

من رَوَاهُ عَجْمَةُ مُحَمَّدٍ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْغَزَالِي

المَقْصِدُ الْأَسْنَى فِي

شَرْحِ السَّيِّدِ الْحَسَنِ

رَأْيِ هَامِدِ الْغَزَالِي

دراسة وتحقيقه

د/محمد عثمان الحسني

دار الفلاح

اسم الكتاب: المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى
تحقيق: د. محمد عثمان الخشت
رقم الإيداع: 2001/9199
الترقيم الدولي: 5 - 258 - 250 - 977

تصميم الغلاف الفنان: إبراهيم محمد إبراهيم

♦ جميع الحقوق محفوظة للنشر ♦

يحظر طبع أو نقل أو ترجمة أو اقتباس أي جزء من هذا الكتاب دون إذن كتابي
سابق من الناشر، وأية استفسارات تطلب على عنوان الناشر.
تطلب جميع مطبوعاتنا من وكيلنا الوحيد بالمملكة العربية السعودية

مكتبة الساعي للنشر والتوزيع

ص.ب. 50649 الرياض 11533 - هاتف: 4359066. 4351966. 4353768
فاكس: 4355945 جوال: 0550671967

E-mail: alsaay99@hotmail.com

مطابع العبور الحديثة - القاهرة

تليفون: 46651013 فاكس: 46651599



٤٢ شارع على أمين امتداد مصطفى النحاس -
مدينة نصر - القاهرة
تليفون: ٢٣٨٢٤٢٣٣ - ٢٣٨٢٤٠١٢ (٢٠٢ +)
فاكس: ٢٣٨٢٤٠٢٢ (٢٠٢ +)

E-mail : info@altalae.com
Web site: www.altalae.com

Ἀὐτῶν τῶν ἡμετέρων

- المؤلف: حجة الإسلام الغزالي.
- الكتاب: المقصد الأسني في شرح أسماء الله الحسنى.
- نسبة الكتاب إلى الإمام الغزالي.
- تاريخ تأليفه.
- مضمون الكتاب.
- منهج الغزالي وأسلوبه في «المقصد الأسني».
- مخطوطات الكتاب.
- المختصرات.
- الطبع.
- دراسات حول الكتاب.
- المخطوطات التي اتخذت أساساً لتحقيق الكتاب.
- منهج التحقيق.

Աղջկէ Գէտնի

$(q_{1111} - 1058 = \emptyset \text{ g } 505 - 450)$

معالم حیاتہ:

- هو محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد، حجة الإسلام.
- ولد في طوس - المدينة العامرة آنذاك بالعلم والعلماء. ونشأ في أسرة متوسطة الحال، متمسكة بالإسلام^(١).
- قرأ شيئاً في الفقه في طوس على أحمد بن محمد الراذكاني. وسافر إلى جرجان إلى الإمام أبي نصر الإسماعيلي، وعلق عنه "التعليقة" في الفقه. ورجع إلى طوس^(٢).
- قدم نيسابور في صحبة مجموعة من طلبة العلم من مدينة طوس، ولازم إمام الحرمين. وبعد وفاته خرج الغزالي إلى المعسكر قاصداً الوزير نظام الملك، فناظر الأئمة وقهرهم، ولقى التعظيم في نظام الملك. والمعسكر كان ميداناً فسيحاً بجوار نيسابور أقام فيه نظام الملك معسكره^(٣).
- توجه للتدريس بالمدرسة النظامية ببغداد بتكليف من نظام الملك (484 هـ جمادى الأولى)^(٤).

(1) طبقات السبكي 4: 102، والعبر 5: 203، وإتحاف السادة 1: 7. وحياة الغزالي للدكتور (زويمر) ص 44.

(2) أبو حامد الغزالي، للأستاذ محمد رضا، ص 6. والدكتور زويمر ص 59، وطبقات السبكي 4: 103.

(3) إتحاف السادة: 1: 7، والسبيكي 4/ 103، ومؤلفات الغزالي للدكتور بدوي عبد الرحمن ص 22.

(4) السبيكي 4: 103 - 104، والغزالي للدكتور رفاعي ص 107، وتاريخ ابن خلدون 6: 186، ومؤلفات

• بدخول شهر رجب عام (488هـ) بدأت أزمته الروحية التي استمرت ستة أشهر
 أى حتى أوائل عام (489هـ). وفي شهر ذى القعدة سنة (488هـ) ترك التدريس
 فى المدرسة النظامية. وسلك طريق الزهد والانقطاع. وفي ذى الحجة خرج من بغداد
 مظهرًا العزم على الخروج إلى مكة للحج، وهو يدبر فى نفسه السفر إلى الشام. وقد
 استناب أخاه أحمد فى التدريس بنظامية بغداد^(١).

• ودخل دمشق فى بداية سنة (489هـ)، فلبث فيها مدة فى مسجد دمشق معتكفًا
 فى منارته الغربية مغلقًا بابها على نفسه. ثم ذهب إلى بيت المقدس يدخل كل يوم
 الصخرة مغلقًا بابها على نفسه. ثم توجه إلى الخليل لزيارة مقام إبراهيم عليه السلام.
 • وفى أواخر سنة (489هـ) رجع إلى دمشق، واعتكف بالمنارة الغربية من الجامع
 الأموى، فكان يصعد المنارة الغربية طوال النهار ويغلق بابها على نفسه، وظل فى
 دمشق حتى ذى القعدة عام (490هـ)^(٢).

• ثم ذهب لأداء فريضة الحج وزيارة رسول الله ﷺ^(٣).
 • وفى الشهور الخمسة من عام (490هـ) مرّ ببغداد فى طريقه إلى خراسان، ولكنه
 لم يقيم طويلًا فى بغداد، ولم يستأنف التدريس بالنظامية.

• ومضى إلى خراسان ودرّس مدة بطوس، ثم ترك التدريس والناظرة واشتغل
 بالعبادة، وآثر العزلة وتصفية القلب بالذكر، لكن حوادث الزمان ومهمّات العيال

الغزالي ص 22.

(1) المنقذ من الضلال، ص 127، طبعة دمشق عام 1934م. والسبكي 4: 104، ومؤلفات الغزالي ص 22 - 23.

(2) المنقذ، ص 130، وإتحاف السادة المتقين 1: 7، ومؤلفات الغزالي ص 23، والغزالي للدكتور رفاعى 1: 120، والسبكي 4: 104.

(3) المنقذ، ص 130. ومؤلفات الغزالي، ص 24.

وضرورات المعاش كانت تغير فيه وجه المراد وتشوش صفة الخلوة، ودام على هذه الحال قرابة تسع سنين^(١).

• فى شهر ربيع الآخر سنة (498 هـ) عين سنجر - فخر الملك على بن نظام وزيراً له فى خراسان، فألح على الغزالي فى معاودة التدريس، فلم يجد بُدّاً من الإذعان، وعاد إلى التدريس فى نظامية نيسابور، لا فى نظامية بغداد، إذ كان فخر الملك وزيراً فى نيسابور لسنجر حاكم خراسان من قبل أخيه محمد بن ملكشاه^(٢).

• ثم عاد إلى بيته، واتخذ فى جواره مدرسة للطلبة وخانقاه للصوفية، ووزع أوقاته على وظائف الحاضرين: من ختم القرآن، ومجالسة ذوى القلوب، والقيود للتدريس، بحيث لا تخلو لحظة من لحظاته، ولحظات من معه عن فائدة^(٣).

• بعد عمر دام خمساً وخمسين سنة، كان شاغله فيه العلم والعمل، والتصنيف، والدعوة إلى سبيل الله سبحانه وتعالى - توفى الإمام الغزالي، وذلك فى يوم الإثنين الرابع عشر من شهر جمادى الآخرة سنة (505 هـ) الموافق 18 ديسمبر سنة (1111م) وكانت وفاته بطوس، ودفن بظاهر قسبة الطابان^(٤).

2- ككككك

نسبة الكتاب إلى حجة الإسلام الغزالي:

لا يدور أدنى شك حول نسبة كتاب «المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى» إلى الإمام الغزالي، وقد أسندته المصادر التالية إليه:

(1) السبكي 11: 4، المنقذ ص 130، مؤلفات الغزالي ص 24.

(2) السبكي 4: 108.

(3) مرآة الزمان 41: 8، والبداية والنهاية 12: 173، والسبكي 4: 109.

(4) إتحاف السادة المتقين 1: 11، والأعلام 7: 22، ووفيات الأعيان 1: 463، وشذرات الذهب 4: 10، والوفاء بالوفيات 1: 277، ومفتاح السعادة 2: 191-210، وتبيين كذب المفتري 6-30.

- 1 - ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان 3 / 354.
 - 2 - السبكي: طبقات الشافعية الكبرى 4 / 116: «كتاب الأسماء الحسنى».
 - 3 - ابن العماد: شذرات الذهب فى أخبار من ذهب 4 / 13.
 - 4 - ابن طفيل: حى بن يقظان، ص 64.
 - 5 - المرتضى: إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين (برقم 4).
 - 6 - بروكلمان: تاريخ الأدب العربى (برقم 5).
 - 7 - الزركلى: الأعلام 7 / 22.
 - 8 _ عبد الرحمن بدوى: مؤلفات الغزالى، ص 135.
- وقد تأكد وتوثق لدىَّ أن الكتاب للإمام الغزالى بما ورد فى الكم الهائل من مخطوطات الكتاب الموجودة فى مكتبات العالم، من إجماع على نسبة الكتاب لحجة الإسلام الغزالى. ذلك بالإضافة إلى النصوص التى وردت فى كتبه الأخرى مؤكدةً نسبته إليه.. ككتابه «المنقذ من الضلال» الذى يقول فيه: «وعلى الجملة ينتهى الأمر إلى قرب - يعين بين الواصل وبين الله - يكاد يتخيل معه طائفة الحلول، وطائفة الاتحاد، وطائفة الوصول، وكل ذلك خطأ، وقد بينا وجه الخطأ فيه فى كتاب «المقصد الأسنى»....»^(١).

تاريخ تأليفه:

مما لا ريب فيه أن كتاب «المقصد الأسنى» من كُتبه التى ألفها فى مرحلة متأخرة من حياته، بعد اهتدائه إلى نظرية الكشف، ووصوله إلى مرحلة الازدهار الفكرى، والصفاء الروحى والوجدانى.

وإذا أردنا تاريخاً مجدداً لتأليف كتاب «المقصد الأسنى» فقد توصل الأستاذ ماسنيون فى كتابه «مجموع نصوص غير منشورة خاصة بتاريخ التصوف فى الإسلام: باريس سنة 1929م» أنه أُلّف فى الفترة ما بين 495 - 505 هـ، وهى الفترة التى قضاها الإمام الغزالى فى طوس وعكف فيها على التأليف والعبادة.

(1) «المنقذ من الضلال»، ص 132.

ومن مؤلفات الغزالي فى هذه الفترة كتاب «معيار العلم»، وكتاب «محك النظر» ورسالة «مشكاة الأنوار»، وكتاب «ميزان العمل» وكتاب «جواهر القرآن». ولكن فيما يبدو أن الأستاذ ماسنيون ليس له من السند التاريخى ما يبرر له تحديده الزمنى لتأليف هذا الكتاب وغيره من كتب الغزالي. وعلى العموم فهناك محاولة أدق وأعظم - تلك التى قدمها موريس بويج فى كتابه «بحث فى الترتيب التاريخى لمؤلفات الغزالي»⁽¹⁾. وقد قسم حياة الغزالي إلى خمس فترات، ويرى أن كتاب «المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى» قد أُلّف فى الفترة الثالثة: فترة الخلوة والانقطاع (سنة 488 - 499 هـ). ومن مؤلفاته فى هذه الفترة: «إحياء علوم الدين» و «بداية الهداية»، و «الوجيز»، و «أيها الولد»..

مضمون الكتاب:

موضوع كتاب «المقصد الأسنى» هو شرح معانى أسماء الله الحسنى. والإمام الغزالي يقسم الكتاب إلى ثلاثة فنون: الفن الأول: فى السوابق والمقدمات. الفن الثانى: فى المقاصد والغايات. الفن الثالث: فى اللواحق والتكميلات. وقد وضع الإمام الغزالي رحمه الله ما تشتمل عليه هذه الفنون الثلاثة فى صدر الكتاب، وبناء عليه فلا أرى داعياً لإعادة ذكرها هنا.

منهج الغزالي وأسلوبه فى «المقصد الأسنى»:

بادئ الرأى أن تكوين رؤية واضحة عن منهج وأسلوب أى مفكر يستلزم إلقاء النظر فى إنتاجه الفكرى بعامه. وبناء على هذا فستكون محاولتنا لتحديد منهج الغزالي وأسلوبه فى «المقصد الأسنى» معتمدة بشكل أو بآخر على كتبه الأخرى.

أولاً: منهجه فى «المقصد الأسنى»:

يرى الغزالي أن العقل هو المميز، وهو مناط الأمانة التى كلف الله تعالى الإنسان بها، وأنه قاض لا يعزل ولا يبدل. وأما الشرع فهو الشاهد والمزكى والمعدل. ومع أهمية

(1) ظهر هذا الكتاب سنة 1959م، بيروت، نشره وأكملة ميشيل أ.أ.ر.

العقل وخطورته، فإنه ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المعضلات^(١). والعقل - لضعفه وقصوره - يعجز أحياناً عن أن يبدى الرأى فى مسألة ما، فيسعه الوحى أو الإلهام بتبيانها، فتارة يدرك العقل وجه الحكمة فيها، وهنا يستطيع أن يشد من أزر الوحى والإلهام بما يمكنه من فنون الأدلة الفكرية وضروب المحاولات العقلية. وتارة لا يدرك وجه الحكمة، فيقف صامتاً لا يملك المساعدة، وليس معنى هذا القول باستحالة المسألة عنده، ففرق كبير بين ما يعجز العقل عن إدراكه، وبين ما يدرك وجه استحالته.

فالإمام الغزالى بهذا، يعول على الوحى والإلهام، ويجعل العقل شارحاً لهما؛ مما يجعلنا ننظر إليه كواحد من الذين وقفوا موقفاً وسطاً بين النقل والعقل، على اعتبار أنهما متعاونان متصاحبان. وما أشبه النقل بالشمس المضيئة، والعقل بالبصر السليم، وبالعقل ثبت صدق النقل وندافع عن الدين^(٢).

وهذا ما يفسر لنا بكل وضوح منهج الغزالى فى «المقصد الأسنى»، المنهج القائم على مؤازرة العقل للنقل. فما من مسألة أو قضية يوردها الغزالى فى هذا الكتاب إلا ويحيطها برعاية العقل وكلاءه.

وعلى سبيل المثال: عندما يتكلم عن الاتحاد وبيان استحالته يقول: «إن قول القائل»: «إن شيئاً صار شيئاً آخر» محال على وجه الإطلاق؛ لأننا نقول: إذا عقل زيد وحده، وعمره وحده، ثم قيل: إن زيداً صار عمرًا واتحد به، فلا يخلو - أى الحال - عند الاتحاد إما أن يكون كلاهما موجودين، أو كلاهما معدومين، أو زيد موجوداً وعمره معدومًا، أو بالعكس. ولا يمكن قسم وراء هذه الأربعة. فإن كانا موجودين، فلم يصبر أحدهما عين الآخر، بل عين كل واحد منهما موجود.. وإن كانا معدومين، فما اتحدا بل عدما، ولعل الحادث شىء ثالث. وإن كان أحدهما معدومًا، والآخر موجودًا، فلا اتحاد؛ إذ لا يتحد موجود بمعدوم. فالإتحاد بين الشئيين مطلقاً محال.

وهذا يدل دلالة واضحة على أن الغزالى فى هذا الكتاب ينظر إلى العقل نظرة تقدير تجعله يستند إليه فى مؤازرة القضايا التى يتضمنها النقل.

(١) مقدمة المستصفى للغزالى (١/ ٢).

(٢) الغزالى، الاقتصاد فى الاعتقاد، القاهرة ١٩٠٩، ص ٢.

فالغزالي يلائم بين النقل والعقل، ويرى أن يستعان بالعقل؛ لأن يدرك نفسه ويدرك غيره. وإذا تجرّد من غشاوة الوهم والخيال أدرك الأشياء على حقيقتها. ولكنه يقف به عند حدود معينة، والنقل وحده هو الذى يستطيع مجاوزة هذه الحدود.

وبذلك يتوسط الإمام الغزالي بين طرفين هما: الحشوية والمعتزلة، لا يعزل العقل عن الشرع كالحشوية، ولا يقدم العقل على الشرع كالمعتزلة. وقد بيّن الغزالي موقفه هذا فى كتابه «الاقتصاد فى الاعتقاد» الذى يذهب فيه إلى أن الحشوية الذين جمدوا على التقليد واتباع الظاهر، والمعتزلة الذين غلوا فى تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع - كلاهما مخطئ. فالحشوية قد مالوا إلى التفریط، والمعتزلة قد مالوا إلى الإفراط، والذى ينكر النظر لا يستتب له الرشاد؛ لأن البرهان العقلى هو الذى نعرف به صدق الشارع. والذى يقتصر على محض العقل، ومن لا يستضىء بنور الشرع لا يهتدى إلى الصواب؛ لأن العقل يعتريه العي والحصر^(١).

فالإمام الغزالي قد نحا منحىً وسطياً معتدلاً؛ حيث جمع بين العقل والنقل، فى وحدة تأليفية منسجمة، تثبت أن العقل البصير هو عين النص الصحيح.

أسلوب الغزالي فى «المقصد الأسنى»:

أسلوب حجة الإسلام فى هذا الكتاب، يتميز بالوضوح، وسهولة المنال، والدقة فى التعبير. ومتوسطو الثقافة يستطيعون أن يفهموه بغير عناء.

وهو فى هذا الكتاب (وفى غيره) لا ينظر إلى الناس نظرة واحدة، بل ينظر إلى كل مستوى نظرة تلائمه وتناسبه. وهو يوضح موقفه هذا فيقول: «الناس ثلاثة أصناف».

(أ) عوام: وهم أهل السلامة البله، وهم أهم الجنة.

(ب) خواص: وهم أهل الذكاء والبصيرة.

(ج) ويتولد بينهم طائفة، هم أهل الجدل والشغب، فيتبعون ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة.

أما الخواص، فإننى أعالجههم بأن أعلمهم الميزان القسط، وكيفية الوزن به، فيرتفع الخلاف على قرب، وهؤلاء قوم اجتمع فيهم ثلاث خصال:

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد، ص 2.

إحداها: القريحة النافذة، والفطنة القوية، وهذه عطية فطرية وغريزة جبلية لا يمكن كسبها.

والثانية: خلو باطنهم عن تقليد، وتعصب لمذهب موروث مسموع، فإن المقلد لا يصغى، والبليد وإن أصغى فلا يفهم.

والثالثة: أن يعتقد فيّ أنى من أهل البصيرة بالميزان، ومن لم يؤمن بأنك تعرف الحساب، لا يمكنه أن يتعلم منك.

«والصنف الثانى: البله، وهم جميع العوام، وهؤلاء هم الذين ليس لهم فطنة لفهم الحقائق. وإن كان لهم فطنة، فليس لهم داعية الطلب، بل شغلهم الصناعات والحرف، وليس لهم داعية الجذب. فادعو هؤلاء إلى الله بالموعة، كما أدعو أهل البصيرة بالحكمة، وأدعو أهل الشغب بالمجادلة^(١)»

«وأما الصنف الثالث: وهم أهل الجدل، فإنى أدعوهم بالتلطف إلى الحق. وأعنى بالتلطف، ألا أتعصب عليهم، ولا أعنفهم، ولكن أرفق وأجادل بالتى هى أحسن، وكذلك أمر رسول الله ﷺ.

ومعنى المجادلة بالأحسن، أن آخذ الأصول التى يسلمها الجدلى، وأستنتج منها الحق بالميزان المحقق، على الوجه الذى أوردته فى كتاب «الاقتصاد فى الاعتقاد» وإلى ذلك الحد أقف. فإن لم يقنع ذلك، لتشوقه بفطنته إلى مزيد كشف، رقيته إلى تعليم الميزان^(٢)».

وهكذا يوضح لنا الغزالى بنفسه أنه لا ينظر إلى الناس نظرة واحدة، بل ينظر إلى كل مستوى حسب إمكاناته وقدراته، ويقدم له على هذا الأساس اللون المناسب من ألوان المعرفة، فى ثوب يلائمه ويوافقه.

هذا فضلا عن الجهد التنظيمى الذى بذله فى تنظيم كتاب «المقصد الأسنى» وترتيبه ترتيباً علمياً منطقياً - كما هو دأبه وديده فى سائر كتبه - وهذا أمر واضح جلى لا يحتاج إلى الاستدلال عليه؛ لأن كل كتبه شاهد قوى على ذلك، يقول الأستاذ مونتجمرى: «إن الغزالى - كما قال آسين - يرتب كتبه على نحو منطقى منظم».

(1) القسطاس المستقيم، ص 86.

(2) القسطاس المستقيم، ص 94.

مخطوطات الكتاب

يوجد لكتاب «المقصد الأسنى» فى مكتبات العالم إحدى وثلاثون مخطوطة، بيانها كما يلى:

- (1) تيمور برقم 47 تصوف نسخة كتبت سنة 962 هـ بقلم مغربى.
- (2) طلعت تصوف 1002.
- (3) طلعت تصوف 151.
- (4) طلعت تصوف 1563. نسخة كتبت 1321 هـ.
- (5) طلعت تصوف 1968.
- (6) دار الكتب تصوف م 107.
- (7) نسخة أخرى تصوف م 108.
- (8) نسخة أخرى تصوف م 109.
- (9) برلين 2210 / 20.
- (10) جوتا 716.
- (11) الديوان الهندى 328.
- (12) الأسكوريال ط 2 631 [44]، 1130 [2].
- (13) جار الله 1891.
- (14) الإسكندرية تصوف 35 [9].
- (15) مكتبة عبد الحى الكتانى بالرباط.
- (16) لا له لى فى مجموع برقم 1554.
- (17) عاطف أفندى باستانبول 1530، 1531.
- (18) الفاتح باستانبول 2645.
- (19) أسعد أفندى باستانبول برقم 1498.
- (20) كوبريلى 732.
- (21) سليم أغا 493.
- (22) حكيم أو على على باشا باستانبول 544.
- (23) سليم أغا برقم 108 فى الملحق.

- (24) فينا برقم 1893 تاريخه سنة 891 في 108 ورقات.
- (25) طهران مجلس شورای شورای ملی، شماره 9192، تاريخه سنة 1320 هـ
في 53 ورقة، مقاس 21×32 سم.
- (26) برنستون، مجموعة جارت.
- (27) فهرست حتى وفارس برقم 1891.
- (28) القرويين بفاس برقم 1452.
- (29) ما نشستر فهرس منجانا ص 78 برقم 71 [164] ورقم 1 - 112.
- (30) الديوان الهندي (فهرس رويين ليفي، لندن سنة 1940) برقم 1905 من
ورقة 1 - 105، مسطرة 15 سطرًا بخط نسخي، مخطوط من القرن الحادي
عشر.
- (31) برلين 2234.

المختصرات:

جوتا 99 [3]، اختصره ابن عربي، برلين 2226 / 7.

الطبع:

القاهرة 1324 هـ؛ القاهرة (بالمكتبة العلامة) بغير تاريخ. وطبعت مرات أخرى متتابعة، ولاحظت على هذه الطبعات أنها تنساب كلماتها بعضها وراء بعض، دون رعاية للفواصل وعلامات الترقيم مما يجعل معاني العبارات والجمل تتداخل بعضها في بعض؛ فلا يستطيع القارئ أن يتابع قراءتها على هذه الحال وهو لا يدري أين يبتدئ ولا أين ينتهي.

وبعد مقابلة بعض هذه الطبعات على المخطوطات التي بين يدي - وجدتها حافلة بكثير من الأخطاء والتحريفات والتصحيحات الخطيرة، هذا بالإضافة إلى أن هذه الطبعات يوجد بها نقص في كثير من المواضع، كما يوجد بها تكرار لبعض الفقرات والعبارات، فضلاً عن وجود إضافات زائدة على النص الأصلي.

دراسات حول الكتاب:

H.A. Wolfson: "Avicenna Al.Gazali, and Avermoes on Divie Attributes," in Homenaje a Millas.

Vallicrosa 11, 1956, pp. 545 - 571.

المخطوطات التي اتخذت أساسا لتحقيق الكتاب:

(أ) مخطوطة دار الكتب برقم 109 (الفن أو الرمز: تصوف م).

وتحمل هذه النسخة البيانات الآتية:

جاء في صفحة العنوان: «كتاب المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى». تأليف الإمام الأوحى حجة الإسلام أبى حامد محمد بن محمد بن محمد أحمد الغزالى الطوسى رضى الله عنه. آمين».

وتحت ذلك اسم مالکها: «مالك ولى النعم الحاج إبراهيم بن عسكر».

وأعظم ميزة لهذه المخطوطة أنها أقدم مخطوطة موجودة للرسالة؛ حيث إنها كتبت عام 583 هـ. يقول ناسخها فى آخرها: «تم كتاب المقصد الأسنى فى شرح معانى أسماء الله الحسنى تأليف الشيخ الإمام أبى حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالى رضى الله عنه، بحمد الله وعونه، وصلى الله على محمد نبيه وآله وسلم، ورضى الله عن أصحابه أجمعين وعن التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين. وكان الفراغ من نسخه أول يوم السادس من شوال من سنة ثلاثة وثمانية وخمسائة، والحمد لله وحده وهو حسبى وكفى، رحم الله من قرأ فيه ودعا لكاتبه الفقير إلى رحمة الله تعالى بالتوبة والمغفرة والنجاة من النار. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وجميع المسلمين آمين. وكتب بمكة حرصها الله تعالى».

وغير ثابت اسم ناسخها، وقد يكون ذلك مدعاة للشك فى تاريخها، ولكن مما يدفع هذا الشك أن الخط وطريقة الكتابة تتناسب مع القرن السادس الهجرى.

وهذه المخطوطة تضم من الأوراق 77 ورقة، وأسطرها 21 سطرًا تقريبًا، ومتوسط السطر 12 كلمة.

(ب) نسخة أخرى بدار الكتب، برقم 108 (الفن أو الرمز: تصوف م).

وتحمل هذه النسخة البيانات الآتية:

جاء فى صفحة العنوان: «المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى للإمام أبى حامد الغزالى رحمه الله».

وفى الصفحة الأخيرة تنتهى بقول الناسخ: «تم الكتابة بحمد الله وعونه وحسن توفيقه، والحمد لله على التمام، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم صلاة دائمة بدوامك كما تحب وترضى يا أكرم الأكرمين. وكان الفراغ من كتابة هذه النسخة فى يوم الخميس المبارك ثالث غرة ربيع الأول من شهور سنة سبع وثلاثين وألف، على يد الفقير عبد الرؤوف بن عبد الفتاح الحصرى غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين ولمن يقول آمين».

وهذه المخطوطة على الجملة تتميز بوضوح الخط، وليس بينها وبين المخطوطة السابقة من الفروق إلا قليل.

وهى تضم من الأوراق 83 ورقة، وأسطرها 17 سطرًا، ومتوسط السطر 12 كلمة تقريبًا.

(ج) مخطوطة تيمور، برقم 47 (الفن أو الرمز: عقائد تيمور).

وتحمل هذه النسخة البيانات الآتية:

جاء فى صفحة العنوان: «المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى»، ثم اسم الإمام الغزالى.

وتنتهى المخطوطة بقول الناسخ: «وكان الفراغ من نسخه فى شهر المعظم رمضان فى يوم الأربعاء بعد العصر بعد أن انسلخت منه تسعة عشر يومًا عام 962هـ، والحمد لله وبه الإتمام».

وهى بخط مغربى، وتضم من الصفحات 62 صفحة، وأسطرها 29 سطرًا، ومتوسط السطر 15 كلمة تقريبًا.

(د) مخطوطة طلعت، برقم 1510 (الفن أو الرمز: تصوف طلعت).

وهى بخط واضح، وبها زيادات مهمة ساقطة من المخطوطات الأخرى. وتضم من الأوراق 46 ورقة، وأسطرها 29 سطرًا، ومتوسط السطر 12 كلمة تقريبًا.

وجاء فى صفحة العنوان: «كتاب المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى» ثم اسم الإمام الغزالى رحمه الله.

والصفحة الأخيرة خالية من تاريخ النسخ ومن اسم الناسخ.

- 1 - اتخذت هذه المخطوطات الأربع أساسًا في تحقيق هذا الكتاب. وكان رائدى فى ذلك هو اختيار النص الصحيح والأفضل من بين هذه النصوص الأربعة. ولم أشأ تسجيل القراءات المخالفة فى الهامش، ثم أترك القارئ يختار؛ حيث إن هذا العمل سوف يسبب إرهاقًا للقارئ، وسوف يجعله يجد صعوبة ومشقة فى الانتقال بعينه وعقله بين المتن والهامش، مما سيؤثر على متابعته لسياق الكلام، فضلًا عن أن هذا العمل ليس فيه سوى إثبات للنسخ المختلفة فى موضع واحد على افتراض أن القارئ سيقارن بينها ويختار أصحها. ولكن ما فائدة المحقق والمتخصص إذا لم يوفر على القارئ مثل هذا المجهود والعناء، ويسهل له الانتفاع بالكتاب؟! وذلك كله بهدف أن يتدنى القارئ من حيث انتهى المحقق، بدل أن يبدأ من حيث بدأ؛ فلا ينتفع بعضنا بجهود بعض.
 - 2 - قمت برفع الأخطاء الموجودة فى الأصول، وخلصتها من شوائب التصحيف والتحريف، وكتبت الكتاب وفقا لقواعد الإملاء المعاصرة، ونسقته، ورتبته، وقسمته إلى جمل وفقرات؛ حتى يعرف القارئ أين يتدنى، وأين ينتهى.
 - 3 - خرجت الآيات القرآنية مع تشكيلها.
 - 4 - خرجت الأحاديث النبوية تخريجًا علميًا.
 - 5 - ترجمت للأعلام الواردة فى الكتاب بإيجاز، وذكرت المصادر التى تناولت الترجمة.
 - 6 - شرحت الألفاظ الغريبة، والمصطلحات التى يحتويها الكتاب، كما علق على بعض المواضع التى اقتضت التعليق.
 - 7 - قدمت للكتاب بدراسة عن الإمام الغزالي وكتابه «المقصد الأسنى» الذى بين أيدينا الآن.
- والله أسأل أن يتقبل عملى هذا بقبول حسن ابتغاء لوجهه الكريم. إنه سميع الدعاء.
- وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

محمد عثمان الخشت

الأهرام فى : 29 شوال 1404 هـ

28 يولييه 1984 م

كِتَابُ الْمَقْصِدِ الْأَسْنَى

فِي تَرْجُومَةِ أَسْمَاءِ اللَّهِ الْحَيِّ

تَأْلِيفُ الْإِمَامِ الْأَوْحَدِ

حُجَّةُ الْإِسْلَامِ أَبِي حَامِدٍ

مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدٍ

أَبِي أَحْمَدَ الْقَرَّائِي

الطُّوسِي رَضِيَ

اللَّهُ عَنْهُ

أَمِينٌ

بِكَوْنِهِ وَلِجَانِبِهِ الْعَالِمُ أَبُو أَحْمَدَ بَرَعَكَ

٨١٥٥
سنة



٩٠٤

كتاب الثقة للأستاذ في شيخنا
 الله الحسني تليف الشيخ الملا محمد
 محمد بن محمد بن العزالي رضي الله
 عنه رحمه الله وعونه وصل الله على محمد
 وآله وصحبه وسلم رضي الله عن أصحابه
 أجمعين وعن التابعين لهم بإحسان
 إلى يوم الدين وكان الفراغ من نسخة
 الأساس من شوال من سنة ثلاثه
 وثمانين وستمائة وثمانين
 وستمائة وهو عتي وكفي رحمه الله من فرائده
 ودعائه الكائن الفقير إلى رحمته
 لله تعالى بالتوبة والمعروف
 والنهي من النار وصل الله على سيدنا
 محمد وعلى آله وصحبه وسلم
 وجميع المسلمين آمين وكتبه
 بمكة حسبه الله تعالى

والسنة العشر
 قلوب العارفين لها عين تراه الناطقينا
 والسنة بأسير الدنيا نقيض عن الدنيا
 وأخوة نظير غير البشير إلى ملكوت
 فسيما الملكوت مراد جِدوق فسُرب في كوتش
 القارفين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله المنفرد بكبريائه وعظمته، المتوحد بتعاليه وصمديته، الذي قص أجنحة العقول دون حمى عزته، ولم يجعل السبيل إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته، وقصر ألسنة الفصحاء عن الثناء على جمال حضرته إلا بما أثنى به على نفسه وأحصى من اسمه وصفته والصلاة والسلام على محمد خير خليقته، وعلى آله وأصحابه وعترته^(١).

أما بعد :

فقد سألتني أخ في الله - يتعين في الدين إجابته - شرح معاني أسماء الله الحسنى. وتواردت عليَّ أسئلته تترى^(٢)؛ فلم أزل أقدم فيه رجلاً، وأؤخر أخرى تردداً بين الانقياد لاقتضائه قضاء لحق إخائه، وبين الاستعفاء عن التماسه.. أخذاً بسبيل الحذر، وعدلاً عن ركوب متن الغرر^(٣)، واستقصاءً لقوة البشر عن درك هذا الوطر^(٤).

وكيف لا! وللبصير عن خوض مثل هذه الغمرة صارفان: أحدهما: أن هذا الأمر في نفسه عزيز المرام، صعب المنال، غامض المدرك؛ فإنه في العلو في الذروة العليا والمقصد الأقصى.. الذي تتحير الأبواب فيه، وتنخفض أبصار العقول دون مباديه، فضلاً عن أفاصيه.

ومن أين للقوى البشرية أن تسلك في صفات الربوبية سبيل البحث والفحص والتفتيش؟!!

وأنتى تطيق نور الشمس أبصار الخفافيش؟!
الثاني: أن الإفصاح عن كنه الحق فيه يكاد يخالف ما سبق إليه الجماهير. وفضام الخلق عن العادات ومألوفات المذاهب عسير. وجناب الحق يجعل عن أن يكون مشرعاً لكل وارد، أو يتطلع إليه إلا واحد بعد واحد. ومهما عظم المطلوب قل المساعد. ومن خالط الخلق جدير بأن يتحامى، لكن من أبصر الحق عسر عليه أن يتعامى.

ومن لم يعرف الله تعالى، فالسكوت عليه حتم؛ ومن عرفه، فالسكوت له جزم؛ ولذلك قيل: من عرف الله كل لسانه.

لكن غيّر في وجه هذه الأعذار صدق الاقتضاء مع الاضطرار. فأسأل الله تعالى أن يسهل الصواب، ويجزل الثواب.. بمنه ولطفه، وسعة جوده؛ إنه الكريم الجواد، الرؤوف بالعباد.

(١) العترة: نسل الرجل ورهطه وعشيرته.

(٢) تترى: متتابعة.

(٣) المتن: الظهر. والعَرَزُ: الخطر.

(٤) الوطر: الحاجة فيها مأرب. (ج) أو طار. ويقال: قضى منه وطره: أى نال منه بغيته.

نرى أن نقسم الكلام فى الكتاب إلى ثلاثة فنون:

الفن الأول: فى السوابق، والمقدمات.

الفن الثانى: فى المقاصد، والغايات.

الفن الثالث: فى اللواحق، والتكميلات.

وفصول الفن الأول تلتفت إلى المقاصد التفات التمهيد والتوطئة..

وفصول الفن الثالث تنعطف عليها انعطاف التتمة والتكملة..

ولباب المطلوب ما تنطوى عليه الواسطة..

أما الفن الأول: فيشتمل على بيان حقيقة القول فى الاسم والمسمى والتسمية،

وكشف ما وقع فيه من الغلط لأكثر الفرق وبيان أن ما يتقارب معناه من أسماء الله

تعالى: كالعظيم، والكبير، والجليل - هل يجوز أن يحمل على معنى واحد، فتكون

هذه الأسماء مترادفة، أم لا بد أن تختلف معانيها؟

وبيان أن الاسم الواحد، الذى له معنيان، وهو مشترك بالإضافة إلى المعنيين، هل

يحمل عليهما حمل العموم فى مسمياته أم يتعين حمله على أحدهما؟

وبيان أن للعبد حظاً من معنى كل اسم من أسماء الله تعالى.

الفن الثانى: يشتمل على بيان معانى أسماء الله تعالى التسعة والتسعين.

وبيان أن جملتها كيف ترجع إلى ذات وسبع صفات عند أهل السنة.

وبيان أنها كيف ترجع على مذهب المعتزلة والفلاسفة إلى ذات واحدة لا كثرة

فيها.

الفن الثالث: يشتمل على بيان أن أسماء الله تعالى تزيد على تسعة وتسعين توقيفا.

وبيان فائدة الإحصاء والتخصيص مائة إلا واحداً.

وبيان الرخصة فى جواز وصف الله سبحانه وتعالى بكل ما هو متصف به بمعناه..

من صفات المدح، وبكل ما لا يوهم معناه نقصاً. وإن لم يرد نص فى هذا كله، ولا

إذن، ولا توقيف؛ إذ لم يرد فيه منع.

فأما ما أشعر معناه بنقص، فلا يقال فى حق الله تعالى ألبة، إلا أن يرد فيه إذن، فيقال

من حيث الإذن، ويؤول على ما يجب فى حق الله تعالى.

وأنه قد يمنع فى الله تعالى إطلاق لفظ، فإذا قرن به قرينة جاز إطلاقه.

وأنه يدعى سبحانه وتعالى بأسمائه الحسنى، كما أمر؛ حتى إذا جاوزنا الأسماء إلى

أن ندعوه بصفاته دعى بأوصاف المدح والجلال فقط، ولا يدعى بكل ما يجوز أن

يوصف ويخبر به عنه من الأوصاف والأفعال، إلا أن يكون فى مدح وإجلال، على ما

ذكرناه ونذكره بعد فى موضعه مفسراً إن شاء الله تعالى.

ğpàİ ħ Āĳİ

Θκ̄ōyĒŽĳİp ĀλİN̄ı ĳİ Āə

وفيه فصول أربعة:

- الفصل الأول: فى بيان معنى الاسم والمسمى والتسمية.

- الفصل الثانى: فى بيان الأسامى المتقاربة فى المعانى، وأنها
هل يجوز أن تكون مترادفة، أم لابد أن تختلف
مفهوماتها؟

- الفصل الثالث: فى الاسم الواحد الذى له معان مختلفة وهو
مشارك بالإضافة إليها.

- الفصل الرابع: فى بيان أن كمال العبد وسعادته فى التخلق
بأخلاق الله تعالى والتحلى بمعانى صفاته
وأسمائه بقدر ما يتصور فى حقه.

الفصل الأول

الفصل الأول: فى بيان معنى الاسم والمسمى والتسمية:

قد كثر الخائضون فى الاسم والمسمى، وتشعبت بهم الطرق، وزاغ عن الحق أكثر الفرق:

فمن قائل: إن الاسم هو المسمى، ولكنه غير التسمية.
ومن قائل: إن الاسم غير المسمى، ولكنه هو التسمية.
ومن ثالث معروف بالحذق فى صناعة الجدل والكلام، يزعم: أن الاسم قد يكون هو المسمى، كقولنا لله تعالى: إنه ذات وموجود. وقد يكون غير المسمى، كقولنا إنه خالق ورازق؛ فإنهما يدلان على الخلق والرزق، وهما غيره. وقد يكون بحيث لا يقال إنه المسمى ولا هو غيره. كقولنا: إنه عالم وقادر؛ فإنهما يدلان على العلم والقدرة. وصفات الله تعالى، لا يقال إنها هى الله، ولا إنها غيره.

والخلاف يرجع إلى أمرين:

أحدهما: أن الاسم، هل هو التسمية أم لا؟

والثانى: أن الاسم، هل هو مسمى أم لا؟

والحق أن الاسم غير التسمية وغير المسمى، وأن هذه ثلاثة أسماء متباينة غير مترادفة. ولا سبيل إلى كشف الحق فيها إلا تبيان معنى لكل واحد من هذه الألفاظ الثلاثة مفردًا. ثم بيان معنى قولنا: هو هو، ومعنى قولنا: غيره.

فهذا منهاج الكشف للحقائق، ومن عدل عن هذا المنهج لم ينجح أصلاً؛ فإن كان علم تصديقى - أعنى علم ما يتطرق إليه التصديق أو التكذيب - فإنه لا محالة قضية تشتمل على موصوف وصفة، ونسبة تلك الصفة إلى الموصوف، فلا بد أن تتقدم عليه المعرفة بالموصوف وحده على سبيل التصور لحده⁽¹⁾ وحقيقته، ثم النظر فى

(1) الحدُّ: بوجه عام، ما يحصر قطعة من الزمان أو المكان، وهو بهذا يفصل بين شيئين، وهناك حدود مادية كالخط الفاصل بين سطحين، وحدود معنوية كحدود المعرفة، والحد بين الصواب والخطأ. وأطلق فى العربية على القول الدال على ماهية الشيء. وفى الاصطلاح الفقهى: عقوبة مقدرة وجبت على الجانى. (ج) حدود. وحدود الله تعالى: ما حدّه بأوامره ونواهيه. وما يقصده الإمام الغزالى فى هذا الموضع هو القول الدال على ماهية الشيء وحقيقته.

نسبة الصفة إلى الموصوف.. أنها موجودة له، أو منفية عنه. فمن أراد مثلاً أن يعلم أن الملك قديم أو حادث، فلا بد أن يعرف أولاً معنى لفظ الملك، ثم معنى القديم والحادث، ثم ينظر في إثبات أحد الوصفين للملك أو نفيه عنه.

فلذلك لا بد من معرفة: معنى الاسم، ومعنى المسمى، ومعنى التسمية، ومعرفة معنى هو هو، والهوية والغيرية؛ حتى يتصور أن يعرف بعد ذلك أنه هو أو غيره. فنقول في بيان حد الاسم وحقيقته: إن للأشياء وجوداً في الأعيان، ووجوداً في الأذهان، ووجوداً في اللسان.

أما الوجود في الأعيان، فهو الوجود الأصلي الحقيقي..

والوجود في الأذهان، هو الوجود العملي الصوري..

والوجود في اللسان، هو الوجود اللفظي الدليلى..

فإن السماء -مثلاً- لها وجود في عينها ونفسها، ثم لها وجود في أذهاننا ونفوسنا؛ لأن صورة السماء تنطبع في أبصارنا، ثم في خيالنا؛ حتى لو عدت السماء مثلاً وبقينا لكانت صورة السماء حاضرة في خيالنا. وهذه الصورة هي التي يعبر عنها بالعلم، وهو مثال المعلوم؛ فإنه محاك للمعلوم وموازٍ له، وهو كالصورة المنطبعة في المرآة؛ فإنها محاكية للصورة الخارجة المقابلة لها. فإذا العلم، إنما هو مثال المعلوم، في الذهن. وأما الوجود في اللسان، فهو اللفظ المركب من أصوات، قطعت أربع تقطيعات، يعبر عن القطعة الأولى بالسين، وعن الثانية بالميم، وعن الثالثة بالألف، وعن الرابعة بالهمزة؛ وهو قولنا: سماء.

فالقول دليل على ما هو في الذهن، وما في الذهن صورة لما في الوجود مطابقة له. ولو لم يكن وجود في الأعيان لم ينطبع صورة في الأذهان، ولو لم ينطبع صورة في الأذهان لم يشعر بها إنسان، ولو لم يشعر بها الإنسان ولم يعبر عنها باللسان. فإذا اللفظ والعلم والمعلوم ثلاثة أمور متباينة، لكنها متطابقة متوازية، وربما يلتبس على البليد؛ فلا يميز البعض منها عن البعض.

وكيف لا تكون هذه الوجودات متميزة، ويلحق كل واحدة منها خواص لا تلحق الأخرى؟! فإن الإنسان -مثلاً- من حيث إنه موجود فى الأعيان، يلحقه أنه نائم ويقظان، وحى وميت، وماش وقاعد، وغير ذلك. ومن حيث إنه موجود فى الأذهان، يلحقه أنه مبتدأ وخبر، وعام وخاص، وجزئى وكلى، وقضية وغير ذلك. ومن حيث إنه موجود فى اللسان، يلحقه أنه عربى وعجمى، وتركى وزنجى، وكثير الحروف وقليلها، وأنه اسم وفعل وحرف، وغير ذلك. وهذا الوجود يجوز أن يختلف بالأعصار، ويتفاوت فى عادة أهل الأمصار. فأما الوجود الذى فى الأعيان والأذهان، فلا يختلف بالأعصار، والأمم ألبتة.

فإذا عرفت هذا، فادفع عنك الآن الوجود الذى فى الأعيان والأذهان، وانظر فى الوجود اللفظى؛ فإن غرضنا يتعلق به.

فنقول: الألفاظ عبارة عن الحروف المقطعة الموضوعة بالاختيار الإنسانى للدلالة على أعيان الأشياء.

وهى منقسمة إلى ما هو موضوع أولاً، وإلى ما هو موضوع ثانياً: أما الموضوع أولاً: فكقولك: سماء، وشجر، وإنسان، وغير ذلك.

وأما الموضوع ثانياً: فكقولك: كل اسم، وفعل، وحرف، وأمر ونهى، ومضارع. وإنما قلنا: إنه موضوع وضعاً ثانياً؛ لأن الألفاظ الموضوعة للدلالة على الأشياء منقسمة إلى ما يدل على معنى فى غيره، فيسمى حرفاً؛ وإلى ما يدل على معنى فى نفسه. وما يدل على معنى فى نفسه يقسم إلى ما يدل على زمان وجود ذلك المعنى، ويسمى فعلاً، كقولك: ضرب يضرب. وإلى ما لا يدل على الزمان، ويسمى اسماً، كقولك: سماء وأرض.

فأولاً وضعت الألفاظ دلالات على الأعيان، ثم بعد ذلك وضع الاسم والفعل والحرف دلالات على أقسام الألفاظ؛ لأن الألفاظ بعد وضعها أيضاً صارت موجودات فى الأعيان، وارتسمت صورة فى الأذهان؛ فاستحقت أيضاً أن يدل عليها بحركات اللسان، ويتصور الألفاظ أن تكون موضوعة وضعاً ثالثاً ورابعاً، حتى إذا قسم الاسم إلى أقسام، وعرف كل قسم باسم، كان ذلك الاسم فى الدرجة الثالثة، كما يقال - مثلاً - الاسم ينقسم إلى نكرة، وإلى معرفة، وغير ذلك..

والغرض من هذا كله أن تعرف أن الاسم يرجع إلى لفظ موضوع وضْعًا ثانيًا؛ فإذا قيل لنا ما حد الاسم؟ قلنا: إنه اللفظ الموضوع للدلالة. وربما نضيف إلى ذلك ما يميزه عن الحرف والفعل. وليس تحرير الحد من غرضنا الآن، وإنما الغرض أن المراد بالاسم: المعنى الذى هو فى الرتبة الثالثة، وهو الذى فى اللسان دون الذى فى الأعيان والأذهان.

فإذا عرفت أن الاسم، إنما يعنى به اللفظ الموضوع للدلالة، فاعلم أن كل موضوع للدلالة، فله: واضع، ووضع، وموضوع له.

يقال للموضوع له: مسمًى، وهو المدلول عليه من حيث إنه يدل عليه.

ويقال للواضع: المسمًى.

ويقال للوضع: التسمية.

يقال: سمى فلان ولده، إذا وضع لفظًا يدل عليه، ويسمى وضع تسمية. وقد يطلق لفظ التسمية على ذكر الاسم الموضوع؛ كالذى ينادى شخصًا، ويقول: يازيد، يقال: سمّاه. وإن قال: يا أبا بكر، يقال: كناه. وكان لفظ التسمية مشتركًا بين وضع الاسم وبين ذكر الاسم، وإن كان الأشبه أنه أحق بالوضع منه بالذكر.

ويجرى الاسم والتسمية والمسمى مجرى الحركة والتحريك والمتحرك والمحرك. وهذه أربعة أسامٍ متباينة تدل على معانٍ مختلفة: فالحركة تدل على النقلة من مكان إلى مكان، والتحريك يدل على إيجاد هذه الحركة، والمحرك يدل على فاعل الحركة، والمتحرك يدل على الشيء الذى فيه الحركة، مع كونه صادرًا من فاعل، كالمتحرك الذى لا يدل إلا على المحل الذى فيه الحركة ولا يدل على الفاعل.

فإذا ظهر الآن مفهومات هذه الألفاظ، فلينظر: هل يجوز أن يقال فيها: إن بعضها هو البعض، أو يقال: إنه غيره، ولا يفهم هذا إلا بمعرفة معنى الغيرية والهوية. وقولنا: «هو هو» مطلق على ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: يضاهى قول القائل: الخمر هو العُقَار، والليث هو الأسد.

وهذا يجرى فى كل شيء هو واحد فى نفسه، وله اسمان مترادفان، لا يختلف مفهومهما ألبتة، ولا يتفاوتان بزيادة ولا نقصان، وإنما تختلف حروفهما فقط؛ وأمثال هذه الأسامى تسمى مترادفة.

الوجه الثانى: يضاهى قول القائل: الصارم هو السيف، والمهتد هو السيف. فهذا يفارق الأول؛ فإن هذه الأسماء مختلفة المفهومات، وليست مترادفة؛ لأن الصارم يدل على السيف من حيث هو قاطع، والمهتد يدل على السيف من حيث نسبته إلى الهند، والسيف يدل دلالة مطلقة من غير إشارة إلى غير ذلك. وإنما المترادفة هي التي تختلف حروفها فقط، ولا تتفاوت بزيادة ولا نقصان. فليس هذا الجنس متداخلا؛ إذ السيف داخل في مفهوم الألفاظ الثلاثة، وإن كان بعضها يشير معه إلى زيادة.

الوجه الثالث: أن يقول القائل: الثلج أبيض بارد. فالأبيض والبارد واحد، والأبيض هو البارد؛ فهذا أبعد الوجوه، ويرجع ذلك إلى وحدة الموضوع الموصوف بالوصفين، معناه: أن عيناً واحدة موصوفة بالبياض والبرودة.

وعلى الجملة، فقولنا: «هو هو» يدل على كثرة لها وحدة من وجه؛ فإنه إذا لم يكن وحدة لم يكن أن يقال: «هو هو» واحد، وما لم تكن كثرة لم يكن أن يقال «هو هو» فإنه إشارة إلى شيئين.

فلنرجع إلى غرضنا، فنقول: من ظن أن الاسم هو المسمى على قياس الأسماء المترادفة، كما يقال: الخمر هي العُقار - فقد أخطأ جداً؛ لأن مفهوم المسمى غير مفهوم الاسم؛ إذا بينا أن الاسم لفظ دال، والمسمى مدلول، وقد يكون غير لفظ. ولأن الاسم عجمى وتركى وعربى، أى موضوع العجم والترك والعرب؛ والمسمى قد لا يكون كذلك.

والاسم إذا سئل عنه قيل: ما هو؟ والمسمى إذا سئل عنه ربما قيل: من هو؟ كما إذا حضر شخص فيقال: ما اسمه؟ فيقال: زيد. وإذا سئل عنه قيل: من هو؟ وإذا سمي التركى الجميل باسم الهنود، قيل: اسم قبيح، ومسمى حسن. وإذا سمي باسم كثير الحروف ثقيل المخارج، قيل: اسم ثقيل، ومسمى خفيف.

والاسم قد يكون مجازاً، والمسمى لا يكون مجازاً. والاسم قد يتبدل على سبيل التفاؤل، والمسمى لا يتبدل.

فهذا كله يعرفك أن الاسم غير المسمى، ولو تأملت وجدت فروقاً كثيرة غير ذلك. ولكن البصير يكفيه اليسير، والبليد لا يزيده الكثير إلا تحيراً.

وأما الوجه الثانى: وهو أن يقال: الاسم هو المسمى، على معنى أن المسمى مشتق من الاسم، ويدخل فيه كما يدخل السيف فى مفهوم الصارم. فهذا إن قيل به فيلزم عليه أن يكون التسمية والمسمى والاسم كله واحداً؛ لأن الكل مشتق من الاسم ويدل عليه. وهذه مجازفة من الكلام، هو كقول القائل: الحركة والتحريك والمحرك والمتحرك واحد، إذ الكل مشتق من الحركة. وهو خطأ؛ فإن الحركة تدل على النقلة من غير دلالة على المحل والفاعل والفعل، والمحرك يدل على فاعل الحركة، والمحرك يدل على محل الحركة مع كونه مفعولاً، بخلاف المتحرك فإنه يدل على محل الحركة ولا يدل على كونه مفعولاً؛ والتحريك يدل على فعل الحركة من غير دلالة على الفاعل والمحل.

فهذه حقائق متباينة، وإن كانت الحركة غير خارجة عن جميعها، ولكن للحركة حقيقة فى نفسها، تعقل وحدها، ثم تعقل نسبتها إلى فاعل. وهذه الإضافة غير المضاف؛ إذ الإضافة تعقل بين شيئين، والمضاف قد يعقل وحده، وقد يعقل نسبته إلى المحل، وهو غير نسبته إلى الفاعل، كيف ونسبة الحركة إلى المحل واحتياجها إليه ضرورى، ونسبتها إلى الفاعل نظرى؟ أعنى به الحكم بوجود النسبتين دون التصور. فكذا الاسم له دلالة، وله مدلول هو المسمى، ووضع فعل مختار وهو التسمية. ثم ليس هذه المداخلة من قبل دخول السيف فى مفهوم الصارم المهند؛ لأن الصارم سيف بصفة، وكذلك المهندس؛ فالسيف الداخلى فيه، وليس المسمى اسماً بصفة، ولا التسمية اسماً بصفة؛ فلا يصح هذا التأويل.

وأما الوجه الثالث: الذى يرجع إلى اتحاد المحل مع تعدد الصفة، فهو أيضاً مع بعده غير جار فى الاسم والمسمى، ولا فى الاسم والتسمية، حتى يقال: إن شيئاً واحداً موضوع لأن يسمى اسماً ويسمى تسمية، كما كان فى مثال الثلج؛ إذ هو معنى واحد موصوف بالبارد والأبيض. ولا هو كقول القائل: الصديق هو ابن أبى قحافة؛ لأن تأويله أن الشخص الذى وصفه بأنه صديق هو الذى نسب بالولادة إلى أبى قحافة؛ فيكون المعنى «الهُوَ .. هُوَ» هو اتحاد الموضوع مع القطع بتباين الصفتين؛ فإن مفهوم الصديق غير مفهوم بنوة أبى قحافة.

فالتأويلات التي يطلق عليها «هو هو» غير جارية في الاسم المسمى وفي الاسم والتسمية ألته، لا حقيقتها ولا مجازها. والحقيقة من جملتها ما يرجع إلى ترادف الأسماء، كقولنا: الليث هو الأسد، بشرط أن لا يكون في اللغة فرق بين مفهوم اللفظين؛ فإن كان فيها فرق، فيطلب له مثال آخر. وهذا يرجع إلى اتحاد الحقيقة وكثرة الاسم، ولا بد من قولنا «هو هو» من كثرة من وجه، ووحدة من وجه؛ وأحق الوجوه أن يكون الوحدة في المعنى، والكثرة في مجرد اللفظ.

وهذا القدر كاف في الكشف عن هذا الخلاف الطويل الذيل، القليل النيل. فقد ظهر لك أن الاسم والتسمية والمسمى ألفاظ متباينة المفهوم، مختلفة المقصود، وإنما يصح على الواحد منها أن يقال: «هو غير الثاني». لا أنه: «هو»؛ لأن «الغير» في مقابلة «الهو.. هو».

وأما المذهب الثالث المقسم للاسم إلى ما هو المسمى، وإلى ما هو غيره، وإلى ما هو هو، لا هو غيره - فأبعد المذاهب عن السداد، وأجمعها بقبول الاضطراب، إلا أن يؤول، ويقال ما أراد بالاسم الذي قسمه إلى ثلاثة أقسام الاسم نفسه، بل أراد به مفهوم الاسم ومدلوله. ومفهوم الاسم غير الاسم؛ فإن مفهوم الاسم هو المدلول، فالمدلول غير الدليل.

وهذا الانقسام الذي ذكره متطرق إلى مفهوم الاسم؛ فالصواب أن يقال: مفهوم الاسم قد يكون ذات المسمى وحقيقته وماهيته، وهي أسماء الأنواع التي ليست مشتقة. كقولك: إنسان، وعلم، وبياض، وما هو مشتق فلا يدل على حقيقة المسمى، بل يترك الحقيقة مبهمة، ويدل على صفة له، كقولك: عالم، وكاتب.

ثم المشتق ينقسم إلى ما يدل على وصف الحال في المسمى: كالعالم، والأبيض. وإلى ما يدل على إضافة له إلى غير مفارق كالخالق، والكاتب.

وحد القسم الأول.. كل اسم يقال في جواب «ما هو؟»؛ فإنه إذا أشير إلى شخص أدنى وقيل: «ما هو؟» لست أقول: «من هو؟»، فجوابه أن يقال: إنسان. فلو قيل: حيوان - لم يكن قد ذكر تمام الماهية؛ لأنه ليس تقوم ماهية بمجرد الحيوانية؛ لأنه «هو هو» بأنه حيوان عاقل، لا بأنه حيوان فقط؛ فالإنسان اسم للحيوان للعاقل. فلو قيل بدل «الإنسان» أبيض، أو طويل، أو عالم، أو كاتب - لم يكن جواباً؛ لأن مفهوم

الأبيض شيء مبهم له وصف البياض ما يدري ما ذلك الشيء. ومفهوم العالم شيء مبهم له وصف العلم. ومفهوم الكاتب شيء مبهم له فعل الكتابة. نعم يجوز أن يفهم أن الكاتب إنسان، ولكن من أمور خارجة، وأدلة زائدة على مفهوم اللفظ. وكذلك إذا أشير إلى لون، وقيل: «ما هو؟»، فجوابه أنه بياض. فلو ذكر اسماً مشتقاً، فقال: مشرق، أو مفرق لضوء البصر - لم يكن جواباً؛ لأن المطلوب بقولنا: «ما هو» حقيقة الذات وماهيتها، التي بها هي ما هي. والمشرق شيء مبهم له الإشراق، والمفرق شيء مبهم له التفريق.

فهذا التقسيم في مدلول الأسماء ومفهومها صحيح. ويجوز أن يعبر عن هذا بأن الاسم قد يدل على الذات، وقد يدل على غير الذات، ويكون على سبيل المساهلة في الإطلاق؛ فإن قولنا يدل على غير الذات إن لم يفسر بأننا أردنا به غير الماهية المقولة في جواب «ما هو؟»، لم يصح؛ فإن العالم يدل على ذات له العلم، فقد دل على الذات أيضاً. ففرق بين أن يقول: «عالم» وبين أن يقول: «علم»؛ لأن العالم يدل على ذات له العلم، ولفظ العلم لا يدل إلا على العلم.

فقوله: «الاسم قد يكون ذات المسمى» فيه خلل، ويحتاج فيه إلى إصلاحين: أحدهما: أن يبدل الاسم بمفهوم الاسم.

والآخر: أن يبدل الذات بماهية الذات؛ فيقال مفهوم الاسم قد يكون حقيقة الذات وماهيتها، وقد يكون غير الحقيقة.

وأما قوله: «إن الخالق هو غير المسمى» إن أراد به لفظ الخالق، فاللفظ أبداً هو غير مدلول اللفظ. وإن أراد به مفهوم اللفظ غير المسمى، فهو محال؛ لأن الخالق اسم، وكل اسم فمفهومه مسماه، فإن لم يفهم المسمى منه فليس اسماً له. والخالق ليس اسماً للخلق، وإن كان الخلق داخلاً فيه، والكاتب ليس اسماً للكتابة، ولا المسمى اسماً للتسمية، بل الخالق اسم ذات من حيث يصدر عنه الخلق. والمفهوم من الخالق هو الذات أيضاً، لا حقيقة الذات فقط، بل المفهوم هو الذات من حيث له صفة إضافة، كما إذا قلنا: «أب» لم يكن المفهوم من ذات الابن، بل المفهوم منه ذات الأب من حيث إضافته إلى الابن.

والأوصاف تنقسم إلى إضافية وغير إضافية والموصوف بجميعها الذوات. فإن قال قائل: الخالق وصف، وكل وصف فهو إثبات، وليس فى مضمون هذا اللفظ إثبات سوى الخلق، والخلق غير الخالق، وليس للخالق وصف حقيقى من الخلق؛ فلذلك قيل: إنه يرجع إلى غير المسمى.

فنقول: قول القائل: «الاسم يفهم غير المسمى» متناقض، كقول القائل: «الدليل يعرف غير المدلول»؛ فإن المسمى عبارة عن مفهوم الاسم، فكيف يكون المفهوم غير المسمى، والمسمى غير المفهوم؟!

وأما قوله: «إن الخالق لا وصف له من الخلق، والكاتب لا وصف له من الكتابة»، فليس كذلك؛ والدليل على أن له وصفًا منه أنه يوصف به مرة. وينفى عنه مرة أخرى. والإضافة وصف للمضاف.. ينفى ويثبت.. كاليابض الذى ليس بمضاف؛ فمن عرف زيدًا وبكرًا، ثم عرف أن زيدًا أب لبكر، فقد عرف شيئًا لا محالة. وهذا الشيء إمّا وصف أو موصوف، وليس هو ذات الموصوف، بل هو وصف، وليس هو وصفًا قائمًا بنفسه. بل هو وصف لزيد.

فالإضافات من قبيل الأوصاف للمضافات، إلا أن مضمونها لا يعقل إلا بالقياس بين شيئين، وذلك لا يخرجها عن كونها أوصافًا.

ولو قال القائل: «ليس الله موصوفًا بكونه خالقًا» - كفر/ كما لو قال: «ليس موصوفًا بكونه عالمًا» - كفر.

ولكن إنما وقع هذا القائل فى هذا الخط؛ لأن الإضافة عند المتكلمين غير معدودة فى جملة الأعراض، مع أنهم إذا قيل لهم: ما معنى العرض؟ قالوا: إنه الموجود فى محل لا يقوم بنفسه. وإذا قيل لهم: هل الإضافة تقوم بنفسها؟ قالوا: لا. وإذا قيل لهم: هل الإضافة موجودة أم لا؟ قالوا: نعم؛ إذ لا يمكنهم أن يقولوا: الأبوة معدومة. إذ لو كانت الأبوة معدومة لم يكن فى العالم أب. وإذا قيل لهم: الأبوة تقوم بنفسها؟ قالوا: لا. فيضطرون إلى الاعتراف بأنها موجودة، وأنها لا تقوم بنفسها، بل تقوم فى محل ويعترفون بأن العرض عبارة عن موجود فى محل، ثم يعودون وينكرون أنها عرض.

وأما قولهم: «إن من الاسم ما لا يقال إنه المسمى، ولا يقال هو غيره»، فهو أيضا خطأ؛ لأنه سيفسر بالعالم. وهذا إذا اعتذر فيه بأن المشرع لم يأذن فى إطلاق ذلك فى

حق الله، فربما قيل: ليس التصريح بالحق والصدق موقوفًا على إذن خاص، وربما سُمح هذا القائل في اعتذاره فيه ورد النظر معه إلى الإنسان إذا وصف العلم. فنقول: إن العلم ليس غير الإنسان، وقد كان الإنسان موجودًا ولم يكن العلم. وحد العلم غير حد الإنسان لا محالة.

فإن قال: العلم غير الإنسان، ولكن إذا قلنا عن شخص واحد إنه عالم وإنه إنسان - لم يكن العالم هو الإنسان، ولا هو غير الإنسان؛ لأن الإنسان هو الموصوف به. قلنا: ويلزم هذا في الكاتب والتاجر؛ فإن الموصوف به أيضًا هو الإنسان، على أن الحق فيه التفصيل.. وهو أن يقال: مفهوم لفظ الإنسان غير مفهوم لفظ العالم؛ إذ مفهوم الإنسان: حيوان ناطق عاقل. ومفهوم العالم: شيء مبهم له علم. فأحد اللفظين غير اللفظ الآخر، ومفهوم أحدهما غير مفهوم الآخر. فهو بهذا الوجه «هو غير»، لا يجوز أن يقال: «هو هو». وبوجه آخر «هو هو»، ولا يجوز أن يقال بذلك الوجه الآخر إلا: «هو غيره». وذلك إذا نظرت إلى الذات الواحدة التي توصف بأنها الإنسان وأنها عالمة، فإن المسمى بالإنسان هو الموصوف بأنه عالم، كما أن المسمى بالثلج هو الموصوف بأنه بارد وأبيض. فبهذا النوع من النظر والاعتبار «هو هو». وبالاعتبار الأول «هو غيره». ومحال في العقل أن يكون الاعتبار واحدًا ويكون «لا هو هو» و«لا غيره»، كما يستحيل أن يكون «هو هو» و«غيره»؛ لأن «الغير» و«الهو هو» متقابلان تقابل النفي والإثبات، فليس بينهما واسطة.

ومن فهم هذا علم أنه إذا ثبت لله تعالى وصف القدرة والعلم زائدًا على الذات، فلقد أثبت ما هو غير الذات، وأثبت للغيرية معنى، وإن لم يطلقه لفظًا إلى ورود التوقيف. فكيف لا، وإذا ذكر حد العلم دخل فيه علم الله تعالى، ولم يدخل فيه قدرته ولا ذاته؟ والخارج عن الحد كيف لا يكون غير الداخل في الحد، وكيف لا يجوز لحاد العلم إذا لم يدخل في حد القدرة أن يعتذر، ويقول: لا يضر في خروج القدرة عن الحد لأنني حددت العلم، والقدرة غير العلم، فلا يلزمني إدخالها في حد العلم؛ فكذلك الذات العالمة غير العلم؛ فلا يلزمني إدخالها في حد العلم، فكذلك الذات العالمة غير العلم؛ فلا يلزمني إدخالها في حد العلم؛ فمن استنكر قول القائل: الداخل

فى الحد غير الخارج منه، وأحال إطلاق لفظ الغير هاهنا- كان من جملة من لم يفهم معنى لفظ الغير.

وما عندى أنه لا يفهم؛ فإن معنى لفظ الغير ظاهر، لكن عساه يقول بلسانه ما ينبو عنه عقله، ويكذبه فى سره. وليس الغرض من المحاجة البرهانية اقتناص الألسنة، بل الغرض اقتناص العقول لتعترف باطنًا بما هو الحق.. أفصح عنه اللسان، أو لم يفصح.

فإن قيل إنما اضطر القائلون بأن الاسم هو المسمى إلى القول به الحذر من أن يقول: الاسم هو اللفظ الدال بالاصطلاح، فيلزمهم القول بأن الله تعالى لم يكن اسمًا فى الأزل؛ إذ لم يكن لفظ ولا لافظ؛ فإن اللفظ حادث.

فنقول: هذه ضرورة ضعيفة يهون دفعها؛ إذ يقال: معانى الأسماء كانت ثابتة فى الأزل. ولم تكن الأسماء؛ لأن الأسماء: عربية أو عجمية، وكلها حادثة فهذا فى كل اسم يرجع إلى معنى الذات أو صفة الذات، مثل القدوس؛ فإنه كان بصفة القدس فى الأزل، ومثل العالم؛ فإنه كان عالما فى الأزل.

فإنّا قد بينا أن الأشياء لها ثلاث مراتب فى الوجود: أحدها: فى الأعيان.. وهذا الوجود الموصوف بالقدم فيما يتعلق بذات الله تعالى وصفاته.

والثانى: فى الأذهان. وهذا الوجود حادث؛ إذ كانت الأذهان حادثة. والثالث: فى اللسان.. وهى الأسماء.. وهذا الوجود أيضًا حادث بحدوث اللسان. نعم، نريد بالثابت فى الأذهان العلوم، وهى أيضا إذا أضيفت إلى ذات الله تعالى كات قديمة؛ لأن الله تعالى موجود وعالم فى الأزل، وكان يعلم أنه موجود وعالم، وكان وجوده ثابتًا فى نفسه وفى علمه أيضًا. وكانت الأسماء التى سيلهمها عباده، ويخلقها فى أذهانهم وفى ألسنتهم، أيضا معلومة عنده.

فهذا التأويل يجوز أن يقال: كانت له الأسماء فى الأزل. أما الأسماء التى ترجع إلى الفعل: كالخالق والمصور والوهاب. فقد قال قوم: يوصف بأنه خالق فى الأزل. وقال آخرون: لا يوصف.

وهذا خلاف لا أصل له؛ فإن الخالق يطلق لمعنيين.. أحدهما: ثابت فى الأزل قطعاً.

والآخر: منفى قطعاً. ولاوجه للخلاف فيهما؛ إذ السيف يسمى قطعاً وهو فى الغمد، ويسمى قطعاً حال حز الرقبة. وهو فى الغمد قاطع بالقوة، وعند الحز قاطع بالفعل. والماء فى الكوز مُروٍ، ولكن بالقوة؛ وفى المعدة مرو بالفعل. ومعنى كون الماء فى الكوز مروياً: أنه بالصفة التى يحصل بها الإرواء عند مصادفة المعدة وهى صفة المائية. والسيف فى الغمد قاطع، أى هو بالصفة التى بها يحصل القطع إذا لاقى المحل وهى الحدة؛ إذ لا يحتاج إلى أن يستجد وصفاً آخر فى نفسه.

فالبارى سبحانه فى الأزل خالق بالمعنى الذى به يقال: الماء فى الكوز مرو، وهو أنه بالصفة التى بها يصح الفعل، والخالق وهو بالمعنى الثانى غير خالق.. أى الخلق غير صادر منه. وكذلك هو فى الأزل على المعنى الذى به يسمى عالماً وقُدوساً وغير ذلك. وكذلك فى الأبد.. سماه غيره بذلك الاسم، أو لم يسم.

وأكثر أغاليظ الجدليين منشؤه عدم التمييز بين معانى الأسماء المشتركة. وإذا ميزت ارتفع أكثر اختلافاتهم.

فإن قيل : فقد قال تعالى: ﴿ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ ﴾ [يوسف: 40]. ومعلوم أنهم ما كانوا يعبدون الألفاظ التى هى حروف مقطعة، بل كانوا يعبدون المسميات.

فنقول: إن المستدل بهذا لا يفهم وجه دلالة ما لم يقل: إنهم كانوا يعبدون المسميات دون الأسماء. فىكون فى كلامه التصريح بأن الأسماء غير المسميات؛ إذ لو قال القائل: العرب كانت تعبد الأسماء دون المسميات - كان متناقضاً. ولو قال: تعبد المسميات دون الأسماء - كان مفهوماً غير متناقض.

فلو كانت الأسماء هى المسميات لكان القول الأخير كالأول.

ثم يقال أيضا: معناه أن اسم الآلهة التي أطلقوها على الأصنام كان اسمًا بلا مسمى؛ لأن المسمى هو المعنى الثابت في الأعيان من حيث دل عليه اللفظ. ولم تكن الأصنام آلهة ثابتة في الأعيان، ولا معلومة في الأذهان، بل كانت أساميها موجودة في اللسان؛ فكانت أسامي بلا معان. ومن سمي باسم الحكيم، ولم يكن حكيما، وفرح به - قيل: فرح بالاسم؛ إذ ليس وراء الاسم معنى.

وهذا هو الدليل على أن الاسم غير المسمى؛ لأنه أضاف الاسم إلى التسمية، وأضاف التسمية إليهم؛ فجعلها فعلاً لهم؛ فقال: ﴿أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا﴾، يعنى أسماء حصلت بتسميتهم وفعلهم، وأشخاص الأصنام لم تكن هي الحادثة بتسميتهم. فإن قيل: فقد قال تعالى: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ [الأعلى: 1]، والذات هي المسيحة دون الاسم.

قلنا: الاسم هنا زيادة على سبيل الصفة، وعادة العرب جارية بمثله، وهو كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]، ولا يجوز أن يستدل فيقال: فيه إثبات المثل؛ إذ قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، كما يقال: ليس كولد أحد؛ إذ فيه إثبات الولد، بل الكاف فيه زيادة.

ولا يبعد أيضًا أن يكنى عن المسمى بالاسم إجلالاً للمسمى، كما يكنى عن الشريف بالجناب والحضرة والمجلس؛ فيقال: السلام على حضرته المباركة ومجلسه الشريف. والمراد به السلام عليه. لكن يكنى عنه بما يتعلق به نوعاً من التعلق إجلالاً.

وكذلك الاسم، وإن كان غير المسمى، فهو متعلق بالمسمى ومطابق له. وهذا لا ينبغي أن يلتبس على البصير في أصل الوضع. كيف وقد استدل القائلون بأن الاسم غير المسمى بقوله: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [الأعراف: 180]، ويقول صلى الله عليه وآله وسلم: «إن لله سبحانه وتعالى تسعة وتسعين اسمًا، مائة إلا واحدًا، من أحصاها دخل الجنة»^(١). وقالوا: لو كان الاسم هو المسمى لكان مسمى تسعة وتسعين. وهو

(١) رواه البخارى (276/4)، طبعة دار المعرفة، بيروت، كما رواه مسلم والترمذى وابن ماجه، كلهم عن أبى هريرة. وابن عساكر عن عمر.

محال؛ لأن المسمى واحد، فاضطر أولئك إلى الاعتراف ههنا بأن الاسم غير المسمى، وقالوا: يجوز أن يرد بمعنى التسمية لا بمعنى المسمى، كما سلم الآخرون بأن الاسم غير المسمى وقالوا: يجوز أن يرد بمعنى التسمية لا بمعنى المسمى، كما سلم الآخرون بأن الاسم قد يرد بمعنى المسمى، وإن كان هو غير المسمى فى الأصل، وعليه نزل قوله تعالى: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾، ولم يحسن كل واحد فى الفريقين فى الاستدلال والجواب جميعاً. أما قوله: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ فقد ذكرنا ما فيه وعليه.

وأما هذا الاستدلال وجوابهم عنه بأن الاسم أو المسمى واحد، وإنما أريد بالاسم ها هنا التسمية - فخطأ من وجهين:

أحدهما: أن من يقول: «الاسم هو المسمى» لا يعجز عن أن يقول ها هنا المسمى تسعة وتسعون؛ لأن المراد بالمسمى مفهوم الاسم عند هذا القائل، ومفهوم العليم غير مفهوم القدير والقدوس والخالق، وغير ذلك، بل لكل اسم مفهوم ومعنى على حiale. وإن كان الكل يرجع إلى وصف ذات واحدة فكان هذا القائل يقول: الاسم هو المعنى. ويمكن أن يقول: لله تعالى المعانى الحسنة؛ فإن المسميات هى المعانى فيها كثرة لا محالة.

والثاني: أن قوله: «المراد بالاسم ههنا التسمية» خطأ؛ فإننا قد بينا أن التسمية ذكر الاسم أو وصفه، والتسمية تتعدد وتكثر بكثرة المتسمين، وإن كان الاسم واحداً، كما أن الذكر والعلم يكثر بكثرة الذاكرين والعالمين. وإن كان المذكور والمعلوم واحداً، فكثرة التسمية لا تفتقر إلى كثرة الأسماء؛ لأن ذلك يرجع إلى أفعال المسمين. فما أريد بالأسماء ههنا التسميات، بل أريد الأسماء. والأسماء هى الألفاظ الموضوعية الدالة على المعانى المختلفة، فلا حاجة إلى التعسف فى التأويل.

وسواء قيل الاسم هو المسمى أو لم يقل. فهذا القدر يكفى فى كشف هذه المسألة لقلة جدواها، وهى لا تستحق هذا الإطناب، ولكن قصدنا بالشرح تعليم طريق التعريف لأمثال هذه المباحث لتستعمل فى مسائل أهم من هذه المسألة؛ فإن أكثر تطواف النظر فى هذه المسألة حول الألفاظ دون المعانى.

الفصل الثاني

ἘΝ ἡ ἑκ γ κηυῶρ ὕἈκῦζῃ Ἄη ηλζκἄϚῃ Ἄϙκ εἰ ζ κῶλ Ἄη
 ὙκκῶκῶἤἌῶ ὕ ϙϙῶ ζ ϙ γῆ ϙ ϙ ηῶϣϙῶ ζ ἤḠσ ζ ϙ

فأقول: الخائضون في شرح هذه الأسامي لم يتعرضوا لهذا الأمر، ولم يستبعدوا أن يكون اسمان لا يدلان إلا على معنى واحد، كالكبير والعظيم والقادر والمقتدر والخالق والبارئ..

وهذا مما أستبعده غاية الاستبعاد مهما كان الاسمان من جملة التسعة والتسعين؛ لأن الاسم لا يراد لحروفه، بل لمعانيه، والأسامي المترادفة لا تختلف إلا حروفها. وإنما فضيلة هذه الأسامي لما تحتها من المعاني، فإذا خلا عن المعنى لم يبق إلا الألفاظ. والمعنى إذا دل عليه بألف اسم لم يكن له فضل على المعنى الذي يدل عليه باسم واحد.

فبعيد أن يكمل هذا العدد المحصور بتكرير الألفاظ على معنى واحد، بل الأشبه أن يكون تحت كل لفظ خصوصى معنى.

فإذا رأينا لفظين متقاربين.. فلا بد فيه من أحد أمرين:

أحدهما: أن لا يبين أن أحدهما خارج عن التسعة والتسعين، مثل الأحد، والواحد. فإن الرواية المشهورة عن أبي هريرة.. ورد فيها الواحد، وفي رواية أخرى ورد فيها الأحد بدل الواحد. فيكون مكمل العدد معنى التوحيد.. إما بلفظ الواحد أو بلفظ الأحد. فأما أن يقوم في تكميل العدد مقام اسمين والمعنى واحد.. فهو بعيد عندي جداً.

الثاني: أن نتكلف إظهار مزية لأحد اللفظين على الآخر ببيان اشتماله على دلالة لا يدل عليها الآخر. مثاله: لو ورد الغافر والغفور والغفار.. لم يكن بعيداً أن يعد هذه ثلاثة أسام، لأن الغافر يدل على أصل المغفرة فقط. والغفور يدل على كثرة المغفرة بالإضافة إلى كثرة الذنوب.. حتى أن من لا يغفر إلا نوعاً واحداً من الذنوب، فلا يقال له: الغفور. والغفار يشير إلى كثرة غفران الذنوب على سبيل التكرار.. أى يغفر

الذنوب مرة بعد أخرى.. حتى أن من يغفر الذنوب جميعاً، ولكن أول مرة، ولا يغفر للعائد إلى الذنب مرة بعد أخرى - لم يستحق اسم الغفار. وكذلك الغنى والملك؛ فإن الغنى هو الذى لا يحتاج إلى شيء. والملك أيضاً لا يحتاج إلى شيء، ولكنه يحتاج إليه كل شيء. فيكون الملك مفيداً معنى الغنى وزيادة. وكذلك العليم والخير؛ فإن العليم هو الذى يدل على العلم فقط. والخير يدل على علمه بالأمور الباطنة.

وهذا القدر من التفاوت يخرج الأساس من أن تكون مترادفة. وتكون من جنس السيف والمهند والصارم، لا من جنس الليث والأسد. فإن عجزنا فى بعض هذه الأسماء المتقاربة عن هذين المسلكين، فينبغى أن نعتقد تفاوتاً بين معنى اللفظين. فإن عجزنا عن التنصيص على خصوص ما به الافتراق، كالعظيم والكبير مثلاً - فإنه يصعب علينا أن نذكر وجه الفرق بين معنيهما فى حق الله تعالى. ولكننا مع ذلك لا نشك فى أصل الافتراق؛ ولذلك قال تعالى فى الحديث القدسى: «الكبرياء رداى، والعظمة إزارى»^(١). فرق بينهما فرقاً يدل على التفاوت. وإن كان كل واحد من الرداء والإزار زينة للإنسان، ولكن الرداء أشرف من الإزار. وكذلك جعل مفتاح الصلاة «الله أكبر». ولم يقم عند ذوى الأفهام الناقدة «الله أعظم» مقامه.

وكذلك العرب فى استعمالها تفرق بين اللفظين؛ إذ يستعمل الكبير حيث لا يستعمل العظيم. ولو كانا مترادفين لتواردا فى كل مقام، تقول العرب: فلان أكبر سنّاً من فلان. ولا تقول أعظم سنّاً.

وكذلك الجليل غير الكبير والعظيم؛ فإن الجلال يشير إلى صفات الشرف. ولذلك لا يقال: فلان أجلُّ سنّاً من فلان، ويقال: أكبر سنّاً. ويقال: الفرس أعظم من الإنسان، ولا يقال: أجلُّ من الإنسان.

فهذه الأسماء، وإن كانت متقاربة المعانى.. فليست مترادفة. وعلى الجملة يبعد الترادف المحض فى الأسماء الداخلة فى التسعة والتسعين؛ لأن الأسماء لا تتراد لحروفها ومخارج أصواتها، بل لمفهوماتها ومعانيها. فهذا أصل لا بد من اعتقاده.

(١) رواه أبو داود، وابن ماجه، وابن حبان، من حديث أبى هريرة. وهو عند مسلم بلفظ: «الكبرياء رداؤه..» من حديث أبى هريرة وأبى سعيد.

الفصل الثالث

æɣq † q Ñ g p ηĀqqUq ž kŭq Ġk ñzħ yfİNħ Q s èİ Āə
KHŭŖF ηəklj āk

كالمؤمن - مثلاً فإنه قد يراد به التصديق، وقد يشتق من الأمن؛ ويكون المراد إفادة الأمن والأمان.

فهل يجوز أن يحمل كلا المعنيين حمل العموم على مسمياته، كما يحمل العليم على العلم بالغيب والشهادة، والظاهر والباطن، وغير ذلك من المعلومات الكثيرة؟ وهذا إذا نظر إليه من حيث اللغة، فبعيد أن يحمل الاسم المشترك على جميع المسميات حمل العموم؛ إذ العرب تطلق اسم الرجل وتريد به كل واحد من الرجال.. وهذا هو العموم. ولا تطلق اسم العين وتريد به عين الشمس والدينار، وعين الميزان، والعين المنفجرة من الماء، والعين الميزان، والعين المنفجرة من الماء، والعين الناطرة أحد معانيه، وتميز ذلك بالقرينة.

وقد حكى عن الشافعي^(١) رحمه الله، في الأصول، أنه قال: الاسم المشترك يحمل على جميع مسمياته إذا ورد مطلقاً ما لم تدل قرينة على التخصيص. وهذا وإن صح عنه فهو بعيد، بل مطلق لفظ العين مبهم في اللغة إلى أن تدل قرينة على التعيين.

فأما التعميم، فربما خالف وضع الشرع فيه وضع اللسان. فنعم فيما تصرف الشرع فيه من الألفاظ، فلا يبعد أن يكون من وضعه وتصرفه إطلاق اللفظ لإرادة جميع المعاني.

(١) محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع الهاشمي القرشي المطلبی، أبو عبد الله: (١٥٠ - ٢٠٤ هـ = ٧٦٧ - ٨٢٠ م) أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. له تصانيف كثيرة، أشهرها كتاب «الأم» في الفقه، و«الرسالة» في أصول الفقه، منها نسخة كتبت سنة ٢٦٥ هـ، في دار الكتب. الأعلام (٦/ ٢٦)، وتذكرة الحفاظ (١/ ٣٢٩)، وتهذيب التهذيب (٩/ ٢٥)، والوفيات (١/ ٤٤٧)، وإرشاد الأريب (٦/ ٣٦٧ - ٣٩٨)، وغاية النهاية (٢/ ٩٥) وصفة الصفوة (٢/ ١٤٠)، وتاريخ بغداد (٢/ ٥٦ - ٧٣)، وحلية الأولياء (٩/ ٦٣)، والانتقاء (٦٦ - ١٠٣).

فيكون اسم المؤمن بالشرع محمولا على المصدق، ومفيداً الأمن بوضع الشرع، لا بوضع لغوي؛ كما أن اسم الصلاة والصوم قد اختص بتصريف الشرع ووضعه ببعض أمور لا يقتضى وضع اللغة كذلك، فهذا غير بعيد لو كان عليه دليل ولكن لم يدل على أن الشرع قد غير الوضع فيه دليل، والأغلب على ظني أنه لم يغير.

وإن قال من المصنفين: إن الاسم الواحد من أسماء الله تعالى إذا احتمل معاني، ولم يدل العقل على إحالة شيء منها.. حمل على الجميع بطريق العموم - فقد أبعد فيه. نعم، من المعاني ما يتقارب تقارباً يكاد يرجع الاختلاف فيه إلى الإضافات، فيقرب شبهه من العموم والتعميم فيه أقرب.. كالسلام فإنه يحتمل أن يكون المراد به سلامته من العيب والنقص.. ويحتمل أن يكون المراد به سلامة الخلق به ومنه. فهذا وأمثاله أشبه بالعموم.

وإذا ثبت أن الميل الأظهر إلى منع التعميم، فطلب التعيين لبعض المعاني لا يكون إلا بالاجتهاد.

فيكون الحامل للمجتهد على تعيين بعض المعاني:

إما أنه أليق كمفيد الأمان، فإنه أليق بالمدح في حق الله تعالى من التصديق. فإن التصديق أليق بغيره؛ إذ يجب على الكل الإيمان به والتصديق بكلامه، فإن رتبة المصدق به فوق رتبة المصدق.

وإما أن يكون أحد المعنيين لا يؤدي إلى الترادف بين اسمين.. كحمل المهيمن على غير الرقيب، فإنه أولى من الرقيب. فإنه قد ورد.. والترادف بعيد كما ذكرنا.

وإما أن يكون أحد المعنيين أظهر في التعارف وأسبق إلى الإفهام لشهرته، أو أدل على الكمال والمدح.

فهذا وما يجرى مجراه، ينبغي أن نعول عليه في بيان الأسامي، ولا نذكر لكل اسم إلا معنى واحداً نراه أقرب، ونضرب عما عداه صفحاً، إلا إذا رأيناه مقارباً في الدرجة لما ذكرناه، وأما تكثير الأقاويل المختلفة فيه - مع إننا لا نرى تعميم الألفاظ المشتركة - فلا نرى فيه فائدة.

الفصل الرابع

ā ÊÛĖĹ ĀŲŲĤ Ėə ĠŲkū ɤp yūĤ ġKžg ž žKŲ Āə
 KŲ žyĖĹ ĠKž ɤp ĠŲKĀž ĀkūžĹ ĀŲŲĤp ĀĵkūŲ ž Ĥ
 ĠĖ Ĥ Āə žNžŲĭ

اعلم أن من لم يكن له حظ من معانى أسماء الله تعالى إلا بأن يسمع لفظه، ويفهم فى اللغة تفسيره ووصفه ويعتقد بالقلب وجود معناه فى الله تعالى - فهو مبخوس الحظ - نازل الدرجة؛ ليس يحسن به أن يتبجح بما ناله.

فإن سماع اللفظ لا يستدعى إلا سلامة حاسة السمع التي بها يدرك الأصوات. وهذه رتبة يشارك البهيمة فيها.

وأما فهم وضعه في اللغة، فلا يستدعي إلا معرفته العربية. وهذه رتبة يشارك فيها الأديب اللغوي، بل الغبي البدوي.

وأما اعتقاد ثبوت معناه لله تعالى من غير كشف، فلا يستدعي إلا فهم معاني هذه الألفاظ والتصديق بها. وهذه رتبة يشارك فيها العامي، بل الصبي.. فإنه بعد فهم الكلام إذا ألقى إليه هذه المعاني - تلقاها، وتلقنها، واعتقدها بقلبه، وصمم عليها.

وهذه درجات أكثر العلماء، فضلا عن غيرهم. ولا ينكر فضل هؤلاء، بالإضافة إلى من يشاركونهم في هذه الدرجات الثلاث. ولكنه نقص ظاهر إلى ذروة الكمال؛ فإن حسنات الأبرار سيئات المقربين.

بل حظوظ المقرّبين من معاني أسماء الله الحسنى ثلاثة:

الحظ الأول: معرفة هذه المعانى على سبيل المكاشفة والمشاهدة، حتى يتضح لهم حقائقها بالبرهان الذى لا يجوز فيه الخطأ، وينكشف لهم اتصاف الله تعالى بها انكشافاً يجرى فى الوضوح والبيان مجرى اليقين الحاصل للإنسان بصفاته الباطنة التى يدركها بمشاهدة باطنة لا بإحساس ظاهر. وكم بين هذا وبين الاعتقاد المأخوذ من الآباء والمعلمين تقليدًا والتصميم عليه وإن كان مقرونًا بأدلة جدلية كلامية.

الحظ الثاني: من حظوظهم: استعظامهم ما ينكشف لهم من صفات الجلال على وجه ينبعث من الاستعظام يشوقهم إلى الاتصاف بما يمكنهم من تلك الصفات ليقتربوا بها من الحق قربًا بالصفة لا بالمكان. فيأخذوا من الاتصاف بها شبهًا من الملائكة المقربين عند الله تعالى.

ولن يتصور أن يمتلئ القلب باستعظام صفة واستشرافها إلا ويتبعه شوق إلى تلك الصفة وعشق لذلك الجلال والجمال وحرص على التحلى بذلك الوصف إن كان ذلك ممكنًا للمستعظم بكماله. فإن لم يكن بكماله فينبعث الشوق إلى القدر الممكن منه لا محالة. ولا يخلو عن هذا الشوق أحد إلا لأحد أمرين: إما لضعف المعرفة واليقين بكون الوصف المعلوم من أوصاف الجلال والكمال. وإما لكون القلب ممتلئًا بشوق آخر مستغرفًا به. فالتلميذ إذا شاهد كمال أستاذه في العلم انبعث بشوقه إلى التشبه والافتداء به، إلا إذا كان ممنوعًا بالجوع مثلاً؛ فإن استغراق باطنه بشوق القوت ربما يمنع انبعث شوق العلم.

ولهذا ينبغي أن يكون الناظر في صفات الله تعالى خاليًا بقلبه عن إرادة ما سوى الله تعالى؛ فإن المعرفة بذر الشوق، ولكن مهما صادف قلبًا خاليًا عن حسيكة⁽¹⁾ الشهوات. فإن لم يكن خاليًا لم يكن البذر منجغًا.

الحظ الثالث: السعى في اكتساب الممكن من تلك الصفات، والتخلق بها، والتحلى بمحاسنها. وبه يصير العبد ربانيًا.. أى قريبًا من الرب تعالى؛ فإنه يصير رفيقًا للملائكة الأعلى من الملائكة؛ فإنهم على بساط القرب. فمن ضرب إلى شبه من صفاتهم نال شيئًا من قربهم بقدر ما نال من أوصافهم المقربة لهم إلى الحق تعالى. فإن قلت: طلب القرب من الله تعالى بالصفات أمر غامض تكاد تشمئز القلوب عن قبوله والتصديق به؛ فزده شرحًا تكسر به سورة إنكار المنكرين؛ فإن هذه كالمنكر عند الأكثرين إن لم تكشف حقيقته.

فأقول: لا يخفى عليك، ولا على من يزحزح قليلًا عن درجة عوام العلماء.. أن الموجودات منقسمة إلى كاملة وناقصة والكمال أشرف من الناقص. ومهما تفاوتت

(1) الحسيكة: ما تحسكه الدابة أى تقضمه، والحسك: نبات شائك، وبذور الشهوات والشر لا يجنى منها غير الشوك. فينبغي أن يخلو القلب لبذور الشوق لتثمر معرفته. ومن ذاق عرف.

درجات الكمال، واقتصر منتهى الكمال على واحد حتى لم يكن الكمال المطلق إلا له، ولم يكن للموجودات الأخر كمال مطلق، بل كان لها كمالات متفاوتة بالإضافة، فأكملها أقرب لا محالة إلى الذى له الكمال المطلق. وأعنى قرباً بالرتبة والدرجة لا بالمكان.

ثم الموجودات منقسمة إلى حية وميتة. وتعلم أن الحى أشرف وأكمل من الميت، وأن درجات الأحياء ثلاث درجات: درجة الملائكة، ودرجة الإنسان، ودرجة البهائم.

ودرجة البهائم أسفل فى نفس الحياة التى يمر بها شرفها؛ لأن الحى هو الإدراك الفعال. وفى إدراك البهيمة نقص، وفى فعلها نقص. أما إدراكها، فنقصانه أنه مقصور على الحواس. فإدراك الحواس قاصر؛ لأنها لا تدرك الأشياء إلا بممارسة أو بقرب منها. فالحس معزول عن الإدراك إن لم يكن مماسة ولا قرب. فإن اللمس والذوق محتاجان إلى المماساة. والسمع والبصر والشم يحتاج إلى القرب. وكل موجود لا يتصور فيه مماسة وقرب. فالحس معزول عن إدراكه فى هذه الحال. وأما فعلها فهو أنه مقصور على مقتضى الشهوة والغضب، لا باعث لها سواهما. وليس لها عقل يدعو إلى أفعال مخالفة لمقتضى الشهوة والغضب.

وأما الملك، فدرجته أعلى الدرجات؛ لأنه عبارة عن موجود لا يؤثر القرب والبعد فى إدراكه، بل يقتصر إدراكه على ما يتصور فيه القرب والبعد؛ إذ القرب والبعد يتصور على الأجسام. والأجسام أخس أقسام الموجودات. ثم هو مقدس عن الشهوة والغضب، فليست أفعاله بمقتضى الشهوة والغضب، بل داعيه إلى الأفعال أمر أجل من الشهوة والغضب.

وأما الملك، فدرجته أعلى الدرجات؛ لأنه عبارة عن موجود لا يؤثر القرب والبعد فى إدراكه، بل يقتصر إدراكه على ما يتصور فيه القرب والبعد؛ إذ القرب والبعد يتصور على الأجسام. والأجسام أخس أقسام الموجودات. ثم هو مقدس عن الشهوة والغضب، فليست أفعاله بمقتضى الشهوة والغضب، بل داعيه إلى الأفعال أمر أجل من الشهوة والغضب. وهو طلب القرب إلى الله تعالى.

وأما الإنسان، فإن درجته متوسطة بين الدرجتين. فكأنه متركب من بهيمة وملكية. والأغلب عليه في بداية أمره البهيمية؛ إذ ليس له - أولاً - من الإدراك إلا الحواس التي يحتاج في الإدراك عليه بالآخرة.. نور العقل المتصرف في ملكوت السموات والأرض من غير حاجة إلى حركة بالبدن وطلب قرب أو مماسة مع المدرك به، بل مدركه الأمور المقدسة عن قبول القرب والبعد بالمكان.

وكذلك المستولى عليه أولاً شهوته وغضبه، وبحسب مقتضاها انبعائه إلى أن يظهر فيه الرغبة في طلب الكمال والنظر للعاقبة وعصيان مقتضى الشهوة والغضب. فإن غلب الشهوة والغضب حتى ملكهما وضعفا عن تحريكه وتسكينه - أخذ بذلك شبهاً من الملائكة.

وكذلك إن فطم نفسه عن الجمود على الخيالات والمحسوسات، وأنس بإدراك أمور تجل عن أن ينالها حس أو خيال - أخذ شبهاً آخر من الملائكة. فإن خاصة الحياة الإدراك والعقل، وإليهما يطرق النقصان والتوسط والكمال. ومهما اقتدى بالملائكة في هاتين الخاصيتين كان أبعد عن البهيمية، وأقرب إلى الملك. والملك قريب من الله تعالى، والقريب من القريب قريب.

فإن قلت: فظاهر هذا الكلام يشير إلى إثبات مشابهة بين العبد وبين الله تعالى؛ لأنه إذا تخلق بأخلاقه كان شبهاً له. ومعلوم شرعاً وعقلاً أن الله تعالى «ليس كمثله شئ»، وأنه لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شئ.

فأقول: مهما عرفت معنى المماثلة المنفية عن الله تعالى عرفت أنه لا مثيل له، ولا ينبغي أن تظن أن المشاركة في كل وصف توجب المماثلة. أما ترى أن الضدين لا يتماثلان وبينهما غاية البعد الذي لا يتصور أن يكون بُعداً فوقه.. وهما متشاركان في أوصاف كثيرة؛ إذ السواد يشارك البياض في كونه عرضاً، وفي كونه لوناً، وفي كونه مدرّكاً بالبصر، وأمور أخر سواها. أفترى أن من قال: إن الله تعالى موجود لا في محل، وإنه سميع بصير، عالم مديد متكلم حي، قادر فاعل.. والإنسان أيضاً كذلك - فقد شبه وأثبت المثل؟

هيهات! ليس الأمر كذلك، ولو كان الأمر كذلك لكان الخلق كلهم مشبهة؛ إذ لا أقل من إثبات المشاركة في النوع والماهية، فالفرس وإن كان بالغاً في الكياسة لا يكون

مثلاً للإنسان؛ لأنه مخالف له فى النوع؛ وإنما يشابهه فى الكياسة التى هى عارضة خارجة عن الماهية المقومة للذات الإنسانية.

والخاصة الإلهية أنه الموجود الواجب الوجود بذاته، التى عنها يوجد كل ما فى الإمكان وجوده على أحسن وجوه النظام والكمال. وهذه الخاصية لا يتصور فيها مشاركة ألبته، والمماثلة فيها لا تحصل فكون العبد رحيماً صبوراً شكوراً لا يوجب المماثلة؛ ككونه سمياً، بصيراً، عالماً قادراً، حياً فاعلاً.

بل أقول: الخاصة الإلهية ليست إلا لله تعالى، ولا يعرفها إلا الله تعالى، ولا يتصور أن يعرفها إلا هو أو من هو مثله. إذا لم يكن له مثل، فلا يعرفها غيره. فإذا الحق ما قاله الجُنيد^(١) رحمه الله تعالى، حيث قال: لا يعرف الله إلا الله تعالى. ولذلك لم يعط أجل خلقه سما حجه، فقال ﴿سَيِّحَ أَسْمَرُ رَيْكَ أَلْعَلَى﴾. فوالله ما عرف الله تعالى غير الله فى الدنيا والآخرة. وقيل لذى النون^(٢) - وقد أشرف على الموت - : ماذا تشتهى؟ فقال: أن أعرفه قبل أن أموت ولو بلحظة.

وهذا الآن يشوش قلوب أكثر الضعفاء، ويوهم عندهم القول بالنفى والتعطيل. وذلك لعجزهم عن فهم مثل هذا الكلام.

وأنا أقول: لو قال القائل: «لا أعرف إلا الله تعالى» كان صادقاً. ولو قال: «لا أعرف الله تعالى» كان صادقاً. ومعلوم أن النفى والإثبات لا يصدقان معاً، بل يتقاسمان الصدق والكذب. فإن صدق النفى كذب الإثبات، وبالعكس. ولكن إذا اختلف وجه الكلام تصور الصدق فى القسمين، وهو كما قال القائل لغيره: هل تعرف الصديق أبا

(١) الجنيد بن محمد بن الجنيد البغدادي الخزاز، أبو القاسم: من العلماء الزهاد مولده ومنشؤه ووفاته ببغداد. قال ابن الأثير فى وصفه: إمام الدنيا فى زمانه. وفاته (297 هـ - 910 م) الأعلام (2/ 141)، وروضة الناظرين، والكمال لابن الأثير، ووفيات الأعيان (1/ 117)، وحلية (1/ 255)، وصفة الصفة (2/ 235)، وتاريخ بغداد (7/ 241)، وطبقات السبكي (2/ 28 - 37)، وطبقات الحنابلة 89، والمناوى (1/ 212) وفيه مجموعة من كلامه، والشعراني (1/ 72) وهو فيه «الزجاج» وأن أباه كان يبيع الزجاج. وقيل: توفي سنة 298 هـ.

(2) ذو النون المصري، ثوبان بن إبراهيم الإخيمى المصرى، أبو الفياض، وأبو الفيض: أحد الزهاد العباد المشهورين. كانت له فصاحة وحكمة وشعر. توفي سنة 245 هـ = 859 م. طبقات الصوفية، ووفيات الأعيان (1/ 101)، وميزان الاعتدال (1/ 331)، ولسان الميزان (2/ 437)، وحلية (9/ 331)، والشعراني (1/ 59)، وتاريخ بغداد (8/ 393)، والأعلام (2/ 102).

بكر؟ فقال: ما الصديق؟ ممن يجهل ولا يعرف، ولا يتصور فى العالم من لا يعرفه مع ظهوره، واشتهاره، وانتشار اسمه؛ فهل على المنابر إلا حديثه؟ وهل فى المساجد إلا ذكره؟ وهل على الألسنة إلا ثناؤه ووصفه؟ فكان هذا القائل صادقاً. ولو قيل لآخر: هل تعرفه؟ فقال: ومن أنا حتى أعرف الصديق؟! هيهات هيهات! لا يعرف الصديق إلا صديقٌ هو مثله أو فوقه. ومن أين لى أن أدعى معرفته أو أطمع فيها؟ وإنما مثلى يسمع اسمه أو صفته، فأما أن أدعى معرفته فذلك محال - فهو أيضاً صادق، وله وجه؛ وهو أقرب إلى التعظيم والاحترام.

وهكذا ينبغى أن يفهم قول من قال: «أعرف الله»، وقول من قال: «لا أعرف الله تعالى».

بل لو عرضت خطأ منظوماً على عاقل، وقلت: هل تعرف كاتبه؟ فقال: لا - صدق. ولو قال: نعم، كاتبه هو الإنسان الحى القادر، السميع البصير، السليم اليد، العالم بصناعة الكتابة. فإذا عرفت كل هذا منه، فكيف لا أعرفه - فهذا أيضاً صدق. ولكن الأحق والأصدق قوله: «لا أعرفه»؛ فإنه فى الحقيقة ما عرفه، وإنما عرف احتياج الخط المنظوم إلى كاتب، حى، عالم، قادر، سميع، بصير، سليم اليد، عالم بصناعة الكتابة؛ ولم يعرف الكاتب نفسه.

وكذلك الخلق كلهم لم يعرفوا إلا احتياج هذا العالم المنظوم المحكم إلى صانع مدبر، حى، عالم، قدير. وهذه المعرفة لها طرفان، أحدهما: يتعلق بالعالم، ومعلومه احتياجه إلى مدبر. والآخر: يتعلق بالله تعالى، ومعلومه أسام مشتقة من صفات غير داخله فى حقيقة الذات وماهيتها.

فإننا قد بينا أنه إذا أشار المشير إلى شىء وقال: ما هو؟ لم يكن ذكر الأسماء المشتقة جواباً أصلاً. فلو أشار إلى شخص حيوان فقال: ما هو؟ فقول: طويل، أو أبيض، أو قصير. أو أشار إلى ماء فقال: ما هو؟ فقول: هو بارد. أو أشار إلى نار وقال: ما هى؟ فقال: هى حار. فكل ذلك ليس بجواب عن الماهية ألبتة. والمعرفة بالشىء هى معرفة حقيقته. وماهيته، لا معرفة الأسماء المشتقة. فإن قولنا: المعرفة بالشىء معرفة حقيقته. وماهية حار.. معناه: شىء مبهم له وصف الحرارة. وكذلك قولنا: عالم وقادر.. معناه: شىء مبهم له وصف العلم والقدرة.

فإن قلت: فقولنا: إن الواجب الوجود الذى عنه وحده يوجد كل ما فى الإمكان وجوده - عبارة عن حقيقته، وقد عرفنا هذا. فأقول: هيهات هيهات! فإن قولنا: واجد الوجود - عبارة عن استغنائه عن العلة والفاعل. وهذا يرجع إلى سلب السبب عنه. وقولنا: يوجد عنه كل موجود - يرجع إلى إضافة الأفعال إلى الله تعالى. فإذا قيل لنا: ما هذا الشئ؟ قلنا: هو الفاعل - لم يكن جوابًا. وإذا قلنا: هو الذى له علة - لم يكن جوابًا. فكيف بقولنا: هو الذى لا علة له. لأن كل ذلك نبأ عن غير ذاته، وعن إضافة له إلى ذاته. إما لنفى أو إثبات. وكان ذلك فى أسماء وصفات وإضافات.

فإن قيل: فما السبيل إلى معرفته؟

فأقول لو قال لنا صبى أو عنين: ما السبيل إلى معرفة لذة الوقاع وإدراك حقيقته؟ قلنا: ها هنا سييلان.. أحدهما: أن نصفه لك حتى تعرفه. والآخر: أن تصبر حتى تظهر فيك غريزة الشهوة، ثم تباشر الوقاع حين تظهر فيك لذة الوقاع؛ فتعرفه. وهذا السبيل الثانى هو السبيل المحقق المفضى إلى حقيقة المعرفة. فأما الأول، فلا يفضى إلا إلى توهم. وتشبيهه للشئ أن يسمى لذة. ومهما ظهرت الشهوة وذاق - علم قطعًا أنه لا يشبه حلاوة السكر. وأن ما كان توهمه لم يكن على الوجه الذى توهمه. نعم، إن الذى كان قد سمع من اسمه وصفته وأنه لذيذ وطيب - كان صادقًا، بل كان أصدق عليه منه على حلاوة السكر.

وكذلك لمعرفة الله سييلان:

أحدهما: قاصر. والآخر مسدود.

وأما القاصر: فهو ذكر الأسماء والصفات. وطريقة التشبيه بما عرفناه من أنفسنا. فإننا عرفنا أنفسنا قادرين، عالمين، أحياء، متكلمين. ثم سمعنا ذلك فى أوصاف الله، وعرفناه بالدليل. ففهمنا قاصر كفهم العنين لذة الجماع بما يوصف له من لذة السكر. بل حياتنا وقدرتنا وعلمنا أبعد من حياة الله وقدرته وعلمه من حلاوة السكر ومن لذة الوقاع. بل لا مناسبة بين البعيدين.

وفائدة تعريف الله تعالى بهذه الأوصاف أيضا إيهام وتشبيه ومشاركة فى الاسم بما لا يشبهه؛ إذ غایتنا أن نمثل لذة الوقاع عنده بشيء من اللذات التى يدركها العنین، كلفة الطعام الحلو مثلا؛ فنقول له: أما تعرف أن السكر لذیذ، فإنك تجد عندما تتناوله حالة طيبة، وتحس فى نفسك راحة؟ قال: نعم. قلنا: فالجماع أيضا كذلك. أفترى أن هذا يفهمه حقيقة لذة الجماع كما هى حتى ينزل من معرفتها منزلة من ذاق تلك اللذة وأدركها؟ هیهات!

إنما غاية هذا الوصف إيهام وتشبيه ومشاركة فى الاسم: أما الإيهام فإنه يتوهم أن ذلك أمر طيب على الجملة، وأما التشبيه فهو أنه شبهه بحلاوة السكر فى الاسم. لكن يقطع التشبيه هاهنا بأن يقال: «ليس كمثله شيء»؛ فهو حى لا كالأحياء، وقادر لا كالقادرين.. كما تقول: الوقاع لذة كالسكر، ولكن تلك اللذة لا تشبه هذه ألبتة، ولكن تشاركها فى الاسم.

فكأننا إذا عرفنا أن الله تعالى حى عالم قادر - فلم نعرف أولا إلا معنى أنفسنا، ولم نعرفه إلا بأنفسنا؛ إذ الأصم لا يتصور أن يفهم معنى قولنا: إن الله سميع. ولا الأكمه يفهم معنى قولنا: إنه بصير.

وكذلك إذا قال القائل: كيف يكون الله تعالى عالما بالأشياء؟

فنقول له: كما تعلم أنت الأشياء.

فإذا قال: فكيف يكون قادرا؟

فنقول: كما تقدر أنت.

فلا يمكنه أن يفهم شيئا إلا إذا كان فيه ما يناسبه. فيعلم أولا ما هو متصف به، ثم يعلم غيره بالمقايسة إليه. فإذا كان لله تعالى وصف وخاصية ليس فينا ما يناسبه ويشاركه فى الاسم ولو مشاركة حلاوة السكر لذة الوقاع - لم يتصور فهمه ألبتة.

فما عرف أحد إلا نفسه ثم قايس بين صفات الله تعالى وبين صفات نفسه. وتعالى صفات الله تعالى وتقدس عن أن تشبه صفاتنا. فتكون هذه المعرفة قاصرة يغلب عليها الإيهام والتشبيه. فينبغى أن يقترب بها المعرفة بنفى المشابهة أصلا، وينفى أصل المناسبة مع المشاركة فى الاسم.

وأما السبيل الثاني المسدود: فهو أن ينتظر العبد أن تحصل له صفات الربوبية كلها حتى يصير ربًّا. كما ينتظر الصبي أن يبلغ فيدرك تلك اللذة. وهذا السبيل مسدود ممتنع؛ إذ يستحيل أن يحصل تلك الحقيقة لغير الله تعالى. وهذا هو السبيل في المعرفة المحققة، لا غير. وهو مسدود قطعاً إلا على الله تعالى وتقدس وحده.

فإذن يستحيل أن يعرف الله تعالى بالحقيقة غير الله تعالى، بل أقول: يستحيل أن يعرف النبي إلا النبي. وأما من لا نبوة له، فلا يعرف من النبوة إلا اسمها، وأنها خاصية موجودة للإنسان بها يفارق من ليس نبياً. ولكن لا يعرف ماهية تلك الخاصة إلا النبي خاصة. فأما من ليس بنبي، فلا يعرفها ألبته، ولا يفهمها إلا بالتشبيه بصفات نفسه. بل أزيد، فأقول: لا يعرف أحد حقيقة الموت، وحقيقة الجنة، وحقيقة النار؛ إلا بعد الموت ودخول النار أو الجنة؛ لأن الجنة عبارة عن أسباب مُلذَّة. ولو فرضنا شخصاً لم يدرك قط لذة لم يمكننا أصلاً أن نفهمه الجنة تفهيمًا يرغبه في طلبها.

والنار عبارة عن أسباب مُؤلمة. ولو فرضنا شخصاً لم يقاس قط ألمًا لم يمكننا أن نفهمه النار. فإذا قاساها فهمناه إياها بالتشبيه بأشد ما قاساه وهي النار. وكذلك إذا أدرك شيئاً من اللذات، فغايتنا أن نفهمه الجنة بالتشبيه بأعظم ما ناله من اللذات.. وهي المطعم، والمنكح، والمنظر، ما أشبه ذلك.

فإن كان في الجنة لذة مخالفة لهذه اللذات، فلا سبيل إلى تفهيمه أصلاً إلا بالتشبيه بهذه اللذات، كما ذكرنا في تشبيه لذة الوقاع بحلاوة السكر.

ولذات الجنة أبعد من كل لذة أدركناها في الدنيا.. من لذة الوقاع، ومن لذة السكر. بل العبارة الصحيحة عنها أنها: «فيها ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر»^(١). فإن مثلناها بأطعمة قلنا مع ذلك: لا كهذه الأطعمة. وإن مثلناها بالوقاع قلنا: لا كالوقاع المعهود في الدنيا.

فكيف يتعجب المتعجبون من قولنا: لم يحصل أهل الأرض والسماء معرفة من الله تعالى إلا على الصفات والأسماء.. ونحن نقول: لم يحصلوا من الجنة إلا على

(١) من حديث لرسول الله ﷺ رواه الطبراني في الأوسط والكبير عن ابن عباس، وأحد إسنادي الطبراني في الأوسط جيد.

الأسماء والصفات. وكذلك فى كل ما سمع الإنسان اسمه وصفته وما ذاقه، ولا أدركه، ولا انتهى إليه، ولا اتصف به.

فإن قلت: فما نهاية معرفة العارفين بالله تعالى؟

فنقول: نهاية معرفة العارفين عجزهم عن المعرفة. ومعرفتهم بالحقيقة هى أنهم لا يعرفونه، وأنهم لا يمكنهم البتة معرفته. فإنه يستحيل أن يعرف الله تعالى المعرفة الحقيقية المحيطة بكنه صفات الربوبية إلا الله تعالى. فإذا انكشف لهم ذلك انكشافاً برهانياً - كما ذكرناه - فقد عرفوه إلى بلوغ المنتهى الذى يمكن فى حق الخلق من معرفته. وهو الذى أشار إليه الصديق الأكبر، حيث قال: العجز عن درك الإدراك إدراك. بل هو الذى عناه سيد البشر صلوات الله تعالى عليه وسلامه، حيث قال: «لا أحصى ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك^(١)». ولم يرد أنه عرف منه ما لا يطاوعه لسانه فى العبارة عنه، بل معناه: إنى لا أحيط بمحامدك وصفات إلهيتك، وإنما أنت المحيط بها وحدك. فإذن لا يحظى مخلوق من ملاحظة حقيقة ذاته إلا بالحيرة والدهشة. وأما اتساع المعرفة فإنما تكون فى معرفة أسمائه وصفاته.

فإن قلت: فبماذا تتفاوت درجات الملائكة والأنبياء والأولياء فى معرفته إن كان لا يتصور معرفته؟

فأقول: قد عرفت أن للمعرفة سبيلين:

أحدهما: السبيل الحقيقى، وذلك مسدود إلا فى حق الله تعالى. فلا يهتز أحد من الخلق لنيله وإدراكه إلا ردت سبحات الجلال إلى الحيرة. ولا يشرئب أحد لملاحظته إلا غضت الدهشة طرفه.

وأما السبيل الثانى: وهو معرفة الأسماء والصفات؛ فذلك مفتوح للخلق، وفيه تتفاوت مراتبهم. فليس من يعلم أنه تعالى علام قادر على الجملة كمن شاهد عجائب آياته فى ملكوت السموات والأرض، وخلق الأرواح والأجساد؛ واطلع على بدائع المملكة، وغرائب الصنعة.. ممعناً فى التفصيل، ومستقصياً دقائق الحكمة، ومستوفياً

(١) رواه مسلم، وأبو داود، والنسائى، والترمذى، وابن ماجه، كلهم عن عائشة وتمامه: «اللهم إنى أعوذ برضاك من سخطك، وبمعافاتك من عقوبتك، وأعوذ بك منك، لا أحصى ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك».

لطائف التدبير، ومتصفاً بجميع الصفات الملكية المقربة من الله تعالى، نائلاً لتلك الصفات نيل اتصاف لها، بل بينهما من البون البعيد ما لا يكاد يحصى، وفي تفاصيل ذلك ومقاديره تتفاوت الأنبياء والأولياء.

ولن يصل إلى فهمك إلا بمثال. ولله المثل الأعلى. ولكنك تعلم أن العالم النقي الكامل مثلاً مثل الشافعي رحمه الله، يعرفه بواب داره، ويعرفه المُنزى^(١) تلميذه. فالبواب يعلم أنه عالم بالشرع، ومصنف فيه، ويرشد خلق الله تعالى إليه على الجملة. والمُنزى يعرفه، لا كمعرفة البواب، بل يعرفه معرفة محيطية بتفاصيل صفاته ومعلوماته^(٢). بل العالم الذي يحسن عشرة أنواع من العلوم، لا يعرفه بالحقيقة تلميذه الذي لم يحصل إلا نوعاً واحداً فضلاً عن خادمه الذي لم يحصل شيئاً من علومه. بل الذي حصل علماً واحداً إنما عرف بالتحقيق عشرة إن ساواه في ذلك العلم حتى لم يقصر عنه. فإن قصر عنه، فليس يعرف بالحقيقة ما قصر عنه إلا بالاسم وإيهام الجملة. وهو أنه يعرف أنه يعلم شيئاً سوى ما علمه.

فكذلك تفاوت الخلق في معرفة الله تعالى؛ فبقدر ما انكشف لهم من معلومات الله تعالى، وعجائب مقدوراته، وبدائع آياته في الدنيا والآخرة، والملك والمملوكوت.. تزداد معرفتهم بالله تعالى، وتقرب معرفتهم من معرفة الحقيقة.

فإن قلت: فإذا لم يعرفوا حقيقة الذات، واستحال معرفتها؛ فهل عرفوا الأسماء والصفات معرفة تامة حقيقة؟

قلنا: هيهات ذلك أيضاً لا يعرفه بالكمال والحقيقة إلا الله تعالى؛ لأننا إذا علمنا أن ذاتاً عالمة فقد علمنا شيئاً مبهمًا لا ندري حقيقته، لكن ندري أن له صفة العلم. فإن كانت صفة العلم معلومة لنا حقيقة كان علمنا بأنه عالم علماً تاماً بحقيقة هذه الصفة،

(١) إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل، أو إبراهيم المزني: (١٧٥ - ٢٦٤ هـ - ٧٩١ - ٨٧٨ م) من أهل مصر. كان زاهداً عالماً مجتهداً قوى الحجة. قال الشافعي: المزني ناصر مذهبي. وقال في قوة حجته: لو ناظر الشيطان لغلبه! الأعلام (١/ ٣٢٩)، ووفيات الأعيان (١/ ٧١) والانتقاء (١١٠)، وفقه الشافعية (٢٥٧).

(٢) جدير بالذكر أن الإمام الغزالي رحمه الله على مذهب الإمام الشافعي، وله مصنفات عديدة في مذهبه، منها «الوسيط» الذي يعد أحد الكتب التي عليها مدار الفقه الشافعي، وقد اختصره الإمام الغزالي في «الوجيز» الذي هو مختصر للوسيط مع زيادات عليه.

وإلا فلا. ولا يعرف أحد حقيقة علم الله إلا من له مثل علمه، وليس ذلك إلا له؛ فلا يعرفه أحد سواه. وإنما يعرفه غيره بالشبه بعلم نفسه، كما أوردنا من مثال التشبيه بالسكر. وعلم الله تعالى لا يشبه علم الخلق ألبتة، فلا يكون معرفة الخلق به معرفة تامة حقيقة، بل إلهامية تشبيهية.

ولا تتعجب من هذا؛ فإنني أقول: لا يعرف الساحر إلا الساحر نفسه، أو ساحر فوقه، أو مثله. فأما من لا يعرف السحر وحقيقته وماهيته لا يعرف من الساحر إلا اسمه، ويعرف أن له علمًا وخاصية ولا يدري ما ذلك العلم؛ إذا لا يدري معلومه، ولا يدري ما تلك الخاصة.

نعم، يدري أن تلك الخاصة، وإن كانت مبهمة، فهي من جنس المعلوم، وثمرتها تغيير القلوب، وتبديل أوصاف الأعيان، والتفريق بين الأزواج. وهذا بمعزل عن معرفة حقيقته.

ومن لم يعرف حقيقة السحر لا يعرف حقيقة الساحر؛ لأن الساحر من له خاصية السحر. وحاصل اسم الساحر أنه اسم مشتق من تلك الصفة، إن كانت مجهولة فهو مجهول، وإن كانت معلومة فهو معلوم. والمعلوم من السحر لغير الساحر وصف عام بعيد عن الماهية، وهو أنه من جنس العلوم؛ فإن اسم العلم ينطبق عليه.

فكذلك الحاصل عندنا من قدرة الله تعالى أنه وصف... ثمرته وأثره وجود الأشياء. وينطلق عليه اسم القدرة؛ لأنه يناسب قدرتنا مناسبة لذة الوقاع لذة السكر. وهذا كله بمعزل عن حقيقة تلك القدرة. نعم كلما ازداد العبد إحاطة بتفاصيل المقدرات، وعجائب الصنع في ملكوت السموات - كان حظه من معرفة صفة القدرة أوفر؛ لأن الثمرة تدل على المثمر، كما أنه إذا ازداد التلميذ إحاطة بتفاصيل علوم الأستاذ وتصانيفه - كانت معرفته له أكمل، واستعظامه له أتم.

فإن هذا يرجع إلى تفاوت معرفة العارفين. ويتطرق إلى تفاوت لا يتناهى؛ لأن ما لا يقدر الآدمي على معرفته من معلومات الله لا نهاية له، وما يقدر عليه أيضًا لا نهاية له. وإن كان ما يدخل في الوجود منه متناهيًا، ولكن مقدور الآدمي في العلوم لا نهاية له. نعم الخارج إلى الوجود متفاوت في الكثرة والقلة، وبه يظهر تفاوت الناس في المعرفة، وهو كالتفاوت بينهم في القدرة الحاصلة لهم بالغنى بالمال. فمن واحد

يملك الدائق والدرهم، ومن آخر يملك آلافاً. فكذلك العلوم، بل التفاوت فى العلوم أعظم؛ لأن المعلومات لا نهاية لها، وأعيان الأموال أجسام، والأجسام متناهية لا يتصور أن تنتفى النهاية عنها.

فإذن قد عرفت كيف تتفاوت الخلق فى بحار معرفة الله، وأن ذلك لا نهاية له. وعرفت أن من قال: لا يعرف الله إلا الله - فقد صدق. ومن قال: لا أعرف إلا الله - فقد صدق؛ فإنه ليس فى الوجود إلا الله وأفعاله. فإذا نظر إلى أفعاله من حيث هى أفعاله، وكان مقصور النظر عليها؛ أو لم يرها من حيث هى سماء أو أرض أو شجر، بل من حيث إنها صنعه - فلم تتجاوز معرفته حضرة الربوبية. فيمكنه أن يقول: ما أعرف إلا الله، وما أرى إلا الله. ولو تصور شخص لا يرى إلا الشمس ونورها المنتشر فى الآفاق.. يصح منه أن يقول: ما أرى إلا الشمس. فإن النور الفائض منها هو من جملتها ليس خارجاً عنها. فكل ما فى الوجود نور من أنوار القدرة الأزلية، وأثر من آثارها. وكما أن الشمس شعاع النور والفائض على كل مستنير. فكذلك المعنى الذى قصرت العبارة عنه يعبر عنه بالقدرة الأزلية للضرورة هى بتنوع الوجود الفائض على كل موجود. فليس فى الوجود إلا الله. فيجوز أن يقول العارف: لا أعرف إلا الله.

ومن العجائب أن يقول: لا أعرف إلا الله، ويكون صادقاً. ويقول: لا أعرف الله، ويكون أيضاً صادقاً! ولكن ذلك بوجه، وهذا بوجه. ولو كذبت المتناقضات إذا اختلفت وجود الاعتبار لما صدق قوله تعالى ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: 17]. ولكنه صادق لأن الرامى باعتبارين: هو منسوب إلى العبد بأحدهما، ومنسوب إلى الرب بالثانى؛ فلا تناقض فيه.

ولنقبض ههنا عنان البيان؛ فقد خضنا لجة بحر لا ساحل له. وأمثال هذه الأسرار لا ينبغى أن تبتذل بإيداعها الكتب. وإذا جاء هنا عرضها غير مقصود، فلنكف عنه؛ ولنرجع إلى شرح معانى أسماء الله الحسنى على التفصيل.

ÁŃŕŕĚ ĵ ĀĲĚ
ΘŕŕĲŭŕĲŕ yDžŕĲĲŕ Āŕ

وفيه فصول ثلاثة:

- الفصل الأول: فى شرح معانى أسماء الله التسعة والتسعين.
- الفصل الثانى: فى المقاصد والغايات.
- الفصل الثالث: فى بيان كيفية رجوع ذلك كله إلى ذات واحدة على مذهب المعتزلة والفلاسفة.

الفصل الأول

ǰ Ǿ ū ʔ qǵp ŋ ū ʔ qǵf Z I D K Ž ʔ Ā K ū q̄ ʔ ʕ || Ā ʔ

وهي التي اشتملت عليها رواية أبي هريرة؛ إذ قال: قال رسول الله ﷺ:

«إن لله تسعة وتسعين اسمًا: مائة إلا واحدًا. إنه وتر يحب الوتر. من أحصاها دخل الجنة: هو الله الذي لا إله إلا هو الرحمن. الرحيم. المَلِك. القدوس. السلام. المؤمن. المهيمن. العزيز. الجبار. المتكبر. الخالق. الباري. المصور. الغفار. القهار. الوهاب. الرزاق. الفتاح. العليم. القابض. الباسط. الخافض. الرافع. المعز. المذل. السميع. البصير. الحَكَم. العدل. اللطيف. الخبير. الحليم. العظيم. الغفور. الشكور. العلي. الكبير. الحفيظ. المقيت. الحسيب. الجليل. الكريم. الرقيب. المجيب. الواسع. الحكيم. الودود. المجيد. الباعث. الشهيد. الحق. الوكيل. القوي. المتين. الولي. الحميد. الْمُحْصِي. المُبْدِي. المعيد. المحيي. المميت. الحي. القيوم. الواحد. الماجد. الواحد. الصمد. القادر. المقتدر. المؤخِّر. الأول. الآخر. الظاهر. الباطن. الوالي. المتعال. البرُّ. التواب. المنتقم. العَفُو. الرؤوف. مالك الملك. ذو الجلال والإكرام. الْمُقْسِط. الجامع. الغنى. المغنى. المانع. الضار. النافع. النور. الهادي. البديع. الباقي. الوارث. الرشيد. الصبور»^(١).

(١) رواه الترمذی، وابن حبان في صحيحه، والحاكم في مستدرکه، والبيهقی في شعب الإیمان، کلهم عن أبي هريرة. قال أبو عيسى الترمذی: هذا حديث غریب، حدثنا به غير واحد عن صفوان بن صالح، ولا نعرفه إلا من حديث صفوان بن صالح وهو ثقة عند أهل الحديث. وقد روى هذا الحديث من غير وجه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ، ولا نعلم من الروایات له إسناد صحيح ذكر الأسماء إلا في هذا الحديث. وقد روى آدم بن إياس هذا الحديث بإسناد غير هذا عن أبي هريرة عن النبي ﷺ وذكر فيه الأسماء وليس له إسناد صحيح. الترمذی (531/5، 532)، الحلبي. وقال في الزوائد: لم يخرج أحد من الأئمة الستة عدد أسماء الله الحسنی من هذا الوجه ولا من غيره غير ابن ماجه والترمذی، مع تقديم وتأخير. وطريق الترمذی أصح شيء في الباب. قال: وإسناد طريق ابن ماجه ضعيف، لضعف عبد الملك بن محمد. وقد تتبع الحافظ العلامة ابن حجر العسقلانی هذا الحديث تتبعًا واسع النطاق سندًا ومتنًا في كتابه الجليل «فتح الباری بشرح صحيح البخاری»، الجزء الثالث والعشرين، ص 251 - 268، طبعة الكليات الأزهرية. فمن شاء فليرجع إليه فإنه مفيد جدًا.

قوله «الله».. هو اسم للموجود الحق الجامع لصفات الإلهية. المنعوت بنعوت الربوبية، المنفرد بالوجود الحقيقي؛ فإن كل موجود سواه غير مستحق للوجود بذاته. وإن ما استفاد الوجود منه فهو من حيث ذاته هالك ومن جهته التي تليه موجود هالك إلا وجهه. والأشبه أنه جاء في الدلالة على هذا المعنى مجرى الأسماء الأعلام. وكل ما ذكر في اشتقاقه وتصريفه تعسف وتكلف.

[فائدة]: اعلم أن هذا الاسم أعظم الأسماء التسعة والتسعين؛ لأنه دال على الذات الجامعة لصفات الإلهية كلها حتى لا يشذ منها شيء.

وسائر الأسماء لا تدل أحادها إلا على آحاد المعاني.. من علم أو قدرة أو فعل أو غيره. ولأنه أخص الأسماء؛ إذ لا يطلقه أحد على غيره لا حقيقة ولا مجازاً، وسائر الأسماء قد تسمى بها غيره.. كالقادر والعليم والرحيم وغيره. فلهذين الوجهين يشبه أن يكون هذا الاسم أعظم هذه الأسماء.

[دقيقة]: معاني سائر الأسماء يتصور أن يتصف العبد بثبوت منها، حتى ينطلق عليه الاسم.. كالحليم والعليم على وجه آخر يبين إطلاقه على الله. وأما معنى هذا الاسم فخاص خصوصاً لا يتصور فيه مشاركة لا بالمجاز ولا بالحقيقة. ولأجل هذا الخصوص يوصف سائر الأسماء بأنه اسم الله، ويعرف بالإضافة إليه؛ فيقال: الصبور والشكور والجبار والملك من أسماء الله. ولا يقال: الله من أسماء الصبور والشكور؛ لأن ذلك من حيث هو أدل على كنه المعاني الإلهية وأخص بها فكان أشهر وأظهر فاستغنى عن التعريف بغيره وعرف غيره بالإضافة إليه.

[تنبيه]: ينبغي أن يكون حظ العبد من هذا الاسم التأله. وأعنى به أن يكون مستغرق القلب والهمة بالله تعالى، لا يرى غيره، ولا يتلفت إلى سواه، ولا يرجو ولا يخاف إلا إياه. وكيف لا يكون كذلك وقد فهم من هذا الاسم أنه الموجود الحقيقي الحق وكل ما سواه فإنه هالك وباطل إلا به؟! فيرى أولاً نفسه أول هالك وباطل كما رآه رسول الله ﷺ حيث قال: «أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل»^(١).

(١) رواه البخاري، ومسلم، وابن ماجه، عن أبي هريرة رضى الله عنه.

الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ اسمان مشتقان من الرحمة. والرحمة تستدعى مرحومًا، ولا مرحوم إلا وهو محتاج، وهو الذى ينقضى به حاجة المحتاج من غير قصد وإرادة وعناية؛ فالمحتاج لا يسمى رحيماً. والذى يريد قضاء حاجة ولا يقضيها.. فإن كان قادراً على قضائها لا يسمى رحيماً باعتبار ما اعتوره من الرقة، ولكنه ناقص.

وإنما الرحمة التامة إضافة الخير على المحتاجين، وإرادته لهم؛ عناية بهم. والرحمة العامة هى التى تتناول المستحق وغير المستحق. ورحمة الله تامة عامة. أما تمامها: فمن حيث أراد قضاء حاجات المحتاجين وقضاها. وعم الدنيا والآخرة، وتناول الضرورات والحاجات والمزايا الخارجية عنها؛ فهو الرحيم المطلق حقاً.

[دقيقة]: الرحمة لا تخلو عن رقة مؤلمة تعترى الرحيم فتحرّكه إلى قضاء حاجة المرحوم. والرب تعالى منزّه عنها. فلعلك تظن أن ذلك نقصان فى معنى الرحمة، فاعلم أن ذلك كمال، وليس بنقصان فى معنى الرحمة.

أما أنه ليس بنقصان: فمن حيث إن كمال الرحمة بكمال ثمرتها. ومهما قضيت حاجة المحتاج بكمالها لم يكن للمرحوم حظ فى تألم الراحم وتفجعه. وإنما تألم الراحم لضعف نفسه ونقصانها، ولا يزيد ضعفها فى غرض المحتاج شيئاً بعد أن قضيت كمال حاجته.

وأما أنه كمال فى معنى الرحمة: فهو أن الرحيم من رقة وتألم يكاد يقصد بفعله دفع الرقة عن نفسه؛ فيكون قد نظر لنفسه، وسعى فى غرض نفسه. وذلك ينقص عن كمال معنى الرحمة. بل كمال الرحمة أن يكون نظر إلى مرحوم لأجل المرحوم، لا لأجل الاستراحة من ألم الرقة.

فائدة: الرحمن أخص من الرحيم؛ ولذلك لا يسمى به غير الله، والرحيم قد يطلق على غيره. فهو من هذا الوجه قريب من اسم الله الجارى مجرى العلم، وإن كان هذا مشتقاً من الرحمة قطعاً. ولذلك جمع الله بينهما فقال: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (١).

(١) الإسراء: ١١٠.

فلزم من هذا الوجه، ومن حيث منعنا الترادف فى الأسماء المحصاة - أن يفرق بين معنى الاسمين. فبالحرى أن يكون المفهوم من الرحمن نوعاً من الرحمة هى أبعد من مقدورات العباد، وهى ما يتعلق بالسعادة الأخرى. فالرحمن هو العطوف على العباد بالإيجاد أولاً، وبالهداية إلى الإيمان وأسباب السعادة ثانياً، والإسعاد فى الآخرة ثالثاً، والإنعام بالنظر إلى وجهه الكريم رابعاً.

[تنبيه]: حظ العبد من اسم الرحمن: أن يرحم عباد الله تعالى الغافلين، فيصْرِفَهُم عن طريق الغفلة إلى الله بالوعظ والنصح بطريق اللطف دون العنف، وأن ينظر إلى العصاة بعين الرحمة لا بعين الإيذاء، وأن يكون كل معصية تجرى فى العالم كمعصية له فى نفسه؛ فلا يَأْلُو جهداً فى إزالتها بقدر وسعته رحمة لذلك العاصى أن يتعرض لسخط الله تعالى ويستحق البعد عن جواره.

وحظه من اسم الرحيم: أن لا يدع فاقة لمحتاج إلا يسدها بقدر طاقته ولا يترك فقيراً فى جواره وبلده إلا ويقوم بتعده ودفع فقره: إما بماله، أو جاهه، أو السعى فى حقه بالشفاعة إلى غيره. فإن عجز من جميع ذلك، فيعيّنه بالدعاء وإظهار الحزن لسبب حاجته رقة عيه وعطفاً؛ حتى كأنه مساهم له فى ضرره وحاجته.

سؤال وجوابه:

لعلك تقول: ما معنى كونه تعالى رحيماً، وكونه تعالى أرحم الراحمين، والرحيم لا يرى مبتلى ولا مضروراً ومعذباً ومريضاً وهو يقدر على إمطة ما بهم إلا ويبادر إلى إمطته. والرب تعالى قادر على كفاية كل بلية، ودفع كل فقر، وإمطة كل مرض، وإزالة كل ضرر. والدنيا طافحة بالأمراض والمحن والبلايا، وهو قادر على إزالة جميعها، وتارك عباده ممتحنين بالرزايا والمحن؟

فجوابك: أن الطفل الصغير، قد ترق له أمه فتمنعه عن الحجامة، والأب العاقل يحمله عليها قهراً. والجاهل يظن أن الرحيم هى الأم دون الأب. والعاقل يعلم أن إيلاء الأب إياه بالحجامة من كمال رحمته وعطفه وتمايم شفقتة، وأن الأم عدو فى صورة صديق؛ وأن الألم القليل إذا كان سبباً للذة الكثيرة لم يكن شراً، بل كان خيراً. والرحيم يريد الخير للمرحوم لا محالة، وليس فى الوجود شر إلا وفى ضمنه خير، لو رفع ذلك الشر لبطل الخير الذى فى ضمنه، وحصل بطلانه شر أعظم من الشر

الذى يتضمنه. فاليد المتأكلة قطعها شر في الظاهر، وفي ضمنها خير جزيل، هو سلامة البدن. ولو ترك قطع اليد لحصل هلاك البدن، ولكان الشر أعظم. وقطع اليد لأجل سلامة البدن شر في ضمنه خير. ولكن المراد الأول السابق إلى نظر القاطع السلامة التى هى خير محض. ثم لما كان السبيل قطع اليد لأجله، وكانت السلامة مطلوبة لذاتها أولاً، والقطع مطلوباً لغيره ثانياً لا لذاته.. فهما داخلان تحت الإرادة، ولكن أحدهما مراد لذاته والآخر مراد لغيره. والمراد لذاته قبل المراد لغيره؛ ولأجله قال تعالى [فى الحديث]: «رحمتى سبقت غضبى»^(١) فغضبه إرادته للشر، والشر بإرادته.. ورحمته إرادته للخير، والخير بإرادته. ولكن أراد الخير للخير نفسه وأراد الشر لا لذاته ولكن لما فى ضمنه من الخير. والخير مقتضى بالذات والشر مقتضى لغيره. وكلُّ مقدر، وليس فى ذلك ما ينافى الرحمة أصلاً.

فالآن إن خطر لك نوع من الشر لا ترى تحته خيراً، أو خطر لك أنه كان تحصيل ذلك الخير ممكناً لا فى ضمن الشر - فاتهم عقلك القاصر فى أحد الخاطرين. أما فى قولك: إن هذا الشر لا خير تحته - فإن هذا مما تقصر العقول عن معرفته. ولعلك فيه مثل الصبى الذى يرى الحجامه شراً محضاً؛ لأنه ينظر إلى خصوص المقتول؛ لأنه فى حقه شر محض، ويذهل عن الخير العام الحاصل للناس كافة، ولا يدرك أن التوصل بالشر الخاص إلى الخير العام خير محض، ولا ينبغى للخير أن يهمله.

أو اتهم عقلك فى خاطر الثانى وهو قولك: إن تحصيل ذلك لا فى ضمن ذلك الشر ممكن. فإن هذا أيضاً دقيق غامض. فليس كل محال وممكن مما يدرك إمكانه واستحالة بالبديهة ولا بالنظر القريب. بل عرف ذلك بنظر غامض دقيق يقصر عنه الأكثرون.

(١) تمامه: عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لما خلق الله الخلق كتب فى كتاب فهو عنده فوق العرش: إن رحمتى سبقت غضبى». أخرجه الشيخان. وعند البخارى رحمه الله فى أخرى: «إن رحمتى غلبت غضبى». وعند الشيخين والترمذى فى أخرى: «تغلب غضبى».

فاتهم عقلك في هذين الطرفين. ولا تشكن أصلاً في أنه أرحم الراحمين، وأنه سبقت رحمته غضبه، ولا تَشْتَرِب^(١) في أن مريد الشر للشر لا للخير غير مستحق لاسم الرحمة.

وتحت كشف هذا الغطاء عن هذا السر الذي منع الشر من إفشائه؛ فاقنع بالإيمان، ولا تطمع في إفشاء. ولقد نبهت بالرمز والإيمان إن كنت من أهله. فتأمل: شعر:

لقد أسمعت لو ناديت حيًّا ولكن لا حياة لمن نادى

هذا حكم الأكثرين. وأما أنت أيها الأخ المقصود بالشرح فلا أظنك إلا مستبصراً يُسِرُّ الله في القدر، مستغنياً عن هذه التحويمات والتنبيهات.

الملك هو الذي يستغنى في ذاته وصفاته عن كل موجود، بل لا يستغنى عنه شيء في شيء: لا في ذاته ولا في صفاته، ولا في وجوده، ولا في بقائه.

بل كل شيء فوجوده منه أو مما هو منه. وكل شيء سواه فهو له مملوك في ذاته وصفاته. وهو مستغن عن كل شيء.

فهذا هو الملك المطلق.

[تنبيه] العبد لا يتصور أن يكون ملكاً مطلقاً؛ فإنه لا يستغنى عن كل شيء؛ فإنه أبداً فقير إلى الله تعالى وإن استغنى عن سواه. ولا يتصور أن يحتاج إليه كل شيء، بل يستغنى عنه أكثر الموجودات.

ولكن لما تصور أن يستغنى عن بعض الأشياء، ولا يستغنى عن بعض الأشياء - كان له شوب في الملك.

فالملك من العباد هو الذي لا يملك إلا الله، بل يستغنى عن كل شيء سوى الله. وهو مع ذلك يملك مملكته بحيث يطيعه فيها جنوده ورعاياه. وإنما مملكته الخاصة به: قلبه، وقالبه. وجنده: شهوته، وغضبه وهواه ورعيته: لسانه، وعيناه، ويده، وسائر أعضائه. فإذا ملكها ولم تملكه، وأطاعته ولم يطعها؛ فقد نال درجة الملك في عالمه.

(١) أي لا تداخلك الريبة والشك - طرفة عين - في ذلك.

فإن انضم إليه استغناؤه عن كل الناس، واحتاج الناس كلهم إليه في حياتهم العاجلة والآجلة - فهو الملك في العالم الأرضي. وتلك رتبة الأنبياء عليهم السلام؛ فإنهم استغنوا في الهداية إلى الحياة الآخرة عن كل أحد إلا عن الله، واحتاج إليه كل أحد. يليهم في هذا الملك العلماء الذين هم ورثة الأنبياء. وإنما ملكهم بقدر قدرتهم على إرشاد العباد، واستغنائهم عن الاسترشاد.

وبهذه الصفات يقرب العبد من الملائكة في الصفات، ويتقرب إلى الله تعالى بها. وهذا الملك عطية للعبد من الملك الحق الذي لا مثوبة في ملكه. ولقد صدق بعض العارفين لما قال له بعض الأمراء: سلني حاجتك. حيث قال: أولى تقول ولي عبدان هما سيداك؟!

قال: ومن هما؟ قال: الحرص والهوى؛ فقد غلبتهما وغلباك، وملكتهما وملكاك. وقال بعضهم لبعض الشيوخ: أوصني. فقال له: كن ملكًا في الدنيا وملكًا في الآخرة. فقال: وكيف؟ فقال: معناه اقطع طمعك وشهوتك عند الدنيا تكن ملكًا في الدنيا والآخرة؛ فإن الملك في الحرية والاستغناء.

القدوس هو المنزه عن كل وصف يدركه الحس، أو يتصوره خيال، أو يسبق إليه وهم، أو يختلج به ضمير، أو يقضى به تفكير.

ولست أقول: منزّه عن العيوب والنقائص. فإن ذكر ذلك يكاد يقرب من ترك الأدب؛ فليس من الأدب أن يقول القائل: ملك البلد ليس بحائك ولا حجام. فإن نفى الوجود يكاد يوهم إمكان الوجود. وفي ذلك الإيهام نقص.

بل أقول: القدوس هو المنزه عن كل وصف من أوصاف الكمال الذي يظنه أكثر الخلق؛ لأنهم أولاً نظروا إلى أنفسهم وعرفوا صفاتهم وأدركوا انقسامها إلى ما هو كمال ولكنه في حقهم مثل: علمهم، وقدرتهم، وسمعهم، وبصرهم، وكلامهم، وإرادتهم، واختيارهم. ووضعوا هذه الألفاظ بإزاء هذه المعاني، وقالوا: إن هذه أسماء الكمال. وإلى ما هو نقص في حقهم، مثل: جهلهم، وعجزهم، وعماهم، وصممهم، وخرسهم. فوضعوا بإزاء هذه المعاني هذه الألفاظ. ثم كان غايتهم في الثناء على الله تعالى ووصفه أن وصفوه بما هو أوصاف كمالهم من علم وقدرة وسمع وبصر وكلام، وأن نفوا عنه أوصاف نقصهم. وهو منزّه عن أوصاف كمالهم، كما أنه منزّه

عن أوصاف نقصهم. بل كان صفة تتصور للخلق فهو منزّه مقدس عنها وعمّا يشبهها ويمثلها. ولولا ورود الرخصة والأدب بإطلاقها لم يجز إطلاق أكثرها. وقد فهمت هذا في الفصل الرابع من فصول المقدمات فلا حاجة للإعادة.

[تنبيه] قدس العبد في أن ينزه إرادته وعلمه:

أما علمه: فينزهه عن المتخيلات والمحسوسات والموهومات وكل ما يشارك فيه البهائم من الإلهية والإدراكات. بل يكون تردد نظره وتطواف علمه حول الأمور الأزلية المنزهة عن أن تقرب فتدرك بالحس أو تبعد فتغيب عن الحس، بل يصير متجرداً في نفسه عن المحسوسات والمتخيلات كلها. ويقتنى من العلوم ما لو سلب آلة حسه وتخيله بقى ريان بالعلوم الشريفة الكلية الإلهية المتعلقة بالمعلومات الأزلية الأبدية دون الشخصيات المتغيرة المستحيلة.

وأما إرادته: فينزهها عن أن تدور حول الحظوظ البشرية التي ترجع إلى لذة الشهوة، والغضب، ومتعة الطعام، والمنكح، والملبس، والملمس، والمنظر، وما لا يصل إليه من اللذات إلا بواسطة الحس والقلب. بل لا يريد إلا الله، ولا يبقى له حظ إلا في الله. ولا يكون له شوق إلا إلى لقاء الله، ولا فرح إلا بالقرب من الله. ولو عرضت عليه الجنة وما فيها من النعيم - لم يلفت همته إليها، ولم يقنع من الدار إلا برب الدار.

وعلى الجملة الإدراكات الحسية والخيالية تشارك البهائم فيها؛ فينبغي أن يترقى عنها إلى ما هو من خواص الإنسانية. والحظوظ البشرية الشهوانية تتزاحم البهائم أيضاً فيها، فينبغي أن ينتزه عنها.

فجلالة المريد على قدر جلالة مراده. ومن همته ما يدخل في بطنه فقيمته ما يخرج منه. ومن لم يكن له همة سوى الله فدرجته على قدر همته. ومن رقى علمه عن درجة المحسوسات والمتخيلات، أو قدس إرادته عن مقتضى الشهوات - فقد نزل بحبوحه حظيرة القدس.

هو الذى تسلم ذاته عن العيب، وصفاته عن النقص، وأفعاله عن الشر؛ **السَّلام** حتى إذا كان كذلك لم يكن فى الوجود سلامة إلا وكانت معزية إليه صادرة منه.

وقد فهمت أن أفعاله تعالى سالمة عن الشر، أعنى الشر المطلق المراد لذاته لا لخير حاصل فى ضمنه أعظم منه. وليس فى الوجود شر بهذه الصفة كما سبق للإيماء إليه.

[تنبيه]: كل عبد سلم عن الغش والحقد والحسد وإرادة الشر - قلبه، وسلمت عن الآثار والمحظورات جوارحه، وسلم عن الانتكاس والانعكاس صفاته - فهو الذى يأتى الله بقلب سليم. وهو السلام من العباد، القريب فى وصفه من السلام المطلق الحق الذى لا مثوية فى صفته.

وأعتنى بالانتكاس فى صفاته أن يكون عقله أسير شهوته وغضبه؛ إذ الحق عكسه، وهو أن تكون الشهوة والغضب أسير العقل وطوعه. فإذا انعكس فقد انتكس. ولا سلامة حيث يصير الأمير مأمورًا والملك عبدًا.

ولن يوصف بالسلام والإسلام إلا من سلم المسلمون من لسانه ويده، فكيف يوصف به من لم يسلم هو من نفسه.

هو الذى يعزى إليه الأمن والأمان بإفادته أسبابه وسده طرق المخاوف.

ولا يتصور أمن إلا فى محل الخوف، ولا خوف إلا عند إمكان العدم والنقص والهلاك.

والمؤمن المطلق هو الذى لا يتصور أمن وأمان إلا ويكون مستفادًا من جهته.. وهو الله تعالى.

وليس يخفى أن الأعمى يخاف أن يناله هلاك من حيث لا يرى؛ فعينه البصرية تفيدُه أمانًا منه. والأقطع يخاف آفة لا تندفع إلا باليد؛ فاليد السليمة أمان منها. وهكذا جميع الحواس والأطراف. والمؤمن خلاقها، ومصورها، ومقوِّها.

ولو قدرنا إنسانًا وحده مطلوبًا من جهة أعدائه، وهو ملقى فى مضيق لا يتحرك عليه أعضاؤها لضعفه؛ وإن تحركت فلا سلاح معه، فإن كان معه سلاح لم يقاوم أعداءه وحده، وإن كان له جنود لم يأمن أن تنكسر جنوده، ولا يجد حصنًا يأوى إليه.. فجاء من عالج ضعفه فقواه، وأمدّه بجنود وأسلحة، وبني حوله حصنًا حصينًا؛ فقد أفاده أمانًا وأمانًا. فبالحرى أن يسمى مؤمنًا فى حقه.

والعبد ضعيف فى أصل فطرته، وهو عرضة للأمراض والجوع والعطش من باطنه، وعرضة الآفات المحرقة والمغركة والجارحة والكاسرة من ظاهره. ولم يؤمنه من هذه المخاوف إلا الذى أعد الأدوية دافعة لأمراضه، والأطعمة مزيلة لجوعه، والأشربة

ممبطة لعطشه، والأعضاء دافعة عن بدنه، والحواس جواسيس منذرة بما يقرب من مهلكاته. ثم خوفه الأعظم من هلاك الآخرة، ولا يحصنه عنه إلا كلمة التوحيد. والله تعالى هاديه إليها ومرغبه فيها حيث قال (في الحديث القدسي): «لا إله إلا الله حصني، فمن دخل حصني فقد أمن عذابي»^(١).

فلا أمن في العالم إلا وهو مستفاد بأسباب هو منفرد بخلقها والهداية إلى استعمالها؛ فهو الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى؛ فهو المؤمن المطلق حقًا.

[تنبيه]: حظ العبد من هذا الوصف أن يأمن الخلق كلهم جانبه. بل يرجو كل خائف الاعتضاد به في دفع الهلاك عن نفسه في دينه ودنياه، كما قال رسول الله ﷺ: «والله لا يؤمن، والله لا يؤمن». قيل: ومن يارسول الله؟ قال: الذي لا يأمن جاره بوائقه»^(٢).

وأحق العباد باسم المؤمن من كان سببًا لأمن الخلق من عذاب الله بالهداية إلى طريق الله والإرشاد إلى سبيل النجاة. وهذه حرفة الأنبياء والعلماء؛ ولذلك قال النبي ﷺ: «إنكم تتهافنون في النار تهافت الفراش وأنا آخذ بحجزكم»^(٣).

ولعلك تقول: الخوف على الحقيقة من الله، فلا مخوف إلا إياه؛ فهو الذي خوف عباده، وهو الذي خلق أسباب الخوف.. فكيف ينسب إليه الأمن؟

فجوابك: أن الخوف منه، والأمن منه، وهو خالق سبب الخوف والأمن جميعًا. وكونه مخوفًا لا يمنع كونه مؤمنًا، كما أن كونه مذللًا لا يمنع كونه معزًا؛ بل هو المعز

(١) رواه الشيرازي عن علي. قال السيوطي: حديث صحيح. وقال صاحب «السفر المفيد» - ص 10 - رواه البخاري، وابن النجار. وجليد بالذكر أن هناك رسالة في شرح هذا الحديث موسومة: كتاب الحصن الحصين أو كتاب التجريد في كلمة التوحيد. وكثيرًا ما تنسب هذه الرسالة لحجة الإسلام أبي حامد محمد الغزالي، ولكنها في الواقع لأخيه أحمد الغزالي. وهذه الرسالة لها مخطوطات عديدة في دار الكتب المصرية، وفي الظاهرية بدمشق، وفي الفاتيكان.

(٢) رواه البخاري، في كتاب الأدب، باب إثم من لا يأمن جاره بوائقه، (4 / 53). طبعة دار المعرفة، بيروت. كما رواه مسلم في صحيحه، وفي رواية له: «لا يدخل الجنة من لا يأمن جاره بوائقه». «البوائق»: الغوائل والشُرور.

(٣) قال العراقي في تخريج الإحياء: متفق عليه من حديث أبي هريرة بلفظ «مثل ومثل الناس..» وقال مسلم: «ومثل أمي كمثل رجل استوقد نارًا فجعلت الدواب والفراش يقعن فيه فأنا آخذ بحجزكم وأنتم تقتحمون فيه». ولمسلم من حديث جابر: «وأنا آخذ بحجزكم من النار وأنتم تفلتون من يدي». اهـ. قال الهيثمي في مجمع الزوائد: رواه أحمد وأبو يعلى، وفيه المسعودي وقد اختلط.

والمذل. وكونه خافضاً لا يمنع كونه رافعاً. بل هو الخافض الرافع. فكذلك هو المؤمن المخوف، ولكن المؤمن ورد التوقيف به خاصة دون المخوف.

المهيمن معناه في حق الله تعالى: أنه القائم على خلقه بأعمالهم وأرزاقهم وآجالهم. وإنما قيامه عليهم باطلاعه واستيلائه وحفظه. وكل مشرف على كنه الأمر مسئول عليه حافظ له - فهو مهيمن عليه. والإشراف يرجع إلى العلم، والاستيلاء إلى كمال القدرة، والحفظ إلى العقل. فالجامع بين هذه المعاني اسمه المهيم. ولن يجمع ذلك على الإطلاق والكمال إلا الله تعالى؛ ولذلك قيل إنه من أسماء الله تعالى في الكتب القديمة.

[تنبيه]: كل عبد راقب حتى أشرف على أغواره وأسراره، واستولى مع ذلك تقويم أحواله وأوصافه، وقام بحفظها على الدوام على مقتضى تقويمه؛ فهو مهيمن بالإضافة إلى قلبه. فإن اتسع إشرافه واستيلائه حتى قام بحفظ عباد الله على نهج السداد بعد اطلاعه على بواطنهم وأسرارهم بطريق التفرس والاستدلال بظواهرهم - كان نصيبه من هذا المعنى أوفر حظ وأتمه.

العزیز هو الخطير الذي يقل وجود مثله، وتشتد الحاجة إليه، ويصعب الوصول إليه فما لم يجتمع عليه هذه المعاني الثلاثة لم يطلق عليه اسم العزيز. فكم من شيء يقل وجوده، ولكن لم يعظم خطره، ولم يكثر نفعه - لم يسم عزيزاً. وكم من شيء يعظم خطره، ويكثر نفعه، ولا يوجد نظيره؛ ولكن إذا لم يصعب الوصول إليه لم يسم عزيزاً.. كالشمس مثلاً، فإنها لا نظير لها.. والأرض كذلك⁽¹⁾. والنفع عظيم في كل واحد منهما، والحاجة شديدة إليهما، ولكن لا يوصفان بالعزة؛ لأنه لا يصعب الوصول إلى مشاهدتهما فلا بد من اجتماع المعاني الثلاثة.

ثم لكل واحد من المعاني الثلاثة كمال ونقصان. فالكمال في قلة الوجود يرجع إلى واحد؛ إذ لا أقل من الواحد، ويكون بحيث يستحيل وجود مثله، وليس هو إلا الله تعالى فإن الشمس وإن كانت واحدة في الوجود فليست واحدة في الإمكان، فيمكن

(1) هذا المثال الذي أورده الإمام الغزالي رحمه الله لم يعد صحيحاً اليوم بعد التقدم الهائل الذي حققته العلوم، فإذا كان القدماء يرون أن الشمس واحدة لا ثاني لها، والأرض والقمر كذلك؛ فإن العلوم الحديثة بينت أن هناك شمساً كشمسنا تضيء في عوالم كعالمنا، وأقمرًا كقمرنا تدور حول أجرام كأرضنا تنير ليلها كما ينير قمرنا ليلنا. يقول ب. جيران P. Guerin: «كما هو واضح فالنظم الكوكبية منتشرة في الكون بكثرة شديدة. وليس النظام الشمسي والأرضي فريدين..»

وجود مثلها في الكمال والنفاسة. وشدة الحاجة أن يحتاج إليه كل شيء في كل شيء حتى في وجوده وبقائه وصفاته. وليس ذلك على الكمال إلا إلى الله تعالى فإننا قد بينا أنه لا يعرف الله تعالى إلا الله تعالى؛ فهو العزيز المطلق الحق لا يوازيه فيه غيره. [تنبيه]: العزيز من العباد من يحتاج إليه عباد الله تعالى في أهم أمورهم، وهي الحياة الآخروية والسعادة الأبدية. وذلك مما يقل لا محالة وجوده ويصعب إدراكه. وهذه رتبة الأنبياء صلوات الله عليهم. ويشاركه في العز من ينفرد بالقرب من درجتهم في عصرهم: كالخلفاء، وورثتهم من العلماء. وعزة كل واحد منهم بقدر علو رتبته على سهولة النيل والمشاركة، وبقدر عنائه من إرشاد الخلق.

الجبَّارُ هو الذي تنفذ مشيئته على سبيل الإيجاب في كل أحد، ولا تنفذ فيه مشيئة أحد، والذي لا يخرج أحد عن قبضته، وتقتصر الأيدي دون حمى حضرته. فالجبار المطلق هو الله تعالى؛ فإنه يجبر كل واحد، ولا يجبره أحد ولا مثنوية في حقه في الطرفين.

[تنبيه]: الجبار من العباد من ارتفع عن الأتباع، ونال درجة الاستتباع، وتفرّد بعلو رتبته؛ بحيث يجبر الخلق بهيئاته وصورته على الاقتداء به ومتابعته في سمته وسيرته؛ فيفيد الخلق ولا يستفيد، ويؤثر ولا يتأثر، ويستتبع ولا يتبع. لا يشاهده أحد إلا ويفنى على ملاحظة نفسه، ويصير متشوقاً إليه، غير ملتفت إلى ذاته. ولا يطمع أحد في استدراجه واستتباعه. وإنما حظى بهذا الوصف سيد البشر ﷺ، حيث قال: «لو كان موسى حيًا ما وسعه إلا اتباعي»^(١)، قال: «أنا سيد ولد آدم ولا فخر»^(٢).

(١) تمامه: عن جابر بن عبد الله أن عمر بن الخطاب أتى النبي ﷺ بكتاب أصابه من بعض أهل الكتاب فقرأه على النبي ﷺ فغضب، وقال: «أمتهوكون فيها يا ابن الخطاب؟ والذي نفسي بيده لقد جئتكم بها بيضاء نقية لا تسألوهم عن شيء فيخبروكم بحق فتكذبوا به أو بباطل فتصدقوا به، والذي نفسي بيده لو أن موسى كان فيكم حيًا ما وسعه إلا أن يتبعني». رواه أحمد، وأبو يعلى، والبخاري، وفيه مجالد بن سعيد - ضعفه أحمد ويحيى بن سعيد وغيرهما. وفي رواية أخرى، قال ﷺ: «لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء فإنهم لن يهدوكم وقد ضلوا وإنكم إما أن تكذبوا بحق أو تصدقوا بباطل، والله لو كان موسى بين أظهركم ما حل له إلا أن يتبعني». رواه البخاري، وعند أحمد بعضه، وفيه جابر الجعفي وهو ضعيف اتهم بالكذب. ومعنى «المتهوكون»: المتحIRON. والتهوك أيضا مثل التهور وهو الوقوع في الشيء بقلة مبالاة.

(٢) صحيح، أخرجه الترمذی (282/2)، وابن ماجه (4308)، وأحمد (2/3)، من حديث أبي سعيد الخدري، وقال الترمذی: حديث حسن صحيح. ورواه أحمد (281/1 - 295) من هذا الوجه عن ابن عباس، وله شاهد من حديث أبي هريرة بلفظ: «أنا سيد آدم يوم القيامة» أخرجه مسلم (59/7)، وأبو داود (4673)، وابن سعد (20/1). وهو في الصحيحين نحوه.

المتكبر هو الذى يرى الكل حقيرًا بالإضافة إلى ذاته، ولا يرى العظمة والكبرياء إلا لنفسه؛ فينظر إلى غيره نظر الملوك إلى العبيد. فإن كانت هذه الرؤية صادقة كان التكبر حقًا، وكان صاحبها متكبرًا حقًا.

ولا يتصور ذلك على الإطلاق إلا لله تعالى. فإن كان ذلك التكبر والاستعظام باطلاً، ومذموماً. وكل من رأى العظمة والكبرياء لنفسه على الخصوص دون غيره - كانت رؤيته كاذبة ونظره باطلاً إلا الله تعالى.

[تنبيه]: المتكبر من العباد هو الزاهد العارف. ومعنى زهد العارف أن يتنزه عما يشغل سره من الخلق، ويتكبر على كل شيء سوى الحق تعالى؛ فيكون مستحقراً للدنيا والآخرة جميعاً، مترفعاً عن أن يشغله كلاهما عن الحق تعالى. وزهد غير العارف معاملة ومعاضة؛ وإنما يشتري بمتاع الدنيا الآخرة، فيترك الشيء عاجلاً طمعاً فى أضعافه آجلاً. وإنما هو سلم ومبايعة. ومن استعبده شهوة المطعم والمنكح فهو حقير إن كان ذلك دائماً. وإنما المتكبر من يستحق كل شهوة وحظ يتصور أن يساهمه البهائم فيه.

الخالق البارئ المصور قد يظن أن هذه الأسماء مترادفة، وأن الكل يرجع إلى الخلق والاختراع. ولا ينبغي أن يكون كذلك. بل كل ما يخرج من العدم إلى الوجود فيفتقر إلى التقدير أولاً، وإلى الإيجاد على وفق التقدير ثانياً، وإلى التصوير بعد الإيجاد ثالثاً.

والله تعالى: خالق من حيث إنه مقدر.. وبارئ من حيث إنه مخترع موجد.. ومصور من حيث إنه مرتب صور المخترعات أحسن ترتيب.

وهذا كالبناء مثلاً، فإنه يحتاج إلى مقدر يقدر ما لا بد منه من الخشب واللبن ومساحة الأرض وعدد الأبنية وطولها وعرضها. وهذا يتولاه المهندس في رسمه ويصوره. ثم يحتاج إلى بناء يتولى الأعمال التى عندها يحدث حصول الأبنية. ثم يحتاج إلى مزيّن ينقش ظاهره، ويزين صورته.. ويتولاه غير البناء.

هذه هى العادات فى التقدير والبناء والتصوير. وليس كذلك فى أفعال الله تعالى. بل هو المقدر. والموجد والمزيّن. فهو الخالق البارئ المصور.

ومثاله الإنسان، وهو أحد مخلوقاته، وهو يحتاج فى وجوده أولاً أن يقدر ما منه وجوده وأنه جسم مخصوص. فلا بد من الجسم أولاً حتى يخصص بالصفات، كما يحتاج البناء إلى الآلات حتى يبنى. ثم لا تصلح بنية الإنسان إلا فى الماء والتراب جميعاً؛ إذ التراب وحده يابس محض لا يتشنى ولا يتعطف فى الحركات، والماء وحده رطب محض لا يتماسك ولا ينتصب. فلا بد وأن يمزج الرطب باليابس حتى يعتدل، ويعبر عنه بالطين. ثم لابد من حرارة طابخة حتى يستحكم مزاج الماء بالتراب ولا ينفصل؛ فلا يتخلق الإنسان من الطين المحض، بل من صلصال كالفخار. والفخار هو الطين المعجون بالماء الذى عملت فيه النار حتى أحكمت مزاجه. ثم يحتاج إلى تقدير للماء والطين بمقدار مخصوص؛ فإنه إن صغر مثلاً لم يحصل منه الأفعال الإنسانية، بل كان على قدر الذر والنمل؛ فتسفيه الرياح، ويهلكه أدنى شىء. ولا يحتاج إلى مثل الجبل من الطين؛ فإن ذلك يزيد على قدر الحاجة. بل الكافى من غير زيادة ولا نقصان قدر معلوم يعلمه الله.

وكل ذلك يرجع إلى التقدير. فهو باعتبار تقدير هذه الأمور، وباعتبار الإيجاد على وفق التقدير - خالق. وباعتبار مجرد الإيجاد والإخراج من العدم إلى الوجود - بارئ. والإيجاد المجرد شىء، والإيجاد على وفق التقدير شىء آخر. وهذا يحتاج إليه من يبعد رد الخلق إلى مجرد التقدير مع أن له فى اللغة وجهًا؛ إذ العرب تسمى الحَذَقَ المجرب خالقًا؛ لتقديره بعض الفعل على بعض. ولذلك قال الشاعر:

ولأنت تفرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى

فأما اسم المصور؛ فهو له من حيث رتب صور الأشياء أحسن ترتيب، وصورها أحسن تصوير.

وهذا من أوصاف الفعل فلا يعلم حقيقته إلا من يعلم صورة العالم على الجملة ثم على التفصيل؛ فإن العالم كله فى حكم شخص واحد مركب من أعضاء متعاونة على غرض مطلوب منه. وإنما أعضاؤه وأجزاؤه: السموات، والكواكب، والأرض، وما بينهما من الماء والهواء وغيرهما.

وقد رتب أجزاؤه ترتيباً محكماً، لو غير ذلك الترتيب لبطل النظام، فمخصوص بجهة الفوق وما ينبغى أن يعلو، وبجهة السفلى وما ينبغى أن يسفل.

وكما أن البناء يضع الحجارة أسفل الحيطان والخشب فوقها لا بالاتفاق بل بالجملة والقصد لإرادة الإحكام. ولو قلب ذلك فوضع الحجارة فوق الحيطان والخشب أسفلها

لأنه دهم البناء ولم تثبت صورته أصلاً. وكذلك ينبغي أن نفهم السبب فى علو الكواكب وتسفل الأرض والماء، وسائر أنواع الترتيب فى الأجزاء العظام من أجزاء العالم. ولو ذهبنا نصف أجزاء العالم ونحصيها، ثم نذكر الحكمة فى تركيبها - لطلال. وكل من كان أوفر علمًا بهذا التفصيل كان أكثر إحاطة بمعنى اسم المصور.

وهذا الترتيب والتصوير موجود فى كل جزء من أعضاء النملة، بل الكلام يطول فى شرح صورة العين التى هى أصغر عضو فى الحيوان. ومن لم يعرف طبقات العين، وعدد هيئاتها، وشكلها، ومقاديرها، وألوانها، ووجه الحكمة فيها - فلن يعرف صورتها، ولم يعرف مصورها إلا بالاسم المجل.

وهكذا القول فى كل صورة حيوان ونبات، بل فى كل جزء من كل حيوان ونبات. [تنبيه]: حظ العبد من هذا الاسم أن يحصل فى نفسه صورة الوجود كله على هيئاته وترتيبه حتى يحيط بهيئة العالم كله كأنه ينظر إليها.

ثم ينزل من الكل إلى التفصيل فيشرف على صورة الإنسان من حيث بدنه وأعضائه الجسمانية، فيعلم أنواعها وعددها وتركيبها والحكمة فى خلقها وترتيبها. ثم يشرف على صفاته المعنوية ومعانيه الشريفة التى بها إدراكاته وإراداته. وكذلك يعرف صورة الحيوانات، وصورة النبات ظاهراً وباطناً بقدر ما فى وسعه حتى يحصل نفس الجميع وصورته فى قلبه.

وكل ذلك يرجع إلى معرفة صورة الجسمانيات وهى مختصرة. بالإضافة إلى معرفة ترتيب الروحانيات. وفيه يدخل معرفة الملائكة، ومعرفة مراتبهم، وما وكل إلى كل واحد منهم من التصرف فى السموات والكواكب، ثم التصرف فى القلوب البشرية بالهداية والإرشاد، ثم التصرف فى الحيوانات بالإلهامات الهداية لها إلى مظنة الحاجات.

فهذا حظ العبد من هذا الاسم. وهو اكتساب الصورة العلمية المطابقة للصورة الوجودية؛ فإن العلم صورة النفس مطابقة لصورة المعلوم. وعلم الله بالصور سبب لوجود فى الأعيان. والصورة موجودة فى الأعيان سبب لحصول الصور العلمية فى قلب الإنسان.

وبذلك يستفيد العبد العلم بمعنى الاسم المصور من أسماء الله تعالى. ويصير أيضاً باكتساب الصور فى نفسه كأنه مصور. وإن كان ذلك على سبيل المجاز فإن تلك الصورة إنما تحدث فيه على التحقيق بخلق الله تعالى واختراعه، ولا يفعل العبد

ولكن يسعى فى التعرض لفيضان رحمة الله تعالى عليه؛ فإن الله تعالى لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم؛ ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: «إن لربكم فى أيام دهركم نفحات، فتعرضوا لها لعله أن يصيبكم نفحة منها فلا تشقون بعدها أبدًا»^(١).

وأما الخالق والبارئ، فلا مدخل للعبد أيضًا فى هذين الاسمين إلا بنوع من المجاز بعيد. ووجهه أن الخلق والإيجاد يرجع إلى استعمال القدرة بموجب العلم، وقد خلق الله تعالى للعبد علمًا وقدرة، وله سبيل إلى تحصيل مقدوراته على وفق تقديره وعلمه.

والأمور الموجودة تنقسم إلى ما لا يرتبط حصولها بقدرة العباد أصلاً: كالسما، والكواكب، والأرض، والحيوان، والنبات، وغيرها. وإلى ما لا يرتبط حصولها إلا بقدرة العباد، وهى التى ترجع إلى أعمال العباد: كالصناعات، والسياسات، والعبادات، والمجاهدات.

فإذا بلغ العبد فى مجاهدة نفسه بطريق الرياضة وفى سياستها وسياسة الخلق مبلغًا ينفرد فيه باستنباط أمور لم يسبق إليها. ويقدر مع ذلك على فعلها والترغيب فيها - كان كالمخترع لما لم يكن له وجود من قبل؛ إذ يقال لو اضع الشطرنج إنه الذى وضعه واخترعه؛ حيث وضع ما لم يسبق إليه. إلا أن وضع ما لا خير فيه لا يكون من صفات المدح. وكذلك فى الرياضات والمجاهدات والسياسات والصناعات، التى هى منبع الخيرات - صور وترتيبات يتعلمها الناس بعضهم من بعض، وترتقى لا محالة إلى أول مستنبط وواضع. فكان ذلك الواضع كالمخترع لتلك الصور والخالق المقدر لها، حتى يجوز إطلاق الاسم عليه مجازًا.

ومن أسماء الله ما يكون نقلها إلى العبد مجازًا، وهو الأكثر. ومنها ما يكون فى حق العبد حقيقة، وفى حق الله تعالى مجازًا: كالصبور، والشكور. ولا ينبغى أن تلاحظ المشاركة فى الاسم وتذهل عن هذا التفاوت الذى ذكرناه.

(١) أخرجه الطبرانى فى الكبير والأوسط عن محمد بن مسلمة. وقال السيوطى فى الجامع الصغير: حديث ضعيف (367/1) حديث رقم 2398. وقال الهيثمى: فيه من لم أعرفه، ومن عرفتهم وثقوا (المجمع 231/10). وللطبرانى نحوه عن أنس بن مالك، وإسناده رجاله رجل الصحيح غير عيسى بن موسى ابن إياس بن البكير وهو ثقة.

الغَفَّارُ هو الذى أظهر الجميل وستر القبيح. والذنوب من جملة القبايح التى سترها بإرسال الستر عليها فى الدنيا، والتجاوز عن عقوبتها فى الآخرة.

والغفر هو الستر، وأول ستره على العبد: أن جعل مفاتيح بدنه التى تستقبحها الأعين مستورة فى باطنه، مغطاة فى جمال ظاهره. وكم بين باطن العبد وظاهره فى النظافة والقذارة وفى القبح والجمال! فانظر ما الذى أظهره وما الذى ستره.

وستره الثانى: أن جعل مستقر خواطره المذمومة وإراداته القبيحة ستر قلبه حتى لا يطلع أحد على ستره. ولو انكشف للخلق ما يخطر بباله فى مجارى وساوسه وما ينطوى عليه ضميره من الغش والخيانة وسوء الظن بالناس لفنوه، بل سعوا فى روحه وأهلكوه. فانظر كيف ستر عن غيره أسرارهِ وعوراته.

وستره الثالث: مغفرته ذنوبه التى كان يستحق الافتضاح بها على ملاء الخلق. وقد وعد أن يبدل سيئاته حسنات ليستر مقايح ذنوبه بثواب حسناته مهما ثبت الإيمان.

[تنبيه]: حظ العبد من هذا الاسم أن يستر من غيره ما يجب أن يستر منه؛ فقد قال عليه الصلاة والسلام: «من ستر على مؤمن عورته ستر الله عورته يوم القيامة»^(١).

والمغتاب والمتجسس والمتقم والمكافئ على الإساءة بمعزل عن هذا الوصف. وإنما المتصف به من لا يفشى من خلق الله تعالى إلا أحسن ما فيه.

ولا ينفك مخلوق عن كمال ونقص وعن قبح وحسن، فمن تغافل عن المقايح وذكر المحاسن فهو ذو نصيب من هذا الاسم كما روى عن عيسى عليه السلام أن مر مع الحواريين على كلب ميت قد غلب تننه، فقالوا: ما أنتن هذه الجيفة! فقال عيسى عليه السلام: ما أحسن بياض أسنانه! تنبيهاً على أن الذى ينبغى أن يذكر من كل شيء ما هو أحسن.

القَهَّارُ هو الذى يقصم ظهر الجبابرة من أعدائه فيقهرهم بالإماتة والإذلال. بل الذى لا موجود إلا هو مسخر تحت قهره وقدرته، عاجز فى قبضته.

(١) للشيخين من حديث ابن عمر: «من ستر مسلماً ستره الله يوم القيامة، ولمسلم من حديث أبى هريرة: «من ستر مسلماً ستره الله فى الدنيا والآخرة»، وله أيضاً: «لا يستر عبد عبداً فى الدنيا إلا ستره الله يوم القيامة»، ولابن ماجه من حديث ابن عباس: «من ستر عورة أخيه ستره الله يوم القيامة»، ولأحمد فى مسنده: «من ستر أخاه المسلم فى الدنيا فلم يفضحه ستره الله يوم القيامة».

[تنبيه]: القهار من العباد من قهر أعداءه. وأعدى عدو الإنسان نفسه التي بين جنبيه. وهى أعدى له من الشيطان الذى قد غره. ومهما قهر شهوات نفسه فقد قهر الشيطان؛ إذ الشيطان يسوقه إلى الهلاك بواسطة شهواته.

وإحدى حبال الشيطان النساء، فمن فقد شهوة النساء لم يتصور أن يعتقل بهذه الأحواله. فكذلك من قهر هذه الشهوة تحت سطوة الدين وإشارة العقل.

ومهما قهر شهوات نفسه فقد قهر الناس كافة؛ فلم يقدر عليه أحد؛ إذ غاية أعدائه السعى فى هلاك بدنه، وذلك إحياء لروحه. فإن من أمات شهواته فى حياته عاش فى مماته: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: 169] الآية.

الْوَهَابُ الهبة هى العطية الخالية عن الأعواض والأغراض. فإذا كثرت العطايا بهذه الصفة يسمى صاحبها جوادًا وهابًا.

ولن يتصور الجود والعطاء والهبة حقيقة إلا من الله تعالى. فإنه هو الذى يعطى كل محتاج ما يحتاج لا لعوض ولا لغرض عاجل ولا آجل.

ومن وهب له فى هبته غرض يناله عاجلاً أو آجلاً من ثناء أو مدح أو مودة أو تخلص من مذمة أو اكتساب شرف وذكر - هو معترض، وليس بوهاب ولا جواد؛ إذ ليس الغرض كله عيناً يتناوله، بل كل ما ليس بحاصل ويقصد الواهب حصوله بالهبة فهو عوض. فمن وهب وجاد لتشريف أو ليشنى عليه أو لئلا يذم فهو العامل. وإنما الجواد الحق هو الذى يفيض منه الفوائد على المستفيد لا لغرض يعود إليه. بل الذى يعمل شيئاً لو لم يفعله لقبح به فهو بما يفعله متخلص وذلك غرض وعوض.

[تنبيه]: لا يتصور من العبد الجود والهبة؛ فإنه إن لم يكن الفعل به أولى من الترك لم يقدم عليه فيكون إقدامه لغرض نفسه. ولكن الذى يبذل جميع ما يملكه حتى الروح لوجه الله تعالى لا للوصول إلى نعيم الجنة أو الحذر من عذاب النار أو لحظ عاجل أو آجل مما يعد من الحظوظ البشرية - فهو جدير بأن يسمى وهابًا وجوادًا. ودونه الذى يجود لينال نعيم الجنة. ودونه من يجود لينال حسن الأحداث. وكل من يطلب عوضاً يتناول يسمى جوادًا عند من يظن أن لا عوض إلا الأعيان.

فإن قلت: فالذى يجود بكل ما يملك خالصا لوجه الله تعالى من توقع حظ عاجل أو آجل.. كيف لا يكون جوابًا فلا حظ له أصلاً؟!

فنقول حظه هو الله تعالى ورضاه ولقاؤه والوصل إليه. وذلك هو السعادة العظمى التى يكسبها الإنسان بأفعاله الاختيارية وهو الحظ الذى تستحق سائر الحظوظ فى مقابلته.

فإن قلت: فما معنى قولهم: «إن العارف بالله هو الذى يعبد الله لا لحظ وراءه»، وإن كان لا يخلو فعل العبد عن الحظ؟ فما الفرق بين من يعبد الله لله خالصاً وبين من يعبد له حظ من الحظوظ؟

فاعلم أن الحظ عبارة عما تعرفه الجماهير من الأغراض المشهورة عندهم، ومن تنزه عنها ولم يبق له مقصد إلا الله تعالى فيقال: إنه تبرى من الحظوظ.. أى عما يعده الناس حظاً. وهو قولهم: إن العبد يراعى سيده لا لسيده، ولكن لحظ يناله من سيده من نعمة أو إكرام. والسيد يراعى عبده لا لعبده، ولكن لحظ يناله منه بخدمته. فأما الوالد فيراعى ولده لذاته لا لحظ يناله منه، لو لم يكن منه حظ أصلاً لكان معنياً بمراعاته. ومن طلب شيئاً لغيره لا لذاته فكأن لم يطلبه، فإنه ليس غاية طلبه، بل غاية طلبه غيره.. كمن يطلب الذهب. فإنه لا يطلبه لذاته، بل ليتوصل إلى الملبس والمطعم. وهما لا يرادان لذاتهما، بل ليتوصل بهما إلى جلب اللذة ودفع الألم. واللذة تراد لذاتها لا لغاية أخرى وراءها. وكذا دفع الألم. فيكون الذهب واسطة إلى الطعام، والطعام واسطة إلى اللذة، واللذة هى الغاية وليست واسطة إلى غيرها. فكذلك الولد ليس واسطة فى حق الوالد، بل مطلوبه سلامة الولد لذات الولد لأن غير الولد حظه. وكذلك من يعبد الله للجنة، فقد جعلها الله تعالى واسطة فى طلبه، ولم يجعلها غاية مطلبه. وعلامة الواسطة أنه لو حصلت الغاية دونها لم تطلب الواسطة، كما لو حصلت المقاصد دون الذهب لم يكن الذهب محبوباً ولا مطلوباً. فالمحسوب بالحقيقة الغاية المطلوبة دون الذهب. ولو حصلت الجنة لمن يعبد الله لأجلها دون عبادة الله تعالى لما عبد الله؛ فمحبوبه ومطلوبه الجنة إذن لا غيره.

وأما من لم يكن له محبوب سوى الله تعالى ولا مطلوب سوى الله، بل حظه الابتهاج بقاء الله والقرب منه والمرافقة للملأ الأعلى المقربين من حضرته - فيقال:

إنه يعبد الله لله. لا على معنى أنه غير طالب للحظ، بل على معنى أن الله تعالى هو حظه، وليس ينبغي وراءه حظاً.

ومن لم يؤمن بلذة البهجة بقاء الله ومعرفته والمشاهدة له والقرب منه - لم يشق إليه. ومن لم يشق إليه لم يتصور أن يكون ذلك مقصوده أصلاً؛ فلذلك لا يكون في عبادته إلا كالأجير السوء لا يعمل إلا بأجرة طمع فيها.

وأكثر الخلق لم يدوقوا هذه اللذة ولم يعرفوها ولم يفهموا لذة النظر إلى وجه الله. وإنما إيمانهم بذلك من حيث النطق باللسان. فأما بواطنهم فإنها مائلة إلى التلذذ بقاء الحور العين ومصدقة به فقط.

فافهم من هذا أن البراءة من الحظوظ محال إن كنت تجوز أن يكون الله تعالى أي لقاءه والقرب منه مما يسمى حظاً. وإن كان الحظ عبارة عما يعرفه الجماهير وتميل إليه فليس هذا حظاً. وإن كان عبارة عما حصوله أولى من عدمه في حق العبد فهو حظ.

الرِّزْقُ هو الذي خلق الأرزاق والمرتزقة وأوصلها إليهم وخلق لهم أسباب التمتع به.

والرزق رزقان:

رزق ظاهر: فهي الأقوات والأطعمة. وذلك للظواهر وهي الأبدان.

ورزق باطن: وهي المعارف والمكاشفات. وذلك للقلوب والأسرار.

وهذا أشرف الرزقين؛ فإن ثمرته حياة الأبد، وثمره الرزق الظاهرة قوة الجسد إلى مدة قريبة الأمد. والله تعالى هو المتولى لخلق الرزقين، والمتفضل بالإيصال إلى كل من الفريقين، ولكنه يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر.

[تنبيه: غاية حظ العبد من هذا الوصف أمران:

أحدهما: أن يعرف حقيقة هذا الوصف، وأنه لا يستحقه إلا لله تعالى. فلا ينتظر الرزق إلا منه. ولا يتوكل فيه إلا عليه.. كما روى عن حاتم الأصم^(١) أنه قال له رجل: من أين تأكل؟ فقال: من خزانته. فقال الرجل: أيلقى عليك الخبز من السماء؟! فقال: لو لم تكن الأرض له لكان يلقيه من السماء. فقال الرجل: أنتم تؤولون الكلام. فقال: لأنه لم ينزل من السماء إلا الكلام. فقال الرجل: أنا لا أقوى على مجادلتك. فقال: لأن الباطل لا يقوم مع الحق.

الثاني: أن يرزقه علماً هادياً، ولساناً مرشداً معلماً، ويداً منفقة متصدقة. ويكون سبباً لوصول الأرزاق الشريفة إلى القلوب بأقواله وأعماله. وإذا أحب الله تعالى عبداً أكثر حوائج الخلق إليه. ومهما كان واسطة بين الله وبين العباد في وصول الأرزاق إليه فقد نال حظاً من هذه الصفة. قال النبي عليه الصلاة والسلام: ^(٢) «الخازن المسلم الأمين الذي يعطى ما أمر به كاملاً موفراً طيبة به نفسه فيدفعه إلى الذي أمر له به - أحد المتصدقين»^(٣).

وأيدى العباد خزائن الله تعالى. فمن جعلت يده خزانة أرزاق الأبدان، ولسانه خزانة أرزاق القلوب - أكرم بثواب من هذه الصفة.

الفتاح هو الذي بعنايته يفتح كل منغلق، وبهدياته ينكشف كل مشكل.

فتارة يفتح الممالك لأنبيائه ويخرجها من أيدي أعدائه..

يقول تعالى:

﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا ﴿١﴾ لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ﴾ [الفتح: 1، 2].

وتارة يرفع الحجاب عن قلوب أوليائه، ويفتح لهم الأبواب إلى ملكوت سمائه وجمال كبريائه.. يقول تعالى: ﴿مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا﴾ [فاطر: 2].

(1) حاتم بن عنوان، أبو عبد الرحمن، والمعروف بالأصم: زاهد، اشتهر بالورع والتقشف. له كلام مدون في الزهد والحكم. من أهل بلخ. زار بغداد واجتمع بأحمد بن حنبل. وشهد بعض معارك الفتوح. مات بواشجرد (237 هـ). وكان يقال: حاتم الأصم لقمان هذه الأمة. الأعلام (2/ 152)، وتاريخ بغداد (24/ 8)، وطبقات الصوفية - خ-، واللباب (1/ 571).

(2) في أكثر من موضع في الكتاب عندما يأتي ذكر النبي صلى الله عليه وسلم يأتي وروده بالسلام فقط فزيادة الصلاة من مراجع الكتاب [الناشر].

(3) أخرجه البخاري، ومسلم، وأبو داود، والنسائي، وأحمد، كلهم عن أبي موسى. الجامع الصغير، حديث رقم 4120، (1/ 635).

ومن بيده مفاتيح الغيب ومفاتيح الرزق فبالحرى أن يكون فتاحًا.
[تنبيه]: ينبغي أن يتعطش العبد إلى أن يصير بحيث يفتح بلسانه مغاليق المشكلات الإلهية، وأن يتيسر بمعرفته ما تعسر على الخلق من الأمور الدينية والدنيوية ليكون له حظ من اسم الفتاح؟

العليم معناه ظاهر.. وكماله: أن يحيط علمًا بكل شيء: ظاهره وباطنه، دقيقه وجليله، أوله وآخره، عاقبته وفتحته. وهذا من حيث الوضوح والكشف على أتم ما يمكن فيه بحيث لا يتصور مشاهدة وكشف أظهر منه. ثم لا يكون مستفادًا من المعلومات، بل تكون المعلومات مستفادة منه.

[تنبيه]: للعبد حظ من وصف العليم لا يكاد يخفى، ولكن يفارق علمه علم الله تعالى في الخواص الثلاث:

أحدها: في المعلومات في كثرتها؛ فإن معلومات العبد وإن اتسعت فهي محصورة في قلة؛ فأنى يناسب ما لا نهاية له؟!

الثاني: أن كشفه وإن اتضح فلا يبلغ الغاية التي لا يمكن وراءها، بل تكون مشاهدته للأشياء كأنه يراها من وراء ستر رقيق. ولا تنكرن تفاوت درجات الكشف؛ فإن البصيرة الباطنة كالبصر الظاهر، وفرق بين ما يتضح في وقت الإسفار وبين ما يتضح وقت ضحوة النهار.

والثالث: أن علم الله تعالى غير مستفاد من الأشياء، بل الأشياء مستفادة منه. وعلم العبد بالأشياء تابع للأشياء وحاصل بها. فإن اعتاص عليك فهم هذا الفرق فانسب علم متعلم الشطرنج إلى علم واضعه؛ فاعلم أن الواضع هو سبب وجود الشطرنج، ووجود الشطرنج هو سبب علم المتعلم، وعلم الواضع سابق على الشطرنج، وعلم المتعلم مسبوق ومتأخر. فكذلك علم الله تعالى بالأشياء سابق عليها وسبب لها، وعلمه بخلاف ذلك.

وشرف العبد سببه العلم من حيث إنه من صفات الله تعالى. ولكن العلم الأشرف ما معلومه أشرف، وأشرف المعلومات هو الله تعالى. فلذلك كانت معرفة الله تعالى أفضل المعارف، بل معرفة سائر الأشياء أيضًا لها معرفة لأفعال الله تعالى، أو معرفة للطريق الذي يقرب العبد من الله، أو الأمر الذي يسهل به الوصول إلى معرفة الله والقرب منه. وكل معرفة خارجة عن ذلك فليس فيها كثير شرف.

القَابِضُ البَاسِطُ هو الذى يقبض الأرواح عن الأشباح عند الممات، ويبسط الأرواح فى الأجساد عند الحياة، ويقبض الصدقات من الأغنياء، ويبسط الأرزاق للضعفاء، ويبسط الرزق على الأغنياء حتى لا يبقى فاقة، ويقبض القلوب فيضيقيها بما يكشف لها من قلة مبالاته وتعاليه وجلاله، ويبسطها بما يتقرب إليها من بره ولطفه وجماله.

[تنبيه]: القابض الباسط من العباد من ألهم بدائع الحكم، وأوتى جوامع الكلم. فتارة يبسط قلوب العباد بما يذكرهم من آلاء الله ونعمائه. وتارة يقبضها بما ينذرهم به من جلال الله وكبريائه وفنون عذابه وبلائه وانتقامه من أعدائه.. كما فعل رسول الله عليه الصلاة والسلام حيث قبض قلوب الصحابة على الحرص على العبادة حيث ذكر لهم: «أن الله تعالى يقول لآدم يوم القيامة: ابْعَثْ بَعَثِ النَّارَ. فيقول: كم؟ فيقول: من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعين» فانكسرت قلوبهم حتى فتروا عن العبادة. فلما أصبح ورآهم على ما هم عليه من القبض والفتور - روح قلوبهم وبسطهم فقال: «اعملوا وأبشروا، فوالذى نفس محمد بيده ما أنتم فى الناس يوم القيامة إلا كالشامة فى جنب البعير أو كالرقمة فى ذراع الدابة»^(١).

الخَافِضُ الرَّافِعُ هو الذى يخفض الكفار بالإشقاء، ويرفع المؤمنين بالإسعاد.. يرفع أوليائه بالتقريب، ويخفض أعداءه بالإبعاد ومن يرفع مشاهدته عن المحسوسات والمتخيلات، وإرادته من ذميم الشهوات - فقد رفعه إلى أفق الملائكة المقربين، ومن قصر مشاهدته على المحسوسات، وهيمته على ما يشاركه فيه البهائم من الشهوات - فقد خفضه إلى أسفل السافلين. ولا يفعل ذلك إلا الله تعالى؛ فهو الخافض الرافع.

[تنبيه]: حظ العبد من ذلك أن يرفع الحق، ويخفض الباطل. وذلك بأن ينصر المحق، ويزجر المبطل. فيعادي أعداء الله ليخفضهم، ويوالى أولياء الله ليرفعهم.

(١) متفق عليه من حديث أبى سعيد الخدرى. ورواه البخارى من حديث أبى هريرة نحوه.

ولذلك قال تعالى لبعض أوليائه: «أما زهدك في الدنيا فقد استعملت به راحة، وأما ذكرك إياي فقد تشرفت بي، فهل واليت في ولياً؟ وهل عادت في عدوّاً؟»^(١).

المعز المذل هو الذى يؤتى الملك من يشاء، ويسلبه ممن يشاء.

والملك الحقيقى فى الخلاص عن ذل الحاجة، وقهر الشهوة، وعيب وصم الجهل.

فمن رفع الحجاب عن قلبه حتى شاهد جمال حضرته، ورزقه القناعة التى استغنى بها عن خلقه، وأمدّه بالقوة والتأييد حتى استولى بها على صفات نفسه - فقد أعزه وآتاه الملك عاجلاً، وسيعزه فى الآخرة بالتقرب ويناديه: ﴿يَتَأَيَّنُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾^(٢٧) أَرْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ ﴿[الفجر: 27، 28]. الآية.

ومن مد عينه إلى الخلق حتى احتاج إليهم، وسلط عليه الحرص حتى لم يقنع بالكفاية، واستدرجه بمكره حتى اغتر بنفسه وبقي فى ظلمة الجهل - فقد أذله وسلبه. وذلك صنع الله تعالى كما يشاء حيث يشاء؛ فهو المعز المذل، يعز من يشاء، ويذل من يشاء، وهذا الدليل هو الذى يخاطب ويقال له: ﴿وَلَكِنَّكُمْ فَتَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَتَرَبَّصْتُمْ وَارْتَبْتُمْ وَغَرَّتْكُمُ الْأَمَانُ﴾ إلى قوله ﴿لَا يُؤْخَذُ مِنْكُمْ فِدْيَةٌ﴾ [الحديد: 14، 15] وهذا غاية الذل.

وكل عبد استعمل فى تيسير أسباب العز على يده ولسانه فهو ذو حظ من هذا الوصف.

السميع هو الذى لا يعزب عن إدراكه مسموع وإن خفى، ويدرك ديب النملة السوداء على الصخرة الصماء فى الليلة الظلماء.. يسمع حمد الحامدين فيجازيهم، ودعاء الداعين فيستجيب لهم. ويسمع بغير أصخمة وأذن، كما يفعل بغير جارحة، ويتكلم بغير لسان.. وسمعه منزّه عن أن يتطرق إليه الحدّثان.

(١) تمامه: «أوحى الله تعالى إلى نبي من الأنبياء أن قل لفلان العابد: أما زهدك فى الدنيا فتعجلت راحة نفسك، وأما انقطاعك إلى فتعزرت بي؛ فماذا عملت فيها لى عليك؟ قال: يارب! وماذا لك على؟ قال: هل عادت فى عدوّاً؟ أو هل واليت فى وليّاً؟» رواه أبو نعيم فى الحلية، والخطيب فى التاريخ، عن ابن مسعود. انظر «ضعيف الجامع الصغير».

ومهما نزهت السمع عن تغيير يعتريه عند حدوث المسموعات، وقدسته عن أن يسمع بأذن أو آلة وأداة - علمت أن السمع فى حقه عبارة عن صفة يكشف بها كمال صفات المسموعات. ومن لم يدقق نظرًا فيه وقع بالضرورة فى محض التشبيه. فخذ منه حذرک، ودقق فيه نظرك.

[تنبيه]: للعبد من حيث الحس حظ فى السمع، لكنه قاصر. فإنه لا يدرك جميع المسموعات، بل ما قرب من الأصوات. ثم إن إدراكه لحاجته بأداة معرضة للآفات. فإن خفى الصوت قصر عن الإدراك. وإن بعد لم يدرك، وإن عظم الصوت ربما بطل السمع واضمحل.

وإنما حظه الدينى منه أمران:

أحدهما: أن يعلم أن الله سميع فيحفظ لسانه.

والثانى: أن يعلم أنه لم يخلق له السمع إلا لسمع كلام الله تعالى (كتابه الذى أنزله)، فيستفيد به الهداية إلى طريق الله؛ فلا يستعمل سمعه إلا فيه.

هو الذى يشاهد ويرى حتى لا يعزب عنه ما تحت الثرى. وإبصاره أيضًا **البصير** منزّه عن أن يكون بحدقة وأجفان.. ومقدس عن أن يرجع إلى انطباع الصور والألوان فى ذاته كما ينطبع فى حدقة الإنسان. فإن ذلك من التأثير والتغير المقتضى للحدثان.

وإذا نزه عن ذلك كان البصر فى حقه عبارة عن الصفة التى ينكشف بها كمال نعوت المبصرات. وذلك أوضح وأجلى مما تفهمه من إدراك البصر القاصر على ظواهر المرئيات.

[تنبيه]: حظ العبد من حيث الحس من وصف البصر ظاهر، ولكنه ضعيف قاصر؛ إذ لا يمتد إلى ما بُعد، ولا يتقلقل إلى باطن ما قُرب. بل يتناول الظواهر ويقصر عن البواطن والسرائر.

وإنما حظه الدينى منه أمران.

أحدهما: أن يعلم أنه خلق له البصر لينظر إلى الآيات وعجائب الملكوت والسموات، فلا يكون نظره إلا عبرة. قيل لعيسى عليه السلام: هل أحد من الخلق مثلك؟ فقال: من كان نظره عبرة. وصمته فكرة، وكلامه ذكرًا - فهو مثلى.

والثاني: أن يعلم أنه بمرأى من الله تعالى ومسمع، فلا يستهين بنظره إليه وإطلاعه عليه. ومن أخفى عن غير الله ما لا يخفيه عن الله تعالى - فقد استهان بنظرة الله تعالى. والمراقبة إحدى ثمرات الإيمان بهذه الصفة. فمن قارب معصية وهو يعلم أن الله تعالى يراه فما أجرأه وما أخسره! وإن ظن أن الله تعالى لا يراه فما أكفره!

هو الحاكم المحكم، والقاضى المسلم الذى لا راد لحكمه ولا معقب لحكمه.

ومن حكمه فى حق العباد: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ۚ وَأَن سَعْيُهُ سَوْفَ يُرَىٰ ۚ﴾ (١) .. ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ۖ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ۚ﴾ (٢).

ومعنى البر والفاجر بالسعادة والشقاوة أن يجعل البر والفجور سببا يسوق صاحبهما إلى السعادة والشقاوة، كما جعل الأدوية والسموم أسبابا تسوق متناوليهما إلى الشفاء والهلاك.

وإذا كان معنى الحكمة ترتيب الأسباب وتوجيهها إلى المسببات كان حكما مطلقا لأنه مسبب كل الأسباب جملتها وتفصيلها.

ومن الحكم يتشعب القضاء والقدر:

فتدبيره أصل وضع الأسباب ليتوجه إلى المسببات - حكمه ونصبه الأسباب الكلية الأصلية الثابتة المستقرة التى لا تزول ولا تحول: كالأرض، والسموات السبع، والكواكب، والأفلاك وحركاتها متناسبة الدائمة التى لا تتغير ولا تتقدم إلى أن يبلغ الكتاب أجله - قضاؤه.. كما قال «فقضاهن سبع سموات فى يومين وأوحى فى كل سماء أمرها».

وتوجيه هذه الأسباب: تحريكاتها متناسبة المحدودة المقدورة المحسوبة إلى المسببات الحادثة منها لحظة بعد لحظة - قدره. فالحكم هو التدبير الأولى الكلى والأمر الأول الذى هو كلمح البصر.

والقضاء هو الوضع الكلى للأسباب الكلية الدائمة.

(1) النجم: 39 - 40.

(2) الانفطار: 13 - 14.

والقدر هو توجيه الأسباب الكلية بحركاتها المقدرة المسحوبة إلى مسبباتها المحدودة المعدودة بقدر معلوم لا يزيد ولا ينقص.

ولذلك لا يخرج شيء عن قضائه وقدره. ولا يفهم ذلك إلا بمثال.. ولعلك شاهدت صندوق الساعات التي بها يتعرف أوقات الصلاة، وإن لم تشاهدها فجملة ذلك أنه ما فيه من آلة على شكل أسطوانة تحوى مقدارًا من الماء معلومًا، وآلة أخرى مجوفة موضوعة فيها فوق الماء، وخيطًا مشدودًا أحد طرفيه في هذه الآلة المجوفة، وطرفه الآخر في أسفل طرف صغير موضوع فوق الأسطوانة المجوفة فيها كرة وتحتها طاس آخر بحيث لو سقطت الكرة وقعت في الكأس وسمع طنينها، ثم يثقب أسفل الآلة الأسطوانية ثقب على قدر معلوم ينزل الماء منه قليلًا قليلًا، فإذا انخفض الماء انخفضت الآلة المجوفة الموضوعة على وجه الماء، فامتد الخيط المشدود بها فحرك الطرف الذي فيه الكرة تحريكًا يقربه من الانتكاس.. إلى أن ينتكس فتتدحرج منه الكرة وتقع في الطاس ويطن. وعند انقضاء كل ساعة تقع واحدة. وإنما يتقدر الفصل بين الوقعتين بتقدير خروج الماء وانخفاضه، وذلك بتقدير سعة الثقب الذي يخرج منه الماء، ويعرف ذلك بطريق الحساب، فيكون لنزول الماء بمقدار معلوم سبب يقدر سعة الثقب بقدر معلوم. ويكون انخفاض أعلى الماء بذلك المقدار، وبه يتقدر انخفاض الآلة المجوفة وانجرار الخيط بها وتولد الحركة في الطرف الذي فيه الكرة.

وكل ذلك بتقدير مقدار سبب لا يزيد ولا ينقص. ويمكن أن يجعل وقوع الكرة في الطاس سببًا لحركة أخرى، وتكون الحركة الأخرى سببًا لحركة ثالثة، وهكذا إلى درجات كثيرة حتى يتولد منه حركات عجيبة مقدرة بمقادير محدودة. وسببها الأول نزول الماء بقدر معلوم.

فإذا تصورت هذه الصورة، فاعلم أن واضعها يحتاج إلى ثلاثة أمور:
أولها: التدبير، وهو الحكم بأنه ما الذي ينبغى أن يكون من الآلات، الأسباب والحركات حتى يؤدي إلى حصول ما ينبغى أن يحصل. وذلك هو الحكم.

والثانى: اتحاد هذه الآلات التى هو الأصول، وهى الآلة الأسطوانية ليحوى الماء، والآلة المجوفة ليوضع تحت الماء، والخيط المشدود به الطرف الذى فيه الكرة، والطاس الذى يقع فيه الكرة. وذلك هو القضاء.

والثالث: نصب سبب يوجب حركة مقدرة محسوبة محدودة. وهو ثقب أسفل الآلة ثقبًا مقدر السعة، ليحدث بنزول الماء منه حركة فى الماء، تؤدى إلى حركة وجه الماء، ثم إلى حركة الآلة المجوفة الموضوعة على وجه الماء، ثم إلى حركة الخيط، ثم إلى حركة الطرف الذى فيه الكرة، ثم إلى حركة الكرة، ثم إلى تنبيه الحاضرين وإسماعهم، ثم إلى حركاتهم فى الاشتغال بالصلوات والأعمال عند معرفتهم انقضاء الساعة. وكل ذلك يكون بقدر معلوم ومقدار مقدر، سبب تقدر جميعها تقدر الحركة الأولى، وهى حركة الماء.

فإذا فهمت أن هذه الآلات أصول لا بد للحركة منها، وأن الحركة لا بد من تقديرها ليتقدر ما يتولد منها - فكَذلك فافهم حصول الحوادث المقدرة التى لا يتقدم منها شىء ولا يتأخر إذا جاء أجلها (أى حضر سببها)، وكل ذلك بمقدار معلوم، وأن الله بالغ أمره؛ إذ جعل الله لكل شىء قدرًا.

فالسّموات، والأفلاك والكواكب، والشمس، والقمر - بحساب معلوم كتلك الثّقة الموجبة نزول الماء بقدر معلوم.

وإفضاء حركة الشمس والقمر والكواكب إلى حصول الحوادث فى الأرض... كإفضاء حركة الماء إلى حصول تلك الحركات المفضية إلى سقوط الكرة المعركة لانقضاء الساعة. ومثال تداعى حركات السماء إلى تغيرات الأرض: هو أن الشمس برركاتها إذا بلغت إلى المشرق⁽¹⁾ استضاء العالم وتيسر على الناس الإبصار، فيتيسر عليهم الانتشار فى الأشغال. وإذا بلغت المغرب تعذر عليهم ذلك، فرجعوا إلى المساكن. وإذا قربت من وسط السماء، وسمت رءوس أهل الأقاليم، حمى الهواء، واشتد القيظ، وحصل نضج الفواكه. وإذا بعدت حصل الشتاء، واشتد البرد.

(1) أعتقد أنه غنى عن البيان فى هذا العصر: أن الأرض هى التى تدور حول نفسها وحول الشمس، وأن هذا الدوران هو سبب حدوث الليل والنهار والفصول الأربعة.

وإذا توسطت حصل الاعتدال، وظهر الربيع، وأنبت الأرض، وظهرت الخضرة. فقس بهذه المشهورات التي تعرفها الغرائب التي لا تعرفها. واختلاف هذه الفصول كلها مقدر معلوم، لأنها منوطة بحركات الشمس والقمر، و: «الشمس والقمر بحسبان» أى: حركتهما بحسبان معلوم.

فهذا هو التقدير. ووضع الأسباب الكلية هو القضاء. والتدبير الأول - الذى هو كلمح البصر - هو الحكم. والله تعالى حكم عدل باعتبار هذه الأمور. وكما أن حركة الآلة والخيط والكرة ليست خارجة عن مشيئة واضع الآلة، بل ذلك هو الذى أراده بوضع الآلة.. فكذا كل ما يحدث فى العالم من الحوادث: شرها وخيرها، نفعها وضرها - غير خارج عن مشيئة الله تعالى، بل ذلك مراد الله تعالى، ولأجله دبر أسبابه. وهو المعنى بقوله: «ولذلك خلقهم».

وتفهم الأمور الإلهية بالأمثلة العرفية عسير، ولكن المقصود من الأمثلة التشبيه. فدع المثال، وتنبه للغرض، واحذر من التمثيل والتشبيه.

[تنبيه]: قد فهمت من المثال المذكور ما إلى العبد من الحكمة والتدبير والقضاء والتقدير. وذلك أمر يسير، وإنما الخطير منها ما إليه فى تدبير الرياضات والمجاهدات وتقدير السياسات التى تفضى إلى مصالح الدين والدنيا. وبذلك استخلف الله تعالى عباده فى الأرض واستعمرهم فيها لينظر كيف يعملون.

وأما الحظ الدينى من مشاهدة هذا الوصف لله تعالى: فأن تعلم أن الأمر مفروغ منه وليس بالأنف، وقد جف القلم بما هو كائن، وأن الأسباب قد توجهت إلى مسبباتها، وانسياقها إليها فى إحيائها وآجالها - حتم واجب. فكل ما يدخل فى الوجود فإنما يدخل بالوجوب.. بالقضاء الأزلى الذى لا مرد له؛ فيعلم أن المقدور كائن، وأن الهمّ فضل. فيكون العبد فى رزقه مجملًا فى الطلب، مطمئن النفس، ساكن الجأش، غير مضطرب القلب.

فإن قلت: فيلزم منه إشكالان:

أحدهما: أن الهمّ كيف يكون فضلًا وهو مقدور؟ لأنه قدر له سبب، إذا جرى سببه كان حصول الهمّ واجبًا.

الثانى: أن الأمر إذا كان مفروغاً منه ففيم العمل وقد فرغ عن سبب السعادة والشقاوة؟

فالجواب عن الأول: أن المقدور كائن، والهَمّ فضل ليس معناه أنه فضل على المقدور خارج عنه، بل إنه فضل أى لغو لا فائدة فيه؛ فإنه لا يدفع المقدور؛ لأن سبب الهم بما يتوقع كونه هو الجهل المحض؛ لأن ذلك إن قدر كونه فالحذر والهَمّ لا يدفعه، وهو استعجال نوع من الألم خوفاً من وقوع الألم. وإن لم يقدر كونه فلا معنى للغمّ به. فبهذين الوجهين كان الهَمّ فضلاً.

وأما العمل فجوابه قوله عليه الصلاة والسلام: «اعملوا فكل ميسرٍ لِمَا خلق له»^(١). ومعناه أن من قدرت له السعادة قدرت بسبب فتيسر له أسبابها وهو الطاعة. ومن قدرت له الشقاوة قدرت بسبب وهو بطالته عن مباشرة أسبابها.

وقد يكون سبب بطالته أن يستقر فى خاطره أنه إن كان سعيداً فلا احتياج له إلى العمل، وإن كان شقيّاً فلا ينفعه العمل. وهذا جهل؛ فإنه لا يدري أنه إن كان سعيداً فإنما يكون سعيداً لأنه يجرى عليه أسباب السعادة من العلم والعمل. وإن لم يتيسر له ذلك ولم يجر عليه فهو أمانة شقاوته. ومثاله: كالذى يتمنى أن يكون فقيهاً بالغاً درجة الإمامة فيقال له: اجتهد وتعلم وواظب. فيقول: إن قضى الله تعالى لى فى الأزل بالإمامة فلا احتياج إلى الجهد، وإن قضى الله تعالى بالجهل فلا ينفعنى الجهد. فيقال له: إن سلط عليك هذا الخاطر فهذا يدل على أنه قضى لك بالجهل؛ فإن من قضى له فى الأزل بالإمامة فإنما يقضيها بأسبابها. فيجرى عليه الأسباب، ويستعمله بها، ويدفع عنه الخواطر التى تدعوه إلى الكسل والبطالة. بل الذى لا يجتهد لا ينال درجة الإمامة قطعاً. والذى يجتهد ويتيسر له أسبابها ويصدق رجاءه فى بلوغها إن استقام على جهده إلى آخر أمره ولم يستقبله عائق يقطع عليه الطريق - نالها قطعاً.

فكذلك ينبغي أن يفهم أن السعادة لا ينالها إلا من أتى الله بقلب سليم. وسلامة القلب صفة تكتسب بالسعى كفقّه النفس وفقّه الإمامة من غير فرق.

نعم، العباد فى مشاهدة الحكم على درجات:

(١) أخرجه البخارى، ومسلم، وأبو داود، والترمذى. وأخرجه أيضاً الطبرانى ورجاله ثقات، والبزار ورجاله رجال الصحيح.

فمن ناظر إلى الخاتمة أنه بماذا يختم له.
ومن ناظر إلى السابقة أنه بماذا قضى له فى الأزل.. وهو أعلى لأن الخاتمة تبع السابقة.

ومن تارك للماضى وللمستقبل.. هو ابن وقته، فهو ناظر إليه، راض بمواقع قدر الله وما يظهر منه.. وهو أعلى مما قبله.
ومن تارك للحال والماضى والاستقبال.. مستغرق القلب بالحكم.. ملازم فى الشهود وهذه الدرجة العليا..

الْعَدْلُ معناه: العادل.. وهو الذى يصدر منه فعل العدل المضاد للجور والظلم.

ولن يعرف العادل من لم يعرف عدله. ولا يعرف عدله من لم يعرف فعله.
فمن أراد أن يفهم هذا الوصف فينبغى أن يحيط علماً بأفعال الله تعالى من أعلى ملكوت السموات إلى منتهى الثرى.. حتى إذا لم يرفى خلق الرحمن من تفاوت، ثم رجع البصر فما رأى من فطور، ثم رجع البصر مرة أخرى فانقلب البصر إليه خاسئاً وهو حسير، وقد بهره جمال الحضرة الربوية، وحيره اعتدالها وانتظامها - فعند ذلك يعشق بفهمه شيئاً من معانى عدل الله تعالى.

وقد خلق أقسام الموجودات: جسمانيها وروحانيها، كاملها وناقصها؛ وأعطى كل شىء خلقه.. وهو بذلك جواد. ورتبه فى موضعه اللائق به.. وهو بذلك عدل.

فمن الأجسام العظام فى العالم: الأرض، والماء، والهواء، والسموات والكواكب. وقد خلقها ورتبها؛ فوضع الأرض فى أسفل السافلين، وجعل الماء فوقها، والهواء فوق الماء، والسموات فوق الهواء، ولو عكس هذا الترتيب لبطل النظام.

ولعل شرح وجه استحقاق هذا الترتيب فى العدل والنظام. مما يصعب على أكثر الأفهام. فلتنزل إلى درجة العوام ونقول: لينظر الإنسان إلى بدنه، فإنه مركب من أعضاء مختلفة.. كما أن بدن العالم مركب من أجسام مختلفة. فأول اختلافه أن ركه من العظم واللحم والجلد، وجعل العظام عماداً مستبطناً، واللحم صواناً له مكتنفاً إياه، والجلد صواناً للحم، فلو عكس هذا الترتيب، وأظهر ما أبطن لبطل النظام.

وإن خفى عليك هذا، فلقد خلق للإنسان أعضاء مختلفة مثل: اليد، والرجل، والعين، والأنف، والأذن. فهو بخلق هذه الأعضاء جواد. وبوضعها في مواضعها الخاصة عدل؛ لأنه وضع العين في أولى المواضع بها من البدن؛ إذ لو خلقها على القفا، أو على الرجل، أو على اليد، أو على قمة الرأس - لم يخف ما يتطرق إليها من النقصان والتعرض للآلة. وكذلك علق اليدين من المنكبين. ولو علقهما من الرأس، أو من الحرق، أو الركبتين - لم يخف ما يتولد منه من الخلل. وكذلك وضع جميع الحواس على الرأس؛ فإنها جواسيس لتكون مشرفة على جميع البدن. فلو وضعها على الرجل اختل نظامها قطعاً. وشرح ذلك في كل عضو يطول.

وبالجملة فينبغي أن تعلم أنه لم يخلق شيئاً في موضعه إلا لأنه متعين له. ولو تيامن عنه، أو تياسر، أو تسفل، أو تعالى - لكان ناقصاً، أو باطلاً، أو قبيحاً خارجاً عن التناسب كريها في المنظر. وكما أن الأنف خلق على وسط الوجه، ولو خلق على الجبهة أو على الخد - لتطرق نقصان إلى فوائده.

وإذا قوى فهمك على إدراك حكمته فاعلم أن الشمس أيضاً لم يخلقها في السماء الرابعة وهي واسطة السموات السبع هزلاً. بل ما خلقها إلا بالحق، وما وضعها إلا موضعها المستحق لها بحصول ما قصده منها. إلا أنك ربما عجزت عن درك الحكمة فيه لأنك قليل التفكير في ملكوت السموات والأرض وعجائبها. ولو نظرت فيها لرأيت من عجائبها ما يستحق فيها عجائب بدنك. وكيف لا وخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس؟!

وليتك وفيت بمعرفة عجائب نفسك، وتفرغت للتأمل فيها وفيما يكتنفها من الأجسام؛ فتكون ممن قال الله فيهم ﴿سَرُّهُمْ ءَايَتُنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾ [فصلت: 53].

ومن أين لك أن تكون ممن قال الله فيهم: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ [الأنعام: 75] وأنى تفتح أبواب السماء لمن استغرقه هم الدنيا واستعبده الحرص والهوى؟!

فهذا هو الرمز إلى تفهيم مبدأ الطريق إلى معرفة هذا الاسم الواحد. وشرحه يفتقر إلى مجلدات، وكذلك شرح معنى كل اسم. فإن الأسماء مشتقة من الأفعال، لا تفهم إلا بعد فهم الأفعال. وكل ما فى الوجود من أفعال الله، ولن تحيط علمًا بتفصيلها؛ فإنه لا نهاية لها. أما الجملة، فللبعد طريق إلى معرفتها، وبقدر اتساع معرفته فيها يكون حظه من معرفة الأسماء. وذلك يستغرق العلوم كلها، وإنما غاية مثل هذا الكتاب الإيماء إلى مفاتيحها ومعاد جمعها فقط.

وحظ العبد من العدل لا يخفى. وأول ما عليه من العدل من صفات نفسه، وهو أن يجعل الشهوة والغضب أسيرين تحت إشارة العقل والدين. ومهما جعل العقل خادماً للشهوة والغضب فقد ظلم.

هذا جملة عدله فى نفسه، وتفصيله مراعاة حدود الشرع كله.

وعدله فى كل عضو أن يستعمله على الوجه الذى أذن الشرع فيه.

وأما عدله فى أهله وذريته، ثم فى رعيته إن كان من أهل الولاية، فلا يخفى. وربما ظن أن الظلم هو الإيذاء، والعدل هو إيصال النفع إلى الناس. وليس كذلك. بل لو فتح الملك خزائنه المشتملة على الأسلحة والكتب وصنوف الأموال، ولكن فرق الأموال على الأغنياء، ووهب الأسلحة إلى أهل العلم وسلم إليهم القلاع، ووهب الكتب إلى الأجناد وأهل القتال وسلم إليهم المساجد والمدارس - فقد نفع، ولكنه ظلم، وعدل عن العدل؛ إذ وضع كل شىء فى غير موضعه اللائق. ولو آذى المرضى بسقى الأدوية والحجامة والفصد والإجبار على ذلك، وآذى الجناة بالعقوبة قتلاً وضرباً - كان عدلاً؛ لأنه وضعها فى موضعها.

وحظ العبد ديناً من مشاهدة هذا الوصف - الإيمان بأن الله تعالى عدل، ولا يعترض عليه فى تدبيره وحكمه وجميع أفعاله.. وافق مراده أو لم يوافق؛ لأن كل ذلك عدل، وهو كما ينبغى. ولو لم يفعل ما فعله لحصل منه أمر آخر هو أعظم ضرراً مما حصل.. كما أن المريض لو لم يحتجم لتضرر ضرراً يزيد على ألم الحجامة.

وبهذا يكون الله تعالى عدلاً. والإيمان به يقطع الإنكار والاعتراض ظاهراً وباطناً. وتماهه أن لا يسب الدهر، ولا ينسب الأشياء إلى الفلك، ولا يعترض عليه كما جرت

به العادة. بل يعلم أن كل ذلك أسباب مسخرة، وأنها رتبت ووجهت إلى المسببات أحسن ترتيب وتوجيه بأقصى وجوه العدل واللطف.

اللطيف إنما يستحق هذا الاسم من يعلم دقائق المصالح وغوامضها، وما دق منها وما لطف، ثم يسلك في إيصالها إلى المستحق سبيل الرفق دون العنف. فإذا اجتمع الرفق في الفعل واللطف في العلم تم معنى اللطف. ولا يتصور كمال ذلك في العلم والفعل إلا لله تعالى.

فأما إحاطته بالدقائق والخفايا فلا يمكن تفصيل ذلك، بل الخفى مكشوف في علمه كالجلى من غير فرق.

وأما رفقته في الأفعال ولطفه فيها، فلا يدخل أيضا تحت الحصر؛ إذ لا يعرف اللطف في الفعل إلا من عرف تفاصيل أفعاله وعرف دقائق الرفق فيها. وبقدر اتساع المعرفة فيها تتسع المعرفة بمعنى اسم اللطيف.

وشرح ذلك يستدعى تطويلاً، ثم لا يتصور أن يفى بعشرة مجلدات كبيرة. وإنما يمكن التنبيه على بعض جملة.

فمن لطفه خلقه الجنين في بطن الأم في ظلمات ثلاث، وحفظه فيها، وتغذيته بواسطة السرة إلى أن ينفصل فيستقل بالتناول بالفم، ثم إلهامه إياه عند الانفصال التقام الثدي وامتصاصه ولو في ظلام الليل من غير تعليم ومشاهدة. بل فلق البيضة عن الفرخ وقد ألهمه التقاط الحب في الحال. ثم تأخير خلق السن عن أول الخلقة إلى وقت الحاجة للاستغناء في الاغتذاء باللبن عن السن. ثم إنباته السن بعد ذلك عند الحاجة إلى طحن الطعام. ثم تقسيم الأسنان إلى عريضة للطحن، وإلى أنياب للكسر، وإلى ثنانيا حادة الأطراف للقطع. ثم استعمل اللسان (الذى الغرض الأظهر منه النطق) في رد الطعام إلى المطحن كالمجرفة.

ولو ذكر لطفه في تيسير لقمة يتناولها العبد من غير كلفة يتجشمها وقد تعاون على إصلاحها خلق لا يحصى عددهم: من مصلح الأرض، وزارعها، وساقيةها، وحاصدها، ومنقيها، وطاحنها، وعاجنها، وخابزها، إلى غير ذلك - لكان لا يستوفى شرحه.

وعلى الجملة: فهو من حيث دبر الأمور حكم..

ومن حيث أوجدها جواد.. ومن حيث رتبها مصور..

ومن حيث وضع كل شيء في موضعه عدل..
 ومن حيث لم يترك فيها دقائق وجوه الرفق لطيف..
 ولن يعرف حقيقة هذه الأسامي من لم يعرف حقيقة هذه الأفعال..
 ومن لطفه بعباده أنه أعطاهم فوق الكفاية، وكلفهم دون الطاقة.
 ومن لطفه أنه يسر لهم الوصول إلى سعادة الأبد بسعى خفيف في مدة قصيرة وهي
 العمر؛ فإنه لانسبة لها بالإضافة إلى الأبد.

ومن لطفه إخراج اللبن الصافي من بين الفرث والدم، وإخراج الجواهر النفيسة
 من الأحجار الصلبة، وإخراج العسل من النحل، والإبريسم من الدود، والدر من
 الصدف.

وأعجب من ذلك كله خلقه الإنسان من النطفة القذرة، وجعله مستودعاً لمعرفته،
 وحاملاً لأمانته، ومشاهدًا لملكوت سماواته. وهذا أيضًا رفق لا يمكن إحصاؤه.

[تنبيه]: حظ العبد من هذا الوصف الرفق بعباد الله تعالى، والتلطف بهم في الدعوة
 إلى الله والهداية إلى سعادة الآخرة من غير ازدراء وعنف، ومن غير خصام وتعصب.
 وأحسن وجوه اللطف فيه الجذب إلى قبول الحق بالشمائل والسيرة المرضية
 والأعمال الصالحة؛ فإنها أوقع وألطف من الألفاظ المزيّنة.

هو الذي لا تعزب عنه الأخبار الباطنة؛ ولا يجري في الملك والملكوت
 شيء، ولا تتحرك ذرة ولا تسكن، ولا يضطرب نفس ولا يطمئن - إلا
 ويكون عنده خبره.

وهو بمعنى العليم، لكن العلم إذا أضيف إلى الخفايا الباطنة سمي خبره، وسمى
 صاحبها خبيرًا.

[تنبيه]: حظ العبد من ذلك أن يكون خبيرًا بما يجري في عالمه.. وعالمه: قلبه،
 وبدنه. والخفايا التي يتصف القلب بها من: الغش، والخيانة، والتطوف حول العاجلة،
 وإضمار الشر، وإظهار الخير، والتجميل بإظهار الإخلاص مع الإفلاس عنه - لا
 يعرفها إلا ذو خبرة بالغة، قد خبر نفسه ومارسها، وعرف مكرها وتلييسها وخدعها؛
 فحاذرها وتشمر لمعاداتها، وأخذ الحذر منها، فذلك من العبيد جدير بأن يسمى
 خبيرًا.

هو الذى يشاهد معصية العصاة، ويرى مخالفة الأمر.. ثم لا يستفزه

غضب. ولا يعتريه غيظ. ولا يحمله على المسارعة إلى الانتقام مع

غاية الاقتدار - عجلة وطيش، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ

النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكُوا عَلَى ظَهْرِهِمَا مِنْ ذَنْبَةٍ﴾ [فاطر: 45].

[تنبيه]: حظ العبد من وصف الحليم ظاهر؛ فالحلم من محاسن خصال العباد.

وذلك مستغن عن الشرح والإطناب.

اعلم أن اسم العظيم فى أول الوضع إنما أطلق على الأجسام، يقال: هذا

الجسم عظيم. وهذا الجسم أعظم من ذلك الجسم - إذا كان امتداد

مساحته فى الطول والعرض والعمق أكثر منه.

ثم هو ينقسم إلى: عظيم يملأ العين وتأخذ منه مأخذاً، وإلى ما لا يتصور أن يحيط

البصر أطرافه كالأرض والسماء. فإن الفيل عظيم والجبل، ولكن البصر قد يحيط

بأطرافه؛ فهو عظيم بالإضافة إلى ما دونه. وأما الأرض فلا يتصور أن يحيط البصر

بأطرافها وكذا السماء. فذلك هو العظيم المطلق فى مدركات البصر.

فافهم أن فى مدركات البصائر أيضاً تفاوتاً.. فمنها ما تحيط العقول بكنهه حقيقته،

ومنها ما يقصر عنه العقل. وما تقصر العقول عنه ينقسم إلى ما لا يتصور أن يحيط به

بعض العقول وإن قصر عنه أكثرها، وإلى ما لا يتصور أن يحيط العقل بكنهه حقيقته.

وذلك هو العظيم المطلق الذى جاوز جميع حدود العقول حتى لم يتصور الإحاطة

بكنهه.. وذلك هو الله تعالى. وقد سبق بيان ذلك فى الفن الأول.

[تنبيه]: العظيم من العباد: الأنبياء والعلماء، والذين إذا عرف العاقل شيئاً من

صفاتهم امتلأ بالهيبة صدره وصار مستوفى بالهيبة قلبه حتى لا يبقى فيه متسع.

فالنبي عظيم فى حق أمته، والشيخ فى حق مريده، والأستاذ فى حق تلميذه؛ إذ يقصر

عقله عن الإجابة بكنهه صفاته. فإن ساواه أو جاوزه لم يكن عظيماً بالإضافة إليه.

وكل عظيم يفرض، غير الله، فهو ناقص وليس بعظيم مطلق؛ لأنه إنما يظهر بالإضافة

إلى شىء دون شىء، سوى عظمة الله تعالى فإنه العظيم المطلق لا بطريق الإضافة.

الْغُفُورُ هو بمعنى الغفار، ولكنه ينبئ عن نوع مبالغة لا ينبئ عنه الغفار. فإن الغفار

مبالغة في المغفرة بالإضافة إلى مغفرة متكررة مرة بعد أخرى، فالفَعَالُ ينبئ عن كثرة الفعل، والفَعُولُ يُنبئ عن جودته وكماله وشموله. فهو غفور بمعنى أنه تام الغفران كامله حتى يبلغ أقصى درجات المغفرة. والكلام عليه قد سبق.

الشُّكُورُ هو الذى يجازى ببسر الطاعات كثير الدرجات، ويعطى بالعمل فى أيام معدودة نعيمًا فى الآخرة غير محدود.

ومن جازى الحسنة بأضعافها يقال إنه شكر تلك الحسنة. ومن أثنى على المحسن أيضا يقال إنه شكره.

فإن نظرت إلى معنى الزيادة فى المجازاة لم يكن الشكور المطلق إلا الله تعالى؛ لأن زياداته فى المجازاة غير محصورة ولا محدودة؛ فإن نعيم الجنة لا آخر له. والله تعالى يقول: ﴿كُؤُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ﴾ [الحاقة: 24].

وإن نظرت إلى معنى الثناء فثناء كل مثن على غيره. والرب تعالى إذا أثنى على أعمال عباده فقد أثنى على فعل نفسه؛ لأن أعمالهم من خلقه. فإن كان الذى أعطى فأثنى شكورًا فالذى أعطى وأثنى على المعطى فهو أحق بأن يكون شكورًا.. فثناء الله تعالى على عباده كقوله: ﴿وَالذَّكِرِينَ اللَّهُ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ﴾ [الأحزاب: 35]، وكقوله: ﴿يَعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ [ص: 44]، وما يجرى مجراه.. وكل ذلك عطية منه.

[تنبيه]: العبد يتصور أن يكون شاكرًا فى حق عبد آخر.. مرة بالثناء عليه بإحسانه إليه، وأخرى بمجازاته أكثر مما صنعه إليه. وذلك من الخصال الحميدة، قال رسول ﷺ: «من لا يشكر الناس لا يشكر الله»^(١).

وأما شكره لله فلا يكون إلا بنوع من المجاز؛ فإنه إن أثنى فثناءؤه قاصر لأنه لا يحصى ثناء عليه، وإن أطاع فطاعته نعمة أخرى من الله تعالى عليه، بل عين شكره نعمة أخرى وراء النعمة المشكورة. وإنما أحسن وجوه الشكر لنعم الله تعالى أن لا يستعملها فى معاصيه، بل فى طاعته. وذلك أيضا بتوفيق الله وتيسيره فى كون العبد شاكرًا لربه.

(1) رواه الترمذى، وحسنه من حديث أبى سعيد وله ولأبى داود وابن حبان نحوه من حديث أبى هريرة، وقال، حسن صحيح.

وَتَصَوَّرُ ذَلِكَ كَلَامَ دَقِيقِ ذِكْرَانِهِ فِي كِتَابِ «الشُّكْرِ» مِنْ كِتَابِ «إِحْيَاءِ عُلُومِ الدِّينِ»،
فَلْيَطْلُبْ مِنْهُ فَإِنْ هَذَا الْكِتَابُ لَا يَحْتَمِلُهُ.

الْعَلَى هو الذى لا رتبة فوق رتبته، وجميع المراتب منحطة عنه. وذلك لأن
العالى مشتق من العلو، والعلو مأخوذ من العلو المقابل للسفل. وذلك إما فى درجات
محسوسة كالدرج والمراقى وجميع الأجسام الموضوع بعضها فوق بعض، وإما فى
الرتب المعقولة للموجودات المترتبة نوعاً من الترتيب العقلى.
فكل ما له الفوقية فى المكان فله العلو المكانى، وكل ما له الفوقية من الرتبة فله
العلو فى الرتبة.

والدرجات العقلية مفهومة كالدرجات الحسية. ومثال الدرجات العقلية هو
التفاوت الذى بين السبب والمسبب، والعلة والمعلول، والفاعل والمفعول، والقابل
والمقبول، والكامل والناقص. فإذا قدرت سبباً فهو سبب لشيء ثان، وذلك الثانى
سبب لثالث، والثالث لرابع.. إلى عشر درجات مثلاً. فالعاشر واقع فى الرتبة الأخيرة
فهو الأسفل الأدنى. والأول واقع فى الدرجة الأولى من السببية فهو الأعلى. ويكون
الأول فوق الثانى فوقية بالمعنى لا بالمكان. والعلو عبارة عن الفوقية.

فإذا فهمت معنى التدريج العقلى فاعلم أن الموجودات لا يمكن قسمتها إلى درجات
أقسامها حتى لا يتصور أن يكون فوقه درجة. وذلك هو العلى المطلق، وكل ما سواه
فيكون علياً بالإضافة إلى ما دونه، ويكون دنيئاً وسافلاً بالإضافة إلى ما فوقه.

ومثال قسمة العقل: أن الموجودات تنقسم إلى ما هو سبب وإلى ما هو مسبب،
فالسبب فوق المسبب فوقية بالرتبة؛ فالفوقية المطلقة ليست إلا لمسبب الأسباب.
وكذلك تنقسم الموجودات إلى ميت وحى. والحى ينقسم إلى ما ليس له إلا الإدراك
الحسى وهو البهيمة، وإلى ما له مع الإدراك الحسى الإدراك العقلى. والذى له الإدراك
العقلى ينقسم إلى ما يعارضه فى معلومات الشهوة والغضب وهو الإنسان، وإلى ما
يسلم إدراكه عن معارضة المكدرات. والذى يسلم ينقسم إلى ما يمكن أن يتلى به
ولكن رزق السلامة.. كالملائكة، وإلى ما يستحيل ذلك فى حقه.. وهو الله تعالى.

وليس بخفى عليك فى هذا التقسيم التدريجى أن المَلَك فوق الإنسان، والإنسان فوق البهيمة، وأن الله تعالى فوق الكل؛ فهو العلى المطلق. فإنه الحى المُحْيى العالم المطلق، الخالق لعلوم العلماء، المنزه المقدس عن جميع أنواع النقص. وقد وقع الميت فى الدرجة السفلى من درجات الكمال. ولم يقع فى الطرف الآخر إلا الله تعالى.

فهكذا ينبغى أن نفهم فوقيته وعلوه؛ فإن هذه الأسامى وضعت أولاً بالإضافة إلى إدراك البصر وهو درجة العوام. ثم لم تنبه الخواص لإدراكات البصائر، ووجدوا بينها وبين الأبصار موازنات - استعاروا منها الألفاظ المطلقة، وفهمها الخواص، وأنكرها العوام الذين لم يتجاوز إدراكهم الحواس التى هى مرتبة البهائم؛ فلم يفهموا عظمة إلا بالمساحة، ولا علوًّا إلا بالمكان، ولا فوقية إلا به.

فإذا فهمت هذا فهمت معنى كونه فوق العرش لأن العرش أعظم الأجسام وهو فوق جميعها. والموجود المنزه المقدس عن التحدد والتقدير بحدود الأجسام ومقاديرها فوق الأجسام كلها فى الرتبة ولكن خص العرض بالذكر لأنه فوق جميع الأجسام، فما كان فوقها كان فوق جميعها. وهو كقول القائل: الخليفة فوق السلطان.. تنبيهًا به على أنه إذا كان فوقه كان فوق جميع الناس الذين هم دون السلطان.

والعجب من الحشَوَى الذى لا يفهم من الفوق إلا المكان! ومع ذلك إذا سئل عن شخصين من الأكابر وقيل له: كيف يجلسان فى الصدور والمحافل؟ فيقول: هذا يجلس فوق ذاك. وهو يعلم أنه لا يجلس إلا بجنبه، وإنما يكون جالسًا فوقه لو جلس على رأسه، أو مكان مبنى فوق رأسه. ولو قيل له: كذبت ما جلس فوقه ولا تحته، ولكنه جلس بجنبه - اشمأزت نفسه من هذا الإنكار، وقال: إنما أعنى به فوقية الرتبة والقرب من الصدر؛ فإن الأقرب إلى الصدر الذى هو المنتهى فوق بالإضافة إلى الأبعد.

ثم لا يفهم من هذا أن كل ترتيب له طرفان يجوز أن يطلق على أحد طرفيه اسم الفوق والعلو، وعلى الطرف الآخر ما يقابله.

[تنبيه]: العبد لا يتصور أن يكون عليًّا مطلقًا؛ إذ لا ينال درجة إلا ويكون فى الوجود ما هو فوقها.. وهى درجات الأنبياء والملائكة.

نعم، يتصور أن ينال درجة لا يكون في جنس الإنس من يفوقه، وهى درجة نبينا عليه الصلاة والسلام، ولكنه قاصر بالإضافة إلى العلو المطلق من وجهين، أحدهما: أنه علو بالإضافة إلى بعض الموجودات، والآخر أنه: علو بالإضافة إلى الوجود، لا بطريق الوجوب، بل يقارنه إمكان وجود إنسان فوقه. فالعلو المطلق هو الذى له الفوقية لا بالإضافة، وبحسب الوجوب لا بحسب الوجود الذى يقارنه إمكان نقيضه.

الكبير هو ذو الكبرياء. والكبرياء عبارة عن كمال الذات. وأعنى بكمال الذات كمال الوجود.

وكمال الوجود يرجع إلى شيئين:

أحدهما: دوامه أزلا وأبداً. وكل وجود مقطوع بعدم سابق أو لاحق فهو ناقص، ولذلك يقال للإنسان إذا طالت مدة وجوده: إنه كبير، أى كبير السن طويل مدة البقاء، ولا يقال: عظيم السن. والكبير يستعمل فيما لا يستعمل فيه العظيم فإن كان ما طالت مدة وجوده مع كونه محدوداً مدة البقاء - كبيراً، فالدائم الأزلى الأبدى الذى يستحيل عليه العدم - أولى بأن يكون كبيراً.

والثانى: أن وجوده هو الوجود الذى يصدر عنه وجود كل موجود. فإن كان الذى تم وجوده فى نفسه كاملاً وكبيراً فالذى حصل منه وجود جميع الموجودات أولى بأن يكون كاملاً وكبيراً.

[تنبيه: الكبير من العباد هو الكامل الذى لا تقتصر عليه صفات كماله، بل تسرى إلى غيره.. فلا يجالسه أحد إلا ويفيض عليه شىء من كماله.

وكمال العبد فى عقله وورعه وعلمه.

فالكبير هو العالم التقى، المرشد للخلق، الصالح لأن يكون قدوة يقتبس من أنواره وعلمومه. ولذلك قال عيسى عليه السلام: من علم وعمل فذاك يدعى عظيمًا فى ملكوت السماء.

الحَفِظُ هو الحافظ جدًا..

ولن يفهم ذلك إلا بفهم معنى الحفظ. وهو على وجهين:
أحدهما: إدامة وجود الموجودات وإبقاؤها. ويضاده الإعدام. والله تعالى هو الحافظ للسموات، والأرض، والملائكة والموجودات التي يطول أمد بقائها، والتي لا يطول أمد بقائها مثل: الحيوان، والنبات، وغيرهما.

والوجه الثاني: وهو أظهر معنى الحفظ.. صيانة المتعديات والمتضادات بعضها عن بعض. وأعنى بهذا التعادى ما بين الماء والنار؛ فإنهما يتعاديان بطباعهما، فإما أن يطفئ الماء النار، وإما أن تستحيل^(١) النار الماء إن غلبت فيصير بخارًا ثم هواء. والتضاد والتعادى ظاهر بين الحرارة والبرودة؛ إذ تقهر إحدهما الأخرى. وكذا بين الرطوبة واليابسة، وسائر الأجسام الأرضية المركبة من هذه الأصول المتعادية؛ إذ لا بد للحيوان من حرارة غريزية لو بطلت حياته، ولا بد له من رطوبة تكون غذاء لبدنه كالدّم وما يجرى مجراه، ولا بد من برودة تكسر سورة^(٢) الحرارة حتى تعتدل ولا يحترق فرقه ولا يحلل الرطوبات الباطنة بسرعة.

وهذه متعديات متنازعات وقد جمع الله بين هذه المتضادات المتنازعات إهاب الإنسان وبدن الحيوان والنبات وسائر المركبات. ولولا حفظه إياها لتنافرت وتباعدت وبطل امتزاجها واضمحل تركيبها وبطل المعنى الذي صار مستعدًا لقبوله بالتركيب والمزاج وحفظ الله إياها بتعديل قواها مرة وبإمداد المغلوب منها ثانياً.

أما التعديل فهو أن يكون مبلغ قوة النار مثل مبلغ قوة الحار، فإذا اجتمع لم يغلب أحدهما الآخر، بل يتدافعان؛ إذ ليس أحدهما بأن يغلب أولى من أن يغلب، فيتقاومان، ويبقى قوام المركب بتقاومهما أو تعادلتهما. وهو الذي يعبر عنه باعتدال المزاج.

والثاني: إمداد المطلوب منهما بما يعيد قوته حتى يقاوم الغالب. ومثاله: أن الحرارة تعنى الرطوبة وتجففها لا محالة، فإذا غلبت ضعفت البرودة والرطوبة وغلبت الحرارة واليبوسة. ويكون إمداد الضعيف بالجسم البارد الرطب وهو الماء. ومعنى العطش

(١) أى تعمل على تحويله إلى بخار.

(٢) حدثها وشدها.

هو الحاجة إلى البارد الرطب. فخلق الله تعالى البارد والرطب مدته البرودة والرطوبة إذا غلبتنا. وخلق الأطعمة والأدوية وسائر الجواهر المتضادة، حتى إذا غلب شيء عورض بغيره فانقهر.. وهذا هو الإمداد.

وإنما تم ذلك بخلق الأطعمة والأدوية، وخلق الآلات المصلحة لها، وخلق المعرفة الهادية إلى استعمالها. وكل ذلك لحفظ أبدان الحيوان والمركبات من المتضادات. وهذه هي الأسباب التي تحفظ الإنسان من الهلاك الداخل.

وهو متعرض للهلاك من أسباب خارجة: كسباع ضارية، وأعداء منازعة.. فحفظه عن ذلك بما خلق له من الجواسيس المنذرة بقرب العدو، وهي طلائعه: كالعين، والأذن، وغيرهما. ثم خلق له اليد الباطشة والأسلحة الدافعة: كالدرع، والترس.. والقاضية: كالسيف، والسكين. ثم ربما يعجز مع ذلك عن الدفع؛ فأمدّه بآلة الهرب.. وهي الرجل للحيوان الماشي والجنح للطائر.

وكذا شمل حفظه - جلت قدرته - كل ذرة في ملكوت السموات والأرض، حتى الحشيش الذي ينبت من الأرض يحفظ لبابه بالقشر الصلب وطراوته بالرطوبة. وما لا ينحفظ بمجرد القشر يحفظه بالشوك النابت منه ليندفع به بعض الحيوانات المتلفة له. فالشوك سلاح للنبات كالقرون والمخالب والأنياب للحيوانات. بل كل قطرة من ماء فمعتها حافظ يحفظها عن الهواء المضاد لها؛ فإن الماء إذا جعل في إناء وترك مدة استحال هواء، وسلب الهواء صفة المائية عنه. ولو غمست الإصبع في الماء ورفعتها ونكستها تدلت منها قطرة تبقى منكسة لا تنفصل مع أن من شأنها الهوى إلى أسفل. ولكنها لو انفصلت وهي صغيرة استولى الهواء عليها وأحاله. ولا تزال تمكث متدلّية حتى يجتمع إليها بقية البلل، فتكبر القطرة فتجرى على خرق الهواء بسرعة ولا يستولى الهواء على إحالتها. وليس ذلك منها حفظاً لنفسها عن معرفة بضعفها وقوة ضدها وحاجة استمدادها من بقية البلل. وإنما ذلك حفظ من ملك موكل بها بواسطة معنى من ذاتها. وقد ورد في الخبر: أنه لا تنزل قطرة من المطر إلا ومعها ملك يحفظها إلى أن تصل إلى مستقرها من الأرض. وذلك حق المشاهدة الباطنة لأرباب البصائر، وقد دلت عليه وأرشدت إليه؛ فأمنوا بالخبر لا عن تقليد بل عن بصيرة.

والكلام أيضا فى شرح حفظ الله تعالى السموات والأرض وما بينهما - طويل كما فى سائر الأفعال، وبه يعرف معنى هذا الاسم لا بمعرفة الاشتقاق فى اللغة. وتوهم معنى الحفظ على الإجمال.

[تنبيه]: الحفيظ من العباد: من يحفظ جوارحه وقلبه، ويحفظ دينه، عن سطوة الغضب، وجلابة الشهوة، وخداع النفس، وغرور الشيطان؛ فإنه على شفا جرف هار، وقد اكتنفته هذه المهلكات المفضية إلى البوار.

المُثَبِّتُ معناه: خالق الأقوات وموصلها إلى الأبدان وهى الأطعمة، وإلى القلوب وهى المعرفة.

فيكون بمعنى الرازق إلا أنه أخص منه؛ إذ الرزق يتناول القوت وغير القوت. والقوت ما يكتفى به فى قوام البدن.

وأما أن يكون بمعنى المستوى على الشيء القادر عليه، والاستيلاء يتم بالقدرة والعلم، وعليه يدل قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْبِلًا﴾ [النساء: 85]، أى مطلعًا قادرًا. فيكون معناه راجعًا إلى القدرة والعلم. أما العلم فقد سبق، وأما القدرة فستأتى. ويكون بهذا المعنى وصفه بالمقيت أتم من وصفه بالقادر وحده وبالعالم وحده؛ لأنه دال على اجتماع المعنيين... وبذلك يخرج هذا الاسم عن الترادف.

الحَسِيبُ هو الكافى، وهو الذى من كان له كان حسبه والله تعالى حسيب كل أحد وكافيه.

وهذا وصف لا يتصور حقيقته لغيره؛ فإن الكفاية إنما يحتاج إليها المكفى لوجوده ولدوام وجوده ولكمال وجوده. وليس فى الوجود شيء هو وحده كاف لشيء إلا الله تعالى؛ فإنه وحده كاف لكل شيء لا لبعض الأشياء.. أى هو وحده كاف يتحصل به وجود الأشياء، ويدوم به وجودها، ويكمل به وجودها.

ولا تظن أنك إذا احتجت إلى طعام وشراب وأرض وسماء وشمس وغير ذلك - فقد احتجت إلى غيره ولم يكن هو حسبك؛ فإنه هو الذى كفاك بخلق الطعام والشراب والأرض والسماء. فهو حسبك.

ولا تظنن أن الطفل الذى يحتاج إلى أمه ترضعه وتتعهده - فليس الله حسيبه وكافيه؛ بل الله كفاه إذ خلق أمه، وخلق اللبن فى ثديها، وخلق له الهداية إلى التّقامه، وخلق الشفقة والمودة فى قلب الأم حتى مكنته من الالتقام ودعته إليه وحملته عليه. فالكفاية إنما حصلت بهذه الأسباب، والله وحده هو المنفرد بخلقها لأجله.

ولو قيل لك: إن الأم وحدها كافية للطفل وهى حسبه - لصدقت به ولم تقل: إنها لا تكفيه لأنه يحتاج إلى اللبن، فمن أين اللبن، ولكن اللبن أيضًا من الأم فليس محتاجًا إلى غير الأم. فاعلم أن اللبن ليس من الأم، بل هو والأم من الله ومن فضله وجوده. فهو وحده حسب كل أحد، وليس فى الوجود شيء وحده هو حسب شيء سواه، بل الأشياء يتعلق بعضها ببعض وكلها تتعلق بقدرة الله تعالى.

[تنبيه]: ليس للعبد مدخل فى هذا الوصف إلا بنوع من المجاز بعيد وبالإضافة إلى بادئ الرأى وسابق الظن العامى.

أما كونه مجازًا: فهو أنه إن كان كافيًا لطفله فى القيام بتعهده أو لتلميذه فى تعلمه حتى لم يفتقر إلى الاستعانة بغيره - كان واسطة فى الكفاية ولم يكن كافيًا؛ لأن الله تعالى هو الكافى؛ إذ لا قوام له بنفسه. ولا كفاية له بنفسه.. فكيف يكون هو كفاية غيره؟

وأما كونه بالإضافة إلى سابق الظن: فهو أنه وإن قدر أنه مستقل بالكفاية وليس بواسطة فهو وحده لا يكفى، إذ يحتاج إلى محل قابل لفعله وكفايته. هذا أقل الأمور. فالقلب الذى هو محل العلم لا بد منه أولاً ليكون هو كافيًا فى التعليم. والمعدة التى هى مستقر الطعام لا بد منها ليكون هو كافيًا بإيصال الطعام إلى بدنه. هذا مع ما يحتاج إليه من أمور كثيرة لا يحصيها ولا يدخل شيء منها فى اختياره. وأقل درجات الفعل حاجته إلى فاعل وقابل، فالفاعل لا يكون دون القابل أصلاً، وإنما صح هذا فى حق الله تعالى لأنه خالق الفعل وخالق المحل القابل وخالق شرائط قبوله وما يكتنفه. ولكن بادئ الرأى ربما سبق إلى الفاعل ويخطر بالبال غيره فينظر أن الفاعل حسبه وحده وليس كذلك.

نعم، الحظ الذى منه للعبد أن يكون الله وحده حسبه بالإضافة إلى همته وإرادته وهو أنه لا يريد إلا الله ولا يريد الجنة ولا يشغل قلبه بالنار ليحذر منها، بل يكون مستغرق

الهم بالله وحده. وإذا كاشفه بجلاله قال: ذلك حسبي فليست أريد غيره ولا أبالي فإنني غيره أو لم يفت.

الجميل هو الموصوف بنعوت الجلال..

ونعوت الجلال هي الغنى والملك والتقديس والعلم والقدرة وغيرها من الصفات التي ذكرناها. فالجامع لجميعها هو الجليل المطلق. والموصوف ببعضها جلالته بقدر ما نال من هذه النعوت.

فالجليل المطلق هو الله تعالى فقط. فكأن الكبير ترجع إلى كمال الذات، والجليل إلى كمال الصفات، والعظيم يرجع إلى كمال الذات والصفات جميعاً منسوباً إلى إدراك البصيرة إذا كان بحيث يستغرق البصيرة ولا تستغرقه البصيرة.

ثم صفات الجلال إذا نسبت إلى البصيرة المدركة لها سميت جمالا، ويسمى المتصف بها جميلاً. واسم الجميل في الأصل وضع للصورة الظاهرة المدركة بالبصر مهما كانت بحيث يلائم البصر ويوافقه. ثم نقل إلى الصورة الباطنية التي تدرك بالبصائر حتى يقال سيرة حسنة جميلة، ويقال خلق جميل. وذلك يدرك بالبصائر لا بالأبصار.

فالصورة الباطنة إذا كانت كاملة متناسبة جامعة لجميع كمالاتها اللائقة بها كما ينبغي وعلى ما ينبغي فهي جميلة بالإضافة إلى البصيرة الباطنة المدركة لها وملائمة لها ملائمة يدرك صاحبها عند مطالعتها من اللذة والبهجة والاهتزاز أكثر مما يدركه الناظر بالبصر الظاهر إلى الصورة الجميلة.

فالجميل الحق المطلق هو الله تعالى فقط؛ لأن كل ما في العالم من جمال وكمال وبهاء وحسن فهو من أنوار ذاته وآثار صفاته. وليس في الوجود موجود له الكمال المطلق الذي لا مشوبة فيه لا وجوداً ولا إمكاناً سواه. ولذلك يدرك عارفه والناظر إلى جماله من البهجة والسرور واللذة والغبطة ما يستحقّر معها نعيم الجنة وجمال الصورة المبصرة. بل لا مناسبة بين جمال الصورة الظاهرة وبين جمال المعاني الباطنة المدركة بالبصائر. وهذا المعنى كشفنا عنه الغطاء في كتاب «المحبة» من كتب «إحياء علوم الدين».

فإذا ثبت أنه جليل وجميل، فكل جميل فهو محبوب ومعشوق عند مدرك جماله. فلذلك كان الله تعالى محبوباً، ولكن عند العارفين.. كما تكون الصورة الجميلة الظاهرة محبوبة ولكن عند المبصرين لا عند العميان. [تنبيه]: الجليل من العباد مَنْ حسنت صفاته الباطنة التي تستلذها القلوب البصيرة، فأما جمال الظاهر فنازل القدر.

الكريم هو الذى إذا وعد وفى، وإذا أعطى زاد على منتهى الرجاء، ولا يبالي كم أعطى ولمن أعطى. وإن وقعت حاجة إلى غيره لا يرضى، وإذا جفى عاتب وما استقصى، ولا يضيع مَنْ لاذ به والتجأ، ويغنيه عن الوسائل والشفعاء. فمن اجتمع له جميع ذلك، لا بالتكلف، فهو الكريم المطلق. وذلك هو الله تعالى فقط.

[تنبيه]: هذه الخصال قد يتجمل العبد باكتسابها، ولكن فى بعض الأمور، ومع نوع من التكلف. فلذلك قد يوصف بالكريم، ولكنه ناقص بالإضافة إلى الكريم المطلق. وكيف لا يوصف به العبد، وقد قال رسول الله ﷺ: «لا تقولوا لشجرة العنب الكرم؛ فإن الكرم هو الرجل المسلم»⁽¹⁾. وقيل: إنما وصف شجر العنب بالكرم لأنه لطيف الشجرة، طيب الثمرة، سهل القطف، قريب التناول، سليم عن الشوك والأسباب المؤذية، بخلاف النخل.

الرقيب هو العليم الحفيظ..

فمن راعى الشئ حتى لم يغفل عنه، ولاحظه ملاحظة دائمة لازمة لزومًا لو عرفه الممنوع عنه لما أقدم عليه - سمي رقيبًا. وكأنه يرجع إلى العلم والحفظ، ولكن باعتبار كونه لازمًا دائمًا، بالإضافة إلى ممنوع عنه محروس عن التناول.

[تنبيه]: وصف المراقبة للعبد إنما يحمد إذا كانت مراقبته لربه بقلبه وذلك بأن يعلم أن الله رقيب، وشاهده فى كل شئ؛ ويعلم أن نفسه عدو له، وأن الشيطان عدو له،

(1) متفق عليه. وفى رواية: «فإنها الكرم قلب المؤمن». وفى رواية للبخارى ومسلم أيضا: «يقولون الكرم؛ إنما الكرم قلب المؤمن». وفى رواية أخرى لمسلم: «لا تقولوا الكرم، ولكن قولوا العنب والحبلبة». «الحبلبة» بفتح الحاء والباء، ويقال أيضا بإسكان الباء.

وأنهما ينتهزان منه الفرص حتى يحمله على الغفلة والمخالفة؛ فيأخذ منهما حذرهما بأن يلاحظ مكانهما أو تلييسهما ومواضع انبعاثهما، حتى يسد عليهما المنافذ والمجاري.. فهذه هي مراقبته.

المجيب هو الذى يقابل مسألة السائلين بالإسعاف، ودعاء الداعين بالإجابة، وضرورة المضطرين بالكفاية. بل ينعم قبل النداء، ويتفضل قبل الدعاء.

وليس ذلك إلا لله تعالى؛ فإنه يعلم حاجة المحتاجين قبل سؤالهم، وقد علمها فى الأزل؛ فدبر أسباب كفاية الحاجات، بخلق الأطعمة، والأقوات، وتيسير الأسباب والآلات الموصلة إلى جميع المهمات.

[تنبيه]: العبد ينبغي أن يكون مجيباً أولاً لربه تعالى فيما أمره به ونهاه عنه، وفيما نذبه إليه ودعاه. ثم لعباده فيما أنعم الله عليه بالاعتقاد عليه، وفى إسعاد كل سائل بما يسأله إن قدر عليه، وفى لطف الجواب إن عجز عنه.. قال الله تعالى: ﴿وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ﴾ [الضحى: 10]. وقال رسول الله ﷺ: «لو دعيت إلى كراع لأجبت، ولو أهدى إلى ذراع لقبلت»⁽¹⁾. وكان حضوره الدعوات وقبوله الهدايا غاية الإكرام والإيجاب منه. فكم من خسيس متكبر يترفع عن قبول كل هدية، ولا يتبذل فى حضوره كل دعوة، بل يصون جاهه وكبره، ولا يبالي بقلب السائل المستدعى، وإن تأذى بسببه.. فلا حظ لمثله فى معنى هذا الاسم.

الواسع مشتق من السعة.. والسعة تضاف مرة إلى العلم إذا اتسع وأحاط بالمعلومات الكثيرة، وتضاف أخرى إلى الإحسان وبسط النعم.

وكيفما قدر وعلى أى شىء نزل، فالواسع المطلق هو الله تعالى؛ لأنه إن نظر إلى علمه، فلا ساحل لبحر معلوماته. بل تنفذ البحار لو كانت مداً للكلمات. وإن نظر إلى نعمه، فلا نهاية لمقدوراته.

بل وكل سعة، وإن عظمت، فتنتهى إلى طرف، فهو أحق باسم السعة. والله تعالى هو الواسع المطلق؛ لأن كل واسع بالإضافة إلى ما هو أوسع منه - ضيق. وكل سعة

(1) رواه البخارى من حديث أبى هريرة.

علم تنتهى إلى طرف، فالزيادة عليها متصورة. وما لا نهاية له ولا طرف، فلا يتصور عليه زيادة.

[تنبيه]: سعة العبد فى معارفه وأخلاقه، فإن كثرت علومه فهو واسع بقدر سعة علمه، وإن اتسعت أخلاقه حتى لم يضيقها خوف الفقر، وغيظ الحسود، وغلبة الحرص، وسائر الصفات - فهو واسع. وكل ذلك فهو إلى نهاية، وإنما الواسع الحق هو الله تعالى.

الحكيم ذو الحكمة..

والحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم. وأجل الأشياء هو الله تعالى، وقد سبق أنه لا يعرفه كنه معرفته غيره. فهو الحكيم الحق؛ لأنه يعلم أجل الأشياء بأجل العلوم؛ إذ أجل العلوم هو العلم الأزلى الدائم الذى لا يتصور زواله، المطابق للمعلوم مطابقة لا تتطرق إليها خفاء وشبهة. ولا يتصف بذلك إلا علم الله تعالى. وقد يقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويحكمها ويتقن صنعها: حكيم. وكمال ذلك أيضًا ليس إلا الله تعالى.. فهو الحكيم الحق.

[تنبيه]: من عرف جميع الأشياء، ولم يعرف الله تعالى، لم يستحق أن يسمى حكيمًا؛ لأنه لم يعرف أجل الأشياء وأفضلها. والحكمة أجل العلوم، وجلالة العلم بقدر جلالة المعلوم، ولا أجل من الله.

ومن عرف الله فهو حكيم، وإن كان ضعيف الفطنة فى سائر العلوم الرسمية، قليل اللسان، قاصر البيان فيها.

إلا أن نسبة حكمة العبد إلى حكمة الله تعالى كنسبة معرفته به إلى معرفة الله بذاته، وشتان بين المعرفتين، فشتان بين الحكمتين. ولكنه مع بعده عنه، فهو أنفس المعارف، وأكثرها خيرًا. ومن أوتى الحكمة، فقد أوتى خيرًا كثيرًا.

نعم من عرف الله كان كلامه مخالفًا لكلام غيره؛ فإنه قلما يتعرض للجزئيات، بل يكون كلامه كليًا. ولا يتعرض لمصالح العاجلة، بل يتعرض لما ينفع فى العاقبة. ولما كان ذلك أظهر عند الناس من أن يقال الحكيم، ربما أطلق الناس اسم الحكمة على مثل الكلمات الكلية ويقال للناطق به حكيم.

وذلك مثل قول سيد الأنبياء صلوات الله عليهم:

«رأس الحكمة مخافة الله»^(١).

«الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت، والعاجز من أتبع نفسه هواها وتمنى

على الله الأمانى»^(٢)..

«ما قل وكفى خير مما كثر وألهى»^(٣).

«من أصبح معافى فى بدنه، آمناً فى سربه، عنده قوت يومه - فكأنما حيزت له الدنيا

بحدافيرها»^(٤)..

«كن ورعاً تكن أعبد الناس، وكن قنعاً تكن أشكر الناس»^(٥).

«البلاء موكل بالمنطق»^(٦).

«من حُسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه»^(٧)..

«السعيد من وعظ بغيره»^(٨)..

-
- (1) أخرجه الحكيم وابن لال عن ابن مسعود. وقال السيوطى: حديث صحيح.
- (2) رواه عن شداد بن أوس: أحمد فى مسنده، والترمذى، وابن ماجه، والحاكم فى مستدركه. قال السيوطى: حديث صحيح.
- (3) رواه أبو يعلى فى مسنده، والضياء، كلاهما عن أبى سعيد. قال السيوطى: حديث صحيح.
- (4) رواه البخارى فى الأدب، والترمذى، وابن ماجه، كلهم عن عبد الله بن محصن. قال السيوطى: حديث حسن.
- (5) تمامه.. «...وأحب للناس ما تحب لنفسك تكن مؤمناً، وأحسن مجاورة من جاورك تكن مسلماً، وأقل الضحك فإن كثرة الضحك تميت القلب». أخرجه البيهقى فى شعب الإيمان عن أبى هريرة. قال السيوطى: حديث ضعيف.
- (6) رواه الخطيب فى التاريخ عن ابن مسعود، وابن السمعانى فى تاريخه عن على، والقضاعى عن حذيفة. وهناك رواية بلفظ: «البلاء موكل بالقول» لابن أبى الدنيا فى ذم الغيبة عن الحسن مرسلًا، ولليبهقى فى شعب الإيمان عن الحسن عن أنس وأخرى عن أبى الدرداء، وللخطيب فى التاريخ عن أبى الدرداء أيضاً.
- (7) رواه الترمذى وقال: غريب، وابن ماجه، من حديث أبى هريرة.
- (8) أخرجه الديلمى.

«الصمت حكمة وقليل فاعله»^(١)..

«القناعة مال لا ينفد»^(٢).

«الصبر نصف الإيمان، واليقين الإيمان كله»^(٣)

فهذه الكلمات وأمثالها تسمى حكمة، وصاحبها يسمى حكيماً.

الودود هو الذى يحب الخير لجميع الخلق؛ فيحسن إليهم، ويثنى عليهم. وهو قريب من معنى الرحيم، لكن الرحمة إضافة إلى مرحوم، والمرحوم هو المحتاج والمضطر، وأفعال الرحيم تستدعى مرحوماً ضعيفاً، وأفعال الودود لا تستدعى ذلك، بل الإنعام على سبيل الابتداء من نتائج الود.

وكما أن معنى رحمته تعالى إرادته الخير للمرحوم، وكفايته له، وهو منزّه عن رقة الرحمة، فكذلك وده إرادته الكرامة والنعمة، وهو منزّه عن ميل المودة. فالمودة والرحمة لا ترادان فى حق المرحوم والمودود إلا لثمرتهما وفائدتهما، لا للركة والميل. فالفائدة هى لباب الرحمة والمودة. وذلك هو المتصور فى حق الله تعالى دون ما هو مقارن لهما وغير مشروط فى الإفادة.

[تنبيه]: الودود من عباد الله مَنْ يريد لخلق الله كل ما يريده لنفسه. وأعلى من ذلك مَنْ يؤثرهم على نفسه.. كما قال واحد منهم: أريد أن أكون جسراً على النار يعبر على الخلق ولا يتأذون بها.

وكمال ذلك أن لا يمنعه عن الإيثار والإحسان الغضب والحقد وما ناله من الأذى،

كما قال رسول الله ﷺ لما أكثر قريش إيذاءه وضربه: «اللهم اغفر لقومى فإنهم لا

(١) رواه أبو منصور الديلمي فى مسند الفردوس من حديث ابن عمر بسند ضعيف، والبيهقى فى الشعب من حديث أنس بلفظ: «حكم» بلد «حكمة». وقال: غلط فيه عثمان بن سعد، والصحيح رواية ثابت قال: والصحيح عن أنس أن لقمان قاله. ورواه كذلك هو وابن حبان فى كتاب روضة العقلاء بسند صحيح إلى أنس.

(٢) أخرجه القضاعى عن أنس. قال السيوطى: حديث ضعيف.

(٣) أخرجه الخطيب فى التاريخ، وأبو نعيم فى الحلية، والبيهقى فى شعب الإيمان، كلهم عن ابن مسعود.

يعلمون»^(١). فلم يمنعه سوء صنيعهم عن إرادته الخير لهم. وكما أمر صلى الله عليه وآله وسلم علياً حيث قال: «إن أردت أن تسبق المقربين فصل من قطعك، وأعط من حرمك، واعفُ عمن ظلمك»^(٢).

المجيد هو الشريف ذاته، الجميل أفعاله، الجزيل عطاؤه ونواله، كما أن شرف الذات إذا قارنه حسن الفعال سمي مجداً. وهو الماجد أيضاً، ولكن أحدهما أدل على المبالغة. وكأنه يجمع معنى اسم الجليل والوهاب والكريم، وقد سبق الكلام فيها.

الباعث هو الذى يحيى الخلق يوم النشر، ويبعث من فى القبور، ويحصل ما فى الصدور. والبعث هو النشأة الآخرة. ومعرفة هذا الاسم موقوفة على معرفة حقيقة البعث. وذلك من أغمض المعارف، وأكثر الخلق منه على توهمات مجملة وتخيلات مبهمه. وغايتهم فيه تخيلهم أن الموت عدم، والبعث إيجاد مبتدأ بعد عدم مثل الإيجاد الأول.

فظنهم أن الموت عدم غلط، وظنهم أن الإيجاد الثانى مثل الإيجاد الأول غلط. فأما ظنهم أن الموت عدم فهو باطل، بل القبر إما حفرة من حفر النيران، أو روضة من رياض الجنة.

والموتى إما سعداء، وأولئك ليسوا أمواتاً: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾^(١٣٦) فَرَحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ﴿آل عمران: 169، 170﴾. وإما أشقياء، وهم أيضاً أحياء، ولذلك ناداهم رسول الله ﷺ فى وقعة بدر، وقال: «إنى وجدت ما وعدنى ربي حقاً، فهل وجدتم ما وعد ربكم حقاً؟». ثم لما

(1) رواه ابن حبان، والبيهقى فى دلائل النبوة من حديث سهل بن سعد. وفى الصحيحين من حديث ابن مسعود أنه حكاه ﷺ عن نبي من الأنبياء ضربه قومه.

(2) رواه الطبرانى فى الأوسط إلا أنه قال: «ألا أدلك على أكرم أخلاق الدنيا والآخرة أن تصل من قطعك وتعطى من حرمك وأن تغفو عمن ظلمك» وفيه الحارث وهو ضعيف. وللطبرانى فى الكبير والأوسط عن أبى بن كعب بلفظ: «مَنْ سَرَّه أَنْ يَشْرَفَ لَهُ الْبَنِيَانُ وَأَنْ تَرْفَعَ لَهُ الدَّرَجَاتُ فَلْيَعْفُ عَمَّنْ ظَلَمَهُ، وَيُعْطِ مِنْ حَرَمِهِ وَيَصِلْ مِنْ قَطْعِهِ» وفيه أبو أمية بن يعلى وهو ضعيف وله روايات أخرى عند الطبرانى ولكنها ليست صحيحة. ولأحمد عن عقبه بن عامر نحوه وأحد إسنادى أحمد رجاله ثقات.

قيل له: كيف تنادى قومًا قد جَيَّفُوا؟ قال: «ما أنتم بأسمع لما أقول منهم، ولكنهم لا يستطيعون أن يجيبوني»^(١).

والمشاهدة الباطنة دلت أرباب البصائر على أن الإنسان خلق للأبد، وأنه لا سبيل للعدم عليه. نعم تارة يقطع تصرفه عن الجسد، فيقال: مات، وتارة يعاد إليه، فيقال: حيى وبعث، أى أحى جسده.

وما ظنهم أن البعث إيجاد ثان وهو الإيجاد الأول - فغير صحيح. بل البعث إنشاء آخر لا يناسب الإنشاء الأول أصلاً. وللإنسان نشآت كثيرة، وليست هى نشأتين فقط، ولذلك قال تعالى: ﴿وَنُنشِئُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الواقعة: 61]، وكذلك قال تعالى بعد خلق المضغة والعلقة وغير ذلك ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ [المؤمنون: 14]، بل النطفة نشأة من التراب، والمضغة من النطفة، والعلقة نشأة من المضغة، والروح نشأة من العلقة. ولشرف نشأة الروح وجلالتها وكونها أمراً ربانياً قال عز وجل عند ذلك: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: 14]. وقال: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: 85]. ثم خلق الإدراكات الحسية بعد خلق أصل الروح - نشأة أخرى، ثم خلق التمييز الذى يظهر بعد سبع سنين - نشأة أخرى، ثم خلق العقل بعد خمس عشرة سنة وما يقاربها - نشأة أخرى، وكل نشأة طور: ﴿وَقَدْ خَلَقْنَا أَطْوَارًا﴾ [نوح: 14]. ثم ظهور خاصية الولاية لمن رزق تلك الخاصية نشأة أخرى، ثم ظهور خاصية النبوة بعد ذلك - نشأة أخرى. وهو نوع من البعث. والله تعالى باعث الرسل كما أنه الباعث يوم النشور.

وكما أنه يعسر على من فى المهد فهم حقيقة التمييز قبل حصول التمييز - يعسر على المميز فهم حقيقة العقل وما يتكشف فى طوره من العجائب قبل حصول العقل. وكذلك يعسر فهم طور الولاية والنبوة فى طور العقل؛ فإن الولاية طور كمال وراء نشأة العقل كما أن العقل طور كمال وراء نشأة التمييز، والتمييز طور كمال وراء نشأة الحواس.

(1) رواه البخارى فى صحيحه، وأحمد والطبرانى ورجالهما رجال الصحيح، وابن إسحاق فى السيرة النبوية (204/2).

وكما أن من طباع الناس إنكار ما لم يبلغوه ولم ينالوه، حتى إن كان واحد ينكر ما لم يشاهده ولم يحصل له، ولا يؤمن بما غاب عنه.. فمن طباعهم إنكار الولاية وعجائبها والنبوة وغرائبها. بل من طباعهم إنكار النشأة الثانية والحياة الآخرة؛ لأنهم لم يبلغوها بعد. ولو عرض طور العقل وعامله وما يظهر فيه من العجائب على المميز لأنكره وجحدته وأحال وجوده. فمن آمن بشيء مما لم يبلغه فقد آمن بالغيب وذلك هو مفتاح السعادات.

وكما أن طور العقل وإدراكاته ونشأته بعيد المناسبة عن الإدراكات التي قبلها فكذا نشأة الأخيرة أبعد، فلا ينبغي أن تقاس النشأة الأخيرة بالأولى. وهذه النشأة هي أطوار ذات واحدة ومراقبها التي هي يصعد فيها إلى مراتب درجات الكمال حتى يقرب من الحضرة التي هي منتهى كل كمال، ويكون عند الله تعالى بين رد وقبول وحجاب ووصول. فإن قبل رقى إلى أعلى عليين، وإلا رد إلى أسفل السافلين.

والمقصود أن لا مناسبة بين النشأتين إلا من حيث الاسم، ومن لم يعرف النشأة والبعث لم يعرف اسم الباعث. وشرح ذلك طويل فلتجاوزوه. [تنبيه: حقيقة البعث يرجع إلى إحياء الموتى بإنشائهم نشأة أخرى. والجهل هو الموت الأكبر، والعلم هو الحياة الأشرف. وقد ذكر الله تعالى العلم والجهل في الكتاب وسماه حياة وموتاً. ومن رقى غيره من الجهل إلى العلم فقد أنشأ نشأة أخرى وأحياء حياة طيبة. فإن كان للعبد مدخل في إفادة الخلق العلم ودعائهم إلى الله تعالى - فذلك نوع من الإحياء.. وهي رتبة الأنبياء ومن يرثهم من العلماء.

الشَّهيدُ يرجع معناه إلى العليم مع خصوص إضافة؛ فإنه تعالى عالم الغيب والشهادة. والغيب عبارة عما بطن، والشهادة. عبارة عما ظهر. وهو الذي يشاهد. فإذا اعتبر العلم مطلقاً فهو العليم..

وإذا أضيف إلى الغيب والأمور الباطنة فهو الخبير..

وإذا أضيف إلى الأمور الظاهرة فهو الشهيد..

وقد يعتبر مع هذا أن يشهد على الخلق يوم القيامة بما علم وشاهد منهم.

والكلام في هذا الاسم يقرب من الكلام في العليم والخبير؛ فلا نعيده.

الحقُّ هو الذى فى مقابلة الباطل..

والأشياء قد تستبان بأضدادها. وكل ما يخبر عنه فيما باطل مطلقاً وإما حق مطلقاً، وإما حق من وجه - باطل من وجه.

فالممتنع بذاته هو الباطل مطلقاً، والواجب بذاته هو الحق مطلقاً. والممكن بذاته الواجب بغيره هو حق من وجه - باطل من وجه. فهو من حيث ذاته لا وجود له فهو باطل، وهو من جهة غيره مستفيد للوجود فهو من الوجه الذى يلى مفيد الوجود فهو من ذلك الوجه حق، ومن جهة نفسه باطل. ولذلك: «كل شىء هالك إلا وجهه». وهو كذلك أزلاً وأبداً ليس فى حال دون حال لأن كل شىء سواه أزلاً وأبداً من حيث ذاته لا يستحق الوجود. ومن جهته يستحق؛ فهو باطل بذاته حق بغيره.

وعند هذا تعرف الحق المطلق هو الموجود الحقيقى بذاته الذى منه يأخذ كل حق حقيقته.

وقد يقال أيضاً للمعقول الذى صادف به العقل الموجود حتى طابقه أنه حق، فهو من حيث ذاته يسمى موجوداً، ومن حيث إضافته إلى العقل الذى أدركه على ما هو عليه يسمى حقاً.

فإذن أحق الموجودات بأن يكون حقاً هو الله تعالى؛ فإنه حق فى نفسه، أى مطابق للمعلوم أزلاً وأبداً، ومطابقة لذاته لا لغيره لا كالعالم بوجود غيره، فإنه لا يكون إلا مادام ذلك الغير موجوداً، فإذا عدم عاد ذلك الاعتقاد باطلاً، وذلك الاعتقاد أيضاً لا يكون حقاً لذات المعتقد؛ لأنه ليس موجوداً لذاته، بل هو موجود لغيره.

وقد يطلق ذلك على الأقوال، فيقال: قول حق، وقول باطل. وعلى ذلك فأحق الأقوال قول لا إله إلا الله؛ لأنه صادق أبداً وأزلاً لا لغيره.

فإذن يطلق الحق على الوجود فى الأعيان، وعلى الوجود فى الأذهان وهو المعرفة، وعلى الوجود الذى فى اللسان وهو النطق.

فأحق الأشياء بأن يكون حقاً هو الذى يكون وجوده ثابتاً لذاته أزلاً وأبداً، ومعرفته حقاً أزلاً وأبداً، والشهادة له حقاً أزلاً وأبداً. وكل ذلك لذات الموجود الحقيقى لا لغيره.

[تنبيه]: حظ العبد من هذا الاسم أن يرى نفسه باطلاً، ولا يرى غير الله حقاً. والعبد إن كان حقاً فليس حقاً بنفسه، بل هو حق بالله؛ فإنه موجود به لا بذاته، بل هو بذاته باطل لولا إيجاد الحق له. فقد أخطأ من قال: أنا الحق. إلا بأحد تأويلين: أحدهما: أن يعنى أنه بالحق. وهذا التأويل بعيد؛ لأن اللفظ لا ينبى عنه، ولأن ذلك لا يخصه، بل كل شىء سوى الحق فهو بالحق. التأويل الثانى: أن يكون مستغرقاً بالحق حتى لا يكون فيه متسع لغيره. وما أخذ كلية الشىء واستغرقه فقد يقال إنه هو كما يقول الشاعر: أنا من أهوى ومن أهوى أنا. ويعنى به الاستغراق.

وأهل التصوف لما كان الغالب عليهم رؤية فناء أنفسهم من حيث ذاتهم كان الجارى على لسانهم من أسماء الله تعالى فى أكثر الأحوال هو الحق؛ لأنهم يلحظون الذات الحقيقية دون ما هو هالك فى نفسه.

وأهل الكلام لما كانوا أبعد فى مقام الاستدلال بالأفعال كان الجارى على لسانهم فى الأكثر اسم البارى الذى هو بمعنى الخالق.

وأكثر الخلق يرون كل شىء سواه فيستشهدون عليه بما يرونه، وهم المخاطبون بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾

[الأعراف: 185]

والصديقون لا يرون شيئاً سواه فيستشهدون به عليه، وهم المخاطبون بقوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: 53].

الوكيل هو الموكل إليه الأمور..

لكن الموكل إليه ينقسم إلى:

- من وكل إليه بعض الأمور.. وذلك ناقص.
- ومن وكل إليه الكل.. وليس ذلك إلا الله تعالى.
- والموكل إليه ينقسم إلى..

- من يستحق أن يكون موكولا إليه لا بذاته، ولكن بالتوكيل والتفويض.. وهذا ناقص لأنه فقير إلى التفويض والتولية.

- ومن يستحق بذاته أن تكون الأمور موكولة إليه والقلوب متوكلة عليه لا بتولية وتفويض من جهة غيره.. وذلك هو الوكيل المطلق.

والوكيل أيضًا ينقسم إلى:

- من يفى بما يوكل إليه وفاء تامًا من غير قصور.

- ومن لا يفى بالجميع.

والوكيل المطلق هو الذى الأمور موكولة إليه وهو ملى بالقيام بها وفى بإتمامها.. وذلك هو الله تعالى فقط.

وقد فهمت من هذا مقدار مدخل العبد فى معنى هذا الاسم.

القَوِيُّ الْمَتِينُ القوة تدل على القدرة التامة.. والمتانة تدل على شدة القوة.

فالله تعالى من حيث إنه بالغ القدرة تامها - قوى. ومن حيث إنه شديد القوة - متين.

وذلك يرجع إلى معانى القدرة، وسيأتى ذلك.

الْوَلِيُّ هو المحب الناصر..

ومعنى وده ومحبته قد سبق. ومعنى نصرته ظاهر؛ فإنه يجمع أعداء الدين وينصر أوليائه، قال تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [البقرة: 257]، وقال: ﴿ذَلِكَ يَأْنَّ لِلَّهِ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ﴾ [محمد: 11]، أى لا ناصر لهم. وقال تعالى: ﴿كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي﴾ [المجادلة: 21].

[تنبيه]: الولي من العباد من يحب الله، ويحب أوليائه؛ وينصره، وينصر أوليائه؛ ويعادى أعداءه.. ومن أعدائه: النفس، والشيطان، فمن خذلهما، ونصر أمر الله تعالى، ووالى أولياء الله، وعادى أعداءه - فهو الولي من العباد.

الْحَمِيدُ هو المحمود المثنى عليه..

والله تعالى هو الحميد، بحمده لنفسه أزلا، وبحمد عباده له أبداً.

ويرجع هذا إلى صفات الجلال والعلو والكمال منسوبًا إلى ذكر الذاكرين له؛ فإن الحمد هو ذكر أوصاف الكمال من حيث هو كمال.

[تنبيه]: الحميد من العباد من حمدت عقائده وأخلاقه وأعماله وأقواله كلها من غير مشوبة.. وذلك هو محمد ﷺ، ومن يقرب منه من الأنبياء، ومن عداهم من الأولياء والعلماء. وكل واحد منهم حميد بقدر ما يحمد من عقائده وأخلاقه وأعماله وأقواله.

وإذا كان لا يخلو أحد عن مذمة ونقص وإن كثرت محامده - فالحميد المطلق هو الله تعالى.

المُحْصَى هو العالم..

ولكن إذا أضيف العلم إلى المعلومات من حيث يحصى المعلومات وبعدها ويحيط بها - سمي إحصاء.

والمحصى المطلق هو الذى ينكشف فى علمه حد كل معلوم وعدده ومبلغه. والعبد وإن أمكنه أن يحصى بعلمه بعض المعلومات، فإنه يعجز عن حصر أكثرها. فمدخله فى هذا الاسم ضعيف كمدخله فى أصل صفة العلم.

المُبْدِئُ المَعِيدُ معناه: الموجد..

لكن الإيجاد إذا لم يكن مسبوقاً بمثله سمي إبداء. وإذا كان مسبوقاً بمثله سمي إعادة.

والله تعالى بدأ خلق الناس، ثم هو الذى يعيدهم (أى يحشرهم). والأشياء كلها منه بدت، وإليه تعود، وبه بدأت، وبه تعود.

المُحْيِ المُمِيتُ هذا أيضا يرجع إلى الإيجاد، ولكن الموجود إذا كان هو الحياة يسمى فعله إحياء، وإذا كان هو الموت سمي فعله إماتة ولا خالق للموت والحياة إلا الله تعالى، فلا محيى ولا مميت إلا الله تعالى. وقد سبقت الإشارة إلى معنى الحياة فى اسم الباعث فلا نعيده.

الحَيُّ هو الفَعَّال الدَّرَّكُ..

حتى أن ما لا فعل له أصلا ولا إدراك فهو ميت. وأقل درجات الإدراك أن يشعر المدرك بنفسه، فما لا يشعر بنفسه فهو الجماد والميت.

فالحى الكامل المطلق هو الذى يندرج جميع المدركات تحت إدراكه، وجميع الموجودات تحت فعله، حتى لا يشذ عن علمه مدرك، ولا عن فعله مفعول.. وكل ذلك لله تعالى؛ فهو الحى المطلق، وكل حى سواه فحياته بقدر إدراكه وفعله، وكل ذلك محصور فى قلة. ثم إن الأحياء يتفاوتون، فمراتبهم بقدر تفاوتهم كما سبقت الإشارة إليه فى مراتب الملائكة والإنس والبهائم.

الْقِيُومُ اعلم أن الأشياء تنقسم إلى:

- ما يفتقر إلى محل.. كالأغراض والأوصاف، فيقال فيها: إنها ليست قائمة بأنفسها.

- ما لا يحتاج إلى محل، فيقال: إنه قائم بنفسه كالجواهر. إلا أن الجوهر، وإن كان قائما بنفسه مستغنيا عن محل يقوم به - فليس مستغنيا عن أمور لا بد منها لوجوده، وتكون شرطاً فى وجوده، فلا يكون قائماً بنفسه؛ لأنه يحتاج فى قوامه إلى وجود غيره، وإن لم يحتج إلى محل.

فإن كان فى الوجود موجود يكتفى ذاته بذاته، ولا قوام له بغيره، ولا يشترط فى دوام وجوده وجود غيره، فهو القائم بنفسه مطلقاً. فإن كان مع ذلك يقوم به كل موجود حتى لا يتصور للأشياء وجود ولا دوام وجود إلا به - فهو القيوم؛ لأن قوامه بذاته، وقوام كل شىء به، وليس ذلك إلا لله تعالى.

ومدخل العبد فى هذا الوصف بقدر استغنائه عما سوى الله تعالى.

الوَاجِدُ هو الذى لا يعوزه شىء.. وهو فى مقابلة الفاقد.

ولعل مَنْ فاتَه ما لا حاجة به إلى وجوده، لا يسمى فاقداً. والذى يحضره ما لا تعلق له بذاته، ولا بكمال ذاته - لا يسمى واجداً. بل الواجد ما لا يعوزه شىء مما لا بد له منه. وكل ما لا بد منه فى صفات إلهية وكمالها، فهو موجود لله تعالى. فهو بهذا الاعتبار واجد. وهو الواجد المطلق. ومن عداه إن كان واجداً لشىء من صفات الكمال وأسبابه، فهو فاقد لأشياء، فلا يكون واجداً إلا بالإضافة.

الْمَاجِدُ بمعنى المجيد.. كالعالم بمعنى العليم، لكن الفعل أكثر مبالغة، وقد سبق معناه.

الوَاحِدُ هو الذى لا يتجزأ ولا يتثنى..

أما الذى لا يتجزأ، فكالجوهر الواحد الذى لا ينقسم، فيقال: إنه واحد بمعنى أنه لاجزاء له، وكذا النقطة لا جزء لها. والله تعالى واحد.. بمعنى أنه يستحيل تقدير الانقسام فى ذاته.

وأما الذى لا يتثنى، فهو من لا نظير له كالشمس مثلاً؛ فإنها وإن كانت قابلة للانقسام بالوهم - متجزئة فى ذاتها؛ لأنها من قبيل الأجسام. فهى لا نظير لها، إلا أنه يمكن أن يكون لها نظير.

فإن كان فى الوجود موجود ينفرد بخصوص وجوده تفرداً لا يتصور أن يشاركه غيره فيه أصلاً - فهو الواحد المطلق أزلاً أبداً.

والعبد إنما يكون واحداً إذا لم يكن له نظير فى أبناء جنسه فى خصلة من خصال الخير، وذلك بالإضافة إلى أبناء جنسه، وبالإضافة فى الوقت؛ إذ يمكن أن يظهر فى وقت آخر مثله. وبالإضافة إلى بعض الخصال دون الجميع؛ فلا وحدة على الإطلاق إلا لله تعالى:

الصِّمْدُ هو الذى يصمد إليه فى الحوائج، ويقصد إليه فى الرغائب؛ إذ انتهى إليه منتهى السؤدد.

ومن جعله الله تعالى مقصد عباده فى مهمات دينهم ودنياهم، وأجرى على لسانه ويده حوائج خلقه - فقد أنعم عليه بحظ من معنى هذا الوصف. لكن الصمد المطلق هو الذى يصمد إليه فى جميع الحوائج.. وهو الله تعالى.

القَائِمُ الْمُقْتَدِرُ معناهما: ذو القدرة، لكن المقتدر أكثر مبالغة.

والقدرة عبارة عن المعنى الذى به يوجد الشئ متقدراً بتقدير الإرادة والعلم واقعاً على وفقهما.

والقادر هو الذى إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل. وليس من شرطه أن يشاء لا محالة؛ فإن الله تعالى قادر على إقامة القيامة الآن؛ لأنه لو شاء أقامها؛ فإن كان لا يقيمها لأنه لم يشأها ولا يشأها لما جرى فى سابق علمه من تقدير أجلها ووقتها، فذلك لا يقدر

فى القدرة. والقادر المطلق هو الذى يخترع كل موجود اختراعاً ينفرد به ويستغنى به عن معاونة غيره.. وهو الله تعالى.

وأما العبد فله قدرة على الجملة، لكنها ناقصة؛ إذ لا يتناول إلا بعض الممكنات، ولا يصلح للاختراع. بل الله تعالى هو المخترع لمقدورات العبد بواسطة قدرته مهما هيا جميع أسباب الوجود لمقدوره. وتحت هذا غور لا يحتمل مثل هذا الكتاب كشفه.

هو الذى يقرب ويبعد. ومن قربه فقد قدمه، ومن أبعد فقد **المقدم المؤخر** أخره.

وقد قدم أنبياء وأولياء بتقريبهم وهدايتهم. وأخر أعداءه بإبعادهم وضرب الحجاب بينه وبينهم.

والملك إذا قرب شخصين مثلاً، ولكن جعل أحدهما أقرب إلى نفسه - يقال: قدمه، أى جعله قدام غيره. والقدام تارة يكون فى المكان، وتارة يكون فى الرتبة. وهو مضاف لا محالة إلى متأخر عنه. ولا بد فيه من مقصد هو الغاية. بالإضافة إليه يتقدم ما يتقدم ويتأخر ما يتأخر. والمقصد هو الله تعالى.

والمقدم عند الله هو المقرب؛ فقد قدم الملائكة، ثم الأنبياء، ثم الأولياء، ثم العلماء. وكل متأخر، فهو مؤخر بالإضافة إلى ما قبله - مقدم بالإضافة إلى ما بعده.

والله تعالى هو المقدم والمؤخر؛ لأنك إن أحلت تقديمهم وتأخرهم على توفيرهم وتقصيرهم وكما لهم فى الصفات ونقصهم - فمن هو الذى حملهم على التوفير بالعلم والعبادة بإثارة دواعيهم؟ ومن الذى حملهم على التقصير بصرف دواعيهم إلى ضد الصراط المستقيم؟ فذلك كله من الله تعالى؛ فهو المقدم والمؤخر.

والمراد هو التقديم والتأخير فى الرتبة. وتوجد إشارة إلى أنه لم يتقدم من تقدم بعلمه وعمله، بل بتقديم الله إياه، وكذلك المتأخر - فى قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء: 101]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى وَكُنَّا بِقُلُوبِهِمْ حَافِظِينَ﴾ [الأنبياء: 101]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى وَكُنَّا بِقُلُوبِهِمْ حَافِظِينَ﴾ [الأنبياء: 101].

[تنبيه]: حظ العبد من صفات الأفعال ظاهر. فلذلك قد لا ينشغل بإعادته فى كل اسم حذرًا من التطويل؛ إذ فيما ذكرناه تعريف لطريق الكلام.

الأول الآخر اعلم أن الأول يكون أولاً بالإضافة إلى شيء، والآخر يكون آخرًا بالإضافة إلى شيء. وهما متناقضان؛ فلا يتصور أن يكون الشيء الواحد، من وجه واحد، بالإضافة إلى شيء واحد - أولاً وآخرًا جميعًا. بل إذا نظرت إلى ترتيب الوجود، ولاحظت سلسلة الموجودات المرتبة، فالله تعالى بالإضافة إليها أول؛ إذ الموجودات كلها استفادت الوجود منه وأما هو فموجود بذاته، وما استفاد الوجود من غيره.

ومهما نظرت إلى ترتيب السلوك، ولاحظت مراتب منازل السائرين إليه، فهو آخر ما يرقى إليه درجات العارفين. وكل معرفة تحصل قبل معرفته، فهي مرقاة إلى معرفته. والمنزل الأقصى هو معرفة الله تعالى. فهو آخر بالإضافة إلى السلوك - أول بالإضافة إلى الوجود. فمنه المبدأ أولاً، وإليه المرجع والمصير آخرًا.

الظاهر الباطن هذان الوصفان أيضا من المضافات؛ فإن الظاهر يكون ظاهراً للشيء وباطناً لشيء، ولا يكون من وجه واحد ظاهراً وباطناً، بل يكون ظاهراً من وجه واحد بالإضافة إلى إدراك وباطناً من وجه آخر. فإن الظهور والبطون إنما طلب من إدراك الحواس وخزانة الخيال - ظاهر إن طلب من خزانة العقل بطريق الاستدلال. فإن قلت: أما كونه باطناً بالإضافة إلى إدراك الحواس فظاهر. وأما كونه ظاهراً للعقل فغامض؛ إذ الظاهر ما لا يتمارى فيه، ولا يختلف الناس فى إدراكه. وهذا مما قد وقع فيه الريب الكثير للخلق؛ فكيف يكون ظاهراً.

فاعلم: أنه إنما خفى مع ظهوره لشدة ظهوره. وظهوره سبب بطونه، ونوره هو حجاب نوره. وكل ما جاوز حده انعكس لظده.

ولعلك تتعجب من هذا الكلام، وتستبعده، ولا تفهمه إلا بمثال؛ فأقول لو نظرت إلى كلمة واحدة كتبها كاتب واحد لاستدللت بها على كون الكاتب عالماً قادراً سميحاً بصيراً، واستفدت منه اليقين بوجود هذه الصفات. بل لو رأيت كلمة مكتوبة يحصل لك يقين قاطع بوجود كاتب لها عالم قادر سميع بصير حى، ولم تدل عليه إلا صورة كلمة واحدة. وكما شهدت هذه الكلمة شهادة قاطعة بصفات الكاتب، فما من ذرة فى السموات والأرض: من فلك، وكوكب، وشمس، وقمر، وحيوان، ونبات، وصفة، وموصوف - إلا وهى شاهدة على نفسها بالحاجة إلى مدبر دبرها وقدرها وخصصها

بخصوص صفاتها. بل لا ينظر الإنسان إلى عضو من أعضاء نفسه وجزء من أجزائه ظاهراً وباطناً، بل إلى صفة من صفاته، وحالة من حالاته التي تجرى عليه قهراً بغير اختياره، إلا ورآها ناطقة بالشهادة لخالقها وقاهرها ومدبرها. وكذلك كل ما يدركه بجميع حواسه في ذاته وخارجاً من ذاته.

ولو كانت الأشياء مختلفة في الشهادة يشهد بعضها ولا يشهد بعضها لكان اليقين حاصلًا للجميع. ولكن لما كثرت الشهادات حتى اتفقت خفيت وغمضت لشدة الظهور، ومثاله: أن أظهر الأشياء ما يدرك بالحواس وأظهرها ما يدرك بحاسة البصر، فأظهر ما يدرك بحاسة البصر نور الشمس المشرق على الأجسام الذي به يظهر كل شيء فما به يظهر كل شيء كيف لا يكون ظاهراً؟

وقد أشكل ذلك على خلق كثير حتى قالوا: الأشياء المتلونة ليس فيها إلا لونها فقط من سواد وحمرة، فأما أن يكون فيها مع اللون ضوء ونور مقارن للون فلا.

وهؤلاء إنما تنبهوا على قيام النور بالمتلونات بالترقية التي يدركونها بين الظل وموضع النور وبين الليل والنهار. فإن الشمس لما تصور غيبتها بالليل، واحتجابها بالأجسام المظلمة بالنهار، انقطع أثرها عن المتلونات، فأدرك التفرقة بين المتأثر المستضيء بها وبين المظلم المحجوب عنها؛ فعرف وجود النور بعدم النور.

وإذا أضيف حالة الوجود إلى حالة العدم، فأدركت التفرقة مع بقاء الألوان في الحالتين، ولو أطبق نور الشمس كل الأجسام الظاهرة لشخص من الأشخاص، ولم تغب الشمس حتى يدرك التفرقة، لتعذر عليه معرفة كون النور شيئاً مذكوراً موجوداً زائداً على الألوان، مع أنه أظهر الأشياء، بل هو الذي يظهر جميع الأشياء.

ولو تصور - لله تعالى وتقدس - عدم أو غيبة عن بعض الأمور لانهدمت السموات والأرض، وكل ما انقطع نوره عنه، ولأدركت التفرقة بين الحالتين، وعلمت وجودها قطعاً.

ولكن لما كانت الأشياء كلها متفقة في الشهادة والأحوال كلها مطردة على نسق واحد، كان ذلك سبباً لخفاؤه.

فسبحان من احتجب عن الخلق بنوره، وخفى عليهم بشدة ظهوره، فهو الظاهر الذي لا أظهر منه، وهو الباطن الذي لا أبطن منه.

[تنبيه]: لا تتعجب من هذا في صفات الله تعالى؛ فإن المعنى الذى به الإنسان إنسان ظاهر؛ فإنه ظاهر إن استدل عليه بأفعاله المرتبة المحكمة، باطن إن طلب من إدراك الحس. فإن الحس إنما يتعلق بظاهر بشرته، وليس الإنسان إنسانا بالبشرة المرئية منه، بل لو تبدلت تلك البشرة، بل سائر أجزائه، فهو هو؛ والأجزاء التى كانت فيه عند صغره؛ فإنها تحللت بطول الزمان، وتبدلت بأمثالها بطريق الاغتذاء، وهويته لم تبدل.

فتلك الهوية باطنة عن الحواس، ظاهرة للعقل بطريق الاستدلال عليها بآثارها وأفعالها.

البرُّ هو المحسن.. والبر المطلق هو الذى منه كل مبرة وإحسان. والعبد إنما يكون برًا بقدر ما يتعاطاه من البر، لاسيما بوالديه وأستاذه وشيوخه. روى أن موسى عليه السلام لما كلمة ربه رأى رجلًا قائمًا عند ساق العرش، فتعجب من علو مكانه؛ فقال: يارب، بِمَ بلغ العبد هذا المحل؟ فقال: إنه كان لا يحسد عبدًا من عبادى على ما آتيته، وكان بارًا بوالديه. هذا بر العبد..

فأما تفصيل بر الله تعالى وإحسانه إلى خلقه، فيطول شرحه، وفى بعض ما ذكرناه تنبيه عليه.

النَّوَابِ هو الذى يرجع إلى تيسير التوبة لعبادة مرة بعد أخرى، بما يظهر لهم من آياته، ويسوق إليهم من تنبيهاته، ويطلعهم عليه من تخويفاته وتحذيراته، حتى إذا اطعلوا بتعريفه على غوائل الذنوب استشعروا الخوف بتخويفه؛ فرجعوا إلى التوبة، فرجع إليهم فضل الله تعالى بالقبول.

[تنبيه]: من قبل معاذير المجرمين من رعاياه وأصدقائه ومعارفه مرة بعد أخرى، فقد تخلق بهذا الخلق، وأخذ منه نصيبًا.

الْمُنْتَقِمُ هو الذى يقصم ظهور العُتاة، وينكل بالجنة، ويشدد العقاب على الطغاة. وذلك بعد الإعذار والإنذار⁽¹⁾، وبعد التمكن والإمهال. وهو أشد للانتقام من المعاجلة

(1) أعذره: رفع عنه اللوم والذنب، وأعطاه بالإنذار فرصة ليعود ويتوب، فكأنما مهد له طريق التوبة وقبول العذر. وقد قالوا: «أعذر من أنذر».

بالعقوبة؛ فإنه إذا عوجل بالعقوبة لم يمعن فى المعصية، فلم يستوجب غاية النكال فى العقوبة.

[تنبيه]: المحمود من انتقام العبد أن ينتقم من أعداء الله تعالى، وأعدى الأعداى نفسه، وحقه أن ينقم منها مهما قارف معصية، أو أخل بعبادة.. كما نقل عن أبى يزيد أنه قال: تكاسلت علىّ نفسى فى بعض الليالى عن بعض الأوراد، فعاقبتها بأن منعتهاء الماء سنة!!

العَفْوُ هو الذى يمحو السيئات، ويتجاوز عن المعاصى..

وهو قريب من الغفور، ولكنه أبلغ منه؛ فإن الغفران ينبى عن الستر، والعفو ينبى عن المحو، والمحو أبلغ من الستر.

[تنبيه]: حظ العبد من ذلك لا يخفى... وهو أن يعفو عن كل من ظلمه، بل يحسن إليه كما يرى الله تعالى محسناً فى الدنيا إلى العصاة والكفرة غير معاجل لهم بالعقوبة، بل ربما يعفو عنهم بأن يتوب عليهم، وإذا تاب عليهم محاسناتهم؛ إذ التائب من الذنب كمن لا ذنب له. وهذا غاية المحو للجناية.

الرَّؤْفُ ذو الرأفة..

والرأفة شدة الرحمة، فهو بمعنى الرحيم مع المبالغة. وقد سبق الكلام عليه. هو الذى ينفذ مشيئته فى مملكته كيف شاء وكما شاء، إيجاداً وإعداماً، وإبقاءً وإفناءً.

مَالِكُ الْمَلِكِ

والملك هاهنا بمعنى المملكة، والمالك بمعنى القادر التام القدرة. والموجودات كلها مملكة واحدة، وهو مالكةا وقادرها. وإنما كانت الموجودات كلها مملكة واحدة، لأنها مرتبة بعضها ببعض؛ فإنها وإن كانت كثيرة من وجه، فلها وحدة من وجه.. ومثاله: بدن الإنسان، فإنها مملكة لحقيقة الإنسان، وهى أعضاء كثيرة مختلفة، ولكنها كالتعاونة على تحقيق غرض مدبر واحد، فكانت مملكة واحدة. فكذلك العالم كله كشخص واحد، وأجزاء العالم كأعضائه، وهى متعاونة على مقصود واحد، وهو إتمام غاية الخير الممكن وجوده على ما اقتضاه الجود الإلهى. ولأجل انتظامها على ترتيب متسق، وارتباطها برابطة واحدة - كانت مملكة واحدة، والله تعالى مالكةا فقط.

ومملكة كل عبد بدنه خاصة، فإذا نفذت مشيئته في صفات قلبه وجوارحه، فهو مالك مملكة نفسه بقدر ما أعطى من القدرة عليها.

ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ هو الذى لا جلال ولا كمال إلا وهو له، ولاكرامة ولا مكرمة إلا وهى صادرة منه؛ فالجلال له ذاته، والكرامة فائضة منه على خلقه، وفنون إكرامه خلقه لا تكاد تنحصر وتتناهى، وعليه دل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: 70].

الْوَالِى هو الذى دبر أمور الخلق. وَوَلِيَّهَا.. أى: تولاها وكان ملياً بولايتها. وكان الولاية تشعر بالتدبير والقدرة والفعل. وما لم يجتمع جميع ذلك له لم يطلق اسم الولى عليه. ولا والى للأمور إلا الله تعالى؛ فإنه المنفرد بتدبيرها أولاً والمتكفل والمنفذ للتدبير بالتحقيق ثانياً، والقائم عليها بالإدامة والإبقاء ثالثاً.

الْمُتَعَالِ بمعنى العلى، مع نوع من المبالغة. وقد سبق معناه.

الْمُقْسِطُ هو الذى ينتصف للمظلوم من الظالم..

وكماله فى أن يضيف إلى إرضاء المظلوم إرضاء الظالم. وذلك غاية العدل والإنصاف، ولا يقدر عليه إلا الله تعالى. ومثاله: ما روى أن النبى ﷺ بينما هو جالس إذ ضحك حتى بدت ثناياه، فقال عمر: بأبى أنت وأمى يا رسول الله، ما الذى أضحكك؟ قال: رجلان من أمتى جثيا بين يدى رب العزة، فقال أحدهما: يارب خُذْ لى مظلمتى من هذا، فقال الله عز وجل: رد على أخيك مظلمته. فقال: يارب لم يبق من حسناتى شىء. فقال عز وجل للطالب: كيف تصنع بأخيك ولم يبق من حسناته شىء؟ فقال: يارب فليحمل عنى من أوزارى - ثم فاضت عينا رسول الله ﷺ بالبكاء، وقال: إن ذلك ليوم عظيم يوم يحتاج الناس إلى أن يحمل عنهم أوزارهم - قال: فيقول الله عز وجل (أى للمتظلم): ارفع بصرك فانظر فى الجنان. فقال: يارب أرى مدائن من فضة، وقصوراً من ذهب مكللة باللؤلؤ. لأى صديق أو لأى شهيد هذا؟ قال الله عز وجل: لمن أعطى الثمن. فقال: يارب، ومن يملك ذلك؟ قال: أنت تملكه. قال: بماذا يارب؟ فقال: بعفوك عن أخيك. قال: يارب، قد عفوت عنه. قال الله عز وجل:

خذ بيد أخيك فأدخله الجنة. قال ﷺ: «اتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم؛ فإن الله تعالى يصلح بين المؤمنين يوم القيامة»^(١).

فهذا سبيل الانتصاف والإنصاف. ولا يقدر على مثله إلا رب الأرباب. وأوفر العبيد حظًا من هذا الاسم من ينتصف أولاً من نفسه، ثم لغيره من غيره، ولا ينتصف لنفسه من غيره.

الجامع هو المؤلف بين المتماثلات والمتباينات والمتضادات. أما جمع الله تعالى بين المتماثلات، فكجمعه الخلق الكثير من الإنس على ظهر الأرض وحشره إياهم في صعيد القيامة.

وأما المتباينات، فكجمعه بين السموات، والكواكب، والهواء، والأرض والبحار، والحيوانات، والنبات، والمعادن المختلفة. كل ذلك متباين الأشكال، والألوان، والطعوم، والأوصاف؛ وقد جمعها في الأرض، وجمع بين الكل في العالم. وكذلك جمعه بين العظم، والعصب، والعرق، والعضلة، والمخ، والبشرة، والدم، وسائر الأخلاط، في بدن الحيوان.

وأما المتضادات، فكجمعه بين الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، في أمزجة الحيوانات، وهي متنافرات متعاديات. وذلك أبلغ وجوه الجمع. وتفصيل جمعه، لا يعرفه إلا من يعرف تفصيل مجموعاته في الدنيا والآخرة. وكل ذلك ما يطول شرحه.

[تنبيه]: الجامع من العباد مَنْ جمع بين الآداب الظاهرة في الجوارح، وبين الحقائق الباطنة في القلوب. فمن كملت معرفته، وحسنت سيرته، فهو الجامع؛ ولذلك قيل: الكامل من لا يطفى نور معرفته نور ورعه. وكأن الجمع بين الصبر والبصيرة متعذر؛ ولذلك نرى صبورًا على الزهد والورع لا بصيرة له، ونرى ذا بصيرة لا صبر له. والجامع من جمع بين الصبر والبصيرة.

(1) رواه ابن أبي الدنيا في حسن الظن بالله، والحاكم في المستدرک.

الْغَنَى الْمَغْنَى هو الذى لا تعلق له بغيره، لا فى ذاته، ولا فى صفات ذاته؛ بل يكون منزهاً عن العلاقة مع الأغيار. ولا يتصور ذلك إلا لله تعالى. فمن تعلق ذاته، أو صفات ذاته، بأمر خارج عن ذاته يتوقف عليه وجوده أو كماله - فهو فقير محتاج إلى الكسب.

والله تعالى هو المغنى أيضاً، ولكن الذى أغناه لا يتصور أن يصير بإغنائه غنياً مطلقاً؛ فإن أقل أموره أنه يحتاج إلى المغنى فلا يكون غنياً، بل يستغنى عن غير الله بأن يمدّه بما يحتاج إليه، لا بأن يقطع عنه أصل الحاجة.

والغنى الحقيقى هو الذى لا حاجة له إلى أحد أصلاً. والذى يحتاج ومعه ما يحتاج إليه، فهو غنى بالمجاز، وهو غاية ما يدخل فى الإمكان فى حق غير الله تعالى. فأما فقد الحاجة فلا، ولكن إذا لم يبق حاجة إلا إلى الله تعالى سمى غنياً، ولو لم يبق له أصل الحاجة لما صح قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾ [محمد: 38]. ولو أنه يتصور أن يستغنى عن كل شىء سوى الله عز وجل لما صح لله تعالى وصف المغنى.

الْمَانِعُ هو الذى يرد أسباب الهلاك والنقصان فى الأديان والأبدان بما يخلقه من الأسباب المعدة للحفظ.

وقد سبق معنى الحفيظ. وكل حفظ فمن ضرورته منع ودفع، فمن فهم معنى الحفيظ فهم معنى المانع. فالمنع إضافة إلى السبب المهلك، والحفظ إضافة إلى المحروس عن الهلاك، وهو مقصود المنع وغايته.

وإذا كان المنع يراد للحفظ، والحفظ لا يراد للمنع، فكل حافظ دافع مانع، وليس كل مانع حافظاً إلا إذا كان مانعاً مطلقاً لجميع أسباب الهلاك والنقص، حتى يحصل الحفظ من ضرورته.

الضَّارُّ النَّافِعُ هو الذى يصدر منه الخير والشر، والنفع والضرر.

وكل ذلك منسوب إلى الله تعالى، إما بواسطة الملائكة والإنس والجمادات، أو بغير واسطة. فلا تظن أن السم يقتل ويضر بنفسه، أو أن الطعام يشبع وينفع بنفسه، أو أن الملك والإنسان والشیطان أو شيئاً من المخلوقات من فلك أو كوكب أو غيرهما -

يقدر على خير أو شر أو نفع أو ضرر بنفسه، بل كل ذلك أسباب مسخرة لا يصدر عنها إلا ما سخرت له.

وجملة ذلك بالإضافة إلى القدرة الأزلية كالقلم بالإضافة إلى الكاتب فى اعتقاد العامى. وكما أن السلطان إذا وقع فى التوقيع بكرامة أو عقوبة - لم ير ضرر ذلك ولا نفعه من القلم، بل من الذين القلم مسخر لهم.. فكذلك سائر الوسائط والأسباب. وإنما قلنا فى اعتقاد العامى؛ لأن الجاهل هو الذى يرى القلم مسخرًا للكاتب، والعارف يعلم أنه مسخر فى يده لله تعالى، وهو الذى الكاتب مسخر له. فإنه مهما خلق الكاتب، وخلق له القدرة، وسلط عليه الداعية الجازمة التى لا تردد فيها، صدرت منه حركة الأصابع، والقلم لا محالة شاء أم أبى، بل لا يمكنه أن لا يشاء. فإذا الكاتب بقلم الإنسان ويده هو الله تعالى. فإذا عرفت هذا فى الحيوان المختار، فهو فى الجمادات أظهر.

النور هو الظاهر الذى به كل ظهور؛ فإن الظاهر فى نفسه المظهر لغيره يسمى نورًا.

ومهما قبل الوجود بالعدم، كان الظهور لا محالة للوجود، ولا ظلام أظلم من العدم. فالبرىء عن ظلمة العدم، بل عن إمكان العدم، والمخرج كل الأشياء من ظلمة العدم إلى ظهور الوجود - جدير بأن يسمى نورًا.

والوجود نور فائض على الأشياء كلها من نور ذاته، فهو نور السموات والأرض. وكما أنه لا ذرة من نور الشمس إلا وهى دالة على وجود الشمس المنورة، فلا ذرة من موجودات السموات والأرض وما بينهما، إلا وهى بجوار وجودها دالة على وجوب وجود موجودها.

وما ذكرناه في معنى الظاهر يفهمك معنى النور، ويغنيك عن التعسفات المذكورة في معناه^(١).

الهادي هو الذي هدى خواص عباده أولاً إلى معرفة ذاته حتى استشهدوا بها على معرفة ذاته، وهدى عوام عباده إلى مخلوقاته حتى استشهدوا بها على ذاته، وهدى كل مخلوق إلى ما لا بد منه في قضاء حاجاته؛ فهدى الطفل إلى التقام الثدي عند انفصاله، والفرخ إلى التقاط الحب وقت خروجه، والنحل إلى بناء بيته على شكل التسديس لكونه أوفق الأشكال لبدنه وأحوالها له.

وشرح ذلك مما يطول، وعنه عبر قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [طه: 50]، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾ [الأعلى: 3].

والهداة من العباد الأنبياء والعلماء الذين أرشدوا الخلق إلى السعادة الأخروية، وهدوهم إلى الصراط المستقيم، بل الله الهادي لهم على ألسنتهم، وهم مسخرون تحت قدرته وتديره.

البديع هو الذي لا عهد بمثله..

فإن لم يكن بمثله عهد، لا في ذاته، ولا صفاته، ولا في أفعاله، ولا في كل أمر راجع إليه - فهو البديع المطلق. وإن كان شيء من ذلك معهود فليس ببديع مطلق. ولا يليق هذا الاسم مطلقاً إلا لله تعالى؛ فإنه ليس له قبل، فيكون مثله معهوداً قبله؛ وكل موجود بعده فحاصل بإيجاده، وهو غير مناسب لموجده؛ فهو بديع أزلاً وأبداً. وكل عبد اختص بخاصية في النبوة أو الولاية أو العلم لم يعهد مثلها، إما في سائر الأوقات، وإما في عصره - فهو بديع بالإضافة إلى ما هو منفرد به، وفي الوقت الذي هو منفرد به.

(١) للإمام الغزالي رسالة في هذا الموضوع أسماها «مشكاة الأنوار»، وهي تبحث، كما يقول الغزالي، في أسرار الأنوار الإلهية مقرونة بتأويل ما يشير إليه ظواهر الآيات المتلوة والأخبار المروية مثل قوله تعالى ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ ومعنى تمثيله ذلك بالمشكاة والزجاجة والمصباح والزيت والشجرة، مع قوله عليه السلام: «إن لله سبعين حجاباً من نور وظلمة وإنه لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل من أدركه بصره».

الباقى هو الموجود الواجب وجوده بذاته، ولكنه إذا أضيف فى الذهن إلى الاستقبال سُمى باقياً، وإذا أضيف إلى الماضى سُمى قديماً.

والباقى المطلق هو الذى لا ينتهى تقدير وجوده فى الاستقبال إلى آخر، ويعبر عنه بأنه أبدي.

والقديم المطلق هو الذى لا ينتهى تمادى وجوده فى الماضى إلى أول، ويعبر عنه بأنه أزلى.

وقولك: «واجب الوجود بذاته» متضمن لجميع ذلك.

وإنما هذه الأسامى بحسب إضافة هذا الوجود فى الذهن إلى الماضى أو المستقبل. وإنما يدخل فى الماضى والمستقبل المتغيرات؛ لأنهما عبارتان عن الزمان، ولا يدخل فى الزمان إلا التغير والحركة؛ إذ الحركة بذاتها تنقسم إلى ماضٍ ومستقبل، والمتغير يدخل فى الزمان بواسطة التغير. فما جل عن التغير والحركة، فليس فى زمان؛ فليس فيه ماضٍ ومستقبل، فلا ينفصل فيه القدم عن التقابل.

والماضى والمستقبل، إنما يكون لنا إذا مضى علينا وفينا أمور وسيتجدد أمور. لا بد من أمور تحدث شيئاً بعد شيء، حتى تنقسم إلى ماضٍ قد انعدم وانقطع، وإلى زمان حاضر، وإلى ما يتوقع تجدد من بعد؛ فحيث لا تجدد ولا انقضاء فلا زمان. وكيف لا والحق تعالى قبل الزمان، وحيث خلق الزمان لم يتغير من ذاته شيء، وقبل خلق الزمان لم يكن للزمان عليه جريان، وبقي بعد خلق الزمان على ما عليه كان.

ولقد أبعد من قال: إن البقاء صفة زائدة على ذات الباقي. وأبعد منه مَنْ قال: القدم وصف زائد على ذات القديم. وناهيك برهاناً على فساد، ما لزمه من الخط فى بقاء البقاء، وبقاء الصفات، وقدم القدم، وقدم الصفات.

الورث هو الذى يرجع إليه الأملاك بعد فناء الملاك.

وذلك هو الله سبحانه؛ إذ هو الباقي بعد فناء خلقه، وإليه مرجع كل شيء ومصيره، وهو القائل إذ ذاك: ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾ وهو المجيب: ﴿لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ [غافر: 16]. وهذا بحسب ظن الأكثرين، إذ النداء عبارة عن حقيقة ما ينكشف لهم فى ذلك الوقت.

فأما أرباب البصائر، فإنهم أبداً مشاهدون لمعنى هذا النداء، سامعون له من غير صوت ولا حرف، يوقنون بأن الملك لله الواحد القهار، فى كل يوم، وفى كل ساعة، وفى كل لحظة؛ ولذلك كان أزلاً وأبداً.

وهذا إنما يدركه من أدرك حقيقة التوجيه فى الفعل، وعلم أن المنفرد بالفعل فى الملك والملكوت واحد. وقد أشرنا إلى ذلك فى أول كتاب «التوكل» من «إحياء علوم الدين»، فيطلب منه؛ فإن هذا الكتاب لا يحتمله.

الرَّشِيدُ هو الذى تنساق تدبيراته إلى غاياتها عن سنن السداد، من غير إشارة مشير، وتسديد مسدد، وإرشاد مرشد..

وهو الله تعالى..

ورشد كل عبد بقدر هدايته فى تدبيراته إلى إصابة شاكلة الصواب من مقاصده فى دينه ودنياه.

الصَّبُورُ هو الذى لا تحمله العجلة على المسارعة إلى الفعل قبل أوانه، بل ينزل الأمور بقدر معلوم، ويجريها على سنن محدودة، لا يؤخرها عن آجالها المقدرة لها تأخير متكاسل، ولا يقدمها على أوقاتها تقديم مستعجل، بل يودع كل شىء فى أوانه على الوجه الذى يجب أن يكون كما ينبغى. وكل ذلك من غير مقاساة داع على مضادة الإرادة.

وأما صبر العبد، فلا يخلو عن مقاساة؛ لأن معنى صبره هو ثبات داعى العقل أو الدين فى مقابلة داعى الشهوة أو الغضب، فإذا جاذبه داعيان متضادان، فدفع الداعى إلى الإقدام والمبادرة، ومال إلى باعث التأخير - سعى صبوراً؛ إذ جعل باعث العجلة مقهوراً. وباعث العجلة فى حق الله تعالى معدوم؛ فهو أبعد عن العجلة ممن باعثه موجود ولكنه مقهور. فهو أحق بهذا الاسم بعد أن أخرجت عن الاعتبار تناقض البواعث ومصابرتها بطريق المجاهدة.

3IzqŪip ĶdžĀkĪ IzHuĳ ηŽoKŪ

اعلم أنه حملنى على ذكر التنبيهات ردف هذه الأسماء والصفات قول رسول الله ﷺ: «تخلقوا بأخلاق الله تعالى»^(١)، وقوله ﷺ: «إن لله تعالى مائة خلق وسبعة عشر خلقاً، من تخلق بواحد منها دخل الجنة»^(٢)، وما تداولته ألسنة الصوفية من كلمات تشير إلى ما أكدناه، لكن على وجه يوهم عند غير المحصل شيئاً من معنى الحلول^(٣) أو الاتحاد^(٤). وذلك غير مظنون بعاقل، فضلاً عن المميزين بخصائص المكاشفات. ولقد سمعت الشيخ أبا على القارمدى يحكى عن شيخه أبى القاسم الكركانى قدس الله روحهما، أنه قال: إن الأسماء التسعة والتسعين تصير أوصافاً للعبد السالك وهو بعد فى السلوك غير واصل.

وهذا الذى ذكره، إن أراد به شيئاً يناسب ما أوردناه، فهو صحيح. ولا يظن به إلا ذلك، ويكون فى اللفظ نوع من التوسع والاستعارة؛ فإن معانى الأسماء هى صفات الله تعالى، وصفاته لا تصير صفة لغيره، ولكن معناه أنه يحصل له ما يناسب تلك الأوصاف.. كما يقال: فلان حصل علم أستاذه. وعلم الأستاذ لا يحصل للتلميذ، بل يحصل له مثل علمه.

وإن ظن ظان أن المراد به ليس ما ذكرناه - فهو باطل قطعاً؛ فإنى أقول: قول القائل: «إن معانى أسماء الله صارت أوصافاً له» لا يخلو إما أن يعنى به عين تلك الصفات أو مثلها، فإن عنى به مثلها فلا يخلو إما أنه عنى به مثلها مطلقاً من كل وجه، وإما أنه عنى به مثلها من حيث الاسم والمشاركة فى عموم الصفات دون خواص المعانى. فهذان

(١) سبق فى أول الكتاب.

(٢) أخرجه عن عثمان بن عفان: البيهقى فى شعب الإيمان، والترمذى، وأبو يعلى فى مسنده. قال السيوطى: حديث حسن.

(٣) الحلول: امتداد لفكرة الفناء، غلا فيه الحلاج، ونادى بالحلول الذى قال به بعض المسيحيين من قبل، وزعم أن الإله قد يجل فى جسم عدد من عباد، أو بعبارة أخرى «أن اللاهوت يجل فى الناسوت». وقال قولته المشهورة التى كانت من أسباب تعذيبه حتى الموت، وهى: «ما فى الجبة إلا الله».

(٤) الاتحاد: هو امتزاج شيئين أو أكثر فى كل متصل الأجزاء، ومنه اتحاد النفس والبدن. والقائلون بالاتحاد يعدونه أعلى مقامات النفس، ويصبح الواصل معه وكأنه والبارئ شىء واحد فيخترق الحجب ويرى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر.

قسمان. وإن عني به عينها، فلا يخلو إما أن يكون بطريق انتقال الصفات من الرب إلى العبد، أو لا بالانتقال. فإن لم يكن بالانتقال، فلا يخلو إما أن يكون باتحاد ذات العبد بذات الرب حتى يكون هو هو، فيكون صفاته صفاته. وإما أن يكون بطريق الحلول. وهذه الأقسام ثلاثة، وهى: الانتقال، والاتحاد، والحلول. فيكون لدينا خمسة أقسام.. الصحيح منها قسم واحد، وهو أن يثبت للعبد من هذه الصفات أمور تناسبها على الجملة، وتشاركها فى الاسم، ولكن لا تماثلها مماثلة تامة، كما ذكرناه فى التنبيهات.

وأما القسم الثانى: وهو أن يثبت له أمثالها على التحقيق، فمحال؛ فإن من جملتها أن يكون له علم محيط بجميع المعلومات حتى لا يعزب عنه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السموات، وأن يكون له قدرة واحدة تشمل جميع المخلوقات حتى يكون بها خالق السموات والأرض وما بينهما وهو من جملة ما بينهما، فكيف يكون خالق نفسه؟! ثم إن ثبتت هذه الصفات لعبدين، يكون كل واحد منهما خالق صاحبه، فيكون كل واحد منهما خالقاً من خلقه. وكل ذلك ترهات ومحالات.

وأما القسم الثالث: وهو انتقال عين صفات الربوبية، فهو أيضاً محال؛ لأن الصفات يستحيل مفارقتها للموصوف. وهذا لا يختص بالذات القديمة، بل لا يتصور أن ينتقل علم زيد إلى عمرو؛ بل لا قيام للصفات إلا بخصوص الموصوفات، ولأن الانتقال يوجب فراغ المتنقل عنه، فيوجب أن تعرى الذات التى عنها انتقال صفات الربوبية عن الربوبية وصفاتها.. وذلك أيضاً ظاهر الاستحالة.

وأما القسم الرابع: وهو الاتحاد.. فذلك أيضاً أظهر بطلاناً؛ لأن قول القائل: «إن العبد صار هو الرب» كلام متناقض فى نفسه. بل ينبغى أن ينزه الرب سبحانه عن أن يجرى اللسان فى حقه بأمثال هذه المحالات.

ونقول قولاً مطلقاً: إن قول القائل: «إن شيئاً صار شيئاً آخر» محال على الإطلاق؛ لأننا نقول: إذا عقل زيد وحده، وعمرو وحده. ثم قيل: إن زيداً صار عمرًا واتحد به، فلا يخلو - أى الحال - عند الاتحاد إما أن يكون كلاهما موجودين، أو كلاهما معدومين. أو زيد موجودًا وعمرو معدومًا، فلم يصير أحدهما عين الآخر، بل عين كل واحد منهما موجود. وإنما الغاية أن يتحد مكانهما، وذلك لا يوجب الاتحاد؛ فإن العلم والإرادة

والقدرة قد تجتمع فى ذات واحدة ولا يتباين محالها، ولا تكون القدرة هى العلم ولا الإرادة، ولا يكون قد اتحد البعض ببعض. وإن كانا معدومين، فما اتحدا، بل عدما ولعل الحادث شىء ثالث. وإن كان أحدهما معدوما، والآخر موجودا، فلا اتحدا؛ إذ لا يتحد موجود بمعدوم.

فالاتحاد بين الشيئين مطلقا محال. وهذا جار فى الذوات المتماثلة فضلا عن المختلفة؛ فإنه يستحيل أن يصير هذا السواد ذاك السواد، كما يستحيل أن يصير هذا السواد ذلك البياض أو ذلك العلم. والتباين بين العبد والرب أعظم من التباين بين السواد والعلم. فأصل الاتحاد إذن باطل.

وحيث يطلق الاتحاد ويقال: «هو هو» لا يكون إلا بطريق التوسع والتجاوز اللائق بعادة الصوفية والشعراء؛ فإنهم لأجل تحسين موقع الكلام من الأفهام يسلكون سبيل استعارة، كما يقول الشاعر:

إننا من أهوى وممن أهوى أنا

وذلك مؤول عند الشاعر، فإنه لا يعنى به أنه هو تحقيقا، بل كأنه هو، فإنه مستغرق الهم به، كما يكون هو مستغرق الهم بنفسه، فيعبر عن هذه الحالة بالاتحاد على سبيل التجوز.

وعليه ينبغى أن يحمل قول أبى يزيد^(١)، حيث قال: انسلخت من نفسى كما تنسلخ الحية من جلدها، فظرت فإذا أنا هو. ويكون معناه أن من ينسلخ من شهوات نفسه وهواها وهمها، فلا يبقى فيه متسع لغير الله، ولا يكون له هم سوى الله تعالى، ولا يحل فى القلب إلا إجلال الله وجماله حتى صار مستغرقا به - يصير كأنه هو، لا أنه هو تحقيقا.

وفرق بين قولنا «كأنه هو» وبين قولنا: «هو هو»، لكن قد يعبر بقولنا: «هو هو» عن قولنا: «كأنه هو»، كما أن الشاعر تارة يقول: كأنى من أهوى، وتارة يقول: أنا من أهوى.

وهذه مزلة قدم، فإن من ليس له قدم راسخ فى المعقولات ربما لم يتميز له أحدهما عن الآخر؛ فينظر إلى كمال ذاته، وقد تزيد بما تالأ فى من حلية الحق، فيظن أنه هو، فيقول: أنا الحق. وهو غلط غلط النصارى حيث رأوا ذلك فى ذات عيسى عليه السلام، فقالوا: هو الإله.

(١) ستأتى له ترجمة بعد قليل.

بل غلط من ينظر إلى مرآة قد انطبع فيها صورة متلوّنة، فيظن أن تلك الصورة هي صورة المرأة، وأن ذلك اللون لون المرأة. وهيئات!

بل المرأة في ذاتها لا لون لها، وشأنها قبل صور الألوان، على وجه يتخيل إلى ظاهر الأمور أن ذلك هو صورة المرأة، حتى أن الصبي إذا رأى إنساناً في المرأة ظن أن الإنسان في المرأة.

فكذلك القلب خال عن الصورة في نفسه، وعن الهيئات؛ وإنما هيئته قبول معاني الهيئات والصور والحقائق؛ فما يحله يكون كالمتحد به، لا أنه متحد به تحقيقاً. ومن لا يعرف الزجاج والخمر، إذا رأى زجاجة فيها الخمر لم يدرك تباينهما، فتارة يقول: لا خمر، وتارة يقول: لا زجاجة.. كما عبر عنه الشاعر حيث قال:

رق الزجاج وراقت الخمر فتشابهها فتشاكل الأمر
فكانما خمر ولا قدح وكانما قدح ولا خمر
وقول من قال منهم: «أنا الحق» فيما أن يكون معناه معنى قول الشاعر:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا
وإما أن يكون قد غلط في ذلك كما غلطت النصارى في ظنهم اتحاد اللاهوت بالناسوت.

وقول أبي يزيد^(١) - إن صح عنه -: «سبحاني ما أعظم شاني»، إما أن يكون ذلك جاريًا على لسانه في معرض الحكاية عن الله تعالى، كما لو سمع وهو يقول: «لا إله إلا أنا فاعبدني» - لكان يحمل على الحكاية. وإما أن يكون قد شاهد كمال حظه من صفة القدس، على ما ذكرنا في الترقى بالمعرفة عن الموهومات والمحسوسات، وبالهمة عن الحظوظ والشهوات؛ فأخبر عن قدس نفسه، فقال: «سبحاني»؛ ورأى عظم شأنه بالإضافة إلى شأن عموم الخلق، فقال: «ما أعظم شاني!». وهو مع ذلك يعلم أن قدسه وعظم شأنه بالإضافة إلى الخلق، ولا نسبة إلى قدس الرب تعالى وعظم شأنه. ويكون قد جرى هذا اللفظ على لسانه في سكر وغلبة حال. فإن الرجوع إلى الصحو واعتدال الحال يوجب حفظ اللسان عن الألفاظ الموهمة، وحال السكر ربما لا يحتمل ذلك.

(١) طيفور بن عيسى البسطامي، أبو يزيد (١٨٨ - ٢٦١ هـ = ٨٠٤ - ٨٧٥ م) زاهد مشهور، له أخبار كثيرة. نسبته إلى بسطام (بلدة بين خراسان والعراق) أصله ووفاته فيها. طبقات الصوفية (٦٧ - ٧٤)، ووفيات الأعيان (١/ ٢٤٠)، وميزان الاعتدال (١/ ٤٨١)، وحلية الأولياء (١٠/ ٣٣)، والشعراني (١/ ٦٥)، والمناوي (١/ ٢٤٤) وفيه جملة من أخباره وأقواله، ودائرة المعارف الإسلامية (٣/ ٣٣١).

فإن جاوزت هذين التأويلين إلى الاتحاد، فذلك محال قطعاً، فلا تنظر إلى مناصب الرجال حتى تصدق بالمحال، بل ينبغي أن تعرف الرجال بالحق، لا الحق بالرجال. وأما القسم الخامس: وهو الحلول.. فذلك يتصور بأن يقال: إن الرب حل في العبد، أو العبد حل في الرب.. تعالى رب الأرباب عن قول الظالمين. وهذا لو صح لما أوجب الاتحاد، ولا أن يتصف العبد بصفات الرب؛ فإن صفات الحال لا تصير صفة المحل، بل تبقى صفة الحال كما كان. ووجه استحالة الحلول لا يفهم إلا بعد فهم معنى الحلول؛ فإن المعاني المفردة إذا لم تدرك بطريق التصور لم يمكن أن يعلم نفيها أو إثباتها. فَمَنْ لا يدري معنى الحلول، فَمِنْ أين يدري أن الحلول موجود أو محال؟ فنقول: المفهوم من الحلول أمران:

أحدهما: النسبة التي بين الجسم وبين مكانه الذي يكون فيه، وذلك لا يكون إلا بين جسمين، فالبريء عن معنى الجسمية يستحيل في حقه ذلك. والثاني: النسبة التي بين العرض والجوهر؛ فإن العرض يكون قوامه بالجوهر؛ فقد يعبر عنه بأنه حال فيه. وذلك محال على كل ما قوامه بنفسه. فدع عنك ذكر الرب تعالى في هذا المعرض؛ فإن كل ما قوامه بنفسه يستحيل أن يحل فيما قوامه بنفسه إلا بطريق المجاورة الواقعة بين الأجسام؛ فلا يتصور الحلول بين عبيدين، فكيف يتصور بين العبد والرب تعالى؟!

وإذا بطل الحلول، والانتقال، والاتحاد، والاتصاف بأمثال صفات الله تعالى على سبيل الحقيقة - لم يبق لقولهم معنى إلا ما أشرنا إليه في التنبيهات. وذلك يمنع من إطلاق القول بأن معاني أسماء الله تصير أو صافاً للعبد إلا على نوع من التقييد خال من الإيهام، وإلا فمطلق هذا اللفظ موهم.

فإن قلت: فما معنى قوله إن العبد مع الاتصاف بجميع ذلك سالك لا واصل؟ فما معنى السلوك؟ وما معنى الوصول؟

فاعلم أن السلوك هو تهذيب الأخلاق والأعمال والمعارف. وذلك اشتغال بعمارة الظاهرة والباطن.

والعبد في ذلك مشغول بنفسه عن ربه، إلا أنه مشغول بتصفية باطنه ليستعد للوصول. وإنما الوصول هو أن يتكشف له حلية الحق، ويصير مستغرقاً به؛ فإن نظر إلى معرفته فلا يعرف إلا الله تعالى، وإن نظر إلى همته فلا همة له سواه. فيكون كله مشغولاً ب كله

مشاهدة وهماً، لا يلتفت فى ذلك إلى نفسه إلا ليعم ظاهره بالعبادة وباطنه بتهذيب الأخلاق. وكل ذلك طهارة، وهى البداية. وإنما النهاية أن ينسلخ من نفسه بالكلية، ويتجرد له؛ فيكون كأنه هو. وذلك هو الوصول.

فإن قلت: كلمات الصوفية تنبئ عن مشاهدات انفتحت لهم فى طور الولاية، والعقل يقصر عن درك الولاية، وما ذكرتموه تصرف ببضاعة العقل.

فاعلم أنه لا يجوز أن يظهر فى طور الولاية ما يقضى العقل باستحالته. نعم يجوز أن يظهر فيها ما يقصر العقل عنه، بمعنى أنه لا يدركه بمجرد العقل.. مثاله: أن يجوز أن يكشف الولي بأن فلاناً سيموت غداً، ولا يدرك ببضاعة العقل، بل يقصر العقل عنه. ولا يجوز أن يكشف بأن الله غداً سيخلق مثل نفسه؛ فإن ذلك يحيله العقل، لا أنه يقصر عنه. وأبعد من ذلك أن يقول: إن الله سيصيرنى نفسه، أى أصير أنا هو. لأن معناه أنى حادث، والله يجعلنى قديماً، ولست خالق السموات والأرضين، والله يجعلنى خالق السموات والأرضين. وهذا معنى قوله: نظرت فإذا أنا هو - إذا لم يؤول وحمل على ظاهره.

ومن صدق بمثل هذا المحال، فقد انخلع عن غريزة العقل، ولم يتميز عنده ما يعلم عما يعلم؛ فيصدق بأنه يجوز أن يكشف ولي بأن الشريعة باطلة! وأنها إن كانت حقاً فقد يقلبها الله باطلاً! وأنه جعل جميع أقاويل الأنبياء كذباً!

ومن قال: يستحيل أن ينقلب الصدق كذباً؛ فإنما يقول ببضاعة العقل؛ فإن انقلاب الصدق كذباً ليس بأبعد من انقلاب الحادث قديماً، والعبد رباً.

ومن لا يفرق بين ما أحاله العقل وبين ما لا يناله العقل، فهو أخس من أن يخاطب؛ فليترك وجهه.



الفصل الثاني

Θκἀκῦκ†p yDžKĒŽk† Áə

وفيه بيان وجه رجوع هذه الأسماء الكثيرة إلى ذات وسبع صفات على مذهب أهل السنة.

ولعلك تقول: هذه أسماء كثيرة، وقد منعت الترادف فيها، وأوجبت أن يتضمن كل واحد معنى آخر، فكيف يرجع جميعها إلى سبع صفات؟

فاعلم أن الصفات إن كانت سبعة فالأفعال كثيرة، والأوصاف كثيرة، والسلوب كثيرة. ويكاد يخرج جميع ذلك عن الحصر. ثم يمكن التركيب من مجموع صفة، أو صفة وإضافة، أو صفة وسلب أو سلب وإضافة؛ ويوضع بإزائه اسم فتكثر الأسماء بذلك، وكان مجموعها يرجع إلى ما يدل منها على الذات، أو على الذات مع سلب، أو على الذات مع إضافة، أو على الذات مع سلب وإضافة، أو على واحد من الصفات السبع، أو على صفة وسلب، أو على صفة وإضافة، أو على صفة فعل، أو على صفة فعل وإضافة أو سلب.

فهذه عشرة أقسام:

التفصيل الأول: ما يدل على الذات كقولك: «الله»، ويقرب منه اسم «الحق» إذا أريد به الذات من حيث هي واجبة الوجود.

الثاني: ما يدل على الذات مع سلب، مثل: القدوس، والسلام، والغنى، الأحد، ونظائرها. فإن القدوس هو المسلوب عنه كل ما يخطر بالبال ويدخل في الوهم، والسلام هو المسلوب عنه العيوب، والغنى هو المسلوب عنه الحاجة، والأحد هو المسلوب عنه النظير والقسمة.

الثالث: ما يرجع إلى الذات مع إضافة، مثل: العلى، العظيم، والأول، والآخر، والظاهر، والباطن، ونظائره. فإن العلى هو الذات التى هي فوق سائر الذوات فى المرتبة.. فهى إضافة، والعظيم يدل على الذات من حيث تجاوز حدود الإدراكات، والأول هو السابق على الموجودات، والآخر هو الذى إليه مصير الموجودات، والظاهر هو الذات بالإضافة إلى دلالة العقل. والباطن هو الذات مضافة إلى إدراك الحس والوهم. وقس على هذا غيره..

الرابع: ما يرجع إلى الذات مع سلب وإضافة.. كالملك، والعزیز؛ فإن الملك يدل على ذات لا يحتاج إلى شىء، ويحتاج إليه كل شىء، والعزیز هو الذى لا نظير له، وهو مما يصعب نبيله والوصول إليه.

الخامس: ما يرجع إلى صفة.. كالعليم، والقادر، والحى، والسميع، والبصير. السادس: ما يرجع إلى العلم مع إضافة.. الخبير، والحكيم، والشهيد، والمحصى. فإن الخبير يدل على العلم مضافاً إلى الأمور الباطنة، والحكيم يدل على العلم مضافاً إلى أشرف المعلومات، والشهيد يدل على العلم مضافاً إلى ما يشاهد، والمحصى يدل على العلم من حيث يحيط بمعلومات محصورة معدودة.

السابع: ما يرجع إلى القدرة مع زيادة إضافة.. كالقهار، والقوى، والمقتدر، والمتين. فإن القوة هى تمام القدرة، والمتانة شدتها، والقهر تأثيرها فى المقدور بالغبلة.

الثامن: ما يرجع إلى الإرادة مع إضافة فعل.. كالرحمن الرحيم، والرءوف، والودود. فإن الرحمة ترجع إلى الإرادة مضافة إلى قضاء حاجة المحتاج الضعيف. والرأفة شدة الرحمة وهى مبالغة فى الرحمة، والود يرجع إلى الإرادة مضافاً إلى الإحسان والإنعام، وفعل الرحيم يستدعى محتاجاً، وفعل الودود لا يستدعى ذلك، بل الإنعام على سبيل الابتداء يرجع إلى الإرادة مضافاً إلى الإحسان وقضاء حاجة الضعيف. وقد عرفت وجه ذلك فيما تقدم.

التاسع: ما يرجع إلى صفات الفعل.. كالخالق، والبارئ، والمصور، والوهاب،
والرزاق، والفتاح، والقابض، والباسط، والخافض، والرافع، والمعز، والمذل،
والعدل، والمغيث، والمجيب، والواسع، والباعث، والمبدئ، والمعيد، والمحيي،
والمميت، والمقدم، والمؤخر، والوالى، والبر، والتواب، والمتقم، والمقسط،
والجامع، والمانع، والمغنى، والهادى، ونظائره.

العاشر: ما يرجع إلى الدلالة على الفعل مع زيادة.. كالمجيد، والكريم.
فإن المجيد يدل على سعة الإكرام مع شرف الذات، والكريم كذلك، واللطيف يدل
على الرفق فى الفعل.
فلا تخرج هذه الأسمى وغيرها عن مجموع هذه الأقسام العشرة. فقس ما أوردناه
بما لم نوردناه؛ فإن ذلك يدل على وجه خروج الأسمى عن الترادف مع رجوعها إلى
هذه الصفات المحصورة المشهورة.



الفصل الثالث

ÁQŪ NyŧİP ΘİZ ÁķF ĠQg GķZ ŨÑΣΖ ηΘĀŌg žKŌλ Āə
 (١)ηĀs ÊĀķİP ηķzQŪžķİ † ġzō

وهذا الفصل، وإن كان لا يليق بهذا الكتاب، ولكن أودعته هذه الكلمات على الإيجاز بحكم الالتماس؛ فمن شاء أن لا يثبت في هذا الكتاب فليفعل، فإنه غير مهم في هذا الكتاب.

فأقول: هؤلاء، وإن أنكروا الصفات، ولم يثبتوا إلا ذاتاً واحدة، فلم ينكروا الأفعال، ولا كثرة السلوب، ولا كثرة الإضافات؛ فما رددناه من الأسامي إلى هذه الأقسام فهم عليها مساعدون.

أما الصفات السبع التي هي: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام. فيرجع جميع ذلك عندهم إلى العلم، ثم العلم يرجع إلى الذات. وبيانه: أن السمع عندهم عبارة عن علمه التام المتعلق بالأصوات، والبصر عبارة عن علمه بالألوان وسائر المبصرات، والكلام يرجع عند المعتزلة إلى فعله، وهو ما يخلقه من الكلام في جسم من الجمادات.

ويرجع عند الفلاسفة إلى سماع يخلقه في ذات النبي عليه الصلاة والسلام، حتى يسمع هو كلاماً منظوماً، من غير أن يكون له وجود من خارج، كما يسمعه النائم، ويضاف ذلك إلى الله تعالى على معنى أنه لم يحصل ذاك فيه بفعل الآدميين، وأصواتهم.

(١) ذكر حاجي خليفة برقم 5968 (3/ 366) أن للإمام الغزالي رسالة في رجوع أسماء الله إلى ذات واحدة على رأى المعتزلة والفلاسفة. ويبدو - كما لاحظ بويج - أن هذه الرسالة هي الفصل الذي نحن الآن بصدد. فلعل إشارة الغزالي إلى عدم ارتباط هذا الفصل بسائر الكتاب (في بداية هذا الفصل) قد حملت بعض الناس على إفراده رسالة قائمة برأسها.

وأما الحياة، فعبارة عندهم عن علمه بذاته؛ لأن كل ما يشعر بذاته فيقال: إنه حي، وما لا يشعر بذاته لا يسمى حيًا.

ولا يبقى إلا الإرادة والقدرة.. ومعنى إرادته عندهم أنه يعلم وجه الخير ونظامه، فيوجد كما يعلمه؛ ويكون علمه بالشئ سببا لوجود ذلك الشئ. وإذا علم وجه الخير في شئ، فحصل ولم يكن فيه كراهة، كان راضيا، الراضى قد يسمى مريداً، فكان الإرادة ترجع إلى العلم مع عدم الكراهة.

وأما القدرة فمعناها أن يفعل إذا شاء، ولا يفعل إذا شاء.

وفعله معلوم. ومشيئته ترجع إلى علمه بوجه الخير. ومعناه أن ما علم أن الخير في وجوده فيوجد منه، وما علم أن الخير في أن لا يوجد منه فلا يوجد. ولا يحتاج وجود نظام الخير إلا إلى علمه به. ولا يحتاج ما لا يوجد في أن لا يوجد إلى عدم العلم بكون الخير فيه؛ فالنظام المعقول هو سبب النظام الموجود، والنظام الموجود تبع النظام المعقول.

وزعموا أن علمنا إنما يحتاج في تحقيق العلوم إلى القدرة؛ لأن فعلنا إنما يكون بجارحة فلا بد وأن تكون الجارحة سليمة وموصوفة بالقوة. وأما هو فلا يفعل بجارحة، فيكفى علمه بوجود المعلوم، فترجع القدرة أيضا إلى العلم.

ثم زعموا أن العلم أيضا يرجع إلى ذاته؛ لأنه يعلم ذاته، فيكون العلم والعالم والمعلوم واحداً، وإنما يعلم غيره من ذاته، لأنه يعلم ذاته مبدءاً لكل موجود؛ فيعلم سائر الموجودات من ذاته على سبيل التبعية، فلا يوجب ذلك كثرة في ذاته.

وزعموا أن نسبة علم الواحد، وهو ذاته، إلى كثرة المعلومات، كنسبة علم الحاسب مثلاً؛ حيث يقال له: ما ضعف الاثنين، وضعف ضعفه، وضعف ضعفه؟ هكذا مثلاً عشر مرات؛ فإنه قبل أن يفصل تلك الأضعاف في ذاته، فله يقين حاصل بأنه عالم به، وذلك اليقين هو مبدء التفصيل إذا اشتغل بتفصيله، وذلك اليقين خطة واحدة لها نسبة إلى سائر أضعاف الاثنين، بل إلى تضعيفاته التي لا نهاية لها من غير تفصيل. وكما أن تضعيف الاثنين يستمر إلى كثرة على التدرج، فكذلك الموجودات أيضا عندهم فيها ترتيب، ولا كثرة في أولها، ثم يتداعى إلى الكثرة على التدرج.

وشرح ذلك وإبطاله مما يطول. ويستظهر في ذلك بما ذكرناه في كتاب التهافت؛ فإنه كالخارج عن مقصود هذا الكتاب.

ᲢᲠᲚᲚᲚᲚ Ლ ᲗᲚᲚ ᲐᲚᲚᲚᲚᲚᲚᲚ ᲗᲚᲚᲚᲚᲚ ᲗᲚᲚ

وفيه فصول ثلاثة:

- الفصل الأول: فى بيان أن أسماء الله تعالى من حيث التوقيف غير مقصورة على تسعة وتسعين.
- الفصل الثانى: فى بيان فائدة الإحصاء والتخصيص بتسعة وتسعين.
- الفصل الثالث: فى بيان أن الصفات والأسامي المطلقة على الله تعالى.. هل تقف على التوقيف؟ أو تجوز بطريق العقل؟

الفصل الأول

ù ÓĀÑŋĸĲ PÓŧ ĵ ō ĀĸKūŕ Ž Ĳ DKŽŕ ž ž ŽŲŲ Ā
ù ÓĀÑŋĸĲ YZP ĲŲ Ū ĵ Ōŭŕŕ ŋŭŕŕ ĀQŪ NŽNĎžĒŌ ŽŌŲ
:KġĲNŕ QKŕŲ

إذ فى رواية أخرى عن أبى هريرة إبدال بعض هذه الأسماء بما يقرب منها، وإبدال
بما لا يقرب.

فأما الذى يقرب: فالأحد بدل الواحد، والقاهر بدل القهار، الشاكر بدل الشكور.
والذى لا يقرب: كالهادى، والكافى، والدائم، والبصير، والنور، والمبين، والجميل،
والصادق، والمحيط، والقريب، والقديم، والوتر، والفاطر، والعلام، والمليك،
والأكرم، والمدبر، والرفيع، وذى الطول، وذى المعارج، وذى الفضل، الخلاق.
وقد ورد أيضا فى القرآن ما ليس متفقا عليه فى الروايتين جميعا: كالمولى، والنصير،
والغالب، والرب، والناصر.

ومن المضافات: كقوله: «شديد العقاب»، و «قابل التوب وغافر الذنب»، و «مولج
الليل فى النهار ومولج النهار فى الليل»، و «مخرج الحى من الميت ومخرج الميت
من الحى».

وقد ورد فى الخبر أيضا «السيد» إذ قال رجل لرسول الله ﷺ: يا سيد. فقال: «السيد
هو الله تعالى»^(١). وكأنه قصد المنع من المدح فى الوجه، وإلا فقد قال ﷺ: «أنا سيد
ولد آدم ولا فخر»^(٢).

(١) أخرجه عن عبد الله بن الشخير: أبو داود، وأحمد فى مسنده. قال: السيوطى: حديث صحيح.
(٢) حديث صحيح. وقد تقدم تخريجه عند الكلام عن اسم الله: الجبار.

والديان أيضا قد ورد، وكذلك الحنان والمنان، وغير ذلك مما لو تتبع في الأحاديث لوجد.

ولو جوز اشتقاق الأسامي من الأفعال فستكثر هذه الأسامي المشتقة لكثرة الأفعال المنسوبة إلى الله تعالى في القرآن. كقوله تعالى: «يكشف السوء» و «يقذف بالحق» و «يفصل بينهم» و «وقضينا إلى بني إسرائيل». فيشتق له من ذلك: الكاشف، والقاذف بالحق، والفاصل، والقاضى. ويخرج ذلك عن الحصر، وفيه نظر سيأتى.

والغرض أن نبين أن الأسامي ليست هى التسعة والتسعين التى عددناها وشرحناها. ولكننا جرينا على العادة فى شرح تلك الأسامي؛ فإنها هى الرواية المشهورة. وليس هذه التعديدات والتفصيلات المروية عن أبى هريرة فى الصحيحين، إنما الذى يشتمل عليه الصحاح قوله ﷺ: «إن لله تسعة وتسعين اسما، مائة إلا واحدا، من أحصاها دخل الجنة»^(١). أما بيان ذلك وتفصيله فلا.

ومما وقع عليه الاتفاق بين الفقهاء والعلماء من الأسامي: المريد، والمتكلم، والموجود، والشىء، والذات، والأزلى، والأبدى؛ وأن ذلك مما يجوز إطلاقه فى حق الله تعالى.

وقد ورد فى الحديث: «لا تقولوا جاء رمضان؛ فإن رمضان اسم من أسماء الله تعالى، ولكن قولوا جاء شهر رمضان»^(٢).

وكذلك ورد عنه ﷺ أنه قال: «ما أصاب أحدا هم ولا حزن فقال: اللهم إني عبدك، وابن عبدك، وابن أمتك، ناصيتي بيدك، ماضٍ فى حكمك، عدلٌ فى قضاؤك.. أسألك

(١) تقدم تخریجه.

(٢) قال ابن أبى حاتم حدثنا أبى حدثنا محمد بن بكار بن الريان حدثنا أبو معشر عن محمد بن كعب القرظى وسعيد هو المقبرى عن أبى هريرة قال: لا تقولوا رمضان فإن رمضان اسم من أسماء الله تعالى ولكن قولوا شهر رمضان - قال ابن أبى حاتم: وقد روى عن مجاهد ومحمد بن كعب نحو ذلك، وخص فيه ابن عباس وزيد بن ثابت. وأبو معشر هو نجیح بن عبد الرحمن المدنى إمام المغازى والسير، ولكن فيه ضعف، وقد رواه ابنه محمد عنه فجعله مرفوعاً عن أبى هريرة، وقد أنكره عليه الحافظ بن عدى، وهو جدير بالإنكار، فإنه متروك، وقد وهم فى رفع هذا الحديث، وقد انتصر البخارى رحمه الله فى كتابه لهذا فقال: باب يقال رمضان وساق أحاديث فى ذلك.

بكل اسم سميت به نفسك، أو أنزلته في كتابك، أو علمته أحدًا من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك.. أن تجعل القرآن ربيع قلبي، ونور صدري، وجلاء حزني، وذهاب همي - إلا أذهب الله عز وجل همه وحزنه وأبدل مكانه فرجًا»^(١).

قوله: «استأثرت به في علم الغيب عندك» يدل على أن الأسماء غير محصورة فيما وردت به الروايات المشهورة.

وعند هذا ربما يخطر ببالك طلب الفائدة في الحصر في تسعة وتسعين ولا بد من بيانه.



(1) أخرجه أحمد، وابن حبان، والحاكم، من حديث ابن مسعود، وقال: صحيح على شرط مسلم إن سلم من إرسال عبد الرحمن عن أبيه فإنه مختلف في سماعه من أبيه.

الفصل الثاني

: j ō ū s ɔ p ŋ ū s ɔ ɪ D Z ō d z ū ɔ ɪ p D k d z f a ɪ N y ŋ ɔ ž ɔ ŋ Ā ə

وفى هذا الفصل نظر فى أمور، فلنوردها فى معرض الأسئلة.

فإن قال قائل: أسماء الله تعالى، هل تزيد على تسعة وتسعين أم لا؟ فإن زادت فما معنى هذا التخصيص؟ ومن - مثلاً - يملك ألف درهم فلا يجوز أن يقول قائل عنه: إن له تسعة وتسعين درهماً. لأن الألف وإن اشتمل على ذلك فتخصيص العدد بالذكر يفهم نفى ما وراء المعدود. وإن كانت الأسماء غير زائدة على هذا العدد فما معنى قوله عليه الصلاة والسلام: «أسألك بكل اسم سميت به نفسك، أو أنزلته فى كتابك، أو علمته أحداً من خلقك، أو استأثرت به فى علم الغيب عندك»^(١)؟ فإن هذا صريح فى أنه استأثر ببعض الأسماء. وكذلك قال فى رمضان من أسماء الله تعالى. وكذلك كان السلف يقولون: فلان أوتى الاسم الأعظم. وكان ينسب ذلك إلى بعض الأنبياء والأولياء. وذلك يدل على أنه خارج عن التسعة والتسعين.

فنقول: الأشبه أن الأسماء زائدة على تسعة وتسعين لهذه الأخبار. وأما الحديث الوارد فى الحصر فإنه يشتمل على قضية واحدة لا على قضيتين. وهو كذلك الذى له ألف عبد مثلاً فيقول القائل: إن للملك تسعة وتسعين عبداً من استظهر^(٢) بهم لم تقاومه الأعداء. فيكون التخصيص لأجل حصول الاستظهار بهم، إما لمزيد قوتهم، وإما لكفاية ذلك العدد فى دفع الأعداء من غير حاجة إلى زيادة، لا لاختصاص الوجود

بهم.

(١) السابق تخريجه مباشرة.

(٢) استظهر: اتخذهم ظهيراً وعوناً له فى مواجهة الأعداء فكانوا له ظهراً ووقاية، واستظهر بهم: استعان بهم واحتتمى.

ويحتمل أن تكون الأسامي غير زائدة على هذا العدد، ويكون لفظ الخبر مشتملا على قضيتين.. إحداهما: أن لله تسعة وتسعين اسما. والثاني: أن من أحصاها دخل الجنة. حتى لو اقتصر على ذكر القضية الأولى كان الكلام تاما، وعلى المذهب الأول لا يمكن الاقتصار على ذكر القضية الأولى. وهذا هو الأسبق إلى الفهم من ظاهر هذا الحصر، ولكنه بعيد من وجهين:

أحدهما: أن هذا يمنع أن يكون من الأسامي ما استأثر الله به في علم الغيب عنده، وفي الحديث إثبات ذلك.

الثاني: أنه يؤدي إلى أن يختص بالإحصاء نبي أو ولي ممن أوتي الاسم الأعظم حتى يتم العدد، وإلا فسيكون ما أحصى وراء ذلك ناقصا عن العدد وكان الاسم الأعظم خارجا عن العدد فيبطل به الحصر.

والأظهر أن رسول الله ﷺ ذكر هذا في معرض الترغيب للجماهير في الإحصاء والاسم الأعظم لا يعرفه الجماهير.

فإن قيل: فإذا كان الأظهر أن الأسامي زائدة على تسعة وتسعين، فلو قدرنا مثلا أن الأسامي ألف، وأن الجنة تستحق بإحصاء تسعة وتسعين منها، فهي تسعة وتسعون بأعيانها، أو تسعة وتسعون أيها كان حتى إن من بلغ ذلك المبلغ في الإحصاء استحق دخول الجنة، وحتى إن من أحصى ما رواه أبو هريرة مرة دخل الجنة، وحتى لو أحصى أيضا ما اشتملت الرواية الثانية عليه دخل الجنة أيضا، إذا قدرنا أن جميع ما في الروايتين من أسماء الله تعالى؟

فنقول: الأظهر أن المراد به تسعة وتسعون بأعيانها؛ فإنها إذا لم تتعين لم تظهر فائدة الحصر والتخصيص؛ فإن قول القائل: «للمالك مائة عبد من استظهر بهم لم يقاومه

عدو» إنما يحسن مع كثرة عبيد الملك إذا اختص مائة من بينهم بمزيد قوة وشوكة.

فأما إذا حصل ذلك بأى مائة كانت من جملة العبيد لم يحسن نظم الكلام.

فإن قيل: فما بال تسعة وتسعين من الأسماء اختصت بهذه القضية مع أن الكل أسماء

الله تعالى؟

فنقول: الأسماء يجوز أن تتفاوت فضيلتها لتفاوت معانيها فى الجلالة والشرف،

فيكون تسع وتسعون منها تجمع أنواعا من المعانى المنبئة عن الجلال لا يجمع ذلك

غيرها؛ فتختص بزيادة شرف.

فإن قيل: فاسم الله الأعظم داخل فيها أم لا؟ فإن لم يدخل. فكيف يختص بمزيد

الشرف بما هو خارج عنه؟ وإن كان داخلا فيها، فكيف ذلك وهى المشهورة، والاسم

الأعظم يختص بمعرفته نبي أو ولي، وقد قيل: إن آصف بن برخيا، إنما جاء بعرش

بلقيس^(١) لأنه كان قد أوتى الاسم الأعظم. وهو سبب كرامات عظيمة لمن عرفه؟

فنقول: يحتمل أن يقال: اسم الله الأعظم خارج عن هذا العدد الذى رواه أبو هريرة،

ويكون شرف هذه الأسماء المعدودة بالإضافة إلى جميع الأسماء المشهورة عند

الجماهير، لا بالإضافة إلى الأسماء التى يعرفها الأولياء والأنبياء. ويحتمل أن يقال:

إنها تشتمل على اسم الله الأعظم، ولكنه مبهم لا يعرفه بعينه إلا ولي؛ إذ ورد فى الخبر

(١) المشهور أن الذى جاء بعرش بلقيس هو آصف بن برخيا، وهو ابن خالة سليمان. وقيل: هو رجل من

مؤمنى الجان، كان فيما يقال يحفظ اسم الله الأعظم. وقيل: رجل من بنى إسرائيل من علمائهم. وقيل:

«إنه سليمان» وهذا غريب جدا، وضعفه السهيلي بأنه لا يصح فى سياق الكلام القرآنى. قال: وقد قيل

فيه قول رابع: وهو جبريل. انظر البداية والنهاية (2/ 23). والنص القرآنى لم ينص على اسم محدد، قال

تعالى ﴿ قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا إِنِّي كَانَ يَرُدُّ لَدُنِّيكَ طَرَفًا لَّمَّا رَأَاهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ ﴾ [النمل: 40]،

فالقرآن الكريم لم يحدد اسماً بعينه للذى جاء بعرش بلقيس، وإنما اقتصر على مجرد وصفه بأنه عنده علم

من الكتاب.

عن النبي ﷺ أنه قال: «اسم الله الأعظم في هاتين الآيتين: ﴿الْعَزَّوَجَلَّ﴾ ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [آل عمران: 1، 2]»^(١).

وروى أن النبي ﷺ سمع رجلاً يدعو وهو يقول: «اللهم إني أسألك بأني أشهد أنك أنت الله لا إله إلا أنت، الأحد الصمد، الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد - فقال: «والذي نفسي بيده لقد سأل الله باسمه الأعظم الذي إذا سئل به أعطى، وإذا دعى به أجاب»^(٢).

فإن قيل: فما سبب تخصيص هذا العدد من بين سائر الأعداد؟ ولم لم يبلغ مائة وقد قارب ذلك؟

قلنا: فيه احتمالان:

أحدهما: أن يقال: إن المعاني الشريفة بلغت هذا المبلغ، لا لأن العدد المقصود، ولكن وافقت المعاني هذا العدد.. كما أن الصفات عند أهل السنة سبعة: وهي الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام - لا لأنها سبعة، لكن لأن صفات الربوبية لا تتم إلا بها.

والثاني - وهو الأظهر: أن السبب فيه بيان ما ذكره رسول الله ﷺ قال: «مائة إلا واحداً والله وتر يحب الوتر»^(٣).

إلا أن هذا يدل على أن هذه الأسماء هي بالتسمية الإرادية الاختيارية لا من حيث انحصار صفات الله سبعة لأنه وتر يحب الوتر. بل ذلك لذاته ولإلهيته، والعدد فيه غير مقصود، بل ليس وجود ذلك بقصد قاصد وإرادة مريد حتى يقصد الوتر دون غيره.

(١) رواه أحمد في مسنده، وأبو داود، والترمذي وصححه. وابن ماجه: عن أسماء بنت زيد. قال السيوطي:

حديث صحيح.

(٢) أخرجه أبو داود، والترمذي: عن بريدة.

(٣) سبق تخريجه.

وهذا يكاد يؤيد الاحتمال الذي ذكرناه، وهو أن الأسماء التي سمي الله تعالى بها نفسه هي تسعة وتسعون لا غير، وإنه إنما لم يجعلها مائة لأنه يحب الوتر، وسنشير إلى ما يؤيد هذا الاحتمال. فإن قيل: فهذه الأسماء التسعة والتسعون قد عدّها رسول الله ﷺ وأحصاها قصداً إلى جمعها إلى من يلتقطها من الكتاب والسنة والأخبار الدالة عليه؟

فنقول: الأظهر، وهو الأشهر، أن ذلك مما أحصاه رسول الله ﷺ قصداً إلى جمعها وتعليمها على ما نقله أبو هريرة؛ إذ ظاهر الكلام هو الترغيب في الإحصاء، وذلك مما يعسر على الجماهير إذا لم يذكرها رسول الله ﷺ على سبيل الجمع. وهذا يدل على صحة رواية أبي هريرة، وقد قبل الجماهير روايته المشهورة التي أجرينا شرحنا على منوالها. وقد تكلم أحمد^(١) والبيهقي^(٢) على رواية أبي هريرة، وذكر أنها من رواية من فيه ضعف. وأشار أبو عيسى الترمذي^(٣) في مسنده إلى شيء يدل على ضعف هذه الرواية.

وسوى ما ذكره المحدثون يوجد ثلاثة أمور:

- (١) أحمد بن محمد بن حنبل، أبو عبد الله، الشيباني الوائلي: (١٦٤ - ٢٤١ هـ = ٧٨٠ - ٨٥٥) إمام المذهب الحنبل، وأحد الأئمة الأربعة. له «المسند» ستة مجلدات في الحديث. ابن عساكر (٢/ ٢٨)، وحلية (٩/ ١٦١)، والجمع (٥)، وصفة الصفوة (٢/ ١٩٠)، وابن خلكان (١/ ١٧)، وتاريخ بغداد (٢/ ٤١٢)، والبداية النهاية (١٠/ ٣٢٥)، والأعلام (١/ ٢٠٣).
- (٢) أحمد بن الحسين بن علي، أبو بكر: (٣٨٤ - ٤٥٨ هـ = ٩٩٤ - ١٠٦٦) من أئمة الحديث، واسع العلم والمعرفة؛ صنف زهاء ألف جزء، منها «السنن الكبرى»، و«الجامع المصنف في شعب الإيمان». شذرات الذهب (٣/ ٣٠٤)، وطبقات الشافعية (٣/ ٣)، وابن خلكان (١/ ٢٠)، واللباب (١/ ١٦٥)، وأحمد محمد شاكر في دائرة المعارف الإسلامية (٤/ ٤٢٩)، والأعلام (١/ ١١٦).
- (٣) محمد بن عيسى بن سورة بن موسى السلمى البوغى الترمذي، أبو عيسى: (٢٠٩ - ٢٧٩ هـ = ٨٢٤ - ٨٩٢) من أئمة علماء الحديث وحفاظه. ومن تصانيفه «الجامع الكبير» المطبوع باسم «صحيح الترمذي» في الحديث، و«الشئال النبوية»، و«التاريخ»، و«العلل» في الحديث. أنساب السمعاني ٩٥، وتهذيب (٩/ ٣٨٧)، وتذكرة (٢/ ١٨٧)، نكت الهميان ٢٦٤، وابن النديم ٢٣٣، ووفيات الأعيان (١/ ٤٨٤)، والأعلام (٦/ ٣٢٢).

أحدها: اضطراب الرواية عن أبي هريرة؛ إذ عنه روايتان، وبينهما تباين ظاهر في الإبدال والتعبير.

والثاني أن روايته ليست تشتمل على ذكر: حنان، ومنان ورمضان، وجملة من الأسماء التي وردت الأخبار بها.

والثالث: أن الذى أورد فى الصحيح هذا العدد، وهو قوله ﷺ: «إن لله تسعة وتسعين اسمًا من أحصاها دخل الجنة». وأما ذكر الأسماء فلم تورد فى الصحيح، بل وردت به رواية غريبة وفى إسنادها ضعف.

وهذا القدر ظاهر، يدل على أن الأسماء لا تزيد على هذا العدد. وإنما ضعفنا الرواية التى فيها عدد الأسماء اندفع عنا جملة من الإشكالات.

فإننا نقول: إن الأسماء هى تسعة وتسعون فقط، سمى الله تعالى بها نفسه، ولم يكملها مائة؛ لأنه وتر يحب الوتر ويدخل فى جملتها الحنان والمنان وغيرهما، ولا يمكن معرفة جميعها إلا بالبحث فى الكتاب والسنة؛ إذ يصح جملة منها فى كتاب الله تعالى، وجملة فى الأخبار.

ولم أعرف أحدًا من العلماء اعتنى بطلب ذلك وجمعه سوى رجل من حفاظ المغرب يقال له على بن حزم^(١)؛ فإنه قال: صح عندي قريب من ثمانين اسمًا يشتمل

(١) على بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، أبو محمد: (384 - 456 هـ = 944 - 1064 م) عالم الأندلس فى عصره، كان من صدور الباحثين فقيها حافظا يستنبط الأحكام من الكتاب والسنة. له مصنفات كثيرة، أشهرها «الفصل فى الملل والأهواء والنحل»، وله «المحلى» فى 11 جزءا، فقه، الأعلام (4/ 254)، ونفح الطيب (1/ 364)، وآداب اللغة (3/ 96)، وأخبار الحكماء 156، وإرشاد الأريب (5/ 86 - 97)، ولسان الميزان (4/ 198).

عليها الكتاب والصحاح من الأخبار. والباقي ينبغي أن يطلب من الأخبار بطريق الاجتهاد^(١).

وأظن أنه لم يبلغه الحديث الذي فيه عدد الأسماء، فإن كان بلغه فكأنه استضعف إسناده^(٢)، أو عدل عنه إلى الأخبار الواردة في الصحاح، وإلى التقاط ذلك منها. وعلى هذا فمن أحصاها أى جمعها وحفظها نال تعباً شديداً في اجتهاده، فبالحرى أن يدخل الجنة، وإلا فإحصاء ما وردت الرواية به مرة واحدة سهل على اللسان. نعم قد ورد في بعض ألفاظ الصحاح من حفظها دخل الجنة والحفظ يحوج إلى مزيد تعب. فهذا ما يظهر لى من الاحتمالات في هذا الحديث، وأكثر ذلك مما لم يتعرض له، وهى أمور اجتهادية لا تعلم إلا بتخمين؛ فإنها خارجة عن مجارى العقول، والله أعلم.



(١) قال الإمام ابن حجر: قد اعتنى جماعة بتتبعها في القرآن من غير تقييد بعدد، فروينا في كتاب المائتين لأبى عثمان الصابونى بسنده إلى محمد بن يحيى الذهلى أنه استخرج الأسماء من القرآن. وكذا أخرج أبو نعيم عن الطبرانى عن أحمد بن عمرو الخلال عن ابن أبى عمرو: حدثنا محمد بن جعفر بن محمد بن الحسين: سألت أبا جعفر بن محمد الصادق عن الأسماء الحسنى فقال: هى في القرآن. وروينا في فوائد تمام من طريق أبى الطاهر بن السرح بن حبان بن نافع عن سفيان بن عيينة الحديث، يعنى الحديث: «إن لله تسعة وتسعين اسماً» قال: فوجدنا سفيان أن يخرجها لنا من القرآن فأبطأ فأتينا أبا زيد فأخرجها لنا فعرضاها على سفيان فنظر فيها أربع مرات، وقال: نعم، هى هذه.. ووقفت في كتاب «المقصد الأسنى» لأبى عبد الله محمد بن إبراهيم الزاهد أن تتبع الأسماء من القرآن. فتح البارى (23/ 255 - 256). الكليات الأزهرية.

(٢) في الواقع أن الإمام ابن حزم استضعف إسناده الحديث؛ فإنه ذكر نحو ذلك في «المحلى» ثم قال: والأحاديث الواردة في سرد الأسماء ضعيفة لا يصح شئ منها أصلاً.

الفصل الثالث

Ž ĩ ĀqŪ ŋĀqăŽķĭ Āq̄κ ɤ àɪp ΘκĀdžķĭ ž̄g ž̄κŌλ Āə
ÝĶĀūķĭ ĀăĖăλ ħNĭσ p̄g ù ōāNŋķĭ ĀqŪ ù Āσ Ķ ġ ŪĀķķūσ

والذى مال إليه القاضى أبو بكر^(١) أن ذلك جائز إلا ما منع منه الشرع، أو أشعر بما يستحيل معناه على الله تعالى. فأما ما لا مانع فيه، فإنه جائز. والذى ذهب إليه الشيخ أبو الحسن الأشعري^(٢) رحمة الله عليه أن ذلك موقوف على التوقيف، فلا يجوز أن يطلق فى حق الله تعالى ما هو موصوف بمعناه إلا إذا أذن فيه.

والمختار عندنا أن نفصل، ونقول: كل ما يرجع إلى الاسم فذلك موقوف على الإذن، وما يرجع إلى الوصف لا يقف على الإذن، بل الصادق منه مباح دون الكاذب. ولا يفهم هذا إلا بعد فهم الفرق بين الاسم والوصف.

فنقول: الاسم هو اللفظ الموضوع للدلالة على المسمى؛ فزيد مثلاً اسمه زيد، وهو فى نفسه أبيض وطويل، فلو قال له قائل: يا طويل، يا أبيض - فقد دعاه بما هو موصوف به، وصدق، ولكنه عدل عن اسمه؛ إذ اسمه زيد دون الطويل والأبيض، وكونه طويلاً

(١) محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، الباقلانى، أبو بكر (338 - 403 هـ = 950 - 1013 م) قاض، من كبار علماء التوحيد. انتهت إليه الرئاسة فى مذهب الأشاعرة. ولد فى البصرة، وسكن بغداد فتوفى فيها. كان جيد الاستنباط، سريع الجواب. من كتبه «إعجاز القرآن»، و «الإنصاف» والأعلام (176/6)، ووفيات الأعيان (1/481)، وقضاة الأندلس (37 - 40)، وتاريخ بغداد (5/379)، والوفاء بالوفيات (3/177)، والديباج المذهب 267، وتبيين كذب المفتري (217 - 266).

(٢) على بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن، من نسب الصحابى أبى موسى الأشعري (260 - 324 هـ = 874 - 936 م) مؤسس مذهب الأشاعرة. كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين. ولد فى البصرة. وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم، ثم رجع وجاهر بخلافهم. وتوفى ببغداد. قيل: بلغت مصنفاته ثلاثمائة كتاب، منها «مقالات الإسلاميين»، و «الإبانة عن أصول الديانة»، و «اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع» يعرف باللمع الصغير. طبقات الشافعية (2/245)، والمقريزى (2/359)، وابن خلكان (1/326)، والبداية والنهاية (11/187)، ودائرة المعارف الإسلامية (2/218)، وفى اللباب (1/52) مولده سنة 270 هـ، وفى تبیین كذب المفتري (128 - 140) أسماء كثير من مصنفاته.

أبيض لا يدل على أن الطويل اسمه. بل تسميتنا الولد قاسمًا وجامعًا لا يدل على أنه موصوف بمعاني هذه الأسماء، بل دلالة هذه الأسماء وإن كانت معنوية عليه كدلالة قولنا: زيد، وعيسى، وما لا معنى له. بل إذا سميناه عبد الملك مفرد كعيسى وزيد، وإذا ذكر في معرض الوصف كان مركبًا، وكذلك عبد الله، وكذلك يجمع فيقال عبادلة، ولا يقال عباد الله.

وإذا فهمت معنى الاسم، فاسم كل واحد ما سمي به نفسه، أو سماه به وليه من والديه أو سيده. والتسمية - أعنى وضع الاسم - تصرف في المسمى، ويستدعى ذلك ولاية، والولاية للإنسان على نفسه أو على عبده أو ولده؛ فلذلك تكون التسمية إلى هؤلاء. ولذلك لو وضع غير هؤلاء اسمًا أنكره المسمى وغضب عليه. وإذا لم يكن لنا أن نسمى إنسانا، أى لا نضع له اسمًا، فكيف نضع لله اسمًا؟ وكذلك أسماء رسول الله ﷺ معدودة، وقد عدها، وقال: «إن لى خمسة أسماء: أنا محمد، وأنا أحمد، وأنا الحاشر، الذى يحشر الناس على قدمى، وأنا الماحى يمحو الله بهى الكفر، وأنا العاقب»^(١)

وليس لنا أن نزيد على ذلك فى معرض التسمية، ولكن فى معرض الإخبار عن وصفه، فيجوز أن نقول: إنه عالم، ومرشد، ورشيد، وهاد. وما يجرى مجراه كما نقول لزيد: إنه أبيض، وطويل - لا فى معرض التسمية بل فى معرض الإخبار عن صفته. وعلى الجملة هذه مسألة فقهية إذ هو نظر فى إباحة لفظ وتحريمه.

فنقول: أما الدليل على المنع من وضع اسم له، فهو المنع من وضع اسم لرسول الله ﷺ، لم يسم به نفسه، ولا سماه به ربه، ولا أبواه. وإذا منع فى حق الرسول ﷺ، بل فى حق آحاد الخلق، فهو فى حق الله أولى. وهذا نوع قياسى فقهى يبنى على مثله الأحكام الشرعية.

(١) أخرجه البخارى، ومسلم، والترمذى، والنسائى، كلهم عن جبير بن مطعم. وفى رواية أخرى عن حذيفة قال: بينما أنا أمشى فى طريق المدينة إذا رسول الله ﷺ فسمعتة يقول: «أنا محمد، وأحمد، ونبى الرحمة، ونبى التوبة، والحاشر، والمقفى، ونبى الملاحم» رواه أحمد، والبزار، ورجال أحمد رجال الصحيح غير عاصم بن بهدلة وهو ثقة فيه سوء حفظ. وعن ابن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم: «أنا أحمد، ومحمد، والحاشر، والمقفى، والخاتم» رواه الطبرانى فى الصغير والأوسط.

وأما دليل إباحة الوصف، فهو أنه خبر عن أمر، والخبر ينقسم إلى صدق وكذب، والشرع قد دل على تحريم الكذب فى الأصل، والكذب حرام إلا لعارض دل على إباحته، والصدق حلال إلا لعارض. وكما أنه يجوز لنا أن نقول فى زيد: إنه موجود؛ لأنه موجود.. فكذا فى حق الله تعالى ورد به الشرع أو لم يرد. ونقول: إنه قديم.. وإن قدرنا أن الشرع لم يرد به، وكما أنا لا نقول لزيد: إنه طويل أشقر.. لأن ذلك ربما يبلغ زيّدًا فيكرهه؛ لأن فيه إيهام نقص، فكذا لا نقول فى حق الله تعالى ما يوهم نقصًا ألبته. فأما ما لا يوهم نقصًا أو يدل على مدح فذلك مطلق ومباح بالدليل الذى أباح الصدق مع السلامة عن العوارض المحرمة.

وكذلك قد يمنع من إطلاق لفظ، فإذا قرن به قرينة جوزناه؛ فلا يجوز أن يقال فى حق الله تعالى: يا زارع، يا حارث. ويجوز أن يقال لمن وطئ وأمنى، وليس هو الحارث، إنما الله هو الحارث. ومن بذر البذر فليس هو الزارع، إنما الله سبحانه هو الزارع. ومن رمى فليس هو الرامى، إنما الله هو الرامى، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّكَ اللَّهُ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: 17]. ولا نقول لله سبحانه يا مدل، ونقول: يا معز، يا مدل. فإنه إذا جمع بينهما كان وصف مدح؛ إذ يدل على أن طرفى الأمور بيده. وكذلك فى الدعاء ندعو الله تعالى بأسمائه الحسنى كما أمرنا به.

وإذا جاوزنا الأسامى إلى أن ندعوه بصفاته دعونا بصفات المدح والجلال، فلا نقول: يا موجد، يا محرك، يا مسكن. بل نقول: يا مقيل العثرات، يا منزل البركات، ويا ميسر كل عسير، وما يجرى مجراه. كما أنا إذا نادينا إنسانًا، فإما أن نناديه باسمه، أو بصفة من صفات المدح، كما نقول: يا شريف، يا فقيه. ولا نقول. يا طويل، يا أبيض.. إلا إذا قصدنا الاستحقار. وأما إذا استخبرنا عن صفاته أخبرنا بأنه طويل القد، أبيض اللون، أسود الشعر. ولا نذكر ما يكرهه إذا بلغه وإن كان صدقًا لعارض الكراهة. وإنما يكره ما يقدر فيه نقصًا. فكذا إذا استخبرنا عن مجرى الأشياء ومسكنها ومسودها ومبيضها - قلنا هو الله تعالى، ولا نتوقف فى نسبة الأفعال، والأوصاف إليه إلى إذن وارد فيه على الخصوص، بل الإذن قد ورد شرعا فى الصدق إلا ما يستثنى منه بعارض. والله تعالى هو: الموجود، الموجد، والمظهر، والمخفى، والمسعد، والمشقى، المبقى، المغنى. وكل ذلك يجوز إطلاقه وإن لم يرد فيه توقيف.

فإن قيل: ولم لا يجوز أن يقال له: العارف، والعاقل، والفطن، والذكي، وما يجرى مجراه؟

قلنا: إنما المانع من هذا وأمثاله ما فيه من إيهامات، وما فيه إيهام لا يجوز إلا بإذن كالصبور والحليم والرحيم، فإن فيه إيهامًا ولكن الإذن قد ورد به. وما ورد به الإذن من هذا أو غيره مما يستغرب للاستحالة في حقه فمتأوله على ما يجب من التأويل. فأما العاقل فلم يرد به الإذن. والإيهام فيه أن العاقل هو الذي له معرفة تعقله أى تمنعه؛ إذ يقال عَقَلَهُ عَقْلُهُ. والفطنة والذكاء يشعران بسرعة الإدراك لما غاب عن المدرك. والمعرفة قد تشعر بسبق نكرة.

فلا يمنع من إطلاق شيء منه إلا بشيء مما ذكرناه، فإن حقق لفظ لا يوهم أصلاً بين المتفاهمين، ولم يرد الشرع بالمنع منه، فإننا نجوز إطلاقه قطعاً. والله تعالى أعلم.

والحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات.



ᐸ ᐸᐸᐸᐸᐸ ᐸ ᐸᐸᐸᐸ

3	دراسة التحقيق
5	* أولا المؤلف
7	* ثانيا الكتاب ومنهج تحقيقه
9	منهجه في «المقصد الأسنى»
23	الفن الأول: فى السوابق والمقدمات
25	الفصل الأول: فى بيان معنى الاسم والمسمى والتسمية
39	الفصل الثانى: فى بيان الأسماء المتقاربة فى المعانى
41	الفصل الثالث: فى الاسم الواحد الذى له معان مختلفة، وهو مشترك بالإضافة إليها
43	الفصل الرابع: فى بيان أن كمال العبد وسعادته فى التخلق بأخلاق الله تعالى
57	الفن الثانى: فى المقاصد والغايات
59	الفصل الأول: فى شرح معانى أسماء الله التسعة والتسعين
82	60 الله المعز.. المذل
82	61 الرحمن... الرحيم السميع
83	64 الملك البصير
84	65 القدوس الحكيم
89	66 السلام العدل
92	67 المؤمن اللطيف
93	68 المهيمن الخبير
94	69 العزيز الحليم.. العظيم
95	70 الجبار الغفور.. الشكور
96	71 المتكبر العلى
98	71 الخالق.. البارئ.. المصور الكبير
99	75 الغفار الحفيظ
101	75 القهار المقيت
101	76 الوهاب الحسيب
103	78 الرزاق الجليل
104	79 الفتاح الكريم
104	80 العليم الرقيب.. المجيب
105	81 القابض.. الباسط الواسع
106	81 الخافض.. الرافع الحكيم

119	الظاهر.. الباطن	108	الودود
121	البر	109	المجيد.. الباعث
121	التواب.. المنتقم	111	الشهيد
122	العفو	112	الحق
122	الرءوف.. مالك الملك	113	الوكيل
123	ذو الجلال والإكرام.. الوالى	114	القوى.. المتين
123	المتعالم.. المقسط	114	الولى.. الحميد
124	الجامع	115	المحصى
125	الغنى.. المغنى	115	المبدئ.. المعيد.. المحيى..
126	المانع.. الضار.. النافع	115	الحى..
126	النور	116	القيوم
127	الهادى.. البديع	116	الواحد - الماجد
128	الباقي	117	الواحد
128	الوارث	118	الصمد.. القادر.. المقتدر
129	الرشيد.. الصبور	119	المقدم.. المؤخر
		119	الأول.. الآخر
130			خاتمة لهذا الفصل واعتذار
136			الفصل الثانى: فى المقاصد والغايات
139			الفصل الثالث: فى بيان كيفية رجوع ذلك كله إلى ذات واحدة على مذهب المعتزلة والفلاسفة
141			الفن الثالث: فى اللواحق والتكميلات
143			الفصل الأول: فى بيان أن أسماء الله تعالى من حيث التوقيف غير مقصورة على تسعة وتسعين، بل ورد التوقيف بأسماء سواها
146			الفصل الثانى: فى بيان فائدة الأحصاء والتخصيص تسعة وتسعين
153			الفصل الثالث: فى بيان أن الصفات والأسامى المطلقة على الله تعالى، هل تقف على التوقيف أو تجوز بطريق العقل؟