأب أو بوالديته تعالى له على الوجه المعهود في الشاهد أو بوجه آخر مجهول. والشق الأول باطل فإنه تعالى وإن كان يحدث الحوادث في هذا العالم مع أسباب مخصوصة ووسائط معينة إلا أن النصارى وغيرهم يسلمون أن الكل بإحداثه تعالى وأنه تعالى خلق السموات والأرض من غير سبق مدة ومادة فلزم أن الله تعالى خلقها على سبيل الإبداع. فإذا إدعوا أنه تعالى بسبب إحداث عيسى عليه السلام إبداعاً مثالاً صار والداً له لزمهم أنه بسبب إحداث السموات والأرض إبداعاً صار والداً لها. وأنه باطل اتفاقاً /[١٠١و] فثبت أنه تعالى ما صار والداً. والشق الثاني أيضاً باطل. من وجوه: الوجه الأول، إن الوالدية لا يصح إلا لمن[٤٩٠] يكون له صاحبة وشهوة وينفصل عنه جزء ويحتبس في الصاحبة ويصير

---

[٤٨٨] سورة البقرة، ١١٦/٢

[٤٨٩] سورة الأنعام، ١٠١/٦

[٤٩٠] ش: من.

مثلا له. وهذه الأحكام كلها مختصة بالأجسام القابلة للحركة والسكون والاجتماع والافتراق والحد والنهاية واللذة والألم. وقد دل البرهان على أن الحق تعالى منزه عن هذه الصفات كلها. ولا صاحبة له تعالى. فثبت أن كونه تعالى والداً مما يحكم بفساده صريح العقل السليم.

الوجه الثاني، إن الذي يتحاول الطرز المعهود في الولادة إنما يأتي بذلك لعجزه عن الايجاد والتكوين بدون ذلك الطرز. وأما الذي خلق كل شيء مع علم كامل وقدرة شاملة فلا يحتاج إلى رعاية ذلك الطرز المشاهد في الإنسان وسائر الحيوانات. فثبت أن إثبات الوالدية المعهودة في حقه تعالى باطل عقلاً.

الوجه الثالث، إن ذلك الولد لا يخلو إما أن يكون قديماً أو محدثاً لانحصار الموجود في هذين القسمين. وعلى الأول يكون واجباً لذاته غنياً عن غيره فيمتنع كونه مولوداً محتاجاً وعلى الثاني يكون مخلوقاً لمن خلق كل شيء لا مولوداً له.

والشق الثالث، أيضاً باطل؛ لأن وجه إثبات الوالدية في حق خالق الأشياء حينئذ يكون مجهولا غير متصور. ويكون الخوض فيه محض الضلال. وقال بعضهم: لو اجتمع الأولون والآخرون على أن يذكروا في هذه المسئلة /[١٠١ظ] كلاماً يساويه في القوة والكمال لعجزوا عن ذلك. ومنها قوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لله الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا﴾[٤٩١] الآية، وقد سبق ما يستفاد منه من التنبيه. ومنها ما نحن بصدده وهو قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾[٤٩٢] إلى آخر السورة. والتنبيه المستفاد منه يظهر مما سبق.

النمط الثاني، ما ذكره النبي صلى الله عليه وسلم في مناظرته مع النصارى. روي محمد بن إسحاق في حديث طويل أن وفد نجران جاؤا إلى النبي صلى الله عليه وسلم. وهم ستون راكباً. وفيهم أربعة عشر

---

[٤٩١] سورة الإسراء، ١١١/١٧

[٤٩٢] سورة الإخلاص، ١/١١٢

رجلا من أشرافهم. وثلاثة منهم كانوا أكابر القوم. أحدهم أميرهم. واسمه عبد المسيح والثاني مشيرهم وذو رأيهم واسمه أيهم والثالث أسقفهم واسمه أبو حارثة. وكان ملوك الروم موّلوه وأكرموه لما بلغهم من علمه واجتهاده في دينهم. وكان يقول لأخٍ له اسمه كرز في الطريق أن النبي المذكور في الإنجيل إنما هو هذا الذي نقصده. ولكن نخاف عند الإيمان به أن يأخذ هؤلاء الملوك أموالهم منا. فلما حضروا إلى النبي صلى الله عليه وسلم ناظروا معه وبلغوا إلى أن قال النبي صلى الله عليه وسلم: "وأنتم تثبتون له ولداً فقالوا: فمن أبوه فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت آيات من أوائل سورة آل عمران. فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم يناظر معهم /[١٠٢و] فقال: ألستم تعلمون أن ربنا قيّوم على كل شيء ويحفظه ويرزقه فهل يملك عيسى شيأ من ذلك؟ قالوا: لا قال ألستم تعلمون أن الله تعالى لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء. وهل يعلم عيسى شيأ من ذلك غير ما علم؟ قالوا: لا. قال: وإن ربنا صوّر عيسى في الرحم كيف شاء فهل تعلمون ذلك؟ قالوا: بلى. قال: ألستم تعلمون أن ربنا لا يأكل الطعام ولا يشرب الشراب ولا يحدث الحدث وتعلمون أن عيسى حملته أمه كما تحمل المرءة ووضعته كما تضع المرءة وغذى كما يغذي الصبي ثم كان يطعم الطعام ويشرب الشراب ويحدث الحدث قالوا: بلى، فقال صلى الله عليه وسلم: كيف يكون هو كما زعمتم. فعرفوا الحق ثم جحدوا وقالوا: يا محمد! ألست تزعم أنه كلمة الله وروح منه قال: بلى قالوا فحسبنا! فنزل قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ﴾[٤٩٣] منه الآية. وقال الإمام: «هذه الرواية دالة على أن المناظرة في تقرير الدين وأزالت الشبهات حرفة الأنبياء عليهم السلام. وإن مذهب الحشوية في إنكار البحث والنظر باطل قطعا».[٤٩٤]

---

[٤٩٣] سورة آل عمران، ٧/٣ | **تفسير الطبري**، ١٥١/٦-١٨٦ (آل عمران، ١/٣-٤)؛ **تفسير الفخر الرازي**، ١٦٧/٧ (آل عمران، ١/٣).

[٤٩٤] **تفسير الفخر الرازي**، ١٦٨/٧ (آل عمران، ٢/٣).

المقام الثالث، مقام التكلم في ما ذهب إليه الفلاسفة من تولد العقل عن الله تعالى وإبطال مذهبهم. قالوا: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد. والواجب تعالى واحد من جميع الجهات فيمتنع أن يستند إليه الكثرة ابتداء فأثبتوا أن الصادر عنه أوّلا عقل واحد. ثم أتموا عقولا عشرة واكتفوا بهذا العدد /[١٠٢ظ] بناء على ما خمنوه من كون الأفلاك الكلية تسعة. ثم اضطربت أنظارهم واختلت أفكارهم في تحقيق المقام وتبيين المرام. فتارة قالوا: إذا ثبت أن الصادر الأول عقل واحد فله اعتبارات ثلاثة، وجوده في نفسه ووجوبه بالغير وإمكانه لذاته فصدر عنه باعتبار وجوده العقل الثاني وباعتبار وجوبه نفس الفلك الأول وباعتبار إمكانه جسمه إسنادا للأشرف إلى الطرف[٤٩٥] الأشرف والأخس إلى الأخس. وكذلك من العقل الثاني عقل ثالث ونفس ثانية وفلك ثان وهكذا إلى العقل العاشر الفعال المؤثر في هيولى العالم السفلي المفيض للصور والنفوس والأغراض على العناصر البسيطة والمركبات، منها بسبب ما يحصل لها من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية وأوضاعها. وتارة قالوا: إذا ثبت أن الصادر واحد فله اعتبار وجوده واعتبار إمكانه فصدر عنه العقل الثاني والفلك الأول وهكذا. وتارة قالوا: إذا ثبت أنه واحد فله اعتبار وجوده من الأول واعتبار ماهيته في نفسه واعتبار علمه بالأول واعتبار علمه بذاته فصدر عنه بهذه الاعتبارات صورة فلك ومادته وعقله ونفسه. فسبحان من حار في بحار حكمته حجور الحصفة الأحبار وتاه في تياه معرفة نفوس الكملة المهّار.

قلنا: ما زعمتم من أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد /[١٠٣و] باطل. إذا كان الواحد قادراً مختاراً وقد أثبتنا كونه تعالى قادراً مختاراً أو آخر تفسير أحد. وما ذكرتم في طريق إثبات ذلك الأصل فاسد. وقد مر بيان فساده أيضاً في تفسير أحد. وما أثبتم للعقل الأول من الاعتبارات إن كانت وجودية فلا بد لها من مصادر متعددة وإلا بطل قولكم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد .وإن كانت اعتبارية فلا تصير

[٤٩٥] ش: الجهة.

جزء لمصدر الأمور الوجودية. وهذا ظاهر ولا شرطاً له لأن لو كفى ذلك في العقل الأول لكفى في الأول تعالى ولصار مبداء لأمور كثيرة من غير احتياج إلى العقول لثبوت مثل هذه الاعتبارات له تعالى. وما ذكرتم من حديث إسناد الأشرف إلى الأشرف خطابي لا اعتداد به في المطالب العلمية. وما قررتم من إسناد الفلك الثامن مع ما فيه من الثوابت المرصودة وغير المرصودة المتكثرة جدا على رأيكم إلى العقل الثاني غير معقول وما جعلتم منتهى سلسلة العقول في[٤٩٦] إسناد جميع ما في عالم العناصر من التأثيرات إلى العقل الذي هو في مرتبة الفلك التاسع مشكلاً جداً. فلينظر إلى ما هو في هذا المطلب الأعلى مناط تعويلهم وليقس به ما سوى ذلك من أقاويلهم. ولا شك أنهم أيضاً داخلون في من كذبهم الله تعالى في هذه السورة كما صرح به الإمام وغيره.

وللبحث في قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ أيضاً درجتان: /[١٠٣ظ]

الدرجة الأول، النظر فيه بحسب القراءة واللغة والصرف والنحو. اتفق جمهور القراء على الوقف على قوله تعالى :﴿لَمْ يُولَدْ﴾[٤٩٧] والواو هنا للعطف. ولها معان أخر. وترتقي أقسامها على نيف وعشرين قسما أستقصئت في محلها. "ويولد" على وزن يفعل أثبتت فيه الساقط في يلد لفقدان المانع. والجملة معطوفة على ما قبلها.

الدرجة الثانية، النظر فيه بحسب البلاغة ونحوها. قال العلماء: سبب[٤٩٨] الاقتصار على الماضي "لم يولد"[٤٩٩] وقوع الشكوك فيه كما سبق في "لم يلد" وشهادته[٥٠٠] على المستقبل ولما كانت الجمل الثالث نتائج الأحدية والصمدية عطفت بعضها على بعض عطف النتيجة على النتيجة. والمعنى أن الذي هو

---

[٤٩٦] ش: من.

[٤٩٧] سورة الإخلاص، ٣/١١٢

[٤٩٨] ش — سبب.

[٤٩٩] ش + لو.

[٥٠٠] ش: ولشهادته.

مدبر أجسادكم وأرواحكم وعالمكم مع اتصافه بالأحدية والصمدية لا يمكن أن يكون مولوداً. وروي عن ابن عطاء إن "لم يلد" دليل الفردانية "ولم يولد" دليل الربوبية.

وللبحث في قوله تعالى :﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾[٥٠١] أيضاً درجتان:

الدرجة الأولى، النظر فيه بحسب القراءة واللغة والصرف والنحو. اختلف القراء في قوله تعالى كفوا فقرأ حمزة "كفوأ" بالهمزة وسكون الفاء. وقرأ عاصم برواية حفص بلا همز مع ضم الفاء. وقرأ آخرون بالهمز وضم الفاء. "والكفو" كالكفاء لغة المثل ووزنهما فعل وفعال. وقد يقال "هذا كفى ذاك /[١٠٤و] وكفاه" كهدي وزنا وهو خبر "يكن" و"أحد" اسمها. وهي من الأفعال الناقصة. وقد تجيء تآمة وشأنية وزائدة. وبمعنى صار ومما يحتمل الأوجه الخمسة: قوله تعالى: ﴿لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾[٥٠٢] والأصل "يكون" فحذفت الواو بعد دخول الجازم لالتقاء الساكنين واللام هنا بمعنى مع أو للاختصاص ولها ثلاثين معنى تكلمنا فيها في كتب النحو. والهاء المفردة ضمير الغائب ويقع مجرورة ومرفوعة منفصلة مع زيادة واو معها كما سبق ومنصوبه ويجمعها قوله تعالى: ﴿فَقَالَ لَهُ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ﴾[٥٠٣] والظرف متعلق "بكفوا" قدم للاهتمام أو حال من ضميره.

الدرجة الثانية، النظر فيه بحسب سائر العلوم وللتكلم فيه بحسبها مقامان: المقام الأول، مقام التكلم في ما ذكره المفسرون. ولهم فيه أقوال: القول الأول، ماقاله كعب وعطاء إن معناه "لم يكن له مثل ولا عديل" ومنه المكافأة. القول الثاني، ماقاله مجاهد إن المعنى ل"م يكن له صاحبة" كأنه لم يكن أحد كفواً له فيصاهره رداً على الذين ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا﴾[٥٠٤] ومن يحذو حذوهم فهو كالتأكيد

---

[٥٠١] سورة الإخلاص، ٤/١١٢

[٥٠٢] ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [سورة ق، ٣٧/٥٠]

[٥٠٣] ﴿وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لَهُ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا﴾ [الكهف، ٣٤/١٨]

[٥٠٤] سورة الصفات، ١٥٨/٣٧

لقوله "لم يلد". والقول الثالث، وهو المختار إن معنى الكلام إن شيأ من الموجودات يمتنع أن يكون مساوياً له في شيء من صفات الجلال والعظمة؛ إما في الوجود فلأن وجوده مقتضى ذاته الغير القابل للعدم بخلاف وجود غيره تعالى وإما في العلم /[١٠٤ظ] فلأن علمه تعالى غير مستفاد من الحس عال عن الوقوع في معرض الغلط والزلل ليس بضروري ولا استدلالي ولا يقبل الاتصاف بالشك اليقين وبخلاف علوم غيره من المحدثات. ومن العجب إن البيضاوي رحمه مع جريه في سورة التكاثر على ما هو الصواب ذكر أوائل سورة البقرة أن الضروري مطلقاً لا يوصف باليقين. وليس كذلك. وإما في القدرة فلشمول قدرته تعالى وعلوها عن انتظار الكمال بخلاف قدرة غيره تعالى. وكذا الكلام في الرحمة والجود وغيرهما ففي الآية إبطال لمذهب المشركين حيث جعلوا الأصنام أكفآء له تعالى.

المقام الثاني، مقام التكلم في منشأ ضلال الذين جعلوا المخلوق كفوا للخالق وشريكا له في العبادة. اعلم أنه لا ديدَنَ أقدم من ديدن الوثنيّين في الضلالة. فإن المتقرب تاريخاً لآدم عليه السلام هو نوح عليه السلام. وقد أرسل لدعوة هؤلاء كما صرح به نص القرآن. والحكم باتفاق الجمع العظيم على أن الحجر المنحوت في هذه الساعة هو الذي خلق السماء والأرض مما يقضي صريح العقل ببطلانه. فلا بد من بيان محمل وتعيين منشأ لعبادة هؤلاء. وللعلماء فيه أقوال: القول الأول، قول أبي معشر جعفر بن محمد المنجم البلخي وهو إن كثيرا من أهل الصين والهند كانوا يعتقدون كون الله تعالى ذا جسم وصورته من أحسن ما يكون من الصور ويعتقدون في الملآئكة /[١٠٥و] أيضاً كذلك .وإنهم احتجوا عنا بالسماء فعلينا اتخاذ تماثيلهم وكانوا يصوغون تماثيل أنيقة المنظر على حسب ما اعتقدوه من الهيئة ويعبدونها تقرباً. فإن صح ذلك فالمنشاء في عبادتهم اعتقاد التشبيه. والقول الثاني، قول من قال إن أصحاب الأحكام كانوا يعينون وقتاً في السنين المتطاولة كالألف ويزعمون أن الطلسم المتخذ في ذلك الوقت على الوجه المخصوص نافع في أمور مخصوصة. وكانوا بعد الاتخاذ يعظمون ذلك الطلسم ويفرطون فيه إلى حد العبادة وعند تمادي الزمان نسوا مبدء الأمر واشتغلوا بعبادتها. القول الثالث، قول من قال إنهم كانوا يعتقدون أن من عبد صورة أحد من المقبولين عند الله تعالى بعد الموت. فإنه يشفع له عند الله تعالى. القول الرابع،

قول من قال إنها علامات كانوا اتخذوها للسجدة إليها لا لها كما في محاريبنا وقبلتنا فطال بهم الزمان فظن جهال القوم كونها معبودة. القول الخامس، قول من قال إنهم كانوا يعتقدون حلول الله تعالى فيها فيعبدونها على ذلك. القول السادس، قول أكثر العلماء وهو إن هؤلاء الضالون الجاهلون لما رأو تغيرات عالم العناصر بحسب اختلاف أحوال الأجرام المستنيرة العلوية من القمرين وغير هما كما نشاهد من تغير مخوخ الحيوانات ومياه الآبار والبحور والبيضات /[١٠٥ظ] باختلاف أحوال القمر وتبدل الفصول باختلاف أحوال الشمس وغير ذلك مما يتعسر إحصائه بل يتعذر فاعتقد بعضهم كون تلك الأجرام خالقة في عالم العناصر وذهب أكثرهم إلى كونها مدبرة فيها وصوغوا صور الكواكب عند غيبتها ثم عبدوها. فعلى هذا يؤل طريقتهم إلى طريقة الصائبة المذكورين في القرآن. هذا ومما يتعلق بهذا البحث ما ذكره الإمام الرازي من أن اليونانيين كانوا قبل خروج إسكندر عمدوا إلى بناء هياكل مخصوصة بأسماء القوي الروحانية والأجرام النيرة وعبدوها. وكانت بيوت الأصنام الجاهلية كثيرة. ومن المشهورة غمدان الذي بناه الضحاك على اسم الزهرة بمدينة صنعاء. ومنها نوبهار بلخ الذي بناه منوشهر الملك على اسم القمر. وكان لقبائل العرب أوثان مخصوصة مثل ودٍّ بدومة الجندل لكلب وسواع لبني هذيل ويغوث بيمن ويعوق بهمدان ونسر بأرض حمير واللَّات بالطائف لثقيف ومناة بيثرب للخزرج والعزَّى لكنانة بنواحي مكة وأساف ونائلة على الصفا والمروة. وكان قصي جد رسول الله صلى الله عليه وسلم يمنعهم عن عبادتها ويدعوهم إلى عبادة الله تعالى. وكذلك عمر بن نفيل وفي ذلك يقول شعر:

أرب واحد أم ألف رب　　أدين إذا تقسمت الأمور

تركت اللات والعزى جميعا /[١٠٦و]　　كذلك يفعل الرجل البصير[٥٠٥]

[٥٠٥] **زيد ابن عمرو بن نيفل حياته وما تبقى من شعره**، ص ٩٠؛ **كتاب الأغاني**، ٨٥/٣.

وقد تقدمت البراهين المبطلة. للقول بعبادتها على التأويلات كلها ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ﴾[٥٠٦] والحمد لله على التمام وعلى رسوله الصلاة والسلام وآله وصحبه الكرام. ما تعاور الضوء والظلام وتعاقب السكوت والكلام[٥٠٧] تمت.[٥٠٨]

[٥٠٦] سورة المؤمنون، ١١٧/٢٣

[٥٠٧] ش – ما تعاور الضوء والظلام وتعاقب السكوت والكلام.

[٥٠٨] وفي هامش ش: إنتهت الكتابة مع المقابلة لست مضين من المحرم الحرام من شهور سنة إحدى وثمانين وألف من هجرة أشرف الأنبياء عليه أفضل الصلاة والسلام.

المصادر والمراجع

— **المعجم الأوسط؛**

الحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (٢٦٠هـ—٣٦٠هـ).

تحقيق أبو الفضل عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

— **تفسير الفخر الرازي** (المسمى التفسير الكبير ومفاتيح الغيب)؛

محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التيمي البكري الطبري.

دار الفكر، بيروت ١٩٨١م.

— **سنن الترمذي؛**

أبو عسى محمد بن عسى بن سورة (٢٠٩—٢٧٩هـ).

تحقيق أحمد محمد شاكر، ١٩٧٨م.

— **موطّأ؛**

الإمام دار الهجرة مالك بن أنس (٩٣—١٧٩هـ).

تحقيق كلال حسن علي، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق سوريا ١٤٣٤هـ—٢٠١٣م.

— **سنن النسائي** (المسمى كتاب السنن الكبرى)؛

للإمام ابي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت. ٣٠٣هـ).

مؤسسة الرسالة، بيروت ٢٠٠١م.

— **صحيح ابن حبان؛**

الحافظ الإمام العلامة ابي حاتم محمد بن حبان (ت.٣٥٤هـ).

تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٧م.

— **صحيح البخاري؛**

للإمام عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (١٩٤–٢٥٦هـ).

دار ابن كثير، دمشق–بيروت ٢٠٠٢م.

— **صحيح مسلم؛**

للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري (ت.٢٦١هـ).

دار الفكر، بيروت ٢٠٠٣م.

— **سنن الدارمي؛**

الإما الحافظ عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي السمرقندي (١٨١–٢٥٥هـ/٧٩٧–٨٦٩م).

تحقيق فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت ١٣٣٧هـ.

— **مجموع أشعار العرب ديوان رؤبة بن العجاج؛**

وليم بن الورد البروسيّ.

دار ابن قتيبة، الكويت ٢٠٠٨م.

— **ديوان أمرئ القيس؛**

الأستاذ مصطفى عبد الثافي، محمد علي بيضون.

دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٤م.

— **شرح المعلقات التسع؛**

تحقيق عبد المجيد همّو.

دار مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ٢٠٠١م.

— **شعر ابن ميادة؛**

جمعه وحققه الدكتور حنا جميل حداد.

مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ١٩٨٢م.

— **ديوان أبو نواس؛**

أبو نواس (٧٦٢-٨١٤م/١٤٥-١٩٩هـ).

تحقيق أحمد عبد المجيد الغزالي، درا الكتاب العزي، بيروت.

— **ديوان جرير؛**

ابن جرير (٦٥٣-٧٣٢م)

دار بيروت، بيروت ١٩٨٦م.

— **شعر البعيث المجاشعي؛**

جمع وتحقيق ناصر رشيد محمد حسين، دار الحرية، بغداد ١٩٧٤م.

— **سقط الزند؛**

أبو العلاء المعري.

دار صادر، بيروت ١٩٥٧م.

— **جامع الأحاديث** (جامع الأحاديث الجامع الصغير وزوائده والجامع الكبير)؛

للحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت. ٩١١هـ).

جمع وترتيب عباس أحمد صقر أحمد عبد الجواد، دار الفكر.

— **المعجم الكبير؛**

للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (٢٦٠هـ-٣٦٠هـ).

تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية.

— **ديوان الأعشى الكبير؛**

ميمون بن قيس، شرح وتعليق د. محمد حسنين، مكتبة الآداب بالجماميز.

— **ديوان حافظ الشيرازي؛**

ترجمة وشرح د. علي عباس زليخة.

— **زيد ابن عمرو بن نيفل حياته وما تبقى من شعره؛**

د. أيهم عباس القيسي، كلية الآداب جامعة بغداد.

— **تخليص الشواهد وتلخيص الفوائد؛**

جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف هشام الأنصاري (ت. ٧٦١هـ).

تحقيق الدكتور عباس مصطفى الصالحي، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

— **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب؛**

عبد القادر بن عمر البغدادي (١٠٣٠-١٠٩٣).

تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، قاهرة ١٩٩٧م.

— **زاد المسير في علم التفسير؛**

الإمام أبي فرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي محمد الجوزي (٥٠٧-٥٩٧هـ).

المكتبة الإسلامي، بيروت ١٩٨٤م.

— **أسباب النزول؛**

أبي الحسن علي بن أحمد الواحدي (ت. ٤٦٨هـ).

تحقيق عصام بن عبد المحسين الحميدان، دار الإصلاح، المملكة العربية السعودية ١٩٩٢م.

— **تفسير الطبري** (المسمى **جامع البيان في تأويل آي القرآن**)؛

أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت. ٣١٠هـ/٩٢٣م).

مكتبة ابن تيمية، القاهرة.

— **ديوان أمير المؤمنين علي بن ابي طالب؛**

الدكتور عمر فاروق الطباع.

دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت.

— **ديوان أمير المؤمنين الإمام علي بن ابي طالب؛**

عبد العزيز الكرم، ١٩٨٨م.

— **إيضاح المكنون** (المسمى **إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون**)؛

إسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي.

دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٥١هـ.

— **هدية العارفين** (المسمى **هدية العارفين أسماء المؤلفين آثار المصنفين**)؛

إسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي.

دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٥١هـ.

— **ديوان المعاني؛**

أبو هلال العسكري.

دار الكتبة العلمية، بيروت ١٩٩٤م.

— **مسند الإمام أحمد بن حنبل** (١٦٤-٢٤١هـ)؛

تحقيق شعيب الأرنؤود وعادل مرشد، دار مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٩٩م.

— **كتاب الاغاني**؛

لأبي الفرج علي بن الحسين الأصفهاني (ت. ٣٥٦هـ- ٩٧٦م).

تحقيق د. إحسان عباس، إبراهيم السعافين، بكر عباس، دار صادر، بيروت ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

— **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**؛

مصطفى بن عبد الله بحاجي خليفة.

دار إحياء التراث العربي، بيروت.

— **السنن والمبتدعات المتعلقة بالأذكار والصلوات**؛

محمد عبد السلام خضر الشقيري.

تحقيق المصحح: محمد خليل هراس، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.

— **شرح فصوص الحكم**؛

محي الدين محمد بن عربي(٦٣٨هـ)، تأليف محمد بن صالح الكاتب الكليبولي الشهير يازجي أوغلو (٨٥٥هـ).

تحقيق الدكتور عاصم إبراهيم، بيروت.

— **شرح الجامي على فصوص الحكم؛**

محي الدين محمد بن عربي(٦٣٨هـ).

الملا عبد الرحمن بن أحمد الملقب بنور الدين (ت. ٨٩٨هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٧١م.

— **شرح ديوان الحلاج؛**

الحسين بن منصور الحلاج (ت.٣٠٩هـ/٩٢٢م).

الدكتور مصطفى كامل الشيبي.

— **إحياء علوم الدين؛**

الإمام الغزالي، بقلم الدكتور بدوي طبانة، مكتبة محمد بن اسماعيل.

— **لسان العرب؛**

محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر، بيروت (١٩٩٦م).

— **الآداب الشرعية؛**

الإمام الفقيه المحدث عبد الله محمد ابن مفلح المقدسي (ت. ٧٦٣هـ).

تحقيق شعيب الأرنؤود وعمر القيام، مؤسسة الرسالة، بيروت (١٤١٩هـ/١٩٩٩م).

— **غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب؛**

محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي (ت. ١١٨٨هـ).

دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان (١٤١٧هـ/١٩٩٦م).

— **الجامع لأحكام القرآن؛**

أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت. ٦٧١ هـ).

تحقيق هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية (١٤٢٣ هـ/ ٢٠٠٣ م).

— **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية مرتبا ترتيبا ألفبائيا وفق أوائل الحروف؛**

إسماعيل بن حماد الجوهري أبو نصر

المحقق: محمد محمد تامر – أنس محمد الشامي – زكريا جابر أحمد، دار الحديث، القاهرة (٢٠٠٩).

— **المحصول في علم أصول الفقه؛**

فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي.

مؤسسة الرسالة.

— **كشف الخفاء ومزيل الالباس؛**

العجلوني،إسماعيل بن محمد الجراحي، دار إحياء التراث العربي.

— **المواقف في علم الكلام؛**

عضد الدين القاضي عبد الرحمن أحمد الإيجي، عالم الكتب, بيروت.

SONUÇ

Çalışmamızda XVII. yy.'da yaşamış, hayatının bir bölümünde Bağdat müftülüğü görevinde de bulunmuş bir Osmanlı âlimi olan Zeynelabidin b. Muhammed el-Gürânî'nin *Avâriful-havâs fî tefsîri sûreti'l-ihlâs* isimli eserini tahkîk ederek inceledik ve müellifini tanıttık.

Mezkûr eserinden hareketle müfessir kimliğiyle tanıdığımız Gürânî'nin, birçoğu şerh ve hâşiyelerden oluşan eserlerinden hareketle iyi bir muhaşşî (haşiye yazan) ve şârih olduğu anlaşılmaktadır.

Gürânî'nin eserlerindeki Nahiv, Belagat, Mantık, Fıkıh, Kelâm ve Tasavvuf ilmine dair değerlendirmeleri, birçok konuyu delilleriyle beraber ortaya koyması onun dönemindeki ilmi gelenek içerisinde yetişmiş çok yönlü tahkîk ehli bir âlim (hatta klasik anlayışa uygun olarak allâme) olduğunu ortaya koymaktadır. Yine hayatının belli bir döneminde müftülük vazifesinde bulunması, onun fetva verecek kadar Fıkıh ve Fıkıh usûlü ilmine vukûfiyetinin ayrıca delili sayılabilir.

Tasavvufî konuları ele alırken tasavvufa (vahdet-i vücûd) yakın durduğunu gösterir şekilde bu konuları ele almaktadır. Mesela Hıristiyan inancında yer alan hulûl inancını eleştirirken özellikle Tasavvuftaki vahdet-i vücûd anlayışıyla farkını ortaya koymaya çalışmaktadır. Yine vahdet-i vücûd anlayışının temsilcilerinden Bâyezid-i Bistâmî ve İbnü'l A'râbî gibi mutasavvıflara sahip çıkması Gürânî'nin osmanlı ulemasının genel çizgisine uygun olarak irfanî çizgide ve vahdet-i vücûd anlayışına yakın/sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca eserinde çoğu defa harf ve rakamlardan sonuç çıkarma eğiliminde olması onun zaman zaman Hurûfîliğe meylettiğinin de bir göstergesidir.

Kelâmî konularda Eş'arî mezhebinin genel görüşlerini benimsediğini ortaya koyan Gürânî, özellikle İhlâs sûresi tefsirinde Eş'arî alimi Fahreddin er-Râzi'den iktibaslara yer vererek görüşlerini delillendirmiştir. Yine Gürânî, eserlerinde Şîa vb. fırkalara reddiyeler yazmak suretiyle Ehli sünnet'i müdafaa etmeye çalışmıştır.

Ortaya koyduğumuz bu çalışmayla bir Osmanlı âlimi olan Zeynelabidin el-Gürânî'nin tanınmasında ve eserlerinin gün yüzüne çıkarılmasında mütevâzî bir katkıda bulunduğumuzu umut ediyoruz. Düşünce ve kültür mirasımız olan yazma eserlerin tahkik edilerek günyüzüne çıkarılmasını ve okuyucuya sunulmasını çok önemli buluyoruz. Son yıllarda bu alana dâir yapılan çalışmalar umut verici olmakla beraber bu çalışmaların teşvik edilerek daha sistemetik hâle getirilmesi gerektiğini düşünüyoruz.

KAYNAKÇA

ABAY, Muhammed. "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir İle İlgili Eserler Bibliyografyası", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi Dergisi*, C. 1, S. 6 (1999), ss. 249-303.

ACCÂC, Rü'be b. *Divanü Rü'be b. Accâc*, Kuveyt: Darü İbn Kuteybe, 2008.

ACLÛNİ, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî. *Keşfü'l-ḫafâʾ ve müzîlü'l-ilbâs*, Dımeşk: Mektebetü'l ilmi'l Hadis, 2000.

ASKERİ, Ebû Hilâl. *Dîvânü'l Meânî*, Beyrut: Dârü'l İlmiyye, 1994.

A'ŞA, Meymûn b. Kays. *Divânü'l A'şa el-Kebîr*, Mektebü'l Âdâb.

BAĞDÂDİ, Abdülkadir. *Hizânetü'l-Edeb ve Lübbü Lübâbi Lisâni'l-Arab*, Kâhire: Mektebetü'l-Haneci, 1997.

BAĞDÂDİ, İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ʻÂrifîn*, Beyrut: Türasü'l Arabi, 1951.

BAĞDÂDİ, İsmail Paşa, *İzâhü'l Meknûn*, Beyrut: Türasü'l Arabi, 1951.

BEYZÛN, Muhammet Ali. *Divânü İmruül Kays*, Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 2004.

BROCKELMANN, Carl. *Geschichte Der Arabischen Litteratur*, Berlin: Verlag Von Emil Felber, 1902.

BROCKELMANN, Carl. *Geschichte Der Arabischen Litteratur Zweıter Supplementband*, E. J. Brıll: 1938.

BROCKELMANN, Carl. *Geschichte Der Arabischen Litteratur Drıtter Suplementbant*, E. J. Brıll: 1942.

BUHÂRİ, Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahih-i Buhâri*, Beyrut: Dar'u İbn Kesir, 2002.

CERİR, İbn Atıyye. *Divanü Cerir*, Beyrut: Daru Beyrut, 1986.

CEVZİ, Cemalettin Abdurrahman b. Ali Muhammet. *Zâdü'l Mesîr fî İlmi't Tefsir*, Beyrut: Mektebetü'l İslâmi, 1984.

CEVHERİ, İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-luġa ve ṣıḥâḥu'l-ʿArabiyye*, Kahire: Daru'l Hadis, 2009.

DÂRİMİ, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdirrahman b. el-Fazl. *Sünen'ü ed-Darimi*, Beyrut: Kitabü'l Arabi, 1918.

DEMİRCİ, Muhsin. *Tefsir Tarihi*, İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010.

EBHERİ, Esirüddin. *Îsâgûcî Mürşidü'l Mübtedi*, İstanbul: 1311/1894.

EL-KAYSİ, Eyhem Abbas. Zeyd b. *Ömer b. Neyfel Hayatühü ve Ma Tebgâ min Şi'rihi*, Bağdat: Bağdat Üniversitesi Edebiyet Fakültesi.

EL-KEREM, Abdülaziz. *Divanu Emîri'l-Mü'minîn el-İmam Ali b. Ebî Tâlib*, Müessesetü's-Sekâfiyye, 1988.

ENSÂRİ, Muhammed Abdullah b. Yusuf Hişam. *Tehlisu'ş Şevahidi ve Telhisu'l Fevâid,* Beyrut: Daru'l Kitabi'l Arabi, 1986.

GAZZÂLİ, Ahmet Abdülmecit. *Divânü Ebû Nüvâs*, Beyrut: Kitabü'l İzzî.

GAZZÂLİ, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Ahmed. *İhyâü Ulumiddîn*, Mektebetü Muhammed b. İsmail.

GENCAN, Tahir Nejat ve öte. *Yazın Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1974.

GÜNEY, Ahmet Faruk. "Yazma İhlas Sûresi Tefsirleri Bibliyografyası", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. 9, S. 18 (2011), ss. 275-302.

GÜNEY, Ahmet Faruk. " İhlâs Suresinin Vacib Varlığın Tek ve Basît Oluşu Bağlamındaki Yorumu: Tahkîku'l-İhlâs Li-Ehli'l-İhtisas –Tahkik-İnceleme", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 35 (2016), ss. 97-145.

GÜRÂNÎ, Abdülmuhsin Zeyneddin. *Tefsir Sureti Yûsuf*, Zeytinoğlu Ktp, arşiv no. 29.

GÜRÂNÎ, Zeynelabin b. Yusuf. *Zübdetü'n-Nazar ve Nuhbetü'l-Basire ve'l-Basar*, Süleymaniye. Ktp. Kılıç Ali Paşa, arşiv no. 639.

GÜRÂNÎ, Zeynelabin b. Yusuf. *Zübdetü'n-Nazar ve Nuhbetü'l-Basire ve'l-Basar*, Süleymaniye. Ktp. Mehmet Asım Bey, arşiv no. 266.

GÜRÂNÎ, Zeynelabin b. Yusuf. *ed-Dürrü'n-Nazım fi Tahti'l Hakîm*, Süleymaniye. Ktp. Atıf Efendi, arşiv no. 1573.

GÜRÂNÎ, Zeynelabin b. Yusuf. *Tehzib-i Havaşi Tehzib*, Paris Milli Kütüphanesi, no. 2351.

GÜRÂNÎ, Zeynelabin b. Yusuf. *el-Yemaniyyatü'l meslületi*, tah. Muhammed Mücteba, Mektebetü'l İmamü'l Buhari, 2000.

GÜRÂNÎ, Zeynelabin b. Yusuf. *Hâşiyetü'l-Fethîye alâ Hâşiyeti'l-Celâliye alâ Tehzîbi'l-Mantık*, Milli Ktp, Zile koleksiyonu, arşiv no. 31.

HADDÂD, Hana Cemil. *Şi'ri İbn Meyyâde*, Dımeşk: Matbûatü'l Lügati'l Arabi, 1982.

HANBEL, Ahmet b. *Müsnedü'l İmam Ahmet b. Hanbel*, Beyrut: Daru Müesseseti'r-Risale, 1999.

HANBELİ, Ahmet b. Salim. *Gizâü'l Elbâbi fî Şerhi Menzûmeti'l Âdâbi*, Beyrut: Darü'l Kütübi'l İlmiyye, 1996.

HEMMÜ, Abdülmecit. *Şerhü'l Muallakati't Tis'a*, Beyrut: Daru Müesseseti'l Alemi lil-Matbuât, 2001.

HÜSEYİN, Nasır Reşit Muhammed. *Şi'rü'l Baîs el-Mücâşi*, Bağdat: Daru'l Hürriyye, 1974.

İBN HİBBÂN, Ebû Hâtim Muhammed. *Sahih'i İbn Hibbân*, Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1987.

İBN MANZÛR, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l Arab*, Beyrut: Daru Sadr, 1996.

ÎCÎ, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Mevâḳıf fî ʿilmi'l-kelâm*, Beyrut: Alemü'l kütb.

İMAM MÂLİK, Ebu Abdillah Malik b. Enes. *Muvatta*, Dımeşk: Müessesetü'r Risale, 2013.

İPŞİRLİ, Mehmet, UZUN, Mustafa, "Bahâî Mehmed Efendi", *DİA*, C. 4. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

İSFEHÂNİ, Ebu'l Ferec. *Kitabü'l Egani*, Beyrut: Darü Sadır, 2002.

KÂTİP ÇELEBİ, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdillâh. *Keşfü'z-Zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-funûn*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî.

KAYA, Mahmut. "*Sudûr*", Diyanet İslâm Ansiklopedisi, C. 37. İstanbul: *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*, 2009.

KURTUBİ, Muhammed bin Ahmed. *El Camiü Li Ahkâmi'l Kur'ân*, Riyad: Daru Alemi'l Kütübi, 2003.

KUTLUER, İlhan. *"Keşfü'z Zunûn"*, Diyanet İslâm Ansiklopedisi, C. 25. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.

MAARRİ, Ebü'l-Ala' Ahmed b. Abdillah b. Süleyman. *Saktü'z-Zend*, Beyrut: Daru Sadr, 1957.

MAKDİSİ, Abdullah Muhammet. *El Âdâbü'l Şer'iyye*, Beyrut: Müessesetü'r Risale, 1999.

MOLLA, Kemal Faruk. "Mehmed Şah Fenârî'nin Enmûzecu'l-Ulûm Adlı Eserine Göre Fetih Öncesi Dönemde Osmanlılar'da İlim Anlayışı ve İlim Tasnifi", *Dîvân İlmî Araştırmalar*, S. 18 (2005/1), ss. 245-273.

MÜSLİM, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *Sahih'i Müslim*, Beyrut: Daru'l Fikr, 2003.

NESÂÎ, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünenü'n Nesâî*, Beyrut: Müessesetü'r Risale, 2001.

NURETTİN, Abdurrahman b. Ahmet. *Şerhu'l Câmi Alâ Fususi'l Hikem*, Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 1971.

ÖZERVARLI, M. Sait "Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm". *DİA*, C. 40, İstanbul: TDV. Yayınları, 2011.

RÂZİ, Ebû Abdillah (Ebü'l-Fazl) Fahrüddln Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhü'l Gayb*, Beyrut: Daru'l Fikr, 1981.

RÂZİ, Ebû Abdillah (Ebü'l-Fazl) Fahrüddln Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Maḥṣûl fî ʿilmi ʿuṣûli'l-fiḳh*, Müessesetü'r Risâle.

SUYÛTİ, Celalettin Abdurrahman. *Câmiü'l Ehâdîs*, Daru'l Fikr.

SÜHREVERDİ. *Avârifü'l-maârif*, çev. YILMAZ, Hasan Kâmil, GÜNDÜZ, İrfan ve UZUN, Mustafa, İstanbul: Erkam Yayınları, 1993.

ŞAKİRİ, Muhammet Abdüsselam. *Es-Sünenü ve'l Mübtediâtü'l Mütealligatü bi'l Edkari ve es-Salavâti*, Kahire: Mektebetü İbn Kuteybe.

ŞEYBİ, Mustafa Kamil. *Şerhu Divânü Hallâc*.

TABBA, Ömer Faruk. *Divânü Emiru'l Mü'minin Ali b. Ebi Talib*, Beyrut: Dâru'l Erkâm.

TABERİ, Ebû Cafer Muhammet b. Cerir. *Camiü'l Beyân fi Te'vîli Âyi'l Kur'ân*, Kâhire: Mektebetü İbn Kuteybe.

TABERÂNÎ, Ebü'l-Kāsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *El-Mucemü'l Kebîr*, Mektebetü İbn Kuteybe.

TABERÂNÎ, Ebü'l-Kāsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *El-Mucemü'l Evsât*, Kahire: Daru'l Harameyn, 1995.

TİRMİZÎ, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *Sünenü't Tirmizi*, 1978.

VÂHİDİ, Ebû Hasan Ali b. Ahmet. *Esbâbü'n Nüzûl*, Suûdi Arabistan: Dâru'l İslâh, 1992.

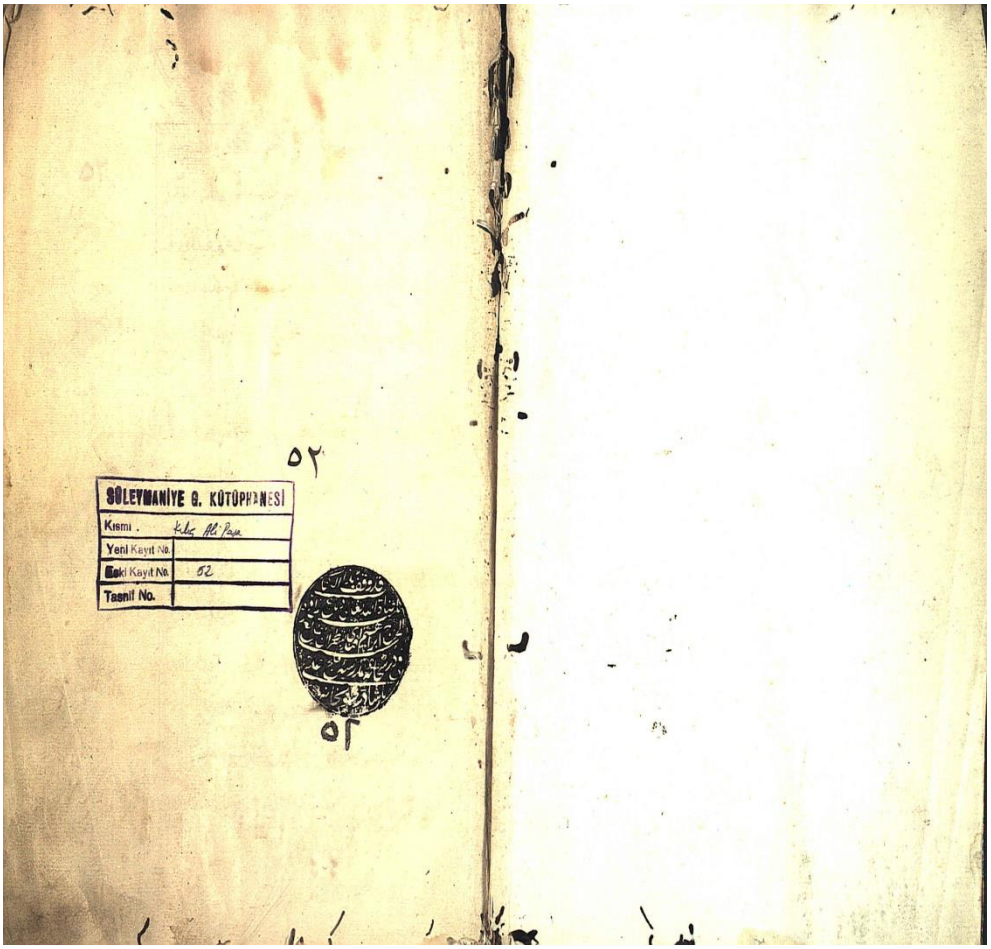
YAZICI, Hüseyin. "Mukabele Kaydı", *DİA*, C. 31. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

YAZICIOĞLU, Muhammet b. Salih. *Şerhu Fusûsü'l Hikem,* Beyrut.

ZÜLEYHA, Ali Abbas. *Divânü Hâfız Şirazi*.

EKLER

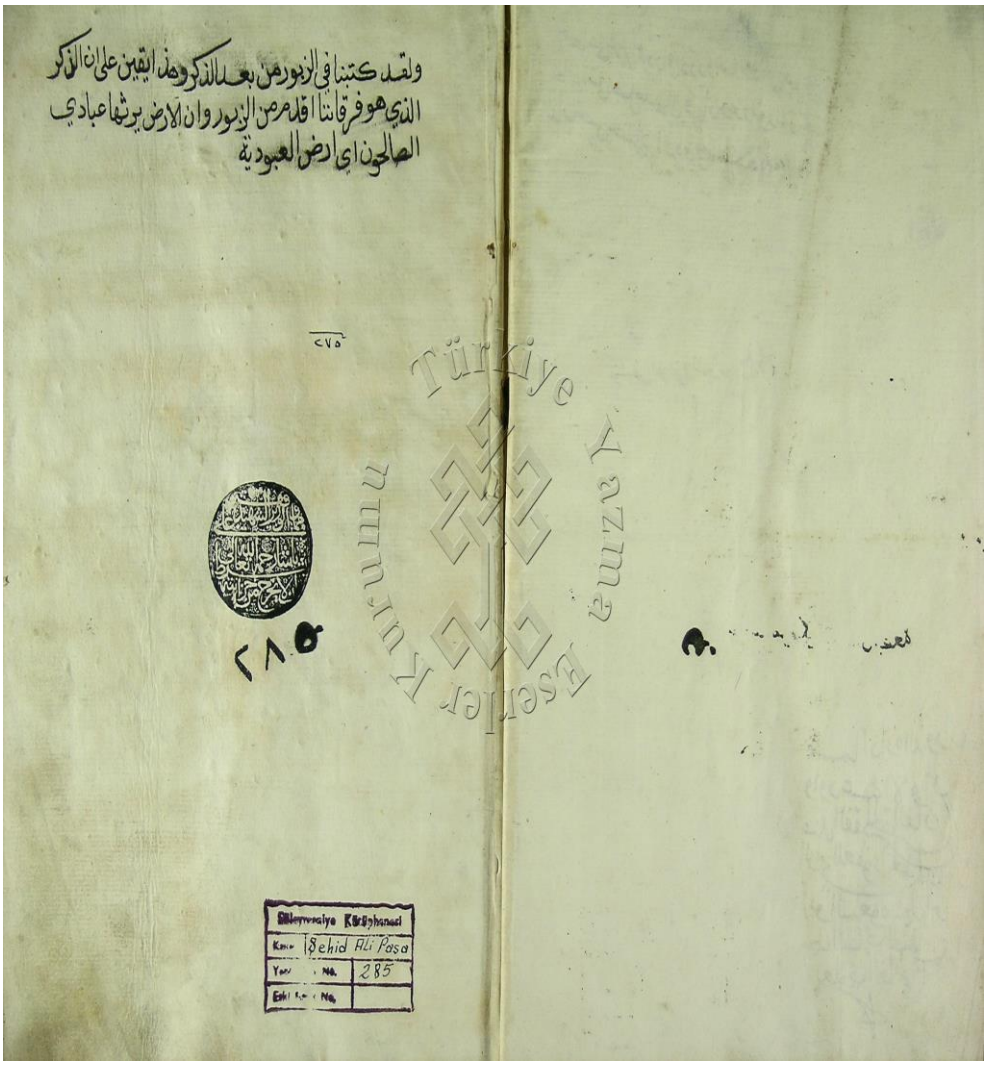
EK 1: Kılıç Ali Paşa Nüshasının Zahriyyesi



EK 2: Kılıç Ali Paşa Nüshasının 1b-2a Numaralı Varakları

EK 3: Kılıç Ali Paşa Nüshasının 105b-106a Numaralı Varakları

EK 4: Şehit Ali Paşa Nüshasının Zahriyyesi



EK 5: Şehit Ali Paşa Nüshasının 1b-2a Numaralı Varakları

EK 6: Şehit Ali Paşa Nüshasının 114b-115a Numaralı Varakları