İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 35, (2016), 97-146

İHLÂS SÛRESİ'NİN VACİP VARLIĞIN TEK VE BASÎT OLUŞU BAĞLAMINDAKİ YORUMU : TAHKÎKU'L-İHLÂS Lİ-EHLİ'L-İHTİSÂS -TAHKİK&İNCELEME-

Ahmet Faruk Güney*

Öz

İhlâs sûresi, tefsir tarihi boyunca kelamî ve felsefî açıdan yorumlanan en önemli sûrelerden biridir. Bunun nedeni bu sûrenin Cenab-ı Hakk'ın zâtından, birliğinden ve benzeri olmadığından bahsetmesidir. İhlâs sûresi hakkında bu çerçevede yazılan müstakil tefsirler içerisinde Kemal b. Muhammed el-Lârî'ye ait olan *Tahkîku'l-İhlâs li-Ehli'l-İhtisâs* adlı eser ise üslup ve meseleleri ele alış bakımından benzeri olmayan bir tefsirdir. Bu makalede diğer müstakil sûre tefsirlerinin çoğu gibi yazma halinde bulunan bu eser kısa bir giriş ve değerlendirmeyle beraber tahkik edilerek ilim kamuoyunun nazarlarına sunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İhlâs Sûresi, Kemal b. Muhammed el-Lârî, Kelamî-Felsefî Tefsir.

***

Abstract

The Commentary of Surah al-İkhlas in The Context of Being The Neccessary Existence Both Unique and Simple: Tahkiku'l İhlas li-Ehli'l İhtisas - Critical Edition & Analysis

Throughout the history of Qur'anic exegesis the Surah al-Ikhlas on of the most imported surah interpreted from the point of theological and philosophical outlook. This is because of the surah mentions essence of God, and his unity and his uniqueness. One of the most imported separated commentaries of the Surah al-Ikhlas that written from the point of theological and philosophical outlook is *Tahkîku'l-İhlâs li-Ehli'l-İhtisâs* belongs to Kemal b. Muhammed el-Lârî. In the article this manuscript commentary is puplished. Also this article contained a brief introduction and evaluation.

Keywords: Surah al-Ikhlas, Kemal b. Muhammed el-Lârî, Teological and philosophical exegesis.

* Yrd. Doç. Dr., Kırklaareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı.

Summary

It is known that the dispute between the philosophers and theologians - who both accept an entity who prioritise the existence of the universe and who ise also out of it and who is the creator of it- is over the attributes of this entity and it is also known that the dispute with those who does not accept such an entity is over the proofs of it.

The schools of thoughts which accept an "entity" on which the universe depends and who is also out of this universe emphasise the proof, uniqueness, simplicity of this entity rather than what it is or what it is not. And accordingly; these are the subjects which are mainly emphasised in the theological and philosophical explanations of Surah al-Ikhlas. But the language and the tone used in these explanations differ depending on the point of view of the school (theological, peripatetic, illumunative/sufistic) that is preferred by the exegeter.

In this case the seperate commentary of Surah el-Ikhlas named "*Tahkiku'l-İhlâs li-Ehlil İhtisas"* by Kemaleddin Lârî (d.955/1548-49) is the only commentary of the Surah in which the uniqeness, simplicity of the God almighty is presented together with the theological, philosophical and illimunative points of view in a commentary.

The author presents the proofs about the existence and uniquness of god upon which these three schools agree under the title of "The proofs about the aims of the Surah al-Ikhlas" . Especially it is something rare to come across such a style for the commentary of Surah al-Ikhlas in which the proofs of illuminative understanding is mentioned together with the theological and philosophical ones.

This can be seen as the reflection of the attitude and the style of Celaleddin Devvânî (d.908/1502) who is the teacher of the author over his student.

And it should also be mentioned that one of other reasons for the usage of such a style is the start of the approaching of these three schools in terms of style and language with Fahreddin Razi (d.606/1210).

Throughout this article in which the publication of the commentary of Lari is made; the information gained about the author will be presented, the content will be defined and finally a short evaluation will be made about the commentary. Our goal is submitting one of these commentaries most of which is still a manuscript to the intersets of the scientific world.

***

Eserin Tanıtım ve Değerlendirilmesi

Âlemin varlığını önceleyen, onun dışında ve onu var eden bir 'mevcudun' olduğunu kabul eden filozoflarla kelamcılar arasındaki ihtilafın bu varlığın sıfatları konusunda olduğu, böyle bir varlığı kabul etmeyenlerle olan ihtilafın ise ispat konusunda olduğu malumdur.[1] Âlemin dışında, âlemin varlığının kendisine bağlı olduğu bir 'mevcud' kabul eden düşünce ekolleri ise bu varlığın ne olduğu ve ne olmadığını ortaya koymak adına daha çok bu varlığın ispatı, tekliği ve mürekkeb olmayışı, basît oluşu gibi konular üzerinde durmaktadırlar. Buna bağlı olarak İhlâs sûresinin kelamî, felsefî yorumunda ağırlıklı olarak üzerinde durulan konular da bu konular olmaktadır.[2] Ancak bu yorumlarda kullanılan dil ve üslup müfessirin tercih ettiği ekolün (kelamî, meşşaî, işrakî/tasavvufî) bakış açısına bağlı olarak farklılık arzetmektedir.

Bu bağlamda Kemaleddin Lârî'nin *Tahkiku'l-İhlâs li-Ehlil İhtisas* adlı müstakil İhlâs sûresi tefsiri özellikle Cenab-ı Hakk'ın bir ve basît oluşuyla ilgili kelamî, meşşâî, işrakî bakış açısının tefsir dolayımında bir arada sunulduğu yegane müstakil İhlas sûresi tefsiridir.[3] Müellif bu şekilde üç büyük düşünce çizgisinin ittifak ettikleri noktayla (varlığı ve birliği) ilgili delilleri İhlâs sûresinin maksatlarıyla ilgili burhanlar başlığı altında bir arada vermektedir. Özellikle kelamî ve felsefî çizginin yanında işrakî anlayışın delillerinin zikredilmesi İhlâs sûresi tefsirinde pek görülen bir üslup değildir. Bu durum müellifin hocası olan Celaleddin Devvânî'nin (ö.908/1502) tavrının ve tarzının

[1] er-Râzî, Fahreddin, *Mefâtîhu'l-Gayb,* Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1981, VII/141.

[2] Bkz. Güney, Ahmet Faruk, *İbn Sina'dan Elmalılı'ya İhlas Suresi Felsefi Tefsir Geleneği, -Bir Varlık İdrakinin Zemini Olarak İhlas Suresi Tefsiri-,* MÜ. SBE. Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2008., s. 141 vd.

[3] Müstakil İhlas sûresi tefsir bibliyografyası için bkz: "Yazma İhlâs Suresi Tefsirleri Bibliyografyası", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi,* sy. 9/18, s. 275-302

öğrencisi üzerindeki yansıması olarak görülebilir. Ayrıca böyle bir üslup kullanımında hakikate ulaştırdığı düşünülen üç farklı yolun ifade tarzlarının Fahreddin Râzî(ö.606/1210) ile birlikte bir üslüp/dil çerçevesinde birbirine yaklaşmaya başlamasının da etkisi olduğu ifade edilmelidir.[4]

Lârî'nin tefsirinin neşrinin yapıldığı bu makalede müellif hakkında elde edilebilen bilgiler verilerek eserin muhtevası tasvir edilecek sonunda da tefsir hakkında kısa bir değerlendirme yapılacaktır. Amacımız büyük bir bölümü yazma halinde bulunan sûre tefsirlerinden birini daha ilim kamuoyunun nazarlarına sunmaktır.

Müellif

Tahkiku'l-İhlâs li-Ehlil İhtisas adıyla telif edilmiş İhlâs sûresi tefsirinin hem girişinde hem de telif kaydında müellifin adı Kemal b. Muhammed el-Lârî olarak geçmektedir. Biyografi kaynaklarında tam bu adla ilgili bir bilgi olmamakla birlikte bu zatın Celaleddin Devvânî'nin (ö.908/1502) öğrencilerinden olan ve Devvanî'nin *el-Havrâ ve'z-Zevrâ* adlı risalesine şerh yazan Kemaleddin Hüseyin b. Muhammed b. Fahr b. Ali el-Lârî olması kuvvetle muhtemeldir.[5]

İhlâs sûresi tefsirinde Devvânî'den bahsederken "üstad-muhakkik" şeklinde bahsederek onun için özel dua ve niyazda bulunması, Allah'ın birliği konusunda ortaya koyduğu işrakî delillerden birisini "dedi ki" biçiminde doğrudan ondan nakletmesi yine üstad-muhakkik diyerek dua ve niyazla onun *Tecrid Haşiye*sine ve *Tefsiru Sureti'l-Kafirun* isimli tefsirine göndermede bulunması biyografi kaynaklarında Devvanî'nin talebesi olarak bahsedilen kişiyle bu tefsirin müellifinin aynı kişi olma ihtimalini güçlendirmektedir. Bizim kanaatimiz de bu yöndedir.

Devvanî'nin talebesi olarak kabul ettiğimiz müellifin hayatı hakkında da Devvanî'nin *el-Havrâ ve'z-Zevrâ* adlı risalesine şerh yazdığı, Horosan'a gittiği ve

[4] Bu üst/ortak dil için bkz. Fazlıoğlu, İhsan, *Kayıp Halka: İslam-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi*, İstanbul 2014, s. 80-86, 139-145.

[5] Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-Ârifin: Esmau'l-Müellifin ve Asâru'l-Musannafin*, (trc. Kilisli Rifat Bilge; (tsh. İbnülemin Mahmud Kemal İnal, Avni Aktuç), Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1955, I/317.

orada 955/1548-49'da öldüğünün dışında başka bir bilgi bulunmamakta, şerh ve hâşiyeleri ile meşhur bir âlim olan Molla Muslihuddin Muhammed b. Salah b. Celaleddin el-Lârî (ö. 979/1572)nin onun talebesi olduğu ifade edilmektedir.[6]

Bibliyografik kaynaklarda Lârî'nin eseri olarak sadece hocası Devvanî'nin *el-Havrâ ve'z-Zevrâ* adlı risalesine ait bir şerhi olduğu zikredilmektedir.[7] Müellifin kaynaklarda ismi geçmeyen iki eseri daha bulunmaktadır. Birincisi tasvir, tahlil ve tahkikini yaptığımız *Tahkîku'l-İhlâs li-Ehli'l-İhtisâs* isimli İhlâs sûresi tefsiri; ikincisi tefsir risalesinde [vr. 53b] 913/1508'de yazıldığı belirtilen *Risaletu Tahkiku't-Tevhîd* isimli eserdir.[8]

Tefsir: **Tahkîku'l-İhlâs li-Ehli'l-İhtisâs**

Eser, müellif Lârî tarafından "muhakkik ariflerin seyyidi, müdekkik âlimlerin senedi" olarak nitelendirilen ve Hz. Peygamber'in (s.a.) soyundan geldiği metinde zikredilen ünvanlarından anlaşılan Abdülbaki adında -büyük ihtimalle bir sûfî büyüğü olan- bir kimseye ithafen 27 Rabiulevvel 914 Çarşamba (26 Temmuz 1508) tarihinde yazılmıştır.[vr.3a] Ancak bu zâtın kim olduğuyla ilgili tasavvufi tabakat kitaplarında bir bilgiye rastlanılamamıştır.[9]

Ancak metinde yer alan "el-emîr zahîren li's-siyadeti/Zahirde yönetici emir olan" övücü ifadeden eserin kendisine ithaf edildiği zâtın emir/vezir olma ihtimalini akla getirmektedir. Lâr şehrinin 1508'de Safevîler'e bağlandığı ve

---

[6] Bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an Esami'l-Kutub ve'l-Funûn;*(tsh. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge), Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1941, I/862, II/957; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-Arifin*, I/317; Atâî, Nevizade Ataullah Efendi, *Hadâiku'l-Hakâik fi Tekmileti'ş-Şekaik*, Matbaa-i âmire, İstanbul, t.y., s. 169, Hansârî, Muhammed Bakır b. Zeynelabidin b. Cafer, *Ravzatu'l-Cennât fi Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sâdât*, (thk. Esedullah İsmailiyyan), Kum, 1390, II/244; Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifin: Teracimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1414/1993, I/640; Ramazan Şeşen, Cevat İzgi, Cemil Akpınar, *Fihrisu Mahtutati Mektebeti Köprülî =Köprülü Kütüphanesi Yazmalar Kataloğu*, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), İstanbul, 1986/1406, I/400; Anay, Harun, *Celaleddin Devvânî, Hayatı, Eserler, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1994, s. 106-107.

[7] Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II/957. Devvânî'nin bu risalesinde Kelamcı, filozof ve sûfîlerin mebde ve meadla ilgili görüşlerini İşraki bakış açısından tenkide tabi tutmaktadır. Lârî'nin bu şerhinin Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Kütüpnanesi Nr. 820'de bir nüshası vardır.

[8] İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)'nin veri tabanında ve Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki veri tabanlarında yaptığımız taramalarda böyle bir nüshanın kaydına rastlanamamıştır.

[9] Msl. Safiyyuddin Ali, *Reşâhat A'ynu'l-Hayât*, Beyrut, 1971; Zeynüddin Muhammed el-Münavî, *el-Kevâkibu'd-Durriyye fi Teracîmi's-Sâdâti's-Sufiyye I-V*, (thk. Muhammed Edîb el-Câdir), Beyrut t.y.; Abdülvehhab b. Ahmed b. Ali Şârânî, *et-Tâbakâtu'l-Kübrâ I-II*, Kahire 2005.

eserin de bu şehirde aynı yıl kaleme alındığı göz önüne alındığında metinde emir olarak zikredilen bu zâtın, Şah İsmail'in kumandanlarından Emir Abdülbaki olması[10] zayıf da olsa ihtimal dahilinde görülebilir. Fakat metnin kendisinde de görülebileceği gibi 1508'den sonra Lâr'ın Safevîlere bağlanmış olmasına rağmen [11] müellifin eserinde şiiliğe dair herhangi bir atıf ne kaynaklarında ne de metinde yer almaktadır.

Eserin Muhtevası

Eserin iki ana bölümden oluştuğunu söyleyebiliriz. Birinci bölüm, İhlâs sûresinin klasik beyanî tefsir metoduna uygun olarak 19 varak kadar süren tefsirinden oluşmaktadır. Burada müellif sûrenin sebeb-i nüzulüne dair açıklamalarda bulunur, lafızların ve terkiblerin dil bakımından ifade ettikleri anlamları ortaya koyar. Açıklama ve yorumlarını kelime ve ifadelerin dilsel tahlilleri üzerinden gerçekleştirir. Bu yorumlarına özellikle "ehad" kelimesini açıklarken "bazıları dedi ki" veya "tevil ehlinden olan muhakkiklerin bazısı dedi ki" ifadeleriyle tasavvufî (vahdet-i vücud) anlayışa uygun açıklamaları da ilave eder.[7a-8a]

Eserin ikinci bölümü tefsirin en önemli ve uzun kısmını teşkil etmektedir. Sûrenin bütününe dair beyanî usulle yaptığı tefsirini tamamladıktan sonra Lârî, "İhlâs Sûresinin maksadlarına ait burhanlarla ilgili ek" (*Tezyil fi İkameti'l-Berâhîn alâ Mekâsıdı Hâzihi's-Sûreti'l-Kerime*) başlığı altında sûrenin dört âyetinin ifade ettiği temel mânâlarla ilgili kelamî, felsefî ve işrakî delilleri bu anlayışlara göre zikreder. Bu bölüm tefsirin en uzun bölümünü (19b-69b arası) oluşturmaktadır. Müellifin bu bölümde ispatını ortaya koyduğu anlamlar, tefsirin ilk bölümünde dilsel bakımdan açıkladığı anlamlardır. Bir anlamda burhanî delillerini beyanî deliller üzerine kurmuş olduğu söylenebilir.

[10] Bu kişi Çaldıran muharebesinde Şah İsmail'in ordusunun merkezi kuvvetlerini komuta eden emirlerindendir: bkz. Hasan-i Rumlu, *Ehsanu't-Tevârih,* (ed. Charles Norman Seddon), Oriental Institute, 1931. s. 146.

[11] Rıza Kurtuluş, "Lâristan", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA),* XXVII/104.

Tezyil bölümü burhanlara dair dört fasıl, ikinci fasla eklenen tevhid bahsi ile sûrenin isimleri, lakabları ve faziletine dair rivayetlerin derlendiği bir hâtime'den oluşmaktadır. Tezyil kısmının içeriği şu şekildedir:

TEZYİL

I. FASIL (Ehad: Nefy-i şirket ve't terekküb)

1. Kısım (Nefy-i şirket)

I. Tarik: Mütekellimûn

II. Tarik: Mütekellimûn

III. Tarik: Hukemâ-i meşşâiyyûn

IV. Tarik: Hukemâ-i meşşâiyyûn

V. Tarik: Hukemâ-i işrâkiyyûn

VI. Tarik: Münasib li-Tarik-i hukemâ-i işrâkiyyûn

2. Kısım (Nefy-i terekküb)

Tahkik: Aksamu't-Tevhid

Tekmile: Aksamu't-Tevhid

II. FASIL: (Allahu's-Samed: el-Maksud fi'l-havâic, La cevfe leh/Emles)

1. Meslek: (el-Maksud fi'l-havâic)

2. Meslek: (La cevfe leh/emles)

III: FASIL: (Lem yelid ve lem yûled/İmtinau cismiyyetihi)

IV. FASIL: (Ve lem yekun lehu küfüven ehad/Nefyu'l-mümaseleti fi'z-zât)

HATİME

I. Fasıl: (Esmâ ve'l-Elkâb)

II. Fasıl: (Fezâilu's-sûre)

Birinci fasıl İhlâs sûresinin ilk âyetinin *(Kul huve'llahu ehad* / *De ki: O, Allah, birdir)* ifade ettiği anlamın yani Allah'ın ulûhiyetinde bir ortağının/ortaklığın olmadığı, zâtında terkibin bulunmadığı (nefy-i şirket ve't-terekküb) anlamına uygun olarak iki kısma ayrılmıştır:

Birinci kısım vacibu'l-vücud'un birden fazla olamayacağı, tek olduğuna dair serdedilen nazarî delillerdir. Bu konudaki burhanları önemine binaen müellif nazar ehli olarak ifade ettiği üç farklı anlayış (Mütekelimûn/Kelamcılar, Meşşâiyyûn/Meşşâî filozoflar, İşrakiyyûn/İşrakî filozoflar) açısından iki ayrı delille ortaya koymuş, toplamda altı delil zikretmiştir. Burada zikrettiği her delil için yapılabilecek itirazları serdetmiş ve ilgili itirazlara kendisi cevap vermiştir.

İkinci kısım sûrenin ilk âyetinden anlaşılan Allah'ın birliğine/ehadiyyetine dair diğer bir anlamın delillendirilmesiyle ilgilidir: O da Zât-ı ulûhiyet'in mutlak olarak herhangi bir terkipten münezzeh olmasıdır. Lârî burada, âyetten kastedilen anlamı delillendirme sadedinde şöyle söyler:

"Huvellahu Ehad", yani Vacibu'l-vücud'un zâtında cüzlerden kaynaklanan ne zihnî ne haricî herhangi bir kesret yoktur. Şayet öyle olsaydı varlığında kendi dışında olan bir cüze muhtaç olurdu. Varlığında başka bir şeye muhtaç olan ise mümkindir, li-zâtihi vacip olamaz.[37a]

Kemaleddin el-Lârî, âdeti olduğu şekilde bu konudaki itirazları ve cevapları ortaya koyduktan sonra tevhidin mertebelerine dair biri *Tahkiku't-Tevhîd* diğeri *Tekmile* başlıklarını taşıyan iki ayrı açıklamada bulunur.

Tahkiku't-Tevhîd bölümündeki açıklamalarını meşhur sûfi Ebu İsmail Abdullah b. Muhammed el-Ensarî el-Herevî (ö.481/1089)'ye ait olan *Menâzilu's-Sâirîn* adlı eserin tevhid babındaki ifadeleri üzerinden yapar. Açıklama ve izahlarında ise Abdurrezzak Kâşânî (ö.730/1329)'nin mezkur eser üzerine olan şerhinden faydalanır.

Lârî, *Tahkiku't-Tevhîd* başlığı altındaki açıklamalarını tevhîdin tenzih anlamı üzerine ve tasavvuf erbabına göre yapmaktadır. Buna göre aşağıdan yukarıya doğru tevhid üç türlü olmaktadır: Mukallidlerin tenzihi (tevhid-i

âmme/mübtedi), nazar ehlinden(ukaladan) kelamcıların ve filozofların tenzhihi (tevhid-i hâssa/mütevassıt), muvahhid ariflerin tenzihi (tevhid-i hâssatu'l-hassa/münteha).[40b] Müellif bu açıklamaları sadedinde durduğu tarafın daha doğrusu meylettiği tarafın irfanî taraf olduğunu gösterircesine ulemanın tevhide dair bütün söylediklerinin noksanlıkla malul olduğunu, tevhid ve diğer makamların ancak zevk ve vicdan ile idrak edilebileceğini ifade etmekte [41a, 47b] kelamcıların ve filozofların tevhidinin netice itibariyle ammeye (halka ait tevhid) içine dahil olduğunu söylemektedir.[43b]

Muhammed el-Lârî, *Tekmile* bölümünde tevhidin ikinci kısmına dair olan açıklamalarını "tevhid nisbetinin kendisinde vaki olduğu şeye göre" yapar ki bu da tevhid-i efal, tevhid-i sıfat ve tevhid-i zâttır. Lârî'nin bu bölümdeki açıklamaları da sûfiyenin büyük çoğunluğunun kabul ettiği görüşlere uygun olarak yapmasına karşın burada önceki kısımda yapmadığı bir şeyi yapar ki o da bu kısımda ifade ettiği görüşlere uygun burhanî deliller serdetmesidir. [53a]

Müellifin hakikate ulaşma bakımından hangi yöntemi önceliği sorusunun cevabını tevhid bahsine dair açıklamaları içinde bulmak mümkündür ki o da irfanî yönelimdir. Ancak denilebilir ki bu eğilimini hem beyan hem de burhan üzerine bina ettmektedir. Çünkü önce âyetlerin dilsel anlamları açıklanmakta daha sonra bu anlamlara dair burhanî deliller serdedilmektedir. Burhanî/nazarî bilginin ise orta seviyede olduğunu, hakikate vasıl olmada, Hakk'ı bilmede yeteresiz olduğunun ifade edilmesiyle de irfanî bilgi en üst seyiyeye yerleştirilmiş olmaktadır.

İkinci fasıl'da İhlâs sûresinin ikinci âyeti olan *"Allahu's-samed/Allah sameddir"*in ifade ettiği anlamlara dair burhanlara yer verilmektedir. Lârî, burada da getirdiği delilleri kelimelerin ifade ettiği dilsel anlam üzerine bina eder. Buna göre "samed" kelimesinin lügatte ifade ettiği üç anlam (1. Her şeyde kendisine yönelinen, 2. Batnı (boşluğu) olmayan, 3. Kendisinden bir şey çıkmayan veya kendisine bir şey dahil olayan düz taş) Allah teala için düşünüldüğünde iki esas anlama indirgenebilmektedir: 1. Bütün mevcudât her türlü ihtiyacı için sadece O'na yönelir. 2. Allah'ın başka varlıkların tesir ve infialinden, her türlü teceddüd ve tagayyurdan uzaktır. O'nun hakkında bu gibi

durumlar mümtenidir. Dolayısıyla Lârî de bu fasıldaki iki anlamın isbatı için getireceği burhanları *iki meslek* başlığı altında serdeder. Bu fasılda Lârî tamamen nazarî bakış açısıyla hareket etmiş bu bahiste irfanî çizgiye yer vermemiştir.

Üçüncü fasıl İhlâs sûresinin dördüncü âyetiyle (*Lem yelid ve lem yûled*/*O, doğurmadı ve doğurulmadı*) ilgili burhanlarla alakalıdır. Allah teâlanın daha önceki fasıllarda zihnen ve hâricen mürekkeb olmadığına dair getirilen burhanlara uygun olarak burada doğur[t]mak ve doğurulmak gibi cismin özelliği olan durumlardan uzak oluşunda dair burhanlar zikretmiştir. Lârî burada beş burhan zikreder. Üç tanesi âyetin bütününe dairdir. Diğer ikisinden biri âyetin ilk cümlesiyle *(lem yelid)* diğeri son cümlesiyle *(ve lem yûled)* ilgili burhanlardır.

Dördüncü fasıl İhlâs sûresinin son âyetinin (*Ve lem yekûn lehû kûfuven ehad*/*O'na bir denk de olmadı*) ifade ettiği anlama dair burhanlardır. Muhammed el-Lârî'nin burada ortaya ortaya koyduğu burhanlar zâttaki benzerliği/mümaseleti nefy içindir. Kendisi bu yolun Eşârî'nin, onun takipçilerinin, Hasan-ı Basrî'nin ve meşşâî hukemanın yolu olduğunu ifade etmeyi de ihmal etmez. [66a] Çünkü bu anlayışa göre ister mümkin ister vacip olsun her varlık zât bakımından birbirinden ayrılmakta, hakikatleri arasında bir ortaklık (isimler ve hükümler hariç) bulunmamaktadır.

Hâtime kısmı iki fasıl olup ilkinde İhlâs sûresinin isim ve lakabları ikincisinde ise sûrenin faziletine dair rivayetlere yer verilmektedir.

Eserin Kaynakları

Lârî'nin tefsiri kaleme alma amacı İhlâs sûresi'nde ifade edilmek istenen şey (sûrenin gayesi olan anlamlar) için nazarî deliller serdetmektir. Müellif bu amacına uygun olarak pek çok kaynak kullanmaktadır. Kelamî, felsefî ve tasavvufî kaynakları arasında İbn Sina (ö. 428/1037)'nın *el-İşârat ve't-Tenbihât*'ını, Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413)'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı, Fahreddin er-Râzî (ö.606/1210)'nin *Nihâyetu'l-Ukûl*'u ve *Şerhu'l-İşârât*'ı, Âmidî (ö. 631/1233)'nin *Ebkâru'l-Efkâr*'ı, Sühreverdî (ö. 587/1191)'nin *Hikmetu'l-İşrâk*'ı, Herevî (ö. 481/1089)'nin *Menâzilu's-Sâirin*'i, İbnu'l-Fârız (ö.632/1234)'ın *Divan*'ı sayılabilir.

Tefsir kaynakları arasında özellikle Zemahşerî (ö. 538/1144)'nin *el-Keşşâf*'ı, Fahreddin Râzî'nin *Mefâtihu'l-Gayb*'ı, Nisabûrî (ö. 730/1329 [?])'nin *Garâibu'l-Kur'ân*'ı Hâzin el-Bağdâdî (ö. 741/1341)'nin *Lübâbu't-Tevil*'i sayılmalıdır.

Hadis kaynakları arasında ise İmam Malik (ö. 179/795)'in *Muvatta*'ı, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'in *Müsned*'i, Tirmîzî (ö. 279/892)'nin *Sunen*'i, Suyûtî (ö. 911/1505)'nin *el-Camiu's-Sağîr*'i zikredilebilir.

Bu kaynak kullanımından anlaşılan en önemli şey müellifin aldığı eğitime ve mensub olduğu yönelişe (kelamî-irfânî) uygun olarak kaynak kullandığı ve bu kaynakların tamamiyle sünni çerçeve içerisinde yer aldığıdır.

Değerlendirme

İhlâs sûresi pek çok müfessir tarafından nazarî bakış açısıyla yoruma konu olmuş bir sûredir. Bunun en önemli sebebi bu sûrenin Allah teâlanın zâtından, sıfatlarından ve birliğinden bahsediyor olmasıdır.

Kemaleddin el-Lârî'nin bu eseri baş tarafta ifade edilen özelliğinin dışında İhlas sûresinin ifade ettiği anlamın nazarî açıdan (kelamî-felsefi açıdan) yorumlandığı müstakil tefsirler içerisinde diğer tefsirlerde olmayan başka bir özelliğe de sahiptir. O da her âyetin ifade ettiği dilsel anlamın burhan (nazarî delil) getirilerek ispat etme çabasıdır. Diğer bir değişle Vacibu'l-vücud'un niteliği ile ilgili nazarî delilerin İhlâs sûresi âyetlerinin ifade ettiği dilsel anlamı delillendirmek amacıyla kullanılmasıdır. Bu tarzda bütün âyetleri kapsayacak şekilde burhanların zikredildiği başka müstakil bir İhlâs sûresi tefsiri yoktur.

Yine bu eser kelam ve felsefenin birleştirildiği dönemin özelliklerini taşıdığı gibi hocası Devvanî'nin eserlerinin birçoğunda olduğu gibi kelâm ilminin, vahdet-i vücud görüşünün ve işrakî felsefenin izlerini de taşımaktadır.[12] Ayrıca hoca-talebe ilişkisi açısından bakıldığında Lârî'nin bu eserde yapmaya çalıştığı şeyin, hocasının yazmış olduğu iki isbatı vacip

[12] Anay, Harun, "Devvanî", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, IV/258.

risalesinde[13] ortaya koymuş olduğu görüşlerin İhlâs sûresi üzerinden ifade edilmeye çalıştığı da söylenebilir.

Buna göre Muhammed Lârî bu tefsirinde İhlâs sûresinin temel maksadlarıyla ilgili yapmış olduğu açıklamalarda vacip varlıkla ilgili dört kelamî-felsefî (nazarî) niteliği delilleriyle birlikte ortaya koymaya çalışmıştır: 1. İspat-ı vâcip (vacip varlık vardır ve tektir) 2. Vacip cismaniyetten uzaktır 3. Varlığın illetidir, tağayyur ve teceddüdden uzaktır, 4. Zâtının hakikatinde benzeri yoktur.

Müellif nazarî açıdan bu temellendirmeleri yaparken kendisini yakın hissettiği irfânî çizgiyle -ki vahdet-i vücud çizgisidir- ilgili açıklamalarını da bu temellendirmelerin arasına, bir anlamda da üzerine yerleştirmiştir. Bütün bunları yaparken dayandığı zemin dilsel/beyanî zemindir. Yani sûrenin tarihsel anlamıdır. Müellif bu sebeple tefsirinin ilk bölümünde bu tarihsel anlamı ortaya koymuş, ek (tezyil) bölümünü bu anlam üzerine bina etmiştir.

Sonuç olarak hicrî 10. (m.16.) yüzyılın ilk çeyreğinde yaşamış ve kelamî-irfânî çizginin en önemli isimlerinden birisi olan Celalüddin Devvanî'nin talebesi olan Lârî'nin bu eseri, İhlâs sûresinin dayandığı dilsel/tarihsel anlamının zedelenmeden ihtisas sahibi kimseler (nazar ehli) için ifade ettiği anlamın tebarüz ettirildiği tefsirlerin en önemlilerindendir.

Nüshanın Tanıtımı ve Tahkikte Takip edilen Usul

Risalenin tespit edebildiğimiz tek nüshası Atıf Efendi Kütüphanesi Nr. 173'te kayıtlıdır. Çoğu harflerde nokta kullanılmadan ancak güzel bir nesih hatla yazılan eser toplam 79 varak olup her sayfa 14 satırdan oluşmaktadır. Bu nüsha büyük ihtimalle tebyiz edilmiş nüshadır. Telif kaydında eserin Lâr kasabasında Çarşamba günü hicrî 27 Rabiulevvel 914'te (26 Temmuz 1508) tamamlandığı belirtilmektedir.[vr.79b] Zahriyesindeki altın renginde olan ve içerisinde ithaf edildiği kişinin adı yazan süsleme de eserin doğu İslam dünyası

[13] Devvanî'nin ispat-ı vacip konusunda iki risalesi vardır: *Risaletu İsbâti'l-Vâcib el-Kadîme ve Risaletu İsbâti'l-Vâcib el-Cedide*. Bkz.: *Seb'u Resâil*, (thk. Ahmed Toyserkânî), Tahran 2002, s. 69-170.

(Akkoyunlu/Safevî) içerisinde var olduğunu/telif edildiği gösteren işaretlerden kabul edilebilir.

Eser tek nüsha olduğu için herhangi bir nüsha ile karşılaştırılma imkanı olmamıştır. Yazımda TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)'ın tahkik kurallarına riayet edilmiştir.[14] Metin içerisinde atıf yapılan özellikle de alıntı yapılan metinlerin kaynakları gösterilmiş, yer verilen veya işaret edilen hadislerin tahrici yapılmıştır. Alıntı yapılan metinlerin puntosu ana metnin puntosundan daha küçük ve alıntı metin ana metinden daha içerde olacak şekilde düzenlenmiştir. Varak numaraları metin içerisinde köşeli parantezle [ ] belirtilmiştir. Arapça metin içerisinde yer alan kaynakların künye bilgileri kaynaklar bölümünde verilmiştir.

[14] İSAM'ın tahkik kuralları için bkz.: http://www.isam.org.tr/documents/_dosyalar/_pdfler/Arapca_Tahkik_Dizgi_Bibliyografya_Esaslari.pdf

تحقيق الإخلاص لأهل الاختصاص

تأليف

كمال بن محمد اللاري

بسم الله الرحمن الرحيم

[1b] الحمد لله الذي أودع في قلوب من أحب من خُلّص عباده المؤمنين التوحيد مع سر الإخلاص وجعلهم مخلَصين بعد ما كانوا مخلِصين موقنين، فهم السابقون من ذوى الاختصاص. ونشهد أن لا إله إلا الله الأحد الصمد لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفواً أحد. ونشهد أن محمداً عبده ورسوله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون من الجهل والعناد والحسد صلى الله وسلم عليه كلما ذكره الذاكرون [2a] وكلما غفل عن ذكره الغافلون وعلى آله وسائر النبيين وآل كل وسائر الصالحين نهاية ما ينبغى أن يسئله السائلون. اللهم خلّصنا بالتوحيد والإخلاص عن الشرك والرياء ووفّقنا في جميع أمورنا لما تحب وترضى. إنك أنت الرحمن الرحيم المنّان الكريم.

وبعد فيقول الفقير إلى الغنى الباري **كمال بن محمد اللاري،** أحسن الله حالهما وختم بالخير ما لهما، هذه تحقيقات متعلقة بتفسير سورة الإخلاص المعادلة بالنص الصحيح لثلث القرآن وتدقيقات ظهرت من مطالب السورة على قلوب الخواص [2b] من أصحاب العلم والعرفان وأرباب الكشف والعيان. كتبتها ليكون وسيلة جليلة إلى الحضرة العلية العلامية السيدية السندية الهماميه أعني سيد العرفاء المحققين وسند العلماء المدققين صاحب الدولتين الفائز بكمالات النشأتين.

فَبَحْرُ أبو العِلْمِ الخِضَمُّ الذي — له على كل بَحْرٍ زَخْرَةٌ وَعُبَابُ

وأنْفَذُ ما تَلْقَاه حُكْماً إذا قَضَى — قَضَاءً مُلوكُ الأرْضِ منه غِضَابُ

يَقُودُ إليه طاعةَ الناسِ فَضْلُه — ولو لم يقُدْها نائلٌ وعقابُ

فياَ آخذاً مِن دَهْرِه حَقَّ نفسِه — ومَثلُكَ يُعْطَى حَقَّه ويُهابُ [3a]

تَجاوَزَ قدرَ المدحِ حتى كأنه — بأحْسَنِ ما يُثنَى عليه يُعابُ[1]

وما هو إلا فخر عترة الرسول وشرف أولاد البتول المختص بالنعمة العظمى والولاية الكبرى من المنعم الولي بالفيض الأشمل الصمداني الخلاقي الأمير ظهيراً للسيادة والعرفان والهداية والإيقان عبد الباقي، حلّد اللهم ظلال إفاضته وافضاً له وهدايته على مفارق قاطبة الأنام بالنبي العربي وأهل بيته الكرام.

فإن وقعت هذه البضاعة المزجاة عند خدام حضرته وعاكفي سدته موقع الرضا والقبول، فإنه غاية المبتى والمسئول ونهاية المتمنى والمأمول والملتمس من عليا [3b] حضرته أن يصلح مواقع الزلل ويصحح مواضع الخلل، فإن بالقصور والخطاء لمعترف ومن بحار فيوض تحقيقاته لمعترف، وللأرض من كأس الكرام نصيب.

وسميتها **تحقيق الإخلاص لِأهل الإختصاص،** ونسئل الله تعالى أن ينفعنا بها وجميع إخواننا الصادقين المنصفين وأن يجعلها ذخراً لنا ولسائر الطالبين في يوم البعث والدين. اللهم أرِنا الحق حقاً وارزقنا اتباعه، وأرِنا الباطلَ باطلاً وارزُقْنا اجتنابه، والتكلان على التوفيق وبِيده أزمنة التحقيق. وها أنا أشرع في المرام مستعيناً بالوهّاب العلاّم. [4a]

[1] ديوان المتنبي، ص. 479 480.

سورة الإخلاص، هى أربعة آيات، قيل مكية وقيل مدنية.

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

﴿قل هو الله أحد﴾

قال كثير من محققي المفسرين: الضمير للشان، فهو مرفوع بالابتداء. والجملة التي بعده خبره. والمعنى حينئذ الشأن والخبر 'هو' أن "الله أحد". وهذا قول جمهور النحاة. وقال بعضهم: هو كناية عن اسم الله تعالى. فيكون هذا الكلام كقولك "زيدٌ أخوك قائمٌ". وقال كثير من المحققين أيضاً: الضمير عائد إلى ما سئل عنه. والمعنى حينئذ "الذي سئلتم عنه هو الله أحد". وعلى هذا التفسير 'هو' مبتدأ، و'الله' خبره. و'أحد' إما بدل عن الخبر أو خبر بعد [4b] خبر. ويؤيد التفسير الأخير ما روى أبوا العالية عن أبي بن كعب أن المشركين قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم: أنْسِبْ لنا ربَّك! فأنزل الله هذه السورة.[2]

وما روى أبو ظبيان وأبو صالح عن ابن عباس أن عامر بن الطفيل وأربد بن ربيعة أتيَا النبي صلى الله عليه وسلم فقال عامر: إلى ما تدعونا يا محمد؟ قال: إلى الله. قال: صِفْه لنا، أمِن ذهبٍ هو أم من حديدٍ أو من خشبٍ؟ فنزلت هذه السورة.[3]

وما روى الضحاك وقتادة ومقاتل قالوا: جاء ناس من أحبار اليهود إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا: صِفْ لنا ربَّك يا محمد! لَعلّنا نؤمِنْ بك. فإن الله أنزل نعته في التورية فأخبِرْنا من أى شئ هو؟ و هل يأكل و يشرب و[5a] ممن ورث ومن يورثها. فأنزل الله هذه السورة.[4]

وما روى أنه نزلت بسبب سؤال النصارى. فقد روى عطاء عن ابن عباس قال: قدم وفد نجران فقالوا: صِفْ لنا ربّك أمن زَبرجد أو ياقوت أو ذهب أو فضة؟ فقال: إن ربي ليس من شيئ؛ لأنه خالق الأشياء. فنزلت ﴿هو الله أحد﴾. قالوا أَهُو واحدٌ وأنت واحدٌ؟ فقال: ﴿ليسَ كَمِثله شئٌ﴾ قالوا: زِدْنا من الصفة! فقال: ﴿الله الصمد﴾ فقالوا: وما الصمد؟ فقال: الذي يصمُدُ إليه الخلقُ في الحوائج. فقالوا: زِدنا! فنزل ﴿لم يلد﴾ كما ولدت مريم، ﴿ولم يولد﴾كما ولد عيسى، ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾ أى: لم يكن له مماثل ونظير من خلقه.[5]

ولا يخفى عليك أن تلك الأحاديث [5b] الواردة في سبب النزول مؤيد للتفسير الأخير. ولا يخفى أيضاً أن التفسير الأخير قريب من التفسير الأول.

وأما لفظ ﴿أحد﴾ فهو في الأصل 'وَحَدَ'، قُلبت الواوُ همزة للتخفيف. وعند كثير من المفسرين بل أكثر المفسرين هو مرادف للواحد. وبه قال الخليل وكثير من علماء العربية. ومؤيد هذا المذهب قراءة ابن مسعود والأعمش "قل هو الله الواحد".

وعند كثير من المفسرين هو غير مرادف للواحد. قال الأزهري:

> لا يُوصَف شئٌ بالأحدية غير الله تعالى. فلا يقال "رجل أحد" ولا "درهم أحد"، بل "أحد" صفة من صفات الله تعالى استأثر بها فلا يشركه فيها شئ.[6]

---

[2] ترميذي، كتاب التفسير، 1/112، 2؛ أحمد بن حنبل، مسند، 133/5 134.

[3] أبو الحسن الواحدي، أسباب النزول، ص. 404.؛ ابن الجوزي، زاد المسير، 341/4.

[4] ابن الجوزي، زاد المسير، 341/4.؛ جلال الدين السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول، ص. 238.

[5] أبو الحسن الواحدي، أسباب النزول، ص. 404.

[6] أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تهذيب الغة، "وحد".

وقال بعضهم: الفرق بين الواحد والأحد من وجوه: الأول إن الواحد [6a] يدخل في الأحد والأحد لا يدخل فيه. والثاني إنك لو قلت: "فلان لا يقاومه واحد" جاز أن يقال "لكنه يقاومه اثنان" بخلاف الأحد. الثالث أن الواحد يستعمل في الإثبات والأحد في النفي. تقول في الإثبات "رأيت رجلاً واحداً" وفي النفي "ما رأيت أحداً" فيفيد العموم بخلاف الأول.

ولهذا قال بعض المفسرين:

> وجه تخصيص الله بالأحد إفادته للعموم. وذلك أنه أبسط الأشياء. فكأنك قلت أنه لا جزء له أصلاً بوجه من الوجوه. ثم قال: ومن ههنا قال بعضهم إن الأحد يدل على جميع المعاني السلبية ككونه ليس بجوهر ولا عرض ولا متحيز وغير ذلك. كما أن اسم الله يدل على مجامع الصفات الحقيقية والإضافية؛ لأن 'الله' اسم للمعبود بالحق واستحقاق العبادة، [6b] لا يتجه إلا إذا كان مبدأ لجميع ما سواه عالماً قادراً إلى غير ذلك. وأما لفظه 'هو' فإنما يدل على نفس الذات فتبين أن قوله ﴿هو الله أحد﴾ يدل على الذات والصفات جميعاً.
>
> وههنا لطيفة: وهي أن قوله 'هو' إشارة إلى مرتبة السابقين الذين لا يرون معه شيأً آخر فيكفي الكناية بالنسبة إليهم. وأما اسم 'الله' فإشارة إلى مرتبة أصحاب اليمين. وهم الذين عرفوه بالبرهان مستدلين على الوجوب بالإمكان، فهم ينظرون إلى الحق وإلى الخلق جميعاً فيحتاجون في التمييز إلى اسمه العَلَم. وأما الأحد قريب إلى أدون المراتب الإنسانية، وهم أصحاب الشمال الذين يثبتون مع الله إلهاً آخر فوجب الشبيه على إبطال معتقدهم بأن الله أحد لا شريك له ولا جزء [7a] بوجه من الوجوه. وبعبارة أخرى 'هو' للأخص، و'الله' للخواص و'أحد' للعوام.[7]

أقول:

فالمراد بلفظ 'أحد' إما نفي الشريك في الإلهية المستلزمة لوجوب الوجود كما هو الظاهر من كلام القائلين بالترادف؛ أو نفي الشركة والتركب معاً كما يفهم من كلام القائلين بعدم الترادف أو نفي الشركة والتركب وغيرهما من الصفات المسلوبة عنه تعالى كما قال به بعضهم أو نفي التركب فقط.

وقال بعض المحققين من أهل التأويل:

> 'قل' أمر من عين الجمع واردٌ على مظهر التفصيل. وهو عبارة عن الحقيقة الصِّرفة. أى: الذات من حيث هى بلا اعتبار صفة التي لا يعرفها إلا هو. و"الله" بدل منه. وهو اسم الذات مع جميع الصفات. دل بالإبدال [7b] على أن صفاته تعالى ليست بزائدة على ذاته بل هى عين الذات لا فرق إلا بالاعتبار العقلي. ولهذا سميت سورة الإخلاص؛ لأن الإخلاص تمحيص الحقيقة الأحدية عن شائبة الكثرة، كما قال أمير المؤمنين، على نبينا وعليه الصلوة والسلام: "كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة وإياه". عنى من قال صفاته تعالى "لا هو ولا غيره". أى: لا هو باعتبار العقل ولا غيره بحسب الحقيقة.
>
> و'أحد'، خبر المبتدء، والفرق بين الأحد والواحد؛ أن الأحد هو الذات وحدها بلا اعتبار كثرة فيها. أى: الحقيقة المحضة التي هى منبع العين الكافوري [8a] بل العين الكافوري

[7] نظام الدين الحسن بن محمود النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، 595/6.

نفسه. وهو الوجود من حيث هو وجود بلا قيد عموم وخصوص وشرط عرض ولا عروض.

و'الواحد' هو الذات مع اعتبار كثرة الصفات، وهى الحضرة الأسمائه لكون الاسم هو الذات مع الصفة. فعبّر عن الحقيقة المحضة الغير المعلومة إلا له بهو. وأبدل عنها الذات مع جيمع الصفات دلالة على أنها عين الذات وحدها في الحقيقة. وأُخبر عنها بالأحدية ليدل على أن الكثرة الإعتبارية ليسب بشيئ في الحقيقة. وما أبطلت أحديته وما أثرت في وحدته، بل الحضرة الواحدية هى بعينها الحضرة الأحدية بحسب الحقيقة.[8]

واعلم أن العلماء اتفقوا على أنه لا بد في سورة ﴿قل يا أيها الكافرون﴾ [8b] من لفظه 'قل'. وأجمعوا على أنه لا يجوز في سورة ﴿تبت﴾. وأما في هذه السورة فقد اختلفوا؛ فالقرائة المشهورة ﴿قل هو الله أحد﴾. وقُرِء "هو الله أحد" بدون 'قل'. وهذه القرائة منقولة عن أُبيّ وابن مسعود. وقُرِء "الله أحد" بغير "قل هو". وهذه القرائة مروية عن النبي صلى الله عليه وسلم.

قال الإمام في التفسير الكبير:

من أثبت 'قل' قال السبب فيه بيان أن النظم ليس في مقدوره، بل يحكي كل ما يقال له. ومَنْ حذفه قال: زالت ليلاً يتوهم أن ذلك مما كان معلوماً للنبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم.[9]

وأقول في كِلا شِقّى هذا السبب نظرٌ لا يخفى على المتأمِّل. فالحق في بيان السبب أن يقال؛ وقع في الرواية الصحيحة الحذف والإثبات معاً في هذه السورة. [9a] ولم يرِو الحذف في سورة الكافرون. ولعل هذا الاختلاف في هذه السورة مستند إلى الاختلاف في الإنزال لاحتمال الإنزال في هذه السورة تارة مع لفظه 'قل'. وقُرِء في هذه الآية "أحدُ اللهُ" بإسقاط التنوين منه لملاقاته لام التعريف. ونظيره قولهم "ولا ذاكرَ الله إلا قليلا". قال صاحب الكشاف: والجيد هو التنوين وكسره لالتقاء الساكنين.[10] والدليل على هذا المطلب وغيره من المطالب هذه السورة يجيئ بعد ذلك انشاء الله تعالى.

﴿الله الصمد﴾

قال بعض المحققين من أهل اللغة: 'الصمد' فعل بمعنى مفعول من "صَمَدَ إليه" إذا قَصَده. فمعنى الصمد، المقصود إليه في الحوائج الذي يصمد إليه كل مخلوق.

ويلزم هذا المعنى أن يكون الكل محتاجاً إليه [9b] وهو الغني عنهم. ويؤيد هذا المعنى ما روى ابن عباس أنه لما نزلت هذه الآية قالوا: ما الصمد؟ قال: عليه الصلوة والسلام: هو السيد الذي يصمد إليه في الحوائج.[11] وقال بعضهم: الصمد هو الذي لا جوف له. ومنه يقال لسِداد القارورة صِمادٌ. و"شيء مُصْمَد". أى: صلب ليس فيه رخاوة. قال ابن قتيبة: يجوز على هذا المعنى أن يكون الدال في مصمد بدلاً عن التآء في مصمت.[12] وهذا المعنى منقول عن ابن عباس ومجاهد والحسن وسعيد بن جبير. وقال بعض المتأخرين من أهل اللغة: 'الصمد' هو الأملس من الحجر الذي لا يقبل الغبار ولا يدخله شيئ ولا يخرج منه شيء.

[8] علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغيداي الخازن، لباب التأويل في معان التنزيل، 476/3 477.
[9] فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 178/32.
[10] أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقويل في وجوه التأويل، 812/4.
[11] فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 178/32.
[12] أبو محمد عبد الله بن مسم ابن قتيبة، تفسير غريب القرآن، ص. 542.

وأنت خبير بأن المعنيين الأخيرين من صفات الأجسام حقيقةً. وأحديته تعالى [10a] يدل على نفي جسميته. إذ؛ كل جسم مركب فوَجب الحمل على المجاز. وهو أنه تعالى عديم التأثير وممتنع الانفعال عن الغير مطلقاً. أى: يكون واجباً لذاته ممتنع التغير في وجوده وبقائه وجميع صفاته الحقيقية كما أن الجسم الذي يكون كذالك يكون عديم التأثير والانفعال عن الغير.

والظاهر أن المعاني المتكثرة المنقولة عن أكابر المفسرين في تفسير هذا اللفظ مأخوذة ومنقولة عن المعنيين المذكورين أعني المقصود إليه في الحوائج وعديم التأثير والانفعال عن الغير مطلقاً. أى: الواجب لذاته الذي يمتنع التغير في وجوده وبقائه وسائر صفاته الحقيقية. ولذا يكون كل معنى من المعاني المنقولة عنهم مناسب للمعنى الأول والثاني.

فقال [10b] بعضهم: تفيسر الصمد ما بعده. أى: الذي لم يلد و لم يولد. وروى أبوا العالية هذا التفيسر عن أبيّ بن كعب. وقال عكرمة: الصمد الذي ليس فوقه أحد. وقيل هذا قول علي رضى الله عنه. وقال شقيق بن سلمة: هو السيد الذي قد انتهى سُودَدُه. وروى مثل هذا التفسير علي بن أبي طلحة عن ابن عباس. وهذا قول أبو مسعود والضحاك. وقال قتادة: الصمد، الباقي بعد فناء خلقه. ورى عن قتادة أيضاً الصمد، الذي لا يأكل ولا يشرب وهو يُطعِم ولا يُطعَم. وقال جعفر الصادق عليه السلام: هو الذي يغلب ولا يُغلَب. وقال الأصم: هو الخالق للأشياء. وقال السُدّي: هو المقصود في الرغائب المستعان به عند المصائب. وقال الحسن بن الفضل: هو الذي [11a] يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد. وقال الربيع: هو الذي لا تعتريه الآفات. وقال المقاتل بن حبان: هو الذي لا عيب فيه. وقال الحسن البصري: هو الذي لم يزل ولا يزال ولا يجوز عليه الزوال. وقال أبيّ بن كعب: الذي لا يموت ولا يُورَث. وقال يمان وأبوا مالك: الذي لا ينام ولا يسهو. وقال سعيد بن جبير: هو الكامل في جميع صفاته وأفعاله. وقال أبوا هريرة: أنه المستغني عن كل أحد. وقال أبوا بكر الوراق: أنه الذي أيِسَ الخلقُ من الإطلاع على كيفيته. وروى عن ابن عباس أيضاً: أنه الكبير الذي ليس فوقه أحد. وهذا التفسير قريب من تفسير عكرمة. وقال بعضهم: الصمد، العالِم لجميع المعلومات. وقال بعضهم: هو الحكيم. وقيل: هو السيد المعظم. وقيل هو [11b] الفرد الماجد الذي لا يقضى في أمر دونه. وقيل هو المنزّه عن قبول النقصانات والزيادات وعن أن يكون مَوْرِداً للتغيرات والتبدلات وعن إحاط الأزمنة والأمكنة والجهات.

وأنت خبير بأن تلك المعاني بعضها من الصفات الثبوتية الإضافية وبعضها من الصفات التنزيهية السلبية. والكل مناسب لأحد المعنيين المذكورين ويرجع إليهما.

واعلم أنه قوله ﴿الله الصمد﴾ يدل على نفي الشريك في الألوهية. فإنه لو كان محتاجاً إليه لجميع الموجودات يكون كل ما سواه ممكناً مفتقراً إليه. فليس له شريك في وجوب الوجود لذاته فينحصر الألوهية من بين الموجودات فيه. ولذا قال بعضهم ﴿الله أحد﴾ يدل على نفي [12a] التركيب مطلقاً و﴿الله الصمد﴾ يدل على نفي الشركاء والأنداد والأضداد.

وفي الآية أسئلة: الأول لِمَ جاء الخبر في ﴿الله أحد﴾ منكراً وهنا معرّفاً؟ فالجواب: أن نفي التركيب غير معلوم عند الأوهام العامية إذ؛ كل موجود عندهم محسوس. وقد ثبت أن كل محسوس منقسم ومركّب. وكذا نفي الشريك كان عند مشركي العرب، بل أكثر الخلق غير معلوم. فالأحد على أىّ معنى من المعاني المذكورة يناسب أن يكون منكراً، أو أما 'الصمد' فمعناه المشهور هو المقصود إليه في الحوائج. ولا خفاء في أن هذا المعنى معلوم ومعروف عند جميع الطوائف كما قال تعالى ﴿ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله﴾[13] وقال: ﴿فإذا مس الإنسان ضُرّ دعا ربه﴾[14] [12b] فناسب أن يورد معرفاً.

الثاني، لِم كرّر لفظة 'الله' في قوله ﴿الله أحد الله الصمد﴾ و لم يقتصر على ضميره ثانياً؟ والجواب عنه من وجوه؛ الأول، الدلالة على أن من لم يتصف بالصمدية لم يتصف بالألوهية. الثاني، ما قيل هو المسك ما كررته يتضوع.

[13] سورة الزخرف 87/43.
[14] سورة الزمر 8/39.

الثالث، أنه قد سبق ضمير للشان على التفسير المشهور فلو أورد الضمير ثانياً لزم الالتباس في معنى الضمير. أقول: ولا يخفى عليك ضعف هذا الجواب.

الرابع، أن الضمير إشارة إلى مرتبة الصديقين كما أشرنا إليه. وقوله ﴿الله الصمد﴾ خطاب لعموم الخلق والصديقون منهم قليل. فاعتبار الأغلب أولى.

الخامس، ما قال الإمام في التفسير الكبير من أنه لو لم يتكرر هذه اللفظة لوجب في لفظ 'أحد' و'صمد' أن يردا [13a] إما نكرتين أو معرفتين. وقد بينا أن ذلك غير جائز. فلا جرم كررت هذه اللفظة حتى تذكر لفظ 'أحد' منكراً ولفظ 'الصمد' معرفاً. أقول هذا الجواب إنما ينافي على تقدير عدم إيراد الاسم الظاهر والضمير معاً. وأما إذا أورد الضمير بدلاً عن الظاهر فلا يتأتى كما لا يخفى.

والظاهر أن الإمام أراد بالسؤال الأول لا الثاني. وحينئذ يتم جوابه السؤال الثالث، لِمَ أورد هذه الجملة خاليةً عن العاطف؟ والجواب عنه أنه هذه الجملة كالنتيجة للأولى فلم يناسب العاطف لها، ولأجل هذه النكتة لم يعطف قوله ﴿لم يلد﴾ على الجمل السابقة. لأن قوله ﴿الله الصمد﴾ دليل على قوله ﴿لم يلد و لم يولد﴾. فإنه لما كان محتاجاً إليه لكل ما سواه وغنياً عنه لم يفتقر إلى ما بعينه أو يخلف عنه الذي هو الولد [13b] و لم يكن أيضاً مولوداً عن غيره لامتناع الغناء والحاجة عليه.

وفي الآية أسئلة؛ الأول، لِمَ قُدِّم قوله ﴿لم يلد﴾ على قوله ﴿لم يولد﴾ مع أن كون الشخص مولوداً متقدم على كونه والداً؟

والجواب عنه من وجهين؛ الأولى، أن النزاع إنما وقع في كونه والداً لا في كون مولوداً، فإن مشركي العرب قالوا "الملائكة بنات الله"، وقالت اليهود "عزير ابن الله" وقالت النصارى "المسيح ابن الله" وقالت طائفة من المتفلسفة "يولد من واجب الوجود عقل ومنه عقل آخر ونفس وفلك إلى آخر العقول والنفوس". و لم يقل أحد بأنه ولد من غيره فيكون نفي الوالدية أهم من نفي المولودية. فلذا قُدِّم عليه.

الوجه الثاني، ما قال المحقق النسابوري في تفسيره من أن كون الشخص مولوداً اعتبار المعلولية وكونه والداً اعتبار العلية. [14a] ولا ريب أن اعتبار العلية مقدم على اعتبار المعلولية كما أن العلة بالذات متقدمة على المعلول، فالسؤال مدفوع.[15]

أقول: في هذا الوجه من الجواب نظر. لأن العلية والمعلولية متضايفان. ومن خواص المتضافين التكافؤ في الوجودين، أى: الذهني والخارجي كما بين في موضعه. فلا يقدم لأحدهما على الآخر لا ذهناً ولا خارجاً. وإن كان ذات العلة متقدمة على ذات المعلول ويمكن أن يقال مراده أن اعتبار وصف العلية باعتبار متعلقه أعني الموصوف الذي هو ذات المعلول. فلذا قدم نفيه على نفيه.

وأقول: يمكن أن يجاب [14b] من أصل السؤال بوجه آخر بأن يقال مع قطع النظر عن النزاع الواقع توهم والدية سبحانه أقرب من توهم مولوديته مع أنه نقل عن عيسى عليه السلام وكثير من قدماء الحكماء إطلاق الأب والوالد مجازاً على الله تعالى، فنفي الوالدية حقيقة أهم من نفي المولودية، فلذا قدم عليه.

السؤال الثاني: لِمَ اقتصر على نفي الوالدية في الماضي ففال ﴿لم يلد﴾ و لم يقل ﴿لم يلد ولن يلد﴾؟

والجواب عنه: أن النزاع قد وقع في الزمان الماضي في العزير والمسيح والملائكة كما قلنا أنفسنا. والمقصود الأصلي من هذا الكلام ردُّ ما إدّعوه، فلذا أورد بطريق الماضي. وأما قوله ﴿لم يولد﴾ فغير محتاج إلى التوجيه. لأن كل شخص إذا لم يكن مولوداً في مبدء بكونه فلن يكون [15a] مولوداً بعد ذلك ألبتة.

وأجاب المحقق النسابوري عن السؤال بوجه آخر فقال: لعل المراد بقوله ﴿لم يلد﴾ نفي أن يكون هو ممن شأنه الولادة. وهذا المعنى يشمل كل زمان. وبهذا التفسير لا يصح على العاقر أنه لا يلد ويصح أنه يلد.[16]

[15] النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، 596/6 597.

وأقول: يمكن أن يجاب عن السؤال بوجه آخر بأن يقال؛ لما عُلِم من صمديته تعالى وجوب وجوده وعدم تغيره في جميع صفاته كما أشرنا إليه آنفاً فقد عُلِم عدم تغيره في هاتين الصفتين التنزيهيتين. إذ؛ لا خفاء في أن هاتين الصفتين مثل الصفات الحقيقية فيتساوى نسبتهما إلى جميع الأزمنة ماضياً كان أو مستقبلاً كما في نظائرهما من الصفات التنزيهية.

وبوجه آخر أقول: المراد بهاتين الصفتين التنزيهيتين [15b] أصل الوقوع الأزلي المستمر تجوزاً وإن وردتا على صيغة الماضي كما قال كثير من المحققين في قوله تعالى ﴿وكان الله بكل شيئ عليماً﴾ وفي نظائره من الصفات الواجبة الثبوت للذات المتساوية النسبة إلى الماضي والمستقبل من الأوقات.

السؤال الثالث: هل فرق بين قوله تعالى في سورة إسرائل ﴿لم يتخذ ولداً﴾ وبين قوله ههنا ﴿لم يلد﴾؟

الجواب: نعم، كما هو الظاهر من العبارتين في السورتين. وذالك لأن ولد الشخص على صنفين؛ أحدهما مثل تولد منه حقيقة. وهذا هو الولد الحقيقي. والثاني مثل لم يتولد منه حقيقة، ولكن اتخذه ولداً ليعينه ويخلف عنه وسماه باسم الولد تجوزاً. فالمراد بالأول نفي الثاني من [16a] الصنفين كما هو الظاهر من عبارته. ولذا قال: ﴿لم يتخذ ولداً و لم يكن له شريك في الملك﴾[17] فإن الشخص قد يتخذ ولداً ليكون مشاركاً ومعيناً له في الأمر المطلوب. وقال في سورة أخرى ﴿وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه هو الغني﴾[18] وهذا أيضاً إشارة إلى ما ذكرناه. فإن قوله ﴿هو الغني﴾ معناه الغني عن إعانة الولد المتخَّذ ومشاركته له في الأمر. والمراد بالثاني، نفي الأول منهما كما هو الظاهر أيضاً من لفظه.

وكل من المعنيين ردٌّ لما ذهب إليه فرقة من النصارى. فإن النصارى فرقتان؛ فرقة ذهبوا إلى أن عيسى تولد من الله سبحانه حقيقة، وفرقة ذهبوا إلى أنه لم يتولد منه تعالى حقيقة [16b] ولكن اتخذه ولداً تشريفاً وتكريماً كما اتخذ ابراهيم خليلاً. تعالى شانه عما يقولون.

أقول: وأنت خبير بأن يمكن أن يكون قوله ﴿لم يتخذ ولداً﴾ إشارة إلى نفي اتخاذ الولد مطلقاً، أي: سواء كان الاتخاذ بالحقيقية أو بالمجاز، وإن يكون المراد به نفي الاتخاذ بالحقيقية. وعلى المعنى الأخير يكون مؤدي الآيتين واحداً، لكن الظاهر هو المعنى الأول كما ذكرناه. ويؤيده اختلاف الفريقتين المذكورتين.

قوله تعلى **﴿ولم يكن له كفوا أحد﴾**

أي: لم يكن أحد مكافياً له فيكون 'كفواً' خبر للفعل الناقص قدّم على اسمه، والظرف متعلق بالخبر. فإن قلت: حق الظرف اللغو أن يكون متأخراً كما نص سيبويه على ذلك في **كتابه**، فلِمَ قدم له [17a] على المتعلق، أعني كفواً؟

قلت: المقصود الأصلي هنا أن ينفي عن ذاته تعالى الكفو، والأصل في إفادة هذا المعنى هو هذا الظرف، فقدم لكونه أهم. ويحتمل أن يكون الظرف حالاً عن المستكن في 'كفواً' وأن يكون خبراً للفعل الناقص. وحينئذ يكون 'كفواً' حاصلاً من 'أحد'. وعلى هذين الاحتمالين يكون الظرف مستقراً. ولما كان المقصود من الجمل الثلاث نفي أقسام المماثلة، عطف الجملتين الأخيرتين على الأول. وأما لفظه 'كفواً' فقرأها حمزة واسمعيل ساكنة الفاء مهموزاً، وحفص عن عاصم بضم الفاء وقلب الهمزة واواً. والآخرون بضم الفاء مهموزاً. و كلها لغات صحيحة فصيحة.

وللمفسرين في تفسير 'كفو' أقوال:

أحدها ما قال كعب و[17b] عطاء. وهو أنه لم يكن له مثل ولا عديل. ومنه المكافات في جزاء.

---

[16] النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، 597/6.

[17] سورة الفرقان 2/25.

[18] سورة اليونس 68/10.

ثانيها ما قال مجاهد وهو أنه لم يكن له صاحبة. كأنه سبحانه قال لم يكن أحد كفواً له فيصاهره ردّاً على من حكى الله عنه بقوله ﴿وجعلوا بينه وبين الجنة نسباً﴾[19] فيكون هذه الآية كالتأكيد لقوله ﴿لم يلد﴾.

ثالثها ما قال بعض المحققين وهو:

> أنه لما بين أنه هو المصمود إليه في قضاء الحوائج ونفي الوسائط من البين بقوله ﴿لم يلد و لم يولد﴾ فحينئذ يختم السورة بأن شيئاً من الموجودات يمتنع أن يكون مساوياً له في شيئ من صفات الجلال والعظمة. أما الوجود فلا مساواة؛ لأن وجوده من مقتضيات حقيقته. فإن حقيقته غير قابلة للعدم من حيث هى [18a] هى. وأما سائر الحقائق فإنها قابلة للعدم. وأما العِلم فلا مساواة فيه؛ لأن عِلمه ليس بضروري ولا باستدلالي ولا مستفاد من الحس ولا من الروية ولا يكون في معرض الغلط والزّلل وعلوم المحدثات كذلك. وأما القدرة فلا مساواة. وكذلك الرحمة والجود والعدل والفضل والإحسان.[20]

أقول: ولو عمّم هذا القائل في نفي التساوي بأن يقول إن شيئاً من الموجودات يمتنع أن يكون مساوياً له في ذاته وفي شيئ من صفات الجلال والعظمة لكان أولى كما لا يخفى.

وأقول أيضاً: أنت خبير بأنه يحتمل أن يراد بلفظ 'الكفو' المماثل في الذات والصفات جميعاً [18b] وأن يراد به المماثل في أحدهما. فالمعاني المحتملة التي ذكرناها خمسة.

واعلم أن كل آية من الآيات الأربعة تدل على بطلان بعض من المذاهب الباطلة المشهورة:

فإنّ قوله ﴿الله أحد﴾ يدل على بطلان مذهب الثنوية القائلين بالنور والظلمة تارة ويزدان وأهرمن أخرى على اختلاف عباراتهم باختلاف اعتباراتهم. وعلى بطلان مذهب بعض النصارى في التثليث وعلى بطلان مذهب الصائبين وجمع من قدماء الحكماء في الأفلاك والنجوم.

و قوله ﴿الله الصمد﴾ يبطل مذهب من أثبت خالقاً سوى الله تعالى كالمعتزلة ومن يحدو حذوهم؛ لأنه لو وجد خالق غير الله تعالى لما كان الله [19a] تعالى مصموداً إليه في طلب جميع الحاجات والمقاصد. وهذا ظاهر.

وقوله ﴿لم يلد و لم يولد﴾ يبطل مذهب بعض اليهود في العزير وبعض النصارى في المسيح وبعض المشركين في الملائكة.

قوله ﴿لم يكن له كفوا أحد﴾ يبطل مذهب المشركين حيث جعلوا الأصنام أكفآء له وشركاء ومذهب من حكى الله عنه بقوله ﴿وجعلوا بينه وبين الجنة نسباً﴾كما قلنا آنفاً.

قال بعض المفسرين:

> إن هذه السورة في حق الله مثل سورة الكوثر في حق الرسول. لكن الطعن في حق الرسول كان بسبب أنهم قالوا أنه 'أبتر' لا ولد له. وههنا الطعن كان بسبب أنهم أثبتوا لله ولداً. وذلك لأن عدم الولد في [19b] حق الإنسان عيب إلا أن وجود الولد عيب في حق الله تعالى. فلهذا السبب قال

[19] سورة الصفات 158/37.

[20] فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 32/ 185.

ههنا 'قل' حتى تكون ذاباً عنّي وفي سورة ﴿إنا أعطيناك﴾ إنا أقول ذلك الكلام حتى أكون إنا ذاباً عنك.[21]

تذييل في إقامة البراهين على مقاصد هذه السورة الكريمة.

فيه فصول:

الفصل الأول

في بيان البراهين على قوله تعالى ﴿هو الله أحد﴾. قد مر في تفسير هذه الآية أن المراد بلفظه 'أحد' أما نفي الشركة في الإلهية أو نفي الشركة والتركب معاً أو نفي الشركة والتركب وغيرهما من الصفات المسلوبة عنه تعالى أو نفي التركب فقط. ونحن نذكر البرهان في هذا الفصل على نفي الشركة والتركب كما هو المتبادر [20a] من لفظ 'الأحد'. ولا نتعرض للبرهان على نفي سائر الصفات المسلوبة عنه تعالى لطولها وكثرة مباحثها. وقد قسمنا هذا الفصل على القسمين:

القسم الأول

في ذكر عدة من البراهين المشهورة على نفي الشركة. وللإهتمام بشان هذا المطلب الأعلى والإعتبار بأمر هذ المقصد الأسنى نذكر فيه طرق أصحاب النظر من المتكلمين والمشائيين والإشراقيين.

الطريق الأول للمتكلمين. قالوا: يمتنع وجود إلهين مستجمعين لشرائط الإلهية؛ لأنا لو فرضنا وقوعهما فإذا أراد أحدهما شيئاً فإما أن يمكن من الآخر إرادة ضده أو يمتنع. وكلاهما محال. أما الأول، فلأنا نفرض وقوع إرادته له؛ لأن الممكن لا يلزم من فرض [20b] وقوعه محال، فيلزم إما وقوعهما معاً ويلزم اجتماع الضدين وإما لا وقوعهما فيلزم إرتفاعهما فيلزم عجزهما لعدم حصول مرادهما.

وأيضاً يلزم إجتماعهما إذاً لِمانع من وقوع مراد كل منهما هو حصول مراد لآخر لا قادريته عليه. فإذا كان مراد كل منهما غير حاصل فقد حصل مرادهما معاً. هذا خلف.

وأيضا فإذا فرض ما ذكرناه في ضدين لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه. لزم من هذا القسم محال، وهو إرتفاعهما معاً. وأما وقوع أحدهما دون الآخر فالذي لا يقع مراده لا يكون قادراً تاماً فلا يكون مستجمعاً لشرائط الإلهية. وأما إستحاله الثاني يعني أن يمتنع إرادة الآخر ضده [21a] فلأن ذلك الشيء الذي إمتنع تعلق إرادة الآخر هو لذاته يمكن تعلق قدرة كل من الألهين وإرادته به فالذي إمتنع تعلق قدرته وإرادة به فالمانع عنه تعلق قدرة الآخر وإرادته فيكون هذا عاجزاً فلا يكون إلها. وهو خلاف المفروض. هذا خلف.[22] وهذا هو البرهان المشهور بالتمانع.

واعترض عليه من وجوه: الأول، منع قوله "إذ المانع من وقوع مراد كل منهما هو حصول مراد الآخر لجواز أن يكون المانع من وقوع مراد كل منهما هو تعلق إرادة الآخر بضده لا وقوع مراده."

وأقول في الجواب عنه: إن تعلق إرادة الآخر بالضد إنما يكون مانعاً لاستلزام وقوع مراد الآخر. وهذا المقدمة [21b] بدهية. وحينئذ لا شك أن المانع في الحقيقة ليس إلا وقوع مراد الآخر. لكن للمناقشة في دعوى تلك البداهة.

مجال الثاني منع قوله "فالذي لا يقع مراده لايكون قادراً تاماً لجواز أن يفوض أحدهما الاتحاد إلى الآخر ولجواز أن يكون تعلق إرادة أحدهما بأحد الطرفين قد أخرج الطرف الآخر عن حد الإمكان فلا يكون عدم وقوعه منافياً للقدرة الكاملة."

[21] فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب،32/ 185.

[22] سيد شريف جرجاني، شرح المواقف، 48/8 49.

وقد أجاب بعض المتكلمين عنه بأن هذه المقدمة بديهية فسقط المنع المذكور. وأما السند الأول أعني القول بالتوفيض، فهذا إنما يصح إذا اعتبرنا تعلق إرادتهما بالفعل كما وقع في تقرير بعضهم. أما إذا اعتبرنا إمكان تعلق إرادتهما فسقوطه ظاهر كما لا يخفى. وأما [22a] السند الثاني فاندفاعه أيضاً ظاهر. لأن وقوع مراد ذالك القادر التام ممكن في نفسه وقد منع القادر الآخر تعلق قدرة الأول به فيكون عاجزاً بتعجيزه إياه فلا يكون قادراً تاماً.

الثالث منع قوله "فالذي امتنع تعلق قدرته وإرادته به فالمانع عنه تعلق قدرة الآخر وإرادته به لجواز أن يكون المانع أمرا آخر. مثل علمه بالمصلحة في وقوع الضد الآخر."

وقد أجيب عنه بأنا نفرض الكلام في ضدين متساويين في المصلحة. ولا شك في إمكانهما. وإن لم يتيقن وجودهما ومجرد ثبوت إمكانهما كافٍ في المقصود. ورد هذا الجواب بأنه يحتمل أن يكون عدم التخالف بينهما من جملة المصالح.

أقول: الحق في الجواب عن المنع [22b] أن يقال: هذه المقدمة بديهية. وفي التشبيه عليها نقول لا نشك أن كل واحد من المقدورين مما يصح تعلق قدرة القادر به فلو امتنع تعلق قدرة أحدهما بأحد المقدورين عند تعلق قدرة الآخر بالآخر، لكان ذلك الامتناع بواسطة تعلق قدرة القادر الثاني بلا شبهة فيكون الأول عاجزاً؛ وإلا لزم الترجيح من غير مرجح في صحة تعلق قدرة أحدهما وامتناع تعلق قدرة الآخر.

والسند بالمصلحة المذكورة ظاهر الدفع. لأن إمكان تعلق قدرة القادر التام بالمقدور ليس متوقفاً على المصلحة كما بيّن في موضعه. وما قال بعضهم في سند هذا منع من أن تعلق قدرة أحدهما بأحد [23a] الضدين أخرج تعلق قدرة القادر الآخر بالآخر عن حد الإمكان. فلا يكون امتناعه مستلزماً للعجز. أيضاً باطل بمثل ما ذكرنا في إبطال السند الثاني للمنع الثاني.

أقول: ولو قال قائل في سند هذا المنع، لِم لا يجوز أن يكون لذات كل منهما إباء عن مخالفه الآخر فلا يلزم العجز من امتناع تعلق قدرة أحدهما بأحد الضدين عند تعلق قدرة الآخر بناءً على أن هذا الامتناع ناشٍ من ذاته لا من تعجيز العين؟

فدفعه أيضاً ظاهر مما ذكرنا في التنبيه على المقدمة البديهية على أنا نقول إيراد السند في منع المقدمة البديهية لغو لا يستحق الجواب ولا يلتفت إلى دفعه وردّه.

الطريق الثاني للمتكلمين [23b] أيضاً،

قالوا: لو وجد إلهان قادران على الكمال أى: بالاستقلال لكان نسبة المقدورات إليهما سواءٌ إذ؛ المقتضي للقدرة ذاتهما وللمقدورية الإمكان. إذ؛ الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية فتستوي النسبة بين كل مقدور وبينهما. فإذا يلزم وقوع هذا المقدور المعين إما بهما، وأنه باطل لامتناع اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد لما بين في موضعه وأما بأحدهما، فيلزم الترجيح بلا مرجح. فلو تعدد الإله لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه أحد المحالين المذكورين.[23]

واعترض على هذا البرهان؛ أما أولاً، فلأن الإمكان ليس مقتضياً للمقدورية إذ؛ هو علة الاحتياج إلى المؤثِّر مطلقاً سواءٌ كان قادراً [24a] أو موجباً.

والجواب عنه: إنا لا نحتاج في البرهان إلى أخذ المقدورية بخصوصها إذ؛ يكفي أن يقال لو وجد إلهان لكان نسبة المعلولات إليهما سواءً إذ؛ المقتضي للعلية ذاتهما وللمعلولية الإمكان إلى آخره. فيكون وصف القدرة بخصوصتها مقحم في البين.

فالمراد بالمقدور ههنا مطلق المعلول من قبيل إطلاق الخاص وإرادة العام. والأولى أن يقال: وللمقدورية الحدوث، لأن علته الاحتياج عند جمهور المتكلمين هو الحدوث، وإن كان الإمكان عند بعضهم علة له. وأما ثانيا فلأنا لا نسلم أن وجود شيء من الممكنات

[23] سيد شريف جرجاني، شرح المواقف، 8/47 48.

مستلزم لأحد المحالين لجواز أن يوجد الممكن بأحدهما تعلق إرادته به و لم يتعلق إرادة الآخر [24b] أصلاً، فلا يلزم الاجتماع ولا الترجيح بلا مرجح.

ثم قال هذا المعترض: فالصواب في تقرير هذا الدليل أن يقال لو وجد إلهان لجاز أن يتعلق إرادتهما معاً بمقدور معين. وحينئذ إن لم يوجد لزم عجزهما وإن وجد لزم أحد المحالين.

ثم قال المعترض: فإن قيل مراد المستدل بالقدرة في قوله "قادران على الكمال القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأمين ومن جملتها تعلق الارادة" فمعنى كلامه لو تعدد إلاله القادر المستجمع لشرائط التأمين لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزام أحد المحالين فيلزم عجزهما.

قلنا: فحينئذ لم يثبت نفي تعدد إلاله مطلقاً أى: أعم من أن يتعلق إرادتهما بالفعل بإيجاد شيء أو تعلق إرادة أحدهما دون الآخر، ولا خفاء [25a] في أن المدَّعَى ليس إلا نفي هذا الاعمّ.

أقول: يمكن دفع أصل الاعتراض بأن يقال: هنا مقدمتين مطويتين يدل عليها سوق كلام المستدل. فنقول في تقرير دليله بتمامه: لو وجد إلهان قادران على الكمال أى: بالاستقلال لكان نسبة المقدورات إليها سواء إذ؛ المقتضى للقدرة ذاتهما وللمقدورية الإمكان إذ؛ الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية فيستوي النسبة بين كل مقدور وبينهما. فيجوز أن يتعلق قدرتهما المستقلة معاً بكل مقدور معين. فإن لم يقع لزم عجزهما. فإذا يلزم الى آخر الدليل.

ولا يخفى عليك أن تمهيد المقدمات السابعة تشعر بطيّ المقدمة الأولى، أعني "فيجوز أن يتعلق قدرتهما المستقلة [25b] معاً بكل مقدور معين". وأما المقدمة الثانية، أعني "فإن لم يقع لزم عجزهما" فهي في غاية الظهور كما لا يخفى أيضاً. فلذا تركها المستدل على أنا نقول يمكن تتميم الدليل بدون أحد المقدمة الثانية بأن يقال" لو تعدد إلاله القادر المستقل لزم امتناع وجود الممكن مطلقاً". والثاني ظاهر البطلان. وجه اللزوم أنه لو وجد شيء من الممكنات لجاز تعلق قدرتيهما به معاً، فوقوعه إما بهما وبسباق إلى آخره.

لا يقال على أصل الدليل لِم لا يجوز قسم آخر؟ وهو أن يوجد الممكن بمجموع القدرتين بأن يكون كل منهما جزء من العلة التامة فلا يلزم المحذور وهو اجتماع القادرين التامين على [26a] مقدور واحد. لأنا نقول قد فرضنا استقلال كل منهما. فسقط المنع إذ؛ هذا القسم مخالف للفرض.

وأقول: يمكن أن تناقش في هذا الدليل بأن يقال: سلّمنا أن المقتضي للقدرة المطلقة ذاتهما وللمقدورية المطلقة الإمكان، لكن لِم لا يجوز أن يكون خصوصية أحد القادرين أو خصوصية بعض المقدورات مانعاً عن تعلق قدرة أحدهما ببعض المقدورات. لا بد لنفي ذلك من دليل.

ويمكن الجواب عنه بأن البديهية تشهد بأن نسبة المقدورات إليهما على السواء. ودعوى بداهة تلك المقدمة كثير في كلام القوم خصوصاً كلام الحكماء.

وأقول أيضاً: يمكن أن يقرر هذا الدليل بوجه آخر بأن يقال: لو تعدد إلاله فأما أن [26b] يكون سلسلة الممكنات متهيئة إلى كل منهما أى: إلى مجموعهما أو إلى أحدهما. والأول مستلزم لتوارد علتين مستقلتين على معلول واحد. وكل من الأخيرين مستلزم للترجيح بلا مرجح. ومنع استلزام القسمين الأخيرين للترجيح بلا مرجح مشترك بين هذا التقرير. والتقرير المشهور والجواب الجواب.

وأقول: يمكن أن يستدل على المطلوب بوجه آخر بأن يقال: لو تعدد الواجب فمجموع الممكنات مع المتعدد من الواجب ممكن فله فاعل. وذلك الفاعل إما عين الكل أو جزئه أو خارج عنه، والأول ظاهر الاستحالة لاستلزام تقدم الشيء على نفسه. أعني لازم الدور الذي استحالته ضرورية. [27a] والثاني أيضاً مستحيل لعدم رجحان بعض الممكنات لكونه فاعلاً للكل، بل كل ممكن فعليه أولى بذلك.

وقد أخذ ابن سينا هذه المقدمة في الشفاء والإشارات لإثبات الواجب.[24] وكذا جمهور المتأخرين في كتبهم.[25] ولا رجحان لأحد الواجبين على الآخر كما لا يخفى ولا لمجموعهما على كل منها. لأن كل واحد من الجزئين لكونه علة للكل أولى من الكل بذلك.

و الثالث أيضاً باطل لعدم تحقق شيء خارج عن تلك الجملة. فإنها قد أخذت بحيث لا يشذ عنها شيء من الموجودات. ولما بطل التالي ببطلان جميع أقسامه بطل المقدم. أعني تعدد الواجب فثبت توحيده وهو المطلوب. ولظهور الاعتراضات [27b] المتوجهة عليه مع ظهور أجوبتها تركنا التعرض لها.

الطريق الثالث للحكماء المشائيين

قالوا: لا يجوز أن يوجد فردان للواجب لذاته. إذ قد سبق أن الواجب لذاته نفس حقيقة الواجب. فالواجب مطلقاً إما أن يكون مقتضياً للتعين أم لا، وعلى الأول يلزم انحصار الواجب لذاته مطلقاً في فرد معين منها وإلا لزم تخلف المقتضي عن المقتضى التام. وعلى الثاني يلزم أن يكون الواجب لذاته محتاجاً إلى الغير في تعينه فلم يكن واجب لذاته. هذا خلف.

هذا خلاصة واختصار لما ذكره ابن سينا وأتباعه في هذا البرهان.[26] و قد أورد عليه بأناّ نختار القسم الثاني. ولا يلزم منه احتياج الواجب في تعينه إلى غيره؛ لأن الواجب [28a] الذي هو غير ذاته ليس إلا فرداً خاصاً من الوجوب المطلق. فلِمَ لا يجوز أن يوجد واجبان كل منهما مقتضياً لتعين خاص؟ بل عيّنه كما هو مقتضي البرهان الدال على اتحاد وجوده مع ذاته. وحينئذ لا يلزم انحصار الواجب المطلق في فرد إذ؛ المقتضي للتعين هو الوجوب الخاص لا المطلق. ولا يلزم أيضاً الاحتياج إلى الغير في التعين إذ؛ المقتضي له نفس الذات.

نعم! لو ثبت أن الوجوب المطلق عين حقيقة الأفراد لَسقط المنع. لكن الثابت في العِلم الإلهي هو أنه عرض اعتباري بالقياس إليها.

وأورد أيضاً عليه بأنا لا نسلم أن الاحتياج إلى الغير في التعين ينافي الوجوب الذاتي. وإنما ينافيه لو استلزم [28b] الاحتياج في التعين إلى الغير احتياجه في الوجود إليه وهو ممنوع.

وقد أجيب عن الإيراد الثاني بأنه لو كان الواجب محتاجاً إلى الغير في التعين يلزم الدور إذ؛ لا شك أن هذا الغير ممكن معلول للواجب. فيكون الواجب متقدماً على هذا الغير بالوجود والتعين معاً بالبديهية إذ؛ البديهية تشهد بأن العلة متقدمة بالوجود والتعين معاً على المعلول. فلو كان ذلك المعلول علة للتعين يكون متقدماً عليه فيلزم الدور.

واعترض على هذا الجواب بأنه لِمَ لا يجوز أن يكون علة تعين الواجب واجباً آخر؟ ويكون كل من الواجبين بحسب الوجود علة التعين الآخر، فيكون [29a] وجود كل منهما متقدماً على تعين الآخر. وليس فيه دور.

أقول: يمكن دفع هذا الاعتراض بأن البديهية تشهد بأن علة الشيء سواء كان المعلول وجوداً أو تعيناً متقدم على المعلول بالوجود والتعين معاً. وحينئذ لا شك أنه يلزم تقدم كل من التعينين على الآخر. وهو الدور.

وأقول أيضاً: الأولى في الجواب عن أصل الإيراد الثاني أن يقال لما ثبت بالبرهان أن وجود الواجب وتعينه بل وجوبه عين ذاته. فلا شك أن التعين الخاص حينئذ نفس الوجود الخاص. وعلى هذا يلزم من احتياج التعين إلى الغير احتياج الوجود إليه. وهو ينافي الوجوب الذاتي كما لا يخفى.

---

[24] أبو علي ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، 19/3، 27، 36 41.

[25] سيد شريف جرجاني، شرح المواقف، 45/8، 51.

[26] أبو علي ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، 36/3، 37.

الطريق الرابع للحكماء المشائيين أيضاً

قالوا: يمتنع وجود [29b] فردين للواجب لذاته إذ؛ لو وجد واجبان لكان الوجوب عين حقيقتهما وإلا لكان جزأً منها أو خارجاً عنها. والأول محال لاستلزامه التركيب المستلزم للاحتياج المنافي للوجوب الذاتي. والثاني أيضاً محال إذ؛ لو كان الوجوب خارجاً لكان عارضاً لذات الواجب. فعلة عروضه للذات إما الذات أو أمر خارج عنها. والثاني ظاهر الاستحالة لاستلزامه إحتياج الواجب إلى الغير في وجوب الوجود. والأول أيضاً محال إذ؛ العلة متقدمة بوجوب الوجود على المعلول بديهية. فالوجوب المتقدم إما غير المتأخر فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهو بديهي الاستحالة أو غيره. فيلزم التسلسل في الوجوبات الغير المتناهية. وهو محال. وأيضاً [30a] يلزم أن لا يكون الوجوب اللاحق وجوباً. لأن الذات صارت واجبةً قبل هذا الوجوب.[27]

ولما ثبت كون الوجوب عين حقيقة كل من الواجبين فالامتياز بينهما ليس إلا بالتعين الداخل في حقيقة كل منهما. فيلزم التركيب في ذات كل منهما فيكون كل منهما ممكناً لاحتياجه إلى الغير. هذا خلف.

واعترض على هذا الدليل من وجوه: الأول، منع كون الوجوب على تقدير كونه عارضاً للذات محتاجاً إلى العلة، لِمَ لا يجوز أن يكون ذلك الإتصاف؟ وإن كان مفتقراً إلى الموصوف غير محتاج إلى العلة الفاعلية، فإن المحوج إلى العلة هو الإمكان. وهذا الإتصاف مكيَّف بكيفية الوجوب، فلم يكن محتاجاً إلى العلة.

والجواب عنه: أن البديهة تشهد بأن [30b] كل ثبوت للغير إن لم يكن ضرورياً بالنظر إلى ذات الثابت للغير فلا بد أن يكون له علة مفيدة سواءٌ كان تلك العلة المفيدة ذات الموصوف أو أمر خارجاً عنها. الثاني، منع وجوب تقدم كل علة على المعلول بالوجوب. فإن العلة قسمان؛ قسم يفيد وجوب لنفسه وقسم يفيد وجوب الغير. وتقدم العلة بالوجوب والوجود على المعلول في القسم الثاني مسلم. وأما في القسم الأول فغير مسلم.

والجواب عنه: أن البديهية تشهد بأن كل علة مفيدة لوجوب شيء فهي متقدمة بالوجوب على تلك المعلول بدون استثناء شيء من تلك القضية الكلية، فالتخصيص فيها مخالف لبديهية العقل.

وقد أورد الإمام الرازي نقصاً إجمالياً [31a] على هذا الدليل فقال:

> لو صح ما ذكرتم من وجوب تقدم كل علة على معلولها بالوجوب والوجود عليمها لزم تقدم العلة القابلية للوجوب والوجود عليمها بالوجوب والوجود.[28]

وبطلانه أظهر من أن يخفى. وأجيب بالفرق بين العلة الفاعلية والقابلية. فإن البديهة تشهد تقدم الأول بالوجوب والوجود على معلولها بخلاف الثاني إذ؛ لا بد أن يكون العلة القابلة للوجوب والوجود قبل عروضها غير متصفة بالوجوب والوجود وإلا لزم تحصيل الحاصل.

الثالث، أنه لم يثبت بهذا الدليل كون الوجوب المطلق الكلي نفس حقيقة الواجب. وكيف لا؟ وهم قد صرحوا بأن الوجوب المطلق من الأمور الإعتبارية بل من المعقولات الثانية. [31b] وبرهنوا على هذا المدّعَى في الفلسفة الأولى من الإلهيات. بل الثابت بهذا الدليل كون فرد من الوجوب المطلق نفس حقيقة الواجب. وحينئذ يجوز أن يوجد واجبان عين حقيقة كل منهما فرد من الوجوب المطلق، وكل من الفردين يجوز أن يكون متعيناً ومتميزاً بذاته عن غيره فلا يلزم التركيب في ذاتهما.

[27] أنظر: أبو علي ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، 30/3، 34، 44.

[28] أنظر: فخر الدين الرازي، شرح الإشارات والتنبيهات، 260/3، 261.

الرابع: لو سلم أن الوجوب المطلق عين حقيقتهما فلِمَ لا يجوز أن يكون التعين خارجاً عن حقيقتهما عارضاً لها؟ ويكون امتياز كل منهما عن الآخر بالتعين العارض له. لا بد لنفى ذلك من دليل.

أقول: يمكن دفع هذا المنع بأن يقال اليدليل الذي ذكرناه على امتناع كون الوجوب عارضاً لذات الواجب يدل على امتناع كون التعين [32a] عارضاً لذات الواجب يدل على امتناع كون التعين عارضاً للذات كما لا يخفى على من تأمل في البرهان المذكور.

الطريق الخامس للحكماء الإشراقيين

ولنذكر قبل تقرير البرهان مقدمتين لهم لاحتياج البرهان إليهما:

المقدمة الاولى: هى إن الموجود ينقسم عندهم إلى نور وظلمة. ومرادهم بالنور ما يكون ظاهراً بذاته ومظهَراً لغيره سواءٌ كان محتاجاً إلى الغير في الوجود أم لا. والحق إن معنى النور بديهيّ إذ؛ هو معقول لكل أحد مما لا يقدر على الفكر والنظر. والتعريف المذكور تنبيه وتفسير لفظي. ومرادهم بالظلمة المقابلة له عدم النور مطلقاً. فالتقابل بينهما عندهم يقابل الإيجاب [32b] والسبب.

المقدمة الثانية: هى أن الاختلاف بين الموجودين يكون بالحقيقة كالإنسان والفرس وبالعدد.كزيد وعمرو، وبالكمال والنقصان في نفس الحقيقة بدون انضمام أمر زائد عليها واعتبار شيء خارج عنها. بل لمجرد كمال الحقيقة في بعض الأفراد ونقصانها في بعض الآخر. وخالفهم المشائيون في القسم الثالث من الاختلاف إذ؛ عندهم لا يجوز الكمال والنقصان ولا الشدة والضعف في نفس الحقيقة وأجزائها. ولهذا قالوا بامتناع التشكيك في الماهية وأجزائها بالزيادة والنقصان والشدة والضعف. والدليل المعتمد للمشائيين على هذا المطلب منقوض تفصيلاً وإجمالاً بالعارض كما لا يخفى على [33a] من يتبع كلامهم.

وبعد تمهيد المقدمتين أثبتوا انتهاء سلسلة الموجودات إلى أمر ليس بجسم ولا جسماني، أى: نور مجرد غير مفتقر إلى الغير مطلقاً. فيكون واجباً لذاته. وهو المسمى عندهم بنور الأنوار والنور الأعظم والنور القيّوم والنور المحيط والنور الأعلى والنور القهّار والنور الغني المطلق إذ؛ كل ما سواه فهو لمعة من نوره إما بغير واسطة أو بواسطة واحدة أو متكثرة حتى ينتهي سلسلة الموجودات إلى الجسم الذي هو في غاية الكثافة والظلمة.

ولا يخفى عليك أن الأنوار التي هى أشعة من نور الأنوار متفاوتة في الإشراق والنورية بحسب تفاوتهما في القرب والبعد بالنسبة إلى نور الأنوار كالأجسام [33b] المستنيرة القابلة لنور الشمس المتفاوتة في الإستنارة بحسب تفاوتها في القرب والبعد بالنسبة إلى الشمس.

ولما أثبتوا النور الغني المطلق قالوا في بيان توحيده: النور الغني لا يجوز أن يكون متعدداً إذ؛ النور المطلق سواء كان قائماً بالأجسام كالأنوار المحسوسة أو غير قائم بها كالأنوار المجردة القائمة بذواتها حقيقة واحدة نوعية.

ويدّعون البداهة في تلك المقدمة كما لا يخفى على من له فطرة سليمة. وبعضهم ينهون على تلك المقدمة فقالوا: لا يجوز أن يكون الأنوار حقائق مختلفة إذ؛ حينئذ يلزم أن يكون الأنوار مركبة مما به الاشتراك وما به الامتياز إذ؛ النور المطلق مشترك ذاتي لها، أما اشتراكه بينها [34a] فظاهر. إذ؛ الضرورة قاضية بأن النور المطلق مشترك بين الأنوار المخصوصة. وأما ذاتية، فلأن حقيقة النور ليس إلا الظاهر بذاته. والظاهر من ذوات جميع الأنوار المخصوصة وحقائقها ليس إلا الشيء الظاهر بذاته مع الخصوصية. فيكون هذا المعنى المشترك غير زائد على حقائقها. ولا يجوز أن يكون الأنوار مركبة. إذ؛ حقيقة كل نور ليس إلا الأمر الوحداني الظاهر بذاته المخصوصة. وهذا المدَّعَى أيضاً بديهي. وما ذكره في صورة الإستدلال تنبيه.إذ؛ الفطرة السليمة يحكم بأن النور المحسوس وغيره من الأنوار القائمة بنفسها الظاهرة بذواتها غير مسلم من الأمور. بل كل منها أمر وحداني ظاهر بذاته. [34b] وقد أورد حكيم السهروردي في حكمة الإشراق دليلاً على هذا المدَّعَى فقال:

> النور كله أى: سواء كان جوهراً أو عرضاً في نفسه لا يختلف حقيقته إلا بالكمال والنقص وبأمور خارجة أى: عن الحقيقة النورية. لأن النور لو لم يكن حقيقة واحدة غير مختلفة بالفصول المنوعة كما ذهب إليه المشائيون كان مركباً وهو محال. فإنه أى: فإن النور إن كان له جزءان وكل واحد غير نور

في نفسه كان، أي: كل واحد منها جوهراً غاسقاً أو هيئته ظلمانة أو أحدهما هذا والآخر ذاك. فالمجموع أي: المركب من الجزئين الذين هما جسمان مظلِمان أو هيئتان مظلِمتان أو أحدهما جسم مظلِم والآخر هيئة مظلمة لا يكون نوراً في نفسه لاستحالة حصول النور [35a] من تركب ما ليس بنور. وإن كان أحدهما نوراً والآخر غير نور فليس له أي: لما هو غير نور مدخل في الحقيقة النورية لاستحاله حصول النور مما ليس نوراً. وهي أي: الحقيقة النورية أحدهما أي: الذي فرض نوراً فلا يكون الآخر جزءًا أو قد فرض كذلك. هذا خلف. وإن كان كل واحد من الجزئين نوراً فلا يختلف الحقيقة النورية.[29]

ولم يتعرض صاحب الإشراق لهذا القسم لظهوره، فثبت كون الأنوار كلها أي: سواء كانت جواهراً أو أعراضاً حقيقةً واحدةً. فلو وجد نوران غنيان أي: واجبان لذاتهما لكان التمايز بينهما إما بالحقيقة أو بلازمها أو بالعوارض. والأوّلان باطلان لاشتراكهما في الماهية ولَوازمها لما ثبت من اتحاد الماهية. والثالث [**35b**] أيضاً باطل إذ؛ اختصاص كل منهما بعارض إما بواسطة هوية كل منها أو بواسطة أمر خارج عنها. والأول ظاهر البطلان لاشتراكهما في الحقيقة، وكذا حكم لازم الحقيقة. والثاني أيضاً باطل إذ؛ الهوية متأخرة عن الاختصاص المذكورة. فلو كانت علة له لزم الدور. والثالث أيضاً باطل إذ؛ على هذا التقدير يلزم أن يكون حصول هوية كل منها محتاجاً إلى أمر خارج عنها فلا يكون شيء منها غنياً مطلقاً. هذا خلف.

فإن قيل لم لايجوز أن يكون التمايز بينهما بواسطة الكمال والنقصان في نفس حقيقتهما كما اعترفتم به في حقيقة النور وغيره من الحقائق؟

فأقول: في هذا المنع مندفع بأن التفاوت بالكمال والنقصان بينهما إما بواسطة حقيقتهما المشتركة [36a] أو بواسطة الهوية أو بواسطة أمر خارج عنهما كما قلنا في أصل البرهان. والأقسام الثلاثة باطلة في هذه الصورة لما بينا في أصل البرهان بعينه.

وقد أجيب عن هذا المنع بأن النور الناقص بالذات يكون مفتقراً إلى الكمال فلم يكن غنياً مطلقاً. واعترض على هذا الجواب بأنه: لِم لا يجوز أن يكون النور الناقص غير مفتقر إلى الغير في الكمال لجواز امتناع حصول الكمال له بالنظر إلى هويته والافتقار ليس إلا في أمر ممكن له؟ ولو سلم الافتقار المذكور فلا نسلم أنه ينافي الغني المطلق لجواز أن يكون غنياً مطلقاً عن الغير في ذاته ووجوده مع افتقاره إليه في صفة الكمال.

وأجيب عن هذا الاعتراض بأن البديهية تشهد بأن النقص على الغني المطلق [36b] أعني الواجب محال. ودعوى تلك البداهة غير مختص بالإشراقيين، بل جميع العقلا من المشائيين والمتكلمين وغيرهم إدعوها وبنوا كثيراً من المطالب عليها.

الطريق السادس مناسب لطريق الإشراقيين

للأستاذ المحقق[30] زاد الله جلاله في أعلى عليين وبوّئه في مقعد الصدق مع النبيين والصدقين قال: لا شك إن كل شيء يكون جميع ما عداه محتاجاً إليه أكمل من الذي لم يكن بعض ما عداه محتاجاً إليه. فلو وجد نوران غنيان لَفاَت من كل منهما الأكملية المذكورة فيكون كل منهما ناقصاً بالنظر إلى الأكمل المعروض. والنقص على الغني المطلق أعني الواجب محال كما اعترف به كافة العقلاء فيكون كل منهما ممكناً لذاته. هذا خلف.

والإعتراض [37a] المتوجهة على هذا البرهان مع الجواب عنه مما لا يخفى على المتفطّن فلذا تركنا التعرض لهما.

[29] شهاب الدين سهروردي، كتاب حكمة الإشراق، ص. 119 120.

[30] جلال الدين الدواني (ت.908ه/1502م)

القسم الثاني

من الفصل الأول في بيان البرهان على أحديته بمعنى نفي التركب مطلقاً. فقول ﴿هو الله أحد﴾ يعني ليس في ذاته الواجب الوجود كثرة بحسب الأجزاء لا ذهناً ولا خارجاً وإلا لكان محتاجاً في وجوده إلى جزئه الذي هو غيره. والمحتاج في وجوده إلى غيره ممكن فلا يكون واجباً لذاته. هذا خلف.

واعترض على هذا البرهان بأن الممكن الخارج عن القسمة ما يكون محتاجاً في وجوده الخارجي إلى الغير. لِأن الموجود إما أن يكون محتاجاً في وجوده الخارجي إلى الغير، وهو الممكن أو لا، و هو الواجب. فلو كان مركباً من الأجزاء الذهنية [37b] لم يلزم إلا احتياجه في الوجود الذهني إلى الغير، وهو غير مستلزم للاحتياج في والوجود الخارجي فلم يلزم الإمكان.

وأجيب عن هذا للاعتراض بأن التركيب العقلي مستلزم للتركيب الخارجي وإلا لزم أن يكون حكم العقل بالتركب جهلاً، ولاعبرة به. ولزم أيضاً أن يكون للبسيط الخارجي صورتان مغايرتان مطابقتان لذلك البسيط الوحداني وهو محال. لأن مطابقة إحدى الصورتين المغايرتين له يستلزم عدم مطابقة الصورة الأخرى له بديهية.

ورد كلا الدليلن. إما الأول؛ فبأن الكلام في صورة الأجزاء الذهنية وليس فيها حكم يعتبر مطابقته ولا مطابقته فلم يلزم الجهل وإنما يلزم لو حكم بأنها متمائزة في الخارج وليس فليس. وأما الثاني؛ فبأنا لا نسلم [38a] استحالة مطابقة الصورتين المغايرتين العقليتين للبسيط الخارجي.

دعوى البداهة فيها ممنوعة بل باطلة. ومنشئها عدم تفرقة الوهم بين الصور العقلية وبين الصور المحسوسة والمخيلة. فإن الصورتين المحسوستين أو المخيلة لا يمكن أن يكونا مطابقتين لأمر واحد بخلاف الصورتين العقليتين. فإنه يجوز مطابقتهما، بل مطابقة الصور العقلية المتكثرة كالنوع والأجناس والفصول وغيرها من العرضيات لأمر واحد، ومطابقة الصور العقلية العرضية للبسيط الحقيقي كالواجب تعالى ظاهر كما لا يخفى.

و أقول: لو ثبت أن الكلي الطبعي موجود في الخارج كما هو مذهب المحققين من الحكماء المشائيين كالمعلمين الثلثة ارسطو [38b] والفارابي وابن سينا ومن يحذو حذوهم لزم من تركب العقلي التركب الخارجي إذ؛ حينئذ يكون الشخص عبارة عن مجموع الجزئين الموجودين في الخارج ولو يوجد واحد.

وعلى هذا يندفع المنع المتوجه على أصل البرهان ويتم البيان. وكثير من البراهين المشهورة الدالة على وجود الكلي الطبعي. قد أوردها الأستاذ المحقق قدس سره في حواشي التجريد فليطلُبْ منها.[31] ولولا مخافة الإطناب في الكلام لَأَوردت بعض البراهين التي أخترعناها وأقمناها على وجود الكلي الطبعي في هذا المقام.

واستدل بعضهم على نفي التركب العقلي في الواجب فقال: إن واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في ماهية ذلك الشيء. لأن كل ماهية [39a] لما سواه مقتضية لإمكان الوجود بناء على برهان التوحيد. فلو شارك غيره في ماهية ذلك الشيء لكان ممكناً. وإذا لم يكن مشاركاً لغيره في ماهية من الماهيات لم يحتج إلى أن ينفصل بفصل ذاتي فلم يكن مركباً في العقل.

وقد أجيب عنه: بأنه يجوز أن يكون له جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج وإن كان له أنواع كثيرة بحسب العقل. وبرهان التوحيد لا ينافي ذلك. وأيضاً لِم لا يجوز أن يكون مركباً من أمرين متساويين؟

أقول: وأيضاً لِم لا يجوز أن لا يقتضي المعنى الجنسي المشترك بين الواجب والممكن شيئاً من الوجوب والإمكان؟ بل المقتضي لهما المعاني النوعية.

[31] هذه الحاشية مخطوطة. أنظر : حاشية جلال الدين محمد أسعد الدواني على شرح التجريد لعلي قوشجي. مكتبة سليمانية، قسم: جار الله، رقم: 1149.

تحقيق لأقسام التوحيد

أعني توحيد العامة والخاصة وخاصة الخاصة. ونحن نورد [39b] في بيان تلك الأقسام وتحقيقها جميع ما قال مقتدى الأنام وشيخ الإسلام أسوة الموحدين وقدوة المحققين أبو اسمعيل عبدالله بن محمد الأنصاري الهروي[32] قدس الله سره الأصفى وهدانا لكأسه الأوفى في كتاب منازل السائرين في باب التوحيد الذي هو آخر أبواب الكتاب تميناً بعباراته الشريفة. ونشرح بعض عباراته عند الاحتياج إلى الشرح والتوضيح. ونعتمد في شرح تلك العبارات على شرح الكامل المحقق والمكمل المدقق كمال الحق والحقيقة والعرفان عبد الرزاق القاشاني[33] قدس الله روحه وكثر من عنده فتوحه. فإن شرحه قد بلغ في تحقيق مقاصد الكتاب وتوضيح ما فيه من المقال [40a] أعلى مراتب الكمال مع اشتماله على تحقيقات غريبة وتدقيقات عجيبة كما لا يخفى على من أمعن الفكر وكرر النظر في الشرح المذكور. شكر لله سعيهما في تحقيق حقائق الدين وأثابهما ثواب الأنبياء والصدقين.

مقدمة

نذكر فيها معنى الوحدة والأحد والواحد عند الصوفية لكون معرفة تلك المعاني محتاجاً إليها في المعرفة أقسام التوحيد. فقول الوجود البحت الذي هو عين حقيقة الحق عند أهل التحقيق من العرفاء الموحدين والحكماء والمحققين من المتكلمين

إن أخذ لا شرط شيء أى: مطلقاً سمى وحدة، وإن أخذ بشرط لا أى: بشرط أن لا يكون معه شيء من الاعتبارات والنسب والصفات سمى أحداً، وإن أخذ بشرط [40b] أن يكون معه شيء من الصفات والاعتبارات سمى واحداً.

ولنذكر حينئذ كلام شيخ الإسلام في باب التوحيد. قال قدس الله روحه الأزكى: "التوحيد تنزيه الله عز وجل عن الحدث."

ولا خفاء في أن هذا التعريف شامل لجميع أقسام التوحيد. أعني تنزيه المقلدين وتنزيه العقلاء من الحكماء والمتكلمين وتنزيه العرفاء الموحدين. ثم قال:

> وإنما نطق العلماء بما نطقوا به أشار المحققون بما أشاروا به إليه في هذا الطريق لقصد تصحيح التوحيد وما سواه من حال أو مقام، فكله مصحوب العلل.[34]

أى: ما نطق العلماء وما أشار المحققون بما نطقوا وأشاروا به إلا لقصد تصحيح مقام التوحيد. لأنه المطلب الأعلى والمقصد الأسنى. وما سوى مقام [41a] التوحيد من حال أو مقام فكله مصحوب العلل لا صحة ولا استقامة له. لأن كل حال أو مقام غير التوحيد فمعه بقية من الإثنينية والرسوم الخلقية.

وعلى هذا الشرح يكون 'ما' في بما' نافية .وأنت خبير بأنه يحتمل احتمالاً بعيداً عن العبارة أن يكون 'ما' اسمية بأن يكون اسماً 'لأن' وخبره لقصد تصحيح التوحيد. والمعنى حينئذ كالأول كما لا يخفى.

وأقول: يحتمل أن يكون 'ما' اسمية وخبرها قوله "فكل مصحوب العلل". والمعنى على هذا أن كل ما نطق به العلماء وأشار المحققون إليه لقصد تصحيح التوحيد ولقصد ما سواه من حال أو مقام، فكل مصحوب للعلل أى: للنقصانات والجهالات. لأن التوحيد وسائر المقامات والأحوال مواجيد ذوقية لا تدرك كما هى [41b] إلا بالذوق والوجدان.

فلاحرم 'لا' نفي بيانها كما هى العبارات ولا يحيط بها إحاطة تامة الإشارات. ونِعمَ ما قال العارف المصري في التائية في بيان هذا المعنى:

---

[32] أبو اسمعيل عبدالله بن محمد الأنصاري الهروي (ت.481ه/1089م)

[33] كمال لدين عبد الرزاق بن أبي الغنائم محمد القاشاني (ت. 736ه/1335م)

[34] شيخ الإسلام عبد الله الأنصاري الهروي، منازل السائرين، ص. 135.

ولا تك ممن طيَّشَته درُوسُه، بحيث استقلّت عقلُه واستقرّت

فثمّ وراءَ النقلِ عِلمٌ يدِقُّ عن مدارك غاياتِ العقول السلِيمةِ

تلقّيتُه منِّ وعنِّ أخذتُه، ونفسِي كانتْ عن عطائِي ممدَّتِي.[35]

وقال بعضهم قدسّ اللهُ أسرارهم:

وإن قميصاً خيط من نسج تسعة وعشرين حرفًا عن معانيه قاصرٌ.[36]

ثم قال الشيخ:

> فالتوحيد على ثلثة وجوه: [42a] الأول، توحيد العامة الذي يصح بالشواهد. والوجه الثاني، توحيد الخاصة وهو الذي يثبت بالحقائق. والوجه الثالث، توحيد قائم بالقدم وهو توحيد خاصة الخاصة. فأما التوحيد الأول: فهو شهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له الأحد الصمد الذي لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفواً أحد. هذا هو التوحيد الظاهر الجلي الذي نفي الشرك الأعظم. وعليه نصبت القبلة وبه حقنت الدماء والأموال وانفصلت دار الإسلام من دار الكفر وصحت به الملة للعامة. وإن لم يقوموا بحق الاستدلال بعد إن سلموا من الشبهة والحيرة والريبة بصدق شهادة صحيحها قبول القلب.[37]

ومراده بصدق [42b] الشهادة المذكورة هى الشهادة الشرعية بالتوحيد التي صححها قبول قلوبهم تقليداً راسخاً بحيث لم يعرض لهم الشبهة والحيرة والشك فيه وسلمت قلوبهم من ذلك.

ثم قال:

> هذا توحيد العامة الذي يصح بالشواهد. والشواهد هى الرسالة والصنائع يجب بالسمع ويوجد بتبصير الحق وينموا على مشاهدة الشواهد.[38]

قوله "الشواهد هى الرسالة والصنائع" أى: الشواهد هى الأخبار التي وردت بها الرسالة والمصنوعات المتقَنة المحكَمة المنظَمة الدالة بحسن صنعتها وكمال إحكامها وإتقانها وإنظامها على وجود الصانع وتوحيده وعلمه وقدرته وغيرها من صفات كماله.

و قوله "يجب بالسمع" أى: يجب قبول هذا [43a] التوحيد بالأدلة السمعية التي هى أخبار الكتاب والسنة المسموعة من النبي صلى الله عليه وسلم. مثل قوله ﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله﴾[39] و ﴿إلهكم إله واحد﴾[40] و﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو﴾[41] و﴿قل هو الله أحد﴾[42] وأمثالها.

وقوله "و يوجد بتبصير الحق" أي يوجد حقيقة هذا التوحيد وحلاوته وإدراك معناه بتبصير الحق المنور بنوره المقذوف في قلبه.

---

[35] عمر ابن الفارض، ديوان، ص. 63.
[36] النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، 582/1.
[37] الهروي، منازل السائرين، ص. 135.
[38] الهروي، منازل السائرين، ص. 136.
[39] سورة المحمد 19/47.
[40] سورة البقرة 163/2.
[41] سورة آل عمران 18/3.
[42] سورة الإخلاص 1/112.

وقوله "وينمو على مشاهدة الشواهد" أى: ويزيد وينمو هذا التوحيد بمشاهدة الشواهد، أى: المصنوعات بنظر الاعتبار والتفكر فيها. فيكون 'على' بمعنى 'الباء'. إذ يستعمل أكثر الحروف الجارة في معانٍ أخواتها كما صرح به صاحب الكشاف وغيره من محققي علماء العربية أو على تضمين معنى المواظبة أى: [43b] يزيد وينموا هذا التوحيد بالمواظبة على مشاهدة الشواهد.

واعلم أن توحيد العلمي الذي يحصل للعلماء الظاهرين من الحكماء والمتكلمين وغيرهما في حكم التوحيد العامي وإن كان أعلى منه. توجيه كما يفهم من قوله "يصح بالشواهد والشواهد هى الرسالة والصنائع" وقوله "وينمو على مشاهدة الشواهد" ولذا لم يجعل الشيخ هذا التوحيد قسما برأسه، بل جعله في حكم التوحيد الذي للعامة ومرتبة علية منه.

ثم قال:

> وأما التوحيد الثاني الذي ثبت بالحقائه فهو توحيد الخاصة. وهو إسقاط الأسباب الظاهرة والصعود عن منازعات العقول وعن التعلق بالشواهد. وهو أن لا يشهد في التوحيد دليلاً ولا في [44a] التوكل سبباً ولا للنجاة وسيلة.[43]

" قوله "ثبت بالحقائق" مراده بالحقائق ما هو المصطلح عليه عند الصوفية في كتبهم خصوصا في كتاب *منازل السائرين* أعني المكاشفة والمشاهدة والمعانية والحيرة والقبض والبسط والسكر والصحو والاتصال والانفصال.

قوله "إسقاط الأسباب الظاهرة" مراده إسقاط الأسباب الظاهرة بحيث لا تعلق المسببات بالأسباب المعروفة بين الناس ولا تسند المسببات إليها. فلا ترى لها تأثيرا ولا لغير الحق فعلاً وإيجاداً. وتشهد وتعاين بالحقيقة إن لا موثّر في الوجود إلا الله.

قوله "الصعود عن منازعات العقول" مراده الترقي في مقام الكشف والمعانية عن منازعات المعقول أحكام [44b] الشريعة الحقة لعماها عن أحكام الشريعة واحتجا بها بقياساتها والترقي عن منازعات العقول بعضها بعضاً ومجادلاتها في الأحكام لشوب الأوهام مع تلك الأحكام، والترقي عن معارضات العقول في المناظرات باتها بها في الأحكام بواسطة شوائب الأوهام. وبالجملة تصفية الباطن عن المجادلات والمخالفات العقلية لتجوزه من طور العقل إلى نور الكشف.

وقوله "و عن التعلق بالشواهد" أى: الصعود عن طور الاستدلال والترقي من التمسك بالأدلة للاستغناء عن البيان بنور الكشف والعيان.

فقوله "وهو أن لا تشهد في التوحيد الى آخره" بيان للصعود عن التعلق بالشواهد. أى: ذلك الصعود أن لا تشهد في التوحيد دليلاً [45a] فيكون التوحيد عندك أحلى من كل دليل كما قال تعالى ﴿أولم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد﴾[44]

وفي هذا المعنى نظم الشيخ العارف المصري قدس سره في التائية فقال:

وبالخَدَقِ استغنيتُ عن قَدَحِي ومِن شمائِلِها لا مِن شَمُولِي نَشْوتِي[45]

و قال في موضع آخر منها:

وَبِي ذكر أسمائِي تيقُّظُ رؤيةٍ، وذكرِي بها رؤياً توسِّنِ هَجْعَتِي

كذاكَ بِفعْلِي عارفِي بِيَ جاهلٌ، وعارفُهُ بِي عارفٌ بِالحقيقة[46]

---

[43] الهروي، منازل السائرين، ص. 135 137.

[44] سورة الفصلت 53/41.

[45] ابن الفارض، ديوان، ص. 23.

وبالحقيقة خفاء نور الحق واحتجابه عند المحجوبين ليس إلا بواسطة شدة نوره وقوة ظهوره. فسبحان من ليس لوجهه نقاب إلا النور و[45b]لا لجماله حجاب إلا الظهور كما قال بعضهم: خفي لافراط الظهور وتعرضت لادراكه إيصار قوم أخافش.

قوله "ولا في التوكل سبباً" أي: وأن لا تشهد في التوكل سبباً لغلبة معاينك وقوة يقينك في معنى "لا مؤثر إلا الله" لرؤيتك الأفعال كلها منه وتلاشي الأسباب واضمحلالها في المسبّب في شهودك لشهودك التأثير دون التسبب.

وقوله "ولا للنجاة وسيلة" أي: وأن لا تشهد للنجاة من العذاب والطرد والعقاب وسيلة من الأعمال الصالحات وذريعة من الحسنات، بل ترى النجاة بمحض إرادته التي على وفق علمه تفضلاً وامتناناً.

ثم قال في تتمة بيان هذا القسم من التوحيد:

> فتكون مشاهداً سبق الحق بحكمه وعلمه ووضعه الأشياء مواضعها وتعليقها إياها بأحايينها [46a] وإخفائه إياها في مرسومها وتحقق معرفة العلل وتسلك سبيل إسقاط الحدث.[47]

أي: فتكون أنت مشاهداً أن الحق سبق بحكمه على الأشياء بما هي عليه في الأزل فلا يكون إلا كما حكم به. وكذا سبق بعلمه وبقدرة الأشياء على ما هي عليه. ولا شكك أن حكمه تعالى على الأشياء تابع لعلمه فيكون الأشياء على مقتضى سابق علمه وقضائه الأزليان.

قوله "ووضعه الأشياء مواضعها وتعلقه إياها بأحايينها" أي: وتكون أنت مشاهداً لوضع الحق كل شيء في موضعه بتقديره وعلمه في الأزل، فلا تقرّ تلك الأشياء بعد الوجود إلا حيث وضعها في العلم الأزلي. وكذا تكون أنت مشاهداً سبق الحق بتعليقه تلك الأشياء [46b] بأحايينها فلا يمكن أن يقع الأشياء إلا في الوقت الذي قدر وقوعها فيه.

قوله "وإخفائه إياها في رسومها" أي: وتكون أنت مشاهداً سبق الحق بإخفائه الأشياء في رسومها عن أعين المحجوبين. فإنهم لا يرون أنها بفعل الحق وحكمه وتقديره في القضاء السابق جارية على مجريها المقدر في الأزل. بل ينسبون الأشياء إلى أسبابها ومقتضيات رسومها الخليقة وطبائعها وأوقاتها فيجعلون لكل تغير حال من أحوالها سبباً ويحتجبون بتلك الأسباب عن التصرف الإلهي والتقدير الأزلي. وهذا الاحتجاب هو عين إخفائها في الرسوم.

قوله "تحقق معرفة العلل" عطف على'فتكون'، أي: فتكون أنت مشاهداً وتحقق [47a] أنت معرفة العلل؛ وهي الوسائط والأسباب من الطبائع العنصرية البسيطة والمركبة وأحوالها والأفلاك والكواكب وأوضاعها والنفوس المجردة المتعلقة بالأجسام العلوية والسفلية وكيفياتها. وبتلك العلل والأسباب الخلقية يحتجب النفوس العامية عن الله تعالى وتوحيده وسابقة حكمه الأزلي الموجب لوقوع الأشياء في الأبد على وفقه.

قوله "وتسلك سبيل إسقاط الحدث" عطف أيضاً على 'فتكون'، أي: وتسلك أنت سبيل إسقاط الحدث بأن تسقط الأسباب والعلل التي هي الحدث عن رؤيتك مطلقاً، فلا ترى إلا الحق القديم وصفاته وتصرفاته في الأشياء على وفق علمه وحكمته [47b] الأزلية وإرادته وقدرته الأولية.

ثم قال:

> هذا توحيد الخاصة الذي يصح بعلم الفناء ويصفو في علم الجمع و يجذب إلى توحيد أرباب الجمع.[48]

---

[46] ابن الفارض، ديوان، ص. 54 55.
[47] الهروي، منازل السائرين، ص. 137.
[48] الهروي، منازل السائرين، ص. 137.

أى: هذا القسم الثاني من التوحيد هو توحيد الخاصة، يعني المتوسطين. وهذا التوحيد يصح بعلم الفناء إذ؛ نفس الفناء غير حاصل في هذا القسم، بل هو حاصل في القسم الثالث. وعلم الفناء يحصل بالفناء في حضرة الأسماء، أعني الحضرة الواحدية. والفناء في الحضرة الواحدية قبل الفناء في الذات الأحدية التي هى عين الجمع. ويصفو هذا التوحيد في علم الجمع لا في عين الجمع إذ؛ هذا التوحيد عند فناء علمه في علم الحق قبل فناء ذاته في الذات [48a] الأحدية واضمحلال الرسوم بالكلية كما في القسم الثالث.

ويحدث هذا التوحيد الثاني إلى توحيد أرباب الجمع.إذ؛ لا خفاء في أن هذا التوحيد بعد العارف الموِّحد لقبول توحيد أرباب الجمع المشار إليه بقوله:

> وأما التوحيد الثالث فهوه توحيد اختصه الله بنفسه واستحقه بقدره وألاح منه لائحاً إلى أسرار طائفة من صفوته وأخرسهم عن نعته وأعجزهم عن بثه.[49]

أى: توحيد خاصة الخاصة هو توحيد استأثره الله لنفسه، يعني ليس لغيره منه نصيب؛ لأن تحقق هذا التوحيد ليس إلا بفناء الخلق كلهم بحيث لا يبقى لهم أثر أصلاً مع بقاء الحق وحده، فلا يمكن لغيره منه نصيب ولا له فيه قدم [48b] إذ؛ حصوله ليس إلا بفناء الغير بالكلية. وإلى هذا التوحيد أشار بقوله تعالى ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو﴾[50].

"واستحقه بقدره" أى: لا يستحقه بمقدار كنهه وحقيقته غيره لفناء الغير. حينئذ بالكلية كما قال تعالى ﴿وما قدر الله حق قدره﴾[51].

"وألاح من هذا التوحيد لائحاً إلى أسرار طائفة من صفوته" حال البقاء بعد الفناء في عين الجمع التي هى الذات الأحدية. لأنهم حال الفناء قانون عن أسرارهم غائبون عنها. وفى حال البقاء بالحق عند ردهم إلى الخلق عرفوا أن الحضرة الأحدية ليس لها نعت ولا صفة ولا اسم إذ؛ هى بل جميع النسب والاعتبارات مسلوبة عن الحضرة الأحدية. وإنما هى من خواص الحضرة الواحدية.

"وأخرسهم عن نعته وأعجزهم [49a] عن ثبه" أى: أخرسهم الله عن نعته وأعجزهم عن إظهاره والإخبار عنه بمعنى أنهم عرفوا أن الحضرة الأحدية لا تقبل النعت والإظهار لا بمعنى أنهم عرفوا نعته وصفته فمنعهم عن التكلم به والإخبار عنه؛ لأن النعت والصفة والإخبار بل جميع الاعتبارات من حصائص الحضرة الواحيدية التي تحت مقام الجمع أعني الحضرة الأحدية.

ثم قال:

> والذى يشار به إليه على ألسِن المشيرين أنه إسقاط الحدث وإثبات القدم على أن هذا الرمز في ذلك التوحيد علة لا يصح ذلك التوحيد إلا بإسقاطها.[52]

أى: أحسن الكلام وأجمعه الذي يشار به إلى هذا التوحيد هو هذا الكلام. أعني إسقاط الحدث وإثبات القدم مع أنه هذا الرمز في ذلك [49b] التوحيد علة لا يصح ذلك التوحيد إلا بإسقاطها.

قالوا في بيانها: لا من الحدث لم يزل ساقطاً والقديم لم يزل ثابتاً فما معنى إسقاط ذلك وإثبات هذا ومن المسقِط والمثبِت إذ؛ ما ثمّ إلا وجه الحق تعالى، فهذا الرمز مصحوب للعلة التي يجب في هذا التوحيد إسقاطها. فهؤلاء المعرفين ظنوا أنهم قد حصلوا تعريف هذا التوحيد وليسوا في حاصل.

---

[49] الهمروي، منازل السائرين، ص. 137.

[50] سورة آل عمران 18/3.

[51] سورة الحج 74/22.

[52] الهمروي، منازل السائرين، ص. 138.

ثم قال:

> هذا قطب الإشارة على ألسن علماء هذا الطريق. وإن زخرفوا له نعوتاً وفصّلوه فصولاً. فإن ذلك التوحيد يزيده العبارة خفاء والصفة نفوراً والبسط صعوبة.[53]

هذا إشارة إلى التعريف المذكور. أعني إسقاط الحدث وإثبات القدم. أى: هذا التعريف قطب مدار الإشارة إلى [50a] هذا التوحيد بمعنى أن هذا التعريف أتم الإشارات وأعظمها إلى هذا التوحيد. وقد علمت أنه مصحوب العلة التي يجب في هذا التوحيد إسقاطها.

وقوله: "وإن زخرفوا له نعوتا" يحتمل أن يكون أن فيه وصلية وأن يكون غير وصلية وعلى الأخير يكون جوابه فإن ذلك الخ". والمعنى على كلا التقديرين ظاهر.

والدليل على قوله "فإن ذلك التوحيد يزيده العبارة خفاء الى آخره" هو أن كل عبارة تورد أن في بيان هذا التوحيد مشعرة بعلة يجب إسقاطها عنه. وكذا كل صفة وبسط توردان في بيانه كما بينا آنفاً. فلا جرم كل عبارة تورد لكشفه وإظهاره تزيده خفاءً وستراً، وكل صفة تورد لتأنيسه وتقريبه تزيده نفوراً [50b] وبُعداً وكل بسط يذكر في تسهيله وحلّه يزيده صعوبةً وإشكالاً.

ثم قال:

> وإلى هذا التوحيد شخص أهل الرياضة وأرباب الأحوال. وله قصد أهل التعظيم وإياه عنى المتكلمون في عين الجمع وعليه تصطلم الإشارات. ثم لم ينطق عنه لسان و لم تشر إليه عبارة. فإن التوحيد وراء ما يشير إليه مكوَّن أو يتعاطاه حين أو يقله سبب.[54]

أى: إلى هذا التوحيد ذهب أهل الرياضة السالكون وأرباب الأحوال وإلى هذا التوحيد قصد أهل التعظيم من العرفاء الموحدين وقصد المتكلمون هذا التوحيد في عين الجمع. وعلى هذا التوحيد ينقطع الإشارات فلم ينطق عنه لسان و لم يشر إليه عبارة "إذ؛ التوحيد وراء ما يشير إليه مكوَّن" أى: مخلوق. "ووراء [51a] ما يتعاطاه" أى: يتداوله زمان؛ لأنه في عين القدم فيكون فوق الزمان والحدث وتغييراتهما ووراء ما يقله أى: يحمله سبب؛ لأنه قائم بمسبِّب الأسباب وحده وصفة خاصة له فليس لسبب من الأسباب منه نصيب ولا له فيه قدم.

ثم قال في آخر كلامه في التوحيد:

وقد أجبت في سالف الزمان سائلاً سألني عن توحيد الصوفية بهذه القوافي الثلث:

ما وحّد الواحد من واحد	إذ كل مَن وحّده جاحد
توحيد من ينطق عن نعته	عاري أبطلها الواحد
توحيده إياه توحيده	ونعت من نعته لأحد[55]

أما القافية الأولى فمعناها: ما وحّد اللهَ الواحد [51b] حق توحيده الذاتي الذي هو التوحيد بالحقيقة واحد من الموحّدين. فيكون 'من' زائدة والمجرور فاعل 'وحد'إذ؛ كل من وحّده وجاحد لتوحيده ومنكر له؛ لأن كل من وحده أثبت فعله ورسمه بتوحيده إياه

[53] الهروي، منازل السائرين، ص. 138.
[54] الهروي، منازل السائرين، ص. 138.
[55] الهروي، منازل السائرين، ص. 139.

فأثبت الغير. وهذا بعينه جحود التوحيد إذ؛ لا توحيد إلا بفناء الرسوم وإلا تاركها. وبالجملة فناء الاعتبار مطلقاً. وإلى هذا المعنى أشار قدس سره في التائية فقال:

ولو أني وحدّتُ ألحَدْتُ وانسلختُ من آى جمعي مشركاً بي صَنْعَتِي[56]

وأما القافية الثانية فمعناها: توحيد من ينطق عن نعته عارية إذ؛ لا نعت في الحضرة الأحدية التي هي عين التوحيد والجمع ولا نطق ولا رسم لشيء. فكل من التوحيد والنطق والنعت [52a] وبالجملة كل ما يشم منه رائحة الوجود فهو ملك للحق بالحقيقة عارية عند الغير. فيجب على الغير ردها إلى مالكها حتى يصح التوحيد. وبقى الحق واحداً أحداً. ولأجل هذا أبطل الحق الواحد الحقيقي تلك العارية، أعني ذلك التوحيد مع بقاء رسم الغير إذ؛ هو باطل في نفسه في الحضرة الأحدية التي هى موطن استهلاك الغير ومحتد فناء الرسوم والأثار كلها.

وأما القافية الثالثة: فمعناها توحيد الواحد الحق ذاته بذاته هو توحيده الحقيقي لما مر مراراً. ونعت من ينعته ويصفه في ذلك التوحيد هو أنه لِأحد مائل عن طريق الحق؛ لأنه أثبت النعت في الحضرة الأحيدية ولا نعت ولا اسم في تلك الحضرة. [52b] وأثبت أيضاً رسمه وأثره في تلك الحضرة بإثبات النعت والتوصيف. ولا رسم ولا أثر لشيء في تلك الحضرة، بل في الحضرة الواحدية لما عرفت من معنى الأحد. والواحد في صدد أقسام التوحيد.

تكملة

قد علمت أن التوحيد باعتبار النسبة إلى العامة والخاصة وخاصة الخاصة، أعني المبتدء والمتوسط والمنتهى، ينقسم إلى الأقسام الثلثة المذكورة التي نقلناها مفصلاً من كتاب منازل السائرين وأوضحناها وشرحناها عند الاحتياج إلى الإيضاح والشرح.

ولنذكر الآن قسمة أخرى للتوحيد التي ذكرها جمهور الصوفية الموحدة في كتبهم. فنقول التوحيد باعتبار نسبة إلى ما يقع فيه أعني [53a] الأفعال والصفات والذوات التي هى أجزاء سلسلة الوجود ينقسم إلى ثلثة أقسام أيضاً:

القسم الأول توحيد الأفعال: وهو عبارة عن رؤية الموحِّد جميع الأفعال والتأثيرات من الله الخالق لكل شيء. أعني الإيقان والإطمينان في قضية لا مؤثِّر في الوجود إلا الله كما هو مذهب المتقدمين من أئمة المسلمين والسلف الصالح من المفسرين والمحدّثين. وهذا أيضاً مذهب جميع الأشاعرة من المتكلمين وجميع الحكماء الإشراقيين وجمهور المحققين من المشائيين.

والدلائل النقلية على هذا المطلب مثل قوله تعالى ﴿خالق كل شيء﴾[57] ونحوه من الكتاب والسنة كثيرة فَلْتَطلبْ من المطولات الكتب الكلامية. وكثير من الدلائل العقلية عليه مذكور في تلك [53b] الكتب أيضاً. والدليل العقلي الذي استخرجته عليه وأوردته في رسالة تحقيق التوحيد التي ألفناها في بعض شهور سنة ثلث عشر وتسعمائة. تم تمهيد مقدمة هى أن كل ممكن فُرِض مبدأ لشيء فعلته أولى بذلك.

وقد أخذ ابن سينا هذه المقدمة في النمط الرابع من الاشارات وفي غيرها من مؤلفاته لاثبات الواجب لذاته. وأيضا قد أخذ أكثر المتأخرين من الحكماء والمتكلمين فيكتبهم. وهى بينة عند أكثرهم ومسلمة عند بعضهم كما لا يخفى على من يتبع كتبهم.

وبعد تمهيدها أقول: لا مؤثِّر في الوجود إلا الله تعالى؛ لأن كل شيء غيره تعالى لو فرض مؤثراً في شيء فهذا المؤثِّر ممكن لا محالة لما بينا من توحيد الواجب تعالى فيكون علة ذلك المؤثِّر الممكن أولى منه بذلك التاثير بحكم المقدمة الممهدة. فلو كان الممكن مؤثراً في

[56] ابن الفارض، ديوان، ص. 67.

[57] سورة الأنعام 102/6؛ سورة الزمر 62/39؛ سورة المؤمن 62/40.

شيء لزم ترجيح المرجوح. هذا خلف. فلا مؤثّر في [54a] الوجود إلا الواجب الذي ثبت وجوده ووحدانيته بالبراهين القاطعة. وهو الله تعالى فلا مؤثّر في الوجود إلا الله تعالى.

وذلك هو المدَّعَى. وكثير من الدلائل العقلية التي استخرجناها وأوردناها في بعض التعليقات والحواشي تركناها مخافة الإطناب. ونحن نذكر في هذا المقام ما هو المهم فيه، أعني الشبهة المشهورة التي أوردها المخالفون على المطلب الحق مع وجه دفعها.

فيقول: أما الشبهة فهي أن الأفعال لو كانت بأسرها صادرة منه تعالى لكانت كلها حسنة إذ؛ لا يصدر منه تعالى قبيح كما قرر في الكتب الكلامية والحكمية. فبطل الحكم بذم بعض الأفعال وقبحه ويلزم من بطلان هذا الحكم بطلان كثير من الأحكام الإسلامية [54b] ككون بعض الأفعال موجباً للعقاب الأجل ونحوه من الأحكام المتفرعة على الحكم بقبح بعض الأفعال، بل يلزم بطلان إنذارات النبوة والرسالة بأسرها وبطلان هذه اللوازم من ضرورات الدين.

وأما وجه دفعها: فهو أن للفعل نسبتان؛ الأولى، نسبة إلى المؤثّر الحقيقي باعتبار صدوره منه. وهو باعتبار هذه النسبة خير محض وفي غاية الحسن والكمال كما قرر وبيّن في الكتب النقلية والعقلية. الثانية، النسبة إلى محله الذي هو الإنسان المكلّف أو غيره. وهو بهذا الاعتبار قد يصف بالشر والقبح والنقص بحسب الجهات المختلفة على الوجه المشروح المبين في الكتب المذكورة. ولذا قال بعض [55a] الأئمة رحمهم الله: ذات الفعل من قدرة الله تعالى وتأثيره ووصف الطاعة والمعصية من العبد الذي هو محل ذلك الفعل.

وأصل دفع هذه الشبهة ومنشئه ما قال بعض الأكابر من أهل الكشف والتحقيق وهو: أنه كما أن الذوات باعتبار تعلق الأوصاف بها تصير محكوماً عليها بالأحكام المختلفة. مثلاً، ذات الإنسان باعتبار تعلق العلم والقدرة والإرادة تصير عالِماً قادراً مريداً، كذلك الصفات أيضاً باعتبار تعلقها بالذوات تصير محكوماً عليها بالأحكام المختلفة. مثلاً، صفة العلم باعتبار تعلقه بالذات القديمة وعروضه لها تصير قديماً وحدانياً غير متغير وباعتبار تعلقه بالذات الحادثة تصير حادثاً [55b] متكثراً متغيراً. فالفعل الواحد باعتبار تعلقه وانتسابه إلى المؤثّر تعالى يصير متصفاً بالخيرية والحسن والكمال. إذ هو شان من شؤونه ومَظهَر لِصفة من صفات كماله.

وباعتبار تعلقه بالمحل الذي هو الإنسان أو غيره يصير متصفاً إما بالخير والحسن والكمال بواسطة الأمور المخصوصة التابعة لذلك المحل باعتبار تعلق الفعل به. وأما بالشرية والقبح والنقص بواسطة الأمور المذكورة.

وعند المحققين مَنشأ الخير والحسن والكمال ليس إلا الوجودات المخصوصة التابعة لذلك المحل باعتبار تعلق الفعل به. ومنشأ أضدادها ليس إلا العدمات المخصوصة التابعة للمحل باعتبار تعلق الفعل به.

ومِنْ ثم اتفق كلمة أهل الكشف والعيان والنظر [56a] والبيان على أن الوجود خير محض والشر من العدمات. وبهذا الجواب يندفع كثير من الشكوك والشبهة الموردة في إلهيات الحكمة والكلام كما لا يخفى على المتامل الممارس في العينين.

ومحصول هذا الجواب ما نظم العارف المصري قدس سره في التائية بقوله:

ولا تكُ باللاهي عن اللهْو جملةً فَهَزْلُ الملاهي جِدُّ نفسٍ مُجِدُّةِ

وإياك والإعراض عن كل صورة مُمَوَّهَةٍ أو حالةٍ مُستحيلة

فَطَيْفُ خيالِ الظِّلِّ يهدى إليك في كَرَى اللَّهْوِ ما عنْه الستائرُ شُفَّتْ

تَرَى صورةَ الأشياء تُجْلَى عليك مِن وراء حجابِ اللُّبْسِ في كل حِلعَةِ[58]

و قال قدس سره في موضع آخر منها: [56b]

[58] ابن الفارض، ديوان، ص. 63.

فلا عبثٌ والخلقُ لم يُخلَقُوا اسُدًى وإن لم تكُنْ أفعالُهم بالسَّدِيدةِ

على سِمَتِ الأسماء تَجري أُمُورُهم وحِكمةُ وصفِ الذات في الحُكْمِ أجْرَتِ

يُصَرِّفُهم بالقَبضَتَين وَلاَ وَلاَ فَقَبْضَةُ تَنعِيمٍ وقَبضةُ شِقْوَةِ[59]

القسم الثاني توحيد الصفات. وهو عبارة عن رؤية الموحِّد جميع الصفات الظاهرة في القوابل الممكنة صفات الحق الواحد تعالى على اختلاف طبقات تلك الصفات جنساً ونوعاً وشخصاً. واختلاف طبقات تلك القوابل في الاستعداد لها كمالاً ونقصاً، فترى علم جميع الممكنات علم الواجب تعالى قد ظهرت في الممكنات بقدر استعدادها [57a] له، وكذلك في الحياة والقدرة والإرادة وغيرها من الصفات. ولا خفاء في أن هذا القسم من التوحيد أعلى من الأول ومستلزم له إذ؛ الصفات مبادئ الأفعال. وأنت خبير بأن الشبهة في هذا القسم مع دفعها مثل الشبهة في الأول ودفعها. فإن جميع الصفات من حيث إنتسابها إلى الموصوف الحقيقي في غاية الكمال والحسن. ومن حيث انتسابها إلى القوابل الممكنة قد تصير متصفة بالنقص والقبح بواسطة الخصوصيات العدمية التابعة لذلك القوابل باعتبار اتصافها بتلك الصفات.

فالحق تعالى منزه عن كل نقص وقبح وقصور في كل فعل أوصفه، وهو تعالى متصف بكل كمال وحسن و[57b]جمال ظهر في فعل أوصفه بالأصالة والحقيقة، وما سواه متصف بها بالعارية والمجاز إذ؛ كل فعل وصفه فهو له أصالة وحقيقة ولغيره عارية ومجازاً كما قال قدس سره:

وفَارِقْ ضَلاَلَ الفَرْقِ فَالجَمْعُ مُنتِجٌ هُدًى فِرْقَةٍ بِالإتِّحَادِ تَحَدَّتِ

وَصَرِّحْ بإطلاقِ الجمالِ وَلَا تَقُلْ بِتَقْيِيدِه ميلاً لِزُخْرُفِ زِينَةِ

فَكُلّ مَلِيحٍ حُسْنُه مِن جَمَالِها مُعَارٌ له بلْ حُسْنُ كلِّ مَلِيحَةِ

بها قَيْسُ لُبْنَى هامَ بَلْ كلُّ عاشِقٍ كمَجْنونِ لَيلَى أو كُثَيِّرِ عَزَّةِ

فَكُلٌّ صَبَا مِنْهُم إلى وَصْفِ لَبْسِها بِصُورةِ حُسْنٍ لاَحَ في حُسْنِ صُورَةِ[60]

[58a] **القسم الثالث** توحيد الذات. وهو أن ترى الموحِّد الموجود من جميع الذوات والحقائق ذاتاً واحدةً هي حقيقة الحق الواحد. فليس في شهوده من الموجودات المتكثرة إلا حقيقة سادحة واحدة موجودة هي ذات الحق، قد تعينت وتكثرت بالنعات الوهمية الاعتبارية والصفات المتكثيرة الغير الموجودة. كما قال المحققون من أهل النظر في وجود الكلي الطبعي، أعني الماهية المطلقة بالقياس إلى أفراده.

وأشار إلى هذه المرتبة من التوحيد بعض كبراء العرفاء فقال: "التوحيد إسقاط الإضافات."[61] ومراده بإسقاط الإضافات إسقاط جميع النسب والاعتبارات حتى اعتبار الإسقاط. يعني الذات المطلقة المسماة [58b] بالوحدة عندهم التي لا ينافي مرتبة الأحدية والواحدية.

وأنت خبير بأن مرتبة الوحدة الصرفة مثل مرتبة الأحدية في أنه لا يحيط بها عبارة ولا تدخل تحت إشارة. إذ كل ما يعبر عنه ويشار إليه فهو داخل في المرتبة الواحدية. ولا خفاء في أن هذه المرتبة من التوحيد أعلى من المرتبة الثانية ومستلزمة لها كما أن المرتبة الثانية أعلى من الأول ومستلزمة لها.

[59] ابن الفارض، ديوان، ص. 67.

[60] ابن الفارض، ديوان، ص. 37.

[61] شيخ محمود شبستري، گلشن راز، ص. 116.

قال بعض العرفاء في الاستعاذة النبوية يعني قوله صلى الله عليه وسلم: "اللهم إني أعوذ بعفوك من عقابك وأعوذ برضاك من سخطك وأعوذ بك منك"[62] إشارة إلى هذه المراتب الثلث من التوحيد على الترتيب. إذ الموحِّد في المرتبة الأولى يعوذ بفعله تعالى [59a] من فعله وفي المرتبة الثانية بصفة من صفته وفي الثالثة به منه، كما هو مقتضى المراتب الثلاث.

وأقول في قوله صلى الله عليه وسلم في تتمة هذه الاستعاذة: "لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك" إشارة إلى أن حق التوحيد الذاتي المشار إليه بقوله تعالى ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو﴾[63] لا يحصل لأحد غير الله تعالى كما صرح به الشيخ الإسلام الأنصاري قدس سره في كتاب منازل السائرين. وقد نقلنا كلامه في باب التوحيد مفصلاً مشروحاً.

والمتأخرون من الصوفية قدس الله أسرارهم العلية ولا حرّمنا من بركات أنفاسهم الزكية قد استخرجوا الدلائل النقلية من القرآن والحديث على القسمين الأخيرين من التوحيد [59b] مثل قوله تعالى ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن﴾[64] وقوله ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾[65] ونحوهما كما لا يخفى على من يتبع كتبهم.

ومن الدلائل النقلية الصريحة الدالة على هذا المقصد الأقصى والمطلب الأعلى ما نقل في الأخبار الصحيحة عن يعسوب الموحدين وإمام المتقين على نبينا وعليه الصلوة والسلام والتحية والإكرام في جواب سؤال كميل بن زياد رضي الله عنه عن الحقيقة، فقال في جوابه أولاً: "كشف سجات الجلال من غير إشارة". وهذا إشارة إلى تنزيه الذات عن التعدد الأسمائي وأكّده ثانياً فقال: "صحوُ المعلوم مع محو الموهوم." وهذا عبارة عن فناء الرسوم كلها في أحديتها. وصرح بهذا [60a] المعنى وقرره ثالثاً في قوله "حذب الأحدية لصفة التوحيد." ثم ختم الكلام رابعاً بقوله: "نور يشرق من صبح الأزل. فيلوح على هياكل التوحيد أثاره." وهذا إشارة إلى الفرق في عين الجمع وهو بعينه أحدية الفرق والجمع. أعني البقاء بعد الفناء المستلزم للتوحيد الذاتي.

وقد أورد كثيراً من تلك الدلائل النقلية العارف الكامل والمحقق الواصل محي الحق والتوحيد والعرفان محمد من علي العربي الحاتمي الطائي الأندلسي قدس الله روحه القدسي في كتاب الفتوحات المكية وكتاب فصوص الحكم وغيرهما. شكر الله مساعيه في تحقيق حقائق الدين وأثابه ثواب الأنبياء والصدقين. وأنت خبير بأن الدليل على توحيد [60b] الذات دليل على توحيد الصفات. فإن الأول مستلزم للثاني كما لا يخفى.

الفصل الثاني

في إقامة البرهان على قوله ﴿الله الصمد﴾

وقد علمت أن الصمد في اللغة له ثلاثة معان: الأول، المقصود إليه في الحوائج . الثاني، ما لا جوف له. الثالث، الأملَس من الحجر الذي لا يقبل الغبار ولا يدخل شيء ولا يخرج منه شيء. وعلمت أيضاً أن المعنيين الأخيرين من صفات الأجسام حقيقةً فوجب الحمل على المجاز. وهو أنه تعالى عديم التأثر وممتنع الانفعال عن الغير مطلقاً. أي: يكون واجباً لذاته ممتنع التغير في وجوده وبقائه وجميع صفاته الحقيقية.

وعلمت أيضاً أن المعاني المتكثرة التي نقلناها عن أكابر [61a] المفسرين يرجع إلى أحد المعنيين المذكورين. فهذا الفصل منحصر في المسلكين:

المسلك الأول في إثبات المعنى الأول.

---

[62] نسائي، كتاب الإستعاذة، 62.
[63] سورة آل عمران 18/3.
[64] سورة الحديد 3/57.
[65] سورة البقرة 115/2.

فنقول: ﴿الله الصمد﴾ أى: يكون مقصوداً إليه في جميع حوائج الموجودات بأسرها إذ؛ مفهوم واجب الوجود منحصر في الله تعالى لما مر من البراهين الدالة على توحيد الواجب. ولا مؤثّر في الموجود إلا الواجب تعالى لما مر أيضاً من البرهان الدال على توحيد الأفعال. فالله تعالى مقصود إليه في الحوائج كلها.

أقول: ويمكن أن يثبت المدَّعَى بمجرد توحيد الأفعال بأن يقال: لو فرض أن العبد فاعل لأفعاله الاختيارية كما هو مذهب المعتزلة، فلا شك في أن الإقدار [61b] والتمكين منه تعالى فيلزم الاحتياج إليه. بل يقال: لما ثبت انتهاء سلسلة الوجود إلى الله تعالى بناء على توحيد الواجب فقد ثبت الاحتياج إليه تعالى في جميع الحوائج إما بواسطة أو بغير واسطة. وذلك ما أردناه.

المسلك الثاني في بيان البرهان على صمديته تعالى بالمعنى الثاني.

وقبل تقرير البرهان نذكر المذاهب المختلفة في هذا المقام. فنقول: الصفة على أربعة أقسام: الأول، حقيقة محضة كالوجود والحيوة. الثاني، حقيقيّة ذات إضافة كالعلم والقدرة. الثالث، إضافية محضة كالمعية والقبلية. الرابع، السلبية كاللاّ جَوهر واللاّ عَرض.

أما القسم الأول، فلا يجوز [62a] التجدد فيه بالنسبة إليه تعالى عند جمهور العقلاء من الملّيين وغيرهم. والمخالف لهذا القول من الملّيين الكرامية. فإنهم يجوزون قيام الصفة الحادثة التي يحتاج إليها الباري في إيجاده للخلق. فقال بعضهم: تلك الصفة هى الإرادة. وقال بعضهم: هو قوله 'كن'. ومن غير الملّيين المجوس. فإنهم قالوا بجواز كل صفة حادثة من صفات الكمال له سواء كانت محتاجاً إليها في الإيجاد أم لا.

وأما القسم الثاني، فلا يجوز التغير في نفسه عند جمهور العقلاء أيضاً. وفيه أيضاً الخلاف المذكور. وأما التغير في تعلق هذا القسم فهو جائز باتفاق [62b] جميع العقلاء.

وأما القسم الثالث، فيجوز تجدده اتفاقاً كما يقال أنه تعالى موجود مع العالَم بعد أن لم يكن معه.

وأما القسم الرابع، أى: الصفة السلبية. فإن كان سلباً لشيء يمتنع إضافة تعالى به استحال تجدده كما يقال إنه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض. فإن تلك السلوب يستحيل بتجددها وإن لم يكن كذلك جاز بتجدده. فإنه تعالى موجود مع كل حادث ويسلب عنه هذه المعية عند عدم الحادث. فقد تجدد له صفة سلبية، أعني سلب هذه المعية.

واعلم أن أبا الحسين من المعتزلة قال بتجدد العالمية في ذاته تعالى بتجدد المعلومات كما ذكر الآمدى في أبكار الأفكار.[66] وقال الإمام [63a] الرازى في نهاية العقول: اختلف المعتزلة في تجويز بتجدد الأحوال مثل المدركية والسامعية والمبصرية والمريدية والكارهية. وأما أبوا الحسين فإنه أثبت بتجدد العالميات في ذاته تعالى.[67]

وبعد حكاية تلك المذاهب نحرر المدَّعى ونقرر البرهان عليه. فنقول: ﴿الله الصمد﴾ أى: يمتنع التغير عليه في وجوده وبقائه وسائر صفاته الحقيقية.

أما امتناع التغير في وجوده وبقائه فهو في غاية الظهور بعد ملاحظة وجوب وجوده لذاته. وأما امتناع التغير في صفاته الحقيقية فلأن التغير في تلك الصفات أما بطريان العدم لوجودها القديم أو بحدوثها كما هو مذهب الكرامية. وكلا الأمران باطلان.

إما الأول: [63b] فلأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه؛ لان القديم إما واجب لذاته أو مستند إليه فيكون دائماً بدوام علته الموجبة له.

[66] سيف الدين الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، 21/2.

[67] فخر الدين الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، 188/3. هذا النص مقطف من كتاب شرح المواقف. أنظر: سيد شريف جرجاني، شرح المواقف، 35/8.

وأما الثاني: فقد أبطله المتكلمون والحكماء بوجوه متكثرة. ولنذكر من وجوه المتكلمين وجهاً أحصر. فنقول: صفاته تعالى صفات كمال فخلوه عنه نقص. والنقص عليه محال إجماعاً من العقلاء فيمتنع حدوث صفة من صفاته وإلا لكان خالياً عنها قبل حدوثها فيلزم النقص.

وأما الأسئلة والأجوبة المذكورة في هذا المقام فقد تركناها مخافة الإطناب مع الاعتماد على فطانة الناظرون في الكتاب.

تذنيب

قد نقل عن بعضهم في تفسير لفظ 'الصمد' بمعنى ما لا جوف له أن المراد به معنى مجازي. هو كون وجوده عين [64a] ذاته لا عارضاً لها. والعلاقة بين المعنيين ظاهر بأدنى تأمل. والقول بكون وجوده تعالى عين ذاته مذهب الأشعري وأتباعه وجميع الصوفية والحكماء الإشراقيين والمشائيين. والبرهان عليه هو بعينه البرهان الذي ذكرناه لإثبات كون الوجوب عين ذاته تعالى عند تقرير البرهان الرابع على توحيد الواجب. وكذا الحال في الأسئلة والأجوبة المتوجهة على البرهان عند إقامة على هذا المطلب. أقول وأنت خبير بأن لفظ 'الصمد' يحتمل معاني مجازية أخرى غير هذا المعنى، والمعنى المذكور أولى.

الفصل الثالث

في إقامة البرهان على قوله تعالى ﴿لم يلد و لم يولد﴾

فيقول لما ثبت في الآية الأولى أحديته بمعنى امتناع التركب في ذاته [64b] تعالى ذهناً وخارجاً ثبت امتناع جسميته إذ؛ كل جسم فهو مركب ذهناً وخارجاً كما بين في موضعه. ف﴿لم يلد و لم يولد﴾؛ لأن هاتين الصفتين أعني الوالدية والمولودية من خواص الجسم.

برهان آخر: ذاته تعالى غير مفتقر إلى الغير مطلقاً، ف﴿لم يلد﴾ لامتناع افتقاره إلى ما يعينه أو يخلف عنه. و﴿لم يولد﴾؛ لأن كل مولود فهو مفتقر إلى الوالد.

برهان آخر: ذاته تعالى غير مشارك لغيره في الجنس أي: ليس له مجانس لما مر من نفي التركب مطلقاً أو غير مشارك لغيره في النوع، أي: ليس له مماثل لما سيأتي من البرهان الدال على قوله تعالى ﴿ولم يكن له كفوا أحد﴾. ف﴿لم يلد﴾؛ لأن الوالد لا بد له من صاحبة مجانسة أو مماثلة حتى يتوالد كما صرح بقوله تعالى ﴿أنى يكون له ولد [65a] و لم يكن له صاحبة﴾[68] و﴿لم يولد﴾؛ لأن المولود لا بد أن يكون مماثلاً أو مجانساً للوالد. ومما يمتنعان بالنسبة إليه تعالى.

برهان آخر على قوله ﴿لم يلد﴾؛ لان ولد الشخص ما يخلف عنه عند فنائه. والفناء على الله سبحانه محال لوجوب وجوده لذاته فيستحيل والديته. ولهذا لما اعتقد الحكماء بقاء الأفلاك، أعني امتناع فنائها، قالوا بامتناع التوالد فيها.

برهان آخر على قوله ﴿لم يولد﴾؛ لأن المولود ما يسبق الغير، أي: الوالد عليه بالوجود ذاتاً وزماناً. والله تعالى لوجوب وجوده يمتنع سبق الغير عليه مطلقاً، أي: سواء كان ذاتياً أو زمانياً فيمتنع مولديته وهو معنى ﴿لم يولد﴾

الفصل الرابع

في إقامة البرهان [65b] على قوله تعالى ﴿ولم يكن له كفوا أحد﴾ قد علمت في تفسير هذه الآية أن لفظ 'الكفو' يحتمل ثلثة معان عند المفسرين: الأول، المثل مطلقاً أي: المشارك في تمام الحقيقة سواء كان صاحبة أو غيرها. الثاني، المثل الخاص الذي هو الصاحبة. الثالث، المساوى في صفات الجمال والجلال.

[68] سورة الأنعام 101/6.

وقد علمت أيضاً أنه يحتمل أن يراد به المماثلة في الذات والصفات معاً، وإن يراد به المماثلة في أحدهما لا على التعين، فهذه خمسة معان.

ولا خفاء في أن نفي المماثلة في الذات مطلقاً يستلزم نفي المماثلة الذاتية المخصوصة إذ؛ نفي العام مستلزم لنفي الخاص فيكون إثبات نفي المماثلة الذاتي مطلقاً مستلزم [66a] لاثبات نفي ما سوى المعنى الثالث والخامس من المعاني الخمسة.

وقد أقمنا البرهان على نفي المماثلة في صفات الكمال عند تفسير لفظ 'الكفو'. والآن نقيم البرهان على نفي المماثلة في الذات كما هو المذهب الشيخ الأشعري وجميع أتباعه وأبوا الحسن البصري والحكماء المشائيين خلافاً للإشراقيين. فإنهم قالوا بتماثل جميع الأنوار واتحاد حقيقتها النوعية كما عرفت من مذهبهم وخلافاً لقدماء المتكلمين من المعتزلة أيضاً. فإنهم قالوا ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الحقيقة وإنما يمتاز عن سائر الذوات بأحوال أربعة هى الواجبية والحيية والعالِمية والقادرية التامتين وعند أبي [66b] هاشم منهم امتيازه عن سائر الذوات بالإلهية الموجبة لهذه الأحوال الأربعة.

وقالوا مذهبنا لا ينافي قوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾؛[69] لأن المراد بالمماثلة المنفية ههنا هو المشاركة في أخص صفات النفس دون المشاركة في الحقيقة العامة. والظاهر أنهم لا يحاشون عن هذا التأويل في الآية المبحوث عنها ونحوها. وللاهتمام بشان هذا المقصد الأسنى تدرك حجة الشيخ وموافقة عليه مع الإعراضات ودفعها.

ونذكر أيضاً بعض حجج المخالفين مع دفعه والإشارة إلى دفع باقي حججهم. فنقول: برهان الشيخ ومن وافقه على قوله تعالى ﴿لم يكن له كفواً أحد﴾ هو أنه تعالى لو شارك غيره في الحقيقة [67a] لَخالفه بالتعين لغرض الإثنية والمغايرة بينهما. ولا شك أن ما به الامتياز غير ما به الاشتراك فيلزم التركب في ذاته تعالى. واللازم باطل لما مر من البرهان الدال على أحديته تعالى.

واعترض على هذا الدليل بأنه لِمَ لا يجوز أن يكون التعين الموجب للامتياز خارجاً عن الحقيقة عارضاً لها فلم يلزم التركب في ذاته تعالى؟

وأقول: يمكن الجواب عنه بأن علة عروض التعين للحقيقة إما الحقيقة أو أمر خارج عنها. والأول باطل لما ثبت في مبحث الماهية من أن الماهية أو لازمها. لو كانت علة للتعين لَزِم انحصار الماهية في الشخص الواحد، وقد فرض ههنا تحقق المثل. هذا خلف.

وأيضاً البديهية تشهد بأن مفيد التعين [67b] لا بد أن يكون متعيناً أو لا. وحينئذ يقول مفيد التعين لا يجوز أن يكون نفس الحقيقة وإلا لكانت تعينه مرتين وهو باطل لما مر في إثبات عينية الوجوب بالنسبة إلى حقيقته تعالى.

والثاني أيضاً باطل؛ لأن علة التعين لو كانت خارجية عن الحقيقة يلزم افتقار الواجب في تعينه إلى الغير. وهو باطل لاستلزامه الإمكان. لا يقال الاحتياج إلى الغير في التعين لا يستلزم الإمكان وإنما يستلزمه لو كان مستلزماً لاحتياج الوجود إلى الغير وهو ممنوع؛ لأن نقول: مفيد وجود الشيء أو تعينه لا بد أن يتقدم معاً بديهية، فلو كان تعين الواجب من غيره الذي هو الممكن لَزم الدور كما يظهر [68a] بأدنى تأمل على أنه يمكن أن بينت التركيب الماخوذ في أصل الدليل بأن يقول الشخص العارض ليس مستنداً إلى الذات ولوازمها ولا إلى أمر خارج عن الذات لما مر آنفاً تعين استناده إلى ذاتي محض فلزم التركيب في ذاته تعالى عن ذلك.

وأقول: يمكن أن يستدل على هذا المقصد بوجه آخر بأن يقال لو كان الواجب مشاركاً لشيء من الممكنات في الحقيقة المطلقة لزم أن لا يكون تعين الباري عين حقيقته وهو ظاهر، بل يلزم أن لا يكون وجوب الوجود نفس حقيقته إذ؛ البديهية تشهد بأن تلك الحقيقة الكلية المشتركة بينه بين الممكن ليس فرداً من أفراد الوجوب الذاتي، واللازمان باطلان [68b] لما مر من الدليل الدال على كون وجوده نفس ذاته وهو بعينه دال على كون تعينه عين ذاته تعالى.

[69] سورة الشورى 11/42.

وأقول أيضاً بوجه آخر: لو كان الواجب مشاركاً لشيء من الممكنات في ذاته لزم أن يكون الأمر المشترك نفس حقيقتهما وإلا لزم التركيب في حقيقة الواجب. وحينئذ نقول تلك الحقيقة النوعية من حيث هي هي إما أن تقتضي الوجوب لذاته أو لا، فإن كان الأول لزم أن يكون الممكن المشارك واجباً لذاته وإن كان الثاني لزم أن يكون الوجوب الذاتي معلولاً لأمر خارج عن الحقيقة واجبة لذاتها. هذا خلف.

حجة المخالفين من قدماء المتكلمين أن الذات مشتركة بين الواجب والممكن؛ لأنها ينقسم إليهما ومورد القسمة لا بد أن يكون [69a] مشتركاً بين الأقسام. والجواب عنه: أن اللازم من هذا الدليل اشتراك مطلق مفهوم الذات، ولا نزاع فيه. فإنها كسائر الأمور العامة العرضية مشتركة بين الموجودات، إنما النزاع في الذوات المخصوصة. أعني الحقائق النوعية الموجودة. وهذا الغلط منهم قد نشأ من عدم التفرقة بين المفهوم والفرد.

واعلم أن هذا الدليل والدلائل الآخر التي ذكروها لإثبات هذا المدَّعَى مثل الدلائل التي ذكرها القوم لبيان اشتراك الوجود معنىً. والجواب في الكل واحد. والغلط في الجميع من عدم التفرقة المذكورة كما لا يخفى على من يتبع مطولات الكتب الكلامية وتأمل في دلائلهم الواهية. [69b]

واعلم أيضاً أن الشيخ الأشعري وأبا الحسين البصري ومن تابعهما ذهبوا إلى أن المخالفة بين كل موجودين سواء كانا ممكنين أو أحدهما ممكناً والآخر واجباً إنما هي بالذات وليس بين الحقائق اشتراك في الذاتيات بل في الأسماء والأحكام. وأما الحكماء فقد خصصوا هذه الدعوى بالواجب وأما الممكنات فقد اثبتوا التماثل في بعضها ونفوا عن بعضها.

خاتمة

وفيها فصلان:

الفصل الأول

في الأسامي والألقاب المتكثرة التي وردت لهذه السورة الكريمة بناء على كمال فضيلتها وزيادة شرفها وعلوّ منقبتها.

فمن جملة أسمائها سورة الإخلاص وهي أشهرها. سميت بها؛ لأنها تخلص العبد [70a] من الشرك أو من النار أو لأنها لم يذكر فيها إلا الصفات التنزيهية السلبية التي تخلص سبحانه مما لا يجوز عليه.

أقول: أو لأنه تعالى أخلص ذاته في هذه السورة باعتبار البحث عنها أي: لم يتعرض لغيره أحوال ذاته تعالى مطلقاً.

وأقول أيضاً بلسان التأويل: أو لأنه نفي فيها شوائب الكثرة عن ذاته سبحانه. فقد محض ذاته الأحدية عن شائبة الغير. فالإخلاص ههنا هو هذا التمحيض كما قال أمير المؤمنين ويعسوب المسلمين، على نبينا وعليه الصلوة والسلام: كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة. ولذا قال بعض المحققين قدس الله أسرارهم: الإخلاص [70b] في هذا المقام محض الحقيقة الأحدية عن شائبة الكثرة.

ومنها سورة التوحيد وسورة التجريد وسورة النجاة. ولا يخفى عليك وجه تسميتها بها.

ومنها سورة النسبة، لما مر أنها نزلت عند سؤال المشركين عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم: أنْسِب لنا ربك! فكان هذه السورة مفيدة لنسبة الله التي يسئلون عنها. وفي هذه التسمية لطيفة: وهي أن المحافظة على الأنساب والبحث البالغ عنها من شأن العرب. وهم يشددون على من يزيد في بعض الأنساب أو ينقص عنها ولاهتمامهم بشأن الأنساب وأمرها سَئِل مشركوا العرب عن نسبة الله تعالى فنزلت. وسميت بسورة النسبة تنبيهاً وإشارة إلى أن النسبة التي هي [71a] حقيق بأن يحافظ عليها ويبالغ في البحث والفحص عنها. ويشدد على من يزيد أو ينقص منها هي هذه النسبة التي في علمها النفع العظيم، أعني الخلاص من الشرك والنار، وفي جهلها الضرر العظيم أيضاً. أعني الكفر الذي هو أعظم المضار وأكبرها في الآخرة والأولى وخلود عذاب النيران في الأخرى بخلاف علم الأنساب التي يحافظون

عليها ويبالغون في ضبطها. فإنه لا ينفع وجهله لا يضر كما قال صلى الله عليه وعلى آله وسلم في علم الأنساب: علم لا ينفع وجهل لا يضر.[70]

ومنها سورة المعرفة؛ لأن معرفة الله تعالى لا تحصل إلا بها. ولما روى جابر رضي الله عنه: أن رجلاً صلّى فقرأ ﴿قل هو الله أحد﴾ فقال [71b] النبي صلى لله عليه وسلم: إن هذا عبد عرف ربه.[71].

ومنها سورة الولاية؛ لان من عرفها وآمن بها صار من أولياء الله تعالى. أقول: أو لأن من آمن بما فيها كان الله تعالى وليه كما قال الله تعالى ﴿الله ولي الذين آمنوا﴾.[72]

ومنها سورة الأساس لاشتمالها على أساس الدين وأصله الذي هو التوحيد. ولما روى أبيّ وأنس عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم: أسست السموات السبع والأرضون السبع على قل هو الله أحد.[73] قال صاحب الكشاف: يعني ما خلقت إلا لتكون دلائل على توحيد الله ومعرفة صفاته التي نطقت بها هذه السورة.[74]

أقول: يمكن أن يقال أيضاً معنى تأسيس السموات والأرضين على ﴿قل هو [72a] الله أحد﴾ إنما مبنية وموقوفة على توحيد الله الذي هو عمدة مفاد هذه السورة. ولذا قال عليه الصلوة والسلام على ﴿قل هو الله أحد﴾ ولم يقل سورة الإخلاص ولم يذكر أيضاً معها آية أخرى.

ووجه تأسيسها وتوقفها على توحيد الله تعالى هو البرهان المشهور بالتمانع المستفاد من قوله تعالى ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾[75] وهو الذي أقمناه أولاً على توحيده، فبالحقيقة هذا الحديث إشارة إلى منطوق الآية الكريمة وخلاصة البرهان المشهور. ولا يخفى على المتأمل أن ما ذكرناه في معنى الحديث هو الأقرب والأظهر المتبادر من لفظه.

وقيل في بيان الحديث أن القول [72b] بالتثليث يوجب خراب السموات والأرض كما قال تعالى ﴿تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هدّاً أن دعوا للرحمن ولداً﴾، فوجب أن يكون التوحيد سبباً لعمارتها.

ومنها سورة الجمال، لما قال صلى الله عليه وسلم: إن لله جميل يحب الجمال. فسئلوه عن ذلك فقال: أحد صمد لم يلد ولم يولد.[76] ولا خفاء في أن الجميل إذا كان واحداً عديم النظير والمثل كان جماله في غاية الكمال، ولو لم يكن واحداً عديم المثال جازان يقوم مثله مقامه، فلم يكن جماله أكمل وأتم. أقول: أو لأن معرفة ما فيها والإيمان بها يوجب جمال الباطن وحسنه بل جمال الظاهر أيضاً في الدنيا [73a] والآخرة، كما أن الجهل بها يوجب قبحهما فيهما.

ومنها المعوِّذة، لما روى أنه عليه الصلوة والسلام دخل على عثمان بن مظعون فعوذه بها وباللتين بعدها. ثم قال: تعوَّذْ بهن. فما تعوذتُ بخير منها.[77] أقول: أو لِأن المؤمن الموحد بمعرفتها والإيمان بما فيها تعوذ من الشرك بالتوحيد بل من النار بالجنة.

ومنها المانعة، لما روى ابن عباس رضى الله عنهما أنه تعالى قال لنبيه حين عرج به أعطيتك سورة الإخلاص وهى من ذخائر كنوز عرشى وهى المانعة، تمنع فتان القبر ونفخات النيران.[78] أقول: أو لِان الإيمان بها يمنع الشرك ودخول النار.

---

[70] عبد الرئوف المناوي، فيض القدير شرح جامع الصغير، 326/4.

[71] نور الدين علي بن ابي بكر الهيثمي، موارد الظمآن الى زوائد ابن حبان، 346/3.

[72] سورة البقرة 257/2.

[73] عبد الرئوف المناوي، فيض القدير شرح جامع الصغير، 506/1.

[74] الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقويل في وجوه التأويل، 814/4.

[75] سورة الأنبياء 22/21.

[76] مسلم، كتاب الإيمان، 91/1.

[77] نسائي، كتاب الإستعاذة، 1.

ومنها سورة البرائة، لما روى أنه عليه الصلوة [73b] والسلام رأى رجلاً يقرأ هذه السورة فقال: أما هذا فقد برئ من الشرك.[79] أو لما قال صلى الله عليه وعلى آله وسلم: من قرأ سورة قل هو الله أحد مائة مرة في صلاة أو غيرها كتبت له برائة من النار.[80]

ومنها سورة الأمان، لما روى أنه عليه الصلوة والسلام قال: إذا قال العبد لا إله إلا الله دخل حصني. ومن دخل حصني أمن من عذابي.[81]

أقول: أو لأن بمعرفتها والإيمان بها يحصل الأمان من الشرك.

ومنها سورة النور، لما قال عليه الصلوة والسلام: إن لكل شيء نوراً ونور القرآن قل هو الله أحد.[82]

قال الإمام في التفسير الكبير نظيره: أن نور الإنسان في أصغر أعضائه وهو الحَدَقة فصارت السورة للقرآن كالحدقة [74a] للإنسان.[83]

وأقول: يمكن أن يقال القرآن من جملة الكتب السماوية كالعين للإنسان والسورة الكريمة نور تلك العين. أو يقال بمعرفة ما فيها والإيمان به يحصل النور الكامل للقلب كما أن الجهل وعدم الإيمان به يحصل الظلمة الكاملة له كما قال تعالى ﴿الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفروا أوليائهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات﴾.[84]

ومنها سورة المحضيرة، لِأن الملائكة يحضر لاستماعها إذا قرأت. أقول: أو لأن الله تعالى يحضر في القلب أو القلب يحضر بين يدي الله تعالى عند ملاحظة إياها وتوجيهه بما فيها.

ومنها سورة المنفِّرة؛ لأن الشياطين أو الكفرة ينفر عند قرائتها.[74b]

ومنها سورة المَقَشْقِشَة، وقد يسمى سورة الكافرون بها كما تسمى أيضاً بسورة الإخلاص. والقشقشة في اللغة الإزالة. يقال في مطاوعها "تقشقش المريض" إذا حصل له البر. ولا شك أن النفاق والكفر مرض كما قال تعالى ﴿في قلوبهم مرض﴾.[85] وإن معرفة سورة الإخلاص والإيمان بها تزيل هذا المرض.

وأقول: معرفتها والإيمان بها تزيل مرضاً آخر عن القلب، أعني خوف النار إذ؛ لا شك أن التوحيد يوجب الأمن من العذاب كما هو منطوق الحديث الذي نقلناه آنفاً. وكثير من الآيات والأحاديث ناطقة أيضاً بهذا المعنى. أى: بالأمن من العذاب بواسطة التوحيد.

ومنها المذكّرة؛ لأنها تذكر العبد خالص [75a] التوحيد عن غفلة عنه أو تذكر العبد بطلان الشرك. قال الإمام في التفسير الكبير:

> اشتركت السورتان أعني ﴿قل يا أيها الكافرون﴾ و﴿قل هو الله أحد﴾ في بعض الأسامي فهما المقشقشتان والمبرئتان من حيث أن كل واحدة منهما تفيد برائة القلب عما سوى الله تعالى؛ لأن ﴿قل

---

[78] فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 176/32.
[79] دارمي، فضائل القرآن، 23. نسائي، السنن الكبرى، 260/9.
[80] ترميذي، كتاب ثواب القرآن، 11.
[81] أبو نعيم، حلية الأولياء، 3/ 192.
[82] فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 176/32.
[83] فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 176/32.
[84] سورة ا لبقرة 257/2.
[85] سورة البقرة 10/2.

يايها الكافرون﴾ يفيد بلفظه البراءة عما سوى الله وبلازمه الاشتغال بالله و﴿قل هو الله﴾ يفيد بلفظ الاشتغال بالله وبلازمه الإعراض عن غير الله.[86]

ويقرب من هذا ما قال الأستاذ المحقق زيد حلاله في أعلى علين في تفسير سورة الكافرون:

هذه السورة مع سورة الإخلاص بمنزلة كلمة التوحيد حيث نفي فيها استحقاق الإلهية الباطلة أوّلاً وأثبت استحقاقه تعالى ثانياً، [75b] فإن قوله ﴿قل هو الله أحد﴾ إلى آخره يدل على استحقاق تعالى للعبادة، فإن من هو أحديّ الذات صمديّ الصفات منزه عن الكفو والشريك هو الواجب بذاته، وهو مبدأ الكل فيكون مستحقّاً للعبادة.[87]

الفصل الثاني

في بيان بعض فضائل السورة الكريمة من الأحاديث الدالة على فضيلتها.

ماروى محي السنة في معالم التنزيل بإسناد صحيح متصل عن أبي سعيد الخدري: أن رجلاً سمع رجلاً يقرأ قل هو الله أحد ويرددها. فلما أصبح أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك وكان الرجل يتقالُّها فقال رسول الله صلى لله عليه وعلى آله وسلم: والذي نفسي بيده أنها لتعدل ثلث القرآن.[88]

وفيه أيضاً باسناد صحيح متصل [76a] عن أبي الدرداء أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: أيعجز أحدكم أن يقرأ ثلث القرآن في ليلة؟ قلت: يارسول الله ومن يطيق ذلك؟ قال: أقرأ قل هو الله أحد.[89]

وفي صحيح مسلم وغيره من الصحاح والكتب المعتبرة ما هو صريح في معادلة هذه السورة لثلث القرآن. فاستنبط المحققون من المفسرين لها وجها:

فقالوا: القرآن مع كثرة معارفها منحصر في ثلثة معارف؛ معرفة ذات الله تعالى وتقديسه. أى: الصفات التنزيهية ومعرفة صفات الثبوتية ومعرفة أفعاله. والسورة الكريمة متضمنة للقسم الأول من الأقسام الثلثة فكانت معادلة لثلث القرآن.

فإن قيل: القرآن مشتمل على أحوال المعاد وعلى ألأحكام الخمسة [76b] لأفعال المكلفين ونحوها مما تعلق لفعل المكلّف وعلى القصص والأخبار المتعلقة بالقرون الماضية. ولا شك أن تلك المعارف خارجة عن الأقسام الثلثة.

قلنا: يمكن إرجاع كل منها إلى معرفة أفعاله تعالى كما يظهر بأدنى تأمل. وأقول: لا يخفى عليك ما في هذا الجواب من التكلف. فالأولى أن تقال مقاصد القرآن مع كثرتها تنحصر في ثلاثة؛ أحوال المبدأ وأحوال المعاد والأحوال المتعلقة بغير هذين الموضوعين المعينة على معرفة أحوال الموضوعين. أو يقال مقاصد القرآن إما من الحكمة النظرية أو من الحكمة العملية أو من القصص النافعة في معرفة الأولين. ولا شك أن العمدة من أحوال المبدأ [77a] أو أحوال الحكمة النظرية التي يكون دعوة جميع الأنبياء إليها أولاً هو التوحيد وما تعلق به من الصفات التنزيهية المذكورة في هذه السورة كما هو المفهوم من الكتاب والسنة. فيكون تلك السورة المشتملة على التوحيد وما تعلق به معادلة لثلث القرآن.

---

[86] فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 177/32.

[87] جلال الدين محمد أسعد الدواني، تفسير سورة الكافرون، ص. 44 45.

[88] بخاري، فضائل القرآن، 13.؛ أبو محمد حسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل، 589/8.

[89] مسلم، كتاب صلات المسافرين وقصرها، 45.

وإن شئت قلت: مقاصد القرآن تنحصر في ثلاثة: الأحوال المتعلقة بالتوحيد وأحوال المعاد والأحوال الخارجة عن القسمين النافعة فيهما. وعلى هذا التقرير معادلتها لثلث القرآن أظهر كما لا يخفى.

أقول: وأنت خبير بأن هذه الوجوه متقاربة. ويرد على كل منها أن كثيراً من الآيات والسور مثل هذه السورة في الاشتمال على التوحيد وغيره من الصفات [77b] التنزيهية مع أن الرسول الشارع الناطق بالكلم الجوامع المنبّئ عن الحقائق والمضار والمنافع صلوات الله وسلامه عليه لِم يحكم بمعادلتها لثلث القرآن؟

وأنت خبير أيضاً بأنه لا بد في دفع هذا الإيراد من تكلف وتعسف. فالحق في هذا المقام أن تقال معرفة معادلتها لثلث القرآن في ثواب القرائة كما هو المتبادر من لفظ الحديث.

وكذا معادلة سورة الكافرون لربع وسورة الزلزلة لنصفه وأمثالها كما تعينت وثبتت في الأخبار الصحيح من غوامض أسرار النبوة التي لا يمكن الإطلاع بها بالوجوه النظرية العقلية والنكات الفكرية التخيلية.

نظير ذلك ما وقع في بعض الأخبار الصحيح أن العمل الفلاني مثل حج وعمرة يعني في الثواب، [78a] فإن العمل الفلاني مثل عتق رقبة، وإن العمل الفلاني من المحرمات مثل ستة وثلاثين زنا، أي: في العقاب ونحوها. والكل من غوامض أسرار النبوة التي لا يمكن معرفتها إلا بوصف الله تعالى وإعلامه لعدم استقلال العقل فيها كسائر التعبديات التعبدية التي وردت وثبتت في الصلاة والزكاة والصوم والحج وغيرها.

ومن جملة الأحاديث الصحيحة الواردة في فضيلة السورة الكريمة ما روى في المعالم أيضاً بإسناد متصل إلى أبي هريرة: يقول: أقبلت مع رسول الله صلى لله عليه وسلم فسمع رجلا يقرأ ﴿قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفوًا أحد﴾ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: وجبت. فسئلته [78b] ماذا وجبت يا رسول الله؟ فقال: الجنة. فقال أبو هريرة: فأردت أن أذهب إلى الرجل فأبشره. ثم فرقت أن يفوتني الغداء مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فأثرت الغداء ثم ذهبت إلى الرجل فوجدته قد ذهب.[90]

وفيه أيضاً بإسناد صحيح متصل إلى أنس قال: قال رجل لرسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم: إني أحب هذه السورة ﴿قل هو الله أحد﴾ قال: حبك إياها أدخلك الجنة.[91]

وأنت خبير بأن جميع الأحاديث المتكثيرة الواقعة في الصحاح المعتبرة الدالة على كمال فضيلة كلمة التوحيد ومزية شرفها على سائر الأذكار والدعوات دالة أيضاً على كمال فضيلة السورة الكريمة.

وأنت خبير أيضاً بأن الجنة التي بإزاء التوحيد تكون أعلى الجنان [79a] وهو الفردوس الأعلى إذ؛ أعلى المقامات الإنسانية هو التوحيد والمقامات الباقية تحته ومن مراتب تنزلاته. وبالحقيقة الجنة الحاضرة التي للمؤمن الموحد في هذه النشأة الدنيوية كما وقع في كلام بعض الأكابر قدس الله أسرارهم هو التوحيد. والجنان الغاية الحاصلة في النشأة الأخروية تابعة لتلك الجنة العليا الحاضرة وعلى وفقها بل هي أظلال لتلك الجنة ومراتب تنزلاته.

اللهم وفقنا وجميع إخواننا في النشأة الأولى للدخول في هذه الجنة العليا أعني التوحيد وثبتنا طول اعمادنا في هذه الجنة العليا أعني التوحيد واحشرنا في النشأة الأخرى مع هذه الجنة العليا أعني التوحيد وأسكنا في دار القرار [79b] مع الرفيق الأعلى في هذه الجنة العليا أعني التوحيد. وليقبل هذه الدعاء منا يا رب العالمين فأنت أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين!

وبالرحمة ختم الكلام وتم المرام والحمد لله الأول الآخر أولاً وآخراً والصلوة والسلام على نبيه وآله باطناً وظاهراً.

---

[90] الإمام مالك، موطأ، باب ما جاء في قرائة قل هو الله أحد، 487.؛ ترميذي، كتاب ثواب القرآن، 11.؛ أبو محمد حسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل، 589/8 590.

[91] ترميذي، كتاب ثواب القرآن، 11.؛ دارمي، فضائل القرآن، 24.

أقول وأنا الفقير إلى الغني الباري كمال بن محمد اللاري أحسن الله حالهما وختم بالخير مآلهما. قد تم تأليفها بمدينة لار صانها الله عن الأشرار وقت الضحى من يوم الأربعاء السابع والعشرون وأول الربيعين لسنة أربع عشرة ونسعمائة الهجرية النبوية صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أبداً وسلم تسليماً دائماً متوالياً سرمداً! آمين! آمين!

المصادر

أبكار الأفكار في أصول الدين؛

تأليف أبو الحسن سيف الدين علي بن محمد الآمدي، (ت. أحمد محد المهدي)، دار الكتب والوثائق القومية، قاهرة 2004م/1424ه.

الإشارات والتنبيهات؛

تأليف أبو علي ابن سينا، (تحقيق. سليمان دنيا)، دار المعارف، قاهرة بدون تاريخ.

تفسير سورة الكافرون؛

تأليف جلال الدين محمد أسعد الدواني، (داخل في ثلاث رسائل من مصنفات العلامة المحقق جلا الدين محمد أسعد الدواني)، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد1411ه.

تفسير غريب القرآن؛

تأليف أبو محمد عبد الله بن مسم ابن قتيبة، دار الكتب العلمية، بيروت 1978م.

تهذيب اللغة؛

تأليف أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، (تحيقيق: عبد السلام محمد هارون)، الدار المصرية للتأليف والترجمة، قاهرة بدون تاريخ.

أبجامع الصحيح(سنن ترميذي)؛

تأليف أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترميذي، (تحقيق وشرح: أحمد محد شاكر)، قاهرة 1398ه/1978م.

حلية الأولياء وطبقات الأصفياء؛

تأليف أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن اسحاق، دار الفكر، قاهرة 1996م/1416ه.

ديوان؛

تأليف أبو القاصم شرف الدين عمر بن علي ابن الفارض، المكتبة الحسينية المصرية 1913م/1331ه.

ديوان المتنبي؛

تأليف أبو الطيب أحمد بن الحسين بن الحسين الكندي المتنبي، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت 1983م/1403ه.

زاد ا لمسير في علم التفسير،

تأليف أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، دار الكتب العلمية، بيروت 1971م.

سنن الدارمي؛

تأليف أبو عبد الله عبد الرحمن بن فضل الدارمي، دار المغني، رياض 2000م/1421ه.

السنن الكبرى،

تأليف أبو عبد الرحمن أحمد بن علي النسائي، مئسسة الرسالة، بيروت 2001م/1421ه.

شرح الإشارات والتنبيهات؛

تأليف أبو عبد الله فخر الدين بن عمر الرازي،(تحقيق: علي رضا نجف زاده)، تهران 1382ه.

شرح المواقف؛

تأليف أبو الحسن سيد شريف علي بن محمد جرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت 1998م/1419ه،

غرائب القرآن ورغائب الفرقان؛

تأليف نظام الدين الحسن بن محمود النيسابوري، دار الكتب العلمية، بيوروت 1996م.

فيض القدير شرح جامع الصغير،

تأليف عبد الرئوف المناوي، دار المعرفة، بيروت 1972م/1391ه

گلشن راز، (داخل في گلشن عشق گزيده شرح گلشن راز)

تأليف شيخ محمود شبستري، (انتخابات و توضيح: محمد رضا برز**گر خالقی، عفت کرباسی**)، انتشاراب سخن تهران 1326ه.

كتاب حكمة الإشراق؛

تأليف شهاب الدين سهروردي، (داخل في مجموعة مصنفات شيخ إشراق)، تهران 1373ه.

الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقويل في وجوه التأويل؛

تأليف أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، دار الكتب العلمية، بيوروت 1995م.

لباب التأويل في معان التنزيل؛

تأليف علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغيداي الخازن، (نشر. حسن حلمي الكتبي)، قاهرة 1317ه.

لباب النقول في أسباب النزول؛

تأليف أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار إحياء العلوم، بيروت 1994م.

منازل السائرين؛

تأليف شيخ الإسلام عبد الله الأنصاري الهروي، دار الكتب العلمية، بيروت 1998م.

المسند؛

تأليف أبو عبد الله أحمد بن محمد الشيباني، ، (تحقيق وشرح: أحمد محد شاكر)، قاهرة 1416ه/1995م.

معالم التنزيل؛

تأليف أبو محمد حسين بن مسعود البغوي، دار طيبة، رياض 1409ه.

مفاتيح الغيب؛

تأليف أبو عبد الله فخر الدين بن عمر الرازي، دار الفكر، الطبعة الأولى بيروت 1981م.

موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان؛

تأليف نور الدين علي بن ابي بكر الهيثمي، دار الثقافة العربية، بيروت 1990م/1411ه.

موطأ؛

تأليف أبو عبد الله مالك بن أنس الأصبحي، دار الكتب العلمية، بيروت 1984م/1405ه.

نهاية العقول في دراية الأصول؛

تأليف أبو عبد الله فخر الدين بن عمر الرازي، (ت. عبد الفتاح فودة)، بيروت 1436ه.