



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الشهيد حمه لخضر - الوادي



قسم أصول الدين

معهد العلوم الإسلامية

الْفَتْحُ الْمُبِينُ فِي الْكَلَامِ عَلَى قَوْلِهِ تَعَالَى:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ﴾ [المؤمنون: 12]

لبرهان الدين إبراهيم بن محمد الميموني الشافعي، ت 1079هـ
—دراسة وتحقيق—

مذكرة تخرج تدخل ضمن متطلبات الحصول على شهادة الماستر
في العلوم الإسلامية - تخصص: تفسير وعلوم القرآن

إشراف:

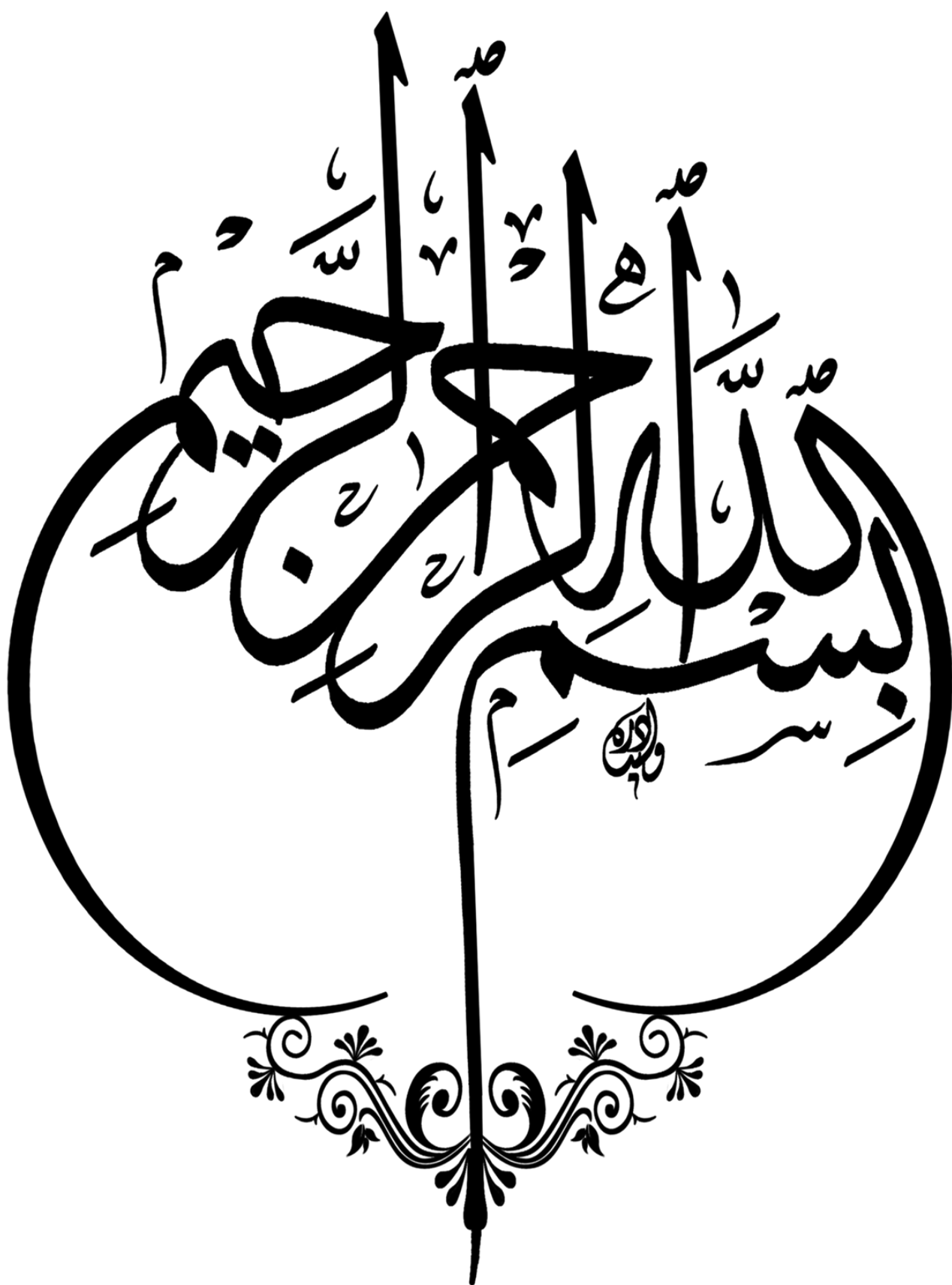
الأستاذ الدكتور كمال قده

إعداد الطالبين:

عائشة زيد

وليد حمزه

السنة الجامعية: 1440-1441هـ / 2019-2020م



الإهداء

إلى روح سيدنا وحبينا محمد ﷺ رجاء شفاعته وقربه ومحبه
إلى منبع الحب، وفيض الحنان، إلى الأيادي الدافئة التي ربّتنا صغارا، وأدبتنا
يافعين، وعلمتنا كبارا، إلى: **الوالدين الكريمين** حفظهم الله تعالى، وجعلنا دائما
قرة لأعينهم

إلى **الإخوة والأخوات**، كلُّ باسمه

وإلى كل أفراد عائلتي **حمزه وزيد** صغيرا وكبيرا

وإلى المحاضن التي ضمتنا وربّتنا وعلمتنا

وإلى كلِّ أَسَاتِدَتِنَا الْأَفْاضِلِ وَكُلِّ مَنْ عَلَّمَنَا حَرْفًا

وإلى كُلِّ مَنْ قَدَّمَ لَنَا يَدَ الْعَوْنِ وَالْمُسَاعَدَةِ

وكل من شَجَّعَنَا عَلَى إِتِّمَامِ هَذَا الْعَمَلِ

وإلى إخوان وأخوات القلب: **الأصدقاء والصديقات**، كلُّ باسمه

وإلى كلِّ من يبادلنا مشاعر الأخوة والمحبة في الله

وإلى كل من ينتظر سطوع نور هذا الجهد والبحث العلمي

نُهدي هَذَا الْبَحْثَ

رَاجِينَ مِنَ الْمَوْلَى ﷻ أَنْ يَقْبَلَهُ خَالِصًا لَوَجْهِهِ الْكَرِيمِ.

شكر وتقدير

قال تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾

وقال ﷺ: «لَا يَشْكُرُ اللَّهُ مَنْ لَا يَشْكُرُ النَّاسَ»

نحمد الله أولاً وآخراً أن وفقنا لإتمام هذا المشروع العلمي الذي نأمل أن

يكون إضافة وعربون شكر لمعهدنا المبارك أساتذة وطلبة وإداريين

وشكرنا الخالص لشيخنا المشرف الأستاذ الدكتور كمال قده الذي لا يسع اللسان وصف

فضله، ولا الكلمات شكر عونه وتوجيهه وتكبده عناء متابعة البحث وتقويمه وتنقيحه بتوجيهاته

وإرشاداته... فله منا ألف شكر

كما تتقدم بالشكر الجزيل للأستاذ كمال منصور وصديقه التونسي اللذان ساعدانا في توفير

نسختي المخطوط

والشكر موصول لمن ساعد وساهم من قريب أو بعيد ليخرج هذا البحث بهذه الصورة من

أهل وأصدقاء وزملاء، ونخص بالذكر الأخوين: أسامة الأعور وعبد الرحمان حمزه

والحمد لله رب العالمين

الملخص

يتضمن هذا البحث دراسة وتحقيقاً لمخطوط: الفتح المبين في الكلام على قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾، لبرهان الدين إبراهيم بن محمد الميموني الشافعي ت 1079هـ، وقد اشتمل البحث على قسمين؛ قسم للدراسة وقسم للتحقيق.

وقد جال المخطوط بين المصادر التفسيرية والحديثية واللغوية والطبية والأصولية وغيرها ليخرج بفهم شامل للآية المذكورة أعلاه، وليحقق القول في قول الرسول ﷺ: (كنت نبيا وآدم بين الماء والطين) في معناه وصحة سنده ومتمه، وقد خلص إلى نتائج مهمة متنوعة - كنوع مصادره -.

Abstract

This research includes a study and an investigation of a manuscript: The opening indicated in the words to the words of the Almighty: {**And certainly did We create man from an extract of clay**} For the proof of religion Ibrahim bin Muhammad al-Maymouni al-Shafi'i d.1079AH, and the research included two parts: A study section and an investigation section.

The manuscript toured the exegetical, hadith, linguistic, medical, fundamentalist and other sources to come up with a comprehensive understanding of the aforementioned verse, and to achieve the saying in the Prophet's saying: (I was a prophet and Adam between water and mud) in its meaning, the correctness of its support and its content, and it concluded with various important results – such as the diversity of its sources.

مقابلة

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل الله فلا هادي له، ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، ونشهد أن محمدا عبده ورسوله وخيرته من خلقه وصفيه، صل اللهم وسلم وزد وبارك عليه وعلى آل بيته الأطهار، وعلى صحبه الكرام الأبرار، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد...

فإن العلوم وإن تباينت أصولها، وشرقت فصولها، وتعددت وتنوعت أبوابها، فنحن لا نقبل من شأنها وقدرها، إلا أن أعلاها قدراً وأعلاها مهراً وأقومها قِيلاً وأوضحها سبيلاً وأصحها دليلاً علم التفسير الباحث عما أَرَادَهُ اللهُ سبحانه بكلامه المجيد، فهو شمس ضحاها وبدر دجاها، ولم لا وشرف كل علمٍ بشرف موضوعه، وموضوع علم التفسير كلام ربنا الملك القدير ﷻ، الذي هو منبع كل حكمة، ومعدن كل فضيلة، وأصل الأصول، وطريق الوصول إلى السعادة في الدنيا والآخرة وصحبة الحبيب الرسول ﷺ الذي ترك فينا ما إن تمسكنا به لا نضل بعده أبداً: كتاب الله وسنة نبيه ﷺ.

ولهذه وتلك؛ برز في كل عصرٍ ومصرٍ علماء أجلاء، وأئمة فضلاء عرفوا أن العزة والنصرة والتأييد لا يكون إلا بالرجوع لكتاب العزيز الحميد وسنة نبيه الكريم، فظهر منهم القارئ المجيد المتقن لأحكامه الناقل لطرقه، وظهر منهم المفسرون الأعلام الذي ما تصدروا للتفسير إلا بعد أن نهلوا من شتى العلوم الخادمة له: الأصول والفقه والحديث واللغة والكلام والمنطق وغيرها.

ومن هؤلاء الشموس؛ شمس القرآن وتفسيره: برهان الدين إبراهيم بن محمد الميموني الشافعي (1079هـ) الذي نقف معه في هذه البحث لتحقيق رسالته التي هدَفَ من وراء تسويد صفحاتها إلى بيان آية قرآنية شريفة، جامعا إليها حديثا موضوعا يُبَيِّنُ صِحَّتَهُ ويشرح معناه، متطرقا لما يُوضِّحُ معناها من مباحث تفسيرية وحديثية ولغوية وكلامية... وسَمَّاها: الفَتْحُ الْمُبِينُ فِي الْكَلَامِ عَلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ مع تحقيق الرواية بالمعنى في قوله: (كُنْتُ نَبِيًّا وَآدَمَ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ).

1) عنوان البحث:

مما سبق يتبين أن العنوان المناسب لموضوع هذا البحث هو: الفَتْحُ الْمُبِينُ فِي الْكَلَامِ عَلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ لبرهان الدين إبراهيم بن محمد الميموني الشافعي، ت 1079هـ - دراسة وتحقيق.

(2) إشكالية البحث:

لا شك أن وراء كل بحث علمي أسئلة وإشكالات يحاول الباحث الإجابة عنها من خلال بحثه واطلاعه، لكن عادة البحث العلمي الذي يُعنى بتحقيق المخطوط أن تكون إشكالياته مستمدة من إشكاليات صاحب المخطوط، والتي نذكر منها:

- ما تفسير الآية الكريمة: (ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين...)?

- ما مدى صحة الحديث: (كنت نبيا وآدم بين الماء والطين)? وما هو معناه? وكيف الجمع بينه وبين الأحاديث التي تقاربه? والتي تعارضه?

- كيف نجعل بين المعاني المستفادة من الآية والمعاني المفهومة من الحديث?

(3) أهمية البحث:

شرف العلم من شرف المعلوم، وقيمة البحث من قيمة الموضوع المدروس، وموضوعنا المطروق يتعلق تعلقاً وطيداً بكلام المولى جل في علاه، وسنة نبيه ﷺ، فلا مراء أن أهميته بالغة، وأن البحث فيه مائع والفائدة جمة، كيف لا وقد اختص موضوعه بتفسير آية من آيات الله المسطورة؛ نصل بها إلى تدبر لآيات الله المنظورة: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [سورة الذاريات: 21]

ولا شك أن أهمية البحث تزداد إذا علم صاحب المخطوط، وهو العالم المتفني، صاحب المؤلفات العديدة، والرسائل المتنوعة.

(4) أسباب اختيار الموضوع:

أ. الدوافع الذاتية:

- لما كان طريق صلاح الناس في الدنيا والآخرة هو العودة إلى كتاب الله ﷻ والعمل به، كانت الكتابة في ما يعين على فهم معاني كتابه الكريم وتدبره هي السبب الأول في اختيار موضوع المذكرة.
- ولعل الرغبة في إخراج جزء مما احتواه التراث الإسلامي العظيم من مخطوطات كثيرة لم تر النور بعد هو السبب الثاني الدافع إلى تحقيق هذا المخطوط إلى النور.
- ولعل تزامن العمل على هذه الموضوع (خلق الإنسان) مع مراقبة تطور جَنِينًا، مما دفعنا أيضا إلى اختيار هذا المخطوط.

ب. الأسباب الموضوعية:

- شرف هذا العلم (علم التفسير) وأهميته في دراسة الكتاب المجيد.
- مكانة هذا الكتاب؛ فمضمونه يتحدث عن تفسير آية من الآيات المنظورة والمسطورة.
- كون هذا الكتاب له عدة خصائص، أهمها:
- اعتماد صاحبه على أقوال فُحول هذا علم التفسير من أمثال: البيضاوي والزمخشري وأبي السعود وغيرهم.

- كونه حوى فوائد جمة وتنبيهات مهمة يذكرها صاحب الكتاب بين الفينة والأخرى.
- احتواؤه على نظم العلامة ابن العماد الذي ذكر فيه معجزات الأنبياء، وهو مما لم يخرج إلى النور بعد فيما نعلم.
- كون هذا الكتاب لم يلق أي عناية، وفيما نعلم أنه لم يحقق سابقا.

5 أهداف البحث:

- يمكن اختصار الأهداف المرجوة من هذا البحث فيما يلي:
- التعريف بالشيخ برهان الدين إبراهيم بن محمد الميموني الشافعي، وذكر بعض الجوانب المهمة من حياته الشخصية والعلمية.
- تحقيق الكتاب تحقيقا علميا وفق المنهج المعروف، وإخراجه بصورة تليق به.
- إثراء المكتبة الإسلامية بدراسة محققة في علم التفسير.
- الوقوف على المعاني التي تحملها الآية الكريمة، ومعرفة صحة ومعنى الأثر المذكور في عنوان المخطوط.

6 مجال البحث:

- مجال هذا الموضوع مجال مشترك بين علم التراجم وعلم مناهج المفسرين وعلمي الحديث والتفسير، حيث جاء في الشطر الأول منه: التعريف بالمؤلف برهان الدين إبراهيم بن محمد الميموني الشافعي وإسهاماته العلمية ومنهجه في تفسير آية خلق الإنسان، والجمع بينها وبين الحديث المذكور أعلاه.
- وأما الشطر الثاني منه فهو: دراسة وتحقيق للكتاب.

7 الدراسات السابقة:

- لم نقف على دراسات سابقة لهذا الكتاب، إلا أنه يمكن اعتبار التحقيقات الأكاديمية لمؤلفاته الأخرى كدراسة سابقة في الجانب الأول من هذه الرسالة (التعريف بالمؤلف)، ونذكر منها:
- محذوفات القرآن: حيث قام بدراسته وتحقيقه الفريق البحثي بكرسي الملك عبد الله بن عبد العزيز للقرآن الكريم وعلومه في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ونشره الكرسي مشاركة مع دار الزمان، وصدرت الطبعة الأولى سنة 2017م.
- نتيجة الفكر ونخبة النظر: حققت في ثلاث رسائل ماجستير بكلية القرآن الكريم والدراسات الإسلامية بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

8 صعوبات البحث:

- الرجوع إلى موارد المؤلف المفقودة ككتب السعد التفتازاني والمولى سعدي وغيرها، مما تطلب منا مراجعة روتينية لفهارس المكتبات بغية الوصول إليها.
- وكذا الرجوع إلى مصادر الرسالة المخطوطة، من ذلك أنا قد نطالع أحيانا المخطوط من مطلعه إلى منتهاه وقد لا نجد فيه محل الشاهد الذي نبحت عنه.

-وأكثر ما أجهدنا في هذا العمل هو ضيق الوقت مقارنة مع حجم المخطوط وإحالاته الكثيرة، ذلك أنا كنا عزمنا-قبل البدء في هذا المخطوط-على تحقيق مخطوط آخر، وهو عمدة العرفان في وصف حروف القرآن لخير الله بن خيرالدين الخطيب المصري، وبعد أن قطعنا فيه شوطا تبين لنا أننا سبقنا بتحقيقه، فرجعنا عنه. ثم بعد ذلك-أيضا-اخترنا جزءا من مخطوط آخر: حاشية محمد البليدي على تفسير البيضاوي، وبعد أن أكملنا تفريغه، ظهر لنا أن نغير إلى هذه الرسالة لعدة أسباب، منها أننا وجدناه حقق.

-ولعل كل من يمارس عملية تحقيق المخطوط يعلم أن هذا العلم في جانبه النظري يسير ولكنه في الجانب التطبيقي العملي ليس كذلك، وأنه لا بد له من طول زمان، خصوصا إذا كان هذا المخطوط بكرا لم يحقق ولم يطبع فأخذ جهدا كبيرا في تفريغه، ثم إن من الصعوبات التي واجهتنا قلة المصادر والمراجع الخاصة بترجمة صاحب المخطوط، ويضاف إلى ذلك قلة زادنا ونقص خبرتنا وعدم ممارستنا لعملية التحقيق سابقا، فليس الخبر كالعيان، وكذا كون هذا التحقيق يشمل عدة علوم من حديث وتفسير وتراجم وسير وفقه ولغة وشعر وعقيدة وكلام وغيرها. كذا حجم المخطوط الكبير، فوجدنا أنفسنا بين مطرقة تشدد الإدارة في عدد الصفحات وما تقتضيه منهجية التحقيق.

9) منهج الدراسة:

استخدمنا في هذا البحث:

- المنهج الاستقرائي:** في استقراء المادة العلمية لهذا الكتاب، والرجوع للموارد المطبوعة والمخطوطة واستقراءها، كذلك ما كُتب في ترجمة المؤلف وحياته الشخصية والعلمية.
- المنهج التاريخي:** في ضبط ترجمة تاريخية للمؤلف.
- المنهج الوصفي:** لتنضيد وترتيب المادة العلمية المجموعة، ووصف النسختان الخطيتان للكتاب التي اعتمدنا عليهما، وموضوعاته ومحتوياته.

10) خطة العمل والتحقيق:

جعلنا للكتاب مقدمة وقسمين وخاتمة، الأول للدراسة، والقسم الثاني للتحقيق:

حيث جاء في **المقدمة** بعد الحمد والثناء على الله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله الكلام عن عنوان البحث، ودوافع اختياره، وأهمية وأهداف البحث فيه، ومجاليه.

وحوى **القسم الأول:** للتعريف بالمؤلف وحياته الشخصية والعلمية. وكذا التعريف بالمؤلف (المخطوط) وتوثيق نسبته إلى صاحبه، وسبب تأليفه، وموضوعاته، ومنهج مؤلفه وأهم مصادره فيه، ثم وصف النسخ الخطية التي اعتمدناها في تحقيقه.

وخصصنا **القسم الثاني** لتحقيق نص المخطوط ودراسته: أمّا منهج تحقيق النصوص، فنوضحه في النقاط التالية:

1- اعتمدنا في تحقيق المخطوط على ما وصلته أيدينا من نسخ بعد بحث عميق، وهما نسختان تركيتان؛

مقدمة | الفتح المبين في الكلام على قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾

إحدهما من مكتبة أسعد أفندي بإسطنبول-تركيا، واقد اخترناها أصلاً نسخنا منها النص المحقق، ورمزنا لها بـ: (أ)، والنسخة الأخرى من مكتبة عموجة حسين زاده بإسطنبول-تركيا، ورمزنا لها بـ: (ب).

2- كتبنا النص المحقق وفق قواعد الإملاء الحديثة.

3- ضبطنا الكلمات المشككة بالشكل حتى لا يلتبس الأمر على القارئ.

4- قابلنا النسخة (ب) على النسخة (أ) وبيننا الفروق في الهامش (مع قلتها).

5- عند نهاية كل لوح من لوحات النسخة الأصل (أ) نشير إليها في الموضوع الذي انتهت عنده بالرمز الآتي ل15 أو ل56 مثلاً.

6- ومواكبة للتقنية والمعلوماتية وسهولة الاستخدام فقد ووضعتنا على الهامش الأيسر رمز QR⁽¹⁾ عند نهاية كل لوح (مبدئياً سنجرب ذلك على اللوحات الأولى فقط)، ينتقل بك عند مسحه إلى عرض اللوح المنتهي من المخطوط.

7- وضعنا الآيات القرآنية بين قوسين مزهرين ﴿ 》 مع عزوها في المتن بالطريقة الآتية: [اسم السورة: رقم الآية].

8- صحّحنا ما في المتن من تصحيف يبيّن بالرجوع للنسخة الثانية، أو بالرجوع للمصادر ما أمكن.

9- عندما نحذف كلاماً من النصوص المقتطفة حرفياً نضع العلامة: ... (ثلاث نقاط متتالية).

10- وضعنا الزيادات (التي تخدم النص وتزيد من وضوحه) على الأصل المثبتة في النسخة الثانية في المتن بين أقواس مضمّعة: [].

11- وضعنا الأحاديث النبوية بين مزدوجين كالتالي: « » .

12- ثخّنا الخط عند كتابة الآيات القرآنية والأحاديث النبوية؛ تمييزاً لكلام المولى ﷺ ورسوله ﷺ عن سائر الكلام.

13- وضعنا الأقوال بين الشولتين الآتيتين " " .

14- أظهرنا مواضع العناوين والمفاصل في النص المحقق تسهيلاً لقراءته وفهرسته.

15- خرّجنا الأحاديث والآثار وفق المنهج التالي:

- إن كان الحديث متفقاً عليه أو في الصحيحين اكتفينا بالعزو إليهما بذكر الجزء والصفحة والرقم والكتاب والباب، وإن لم يكن بهما خرّجناه من كتب السنّة المعتمدة.

(1) **QR Code** هو اختصار Quick Response Code والتي تعني رمز الاستجابة السريعة، وهي تقنية لتحويل البيانات لترميز خاص بطريقة عشوائية على شكل مربعات صغيرة طولاً وعرضاً داخل مربع افتراضي يتكون من ثلاث مربعات في الزاويتين العلويتين والزاوية السفلية اليسرى، وبداخلها مربع عبارة عن محددات الترميز، يمكن قراءته بواسطة كاميرا الهاتف الجوال (باستخدام تطبيقات) وأجهزة أخرى متخصصة، من الأمثلة على استخداماته: نص عادي، عنوان موقع أو بريد الكتروني، فمثلاً يمكن اختصار بعض الروابط الطويلة بالكيوار كود وبالتالي تسهيل عملية الوصول السريع للرباط المعني الذي يمكن أن يكون لبطاقة أعمال، أو عنوان، أو رقم الهاتف، أو خريطة أو موقع.. إلخ . وأكثر ما نراه يستخدم في المنتجات التجارية، الغذائية والصناعية وغيرها، وفي الأعلى مثال ذلك: الرمز المقابل لواجهة مذكرتنا.

- نقلنا الحكم عن الحديث بحسب ما توفر من أئمة هذا الشأن.

16- حررنا النقل عن العلماء عزوا وتوثيقا وتخريجا.

17- شكلنا الأبيات الشعرية شكلا تاماً لتسهيل قراءتها.

18- تخفيفا على الهوامش؛ فقد اكتفينا في عزو المصادر في الحاشية باسم الكتاب والمؤلف والجزء والصفحة، وأخرنا باقي المعلومات المتوفرة إلى ثبت المراجع والمصادر.

19- شرحنا بعض المفردات التي تعين على فهم المقصود.

20- التزمنا رموزا معينة لإفادة المعاني الآتية: الطبع: ط، التحقيق: تح، الصفحة: ص، التاريخ الهجري: هـ، التاريخ الميلادي: م، وهذا من باب الاختصار لتكررها معنا في البحث مرارا.

21- إذا كان مؤلفو الكتاب أكثر من اثنين؛ نكتفي بذكر اسم الأول، ونردفه بكلمة: "وآخرون". وكذا في المحققين.

22- هذا وقد ذيلنا عملنا ببعض الفهارس العلمية التي تعين المطلع على المذكرة وتسهل عليه تجواله بين صفحاتها، وهي بالترتيب كالتالي: للآيات (مرتبة الترتيب المصحفي) والأحاديث والآثار (مرتبة أبجديا)، وآخر للكلمات المشروحة (مرتبة أبجديا) وبعده فهرس للآيات الشعرية (مرتبة أبجديا)، مع ثبت للمصادر والمراجع (مرتبة أبجديا) وختمنا بفهرس لموضوعات الرسالة.

وأخيرا ...

فالعامل الإنساني مدعاة لحدوث النقص والخلل⁽¹⁾، وهذا جهد المقل في هذه الرسالة، فما أصبنا فيه فهو من الله وحده، وما أخطأنا فيه فهو من أنفسنا ومن الشيطان.

سائلين المولى ﷻ أن يتقبل منا هذا العمل، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم.

(1) كتب القاضي عبد الرحيم البيساني إلى العماد الأصفهاني: "... رأيت أنه لا يكتب إنسان كتابه في يومه، إلا قال في غده: لو غير هذا لكان أحسن، ولو زيد لكان يستحسن، ولو قدم هذا لكان أفضل، ولو ترك هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جلة البشر". كشف الظنون، حاجي خليفة، 14/1.

القسم الأول: التعريف بالمؤلف والمؤلف

قبل أن نشرع في تحقيق ورقات المخطوط الشريف، نقف وقفة نتعرف فيها عليه وعلى مؤلفه باختصار غير مملٍ ولا مخلٍ في بحثين، كالتالي:

■ المبحث الأول: التعريف بالمؤلف

■ المبحث الثاني: التعريف بالمؤلف

المبحث الأول: التعريف بالمؤلف

المطلب الأول: اسمه، وكنيته، ونسبه، وولادته ووفاته

هو إبراهيم بن محمد بن عيسى الميموني الصعيدي المصري الشافعي، لقب ببرهان الدين، وكنيته: أبو إسحاق، ويقال أيضا في نسبته: المأموني، نسبة إلى الميمون، وهي قرية تابعة لمحافظة بني سويف في صعيد مصر، قال الزركلي: "ويلاحظ أنه كان يكتب اسمه: إبراهيم المأموني"⁽¹⁾، وقد أطبقت كتب التراجم التي وقفنا عليها على أنه ولد سنة 991هـ، وأن وفاته كانت في يوم الثلاثاء الثاني عشر من شهر رمضان سنة تسع وسبعين وألف (1079هـ)، وكان له مشهد عظيم، رَحِمَهُ اللهُ رحمة واسعة⁽²⁾.

المطلب الثاني: نشاطه العلمي

نشأ العلامة إبراهيم الميموني رَحِمَهُ اللهُ في بيت علم وفضل، فقد اعتنى به والده رَحِمَهُ اللهُ فتلقى عنه العلم ولازمه سنين، وكان يحضر معه وهو صغير درس الشمس الرملي.

وقد تلقى رَحِمَهُ اللهُ العلم عن جمع من علماء عصره، وقد أجازته جُلُّ شيوخه بمروياتهم⁽³⁾، كما سيأتي ذكر جمعٍ منهم في المبحث التالي.

ورغم الشُّحِّ الشديد في المصادر التي تكلمت عن نشأته وطلبه للعلم، فإنه ظاهر أن العلامة الميموني أولى جانب المعاني والبيان والعلوم العقلية حيزاً كبيراً من طلبه للعلم، حتى ظهر هذا جلياً في مؤلفاته، وقد شهد له ذلك بعض من ترجموا له، كما قال العياشي في رحلته: "وشيخنا ممن انفرد بتحقيق فني المعاني والبيان في هذه الديار، بل وفي غيرها على ما شهد به الأخيار وصدقته الأخبار، مستحضراً لقواعد الفن وأصوله، محققاً لفروعه وفصوله"⁽⁴⁾.

الفرع الأول: شيوخه

تلقى العلامة إبراهيم الميموني العلم على جمع من علماء عصره، ومنهم:

- الشيخ شمس الدين محمد بن أحمد بن حمزة الرملي، فقيه الديار المصرية في عصره، ومرجعها في الفتوى، يقال له: الشافعي الصغير، توفي سنة 1004هـ⁽⁵⁾.

(1) الأعلام، الزركلي، 67/1.

(2) ينظر: خلاصة الأثر، المحبي، 45/1-46. والأعلام، الزركلي 67/1. وهدية العارفين، إسماعيل باشا البغدادي، 32/1.

(3) ينظر: خلاصة الأثر، المحبي، 46/1.

(4) رحلة العياشي، العياشي المصري، 246/1.

(5) ينظر: خلاصة الأثر، المحبي، 342/3. والبدر الطالع، الشوكاني، 102/2. والأعلام، الزركلي، 6/7.

- الشيخ شحادة بن إبراهيم الحلبي الشافعي، نزيل القاهرة، الموصوف بعلامة المعقول والمنقول، وشيخ أهل الفروع والأصول، شيخ الجامع الأزهر، توفي سنة 1010هـ⁽¹⁾.
- الشيخ محمد بن عمر الخفاجي المصري، والد الشهاب الخفاجي المعروف، توفي سنة 1011هـ⁽²⁾.
- الشيخ منصور سبط ناصر الدين محمد بن سالم الطبلاوي، فقيه شافعي مصري، غزير العلم بالعربية والبلاغة، توفي بالقاهرة سنة 1014هـ⁽³⁾.
- الشيخ أبو النجا سالم بن محمد عز الدين بن محمد ناصر الدين السنهوري المصري المالكي، فقيه، كان مفتي المالكية وله حاشية على مختصر خليل، توفي بالقاهرة، سنة 1015هـ⁽⁴⁾.
- الشيخ أبو بكر بن إسماعيل بن شهاب الدين عمر بن علي الشنواني، له كتب كلها حواشي وشروح على كتب النحو، كالقطر والأجرومية وغيرها، وفاته بالقاهرة سنة 1023هـ⁽⁵⁾.
- الشيخ شمس الدين محمد بن عيسى الميموني الشافعي، والد صاحبنا، أخذ عن الشمس الرملي والشهاب البلقيني وغيرهم، وله مختصر الآيات البينات تأليف شيخة ابن قاسم العبادي، وبعض رسائل تتعلق بآيات شريفة قرآنية، توفي سنة 1023هـ⁽⁶⁾.
- الشيخ نور الدين علي بن يحيى الزبادي المصري الشافعي، انتهت إليه رئاسة الشافعية بمصر، توفي سنة 1024هـ⁽⁷⁾.
- الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن بن علي الدنوشري الشافعي، فقيه مصري، عارف باللغة والنحو، توفي سنة 1025هـ⁽⁸⁾.
- الشيخ شهاب الدين أحمد بن محمد بن علي الغنيمي الأنصاري الخزرجي الحنفي المصري، من علماء عصره، من منصفاته: نقش تحقيق النسب، توفي سنة 1044هـ⁽⁹⁾.
- الشيخ عامر بن شرف الدين الشافعي المصري المعروف بالشبراوي، كان في عصره من المشار إليهم بالفضل التام، توفي سنة 1061هـ⁽¹⁰⁾.

(1) ينظر: خلاصة الأثر، المحبي، 221/2.

(2) ينظر: المصدر نفسه، 76/4.

(3) ينظر: المصدر نفسه، 428/4. وهدية العارفين، إسماعيل باشا البغدادي، 475/6. والأعلام، الزركلي، 300/7.

(4) ينظر: خلاصة الأثر، المحبي، 204/2. وسقط النجوم العوالي 407/4. والأعلام، الزركلي، 72/3.

(5) ينظر: خلاصة الأثر، المحبي، 79/1. والأعلام، الزركلي، 62/2.

(6) ينظر: خلاصة الأثر، المحبي، 105/4.

(7) ينظر: خلاصة الأثر، المحبي، 195/3. وهدية العارفين، إسماعيل باشا البغدادي، 754/5. والأعلام، الزركلي، 32/5.

(8) ينظر: الأعلام، الزركلي، 97/4.

(9) ينظر: خلاصة الأثر، المحبي، 311/1. والأعلام، الزركلي، 237/1.

(10) ينظر: خلاصة الأثر، المحبي، 262/2.

- الشيخ شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري المعروف بشهاب الدين الخفاجي، صاحب ريحانة الألباء، توفي سنة 1069هـ⁽¹⁾.

الفرع الثاني: تلاميذه

- لقد اشتهر المأموني بعلمه وفضله، وطول باعة في الفنون المختلفة، وذاع صيته في الأوساط العلمية، حتى تولى مشيخة جامع السلطان حسن بالقاهرة، وقصده الطلاب حتى خرج على يديه كثيرا منهم أصبحوا معترفين بعلمهم وفضلهم، ومن هؤلاء التلامذة:
- أبو مهدي جار الله عيسى بن محمد بن أحمد الهاشمي الجعفري لمالكي، نسبة إلى جعفر بن أبي طالب، من أكابر فقهاء المالكية في عصره، توفي سنة 1080هـ⁽²⁾.
 - محمد بن علي بن محمد بن محمد بن أحمد، المعروف بالسيد القدسي، وبابن خصيب الدمشقي الشافعي، توفي سنة 1082هـ⁽³⁾.
 - أحمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم العجمي الشافعي المصري، من منصفاته: شرح ثلاثيات البخاري، توفي سنة 1086هـ⁽⁴⁾.
 - أبو سالم عبد الله بن محمد بن أبي بكر العياشي المغربي المالكي، الرحالة المعروف، صاحب رحلة العياشي، توفي سنة 1090هـ⁽⁵⁾.
 - عبد القادر بن عمر البغدادي ثم المصري الحنفي الأديب، صاحب خزانة الأدب، وشرح شواهد المغني. توفي سنة 1093هـ⁽⁶⁾.
 - أبو عبد الله محمد بن سليمان بن الفاسي بن طاهر السوسي المكي، المحدث المالكي، عالم بالفلك، رحال، جال في المغرب الأقصى والأوسط، ودخل مصر والشام والآستانة والحجاز، من منصفاته: جمع الفوائد من جامع الأصول ومجمع الزوائد، توفي سنة 1094هـ⁽⁷⁾.
 - شاهين بن منصور بن عامر الأرمنائي الحنفي، من شيوخ الجامع الأزهر، توفي سنة 1104هـ⁽⁸⁾.

(1) ينظر: خلاصة الأثر، المحبي، 331/1. والأعلام، الزركلي، 238/1.

(2) ينظر: خلاصة الأثر، المحبي، 240/3. وشجرة النور الزكية، محمد مخلوف، 311/1. والأعلام، الزركلي، 108/5.

(3) ينظر: خلاصة الأثر، المحبي، 60/4.

(4) ينظر: خلاصة الأثر، المحبي، 176/1. وهدية العارفين، إسماعيل باشا البغدادي، 162/5. والأعلام، الزركلي، 92/1.

(5) ينظر: هدية العارفين، 478/5. والأعلام، الزركلي، 129/4.

(6) ينظر: خلاصة الأثر، المحبي، 451/2. وهدية العارفين، إسماعيل باشا البغدادي، 602/5. والأعلام، الزركلي، 41/4.

(7) ينظر: فهرس الفهارس 425/1. والأعلام، الزركلي، 151/6.

(8) ينظر: خلاصة الأثر، المحبي، 221/2.

- عبد الرحيم بن أبي اللطف بان إسحاق الحسيني القدسي الحنفي، مفتي الحنفية بالقدس، من منصفاته: الفتاوى الرحيمية في الوقعات الحنفية، توفي سنة 1104هـ⁽¹⁾.
- أبو العباس أحمد بن العربي المعروف بابن الحاج الفاسي المالكي، قاضي فاس، توفي سنة 1109هـ⁽²⁾.
- حسن بن علي بن يحيى العجيمي الحنفي اليمني الأصل المكي الدار، من أساتذة الحرم المكي، من مؤلفاته: خبايا الزوايا، توفي سنة 1113هـ⁽³⁾.
- أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني الدمياطي الشافعي الشهير بالبناء، من مؤلفاته: إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر، توفي سنة 1117هـ⁽⁴⁾.
- أبو الحسين علي بن محمد بن سالم النوري الصفاقسي المقرئ المالكي، صاحب (غيث النفع في القراءات السبع)، توفي سنة 1118هـ⁽⁵⁾.
- يونس بن أحمد المحلي الأزهري الكفراوي الشافعي، ولي التدريس بالجامع الأموي، توفي سنة 1120هـ⁽⁶⁾.

الفرع الثالث: مؤلفاته

- وللعلامة المأموني مؤلفات كثيرة، وقد صرح بذكر أسماء منها في بعض مؤلفاته، وذكر المترجمون له مؤلفات أخرى، نذكرها فيما يلي:
- حواشي على الإتيقان للسيوطي.
- الفَتْحُ الْمُبِينُ فِي الْكَلَامِ عَلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ [سورة المؤمنون: 12] (وهذا الذي نحن بصدد تحقيقه).
- نتيجة الفكر ونخبة النظر، حققت في ثلاث رسائل ماجستير بكلية القرآن الكريم والدراسات الإسلامية بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
- رسالة في مبحث التأكيد.
- رسالة في محذوفات القرآن⁽⁷⁾.
- حاشية على تفسير البيضاوي.
- العطايا الرحمانية.

(1) نظر: هدية العارفين، إسماعيل باشا البغدادي، 5/564. والأعلام، الزركلي، 3/343.

(2) ينظر: شجرة النور الزكية، محمد مخلوف، 1/327.

(3) ينظر: الأعلام، الزركلي، 1/240.

(4) ينظر: هدية العارفين، إسماعيل باشا البغدادي، 5/478. والأعلام، الزركلي، 5/14.

(5) ينظر: شجرة النور الزكية، محمد مخلوف، 1/321. والأعلام، الزركلي، 5/14.

(6) ينظر: معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، 13/346. والأعلام، الزركلي، 8/260.

(7) وقد حققه الفريق البحثي بكرسي الملك عبد الله بن عبد العزيز، بإشراف أستاذ الكرسي: أحمد بن علي بن عبد الله السديس.

- تهنئة الإسلام بتجديد بيت الله الحرام، ألفه على أثر سقوط جانب من البيت الحرام سنة 1039هـ وبنائه⁽¹⁾.
- حاشية على المختصر.
- حاشية على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية للقسطلاني، وهو من مصادره الأصلية في هذا المخطوط الذي نحن بصدد تحقيقه.
- تعليقات على شرح التلخيص للمولى عصام الاسفراييني الدين المسمى بالأطول.
- تحريرات على حاشية الجامي⁽²⁾، وقد رجع إليه في هذه الرسالة أكثر من مرة.
- رسالة في الكلام على آيتي الوضوء والتيمم.
- رسالة في السياسة الشرعية.
- تعليق لطيف في الكلام على ليلة النصف من شعبان، وقد ذكرها في رسالته التي نحن بصدد تحقيقها.
- تبين ما خفي من تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [سورة الذاريات: 56].
- رسالة في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ﴾ [سورة الأحزاب: 72].
- أجوبة السادة عن سؤالات صاحب السعادة⁽³⁾.

المطلب الثالث: مذهبه معتقده

الفرع الأول: مذهبه

كان المؤلف رَحِمَهُ اللهُ شافعي المذهب، وتدل عليه:

أولاً: نصُّ المؤلف عليه في مقدمة كتبه وذكره متصلاً باسمه، حيث قال-مثلاً- في مقدمة هذه الرسالة: "هذه رسالة موسومة بالفتح المبين ... للعبد الفقير إلى مولاه الغني القدير إبراهيم المأموني الشافعي خدام العلم الشريف ...".

وقال في مقدمة كتابه (تهنئة أهل الإسلام بتجديد بيت الله الحرام): "فيقول الفقير إلى مولاه العلم المأموني الشافعي إبراهيم"⁽⁴⁾.

ثانياً: تصريح من ترجم له بذلك، فإن غير واحد ممن ترجموا له صرحوا بمذهبه الشافعي⁽⁵⁾.

(1) وقد حققه مركز البحوث والدراسات بمكتبة نزار مصطفى الباز. ينظر: تهنئة أهل الإسلام بتجديد بيت الله الحرام، إبراهيم بن محمد بن عيسى الميموني، ص 1.

(2) ينظر: خلاصة الأثر، المحبي، 46/1.

(3) ينظر: موقع مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث على الشبكة العنكبوتية، اطلعنا عليه يوم السبت 2020/09/19م، في تمام الساعة 12:11، على الرابط التالي: udcu.me/oy4nqg.

(4) تهنئة أهل الإسلام بتجديد بيت الله الحرام، المأموني، ص 11.

(5) ينظر: خلاصة الأثر، المحبي، 46/1. وهدية العارفين، 32/5. وكشف الظنون، 222/1.

إلا أننا لم نقف على ما يدل على تعصبه لمذهبه أو رأيه، بل يناقش المؤلف المسألة في ضوء الأدلة وأقوال العلماء، ويرجع ما يراه راجحاً في ضوءها، مراعيًا لحقوق العلماء، حافظاً على ما يجب عليه تجاههم. ولعل ذلك يرجع أيضاً إلى مشايخه الذين تتلمذ عليهم المؤلف، فإننا نجد - كما سبق في مشايخه - أنهم من مذاهب مختلفة، ففيهم الحنفي، وفيهم المالكي، وفيهم الشافعي. وتنوع مسالك المشايخ وانتساب الأساتذة إلى مذاهب مختلفة يكون له غالباً دور كبير في تكوين الفكر غير المحجور، وعدم التعصب لمذهب معين، أو رأي من الآراء بلا لا سيما في باب الصفات.

الفرع الثاني: معتقده

جرى المؤلف على معتقد الأشاعرة بل نراه ينقل عن الأشاعرة كالليضاوي والرازي شيئاً من معتقد الأشاعرة فلا يعارضه، ولا ينبه عليه، مما يعبر - في أغلب الأحوال - على قبوله له، والأمثلة في كتبه على ذلك كثيرة ومع تأثره الكبير بعقيدة الأشاعرة إلا أنه في بعض المسائل يوافق عقيدة أهل الأثر؛ كإثبات رؤية الله تعالى، والقول بزيادة الإيمان ونقصانه، وبوجود الجنة والنار وأنهما مخلوقتان، وغير ذلك⁽¹⁾.

الفرع الثالث: مذهبه في القراءة

أما عن مذهبه في القراءة، فأهل مصر - كما هو معروف - بحلول القرن العاشر وبسط الدولة العثمانية سلطتها على العالم الإسلامي، بدأت رواية حفص عن عاصم فيها - وفي غيرها من الأمصار - في الانتشار، بعد أن كانت رواية الدوري عن أبي عمرو المقروع بها فيها حوالي خمسة قرون من الزمن⁽²⁾، ولعل صاحبنا رحمته الله سار على قراءة أهل بلده، إلا أنه - وكحال العلماء المفسرين - كان أحياناً ما يتعرض لاختلاف القراءات للاستعانة على تفسير الآيات وجمع معانيها، ما ينبئ عن تمكنه منها وإحاطته بها. وهو مع ذلك لا يكتفي بنقل الاختلاف، بل يوجه كل قراءة بما فسرت⁽³⁾.

(1) ينظر: نتيجة الفكر ونخبة النظر، المأموني، ص 24-21، تحقيق عمر الأسلمي.

(2) وهو ما علق عليه الإمام ابن الجزري رحمته الله قائلاً: "...قراءة أبي عمرو عليها الناس اليوم بالشام والحجاز واليمن ومصر فلا تجد أحداً يلقي القرآن إلا على حرفه...". ينظر: غاية النهاية، ابن الجزري، 292/1.

(3) من ذلك قوله عند تفسير قوله تعالى: ﴿أَحْسَنَ كُلِّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ [سورة السجدة: 7] أنه قال: فُرئ بسكون لام خلقه على البدل... وقرأ نافع والكوفيون بفتح اللام على الوصف.

المطلب الرابع: مكانته العلمية، وثناء العلماء عليه

بلغ العلامة المأموني مكانة علمية رفيعة، فقد تولى مشيخة جامع السلطان حسن بالقاهرة⁽¹⁾، وقد اشتهر بالتحقيق في علمي المعاني والبيان في ذلك الوقت، كما شهد له بذلك بعض تلاميذه ومن ترجم له. يقول تلميذه العياشي في رحلته: "وشيخنا هذا ممن انفرد بتحقيق فني المعاني والبيان في هذه الديار؛ بل وفي غيرها على ما شهد به الاختبار، وصدقته الأخبار، مستحضرًا لقواعد الفن وأصوله، محققًا لفروعه وأصوله، قلما يورد بحثًا من الأبحاث المتعلقة بذلك إلا وقال: أصل هذا البحث لفلان، وقد ألف في المسألة فلان، وقد عارضه فلان، والتحقيق مع فلان..."⁽²⁾.

ويقول المحبي في ترجمته: "الإمام العلامة الفهامة المحقق المدقق خاتمة الأساتذة المتبحرين كان آية ظاهرة في علوم التفسير والعربية أعجوبة باهرة في العلوم العقلية والنقلية حافظًا متفننًا متضلعا من الفنون مشهورا خصوصا عند القضاة وأرباب الدولة وأبلغ ما كان مشهورا فيه علم المعاني والبيان حتى قل من يناظره فيهما وسئل بعض أهل التحقيق من قضاة مصر عنه فقال هو رجل لو سئل عن مسألة في المعاني والبيان لأملي عليها كراريس عديدة وكان مترفها في عيشه كريم النفس رقيق الطبع حسن الخلق فصيح اللسان وجيها مجللا عند عامة الناس وخاصتهم مسموع الكلمة وإذا حضر مجلسا فيه علماء يكون هو المتكلم من بينهم والمشار إليه فيهم واجتمع فيه حسن التقرير وتحبير التأليف والتحرير"⁽³⁾.

(1) وقد ذكر المحبي أنه أخذ مشيخة جامع السلطان من العلامة مرعي بن يوسف الكرعي الحنبلي، ووقع بينهما من المفاوضات ما يقع بين الأقران، وألف كل منهما في الآخر رسائل، ينظر: خلاصة الأثر، المحبي، 358/4.

(2) الرحلة العياشية، العياشي، 246/1.

(3) الأعلام، الزركلي، 67/1.

المبحث الثاني: التعريف بالمؤلف (المخطوط)

المطلب الأول: اسم الكتاب وتوثيق نسبته إلى المؤلف

"الفتح المبين في الكلام على قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ﴾"، هكذا ورد في الورقة الأولى في كلتا نسختي الكتاب اللذين وقفنا عليهما. ومن الأمور تؤكد صحة نسبة المخطوط إلى المؤلف: أنه ورد التصريح باسمه أثناء خطبة الكتاب. حيث قال: هذه رسالة موسومة بالفتح المبين في الكلام على قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ﴾. ولا أبلغ من تصريح المؤلف باسم كتابه.

المطلب الثاني: سبب تأليفه

ذكر في مقدمة الكتاب الدافع الذي حمله على تأليف هذه الرسالة، حيث قال: "...أقبل على الفقير الأفاضل، وطلبوا مني بيان ما حصل في مجلس حضرة هذا الوزير من تلك الفوائد، فذكرت لهم مضمون ذلك باللسان، وتكرّر ذلك مِنِّي لِكُلِّ حَتَّى حصل لي الملل من ذلك البيان، فعند ذلك أَلْحُوا عَلَيَّ في بيان ذلك بالقلم، ورسمه في الصّحائف ليكون كنارٍ على علم، ولم أجد بُدّاً من إجابتهم... ثم أجبتهم لما طلبوا؛ فسوّدتُ بيض هذه... وأحببتُ أن أؤدي بعضَ شكرِ نعمةِ هذا الوزير المكرم، بإهداء ما اشتملت عليه هذه الرّسالة المتضمنة لإتمام شرح ما استفيد في مجلسه الشّريف من المباحث السّنّية، والفوائد العلميّة، وأعمّ بها طوائف الأفاضل الذين لهم رغبة لنيل الفضائل...".

فيظهر مما سبق أن مقصده من التّأليف ما يلي:

- تقييد ما تُلي في مجلس الوزير من تفسير الآية المذكورة من كتاب تفسير أبي السعود العمادي.
- تأدية شكر وامتنان وعرفان للوزير على سبق إنعامه وإحسانه له ولمن سواه من العلماء.
- إتمام شرح ما استفيد في ذلك المجلس، ونفع من حضر المجلس بها تذكراً، ومن لم يحضر تبصّراً.

المطلب الثالث: موضوعات المخطوط

بين الإمام برهان الدّين إبراهيم الميموني موضوع هذه الرّسالة في مطلعها بقوله:

- في الكلام على قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ﴾ [سورة المؤمنون: 12]، مع تحقيق الرّواية بالمعنى في قوله: (كنت نبيا وآدم بين الماء والطين).
- قد رُتِبَتْ هذه الرّسالة على مبحثين وخاتمة: المبحث الأول: في الكلام على سبق نبوّته في سوابق أزليّة، ونشر منشور رسالته في مجلس مؤانسته، وكتبه تعالى توقيع عناية، في خطائر قدس كرامته، مع التّنبية على ما صدر في

ذلك المجلس الشريف من الاعتراض على بعض العلماء بالرّوم من جهة أنه نُسب للنبي ﷺ أنه قال: (كنت نبيا وآدم بين الماء والطين) مع أنه حديث موضوع مكذوب لا أصل له. والمبحث الثاني: في الكلام على الآية الشريفة التي اتفق التّفاؤل بها من تفسير المولى أبي السّعود العمادي، وهي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ﴾ [سورة المؤمنون: 12].

- "...فجمعتُ في هذه الصّحائف ما فتح الله به عليّ من أنواع العلوم الحديثيّة والتّفسيريّة والأصوليّة والمعانيّة والصّرفيّة والنّحويّة..."

المطلب الرابع: منهج المؤلّف في تأليف كتابه

نذكر في هذا الفرع ما تيسر لنا استنباطه من منهج الإمام الميموني في هذه الرسالة، فنقول:

- قسّم الكتاب إلى مقدمة ومبحثين وخاتمة.
- قدّم لكتابه بمقدّمة أثبت فيها اسمه وذكر فيها سبب تأليفه، وموضوع رسالته، وخطة كتابه.
- تعرض في المبحث الأول إلى التّنبية على ما نُسب للنبي ﷺ أنه قال: (كنت نبيا وآدم بين الماء والطين) وبأنه حديث موضوع مكذوب لا أصل له، مع تحقيق معنى الحديث المكذوب بجمع ما رُوي في معناه وقارب.
- وفي المبحث الثاني: في تفسير ما انطوت عليه الآية الكريمة: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ﴾ [سورة المؤمنون: 12] من المباحث الحديثيّة والتّفسيريّة والأصوليّة والمعانيّة والصّرفيّة والنّحويّة.
- وخاتمة- كما قال- في نقل ما صدر في ذلك المحفل المنيف من الرّقائيق واللّطائف الأدبيّة، أداءً للأمانة لطالبها من أرباب الطّبائع الزّكية⁽¹⁾.
- كان كثيرا ما يستطرد في ذكر المسائل اللّغوية والكلامية والأصولية عند ورودها معه في تفسير الآية أو الحديث.
- عادة ما يرجع إلى صلب حديثه بقوله: "رجعُ لما نحن بصددّه".
- كثيرا ما يتصرف في النُّقول عن الأئمة قبله، وقد ينقل معنى القول لا عبارته.
- يورد الأحاديث أحيانا بلفظها، وأحيانا بمعناها.
- يعبر عن أسماء من ينقل عنهم مرّة باسمه ومرّة بلقبه وأحيانا باسم كتابه، وقد لا يحيل- أحيانا- إلى من نقل عنه.
- لم يكن له منهج واضح في توضيح بداية ونهاية النُّقول.

(1) ننبه في بداية العمل أنا أسقطنا تحقيق الخاتمة لسببين:

- بُعد موضوع المسائل التي طرحت فيها عن موضوع الرسالة بعدا كبيرا.
- كبر حجم المخطوط، مما صار يتعارض مع حجم رسالة الماستر المطلوب أكاديميا.

- كان كثيرا ما يستعمل الفُتْلَة⁽¹⁾ لإكمال بيانٍ أو لرد شبهة أو لتوضيح مسألة، ولعله تأثر في ذلك بالإمام الزمخشري الذي كان كثيرا ما ينقل عنه.
- غالبًا ما يقتصر على موضع الشاهد من الحديث.
- يتكلم أحيانا بتضعيف وتصحيح الأحاديث، مع ندرة ذلك.

المطلب الخامس: قيمة الكتاب والمآخذ عليه

الفرع الأول: قيمة الكتاب

قيمة هذا الكتاب تبرز من مكانة الشيخ العلمية وسعة اطلاعه، وهذا ما جعله ينتقل بين بساتين فطاحلة العلوم العقلية والنقلية، ليقطف في كل مرة زهرة من بستان، منظما مرتبا منضدا لها في أجمل باقة تفسيرية حديثة أصولية فقهية لغوية كلامية.

وأبرز ما يميز هذا المؤلف هو جمعه بين العلوم الشرعية والعلوم التجريبية، ذلك أنه يفسر آية تصف انتقال الإنسان وتقلبه في مراحل عمره، من خلقه إلى منتهاه، فلم يبرح المؤلف رَحْلَةً يستشهد مرة بقول أهل الفقه والشرع والتفسير-وهو منهم-، ومرة ينتقل إلى رأي الأطباء والمشرحين في مسألة يُستعان على فهمها بعلمهم⁽²⁾، كل هذا بلفظ لغوي لطيف بسيط يفهمه كل من يسمعه، ويعيه كل من يقرأه.

الفرع الثاني: مآخذ على الكتاب

- إهماله التعرض لاختلاف القراءات الواردة في الآية المُفسَّرة بما يفيد ويخدم التفسير، وذلك كعدم تعرضه لاختلاف في قراءة (العظم) و(العظام)⁽³⁾.
- أحيانا يذكر كلمة (انتهى) إشارة لنهاية كلام المنقول عنه، وأحيانا يغفل ذكرها.

(1) **الفتُّلات**: أسلوب تعليمي اشتهر وسط المحاضر الإسلامية، يقوم أساسًا على طرح استشكالات بافتراض سؤال ثم الجواب عنه، وذلك بتوظيف عدّة صيغ أشهرها: (فإن قلت: كذا... فالجواب: ...، أو: فإن قيل: كذا... قلت: ...، أو: فإن قال قائل: كذا... قيل: ...)، وهي طريقة السؤال والجواب. ولشهرة هذا الأسلوب نَحَت له العلماء مصدرًا سمّوه بـ(الفتُّلة)، أي: اختصارًا لجملته: (فإن قلت... قلت...)؛ كالحمدلة والبسملة وغيرهما. ينظر: موقع مركز تفسير للدراسات القرآنية على الشبكة العنكبوتية، طالعناه يوم الأحد 2020/09/20م، على الساعة: 18:25، من الرابط التالي: udcu.me/ap5jjpt

(2) وذلك كقوله: "وقد ذكر العلماء أنّه إذا صَوَّر الجنين خلق رأسه إلى فوق، ورجلاه إلى أسفل، وعند خروجه ينقلب رأسه إلى أسفل، فيتقدّم خروج رأسه باتِّفاق الأطباء والمشرِّحين..."، وكقوله: "...وقد أخبر المشرِّحون أنّهم وجدوا في النَّطفة عند كمال انعقادها نقطة سوداء...". والأمثلة على هذا كثيرة.

(3) فقد قرأ الشامي وشعبة بفتح العين وإسكان الظاء من غير ألف على التوحيد فيهما، والباقون بكسر العين وفتح الظاء وألف بعدها على الجمع. ينظر: البدور الزاهرة، عبد الفتاح القاضي، 218/1.

- أحيانا لا يورد بعض حروف العطف، إضافة إلى بعض التراكيب التي لا تبدوا سليمة، ولعلها خطأ من الناسخ.
- عدم ذكره لمصدر الكلام المنقول أحيانا، مما يوهم أنه كلام المؤلف.
- خروجه عن موضوع الرسالة في خاتمة كتابه.
- الاستطراد في شكر وحمد الوزير في مقدمة الكتاب.
- التعرّض لبعض الأبحاث الطبية والتشريحية دون الإحالة إلى أرباب علومها.
- يورد الأحاديث أحيانا بلفظها، وأحيانا بمعناها.
- يعبر عن أسماء من ينقل عنهم مرّة باسمه ومرّة بلقبه وأحيانا باسم كتابه، مما يوهم التّغاير.

المطلب السادس: أهمّ مصادر المؤلف في الكتاب

استفاد المصنف رَحْمَةُ اللَّهِ مِنْ جملة من المصادر منها الحديثية والفقهية واللغوية الطبية والتاريخية، وهي كالتالي مرتبة أبجدياً:

- 1- الإبهاج في شرح المنهاج، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيى السبكي.
- 2- الإتيقان في علوم القرآن، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي.
- 3- إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي.
- 4- إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم [تفسير أبي السعود]، أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى.
- 5- أسرار البلاغة، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الجرجاني.
- 6- أسرار الكون [الهيئة السّنية في الهيئة السّنية]، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي.
- 7- أسئلة وأجوبة في إعراب القرآن، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف أبو محمد، جمال الدين ابن هشام.
- 8- أشرف الوسائل إلى فهم الشّمائل (ومعه: جواهر الدّرر في مناقب ابن حجر)، أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيثمي السعدي الأنصاري، شهاب الدين شيخ الإسلام، أبو العباس.
- 9- الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي.
- 10- الإكليل، ابن الحائك، أبو محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب بن يوسف بن داود الشهير بالهمداني.
- 11- إكمال المُعَلِّم بِقَوَائِدِ مُسْلِمٍ، عياض بن موسى بن عياض بن عمرو اليحصبي السبتي أبو الفضل.
- 12- أمالي ابن الحاجب، عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو جمال الدين ابن الحاجب الكردي المالكي.
- 13- الانتصاف من الكشاف، أحمد بن محمد بن منصور ابن المنير السكندري.

- 14- الأئمة الجليل بتاريخ القدس والخليل، عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن العليمي الحنبلي أبو اليمن مجير الدين.
- 15- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي.
- 16- بحر العلوم، أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي الفقيه الحنفي.
- 17- البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي.
- 18- البرهان في علوم القرآن، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي.
- 19- تاريخ الخميس في أحوال أنفس النفيس، حسين بن محمد بن الحسن الديار بكري.
- 20- التاريخ الكبير، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، تح: محمد عبد المعيد خان، أبو عبد الله.
- 21- تاريخ دمشق، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر.
- 22- التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي.
- 23- تفسير الجلالين، جلال الدين محمد بن أحمد المحلي وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي.
- 24- تفسير القرآن العظيم [تفسير ابن كثير]، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي.
- 25- تفسير القرآن العظيم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي الرازي ابن أبي حاتم.
- 26- تفسير شفاء الصدور، محمد بن الحسن بن محمد بن زياد بن هارون الموصلي ثم البغدادي أبو بكر النقاش.
- 27- تنبيه النائم الغمر على مواسم العمر، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي.
- 28- جامع البيان في تفسير القرآن [تفسير الإيجي]، محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله الحسني الحسيني الإيجي الشافعي.
- 29- الجامع الصحيح سنن الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي.
- 30- جامع العلوم والحكم، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي.
- 31- الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي.
- 32- حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية.
- 33- حاشية الجرجاني على الكشاف، علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني.
- 34- حاشية الخطّائي على مختصر السعد التفتازاني على تلخيص المفتاح للقرويني.
- 35- حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، أبو الفضل القرشي الصديقي الخطيب الكازروني.

- 36- حاشية بدر الدين الدماميني على مغني اللبيب، محمد بن أبي بكر بن عمر الدماميني.
- 37- حاشية شيخ زاده على تفسير البيضاوي، محمد بن مصلح الدين القوجوي شيخ زاده.
- 38- حاشية عصام الدين على شرح التفتازاني على عقائد النسفي، إبراهيم بن محمد عرب شاه عصام الدين التفتازاني.
- 39- حاشية على التلويح، محمد بن فرامرز بن علي الملا خسرو.
- 40- حاشية على تفسير البيضاوي، سنان الدين يوسف بن يعقوب الرومي المكي الخلوتي.
- 41- حاشية على تفسير البيضاوي، محمد بن فرامرز بن علي الملا خسرو.
- 42- حاشية على تفسير البيضاوي، محمد بن فرامرز بن علي ملا خسرو.
- 43- الحاوي للفتاوى، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي.
- 44- الحبايك في أخبار الملائك، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي.
- 45- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني.
- 46- الدر المنثور، عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي.
- 47- دَرْجُ الدُّرِّ في تَفْسِيرِ الآيِ وَالسُّورِ، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الجرجاني.
- 48- الدرر اللوامع في تحرير جمع الجوامع، محمد بن محمد بن أبي بكر أبي شريف المقدسي الشافعي.
- 49- الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي.
- 50- دلائل النبوة لأبي نعيم الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني.
- 51- روح البيان، إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي الخلوتي، المولى أبو الفداء.
- 52- الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية.
- 53- الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي.
- 54- سنن ابن ماجه، ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني.
- 55- سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني.
- 56- السنن الكبير، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي.
- 57- الشافية في علمي التصريف والخط، عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس أبو عمرو جمال الدين ابن الحاجب الكندي.
- 58- شرح (التبصرة والتذكرة = ألفية العراقي)، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي.

- 59- شرح الأربعين حديثاً، أبو المعالي صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي.
- 60- شرح الإمام السعد التفتازاني على الشمسية في المنطق (للإمام الكتاني)، إبراهيم بن محمد عرب شاه عصام الدين التفتازاني.
- 61- شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي.
- 62- شرح الرضي على الكافية، محمد بن الحسن الرضي الإستراباذي نجم الدين.
- 63- شرح السنة، محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي.
- 64- شرح الشفاء بتعريف حقوق المصطفى، عيسى بن محمد بن عبيد الله الصفوي.
- 65- شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي.
- 66- شرح الطيبي على مشكاة المصابيح المسمى بـ (الكاشف عن حقائق السنن)، شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي.
- 67- شرح المقاصد في علم الكلام، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني.
- 68- شرح المواقف (للإيجي)، علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني.
- 69- شرح الهداية في الفقه، مصطفى جلي بن محمد خواجكي زاده الحنفي.
- 70- شعب الإيمان، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُوْجَرْدِي الخراساني، أبو بكر البيهقي.
- 71- شواكل الحور في شرح هياكل النور (للسهروردي)، جلال الدين الدواني.
- 72- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي.
- 73- طوابع الأنوار من مطالع الأنظار، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي.
- 74- العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير، عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم أبو القاسم الرافعي القزويني.
- 75- عقلة المستوفز، محي الدين محمد بن علي بن محمد ابن عربي الحاتمي الطائي الأندلسي.
- 76- عوارف المعارف، عمر بن محمد بن عبد الله ابن عمويه، أبو حفص شهاب الدين القرشي التيمي البكري السُّهْرُوْزْدِي.
- 77- غرائب القرآن ورغائب الفرقان، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري.
- 78- فتاوى السبكي، أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي.
- 79- فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي.
- 80- فتح الغفار بشرح المنار، زين الدين بن إبراهيم بن محمد ابن نجيم الحنفي.
- 81- الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي.
- 82- الفتح المبين بشرح الأربعين، أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيثمي السعدي الأنصاري شهاب الدين شيخ الإسلام أبو العباس.

- 83- فتح الوهاب بشرح الآداب، زين الدين أبو يحيى زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري السُنَيْكي المصري.
- 84- فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيبي على الكشف)، شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي.
- 85- الفردوس بمأثور الخطاب، شيرويه بن شهردار بن شيرويه بن فناخسرو أبو شجاع الديلمي الهمداني.
- 86- فصوص الحكم، محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطائي الأندلسي الشهير بمحيي الدين بن عربي.
- 87- الفقه الأكبر (مع الشرح الميسر على الفقهين الأيسر والأكبر المنسوبين لأبي حنيفة تأليف محمد بن عبد الرحمن الخميس)، ينسب لأبي حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي بن ماه.
- 88- الفوائد السنية في شرح الألفية، البرماوي شمس الدين محمد بن عبد الدائم.
- 89- الفوائد الضيائية على متن الكافية في النحو (شرح مُلّا جامي)، المولى عبد الرحمان بن أحمد نور الدين الجامي.
- 90- الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، محمد بن علي بن محمد الشوكاني.
- 91- القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي.
- 92- قواعد العقائد، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي.
- 93- كتاب الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي.
- 94- كتاب الزّوراء والتعليقات عليه في تحقيق المبدأ والمعاد، جلال الدين الدواني.
- 95- كتاب المسامرة في شرح المسامرة، ابن أبي شريف ابن الهمام.
- 96- الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي.
- 97- كتاب المواقف، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي.
- 98- كتاب النفخ والتسوية، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي.
- 99- كتاب خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين، أبو القاسم أحمد بن الحسين بن قسي.
- 100- الكتاب، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، الملقب سيبويه.
- 101- الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله.
- 102- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري.
- 103- كشف الفضائح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية، السهروردي.
- 104- الكفاية في علم الرواية، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي.
- 105- الكوكب المنير شرح الجامع الصغير، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن علي العلقي.
- 106- كيمياء السعادة، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي.

- 107- اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي.
- 108- اللباب في علوم الكتاب، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني.
- 109- لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن السلافي البغدادي ثم الدمشقي الحنبلي.
- 110- متن الخرقى على مذهب أبي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، أبو القاسم عمر بن الحسين بن عبد الله الخرقى.
- 111- مجموع الفتاوى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة الحراني.
- 112- مجموعة رسائل الإمام الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي.
- 113- مختار الصحاح، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي.
- 114- مدارك التنزيل وحقائق التأويل [تفسير النسفي]، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي.
- 115- مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني.
- 116- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ [صحيح مسلم]، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري.
- 117- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي الحموي، أبو العباس.
- 118- المصباح في شرح المفتاح، السيد الشريف علي بن محمد بن علي الجرجاني.
- 119- المصنوع به على غير أهله، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي.
- 120- معارج القدس في مدراج معرفة النفس، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي.
- 121- معالم التنزيل في تفسير القرآن [تفسير البغوي]، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي.
- 122- المعجم الأوسط، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني.
- 123- معجم الشيوخ، ثقة الدين، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر.
- 124- المعجم الصغير [الروض الداني]، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني.
- 125- المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي أبو القاسم الطبراني.
- 126- معرفة السنن والآثار، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الحُسْرُوْجَرْدِي الخراساني، أبو بكر البيهقي.
- 127- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف أبو محمد جمال الدين ابن هشام.

- 128- مفاتيح الغيب [التفسير الكبير]، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري.
- 129- المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني.
- 130- المفصل في صنعة الإعراب، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله.
- 131- المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي.
- 132- المنح المكيّة في شرح الهمزيّة [أفضل القرى لقراء أم القرى]، أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيثمي السعدي الأنصاري شهاب الدين شيخ الإسلام أبو العباس.
- 133- المنهج السوي والمنهل الروي في الطب النبوي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي.
- 134- المهمات في شرح الروضة والرافعي، جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي.
- 135- المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني القتيبي المصري أبو العباس شهاب الدين، المكتبة التوفيقية.
- 136- نظم الدماميني في ضبط أسنان الإنسان، بدر الدماميني، بدر الدين محمد بن أبي بكر بن عمر بن أبي بكر بن محمد بن سليمان بن جعفر المخزومي.
- 137- نفائس الأصول في شرح المحصول، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي.
- 138- الوسيط في تفسير القرآن المجيد، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي.

المطلب السابع: وَصْفُ النُّسخَتَيْنِ الخَطِيتَيْنِ المعتمَدَتَيْنِ في تحقيق المخطوط

اعتمدنا في تحقيق هذا المخطوط على النسختين اللَّتَيْنِ توفرتا لنا، وهي نسخة مكتبة أسعد أفندي، ونسخة مكتبة عموجة حسين زاده. وكلا المكتبتين بإسطنبول-تركيا، نذكر فيما يلي وصفاً لهما مختصراً حسب ما توفّر عندنا من معلومات عنهما:

الفرع الأول: وصف النسختين

أولاً: نسخة مكتبة أسعد أفندي (وهي النسخة الأصل):

- مصدرها: مكتبة أسعد أفندي بإسطنبول-تركيا.
- الناسخ: منصور بن سليم بن حسن الدّمنائي الأزهري.
- تاريخ نسخها: نسخت في حياة المؤلف، وكان الفراغ من نسخها في التاسع عشر من ذي القعدة، سنة اثنين وخمسين وألف (1052/11/19هـ).
- عدد ألواحها: 114 لوح.
- عدد الأسطر في كل لوح: 27 سطر.
- متوسط الكلمات في السطر الواحد: 11 كلمة.
- نوع خطها: تعليق جيد.
- يجعل في آخر الوجه (أ) ما يسمى بالتعقيبة⁽¹⁾.
- جاء في أول المخطوط: هذه رسالة موسومة بالفتح المبين في الكلام على قوله تعالى....
- جاء في آخر المخطوط: غفر الله له ولوالديه ولكل المسلمين آمين والحمد لله رب العالمين...
- دواعي اختيارها أصلاً: الذي ميز هذه النسخة عن التالية أنها كاملة الألواح.
- رَمَزْنَا لها بين النسختين ب: (أ).

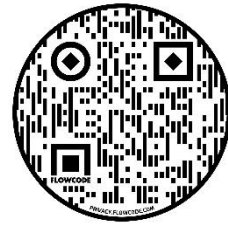
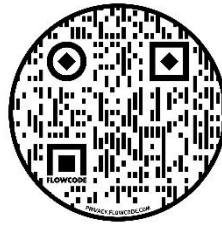
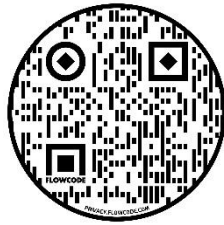
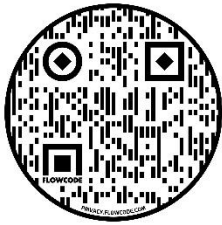
ثانياً: نسخة مكتبة عموجة حسين زاده (وهي النسخة الأصل) ورقمها: 73:

- وهي نسخة ضمن مجموع يحتوي على 129 لوحة، وتبدأ اللوحة الأولى منها في المجموع في اللوح 60، وهي نسخة ناقصة الآخر، عليها خطُ المؤلف في أولها مهدياً هذه النسخة لأستاذ أستاذه بقوله: "وهبته لحضرة أستاذنا وابن أستاذنا عالم الإسلام مولانا المخدم فخر الدين محمد سعيد ابن أستاذنا شيخ الإسلام محمد أسعد قاضي حفظه الله تعالى وحفظ إليه أستاذنا المخدم المشار إليه آمين".
- مصدرها: مكتبة عموجة حسين زاده بإسطنبول-تركيا.

(1) **التعقيبة:** وهي أن يكرر نسخ الكلمة الأولى من كل صفحة يسرى في أسفل الصفحة اليمنى التي سبقتها بهدف التعرف على تتابع الصفحات.

- تاريخ نسخها: لم نجد في النسخة ما يحدد تاريخ نسخها حصراً، لكن بالقرائن نفهم أنها كتبت في حياة المؤلف، بل وعرضت عليه، لوجود خطه عليها.
- عدد الأسطر في كل لوح: 27 سطر.
- متوسط الكلمات في السطر الواحد: 10 كلمات.
- نوع خطها: نسخ واضح مُجَوَّد.
- يجعل في آخر الوجه (أ) ما يسمى بالتعقيبة.
- جاء في أول المخطوط: هذه رسالة موسومة بالفتح المبين في الكلام على قوله تعالى....
- ينتهي ما وُجد من المخطوط عند قوله: فالتَّوَاب والعقاب روحانيّ وجسمانيّ عند أهل الشَّرع، وإن قيل بتجرّد الرُّوح كما أسلفناه....
- رَمَزْنَا لها بين النسختين بـ: (ب).
- ومن المهم أن نقول في نهاية وصف النسختين أن الفروق بينهما جد قليلة، وقد أثبتناها في الهامش، وقومنا ما سقط من النسخة الأصل، بالنسخة الأخرى، وذلك بجعل ما أضفناه بين عارضتين: [].

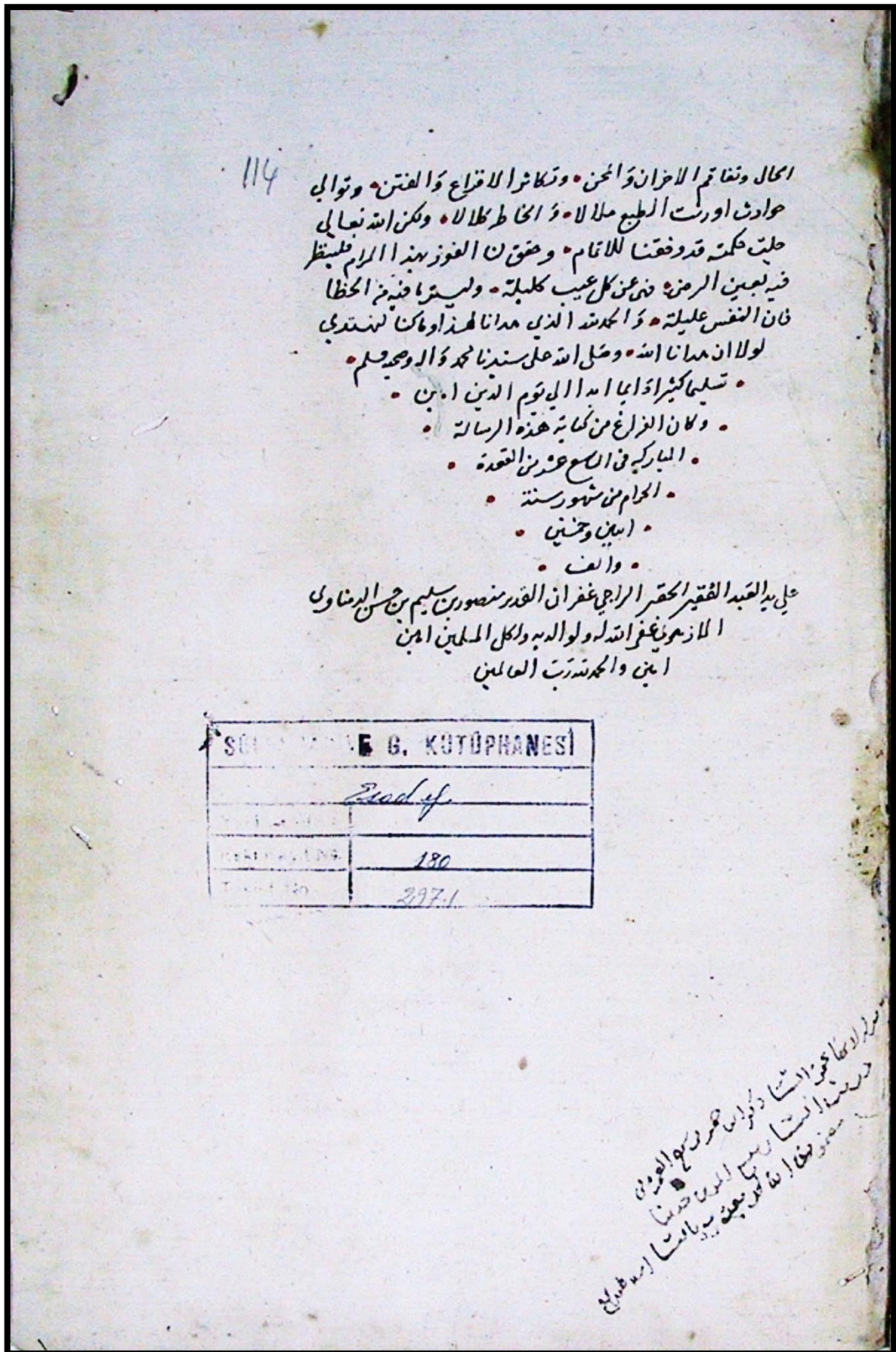
الفرع الثاني: نماذج من النسختين



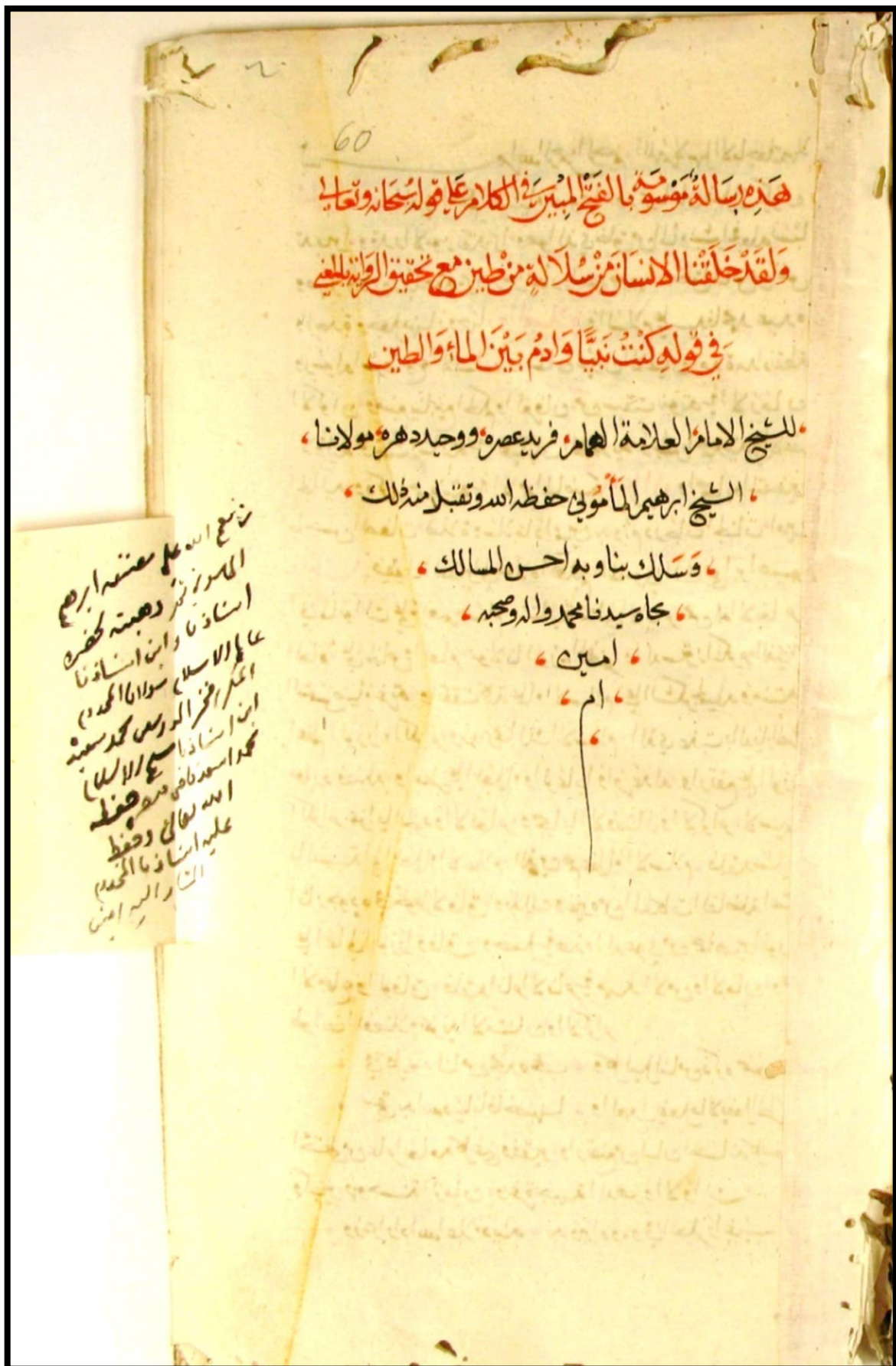
اللوح الأول والأخير من النسخة (ب)

اللوح الأول والأخير من النسخة (أ)

اللوحة الأخير من النسخة (أ)



اللوحة الأولى من النسخة (ب)



اللوحة الأخير من النسخة (ب)

في تجرد هاليت بني ولولا خوف الاطالة لاوردناها واحدة بعد واحدة
 ورددناها كما قاله المحقق الصفوي وقال ايضا اقول قولهم في صفة
 المجردات ليس بداخل ولا خارج ولا متصل ولا منفصل ولا قريب ولا بعيد
 ولا فوق ولا تحت ولا متناه ولا غير متناه لا اري ذلك الا من صفات المعنى
 وسمات الانوار الذهنية الصرفة فان كل معدوم موصوف بتلك الصفات وثبت
 صفات اخس الاشياء بل علامات لاشي للواحد الواجب اليه القيوم بانه مدح
 او مثاله سبحانه مما يتجيب منه عقل كل لبيب **وقد** انشد ابو محمد الشهرستاني
 لعمرى لقد طقت المعاهد كلها . وسيرت طريق بين تلك المعالم .
 فلم ازل ارا اضعاك كحاش . عاذق اوقار عايس ناد .

وانشد ابو عبد الله الرازي

نهاية اقدام العقول عقان . واكثر سعي العالمين ضلال .
 وارواحنا في حجة مرجونا . وحاصل دنيانا اذني ووبال .
 ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا . سوى ان جمعنا فيه قبال وقالوا .

وقال بعض علماء المعتزلة المتفلسفة

يا اغلوطة الفكر . حار امرى وانقضى عمرى .
 سافرت فيك العقول فما . رحت الا اذى السفر .
 فلما انشد الاولى زعموا . انك المعروف بالنظر .
 كذبوا ان الذي ذكروا . خارج عن قوة البشر .

انتهى كلام الصفوي **هذا حيث قلنا بان الارواح جواهر مختارة**
 فلا ينافي ذلك ان ارواح اهل النار لا تكون مختارة فيها اذا صاروا معدومين
 لان التميز عليها مع اثبات التجرد لها محال وقد صرح العلماء بان المدرك
 للنعيم والعذاب هو الروح وذلك بواسطة البدن وعلاقتها به فكما ان مائة كرو
 الروح فيها من النعيم والعذاب بواسطة البدن كذلك ادراكها في الآخرة
 بواسطة وكونه في جنة او نار لكن الفلاسفة من القائلين بالمجردات قد
 نفوا حشر الاجساد وقالوا ان الحساب والعقاب انما هو للارواح المجردة
 مع قولهم بتكفيرهم بذلك فالنواب واللعاب روحاني وجسماني عنده اهل
 الشرع وان قيل يتجرد الروح كما اسلفناه **المبحث الثالث**

القسم الثاني: النص المحقق

وقد قسّمه المؤلف إلى مقدمة ومبحثين وخاتمة، كالآتي:

- مقدمة
- المبحث الأول: في ما رُوي من اللفظ المذكور
- المبحث الثاني: المتعلق بآية خلق الإنسان
- خاتمة

هذه رسالة موسومة بالفتح المبين في الكلام على قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ﴾ [سورة المؤمنون: 12]، مع تحقيق الرواية بالمعنى في قوله: (كنت نبيا وآدم بين الماء والطين)⁽¹⁾ للبعد الفقير إلى مولاه الغني القدير إبراهيم المأموني الشافعي⁽²⁾ خادماً العلم الشريف لطف الله تعالى به في الدنيا والآخرة آمين.

مقدمة المؤلف

الحمد لله الذي أحكم الأشياء تصويراً، ودبر ما كان قبل أن يكون تدبيراً، وقدر الأمور تقديراً، ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا﴾ [سورة الفرقان: 54]، زجر البحار وأحصى موجها، وخلق الناس من نفس واحدة وجعل منها زوجها.

والصلاة والسلام على سيدنا محمد عبده ورسوله أشرف نوع الإنسان، وإنسان عيون الأعيان، مُدَّة مداد نُقْطَةِ الأكوان، ومنبع ينابيع الحكم والعرفان، مَنْ سَبَقَتْ نُبُوَّتُهُ فِي الأزمان الأولى، وَتَبَتَّتْ رسالته في الغيابات الأحدية، وَبُشِّرَ بأحمديته في الأعصر الخالية، وَذُكِرَتْ محمديته في الأمم الماضية، وعلى آله وأصحابه المتصفين بأحسن الصفات؛ صلاةً وسلاماً دائماً بدوام درجات الجنات، آمين.

وبعد؛ فيقول الفقير إلى مولاه العليم؛ المأموني الشافعي إبراهيم: إني لما تواليت عليَّ نِعَمَ جسام، متتالية تتالي الأيام، مِمَّنْ له الإنعام العام على الخاصِّ والعامُّ؛ مولانا الوزير الفخيم، والدستور المُكْرَم، الذي بهر الشَّمْس ضياء غرته، واتفقت كلمة علماء الإسلام على الشكر لجميله ومِنْتَه، أعظم الوزراء الكرام، ومُديِّر ممالك الإسلام، الذي عُدَّت بالديار المصرية موارد فضله، وأمطر على العلماء والرعايا وافر عدله، وارتفع على الوزراء الكرام بمزايا الجود والإنعام، وسجاي الإفضال والإكرام، لا سِيَّما بالنسبة إلى العلماء الأعلام الذين هم عظماء الإسلام، فلقد شاع آثار جوده في تخوم الآفاق، وبذلك وغيره من المَلَكات الفاضلة اعتلى على أعالي الوزراء وَفَاقَ، وحصل في هذه الدعوى من جماهير الورى الإجماع والوفاق، فلقد أنامَ الأنامَ في مهد الأمن والأمان، وعمَّ طوائف الفضلاء بمزيد الإكرام والامتنان.

فِي كُلِّ يَوْمٍ لَنَا مِنْ مَّجْدِهِ عَجَبٌ وَكُلَّ لَيْلٍ لَنَا مِنْ ذِكْرِهِ سَمَرٌ
سَقَى بِهِ اللَّهُ دُنْيَانَا فَأَخْصَصَ بِهَا وَالْعَدْلُ يَفْعَلُ مَا لَا يَفْعَلُ الْمَطَرُ⁽³⁾

(1) لم نقف على هذا الحديث بهذا اللفظ إلا في: المناقب لابن شهر آشوب، باب ذكر سيدنا رسول الله صلى الله عليه وآله، 214/1.

(2) سبق الكلام عن ترجمة مؤلف هذا المخطوط الذي نحن بصدد تحقيقه في المبحث السابق.

(3) البيتين من قصيدة للفاضل، مطلعها: أَهْلِيهِ سَيَّرَ فِي الْمَجْدِ أَمْ سُوِّرَ... ينظر: موقع ديوان، على الشبكة العنكبوتية، أخذناه

يوم: 2020/08/18، على الساعة: 19:17، من الرابط التالي: <https://www.aldiwan.net/poem17202.html>

احتظى من عامٍ إنعامه كل غنيٍّ وفقيرٍ، وارتضع من لبان إحسانه كل صغيرٍ وكبيرٍ، فهو حسنة الزمان، وغرة جبهة الدهر والأوان.

وَزِيرٌ أَرَادَ اللّٰهُ إِغْلَاءَ دِينِهِ بِهِ فَبَرَّاهُ وَهُوَ فِي الْعِلْمِ رَاغِبٌ
وَزِيرٌ لَهُ فَضْلٌ وَحِلْمٌ وَهَمَّةٌ لَهَا فَوْقَ فِرْقِ الْفَرَقْدَيْنِ⁽¹⁾ مَضَارِبٌ
وَزِيرٌ لَهُ كَفٌّ بِهَا وَكَفُّ النَّدَى وَقَدْ قُضِيََتْ لِلنَّاسِ مِنْهَا الْمَطَالِبُ
وَزِيرٌ جَمِيلُ الْوَجْهِ كَالْبَدْرِ مُذْ بَدَا أُتِيرَتْ بِهِ فِي الْخَافِقَيْنِ الْغِيَاهُ
وَزِيرٌ إِذَا مَا رَامَ أَمْرًا وَإِنْ نَأَى فَهَمَّتْهُ الْعُلْيَا إِلَيْهِ تُقَارِبُ
وَزِيرٌ لَهُ مِنْ عَزْمِهِ وَمَضَائِهِ وَهَمَّتْهُ يَوْمَ الْحُرُوبِ كَتَائِبُ

أعني بذلك مولانا عين أعيان الوزراء العظام، وصفوة الصفوة من أرباب الدولة الكرام، من لم يزل مفرق العليا بوصف مجده ممدودا، ولم يبرح جنابه بالخير مقصودا، ولا زالت سدة سعاده سوقا لا يروج بها إلا الفضائل، وحرما محترما تنال منه مباغيتها الأفاضل، ولا انفكت ألسنة العلماء ناطقة بالدعاء لمقامه، والدولة السيّية داخله تحت أعلامه، وكان قد عمّ بلطفه وخيره العلماء الأعلام، الذين هم عظماء الإسلام، خصوصا في ليالي شهر رمضان التي هي غر الشهور والأعوام. وكان ممن شمله ذلك اللطف العميم، والفضل الجسيم هذا الفقير، مع جملة من الأفاضل الأذكياء الأماثل، فعند ذلك راج بمجلسه الشريف بضاعة الفضل التي كانت كاسدة، وهب



نسيم القبول فصارت تلك البضاعة نافقة، ففاح في ذلك المجلس الشريف عطر تلك التوافح، وأخذنا بأطراف الأحاديث بيننا، وسالت بأعناق المطيّ الأباطح، فحرّك بذلك⁽²⁾ منه عطف السعود، وأحضر للعلماء تفسير المولى أبي السعود⁽³⁾، والتمس الكشف منه عن تفسير آية متفائلا بذلك لتعود البركة عليه،

وتزداد نعم الله عليه، فانكشف الأمر عن آية خلق الإنسان الذي هو أنموذج العالم الأكبر المشار إليه بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [سورة التين: 4]، وبقوله تعالى: ﴿فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ﴾ [سورة غافر: 64]، ليظهر مقدار نعمة الخالق عليه، فيستظهر بذلك للدلالة عليه، عملا بقوله تعالى: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [سورة الذاريات: 21]، واتفق في ذلك المجلس الشريف، أنّه سبق التكلّم فيه على ما ذكره العلماء

(1) الفرقدان: النجم القطبي ونجم آخر بقره مماثل له أصغر منه، ويضرب بهما المثل في البعد والعلو والرفعة. ينظر: لسان العرب، ابن منظور، فصل الفاء، 334/3. ومختار الصحاح، أبو بكر الرازي، مادة (ف ر ق د)، ص 238. وتاج العروس، مرتضى الزبيدي، باب فرقد، 491/8.

(2) ل 1.

(3) يقصد تفسير إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم لأبي السعود العمادي.

في حديث: (كنت نبيا وآدم بين الماء والطين)، وأنه بذلك اللفظ موضوع مع ورود الألفاظ المؤدية لمعناه⁽¹⁾، والكلام على سابقة نبوته ﷺ، وما خصّه به مولاه، فكانت الآية الشريفة لبيان أنّ ما تضمنه الحديث السابق من تقدّم خلق روحه ﷺ، لكونه المقصود الأعظم من خلق النوع الإنساني الذي تواردت عليه أطوار الخلق، وأحكامه يد القوّة بالفتق والرتق.

فعند ذلك ثلّي بعض تفسيرها عليه، وتنافس في فهمها من حواؤه منطقة سعادته بين يديه، وهو مع ذلك مُصنّع لما يُقال، حَكَمٌ عدلٌ لا يُنال، ولَمَّا انصرفنا عن ذلك المجلس المنيف، وما مِنَّا إلا وقد شمله ظلال لطفه الوريث، وتسامع بذلك باقي الأفاضل، وفاح عبيق شذا ذلك الطيب في جميع الأماكن؛ أقبل على الفقير الأفاضل، وطلبوا مني بيان ما حصل في مجلس حضرة هذا الوزير من تلك الفوائد، فذكرت لهم مضمون ذلك باللسان، وتكرّر ذلك مِنِّي لكلِّ حتّى حصل لي الملل من ذلك البيان، فعند ذلك ألحوا عليّ في بيان ذلك بالقلم، ورسمه في الصّحائف ليكون كنارٍ على علم، ولم أجد بُدّاً من إجابتهم، فعند ذلك صرّحتُ أخيراً من ضَبِّ⁽²⁾، وأذهل من صَبِّ⁽³⁾، ثم أجبتهم لما طلبوا؛ فسوّدتُ بيض هذه الصّحائف بما ظهر لهذا الفكر الفاتر، والدّهن الخاطر، وأحببتُ أن أؤدي بعض شكرِ نعمة هذا الوزير المكرّم، بإهداء ما اشتملت عليه هذه الرّسالة المتضمّنة لإتمام شرح ما استفيد في مجلسه الشّريف من المباحث السّنّيّة، والفوائد العلميّة، وأعمّ بها طوائف الأفاضل الذين لهم رغبة لنيل الفضائل، فجمعتُ في هذه الصّحائف ما فتح الله به عليّ من أنواع العلوم الحديثيّة والتفسيريّة والأصوليّة والمعانيّة والصّرفيّة والنحويّة في أدنى زمنٍ يسير، بعد أن تصفّحتُ التّفاسير المصنّفة، وتفحصتُ الزُّبر المؤلّفة، حتى اجتنييتُ من رياض أسفارها ثماراً أشجارها، واستخرجتُ من بحار أسرارها فرائد أسرارها، فنظمتُ في سلك التّحرير، وسمط التّقرير، ووشّحته بما لاح للبال الفاتر، وفاض على الخاطر، فقلت وبالله تعالى المستعان، وعليه التّكلان: قد ربّبتُ هذه الرّسالة على مبحثين وخاتمة:

المبحث الأول: في الكلام على سبق نبوته في سوابق أزليّة، ونشر منشور رسالته في مجلس مؤانسته، وكتبه تعالى توقيع عنايته، في خطائر قدس كرامته، مع التّنبيه على ما صدر في ذلك المجلس الشّريف من الاعتراض على بعض العلماء بالرّوم من جهة أنه نُسب للنبي ﷺ أنه قال: (كنت نبيا وآدم بين الماء والطين) مع أنه حديث موضوع مكذوب لا أصل له.

(1) قال الإمام السيوطي: لا أصل له بهذا اللفظ. ينظر: الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، السيوطي، حديث رقم: 330، ص 163، وقال الألباني: موضوع. ينظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، الألباني، حديث رقم: 302، 473/1.

(2) هذا مثلٌ يضرب في كثرة الحيرة والتّسيان وعدم الهداية، وهو طبع الضّبِّ؛ فإنّه إذا فارق جُحره لم يَهْتَدِ للرجوع. ينظر: مجمع الأمثال، أبو الفضل الميداني، 227/1.

(3) استشهد بهذا المثل للدّلالة على شدّة ذهوله مشبّها نفسه بالصّبِّ، وهو العاشق ذو الصّباية وما يغلب عليه من ذلك. ينظر: زهر الأكم في الأمثال والحكم، الحسن اليوسي، 21/3.

والمبحث الثاني: في الكلام على الآية الشريفة التي اتفق التّفاؤل بها من تفسير المولى أبي السّعود العمادي، وهي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ﴾ [سورة المؤمنون: 12]، وقدّمت الكلام على المبحث الأول لتقدّم صدره في ذلك المجلس الشّريف.

والخاتمة في نقل ما صدر في ذلك المحفل المنيف من الرّقائق واللّطائف الأدبيّة، أداءً للأمانة لطالبها من أرباب الطّبائع الزكية.

إذا علمت ذلك فنقول:

المبحث الأول: في ما روي من اللفظ المذكور



اعلم يا ذا الفضل السليم، والمتّصف بأوصاف⁽¹⁾ الكمال والتّتميم-وقّني الله وإياك بالهداية إلى الصّراط المستقيم- أنّه لما تعلّقت إرادة الحقّ تعالى بإيجاد خلقه في أوقات وجودها أبرز الحقيقة المحمّدية من الأنوار الصّمدية في الحضرة الأحديّة، ثمّ سلخ منها العوالم كلّها؛ علوّها وسفلها، على صورة حكمه كما سبق في سابق إرادته وعلمه، ثمّ أعلمه تعالى بنبوّته، وبشّره برسالتّه، وكان هذا وآدم لم يكن إلّا كما قال «بَيْنَ الرُّوحِ وَالْجَسَدِ»⁽²⁾، ثمّ انفجرت منه ﷺ عيون الأرواح، فظهر بالملأ الأعلى، وهو بالمنظر الأجلّي، فكان لهم المورد الأخلّي، فهو ﷺ الجنس العالي على جميع الأجناس، والأب الأكبر لجميع الموجودات والنّاس، ولله درّ القائل: وإني وإن كنت ابن آدم صورةً قلبي فيه معنّى شاهدٌ بأبوتي⁽³⁾

ولما انتهى الزّمان بالاسم الباطن في حقّه ﷺ إلى وجود جسمه الشّريف، وارتباط الرّوح به، انتقل حكم الزّمان إلى الاسم الظّاهر، فظهر محمد ﷺ بكّله؛ جسماً وروحاً، فهو ﷺ وإن تأخرت طينته فقد عرفت قيمته، فهو خزانة السرّ، وموضع نفوذ الأمر، فلا ينفذ أمرٌ إلّا منه، ولا يُنقل خبرٌ إلّا عنه. شعر:

أَلَا بِأَبِي مَنْ كَانَ مُلْكًا وَسَيِّدًا وَأَدَمَ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ وَاقِفٌ
فَإِذَاكَ الرَّسُولُ الْأَبْطَحِيّ مُحَمَّدٌ لَهُ فِي الْعَالَمِ مَجْدٌ تَلِيدٌ وَطَارِفٌ
أَتَى بِزَمَانِ السَّعْدِ فِي آخِرِ الْمَدَى وَكَانَ لَهُ فِي كُلِّ عَصْرِ مَوَاقِفٌ
أَتَى لِانْكِسَارِ الدَّهْرِ يَجْبُرُ صَدْعَهُ فَأَثْنَتْ عَلَيْهِ أَلْسُنٌ وَعَوَارِفٌ
إِذَا رَامَ أَمْرًا لَا يَكُونُ خِلَافُهُ⁽⁴⁾ وَلَيْسَ لِذَاكَ الْأَمْرِ فِي الْكَوْنِ صَارِفٌ⁽⁵⁾

وحيث كان الأمر كذلك فنقول: ما نُسب لهذا العالم من نسبة هذا اللفظ للنبي ﷺ فليس من مبتدعاته، بل سبقه لذلك القطب العارف الشّيخ الأكبر ابن العربي في كتبه الشّريفة⁽⁶⁾، وكذا الإمام الغزالي في كتابه السرّ

(1) ل2.

(2) رواه الترمذي في سننه، كتاب المناقب، باب في فضل النبي ﷺ، ح 3609. 585/5. قال الشيخ الألباني: صحيح.

(3) البيت يُنسب لابن الفارض في تائيته الكبرى.

(4) قال محقّق المواهب اللّديّة: "الذي إذا أراد شيئاً فلا يكون خلافه، هو الله ﷻ، أما غيره، فبالتبع لا بالأصل، ولولا أمر الله للشّيء بذلك ما استطاع...، فالمشيئة الأصلية لله ﷻ، والتابعة لنبينا ﷺ ولغيره". المواهب اللّديّة، القسطلاني، 40/1.

(5) الأبيات نقلها والتّصّ قبلها المأموني عن القسطلاني بتصرّفٍ منه في ألفاظها لا معانيها، وبغير إشارةٍ منه إلى نقلها. ينظر: المواهب اللّديّة، القسطلاني، 39/1-40.

(6) ينظر: فصوص الحكم، ابن عربي، ص 64.

المضنون به على غير أهله⁽¹⁾، وذكر ذلك أيضا مفتي الثقلين وعالم الملوك، المولى ابن كمال الوزير في رسالته التي في تحقيق المعجزة⁽²⁾، وكذا المولى الجامي شارح الكافية فإنه ذكر ذلك في مبحث الحال ناسبا له للنبي ﷺ⁽³⁾، فالإنكار لا يختص بهذا العالم المقدوح فيه بذلك، وقد تعدد كلام علماء الحديث أصحاب الفضل في القديم والحديث في أن هذا اللفظ بعينه لم يقفوا عليه، وكذا: (كنت نبيا ولا آدم ولا طين)، أو (ولا آدم ولا ماء ولا طين)⁽⁴⁾، وقد صنف ابن تيمية كراسته وحقق فيها أن هذا اللفظ موضوع⁽⁵⁾، وقال الإمام السخاوي في فتاواه الحديثية: "سئلت هل يعتمد كلام ابن تيمية في الكراسة التي له في أنه موضوع؟ فأجبت بأني لا أعلم وروده بهذا اللفظ فضلا عن صحته"⁽⁶⁾، ثم نقل الروايات الواردة بغير هذا اللفظ وإن كانت بمعناه، ثم قال: "وحيث نعتد ما قاله الشيخ ابن تيمية، حيث حكم على اللفظ المسؤول عنه بالوضع، وناهيك به اطلاعا وحفظا أقر له بذلك المخالف والموافق، وكيف لا يعتمد كلامه في مثل هذا وقد قال الحافظ شمس الدين الذهبي: ما رأيت أشد استحضارا للمتون وعزوها منه، وكأن السنة نصب عينيه وعلى طرف لسانه بعبارة رشيقة... وعين مفتوحة"⁽⁷⁾. ووصفه العلامة فتح الدين بن سيد الناس مصنف السيرة النبوية المشهورة وغيرها، فقال: "وكاد يستوعب السنن والآثار حفظا. إلى أن قال: نعم قد نسبت إليه مسائل أنكرت عليه مقرررة عند أهل العلم، والسعيد من عُدَّت غلطاته رَحِمَهُ اللهُ تعالى وإيانا بمنه"⁽⁸⁾. انتهى كلامه.

وحيث ظهر لك أن هذين الإمامين العالمين (ابن كمال الوزير والمولى الجامي) أثبتا ذلك في كتابيهما حديثا، ونسباه للمصطفى ﷺ مع عظيم مقامهما وعالميتهما، وكذا الشيخ الأكبر ابن العربي والإمام الغزالي، وناهيك بهما ولاية وعلماء، فذلك العالم الرومي⁽⁹⁾ اقتفى أثرهم في ذلك، ولم يقف على ما للمحدثين من الكلام في شأن ذلك، ولا يكون ذلك وضعاً لمقامه وخفضاً لجناحه، كما أنه لا يكون كذلك لمن اقتفى⁽¹⁰⁾ أثرهم،

(1) ينظر: رسائل الإمام الغزالي (إلجام العوام عن علم الكلام، المنقذ من الضلال، المضنون به على غير أهله، ترتيب الأوراد)، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، مخطوط، ل113.

(2) بعد البحث لم نصل إلا لقطعة من مخطوط هذا المؤلف، وبعد جردنا لها لم نجد فيها مبتغانا.

(3) يقصد الفوائد الضيائية على متن الكافية (لابن الحاجب) في النحو، للجامي. وقد بحثنا عن ذلك -ملياً- في مبحث الحال -كما ذكر- فلم نجده، فلا ندري أين ذكره. ينظر: الفوائد الضيائية على متن الكافية في النحو، المولى عبد الرحمان بن أحمد نور الدين الجامي، 360-334/1.

(4) قال الإمام السيوطي: لا أصل لهما. ينظر: الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، السيوطي، حديث رقم: 330، ص163.

(5) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، كتاب توحيد الربوبية، رسالة حقيقة مذهب الاتحاديين القائلين بوحدة الوجود، فصل في ما بنى عليه الاتحادية أصلهم، مقالة ابن عربي مبنية على أصلين، 147/2.

(6) ينظر: الأجوبة المرضية فيما سئل السخاوي عنه من الأحاديث النبوية، السخاوي، المسألة رقم 44، ص166.

(7) ينظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(8) ينظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(9) لعله يقصد جلال الدين الرومي. ينظر: هكذا تكلم جلال الدين الرومي، محمد حامد، ص179-180.

(10) ل3.

فقد قال إمام الهجرة سيدنا الإمام مالك بن أنس رحمه الله: أن كل أحد يؤخذ من كلامه ويُردّ عليه، إلا المعصوم عليه السلام (1).
شعر:

فَكُلُّ إِنْسَانٍ سِوَى مَا اسْتَدْرَكُوا يُؤْخَذُ مِنْ كَلَامِهِ وَيُنْزَرُ

وقد قال إمامنا الشافعي رحمه الله في بعض خطب كتبه: صَنَّفْتُ هذه الكتب وما ألوت فيها جهداً، وإنني لأعلم أن فيها الخطأ، لأن الله تعالى يقول: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [سورة النساء: 82]، وقال:

كَفَى الْمَرْءَ نُبْلًا أَنْ تُعَدَّ مَعَايِشُهُ.....

والسَّعيد من عُدَّتْ غلطاته، ولكن المعاصرة حجابٌ، وقد ضرب الله تعالى في الإنجيل غِلَّ الصدور بالتَّخَالَة، والقلوب القاسية بالحِصَاة، ومخاطبة الفقهاء بإثارة الزنابير، على ما نقله القاضي (3) والكشاف في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً﴾ [سورة البقرة: 26] (4).

وأقول: قد يُجاب عن ذلك بأنّ هذا من باب رواية الحديث بالمعنى، وقد ثبت مضمون الحديث المذكور في أحاديث أخرى صحيحة يأتي الكلام عليها، قال القرافي: والدليل على جواز الرواية بالمعنى ما روي من تصريح غير واحد من الصحابة (5)، قال في التلويح: والعمدة فيه ما روي عن الصحابة عليهم السلام: أمر النبي صلى الله عليه وسلم بكذا، ونهى عن كذا، ورخص في كذا، وشاع ذلك من غير نكير فكان إجماعاً (6)، وبدل عليه روايتهم للحديث الواحد في الواقعة الواحدة بألفاظٍ مختلفة، وما رواه ابن منده من حديث عبد الله، قال قلت يا رسول الله، إنني أسمع منك الحديث، لا أستطيع أن أؤديه كما أسمع منك، فيزيد حرفاً أو ينقص حرفاً، فقال: إذا لم تُحلِّوا حراماً، و تحرّموا حلالاً وأصبتُم المعنى فلا بأس (7). فذكر ذلك للحسن فقال: لولا هذا ما حدّثنا حديثاً (8)، وأما استدلال المانع بقوله صلى الله عليه وسلم:

(1) قال الألباني: "نسبة هذا إلى مالك هو المشهور عند المتأخرين، ... وأخذ هذه الكلمة من ابن عباسٍ مجاهدٌ، وأخذها منهما مالك عليه السلام، واشتهرت عنه". ينظر: صفة صلاة النبي صلى الله عليه وسلم، الألباني، 27/1.

(2) البيت لبشار بن برد، وصدّره: "وَمَنْ ذَا الَّذِي تُرْضَى سَجَايَاهُ كُلُّهَا...".

(3) نذكر في بداية هذا القسم أنه عند قوله (القاضي) فهو يقصد به: ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي

(4) ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 62/1. والكشاف، الزمخشري، 112/1.

(5) ينظر: نفائس الأصول في شرح المحصول، القرافي، 3021/7.

(6) ينظر: شرح التلويح على التوضيح، التفتازاني، 27/2.

(7) ينظر: معرفة الصحابة، ابن منده، ص724. والمعجم الكبير، الطبراني، باب السنين، سليمان بن أكيمة الليثي، ح6491، 100/7.

(8) الحديث خرّجه السيوطي في تدريب الراوي فقال: "وقد ورد في المسألة حديث مرفوع رواه ابن منده في معرفة الصحابة والطبراني في الكبير...". ينظر: تدريب الراوي، السيوطي، 533/1.

«نَضَرَ اللَّهُ امْرَأً، سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاها»⁽¹⁾ فأذاها كما وعاءها⁽²⁾، فأجيب عنه كما في التلويح بأن "النقل بالمعنى من غير تَغْيِيرٍ أداء كما سمع، ولو سُلِّم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز، غايته أنه دُعَاءٌ لِلنَّاقِلِ بِاللَّفْظِ لكونه أفضل"⁽³⁾. انتهى ولكن له شروط:

أحدها: أن يكون الراوي عارفاً بدلالات الألفاظ واختلاف مواقعها، قال الجلال بأن يأتي بلفظ بدل آخر مساوٍ له في المراد منه وفهمه، لأن المقصود المعنى، واللفظ آلة له، أما غير العارف فيمتنع عليه ذلك، ولا يشترط أن يكون مرادفاً⁽⁴⁾ خلافاً للخطيب البغدادي فإنه ذهب إلى اشتراط أن يأتي بلفظٍ مرادفٍ مع بقاء التركيب وموقع الكلام على حاله⁽⁵⁾.

ثانيها: أن لا يكون متعبداً بلفظه كالقرآن قطعاً، وإن نُقل عن أبي حنيفة في ترجمة الفاتحة بغير العربية كالشَّهْد والأَذَان والإقامة، فلا يجوز نقل ألفاظه بالمعنى اتفاقاً، ولهذا ردَّ صاحب الكشَّاف على أبي حنيفة في تفسير سورة الدَّخان، حيث قال: وأجاز أبو حنيفة القراءة بالفارسية على شريطة، وهي: أن يؤدي القارئ المعاني على كمالها من غير أن يُخرم منها شيئاً. قالوا: وهذه الشَّريطة تشهد أنها إجازة كلاً إجازة؛ لأنَّ في كلام العرب خصوصاً في القرآن الذي هو معجز بفصاحته وغرابة نظمه وأساليبه من لطائف المعاني والأغراض ما لا يستقل بأدائه لسان آخر من فارسية وغيرها، وما كان أبو حنيفة رَحِمَهُ اللهُ يحسن الفارسية، فلم يكن ذلك منه على تحقُّق وتبصُّر، وروى على بن الجعد عن أبي يوسف عن أبي حنيفة مثل قول صاحبيه في إنكار القراءة بالفارسية⁽⁶⁾. انتهى

قال المحقق التفتازاني: وأما كون إجازة أبي حنيفة القراءة بالفارسية لا عن تحقُّقٍ وتبصُّر، فلأنه تُخْطِئُ من كلمة إلى ما فوقها، ومن لغة العرب إلى ما سواها، وتوهم أنه يجوز تأدية المعاني كلها من غير نقصان بلسان آخر وكلام آخر، ولهذا كان الصحيح أنه رجع عن ذلك.

ثالثها: أن لا يكون من باب المتشابه ليقع الإيمان بلفظه من غير تأويل أو بتأويل على المذهبين المشهورين، فروايته بالمعنى تؤدي إلى الخلل على الرَّاينين.

(1) رواه أحمد في مسنده، مسند المدنيين، حديث جبير بن مطعم، ح 16738، 300/27.

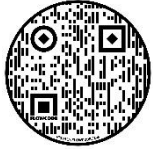
(2) لم نقف على هذا اللفظ للحديث، وإنما تنمَّ الحديث بألفاظ أخرى، منها: «فَبَلَّغَهَا» ينظر: سنن ابن ماجه، باب من بلغ علماً، ح 230، 156/1.

(3) شرح التلويح على التوضيح، التفتازاني، 26/2.

(4) ينظر: تدريب الراوي، السيوطي، 538/1.

(5) ينظر: الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، الخطيب البغدادي، 30/2-34. والكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي، ص 188-189.

(6) الكشف، الزمخشري، 284/4.



رابعها: أن لا يكون من جوامع الكلم؛ يعني يوجد في بعض الأحاديث ألفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر⁽¹⁾ غيره على تأدية تلك المعاني بعبارة، وذلك كقوله عليه الصّلاة والسّلام: «الْخَرَجُ بِالْضَّمَانِ»⁽²⁾، و«الْبَيْنَةُ عَلَى الْمُدْعَى»⁽³⁾، و«الْعَجْمَاءُ جُبَارٌ»⁽⁴⁾، و«لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ»⁽⁵⁾، قال في المغرب: أي لا يضر الرجل أخاه ابتداءً ولا جزاءً، لأن الضّرر بمعنى الضّرّ، وهو يكون من واحد، والضّرار من اثنين، بمعنى المضارة، وهو أن تضرّ من ضرّك⁽⁶⁾، و«لَا يَنْتَطِعُ فِيهَا عَنَزَانٌ»⁽⁷⁾، و«حَمِي الْوُطَيْسُ»⁽⁸⁾، ونقل بعض الحنفية فيه خلافاً عن بعض العلماء.⁽⁹⁾ انتهى كلامه

وأما ما ذكره ابن نجيم الحنفي في شرحه للمنار من أن الخلاف في جواز نقل الحديث بالمعنى إنما هو فيما لم يُدَوَّن ولا كُتِبَ، وأما ما دُوِّن في الكتب فلا يجوز تبديل ألفاظه من غير خلافٍ بينهم في ذلك⁽¹⁰⁾ فقصور منه وعدم إحاطة بفنّ اصطلاح الحديث، فإنّ ما ذكره من نفي الخلاف في منع رواية ما دُوِّن وكُتِبَ بالمعنى مذهب ابن الصّلاح خاصّة، وقد تُعَقَّبَ ورَدُّ عليه العلماء كما هو مسطور في شرح ألفية العراقي في شرح جمع الجوامع⁽¹¹⁾، وشرح ألفية الحديث للبرماوي، وعبارته-بعد أن نقل أقوال العلماء في جواز رواية الحديث بالمعنى بالشروط المذكورة-: "قال ابن الصّلاح: وهذا الخلاف لا نراه جارياً ولا أجراه النّاس-فيما نعلم- فيما تضمنته بطون الكتب، فليس لأحد أن يغيّر لفظ شيء من كتاب مصنف، ويثبت فيه بدله فيه لفظاً آخر بمعناه، فإنّ الرواية بالمعنى رخص فيها من رخص، لما كان عليهم في ضبط الألفاظ، والجمود عليها من الحرج والنّصب، وذلك غير

(1) ل4.

(2) رواه أحمد في مسنده، الملحق المستدرک من مسند الأنصار بقية خامس عشر الأنصار، مسند الصديقة عائشة بنت الصديق عليها السلام، ح24224، 272/40.

(3) رواه الترمذي في سننه وقال: هذا حديث في إسناده مقال، وقال الألباني: صحيح. ينظر: سنن الترمذي، كتاب الأحكام، باب ما جاء في أن البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه، ح1341، 626/3.

(4) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب في الركاز الخمس، ح1428، 545/2.

(5) الحديث بزيادة لفظ (في الإسلام) رواه الطبراني في الأوسط، باب من اسمه محمد، ح5193، 238/5. وابن رجب الحنبلي في جامع العلوم والحكم، ص304.

(6) المغرب في ترتيب المعرب، المطرزي، 8/2.

(7) رواه الشّهاب في مسنده، ح858، 48/2. وهو مثل يُضرب في أمرٍ هَيِّنٍ لا يكون له تعبيرٌ ولا نكيرٌ، لأن النطاح من شأن التيوس والكباش لا العنوز. وهي إشارة إلى قضية مخصوصة لا يجرى فيها خلف ونزاع. ينظر: المغرب في ترتيب المعرب، المطرزي، 309/2. بتصرّف

(8) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب في غزوة حنين، ح1775، 1398/3 وهو مثلٌ يُعَبَّرُ به عن اشتداد الحرب. ينظر: المغرب في ترتيب المعرب، المطرزي، 361/2.

(9) ينظر: شرح التلويح على التوضيح، التفتازاني، 53-54.

(10) ينظر: فتح الغفار بشرح المنار، ابن نجيم الحنفي، ص271-275.

(11) ينظر: شرح ألفية العراقي، الحافظ العراقي، 508/2.

موجود فيما اشتملت عليه بطون الأوراق، والكتب، ولأنه إن ملك تغيير اللفظ، فليس يملك تغيير تصنيف⁽¹⁾. قال: "فأقل ما فيه أنه يقتضي تجويز هذا فيما ينقل من المصنفات في أجزاءنا وتخاريجنا، فإنه ليس فيه تغيير المصنف، قال: وليس هذا جارياً على الاصطلاح، فإن الاصطلاح على أن لا تُغيّر الألفاظ بعد الانتهاء إلى الكتب المصنّفة، سواء رويناه فيها أو نقلناه منها".⁽²⁾ انتهى

قال البرماوي بعد نقله: "قال بعض مشايخنا ولقائل أن يقول لا نسلم أنه يقتضي جواز التّغيير فيما نقلناه إلى تخاريجنا، بل لا يجوز نقله عن ذلك الكتاب إلا بلفظه دون معناه سواء في مصنفاتها وغيرها".⁽³⁾ قال العلامة ابن أبي شريف في حواشي شرح جمع الجوامع-بعد ذكره لمذهب ابن الصّلاح بقوله:- "وأما اشتراط أن لا يكون المنقول من مصنفات النّاس فقد جزم به ابن الصّلاح في علوم الحديث، وتعبّه ابن دقيق العيد بأنه إذا لم يؤدّ إلى تغيير ذلك التّصنيف كان جائزاً، فتجوز روايته بالمعنى إذا نقلناه إلى أجزاءنا وتخاريجنا بأسانيدنا فإنه ليس فيه تغيير للتّصنيف المتقدّم".⁽⁴⁾ انتهى

فعلى هذا تتخرج رواية الشّيخ الأكبر والإمام الغزالي والعلامة ابن كمال باشا والفاضل الجامي ومن تبعهما كهذا الفاضل المُنوّه بذكره في مجلس حضرة مولانا الوزير، فإنه لا تقصر مرتبته عن معرفته بمدلولات الألفاظ ومواقع الكلم حسب ما شهد به حضرة مولانا الوزير حفظه الله تعالى⁽⁵⁾ فإنه ذبّ عن عرض ذلك العالم، ونقل أوصافه وكمالاته وثناء من يُشار إليه من علماء الرّوم، وبذلك دخل في عموم الحديث الذي رواه القاضي البيضاوي في تفسير سورة الرّوم من قوله ﷺ: «مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَرُدُّ عَنْ عَرَضِ أَخِيهِ إِلَّا كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يَرُدَّ عَنْهُ نَارَ جَهَنَّمَ»⁽⁶⁾، ثم تلا: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة الرّوم: 47]⁽⁷⁾، ويأخذ هذا الحديث الذي رُوي معناه بما تقدم ليس من الأحاديث المتعبّد بلفظها، ولا من قبيل المتشابه، ولا من جوامع الكلم حتى تمتنع روايته بالمعنى، لكن يُنظر بعد؛ هل هذا الحديث يؤدي معنى بعض الأحاديث الواردة في ذلك أو لا؟ فإنّ الوارد في ذلك المعنى حديث العرياض بن سارية، وهو أن النّبي ﷺ قال: «إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ لِحَاثِمِ النَّبِيِّينَ، وَإِنَّ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ

(1) الفوائد السنية في شرح الألفية، البرماوي، 131/2. نقلا عن معرفة أنواع علوم الحديث، ابن الصّلاح، ص214.

(2) نقل البرماوي هذه العبارة عن: الاقتراح في بيان الاصطلاح، ابن دقيق العيد، ص29.

(3) الفوائد السنية في شرح الألفية، البرماوي، 131/2-132.

(4) ينظر: الدرر اللوامع في تحرير جمع الجوامع، محمد بن محمد بن أبي بكر أبي شريف المقدسي الشافعي، مخطوط.

(5) شُطب من النّسخة أ حوالي سطرين، ونصّها في النّسخة الثانية كالتّالي: "وحضرة مولانا فخر المدّسين الكرام، وصاحب السّكينة والفضيلة والوقار، من زَيّن مجلس هذا الوزير بكماله الظاهر، وعقله الباهر مولانا الوزير حفظه الله تعالى".

(6) الحديث رواه الطّبراني في مكارم الأخلاق، باب فضل رد المسلم عن عرض أخيه المسلم ونصره إياه، ح134، ص362. والخراطي في مكارم الأخلاق، باب ما يستحب للمرء من الرد عن عرض أخيه المسلم، ح886، ص291. والبغوي في شرح السّنة، باب الذب عن المسلمين، ح3528، 106/13.

(7) ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 209/4.

لَمُنْجِدٍ فِي طِينَتِهِ»⁽¹⁾، وحديث ميسرة الضبي: قال: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ؛ مَتَى كُنْتُ نَبِيًّا؟ قَالَ: «وَأَدَمُ بَيْنَ الرُّوحِ وَالْجَسَدِ»⁽²⁾، وفي رواية: مَتَى كُنْتُ نَبِيًّا قَالَ⁽³⁾: «وَأَدَمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَيْنَ الرُّوحِ وَالْجَسَدِ»⁽⁴⁾، فهذه الرواية المطعون فيها، وهي (كنتُ نبيا و آدم بين الماء والطين) تؤدّي معنى هذه الروايات الصحيحة، ولا يخفى أنّ الرواية المطعون فيها (وهي بين الماء والطين) تقتضي أنّ حالة آدم إذ ذاك لم تكن ماءً ولا طينا، مع أنّ الطين مشتمل على الماء، و(بين) إنما تُضاف لمتعدّد متغاير، وحيث كان الماء بعض الطين فكيف الإضافة؟ وحيث كانت هذه الحالة مغايرة للماء والطين فلا تؤدّي معنى رواية بين الروح والجسد، فإن هذه حالته وهو موات وجسد لا روح فيه، وكذا رواية «لَمُنْجِدٍ فِي طِينَتِهِ»؛ فإنها حالته وهو ملقى على الأرض مشتمل على طينته، فلم تكن تلك الرواية مؤدّية لمعنى الوارد، مع خفاء معناها أيضا، وقد يُوجّه معناها بأن المراد بالطين: التراب، كما حُمل عليه نظم الآية ليوافق قوله في محل آخر ﴿خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ﴾ [سورة آل عمران: 59]، وإن نوزع فالمعنى: و آدم بين الماء والتراب، أو أن المراد بالماء: ماء التّسليم الذي حُمل من الجنة كما نقله العلماء، والمراد من الماء الصّرف والطين الصّرف، وهذا صادق بخلط الماء ببعض التراب قبل أن تنعقد طينته، وسيأتي عن الطّبي أنه فسّر الطين في حديث «لَمُنْجِدٍ فِي طِينَتِهِ» بالخلقة من قولهم: (طانه الله على طينتك)⁽⁵⁾، وعليه فيمكن أن يُفسّر الطين في هذا الحديث بالخلقة؛ أي: و آدم بين الماء والخلقة، أي: تمامها، والمقصود منه أنّه كان إذ ذاك مواتا، ومع هذا فلم يؤدّ هذا معنى الأحاديث الواردة إلا أن يقال: المقصود من الروايات الصحيحة أنّ روحه الشريفة المخلوقة قبل الأجساد اتّصفت بالتبوّة وأوحي إليها و آدم إذ ذاك موات لم تتم خلقة، فهذا المعنى المقصود يحصل من هذا الحديث أعني (بين الماء والطين).

ولنتكلّم على الرواية الواردة في ذلك وعلى تحقيقها وما يتعلّق بذلك من المباحث، فنقول:

خرّج مسلم في صحيحه من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي ﷺ أنه قال: «كَتَبَ اللَّهُ مَقَادِيرَ الْخَلَائِقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ... وَعَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ»⁽⁶⁾ ومن جملة ما كتب في الذّكر وهو أم الكتاب أن محمدا خاتم النبيين، ففي هذا الحديث التّنويه بذكره ﷺ قبل خلق السماوات والأرض، وأنّه كُتب في اللّوح المحفوظ أنّه خاتم النبيين، وليس في هذا ما يقتضي سبق وجوده على غيره، وإن أوهم ذلك سياق المواهب فليس مرادا.

(1) رواه أحمد في مسنده، مسند الشّاميين، حديث العرياض بن سارية عن النبي ﷺ، ح 17150، 379/28.

(2) رواه الطّبراني في الكبير، مسند ميسرة الفجر العقيلي، ح 833، 353/20.

(3) ل 5.

(4) رواه أحمد في مسنده، أول مسند البصريين، حديث ميسرة الفجر، ح 20596، 202/34.

(5) ينظر: الكاشف عن حقائق السنن، شرف الدّين الطّبي، كتاب الفضائل والشّمائل، باب فضائل سيد المرسلين صلوات الله وسلامه عليه، ح 5758، 3643/11.

(6) رواه مسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام، ح 2653، 2044/4.

ثم إن بعض مشايخنا تكلم على هذا الحديث بكلام نقله عن المحقق الصفوي في شرحه للشفاء في حديث أن يس أقسم الله تعالى به قبل أن يخلق السماء والأرض بألفي عام، أي قدرها، فلا ينافي عدم تحقق الأعوام قبل السماوات والأرض، والمراد مجرد الكثرة، أي عدم النهاية مجازاً، أو العدد من غير حصر، فلا ينافي الزيادة. ثم الظاهر من حديث القسم المذكور أن المراد إحداث اللفظ أو ما يدل عليه في علم ملك، أو في اللوح، أو في كتاب كما قيل في قوله تعالى: ﴿فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ...﴾ [سورة عبس: 13] الآية، ولا إشكال، وإن أراد الأمر الأزلي فتوجيهه: أن المراد بالقبليّة مجرداً لتقدم، ومن البين تقدم الأزلي على حدوث كل حادث، وما قيل من أن الأزلي لا يتصف بالقبليّة فهو بالمعنى المذكور ممنوع، فإنه لا يقتضي وقوع المقدم في الزمن كتقدم الزمن لماضي على المستقبل، فالمعنى أنه تحقق دون خلق السماء، وقد تخلل بينهما مقدار كبير، فافهم ليظهر لك اندفاع ما ذكره المعلّقون برمتهم⁽¹⁾. انتهى كلام شارح الشفاء المحقق الصفوي في شرح حديث أقسم الله بيس إلخ، وقد كتبه شيخنا شرحاً للحديث الذي نحن بصددده، والذي يخص ما نحن بصددده بعض ذلك، وهو أن المراد بالخمسين ألف عام مقدارها، فلا ينافي عدم تحقق الأعوام قبل السماوات، والمراد مجرد الكثرة، وأما من قوله: «ثم الظاهر...» إلخ فلا يتعلّق بما هنا لأن الكتابة غير القسم، فهي حادثة قطعاً، والمكتوب فيه أم الكتاب، فلا يُناسب حمل الكتابة على الكتابة الأزلية، وتأويل السبق بالسبق الدّاتي على طريق ما ذكره الصفوي في حديث أقسم بيس، كيف والمكتوب فيه أم الكتاب، فلا تحمل الكتابة فيه على إحداث اللفظ أو ما يدل عليه في علم ملك فتأمل.

نعم وقع لأستاذ والدنا في كتابه الآيات البيّنات، وتبعه الوالد في اختصاره⁽²⁾ أنه قال فيه عند قول المتن «والسعيد من كتبه الله تعالى في الأزل»⁽³⁾ سعيداً أنه قال: لعل المراد بالكتابة العلم القديم، وهل يمكن أن يراد حقيقة الكتابة على قول العضد وغيره بقدّم ألفاظ القرآن، فإنه إذا جاز قدم الألفاظ فما المانع من جواز قدم كتابته⁽⁴⁾. انتهى

هذا ويؤخذ من قول المحقق الصفوي السابق: «وإن أراد القسم الأزلي...» إلخ ما أورده المحقق ابن كمال باشا على قول القاضي البيضاوي أن علمه تعالى بالأشياء قبل وقوعها، حيث قال ابن كمال: يرد عليه أنّ علمه تعالى ليس بزمني، فلا قبليّة بينه وبين الأشياء الواقعة في الزمان. انتهى

(1) شرح الشفاء بتعريف حقوق المصطفى، عيسى بن محمد بن عبيد الله الصفوي، مخطوط لم تصله أيدينا.

(2) يقصد كتاب الآيات البيّنات على شرح جمع الجوامع (للإمام جلال الدين المحلي المتوفى سنة 881هـ) للإمام أحمد بن قاسم العبادي الشافعي المتوفى سنة 944هـ. واختصره تلميذه (والد صاحبنا) كما ذكرنا عند ذكر شيوخه. ينظر: معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، 109/11.

(3) ل 6.

(4) لم نقف عليه.

وأجاب عنه فاضل الروم مولانا سعدي أفندي بقوله: لا شك في تقدم ذاته تعالى وعلمه بالمصنوعات غايته أن ذلك التقدم ليس بزمني، بل بنوع من التقدم، كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض على ما حققه في محله⁽¹⁾. انتهى

وذكر الإمام السيوطي في الجامع الصغير حديث: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى كَتَبَ كِتَابًا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْفِي عَامٍ وَهُوَ عِنْدَ الْعَرْشِ وَإِنَّهُ أَنْزَلَ مِنْهُ آيَتَيْنِ خَتَمَ بِهِمَا سُورَةَ الْبَقَرَةِ وَلَا يُقْرَأُ فِي دَارٍ ثَلَاثَ لَيَالٍ فَيَقْرَأُهَا الشَّيْطَانُ»⁽²⁾، قال الطيبي: "فإن قيل كيف الجمع بين هذا وبين حديث عبد الله بن عمرو: «قَدَّرَ اللَّهُ الْمَقَادِيرَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ»⁽³⁾، فالوجه فيه أن يقال اختلاف الزمانين في إثبات الأمر لا يقتضي التناقض فيهما، لأن من الجائز أن لا يكون مظهر الكوائن في اللوح المحفوظ دفعة واحدة، بل أثبتته الله تعالى شيئا فشيئا، فيكون أمر المقادير على ما ذكر، وأمر التنوع الذي أنزل منه الآيتين على ما ذكر، وفائدة التوقيت تعريفه ﷺ إيانا فضل الآيتين، فإن سبق الشيء بالذكر على سائر أجناسه وأنواعه يدل على فضيلة مختصة به"⁽⁴⁾. انتهى

رجع لما نحن بصدده: وعن العرياض بن سارية، عن النبي ﷺ أنه قال: «إِنِّي عِنْدَ اللَّهِ لَخَاتَمُ النَّبِيِّينَ، وَإِنَّ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمُنْجِدٌ فِي طَبْعِهِ». رواه أحمد⁽⁵⁾، والبيهقي⁽⁶⁾، والحاكم وقال: صحيح الإسناد⁽⁷⁾، والظاهر أنه ليس المراد بقوله تعالى: ﴿عِنْدَ اللَّهِ﴾ [سورة آل عمران: 59] مجرد علمه تعالى بذلك، فإن علمه تعالى لا خصوصية له بذلك، إذ علمه تعالى متعلق بجميع المعلومات على طبق كما هي عليه، بل المراد به على ما نقله في المواهب⁽⁸⁾، وتبعه الشيخ الغيطي⁽⁹⁾: ظهور ذلك للملائكة وروحه ﷺ في عالم الأرواح، إعلاما بعظيم شرفه وتمييزه على بقية الأنبياء، وحُصَّ الإظهار بحالة كون آدم بين الروح والجسد، لأنه أول دخول الأرواح في عالم الأجسام، والتمايز حينئذ أتم وأظهر، فاختص ﷺ بزيادة إظهار شرفه حينئذ لتمييزه على غيره تمييزا أعظم، فقوله-في رواية

(1) لم نقف عليه.

(2) الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير، السيوطي، 317/1.

(3) رواه الترمذي، كتاب القدر، ح 2156، 4/458. وقال: حديث حسن صحيح غريب.

(4) الكاشف عن حقائق السنن، شرف الدين الطيبي، كتاب فضائل القرآن، ح 2145، 5/1665.

(5) سبق تخريجه.

(6) في شعب الإيمان، باب حب النبي ﷺ، فصل في شرف أصله وطهارة مولده ﷺ، ح 1322، 2/510.

(7) في المستدرک، کتاب تواریخ المتقدمین من الأنبياء والمرسلین، باب ذکر نبی الله وروحه عیسی ابن مریم صلوات الله وسلامه علیهما، ح 4175، 2/656.

(8) ينظر: المواهب اللدنية، القسطلاني، 43/1.

(9) يقصد الشيخ نجم الدين الغيطي، محمد بن أحمد بن علي بن أبي بكر الإسكندري الشافعي، توفي سنة 984 هـ، ولا ندري في أي مؤلفاته ذكر ذلك، فهي كثيرة، وقد بحثنا فيما وصلنا إليه منها (كتابه الأسئلة العديدة والأجوبة السديدة) فلم نجد فيه ذلك.

أحمد:- «إِنِّي عِنْدَ اللَّهِ فِي أُمِّ الْكِتَابِ»⁽¹⁾ فيه إشارة إلى أَنَّ نبوته ﷺ كانت مذكورة معروفة من قبل خلقه ﷺ، وأنه كان مكتوبا في أم الكتاب من قبل نفخ الروح في آدم ﷺ، وقد فسر أم الكتاب باللوح المحفوظ، وبالدِّكر في قوله تعالى: ﴿يَمْخُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [سورة الرعد: 39]، ولا ريب أَنَّ علمه تعالى قديمٌ أزليّ، ثم إنه تعالى كتب ذلك في كتابه عنده قبل أن يخلق السموات والأرض كما دلَّ عليه حديث عبد الله بن عمرو السابق، فمن حينئذ انتقلت حالة نبوته من مرتبة العلم إلى مرتبة الكتابة، وهو نوع من أنواع الوجود الخارجي.

وقوله: «إِنِّي عِنْدَ اللَّهِ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَخَاتَمُ النَّبِيِّينَ، وَإِنَّ آدَمَ لَمُنْجِدٌ فِي طِينَتِهِ»⁽²⁾، المراد منه الإخبار عن كون ذلك مكتوبا في أم الكتاب قبل نفخ الروح في آدم، وهو أول ما خلق من النوع الإنساني، وفي الحديث الآخر أنه في تلك الحالة وجبت له النبوة، وهذه مرتبة ثالثة؛ وهو انتقاله من مرتبة العلم والكتابة إلى مرتبة الوجود العيني الخارجي، فإنه ﷺ - كما سيأتي - استخرج من ظهر آدم ونُبِّيَّ، فصارت نبوته موجودة في الخارج بعد أن كانت مكتوبة مقدرة في أم الكتاب، هذا وقال في المواهب: "وقوله «لَمُنْجِدٌ» يعني طريقا ملقى في الأرض قبل نفخ الروح فيه"⁽³⁾، [وقال الطيبي في شرح المشكاة]⁽⁴⁾: انجدل مطاوع جدله: إذا ألقاه على الأرض، وأصله الإلقاء على الجدالة (بفتح الجيم والدال المهملة)، وهي الأرض الصلبة، وهذا على سبيل إنابة⁽⁵⁾ فعل مناب فعل، يعني لا يجوز إجراء منجدل على أن يكون مطاوعا لجدل لما يلزم منه أن يكون آدم منفعلا من الأرض الصلبة، بل هو ملقى عليها، والطينة الخلقة، من قولهم: طانه الله على طينتك، والجار الذي هو لفظ (في) ليس بمتعلق بمنجدل لما يلزم منه أن يكون [آدم]⁽⁶⁾ مظلوما في طينته، وإنما هو يعني [آدم]⁽⁷⁾ ظرف له، وهو حاصل فيه، وإنما هو خبر ثانٍ لأن، والواو وما بعدها في محل نصب على الحال من المكتوب، والمعنى: كنت خاتم النبيين في الحال الذي آدم مطروح على الأرض حاصل في أثناء خلقته لم يفرغ من تصويره وإجراء الروح فيه⁽⁸⁾. انتهى كلام الطيبي

وفي منعه إجراء منجدل على المطاوعة لجدل وتوجيهه بما قاله خفاء، وكذا في منعه من تعلق قوله «في طِينَتِهِ» بلفظ «مُنْجِدٌ» لئلا يلزم أن يكون المنجدل (الذي هو آدم) مظلوما في طينته مع أنه بالعكس أي

(1) سيأتي تخريجه قريبا.

(2) رواه أحمد في مسنده، مسند الشاميين، حديث العرياض بن سارية عن النبي ﷺ، ح 17163، 395/28.

(3) المواهب اللدنية، القسطلاني، 40/1.

(4) العبارة بين العارضتين مسطر عليها شطبا في النسخة أ.

(5) ل 7.

(6) العبارة بين العارضتين مسطر عليها شطبا في النسخة أ.

(7) العبارة بين العارضتين مسطر عليها شطبا في النسخة أ.

(8) الكاشف عن حقائق السنن، شرف الدين الطيبي، كتاب الفضائل والشمال، باب فضائل سيد المرسلين صلوات الله وسلامه عليه، ح 5758، 3643-3644.

[آدم]⁽¹⁾ ظرف لطينته وإنما هو خبر ثان عن (إنّ) في قوله وإن آدم [حاصل في طينته]⁽²⁾ مع أن ما علّل به منع التعلّق بمنجدر جارٍ بعينه في جعله خبر إنّ من غير فرق، ولا يخفى أن الظرفية في مثل هذا لمجرد الملازمة، نحو: زيد في نعمة.

وقريب من ذلك ما وجّه به صاحب الكشاف الظرفية في قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ﴾ [سورة البقرة: 19]، حيث جوّز في الصيّب أن يُفسّر بالمطر، ثم أورد على ذلك قوله: فإن قلت كيف يكون المطر مكانا للّرعْد والبرق وإنما مكانهما السّحاب؟ قلت: إذا كانا في أعلاه ومَصَبِّهِ وملتبسين في الجملة به فهما فيه، ألا تراك تقول: فلان في البلد، وهو منه إلا في حيّز يشغله جُرمه⁽³⁾. انتهى

قال المحقق التفتازاني قوله «كيف يكون المطر...» إلخ يعني إذا أريد بالصيّب المطرُ فما معنى ظرفيته للّرعْد والبرق وهما ليسا في المطر بل في السّحاب؟ فأجاب بأنهما لما كانا في أعلى المطر، والموضع الذي ينصبّ منه المطر هو السّحاب جُعلا كأنها فيه بطريقة استعارة كلمة (في) للتلبس المخصوص الشّبيه بتلبس الظرفية الحقيقية، كقولنا فلان في البلد، تشبيها لكونه في بعض أجزائه بالكون فيه نفسه، لا باعتبار⁽⁴⁾ كون المراد من البلد جزؤه الذي فيه فلان، ومنهم من ذهب إلى هذا وزعم أن الأعلى والمصبّ جزء من المطر، وليس بذاك، ومنهم من جعله من إطلاق أحد المجاورين على الآخر ذهابا إلى أن الأعلى والمصبّ سحابٌ، والتّمثيل بقولهم «فلان في البلد» لمجرّد التلبس والمجاورة، ورُدّ بأنه يكون المعنى حينئذ أن في السّحاب رعدا وبرقا لا في المطر على ما هو المطلوب، فإن قيل: يجوز أن يكون المراد بالصيّب المطر، وبضميره السّحاب المجاور له على طريق التّجوز، قلنا: فلا يكون ظلمة التّكاثف وظلمة إظلال الغمام في المطر لا أن يُقدّر: وفيه رعد وبرق، ويراد بالضمير الأول المطر، والثاني السّحاب الملاصق، ومنشأ هذه التّعسفات الدّهول عن اعتبار التّجوز في كلمة (في)، فإن قلت: الظّلمة والرّعد أي الصّوت والبرق أي النّارية واللّمعان كلها أعراض، والعرض لا يتمكّن في المكان إلا بنوع توسع من غير فرق بين المطر والسّحاب، وبين الظّلمة والرّعد، غاية ما في الباب أن وجه التلبس يكون في البعض أوضح كالرّعد [يكون]⁽⁵⁾ بالنسبة إلى السّحاب. قلت: معنى الظرفية التي تفيدها كلمة (في) أعمّ من أن يكون على وجه التّمكّن في المكان، كالجسم في الحيّز، أو على وجه الحلول في المحلّ، كالعرض في الموضوع، أو على وجه الاختصاص بالزمان، كالضّرب في وقت كذا، وظلمة السّحمة والتّطبيق حاصلة في السّحاب حقيقة بخلاف ظلمة اللّيل وكذا تمكّن الجسم الذي يقوم به صوت الرّعد، وبريق البرق حاصل في حقيقة السّحاب لا

(1) العبارة بين العارضتين مسطر عليها شطباً في النسخة أ.

(2) العبارة بين العارضتين مسطر عليها شطباً في النسخة أ.

(3) ينظر: الكشاف، الزمخشري، 83/1.

(4) ل72.

(5) العبارة بين العارضتين مسطر عليها شطباً في النسخة أ.

في المطر، فمن هنا احتيج إلى التأويل، وقوله: «وما هو منه»، أي ما فلان في شيء من البلد إلا في حيز يشغله جُرم فلان⁽¹⁾. انتهى

وكذا لا ضرورة في تفسير الإمام الطيبي الطينة بالخلقة لا بالطينة المخمرة من الماء والتراب، مع ظهوره فليراجع.

هذا وعن ميسرة الضبي قال: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ؛ مَتَى كُنْتُ نَبِيًّا؟ قَالَ: «وَأَدُمُ بَيْنَ الرُّوحِ وَالْجَسَدِ»، هذا لفظ رواية الإمام أحمد⁽²⁾، ورواه البخاري في تاريخه⁽³⁾، وأبو نعيم في الحلية⁽⁴⁾، وصححه الحاكم⁽⁵⁾، وقال الحافظ ابن رجب في اللطائف: "وبعضهم يرويه: متى كتبت نبيا، من الكتابة"⁽⁶⁾، ورواه صاحب المواهب بلفظ: "متى كتبت نبيا، قال: كتبت نبيا وأدم بين الروح والجسد، فتحمل هذه الرواية مع رواية العرياض بن سارية⁽⁷⁾ السابقة على وجوب نبوته وثبوتها وظهورها في الخارج، فإن الكتابة تستعمل فيما هو واجب، قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [سورة البقرة: 183]. و﴿كُتِبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ﴾ [سورة المجادلة: 21]. وعن أبي هريرة ؓ أنهم "قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ مَتَى وَجِبَتْ لَكَ النَّبُوءَةُ؟ قَالَ: «وَأَدُمُ بَيْنَ الرُّوحِ وَالْجَسَدِ»". رواه الترمذي وقال حديث حسن⁽⁸⁾⁽⁹⁾، وروي أيضا أنه ؓ قال: «أنا أول الأنبياء خلقا وآخرهم بعثا»⁽¹⁰⁾، قال في المواهب-موردا على الحديث المروي عن ميسرة الضبي -: وحديث «أنا أول الأنبياء خلقا... إلخ، وهو «كنت نبيا...» الحديث، وأما حديث «كتبت نبيا...» من الكتابة، و "متى وجبت لك النبوة... فتقدم حملها على الظهور والوجوب كما تقدم ما نصّه: فإن قلت أنّ النبوة وصف لا بدّ أن يكون الموصوف به موجودا، وإنما يكون بعد بلوغ أربعين سنة أيضا، فكيف يوصف به قبل وجوده وإرساله؟⁽¹¹⁾

(1) حاشية التفتازاني على الكشاف، مخطوط لم نقف على محل الشاهد فيه لعدم وضوحه.

(2) سبق تخريجه.

(3) في التاريخ الكبير، حديث ميسرة الفجر، ح 1606، 374/7.

(4) أحاديث عبد الرحمن بن مهدي، 53/9.

(5) في المستدرک، كتاب تواريخ المتقدمين من الأنبياء والمرسلين، باب ذكر أخبار سيد المرسلين، ح 4209، 665/2.

(6) لطائف المعارف، ابن رجب، ص 80.

(7) ل 8.

(8) رواه الترمذي وقال: "هذا حديث حسن غريب من حديث أبي هريرة لا نعرفه إلا من هذا الوجه". ينظر: سنن الترمذي، كتاب المناقب،

باب في فضل النبي ؓ، ح 3609، 585/5.

(9) ينظر: المواهب اللدنية، القسطلاني، 41/1.

(10) رواه أبو نعيم في الدلائل بلفظ: «كُنْتُ أَوَّلَ النَّبِيِّينَ فِي الْخَلْقِ وَآخِرُهُمْ فِي الْبُعْثِ». ينظر: دلائل النبوة، أبو نعيم الأصبهاني،

ح 3، ص 42.

(11) ينظر: المواهب اللدنية، القسطلاني، 41/1-42.

وقد أجيب عن ذلك بأجوبة، أحدها للإمام السبكي، وهو أنه جاء أن (الله تعالى خلق الأرواح قبل الأجساد)⁽¹⁾، فالإشارة بقوله: كنت نبيا إلى روحه الشريفة، أو إلى حقيقة من حقائقه ولا يعلمها إلا الله تعالى ومن خصّه بالاطلاع عليها، ثم إنه تعالى يؤتي كل حقيقة ما شاء في أي وقت شاء، فحقيقته ﷺ قد تكون من حين خلق آدم قد آتاها الله ذلك الوصف بأن خلقها متهيئة له وأفاضه عليها من ذلك الوقت، فصار نبيا وكتب اسمه على العرش ليعلم ملائكته وغيرهم كرامته عنده، فحقيقته موجودة من ذلك الوقت، وإن تأخر جسده الشريف المتصل بها، وإتيانه النبوة والحكمة وسائر أوصاف حقيقته وكمالاته معجل لا تأخير فيه، وإنما المتأخر تكوُّنه وتنقُّله في الأصلاب والأرحام الطاهرة إلى أن ظهر ﷺ، وأما من فسره بعلم الله بأنه سيصير نبيا، فلم يصل لهذا المعنى، لأن علمه تعالى محيط بجميع الأنبياء، والوصف بالنبوة في ذلك الوقت بمعنى أن يفهم منه أنه أمر ثابت له في ذلك الوقت، ولو كان المراد بذلك مجرد العلم بما سيصير في المستقبل لم يكن له خصوصية بأنه نبي وادم بين الروح والجسد لأن جميع الأنبياء يعلم الله تعالى نبوتهم في ذلك الوقت وقبلة وبعده، فلا بُدَّ من خصوصية للنبي ﷺ لأجلها أخبر بهذا الخبر إعلاما لأمته بأن يعرفوا قدره عند الله تعالى⁽²⁾.

وحاصله أنه ﷺ خلق روحه قبل أن يخلق آدم وينفخ فيه الروح ويؤم خلقه، لأنه ﷺ هو المقصود من خلق النوع الإنساني⁽³⁾، فقد أخرج جمعٌ منهم الحاكم وصحَّح إسناده⁽⁴⁾ في حديث توَّسل آدم إلى ربه بحق محمد ﷺ، وفيه من قول الله ﷻ لآدم: «وَلَوْلَا مُحَمَّدٌ مَا خَلَقْتُكَ»، وإن جرينا على أن الأرواح كل ما استخرج من ظهر آدم من الدربة، وإن الأكثر على أن استخراج ذرية آدم منه كان بعد نفخ الروح فيه، فهو لا يمنع اختصاصه ﷺ بإخراجه من ظهر آدم قبل نفخ الروح في آدم لكونه المقصود من خلق الجميع وخلاصتهم، فأعطي نور النبوة حينئذ، فكان نبيا وادم بين الروح والجسد، وهو أول الرسل خلقا وآخرهم بعثا، ولهذا قال تعالى في أخذ الميثاق من النبيين: ﴿وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ﴾ [سورة الأحزاب: 07]، فبدأ به ﷺ قبل نوح ﷺ الذي هو أول الرسل⁽⁵⁾.

ولا يُقال أخذه من ظهر آدم قبل نفخ الروح في آدم، بمقتضى سبق آدم ﷺ عليه في الخلقة على هذا التقدير؛ لأننا نقول آدم حينئذ كان مواتا لا روح فيه والنبي ﷺ سبقه بالحياة، ونُبئ وأخذ ميثاقه ثم أعيد إلى ظهر آدم حتى بعثه الله تعالى آخر الأنبياء، وقد سُئل الواسطي لأي علة كان محمد ﷺ أحكم الخلق؟ قال: لأنه خلق

(1) أخرج هذا الخبر السيوطي في اللآلي المصنوعة، 349/1. وابن الجوزي في الموضوعات، 401/1. والشوكاني في الفوائد المجموعة، ص 382، وقال: في إسناده: عبد الله بن أيوب بن أبي علاج، عن أبيه، وهما كذابان.

(2) ينظر: المواهب اللدنية، القسطلاني، 43-42/1.

(3) ينظر: المصدر نفسه، 44/1.

(4) في المستدرک، کتاب تواریخ المتقدمین من الأنبياء والمرسلین، ح 4228، 672/2.

(5) ينظر: المواهب اللدنية، القسطلاني، 12/1، 44/1، 527/2، 575/3.

روحه أولاً فوقع له صحبة التمكن، ألا تراه يقول: «كُنْتُ نَبِيًّا وَآدَمُ بَيْنَ الرُّوحِ وَالْجَسَدِ»⁽¹⁾، أي لم يكن روحاً ولا جسداً⁽²⁾. انتهى

هذا وما ذكر في السؤال من أن النبوة إنما يوصف بها النبي بعد استكمالها أربعين سنة، فهذا باعتبار الأغلب في هذه⁽³⁾ النشأة، فلا يُنافي اتّصاف روحه قبل خلق آدم، وقولنا باعتبار الأغلب حتى لا ينافي ما ذكره القاضي في تفسير قوله تعالى في حق سيدنا عيسى: ﴿وَجَعَلْنِي نَبِيًّا﴾ [سورة مريم: 30]. من أن التعبير بلفظ الماضي إما باعتبار ما سبق في قضائه، أو بجعل المحقق وقوعه كالواقع، وقيل: أكمل الله تعالى عقله واستنبأه طفلاً⁽⁴⁾. انتهى وقد ردّ كلام القاضي مولانا ابن كمال الوزير في رسالته في تحقيق المعجزة، فقال: إن قوله: ﴿وَجَعَلْنِي نَبِيًّا﴾ [سورة مريم: 30] كقول النبي ﷺ (كنت نبيا وآدم بين الماء والطين)، يعني في التعبير عن القبول والأهلية بالفعل، فمعنى القول المحكي عن عيسى عليه السلام أنه تعالى جعلني أهلاً مستعداً للنبوة وأنا في المهد، ومعنى قول نبينا عليه السلام: كنت مستعداً للنبوة قبل خلق آدم عليه السلام، وهذا الاستعداد كان لروحه الشريف المخلوق قبل بدنه اللطيف، هذا هو الوجه، لا ما ذكره القاضي بقوله: «من أنه تعبير عن المتحقق بلفظ الماضي»، فإنه وهم لا ينبغي أن يذهب إليه فهم، لأنه بمعزل عن المقصود من الكلام، والمناسب للمقام كما لا يخفى على ذوي الأفهام⁽⁵⁾. انتهى وهو مسلك آخر غير ما سلكه السبكي، فإنه حقق حصول النبوة والاتّصاف بها بالفعل لروحه الشريف قبل خلق آدم عليه السلام⁽⁶⁾.

وفي قول ابن كمال باشا كقول النبي ﷺ: (كنت نبيا وآدم بين الماء والطين). ما تقدم فيه من النظر وأنه موضوع لا أصل له.

هذا وفي المواقف قال القاضي أن عيسى عليه السلام كان نبيا في صباه لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنِي نَبِيًّا﴾ [سورة مريم: 30]، ولا يمتنع من القادر المختار أن يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره، ولا يخفى بعده من أنه لم يتكلم بعد هذه الكلمة بينت شفة إلى أوانه، ولم يظهر الدّعوة بعد أن تكلم بها إلى أن تكامل فيه شرائطها، وأول الآية بما سبق، واعترضه ابن الكمال بأنه لا وجه لقوله، مع أنه لم يتكلم بعد هذه الكلمة بينت شفة إلى أوانه، فإنه عليه السلام تكلم بعد الكلمة المذكورة بكلمات على ما نطق به نص القرآن، حيث قال تعالى حكاية عنه: ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا (30) وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ

(1) رواه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب المغازي، ما جاء في مبعث النبي ﷺ، ح 36553، 329/7.

(2) ينظر: المواهب اللدنية، القسطلاني، 44/1.

(3) ل 9.

(4) ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 10/4.

(5) لم نقف عليه.

(6) فتاوى السبكي، السبكي، 39/1.

وَالزَّكَاةَ مَا دُمْتُ حَيًّا ﴿[سورة مريم: 30]، إلى قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾ [سورة مريم: 33]، اللهم إلا أن يكون مراده من الكلمة مجموع تلك الخطبة⁽¹⁾. انتهى

وقد سئل الحافظ ابن حجر عن الأنبياء هل يولدون وهم أنبياء؟ أو يُبْعَثُونَ حين الولادة؟ أو بعد البلوغ؟ فأجاب: بأنهم بالنسبة إلى الحكم بالظاهر فلا يكون نبياً حتى يأتيه الملك من الله تعالى إلا على ما قرّر، وأما الوقت فهو في حقهم مختلف؛ فمنهم من نُبِئَ صغيراً كما ثبت في الكتاب العزيز في حق يحيى عليه السلام، ومنهم من نُبِئَ حين بلغ أشده كموسى عليه السلام، ومنهم من نُبِئَ بعد ذلك كأخيه هارون (وكان أسنّ من موسى بسنة) ونُبِئَ بسؤاله لربه⁽²⁾. انتهى

وذكر القاضي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا﴾ [سورة يوسف: 15] أنه أوحى إليه في صغره كما أوحى إلى يحيى وعيسى صلّى الله عليهما وسلّم⁽³⁾، وذكر النووي في تهذيب الأسماء أنّ سيدنا صالحاً عليه السلام بُعث إلى قومه وهو شاب حين راق الحلم⁽⁴⁾، وقد اختلف في الوقت الذي قال الله تعالى فيه لإبراهيم أسلم، فقيل كان بعد النبوة، والأكثر كما قال ابن عادل على أنه كان قبلها وقبل البلوغ عند استدلاله بالكوكب والقمر والشمس وإطلاعه على أمارات الحدوث⁽⁵⁾، وذكر أنّ سيدنا جبريل نزل على سيدنا إبراهيم عليه السلام في الصغر مرتين، وقد يُقال أن سنّ الأربعين ميقات الرسالة إلا فيما استثنى، وأما زمن النبوة فلا يتقيد بميقات معين، ألا ترى أن الخليل عليه السلام نزل عليه جبريل مرتين وهو صغير، وأن عيسى أوحى إليه نطقاً في المهد.

واعلم أنّ مبنى جواب الإمام السبكي على القول بتقدم خلق الأرواح على خلق الأجساد، وهو أحد قولين⁽⁶⁾. ثانيهما: أنها خلقت بعد خلق الأجساد، ومأخذه⁽⁷⁾ اختلاف الظواهر في أنّ حدوث الرّوح قبل البدن أو بعده، وقد حكى الخلاف في ذلك صاحب الطّوابع⁽⁸⁾، وقال المولى سعد الدّين في شرح المقاصد: أن النفوس الإنسانية سواء جعلناها مجردة أو مادية حادثة عندنا لكونها أثر القادر المختار، وإنما الكلام في أن حدوثها قبل البدن، لقوله عليه الصلاة والسلام: (خلق الله تعالى الأرواح قبل الأجساد بألفي عام أو بعده)⁽⁹⁾، لقوله تعالى -بعد

(1) ينظر: كتاب المواقف، عضد الدين الإيجي، 340/3.

(2) لم نقف عليه.

(3) ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 157/3.

(4) ينظر: تهذيب الأسماء واللغات، النووي، 248/1.

(5) ينظر: اللباب في علوم الكتاب، ابن عادل، 500/2.

(6) ينظر: فتاوى السبكي، السبكي، 39/1.

(7) 10.

(8) ينظر: طوابع الأنوار من مطالع الأنظار، البيضاوي، ص 153-154.

(9) سبق تخريجه.

ذكر أطوار البدن-: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ [سورة المؤمنون: 14]، إشارة إلى إفاضة النفس، ولا دلالة في الحديث- مع كونه خبر واحد- على أن المراد أحداث النفس أو أحداث تعلّقها بالبدن⁽¹⁾. انتهى وقال في المواقف- بعد ذكر الاستدلال بالآية-: فالحديث للمذهبيين، وغاية هذه الأدلة الظن، أي دون اليقين المطلوب في باب العقائد، فأشار إلى نفي الدليل القاطع من الطرفين⁽²⁾، وهو كذلك. وقضية كلام الغزالي في بعض رسائله حدوث الرّوح بعد كمال خلق البدن، وحمل الحديث في خلق الأرواح قبل الأجساد على أرواح الملائكة، وأن الأجساد السّموات ونحوها، لكن قال القاضي في تفسير سورة الفجر عند تفسير قوله تعالى: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ (27) ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ...﴾ [سورة الفجر: 27-28] الآية، ما نصّه: "ارجعي إلى أمره أو مواعده بالموت، ويُشعر ذلك بقول من قال: كانت النفوس قبل الأبدان موجودة في عالم القدس"⁽³⁾. انتهى

وقد حُمل عليه الحديث الصحيح: «الْأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُّجَنَّدَةٌ فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا انْتَلَفَ، وَمَا تَنَافَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ»⁽⁴⁾. على أحد التفسيرين لذلك.

وقد ذكر في الإحياء من كتاب التّوحيد والتّوكل في حديث ملك الأرحام: "قال بعض السّلف أن الملك الذي يُقال له الرّوح هو الذي يولج الأرواح في الأجساد، وأنه يتنفس بوصفه، فيكون كلّ نفسٍ من أنفاسه روحًا يلج في الجسم"⁽⁵⁾. انتهى

ثم ظاهر هذا أن الخلاف في جميع الأرواح بالنّظر إلى جميع الأجساد، وحينئذ فعلى القول بتقدّم خلق الأرواح بالّفي عام على الأجساد كيف يكون عامًّا لكلّ جسم، وأنّ الأرواح خلقت دفعة واحدة متقدّمة عليها بهذا القدر من الزّمن كيف يكون عامًّا لجميع الأجساد مع أن بعض الأرواح متقدّم على بعض الأجساد بأكثر من ذلك؟ فعلى المراد بالعدد مُطلق الكثرة كما تقدّم نظيره من تقدّم تقدير المقادير على خلق السّموات بخمسين ألف عام.

وأما من يرى بتأخّر خلق الرّوح عن خلق الجسد فعمومه لجميعها ظاهر كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ [سورة المؤمنون: 14] وحديث ملك الأرواح السابق، ثم هل هذا الخلاف جارٍ في باقي أرواح سائر الحيوان أو خاصّ بالإنسان؟ فليراجع.

وأما الغزالي فقد أجاب عن السّؤال السابق بناء على ما ذهب إليه من تأخر خلق الرّوح الإنساني عن بدنه في كتابه التّفخ والتّسوية عن هذا الحديث، وعن قوله ﷺ أنا أول الأنبياء خلقا وآخرهم بعثا بأن المراد بالخلق

(1) شرح المقاصد في علم الكلام، التنفازاني، 36/2.

(2) ينظر: كتاب المواقف، عضد الدين الإيجي، 675/2-677.

(3) ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 311/5.

(4) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأنبياء، باب الأرواح جنود مجنّدة، ح 3158، 1213/3.

(5) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، 257/4.

هنا: التقدير دون الإيجاد، أي نظير ما ذكر في قوله تعالى: ﴿حَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾ [سورة الملك: 02]، فإنه قبل أن ولدته أمه لم يكن موجودا مخلوقا، ولكن الغايات والكمالات سابقة في التقدير لاحقة في الوجود، قال: وهو معنى قولهم: أول الفكرة آخر العمل، وأول العمل آخر الفكرة، ويبانه أن المهندس المقدر للدار أول ما يمثل في نفسه صورة الدار، فيحصل في تقديره دار كاملة، وآخر ما يوجد من أعماله هي الدار الكاملة، فالدار الكاملة هي أول الأشياء- في حقه- تقديرا وآخرها وجودا، لأن ما قبلها من ضرب اللبنيات وبناء الحيطان وتركيب الجدوع وسيلة إلى غاية وكمال؛ وهي الدار، فالغاية هي الدار، ولأجلها تقوم الآلات والأعمال.

ثم قال: وأما قوله عليه الصلاة والسلام: «كُنْتُ نَبِيًّا» إشارة إلى ما ذكرناه، وأنه كان نبيا في التقدير قبل تمام خلقة آدم عليه السلام، لأنه لم ينشأ خلق آدم إلا لينتزع من ذريته محمد ﷺ ويستصفي تديجا إلى أن بلغ كمال الصفا، قال: ولا تفهم هذه الحقيقة إلا بأن يعلم أن للدار وجودين: وجودا في ذهن المهندس وماغه وأنه ينظر إلى صورة الدار خارج الذهن في الأعيان، والوجود الذهني سبب الوجود الخارج العين، فهو سابق لا محالة، فالله تعالى يقدر ثم يوجد على وفق التقدير ثانيا⁽¹⁾. انتهى كلام الغزالي⁽²⁾ على ما نقله عنه صاحب المواهب وأقره⁽³⁾. وقد ردّه شارح الهمزية ابن حجر الهيتمي بقوله: "وليس المراد من ذلك التقدير، لأن غيره كذلك"⁽⁴⁾. انتهى فهو قصور منه وعدم فهم لكلام الغزالي على وجهه، ولو وقف على كلامه وتأمله ما صدر منه ذلك الرد فتأمل، وكأنه فهم أن المراد من التقدير في كلام الغزالي العلم، فلهذا ردّه، فإن غيره من الأنبياء يشاركون في ذلك. وقد تنبّه لدفع ذلك التوهم عن كلام الغزالي المحقق الصفوي فقال في شرحه للشفاء لحديث «كُنْتُ أَوَّلَ النَّبِيِّينَ فِي الْخَلْقِ وَآخِرُهُمْ فِي الْبَعْثِ»⁽⁵⁾ قال الغزالي: «بحسب التقدير»، ولم يرد العلم الأزلي كما توهم من بعض كلامه، فإنه لا ترتيب فيه، بل علم الكل دفعة، وإنما أراد تقدير ما كان وما يكون في اللوح، أو في علم ملك لما في صحيح مسلم مرفوعا: (أن الله تعالى كتب مقادير الخلق قبل السماوات والأرضين بخمسين ألف سنة...)⁽⁶⁾ الحديث، فقدّم هنا المقصود بالذات⁽⁷⁾. انتهى كلامه

وأقول: والذي يظهر أن مراد الغزالي ليس ما فهمه المحقق الصفوي عنه من أن التقدير لذلك وقع أولا في اللوح المحفوظ أو في علم ملك، بل لعل مراده ما يشبه الغرض والغاية كما في المنظر به (وهو البيت)، وقوله: «الغاية أول الفكر آخر العمل»، فمحصل كلامه أن محل النظر في التقدير: ذاته الشريفة، وأن الملاحظة تعلقت به ﷺ، وأنه لوحظ في الخلق لأدم، وصار كأنه شبيه بالعلّة الغائية لخلق آدم ﷺ من بين سائر الأنبياء، فلذلك

(1) كتاب النفخ والتسوية، أبو حامد الغزالي، مخطوط، ل3-4.

(2) ل11.

(3) ينظر: المواهب اللدنية، القسطلاني، 42/1-43.

(4) المنح المكينة في شرح الهمزية، ابن حجر الهيتمي، ص105.

(5) سبق تخريجه.

(6) تقدّم تخريجه.

(7) لم نقف عليه.

ظهرت خصوصيته، وليس في جواب الغزالي هذا ما يقتضي أن التقدير لذلك وقع في اللوح المحفوظ أو في علم ملك، فما ذكره المحقق الصفوي في شرحه للشفاء من شرح كلام الغزالي بما قاله شرح لكلام الغزالي بما لم يقصده، مع أن حمل التقدير المذكور في كلام الغزالي على ظهور ذلك في اللوح أو في علم الملك، بحيث لا يشاركه فيه غيره ﷺ من باقي الأنبياء لا يناسب ما ذكره علماء الأصول من الفرق بين القضاء والقدر، حيث قالوا: الفرق بينهما -على ما في التلويح- أن القضاء هو الحكم من الله والأمر أولاً، والقدر هو التقدير والتفصيل بالإظهار والإيجاد، وفي كلام الحكماء أن القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الإبداع، والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منزلة في الأعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز قائلًا: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ [سورة الحجر: 21]، وقريب منه ما يقال: «القضاء ما في العلم، والقدر ما في الإرادة»، وقد يُقال أن الله تعالى إذا أراد شيئاً قال له كن، فهناك شيان: الإرادة والقول، والإرادة قضاء، والقول قدر⁽¹⁾. انتهى

هذا ولا يخفى ما في تقرير الإمام الغزالي لهذا الحديث وتشبيهه بعمل المهندس من الخفاء، فإنه يقرب من تعليل أفعاله تعالى بالأعراض والعلل الحاملة الباعثة على الفعل، والذي عليه الأشاعرة أن أفعاله تعالى لا تُعلل بالأغراض؛ قال الشيخ في المواقف: أفعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تُحصى راجعة إلى مخلوقاته، لكنها ليست أسباباً باعثة على إقدامه وعللاً مقتضية للفاعلية، فلا تكون أغراضاً له ولا عللاً غائية لأفعاله حتى يلزم استكمالها بها، بل تكون غايات ومنافع لأفعاله، وآثاراً مُرتبة عليها، فلا يلزم أن يكون شيء من أفعاله عبثاً خالياً عن الفوائد، وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل أفعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلّة الغائية⁽²⁾. انتهى كلامه

قال مولانا حسن الفناري في حواشيه على شرح المواقف: قول السيد: «لكنها ليست أسباباً» لأن الباعث ما يكون مقصوداً بالقصد الأولي، ويكون القصد إلى تحصيل الفعل لأجل تحصيله، وأفعال الله تعالى ليست كذلك، بل كلها مقصودة بالقصد الأولي لاستغنائه الذاتي⁽³⁾. انتهى

وبقي أجوبة أخرى؛ منها ما رُوي عن كعب الأحبار أنه قبض جبريل من موضع قبره الأشرف طينة منيرة، فعُجنت بماء الجنة، فصارت كالدرّة ذات شعاع، فطافت بها الملائكة حول العرش وفي⁽⁴⁾ السماوات والأرض، فعرف الخلق محمداً وفضله قبل معرفة آدم⁽⁵⁾.

(1) شرح التلويح على التوضيح، التفتازاني، 339/2.

(2) كتاب المواقف، عضد الدين الإيجي، 197/1.

(3) بعد البحث لم نصل إلا لقطعة من هذا المخطوط، ولم نجد فيها شاهدنا.

(4) ل12.

(5) ينظر: حجة الله على العالمين في معجزات سيد المرسلين، يوسف بن إسماعيل النبهاني، 244/1-245.

وفي العوارف أن ذرة المصطفى ﷺ هي التي أجابت على ما في قوله تعالى: ﴿قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [سورة فصلت: 11]، ومنها دُحيت الأرض؛ وهو الأصل في التكوين، وإليه أشار بقوله: «كُنْتُ نَبِيًّا...» الحديث⁽¹⁾. أقول: الظاهر أن مراده من الطينة المنيرة المأخوذة من موضع قبره، وأنها ذرته، وأنها صارت ذات شعاع، وأنها التي دُحيت منها الأرض، وأنها التي أجابت بقولها ﴿أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾، أنها المأخوذة من سُرّة الكعبة لا من قبره إلا أن يوافق ما هو المنقول من أن تربته مكية الأصل، وأن الطوفان نقلها إلى محل قبره الشريف من المدينة، فهو مكّي الأصل مدنيّ القبر، ليوافق ما اشتهر من أنّ مدفن الإنسان محلّ قبره، فيكون الأخذ لها سابقا على الطوفان، وبعدها استقرت في المدينة أخذ منها ودُرّ على منيّ والدّه عبد الله، فلهذا دُفن فيها. وفي حمل الطوفان لها إلى المدينة مع أنه لم يتسلّط على محلّ الكعبة ولم يعلّها باعتبار نقل الريح لها إلى ماء الطوفان ثم وصولها إلى المدينة.

وعلى كلّ فليست هذه الطينة هي روحه الشريف، لأن الروح من الإبداعات الكائنة بـ(كن) من غير مادة، وتولد من أصل كأعضاء الجسد، كما نصّ عليه القاضي في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي...﴾ [سورة الإسراء: 85] الآية، والحاصل أن الطينة المذكورة أخذت أولا من سُرّة الكعبة قبل خلق جسم آدم ﷺ، وطيف بها على الملائكة قبل علمهم بآدم ﷺ، ثم أُعيدت إلى محلّها بالكعبة إلى أن قذفتها الريح إلى ماء الطوفان، فحملها إلى محلّ قبره بالمدينة، ثم أخذ منها حين أوان خلق جسمه الشريف ودُرّ على منيّ والدّه عبد الله، وبذلك تندفع الشبهة فتأمل.

قيل: أو المراد أن نوره أول مخلوق، وفيه أحاديث، وهذا النور أمرٌ غير الروح لأحاديث، منها: أنّه جعل في ظهر آدم عليهما الصلّاة والسلام. فهذه وجوه لهذا الحديث. انتهى كلام المحقق الصفوي في شرح الشفاء⁽²⁾ وظاهر ما تقدّم أنّه ﷺ أخذ عليه العهد قبل نفخ الروح في آدم ﷺ قبل وجود الأنبياء وخلقهم، وقد أخذ عليه أيضا العهد مع الأنبياء بعد ذلك حين أُخرجت الدّرية من ظهر آدم ﷺ، وقد أجاب بذلك المحقق الصفوي في شرح الشفاء، حيث قال: أنه يمكن الجمع بأنه أخذ من نبينا ﷺ مرة قبل ذلك بانفراده كما ذكر، ومرة بعد ذلك مع الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه.

ثم قال: وحديث الإخراج من ظهر آدم رواه مالك⁽³⁾ والترمذي⁽⁴⁾ وغيرهما في أحاديث صحاح مرفوعة، وإن كان أحاديث أخذ العهد من الخلق لم تصح إلا موقوفة، وظاهر القرآن أنه أخذ من ظهور الأولاد⁽⁵⁾، وبه صرح البغوي وغيره، فقال: أخرج كلّ ذرة من أبيها على ما يقع عليه التّناسل، وهو على كلّ شيء قدير، ولما كان آدم

(1) ينظر: عوارف المعارف، الشّهروزدي، ص 66.

(2) لم نقف عليه.

(3) في الموطأ، كتاب الجامع، باب النهي عن القول بالقدر، ح 1873، 69/2.

(4) في السنن، كتاب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ، سورة الأعراف، ح 3075، 266/5.

(5) لم نقف عليه.

أَبًا لِلْكَلِّ صَحَّ أَنْ الْكَلَّ مِنْ ظَهْرِهِ، وَالْمَعْلُومُ مِنَ الْقِصَّةِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ أَجْسَامًا صَغَارًا وَعَلَّقَ بِهَا أَرْوَاحًا، وَأَمَّا كَيْفِيَّةُ الْإِخْرَاجِ مِنَ الظَّهْرِ وَحَقِيقَةُ مَعْنَاهُ فَسَكَتُوا عَنْهُ، وَنَحْنُ عَلَى آثَارِهِمْ⁽¹⁾.

أقول: في قوله «سكتوا عنه...» إلخ نظرٌ، فقد نقل السُّهْرَوَزْدِي أَنَّهُ قِيلَ: كَانَ الْمَسْحُ مِنْ بَعْضِ الْمَلَائِكَةِ⁽²⁾، وَقِيلَ: كَانَ مِنَ اللَّهِ، وَالْفِعْلُ تَارَةً يُضَافُ إِلَى الْمُبَاشِرِ، وَتَارَةً إِلَى الْمَتَسَبِّبِ، فَسَالَتِ الدُّرِّيَّاتُ مِنْ مَسَامِ بَدَنِهِ كَمَا يَسِيلُ الْعَرَقُ بَعْدَ كُلِّ آدَمِي ذَرَّةٍ، ثُمَّ رَدَّهَا إِلَى ظَهْرِ آدَمَ، فَأَهْلُ الْقُبُورِ مَحْبُوسُونَ حَتَّى يَخْرُجَ أَهْلُ الْمِيثَاقِ كُلُّهُمْ مِنْ أَصْلَابِ الرِّجَالِ وَأَرْحَامِ النِّسَاءِ.

وقال البغوي: قال مقاتل وغيره من أهل التفسير: أن الله تعالى مسح صفحة آدم اليمنى، فأخرج منه ذريةً بيضاء كهيئة الدّر يتحرّكون، ثم مسح صفحة ظهره اليسرى، وأخرج منه ذرية سوداء كهيئة الدّر، فقال: يا آدم؛ هؤلاء في الجنة برحمتي، وهم أصحاب اليمين، وقال للسود: هؤلاء في النار ولا أبالي، وهم أصحاب الشمال، وأهل السعادة أقروا طوعاً، فقالوا: بلى، وأهل الشقاوة أقروا كرها. قال الزجاج: وجاز أن يكون الله تعالى جعل لأمثال الدّر فهما يعقل به، كما قال: قالت نملة⁽³⁾. انتهى كلام البغوي

وقد أطل السُّهْرَوَزْدِي فِي تَحْقِيقِ ذَلِكَ، وَفِي التَّلْوِيحِ تَحْقِيقَ⁽⁴⁾ ذَلِكَ أَيْضًا فَلْيَرَأِ.

وفي تفسير الحافظ عماد الدين ابن كثير عن علي وابن عباس عليهما السلام في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ...﴾ [سورة آل عمران: 81] الآية أن الله تعالى لم يبعث نبيا من آدم فمن بعده إلا أخذ عليه العهد في محمد عليه السلام لئن بُعث وهو حيّ ليؤمنن به، أي: ليصدقن بنبوته، أو ليقبلن دعوته ويتبعن ملته، ولينصرنه، ويأخذن العهد بذلك على قومه بقرينة أن دينه ناسخ الأديان كما في حديث: (لو كان موسى حيّا لما وسعه إلا اتباعي)⁽⁵⁾.

وهذا الأخذ والميثاق وقع في هذه النشأة كما هو الظاهر من قوله: «لم يبعث...» إلخ، ولا ينافي ذلك ما في المعالم من أن الله تعالى قال حين استخرج الدرية من صلب آدم وأخذ الميثاق في أمر محمد: ﴿أَقْرَرْتُمْ﴾ [سورة آل عمران: 81] لجواز أن يكون وقوع ذلك مرة أخرى. كذا حقق المحقق الصّفي⁽⁶⁾

قال ابن حجر في شرح الهمزية: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ﴾ [سورة آل عمران: 81]، أي وأممهم، فحذف استغناء بذكر المتبوع عن ذكر التابع، وقد اختلف المفسرون فيها، والذي قاله عليّ وابن عباس وجمع ما ذكره.

(1) ينظر: معالم التنزيل، البغوي، 247/2.

(2) ينظر: عوارف المعارف، السُّهْرَوَزْدِي، ص 66.

(3) ينظر: معالم التنزيل، البغوي، 247/2.

(4) ل 13.

(5) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، 58/2.

(6) لم نقف عليه

ويلزم من هذا أن الأنبياء كانوا يأخذون الميثاق من أممهم بأنهم إذا أدركوا محمداً ﷺ آمنوا به ونصروه، ودعوى أن هذا معنى الآية دون الأول مردودة، ولا ينافي الأول العلم بأن الأنبياء لا يدركون حياته ﷺ ولا الحكم في آخر الآية بالفسق على من تولى عن ذلك، لأن التعليق في مثل ذلك لا يستلزم الوقوع، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿لَنْ أَشْرَكَتَ لِيَخْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [سورة الزمر: 65]، و﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ (44) لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ﴾ [سورة الحاقة: 44-45]، فالمقصود أنه لو فرض أنه بُعث وهم أحياء لزمهم ذلك، كما أن القصد من هاتين الآيتين الفرض والتقدير أيضاً.

وحكمة أخذ الميثاق على الأنبياء إعلامهم وأممهم بأنه المتقدّم عليهم، وأنه نبينهم ورسولهم، وقد ظهر ذلك في الدنيا بكونه أممهم ليلة الإسراء، ويظهر في الآخرة بأنهم كلهم تحت لوائه، بل وفي آخر الزمان يكون عيسى ﷺ ينزل حكماً بشريعة محمد ﷺ دون شريعته⁽¹⁾. انتهى

وأخذ الإمام السبكي من هذه الآية أنه ﷺ نبي الأنبياء وأنه على تقدير مجيئه في زمانهم يكون مرسلاً إليهم فتكون نبوته ورسالته عامة لجميع الخلق من زمن آدم إلى يوم القيامة، وتكون الأنبياء وأممهم كلهم من أمته، فلو اتفق مجيئه في زمان آدم أو نوح أو إبراهيم أو موسى أو عيسى صلوات الله وسلامه عليهم وجب عليهم وعلى أممهم الإيمان به ونصرته، وبذلك أخذ الله تعالى الميثاق، ويكون قوله: وبعثت إلى الناس كافة لا يختص به الناس في زمانه إلى يوم القيامة، بل يتناول من قبلهم أيضاً، وبه تبين معنى قوله: «كُنْتُ نَبِيًّا وَآدَمُ بَيْنَ الرُّوحِ وَالْجَسَدِ» فظهر بذلك حكمة كون الأنبياء تحت لوائه في الآخرة وصلاته بهم ليلة الإسراء في الدنيا⁽²⁾. قال المحقق الصفوي في شرحه للشفاء في تفسير الآية المذكورة وجهان: أحدهما أن يصدقوا بنبوته، والثاني أن يتبعوا ملته⁽³⁾.

وأما ما نقل عن الشيخ تقي الدين السبكي من أن الأنبياء كانوا من أمته وعلى دينه في زمانهم والاختلاف بحسب الزمان والعباد، فمما لا دليل عليه ولا قائل به، والاحتمال المخالف للظواهر لا اعتداد به⁽⁴⁾. انتهى وأقول: ذكر القاضي في تفسير قوله تعالى من سورة البقرة: ﴿وَأَمِنُوا بِمَا أُنزِلَتْ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ﴾ [سورة البقرة: 41]، وتقيد المُنزَل بأنه مصدق لما معهم من الكتب الإلهية من حيث أنه نازل حسب ما نُعت فيها أو مُطابق لها في القصص، والمواثيق، والدعاء إلى التوحيد، والأمر بالعبادة، والعدل بين الناس، والنهي عن المعاصي والفواحش، وفي ما يخالفها من جزئيات الأحكام بحسب تفاوت الأعصار في المصالح من حيث أن كل واحدة منها حق بالإضافة إلى زمانها مراعى فيها صلاح من خوطب بها حتى لو أنزل المقدم في أيام المؤخر لنزل على

(1) المنح المكّية في شرح الهمزية، ابن حجر الهيتمي، ص 105.

(2) ينظر: فتاوى السبكي، السبكي، 40/1.

(3) لم نقف عليه.

(4) ينظر: فتاوى السبكي، السبكي، 40/1.

وفقه. ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: «لَوْ كَانَ مُوسَى حَيًّا مَا وَسِعَهُ إِلَّا اتِّبَاعِي»⁽¹⁾، على أن إتباعه لا ينافي الإيمان به بل يوجبه، ولذلك عرّض بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ﴾ [سورة البقرة: 41]⁽²⁾. انتهى كلامه، وذكر⁽³⁾ مثله في تفسير سورة آل عمران⁽⁴⁾.

قال مولانا سعدي أفندي: قوله «وفي ما يخالفها من جزئيات الأحكام» عطف على قوله «في القصص»، ولما كان المطابقة مع المخالفة مشكلة بحسب الظاهر بيّن وجهها بقوله «من حيث أن كل واحدة...» الخ⁽⁵⁾، وقد اعترض قول القاضي في فوائده⁽⁶⁾ بقوله: كان نبياً ﷺ مرسلًا للناس كافة، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام «لَوْ كَانَ مُوسَى حَيًّا مَا وَسِعَهُ إِلَّا اتِّبَاعِي»⁽⁷⁾ بخلاف سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فلو كان نبينا زمن واحد منهم لوسعه أن لا يتبعه، وبهذا تبين وجه الحديث المذكور، واتّضح ما سبق له من الكلام من بيان فضله ﷺ. ومن قال لو أنزل الكتاب المتقدم في أيام المتأخر لنزل على وفقه، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: «لَوْ كَانَ مُوسَى حَيًّا مَا وَسِعَهُ إِلَّا اتِّبَاعِي»⁽⁸⁾ لم يدر أنه حينئذ لا تظهر الفضيلة، فإن موسى عليه الصلاة والسلام لو كان حيا في زمن عيسى ﷺ لما وسعه إلا اتباعه، وسياق الكلام على ما نبهت عليه في ما تقدم لإظهار الفضيلة، وأيضا موجب ما ذكره في تقرير ما قلناه عنه من أن التّخالف في جزئيات الأحكام بحسب تفاوت الأعصار في المصالح من حيث أن كل واحدة منها حق بالإضافة إلى زمانها مراعى فيه صلاح من خوطب بها انتساح الشريعة لا انتساح النبوة والأول لا يستلزم الثاني⁽⁹⁾. انتهى كلامه

هذا ونقل في المواهب أنه "يروى أن الله تعالى لما خلق آدم عليه الصلاة والسلام ألهمه أن قال: يا رب لِمَ كُنَيْتَنِي أبا محمد؟ قال الله تعالى: يا آدم ارفع رأسك، فرفع رأسه، فرأى نور محمد ﷺ في سرادق العرش فقال يا رب؛ ما هذا النور، قال هذا نور نبي من ذريتك اسمه في السماء أحمد وفي الأرض محمد، لولاه ما خلقتك ولا خلقت سماء ولا أرضا، ولله در القائل:

وَكَاَنَّ لَدَى الْفِرْدَوْسِ فِي زَمَنِ الرِّضَا وَأَثْوَابُ شَمْلِ الْإِنْسِ مُحْكَمَةُ الشُّدَى
يُشَاهَدُ فِي عَذَنِ ضِيَاءٍ مُشْعَشَعًا يَزِيدُ عَلَى الْأَنْوَارِ فِي الضُّوْءِ وَالْهُدَى

(1) رواه البيهقي في شعب الإيمان، الإيمان بالقرآن المنزل على سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، حديث جمع القرآن، ح 175، 347/1.

(2) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 76/1.

(3) 14.

(4) ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 25/2.

(5) لم نقف عليه.

(6) يقصد حاشيته على البيضاوي، فإن اسمها: الفوائد البهية.

(7) سبق تخريجه.

(8) سبق تخريجه.

(9) لم نقف عليه.

فَقَالَ إِلَٰهِي مَا الصِّبْيَاءُ الَّذِي أَرَىٰ جُنُودَ السَّمَاءِ تَعُشُّوهُ إِلَيْهِ تَرُدُّدًا
فَقَالَ نَبِيُّ حَايِرٍ مَنْ وَطِئَ الثَّرَىٰ وَأَفْضَلَ مَنْ فِي الْخَيْرِ رَاحَ وَاعْتَدَىٰ
تَحْيِرْتُهُ مِنْ قَبْلِ خَلْقِكَ سَيِّدًا وَالْبَسْتُهُ قَبْلَ النَّبِيِّينَ سُودَّدًا⁽¹⁾

وروي عن جابر بن عبد الله الأنصاري رضي الله عنه قال قلت يا رسول الله بأبي أنت وأمي أخبرني عن أول شيء خلقه الله تعالى قبل الأشياء، قال يا جابر إن الله تعالى خلق قبل الأشياء نور نبيك من نوره، فجعل ذلك النور يدور بالقدرة حيث شاء الله تعالى، ولم يكن في ذلك الوقت لوح ولا قلم ولا جنة ولا نار ولا ملك ولا سماء ولا أرض ولا شمس ولا قمر ولا جنى ولا إنسي، فلما أراد الله تعالى أن يخلق الخلق قسم ذلك النور أربعة أجزاء؛ فخلق من الجزء الأول القلم، ومن الثاني اللوح، ومن الثالث العرش، ثم قسم الجزء الرابع أربعة أجزاء؛ فخلق من الجزء الأول حملة العرش ومن الثاني الكرسي، ومن الثالث باقي الملائكة، ثم قسم الرابع أربعة أجزاء؛ فخلق من الأول نور ابصار المؤمنين ومن الثاني نور قلوبهم، وهي المعرفة بالله تعالى ومن الثالث نور أنسهم؛ وهو التوحيد لا إله إلا الله محمد رسول الله... الحديث، وسكت عن الجزء الرابع⁽²⁾.

ويؤخذ من باقي الحديث الذي نقله صاحب الخميس أن نور نبينا ﷺ أودع في الحجب إلى أن أودع في ظهر آدم ﷺ.⁽³⁾

فقوله في الحديث «من الجزء الأول القلم، ومن الثاني اللوح، ومن الثالث العرش» لا يخفى أن خلق القلم من الجزء الأول، والعرش من الثالث لا يقتضي سبق خلق القلم على العرش، فيخالف ما هو المختار عندهم من سبق خلق العرش لجواز سبق خلق العرش من الجزء الثالث ثم خلق القلم من الجزء الأول فتقسيم⁽⁴⁾ النور إلى أربعة أقسام لا يقتضي تقدم الخلق من كل جزء تقدم في التقسيم فليتأمل.

وقوله «فخلق من الأول السماوات، ومن الثاني الأرض» يشكل عليه ما ذكره المفسرون في تفسير قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ [سورة الأنبياء: 30]، من أن الماء أريد واضطرب فحصل فيه دخان وطين فصعد الدخان وعلا، فخلق منه السماء ومن الزبد الجبال، ومن الطين الأرض، إلا أن يقال أصل ذلك كله النور المحمدي ﷺ.

هذا وقد اختلف هل القلم أول المخلوقات بعد النور المحمدي؟ فقال الحافظ أبو علي الهمداني: الأصح أن العرش قبل القلم لما ثبت في الصحيح عن عبد الله بن عمر: قال رسول الله ﷺ: قدر الله تعالى مقادير الخلق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة وكان عرشه على الماء، فهذا صريح أن التقدير وقع بعد خلق

(1) المواهب اللدنية، القسطلاني، 45/1-46.

(2) ينظر: المواهب اللدنية، القسطلاني، 48/1.

(3) ينظر: تاريخ الخميس في أحوال أنفس النفيس، الديار بكري، 44/1.

(4) ل15.

العرش والتقدير وقع عند أول خلق القلم، لحديث عبادة ابن الصامت مرفوعاً: أول ما خلق الله تعالى القلم قال له اكتب، قال ربي وما اكتب، قال مقادير كل شيء. رواه أحمد⁽¹⁾ والترمذي وصححه⁽²⁾.⁽³⁾

وأقول كذا روي في المواهب: «إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى الْقَلَمَ قَالَ: اكْتُبْ»⁽⁴⁾ (بدون الفاء أو ثم)»⁽⁵⁾، والذي رواه صاحب الخميس فقال: وهذه الرواية أظهر في الدلالة المذكورة، فإن رواية (قال) بدون الفاء لا تدل على أن القلم مما ورد فيه حديث مطلق بأنه أول ما خلق، بل ليس إلا الدلالة على أنه أول ما خلق القلم أمر بالكتابة، وأما أنه أول ما خلق مطلقاً فلا يدل عليه، وأما (فقال) بالفاء فيدل على هذا، وأنه أمر بالكتابة عقب خلقه، فيستفاد منه افتتان خلقه بإمره بالكتابة، وقد علم مما تقدم أن الكتابة بعد خلق العرش فيكون القلم المقرون خلقه بالكتابة بعد العرش أيضاً باللائم⁽⁶⁾. وأما خلق اللوح فهل قرن بخلق القلم أو تقدم عليه بعد خلق العرش؟ لم يتعرض له.

(1) في المسند بلفظ: «...قَالَ فَاتَّكَبَ مَا يَكُونُ وَمَا هُوَ كَائِنْ إِلَى أَنْ تَقُومَ السَّاعَةُ». ينظر: تمة مسند الأنصار، حديث عبادة بن الصامت، ح 22707، 381/37. قال شعيب الأرنبوط: "حديث صحيح".

هذا وذكر في المواهب أن أحمد⁽¹⁾ والترمذي وصححه أيضا⁽²⁾ روى من حديث أبي رزين العقيلي مرفوعا: (إن الماء خلق قبل العرش)، وروى السدي بأسانيد متعددة (أن الله تعالى لم يخلق شيئا مما خلق قبل الماء)⁽³⁾، قال: فيجمع بينه وبين ما قبله بأن أولية القلم بالنسبة إلى ما عدا التور النبوي المحمدي والماء، والعرش⁽⁴⁾. انتهى فقوله «أن الماء خلق قبل العرش» أقول: قد استدل القاضي بقوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ [سورة هود: 07] على أن الماء أول حادث بعد العرش من أجرام هذا العالم، وقيل كان الماء على متن الريح⁽⁵⁾. انتهى ومع هذه الروايات الصحيحة بتقدم خلق الماء على العرش كيف صاغ للقاضي هذا الأخذ! وقد اعترضه المولى سعدي⁽⁶⁾ وسنان⁽⁷⁾ والمولى أبو السعود⁽⁸⁾ بأنه يتطرق إليه المنع. وأعجب من ذلك أن السهروردي أخذ من نفس هذه الآية تقدم خلق الماء على العرش⁽⁹⁾، وفي أخذه ذلك منها توقف أيضا. وقول القاضي: «وقيل كان الماء على متن الريح»، يعني فلا يكون الماء أول حادث بل يكون أول حادث هو الريح فقط أو مع الماء. انتهى، وسيأتيك بسط الكلام على عبارة القاضي.

ثم قال صاحب المواهب: "وقيل الأولية في كل بالإضافة إلى جنسه أي أول ما خلق الله تعالى من الأنوار نوري، وكذا في باقيها⁽¹⁰⁾، وروى عن ابن عباس رضي الله عنه: أول ما خلق الله تعالى جوهرة طولها وعرضها مسيرة ألف سنة في مسيرة عشرة آلاف سنة، فنظر الله تعالى إليها بالهيبة فذابت واضطربت ثم ثار منها دخان فارتفع واجتمع

(1) في المسند، مسند المدنيين، حديث أبي رزين العقيلي لقيط بن عامر المنتفق، ح 16188، 108/26. وقال شعيب الأرناؤوط: "إسناده ضعيف".

(2) في السنن، كتاب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ، باب ومن سورة هود، ح 3109، 288/5. وقال: هذا حديث حسن. وضعفه الألباني في ضعيف سنن الترمذي، ص 382.

(3) لا يوجد حديث بهذا اللفظ، إلا أن معناه صحيح: حديث ورد في صحيح البخاري من حديث عمران بن حصين رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال: «كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَبْلَهُ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ، ثُمَّ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ...». كتاب التوحيد، باب ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ [سورة هود: 07]، ح 6982، 2699/6.

(4) ينظر: المواهب اللدنية، القسطلاني، 49/1.

(5) ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 128/3.

(6) لم نقف عليه.

(7) حاشية على تفسير البيضاوي، سنان أفندي، ل 281.

(8) ينظر: تفسير أبي السعود، أبو السعود العمادي، 187/4.

(9) عوارف المعارف، السهروردي، ص 83.

(10) المواهب اللدنية، القسطلاني، 49/1.

ذلك فقام فوق الماء فجعل الزبد أرضا والدخان سماء⁽¹⁾ قالوا: والسماء من دخان خلقت وبريح ارتفعت وبإشارة تفوقت وبلا عمد قامت وبنفخة انكسرت⁽²⁾.⁽³⁾ انتهى

واختاره صاحب الكشف وأخذ منه تقدم خلق الأرض على خلق السماء⁽⁴⁾.

وقال النيسابوري: قال بعضهم: أول ما خلق الله تعالى زمردة خضراء، ويقال: اللوح المحفوظ والقلم⁽⁵⁾، ويقال: الوقت والزمان، ويقال: العرش والكرسي، ويقال: خلق أولا عاقلا، بأنه أراد أن ينتفع بعقله غيره⁽⁶⁾، ويقال: خلق جوهرًا متغيرًا من الألوان والطباع والهيئات، ثم خلق الهيئات فركبها من الطباع والألوان فصارت بسيطة مؤلفة مطبوعة، ويقال: خلق أولا نقطة ثم نظر إليها بالهيئة فتضعضعت وتمايلت فسيرها الله تعالى ألفا⁽⁷⁾، وجاء عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال: «لما أراد الله تعالى أن يخلق الأشياء إذ كان عرشه على الماء وإذ لا أرض ولا سماء خلق الريح فسلطها على الماء حتى اضطربت أمواجه وأثار ركامه فأخرج من الماء دخانًا وطينا وزبدا، فأمر الدخان فعلا وسما، فخلق منه السموات، وخلق من الطين الأرضين، وخلق من الزبد الجبال»⁽⁸⁾. وتقدم لك الرواية بأن الأرض خلقت من الزبد، وهذا يدل على أن الزبد خلق منه الجبال.

ووقع في كلام الغزالي أن أول ما خلق الله تعالى العقل⁽⁹⁾، وهذا ورد بإسنادين ضعيفين كما قال الحافظ العراقي في تخريج أحاديث الإحياء⁽¹⁰⁾، لكن تضمن كلام الغزالي تسميته قلمًا، وقد روى أحمد والترمذي وصححه من حديث عبادة بن الصامت مرفوعا: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى الْقَلَمَ ثُمَّ قَالَ لَهُ اكْتُبْ، فَجَرَى بِمَا هُوَ كَاتِبٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»⁽¹¹⁾، فإن كان المراد بالقلم هذا الملك، وأنه المسمى بالعقل كما أشتمل عليه كلام الغزالي فهذا الحديث الثابت مأخذ قوله بأوليته، وقد حكى أبو علي الهمداني أن للعلماء قولين في ما خلق أولا؛ هل هو العرش أو القلم، قال والأكثر على سبق العرش، واختار بن جريج ومن تبعه الثاني، وفي الحديث الصحيح: «كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ»-وفي رواية: ولم يكن معه-وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ وَكَتَبَ فِي الذِّكْرِ كُلِّ

(1) ينظر: مدارك التنزيل، النسفي، 228/3.

(2) ل16.

(3) ينظر: تفسير روح البيان، إسماعيل حقي، 91/1.

(4) ينظر: الكشف، الرمخشري، 189/4.

(5) ينظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان، نظام الدين النيسابوري، 388/4.

(6) ينظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان، نظام الدين النيسابوري، 123/1.

(7) قال السيوطي: "في كشف الأسرار قال النيسابوري: قال بعضهم: خلق الله أولا زمردة خضراء..." ينظر: الحاوي للفتاوى، السيوطي، 373/2.

(8) أورده السيوطي في: الدرر المنتور، 107/1، وفي الهيئة السنينة، ص48. والدّهبي في العلو، ح295، ص112. وقال: إسناده ضعيف.

(9) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، 83/1.

(10) ينظر: تخريج أحاديث الإحياء، الحافظ العراقي، ص99.

(11) الحديث بمعناه سبق تخريجه.

شَيْءٍ...»⁽¹⁾، وفيه دلالة على أنه لم يكن في القدم غيره تعالى، لا الماء ولا العرش ولا غيرهما، لأنَّ كلَّ ذلك عن الله تعالى.

قال السهروردي: "وظاهر قوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ [سورة هود: 07]، سبق خلق الماء على خلق العرش، وجاء في رواية: وكان عرشه على الماء، ثم خلق القلم فقال له اكتب ما هو كائن، ثم خلق السماوات والأرض ما فيهن، وصرَّح بترتيب المخلوقات بعد الماء والعرش وأن القلم بعدهما.

وقد روى أحمد والترمذي وصححه من حديث أبي رزين العقيلي مرفوعاً⁽²⁾ أن الماء خلق قبل العرش، وروى السدي في تفسيره بأسانيد متعددة⁽³⁾ أن الله تعالى لم يخلق شيئاً مما خلق قبل الماء أولاً، ثم العرش، وجمع بين ذلك وبين ما سبق في أولية القلم بأن أوليته بالنسبة إلى ما بعد الماء والعرش، أو بالنسبة ما صدر منه من الكتابة أي أنه قيل له اكتب أول ما خلق، وهذا الجمع موافق لما سبق عن الأكثر من تقدم خلق العرش على القلم⁽⁴⁾. انتهى كلام السهروردي

وقال الشيخ ابن حجر الهيتمي: "وعن جابر عليه السلام: يا رسول الله أخبرني عن أول شيء خلقه الله قبل الأشياء، قال يا جابر إن الله خلق قبل الأشياء نور نبيك من نوره فجعل ذلك النور يدور بالقدرة حيث شاء الله تعالى ولم يكن في ذلك الوقت لوح ولا قلم ولا جنة ولا نار ولا ملك ولا سماء ولا أرض ولا شمس وقمر ولا جني ولا إنسي، فلما أراد الله تعالى أن يخلق الخلق قسم ذلك النور أربعة أجزاء؛ فخلق من الجزء الأول القلم، ومن الثاني اللوح، ومن الثالث العرش، ثم قسم الجزء الرابع أربعة أجزاء؛ فخلق من الأول السماوات ومن الثاني الأرضين ومن الثالث الجنة والنار، ثم قسم الرابع أربعة أجزاء؛ فخلق من الجزء الأول نور أبصار المؤمنين ومن الثاني نور قلوبهم، وهي المعرفة بالله تعالى ومن الثالث نور أنسهم؛ وهو التوحيد لا إله إلا الله محمد رسول الله... الحديث، وصح حديث أول ما خلق الله تعالى القلم، وجاء بأسانيد متعددة أن الماء لم يخلق قبله شيء، ولا ينافيان ما في الأول من أن نور محمد عليه السلام أول ما خلق، لأن الأولية في غيره نسبية، وفيه حقيقة فلا تعارض"⁽⁵⁾.⁽⁶⁾ انتهى كلام ابن حجر

(1) رواه البخاري في الصحيح، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قول الله تعالى ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [سورة الروم: 27]، ح 3019، 1166/3.

(2) سبق تخريجهما.

(3) ينظر: تفسير القرآن العظيم، ابن أبي حاتم، سورة البقرة، ح 304، 74/1. وسورة القلم، ح 3364، 3364/10.

(4) عوارف المعارف، السهروردي، ص 86.

(5) ل 17.

(6) المنح المكّية في شرح الهمزية، ابن حجر الهيتمي، ص 93-94.

وقال القاضي في تفسير سورة هود عند قوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ [سورة هود: 07]، قبل خلقهما ولم يكن حائل بينهما لا أنه كان موضوعا على متن الماء، واستدل به على إمكان الخلاء، وأن الماء أول حادث بعد العرش من أجرام هذا العالم وقيل كان عرشه على متن الريح⁽¹⁾. انتهى

قال مولانا سنان أفندي قوله «لم يكن حائل بينهما» قال الأصم: هذا كقولهم السماء على الأرض، وليس ذلك على سبيل كون أحدهما ملتصقا بالآخر، ويكون معنى قول القاضي: لم يكن حائل أنه لم يكن حائل محسوس، فإن بين السماء والأرض حائلا؛ وهو الهواء، لكن لما لم يكن محسوسا لم يعد حائل⁽²⁾. انتهى

وهذا التقييد غير مناسب لكلام القاضي في إثبات الخلاء، فإن الهواء جسم والقائل بإمكان الخلاء ينفي الهواء أيضا، ولهذا قال في الطوابع: والدليل على إمكان الخلاء أنه لو رفع صفحة ملاء، أي لا اختلاف في أجزائها رفعا وخفضا، ولا مسام فيها أصلا عن صفحة مثلها دفعة بعد انطباقهما بحيث لا يتخللها شيء لخلاء الوسط أول زمان الارتفاع لأن الجسم كالهواء إنما ينتقل إلى الوسط من الأطراف بناءً على رأي الحكيم، فحال كونها على الطرف يكون الوسط خاليا لامتناع حصول الجسم في زمان واحد في مكانين إلى آخر كلامه⁽³⁾.

ولعل سنان أفندي إنما قيد بذلك تفريعا على كلام الأصم حيث شبهه بقولهم: السماء على الأرض فإن الهواء بينهما، ولا يلزم أن يُعطى المشبّه حكم المشبّه به من كل وجه، فإنه قد يدعي مثبت الخلاء بين العرش والماء أن ليس هناك هواء بخلافه بين السماء والأرض، فإن الهواء بينهما وذلك لحدوث الهواء بعد العرش بمدة. هذا وقول القاضي «لا أنه كان موضوعا على متن الماء» قال مولانا سعدي أفندي: ليت شعري ما المانع من إرادته وأشار سنان أفندي إلى جوابه حيث قال: قوله لا أنه كان موضوعا على متن الماء ليس نفيا لعدم الحائل لعدم المنافاة بينهما، بل المراد أن عدم الحائل ليس بالانطباق، ومبنى هذا التنفي على كون الظاهر ذلك، فإن كون العرش منطبقا على الماء أولا ثم رفعه عنه يحتاج إلى دليل وهو منتف⁽⁴⁾. انتهى

فقول سنان «إن كون العرش منطبقا على الماء أولا ثم رفعه عنه يحتاج إلى دليل» أقول: ذكر الإمام الحافظ ابن حجر في شرح البخاري ما نصه قول البخاري: «وعرشه على الماء» ظاهره أنه كذلك حين التحدث بذلك، وظاهر الحديث الذي قبله أن العرش كان على الماء قبل خلق السماوات والأرض، ويجمع بأنه لم يزل على الماء، وليس بالمراد بالماء ماء البحر، بل ماء تحت العرش كما شاء الله تعالى، وقد جاء بيان ذلك في حديث ذكرته في أول الباب ويحتمل أن يكون على البحر، بمعنى أن أرجل حملته في البحر كما ورد في بعض الآثار فيما أخرجه بعضهم في قوله تعالى وسع كرسيه السماوات والأرض، قال إن الصخرة التي الأرض السابعة

(1) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 128/3.

(2) حاشية على تفسير البيضاوي، سنان أفندي، ل282.

(3) ينظر: طوابع الأنوار من مطالع الأنظار، البيضاوي، ص113.

(4) لم نقف عليه.

عليها وهي منتهى الخلق على أرجائها أربعة من الملائكة لكل واحد منهم أربعة أوجه؛ وجه إنسان وأسد وثور ونسر، فهم قيام عليها قد احتاطوا بالأرضين والسموات ورؤوسهم تحت الكرسي⁽¹⁾. انتهى كلام ابن حجر لكن قد يقال لو سلم الاحتمال الأول ليس في هذا أن العرش على متن ذلك الماء لجواز أن يكون بينهما خلاء وأن لا يكون على متنه فيأتي كلام سعدي أفندي، ولا يظهر ما قاله سنان أفندي على هذا الاحتمال، ثم ما استشهد به الحافظ على الاحتمال الثاني محل بحث لأنه لا يلزم من كون أرجل الملائكة الحاملين للعرش على الصخرة أن تكون في الماء.

وقال في الهيئة السنية في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ [سورة هود: 07] أنه لما خلق الله تعالى السموات والأرض قسم ذلك الماء الذي كان عليه العرش قسمين، فجعل نصفه تحت العرش (وهو البحر المسجور) فلا يقطر عنه قطرة حتى ينفخ في الصور فينزل منه مثل الطلّ، فتنبت منه الأجسام، وجعل النصف الآخر تحت الأرض السفلى⁽²⁾، وذكر أيضا أن الله تعالى احتجب عن خلقه بأربعة أشياء: بنور وظلمة ثم بنور وظلمة من فوق السموات السبع والبحر الأعلى فوق ذلك كله تحت العرش⁽³⁾، وذكر أيضا رواية أن بين السماء السابعة إلى الكرسي مسيرة خمس مئة عام، وما بين الكرسي⁽⁴⁾ والماء مسيرة خمس مئة عام، والعرش على الماء⁽⁵⁾، وهذه الرواية تقتضي أن الماء فوق الكرسي وأن الكرسي مفصول من العرش، وقد قدم ما يخالف ذلك وأن الكرسي ملصوق بالعرش وأن جميع الماء في جوف الكرسي⁽⁶⁾، وقد ذكر أن المطر يخرج من تحت العرش، فينزل من سماء إلى سماء حتى يجتمع في سماء الدنيا، فيجتمع في موضع يقال له الأبرم، فيجيء السحاب الأسود فتدخله فتشربه مثل شرب الإسفنجة حيث شاء الله... إلخ.⁽⁷⁾ فيراجع وجه الجمع بين هذه الروايات.

هذا وقد أشار المولى أبو السعود إلى رد كلام القاضي سابقا، حيث قال: وكان عرشه قبل خلقهما على الماء ليس تحته شيء غيره، سواء كان بينهما فرجة أو كان موضوعا على متنه كما ورد في الأثر، فلا دلالة فيه على إمكان الخلاء كيف لا ولو دل لدل على وجوده لا على إمكانه فقط، ولا على كون الماء أول حادث في العالم بعد العرش، وإنما يدل على أن خلقهما أقدم من خلق السموات والأرض من غير تعرض للنسبة بينهما⁽⁸⁾. انتهى

(1) فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، 13/ 410.

(2) الهيئة السنية، السيوطي، ص 22.

(3) المصدر نفسه، ص 26.

(4) ل 18.

(5) المصدر نفسه، ص 27.

(6) المصدر نفسه، ص 15.

(7) المصدر نفسه، ص 89.

(8) ينظر: تفسير أبي السعود، أبو السعود العمادي، 4/ 187.

أقول: قوله «كيف لا ولو دل لدل على وجوده...» إلخ، جوابه واضح؛ وهو أن الدليل لما كان محتملاً لأن يكون العرش ملصقاً بالماء فلا يثبت الخلاء ومحتمل أن يكون بينه وبينه فرجة فيثبت الخلاء، فلهذا كان دليلاً على إمكان الخلاء دون وجوده لاحتمال الدليل لذلك أو لغيره وقد أشار سعدي أفندي إلى أن المراد بالإمكان الإمكان الوقوعي دون العقلي، حيث قال: قوله واستدل به على إمكان الخلاء فإن معنى الخلاء هو الفراغ الكائن بين الجسمين الذين لا يتماسان وليس بينهما ما يماسهما، فإذا لم يكن بين العرش والماء حائل ثبت الخلاء، والمراد بالإمكان هو الإمكان الوقوعي، ولا يخفى عليك توجه المنع على المبني كما أشرنا إليه⁽¹⁾. انتهى

ومراده بتوجه المنع ما أشار إليه أولاً من عدم المانع من كون العرش على متن الماء، وقد علمت أن مراد المستدل الاستدلال على الإمكان لاحتمال الدليل له ولغيره، فالمستدل غير جازم بذلك، فلا يرد عليه ما ذكره سعدي أفندي من توجه المنع عليه بما أشار إليه من جواز كون العرش على متن الماء.

وقد أشار مولانا سعدي أفندي إلى الاعتراض الذي ذكره المولى أبو السعود حيث قال: قوله «وأن الماء أول حادث بعد العرش» لا يخفى عليك تطرق المنع عليه أيضاً⁽²⁾، ومثله في سنان أفندي⁽³⁾، وقد صرح في المواهب وغيرها بأن الماء سابق على خلق العرش ونقل في ذلك روايات متعددة⁽⁴⁾.

وتقدم عن السهروزي الاستدلال لقوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ [سورة هود: 07]، على أن الماء سابق على العرش⁽⁵⁾، وفيه توقف فليتأمل.

وقول القاضي: «وقيل أن الماء على متن الريح»، يعني فلا يكون الماء أول حادث، بل يكون أول حادث هو الريح فقط أو مع الماء. انتهى

هذا ومبحث الكلام على الخلاء مبحث مقرر في علم الحكمة، وتحقيقه أنهم اتفقوا على أن الجسم له شيء من شأنه أن ينسب إليه الجسم بكلمة (في)، وأن يكون ظرفاً للجسم، وأن يقع جواباً للسؤال عن الجسم بـ (أين هو) كما يقال أين الماء فيجاب بأنه في الكوز.

واختلفوا فيه؛ فذهب جمهور الحكماء كالمعلم الأول⁽⁶⁾ والشيخين الفاضلين أبي نصر⁽⁷⁾ وأبي علاء⁽⁸⁾ ومن تبعهم إلى أن ذلك الشيء هو السطح الباطل من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحسوس، فالسطح الباطن من الحاوي هو الشيء الذي ينسب إليه المحسوس بكلمة (في) كما يقال كرة النار في مقعر

(1) لم نقف عليه.

(2) لم نقف عليه.

(3) حاشية على تفسير البيضاوي، سنان أفندي، ل285.

(4) المواهب اللدنية، القسطلاني، 49/1.

(5) عوارف المعارف، السهروزي، ص73.

(6) يقصد الفيلسوف أرسطو طاليس.

(7) يقصد الفيلسوف أبو نصر الفارابي.

(8) يقصد الفيلسوف أبو العلا المعري.

فلك القمر، وذهب آخرون إلى أن ذلك الشيء هو الخلاء، ثم افترق هؤلاء القائلون بالخلاء فرقتين: فرقة منهم أفلاطون تزعم أن الخلاء الذي ينسب إليه الجسم بقي بعدا موجودا في الخارج مجردا عن المادة من شأنه تبعد فيه الأبعاد الجسمانية ويسمونه البعد المفطور، وفرقة تزعم أن لا شيء محض؛ وهم المتكلمون القائلون بأن لكل جسم فراغا موهوماً موافقا للجسم في المقدار والتناهي مشغولا بذلك الجسم، بحيث لو لم يشغله لكان خلاء، ومعنى الخلاء الموهوم: الفضاء الذي يثبتته الوهم، ويدركه من الجسم المحيط بجسم آخر كالفضاء المشغول بالماء والهواء في داخل الكوز، فهذا الفراغ الموهوم هو الذي من شأنه⁽¹⁾ أن يحصل فيه الجسم وأن يكون ظرفا له عندهم، فبهذا الاعتبار يجعلونه حيزا للجسم، وباعتبار فراغه يشغل الجسم إياه يجعلونه خلاء، فالخلاء عندهم هو الفراغ الموهوم مع قيد أن لا يشغله شاغل من الأجسام، فيكون لا شيئا محضا لأن الفراغ الموهوم ليس بموجود في الخارج، بل هو أمر موهوم عندهم إذ لو وجد كان بعدا مفطورا، وهم لا يقولون فإذا لم يشغله جسم ما كان لا شيئا محضا بالضرورة والخلاء عندهم أخص من الحيز، لأن الخلاء هو الفراغ الموهوم مع اعتبار أن لا يحصل فيه جسم، والحيز هو الفراغ من غير أن يعتبر معه حصول الجسم فيه، أو عدمه أما أنه لا يعتبر فيه عدم الحصول فظاهر، وإلا لكان هو الخلاء بعينه من غير فرق هذا خلف، وأما أنه لا يعتبر فيه الحصول فلا أنه لو اعتبر في مفهومه حصول الجسم فيه بالفعل يلزم أن لا يكون الفراغ حيزا طبيعيا أصلا، إذ لو اعتبر في مفهومه ذلك فعند عدم الحصول لا يكون الفراغ حيزا فتقطع نسبة الحيزية بينه وبين الجسم فلا يطلب الجسم إذ طلب الحصول فيه قاطع لتلك النسبة.

وقال مولانا زاده في شرح الهداية⁽²⁾: النزاع بين الحكماء والمتكلمين واقع في امتناع الخلاء وإمكانه، فالحكماء ذاهبون إلى امتناعه لامتناع كل من الفراغ الموهوم والقيد السلبي أي لا يشغله شاغل، أما الفراغ الموهوم فلا أنه على تقدير الوجود هو البعد المفطور بعينه؛ وهو ممتنع، وأما القيد السلبي فلا أنه يفضي إلى أن يكون ما جعلوه فراغا موهوما لا شيئا محضا؛ وهو أيضا ممتنع على ما يأتيك بيانهما عن قريب.

والمتكلمون ذاهبون إلى الإمكان على أنهم قائلون بإمكان الفراغ الموهوم، وإن لم يحكموا بوجوده هربا عن تداخل الأبعاد وبإمكان القيد السلبي أيضا فإنهم يجوزون وجود جسمين غير متلاقين لا يوجد بينهما جسم ثالث يلاقيهما بل يكون ما بينهما لا شيئا محضا.

وإذ قد ثبت هذا التحرير فنقول: لما كان المذهب الأول هو المختار عند المصنف أراد أن ينبه في هذا الفصل على أن المكان إما الخلاء أو السطح الباطن المذكور، والأول باطل، فتعين الثاني، أما الحصر فبشهادة الاستقراء، وأما بطلان الأول فلا أن المكان موجود ولا شيء من الخلاء بموجود، فلا شيء من المكان بخلاء، أما الصغرى فلا أن المكان مشاّر إليه بهذا أو ذاك بحسب الخارجي، وكل ما هذا شأنه فهو موجود، وأما الكبرى فلا أن

(1) ل 19.

(2) يقصد شرح الهداية في الفقه، لمصطفى جلبي بن محمد خواجكي زاده الحنفي، وهو مخطوط لم تتمكن من الحصول عليه.

الخلاء إما بمعنى اللاشيء المحض الذي هو الفضاء المفروض فراغه عن شغل الجسم كما ذهب إليه المتكلمون، أو بمعنى البعد المجرد عن المادة على ما ذهب إليه أفلاطون.

وأياً ما كان فهو عدم ولا شيء من العدم بموجود، وأما امتناع الخلاء بمعنى اللاشيء المحض فلأن الخلاء بهذا المعنى عندهم هو الفضاء الموهوم مأخوذاً مع كونه لا شيئاً محضاً، وهذه الصفة ممتنعة لأن ما زعموه فضاءً موهوماً قابل للزيادة والتقصان، فإن الفضاء بين الجدارين أقل من الفضاء بين البلدين، والقابل للزيادة والتقصان يمتنع أن لا يكون لا شيئاً محضاً، فيمتنع صفة كونه لا شيئاً محضاً، وامتناع الصفة يوجب امتناع الموصوف والمأخوذ معها، فيمتنع الخلاء بمعنى اللاشيء المحض، أما امتناع الخلاء بمعنى البعد المفطور فلأن البعد لو وجد مجرداً عن المادة لكان بذاته غنياً عن المادة، فيمتنع حلوله فيها لما بينا أن الغني بذاته عن شيء يمتنع حلوله فيه لكن البعد حال في المادة كالبعد الجسماني، وهذا إنما يتم أن لو ثبت كون البعد ماهية نوعية ولم يثبت بعد⁽¹⁾. انتهى

وبعد إتمامي لتحرير هذا المبحث وقفت على إشكال أعيا علماء الروم وتحرير في جوابه أرباب الفهوم، وذلك في هذا الزمن القريب، أبداه بعض علماء المعقول الذين حملهم المرحوم مولانا السلطان مراد رحمة الله وخلص دولة أخيه مولانا السلطان إبراهيم وجعل الملك فيهم إلى يوم الدين، ولا زالت دولتهم مظهراً لأعزاز العلماء، وحرماً آتينا تسعى إليه ببضاعته الفضلاء، أحببت أن أضمه لرسالتي بحروفه مخافة الضياع، وأما نقده والكلام فيه فله زمن آخر، وذلك أن هذا العالم استشكل عبارة⁽²⁾ المولى أبي السعود التي رد بها كلام القاضي السابق، وذلك أننا قدمنا كلام القاضي وما رد به⁽³⁾ عليه المولى أبو السعود، حيث قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ [سورة هود: 07]: «ليس تحته شيء غيره سواء كان بينهما فرجة أو كان موضوعاً على متنه كما ورد في الأثر فلا دلالة فيه على إمكان الخلاء، كيف ولو دل لدل على وجوده لا على إمكانه فقط ولا على كون الماء أول حادث في العالم بعد العرش وإنما يدل على أن خلقهما أقدم من خلق السماوات والأرض من غير تعرض للنسبة بينهما» فقال ذلك العالم المستشكل لكلام المولى أبي السعود ما نصه: "فقد تقرر في علم الأبعاد والأجرام أن ليس لمجموع كرات العناصر بالنسبة إلى الفلك الأعظم الذي هو المراد بالعرش قدر محسوس، فلا يتصور كونه موضوعاً على كرة الماء، فإن ذلك إنما يكون إذا كان عظم كرة الماء بحيث يملأ جوف العرش مماساً محدبة مقعرة وإلا لم يكن موضوعاً على متنه الذي هو عبارة عن السطح المحدب، بل إما أن لا يتماساً أو يتماساً بنقطة على ما يشهد به التخيل الصحيح، وكيف يتصور كونه مالفاً وهو الآن لم يمتلاً إلى بالسماوات السبع والكروسي والعناصر بجملتها"⁽⁴⁾. انتهى

(1) لم نقف عليه.

(2) في النسخة ب: استشكل على عبارة.

(3) ل 20.

(4) لم نقف عليه.

فَظَنَّ أَنَّ الْمَاءَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ [سورة هود: 07] هو الماء العنصريّ، وغلط، فإنّ الماء العنصريّ ليس له قدر محسوس بالنسبة للعرش، إنما خلُق بعد خلق الأرض فكيف يُتصور أن يكون العرش الذي خلق قبل السماوات والأرض عليه فضلاً عن كونه موضوعاً على متنه، أو غير موضوع عليه من غير حامل بينهما، فإن الله تعالى بعد خلقه العرش خلق في جوفه الكرسيّ، ثم خلق في جوف الكرسيّ الفلك الأطلس، ثم خلق في جوف الفلك الأطلس فلك المنازل، ثم خلق في جوف فلك المنازل الأرض من الزبد الذي تركه ذلك الماء بالسّاحل بعدما تموّج بالنّفس وأزبد وضرب بساحل العرش فاهتز السّاق، وبُعِدَ برجوعه القهقريّ وتركه الزّبد بالسّاحل، ثم خلق الماء، ثم الهواء، ثم النّار، فكيف يكون العرش على ذلك الماء! والماء ما خلق إلا بعد خلق الأرض، وإذا لم يكن لمجموع كرات العناصر بالنسبة إلى العرش قدرٌ محسوسٌ كيف يُتصور أن يكون للعنصر الواحد فيها (وهو الماء) قدر محسوس بالنسبة إلى العرش! فكيف يُتصور كون العرش على ذلك الماء، وكون الماء تحته من غير حائل بينهما، والماء ليس له قدر محسوس بالنسبة إلى العرش، فكيف يُتصور البينونة والفوقية والتّحتية ووقوع الحائل وصعود البخاريّ وعدمه بينهما وعلى أي وجه يتخيل إمكان الخلاء بينهما فبطلت المقدّمات التي رتبها على كون العرش على الماء العنصري من غير حائل بينهما.

فإذا عرفت كون العرش على الماء قبل خلق الأرض وقبل خلق الماء العنصريّ والسّماء عرفت أن الماء في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ [سورة هود: 07] ما هو الماء العنصريّ الذي ليس له قدر محسوس بالنسبة إلى العرش بل هو الماء الخارج عن العناصر والعنصريات التي هي الأرض والسّماوات السّبع وما بينهما وكيف لا وهو مخلوق قبل العناصر والعنصريات وهو الماء الطّبيعيّ النّوريّ العمائيّ الذي تكوّن منه العرش والماء الذي استقر عليه العرش بقوائمه وهو العنصر الأعظم الذي هو لكرة العالم كالنقطة كما سنبين إن شاء الله تعالى. ولا يلزم في الأجرام الطّبيعية النّورية المحذورات التي تقع في الأجرام العنصريّة الكدرة، فإنه لو كان جرم الماء الطّبيعيّ أصغر ممّا يملأ جوف العرش ولم يكن مماسّاً محدبة مقعرة لأمكن كونه موضوعاً على متن الماء ككون الجنة على عرض الحائط في قبلة رسول الله ﷺ، وكان عرش القضاء يوم القيامة على أرض المحشر وذلك من مسائل ذي النّون المصريّ في إيراد الواسع في الضّيق من غير أن يوسع الضّيق أو يضيق الواسع، فإذا جاز وقوع هذا في الحشر في أرض السّاهرة فوقوعه وراء تلك الأرض بين العرش والماء الطّبيعيّ الذي تحته أوفق، ألا ترى الإنسان صغير الحجم والصّورة بحيث لم يكن له قدر محسوس بالنسبة إلى العرش كيف يسع العرش قلبه ويكون هو أوسع منه من غير أن يوسع القلب أو يصغر العرش، وهذا يقع في الصّور الطّبيعية النّورانية والصّور المثالية لا في الصّور العنصرية الحسّيّة، فإن قيل مراده من الماء المائيّ الذي تحت الأرض السّفلى لا الماء الذي خلق⁽¹⁾ في الأرض، قلنا: كلامنا هذا مبنيٌّ على قوله ليس لمجموع كرات العناصر بالنسبة إلى الفلك الأعظم الذي هو المراد بالعرش قدرٌ محسوس، فلا يُتصور كونه موضوعاً على كرة الماء، لا على الماء الذي تحت الأرض السّفلى، وإن قيل المراد من الماء الذي قسّمه الله تعالى قسمين بعد خلق السماوات والأرض فجعل نصفه تحت

العرش؛ وهو البحر المسجور، وجعل النصف الآخر تحت الأرض السفلى كما روى أبو جعفر الأسدي عن الربيع بن أنس، قال وكان عرشه على الماء فلما خلق الله السماوات والأرض قسم ذلك الماء قسمين، فجعل نصفه تحت العرش؛ وهو البحر المسجور، وجعل النصف الآخر تحت الأرض السفلى؛ وهو مكتوب في الكتاب الأول يسمى اليم⁽¹⁾، قلنا: هذا الوجه مسلم، ولكن يرد حينئذ على القاضي أمران أحدهما: بالنسبة إلى النصف الذي تحت العرش فإن العرش الآن عليه، فما فائدة قوله «قبل خلقهما»، والثاني: بالنسبة إلى النصف الآخر الذي تحت الأرض السفلى فإن الكرسي والفلك الأطلس وملك المنازل خلقت قبل خلق السماوات والأرض، وكانت بينهما حائلة، وحينئذ ما فائدة قوله «ولم يكن حائل بينهما»، ثم قال بعد تركيب كلامه على كون العرش على الماء العنصري وتقديمه المقدمات الغير الصحيحة، وظهر مما ذكرنا أن ما ورد في الأثر لا يؤيد كون العرش موضوعا على متن الماء، بل يؤيد ألا يكون بينهما حائل إذ ارتفاع الدخان والبخار مستدعي وجود فضاء تتحرك فيه تلك الأجزاء وفي صورة كون العرش على متنه ملتصقا به لا يمكن أن يتصعد منه بخار ولا دخان يشهد به التخييل السليم.

أقول: قد ظهر مما ذكرنا أنه لو كان العرش على الماء العنصري لكان الكرسي والفلك اللذان تحته حائلا بينه وبين ذلك الماء، وكون العرش موضوعا على متن الماء على تقدير كون المراد من الماء الماء العنصري - كما زعم - لا يوجب صعود البخار والدخان الذي خلقت منه السماوات السبع في جوف العرش بين الأرض وبين فلك المنازل وقت إيجاد السماوات وأما صعود البخار بين العرش وبين الماء فغير لازم، لأن الله تعالى بعد خلقه العرش خلق في جوفه الكرسي، وفي جوف الكرسي الفلك الأطلس، وفي جوفه فلك المنازل، ثم في جوفه فلك الأرض، ثم الماء، ثم الهواء، ثم النار، ثم الدخان، ففتق فيه سبع سماوات، فوقع صعود البخار والدخان في جوف العرش بين الأرض وفلك المنازل - كما ذكر - فبطل الاستدلال بعدم صعود البخار والدخان بين العرش والماء، لأن خلق السماوات ما وقع بين العرش والماء، بل ولو وقع على ماتوهم لما يلزم عدم صعود البخار من ذلك، فإن صعود البخار أعم من يكون حسيا أو معنويا مرئيا أو غير مرئي كصعود البخار من معدة الإنسان إلى دماغه وصعود البخار النطفة إلى فلك رحم المرأة إلى أن تكون منه جسم الجنين أولا، ثم إلى أن تعين فيه الروح ثانيا.

ثم قال: وبما فصلنا ظهر أنه يجب أن يفسر قوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ [سورة هود: 07]، بما فسر به القاضي، ولا مجال لكونه موضوعا على متنه، فيتم الاستدلال.

أقول: قد تحقق مما ذكر أن القاضي ما عرف حقيقة الماء الذي تكون فيه العرش والماء الذي أقامه الله تعالى عليه بقوائمه منذ خلقه قبل خلق السماوات والأرض، ولا يزال عليه دائما أبدا، فغلط وقال: «قبل خلقهما ولم يكن حائل بينهما» فظن أن خلق السماوات والأرض بين العرش والماء الذي تحته من غير حائل بينهما، وذلك ليس كذلك، فإن الكرسي في جوف العرش، والفلك الأطلس في جوف الكرسي، وفلك المنازل في جوف الفلك الأطلس، والسماوات والأرض في جوف فلك المنازل، فما وقع خلق السماوات والأرض بين العرش والماء

(1) ينظر: بحر العلوم، السمرقندي، 139/2.

الذي تعين العرش الذي تحت، والماء العنصري لم يكن له وجود قبل خلق الأرض، فكيف تتصور الحيلولة وعدمها بينه وبين العرش فضلا عن عدم ثبوت قدر محسوس له بالنسبة إلى العرش فكيف يجب تفسير كلام الحق المنزه عن إصابة العقول والأفكار إلى كنه حقيقته بما فسر به القاضي فضلا عن عدم إصابته، والوجوب إنما يثبت بالنص.

وقال القاضي: «واستدل به على إمكان الخلاء وأن الماء أول حادث بعد العرش من أجرام هذا العالم»، أقول: الخلاء عبارة عن امتداد متوهم في غير جسم فهو امتداد أمر عديمي⁽¹⁾ لا وجودي يتوقف ثبوته على ظهور صورة جسم فيه، ولكن ظهر حكمه أولا بظهور النفس الرحماني في العماء وفي الهباء بظهور الجسم فيه ثانيا قبل وجود العرش كونه على الماء ملتصقا به لا يوجب عدم إمكان الخلاء في جوفه فإنه ما ثمّ خلاء غير ما غمره الجسم، فإذا ثبت خلق الكرسي وباقي المخلوقات في جوف العرش ثبت حكم الخلاء فيه كما أن الخلاء في الهباء إنما ثبت بظهور الجسم فيه ولا دلالة في الآية على كون الماء الذي تعين عليه العرش أو الماء الذي استقر عليه بقوائمه أول حادث بعد العرش من أجرام هذا العالم، فكيف أن تدل الآية على كون الماء العنصري أول حادث بعد العرش من أجرام هذا العالم، والماء الذي كان عليه العرش ما هو من أجرام هذا العالم، أي عالم الدنيا العنصري الفاني بل من العالم الطبيعي الباقي؛ وهو عالم الآخرة والعرش والكرسي والفلك الأطلس وملك المنازل وما فيها من الجنات والعوالم فكلها صور طبيعية نورانية باقية لا تتبدل ولا تتحول، والسموات السبع والأرض وما بينهما وما فيهما فكلها صور عنصرية ظلمانية فانية تتبدل وتتحول، فالماء المختص بهذا العالم هو الماء العنصري الفاني، ولا مناسبة بينه وبين العرش الطبيعي الباقي فضلا عن كون الماء العنصري في مركز الأرض وملك العنصریات، وكون الماء الذي كان عليه العرش في مركز العرش وملك الطبيعة النورانية الذي علا عن العنصر والعنصریات، ثم قال ذلك المحشي في إثبات كلام القاضي، وأما وجه دلالة الآية على أن الماء أول حادث بعد العرش فلأن كل جسم بسيط فله مكان طبيعي وإن كان المكان من لوازم وجود الجسم فإن الفاعل إذا أوجد الجسم أوجده لا محالة في مكان صرحوا به، والمكان للخفاف من الأجسام هو الفوق، وللتقال هو التّحت وتحدداهما إنما هو بالفلك الأعظم فوجود الماء في جوف العرش يتوقف على وجود مكانه المتوقف على وجود العرش فيتأخر عنه حدوثا⁽²⁾. انتهى

أقول: فعلى هذا لا بد للعرش أيضا من المكان، فإنه إذا كان الماء الذي عليه العرش في جوف العرش على مكان طبيعي فلا بد أيضا للعرش من مكان يتوقف وجود العرش على وجوده، وهذا تخيل غير سالم، ووجود الماء الذي كان عليه العرش في جوف العرش على ما يزعم لا يدل على تأخره عنه في الحدوث لأنه يجوز أن يحدث عند حدوث العرش، لأنه من جملة ما حواه العرش، ويجوز أن يحدث قبله ويكون مادة وجوده، ويجوز أن يحدث بعده، فسقط الاستدلال التخيلي، وأما الآية فلا تدل على حدوثه بعد العرش فضلا عن كونه أول حادث بعده،

(1) ل22.

(2) لم نقف عليه.

بل تدل على حدوثه قبله وعلى أصالته، فإن كون العرش على الماء يدل على حدوثه قبل العرش وعلى أصالته ووصول الحياة والمدد منه إليه فإنه يحفظه من تحته لأن الماء أصل كل شيء طبيعي وعنصري وحياته كما قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [سورة الأنبياء: 30]، وورد في الحديث ذكر السيوطي في كتاب الدر المنثور، قال: وأخرج الطيالسي وأحمد والترمذي وابن ماجه وابن منذر وأبو الشيخ في العظمة وابن مردويه والبيهقي في الأسماء والصفات عن أبي ذر العقيلي، قال قلت يا رسول الله أَيْنَ كَانَ رَبَّنَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ قَالَ: «كَانَ فِي عَمَاءٍ مَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ وَمَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ وَخَلَقَ عَرْشَهُ عَلَى الْمَاءِ»⁽¹⁾ يدل على حدوثه بعد الماء لا على حدوث الماء بعده، فالعدول في تفسير هذه الآية عن أصدق القول الذي هو قول الله تعالى وقول الرسول إلى التخيل الذي يقتضيه علم الهيئة الخالي عن نور النبوة والبصيرة ضلالة محضة.

قال الشيخ رحمه الله في عقلة المستوفز: وهذا التركيب لا يمكن إدراكه إلا بالكشف والاطلاع وبخبر الصادق إذا أخبر به، وكذلك أهل التعاليم القائلون بالرصد وأصحاب علم الهيئة لم يعرفوا من ذلك إلا بطريق الكشف الحسي فأبصروا حركات الكواكب واستدلوا بذلك على كيفية الصنعة وترتيب الهيئة فأخطأوا في بعض وأصابوا في بعض، ثم قال: لأن ذلك صنعة حكيم وتقدير عزيز عليم يفتقر العلم بذلك إلى إخباره باللسان الصادق والعلم الضروري أو إقامة المثل بكيفية الأمر وليس للقدماء في هذه الطريقة كلها مدخل، وأجالوا الفكر في علم لا يتحصل بالفكر وأخطأوا من كل وجه⁽²⁾. انتهى

(1) ينظر: الدر المنثور، السيوطي، 403/4.

(2) عقلة المستوفز، ابن عربي، ص 99.

ولنشر نتكلم عن:

المبحث الثاني: المتعلق بآية خلق الإنسان

التي تتضمن أعظم المنن على الإنسان وتوقظه⁽¹⁾ إلى التفكير في مبدأ خلقته ليستدل بها على صانعه، وعلى عوده وحشره، كما قال تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ (20) وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [سورة الذاريات: 20-21]، وقد تعددت الإشارة إلى ذلك في الكلام العظيم إرشادا لمن تدبره وعقله، فهو شاهد منك عليك، فلا تغفل عن التفكير في ذلك الذي هو أعظم العبادات، وعظمه وسبحه بأنواع التعظيم والتساييح حتى ينقطع منك نياط القلب كما قال الله تعالى: ﴿قَاتِلِ الْإِنْسَانَ مَا أَكْفَرَهُ (17) مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ (18) مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ (19) ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ (20) ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ (21) ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ﴾ [سورة عبس: 17-22]، وليعلم أن من كانت فطرته من التراب وعوده إلى ذلك المآب، لا ينبغي أن يفخر بغير الكمالات الثمينة، ولا يترفع على الفقر بالأمور الدنيوية الغير المرضية، ف﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [سورة الحجرات: 13]، وما لابن آدم والفخر وأوله نطفة مذرة، وآخره جيفة قدرة، وهو ما بين ذلك حامل العذرة، وقد استدل على اعتبار الكفاءة في غير المال بقول الإمام علي كرم الله وجهه:

النَّاسُ مِنْ جِهَةِ التَّمَثَالِ أَكْفَاءُ أَبْـوَهُمْ آدَمُ وَالْأُمُّ حَـوَّاءُ
نَفْسٌ كَنَفْسٍ وَأَرْوَاحٌ مُشْتَاكِلَةٌ وَأَعْظَمُ خُلِقَتْ فِيهَا وَأَعْضَاءُ
فَإِنْ يَكُنْ لَهُمْ مِنْ أَصْلِهِمْ شَرَفٌ يُفَاخِرُونَ بِهِ فَالطَّيْنُ وَالْمَاءُ
مَا الْفَضْلُ إِلَّا لِأَهْلِ الْعِلْمِ إِنَّهُمْ عَلَى الْهُدَى لِمَنْ إِسْتَهْدَى أَدْلَاءُ
وَقَدَرُ كُلِّ امْرِئٍ مَا كَانَ يُحْسِنُهُ وَلِلرِّجَالِ عَلَى الْأَفْعَالِ أَسْمَاءُ

وقد أخذ ذلك من قوله تعالى في سورة النساء، ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ﴾ [سورة النساء: 25]، قال القاضي: "أي فاكتفوا بظاهر الإيمان فإنه العالم بالسرائر، ويتفاضل ما بينكم بالإيمان، فرب أمة تفضل الحرة فيه، ومن حقكم أن تعتبر فضل الإيمان لا فضل النسب، والمراد تأنيسهم بنكاح الإماء ومنعهم عن الاستنكاف منه، ويؤيده: ﴿بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ﴾ أنتم وأرقاؤكم متناسبون نسبكم من آدم ودينكم الإسلام"⁽²⁾.
إذا علمت ذلك فنقول:

(1) ل23.

(2) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 69/2.

قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ﴾

قال المولى أبو السعود العمادي: شروع في بيان مبدأ خلق الإنسان وتقلبه في أطوار الخلقة وأدوار الفطرة، بيانا إجماليا إثر بيان حال بعض أفراد السعداء، واللام جواب قسم، والواو ابتدائية، وقيل عاطفة على ما قبلها⁽¹⁾، والخلق كما قاله في سورة البقرة تبعا للكشاف في العرف العام إيجاد الشيء على تقدير واستواء وأصله أي معناه الأصلي بحسب اللغة: التقدير، يقال خلق النعل إذا قدرها وسواها بالمقياس، وقد فرق صاحب الكشاف بين الخلق والجعل بأن الخلق فيه معنى التقدير، وفي الجعل معنى التضمن، كإنشاء شيء من شيء، أو تصيير شيء شيئا، أو نقله من مكان إلى مكان ومن ذلك: ﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [سورة الأعراف: 189]، ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ [سورة الأنعام: 1]، لأن الظلمات من الأجرام المتكاثفة والنور من النار، ﴿وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا﴾ [سورة النبأ: 8]، ﴿أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا﴾ [سورة ص: 5]⁽²⁾. انتهى

قال المحقق التفتازاني: قوله «وفي الجعل معنى التضمن» أي جعل شيء في ضمن شيء بأن يحصل منه أو يصير إياه أو ينقل منه أو إليه، وبالجمله فيه اعتبار شيئين وارتباط بينهما، وفي الخلق معنى الإيجاد بقدر وتسوية، وهذا الفرق الذي فرق به صاحب الكشاف بين الخلق ومطلق الجعل، فلهذا جعل تصيير شيء شيئا من مقولة التضمن، وخالفه القاضي؛ فخصّ الفرق بين خلق وبين جعل المتعدي إلى مفعول واحد بناءً على أنه المحتاج إلى الفرق، فنظر القاضي إلى الاكتفاء بقدر الحاجة، ونظر صاحب الكشاف إلى تكثير الفائدة ببيان اعتبار التضمن في مطلق الجعل سواء كان الجعل الذي نحن بصدده أو الجعل الذي يتعدى إلى مفعولين ولكل من النظيرين وجه ثم إن اختلاف النظيرين أظهر من أن يخفى⁽³⁾.

ومن العجائب ما سلكه مولانا سنان أفندي فإنه فصل مراد الكشاف ثم عقبه بقوله: وأما القاضي فقال «وبين جعل الذي له مفعول واحد نظرا إلى أنه المحتاج إلى الفرق» في هذا المحل لا لأنه خالف الكشاف كما توهم، وبذلك سقط ما اعترض به مولانا ابن كمال باشا على التحرير التفتازاني، حيث قال أن الجعل فيه معنى التعلق والارتباط بأن يكون فيه أو معه أو إليه لا بأن يصير إياه لأنه معنى آخر للجعل وحينئذ يتعدى إلى مفعولين وذلك لأن التفتازاني شرح مراد الكشاف وقد عرفت أن مراده بيان اعتبار التضمن في مطلق الجعل تكثيرا للفائدة، ولا لوم على التحرير التفتازاني، بل لو كان اقتصر على بيان الجعل المتعدي إلى مفعول واحد لورد اللوم عليه⁽⁴⁾. انتهى

(1) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود العمادي، 126/6.

(2) ينظر: الكشاف، الزمخشري، 3/2. وإرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود العمادي، 59/1.

(3) لم نقف عليه.

(4) ينظر: حاشية على تفسير البيضاوي، سنان أفندي، ل427.

قال مولانا سعدي أفندي: ثم⁽¹⁾ ما ذكر من اعتبار التّضمين في معنى الجعل معناه أن التّضمين يعتبر في معنى الجعل على الاطراد فلا يتوجه أن الخلق يتضمن معنى التّضمين أيضا كما في قوله تعالى: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [سورة النساء: 1]، ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ (5) خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ﴾ [سورة الطّارق: 5-6]، إلى غير ذلك، لأنه غير مطرد⁽²⁾.

وأما ما أجاب به صاحب الكشف من أن الفارق بينهما اختصاص الخلق بمعنى التقدير دون الجعل وإن كان التّضمين مشتركا بينهما فبعيد، وإلا كان المناسب أن يقول أن الخلق فيه معنى التقدير دون الجعل⁽³⁾. انتهى وقيل اعتبار قيد الاطراد ناشئ من عدم التنبيه، لكون المراد هو أن اللّفظين متضمنان للمعنيين في أصل وضعهما، فلا بأس باستعمال كل منهما مكان الآخر، وما في الآيتين من قبيل هذا الاستعمال. واعتُرض بأن دعوى الفرق بين أهل الوضع، والاستعمال ليس أهون من دعوى قيد الاطراد حتى يتمسك بالفرق ويمنع قيد الاطراد، بل هو محتاج إلى النقل عن اللغة وليس فليس.

بقي بحث في قول الكشاف: «والتّور من النّار» فإن تخصيصه التّور بما يحصل من النّار مشكل مع عمومها لما يحصل من الشّمس والقمر وسائر الكواكب، بل هي أفرادها الكاملة، وكأنّ الحامل له على ذلك تصريحه في تفسير سورة الملّك بأن الكواكب أجرام نارية⁽⁴⁾، لكن ذلك غير مرضي عند القاضي البيضاوي؛ فإنه صرح في الطّوابع بأن النّار عنصر تحت الفلك، والأجرام الفلكية والكوكبية مغايرة للعناصر، ولا اختلاط بينهما، فلا يمكن القول بكون الكواكب أجراما نارية⁽⁵⁾، ولذلك صرح القاضي في تفسير قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شَهَابٌ ثَاقِبٌ﴾ [سورة الصافات: 10] بأن الشّهاب ما يرى كأنّ كوكبا انقضى، وما قيل من أنه بخار يصعد إلى الأثير بمثلثه وهو كرة النّار، فيشتعل، فتخمينه -إن صحّ- لم يناف ذلك، إذ ليس فيه ما يدلّ على أنه ينقض من الفلك، ولا في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ﴾ [سورة الملك: 5] فإن كلّ نيرٍ يحصل في الجوّ العالي فهو مصباح لأهل الأرض وزينة للسّماء من حيث أنه يرى كأنه على سطح الجوّ، ولا يبعد أن يصير الحادث الذي هو البخار -كما ذكر في بعض الأوقات- رجما لشیطان يتصعد إلى قرب الفلك للتّسمّع، وما روي أن ذلك حدث بميلاد النّبي ﷺ إن صحّ فلعلّ المراد كثرة وقوعه أو مصيره دحورا. واختلف في أن المرجوم هل يتأذى به فيرجع؟ أو يحترق به؟ لكن قد يصيب الصّاعِد مرّة، وقد لا يُصيب، كال موج لراكب السّفينة، ولذلك لا يرتدعون عنه رأسًا، ولا يُقال أن الشّيطان من النّار فلا يحترق لأنه ليس من

(1) ج 24.

(2) لم نقف عليه.

(3) فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيبي على الكشاف)، الطيبي، 34/3.

(4) ينظر: الكشاف، الزّمخشري، 577/4.

(5) ينظر: طوابع الأنوار من مطالع الأنظار، البيضاوي، ص 141.

النَّار الصَّرف كما أن الإنسان ليس من التَّراب الخالص، مع أن النَّار القوية إذا استولت على النَّار الضَّعيفة استهلكتها⁽¹⁾.

وأما الإشكال في كلام العلامة بأنوار الجنان وعرش الرحمان وأمثالهما فغير وارد، لأن المراد هذا النور المشاهد لكل أحد.

هذا وقد حقق العلماء أن الخلق هو الإيجاد بعد العدم لا مطلقاً، فخلق الشيء: إيجاده بعدما كان معدوماً لا مطلقاً، ولهذا لا يقال أن صفات الله تعالى مخلوقة، لأنها لم تسبق بالعدم، وإن كان التحقيق أنها ممكنة بالذات، أي: في حد ذاتها ممكنة، فهي محتاجة إلى الغير، لأن كل ممكن محتاج، لا واجبة بالذات، أي: بذاتها، وإلا لزم تعدد الواجب لذاته، وذلك لا يجوز، وهذا—أعني كون الخلق هو الإيجاد بعد العدم لا مطلقاً—هي النكتة الصحيحة لامتناعهم من القول بأن القرآن—الذي هو من جملة الصفات—مخلوق، وذلك لأن خلق الشيء إيجاده بعد عدمه، والصفات ليس شيء منها مسبوقاً بالعدم، بل هي موجودة أزلاً وأبداً، وإن جاز أن يُقال فيه وفي سائر الصفات أنه مخلوق، وأنَّ الذات خليقة، وأنَّ الذات أوجدته ونحو ذلك من العبارات، لكن بمعنى أنه محتاج إلى الذات، لا بمعنى أنها أوجدته بعدما كان معدوماً، لكنهم يتحاشون عن إطلاق مثل هذه العبارات واستعمالها وإن كانت صحيحة في نفسها، ويرون الخوض في مثل ذلك سؤالاً وجواباً بدعة، لكن ليس ذلك وارداً في الشَّرع ولا مستعملاً فيه، ولا محذور في تركه ولا ترك التعرض له إلا إذا ألجأتهم الضَّرورة إلى بيان الحال في ذلك، كأن يُخشى توهم السَّائل عندنا ما هو محذور، فلا يمتنعون حينئذ من الكلام فيه، بل قد يكون واجباً، فتصير البدعة واجبة، والبدعة من أقسامها: الواجب، ومما يتعلق بذلك أن الإمام الرَّاзи قال في التفسير: أن⁽²⁾ الذات المقدسة كالمبدأ للصفات⁽³⁾، وقد يستشكل ظاهره من أنها ليست مبدأ بأنها إذا لم تكن مبدأ لم تكن الصفات ممكنة بل واجبة، فيلزم تعدد الواجب، وذلك لا يجوز، والجواب: أن المتبادر من المبدء هو الموجد بعد العدم، والصفات غير مسبوقة بعدمها بل لم تزل موجودة، إلا أنها مقتضى الذات ومحتاجة إليها ومتوقفة عليها، فكانت الذات بالنسبة إليها كالمبدأ، لأن المبدأ محتاج إليه، وإن لم تكن مبدأ حقيقة لكونها غير مسبوقة بالعدم، ومنهم من جعل النكتة في الامتناع من القول بأن القرآن مخلوق أنه يوهم معنى المفترى، لأن المخلوق يُطلق بمعنى المفترى، ومنهم من جعلها خلاف ذلك.

وبهذا تعلم أن ما ذهب إليه الحنابلة من أنَّ أفعال الله تعالى قديمة غير معقول، فإن إيجاد زيد—مثلاً—وجد بعد أن لم يكن، فما معنى كونه قديماً؟ فلعل مرادهم أن هناك صفة أخرى قديمة زائدة على الصفات الثمانية وراء

(1) ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 6/5.

(2) ل 24.

(3) ينظر: مفاتيح الغيب، الرَّازي، 133/1.

القدرة والإرادة هي أن تلك الصفة الأخرى منشأ للأفعال، فإطلاق القِدَم على الأفعال باعتبار منشئها القديم؛ وهو تلك الصفة الزائدة على الثمانية.

وبما حققناه ظهر صحة ذكر ما قاله القاضي في تفسير قوله تعالى: ﴿أَحْسَنَ كُلِّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ [سورة السجدة: 7] من سورة السجدة أنه قُرئ بسكون لام خلقه على البدل من كل بدل الاشتمال، وقرأ نافع والكوفيون بفتح اللام على الوصف، قال: فالشيء على الأول مخصّص بمنفصل، وعلى الثاني بمُتّصل⁽¹⁾.

قال مولانا سعدي أفندي: فإن قيل لا نُسلم ذلك، فالله تعالى هو موجد الصفات الجليلة في ذاته المقدسة، بل موجد ذاته أيضا على ما زعم أكثر المتكلمين، فما وجه الاحتياج إلى التخصيص؟ وما المانع من الإبقاء على عمومها؟ قلنا: لفظ الخلق فإنه الإخراج من العدم إلى الوجود لا الإيجاد مطلقا، ولهذا كفّروا من قال بخلق القرآن، وكذلك صيغة (أحسن) تدلّ على الاختيار على ما حققه الإمام الغزالي في تهافت الفلاسفة⁽²⁾. انتهى

ولا يخفى ما في قول سعدي «بل موجد ذاته أيضا على ما زعم أكثر المتكلمين» من الخفاء، فإنه صريح في أن هناك خلافا بين المتكلمين، وكذا جعله المانع من ذلك لفظ الخلق لا الإيجاد، فإن ظاهره أنه يصح أن يوصف بأنه أوجد الصفات وذاته أيضا، وهذا في غاية الخفاء.

ألا ترى ما ذكره المولى خسرو في حاشية القاضي عند الكلام على قوله تعالى: ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [سورة المائدة: 120]، فإن قيل: ما فائدة إفراد الممكن بالذكر، وكان يكفي أن يقال: حال حدوثه، قلنا: كأنه أشار به إلى صفاته تعالى، فإنها ممكنة مع قدمها، لكن كونها مقدورات في غاية الإشكال لما تقرّر أن أثر المختار لا يكون إلا حادثا، ولذا اضطروا إلى القول بكونه تعالى موجبا بالذات في حق الصفات كما ذكر في الكتب الكلامية⁽³⁾. انتهى

هذا وقد يُوجّه كلام سعدي بما قاله الفاضل الفناري في مبحث الحمد من حواشي المطول، ونصه: "إن قلت فيلزم أن لا يكون الثناء على الصفات القديمة حمدا، إذ استناد تلك الصفات إلى الذات ليس بالاختيار، وإلا لزم حدوثها على ما هو المشهور المقرر به في علم الكلام، ولو سُلم فليست من قبيل الأفعال"⁽⁴⁾.

قلت: لما كانت الذات كافية في اقتضاء تلك الصفات جعلت بمنزلة أفعال اختيارية يستقل بها فاعلها، أو لأن تلك الصفات مبدأ الأفعال الاختيارية، والحمد عليها باعتبار تلك الأفعال، فالمحمود عليه فعل اختياري في المآل.

(1) ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 4/499.

(2) لم نقف عليه.

(3) حاشية على تفسير البيضاوي، محمد بن فرامرز بن علي ملا خسرو، مخطوط لم نحصل منه إلا على جزء صغير لم نجد شواهدنا فيه.

(4) لم نقف عليه.

وأما المصير إلى ما ذهب إليه الآمدي من جواز استناد القديم إلى المختار، وتجويز أن يُحمد على تلك الصّفات حقيقة بهذا الاعتبار كما زعم الجُبائي فمِمّا لا يفيد في هذا المقام، إذ لا يفيد الفعلية- كما عرفت-، على أنه لا يصح فيما يتوقف عليه الفعل الاختياري كالعلم والقدرة، وإلا تسلسل أو تقدّم الشّيء على نفسه، وذلك لأن الاختيار يقتضي أن يكون مسبوقاً بالإرادة والحال، [إذ]⁽¹⁾ إن الإرادة فرغ العلم والحياة.

وقال المولى خسرو أن الآمدي يمنع اقتضاء سبق الاختيار للحدوث لجواز كونه بالذّات لا بالزّمان، لكنه مخالفٌ للمذهب لأننا لا نقول بالتّقدّم الدّاتي، ونصُّ الآمدي استلزم الصدور بالاختيار من الله تعالى للحدوث ممنوع بناءً على أنه يجوز أن يثبت منه تعالى قصدٌ مستمرٌّ إلى وجودٍ مستمرٍّ، وذلك لأن قصده وإرادته تعالى من الكمال، بحيث لا يتخلف⁽²⁾ عنه المقصود أصلاً، فاللّازم تقدّم القصد بالذّات وأنه لا يوجب الحدوث. نعم إرادة الواحد ممّا يختلف عنها المراد لقصورها وعدم استلزامها إياه⁽³⁾. انتهى

وقد لخص ذلك المحقق الصّفوي، حيث قال في حمدلته: ولهذا لما شرطوا في المحمود عليه أن يكون فعلاً اختياريّاً استشكل ثناء الله تعالى على ذاته المقدّسة، والصّفات الدّاتية التي تحققت بغير اختيار كالعلم والقدرة والحياة والإرادة والصّفات السّلبية الأزلية كعدم الشّريك، فإنها تمتنع أن تكون حاصلة بالإرادة والاختيار عند أهل السّنة أيضاً كما حُقق في محله.

أما ما تتوقف الإرادة عليه كالعلم والحياة فظاهر، وأما ما لا تتوقف عليه الإرادة فلما اشتهر بينهم من أن المسبوق بالإرادة حادثٌ، والحادث لا يقوم بذاته⁽⁴⁾.

وأجيب عن ذلك بأوجه: منها أن الصّفات مختارة له تعالى، لا بمعنى إيجاده لها، بل بمعنى أن ذاته اقتضت وجودها على ما هي عليه، فنزلت منزلة أفعال اختيارية.

وقال الفناري في حواشي التلويح: وتمسك الخطّابي في الجواب عن ذلك بما ذكره الآمدي من أن صدور صفاته تعالى عندنا بالاختيار لا يستلزم حدوثها، لأن قصده تعالى لمّا كان في غاية القوة ونهاية الكمال جاز أن لا يتخلف عنه المقصود المختار، بل يكونان معاً بالزّمان، مع تقدّم الاختيار بالذّات، وفيه بحث؛ إذ لا يصحّ فيما يتوقف عليه الفعل الاختياري كالعلم والقدرة وإلا تسلسل أو لزم تقدم الشّيء على نفسه⁽⁵⁾.

وبقي الكلام في قوله «بل يوجد ذاته أيضاً على ما زعم أكثر المتكلمين»، وبيانه على ما ذكره علماء الكلام في شرح قولهم (واجب الوجود) من أن معناه أن ذاته توجب وجوده.

(1) زيادة من النسخة ب.

(2) ل26.

(3) لم نقف عليه.

(4) لم نقف عليه.

(5) لم نقف عليه.

فإن قلت: فعلى هذا يلزم تقدم الشيء على نفسه، أو كون الشيء موجودا مرتين، لأنه لما كانت الذات سبباً وموجبا للوجود، كان متقدما للوجود عليه ضرورة، وتقدم وجود السبب على المسبب، فإن كان الوجود المتقدم عين الوجود المتأخر يلزم تقدم الشيء على نفسه؛ وهو باطل، وإن كان الوجود المتقدم غير الوجود المتأخر يلزم أن يكون الشيء موجودا مرتين؛ وهو باطل أيضاً.

قلت: إن ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجوده وعدمه، فلا يلزم تقدم الوجود على نفسه، ولا كونه مرتين، وأيضاً يلزم التسلسل على تقدير كون الوجود المتقدم غير الوجود المتأخر، لأنه إن كان الوجود المتقدم الذي هو غير الوجود المتأخر مقتضى الذات كان الذات متقدما عليه الوجود، فهذا الوجود غير الوجودين المتأخرين بالعرض، فيحصل للذات وجود ثالث، وهذا الوجود الثالث أيضاً إن كان مقتضى الذات متقدما عليه بالوجود ويمكن تقريره إلى آخر النهاية فيلزم التسلسل؛ وهو أيضاً باطل، فافهم ولا تغفل، كذا قرره بعض أرباب الحواشي. وذكر المحقق الدواني في تحقيقه ما نصه: "ووجب الوجود عند جمهور المتكلمين أن تكون الذات علّة تامة لوجوده، وعند الفلاسفة وطائفة من محققي المتكلمين كونه عين وجوده"⁽¹⁾.

ومعنى ذلك أن يكون وجوداً خاصاً قائماً بذاته، غير منتزِع من غيره، وتفصيل ذلك أن العقل ينتزع من الماهيات الموجودة في بادئ النظر أمراً يشترك الجميع فيه، وبه يمتاز عن المعدومات، وهو الوجود المطلق، وإنما يتخصص في تلك الممكنات بالإضافة إلى الماهية التي ينتزع منها، كوجود زيد ووجود عمر، والبرهان يدل على أن كون الممكنات بهذه الحيثية مستند حلى وجود يكون تخصيصه بسلب بالإضافة إلى غيره؛ وهو الوجود الحق الواجب لذاته.

فإن قلت: إن أريد بالوجود المعنى المشترك البديهي فلا شك في أنه ليس على الواجب ولا عين شيء من الموجودات، وإن أريد به معنى آخر اصطلاحاً على تسميته بالوجود فيكون النزاع لفظياً. قلت: المراد به هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهي، وهو في الواجب تعالى ذاته بذاته، وفي الممكنات أثر الفاعل.

فإن قلت: على مذهب جمهور المتكلمين أيضاً لما كانت الذات علّة للوجود تكون ذاته بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم، فلا يبقى نزاع بين الفريقين.

قلت: القائلون بالعينية استدلوا على بطلان هذا المذهب بأن بديهية العقل حاكمة بأن الشيء ما لم يوجد لم يوجد، لأن الإيجاد فرع الوجود، فلو كان الماهية علّة لوجودها لزم تقدم وجودها على إيجادها نفسها، فإن كان الوجود السابق عين الوجود⁽²⁾ اللاحق لزم الدور، وإن كان مغايراً له نقلنا الكلام إليه حتى يتسلسل أو ينتهي إلى وجود هو عينه، على أن البديهية حاكمة بأن الشيء لا يكون له إلا وجود واحد، فكونه بذاته مبدأ لانتزاع ذلك

(1) كتاب الزّوراء والتعليقات عليه في تحقيق المبدأ والمعاد، جلال الدين الدواني، ص 16.

(2) ل 27.

المفهوم لا يُتصور بذلك الطريق. وبهذا التقرير ينكشف كثير من الشبهة⁽¹⁾. انتهى كلام المحقق الدواني، وبه يتضح معنى قول سعدي المذكور فتأمل.

فائدة: ذكر ابن أبي شريف أنه لا يقال أنه تعالى يملك صفاته الذاتية، لأن الملك يوهم الحدوث، وأيضا المملوك غير المالك، والصفات الذاتية ليست غيرا، كما أنها ليست عينا⁽²⁾. وقد قال الجلال المحلي في قوله: الحمد لله أن جعلت اللام للملك، حمل الحمد على حمد المخلوقين⁽³⁾، قال بعضهم: ووجه أن حمده تعالى لا يوصف بأنه يملكه، وفيه تأمل، إذ ليس هو من الصفات الذاتية إلا إذا حمل على حمده النفسي. فليتأمل

بقي بحث: في جواز إطلاق لفظ (واجب الوجود) عليه تعالى مع أنه لم يرد في الكتاب والسنة. فمن اشترط التوقيف في أسمائه تعالى ينبغي أن لا يُجوز إطلاقه عليه سبحانه، مع أن هذا الإطلاق شائع، اللهم إلا أن يقال هذا في التحقيق صفة جرت على غير من هي له، إذ المعنى واجب وجوده كما في حسن الوجه، فليس في محل النزاع، وفيه نظر.

والحق أن إطلاق لفظ (واجب الوجود) عليه تعالى بالإجماع، وهو من الأدلة الشرعية، كذا في حواشي المواقف للنفاري⁽⁴⁾.

واعلم أن (الخلق) على ما قلناه من أنه الإيجاد... إلخ لا يشمل نحو قوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾ [سورة الملك: 02]، فهو فيهما مؤول بقدر، والأعدام مقدرة، والتحقق أن الخلق إن جعل بمعنى الإيجاد لم يستقم في إعدام الملكات، إذ شائبة التحقيق لا يكفي في حقيقة الإيجاد، وإن جعل بمعنى الإحداث استقام، لأنه أعم من الإيجاد، فيتصور في الإعدام كما تقرر في علم الكلام.

وهنا مبحثان: أحدهما: ذكره ابن الهمام في المسامرة⁽⁵⁾ له أن الصفات الرجعة إلى صفة التكوين صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة عند متأخري الحنفية، أخذوا له من قول أبي حنيفة: كان الله تعالى خالقا قبل أن يخلق، ورازقا قبل أن يرزق⁽⁶⁾، والأشاعرة يقولون: ليست صفة التكوين على تنوعها سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص، فالخلق هو القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق، والترزق صفة القدرة باعتبار تعلقها بإيصال الرزق، وذلك لأنهم قائلون بأن صفات الأفعال حادثئة، لأنها عبارة عن تعلقات القدرة، والتعلقات حادثئة، وفي كلام أبي حنيفة ما يوافق كلام الأشعري على ما قاله الطحاوي، حيث قال: فكما كان تعالى بصفاته أزليا كذلك

(1) كتاب الزوراء والتعليقات عليه في تحقيق المبدأ والمعاد، جلال الدين الدواني، ص 16.

(2) كتاب المسامرة في شرح المسامرة، ابن أبي شريف، 22/1.

(3) تفسير الجلالين، المحلي والسيوطي، 3/2.

(4) لم نقف عليه.

(5) يقصد كتابه: المسامرة في العقائد المنجية في الآخرة، ولم نقف عليه.

(6) ينظر: الفقه الأكبر، منسوب لأبي حنيفة، ص 53.

لا يزال عليها أبداً، ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق، ولا بإحداث البرية استفاد اسم البارئ، له معنى الربوبية، والحال أنه لا مريبوب موجود، ومعنى الخالق والحال أنه لا مخلوق موجود، كما أنه محيي الموتى، استحق هذا الاسم قبل إحيائهم، كذلك استحق الخالق قبل إنشائهم، ووجه ذلك أنه تعالى على كل شيء قدير، فمعنى الخالق في الأزل قبل الخلق أنه استحق هذا الاسم بسبب قيام قدرته تعالى على الخلق، فاسم الخالق والحال أنه لا مخلوق في الأزل لمن له قدرة الخلق في الأزل، وهذا عين ما يقوله الأشاعرة.

قال الشيخ ابن أبي شريف في شرح المسامرة: واعلم أن إطلاق اسم الخالق بمعنى القادر على الخلق مجازاً من قبيل إطلاق ما بالقوة على ما بالفعل، وكذا الرّازق ونحوه، وأما في قول أبي حنيفة كان خالقاً قبل أن يخلق ورازقاً قبل أن يرزق فمن قبيل إطلاق المشتق قبل وجود المعنى المشتق منه كما هو مقرر في أصول الفقه⁽¹⁾.

وقد وقع في البحر للزركشي أن إطلاق الخالق والرّازق ونحوهما في حقه تعالى قبل وجود الخلق والرّزق حقيقة، وأن ما قلنا أن صفات الفعل من الخلق والرّزق ونحوهما حادثة⁽²⁾. انتهى بمعناه

وفيه بحث؛ لأن قوله: «وإن قلنا...» إلخ ممنوع عند الأشعرية القائلين بحدوث صفات الأفعال، إنما يلائم كلامه طريق الماتردية القائلين بقدمها.

فإن قيل: لو كان مجازاً لصحّ نفيه، وقولنا ليس خالقاً في الأزل مستهجن لا يقال مثله.

قلنا: استهجاناً والكفّ عن إطلاقه ليس من جهة اللغة، بل من جهة الشرع أدباً، وكلامنا في الإطلاق لغة، ولا يخفى أنه لا يقال أنه تعالى أوجد المخلوق في الأزل حقيقة، لأنه يؤدي إلى قدم المخلوق؛ وهو باطل، والتّحقيق أن الإطلاق الحقيقي هو إطلاق قولنا⁽³⁾ «قادر على الخلق قادر على إيصال الرّزق»، وأما إطلاق الخالق على القادر على الخلق قبل وجود الفعل وهو الخلق، وكذا إطلاق الرّازق بمعنى القادر على إيصال الرّزق قبل إيصاله، فيظهر أن الكلام فيه كالكلام في تسمية الكلام في الأزل خطاباً حقيقة قبل وجود المخاطب وإسماعه، فيجري فيه الخلاف فيها، فعلى الرّاجح ينبغي أن يُسمّى بذلك حقيقة⁽⁴⁾. انتهى كلامه

ثم رأيت السيّد⁽⁵⁾ سأل على ما وجّه به الكشاف إضافة (مالك) لـ (يوم الدين) من أن إضافة مالك يجوز أن يكون المعنى ملك الأمور يوم الدين كقوله: ونادى أصحاب الجنة، ونادى أصحاب الأعراف.

والدليل عليه قراءة أبي حنيفة: (ملك يوم الدين)، ويجوز أن تكون للاستمرار، قال السيّد: فإن قيل ليس (يوم الدين) وما فيه مستمراً في جميع الأزمنة، فكيف يُتصور كونه مالكا على الاستمرار؟ أجيب بأنه مالكٌ للأشياء كلها أزلاً وأبداً، ولا يتغير بوجودها وعدمها إلا تعلّق ملكه بها كما قيل في التّكوين، أي لأنه لا يلزم من قدم

(1) كتاب المسامرة في شرح المسامرة، ابن أبي شريف، ص 70.

(2) ينظر: البحر المحيط، الزركشي، 100/2.

(3) ل 28.

(4) نقله من كتاب إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، الزبيدي، 157/2.

(5) يقصد السيد الشريف الجرجاني في حاشيته على الكشاف، وهو مخطوط توفر لدينا-بعد البحث-منه نسخة، إلا أنها غير واضحة.

التَّكْوِين قدم المكوّن، ولا من حدوث المكوّن حدوث التَّكْوِين. قال: ويتّجه عليه أن الماضي حينئذ لا يحتاج إلى أن يُأَوَّل ويُجعل من قبيل (ونادى). أي والمصنّف قد أوّله وجعله من قبيل (ونادى)، ولو كان الجواب المذكور-وهو قولكم بأنه «مالك...» إلخ-صحيحاً لم يحتج المصنّف إلى التّأويل وجعله من قبيل (ونادى)، وهذا التّأويل والجعل يدلّ على أن الجواب غير صحيح، قال: وقد يُجاب بأن معنى الاستمرار هو الثّبوت من غير أن يُعتبر معه الحدوث في أحد الأزمنة، وذلك ممكن في المستقبل، كأنه قيل: هو ثابت المالكية في (يوم الدين). وإذا لم يُعتبر في مفهومه الحدوث لا يعمل، لانتفاء مشابهة الفعل، ويدفعه أن الاستمرار صريح في الدّوام.

فالأولى أن يُقال: أن (يوم الدين) لتحقيق وقوعه وبقائه أبداً جعل كأنه متحقّق مستمرّ، إلا أنه لم يُصرّح بذلك اعتماداً على ما ذكره من التّأويل في الماضي، وهو أن يجعل المستقبل المتحقّق الوقوع كالماضي الواقع؛ مبالغة في تحقيقه، فيُستعمل فيه اسم الفاعل على أنه ماضٍ أدعاً، وإن كان مستقبلاً حقيقة، ومثله لا يعمل كالماضي الحقيقي، فتكون إضافته حقيقية، أي فالمراد من قوله «أجيب بأنه مالك للأشياء كلها أزلاً وأبداً» هو الاستمرار الادّعائي لا الاستمرار الحقيقي، لأن مالك الأشياء يوم الدين لم يوجد في الماضي لكن لتحقيق وقوعه كأنه موجود فيه، فهو مستمر. فليراجع الآيات وكلام الوالد في تحقيق اسم الفاعل، والكلام على آيات الطّهار وغيرها وعلى كلام البحر للزركشي.

المبحث الثاني: قال علماء الكلام: فإن قيل أخبر الله تعالى عن أمورٍ ماضية، كقوله تعالى: ﴿وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ﴾ [سورة يوسف: 58]، ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾ [سورة نوح: 1]، ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ [سورة القدر: 1]، وهذا إنما يصح أن لو كان المخبر عنه سابقاً على الخبر، فلو كان هذا الخبر موجوداً في الأزل لكان الأزلي مسبوقاً بغيره؛ وهو محال، ولو لم يكن المخبر عنه سابقاً على الخبر كان كاذباً، قلنا: إخبار الله تعالى لا يتعلق بالزّمان، لأنه أزلي، والمخبر عنه متعلق بالزّمان، والتّعبير على المخبر عنه لا على الإخبار الأزلي، وهذا كما أنه تعالى كان عالماً في الأزل بأنه سيخلق العالم ثم لما خلقه فيما يزال كان عالماً بأنه قد خلقه، والتّعبير على المعلوم لا على العلم عندنا، ولا على الذات، فكذا هذا. انتهى

وقال مولانا سعدى في حواشي سورة الأنعام عند قوله تعالى: ﴿لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ [سورة الأنعام: 59] قال مولانا العلامة: «وقيل وفيه دلالة على علمه بالأشياء قبل وقوعه» ويرد عليه أن علمه تعالى ليس بزمانى، فلا قبلية بينه وبين الأشياء الواقعة في الزّمان⁽¹⁾. انتهى

قال مولانا سعدى: لا شك في تقدم ذاته، وعلمه بالمصنوعات غاية أنه ذلك التّقدم ليس بزمانى، بل بنوع من التّقديم، كتقدم أجزاء الزّمان بعضها على بعض على ما حقق في موضعه، ثم هذا السّؤال المتقدم هو التّاسع من أدلة المعتزلة على حدوث القرآن المذكورة في المواقف، وعبارته التّاسع أنه تعالى أخبر بلفظ الماضي في نحو:

(1) لم نقف عليه.

إنا أنزلنا، إنا أرسلنا، ولا شك أنه لا إنزال ولا إرسال في الأزل، فلو كان كلامه قديما لكان كذبا، لأنه إخبار بالوقوع في الماضي، ولا يتصور ما هو ماض بالقياس إلى الأزل.

وقد أجاب عنه وعن باقي الأدلة العشرة الذي تاسعها هذا وسابعها أن القرآن موصوف بأنه مُنزل وتنزيل، وذلك يوجب حدوثه، لاستحالة الانتقال بالإنزال⁽¹⁾ والتنزيل على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى، حيث قال: والجواب عن الوجوه العشرة بأنها تدل على حدوث اللفظ كما لا يخفى على المتأمل، وهو غير المتنازع فيه كما مرّ تحقيقه⁽²⁾. انتهى

وقال القاضي في تفسير قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ...﴾ [سورة البقرة: 106] الآية: "والمعتزلة على حدوث القرآن، فإن التغير والتفاوت من لوازمه. وأجيب: بأنهما من عوارض الأمور المتعلقة بالمعنى القائم بالذات القديم"⁽³⁾. انتهى

وقد سلك القاضي أيضا هذا المسلك في تفسيره، فقال: احتجّت المعتزلة بما جاء في القرآن بلفظ الماضي على حدوثه لاستدعائه سابقة مخبر عنه، وأجيب بأنه مقتضى التعلّق، وحدثه لا يستلزم حدوث الكلام كما في العلم⁽⁴⁾. انتهى

قال الكازروني: "قوله «بأنه مقتضى التعلّق» أي استدعاء سابقة مخبر عنه مقتضى التعلّق، هي تعلق المعنى النفسي بالشيء المخبر عنه بمقتضى السابقة، أي سبق مخبر عنه، فيكون التعلّق حادثا، وحدث التعلّق لا يستلزم حدوث الكلام الذي هو المعنى"⁽⁵⁾.

واعلم أن أقوى شبهة المعتزلة على حدوث الكلام وجهان؛ أحدهما: أنّ الطلب عن المعدوم مُحال، فلا بُدّ أن يكون الطلب طلبا عن الموجود، فلا يكون في الأزل طلب عن المكلفين، فيكون معاني الأوامر والنواهي حادثة بحدوث المأمورين.

وأجاب عنه الغزالي بأنه ليس من شرط الأمر أن يكون المأمور موجودا، ولكن يجوز أن يقوم الطلب بذاته قبل وجود المأمور، وإذا وجد كان مأمورا بذلك الطلب بعينه من غير تجدد طلب واقتضاء آخر، فكم من شخص ليس له ولد ويقوم بذاته اقتضاء طلب العلم على تقدير وجوده، فله أن يقدر في نفسه أن يقول لولده: اطلب العلم وكذا⁽⁶⁾، قاله صاحب المواقف.

(1) ل 29.

(2) المواقف، الإيجي، 138/3-139.

(3) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 99/1.

(4) المصدر نفسه، 41/1.

(5) حاشية على تفسير البيضاوي، الكازروني، 178/1.

(6) ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، ص 86.

واعترض عليه الشَّريف العلامة بأن ما يجده الواحد منّا في باطنه هذا العزم على الطَّلَب وتخيُّله، وهو ممكن وليس بسفه، أما نفس الطَّلَب فلا شكَّ في كونه سفهًا، بل قيل غير ممكن، لأن وجود الطَّلَب بدون من يطلب منه مُحال⁽¹⁾. انتهى

فعلى هذا يكون المعنى القديم ليس نفس الطَّلَب، بل شيء يتفرَّع عليه الطَّلَب كما قال الغزالي في ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا﴾ [سورة نوح: 1] أن المعنى القديم هو مجرد إثبات إرسال نوح، وأما الماضي فأمرٌ حادث، وههنا أبحاث يطول الكلام بذكرها.

والدليل الثاني من شبه المعتزلة أن الإخبار عن الأشياء بصيغة الماضي كـ ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾ [سورة نوح: 1] يدلّ على تقدّم وقوع مخبر عنه على الحكم، والإخبار عنه بالزَّمان، وهذا يدلّ على حدوث الكلام، إذ الشيء المتأخّر عن آخر الزَّمان حادثٌ.

وأجاب عنه الإمام الغزالي في قواعد العقائد بأننا نقول يقوم بذات الله تعالى عن إرسال نوح معني العبارة عنه قبل إرساله إنا نرسله، وبعد إرساله إنا أرسلنا، واللفظ يختلف باختلاف الأحوال⁽²⁾.

أقول: هذا يدلّ على أنّ الكلام القديم ليس معنى (إنا أرسلنا) بعينه، بل القديم إثبات إرسال نوح في زمان مخصوص، وهذا لا يتغير في ذاته، وإنما المتغيّر صفات ذلك الزَّمان، فقد كان مستقلاً قبل وقوعه، وبعد وقوعه صار ماضياً، لكن معنى (إنا أرسلنا) هو إثبات إرساله في الزَّمان الماضي، وكونه في الزَّمان الماضي أمر حادث، إذ لم يتّصف به ثمّ اتّصف. وعُلم من كلام الإمام الغزالي أن هذا القدر لا يقدح في كون الكلام النفسي قديماً. وإذا تقرر ما قلناه لك ظهر أنّ قول القاضي البيضاوي في الجواب «أنه مقتضى التعلّق...» إلخ ليس له وجه ظاهر، وغايته أن يُحمل على ما قاله الغزالي⁽³⁾. انتهى كلام الكازروني، وللعصام في حواشي العقائد كلام في ذلك فراجع⁽⁴⁾.

وقال المحقق التفتازاني في شرح المقاصد: وتحقيق هذا مع القول بأنّ الأزليّ مدلول اللفظ عسيرٌ جدًّا، وكذا القول بأنّ المتّصف بالمضي وغيره هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم⁽⁵⁾.

وقال المولى خسرو في حاشيته على التلويح: في قول التلويح عبارة عن ذلك المعنى القديم ما نصّه: ليس معنى كونه عبارة عنه أنّه عينه ولا أنّه دالٌّ عليه بالوضع، لأن المدلول الوضعي هو المعاني الوضعيّة الحادثة، بل معناه أنّه دالٌّ عليه عقلاً دلالة الأثر على مبدئه، فإنّ النطق الظاهريّ في الإنسان كما يدلّ على مبدئ له يُغايّر

(1) كتاب المواقف، عضد الدين الإيجي، 136/3.

(2) لم نجد هذا الكلام في كتاب الإمام الغزالي قواعد العقائد، وإنّما وجدناه عنده في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد، ص 86.

(3) حاشية على تفسير البيضاوي، الكازروني، 178/1-180.

(4) يقصد حاشية عصام الدين على شرح التفتازاني على عقائد النسفي، إبراهيم بن محمد عرب شاه، عصام الدين، مخطوط لم تصله أيدينا.

(5) شرح المقاصد في علم الكلام، التفتازاني، 105/2.

العلم والقدرة والإرادة كذلك في الباري⁽¹⁾ تعالى وتقدس يدلّ الكلام اللفظي على مبدأ له يُغايّر سائر الصفات⁽²⁾. انتهى

قال تعالى: ﴿الْإِنْسَانُ﴾

قال في الشّافية: وشرحها وزنه فعّالان بأصالة الهمزة، لأنّه من الأنس بضَمّ الهمزة. وقيل: وزنه إفعان بزيادة الهمزة وأصالة الياء وحذفها، لأنّه من نسي لمجيء أنيسيان بالتصغير بوزن أفعّالان⁽³⁾. ولما روي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه «إِنَّمَا سُمِّيَ الْإِنْسَانُ إِنْسَانًا لِأَنَّهُ عَاهَدَ إِلَيْهِ فَنَسِيَ»⁽⁴⁾، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسِيَ﴾ [سورة طه: 115]، وفُرى: (ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسِي)⁽⁵⁾، أي: آدم، ولقول أبي تمام:

لَا نَسَيْنَ تِلْكَ الْغُيُودَ فَإِنَّمَا سُمِّيتَ إِنْسَانًا لِأَنَّكَ نَاسِي⁽⁶⁾
فوزنه مُكَبَّر: إفعان، ومصغراً أفعّالان لأنهم صغّروه على أنيسيان، وهو الحامل لهم على أن أصله أنيسان، حذفت الياء على غير قياس، والراجح الأوّل لمجيء إنس (بكسر الهمزة وسكون النون) وأنس (بفتحهما) وأنيس (بفتح الهمزة) وأناس (بضمها) في معنى الإنسان، ولأنّه لا يُوافق (نسي) لفظاً؛ إذ ليس فيه ياء، ولا معنًى؛ إذ ليس فيه دلالة على نسيان، فوزنه: فعّالان، ووزنه مصغراً: فعيّليان، وما قاله النّافي فاسدٌ لأنّه يقتضي الإعلال بحذف اللّام في الإفراءد وهو ظاهرٌ، وفي الجمع إذا قلت أناسي لأن ياءه الأخيرة مبدلة من النّون، وأصله أناسين، والياء قبلهما زائدة وليست بلام الفعل، إذ لا يقع بعد ألف الجمع ثلاثة أحرف بغير هاء التّأنيث إلا وأوسطها حرف مدّ زائد كمصاييح. والمرويّ عن ابن عباس لم يثبت، وأبو تمام لا يُحتجّ بشعره. انتهى

فقوله: «وفي الجمع...» إلخ هذا مذهب سيّويه، ونظره بطراني في جمع طربان⁽⁷⁾.

قال الجوهري: الطّربان مثل القرطان دويبة كالهرة منتن الرّيح، تزعم العرب أنها تفسو في ثوب أحدهم إذا صادها فلا تذهب رائحته حتّى يبلى الثّوب⁽⁸⁾.

(1) ل 30.

(2) لم نقف عليه.

(3) ينظر: الشّافية، ابن الحاجب، ص 82.

(4) أخرجه الطبراني في الصغير، باب من اسمه محمّد، 925، 140/2.

(5) نسبت هذه القراءة الشّاذّة إلى سعيد بن جبيرة رحمته الله، ينظر: المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات، ابن جني، 119/1.

(6) ديوان أبي تمام، أبي تمام الطائي، ص 523.

(7) ينظر: الكتاب، سيّويه، 422/3.

(8) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، 174/1.

وقال حسن الفنّاري في حواشي المطول: والأناسي جمع إنسان العين، وهو المثال الذي يرى في سواده، وأصله أناسين، قلبت التّون ياء على خلاف القياس⁽¹⁾.

وقال القاضي قُرئ: (وَأَنَاسِيّ) بحذف الياء⁽²⁾؛ يعني يا أفاعيل، كما يقال: أناعم وأناعيم وهي جمع إنسيّ. قال ابن كمال الوزير: على القياس ككرسيّ وكراسي⁽³⁾، وردّه سعدي أفندي بأن القياس في ما فيه ياء النسبة أن يجمع على فعاله كأزارقه ومهالبه في أزرقى ومهلبي، نعم إذا لم تكن للنسبة يُجمع على فعال ككرسي وكراسي، ويبعد أن يقال الياء في إنسيّ ليست للنسبة⁽⁴⁾. انتهى

هذا ولفظ الإنسان يشمل الأنثى، ولهذا كان أخذه في تعريف النّبيّ أولى من أخذ الذكر ليشمل نبوة من قيل بنبوته من الإناث، نعم قد يخصّ الإنسان بالذكر ويُفرق بين مذكّره وأنثاه بالتّاء فيقال: إنسان للذكر وإنسانة للأنثى، لكن المقام هنا يقتضي الحمل على العموم.

هذا ولفظ الإنسان مفعول به عند الجمهور، ومثله قوله: ﴿خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ﴾ [سورة العنكبوت: 44]، وقولك: صَلَّيتَ الظَّهْرَ، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [سورة البقرة: 277]، خلافا لابن هشام فيهما.

وقد ذهب الشيخ عبد القادر الجرجاني⁽⁵⁾ والعلامة الرّمخشري وأبو عمرو بن الحاحب⁽⁶⁾ إلى أنّ ذلك مفعول مطلق. وصوّبه ابن هشام في المغني، ووضّحه بأن المفعول به ما كان موجودا قبل الفعل الذي عمل فيه ثم أوقع الفاعل به فعلا، والمفعول المطلق ما كان الفعل العامل فيه هو فعل إيجاده وإن كان ذاتا، لأنّ الله تعالى موجّد للأفعال وللذّوات جميعا⁽⁷⁾، وسبقه لذلك عبد القاهر فقال في أسرار البلاغة: إذا قلنا خلق الله تعالى العالم، فالعالم ليس مفعولا به بل مفعول مطلق، لأنّ المفعول به هو الذي كان موجودا فأوجد الفاعل فيه شيئا، كقولك: ضربت زيدا، فإنّ زيدا كان موجودا وأنت فعلت به الضرب، والمفعول المطلق هو الذي لم يكن موجودا فحصل بذلك، والعالم لم يكن موجودا بل كان عدما محضاً، والله تعالى أوجده وخلّصه من العدم، فكان العالم المفعول المطلق وهو المصدر، ولم يكن مفعولا به⁽⁸⁾. انتهى

(1) لم نقف عليه.

(2) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 127/4.

(3) لم نقف عليه.

(4) لم نقف عليه.

(5) لم نقف عليه.

(6) ينظر: الكشف، الرّمخشري، 775/4. وأما ابن الحاحب، ابن الحاحب، 85/1.

(7) ينظر: مغني اللبيب، ابن هشام، ص 867.

(8) ينظر: أسرار البلاغة، الجرجاني، ص 368-369.

واحتج الجمهور الدّاهبون إلى أن العالم مفعول به لا مفعول مطلق بأمور؛ أولها: أنّا قد نعلم العالم وإن كنّا لا نعلم أنه مخلوق لله إلا بدليل منفصل، والمعلوم مغاير للمجهول، فإنّ كون الله تعالى خالقا للعالم غير ذات العالم، فيكون مفعولا به.

وثانيها: أنّا نصف الله تعالى بالخالقية، فلو كان خلق العالم نفس العالم لزم أن يكون الله تعالى موصوفاً بالعالم كما أنه موصوف بخالقية العالم.

وثالثها: أن نقول⁽¹⁾ العالم ممكن، فلم يوجد إلا لأنّ الله تعالى أوجده وأحدثه وأبدعه، فلو كان إيجاد العالم وإحداثه نفس العالم لكان قولنا العالم وجد لأنّ الله تعالى أوجده جاريا مجرى قولنا: العالم وجد لأنّه وجد، فيكون ذلك تعليلا للشيء بنفسه. ويرجع حاصله إلى أنّ العالم وجد لنفسه، وذلك نفياً للصّانع قاله الفخر الرّازي في شرح المفصل⁽²⁾. وحينئذ فهو مفعول به لا مفعول مطلق.

وقال المحقّق التّفّتاازاني في حواشي الكشّاف: ولنا كلام في مثل صمّت يوم الجمعة أو شهر رمضان أو نحو ذلك، هل هو مفعول به أو ظرف؟ والظاهر الظرفيّة، وأنّ (ثلاثة أيام) في قوله: فصيام ثلاثة أيام في الحج منصوب المحلّ لأنه عند عدم الإضافة يكون منصوبا وإن كان بتقدير (في)⁽³⁾. انتهى

وههنا مبحث شريف، وهو أن المحقّق التّفّتاازاني ذكر في شرحه على الشّمسية أنّ فصل كلّ شيء إذا اختصّ بحقيقته كالحسّاس للحيوان بالنّسبة إلى الجسم النّامي كان مميّزا عمّا عداه ممّا يشاركه في الوجود، وإن لم يكن مختصّا بالجنس كالنّاطق للإنسان عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كالملائكة مثلا، فهو يميّز الإنسان عن جميع ما يشاركه في الجنس، أعني الحيوانية لا عن جميع ما يشاركه في الوجود، إذ لا يميّزه عن الملائكة⁽⁴⁾. انتهى

ومقتضاه أمران؛ أحدهما: أنّ الحيوان لا يُطلق على الملائكة، وفيه كلام ستسمعه، وكذلك إطلاق لفظ الدّابة عليهم، والأمر الثاني: أنّ النّاطق يطلق على الملائكة، وفيه توقّف، فقد صرح شيخ الإسلام زكرياء الأنصاري في شرح آداب البحث بما نصّه: واللازم في الملازمة الكلّية قد يكون أعمّ من الملزوم، فيلزم من وجود الملزوم وجوده، ولا يلزم من انتفائه انتفائه، ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم، وقد يكون مساويا له؛ فيلزم من وجود كلّ منهما أو انتفائه وجود الآخر أو انتفائه، نحو: إن كان هذا إنسانا فهو ناطق، ولا عبرة بنطق الملك والجنّ والبغاء لما قالوا من أنّ المراد بالنّطق هنا ما يجري على الجنان لا على اللّسان، وليس للملك والجانّ جنان، ولا يجري على جنان⁽⁵⁾. انتهى

(1) ل31.

(2) لم نقف عليه.

(3) لم نقف عليه.

(4) شرح التّفّتاازاني على الشّمسية، التّفّتاازاني، ص162.

(5) فتح الوهاب بشرح الآداب، زكريا الأنصاري، مخطوط، ل3.

وقال القاضي في تفسير سورة السجدة عند الكلام على قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾ [سورة السجدة: 9]: "خصوصاً"⁽¹⁾، قال شيخ الإسلام في الحاشية: قوله خصوصاً راجع للأفئدة⁽²⁾، فهذا تصريح منه باختصاص الفؤاد بالإنسان أيضاً، ومنه يُعلم ردّ ما قاله المحقق التفتازاني في شرح الشمسية من شمول الناطق لنحو الملك، فتأمل.

إذا علمت ذلك فنقول: الدابة لغة ما يدبّ على الأرض، وكأنّ المراد بالدبّ على الأرض مطلق الانتقال عليها حتّى يشمل الزحف كما في الحيّة، ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ﴾ [سورة النور: 45]، وبما يدبّ ما من شأنه أن يدبّ فيشمل ما لم يدب مطلقاً، وقد يسبق إلى الفهم من على الأرض على وجه الأرض، وبه عبّر العضد⁽³⁾، فيخرج ما في بطنها وما تحتها، كالثور الحامل لها، ومن الأرض خروج غيرها كالسماء، ولا يبعد أن يكون خروج ذلك غير مراد، لأنّ التقييد بالأرض، لأنّ الدبّ عليها أوضح لمشاهدته، وعبارة القاموس: "والدابة ما دبّ من الحيوان"⁽⁴⁾. انتهى، فلم يُقيّد بالأرض.

وقد ذكر صاحب الكشف في تفسير سورة حم عسق عند الكلام على قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ﴾ [سورة الشورى: 29] ما نصّه: فإن قلت: لمّ جاز فيهما من دابة والدوابّ في الأرض؟ قلت: يجوز أن يُنسب الشّيء إلى جميع المذكور، وإن كان ملتبساً ببعضه، كما يُقال: بنوا تميم فيهم شاعر، وإنما هو في فخذ⁽⁵⁾ من أفخاذهم أو فصيلة من فصائلهم، وبنو فعلان فعلوا كذا، وإنّما فعله واحد منهم، ومنه: ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾ [سورة الرّحمان: 22]، ويجوز أن يكون للملائكة بالجملة مشياً مع الطّيران، فيوصفوا بالدّيب كما يوصف به الأناسي، ولا يبعد أن يخلق في السماوات حيوانات يمشون فيها مشي الإنسان على الأرض، سبحانه الذي يخلق ما يُعلم وما لا يُعلم من أصناف الخلق⁽⁶⁾. انتهى كلام الكشف، وفيه التّصريح بإطلاق لفظ الدابة على الملك بناءً على بعض الأجوبة المذكورة، وعليه خرّج المحقق التفتازاني قوله تعالى: حيث قال الحق: إنّ (من) في قوله تعالى ﴿مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ﴾ تبعيةً بالنظر إلى ما لكلّ من الأفراد المقدّرة الثابتة في علم الله تعالى، بل إلى ما يزعم المصنّف من أن في السماء أيضاً دوابّ كما ذكره في حم عسق⁽⁷⁾. انتهى

(1) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 220/4.

(2) لم نقف عليه.

(3) جامع البيان في تفسير القرآن، عضد الدين الإيجي، 130/3.

(4) القاموس المحيط، الفيروزآبادي، ص 82.

(5) الفخذ: أقلّ العشائر، وفوقه البطن، ثم العمارة، ثم الفصيلة، ثم القبيلة، ثم الشعب. فهو أكثرها. ينظر: قلائد الجمان، القلقشندي،

ص 15. وتحرير ألفاظ التنبيه، النووي، ص 239.

(6) الكشف، الزمخشري، 225/4.

(7) لم نقف عليه.

وبذلك تعلم خطأ⁽¹⁾ من خطأ بعض فضلاء الروم في رسالة له قال فيها: والصلاة على خير من دبّ وخشى (بفتح الشين)، حيث زعم أنّ هذا خطأ من وجهين؛ أحدهما: ذكر دبّ في هذا المقام، فإنّه مشي الدابة ولا يليق وصفه ﷺ بذلك. والثاني: أنّ قوله خشى (بفتح الشين وبالألف)، وصوابه خشي (بكسر الشين)، وكأنّه التبس عليه لفظ الدابة بلفظ الفعل - أعني دبّ -، فإنّ الدبيب هو الحركة الجسمانية، سواء كان في الأرض أو في السماء، نصّ عليه القاضي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ﴾ [سورة النحل: 49] من سورة النحل، وقد اختلف كلام القاضي في إطلاق لفظ الدابة على ما في السماء مع تسليمه عموم شموله لما في الأرض، فقال في تفسير سورة النحل عند كلامه على الآية المذكورة: "قوله من دابة بيان لهما، لأنّ الدبيب هي الحركة الجسمانية، سواء كانت في أرض أو سماء والملائكة عطفٌ على الثبّين به عطف جبريل على الملائكة للتّعظيم، أو عطف المجردات على الجسمانية؛ وبه احتجّ من قال أنّ الملائكة أرواحٌ مجردة، أو بيان لما في الأرض، والملائكة تكرير لما في السماوات، وتعيين له إجلالا وتعظيما"⁽²⁾. انتهى

فانظر كلامه حيث صرح بأنّ الدابة تشمل الملائكة، ولكن خالف في ذلك في سورة شوري، حيث قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ﴾ [سورة الشورى: 29]، فقال: قوله من دابة أي من حيّ على إطلاق اسم السبب على المسبّب، أو بما يدبّ على الأرض، ومن يكون في أحد الشئيين يصدق عليه أنّه فيهما في الجملة⁽³⁾. وقد خالف في ذلك [القاضي]⁽⁴⁾ من حيث خصّ الدابة بما في الأرض خلافا لما في الكشاف.

قال مولانا سعدي أفندي: قول القاضي «على إطلاق اسم السبب» فإن قلت لا سببية بين الحيّ والدابة حتّى يصحّ ما ذكره، قلت: مراده السببية بين مأخذ اشتقاقهما؛ يعني أنّه أطلق الدبيب وأريد الحياة بعلاقة السببية، ثمّ أشتقّ منها الدابة والحيّ، وقد أهمل القاضي ذكر ما جوّزه الزمخشري من أنّه يكون مع الملائكة مشي مع الطيران فيوصفوا بالدبيب، أو يخلق الله تعالى في السماوات حيوانا يمشي فيها لبعده عن الأفهام وكونه على خلاف العرف العامّ، وإلا فالمشي إنّما يكون آية إذا كان معلوما ظاهرا مكشوفاً⁽⁵⁾. انتهى كلامه

وأما الجواب عن لفظ خشى (بفتح الشين) فإنّه جائز في لغة طي، قال في الشافية أنّهم يقولون في باب بقي يبقى بقی؛ فيقلبون الياء المفتوحة في الماضي الفاء بعد فتح ما قبلها للتخفيف، وكذا في المجهول نحو: دُعي وبُني يقولون فيه دُعا وبُنا، ومنه قول شاعرهم الحماسي:

(1) ل 32.

(2) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البضاوي، 229/3.

(3) المصدر نفسه، 82/5.

(4) في النسخة أ (القاضي) مشطوبة.

(5) لم نقف عليه.

نَسْتَوْقِدُ النُّبْلَ بِالْحَضِيضِ وَنَصْطَا دُ نُفُوساً بُنْتُ عَلَى الْكَرَمِ⁽¹⁾
 جعل خروج النار من الحجر عند صدمة التبل استيقادا، أي تبعد سهامها في الرمية من أعلى الجبل حتى
 تصل إلى حضيضه فتخرج النار منه لشدة رمينا، ونصيد بها نفوسا مبنية على الكرم؛ أي نقتل الرؤساء⁽²⁾. انتهى
 هذا وذكر الإمام الرازي في تفسير سورة الأنعام ما يُصرّح بعموم الدابة لغة لكل حيوان؛ سواء كان في الأرض
 أو في غيرها، وعموم الحيوان للملائكة وغيرها، حيث قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ﴾ [سورة
 الأنعام: 38]: الحيوان إما أن يكون بحيث يدبّ أو يكون بحيث يطير، ثم أورد من الحيوانات ما لا يدخل في
 هذين القسمين مثل: حيتان البحر وسائر ما يسبح في الماء ويعيش فيه، قال: والجواب أنه لا يبعد أن توصف
 بأنها دابة من حيث أنها تدبّ في الماء كالطير لأنها تسبح في الماء كما أنّ الطير يسبح في الهواء، إلا أنّ وصفها
 بالديب أقرب إلى اللغة من وصفها بالطيران... إلى أن قال: ما الفائدة في تقييد الدابة بكونها في الأرض، قال:
 والجواب من وجهين؛ الأول: أنه خصّ ما في الأرض بالذكر دون ما في السماء احتجاجا بالأظهر، لأنّ ما في
 السماء وإن كان مخلوقا مثلنا فغير ظاهر.

والثاني: أنّ المقصود من ذكر هذا الكلام أن عناية الله تعالى لما كانت حاصلة في هذه الحيوانات فلو
 كان إظهار المعجزات القاهرة مصلحة لما منع الله تعالى إظهارها، وهذا المقصود إنما يتمّ بذكر من كان دون
 مرتبة من الإنسان لا بذكر من كان أعلى حالا منه، فلهذا المعنى قيّد الدابة⁽³⁾ بكونها في الأرض⁽⁴⁾. انتهى كلام
 الإمام

وقال في تفسير سورة التور عند الكلام على قوله تعالى: مع أنّ كثيرا من الحيوانات غير مخلوق من الماء،
 أمّا الملائكة فهم أعظم الحيوانات فهم مخلوقون من النور، وأمّا الجنّ فهم مخلوقون من النار... إلخ⁽⁵⁾، فانظر
 ما اقتضاه كلامه من شمول الدابة والحيوان للملك والجنّ، وهذا مخالف لما تقدّم عن التفتازاني، حيث ذكر في
 شرحه للشمسية: وفي القاموس: "الحيوان محرّكة جنس الحي"⁽⁶⁾، وهو يشمل الجنّ والملائكة⁽⁷⁾. فلعلّ كلام
 التفتازاني محمول على مُتعارف أهل المنطق، وما تقدّم على مصطلح أهل اللغة فليراجع.

هذا وقد ذكر السيّد في حواشي حكمة العين أنّ النطق داخل في حقيقة الإنسان، والضّحك خارج عنها،
 إذ الإنسان الموجود في الخارج المحسوس مركّب من البدن-أي الجسم المتحرّك بالإرادة- ومن الصّورة النّوعيّة

(1) ينظر: شرح ديوان الحماسة، المرزوقي، ص 123.

(2) ينظر: الشافية، ابن الحاجب، ص 65.

(3) ل 33.

(4) ينظر: مفاتيح الغيب، الرازي، 523/12.

(5) مفاتيح الغيب، الرازي، 523/12.

(6) القاموس المحيط، الفيروزآبادي، ص 1278.

(7) شرح التفتازاني على الشمسية، التفتازاني، ص 162.

الفائضة على المادّة، وإنّما قلنا الإنسان المحسوس، إذ الإنسان الحقيقي المشار إليه بقوله أنا هو النفس والبدن مبدأ للحيوان، أي الحيوان يؤخذ باعتبارين إذا أخذ بشرط لا شيء أي الحيوان فقط يكون غير محمول على الإنسان، وإذا أخذ من غير تعرّض لشيء يكون محمولا، فبهذا المعنى هو مبدأ المحمول، وكذا الصّورة النوعية أمرٌ مبهم وله لازم هو النّطق، ويُعبّر عنها باعتباره، وذلك المعبر النّاطق وهو مأخوذ باعتبارين، فإذا أخذ بشرط شيء يكون محمولا فالنّاطق بالمعنى الأوّل مبدأ للنّطق بالمعنى الثاني. فعلم ممّا ذكرنا أنّ مبدأ النّاطق هو الصّورة النوعيّة داخل، ومبدأ الضّاحك خارج.

وقد ذكر القاضي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ...﴾ [سورة آل عمران: 169] الآية ما نصّه: والآية تدلّ على أنّ الإنسان غير الهيكل المحسوس، بل هو جوهر يدرك بذاته، لا يفنى بخراب البدن، ولا يتوقّف عليه إدراكه وتألّمه والتّذاذه⁽¹⁾، ثم قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ [سورة البقرة: 154]، وفيها دلالة على أنّ الأرواح جواهر قائمة بأنفسها، مغايرة لما يُحس من البدن، تبقى بعد الموت ذرّاة، وعليه جمهور الصّحابة والتّابعين، وبه نظقت الآيات والسّنن⁽²⁾. انتهى

وأقول: بين ما ذكره في تفسيره من دلالة هذه الآيات على أنّ «الأرواح جواهر قائمة بأنفسها...» إلخ وبين ما قاله في الطّوابع تنافٍ، وعبارته: واعلم أنّ هذه النّصوص تدلّ على المغايرة بينها وبين البدن، لا على تجرّدها⁽³⁾، وما ذكره في التفسير نسبّه في الطّوابع للحكماء ولحجّة الإسلام الغزالي⁽⁴⁾.

قال: ويدلّ عليه العقل والنقل⁽⁵⁾، والظاهر منه الميل إلى مذهب الحكماء، لكن اختار المحقق الشّريف في شرح المواقف خلافه فقال: حيث قال أصحاب المواقف «المقصد الثاني في أنّ النفوس الإنسانيّة مجرّدة⁽⁶⁾»، وإنّما تعلّقها بالبدن تعلّق التدبير والتّصريف، هذا مذهب الفلاسفة المشهورين من المتقدّمين والمتأخّرين، ووافقهم على ذلك من المسلمين الغزالي والراغب وجمعٌ من الصّوفيّة المكاشفين، وخالفهم فيه الجمهور بناء على ما مرّ من نفى المُجرّدات على الإطلاق؛ عقولا كانت أو نفوسا⁽⁷⁾.

(1) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 48/2.

(2) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 114/1.

(3) طوابع الأنوار من مطالع الأنظار، البيضاوي، ص 153.

(4) ينظر: المصدر نفسه، ص 150.

(5) ينظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(6) كتاب المواقف، الإيجي، 669/2.

(7) شرح المواقف، الشّريف الجرجاني، مخطوط، ل 205/2.

ولا يبعد أن يقال: البيضاوي لم يقل أنها مجردة، [بل قال أنّ الأرواح جواهر قائمة بأنفسها، وأما أنّها هل هي مجردة⁽¹⁾]- كما ذهب إليه الحكماء والصّوفية وبعض المتكلّمين- أو هي أجسام نورانية تسري في البدن وتفارقه؟ فلا تعيين في كلامه، كما لا دلالة على تعيين شيء من هذين الاحتمالين في الآية كما لا يخفى على ذوي الدّراية.

والظاهر من قوله: جواهر قائمة ومن تقرير كلامه في الطّوابع الميل إلى القول بالتّجرد، و[لهذا]⁽²⁾ قال في تفسير سورة الحجر عند تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ﴾ [سورة الحجر: 29]: "عدّلت خلقته، وهيّأته لنفخ الرّوح فيه، ونفخت فيه من روحي حتّى جرى آثاره في تجاويف أعضائه فحيى.

وأصل النّفخ إجراء الرّيح في تجويف جسم آخر، ولما كان الرّوح يتعلّق أولاً بالبخار اللّطيف المنبعث من القلب، وتفيض عليه القوّة الحيوانيّة فسرى حاملاً لها في تجاويف الشّرايين إلى أعماق البدن جعل تعليقه بالدّن نفخاً، وإضافة الرّوح إلى نفسه كما في سورة النّساء⁽³⁾. قال الفاضل الكازروني عند قوله «جعل تعليقه بالبدن نفخاً» أي الرّوح⁽⁴⁾، فالرّوح عند جمهور المتكلّمين جسم لطيف مشابك للجسم المحسوس أجرى الله تعالى عادته باستمرار حياة⁽⁵⁾ الجسد ما دام مطابقاً له، فإذا فارقه تعقّب الموت الحياة.

هذا وقد ذهب الإمام الرّازي إلى أنّ الإنسان ليس عبارة عن مجموع هذه البنية المخصوصة والهيكل المحسوس، لأنّ أجزائه أبداً في التّموّ والذّبول، والزّيادة والتّقصان، والاستكمال والدّوبان، ولا شكّ أنّ الإنسان من حيث هو أمر باقي من أوّل العمر إلى آخره، والباقي مغاير للمبتدل، فثبت أنّ الإنسان مغاير لهذا البدن المخصوص، فالمشار إليه عند كلّ أحد بقوله انا وجب أن يكون مغايراً لهذا الهيكل.

ثمّ اختلفوا عند ذلك في أنّ الذي يُشير إليه كلّ أحد بقوله انا أي شيء هو، والأقوال فيه كثيرة، إلا أنّ أشدّها تحصيلاً وتلخيصاً أنّها أجزاء جسمانية سارية في هذا الهيكل سريان النّار في الفحم، والدّهن في السّمسم، وماء الورد في الورد.

ثمّ المحقّقون منهم قالوا أنّ الأجسام التي هي باقية من أوّل العمر إلى آخره أجسامٌ متخالفةٌ بالماهية والحقيقة للأجسام التي منها ائتلف هذا الهيكل، وتلك الأجسام حيّة لذاتها مدركة لذاتها نورانية لذاتها، فإن خالطت هذا البدن وصارت سارية في هذا الهيكل سريان النّار في الفحم صار هذا الهيكل مستنيراً بنور ذلك الرّوح يتحرّك بتحريكه، ثمّ إنّ هذا الهيكل في الزّوال والتّحلّل والتّبدّل، فإذا فسد هذا القلب انفصلت تلك الأجسام

(1) زيادة من النسخة ب.

(2) مشطوبة من النسخة أ.

(3) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 210/3.

(4) حاشية على تفسير البيضاوي، الكازروني، 189/1.

(5) ل34.

اللطفية التورانية إلى عالم السماوات والقدس والظاهرة إن كانت من زمرة السعداء، أو إلى الجحيم وعالم الآفات إن كانت من زمرة الأشقياء⁽¹⁾. انتهى

قال مولانا ابن كمال الوزير: وإذا تحققت ذلك وقفت على بطلان الاستدلال بتحليل البدن وأجزائه، على أنّ وراء هذا البدن أمرًا مجردًا هو الإنسان في الحقيقة، وهو الذي يشير إليه كلّ أحدٍ بقوله انا لما عرفت أنّ الثابت به أنّ حقيقة الإنسان وراء هذا الهيكل المحسوس، ولا يلزم منه أن يكون مجردًا لجواز أن يكون جسمًا لطيفًا على الوجه الذي ذكره الإمام، وعلى فساد ما قيل أنّ كون المشار إليه ب(أنا) جسمًا غير البدن وأجزائه باطل باتفاق العقلاء فرية بلا مرية، ودعوى البداهة باطل بالبدئية، وإن أراد مطلق البدن وأجزائه فكلامه لا يناسب المقام⁽²⁾.

وقال الإمام القرطبي في التذكرة بعدما ذكر الأحاديث الدالة على أنّ الروح جسمٌ: تأمل يا أخي وفقك الله تعالى هذا الحديث وما قبله من الأحاديث يرشدك إلى أنّ النفس والروح شيء واحد، وأنّه جسمٌ لطيف متشابه للأجسام المحسوسة يجذب ويخرج، وفي أكفانه يُلفّ ويُدرج، وبه إلى السماء يُعرج، لا يموت ولا يفنى، وهو ممّا له أول وليس له آخر، وهو بعينين ویدين، وهذه صفة الأجسام لا صفة الأعراض⁽³⁾.

وقد اختلف الناس في الروح اختلافا كثيرا، أصح ما قيل فيه ما ذكرنا، وهو مذهب أهل السنة، وبهذا يتّضح لك أنّ ما قاله ابن كمال من أنّك حيوان بجسمك الكثيف، فالجسد هو الهيكل المحسوس المركّب من العناصر الأربعة، ومالكٌ بجسمك اللطيف، فذلك بالروح الذي يقبضه ملك الموت إذا جاء الأجل إنسان بجوهرهك النظيف فتلك النفس المجردة التي يتوفاه الله تعالى عند مفارقة الدنيا⁽⁴⁾. انتهى، منظور فيه، أمّا أولاً فلأنّ نزاع الفريقين مبنيٌّ على أنّ الذي يُعبّر عنه ب(أنا) سوى الروح الحيواني المتولد من البخار يقال له الروح وهو الجسم اللطيف المتشابه عند أهل السنة ويُقال له النفس الناطقة وهو الجوهر المجرد عند الحكماء وبعض المتكلمين على ما مرّ فتدبر.

وأما ثانياً فلأنّ فيه تخليط المذهبين، لأن الحكماء من الفلاسفة والإشراقيين الذين أثبتوا النفوس الناطقة يقولون حامل القوى المحركة والمدرّكة هو الروح الحيواني وهو جوهر لطيف بخاري يتولد من الأخلاط ينبعث من التجويف الأيسر من القلب، فهو مطيّة تصرفات النفس الناطقة، ويُسمّى الروح الحيواني لكونه واسطة في فيض الحياة إلى البدن من النفس أو لاشتراك الحيوانات فيه، كذا حقّقه الدواني في شرح الهياكل⁽⁵⁾.

(1) مفاتيح الغيب، الرازي، 398/21.

(2) لم نقف عليه.

(3) التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، القرطبي، ص 368.

(4) لم نقف عليه.

(5) شواكل الحور في شرح هياكل النور، الدواني، ص 78.

وقال الإمام القرطبي: وكلّ من يقول أنّ الرّوح يموت ويفنى فهو ملحد⁽¹⁾. وبه يظهر ما قاله المولى سعدي أفندي في حواشي القاضي في الرّدّ على مولانا ابن كمال الوزير حيث قال في تفسير قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾ [سورة الأنبياء: 104]: الذي يظهر لي أنّ الخلق بمعنى المخلوق⁽²⁾، وتقييده بالأوّل لإخراج المخلوق الثّاني (وهو الرّوح) عن متناول الكلام، لأنّه في إعادة البدن لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ [سورة المؤمنون: 14]، بقوله: قلت أنت خير بأن الاهتمام بإخراج الرّوح عن متناول الكلام يومهم أن لا يُعاد، وذلك باطل، بل لا وجه له، فإنّها تفنى أيضا⁽³⁾. انتهى

فقد غفل عمّا أسلفناه من التّحقيق، ووجه الاهتمام أن استبعادهم إنّما وقع في إعادة أجزاء البدن لا في إعادة الرّوح فتأمله.

وقوله: «فإنّها تفنى» يرده قول القرطبي السّابق أنّ «من يقول أنّ الرّوح يموت ويفنى ملحد»، وسيأتي كلام السّبكي فيه، هذا وما تقدّم نقله عن تفسير القاضي وغيره من أنّ الإنسان هو الرّوح دون البدن لا يناسبه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ [سورة المؤمنون: 12]، فإنّ الرّوح من الإبداعات الكائنة به (كن) من غير مادة، وتولد من أصل كأعضاء جسده كما ذكر القاضي في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلِ الرّوح مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [سورة الإسراء: 85].

وقد أوّل بعضهم ما تُسبب للغزالي من القول بأنّ الإنسان هو الرّوح بأنّ المراد منه أنّ المخاطب والمطالب لما كان هو الرّوح، وهو المدرك لا البدن كان هو الأوّل عنده بهذه التّسمية، ولهذا قال في كيمياء السّعادة أنّ الإنسان من عالم الخلق من جانب، ومن عالم الأمر من جانب، فكلّ شيء يجوز عليه المساحة والمقدار والکیفیه فهو من عالم الخلق، وليس للقلب (أي الرّوح المجرد) مساحة ولا مقدار، ولهذا لا يقبل القسمة، ولو قبل القسمة لكان من عالم الخلق، ثمّ قال أنّ الرّوح أصل ابن آدم، وأنّ قلب ابن آدم تبع له، فلا منازعة للغزالي في أنّ مسمى الرّوح والبدن الذي هو آلتها⁽⁴⁾.

وقد قال أيضا في معارج السّالکين: الإنسان حيوان ناطق منتصب القامة، قال: وهذا الحدّ يتناول نفسه وجسمه بضرورة الفصل بينه وبين الأشخاص الحيّة، وإلا فقولنا حيوان ناطق يتناول نفسه، ثمّ إنّّه ينقسم إلى نفس وروح وجسم، فالجسم هو المؤلّف من الموادّ والعناصر، والرّوح هو الجاري في العروق الصّوارب والشّريانات، وفسرها بالحرارة الغريزيّة، قال والنّفس الجوهر القائم بنفسه الذي ليس هو في موضع ولا يحل شيئا⁽⁵⁾. انتهى وقد يُطلق الإنسان على البدن وحده كالحيّة؛ ففيه إطلاقه على نفس الآلة أيضا.

(1) التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، القرطبي، ص 369.

(2) ل 35.

(3) لم نقف عليه.

(4) كيمياء السّعادة، أبو حامد الغزالي، ص 126.

(5) ينظر: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، أبو حامد الغزالي، ص 52.

وأما ما تضمنه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ [سورة المؤمنون: 12] من خلق الإنسان من سلالة من طين فقد استدلل به القائلون بجسميّة الرّوح؛ وهم أكثر المتكلمين لا كلّهم، وقد استدلل القائلون بالتّجرد كما في الطّوالع بآيات منها أنّه تعالى لما بيّن كيفية تكوّن البدن ذكر ما يعتوره من الأطوار. ثم قال: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ [سورة المؤمنون: 14] وعنى به الرّوح، فدلل على أنّ الرّوح غير البدن المخلوق في الأصل من سلالة من طين، فالمذكور في آية الخلق من السلالة الجسد مع ما اشتمل عليه من الرّوح الحيواني، فقد قال تعالى في آدم أبي البشر عليه السلام: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ (28) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ [سورة الحجر: 28-29] فهذا ظاهر في تفصيل المجمل في الخلق من السلالة، فإنّ ذلك للبدن المذكور، ولهذا قال الإمام شهاب الدّين السّهروردي في كتابه سُبُوح الفتوح في ذكر الرّوح أنّه تعالى اصطفى جسم آدم عليه السلام واتّخذه مصدرًا لسره الأكبر في جعله الخليفة في الأرض أي المشار إليه بقوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [سورة البقرة: 30]، فخرم الأجزاء الأرضيّة الجسميّة أربعين صباحا تقلّبه أيدي القدرة لإيداع أسرار، وعلم آدم الأسماء كلّها، ثم صقل مرآة وجوده بالتّسوية، ثم نفخ فيه من روحه، فاستعدت جداول أجزائه وأبعاضه لجريان مدود بحر الصّفات، فصار سمعه واعيًا، وبصره ناظرًا، ولسانه ناطقًا، ويده باطشة، وقدمه ساعية، وقلبه مريدا، ينشأ منه القدرة⁽¹⁾. انتهى

وبالجملة فالظواهر لا تفيد القطع، وتقبل التّأويل، ولهذا كانت المسألة ظنيّة.

هذا وأكثر المتكلمين على أنّ الرّوح جسم لا جوهر مجرّد لقوله تعالى: ﴿فَادْخُلِي فِي عِبَادِي﴾ (29) وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾ [سورة الفجر: 29-30]، والتّجرد ينفيه، وكذا ما ورد من أنّ أرواح بعض المؤمنين في أجواف طيور خضر ترتع في الجنة وتأوي إلى قناديل معلقة تحت العرش، وأرواح الكفّار في سجين، وإن كان ذلك مأوًلاً بأمور فرارا من الحلول والتّناسخ، ومن⁽²⁾ أهل السنّة جماعة على الثّاني كالغزالي والماتريدي وغيرهما، ولهم أيضا ظواهر، والمسألة أيضا ظنية. انتهى

وحيث قلنا بأنّ الأرواح جواهر غير متحيّزة فلا ينافي ذلك أنّ أرواح أهل النّار لا تكون متحيّزة فيها إذا صاروا معذبين، لأنّ التّحيّز عليها مع إثبات التّجرد لها محال.

وقد صرح العلماء بأنّ المُدرَك للتّعيم والعذاب هو الرّوح، وذلك بواسطة البدن وعلاقتها به، فكما أنّ ما يدركه الرّوح في الدّنيا من التّعيم والعذاب بواسطة البدن كذلك إدراكها في الآخرة بواسطته، وكونه في جنة أو نار، لكن الفلاسفة من القائلين بالمجرّدات قد نفوا حشر الأجساد وقالوا أنّ الحساب والعقاب إنما هو للأرواح المجرّدة، والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية كما نقله عنهم الغزالي مع قوله بتكفيرهم بذلك، فالثّواب والعقاب روحانيّ وجسمانيّ عند أهل الشّرع، وإن قيل بتجرد الرّوح كما أسلفناه.

(1) ينظر: كشف الفضائح اليونانية ورشف النّصائح الإيمانية، السّهروردي، ص 232.

(2) ل 36.

هذا وما تقدّم نقله عن ابن كمال الوزير في قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾ [سورة الأنبياء: 104] من تقدّم خلق الجسد على الرّوح ففيه خلافٌ بين العلماء مأخذه اختلاف الظّواهر في أنّ حدوث الرّوح قبل البدن أو بعده.

وقد حكى الخلاف في ذلك صاحب الطّوابع⁽¹⁾، وقال المولى سعد الدّين في شرح المقاصد أنّ النفوس الإنسانيّة سواء جعلناها مجرّدة أو ماديّة حادثة عندنا لكونها أثر القادر المختار، وإنّما الكلام في أنّ حدوثها قبل البدن لقوله عليه الصلاة والسّلام: (خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام أو بعده)⁽²⁾ لقوله تعالى بعد ذكر أطوار البدن: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ [سورة المؤمنون: 14] إشارة إلى إفاضة النّفس، ولا دلالة في الحديث- مع كونه خبر واحد- على أنّ المراد بالأرواح النفوس البشريّة أو الجواهر العلويّة، ولا في الآية على أنّ المراد أحداث النّفس أو أحداث تعلّقها بالبدن⁽³⁾. انتهى كلامه

وقال في المواقف- بعد ذكر الاستدلال بالآية -: والحديث للمذهبيين، وغاية هذه الأدلّة الظّنّ (أي دون اليقين المطلوب في باب العقائد)⁽⁴⁾، فأشار إلى نفي الدّليل القاطع من الطّرفين، وهو كذلك، وقضيّة كلام الغزالي في بعض رسائله حدوث الرّوح بعد كمال خلق البدن وحمل الحديث في خلق الأرواح قبل الأجساد على أرواح الملائكة وأنّ الأجساد والسّماوات ونحوها، وقد ذكر في الإحياء من كتاب التّوحيد والتّوكل في حديث ملك الأرحام: "قال بعض السّلف أنّ الملك الذي يقال له الرّوح هو الذي يولج الأرواح في الأجسام وأنّه يتنقّس بوصفه، فتكون كل نفس من أنفاسه روحًا يلج في الجسم"⁽⁵⁾، لكن قال القاضي في تفسير قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ (27) اِرْجِعِي﴾ [سورة الفجر: 27-28]: "إلى أمره أو مواعده بالموت، ويُشعر ذلك بقول من قال: كانت النفوس قبل الأبدان في عالم القدس"⁽⁶⁾. انتهى

وقد حُمل عليه الحديث الصّحيح: «الأرواحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا انْتَلَفَ، وَمَا تَنَافَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ»⁽⁷⁾ على أحد التّفسيرين لذلك.

بقي ههنا بحث وهو أن هذا الخلاف هل يجري في أرواح بقيّة الحيوانات أو مختصّ ببني آدم؟ وهل هذا التّقدّم ثابت في جميع الأرواح بالنّظر إلى جميع الأجساد أو لا؟ فإن كان الأوّل فعلى القول بتقدّم خلق الأرواح بألفي عام على الأجساد كيف يكون عامًا لكلّ جسم إذا كانت الأرواح حُلقت دفعة واحدة متقدّمة عليها هذا

(1) ينظر: طوابع الأنوار من مطالع الأنظار، البيضاوي، ص152-154.

(2) سبق تخريجه.

(3) شرح المقاصد في علم الكلام، التفنازاني، 36/2.

(4) كتاب المواقف، الإيجي، 677/2.

(5) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، 257/4.

(6) ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 311/5.

(7) سبق تخريجه.

القدر من الزمن، مع أنّ بعض الأرواح متقدّمة على بعض الأجساد بنحو سبعة آلاف سنة، فلعلّ المراد بالعدد مطلق الكثرة كما ذكر نظيره في حديث تقدير المقادير قبل خلق السماوات بخمسين ألف سنة، وأمّا من يرى بتأخّر خلق الرّوح عن الجسد فيمكن عمومته كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ [سورة المؤمنون: 14] وحديث ملك الأرحام السابق هذا، أو ما تقدّم من إطلاق الإنسان على الجملة أو على الرّوح يناسبه ما ذكره صاحب الكشف في تفسير قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [سورة الزمر: 42]، حيث قال: الأنفس الجملة كما هي، وتوفّيها إمامتها؛ وهو أن يسلب ما هي به حيّة حساسة ذرّاة من صحّة أجزائها وسلامتها، لأنّها عند سلب الصحّة كأنّ ذاتها قد سُلبت، ﴿وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾ [سورة الزمر: 42] يريد ويتوفّى الأنفس التي لم تمت في منامها؛ أي يتوفّاها حين تنام تشبيها للنائم بالمتوفّي، ومنه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ﴾ [سورة الأنعام: 60]، حيث لا يميّزون ولا يتصرّفون كما أنّ المتوفّي كذلك، ﴿فَيَمْسِكُ﴾ [سورة الزمر: 42] الأنفس⁽¹⁾ التي قضى عليها الموت الحقيقي؛ أي لا يردها في وقتها حيّة، ﴿وَيُرْسِلُ الْآخَرَى﴾ [سورة الزمر: 42] النائمة ﴿إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [سورة الزمر: 42] إلى وقت ضربه لموتها. وقيل ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ﴾ يستوفيها ويقبضها، وهي الأنفس التي معها الحياة والحركة، ويتوفّى الأنفس التي لم تمت في منامها؛ وهي أنفس التّمييز. قالوا: فالذي يتوفّى في النّوم هي نفس التّمييز لا نفس الحياة، لأنّ نفس الحياة إذا زالت زال معها النّفس، والنّائم يتنّفس.

وروا عن ابن عباس رضي الله عنه: في ابن آدم نفس وروح بينهما مثل شعاع الشّمس، فالنّفس التي بها العقل والتّمييز، والروح التي بها النّفس والتّحرك، فإذا نام العبد قبض الله تعالى نفسه ولم يقبض روحه. والصّحيح ما ذكرت أولاً، لأنّ الله تعالى خلق التّوفّي والموت والنام جميعاً، فالأنفس وما عنوا بنفس الحياة والحركة، ونفس العقل والتّمييز غير متّصف بالموت والنّوم، وإنّما الجملة هي التي تموت، وهي التي تنام. إن في ذلك أن في توفّيها نائمة وقائمة وإمساكها وإرسالها إلى أجل لآيات على قدرة الله تعالى وعلمه لقوم يُجِيلون فيه أفكارهم ويعتبرون⁽²⁾.

قال المحقّق التّفتازاني في حواشي الكشف: "قوله «الأنفس الجملة كما هي» يريد أجزاء الكلام على ما هو اللّغة والاستعمال؛ وهو أنّ نفس الشّيء وذاته حقيقته؛ فنفس الإنسان جملته من جواهر الأعضاء وما لها من صحّة الأجزاء وسلامة الآلات، وما يُسمّى بالروح ونحو ذلك. وأمّا إطلاق النّفس على الجوهر المجرد المتعلّق بالبدن تعلّق التّدبير والتّصرّف أو الصّور الجوهرية أو الأعراض الحالّة في المادّة المسماة بالنّفس النّاطقة المطمئنّة والأمانة واللّوامة والتّباتيّة والحيوانيّة ونحو ذلك، وإن كان وارداً في الكلام، لكن نسبة التّوفّي والموت إلى النّفس يدلّ على أنّ المراد بها الجملة على ما قال. والصّحيح ما ذكرت... إلخ.

(1) ل 37.

(2) الكشف، الزمخشري، 131/4.

ثم لا خفاء أنّ المتوفّي والمسلوب إنّما هو بعضها الذي هو صحّة الأجزاء وسلامة الآلات وما به الحياة والإحساس والإدراك ونحو ذلك. فجعله مجازاً في النسبة؛ بمعنى أنّ توفّي ما هو العمدة كأنّه توفي الجملة. ولمّا كان إطلاق التّوفّي على ما له حالة النّوم مجازاً مبيناً على تشبيه النائم بالميت في عدم التمييز والتّصرّف قدر فعل آخر يكون هو المجاز حذراً من الجمع بين الحقيقة والمجاز، فقال: يريد ويتوفّي الأنفس التي لم تمت، وباقي الكلام واضح، وما نُقل من الأقوال مستند إلى أحاديث واردة فيه⁽¹⁾. انتهى

أقول: يردّ على الكشّاف في تقدير ويتوفّي التي لم تمت أنّ شرط المحذوف أن يُطابق المذكور في المعنى حتّى لو غايه معنى امتنع الحذف، وهنا التّوفّي المقدّر مُستعمل في غير ما استعمل فيه (يتوفّي) المذكور لأنّه مستعمل في معنى مجازي. ولهذا ردّ صاحب المغني على من قدر في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ﴾ [سورة الأحزاب: 56] يصلي خبراً عن الله لتغاير المعنيين؛ إذ الصّلاة المُسندة إلى الله تعالى تُغايّر معنى الصّلاة المُسندة إلى الملائكة⁽²⁾. لكن ذكر المحقّق التّفتازاني في حواشي الكشّاف من سورة المائدة عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ...﴾ [سورة المائدة: 6] الآية ما نصّه: "فإن قيل العطف على الممسوح لا يمسح يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز؛ حيث أريد بالمسح بالنسبة إلى المعطوف عليه: حقيقته، وبالنسبة إلى المعطوف: الغسل الشّبيه بالمسح في قلّة استعمال الماء. قلنا: لا كلام في قوّة الإشكال، ولا محيص سوى الحمل على تقدير إرادة العامل في المعطوف مراداً به المعنى المجازي، فتكون الأرجل معطوفة في الظاهر ومن عطف الجمل في التّحقيق؛ أي: وامسحوا بأرجلكم، يعني اغسلوا غسلاً شبيهاً بالمسح، لكن هذا يفضي إلى إضمار الجار؛ وهو ضعيف⁽³⁾. انتهى

فإنّ هذا التّخريج يقتضي عدم اعتبار ما اشترطه ابن هشام فليراجع.

وعبارة القاضي ﴿يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ...﴾ الآية أي يقبضها عن الأبدان، بأن يقطع تعلّقها عنها وتصرّفها فيها؛ إمّا ظاهراً أو باطناً (وذلك عند الموت)، أو ظاهراً لا باطناً (وهو في النّوم)⁽⁴⁾. قال مولانا سعدى: قوله «أي يقبضها عن الأبدان...» إلخ، فإن قلت: النّفس بالمعنى الذي حمل عليه القاضي لا يموت ولا ينام؛ فما وجه صحّة قوله حين موتها وفي منامها وقضى عليها الموت؟ قلت: وجهها الحمل على المجاز العقلي⁽⁵⁾. انتهى

ثمّ قال القاضي في قوله: ﴿وَيُرْسِلُ الْآخِرَى﴾ أي النّائمة إلى بدنّها عند اليقظة إلى أجل مسمّى هو الوقت المضروب لموته وهو غاية جنس الإرسال⁽⁶⁾. قال مولانا سعدى: قوله «وهو غاية جنس الإرسال» أي لا شخصه

(1) لم نقف عليه.

(2) ينظر: مغني اللبيب، ابن هشام، ص 791.

(3) لم نقف عليه.

(4) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 44/5.

(5) لم نقف عليه.

(6) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 44/5.

حتى يرد لزوم أن لا يقع نوم بعد⁽¹⁾ اليقظة الأولى. ثم قال القاضي: وما روي عن ابن عباس رضي الله عنه أن في ابن آدم نفسا وروحا بينهما مثل شعاع الشمس، فالنفس التي بها العقل والتمييز، والروح التي بها النفس والحياة، فيتوقيان عند الموت، ويتوقى الأنفس وحدها عند النوم قريب مما ذكرنا⁽²⁾. انتهى كلام القاضي

قال سعدي: قوله قريب مما ذكرنا خبر ما روي، ووجه القرب نسبة التوقى إلى النفس لا بمعنى الجملة، وظاهر صنيعة عدم تقدير عامل في المعطوف، وأن يتوقى المذكور مستعمل في معنى عام مشترك بين المعنيين، مع أنه شافعي يرى بجواز استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، لكن يرد على عدم اعتبار الحذف أن قوله **﴿فِي مَنَامِهَا﴾** حينئذ يكون عطفا على **﴿حِينَ مَوْتِهَا﴾** من باب عطف مفردى جملة على مفردى جملة⁽³⁾. وقد قال السيّد في شرح المفتاح أن فيه دقة وبينها⁽⁴⁾. وقد منع الزمخشري في سورة براءة العطف المذكور⁽⁵⁾. واعترضه الفاضل الدماميني وأطال فيه⁽⁶⁾. وحينئذ يلزم إذا عطف **﴿فِي مَنَامِهَا﴾** على **﴿حِينَ مَوْتِهَا﴾** عطف الجار والمجرور على ظرف الزمان. وقد أطالوا الكلام في عكسه، نحو قوله تعالى: **﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ﴾** [سورة التوبة: 25]، ونحو: **﴿وَاتَّبِعُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعَنَ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾** [سورة هود: 60]. ونحو: **﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ﴾** [سورة غافر: 51]. وستسمع ما فيه بعد ذلك. وما ذكره من إطلاق النفس على الجملة أو الروح أو غير ذلك تقدّم تحقيقه في تفسير قوله تعالى: **﴿وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ﴾** [سورة البقرة: 09] من سورة البقرة؛ قال القاضي: "النفس ذات الشيء وحقيقته. ثم قيل للروح؛ لأنّ نفس الحي به، وللقلب؛ لأنّه محلّ الروح أو متعلّقه، وللدم؛ لأنّ قوامها به، وللماء؛ لفرط حاجتها إليه. وللرأي في قولهم فلان يؤامر نفسه؛ لأنّه ينبعث عنها أو يشبه ذاتا تأمره وتشير عليه، والمراد بالأنفس هنا: ذواتهم. ويحتمل حملها على أرواحهم وآرائهم"⁽⁷⁾. انتهى

قال شيخ الإسلام: قوله «ثم قيل للروح» ظاهره - كما قال السعد وغيره - أنّ لفظ النفس حقيقة في الذوات مجاز في ما عداها؛ لأنّ الذات تكون بالروح وبالقلب وبالدم وبالماء. وقوله «أو يشبه ذاتا» بإسكان الشين وكسر الباء. وإطلاق النفس على الرأي على هذا من قبيل الاستعارة التحقيقية، وعليّ الأول من قبيل تسمية المسبّب باسم السبب⁽⁸⁾.

(1) ل38.

(2) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البضاوي، 44/5.

(3) لم نقف عليه.

(4) المصباح في شرح المفتاح، الشريف الجرجاني، ص195.

(5) ينظر: الكشاف، الزمخشري، 258/2.

(6) حاشية بدر الدين الدماميني على مغني اللبيب، الدمياني، ص103.

(7) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البضاوي، 45/1.

(8) لم نقف عليه.

وقال المحقق التفتازاني: قوله «ثم قيل للقلب» بمعنى اللحم الصنوبري، لأن ذات الحيوان به تكون، وكذلك النفس بمعنى الروح الحيواني أو الإنساني على ما بُين في موضعه⁽¹⁾.

يعني أنه يقال له النفس لأن الدّوات به. وظاهر هذا الكلام أنه في ما عدا الدّات مجاز، وهذا ظاهر في الدّم والماء والرّأي. ووجه التّجوّز بالنّفس عن الرّأي على الأوّل إطلاق اسم السّبب على المسبّب، وعلي الثّاني إطلاق اسم المشبّه به على المشبّه.

هذا وقد قال السيّد المحقق معين الدّين الصّفوي⁽²⁾: "اعلم أنّ الرّوح والنّفس شيء واحد عند الأكثرين، والنّفس تطلق على أمور: أحدها: الرّوح، قاله الجوهرى⁽³⁾، نحو: ﴿يَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾ [سورة الفجر: 27]، ونحو ﴿أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [سورة الأنعام: 93]. والثّاني: الدّم، يقال سالت نفسه، وفي الحديث: مَا لَا نَفْسَ لَهُ سَائِلَةٌ. الثّالث: الدّات بجملتها، نحو: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [سورة النساء: 29]. وأما الرّوح فلا تُطلق على البدن؛ لا مع النّفس ولا بانفراده. فالفرق بين النّفس والرّوح بالصفات. وقد قال فرقة من أهل الحديث واللّغة والتّصوّف: الرّوح غير النّفس، وفي النّوم تخرج النّفس، والرّوح في الجسد، والنّفس لا تريد إلا الدّنيا، والرّوح يدعو إلى الآخرة، والشّيطان مع النّفس والملّك مع الرّوح. ثمّ قال فقد قيل لابن آدم ثلاثة نفوس، نفس مطمئنّة، ونفس لوّامة، ونفس أمّارة. والتّحقيق أنّها نفس واحدة ولها صفات تُسمّى باعتبار كلّ صفة.

فالمطمئنّة باعتبار طمأنينتها إلى ربّها بعبوديته ومحبهه والإنابة إليه والتّوكّل عليه والرّضا به والسّكون إليه. وأما اللّوّامة وهي التي أقسم الله تعالى بها، فقال: ﴿وَلَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾ [سورة القيامة: 2]، فقيل هي التي لا تثبت على حال واحد، فاعتبروا اللفظة من التّلوّم وهو التّردّد، والأصحّ أنّها من اللّوم. قال الحسن البصري: لا ترى المؤمن إلّا لائما نفسه دائما بخلاف الشّقي. وأما النّفس الأمّارة؛ وهي المذمومة التي تأمر بالشرّ وهو من طبعها إلّا ما وقّفاها الله تعالى فهي نفس واحدة تكون أمّارة ثمّ لوّامة ثمّ مطمئنّة وهي غاية كمالها. واختلف في أنّ الرّوح تموت أم الموت⁽⁴⁾ للبدن؟ فقيل الرّوح تموت لأنّها نفس؛ و﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ [سورة العنكبوت: 57]. وعندي أنّ المراد من النّفس في الآية الشّخص، فلا تدلّ. ولا يبعد أن يُقال: لو كان للنّفس موت فموتها وذلولها وغفلتها، والله تعالى أعلم⁽⁵⁾. انتهى كلام السيّد عيسى الصّفوي.

فإن قيل: ما اختاره السيّد من أنّ النّفس لا تموت الموافق لما اختاره الشّيخ الإمام السّبكي من أنّها لا تفنى هل يشكل عليه أنّه يلزم عليه بقاء الحادث؟ لأنّ البقاء من صفات القديم. قلت: لا؛ لأنّ الذي من صفات القديم البقاء بدون تغيير، وقد تغيّرت النّفس بخراب محلّها وانقطاع سلطان تعلّقها به ونحو ذلك فليأتمل.

(1) لم نقف عليه.

(2) ينظر: كتاب المواقف، الإيجي، 681/2.

(3) ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهرى، 984/3.

(4) ل 39.

(5) لم نقف عليه.

وفي شرح الصدور للإمام السيوطي ما نصّه: "الرابعة الصحيح أنّ النفس والروح شيء واحد..." إلى أن قال: "وقال بعض أهل السنّة أنّ الروح التي تقبض غير النفس..." إلى أن قال: "وذهب أهل الملل من المسلمين وغيرهم إلى أنّ الروح تبقى بعد موت البدن، وخالف فيه الفلاسفة، دليلنا قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ [سورة العنكبوت: 57]، والذائق لا بدّ أن يبقى بعد المذوق، وما تقدّم في هذا الكتاب من الآيات والأحاديث في بقائها وتصرفها وتنعيمها وتعذيبها إلى غير ذلك. وعلى هذا فهل يحصل لها عند القيامة فناء ثم تُعاد توفية بظاهر قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [سورة الرحمن: 26] أو لا؟ بل تكون من المستثنى في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ﴾ [سورة الزمر: 68]؟ قولان حكاهما الإمام السبكي في تفسيره المُسمّى بالدّرّ النّظيم⁽¹⁾، وقال: الأقرب أنّها لا تغنى وأنها من المُستثنى كما قيل في الحور العين⁽²⁾. انتهى

وقال ابن القيم: اختلف في أنّ الروح تموت بعد البدن أم الموت للبدن وحده على قولين، والصواب أنّه إن أريد بذوقها الموت مفارقتها للجسد فنعم؛ هي ذائقة الموت بهذا المعنى، وإن أريد أنّها تُعدم فلا؛ بل هي باقية بعد خلقها بالإجماع في نعيم أو عذاب⁽³⁾. انتهى، وذكر فوائد تتعلّق بهذه المسألة يطول ذكرها فلترجع.

وقد أشار المحقق التفتازاني في التلويح إلى أنّ الأنفس الثلاثة -وَحَقَّقَ بيانها- فقال ما نصّه: قوله وكلّ الفضائل منحصرة في التوسّط تقرير هذا الكلام أنّ الخالق تعالى وتقدّس قد ركّب في الإنسان ثلاث قوى؛ أحدها: مبدأ إدراك الحقائق والتشوّق إلى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد؛ ويُعبّر عنها بالقوّة النطقية، والعقلية، والنفس المطمئنة، والملكية. والثانية: مبدأ جذب المنافع وطلب الملائد من المأكّل والمشارب وغير ذلك؛ وتسمّى القوّة الشهوية، والبهيمية، والنفس الأمّارة. والثالثة: مبدأ الإقدام على الأهوال والشّوق إلى التسلّط والترفع؛ وهي القوّة الغضبية، والسّبعية، والنفس اللّوامة.

ويحدث من اعتدال الحركة للأولى الحكمة، وللثانية العقّة، وللثالثة الشّجاعة، فأُمّهات الفضائل هي هذه الثلاثة، وما سوى ذلك إنّما هو من تفرّعاتها وتركيباتها، وكلّ منها محتوش بطرفي إفراط وتفریط هما رذيلتان.

أمّا الحكمة فهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة؛ وهي العلم النافع المُعبّر عنه بمعرفة النفس ما لها وما عليها، المشار إليها بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [سورة البقرة: 269] وإفراطها الجريزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي كالمتشابهات، وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة الشرائع -نعوذ بالله تعالى من علم لا ينفع-، وتفریطها الغباوة التي هي تعطيل القوّة الفكرية بالإرادة والوقوف عن

(1) مخطوط بمكتبة الأمبروزيانا بميلانو في إيطاليا، وهو في عداد المفقود لتعذر الحصول عليه إن لم يكن استحالة الوصول إليه، وذلك لأنه في حالة لا يمكن تصويرها، وقد سبق الكتابة إلى المكتبة عدة مرات وأفادوا بذلك. ينظر: موقع المكتبة الشاملة الحديثة على الشبكة العنكبوتية، طالعناه يوم السبت 2020/09/19م، على الساعة: 10:58، من الرابط التالي: <https://al-maktaba.org/book/31871/159>

(2) شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور، السيوطي، ص312.

(3) ينظر: الروح، ابن القيم، ص52.

اكتساب العلوم النافعة. وأما الشجاعة فهي انقياد السبعية للناطقية ليكون إقدامها على حسب الرؤية من غير اضطراب في الأمور الهائلة حتى يكون فعلها جميلاً وصبرها محموداً، وإفراطها: التهور؛ أي الإقدام على ما لا ينبغي. وأما العفة فهي انقياد البهيمية للناطقية ليكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة لتسلم عن استعباد الهوى إتيانها واستخدام اللذات، وإفراطها الخلاعة والفجور؛ أي الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب. وتفريطها: الجمود؛ أي: السكون عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع إثارة لا خلة. فالأوساط فضائل والأطراف رذائل. وإذا امتزجت الفضائل الثلاثة حصل من اجتماعها حالة متشابهة؛ هي العدالة، فبهذا الاعتبار عبّر عن العدالة بالواسطة، وإليه أشير بقوله عليه السلام: خير الأمور أوسطها.

والحكمة في النفس البهيمية بقاء البدن الذي هو مركب النفس الناطقة، لتصل بذلك إلى كمالها اللائق بها ومقصدها المتوجه⁽¹⁾ إليه. وفي السبعية كسر البهيمية وقهرها، ودفع الفساد المتوقع من استيلائها، واشترط التوسط في أفعالها لئلا تستعبد الناطقة في هوائها، ويصرفها عن كمالها ومقصدها.

وقد مثل ذلك بفارس استردف سباعاً وبهيمية للاصطياد؛ فإن انقاد السبع والبهيمية للفارس واستعملهما على ما ينبغي حصل مقصود الكل بوصول الفارس إلى الصيد، والسبع إلى الطعمة، والبهيمية إلى العلف، وإلا هلك الكل.

فقوله النفس الحيوانية أراد بها ما هو أعم. وأما الكلام في أن هذه الثلاثة نفوس متعددة أم نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات أم قوى وكيفيات للنفس الإنسانية فموضعه علم آخر⁽²⁾. انتهى كلام التلويح

قال محشيه مولانا حسن أفندي الفناري: قوله «والنفس» الظاهر أنّ إطلاق النفس على هذه القوى الثلاث من باب إطلاق اسم المحلّ على الحال، ثم صارت حقيقة عرفية. وقوله «والثانية مبدأ جذب المنافع...» إلخ قد يؤولهم المخالفة بين ما ذكر ههنا وبين ما سيذكره في باب العوارض في أثناء بيان حكم الإغماء من أنّ القوة الشهوية مبدأ الحركة إلى جلب المنافع، والغضبية مبدأ الحركة إلى دفع المضار؛ ولك أن تقول: مبدأ الحركة إلى جذب المنافع مبدأ له بالواسطة، ومبدأ الإقدام على الأهوال مبدأ الحركة إلى دفع المضار، فلا تسامح في شيء من التفسيرين كما ظنّ. وقوله محتوش؛ أي محيط، يقال أحوش القوم بفلان؛ أي جعلوه في وسطهم، فكان المعنى على القلب، لأنّه المحتوش على هذا الطرفان⁽³⁾. انتهى كلامه

هذا وقد فسّر مولانا القاضي قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾ [سورة الفجر: 27] من سورة والفجر بقوله: وهي التي اطمأنت بذكر الله، فإنّ النفس تترقى في سلسلة الأسباب والمسببات إلى الواجب لذاته فتستقرّ

(1) ل 40.

(2) شرح التلويح على التوضيح، التفنازي، 96/2-97.

(3) لم نقف عليه.

دون معرفته وتستغني به عن غيره، أو إلى الحق بحيث لا يُربّها شكّ، أو الأمانة التي لا يستقرّها خوف ولا حزن، وقد فُرى بها⁽¹⁾. انتهى

وقال في سورة لا أقسم بيوم القيامة ﴿وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾ [سورة القيامة: 2] بالنفس المتّقية التي تلوم النفوس المقصّرة في التقوى يوم القيامة على تقصيرها، أو التي تلوم نفسها أبداً وإن اجتهدت في الطّاعة، أو النفس المطمئنة اللّائمة للنفس الأمّارة، أو بالجنس لما روي أنّه عليه الصلاة والسلام قال: ليس من نفس برّة ولا فاجرة إلا تلوم نفسها يوم القيامة إن عملت خيراً قالت كيف لم أزد وإن عملت شراً قالت ليتني كنت قصّرت، أو نفس آدم فإنها لم تزل تتلوّم على ما خرجت به من الجنّة وضمتّها إلى يوم القيامة لأنّ المقصود من إقامتها مجازاتها⁽²⁾. انتهى

فذكر من جملة التّفسير أنّ اللّوامة هي المطمئنة بناء على ما سبق تحقيقه من الأقوال فليراجع. وذكر في التلويح أنّ "أبا حنيفة ذهب إلى أنّ المعنى الموجب هو الجرح الذي ينقض البنية الإنسانيّة ظاهراً؛ أي بالجرح وتخريب الجنّة، وباطناً؛ أي بإزهاق الرّوح وإفساد الطّباع الأربع، فإنّه حينئذ؛ أي عند نقض البنية ظاهراً وباطناً تقع الجناية قصداً على النفس الحيوانيّة التي هي البخار اللّطيف الذي يتكوّن من الطّف أجزاء الأغذية، ويكون سبباً للحسّ والحركة وقواماً للحياة؛ وهي صفة تقتضي الحسّ والحركة. واحترز بهذا عن النفس الإنسانيّة التي لا تفنى بخراب البدن، فتكون تلك الجناية أكمل من الجناية بدون القصد كالقتل الخطأ، أو ينقض البنية ظاهراً فقط كالجرح بدون السّريّة، أو باطناً فقط كالقتل بالمتثقل، وإذا كانت الجناية أكمل يترتّب عليها الجزاء الأكمل ويختصّ بها ليقع كمال الجزاء في مقابلة كمال الجناية"⁽³⁾. انتهى

وذكر في التلويح أيضاً: وقد أطلق الحكماء وغيرهم لفظ العقل على معانٍ كثيرة منها: الجوهر المجرّد في ذاته وفعله؛ بمعنى أنّه لا يكون جسماً ولا جسمانيّة، ولا تتوقّف أفعاله على تعلّقه بجسم، وهذا معنى الجوهر المجرّد الغير المتعلّق بالبدن تعلّق التدبير والتّصرّف، ولو قال غير المتعلّق بالجسم لكان أنسب ليخرج النفوس الفلكيّة، إذ البدن إنّما يُطلق على بنية الحيوان. وادّعى الحكماء أنّ العقل - بهذا المعنى - أوّل ما صدر عن الله تعالى، وإليه الإشارة بقوله ﷺ: أوّل ما خلق الله تعالى العقل. ولهم على ذلك أدلّة واهية فاسدة مثل أنّ الواحد لا يصدر عنه الواحد ونحو ذلك⁽⁴⁾.

وههنا⁽⁵⁾ مبحث تحير فيه جهابذة العلماء، وانقطعت دونه أنظار الفضلاء، وله مناسبة بما هنا، وذلك أنّه تقدّم لك طريقة الكشف في تقدير عامل لقوله ﴿وَالَّذِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾ [سورة الزمر: 42] فراراً من استعمال

(1) أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف، البيضاوي، 311/5.

(2) أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف، البيضاوي، 265/5.

(3) شرح التلويح على التوضيح، التفتازاني، 259-258/1.

(4) المصدر نفسه، 312/2.

(5) 41.

اللفظ في حقيقته ومجازه فإنه يمتنع عند علماء المعاني والحنفية، وتقدم لك أن القاضي لا يقدر عاملاً بل يجعل العامل هو المذكور، إما لأنه شافعي لا يرى بمنع استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، أو بحمله على استعماله في قدر عام مشترك بين المعطوف والمعطوف عليه؛ فيكون من باب عموم المجاز. وعليه فإذا عطف (التي لم تمت) على قوله (الأنفس) فيكون قوله ﴿فِي مَنَامِهَا﴾ عطفاً على قوله ﴿حِينَ مَوْتِهَا﴾، وهو حينئذ من قبيل عطف مفرد على جملة على مفرد على مفرد. قال السيد في شرح المفتاح: وفيه دقة، ثم بينها. وقد منعه الزمخشري في سورة براءة، واعترضه الدماميني في حواشي المغني وأطال الكلام عليه. ولو تعرضنا لتفصيل ذلك تطول الرسالة، غير أن المقصود أمرٌ خفي؛ وهو أننا إذا خرجنا كلام القاضي على عطف مفرد على جملة على مفرد على جملة، فإن جعل (منامها) مصدرًا كما يدل عليه قوله: ﴿فِي مَنَامِهَا﴾ فالأمر سهل، وإن فسر بمحلّ نومها فيلزم عليه العطف على ظرف الزمان، والمعطوف ظرف مكان، وفي عكسه صرح الزمخشري بمنعه. وأول قوله تعالى: ﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ﴾ [سورة التوبة: 25] من سورة التوبة فقال: فإن قلت كيف عطف الزمان على المكان (وهو يوم حنين على المواطن)؟ قلت: معناه وموطن يوم حنين⁽¹⁾ أو في أيام مواطن كثيرة ويوم حنين، ويجوز أن يُراد بالموطن الوقت كقتل الحسين، على أن الواجب أن يكون يوم حنين منصوباً بفعل مضمر لا بهذا الظاهر، وموجب ذلك أن قوله: (إذ أعجبتمكم) بدل من يوم حنين، فلو جعلت ناصبة هذا الظاهر لم يصح لأن يكون كثرتهم لم تعجبهم في جميع تلك المواطن ولم يكونوا كثيراً في جميعها، فيبقى أن يكون ناصبه فعلاً خاصاً به، إلا إذا نصب (إذ) بإضمار أذكر⁽²⁾. هذا كلامه

قال المحقق عيسى الصفوي: أقول الناظرون في كلام الكشاف الباحثون عن مقصده ومرامه أبرزوا في تنقيح كلامه رسائل، وبينوا لتوضيح مُقدماته مسائل هي لتلويح خفياته وسائل، للمُجيب والسائل، وعدّوها عن معضلات الكشاف فلم يذكروا ما هو شافٍ عن داء الإشكال، ولم يأتوا بما هو المعتمد في الإشكال، فتحقيق الكلام وتدقيقه أن قوله: (ويوم حنين) إن جعلته عطفاً على مواطن فالواو قائم مقام حرف الجرّ، وهو (في) فكأنه قال لقد نصركم الله في مواطن كثير في يوم حنين، وهذا المعنى باطل لأنه يبيّن مكان النصرة وزمانها. ولا شك أن ليس زمان النصر في المواطن الكثيرة يوم حنين سواء جعلت (إذ أعجبتمكم) بدلاً أو لا. وأمّا إذا عطفت ويوم حنين على محلّ في مواطن كما هو الظاهر، فحرف العطف قائم مقام نصركم العامل في (في مواطن) فكأنه قال: لقد نصركم الله في مواطن كثيرة ويوم حنين خصوصاً، وحينئذ جاز أن يكون (إذ أعجبتمكم) بدلاً من يوم، وهذا كما تقول رأيتك مراراً في مصر وليلة العيد مرة إذا فاض الناس من عرفة. هذا هو الصّدق والحق الذي لا غطاء على وجهه المنير، فلا تخش من قعقة سلاح الزمخشري فإنّها جعجة من غير طعن، ولكلّ جوادٍ كبوة، والحمد لله

(1) ل 42.

(2) الكشاف، الزمخشري، 259/2.

رب العالمين^(١). انتهى كلام السيّد عيسى، ولم يرّدّ الكلام به الإخفاء، وتحقيق الكلام ما ذكره الإمام الدّماميني في حواشي المغني، حيث قال: أجاز الفارسي في قوله تعالى في سورة هود: ﴿وَأَتَّبِعُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [سورة هود: 60] أن يكون يوم القيامة عطفًا على محلّ هذه، وظاهره أنّه لا يقصر مراعاة الموضع على ما يكون العامل فيه في اللفظ زائدًا لأنّ المعطوف على محلّه في الآية المذكورة مجرور بحرف غير زائد^(٢).
لكن ههنا بحث: وهو أنّ الدّنيا إن أريد بها الأزمنة السابقة ليوم القيامة-مثلا- فلا إشكال في عطفه عليها، لأنّ كلًّا منهما زمانٌ، وإن أريد بها هذه الدّار من حيث هي ظرف مكان فكيف يصحّ العطف مع اختلاف الظّرفين؟

وفي الكشف ما يقتضي منعه، فإنّه لما تكلم في تفسير قوله تعالى: ﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ﴾ [سورة التوبة: 25] قال: فإن قلت كيف عطف الزّمان على المكان (وهو يوم حنين على المواطن)؟ قلت: معناه وموطن يوم حنين أو في أيّام مواطن كثيرة وبوم حنين. ويجوز أن يراد بالمواطن الوقت كقتل الحسين^(٣). انتهى

وفي الانتصاف: لا مانع من عطف ظرف الزّمان على المكان كعطف أحد المفعولين على الآخر، تقول ضرب زيد عمرًا يوم الجمعة وفي المسجد، كما تقول ضربت زيدا وعمرًا، مع أنّه لا بُدّ من تغيّر الفعلين الواقعيين بالمفعولين فإنّك إذا قلت أضرب زيدا اليوم وعمرًا غدًا؟ لم يُشك في أنّ الفعلين متغيّرين، والظّرفان كذلك، والفعل واحد في الصّناعة، فيجوز في الآية أن يبقى كل واحد من الظّرفين على حاله^(٤). انتهى
وقال بعض الفضلاء: جوّز بعضهم عطف الزّمان على المكان، وكلام الزّمخشريّ مؤذّن بأنّه غير جائز، فيحتمل أن يريد أنّه لا يجوز عطفه عليه هنا؛ أي في هذه الآية، وذلك لأنّ مواطن مجرورة ب(في) ويوم منصوب على الظّرفيّة، فلو عطف يوم عليها لجرّ.

قال الدّماميني: قلت هذا مندفع؛ فإنّ العطف هنا على المحلّ لا على اللفظ، فوجود (في) غير ضارّ كما مرّ في كلام الفارسي^(٥).

قال هذا الفاضل: ويحتمل أن لا يجوز مطلقًا، وإنّما لم يجز إمّا باعتبار الفعل مقتض لظرف الزّمان اقتضاءه لظرف المكان مرتبطًا بهما بدون الواو، فلا يجوز جعل أحدهما تابعًا للآخر، فلا يعطف عليه كما لا يعطف المفعول فيه على المفعول به، ولا المفعول على الفاعل، ولا المصدر على شيء من ذلك. وأمّا باعتبار أنّ ظرف الزّمان منتصب على الظّرفيّة مطلقًا بخلاف ظرف المكان فإنّه يشترط فيه الإبهام، فلمّا اختلفا في هذا المعنى لم

(1) لم نقف عليه.

(2) حاشية بدر الدين الدماميني على مغني اللبيب، الدمياني، ص 213.

(3) الكشف، الزّمخشري، 259/2.

(4) الانتصاف من الكشف، ابن المنير السكندري، ص

(5) حاشية بدر الدين الدماميني على مغني اللبيب، الدمياني، ص 256.

يجز عطف أحدهما على الآخر. وأما باعتبار أنّ الاستعمال وارثٌ بعطف الزّمان على الزّمان والمكان، ولم يرد بعطف الزّمان على المكان. ألا ترى أنّك لو قلت: ضربت زيداً في الدّار يوم الجمعة صحّحت كلامك وقلت: ضربت زيداً في الدّار ويوم الجمعة خرجت عن قانون كلام العرب. انتهى

ثم رأيت القاضي قال -راداً على الكشّاف- ما نصّه: ﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ﴾ [سورة التوبة: 25] يعني مواطن الحرب؛ وهي مواقعها، ويوم حنين: ومواطن يوم حنين. ويجوز أن يُقدّر: وأيام مواطن، أو يُفسّر الموطن بالوقت كقتل الحسين. ولا يمنع إبدال قوله إذ أعجبتكم كثرتم منه أن يعطف على موضع في مواطن فإنّه لا يقتضي تشاركهما فيما أضيف إليه المعطوف حتى يقتضي كثرتم وإعجابها إياهم في جميع المواطن⁽¹⁾. انتهى

قال مولانا سعدى: قوله «يجوز أن يُقدّر وأيام مواطن» هكذا وقع في عاقة النسخ، والظاهر أنّه سهو من قلم الكاتب، والصّواب في أيام مواطن. وقوله «ولا يمنع إبدال قوله...» إلخ ردّ للزمخشري، وهذا كلامٌ ذكرناه في البين لنفاسته وكثرة فوائده⁽²⁾. انتهى

ولنرجع للكلام على باقي الآية؛ فنقول: لا يخفى أنّه إذا كان المراد من الإنسان هو آدم عليه السلام فكيف يستقيم قوله: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ﴾ [سورة المؤمنون: 13]؟ فإنّ آدم عليه السلام ما كان كذلك، وإن كان أولاده فكيف يستقيم ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ [سورة المؤمنون: 12]! فإنّهم ليسوا مخلوقين من الطّين.

والجواب عن ذلك من وجوه؛ الأوّل: أنّ لفظ (الإنسان) شامل لآدم عليه السلام ثمّ قوله (من سلالة) منصرف لآدم، وقوله (جعلناه نطفة) منصرف إلى أولاد آدم. الثّاني: أنّ المراد من (الإنسان) في هذه الآية أولاد آدم، والطّين هنا اسم لآدم، والسلالة هي الأجزاء الطّينية المبنية في أعضائه، وهي التي لما اجتمعت وحصلت في أوعية المني صارت منياً، والتّفسير مطابق لقوله تعالى: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ (7) ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ﴾ [سورة السجدة: 8]. الثّالث: أنّ المراد من (الإنسان) أولاد آدم، لأنّ المقصود من ذكر هذه الآية ما يدلّ على وجود الصّانع، وهذا لا يحصل إلّا بالأمر المشاهد، وهو تولّد أولاد آدم لا تولّد ذات آدم، فثبت أنّ المراد من (الإنسان من سلالة من طين) هم أولاد آدم، مع أنّ أولاد آدم ليسوا كذلك. فالجواب أنّ الإنسان إنّما يتولّد من النّطفة، وهي إنّما تتولّد من الأغذية الحيوانية أو النّباتية، والحيوانية تنتهي إلى النّباتية، والنّبات إنّما يتولّد من الطّين، والإنسان بالحقيقة يكون مُتَوَلِّدًا من سلالة من طين.

(1) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البضاوي، 76/3.

(2) لم نقف عليه.

أقصى ما في الباب أنّ تلك السّلالة من الطّين تواردت عليها أطوار الخِلقَة كما أنّه تولد من المنّي. وهذا التّأويل مطابق⁽¹⁾ للفظ ولا يحتاج معه إلى شيء من التّكلفات.

ثمّ إذا حملنا الإنسان على أولاد آدم فالظّاهر إخراج سيّدنا عيسى من ذلك العموم؛ فإنّه لم يُخلق من منّي، بل جسمه وروحه من عالم الأمر لا من عالم الخلق.

ولكن قد اختلف فيه كلام القاضي؛ فقال في سورة مريم عند تفسير قوله تعالى: ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [سورة مريم: 17]: "قيل قعدت في مُشرفة للاغتسال من الحيض محتجبة بشيء يسترها، وكانت تتحوّل من المسجد إلى بيت خالّتها إذا حاضت، وتعود إليه إذا طُهرت، فبينما هي في مغتسلها أتاها جبريل متمثلاً بصورة شابٍّ أمرّد سويّ الخلق لتستأنس بكلامه، ولعلّه ليُهيّج شهوتها فتتحدّر نطفتها إلى رحمها"⁽²⁾. قال مولانا ابن كمال الوزير-معتزاً على القاضي-: "قيل إنّما مُثِّلَ كذلك لا لتستأنس بكلامه، وتهيج شهوتها وتتحدّر نطفتها إلى رحمها، إذ حينئذ لا يكون مثله كمثل آدم في الخلق بلا واسطة نطفة، بل لئلا تنفر عنه فتسمع كلامه، وتبتلى به فتظهر عقّتها"⁽³⁾. انتهى

قال مولانا سعدي أفندي-رادّاً عليه-: "قلت تشبيهه بآدم عليه السلام إنّما هو في الخلق بلا أب، فقوله «بلا واسطة نطفة» إن أراد بها نطفة الأب فلا يفيد، وإن أراد مطلقاً فليس كذلك، ثمّ إنه ليس في كلامه-على تقدير صحّته-ما ينبغي أن يكون ذلك منها لاستئناسها، بل قوله لئلا تنفر عنه فتسمع كلامه يقتضي أن يكون كذلك". انتهى كلام مولانا سعدي أفندي

أقول: عبارة القاضي في تفسير سورة التّساء عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْفَاهَا إِلَى مَرْيَمَ﴾ [سورة النساء: 171] "أوصلها إليها وحصلها فيها وروح منه وذو روح صدر منه لا بتوسّط ما يجري مجرى الأصل والمادّة، وقيل: سُمّي روحاً لأنّه كان يُحيي الأموات أو القلوب"⁽⁴⁾. انتهى وقال المحقّق التّفتازاني في حاشية الكشاف: "قوله «لأنّه ذو روح» إشارة إلى أنّه على حذف المضاف أو استعمال الرّوح في ذي الرّوح، وأنّ معنى الإضافة إلى الله تعالى أنّه مخترع بمحض قدرته من غير توسّط المادّة-ولأهل التحقيق في هذا كلام- إلى أن قال: وقوله تعالى: ﴿أَنِّي يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ﴾ [سورة الأنعام: 101] وجه الدّلالة أنّ سوّاق الكلامين للرّدّ عليهم، وقد تعرض فيهما النّفي الاتّصال بالله بطريق الولديّة، وقد تبين أنّ اتّصاله به تعالى إنّما هو بأنّه رسوله بقوله: ﴿رَسُولُ اللَّهِ﴾، وأنّه موجود بأمره بقوله: ﴿وَكَلِمَتُهُ﴾، وأنّه ابتدأه جسداً حيّاً بقوله: ﴿وَرُوحٌ مِنْهُ﴾؛ أي ذو روح كائن منه بلا مادّة". انتهى كلامه

(1) ل 43.

(2) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 7/4.

(3) لم نقف عليه.

(4) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 111/2.

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ مُّصَدَّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ﴾ [سورة آل عمران: 39]؛ أي بعيسى، وسُمّي بذلك لأنّه وُجد بأمره تعالى دون أب، فشابهه البدعيّات التي في عالم الأمر⁽¹⁾.

وقال القاضي في تفسير سورة التحريم عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا﴾ [سورة التحريم: 12] من الرجال ﴿فَنَفَخْنَا فِيهِ﴾ في فرجها، وقُرئ (فيها أي في مريم أو في الجملة من روحنا من روح خلقناه بلا توسط أصل. انتهى

وكلّ هذا من القاضي يُخالف بصريحه ما ترجّاه ومخالف لما وجّه به مولانا سعدي كلامه، ومنه يظهر لك اختلاف كلام القاضي في سورة النساء وسورة التحريم مع كلامه في سورة مريم.

ثمّ ما اعترض به مولانا سعدي ابن كمال الوزير بأنّه ليس في كلامه -على تقدير صحّته- ما ينفي أن يكون ذلك لاستئناسها، بل قوله لئلا تنفر عنه فسمع كلامه يقتضي أن يكون كذلك لا يردّ عليه لأنّ ابن كمال باشا إنّما نفى الاستئناس الذي يتفرّع عليه انحدار النطفة، فلا يُنافي في إثباته المُرتّب عليه عدم النفرة وأن تُبتلى فتظهر عقبتها فتأمل.

وقال في تفسير سورة الأنبياء عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا﴾ [سورة الأنبياء: 91]: "من الحلال والحرام؛ يعني مريم، فنفعنا فيها؛ أي أحييناه في جوفها، وقيل وفعلنا النفخ فيه، من روحنا من الروح الذي هو بأمرنا وحده أو من جهة روحنا جبريل"⁽²⁾.

وقال في سورة مريم ﴿فَحَمَلْنَاهُ﴾ "بأن نفخ في درعها فدخلت النفخة في جوفها، وكانت مدّة حملها سبعة أشهر، وقيل ستّة، وقيل ثمانية؛ ولم يعيش مولود وُضع لثمانية غيره، وقيل ساعة؛ كما حملته نبذته. وسنّها ثلاثة عشر سنة، وقيل عشر سنين، وقد حاضت حيضتين"⁽³⁾. فقله «وقد حاضت» فيه توقّف، فقد نصّ في تفسير سورة البقرة على أنّها لم تحض، حيث قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ [سورة البقرة: 87]⁽⁴⁾: بالروح المقدّسة، كقولك خاتم الجود، ورجل صدق؛ أراد به جبريل، وقيل بروح عيسى، ووصفها به لطهارته عن مسّ الشيطان، أو لكرامته على الله؛ ولذلك أضافه إلى نفسه، أو لأنّه لم تضمّه الأصلاب ولا أرحام الطوامث⁽⁵⁾.

قال شيخ الإسلام: الطوامث الحَيُّض، ومريم ممّن لم تحض⁽⁶⁾. وقد حكى في تفسير سورة مريم -كغيره- أنّها تحيض، مع أنّ الأصلاب ضمّته أيضا، وإلا ففي الوسيط واللباب وغيرهما أنّ الله تعالى لما أخذ من ظهر آدم ذرّيته وأخرجهم من ظهره مثل الذرّ وقال: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [سورة الأعراف: 172] قالوا فلما أقرّوا رُدُّوا إلى

(1) لم نقف عليه.

(2) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 59/4.

(3) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 8/4.

(4) ل 44.

(5) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 93/1.

(6) لم نقف عليه.

ظهر آدم إلا روح عيسى لم يردّها بل حفظها إلى أن قدّر أن تحمل مريم فأرسل جبريل بروح عيسى فنفخ فحملت⁽¹⁾.

أقول: لا يرد هذا، فإنّ المراد بعدم ضمّ الأصلاب له أنّه لم يكن فيها منياً، وأمّا ضمّ ظهر آدم له فإنّما هو لروحه، ولهذا أخرجت الأرواح مثل الدّرّ.

وقد حكى القاضي في تفسير قوله تعالى: ﴿فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا﴾ [سورة مريم: 24] أنه قيل أنّ المنادي لها بذلك كان جبريل عليه السلام، وأنّه كان كالقابلة⁽²⁾. قال مولانا سعدى: ذكره بصيغة التّريض لأنّ ذلك الموضع اللّوث والنّظر إلى العورة، ولا يليق بالملائكة⁽³⁾.

وأقول: لا يلزم من حضوره وقت الولادة ومناداته من تحتها بذلك أن يرى عورتها وأن يتلّوث، ألا ترى لملك الرّحم الذي يدخل الرّحم ويخلق الحمل فإنّه لا يصيبه لوث ولا يرى عورة، والأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم جديرون بأن تحضر الملائكة ولادتهم من غير أن يحصل للملائكة لوث أو رؤيا عورة فليتأمل.

ثم إنّ الآية—أيضا—لا تشمل حواء سواء حملنا الإنسان على آدم بخصوصه، أو على بنيه، فإنّ حواء على كلّ خارجة لأنّها لم تُخلق من سلالة من طين، ولا من المنى، ولا تواردت عليها أطوار الخلقة المذكورة في الآية، بل خلقت من قصير آدم؛ يعني من ضلعه الأسفل الذي هو أقصر الضّلوع.

نقل عن الزّمخشريّ أنّه يجوز أن تخلق من بعض الضّلع، ويجوز أن يفصل منه الضّلع ويخلق منه حواء ويبدّل لآدم مكانه⁽⁴⁾. وقد جوّز القاضي في تفسير قوله تعالى ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [سورة الزمر: 06] من سورة الزمر أن تكون (ثم) على بابها، وأنّ العطف على (خلقكم) بناء على أنّه أخرج من ظهره ذريته كالذرّ ثم خلق منها حواء⁽⁵⁾، لكن رأيت العلامة ابن العماد ذكر في منظومته في الأنبياء، وفي كتابه في النّكاح أنّ حواء خلقت من ضلع آدم الأيسر في المشهور.

وقيل: سمّيت حواء لأنّها خلقت من حيّ، وسمّيت امرأة لأنّها خلقت من المرء؛ وهو الرّجل.

قال: وقيل خلقت حواء من الطّين كما خلق آدم عليه السلام. قال: وقوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [سورة النساء: 1]؛ أي خلق من جنسها⁽⁶⁾، ف (من) عنده للجنس لا للتّبعيض. فعلى هذا يشملها لفظ الإنسان لما تقدّم أنّه لا يخصّ الذّكر بل يشمل الأنثى على ما فيه. ويشملها على هذا قوله ﴿مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾، لكن لا يشملها قوله بعد ذلك ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ﴾ إلى آخر الآية فليتأمل.

(1) ينظر: الوسيط في تفسير القرآن المجيد، الواحدى، 424/2.

(2) ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوى، 8/4.

(3) لم نقف عليه.

(4) ينظر: الكشف، الزّمخشري، 113/4-114.

(5) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوى، 37/5.

(6) لم نقف على هذه المنظومة له.

ثم اعلم أنه تعالى ذكر في هذه الآية وفي سورة الحج الأطوار، واقتصر في سورة العلق على قوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾ [سورة العلق: 2]. قال المحقق الصفوي: خصّصه للشرافة والمنة، وجمع العلق نظراً إلى أفراد الإنسان، أو باعتبار الوالدين، لأنّ العلقه التي خلق منها مركبة من ماء الأب وماء الأمّ فهي علقتان. نعم يمكن أن يقال كونها علقتين ليس لمجرد كونها مركبة من ماء شخصين، بل لكون بعضها يُسمّى علقه؛ وهو الدّم الغليظ المجتمع، وعلى هذا يمكن أن يقال جمع نظراً لأنّ كلّ جزء منها يُسمّى علقه، فالجمع متحقق، إلّا أنّ هذا توجيه آخر لا يُنافي أن يلاحظ في التوجيه كونها مركبة من ماء الأب وماء الأم. على هذا فالمراد بالعلق ما فوق الواحد. قال: ثم أقول: إنّما خصّ العلق بالذكر من بين الحالات الثلاث؛ أعني كونه ماءً ثمّ علقه ثمّ مضغة، لأنّ ذلك مع رعاية الفواصل أدلّ على كمال القدرة، أمّا عن المضغة فظاهر لأنّ الانتقال عن العلقه إلى الجسد أتمّ قدرة من الانتقال من المضغة، وأمّا عن النطفة فلأنّ من المعلوم المحسوس أنّ المخرج من الإحليل ليس إلّا النطفة، فذكر العلقه يدلّ على أنّ الانتقال من النطفة إليها. ولا يدلّ ذكر النطفة على الانتقال منها إلى العلقه، فهي أدلّ وأتمّ، وفيه بحثٌ يدرك بالتأمّل؛ وذلك أن لا ترجيح للعلقه على المضغة لأنّه وإن كان الانتقال من العلقه إلى الجسد أتمّ قدرة من الانتقال من المضغة إلى الجسد، وهذه الأتميّة يفيدها ذكر العلقه دون المضغة، إلّا أنّ الانتقال من الماء إلى المضغة أتمّ قدرة من الانتقال من الماء إلى العلقه لبُعد الانتقال الأوّل، وهذه الأتميّة يفيدها المضغة دون العلقه، ففي كلّ منهما دلالة على أتميّة ليست في الآخر، فلا مرجح.

وكأنّ الجواب أنّ المرجح أنّ الانتقال من العلقه إلى الجسد أتمّ من الانتقال من الماء إلى المضغة لقرب المضغة من الماء، بخلاف الجسد؛ فإنّه بعيدٌ جدّاً من العلقه⁽²⁾.

وحاصله أنّ الاختلاف بين العلقه والجسد أشدّ من الاختلاف بين الماء والمضغة فليتأمل.

فالانتقال من الشّيء إلى ما هو [شديد الاختلاف معه أتمّ قدرة من الانتقال منه إلى ما هو]⁽³⁾ أقلّ اختلافاً معه فتأمّل.

قال الزركشي في البرهان: للاختلاف أسباب؛ أحدها وقوع المخبر به على أحوالٍ مختلفة وتطویرات شتّى، كقوله في خلق آدم مرّة من تراب، ومرّة من حمأ مسنون، ومرّة من طين لازب، ومرّة من صلصال كالفخار، فهذه ألفاظ مختلفة، ومعانيها في أحوال مختلفة، لأنّ الصلصال غير الحمأ، والحمأ غير التراب، إلّا أنّ مرجعها كلّها إلى جوهر؛ وهو التراب، ومن التراب تدرّجت هذه الأحوال⁽⁴⁾.

(1) ل45.

(2) لم نقف عليه.

(3) زيادة من النسخة ب.

(4) البرهان في علوم القرآن، الزركشي، 54/2.

هذا وقد قال المولى أبو السَّعود: والمراد بالإنسان الجنس؛ أي وتالله لقد خلقنا جنس الإنسان في ضمن خلق آدم عليه الصلاة والسلام خلقاً إجمالياً حسبما تحققته في سورة الحج وغيرها، وأما كونه مخلوقاً من سلالات جُعِلَتْ نطفاً بعد أدوار وأطوار فبعيد⁽¹⁾. انتهى

فقوله «وأما كونه» إلى قوله «فبعيد» إشارة إلى استبعاد ما قاله القاضي، حيث قال: والإنسان آدم خلق من صفوة سُلت من الطَّين أو الجنس فإنَّهم خلُقوا من سلالات جُعِلَتْ نطفاً بعد أدوار⁽²⁾.

قال مولانا سعدي أفندي: قوله «فإنَّهم خلُقوا من سلالات...» إلخ فيكون من وصف الجنس بحال أكثر أفرادهِ، وإلا فآدم ﷺ من الجنس وليس مخلوقاً ممَّا ذكره⁽³⁾. انتهى

وعبارة المولى أبي السَّعود التي أحال عليها في سورة الحج هي قوله فيها: فإنَّا خلقنا كل فرد من أفراد البشر له حظٌّ من خلقته عليه الصَّلاة والسَّلام، إذ لم تكن فطرته الشَّريفة مقصورة على نفسه، بل كانت أنموذجاً منظوياً على سائر أفراد الجنس انطواءً جمالياً مستتبعا لجريان آثارها على الكلِّ، فكان خلقه عليه الصلاة والسلام من التُّراب خلقاً للكلِّ منه كما مرَّ تحقيقه مراراً⁽⁴⁾. انتهى

وذكر القاضي في تفسير سورة الحج أيضاً أنَّ قوله تعالى ﴿مِنْ تُرَابٍ﴾ [سورة الحج: 5] بخلق آدم منه، أو الأغذية التي يتكوَّن منها المني⁽⁵⁾. قال مولانا سعدي أفندي قوله: «أو الأغذية...» إلخ ولعلَّ إرادة هذا المعنى أولى وأنسب⁽⁶⁾. انتهى

فهو قد أيَّد الحمل على ما استبعده المولى أبو السَّعود، وذكر القاضي أيضاً في تفسير سورة الأنعام عند تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ﴾ [سورة الأنعام: 2] أي ابتداء خلقكم منه، أو خلق آبائكم فحذف المضاف⁽⁷⁾.

قال أرباب الحواشي عليه: قوله «أي ابتداء خلقكم منه» لما كان منطوق الكلام خلق المخاطبين من التُّراب بعينه وجب صرفه عن الظَّاهر، فإنَّه أن يُأوَّل بأنَّ المراد من الخلق هو الخلق بواسطة، والمخاطبون مخلوقون منه بواسطة آدم عليه الصلاة والسلام، أو بواسطة الأغذية المخلوقة منها، وإمَّا بأن يكون الخلق مجازاً عن ابتداء خلقكم منه بخلق آدم ﷺ وعبارة المصنِّف محتمل لكلا الوجهين. ومَن اختار الأوَّل وقال الثَّاني عدولاً عن الحقيقة بلا ضرورة ولا دقِقة، فكأنَّه غفل عن ضرورة اقتضاء المنطوق كون الخلق من التُّراب بعينه. كيف ومختارُهُ

(1) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السَّعود، 6/126.

(2) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 4/83.

(3) لم نقف عليه.

(4) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السَّعود، 6/93.

(5) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 4/65.

(6) لم نقف عليه.

(7) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 2/153.

الذي هو إرادة الخلق بالواسطة مجازاً أيضاً، فإنّ الخلق من التراب حقّه أن يوقع على ما خلق من التراب بعينه، فإذا وقع على شيء آخر مخلوق من التراب يكون مجازاً بلا شبهة. وبالجمله فالتجوز ههنا في النسبة، وفي الوجه الثاني في لفظ الخلق، فلا فرق بينهما في التجوز.

وأما ما قيل من أنّه لا حاجة إلى المجاز الثاني إلى كون (من) للابتداء، بل يصحّ المعنى سواء كان (من) للابتداء أو للتبعيض، ويكون الطّرف مستقراً؛ أي ابتداء كائناً من طين، كما أنّه يجوز كونها تبعيضية في صورة حذف المضاف؛ أي خلق آبائكم فغير صحيح، لأنّه إذا قلنا ابتداء كائناً من طين لا بدّ أن يكون (من) ابتدائية ضرورة أنّ الابتداء ليس بعضاً من الطّين، كيف لا وإذا قلت سيرا كائناً من البصرة لا تكون (من) إلا ابتدائية. وهذا⁽¹⁾ ممّا لا يتردّد فيه أدنى الطّلبة، بخلاف صورة حذف المضاف؛ إذ يجوز أن يُقال: خلق أبائكم كائناً ذلك الأب بعض الطّين فقياسه عليه قياسٌ مع الفارق. وقول القاضي «إنّ المادّة الأولى» (يعني منتهى المادّة) القابلة للصّورة الإنسانيّة (وهي النّطفة) إمّا بواسطة أو وسائط وهو إجمال ما فصله الإمام من أنّه المادّة الأولى (أي مبدأ الأغذية) فإنّ الإنسان مخلوق من المنّي ودم الطّمث، وهما يتولّدان من الدّم، والدّم من الأغذية، وهي إمّا حيوانيّة أو نباتيّة، فإن كان الأوّل كان الكلام فيه كالكلام في الإنسانيّة. وإن كان الثّاني فهي تتولّد من الطّين. فثبت أنّ الإنسان مخلوق من الطّين. وقد أشار إليه المصنّف في هود. وقيل هذا إنّما يتمّ أن لو ثبت كون ما ينتهي إليه سلسلة الأغذية الحيوانيّة من التراب يعني أوّل فرد من حيوان لم يخلق من النّطفة ولم يتولد من الآخر.

وأجيب بأنّ المصنّف صرّح به واختاره في هود، وإنّما الكلامان له، وهذا القياس مؤلّف من مقدّمات استقرائيّة، فلا يرّد عليه المنع إلّا أن يكون الاستقراء ناقصاً، وليس كذلك فتمّ الكلام.

أقول: لا يُجدي تصريح المصنّف به واختياره في موضع إذا كان المحذور وارداً عليه، فليس مناط الأمر إلّا دفع المحذور، ولا يدفعه الاستقراء، إذ لا يفيد ذلك إلّا كون الأفراد التي بعد منتهى السلسلة مخلوقة من المنّي ودم الطّمث، ولا يثبت به كون المنتهي كذلك، كيف ووجود المنتهي قبل وجود سائر الأفراد التي حصل وجود أهل الاستقراء منها! فلا يجري الاستقراء فيه.

فالوجه في الجواب أن يُمنع مدعى القائل بأنّه لا يتوقّف تمام المطلوب على ثبوت ذلك، إذ ليس المدعى انتهاء سلسلة الأفراد الحيوانيّة إلى فرد خلق من الطّين، بل هو انتهاء سلسلة الأغذية الحيوانيّة إلى الطّين؛ سواء كان الأفراد منتهية إلى فرد كذلك أو لا. وقد ثبت بالاستقراء أنّ الأغذية الإنسانيّة إمّا نباتيّة؛ فالأمر ظاهر لانتهائها إلى التراب، وإمّا حيوانيّة؛ وهي إمّا حاصلة من الأجزاء الأرضيّة كلحم السمك، أو من النبات كلحم الشّاة، فالأمر ظاهر أيضاً، أو من لحم حيوان آخر. ولا بدّ أن ينتهي إلى الأجزاء الأرضيّة أو النباتيّة كلحم الدّجاج المتغذي بالديدان المتغذية بالأجزاء الأرضيّة. والثّاني كلحم الطّير المتغذي بالجراد المتغذي بالنبات. وبالجمله فقد علّم

بالاستقراء أنّ الأغذية الإنسانية منتهية إلى الطّين بالواسطة أو واسطتين أو وسائط. نعم تعرّض المجيب للاستقراء لكن كان ينبغي له التّعرّض بعد المنع لمدعى القائل كما فعلناه.

والحاصل فقد ضعف في ظلمة الوهم بصر بصيرته، فأحسن التّحقيق ولم يدرك كنه حقيقته. وأمّا عدم تمام المطلوب ما لم يثبت صيانتة تعالى خلق الإنسان بهذا الطّريق كما ذكره المعترض فمُسلّم، لكن ثبت بالتّجربة صيانتة تعالى إياه بهذا الطّريق، كيف وعليه مدار علم الطّب الذي لم يمنعه أحدٌ من الأنبياء عليهم السلام. وإذا تمهّد هذا ظهر أنّ قول المصنّف وأن آدم (بفتح الهمزة) وجه ثانٍ مبنيّ على أنّ خلق الإنسان من الطّين بواسطة أبيهم المخلوق منه، هو ابتداء خلق الإنسان من الطّين باعتبار خلق أبيهم منه أولاً. وقد يُقال: الهمزة مكسورة، وبالجملة عطف تفسير للجملة السابقة؛ يعني أنّ معنى كون المادّة الأولى وأنّ آدم عليه السلام مخلوق منه، لكن التّأسيس أولى من التّأكيد. وأمّا تجويز أن ينتظم الجملة الأولى ومبادئ الأغذية وآدم عليه السلام باستقلال⁽¹⁾ الوجهين سواء كان الثاني تخصيصاً بعد التّعميم اعتناءً بالخاصّ، أو كان الثاني اكتفاء ببعض الوجه الأوّل لكفايته في التّوجيه كما ذهب إلى كل منهما ذاهبٌ. ولا يخفى عليك أنّه يختلّ بكلّ منهما استقلال الوجهين، مع أنّ اعتبار الاستقلال المفضي إلى تكثير الوجوه أولى.

وقول القاضي: «أو خلق أباكم» هذا وجهٌ ثالثٌ؛ يعني أو لا يتركّب التّجوّز في الخلق أو التّسبة، بل بقدر، قيل المراد من الخلق في الوجه الأوّل هو الخلق بالوسائط؛ فالمعنى ابتداء خلقكم من طين، بأن خلق آدم عليه السلام (الذي هو أبو البشر) منه، ثمّ من نطفته التي هي جزؤه أولاده، وثمّ فخلق بنيه منه بوسائط لا بالذّات. وفي هذا الوجه هو الخلق بالذّات، ولذا يُصار إلى حذف المضاف، فحينئذ يجوز أن يكون (منه) تبعيضيّة، ويحتمل أن لا يكون (منه) ابتدائيّة بل يكون⁽²⁾ توجيهاً لخلق أفراد الإنسان من طين، مع أنّ المخلوق منه هو آدم عليه السلام فقط، وحاصله أنّ معنى (خلقكم من طين): ابتداء خلقكم منه. فمبنى كلا الوجهين على كون المخلوق من الطّين هو آدم عليه السلام فقط، إمّا بأن يكون معنى (خلقكم من طين) ابتداء خلقكم منه، وإمّا على حذف المضاف.

أقول: محصل كلامه أن يتعلّق الخلق بالمخاطبين حسبما قرّره من حمل الخلق على ما يكون بالواسطة أو يتعلّق بآدم عليه السلام فقط، إمّا بجعل الخلق مجازاً عن ابتداء، أو بحذف المضاف، وهذا صحيح في نفسه، لكن المقدّمة القائلة يحتمل أن لا يكون مبنى الوجه الأوّل على أن يكون (من) ابتدائية في حيّز المنع، لأنّها إذا كانت صلة للخلق كما ينادى عليه قوله فخلق أفراد الإنسان من طين. وقوله مع أنّ المخلوق منه آدم عليه السلام فهي ابتدائية البتّة، وكذا إذا كانت ظرفاً مستقراً، لأنّ الابتداء ليس بعضاً من الطّين كما عرفت، ولا يصحّ ما ذكره في تصوير الحاصل من قوله «معنى خلقكم من طين ابتداء خلقكم منه» إلا بأن تكون ابتدائية، وكذا في كلّ جملة وقعت بعد هذه الجملة لا يمكن حمل من فيها إلّا على الابتداء.

(1) في النسخة ب (مخلّ باستقلال).

(2) ل 47.

هذا وقد قال القاضي في تفسير سورة الأعراف عند تفسير قوله تعالى: ﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتُهُ مِنْ طِينٍ﴾ [سورة الأعراف: 12] والآية دليل الكون والفساد وأن الشياطين أجسام كائنة، ولعل إضافة خلق الإنسان إلى الطين والشيطان إلى النار باعتبار الجزء الغالب⁽¹⁾.

فقوله «والآية دليل الكون والفساد» قيل فيه أن الكون وجود عنصر بعدما لم يكن، والفساد عدمه بعد وجوده، والكلام المذكور دلّ على وجود الإنسان والشيطان بعدما لم يكن؛ فهو دليل الكون. وأما الفساد فغير معلوم منه. فإن قيل خلقهما من الطين والنار دليل على ذهاب صورة الطين والنار، قلنا: ممنوع لم لا يجوز أن يكونا باقيين على صورتها مع زوال خواصهما، ولذا قال محقق الفلاسفة أن العناصر تتحقق بصورها في بدن الإنسان وتبقى مع الصورة الإنسانية.

أقول: قد صرح في المواقف بحدوث الصور المشخصة وجواز حدوث بعض الصور النوعية، فيتحقق الفساد بذهاب الصورة الشخصية للطين والنار أو بذهاب صورتها النوعية، وما نقله عن بعض الفلاسفة من تحقق العناصر بصورها في بدن الإنسان فمحمول على بقاء صورها الحسية⁽²⁾. وقوله «ولعل إضافة خلق الإنسان إلى الطين...» إلخ قيل يراد عليه أن المناسب لهذا الاعتبار أن يقال خلقته من تراب.

وأجيب عنه بأن المراد من الطين التراب كما نصّ عليه في موضع آخر من التنزيل، وإنما عبر بالطين الذي هو مركّب من التراب والماء لعدم قبوله التشكّل إلا بعد كونه طينا.

أقول: حاصله كون الطين الذي هو الكلّ مجازا عن أحد جزئيه، ولا مصير إليه بلا مقتضى، ووقوع التراب بدل الطين في موضع آخر لا يقتضي ذلك، غاية أن خلقه تارة يُنسب إلى المادة الصرفة الأولى، وتارة إلى المادة المستعدة للصورة، ولا يجب إرجاع أحدهما إلى الأخرى بصرف النظم عن ظاهره. فالجواب: الصواب أن الطين المركّب من العنصرين بعض أجزائه، فنسبة الخلق إليه باعتبار الجزء الغالب على أن يكون هذان العنصران أكثر من الثلاثة، وأما نسبته إلى التراب فباعتبار الجزء الغالب أيضا لأنه أكثر من الثلاثة.

وقال في تفسير سورة الحجر عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ﴾ [سورة الحجر: 27] الجانّ أبو الجنّ، وقيل إبليس، ويجوز أن يُراد الجنس كما هو الظاهر من الإنسان، لأنّ تشعّب الجنس لما كان من شخص واحد خلق من مادة واحدة كان الجنس بأسره مخلوقا منها، ولا يمتنع خلق الحياة في الأجرام البسيطة، كما لا يمتنع خلقها في الأجرام المجردة فضلا عن الأجساد المؤلفة التي الغالب فيها الجزء الناري، فإنّها أقبل لها من التي الغالب فيها الجزء الأرضي. وقوله من نار باعتبار الغالب كقوله خلقكم من تراب⁽³⁾.

انتهى

(1) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 7/3.

(2) المواقف، الإيجي، 615-608/2.

(3) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 210/3.

وقال في سورة الصافات عند تفسير قوله تعالى: ﴿فَاتَّبَعَهُ شَهَابٌ ثَاقِبٌ﴾ [سورة الصافات: 10] ولا يُقال الشَّيْطَانُ مِنَ النَّارِ فلا يحترق، لأنَّه ليس مِنَ النَّارِ الصَّرْفُ كما أنَّ الإنسان ليس مِنَ التُّرابِ الخالص، مع أنَّ النَّارَ القويَّةَ إذا استولت على الضَّعِيفَةِ استهلكتها⁽¹⁾. قال الكازروني: وفي قوله «ولا يمتنع خلق الحياة...» إلخ جواب سؤال مقدَّر؛ وهو أنَّه كيف تخلق الحياة في النَّارِ؟ وهو بسيط، لكن المشاهدة والقياس أنَّ الحياة لا تكون إلَّا في المركَّب. فأجاب بأنَّا لا نُسلِّم امتناع خلق الحياة في النَّارِ، فكما لا يمتنع خلقها في المجرِّدات مع⁽²⁾ أنها أبعد من الحياة من الجسم، ولا يخفي أنَّ هذا قول بالمجرِّدات، ولما لم يثبت وجودها، بل منع جمهور المتكلِّمين وجودها، فلا وجه لأن تُجعل مقيسا عليها. ثمَّ إنَّ المراد من خلق الجنَّ مِنَ النَّارِ أنَّ الجزء الغالب عليه النَّارُ كما أنَّ الجزء الغالب على الإنسان التُّراب، ولذا يميل بالطَّبع إلى أسفل، فلا يبقى كلٌّ منهما على بساطته⁽³⁾. انتهى وذكر السيوطي في كتاب الطَّبِّ النبويِّ أنَّ الإنسان لما كان فيه جزء أرضيَّ وجزء مائي وجزء هوائي قسم النَّبيِّ ﷺ طعامه وشرابه ونفسه إلى الأجزاء الثلاثة. قال: فإن قيل فأين الحظُّ النَّاري؟ قيل هذه مسألة خلاف؛ فمن النَّاسِ من قال ليس في البدن جزء ناري، وعليه طائفةٌ من الأطباء وغيرهم، ومنهم مَنْ أثبتته⁽⁴⁾. انتهى وقد فرَّق المحقِّق التَّفْتَازاني في شرح المقاصد بين الجنِّ والشَّيَاطِينِ؛ فإنَّهما متغايران، فإنَّه ذكر ما قاله الفلاسفة فيهما وفي الملائكة، ثمَّ قال: وعندنا [أنَّ] الملائكة أجسامٌ لطيفة نورانيَّة تتشكَّل بأشكال مختلفة، ونسب في شرح المقاصد هذا القول لظاهر الكتاب والسُّنَّة، قال: وهو قول أكثر الأئمَّة، قال: والجنُّ أجسام لطيفة هوائيَّة تتشكَّل بأشكال مختلفة، ويظهر منها أفعال عجيبة؛ منهم المؤمن والكافر، والمطيع والعاصي، والشَّيَاطِينِ أجسام ناريَّة شأنهم إلقاء النَّفس في الفساد والغواية. قيل وتركيب الأنواع الثلاثة من امتزاج العناصر الأربعة، إلَّا أنَّ الغالب على الشَّيَاطِينِ عنصر النَّارِ، وعلى الأخيرين عنصر الهواء، ولكون الهواء والنَّار في غاية اللطافة والتشفيف كانت الملائكة والشَّيَاطِينِ بحيث يدخلون المضائق والمنافذ حتَّى أجواف الإنسان، ولا يرون بحاسة البصر إلَّا إذا اكتسبوا من الممزجات الأجزاء التي تغلب عليها الأرضيَّة والمائيَّة جلايب وغواشي، فيرون في أبدان كأبدان النَّاسِ وغيرهم من الحيوانات⁽⁵⁾. انتهى كلامه

وذكر الإمام السَّكَّاكي في المفتاح في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [سورة الأنبياء: 30] أنَّه يأتي في الروايات أنَّه جلَّ وعلا خلق الملائكة من ريح خلقها من الماء، والجنَّ من نار خلقها منه، وآدم من تراب خلقه منه⁽⁶⁾.

(1) المصدر السابق، 6/5.

(2) 48.

(3) حاشية على تفسير البيضاوي، الكازروني، 213/2.

(4) المنهج السوي والمنهل الروي في الطب النبوي، السيوطي، ص 103.

(5) شرح المقاصد في علم الكلام، التفتازاني، 87/1.

(6) مفتاح العلوم، السكاكي، ص 185.

قال السيّد: قوله «يأتي في الروايات» استئناف لدفع توهم أنّ تفسير الآية مخالف لما ورد به الكتاب واشتهر من أنّ مبدأ الإنس التراب، ومبدأ الجنّ النار، ولما زوي من أنّ مبدأ الملائكة الرّيح فأشار إلى وجه التّوفيق⁽¹⁾. انتهى

وهنا مبحث لطيف؛ وهو أنّه إذا أريد بالإنسان الجنس، وجُعِلت (ال) للاستغراق لا يلزم عليه أنّ خلق جميع الأفراد لم يتمّ وقت الإخبار، وذلك بأنّ يكون عبّر عن الماضي والمُترقّب بصيغة الماضي. ولذلك وجهان مذكوران في حاشية السيّد على الكشف عند تفسير قوله تعالى: ﴿يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ [سورة البقرة:4] أحدهما: تغليب ما حُلق على ما لم يُخلق، وتحقيقه أنّ خلق الجميع معنى واحد يشتمل على ما حقّه صيغة الماضي. وأمّا ما حقّه صيغة المستقبل فعبر عنهما معاً بصيغة الماضي، ولم يعكس تغليبا للموجود على ما لم يُوجد، فذلك من قبيل إطلاق اسم الجزء على الكل.

والثاني: تشبيه مجموع المخلوقين بشيء خلق في تحقّق الخلق، لأنّ بعضه حُلق وبعضه منتظر سيُخلق، فيصير خلق مجموعها مُشبهًا بخلق ذلك الشّيء الذي وُجد، فيستعار صيغة الماضي من خلقه لخلق المجموع، وقد اضمحلّ بذلك ما يُتوهم من لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز في كلّ واحد من الوجهين، ولا يشبهه عليك أنّ المجاز المرسل والاستعارة المذكوران متعلّقان بصيغة (خلق) وحدها بلا اعتبار لمادته. وقد حقّق مثل ذلك في الآية السابقة وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى﴾ [سورة الأحقاف:30]. وهذا المبحث طويل الدّليل كثير المباحث، وقد حرّراه في رسالتنا في ليلة النّصف من شعبان⁽²⁾، فلتراجع، فإنّ نقله في هذه الرسالة يفوّت المقصود منها.

قال الله تعالى: ﴿مِنْ سُلَالَةٍ﴾

قال القاضي: خلاصته سُلت من بين الكدر⁽³⁾. وقال المولى أبو السّعود: السّلالة ما سُلت من الشّيء واستُخرج منه، فإنّ فُعالة اسم لما يحصل من الفعل؛ فتارة يكون مقصوداً منه كالخلاصة، وأخرى غير مقصود كالقلامة والكناسة، والسّلالة من قبيل الأول، فإنّها مقصودة بالسّل. و(من) ابتدائية متّصلة بالخلق. و(من) في قوله من طين بيانية متعلّقة بمحذوف وقع صفة لسّالة؛ أي خلقناه من سّالة كائنة من طين، ويجوز أن يتعلّق بسّالة على أنّها بمعنى مسلوقة؛ فهي ابتدائية كالأولى⁽⁴⁾. وفي قوله: «بيانية متعلّقة»⁽⁵⁾ بمحذوف وقع صفة لسّالة

(1) لم نقف عليه.

(2) سبق ذكرها في مؤلفات صاحبنا.

(3) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البضاوي، 83/4.

(4) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود العمادي، 126/6.

(5) 49.

إشارة لردّ قول القاضي (من) في قوله من طين متعلّق بمحذوف لأنّه صفة لسلالة، أو (من) بيانيّة، فقابل بين كونها بيانيّة وبين كونها متعلّقة بمحذوف وقع صفة لسلالة، فإنّ (من) البيانية إن وقعت بعد معرفة كانت حالاً، وإن وقعت بعد نكرة - كما هنا - كانت صفةً.

وأما قول الرّضي في باب المفعول المطلق أنّ البيانيّة الواقعة بعد المعارف نحو قوله تعالى ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾ [سورة النحل: 53] على تقدير جعل (ما) موصولة مع مجرورها خبر مبتدأ محذوف، [وإن وقعت بعد نكرة كانت صفة فقد رد السيّد في الحاشية كونه خبراً]⁽¹⁾، وقال: المشهور أنّها حال⁽²⁾.

وقد ذكر الزّمخشريّ في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةٌ مُّسْلِمَةٌ لَّكَ﴾ [سورة البقرة: 128] أنّ (من) للتّبعية أو للبيان⁽³⁾. فقال المحقّق التّفتازانيّ جوّز كون (من) للتّبعية ولم يقطع به، لأنّ (من) البيانيّة مع المجرور تكون أبداً من تتمّة المُبين بمنزلة صفة أو حال، ولم يُعهد كونه خبراً مثل الرّجس من الأوثان بمعنى هي الأوثان، ولا محيى سوى أن يُقال: المعنى: أمة مسلمة من ذرّيّتي عليّ التّعدّي إلى مفعول واحد، أو على أن يكون أمة مسلمة مفعولي (جعل)⁽⁴⁾. انتهى

وقد نبّه الحفيد التّفتازانيّ على كلام المحقّق والكشاف، ثمّ رأيت مولانا سعدي أفندي نبّه على الاعتراض على عبارة القاضي في مقابلته فيها بين كون الظرف صفة وبين كون (من) بيانية. فقال: قوله متعلّق بمحذوف قيل يعني أنّ (من) تبعية وقله أو بيانية فتكون السّلالة هي الطّين، ويُرَدّ عليه أن (من) البيانيّة لا تُنافي الوصفية، فكلّمة أو ليست في نحوها.

ويمكن أن يُجاب بأنّه يجوز أن يجعل أو بمعنى الواو أو يُراد بالصفة المخصّصة على ما هو المتبادر، أو يُقال قوله من طين بدل أو عطف بيان بإعادة الجار. فقول المصنّف بيانية إشارة إلى أنّ مدخولها أريد به البيان لا أنّها البيانيّة المصطلحة فليتأمل⁽⁵⁾. انتهى كلام سعدي

وفي الكشاف (من) الثانية في قوله ﴿مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ للبيان، كقوله من الأوثان⁽⁶⁾. قال أبو حيّان: لا تكون للبيان إلّا على تقدير أن تكون السّلالة هي الطّين، أمّا إذا قلنا أنّه ما انسلّ من الطّين فتكون لا ابتداء الغاية⁽⁷⁾. انتهى

(1) زيادة من النسخة ب.

(2) شرح شافية ابن الحاجب، الرضي الإسترابادي، 132/2.

(3) الكشاف، الزّمخشري، 188/1.

(4) لم نقف عليه.

(5) لم نقف عليه.

(6) الكشاف، الزّمخشري، 178/3.

(7) البحر المحيط في التفسير، أبو حيّان، 551/7.

وقال القاضي: وقيل المراد بالطّين آدم لأنّه خلّق منه، والسّلالة نطفته⁽¹⁾.

قال مولانا سعدي: قوله «وقيل المراد بالطّين آدم ﷺ...» إلخ يعني على تقدير أنّ يُراد بالإنسان الجنس. وردّه مولانا العلامة ابن كمال الوزير بأنّه لا وجه له لما فيه من إخراج آدم صلي الله عليه وسلم من الجنس المذكور. قلت: إذا كان الكلام وصف الجنس بحال أكثر أفراده لم يلزم محذور، وإلا فيلزمه أيضا ذلك في قوله ثم جعلناه نطفة فإنّه كغيره جوّز إرادة الجنس من الإنسان، وأعاد ضمير جعلناه على الإنسان. ثم إنّ قوله من طين على هذا القول مجازٌ باعتبار الكون، ولا يخفى بعده لعدم ظهور قرينة المجاز، ولعلّ هذا هو وجه الضّعف المشار إليه في كلام المصنّف⁽²⁾. انتهى كلام سعدي

وفي الحديث «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ مِنْ قَبْضَةٍ قَبْضُهَا مِنْ جَمِيعِ الْأَرْضِ»⁽³⁾ أي من جميع أجزاء الأرض. قال ابن رسلان: ظاهره أنّه خلق من الأرض الأولى، وهو خلاف ما ذهب إليه وهب من أنّه خلق رأس آدم من الأولى، وعنقه من الثّانية، وصدره من الثّالثة، ويديه من الرّابعة، وبطنه من الخامسة، وفخذه ومذاكيره وعجزه من السادسة، وساقيه وقدميه من السّابعة. وقال ابن عبّاس: خلقه الله تعالى من أقاليم الدّنيا؛ فرأسه من تراب الكعبة، وصدره من تربة الدّهناء⁽⁴⁾، وظهره وبطنه من تربة الهند، ويديه من تربة المشرق، ورجليه من تربة المغرب. وقال غيره: خلق الله تعالى آدم من ستّين نوعا من أنواع الأرض؛ من التّراب الأبيض، والأسود، والأحمر، والأصفر⁽⁵⁾. انتهى

وقال الطّيبي: القبضة ما يُضمّ عليه من كلّ شيء، و(من) إن كانت متعلّقة ب(خلق) تكون ابتدائية؛ أي ابتداء خلقه من قبضة وإن كانت حالا من آدم تكون بيانية، والقبضة هنا مطابقة لما في قوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [سورة الزمر: 67] في بيان تصوير عظمة الله تعالى وجلاله وقدرته وأنّ المكوّنات كلّها منقادة لإرادته ومُسَخَّرَات بأمره، فإذا ورد عليها (كن) فكانت بما شوهد من الإنسان، وقبضة الشّيء على السّهولة تسخيّرا له، وفي الحديث: «فَجَاءَ بَنُو آدَمَ عَلَى قَدَرِ الْأَرْضِ»⁽⁶⁾؛ أي على لونها وطبعها، فيخلق من⁽⁷⁾ الحمراء من لونه أحمر، ومن سَهْلها مَنْ هو سهل الخلق فيه اللّين والرّفق. وقوله في الحديث وبين ذلك؛ أي من سائر

(1) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 83/4.

(2) لم نقف عليه.

(3) رواه الترمذي في سننه، كتاب تفسير القرآن، سورة البقرة، ح 2955، 204/5. وقال: هذا حديث حسن صحيح.

(4) قال ابن منظور: الدهناء: الفلاة. والدهناء: موضع كله رمل، وقيل: موضع من بلاد بني تميم مسيرة ثلاثة أيام لا ماء فيه. ينظر: لسان العرب، ابن منظور، 163/13.

(5) شرح سنن أبي داود، ابن رسلان المقدسي، كتاب السنة، باب في القدر، ح 4693، 220/18.

(6) رواه الترمذي في سننه، كتاب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ، باب سورة البقرة، ح 2955، 204/5. وقال: هذا حديث حسن صحيح. قال الألباني: صحيح.

(7) 50.

الألوان. قيل خلُق آدم من ستين نوعاً من أنواع الأرض وطبائعها، فجاءت أولاده مختلفين الألوان والطبائع، قيل ولهذا المعنى أوجب الله تعالى في الكفارة إطعام ستين مسكينا ليكون بعدد أنواع بني آدم ليعم الجميع بالصدقة. وقوله في الحديث والسهل والحزن أي فالسهل خلق من الأرض السهلة وجاء من الحزن (وهو بفتح الحاء المهملة وسكون الزاي، وهو ضد السهولة) الغليظ الطبع الخشن اليابس من حزن الأرض (وهو الغليظ الخشن) والحزونة: الخشونة. وقوله والخبيث والطيب أي جاء الخبيث من الأرض الخبيثة، والطيب من الأرض الطيبة. قال الطيبي: أراد بالخبيث من الأرض السبخة، ومن بني آدم الكافر، وبالطيب من الأرض العذبة، ومن بني آدم المؤمن. وقال ابن رسلان: وقد ضرب الله تعالى مثل المؤمن والكافر، والطيب والخبيث، فمثل المؤمن مثل البلد الطيب الزاكي يخرج نباته؛ أي زرعه بإذن ربه سهلاً، والذي خبت مثل الكافر كمثل الأرض السبخة الخبيثة التي لا تخرج نباتها وغلتها إلا نكداً؛ أي عسراً قليلاً بعناء ومشقة، وكذا المؤمن يعطي العطاء بسهولة لسهولة طبعه، والبخيل لا يعطي إلا بتكلف كبير⁽¹⁾. انتهى، وما أحسن قول القائل:

النَّاسُ مِنْ الْأَرْضِ وَمِنْهُمْ مَنْ خَشِنَ فِي اللَّئْسِ أَوْ لَيِّنَ
فَجَنَدٌ تُدْمَى بِهِ أَرْجُلٌ وَإِثْمٌ يُوضَعُ فِي الْأَعْيُنِ

قال في المواهب: ثم رفعه الله تعالى إلى سرير مملكته، وحمله على أكتاف ملائكته، وأمرهم فطافوا به في السماوات ليرى عجائب ملكوته⁽²⁾. قال ابن عباس: بعث الله تعالى إلى آدم ملائكته من السماء معهم سرير من ذهب، فحملوه على السرير حتى صعدوا به إلى السماء، فأدخلوه الجنة ضحوة الجمعة. وقال محمد بن علي الترمذي: لما أكمل الله خلق آدم رفعه على أكتاف جبريل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل والملائكة على سرير من ذهب-ويقال من ياقوت أحمر له سبع مائة قائمة-فقال: طوفوا به في سماواتي ليرى عجائبها فيزداد يقيناً، فطافوا به مقدار مائة عام حتى وقفوا به على مقدار كل شيء من عجائبهم، ثم أمرهم أن يحولوا وجوههم من العرش إليه فيسجدوا قبله، ففعلوا، ولذلك تحمل جنازة أولاده بأربعة، لكن في قوله: أدخل الجنة ضحوة يُنافي قول الكشاف خلق آدم في آخر ساعة من يوم الجمعة فليتأمل.

هذا وقد ذكر العلماء أنّ (السلام) أول كلمة تفاوض بها آدم مع الملائكة، فإنه لما خلقه الله تعالى قال له اذهب إلى أولئك النفر من الملائكة فسلم عليهم واستمع ما يجيبونك به، فإنّها تحيتك وتحية ذريتك، فقال لهم: السلام عليكم، فقالت له الملائكة: وعليك السلام ورحمة الله وبركاته. وهذا يُنافي ما ذكره في المواهب من أنّ السلام من خواص هذه الأمة، لا يُشاركهم فيه غيرهم ممّن تقدّم.

(1) ينظر: الكاشف عن حقائق السنن، الطيبي، كتاب الإيمان، باب الوسوسة، ح 100، 564/2.

(2) المواهب اللدنية، القسطلاني، 49/1.

وذكر القاضي-تبعا للكشاف- في تفسير سورة الذاريات عند تفسير قوله تعالى ﴿فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ﴾ [سورة الذاريات: 25] وإنما أنكرهم لأن السلام لم يكن تحيتهم، فإنه علم الإسلام⁽¹⁾. انتهى؛ أي وقوم إبراهيم كانوا كفرة.

وذكر ابن كمال الوزير في تفسير سورة الكهف أن قول الخضر لموسى عليهما الصلاة والسلام حين سلم عليه (وَأَنْتَى بِأَرْضِكَ السَّلَامُ) يدل على أن ملاقتهم لم تكن بين بحر فارس والروم لأن تلك الأرض أرض بني إسرائيل وما يقارب منها، وهي منشأ السلام ومعدن الإسلام⁽²⁾. انتهى كلامه

فهذا يدل على أن السلام ليس من خواصنا، بل هو تحية كل مسلم في أي عصر من لدن آدم وهلم جرا. لكن ما ذكره ابن كمال باشا من ظهور اليهودية أيام سيدنا موسى ﷺ بفارس والروم محلّ خفاء، إذ لم يظهر دين موسى ﷺ بتلك البلاد في حال حياته، لأنه بعد هلاك فرعون توجه لقتال الجبابرة. ووقع في التيه، ومات به، وطلب من الله تعالى أن يدنيه من الأرض المقدسة رمية حجر، فقبله وزاده، ومات ولم يدخل تلك البلاد، فكيف يدعى ظهور دينه بها وفُشِّو السلام بها فتأمل.

هذا وظاهر هذه الروايات أن آدم ﷺ تم خلقه ونفخ الروح فيه وهو بالأرض لقوله «ثم رُفِعَ على سرير...» إلخ، والذي ذكره ابن العماد في منظومته خلافه، وأنه⁽³⁾ إنما تم خلقه في وسط السماء وُرفِعَ على أكتاف الملائكة فطافوا به ليروه عجائب خلقه في وسط السماء⁽⁴⁾. وقال الطيبي في شرح المشكاة عن القاضي أن الله تعالى خلق آدم من وجه الأرض، وخمره حتى صار طينا، ثم تركه حتى صار صلصالاً، وكان ملقى بين مكة والطائف ببطن نعمان، قال: ولا يُنافي ذلك تصويره في الجنة لجواز أن تكون طينته لما حُمِرت في الأرض تركت فيها حتى مضت عليها الأطوار واستعدت لقبول الصورة الإنسانية حُمِلت إلى الجنة فصُورَت ونُفِخَ فيها الروح⁽⁵⁾. انتهى كلام الطيبي، ومقتضاه أنه دخل الجنة قبل أن يُصوّر وقبل نفخ الروح فيه. والذي في منظومة ابن العماد أنه صُوّر في وسط السماء، ثم أمر الملائكة له بالسجود. وقال في الخميس: وقد اختلف في المكان الذي خلقت فيه حواء على ثلاثة أقوال؛ أحدها: مذهب وهب وجماعة أن الله تعالى خلق حواء خارج الجنة، ثم أمرها بدخول الجنة، ثم اختلف هؤلاء؛ فقال بعضهم: خلقها في الأرض وادم بين مكة والطائف، ثم حُملا على سرير إلى الجنة، وقال بعضهم: خلق آدم وأمر بحمله على سرير إلى السماء الدنيا، فلما وصل إلى باب الجنة وُضع السرير، وألقي عليه النعاس، وُخلقت حواء من ضلعه اليسرى، ثم أمر بالدخول إلى الجنة. وقال ابن عباس وابن مسعود وجماعة:

(1) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 148/5.

(2) لم نقف عليه.

(3) ل 51.

(4) لم نقف عليه.

(5) الكاشف عن حقائق السنن، الطيبي، كتاب أحوال القيامة وبدء الخلق، باب بدء الخلق وذكر الأنبياء، ح 5701، 3602/11.

خلقها في الجنة وألقى عليه النوم بعد الدّخول، ولهذا قال بعضهم المرأة أصلها من الجنة، ولهذا أُبيح لها الحرير والدّهب؛ وهما لأهل الجنة، ولهذا لا يمل الزوج من الزّوجة الحسناء الصّالحة كما لا يملّ من نعيم الجنة.

وذكر في حادي الأرواح أنّه على القول بأنّها خلقت في الجنة لا يقدح في ذلك أنّ الجنة ليست محلّ نوم، لأنّه إنّما ينتفي عنها حصول النوم فيها بعد الدّخول فيها يوم القيامة لا قبله، وقد روي عن ابن عباس أنّ آدم كان بين النّائم واليقظان لم يعلم أنّها خلقت منه، فلم يعطف عليها⁽¹⁾.

قال في المواهب: ثمّ أمر الملائكة بالسّجود له، فسجدوا إلّا إبليس فطرده الله تعالى وأبعده وخزاه، وكان السّجود لآدم سجود تعظيم وتحيّة، لا سجود عبادة كسجود إخوة سيّدنا يوس عليه الصلاة والسّلام له، فالمسجود له بالحقيقة هو الله تعالى، وآدم كالقبلة⁽²⁾. انتهى كلامه.

ف قوله «ثمّ أمر الملائكة بالسّجود له» ظاهره أنّ أمره تعالى للملائكة بالسّجود إنّما كان بعد إتمام خلقه وتعليمه للأسماء، وهو ظاهر آية البقرة، فإنّه ذكر أمره لهم بالسّجود بعد إنبائه لهم بالأسماء.

وقال القاضي: لمّا أنبأهم بالأسماء وعلمهم ما لم يعلموا أمرهم بالسّجود له اعترافاً بفضله، وأداء لحقه، واعتذاراً عمّا قالوا فيه. وقيل أمرهم به قبل أن يُسوّي خلقه لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [سورة الحجر: 29] امتحاناً لهم، وإظهاراً لفضله⁽³⁾. انتهى

قال شيخ الإسلام في الحاشية: قوله «لمّا أنبأهم...» إلخ قضيتّه تأخير الأمر به عن تسوية خلقه بدليل تأخيره عن إنبائهم وتعليمهم المستلزمين لتسوية خلقه. وقوله: «وقيل أمرهم به قبل أن يُسوّي خلقه...» إلخ، وعليه اقتصر بعض المفسّرين، وهو الظّاهر. ويُجاب عن دليل الأوّل بأنّ الواو في قوله وإذ قلنا لا تقتضي التّرتيب⁽⁴⁾.

وقال مولانا سعدي أفندي: قوله «أمرهم بالسّجود له اعترافاً بفضله...» إلخ ذكر في كتب الأصول أنّ من قال أنّ الأمر للفور استدللّ بدمّ إبليس على ترك الفور، ولا دليل عليه سوى الأمر. وأجيب بأنّ دليل الفور ليس الأمر المطلق، بل الفاء في قوله (فقعوا له) يقتضي التّعقيب من غير تراخٍ. وعلى هذا لا يصحّ قوله اعترافاً وأداءً لحقه واعتذاراً عمّا قالوا فيه. لكن التّحقيق أنّ الفاء الجزائية لا تدلّ على التّعقيب من غير تراخٍ على ما نصّ عليه في التلويح⁽⁵⁾. انتهى كلامه

وأقول: بيان قوله «وعلى هذا لا يصحّ قوله اعترافاً...» إلخ أنّه حيث كان الأمر بالسّجود مقترناً بتسويته فلا بدّ أن يقع بعده من غير فاصلٍ، وليس هناك إعلامٌ للملائكة منه بالأسماء حتّى يتبيّن لهم فضله فيعترفون به، ويؤدّون حقه، ويعتذرون عما قالوا فيه، وأنت خبيرٌ بأنّ الواقع بعد الفاء هو طلب السّجود لا نفس السّجود، فلو

(1) حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، ابن القيم، ص34.

(2) المواهب اللّدية، القسطلاني، 50/1.

(3) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البضاوي، 70/1.

(4) لم نقف عليه.

(5) لم نقف عليه.

لم يكن الأمر⁽¹⁾ مقتضاه الفور كما ذم إبليس بمجرد التخلف، لأن المتعقب للتسوية هو طلب السجود لا نفسه. وقد يكون الشيء مطلوباً طلباً موسعاً كما في وجوب الصلاة في أول الوقت؛ فإن الشخص المكلف بها مطلوب منه أدائها طلباً موسعاً. ومع هذا فلا يخفك أن القاضي إنما علل بناءً على أن الأمر لهم بالسجود كان بعد التعليم والإنشاء، فيصح قوله «اعترافاً...» إلخ، ولا يعارضه الآية الثانية فإنها عند من يقول بالأول لعله يؤولها بما ذكر في التلويح، ويصدق ذلك بوقوع التعليم قبل السجود... إلخ بل تعقيب كل شيء بحسبه كما أجاب به، ولهذا كان الأمر في الآية الثانية معللاً بالامتحان لهم وإظهار الفضيلة، وأما الأمر على الوجه الأول الواقع في عبارة المفسر فليس معللاً بالعلل المذكورة، المعلن بها السجود المأمور به، وقد اتحد فاعل الفعل المعلن (وهو السجود) وفاعل العلة. وقد سلك ابن كمال الوزير مثل ذلك في الكلام على آية الوضوء⁽²⁾، والتفتازاني في قوله تعالى ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ﴾ [سورة الجمعة: 9]⁽³⁾. وللدماميني معه بحث في ذلك أشرنا إلى بعضه⁽⁴⁾، ثم رأيت في الخميس أنه اختلف في موضع السجود، فقيل: كان في الأرض، وقيل: كان في السماء. واختلف في وقته أيضاً؛ فقيل لما نفخ فيه الروح سجدوا له، لقوله تعالى: ﴿إِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [سورة الحجر: 29]، والفاء للتعقيب. وقيل: بل كان بعد إنشاء الملائكة بالأسماء وإظهار فضله عليهم وإيجاب خدمتهم له بسبب العلم، وظاهر نظم الآية في سورة البقرة يدل عليه. لكن تقدم عن شيخ الإسلام الجواب عنه بأن الواو في قوله ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ﴾ [سورة البقرة: 34] لا تفيد الترتيب⁽⁵⁾، وفي تفسير شفاء الصدور لأبي بكر النقاش عن بعضهم أنه كان سجود الملائكة لآدم مرتين؛ مرة حين خلق بدليل قوله تعالى ﴿فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾، ومرة بعد ظهور فضله عليهم بعد العلم بالأسماء بدليل ما في سورة البقرة⁽⁶⁾، وهذا قول تفرّد به هذا القائل، ولم يوافقه أحد من المفسرين، وقالوا: لم يكن ذلك إلا مرة واحدة، والأظهر هو أن السجود بعد الإنشاء بالأسماء، والفاء قد تكون للتعقيب مع التراخي كما في قوله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ [سورة البقرة: 36]، وكان ذلك بعد مدة، ومثله قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ [سورة البقرة: 37]، مع أنه كان بعد مائتي سنة⁽⁷⁾. انتهى كلام الخميس

وتقدم كلام مولانا سعدي والتلويح في الفاء الجزائية أنها لا تفيد التعقيب فليُتدكر.

(1) ل52.

(2) لم نقف عليه.

(3) لم نقف عليه.

(4) حاشية بدر الدين الدماميني على مغني اللبيب، الدمياني، ص157.

(5) لم نقف عليه.

(6) تفسير شفاء الصدور لأبي بكر النقاش، مخطوط لم نقف عليه.

(7) ينظر: تاريخ الخميس في أحوال أنفس النفيس، الديار بكرى، 1/44.

هذا وقول المواهب: «فالمسجود له بالحقيقة...» إلخ. أقول: تفريع هذا على ما قبله خفي جداً، فإنّ المذكور في تفسير القاضي وغيره أنّ السجود في الأصل تدلّل مع تطامن، وفي الشّرع: وضع الجبهة على قصد العبادة والمأمور به، أمّا المعنى الشّرعي وهو وضع الجبهة على قصد العبادة. وعليه فالمسجود له بالحقيقة هو الله تعالى، وآدم جعل قبله سجودهم تفخيماً لشأنه، أو سبباً لوجوبه، وكأنّه تعالى لما خلقه بحيث يكون أنموذجاً للمبدعات كلّها، بل الموجودات بأسرها ونسخة لما في عالم الرّوحاني والجسماني، وذريعة للملائكة إلى استيفاء ما قدّر لهم من الكمالات، ووصلة إلى ظهور ما تباينوا فيه من المراتب والدرجات أمرهم بالسجود تدلّلاً لما رأوا فيه من عظيم قدرته وباهر آياته، وشكراً لما أنعم عليهم بواسطته، فاللّام فيه كاللّام في قوله:

أَلَيْسَ أَوَّلَ مَنْ صَلَّى لِقَبْلِ تِكُمْ (1)

أو في قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [سورة الإسراء: 78]، وأمّا المعنى اللّغوي وهو التّواضع مع الانحناء لآدم تحيةً وتعظيماً له كسجود إخوة يوسف له، أو التّدلّل والانقياد بالسّعي في تحصيل ما ينوط به معاشهم ويتمّ به كمالهم. انتهى المقصود منه

فعلّم منه أنّه إذا حُمِل السجود على السجود الشّرعي وهو وضع الجبهة بقصد العبادة يكون المسجود له بالحقيقة هو الله تعالى، لأنّه هو المعبود، وآدم قبله لذلك لما ذكر. واللّام في قوله ﴿اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ [سورة البقرة: 34] مثلها في قوله: أليس أول من صلى لقبلكم، أو مثل قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [سورة الإسراء: 78]، ولا يكون السجود لآدم حينئذ سجود تحيةً، بل السجود حينئذ لله تعالى سجود عبادة. وضعّف الفخر الرّازي هذا القول بأنّه لا يظهر فيه شرف لآدم (2). وقد علمت من كلام القاضي (3) جوابه، وبأنّه لا يُقال صليت للقبلة بل إليها، وقد علمت أيضاً جوابه من كلام القاضي. وأنّ اللّام مثلها في قوله أليس أول من صلى لقبلكم، أو مثل قوله: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [سورة الإسراء: 78]، لكن قال بعضهم في التّنظير بهذه الآية نظر، وفي الخميس لو كان قبله لما استكبر إبليس (4)، وقد علمت ردّه من كلام القاضي، وأمّا إذا حُمِل السجود على المعنى اللّغوي (وهو التّدلّل مع تطامن) فالمسجود له آدم على طريقة التّحية كما وقع لإخوة يوسف معه ﷺ.

وقد ضعّف هذا بأنّ قوله تعالى ﴿فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [سورة الحجر: 29] يدلّ على أنّهم بلغوا غاية السجود، ورُدّ ذلك بأنّ الجائي على ركبته واقع، فقد علّم أنّهما قولان، فتفريع أحدهما على الآخر غير ظاهر.

(1) ذكر هذه البيت الجويني في فرائد السمطين، 82/2، ونسبها إلى العباس بن عبد المطلب ﷺ. وعجزه: "وأعلّم الناس بالقرآن والسّنن".

(2) ينظر: مفاتيح الغيب، الرّازي، 427/2.

(3) ل 53

(4) ينظر: تاريخ الخميس، الدّيار بكري، 44/1.

ثم رأيت القرطبي حمل السجود على وضع الجبهة على الأرض لكن لا بقصد العبادة، بل بقصد التَّحِيَّةِ، وعليه-أيضا-فالمسجود له المُتَحَيُّ هو آدم. وعبارة القرطبي: اختلف النَّاسُ في كيفية السجود لآدم بعد اتِّفَاقِهِمْ على أنه لم يكن سجود عبادة، فقال الجمهور: كان هذا أمرا للملائكة بوضع الجبهة على الأرض لآدم كالسجود المعتاد في الصَّلَاة، لأنَّه الظَّاهِرُ في العُرفِ والشرع. وعلى هذا كان ذلك السجود تكريما لآدم، وإظهارا لفضله، وطاعةً لله تعالى، وكان آدم كالقَبْلَةَ لَهُمْ. وقيل: معنى لآدم: إلى آدم، كما يُقال: صَلَّى لِلْقَبْلَةِ؛ أي إلى القبلة، وقال قوم: لم يكن هذا السجود المعتاد اليوم الذي هو وضع الجبهة على الأرض، ولكنَّه يَبْقَى على أصل اللُّغَةِ، فهو من التَّدَلُّلِ والانتقياد؛ أي اخضعوا لآدم وأقروا له بالفضل، فسجدوا؛ أي امتثلوا ما أمروا به. فإن قيل: فما الحكمة في الأمر بالسجود له؟ قيل إنَّ الملائكة لما استعظموا تسبيحهم وتقديسهم له أمرهم بالسجود لغيره ليريهام استغناءهم عن عبادتهم. وقال بعضهم: استضعفوا آدم ولم يعرفوا خصائص الصَّنْعِ به فأمرُوا بالسجود تكريما، ويَحْتَمِلُ أن يكون الله تعالى أمرهم بالسجود له معاقبة لهم على قولهم أتجعل فيها من يفسد فيها لما قال لهم ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [سورة البقرة: 30]، وكان علم منهم أنه إن خاطبهم أنهم قائلون هذا، فقال لهم: إني خالق بشر من طين، وجاعله خليفة، فإذا نفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين، والمعنى ليكون ذلك عقوبةً لكم في ذلك الوقت على ما أنتم قائلون الآن⁽¹⁾. انتهى والله أعلم

بقي الكلام في أنَّ آدم هل سجد حين سجدت الملائكة أو لا؟ فروى محمد بن نصر عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَ آدَمَ بِالسَّجْدِ فَسَجَدَ، فَقَالَ: لَكَ الْجَنَّةُ وَلِمَنْ سَجَدَ مِنْ وَلَدِكَ، وَأَمَرَ إِبْلِيسَ بِالسَّجْدِ فَأَبَى أَنْ يَسْجُدَ، فَقَالَ: لَكَ النَّارُ وَلِمَنْ أَبَى أَنْ يَسْجُدَ»⁽²⁾.

ووردت أحاديث كثيرة في هذا المعنى، وقد اختلف في أنَّ هذا السجود الذي هو تحية وتعظيم لآدم هل كان مباحًا لغير آدم؟ قيل: ما كان مباحًا لغيره، كما لم يجب لغيره. وقيل: كان مباحا إلى زمن يعقوب، قال تعالى: ﴿وَاخْرُؤْا لَهُ سُجَّدًا﴾ [سورة يوسف: 100] وكان آخر من فُعل له ذلك، ثم نُسخ. وقيل: بل بقي إلى زمن النَّبِيِّ ﷺ حتَّى سجدت له الشَّجر والجمل، وقال أصحابه: إنا نحن أحقُّ بالسجود لك من هذه الأشياء، فمنعهم من ذلك، وقال: لا ينبغي لمخلوق أن يسجد إلا لله تعالى، ولو أمرت أحدا أن يسجد لأحدٍ لأمرت الزَّوْجَةَ أن تسجد لزوجها، كذا في الخميس⁽³⁾. قال في المواهب أنه "روى عن جعفر الصادق أنه قال: كان أول من سجد لآدم جبريل، ثم ميكائيل، ثم إسرافيل، ثم عزرائيل، ثم الملائكة المقربون"⁽⁴⁾. وأقول: في هذا الترتيب توقَّف مع قول بعض العلماء أنَّ فائدة الجمع بين لفظة كلَّهم وأجمعون في قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ

(1) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 293/1.

(2) رواه المَرْوُزِي في تعظيم قدر الصلاة، ح 318، 328/1.

(3) ينظر: تاريخ الخميس، الدِّيار بَكْرِي، 44/1.

(4) المواهب اللدنية، القسطلاني، 50/1.

أَجْمَعُونَ» [سورة الحجر: 30] الدلالة على الاتحاد في زمن السجود، على ما فيه من الكلام والتوقف. وفي قوله «ثم عزرائيل...» إلخ يُعلم منه أنه ورد اسم ملك الموت عزرائيل، وبه يُعلم ردّ ما قاله الشاميّ من أنه لم يرد في السنّة تسميته بذلك، وإنّما الوارد فيه أنّ اسمه ملك الموت، فليراجع. ولعلّ مراده: لم يرد عن النبي ﷺ. وقال في المواهب: وعن أبي الحسن النقاش: أوّل من سجد إسرئيل، قال: ولذا جوزي بتوليته للوح المحفوظ⁽¹⁾. انتهى

وفي رواية ابن عساكر: لما أمر الله تعالى الملائكة بالسجود لآدم كان أوّل من سجد له إسرئيل، فأثابه الله تعالى أن كتب القرآن على جبهته⁽²⁾. انتهى
وعبارة الخميس: وقيل أوّل من سجد إسرئيل، فرفع رأسه وقد ظهر القرآن كلّ مكتوباً في⁽³⁾ جبهته كرامةً لسبقه لذلك⁽⁴⁾.

وفي المواهب: ولما خلق الله تعالى حواء لتسكن إلى آدم ويسكن إليها، فحين صارت لديها فاضت بركاته عليها، فولدت له في تلك الأعوام أربعين ولداً في عشرين بطناً، ووضعت شيئاً وحده كرامة لمن أطلع الله تعالى بالنبوة سعده⁽⁵⁾.

فقلوه: «أربعين ولداً في عشرين بطناً...» إلخ لا يخفى أنّ العدد نصّ في مدلوله، وهل له مفهوم أو لا؟ فيه كلام العلماء. وقد حصر الأولاد في الأربعين، والبطون في عشرين، ثم قال: فوضعت شيئاً وحده، فإن كان من داخل البطون العشرين والأولاد الأربعين تناقض الكلام حينئذ، لأنّه حيث كان في بطن منفرداً لزم أن تكون البطون الباقية تسعة عشر والأولاد الباقون تسعة وثلاثين، ولا يمكن ولادتها كذلك إلّا إذا كانت ولدت ثلاثة منها في بطن واحدة. وحينئذ فهل كانوا جميعاً ذكورا أو إناثاً أو مختلفة؟ وإن كان شيئاً خارجاً عن الأولاد والبطون لزم أن تكون الأولاد واحداً وأربعين، والبطون واحداً وعشرين بطناً.

وقد ذكر في الخميس عن بحر العلوم أنّ شيئاً وُلد في بطن ثم أنثى بعده في بطن، فزوّجها منه⁽⁶⁾. فعلم منه أنّ زوجة شيث ولدت كذلك في بطن مستقلةً بعده.

وقد ذكر في الخميس خلافاً في عدد البطون وعدد الأولاد. فقال: قال وهب بن منبه: مائة وعشرون بطناً، وقيل خمس مائة بطن؛ لتمام ألف ولد. ورؤي عن ابن عباس أنّه قال: لم يمت آدم حتّى بلغ أولاده وأحفاده أربعين ألفاً لصلبه من عشرين ذكراً وعشرين أنثى. وقيل: الإناث تسعة عشر، وقيل: أحد وعشرون، وقيل: الإناث عشرون.

(1) المصدر السابق، 50/1.

(2) ينظر: تاريخ دمشق، ابن عساكر، 398/7.

(3) ل54.

(4) ينظر: تاريخ الخميس، الديار بكري، 44/1.

(5) المواهب اللدنية، القسطلاني، 56/1.

(6) ينظر: تاريخ الخميس، الديار بكري، 59/1.

وَرُوي أَنَّ حَوَّاءَ كانت تلد في كل بطن توأمين؛ ذكر وجارية، إلا في نوبة شيث فَإِنَّ التَّورَ المَحْمَدي لما انتقل من آدم إلى حَوَّاءَ حملت بشيث وحده لشرف نور التَّبوَّة، وهو المشهور. وقيل: كانت له توؤمة. وفي معالم التَّنْزيل: كان جميع ما ولدته حَوَّاءَ أربعين ولدا في عشرين بطنا؛ أولهم قابيل وتوؤمته إقليميما، وآخرهم عبد المغيث وتوؤمته أمة المغيث. واختلفوا في مولد قابيل وهابيل؛ قال بعضهم: غشى آدم حَوَّاءَ بعد مهبطهما إلى الأرض بمائة سنة، فولدت له قابيل وتوؤمته إقليميما في بطن، ثم هابيل وتوؤمته لبودا في بطن واحد، كان بينهما سنتان. وفي المختصر يقال: أن بعد مائة وعشرين سنة من هبوط آدم وُلِدَ له ولدان في بطن واحد؛ قابيل وهابيل، فقتل قابيل هابيل. وَرُوي أَنَّ آدم كان يغشى حَوَّاءَ في الجنَّة قبل أن يُصيب الخطيئة، فحملت بقابيل وتوؤمته، فلم تجد عليهما وجدا ولا طلقا حين ولدتهم، ولم تر معهما دما، فلما هبطت إلى الأرض تغشاهما، فحملت بهابيل وتوؤمته، فوجدت عليهما الوجع والطلق والدَّم. وفي بحر العلوم: أول ولدٍ لآدم الحارث ولا أخت معه في بطن، ثم قابيل ومعه أخته إقليميما، ثم هابيل وأخته كبودا، ثم كسوب وأخته، ثم شيث، ثم أنثى بعده في بطن، فزوجها منه واسمها حروة، ثم إباد وأخته نجود، ثم سندل وأخته، ثم بارق وأخته، ثم كذا وكذا إلى تمام الأربعين بطنا عند محمد بن إسحاق⁽¹⁾. انتهى المقصود منه

وفي شرح الهمزية لابن حجر: واعلم أَنَّ آدم أولد حَوَّاءَ أربعين ولدا في عشرين بطنا، إلا شيئا وصية فإنَّه وُلِدَ منفردا كرامةً، لكون نبيِّنا ﷺ من نسله⁽²⁾. وفيه أَنَّهُ يمكن أن يكون هذا الاستثناء منقطعاً؛ فتزيد الأولاد على الأربعين بناءً على أَنَّ العدد لا مفهوم له. وقد يُقال أَنَّهُ استثناءٌ من مفهوم الكلام السابق، لأنَّ ولادة الأربعين في عشرين بطنا ربَّما يوهم الزوجية، فاستثنى من ذلك شيث؛ فإنَّه ولد منفردا، وحينئذ يتوقَّف صحَّة الباقي على أن يولد له في بطن ثلاثة، وفي الباقي اثنين، فليتمَّ.

وحينئذ فهذه البطن الذي حملت ثلاثة هل كانوا جميعا ذكورا أو إناثا أو البعض والبعض؟ وعلى كلِّ حال فيلزم مخالفة ما اشتهر في الكتب من أَنَّهُ كان يُزوَّج ذكر بطن بأنثى الأخرى، وعلى هذا يلزم زيادة الذكور أو الإناث على هذا العدد، لكن إذا أخذنا بأحد الأقوال السابقة عن الخميس تزيد الأولاد على هذه العدة؛ فيمكن تزوَّج الزَّائد على هذا من ذلك أو من أولاد الأولاد بناءً على أَنَّهُم بلغوا أربعين ألفا، أو أَنَّ أحد الأولاد مات⁽³⁾ فأخذ الزَّائد زوجته، فليتمَّ.

وقضية كلام المواهب أَنَّ ولادة حَوَّاءَ وحملها بعد قبول التَّوبة، وقد تقدَّم أَنَّها بعد مائتي سنة من هبوطه إلى الأرض. وذكر في الخميس عن ابن عباس أَنَّهُ بكى آدم وحَوَّاءَ على ما فاتهما من نعيم الجنَّة مائتي سنة، ولم يأكلا ولم يشربا أربعين يوما، ولم يقرب آدم حَوَّاءَ مائة سنة. وقال وهب بن منبه: لَمَّا أهبط آدم إلى الأرض مكث يبكي

(1) ينظر: تاريخ الخميس، الديار بَكْري، 59/1.

(2) المنح المكِّيَّة في شرح الهمزية، ابن حجر الهيتمي، ص 99.

(3) ل 55.

ثلاثمائة سنة لا يرقى له دمع. ثم قال بعضهم: غشى آدم حواء بعد مهبطهما إلى الأرض بمائة سنة، فولدت له قابيل وتوأمته إقليما. وفي المختصر يُقال أنه بعد مائة وعشرين سنة من هبوط آدم ولد ولدان في بطن واحد... إلخ⁽¹⁾، وقد تقدّم أننا نقلنا لك الخلاف بين العلماء في أنّ حواء هل خلقت من قصيراه أو من الطين كما خلق آدم ﷺ، وفي الحديث: أكرموا عماتكم النخل⁽²⁾. قيل: سمّاهم النبي ﷺ عمات لأنها خلقت من فضلة الطين التي خلقت منها آدم، فهي أخت أبينا. لكن قال العلقي في حاشية الجامع الصغير: وأضعف من ذلك قول من زعم أنّ حواء خلقت من فضلة طين آدم، فإنّ الحديث في ذلك لم يثبت⁽³⁾. انتهى

وقال السمرقندي رحمه الله: قصّ آدم ﷺ أظفاره وحلق شعره وأزال وسخ بدنه ودفن ذلك في الأرض، فخلق الله تعالى من ذلك النخلة؛ الجريد من أظفاره، واللّيف من الشّعر، والخشب من الطين الذي خرج من جسده. والتفت معناه الشّعث، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾ [سورة الحج: 29]؛ أي: ليزيلوا شعثهم بعد التّحلّل من الحجّ والعمرة، فعلى هذا القول تكون النخلة خالة وعمّة أيضا⁽⁴⁾.

وفي بحر العلوم عن ابن عباس رضي الله عنهما لما خلق الله تعالى آدم ظهر في ظهره نور محمد ﷺ، وكانت الملائكة خلفه ينظرون إلى ذلك النور، فقال آدم: يا رب؛ ما لهؤلاء الملائكة ينظرون إلى ظهري، قال: ينظرون إلى نور محمد ﷺ الذي أخرجه من ظهرك، قال: يا رب؛ اجعل نوره بحيث أراه، فظهر في سبّابته، فقال: يا رب؛ لعلّه بقي في ظهري من هذا النور شيء؟ قال: نعم؛ نور أصحابه، قال: يا رب؛ اجعله في بقيّة أصابعي، فجعل نور أبي بكر في الوسطى، ونور عمر في البنصر، ونور عثمان في الخنصر، ونور عليّ في الإبهام، وكان آدم ينظر إلى تلك الأنوار تتألّأ في خلال أصابع يمينه، فنقل ذلك إلى ظهره⁽⁵⁾. انتهى

وقال في المواهب: لما خلق الله تعالى آدم جعل ذلك النور في ظهره، فكان يلمع في جبينه، فيغلب على سائر نوره⁽⁶⁾.

وبقي ههنا مباحث شريفة، وفوائد نفيسة، لا يتيسّر الوقوف على تحصيلها إلّا لمن حقّته عناية صمدانيّة، وذلك أنّه وقع الخلاف بين صاحب الكشف والقاضي في خلق الأرض والسّماء وما فيهما أيهما أسبق؟ وأنّ مدّة خلقهما وما فيهما ستّة أيّام، وهل هي بمقدار أيّام الدّنيا أو أيّام الآخرة (كل يوم بألف سنة)؟ والخلاف في أوّل

(1) ينظر: تاريخ الخميس، الدّيار بكري، 59/1.

(2) الحديث أخرجه أبو نعيم في الحلية، ح 263، 123/6. بلفظ: «أَكْرِمُوا عَمَّتَكُمْ النَّخْلَةَ فَإِنَّهَا خُلِقَتْ مِنْ فَضْلَةِ طِينَةِ أَبِيكُمْ آدَمَ»، وقال: غريب من حديث الأوزاعي، عن عروة. تفرد به مسرور بن سعيد.

(3) الكوكب المنير شرح الجامع الصغير، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن علي العلقي، مخطوط وقفنا على الجزء الثاني منه فقط، ولم نجد فيه شاهدا.

(4) لم نقف عليه.

(5) تاريخ الخميس، الدّيار بكري، 46/1.

(6) المواهب اللّدينية، القسطلاني، 49/1.

الأسبوع هل هو السَّبْت أو الأحد؟ وما مبدأ الخلق من هذه الأيام؟ هل هو السَّبْت أو الأحد أو الإثنين؟ وأنّ كلام القاضي والكشاف هل يوافق واحدًا من الأقوال؟ وأنّ هذه السَّنة أيّام يخصّ خلق الأرض وما فيها منها أربعة أيّام، والسَّماء وما فيها يومان؟ وهل أيّام خلق الأرض وما فيها متّصلة أو مفصولة بأيّام خلق السَّماء وما فيها؟ وأنّ خلقهما متوسط بين خلق الأرض ودحوها وخلق ما فيها؟ وهل هذه السَّنة مشتركة بين خلق السَّماء والأرض أو خاصّة بخلق الأرض دون السَّماء؟ وهل سيّدنا آدم من مخلوقات الأرض أو مخلوقات الجنّة؟ وهل خُلِق في يوم الجمعة بعد عصرها أو قبل الزّوال؟ وأنّه خُلِق ودخل الجنّة وأهبط منها في ساعة واحدة بعد عصر الجمعة وقبل غروب الشَّمس؟ وهل اليوم الذي خُلِق فيه آدم داخل في الأيام السَّنة أو هو يوم سابع زائد عليها؟ وما مقدار دوران الرّوح فيه إلى أن تمّت خلقته؟ وما مقدار مُكْنَه في الجنّة؟ وهل الأيام التي مكثها في الجنّة من أيّام الآخرة أو من أيّام الدّنيا؟ وأنّ عمره هل جاوز ألف سنة أو لا؟

فنقول: قد ذكر صاحب الكشاف أنّ الله تعالى خلق الأرض في يوم الأحد ويوم الإثنين وما فيها في يومين؛ يوم الثلاثاء والأربعاء، وخلق السَّماءات وما فيها في يوم الخميس ويوم الجمعة، وفرغ في آخر ساعة من يوم الجمعة فخلق⁽¹⁾ فيها آدم، وهي السَّاعة التي تقوم فيها القيامة⁽²⁾، وهذا صريح في أنّ آدم خُلِق في أيّام خلق السَّماءات وما فيها، لا في أيّام خلق الأرض وما فيها.

وقد جرى خلاف؛ هل خُلِق في الأرض أو السَّماء أو في الجنّة؟ فذكر ابن عماد في منظومته الأنبياء أنّ آدم خُلِق في وسط السَّماء⁽³⁾، وذكر في الخميس خلافا في ذلك⁽⁴⁾. ونُقِل عن المشكاة عن أنس أن رسول الله ﷺ قال: «لَمَّا صَوَّرَ اللَّهُ آدَمَ فِي الْجَنَّةِ تَرَكُهُ مَا شَاءَ أَنْ يَتْرَكَهُ فَجَعَلَ إِبْلِيسُ يُطِيفُ بِهِ يَنْظُرُ مَا هُوَ فَلَمَّا رَأَهُ أَجُوفَ عَرَفَ أَنَّهُ خُلِقَ خَلْقًا لَا يَتِمَالِكُ»، رواه مسلم⁽⁵⁾⁽⁶⁾. قال محيي السَّنة: أرى هذا الحديث مشكلا، فقد ثبت بالكتاب والسَّنة أنّ آدم خُلِق من أجزاء الأرض، فدلّ على أنّه أُدخل الجنّة وهو بشرٌ حيّ⁽⁷⁾.

وقال الطَّيِّب في شرح المشكاة: قال القاضي: الأخبار متظاهرة على أنّ الله تعالى خلق آدم من تراب فُبِض من وجه الأرض وخمر حتّى صار طينًا، ثم تركه حتّى صار صلصالا، وكان ملقى بين مكّة والطائف ببطن نعلان.

(1) ل56.

(2) ينظر: الكشاف، الرمخشري، 188/4.

(3) لم نقف عليه.

(4) تاريخ الخميس، الدِّيار بَكْرِي، 197/1.

(5) مشكاة المصابيح، ولي الدين التبريزي، كتاب أحوال القيامة وبدء الخلق، باب بدء الخلق وذكر الأنبياء، ح5702، 1589/3.

(6) في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب خلق الإنسان خلقا لا يتمالك، ح2611، 2016/4.

(7) ينظر: تاريخ الخميس، الدِّيار بَكْرِي، 37/1.

ولا يُنافي ذلك تصويره في الجنة لجواز أن تكون طينته لما حُمِرت في الأرض تُركت فيها حتّى مضت عليها الأطنوار واستعدّت لقبول الصّورة الإنسانية حُمِلت إلى الجنة فصوّرت ونُفخ فيها الرّوح⁽¹⁾.

هذا وصريح كلام الكشف أنّ خلق آدم عليه السلام في آخر الأيّام السّنة التي خلق فيها السماوات والأرض وما فيهما لا في يوم سابع⁽²⁾، لكن قد ردّ ابن عساكر ذلك، وادّعى أنّ آدم خلق في يوم سابع هو يوم الجمعة، وأنّه خارج عن الأيّام السّنة التي خلق فيها السماوات والأرض وما فيهما⁽³⁾. وحيث كان كلام الكشف محمولا على ما سبق فمقتضاه أنّ خلق آدم وقع في آخر ساعة من يوم الجمعة، وأنّ هذه السّاعة التي تقوم فيها القيامة، وأنّه خلق فيها وأدخل الجنة وأخرج منها قبل غروب ذلك اليوم، قال ابن عماد في منظومته الأنبياء:

قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ أَبُونَا قَدْ دَخَلَ مِنْ بَعْدِ عَصْرِ جَنَّةً ثُمَّ رَحَلَ قَبْلَ غُرُوبٍ، وَسُئِلَ قَدْ نَقَلَ فِي سَاعَةٍ يَأْمَا جَرَى يَأْمَا حَصَلَ عَاشَ أَبُونَا آدَمُ أَلْفَ سَنَةٍ ثُمَّ انْطَوَتْ بِسُرْعَةٍ مِثْلَ السَّنَةِ

وسياتي الكلام على مقدار السّاعة التي أقام بها في الجنة، وهل هي من ساعات الآخرة؟ وما مقدارها؟ أو من ساعات الدّنيا؟ وقضية كلام الكشف أنّ القيامة تقوم في آخر ساعة من يوم الجمعة. وهذا ينافيه ما في الجامع الصّغير من حديث: «خَيْرُ يَوْمٍ طَلَعَتْ فِيهِ الشَّمْسُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِيهِ خُلِقَ آدَمُ وَفِيهِ أُهْبِطَ وَفِيهِ تَبَّ عَلَيْهِ وَفِيهِ قُبِضَ وَفِيهِ تَقُومُ السَّاعَةُ مَا عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا وَهِيَ تُصْبِحُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ مُصْبِحَةً-أي: مصغية- حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ شَفَقًا مِنَ السَّاعَةِ إِلَّا ابْنَ آدَمَ وَفِيهِ سَاعَةٌ لَا يُصَادِفُهَا عَبْدٌ مُؤْمِنٌ وَهُوَ فِي الصَّلَاةِ يَسْأَلُ اللَّهَ شَيْئًا إِلَّا أَعْطَاهُ إِيَّاهُ»، قال الرّافعي في قوله «حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ شَفَقًا مِنَ السَّاعَةِ» أي: خوفا، كأنّها أعلمت أنّها تقوم يوم الجمعة فتخاف من قيامها كلّ جمعة. وقوله: «حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ» يدلّ على أنّها إذا طلعت عرفت الدّواب أنّه ليس بذلك اليوم⁽⁴⁾. انتهى

فهذا يدلّ على أنّ قيام السّاعة ليس بعد العصر، بل أوّل النّهار قبل طلوع الشّمس، ويُقوّي ذلك ما ذكره ابن عماد في منظومته بقوله:

أَكْرَمَهُ بِالسَّجْدَةِ الْمَلَائِكَةُ تَحِيَّتهُ فِي السَّاعَةِ الْمُبَارَكَةِ بَعْدَ الزُّوَالِ سَاعَةُ الْإِجَابَةِ بِجُمُعَةٍ فَاطْلُبْ بِهَا الْإِنَابَةَ ثُمَّ اسْتَمِرْ وَاسْجُدْ لِلْعَصْرِ فَصَارَ وَقْتًا لِلصَّلَاةِ فَادِرْ

(1) الكاشف عن حقائق السنن، الطّبي، كتاب أحوال القيامة وبدء الخلق، باب بدء الخلق وذكر الأنبياء، ح 5701، 3602/11.

(2) ينظر: الكشف، الرمخشري، 188/4.

(3) ينظر: معجم الشيوخ، ابن عساكر، ذكر من اسمه مسعود، ح 1479، 1135/2.

(4) ينظر: شرح مُسنَد الشّافعي، الرافعي، 8/2. والفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصّغير، السيوطي، 98/2.

فإنه حيث كان ابتداء السجود لآدم بعد الزوال من يوم الجمعة، وأنهم استمروا سُجَّدًا للعصر، ولهذا كان وقتاً للصلاة، فيلزم تقدّم تسويته وخلقه على وقت الزوال لوقوع السجود بعده، لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [سورة الحجر: 29] فلا يكون ابتداء خلقه بعد عصر يوم الجمعة في آخر ساعة منها. ثم رأيت في الخميس نقلاً عن الضحّاك أنّه أدخل الجنة ضحوة يوم الجمعة، وأخرج منها بين الصلاتين، فمكث نصف يوم من أيام الآخرة، وهي الأيام التي كل يوم ألف سنة؛ فنصف اليوم خمسمائة سنة، قال: وهذا قول ابن عباس والكلبي، وفيه خلاف سيجيء⁽¹⁾.

فقوله: «ضحوة وأنه أخرج بين الصلاتين» يخالف القول بأنّ الملائكة سجدوا له بعد الزوال إلى العصر وأنه أدخل الجنة بعد العصر، وأخرج منها قبل الغروب. ونقل في الخميس-أيضا-عن الحسن البصري أنّ آدم لبث في الجنة ساعة من⁽²⁾ نهار، وهي مائة وثلاثون سنة من سنين الجنة⁽³⁾.

وفي المختصر الجامع عن وهب بن منبه: مكث آدم في الجنة ستة أيام، وقيل خمس ساعات، وقيل: ثلاث ساعات، قيل: الصحيح أنّه خلّق لمضيّ إحدى عشر ساعة من يوم الجمعة، وهي من الأيام التي كلّ يوم منها ألف سنة من سنين الدنيا، فبقي قدر أربعين عاما من أعوامنا، ثم نفخ في الروح، وبقي في الجنة بقية الثانية عشر ساعة من يوم الجمعة، ومقدار ثلاثة وأربعين عاما وأربعة أشهر من أعوامنا، ثم هبط إلى الأرض، هذا قول الطبري⁽⁴⁾. قال: وفي الإنس الجليل: كان هبوط آدم وحواء وقت العصر، وبين هبوط آدم والهجرة النبوية ستة آلاف سنة ومئتان وستة عشر سنة⁽⁵⁾، ثم يبيّن الكلام في هذه الساعة التي تمّ فيها خلق سيدنا آدم؛ سواء كانت بعد عصر يوم الجمعة أو ضحوة يوم الجمعة هل المراد بها الساعة التي هي من ساعات الآخرة (وهي مائة وثلاثون سنة من أعوامنا)، وقد نقل في الخميس عن جعفر بن محمد: أنّ الروح مكثت في رأس آدم مائة عام، وفي صدره مائة عام، وفي ساقيه وقدميه مائة عام⁽⁶⁾. وذكر الثعلبي أنّها مكثت قبل الوصول إلى ساقيه في فخذه وعجزه مائة عام⁽⁷⁾، فعليه مدّة دوران الروح فيه أربع مائة عام.

فهذه مدّة خلقه، وهي أزيد من ساعة من ساعات الآخرة، فكيف يقول بأنّه خلّق في آخر ساعة من يوم الجمعة بعد العصر! هذا وقد تقدّم أنّه عاش ألف سنة، فعليه كيف التوفيق بين مدّة دوران الروح فيه وأنّها أربع مائة

(1) ينظر: تاريخ الخميس، الديار بكرى، 47/1.

(2) ل 57.

(3) ينظر: تاريخ الخميس، الديار بكرى، 53/1.

(4) ينظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(5) ينظر: الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، مجير الدين الحنبلي، 40/1.

(6) تاريخ الخميس، الديار بكرى، 39/1.

(7) لم نقف عليه.

سنة وأنّ مدّة إقامته في الجنّة نصف يوم من أيّام القيامة (وهو خمس مائة سنة)؟ وقد ذكر في الخميس أنّه أقام في الأرض بعد هبوطه مقدار خمس مائة سنة حتى كثر ولده ورأى منهم أربعين ألفاً⁽¹⁾، فإن كان مدّة عمره ألف سنة أولها بعد تمام الروح فيه سهّل الأمر، فلا يُحسب منها مدّة دوران الروح فيه، بل مدّة إقامته في الجنّة، ومدّة إقامته في الأرض، وإن ذهبنا إلى أنّ إقامته في الجنّة أقلّ من ذلك فكمالة الألف تكون له في الأرض. وقد ذكر في الخميس أيضاً أنّ الملائكة لما سجدوا مكثوا في سجودهم خمس مائة عام، فلما رفعوا رؤوسهم من السجود رأوا آدم أُدخل الجنّة فسجدوا مرّة أخرى، وهذه السجدة كانت لله، فمكثوا في سجودهم خمس مائة عام أيضاً، فلما رفعوا رؤوسهم رأوا آدم قد أُهبط إلى الأرض، وثُويّ ودُفن في لحده، فقالوا: إلهنا وسيّدنا؛ مات آدم مع عزّته وكرامته، فأجيبوا: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ [سورة العنكبوت: 57]، ومن ذلك الوقت إلى يومنا هذا قريب من سبعة آلاف سنة لم ترقّ لهم مدامع، وفي ليلة المعراج وجد النبي ﷺ أهل السماوات في البكاء⁽²⁾. انتهى

فهذا يدلّ على أنّ مدّة إقامته في الجنّة خمس مائة سنة، وفي الأرض خمس مائة سنة، وتقدّم باقي الأقوال. هذا ويردّ أيضاً على قول الكشاف أنّ آدم خلُق في آخر ساعة من يوم الجمعة الذي هو اليوم السادس من الأيّام السّنة التي خلق فيها الأرض والسّماء وما فيهما وما بينهما أنّ خلق الملائكة مُقدّم على خلق آدم وكذا الجنّ بألوف من الأعوام، ولهذا قالت الملائكة لآدم حين حجّ البيت المحرّم: بَرَّ حَجَّكَ يَا آدَمَ، لقد حججنا هذا البيت قبلك بألفي عام، وحيث حجّ الملائكة البيت قبل آدم بألفي عام، فلا يكون خلقه في آخر اليوم السادس يوم الجمعة وأنّه آخر الخلق، سواء قلنا أنّ الأيّام السّنة من أيّام الآخرة؛ كل يوم بألف عام من أعوام الدّنيا، لأنّ سبق الملائكة لآدم في حجّ البيت بألفي عام دليل على أنّ آدم لم يُخلق في اليوم للسادس لوجود الملائكة قبل خلقه بألفي سنة.

وأيضاً لما قال تعالى للملائكة ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ قالت الملائكة ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا...﴾ [سورة البقرة: 30] الآية قال في الكشاف: فإن قلت من أين عرفوا ذلك حتّى تعجّبوا منه، وإنّما هو غيب؟ قلت: عرفوه بإخبار من الله تعالى أو من جهة اللّوح، أو ثبت في علمهم أنّ الملائكة وحدهم هم الخلق المعصومون، وكلّ خلق سواهم ليسوا على صفتهم، أو قاسوا أحد الثّقليين على الآخر، حيث أسكنوا الأرض فأفسدوا فيها قبل سكنى الملائكة⁽³⁾. انتهى

فهذا صريح في تقدّم سكنى الجنّ للأرض، ثمّ سكن الملائكة فيها، ثمّ بعد ذلك خلُق آدم.

(1) تاريخ الخميس، الدّيار بَكْرِي، 55/1.

(2) المصدر نفسه، 44/1.

(3) الكشاف، الزمخشري، 125/1.

وقد صرح مولانا شيخ زاده في حواشي القاضي أنّ إبليس عبد الله تعالى قبل خلق آدم ثمانين ألف سنة⁽¹⁾.⁽²⁾ ونقل في الخميس أنّه عبّد الله تعالى في الأرضين السبع والسموات السبع مائتين وأربعين ألف سنة حتّى لم يبق في السموات والأرض موضع شبر لم يسجد فيه إبليس إلى أن أمر بالسجود لآدم فامتنع⁽³⁾. وحينئذ فحيث مضت هذه الألوف قبل خلق آدم كيف يكون خلقه في اليوم السادس من هذه الأيام الستة التي خلق فيها العالم.

هذا وقد حمل شارح مسلم قول الملائكة لآدم فقد حججنا هذا البيت قبلك بألفي عام على أنّهم حجّوه وهو في السماء قبل أن ينزل إلى الأرض بناءً منه على أنّ المراد منه البيت المعمور وأنّه أنزل إلى الأرض لما أُهبط آدم إليها وأنّه حجه⁽⁴⁾. وعليه فحيث حجّوا هذا البيت بهذا المعنى في السماء قبل آدم بألفي عام لزم منه تقدّم ألفي سنة على وجود آدم، فلم يكن إتمام خلق آدم في آخر اليوم السادس من الأيام التي خلق فيها العالم.

وقد ذكر بعض العلماء في تفسير قوله تعالى: ﴿فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [سورة المعارج: 4] من سورة سال أنّه عبارة عن أوّل يوم من أيام الدنيا إلى انقضائها فإنّها خمسون ألف سنة لا يدري أحدكم ما مضى وكم بقي إلا الله عز وجل، وأمّا هذه السبعة آلاف التي بُعث النبي عليه السلام في آخرها فبدؤها هبوط سيدنا آدم، وحيث كانت مدة الدنيا ذلك، فكيف خُلِق آدم في اليوم السادس مع أنّه مضى على ذلك ما ينوف عن أربعين ألف سنة؟

وقد ذكر الشيخ صدر الدين القنوي في شرح الحديث أنّ «الزَّمانُ قَدْ اسْتَدَارَ كَهَيْئَتِهِ يَوْمَ خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ»⁽⁵⁾ بأنّه مبدأ الدّورة العرشية كانت من الميزان، ومنه إلى الحوت أوجد الله تعالى فيه الأرواح السماوية والصّور الأصلية الكلية المتعينة في جوف العرش، ومدة حكم هذه البروج الستة أحد وعشرون ألف سنة، ومن الحمل إلى برج السنبلة في الحكم خمسون ألف سنة، ومن أوّل حكم دور السنبلة بموجب الأمر الإلهي الموحى به هناك ظهر النّوع الإنساني ومُدّتته سبعة آلاف سنة، وبُعث نبينا عليه السلام في الألف الآخر من السبعة في الأجزاء البرزخية الجامعة بين أحكام دور السنبلة ودور الميزان المختصّ بالآخرة نظير ما يذكره أهل التّعاليم في البروج ذوات الجسدين بأنّ النّصف الأخير منها ممتزج بخاصية الفصل المستقبل كذلك من مبعث النبي عليه السلام هو زمان امتزاج الدنيا بالآخرة كالصّبح الذي هو أوّل النهار المشروع، ومنه إلى طلوع الشّمس نظير الزّمان الذي هو من المبعث إلى قيام الساعة كيما يزداد الضّوء بعد طلوع الفجر بالتدرّج شيئاً بعد شيء كذلك ظهور أحكام الآخرة من حين المبعث يزداد إلى زمان طلوع الشّمس من مغربها وإلى مثله.

(1) ينظر: حاشية على تفسير البيضاوي، شيخ زاده، 487/1-488.

(2) ل58.

(3) تاريخ الخميس، الدّيار بكري، 51/1.

(4) لم نقف عليه.

(5) الحديث رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأضاحي، باب من قال الأضحى يوم النحر، ح5230، 2110/5.

هذا وقد وردت الإشارة النبوية بقوله: «بُعِثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةَ كَهَاتَيْنِ، إِنَّ كَادَتْ لَتَسْبِقُنِي»⁽¹⁾، وإلى قوله: «لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَكَلِّمَ الرَّجُلَ عَذْبَةُ سَوْطِهِ، وَحَتَّى يُحَدِّثَهُ فَخْذُهُ بِمَا صَنَعَ أَهْلُهُ بَعْدَهُ»⁽²⁾، وبإشارته في الحديث الآخر المتضمن الإخبار عن سماع جمهور الناس آخر الزمان نطق الجمادات والنباتات والحيوانات، وهذا الأصل من علمه علم سر الدنيا وزمانها، وعلم سر الآخرة وزمانها وعلم سر الأدوار، وعلم زمان وجود ملائكة السماوات والصور الأصلية المذكورة، وعلم سر ختمية النبي ﷺ للنبوة والرسالة المختصين بالتشريع، وعلم سر ختمية الولاية، وسر ختمية النبوة المطلقة، وعلم غير ذلك من أنواع العلوم التي يطول ذكرها، لكن لا يتوهم أن زمان ظهور النوع الإنساني محصور في سبعة آلاف سنة، هذا إنما كان يلزم أن لو لم يكن إلا دورة واحدة، وليس الأمر كذلك، بل المقصود التنبيه على أن الله سبحانه أوجد في أول الدورة الكلية المذكورة عند انتهاء الحكم والأمر الإلهي إلى السنبلة آدم، والله تعالى يعلم عدد الأدوار والانتهايات إلى برج السنبلة، وقد يُعرفها سبحانه بعض عباده فيعلمها، وإن لم يُعَيَّن ذكرها⁽³⁾. انتهى

وبذلك يُعلم أن هذه السبعة آلاف التي بُعث ﷺ في آخرها مبدؤها خلق آدم أو هبوطه إلى الأرض لا خلق الدنيا، وحيث كانت هذه مدة الدنيا فكيف يكون خلق سيدنا آدم في اليوم السادس من أيام خلق العالم بأي معنى أخذ؟ مع أنه إنما خلق وقد بقي من⁽⁴⁾ الدنيا سبعة آلاف، فيكون ما تقدم من مدة خلق العالم على خلق سيدنا آدم ينوف عن أربعين ألف سنة. ومنه حديث: «بُعِثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةَ كَهَاتَيْنِ؛ وَأَشَارَ بِالسَّبَابَةِ وَالْوُسْطَى»⁽⁵⁾ لبيان ما فضل أحدهما على الأخرى، وأن التشبيه واقع في التفاوت بين الإصبعين لا في الاتصال. وفي رواية أخرى: «بُعِثْتُ فِي نَفْسِ السَّاعَةِ فَسَبَقْتُهَا كَمَا سَبَقْتُ هَذِهِ هَذِهِ». لإصبعيه السَّبَابَةِ وَالْوُسْطَى⁽⁶⁾.

وقد استنبط بعض العلماء من ذلك تعيين بقاء المدة التي بين النبي ﷺ وقيام الساعة بوجوه، منها ما قاله السهيلي أن كل إصبع ثلاثة مفاصل، والوسطى زائدة على السَّبَابَةِ بنصف مفصل.

(1) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب قول النبي ﷺ (بعثت أنا والساعة كهاتين)، ح 6138، 2385/5.

(2) الحديث رواه الترمذي - وغيره - في سننه بلفظ: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تُكَلِّمَ السَّبَاعُ الْإِنْسَ وَحَتَّى تُكَلِّمَ الرَّجُلَ عَذْبَةُ سَوْطِهِ وَشِرَاكُ نَعْلِهِ وَتُخْبِرَهُ فَخْذُهُ بِمَا أَخَذَتْ أَهْلُهُ مِنْ بَعْدِهِ»، وقال: وهذا حديث حسن غريب، وقال الشيخ الألباني: صحيح. كتاب الفتن، باب ما جاء لتركيبن سنن من كان قبلكم، ح 2181، 476/4.

(3) ينظر: شرح الأربعين حديثاً، صدر الدين القونوي، ص 85.

(4) ل 59.

(5) رواه البخاري بمعناه، كتاب الطلاق، باب اللعان، ح 4995، 2031/5.

(6) رواه الترمذي في سننه، الفتن، كتاب الفتن، باب ما جاء في قول النبي ﷺ «بُعِثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةَ كَهَاتَيْنِ»، ح 2374، 416/8.

وقد جاء عن ابن عباس أنّ أيام الدنيا سبعة؛ كل يوم ألف سنة، وأنّ النبي ﷺ بُعث في آخر يومٍ منها، فإذا كان كذلك يكون لكلّ مفصل ألف سنة، [ولنصف المفصل الذي كان للوسطى زائد على السّبابة ألف سنة] (1)، فيكون بين البعثة وقيام الساعة ألف سنة. ثمّ أيد بهذا الحديث رؤيا الخزاعي، وأنّه قصّ على النبي ﷺ رؤيا وقال: رأيتك يا رسول الله على منبرٍ له سبع درجات، وإنّ جنبك ناقة عجفاء كأنّك تبعثها، ففسّر له النبي ﷺ النّاقة بقيام الساعة التي أنذر بها، ودرجات المنبر بهذه الدنيا سبعة آلاف سنة بعثت في آخرها ألفا (2)، ثمّ ذكر أنّ جعفر بن عبد الواحد العبّاسي القاضي حدّث بحديث رفعه إلى النبي ﷺ أنّه قال: «إن أحسنت أمّتي فبقاؤها يوم من أيّام الآخرة؛ وذلك ألف سنة، وإن أساءت فنصف يوم»، وقال: قد انقضت الخمس مائة والأمة باقية، فتعيّن الألف، ثمّ قال: بحساب الحروف المقطّعة من أوائل السّور تكون تسع مائة وثلاث سنين، وهل هي من مولده أو مبعثه أو هجرته أو وفاته؟ غير معلوم (3).

وأيد قوم هذا التّخريج، وزعموا أنّ قوله ﷺ: «إِنَّمَا بَقَاؤُكُمْ فِيَمَا سَلَفَ قَبْلَكُمْ مِنَ الْأُمَمِ كَمَا بَيْنَ صَلَاةِ الْعَصْرِ إِلَى غُرُوبِ الشَّمْسِ...» (4) الحديث يدلّ أيضا على أنّ زمان هذه الأمّة ألف سنة، وذلك أنّ النبي ﷺ جعل اليومين نصف الأوّل لليهود، والثّاني للتّصارى ولهذه الأمّة، فتكون مدّة اليهود مساوية لمدّة هاتين الأمتين، وقد روى أبو صالح عن ابن عباس أنّ بين موسى وعيسى عليهما السّلام ألف سنة وستمائة واثنان وثلاثون سنة، ويكون مدّة هاتين الأمتين أيضا هذا المقدار، وقد جاء أنّ بين سيدنا عيسى ومحمد ﷺ ستمائة سنة، فيبقى من ذلك المقدار ألف واثنان وثلاثون، فهو مقدار مدّة هذه الأمّة، والحقّ أنّ هذا من الغيب الذي استأثر الله تعالى بعلمه.

وقال عزّ من قائل: ﴿قُلْ إِنَّمَا عَلَّمَهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَفْتِهَا إِلَّا هُوَ﴾ [سورة الأعراف: 187]، وقال النبي ﷺ: «مَا الْمَسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ بِهَا مِنَ السَّائِلِ» (5)، فالخوض فيه لا يُجدي نفعا، ولا يأتي بباطل. والظاهر أنّ المراد من هذا الحديث وحديث (إنّما بقاؤكم) ضرب مثل بقلّة بقاء الزّمان وقرب الساعة، وأنّه ﷺ مبعوث في آخر أوقات الدّنيا، وأنّ قيام الساعة قريب، فالواجب على المؤمن اغتنام الفرصة، والإقبال على العبادة، والمبادرة إلى العمل، قبل ظهور وقتٍ لا يمكنه ذلك ولا ينفعه شيء.

وإنّ استخراج عدد السنين من هذين الحديثين تكلفٌ واضح وتعسفٌ بعيد، وما ذكروا من حديث رمل فإنّه ضعيف، وما صحّ منه شيء، ومداره على جعفر بن عبد الواحد، وهو هالك متروك. وحديث ابن عبّاس أيضا غير ثابت. وتخرّيج العدد من الحروف المقطّعة الواقعة في أوائل السّور مع أنّها من المتشابهات، وعلم المتشابه

(1) زيادة من النسخة ب.

(2) الروض الأنف، السهيلي، 238/4.

(3) المصدر نفسه، 242/4.

(4) رواه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب في المشيئة والإرادة، ح 7029، 2716/6.

(5) رواه الترمذي في سننه، كتاب الإيمان، باب ما جاء في وصف جبريل للنبي ﷺ الإيمان والإسلام، ح 2610، 6/5.

محصولاً على عالم السرّ، والخفّيات ليس فيها دلالة على أنّها علامة بقاء هذه الأُمَّة، على أنّ الضّابط عند أرباب الحروف وأصحاب التّكسير طرُح المكرّر من الحروف عند إرادة رفع العدد، وعند طرح المكرّرات عددها أقلّ بكثير، وقد مضت المدّة التي تدلّ عليها الحروف التي ليست بمكرّرة والأُمَّة باقيةً.

وأما التّخريج من الحديث الآخر فذكر ابن اسحاق عن خلائق من أهل العلم أنّ بين موسى وعيسى عليهما السّلام ألف وستمئة وتسع عشرة سنة، وذكر الحكيم في الإكليل أنّ بين عيسى ومحمّد عليهما السّلام مائة وخمسة وعشرون سنة⁽¹⁾، وذكر غيره أنّ بينهما أربع مائة، وبالجمله لا يعلم يقيناً المدّة التي بين سيّدنا موسى وعيسى وبينه وبين نبينا ﷺ حتى يمكن منه استخراج بقاء المدّة⁽²⁾. وأيضاً لفظ (إلى أن) مدّة هذه الأُمَّة أقلّ من مدّة النّصارى، فإنّها من العصر إلى الغروب، فلو كانت مدّة النّصارى ستمئة سنة فالمستدلّ ينبغي أن يكون مدّة هذه الأُمَّة أقلّ من ستمئة، وقد مضت ثمانمئة والأُمَّة باقية، والعلم عند الله تعالى⁽³⁾. كذا في شرح مسلم. وللإمام السيوطي رسالة عظيمة سمّاها الكشف عن مجاوزة هذه الأُمَّة الألف في هذا المعنى، فلتراجع.

رجع إلى ما نحن بصددّه، فنقول: يمكن تخريج قول الملائكة لآدم «لقد حبّجنا هذا البيت قبلك بألفي عام» على القول بتقدّم خلق السّماوات كما هو قضيّة كلام القاضي في تفسير سورة الأعراف على ما أفصح عنه ابن عادل وتبعه فيه المولى سنان أفندي في حواشيه أخذاً لذلك من قول القاضي أنّ في خلق الأشياء مدرجا اعتبار النّظّار. قال ابن عادل: وهذا عند من يقول خلق الملائكة قبل خلق السّماوات والأرض⁽⁴⁾، وتبعه مولانا سنان، فقال: هذا يتوقّف على تقدير تقدّم خلق الملائكة على خلق الأرض والسّماء⁽⁵⁾. انتهى

ويدلّ لكلام القاضي ما ذكره الإمام السيوطي في الحبائك، حيث قال: خلق الله تعالى الملائكة يوم الأربعاء، وخلق الجنّ يوم الخميس، وخلق آدم يوم الجمعة⁽⁶⁾، فإنّ هذا يناسب القول بتقدّم خلق الملائكة على خلق السّماوات لأنهم صرّحوا بأنّ خلق السّماوات يوم الخميس، ولم نر من يذهب إلى تقدّم خلق السّماوات على يوم الأربعاء، وحينئذ فيكون التّعليل باعتبار النّظّار صحيح، وقد صرّح الإمام الغزالي في حديث خلق الله تعالى الأرواح قبل الأجساد بأنّ المراد بالأرواح فيه أرواح الملائكة، وبالأجساد فيه العرش والكرسيّ والسّماوات والكواكب والهواء والماء والأرض. ومقتضاه سبق خلق أرواح الملائكة على السّماوات، وأمّا أجسادها بناء على أنّها أجسام لطاف، فسكت عنه⁽⁷⁾. وأمّا إذا قلنا بأنّها جواهر مجرّدة لا تتحيّز فالأمر ظاهر، وعلى كلّ حال فلا إشكال في

(1) الإكليل، الهمداني، ص 37.

(2) ل 60.

(3) لم نقف عليه.

(4) ينظر: الباب في علوم الكتاب، ابن عادل الحنبلي، 258/10.

(5) ينظر: حاشية على تفسير البيضاوي، سنان أفندي، ل 143.

(6) الحبائك في أخبار الملائك، السيوطي، 183/1.

(7) ينظر: معارج القدس في مدارج معرفة النفس، أبو حامد الغزالي، ص 112.

سبق خلقهم على خلق السماوات والأرض، لأنّهم إن كانوا مجردين فالأمر ظاهرٌ، وإن كانوا أجساما فالجسم وإن احتاج إلى مكان فلا يتوقّف كونه مكانا عند المتكلّمين على كونه ممسوسا أو محيطا، فإنّ المكان عند المتكلّمين عبارة عن البعد المجرد المفروض الذي ينفذ فيه الجسم، ويُعبّر عن هذا البعد بالفراغ المُتوهم الذي ينتقل الجسم منه وإليه، فالمكان إذن عبارة عن الخلاء الموهوم. قال في المواقف: قال المتكلّمون: لا جوهر إلّا المتحيّز؛ أي القابل بالذات للإشارة الحسيّة، فإنّهم نفوا الجواهر المجردة، وحينئذ فإمّا أن يقبل المتحيّز القسمة؛ سواء كانت في جهة واحدة أو أكثر (وهو الجسم عند الأشاعرة)، أو لا يقبلها أصلا (وهو الجوهر الفرد). فعندهم ان الجوهر منحصر في هذين القسمين، وأن أقل ما يتركب الجسم منه جوهران من الجواهر الفردة⁽¹⁾.

وقد ذكر مولانا حسن الفنّاري في حواشي المواقف -بعد أن فسّر شارح المواقف الحيّز بالمكان- أنّه أشار بقوله «في المكان» إلى أنّه المراد بالحيّز، فلا يرد على جعل الحيّز للجسم تحقّقه للجوهر الفرد، لأنّه ليس بمتمكن وإن كان متحيّزا، لوجود الامتداد في المتمكّن كما صرّحوا به. وذكر الفنّاري أيضا في حواشي المطوّل أنّ قوله «الجسم الطويل العريض العميق يحتاج إلى فراغ يشغله» نقلا عن السيّد أنّ هذا تقرير على رأي المعتزلة والحكماء، وهذا إنّما يتمّ إذا جوّز التعريف بالأعم، لأنّ الوصف المذكور يعمّ الأجساد التعلّيميّة، وخصوص الحيّز يدلّ على أنّ الموصوف هو الجسم الطّبيعي عند من أثبتّه، وكون الوصف المذكور إشارة إلى علّة الاحتياج لا يتمشّي على مذهب الحكماء قطعاً، وأمّا على مذهب المعتزلة فتمشيتها غير ظاهر أيضا، لأنّهم قائلون بالجوهر الفرد وتحيّزه، وكون الحيّز عبارة عن الفراغ الموهوم مع أنّه لا امتداد له، اللّهمّ إلا أن يُصار إلى تعدّد العلل، أو يقال: المشار إليه هو علّة الاحتياج إلى الفراغ الممتدّ لا مطلق الفراغ، فافهم⁽²⁾.

وعلى هذا يتخرّج ما قيل أنّ سيّدنا إسماعيل عليه السلام صاحب سماء الدّنيا ومن معه من الملائكة ساكنون في الهواء بين سماء الدّنيا والأرض، ولم ينزل سيّدنا إسماعيل الأرض إلّا يوم موته ﷺ، ويجوز أن تكون الملائكة الذين حُلّقوا قبل السّماء معلّقين بالعرش المخلوق⁽³⁾ قبل السماوات والأرض، فإنّ هذه الأيام الستّة إنّما مدّة خلق السماوات والأرض وما بينهما. وأمّا العرش والكرسيّ والجنّة على قول فخارجة عن هذه الأيام كما هو محقّق.

وإذا كان أيّام الخلق الستّة من أيّام القيامة كل يوم بألف عام، وأنّ خلق الملائكة قبل السماوات يظهر صحّة حجّهم للبيت المعمور قبل سيّدنا آدم بألفي عام حينئذ، ويكون خلق آدم في آخر اليوم السادس من الأيام الستّة المذكورة كما تقدّم، ولكن المصّرّح به في تاريخ الخميس أنّ الله خلق يوم الخميس السماوات، وخلق يوم الجمعة الشّمس والقمر والنّجوم والملائكة، وخلق آدم في آخر ساعة من يوم الجمعة؛ آخر الخلق من السّاعات،

(1) المواقف، الإيجي، 307/2.

(2) لم نقف عليه.

(3) ل 61.

فإنّ هذا يقتضي تأخّر خلق الملائكة عن خلق السماوات، وأنّ آدم خلُق يوم الجمعة في اليوم الذي خلُق فيه الملائكة، لكن بعد خلقها.

ونُقل عن العرائس أنّ الله تعالى خلق يوم الخميس ثلاثة أشياء: السماوات والملائكة والجنة. وهذا يقتضي أنّ خلق الملائكة مع السماوات في يوم الخميس، لكن أيّهما أسبق؟ لا يعلم منه. كلام الكشاف في ذلك مجمل، فإنّه قال في تفسير حم السجدة وخلق السماوات وما فيها في يوم الخميس ويوم الجمعة، ولم يُبيّن أنّ خلُق السماوات في يوم الخميس خاصّة، وخلق ما فيها في يوم الجمعة خاصّة.

هذا وقد ذهب القاضي في تفسيره إلى أنّ السماوات وما فيها تقدّمتا في الخلق على الأرض، وأنّ مجموع خلقهما في يومين، وحكى تعيين اليومين في تفسير حم السجدة بـ «قيل مفصّلاً لهما فقال: قيل خلق السماوات يوم الخميس، والشمس والقمر والنجوم يوم الجمعة»⁽¹⁾، وظاهر حكايته لذلك بـ «قيل» عدم اعتماده له، وإن كان الكشاف ذكره أيضاً حاكياً له بـ «قيل» لكنّه ذكره مجملاً، فقال: قيل خلق السماوات وما فيها في يومين؛ في يوم الخميس والجمعة، وفرغ في آخر ساعة في يوم الجمعة، فخلق فيها آدم... إلخ.⁽²⁾ ولم يتعرّض القاضي للزيادة التي ذكرها الكشاف؛ وهي فراغه من الخلق مع خلق آدم آخر يوم الجمعة، وستسمع ما فيه. ومذهب القاضي تأخّر خلق الأرض وما فيها عن خلق السماوات وما فيها، وأنّ مدّة خلق الأرض وما فيها أربعة أيّام كوامل متّصلة تلك الأربعة، ولم يُعيّن أسماء تلك الأيّام الأربعة التي خلق فيها الأرض وما فيها.

وهل هي أيضاً أيّام متّصلة بأيّام خلق السماء وما فيها؟ أو بينهما فاصل؟ وحكى مبدأ خلق السماوات وما فيها بـ «قيل» فُعلم أنّه ساكت عن تحرير تعيين مبدأ الخلق جزئاً، وعن أسماء تعيين أيّام خلق الأرض وما فيها. وأمّا صاحب الكشاف فمختاره تقدّم خلق الأرض (أي جرمها) على خلق السماوات وما فيها في يومين كاملين. ثمّ خلق السماوات وما فيها في يومين ناقصين، ثم تأخير دحوها عن خلق السماوات وما فيها. ويلزم على كلامه أن يتأخّر خلق الجبال المتأخّر عن الدحو عن خلق السماوات، فلا تكون أيّام خلق الأرض وما فيها في أربعة أيّام متّصلة.

وقد صرح صاحب الكشاف بأنّ الأيّام الأربعة التي خلقت فيها الأرض وما فيها كوامل، بخلاف اليومين اللذين خلُق فيهما السماء وما فيها، فإنّهما غير كوامل، لأنّ الخلق فرغ في آخر يوم الجمعة، وخلق فيها آدم. وقد جعل مبدأ الخلق للأرض المتقدّم على خلق السماء يوم الأحد، وأنّ جرم الأرض خلُق في يومين؛ يوم الأحد ويوم الإثنين، وما فيها يوم الثلاثاء ويوم الأربعاء⁽³⁾.

(1) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 68/5.

(2) الكشاف، الزمخشري، 190/4.

(3) الكشاف، الزمخشري، 190/4-191.

ويلزم على كلامه ألا يكون أيام خلق الأرض وما فيها أيام متصلة، بل منفصلة بخلق السماوات وما فيها لتأخر دحو الأرض عنده عن خلق السماوات وما فيها المتقدم على خلق الجبال ونحوها، فيكون اليومان اللذان خلُق فيهما السماوات وما فيهما مع نقص ثانيهما متوسطين بين يومي خلق جرم الأرض الكاملين ويومي دحو الأرض وخلق ما فيها من جبال وغيرها الكاملين أيضا. وقد ردّ كلا منهما القاضي.

أما الثاني بقوله «ولعله قال في أربعة أيام» ولم يقل في يومين للإشعار باتصالهما لليومين الأولين. وأما الأول فبقوله والظاهر أنّ ثم في قوله ثم استوى إلى السماء لتفاوت ما بين الخلقين لا للتراخي في المدة لقوله ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا﴾ [سورة النازعات: 30] ودحوها متقدّم على خلق الجبال من فوقها⁽¹⁾. انتهى

فالقاضي وإن ذهب إلى تقدّم خلق السماء وما فيها على الأرض وما فيها لم يجزم باليوم الذي بدأ فيه الخلق، بل حكاه ب(قيل) ولم يتعرّض لخلق الملائكة ولا لليوم الذي خلق فيه الملائكة وآدم⁽²⁾، ولم يُعيّن أسماء الأيام الأربعة التي خلق فيها الأرض وما فيها مع تصريحه باتصالها وردّه بذلك على الكشاف القائل بعدم اتصالها. ولو كان القاضي مع قوله بأنّ خلق السماوات متقدّم جازما بأنّ مبدأ الخلق الخميس كما هو المحكي ب(قيل) عنده لزم عليه أن يكون مخالفا لكلام العلماء من أنّ مبدأ الخلق إمّا الأحد أو السبت على ما سيأتي في حديث مسلم، وإنّما البحث مع الكشاف حيث يرى بتقدّم خلق الأرض على خلق السماء وما فيها أخذًا بظاهر الآيات التي فيها العطف ب(ثم) وتأويل قوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا﴾ [سورة النازعات: 30]، وأنّ مبدأ الخلق يوم الأحد، وأنّ الخلق تمّ في يوم الجمعة، وأنّ فيه خلُق آدم في آخر ساعة منه، فإنّه يلزم على كلامه أن تكون أيام خلق الأرض وما فيها الأربع غير متصلة، وأنّها مفصولة بخلق السماء وما فيها بأن خلق جرم الأرض في يومين؛ الأحد والإثنين، ثم خلق السماء وما فيها في يوم الخميس والجمعة، ثم دحا الأرض وخلق ما فيها يوم الثلاثاء ويوم الأربعاء، فإنّ يومي دحو الأرض متأخران عن خلق السماوات وما فيها المستلزم ذلك لتأخر خلق ما فيها من جبال وغيرها عن دحوها، فيلزم أن يكون مبدأ خلق جرم الأرض عنده الأحد والإثنين، ثم فصل ولم يخلق في يوم الثلاثاء ويوم الأربعاء شيء ثم خلق السماء وما فيها في يوم الخميس والجمعة، وفيه خلق آدم، حيث دُحيت الأرض بعد ذلك، فيلزم أن يكون خلق ما فيها في يوم الثلاثاء والأربعاء من جمعة ثانية لقوله أنّ خلق ما في الأرض في ذينك اليومين، وأنّه بعد تمام خلق السماء وما فيها، فلا يكون فيما يلي يوم الجمعة الذي خلُق فيه آدم وهو السبت والأحد والإثنين خلق شيء بل وقع الدحو للأرض في يوم الثلاثاء، وخلق ما فيها فيه وفي يوم الأربعاء، وحينئذ كيف يصحّ قوله وفرغ في آخر ساعة من يوم الجمعة، فخلق فيها آدم، وهي السّاعة التي تقوم فيها القيامة، فإنّه على ذلك لم يقع الفراغ من الخلق في يوم الجمعة لتأخر دحو الأرض وخلق ما فيها بعد ذلك

(1) المصدر نفسه، 4/188.

(2) ج 62.

يوم الثلاثاء والأربعاء من جمعة أخرى تلي ذلك على كلامه⁽¹⁾، مع أنه صرح في تفسير سورة الفرقان عن مجاهد أن أولها الأحد وآخرها يوم الجمعة كما سيأتي. ولا يقال أن مراده بقوله «وفرغ في آخر ساعة من يوم الجمعة» الفراغ من خلق السماوات وما فيها، فلا ينافي تأخر دحو الأرض وخلق ما فيها عنده عن خلق السماء وما فيها لمنافاته لما نقله عن مجاهد أن الستة أيام أولها الأحد وآخرها الجمعة، فتأمل.

وقد نقل في الإتيان عن ابن عباس أنه فسّر قوله تعالى ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا﴾ [سورة النازعات: 30] بقوله: جعل فيها جبلا، وجعل فيها نهرا، وجعل فيها شجرا، وجعل فيها بحورا⁽²⁾. قال الحافظ ابن حجر: وحاصله أنه بدأ خلق الأرض غير مدحوة في يومين، ثم خلق السماوات فسوّاهن في يومين، ثم دحى الأرض بعد ذلك وجعل فيها رواسي وغيرها في يومين⁽³⁾. انتهى

فهذا صريح في أن أيام خلق الأرض وما فيها الأربعة غير متصلة، فلا يصح أنه فرغ من الخلق في يوم الجمعة، ولهذا رد القاضي على الكشاف بأن دحو الأرض لو تأخر عن خلق السماء للزم أن يتأخر عنه خلق ما فيها من الجبال وغيرها عن خلق السماء مع تقدمه على خلق السماء⁽⁴⁾.

وقد تقدم من القاضي في تفسير سورة البقرة تبعا للإمام أنه اعترض جمع الكشاف بين آية النازعات وآتي البقرة وحم السجدة بأن جمعه هذا وهو تقدم خلق جرم الأرض على السماء وتأخر دحو الأرض عن خلق السماء مُشكل، وذلك لأن قوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ...﴾ [سورة البقرة: 29] الآية يدل على تأخر خلق السماء عن خلق ما في الأرض المتأخر عن دحوها⁽⁵⁾. قال المحقق التفتازاني: وذلك لأن (ثم) تدل على تأخر خلق السماء عن خلق ما في الأرض من عجائب الصنع حتى أسباب اللذات والآلام وأنواع الحيوانات حتى الهوام لا عن مجرد خلق جرم الأرض⁽⁶⁾. انتهى

قال الكازروني: وفيه نظر، لأن خلق ما في الأرض ليس المراد منه خلق جميع أفرادها؛ وهو ظاهر، بل المراد أجناسها في ضمن بعض الأفراد، وهذا لا يستلزم أن يكون بعد دحو الأرض، بل لعله قبل دحوها؛ أي: بسطها هذا البسط المشاهد، فإنه يمكن أن يكون خلق الأرض وخلق جميع أجناس ما فيها، ثم دحيت الدحو المحسوس،

(1) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 284/5.

(2) الإتيان في علوم القرآن، السيوطي، 89/3.

(3) فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، 558/8.

(4) ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 68/5.

(5) ينظر: المصدر نفسه، 66/1.

(6) لم نقف عليه.

فلا يُستفاد من آية البقرة تقدّم دحو الأرض على خلق السماء وتسويتها⁽¹⁾ حتّى يكون منافيا لقوله تعالى: ﴿بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا﴾ [سورة النازعات: 30].⁽²⁾

وحاصله أنّه يجوز أن يخلق الله تعالى في جرم صغير فردًا من كلّ نوع مما في الأرض في غاية الصّغر مثل الجزء الذي لا يتجزّؤ كما قال به جمع في كيفية أخذ الميثاق من ذرّة آدم ﷺ وإخراجهم من ظهره، فخلق الأرض على هيئة الفهر، ثم خلق كلّ نوع فردًا، ثم خلق السماوات وسواها، ثم دحا الأرض، ومن تأمل عجائب مصنوعات له يستبعد ذلك.

وقد سلك مولانا سعدي أفندي مثل هذا الجواب، فقال: يجوز أن يخلق ما في الأرض قبل الدحو والبسط بالإجمال ومبدأ تفاصيل الخصوصيّات⁽³⁾.

وقال مولانا شيخ زاده: ويمكن أن يُجاب أيضا بأن يُقال: خلق ما في الأرض إنّما يستلزم كونها مدحوة أن لو كان خلق ما في الأرض بمعنى إيجاده مُفصّلاً، وليس بلازم لجواز أن يكون الخلق بمعنى التقدير الذي هو مبدأ لتفصيل الخصوصيّات، فالمعنى: قدّر لكم ما في الأرض جميعاً، ثم خلق السماوات السبع وسواهن، ولا محذور في أن يخلق الله تعالى الأرض أولاً على هيئة الفهر، ويقدّر فيها-إجمالاً-جميع ما ينتفع به الإنسان من الرّواسي والأقوات وغيرها، ثم يخلق السماوات، ثم ييسط الأرض ويُمهدّها للسكّنى، ويخلق فيها على التفصيل ما قدّره إجمالاً، والله تعالى أعلم بحقيقة الحال⁽⁴⁾. انتهى

وحاصله أنّ الخلق ليس بمعنى الإيجاد، بل بمعنى التقدير، إلا أنّه جعل التقدير للتفاصيل. قلت: ولا يخفى ما في هذه الأجوبة من البعد، فإنّ صريح آية البقرة وحم السجدة التي فيها تحديد خلق الأرض بأربعة أيام لا يُناسب حمل الخلق فيها على التقدير، لكن فسّر القاضي فيها الخلق بالتقدير أيضاً من جملة ما فسّر به وكذا تعميم ما في الأرض بقوله جميعاً في آية البقرة لا يلائم الحمل على الإجمال دون التفصيل، فتأمّل.

ثم رأيت القاضي أشار في سورة حم السجدة لردّ جواب الكشاف المذكور، حيث قال في تفسير قوله تعالى ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا...﴾ [سورة فصلت: 11] الآية بعد ذكر أجوبة بما نصّه: وقيل أو إتيان السماء حدوثها، وإتيان الأرض أن تصير مدحوة، وقد عرفت ما فيه⁽⁵⁾. انتهى

(1) ل 63.

(2) حاشية على تفسير البيضاوي، الكازروني، 243/1.

(3) لم نقف عليه.

(4) حاشية على تفسير البيضاوي، شيخ زاده، 499/8.

(5) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 68/5.

قال الفاضل الكازروني: قوله وقد عرفت ما فيه لأنه يدلّ على أنّ دحو الأرض مؤخّر عن خلق السّماء، وهو يُنافي أن يكون خلق الجبال مُقدّماً على خلق السّماء كما علّم من الآيات السّابقة⁽¹⁾.

وقال مولانا سعدى أفندي: قوله وقد عرفت ما فيه يعني أنّ الدّحو متقدّم على خلق الجبال، وهذا يقتضي تأخّره عنه بدلالة أداة التّرتيب⁽²⁾. انتهى

وأصل السّؤال للكشاف، حيث قال: لم ذكر الأرض مع السّماء وانتظامها في الأمر بالإتيان، والأرض مخلوقة قبل السّماء بيومين⁽³⁾. فأجاب القاضي عن ذلك بأنّ المعنى إيتيا بما خلقت فيكما من التّأثير والتّأثر وإبراز ما أودعتكما من الأوضاع المختلفة والكائنات المتنوّعة، أو إيتيا في الوجود على أنّ الخلق السّابق بمعنى التّقدير أو التّرتيب للرّتبة، أو الإخبار، أو لتأت كلّ منكما الأخرى في حدوث ما أريد توليده منكما. ويؤيده قراءة إيتيا من المؤنّاة، أي لتوافق كل واحدة أختها فيما أردت منكما⁽⁴⁾. انتهى

قال الكازروني: قوله «على أنّ الخلق السّابق بمعنى التّقدير» أي المُستفاد من قوله: ﴿لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ﴾ [سورة فصلت: 9]، وقوله «أو للتّرتيب للرّتبة» أي يكون الخلق بمعناه الحقيقي والتّرتيب المُستفاد من فقال للرّتبة؛ أي القول المذكور [لهما وإن كان مقدّماً على خلقهما، لكن رتبة الخلق أكمل من رتبة القول المذكور]⁽⁵⁾ لأنّه مقدّمة الخلق، وقوله أو الإخبار يعني أو التّرتيب للإخبار، والمعنى: فأخبر أنّه قال لها وللأرض إيتيا طوعاً أو كرها⁽⁶⁾. انتهى

وقال سعدى: قوله «بما خلقت فيكما» الظّاهر أنّ الباء للملابسة دون التّعدية لاستلزامها حذف ما هو كجزء الكلمة، وفي بعض النّسخ لما خلقت باللام بدل الباء، وعلى هذا يكون التّرتيب في قوله (ففضاهنّ) جعلها سبغاً، أو مضمون مجموع الجمل المذكورة بعد الفاء، وإلّا فالأمر بالإتيان بهذا المعنى مرتّب على خلقهما. وقوله «من التّأثير» يعني في العلويّات، «والتّأثر» أي في السفليّات، وإطلاق التّأثير مجازي، فإنّ حقيقته لله تعالى. وقوله «من الأوضاع المختلفة» يعني في السّماوات المتحرّكة على الاستدارة، وقوله «على أنّ الخلق السّابق بمعنى التّقدير» لعلّه أراد به ما يعمّ اللفظي⁽⁷⁾ والمعنوي، فالجعل بمعنى الخلق، أو الجعل تقدير. وقوله «أو التّرتيب المدلول عليه بقوله فقال لها» وهو إشارة إلى وجه آخر أن يكون المُراد إيتيا في الوجود والخلق السّابق بمعناه المعروف، والتّرتيب المدلول عليه بالفاء للرّتبة وللإخبار، فيكون الأمر بالإتيان مقدّماً بالذّات على الخلق.

(1) حاشية على تفسير البيضاوي، الكازروني، 123/1.

(2) لم نقف عليه.

(3) الكشاف، الزمخشري، 189/4.

(4) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 68/5.

(5) زيادة من النسخة ب.

(6) حاشية على تفسير البيضاوي، الكازروني، 68/3.

(7) ل 64.

فإن قلت المُرْتَب في التَّرتيب الرُّتبي يكون أعلى حالاً من المُرْتَب عليه، والأمر هنا بالعكس. قلت: ليس ذلك بمطرد، فقد يكون المُرْتَب عليه أعلى، وكذا في العطف ب(ثم)، ولو سُلِّمَ فالترتيب باعتبار ما يدلُّ عليه التَّمثيل.

وقوله «ويؤيده إيتيا» في بعض النسخ آتيا وهو الصَّحيح، فإنَّ الكلمة مهموزة الفاء. وقوله في حدوث ما أريد منشأ الظاهر في السببية، وقوله من المؤاتات بالهمز. وقد ذكر القاضي تبعاً للكشاف⁽¹⁾ أنَّ الخطاب والجواب للسماء والأرض الأظهر فيه أنَّ المراد تصوير تأثير قدرته تعالى فيهما وتأثرهما بالذات عنها وتمثيلهما بأمر المطاع وإجابة المطيع كقوله كن فيكون، وما قيل من أنَّه تعالى خاطبهما وأقدرهما على الجواب إنَّما يتصور على الوجه الأوَّل في تفسير إيتيا، وهو أنَّ المراد إيتيا بما خلقت فيكما من التأثير والتأثر، وإبراز ما أودعتكما من الأوضاع المختلفة والكائنات المتنوعة، أو أنَّ المراد ب (إيتيا) لتأت كل منكما الأخرى في حدوث ما أريد توليده منكما، أي لتوافق كل واحدة أختها فيما أردت منكما دون الحمل على إيتيا في الوجود على أنَّ الخلق السابق في قوله ﴿أَنْتُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ...﴾ [سورة فصلت: 9] الآية بمعنى التقدير أو الترتيب للرتبة، أو الإخبار، أو إتيان السماء حدوثها وإتيان الأرض أن تصير مدحوة، وذلك لأنَّهما على التقديرين الأولين موجودتان قبل خطاب (إيتيا)، فيمكن خطابهما وإقذارهما على الجواب، وأمَّا على غير هذين الوجهين فلا يتصور الخطاب لهما، لأنَّ خطاب المعدم غير معقول⁽²⁾. انتهى

وقد ذكر القاضي أنَّ الآية من قبيل الاستعارة التمثيلية، حيث شبه حال الصانع سبحانه في تأثير قدرته على وفق الإرادة بحال الأمر المطاع، أو المأمور المطيع⁽³⁾.

قال في الكشاف: ويجوز أن يكون تخيلاً بُني فيه الأمر على أنَّ الله تعالى كلَّم الأرض والسماء وقال لهما شئتما ذلك أو لم تشاءاه، فقالتا: أتينا طائعين؛ على الطَّوع لا على الكره. والغرض تصوير أثر قدرته في المقدورات لا غير، من غير أن يتحقَّق شيء من الخطاب والجواب⁽⁴⁾.

قال المحقق التفتازاني: جعل المصنِّف التَّخييل غير التَّمثيل، وظاهر أنَّه ليس من المجاز في المفرد، فوجهه أن يقصد مدلولات الألفاظ لكن لا على قصد الإخبار بثبوتها ليلزم الكذب، بل على تصوير أثر قدرة الله تعالى في المقدورات بصورة محسوسة من ورود أمرٍ من الأمر وصدور امتثالٍ من المأمور على الفور⁽⁵⁾.

(1) ينظر: الكشاف، الزمخشري، 189/4.

(2) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البضاوي، 68/5.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) الكشاف، الزمخشري، 189/4.

(5) لم نقف عليه.

قال سعدي أفندي: قلت هذا هو التّخيل الشعري الذي أوجبوا صون كلام الله تعالى عنه، وقالوا أحسن الشعر أكذبه، ولا يُفیده الخلوّ عن الحكم في نفس الأمر والكذب فإنّه عدم مطابقة الحكم للواقع لوجود ما يُخالف دلالة اللفظ، وهذا كلامٌ إجماليّ⁽¹⁾. انتهى كلام سعدي

قال القاضي: وإنّما قال طائعين على المعنى باعتبار كونهما مخاطبتين كقوله ساجدين، قال مولانا سعدي أفندي: يعني على وزن جمع العقلاء الذّکور على المعنى لا على اللفظ في التّثنية والتّأنيث، فكلام المصنّف يتضمّن دفع أسئلة ثلاثة⁽²⁾. انتهى

فائدة: قال القاضي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَهِيَ دُحَانٌ﴾ [سورة فصلت: 11] أمر ظلماني ولعلّه أراد به مادّتها أو الأجزاء المتصعّرة التي رُكّبت منها، قال مولانا سعدي أفندي قوله أراد به مادّتها يعني الهيولي أو الصّورة الجسميّة، وقوله أو الأجزاء المصعّرة يعني التي لا تتجزئ أصلاً وخارجاً فقط، وهي الأجزاء المتواطئة، وإظلامها إبهامها قبل حلول النّوع. وقال القاضي في تفسير قوله تعالى وأوحى في كل سماء أمرها شأنها وما يتأتى منها بأن حملها عليه اختياراً أو طبعاً⁽³⁾. انتهى

قال مولانا سعدي أفندي: قوله «اختياراً» إن كانت السّماوات أحياء ناطقة على ما زعمه الحكماء، وقوله «أو طبعاً» إن لم تكن كذلك كما ذهب إليه المتكلّمون⁽⁴⁾. انتهى والله تعالى اعلم

رجع لما نحن بصددّه؛ فنقول: ذكر ابن عادل في تفسير سورة الأعراف قولاً بأنّ السّتّة أيّام في الآية ظرف لخلق الأرض فقط، وأنّ قوله خلق السّماوات مطلق لم يقيّد بمدة، والعامل في قوله والأرض⁽⁵⁾ مقدّر؛ أي: خلق الأرض، وهذا الفعل مُقيّد بمدة ستّة أيّام، قال: وهذا قولٌ ضعيفٌ جدّاً⁽⁶⁾. انتهى

قلت: وجهُ ضعفه أنّه يُخالف صريح آية حم السّجدة، حيث صرّحت بأن خلق الأرض وما فيها في أربعة أيّام كواهل وخلق السّماء وما فيها في يومين، فالمجموع ستّة أيّام، قال الإمام الرّازي: فإن قيل: السّماوات وما فيها أعظم من الأرض وما فيها بأضعاف مضاعفة فما الحكمة في أنّ الله تعالى خلق الأرض وما فيها في أربعة أيّام والسّماوات وما فيها في يومين؟ قلت: السّماوات وما فيها من عالم الغيب ومن عالم الملكوت ومن عالم الأمر، والأرض وما فيها من عالم الشّهادة والملك والخلق، والأوّل أسرع من الثّاني، ووجه آخر وهو أنّه فعلٌ ذلك ليعلم أنّ الخلق على سبيل التّدرّج في الأرض وما فيها لم يكن للعجز عن خلقها دفعة واحدة، بل كان لمصالح لا

(1) لم نقف عليه.

(2) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 68/5.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) لم نقف عليه.

(5) ل65.

(6) ينظر: الباب في علوم الكتاب، ابن عادل، 141/9.

تحصل إلا بذلك، ولهذه الحكمة خلق العالم الأكبر في ستة أيام، والعالم الأصغر (وهو الإنسان) في ستة أشهر⁽¹⁾. انتهى

وقال المولى أبو السعود: وأما تخصيص ذلك بالعدد المعين فأمر استأثر بعلمه ما يقتضي علام الغيوب جلّت حكمته⁽²⁾.

وقد سبقه إلى ذلك صاحب الكشف فقال في تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [سورة الفرقان: 59] من سورة الفرقان يعني في مدة مقدارها هذه المدة لأنه لم يكن حينئذ نهار ولا ليل، وقيل ستة أيام من أيام الآخرة، وكل يوم ألف سنة والظاهر أنها من أيام الدنيا. وعن مجاهد: أولها الأحد وآخرها يوم الجمعة، ووجهه أن سمى الله تعالى لملائكته تلك الأيام المقدرة بهذه الأسماء، فلما خلق الشمس وأدارها، ورتب العالم على ما هو عليه جرت التسمية على هذه الأيام، وأما الداعي إلى هذا العدد- أعني الستة- دون سائر الأعداد فلا شك أنه داعي حكمة لعلمنا أنه لا يقدر تقديراً إلا بداعي حكمة، وإن كنا لا نطلع عليه ولا نهتدي إلى معرفته، ومن ذلك تقدير الملائكة الذين هم أصحاب النار تسعة عشر، وحملة العرش ثمانية، والشهور اثني عشر، والسماوات سبع، والأرض كذلك، والصلوات خمس، وأعداد النصب والحدود، والكفارات وغير ذلك، والإقرار بدواعي الحكمة في جميع أفعاله، وبأن ما قدره حق وصواب هو الإيمان، وقد نص عليه في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيَقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا وَلَا يَرْتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ وَلِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا﴾ إلى أن قال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ [سورة المدثر: 31]، وهذا الجواب في أنه لم يخلقها في لحظة وهو قادر على ذلك، وعن سعيد بن جبير رضي الله عنه أنما خلقها في ستة أيام وهو يقدر على أن يخلقها في لحظة تعليماً لخلق الرفق والتثبت، وقيل: اجتمع خلقها يوم الجمعة فجعله الله تعالى عيداً للمسلمين⁽³⁾. انتهى كلام الكشف

وقال ابن عادل: السؤال السابع: ما الحكمة في تقييدها بالأيام الستة؟ فالجواب أن هذا السؤال غير وارد، لأنه تعالى لو أحدثه في مقدار آخر من ذلك لعاد ذلك السؤال، وقال أيضاً: السؤال السادس أنه تعالى قال: وما أمرنا إلا واحدة كلمح البصر وهو كالمناقض لقوله خلق السماوات والأرض في مدة متراخية، وجوابه أن قوله: وما أمرنا إلا واحدة كلمح البصر محمول على إيجاد كل واحد من الذوات وعلى إعدامه، لأن إيجاد الموجود الواحد لا يقبل التفاوت فلا يمكن تحصيله إلا دفعة، وأما الإمهال فلا يحصل إلا في المدة⁽⁴⁾. انتهى

(1) مفاتيح الغيب، الرازي، 296/29.

(2) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود، 4/118.

(3) الكشف، الزمخشري، 3/288.

(4) اللباب في علوم الكتاب، ابن عادل، 9/142-143.

وحاصله أنّ التدريج بالنظر إلى خلق المجموع الذي هو السماوات وما فيها والأرضون وما فيها، والدفعي المفهوم من الآية الثانية بالنظر إلى إيجاد كلّ واحد منها، ومعنى قوله «وأما الإمهال فلا يحصل إلا في المدة» أنّ التأخير إنّما هو في المدة التي ينتهي إليها الإيجاد، وأما نفس الإيجاد فلا تدريج فيه، وقد بيّنه القاضي في تفسير قوله تعالى: ﴿أَنْتُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ﴾ [سورة فصلت: 9] بقوله في مقدار يومين أو نوبتين، وخلق في كلّ نوبة ما خلق في أسرع ما يكون، ولعلّ المراد بالأرض ما في جهة السفّل من الأجرام البسيطة ومن خلقها في يومين أنّه خلق أصلاً مشتركاً ثم خلق لها صوراً صارت بها أنواعاً⁽¹⁾. انتهى

قال مولانا سعدي أفندي: قوله «في مقدار يومين»⁽²⁾ فسّر به لدفع ما يورد هنا من أنّ اليوم عبارة عن زمان كون الشمس فوق الأفق، ولا يُتصوّر ذلك قبل خلق الأرض والسّماء والكواكب، فكيف يُتصوّر خلق الأرض في يومين؟!

وقوله: «أو نوبتين» والظاهر أنّ اليوم على هذا التفسير بمعنى مطلق الوقت، وقوله: «ولعلّ المراد...» إلخ لئلا يلزم خلوّ الكلام عن التعرّض لبقية خلق العناصر، وعلى هذا ففي قوله ﴿وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا﴾ [سورة فصلت: 10] استخدام لأنّ الضمير للأرض الحقيقي. وقوله «من الأجرام البسيطة» يعني العناصر الأربعة، وقوله «أصلاً مشتركاً» هو الهيولي أو الصّورة الجسميّة على مذهب البعض، أو الأجزاء التي لا تتجزؤ، والقول بالهيولي لا يستلزم القول بقدم العالم كما تقرّر في محلّه، وقوله «ثم خلق لها صوراً» وهي الأعراض المتنوّعة أو الصّورة النوعيّة، ودليل التّلازم ليس بتام⁽³⁾. انتهى كلام مولانا سعدي

وقال القاضي في تفسير سورة الأعراف أنّ الله تعالى خلق العالم على ترتيب قويم، وتدبير حكيم. فأبدع الأفلاك ثم زيّنها بالكواكب كما أشار بقوله: فقضاهن سبع سماوات في يومين، وعمد إلى إيجاد الأجرام السّفليّة، فخلق جسماً قابلاً للصّورة المتبدّلة والهيئة المختلفة، ثم قسّمها بصور نوعيّة متضادّة الآثار والأفعال، وأشار إليه (أي إلى كون خلق الأرض وتقسيمها في يومين) بقوله: ﴿خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ﴾ [سورة فصلت: 9]؛ أي ما في جهة السفلى في يومين، ثم أنشأ أنواع المواليد الثلاثة بتركيب موادّها أولاً، وتصويرها ثانياً، كما قال بعد قوله ﴿خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ﴾ [سورة فصلت: 9] ﴿وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ﴾ [سورة فصلت: 10] أي: مع اليومين الأوّلين لقوله في سورة السّجدة ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [سورة السّجدة: 4]⁽⁴⁾. انتهى

(1) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 67/5.

(2) ل 66.

(3) لم نقف عليه.

(4) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 16/3.

قال مولانا سعدي أفندي: قوله «فأبدع الأفلاك» مال إلى القول بتقدّم خلق السّماء على خلق الأرض، وسبق منه التّصريح بذلك في سورة الأنعام، وقوله «فخلق جسمًا قابلا للصور» وهو الهولي، سمّاها جسمًا لأنّها مادّة المنقسمة في الأقطار الثلاثة، وقوله «ثمّ قسّمها» إشارة إلى العناصر الأربعة والمواليد الثلاثة هي الحيوانات والنباتات والمعادن⁽¹⁾. انتهى

بقي ههنا بحث فيما نقله صاحب الكشاف عن مجاهد من أنّ أوّل أّيّام الخلق الأحد وآخرها الجمعة، وأنّه فرغ من الخلق في يوم الجمعة، وأنّه خلق في آخره آدم عليه السلام⁽²⁾، وذلك أنّ حديث مسلم يقتضي أنّ الأيّام سبعة، وأنّ أوّلها السّبت، وذلك أنّه روى عن أبي هريرة أنّه قال: أخذ رسول الله صلى عليه وسلم بيدي فقال «خَلَقَ اللَّهُ الثُّرَيَّةَ يَوْمَ السَّبْتِ، وَخَلَقَ الْجِبَالَ فِيهَا يَوْمَ الْأَحَدِ، وَخَلَقَ الشَّجَرَ فِيهَا يَوْمَ الْإِثْنَيْنِ، وَخَلَقَ الْمَكْرُوهَ يَوْمَ الثَّلَاثَاءِ، وَخَلَقَ النَّوْرَ يَوْمَ الْأَرْبَعَاءِ، وَبَثَّ فِيهَا الدَّوَابَّ يَوْمَ الْخَمِيسِ، وَخَلَقَ آدَمَ بَعْدَ الْعَصْرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ آخِرَ الْخَلْقِ، فِي آخِرِ سَاعَةٍ مِنْ سَاعَاتِ الْجُمُعَةِ، فِيمَا بَيْنَ الْعَصْرِ إِلَى اللَّيْلِ»⁽³⁾، فهذا الحديث يدلّ على أنّ مدّة خلق الأرض وما فيها سبعة أيّام لا أربعة، ولا دكر فيها لخلق السّماء وما فيها، فتكون السّتّة أيّام التي في الآية ظرفًا لخلق الأرض فقط كما تقدّم نقله عن ابن عادل، وإن كان ضعفه لأنّ هذه الرواية مع مخالفتها لصريح الآيات تقتضي أنّ مدّة خلق الأرض وما فيها سبعة لا أربعة ولا ستّة فلا توافق تخريج الآية على القول الضّعيف أيضًا، وليس في هذه الرواية أنّ الأيّام السّبعة متّصلة لا فاصل بينهما، بل تصدق مع الفاصل أيضًا، وفيها التّصريح بأنّ آدم من مخلوقات الأرض، وصريح كلام الكشاف وابن العماد أنّه من مخلوقات السّماء، وتقدّم نقل الخلاف في ذلك، وقد أخذ من هذه الرواية الإسنوي والسهيلي تبعًا لما في شرح المهذب أنّ الصّواب أنّ أوّل الأسبوع السّبت، وعليه الأكثر، وهو مذهبنا كما في الروضة وأصلها، ونقله في شرح المهذب عن الأصحاب⁽⁴⁾، بل قال السّهيلي في روضه: لم يقل بأنّ أوّل الأحد إلّا ابن جرير، لكن جرى النّووي في محلّ آخر على ما يقتضي أنّ أوّل الأحد، فقال- في يوم الإثنين-: سُمّي به لأنّه ثاني الأيّام، إلّا أن يُجاب بأنّه جرى في التّسمية المُكتفى فيها بأدنى مناسبة على القول الضّعيف، وعليه فيلزم أنّ ما ذكره الكشاف من أنّ أوّل الخلق الأحد مبنيّ على القول الضّعيف، لكن قال شيخ مشايخنا العلامة⁽⁵⁾ ابن حجر في شرح الشّمائل أنّ تسمية اليوم بالأحد لأنّه أوّل الأسبوع على خلاف فيه حرّره في شرح العُباب⁽⁶⁾، وقد انتصر بعضهم لكون أوّل الأحد الذي جزم به القفال من أصحابنا

(1) لم نقف عليه.

(2) الكشاف، الزمخشري، 288/3.

(3) رواه أحمد في مسنده، مسند المكثرين من الصحابة، مسند أبي هريرة عليه السلام، ح 8341، 82/14. قال شعيب الأرناؤوط: الأصحّ أن هذا الحديث موقوف على كعب الأحبار وليس من قول النبي صلى الله عليه وسلم.

(4) ينظر: المهمات في شرح الروضة والرافعي، الإسنوي، 190/9.

(5) ل 67.

(6) أشرف الوسائل إلى فهم الشّمائل، ابن حجر، ص 433.

لا السَّبْت كما هو مقتضى رواية مسلم بأنَّ مسلماً قد تفرَّد به، وقد تكلم فيه الحفاظ وجعلوه من كلام كعب، وأنَّ أبا هريرة إنَّما سمعه منه ولكن اشتبه على بعض الرواة فجعله مرفوعاً. ويُجاب بأنَّ من حفظ الرفع حجة على من لم يحفظه، والثقة لا يُردَّ حديثه بمجرد الظن، ولأجل ذلك أعرض مسلم عما قاله أولئك، واعتمد الرفع، وخرج طريقه في صحيحه، فوجب قبولها.

وأما تأييد ابن جرير لكون أوله الأحد بأنَّ هذا العالم خُلق في ستَّة أيَّام، وآدم خُلق في يوم الجمعة، فلو كان مبدأ الخلق السَّبْت مع كون آدم خُلق يوم الجمعة لكان مدَّة خلق هذا العالم سبعة لا ستَّة، فقد رده ابن عساكر بأنَّه إنَّما يصحَّ بتقدير أنَّ يوم الجمعة داخلٌ في الستِّ التي خلق فيها العالم، ولم يصحَّ ذلك، لأنَّه ﷺ فسَّر خلق الأشياء وجعل خلق آدم في اليوم السَّابع؛ وهو يوم الجمعة، ولم يثبت أنَّه خلق آخر الأيَّام، وإنَّما أخبر تعالى أنَّه خلق هذا العالم في ستَّة أيَّام آخرها الخميس، وخلق آدم بعد الفراغ من خلقها إشارة لكونها خُلقت لمصالحه كنيه، وسياق خبر مسلم المذكور ظاهرٌ في ذلك، ويؤيِّده أيضا الخبر الصَّحيح أنَّ الله تعالى هدانا ليوم الجمعة وأضلَّ عنه اليهود والنَّصارى؛ أي لأنَّ اليهود لما اعتقدوا أنَّ أوَّل الأسبوع الأحد كان الجمعة سادسها، فأخذوا السَّابع؛ وهو يوم السَّبْت، والنَّصارى لما اعتقدوا أنَّ أوله الإثنين أخذوا الأحد، وإنَّما هذه الأمة فاعتقدوا أنَّ أوله السَّبْت فأخذوا السَّابع؛ وهو الجمعة، قال: ولا وجه في اشتقاق نحو الأحد من الواحد وهكذا لأنَّ هذه التَّسمية لم تثبت بأمر رسول الله ﷺ فلعلَّ اليهود وضعوها على مذهبهم فأخذها العرب عنهم، ولم يرد في القرآن إلَّا الجمعة والسَّبْت وليس من أسماء العدد⁽¹⁾. انتهى كلام ابن عساكر

وأقول: فيما نسبته ابن عساكر للنَّصارى من أنَّ مبدأ الخلق الإثنين نظراً، فقد صرح في المواهب اللدنيَّة وشرح مسلم وغيرهما بأنَّ المبدأ عند النَّصارى هو الأحد، وذكر القطب في حواشي الكشاف أنَّه اتَّفَق أهل الملل على أنَّ الله تعالى خلق العالم في ستَّة أيَّام، وبدأ الخلق في يوم الأحد وأتمَّه في يوم الجمعة، فكان يوم السَّبْت يوم الفراغ، فقالت اليهود: فنحن نوافق ربَّنَا في ترك الأعمال، فعينوا يوم السَّبْت لهذا المعنى. وقالت النَّصارى مبدأ الخلق والتَّكوين يوم الأحد، فنجعل ذلك عيداً لنا، ونحن نقول يوم الجمعة هو يوم الكمال والتمام، يوجب الفرح الكامل والسرور العظيم، فجعل يوم الجمعة عيداً أولى⁽²⁾. انتهى

وقد ذكر العلماء أنَّه إنَّما سُمِّي بيوم السَّبْت لأنَّ السَّبْت هو القطع، ويُسمَّى به اليوم لأنَّه انقطع فيه الخلق؛ أي تمَّ.

وقول اليهود أنَّ الله استراح فيه قد تولَّى الله رده عليهم بقوله عزَّ قائلًا: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾ [سورة ق: 38]، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، ومن ثمَّ أجمعوا على أنَّه لا أبلد من اليهود.

(1) لم نقف عليه.

(2) لعله يقصد حاشية قطب الدين الرازي على الكشاف، ولم نقف على المخطوط ولا على محل الشاهد.

ثمّ في قول ابن عساكر «لعلّ اليهود وضعوها على مذهبهم» نظرٌ، فقد صرّح صاحب الكشف في تفسير سورة الفرقان عن مجاهد أنّ أوّل الأيّام السّنة الأحد، وآخرها يوم الجمعة، ووجهه أن يُسمّى الله لملائكته تلك الأيّام المقدّرة بهذه الأسماء، فلمّا خلق الشّمس وأدارها ورّتب العالم على ما هو عليه جرت التّسمية على هذه الأيّام⁽¹⁾. انتهى كلام الكشف

ومنه يُعلم أنّ هذه التّسمية تسمية الله تعالى قبل خلق الشّمس، وأنّه أعلم الملائكة بتلك الأسماء، ثمّ جرت التّسمية بعد خلق الشّمس على هذه الأيّام من غير أن يكون ذلك بوضع اليهود، ومنه تعلم أنّ توقّف المولى سعد الدّين التّفتازاني في ذلك لعدم وقوفه على كلام الكشف من سورة التّور، فإنّه قال في حاشيته من سورة البقرة: إثبات الجهات العلويّة والسّفليّة والأيّام السّنة والأربعة قبل خلق السّماء والأرض مبنيّ على التّقدير والتّمثيل، وللواقفين على أسرار التّنزيل فيه كلام⁽²⁾.

قال مولانا خسرو: لا حاجة إليه في الجهتين، لأنّ المراد⁽³⁾ ما يُسمّى الآن بالعلوّ والسّفلى، فكأنّه قيل خلق لكم ما في جهة السّفلى الآن ثمّ استوى إلى ما في جهة العلوّ، نعم يحتاج إليه في الأيّام السّنة والأربعة، لأنّ اليوم زمانٌ طلوع الشّمس، ولا شمس حينئذ، فيُصار إلى التّقدير⁽⁴⁾.

وقال المحقّق التّفتازاني في حاشيته من حم السّجدة: إثبات حقيقة اليوم قبل خلق السّماوات والأرض وتعيين الأحد والإثنين والثّلاثاء والأربعاء مشكّل⁽⁵⁾. انتهى

ويدلّ لما قدّمناه ما ذكره الإمام السيوطي في كتابه الهيئة السّنية عن ابن عبّاس قال: إنّ الله تعالى خلق يوماً فسّمّاه الأحد، ثمّ خلق ثانياً فسّمّاه الإثنين، وخلق ثالثاً فسّمّاه الثّلاثاء، ثمّ خلق رابعاً فسّمّاه الأربعاء، ثمّ خلق خامساً فسّمّاه الخميس، فخلق الأرض يوم الأحد والإثنين، وخلق الجبال يوم الثّلاثاء؛ ولذلك يقول النّاس أنّه يومٌ ثقيل، وخلق الأشجار والأنهار يوم الأربعاء، وخلق الطّير والوحش والهوام والآفة يوم الخميس، وخلق الإنسان يوم الجمعة، وفرغ من الخلق يوم السّبت⁽⁶⁾. انتهى كلام ابن عبّاس

فعلم منه أنّ المُسمّى لهذه الأيّام بهذه الأسماء هو الله تعالى، لا اليهود خلافاً لما ذكره ابن عساكر، لكن قال الشّيخ ابن حجر الهيتمي على أنّه لو ثبتت هذه التّسمية لم يكن فيها دليل، لأنّ العرب تُسمّى خامس الورد

(1) الكشف، الزمخشري، 288/3.

(2) لم نقف عليه.

(3) ل68.

(4) لعله ذكره في حاشيته على التلويح، ولم نقف عليه.

(5) لم نقف عليه.

(6) الهيئة السّنية، السيوطي، ص76-77.

أربعاً، وهذا هو الذي أخذ منه ابن عباس قوله الذي كاد أن ينفرد به أن يوم عاشوراء هو يوم تاسع المحرم، وتاسوعاء ثامنه، وهكذا...⁽¹⁾ انتهى

قلت: مما يردّ به كلام ابن عساكر خروج خلق آدم عن الأيام الستة، وأن يوم الجمعة سابع ما ذكره صاحب الكشف في تفسير سورة حم السجدة، فإنه صرح بأن آدم خلق في يوم الجمعة، وأنه هو اليوم السادس، وأن المبدأ الأحد والانتهاء الجمعة، وبه صرح-أيضاً- في تفسير سورة الفرقان ناقلاً له عن مجاهد، وذكر أن أيام خلق الأرض وما فيها أربعة كاملة لا نقص فيها، وتقدم عن تفسير القاضي أنها متصلة، وعن مقتضى كلام الكشف أنها غير متصلة، وتقدم أن يومي خلق السماء وما فيها ناقصان غير كاملين، وذلك أنه قال في تفسير قوله تعالى ﴿فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ﴾ [سورة فصلت: 10] أنه لما ذكر أن الأرض خلقت في يومين علم أن ما فيها خلق في يومين، فبقيت المخايرة بين أن يقول في يومين وأن يقول في أربعة أيام سواء، فكان في قوله ﴿فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً﴾ [سورة فصلت: 10] فائدة ليست في قوله ﴿يَوْمَيْنِ﴾ [سورة فصلت: 9] وهي الدلالة على أنها كانت أياماً كاملة بغير زيادة ولا نقصان، ولو قال في يومين، وقد يُطلق اليومان على أكثرهما لكان يجوز أن يُريد باليومين الأولين والأخيرين أكثرهما⁽²⁾.

قال المحقق التفتازاني: قوله «فبقيت المخايرة...» إلخ معناه أن العبارتين سواء في إفادة العلم بأن ما في الأرض خلق في يومين، فبقي الكلام في الترجيح، وعبرة في أربعة أيام سواء أرجح لإفادتها كون الأيام كاملة، وإن لم تفد أن هذا في يومين كاملين وذاك في يومين كاملين، وأما إذا قيل في يومين فيجوز أن يُراد بكلٍّ من اليومين الأولين والأخيرين أكثرهما كالיום ونصف اليوم، إما بحكم التغليب، وإما لتشبيه أكثر الأجزاء بالكل فلا تدلّ على أربعة أيام كاملة، فإن قيل المثنى نصّ في مدلوله لا يُطلق على أقلّ من اثنين كاملين، قلنا: ممنوع، بل هو كصيغة الجمع على الأكثر كالأشهر في قوله: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ﴾ [سورة البقرة: 197] لشهرين وبعض وإنما النصّ اسم العدد كالأربعة سيّما مع التأكيد بقوله «سواء»، فقوله «باليومين الأولين» يعني في قوله «خلق الأرض في اليومين والأخيرين»، وإياك أن تفهم من أكثرهما من الأولين أكثر من يومين، فلا دلالة للفظ عليه أصلاً⁽³⁾. انتهى ولصاحب الكشف كلام في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [سورة العنكبوت: 14] من سورة العنكبوت يُخالف كلامه هذا⁽⁴⁾، فليراجع مع كلام سعدي أفندي هناك⁽⁵⁾، وكذا من رسالتنا في مبحث التأكيد⁽⁶⁾، ثم قال صاحب الكشف في تفسير قوله تعالى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي

(1) لم نقف عليه.

(2) ينظر: الكشف، الرمخشري، 188/4.

(3) لم نقف عليه.

(4) ينظر: الكشف، الرمخشري، 445/3.

(5) لم نقف عليه.

(6) سبق الإشارة إليها عند الكلام على مؤلفات صاحبنا.

يَوْمَيْنِ ﴿سورة فصلت: 12﴾ قيل خلق السماوات وما فيها في يومين في يوم الخميس والجمعة، وفرغ في آخر ساعة من يوم الجمعة، فخلق فيها آدم، وهي الساعة التي تقوم فيها الساعة، وفي هذا دليل (1) على ما ذكرنا من أنه لو قيل في يومين في موضع أربعة أيام سواء لم يُعلم أنهما يومان كاملان أو ناقصان (2). انتهى

فهذا صريح في أن يوم خلق آدم داخل في الستة أيام المذكورة، فلم يخرج خلق آدم عن هذه الأيام، لكن يرد على عدم خروج خلق آدم عن هذه الأيام الستة سواء كانت من أيام الدنيا أو من أيام الآخرة ما تقدم لك نقله عن بعض العلماء في تفسير قوله تعالى: ﴿فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [سورة المعارج: 4] من سورة المعارج من أن ذلك عبارة عن أول يوم من أيام الدنيا إلى انقضائها فإنها خمسون ألف سنة، لا يدري أحدكم ما مضى وكم بقي إلا الله عز وجل، وما تقدم نقله عن صدر الدين القونوي في شرح حديث أن «الزَّمانُ قَدِ اسْتَدَارَ كَهَيْئَتِهِ يَوْمَ خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ» (3)، وحديث سكنى الجن الأرض قبل آدم ألفا من السنين، وعبادة إبليس ثمانين ألف سنة أو أقل وغير ذلك مما يدل على أن خلق آدم لم يكن في اليوم السادس، بل بعد خلق الجن ومضى ألف من السنين فكيف دعوى أنه خلق في آخر يوم من الأيام الستة؟! فالذي سلكه ابن عساكر صحيح لو ساعده صريح حديث مسلم ولم يخالف عبارة الكشف إلا أن يقال ليس في حديث مسلم أن يوم الجمعة الذي خلق فيه آدم وإن كان يومًا سابعًا على دعوى ابن عساكر متصل بالأيام الستة السابقة، بل هذا صادق بكونه مفصولًا منها، غير أنه لم يسبق وجه لما صرح به الكشف وادّعاؤه، فيحتاج إلى وجهٍ يصححه. رجّع لإتمام الكلام على الآية، فنقول:

قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ﴾

قال القاضي: ثم جعلنا نسله، فحذف المضاف (4).

قال مولانا سعدي: ولا يبعد أن يُراد من لفظة آدم ومن ضميره الجنس على طريقة الاستخدام، ويجوز تقدير المضاف قبل الإنسان بناء على أن المراد به الجنس، أي: أصل الإنسان، وضمير جعلناه للمضاف إليه (5). انتهى

(1) ل 69.

(2) الكشف، الزمخشري، 187/4.

(3) سبق تخريجه.

(4) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 83/4.

(5) لم نقف عليه.

قال الله تعالى: ﴿نُطْفَةٌ﴾

أي منبأ من النطف الذي هو الصَّب، قال الله تعالى في سورة الطارق: ﴿يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾ [سورة الطارق: 7]، قال القاضي: أي من بين صلب الرجل وترائب المرأة (وهي عظام صدرها)، ولو صحَّ أنَّ النطفة تتولَّد من فضل الهضم الرابع وتنفصل عن جميع الأعضاء؛ أي: ولهذا وجب غَسْل جميع البدن بخروجه حتَّى تستعدَّ لأن يتولَّد منها مثل تلك الأعضاء، ومقرَّها عروق ملتفتٌ بعضها بالبعض عند البيضتين، فالدمَّاغ أعظم الأعضاء معونة في توليدها، ولذلك تشبَّهه؛ أي تشبه النطفة الدمَّاغ قوَّة وضعفا، ويسرَّع الإفراط في الجماع بالضعف فيه، وله خليفة وهو النَّخاع، وهو في الصُّلب، وشعب كثيرة نازلة إلى التَّرَائِب، وهما (أي الصُّلب والتَّرَائِب) أقرب إلى أوعية المنى، فلذلك اُخْصَّ بالذكر⁽¹⁾. انتهى كلام القاضي

فقوله: «وينفصل عن جميع الأعضاء» قال العلماء: المنى ينزل من الأعضاء كلّها فيجري من الصَّحيحة صحيحا، ومن السَّقيمة سقيما، حتَّى أنَّ الصُّلْع يلدون ضُلعا، والشُّهْل شهلا، والحوْل حولا، ويكون كلّ شيء من الجنين شبيها بما يخرج منه، وقد يتولَّد مرارا كثيرا من العميان عميان، ومن به شامة أو أثر، ومن به علامات آخر ممَّن به علامات مثلها، وكثيرا ما يشبهون أجدادهم أو أقاربهم، ثمَّ قول القاضي: «ومقرَّها عروق ملتفتٌ بعضها بالبعض عند البيضتين...» إلخ لم يُفصِّل هل هي جهة البيضة اليمنى أو اليسرى، والذي ذكره علماؤنا أنَّه إذا مات صبيٌّ لا ينزل وامرأته حامل لم تنقض عدَّتْها بوضعه على المذهب، خلافا للصَّيرفي والقفال فإنَّهما قالا بأنَّ الولد يلحقه وتنقضي به العدة، والمسلول (وهو من سُلَّت خصيتاه وبقي ذكره كالفحل) في لحوق الولد على المذهب فتتنقضي بولده العدة سواء فيه عدة الوفاة والطلاق، وفي وجهه لا يلحقه، فلا تنقضي العدة به، وحكى القاضي أبو الطَّيِّب وجهاً أنَّه إن كان مسلول الخصية اليمنى لم يلحقه وإن بقيت اليسرى، لأنَّه يُقال أنَّ الماء من الخصية اليمنى والشَّعر من اليسرى.

ونقل الرُّوياني في جمع الجوامع أنَّ أبا بكر بن الحدَّاد كان فقيد الخصية اليمنى، فكان لا يُنزل، وكانت لحيته طويلة، هكذا نقله الرَّافعي⁽²⁾.

وقال المحاملي في المجموع: قال سعيد بن المسيَّب في اليسرى ثلثا الدِّية، وفي اليمنى ثلثها، لأن المنفعة منها، فإنَّ الإنزال⁽³⁾ والنَّسل منها، وفي اليمنى الشَّعر فقط، قال: وعن عمرو بن شعيب أنَّه قال: عجبت ممن يفضِّل اليسرى على اليمين لأنَّ النَّسل منها، فإن لنا غنما فخصيناها من الجانب الأيسر فكُنَّ ينجبن، قال الرَّافعي رَحِمَهُ اللهُ: وهذا شيء لم يعتمد به الجمهور⁽⁴⁾.

(1) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 303/5.

(2) الشرح الكبير، الرَّافعي، 444/9.

(3) 70.

(4) ينظر: الشرح الكبير، الرَّافعي، 444/9.

وأما محبوب الذكر باقي الأنثيين فيلحقه الولد، فتعتد امرأته عن الوفاة بوضع الحمل، ولا يلزمها عدّة الطلاق لعدم الدّخول ولا تثبت عليها الرجعة⁽¹⁾. انتهى كلام أئمتنا، وهذا كلام ذكرناه في البين، فترجع لكلام القاضي. قال: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً﴾ [سورة المؤمنون: 13] بأن خلقناه منها، أو ثم جعلنا السّلالة نطفة، وتذكير الضّمير على تأويل الجوهر أو المسلول أو الماء⁽²⁾.

قال مولانا سعدي: قوله «بأن خلقناه منها» إشارة إلى أن الجعل بمعنى الخلق وانتصاب نطفة بنزع الخافض، ويجوز أن يجعل بمعنى التّصيير، ويُرَاد بالإنسان ما هو على شرف أن يكون إنسانا مجازا بعلاقة الأوّل. وقوله «أو ثم جعلنا السّلالة» يعني على تقدير أن يُرَاد بالإنسان الجنس، والجعل حينئذ بمعنى التّصيير⁽³⁾. انتهى وقال المولى أبو السعود: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ﴾ أي الجنس باعتبار أفراده المغايرة لآدم عليه والسّلام، أو جعلنا نسله على حذف المضاف إن أريد بالإنسان آدم عليه الصّلاة والسّلام... إلخ⁽⁴⁾.

أقول: ذكر المحقّق التّفتازاني في حواشي الكشاف من سورة النّساء أنّ لفظ الحسنة والسيّئة التّحقتا بالأسماء، وليس دخول التّاء فيهما مبنيا على تأنيث ما يجريان عليه، ولهذا نقول: الصّوم حسنة⁽⁵⁾، وقد ذكر مثله ابن هشام في قوله السّواك مطهرة⁽⁶⁾، وقال السيّد أنّ التّاء في المعرفة والنّكرة والصفة والرّسالة والمقدّمة ليست للتّأنيث، بل هي من نفس الكلمة، وأما الوقف عليها وكونها صفة المؤنّث فباعتبار وجود التّاء⁽⁷⁾، وذكر صاحب الكشف في قول البزدوي لم يتحقّق في القرية ما أُضيف إليه أنّ الضّمير في اليد راجع إلى القرية على تأويل المذكور أو المسؤول، هذا هو المشهور في مثل هذا الضّمير⁽⁸⁾، ولكن التّحقيق فيه أنّ التّأنيث إنّما يجب مراعاة حقّه إذا كان مرتّبا على المذكّر بزيادة حرف على صيغة التّذكير كضارب وضاربة، أو بصيغة غير صيغة التّذكير؛ أي يكون له مذكّر في الجملة، فإذا كان كذلك يلزم مراعاة حقّ التّذكير والتّأنيث، وإذا لم يكن كذلك سقط اعتباره لعدم التّرتيب وتعدّد المراعاة كما في لفظ المعرفة والنّكرة مثلا فإنّ تأنيثهما لم يكن مُرتّبا على التّذكير، إذ ليس لهما مذكّر لا بنقصان حرف التّأنيث ولا بصيغة أخرى استوى فيهما التّذكير والتّأنيث، سواء وُصف به؛ نحو اسم معرفة واسم نكرة، أو جعلته خبرا؛ نحو زيد معرفة والرّجل معرفة، بخلافة المعرفة والمنكّرة؛ فإنّ تأنيثهما مُرتّب، فأمكن المراعاة، ونظيرهما لفظ شيء واسم، فتقول: هذا اسم، وهذه اسم، وهذا شيء، وهذه شيء، وكذا الفعل

(1) ينظر: الشرح الكبير، الرافعي، 424/9.

(2) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البضاوي، 83/4.

(3) لم نقف عليه.

(4) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود، 126/6.

(5) لم نقف عليه.

(6) ينظر: أسئلة وأجوبة في إعراب القرآن، ابن هشام، ص 33.

(7) لم نقف عليه.

(8) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، علاء الدين البخاري، 121/1.

والحرف؛ تقول: ضربت فعل، وضرب فعل، وربت حرف ومن حرف، فلا تقول هذا اسم وهذه اسمة، وهذا شيء وهذه شيئة، وضرب فعل وضربت فعلة، ومن حرف وربت حرفة. فتبين أنّ التذكير والتأنيث إذا لم يكونا مرتبين لم يراع حقهما كذا في المحصل شرح المفصل، ولهذا قال جار الله في المفصل في المضمرات: والصّميم في قولهم رُبّ رجلا نكرة مبهم، ولم يقل مبهمة، ولما كان تأنيث القرية غير مُرتّب استوى فيه التذكير والتأنيث، وليكن هذا على ذكرٍ منك، فإنّك محتاج إليه⁽¹⁾. انتهى كلامه

قال الله تعالى: ﴿فِي قَرَارٍ مَكِينٍ﴾

قال القاضي: مستقرّ حصين، يعني: الرّحم، وهو في الأصل صفة للمستقرّ وُصف به المحلّ مبالغة كما عبّر عنه ب (القرار)⁽²⁾.

وقال المولى أبو السّعود: في قرار أي: مستقرّ، وهو الرّحم، عبّر عنه بالقرار الذي هو مصدر مبالغة، وقوله تعالى: مكين وصف لها بصفة ما استقرّ فيها مثل طريق سائر أو بمكانتها في نفسها فإنّها مكّنت بحيث هي وأحرز⁽³⁾.

أقول: هنا مجازان في لفظين، أحدهما (القرار) والآخر لفظ (مكين)، لكن نوع المجاز مختلف؛ فالأول لغوي قطعاً، ويحتمل أن يكون مُرسلاً، وعلاقته إطلاق اسم الحال على المحلّ كما في قوله تعالى ﴿فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ﴾ [سورة آل عمران: 107] أي الجنّة⁽⁴⁾، فيكون مجازاً مرسلًا، مصرّحاً، أصلياً لا تبعيًّا ولا مكنياً، لأنّ المجاز المرسل كالاتعارة يكون أصلياً وتبعيًّا ومصرّحاً ومكنياً، وعلى هذا فالظرفيّة لا تجوز فيها لكون مدخولها أريد به المحلّ مجازاً، أو يحتمل أن يبقى القرار على حقيقته فيجري فيه الاحتمالان اللذان ذكرهما المحقق التفتازاني في المطول في قوله: زيد في نعمة، وقوله تعالى: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ﴾ [سورة القصص: 8] وهما أنّه إن قدر التشبيه في أمثال ذلك فيما دخل عليه الحرف فالاستعارة مكنيّة، والحرف قرينة⁽⁵⁾، وهذا اختيار السكاكي، حيث اختار ردّ التبعيّة إلى المكنيّة وإن قدر التشبيه في متعلّق الحرف كالعليّة في قوله ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ...﴾ [سورة القصص: 8] الآية، والظرفيّة في قولهم زيد في نعمة، فالاستعارة في الحرف تبعيّة لجريانها في متعلّق الحرف أولاً، ثمّ في الحرف ثانياً، كما هو مبسوط في المطول، وأمّا توهم أنّه مجاز عقليّ فمما لا سبيل إليه، وتوهمه من قول أبي السّعود عبّر عنه بالقرار الذي هو مصدر مبالغة يدفعه قوله عبّر عنه بالمصدر فإنّه صريح في أنّه مجاز في

(1) المفصل في صنعة الإعراب، الزمخشري، ص 174.

(2) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البضاوي، 83/4.

(3) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود، 126/6.

(4) ل 71.

(5) لم نقف عليه.

الطَّرْفَ وَأَنَّهُ لَغَوِيٌّ إِذِ الْعَقْلِيُّ التَّجَوُّزُ فِيهِ إِنَّمَا هُوَ فِي الْإِسْنَادِ لَا فِي الطَّرْفِ، وَقَوْلُهُ مَبَالِغَةٌ لَا يَدُلُّ لَهُ إِذْ كُلِّ مَجَازٍ فِيهِ مَبَالِغَةٌ فَتَأْتِلُ وَأَيْضًا الْمَجَازُ الْعَقْلِيُّ إِنَّمَا يَكُونُ فِي النَّسْبَةِ مَطْلَقًا إِسْنَادِيَّةً أَوْ إِقَاعِيَّةً أَوْ إِضَافِيَّةً نَحْوُ: ابْنَتُ الرَّبِيعِ، ﴿وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ﴾ [سورة الشعراء: 151]، و﴿شَقَاقَ بَيْنَهُمَا﴾ [سورة النساء: 35]، و﴿مَكْرُ اللَّيْلِ﴾ [سورة سبأ: 33]. ومدخول في وهو القرار ليس فيه شيء من ذلك، فلا سبيل للحمل عليه، عليه أنَّ الإسناد الصَّريح إلى المبتدأ وإن كان الخبر مصدرًا نحو: زيد عدل، وإنَّما هي إقبال وإدبار، ليس بحقيقة عقلية ولا مجاز عقلي عند الخطيب خلافاً للشيخ عبد القاهر كما حققه المولى في المطوّل، وبذلك يظهر خفاء ما قاله مولانا سعدي حيث قال: قول القاضي كما عبّر عنه بالقرار التشبيه إنَّما هو في وصف المحلّ بحال المستقرّ، وفي إفادة المبالغة إنَّه مثل رجل عدل. انتهى كلامه فليُتأمل في قوله فإنَّه مثل رجل عدل مع أوّل كلامه.

وقد ذكر المحقق في المطوّل أنَّ قول المتن خير من أوتي الحكمة وفصل الخطاب مُؤَوَّلٌ فيه الفصل بالمفصول أو الفاصل، قال الفاضل الفنّاري: قيل إبقاء الفصل على معناه الحقيقي الذي هو التَّمييز أو التَّمييز، ووصف الخطاب به علي طريق المبالغة كما في رجل عدل، أنسب بما عليه أئمة المعاني على ما نصّ عليه الشيخ عبد القاهر في قوله إنَّما هي إقبال وإدبار⁽¹⁾، وفيه بحثٌ، لأنَّ الفصل إذا بقي على معناه الحقيقي كان مضافاً إلى معموله الذي هو له، فلا يحسن جعل تلك النسبة مجازاً عقلياً، وما ينقل عن الشيخ من نسبة المصدر إلى ما تقدمه ممّا ليس هو له لا فيما أُضيف إليه، ألا ترى أنَّك لو قلت أنجاني عدل السلطان ولم تُرد بالعدل العادل بل أبقيته علي معناه كان منسوباً إلى ما هو له نسبة حقيقية، ولا لطف في جعل تلك النسبة مجازاً، بل المجاز هو نسبة الإنجاء إليه، وأمّا إذا قلت أنجاني سلطاناً عدل فاعتبار التجوّز في نسبة العدل إلى السلطان علي طريق المبالغة عين اللطف، نعم إبقاء الفصل على حقيقته علي أن لا يرتكب تجوّز أصلاً ليس ببعيد، فتدبر⁽²⁾. انتهى كلام الفنّاري

وقريب من ذلك ما وجّه به صاحب الكشاف الظرفية في قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ﴾ [سورة البقرة: 19] حيث جوّز في الصيّب أن يُفسّر بالمطر، ثم أورد على ذلك قوله: فإن قلت كيف يكون المطر مكاناً للبرق والرعد وإنَّما مكانهما السحاب؟ قلت: إذا كانا في أعلاه ومصبّه وملتبسين في الجملة به فهما فيه، الأترك تقول: فلان في البلد، وما هو منه إلّا في حيز يشغله جرمه⁽³⁾. انتهى

قال المحقق التفتازاني: قوله «كيف يكون المطر...» إلخ يعني إذا أُريد بالصيّب المطر فما معنى ظرفيته للرعد والبرق وهما ليسا في المطر بل في السحاب؟ فأجاب بأنَّهما لمّا كانا في أعلا المطر، والموضع الذي ينصبّ منه المطر (وهو السحاب) جُعلا كأنَّهما فيه بطريق استعارة كلمة في للتلبس المخصوص الشبيه بتلبس

(1) دَرَجُ الدُّرِّ في تَفْسِيرِ الْآيِ وَالسُّورِ، الجرجاني، 53/1.

(2) لم نقف عليه.

(3) الكشاف، الزمخشري، 83/1.

الظرفية الحقيقية، كقولنا فلان في البلد تشبيها لكونه في بعض أجزائه بالكون فيه نفسه لا باعتبار كون المراد من البلد جزؤه الذي فيه فلان، ومنهم من ذهب إلى هذا وزعم أنّ الأعلى والمصبّ جزء من المطر، وليس بذلك، ومنهم من جعله من إطلاق أحد المجاورين على الآخر ذهابا إلى أنّ الأعلى والمصبّ سحاب، والتّمثيل بقولهم فلان في البلد لمجرّد التلبّس والمجاورة، ورُدّ بأنّه يكون المعنى حينئذ أنّ في السّحاب رعدًا وبرقا، لا في المطر على ما هو المطلوب، فإن قيل: يجوز أن يكون المراد بالصّيب المطر، وبضمير السّحاب المجاور له على طريق التّجوّز، قلنا: فلا يكون ظلمة التّكاثف وظلمة إظلال الغمام في المطر حلّا أن يقدّر وفيه رعد وبرق، ويراد بالضمير الأوّل المطر، وبالثاني السّحاب الملاصق، ومنشأ هذه التّعسفات الدّهول عن اعتبار التّجوّز في كلمة (في)، فإن قلت الظلمة والرّعد (أي الصّوت) والبرق (أي النّارية واللّمعان) كلّها أعراض، والعرض لا يتمكّن في المكان إلّا بنوع توسّع من غير فرق بين المطر والسّحاب، وبين الظلمة والرّعد. غاية ما في الباب أنّ وجه التلبّس يكون في البعض أوضح كالرّعد بالنّسبة إلى السّحاب. قلت: معنى الظرفية التي تفيدها كلمة (في) أعمّ من أن يكون على وجه التّمكّن في المكان كالجسم في الحيز، أو على وجه الحلول في المحلّ كالعرض في الموضوع، أو على وجه الاختصاص بالزمان كالضّرب في وقت كذا، وظلمة السّحمة والتّطبيق، حاصله في السّحاب حقيقة بخلاف ظلمة اللّيل، وكذا تمكّن الجسم الذي يقوم به صوت الرّعد، وبريق البرق حاصل في حقيقة السّحاب لا في المطر، فمن ههنا احتيج إلى التّأويل. وقوله: وما هو منه أي: ما فلان في شيء من البلد إلّا في حيز يشغله جرم فلان⁽¹⁾.

انتهى

وأما لفظ مكين فليس فيه مجاز لغويّ بل عقليّ لأنّه كعليم وبديع وحكيم من الصّفات المشبهة التي لا تنصب المفعول، وقد أسند إلى ضمير قرار الذي تجوّز به عن المحلّ (أعني الرّحم) فآل ذلك إلى إسناد المكين إلى ضمير الرّحم المُعبّر عنه بالقرار، والمكين إنّما هو صفة للمستقرّ بكسر القاف، فإنّ المكين بمعنى المتمكّن لا للمحلّ الذي هو الرّحم، فهو من باب إسناد ما فيه معنى الفعل إلى المحلّ، نحو: نهر جار، وطريق سائر، وقد جوّز المولى أبو السّعود تبعًا للكشاف أن يكون ذلك من باب الحقيقة لا المجاز، ويُراد أنّ ذات الرّحم موصوفة في حدّ ذاتها بأنّها مكنت من حيث هي وأحرزت، فلا حاجة إلى اعتبار المجاز فيها، وقد أسقط هذا القاضي، وقال سعدي أفندي: وترك المصنّف ما ذكره الرّمخشري من الوجه الآخر، وهو أن يكون وصفه الرّحم بمكانتها في نفسها، لأنّها مكنت من حيث هي، وهو أيضا وجهٌ وجيه⁽²⁾. انتهى

ولكن يردّ على الاحتمال الأوّل (وهو جعل التّجوّز في الإسناد إلى ضمير الرّحم المستتر في لفظ مكين) ما أورده في المطوّل على التّليخيص، فإنّه عرّف المجاز العقليّ بأنّه إسناد الفعل و ما في معناه إلى ملابس غير ما هو له، قال في المطوّل: وكلامه ظاهرٌ في أنّ المفعول الذي يكون الإسناد إليه مجازا بحيث أن يكون ملابسا له

(1) لم نقف عليه.

(2) لم نقف عليه.

ذلك المُسند، وحينئذ يرد عليه وصف الشيء بوصف محدثه وصاحبه، مثل: الكتاب الحكيم، والأسلوب الحكيم، فإنّ المبني للفاعل قد أسند إلى المفعول، لكن لا إلى المفعول الذي يلابسه ذلك المسند، لأنّ هذا المسند لا ينصب المفعول الصريح، بل يلابسه فعل آخر من أفعاله، مثل: أنشأت الكتاب، لأنّ المفعول الذي يكون الإسناد إليه مجازاً يجب أن يكون ممّا يلابسه ذلك المسند، وكذا يرد عليه ما أسند إلى المصدر الذي يلابسه فعل آخر من أفعال فاعل ذلك المسند، نحو: ﴿الضَّلَالِ الْبَعِيدِ﴾ [سورة سبأ: 8]، و﴿الْعَذَابِ الْأَلِيمِ﴾ [سورة الحجر: 50]، فإنّ البعيد إنما هو الضّالّ، والأليم هو المعذب، فوصف به فعله مثل جده جده، وظاهر أنّ المصدر ليس ممّا يلابسه ذلك المُسند، وما في الآية من نوع الكتاب الحكيم، لا من نوع الضّلال البعيد، لأنّ المكين وإن كان أسند إلى ضمير القرار، والقرار مصدر لكن إنّما أسند إليه بعد أن تجوز به عن المستتر فيه (وهو الرّحم)، وقد أجب عن ذلك في المطوّل بأنّ الملابس أعمّ من أن تكون بواسطة حرف أو بدونها، وهذه الصّور من قبيل الأوّل، إذ الأصل هو بعيد وأليم في ضلاله وعذابه، فيكون⁽¹⁾ ممّا بُني للفاعل وأسند إلى المفعول بواسطة، وردّه المولى الخطّائي بأنّه لو جعل المفعول الذي ذكره الخطيب في الملابسات شاملاً للمفعول بواسطة لاندرج فيه باقي الملابسات مثل: الرّمان والمكان والسّبب، لأنّ كلّاً منها بواسطة حرف الجرّ، فلا يصحّ جعله قسيماً للمفعول، والأولى أن يجعل ذلك من قبيل المكان بناء على أخذه أعمّ من الحقيقي وغيره⁽²⁾. انتهى

ثمّ قال المحقّق: ولك أن تجعل أمثال ذلك من قبيل الإسناد إلى السّبب، وذلك لأنّ المصدر ههنا يلبس ما أسند إليه بالسّببية، فإنّ الضّلال سببٌ للبعد، والعذاب سببٌ للإيلاّم، فالمصدر ههنا يلبس المصدر المذكور باعتبار الحديث الذي دلّ عليه لكونه مسبباً عنه، أعني عن ذلك المصدر لا فعل آخر فقط⁽³⁾. فليتأمل

وأما على مذهب صاحب الكشاف فلا يرد ذلك المعتبر عنده تلبس ما أسند إليه الفعل بفاعله الحقيقي، لأنّه قال: المجاز العقلي أن يُسند الفعل إلى شيء يتلبس بالذي هو في الحقيقة له كتلبس التجارة بالمشرّكين، كقوله تعالى: ﴿فَمَا رِيحَتْ تِجَارَتُهُمْ﴾ [سورة البقرة: 16]⁽⁴⁾، وقال الحفيد: وزعم بعضهم أنّ الأليم بمعنى المؤلم، وكذا البعيد بمعنى المبعد، فلا حاجة إلى اعتبار التّجوّز في الإسناد إلى العذاب والضّلال⁽⁵⁾.

ويرد عليه أنّ صاحب الكشاف أشار في تفسير قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [سورة البقرة: 117] إلى أنّ الفاعل بمعنى المفعول ليس بثابت⁽⁶⁾، فليتأمل هل يجري هذا في لفظ (مكين)؟

(1) ل 73.

(2) لم نقف عليه.

(3) لم نقف عليه.

(4) ينظر: الكشاف، الرمخشري، 70/1.

(5) لم نقف عليه.

(6) ينظر: الكشاف، الرمخشري، 181/1.

هذا وقد جَوَّز صاحب الكشّاف أن يكون بعيداً، وأمثاله للنسبة، مثل تامر ولابن وآمن وراضية على أحد الاحتمالين في ذلك؛ أي: ضلال ذي بعد، أو فيه بُعْد، لأنّ الضَّالَّ قد يضلَّ عن الطَّرِيق مكاناً قريباً أو بعيداً، وهذا يمكن اعتباره في لفظ مكين أيضاً⁽¹⁾. فليُتَأَمَّل

وقد وقع للكشّاف في تفسير سورة يونس أنّه قال: والحكيم ذو الحكمة، لاشتماله عليها ونطقه بها، أو وصفٌ بصفةٍ محدثة.

قال الأعشى⁽²⁾:

وَعَرِيَّةٌ تَأْتِي الْمُلُوكَ حَكِيمَةً قَدْ قُلَّتْهَا لِيُقَالَ مَنْ ذَا قَالَهَا⁽³⁾

قال المحقّق التّفتازاني: قوله ونطقه بها يحتمل أن يكون زيادة بيان وإيضاح لاشتماله عليها، وأن يكون إشارة إلى تشبيه الكتاب بالحكيم الناطق بحكمة، فيكون استعارة مكنية، وإثبات الحكمة قرينة، ويُراد بقوله (الحكيم): ذو الحكمة أعمّ من طريقة النسب، كلاين وتامر، ومن الاستعارة بالكناية. وقوله أو وصف عطف على ذو الحكمة عطف جملة على مفرد، وهو خبر مبتدأ محذوف، وهذا إشارة إلى وجه آخر هو التّجوّز في الإسناد وإطلاق المحدث صحيح على المذهبين، لأنّ المؤلّف من الآيات محدث وفاقاً، وقول الأعشى ليقال من ذا قالها إنما يُشعر بأن وصف القضية بالحكمية من قبيل الوصف بوصف محدثها قصداً إلى زيادة التّمّدح⁽⁴⁾. انتهى كلام المحقّق التّفتازاني

فلم يجعل قوله ذو الحكمة بنظم الإسناد العقلي، بل قابله به صريحاً، وجعل قوله ذا الحكمة يشمل احتمال النسب كتامر ولابن، واحتمال الاستعارة بالكناية مع قرينتها، بخلاف ما سلكه مولانا سعدى في عبارة القاضي، فإنّه جعله يشمل الإسناد العقلي. فتأمّل

وذكر صاحب الكشّاف في أوّل سورة لقمان أنّ قوله ﴿الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾ [سورة يونس: 1] معناه ذو الحكمة، أو وصف بصفة الله تعالى على الإسناد المجازي، ويجوز أن يكون الأصل الحكيم قائله، فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه، فيما نقل به مرفوعاً بعد الجر استكن في الصّفة المشبهة⁽⁵⁾. انتهى

قال الطّبي: قوله «الحكيم: ذو الحكمة» عن بعض المغاربة وصف الكتاب الحكيم بذى الحكمة مجاز أيضاً على طريق التّضمّن، لأنّ الوصف بذو التّملّك، والكتاب لا يملك الحكمة بل يتضمّنّها، فلاجل تضمّنّه الحكمة وُصف بالحكيم على معنى ذي الحكمة، والظاهر أنّه من الاستعارة المكنية كذا في قوله تعالى: إذ أرسلنا عليهم الرّيح العقيم، وقوله علي الإسناد المجازي عن بعضهم أنّ الحكيم من صفات الله تعالى لا من صفات

(1) ينظر: المصدر السابق، 538/2.

(2) خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر البغدادي، 259/4.

(3) الكشف، الزمخشري، 326/2.

(4) لم نقف عليه.

(5) الكشف، الزمخشري، 489/3.

الكتاب، فأسند صفة الله تعالى إلى الكتاب مجازاً، لأنّ الكتاب جاء منه وهو بسببه، وقوله فحذف المضاف أي لفظ قائل من قائله وأقيم الهاء (الذي هو المضاف إليه) مقام قائل، وبقي الهاء المتصلة به منفرد فانقلب إلى هو المنفصل، فصار مرفوعاً⁽¹⁾ لأنّه فاعل بعد أن كان مجروراً، لأنّه كان مضافاً إليه، ثم استكن هذا الهاء المنقلب من الجرّ إلى الرفع في الحكيم الذي هو الصّفة المشبّهة كما يستكن في يضرب⁽²⁾. انتهى كلام الطيّبي، نقلناه لنفاسته وإنّما أوسعنا الكلام في هذا البيان لتحير من تصدّى لقراءة عبارة المولى أبي السّعود في ذلك المجلس الشّريف واضطرابه، وصدّه عن التّفهم ممّن له القوّة على الإفصاح عن ذلك وإعراجه، لشغفه بالعجب بنفسه، وحرصه على التّقّدّم على أبناء جنسه، مع علمه بأنّه لا يروج على نقد حضرة هذا الوزير الرّيف، وكيف لا وهو المُبرّؤ من الحيف، ونحن قد عاملناه بالتّقية عملاً بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ﴾ [سورة القصص: 55]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾ [سورة الفرقان: 72]، وقد روى الإمام أحمد عن سهل بن سعد رضي الله عنه أنّه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «اللّهُمَّ لَا يَدْرِكُنِي زَمَانٌ وَلَا تُدْرِكُوا زَمَانًا لَا يُتَبَغَّ فِيهِ الْعِلْمُ وَلَا يُسْتَحْيَ فِيهِ مِنَ الْحَلِيمِ»⁽³⁾، وقد أمر الله تعالى برّد الأمر إلى أربابه بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [سورة النساء: 83]، وبقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة النحل: 43]، وروى البخاري في صحيحه الذي تلقّته الأئمة بالقبول، وتبرّكوا به في الارتحال والحلول: (تعلموا العلم قبل الظّانّين)، قال البخاري: "يعني الذين يتكلّمون بالظّنّ"⁽⁴⁾، ومعناه تعلّموا العلم من أهله المحقّقين الورعين قبل ذهابهم ومجيء قوم يتكلّمون في العلم بميل أنفسهم وظنونهم التي ليس لها مستند شرعيّ. بقي هنا مبحث لطيف، وهو أنّ قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ﴾ [سورة المؤمنون: 14] حمله المفسّرون جميعاً هنا على الرّحم دون الصّلب، وذكرنا في تفسير قوله تعالى من سورة الأنعام: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ﴾ [سورة الأنعام: 98] أوجّهاً، وعبارة القاضي من نفس واحدة هو آدم عليه السلام، فمستقرّ ومستودع أي فلکم استقرار في الأصلاب أو فوق الأرض، واستيداع في الأرحام أو تحت الأرض، أو موضع استقرار واستيداع، وقرأ ابن كثير والبصريّان بكسر القاف على أنّه اسم فاعل، والمستودع مفعول، أي: فمنكم قارّ ومنكم مستودع، فإنّ الاستقرار منا دون الاستيداع⁽⁵⁾. انتهى

(1) ل 74.

(2) حاشية الطيّبي على الكشف، الطيّبي، 278/12.

(3) رواه أحمد في مسنده، تمة مسند الأنصار، حديث أبي مالك سهل بن سعد الساعدي، ح 22879، 518/37. قال شعيب الأرناؤوط: إسناده ضعيف لجهالة جميل الأسلمي الحذاء، وقال ابن حجر في التعجيل: حديثه عن سهل معلول. ينظر: تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة، ابن حجر العسقلاني، 397/1.

(4) صحيح البخاري، كتاب الفرائض، باب تعليم الفرائض، 2473/6.

(5) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 174/2.

قال مولانا سعدي: قوله «أو فوق الأرض» لقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [سورة البقرة: 36]، وقوله «واستيداع في الأرحام» جعل الصّلب مستقرّاً للنّطفة، والرّحم مستودعاً لها لأنّها تحصل في الصّلب لا من قبل شخص آخر، وفي الرّحم من قبل الأب فأشبهت الوديعة؛ كأنّ الرّجل أودعها ما كان عنده، وقوله «أو تحت الأرض» فإنّ الوضع فيه لأن يخرج منه تارة أخرى. وقوله «فمنكم قارٌّ» أي في الأصلاب أو فوق الأرض. وقوله «لأنّ الاستقرار...» إلخ بيانٌ لوجه كسر القاف وفتح الدال⁽¹⁾. انتهى كلام مولانا سعدي أفندي وقال شيخ الإسلام في الحاشية: قوله «فإنّ الاستقرار منا دون الاستيداع» الضمير في (منا) يرجع لله تعالى، وذلك لأنّ الاستقرار في الأصلاب أو فوق الأرض لا صنّع للعبد فيه، بخلاف الاستيداع في الأرحام أو تحت الأرض⁽²⁾. انتهى

ولعلّ إجماعهم هنا على تفسير (القرار المكين) بالرّحم دون الصّلب لكون باقي أطوار الخلق من العلقة والمضغة والعظام وكسوة اللّحم وإنشائه خلقاً آخر إنّما هي طائفة على ما في الرّحم، فناسب حمل القرار عليها أيضاً، بخلاف آية الأنعام المذكورة وآية هود فإنّها خالية من ذكر باقي الأطوار، فلذلك جوّزوا فيها الحمل على الصّلب. فتأمّل

قال تعالى: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً﴾

قال القاضي: بأن أحلنا النّطفة البيضاء علقة حمراء؛ أي: دمًا جامدًا.

قال تعالى: ﴿فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً﴾

فصيّناها قطعة لحم لا استبانة ولا تمايز.

قال تعالى: ﴿فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا﴾

بأن صلبناها⁽³⁾.

قال مولانا سعدي: تغيير التّعبير في تفسير الاستحالات؛ حيث قال في الأوّل: أحلنا، وفي الثّانية: صيّرنا، وفي الثّالثة: بأن صلبنا، تفتّن في العبارة⁽⁴⁾.

(1) لم نقف عليه.

(2) لم نقف عليه.

(3) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 83/4.

(4) لم نقف عليه.

وقال المولى أبو السَّعود: ﴿فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ﴾ أي: غالبها ومعظمها أو كلّها عظاما بأن صلبناها وجعلناها عمودا للبدن على هيئات وأوضاع مخصوصة تقتضيها الحكمة.

قال تعالى: ﴿فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ﴾

المعهودة⁽¹⁾ لحما من بقيّة المضغة أو مما أنبتنا عليها بقدرتنا مما يصل إليها، أي: كسونا كل عظم من تلك العظام ما يليق به من اللحم على مقدار لائق به وهيئات مناسبة له، واختلاف العواطف للتنبية على تفاوت الاستحالات، وجمع العظام لاختلافها، وقرئ على التوحيد فيهما اكتفاء بالجنس، وتوحيد الأول فقط وتوحيد الثاني فحسب⁽²⁾. انتهى كلام المولى أبو السَّعود

فقوله «واختلاف العواطف...» إلخ أي حيث عطف تارة بكلمة التراخي، وتارة بأداة التعقيب. وقوله «لتفاوت الاستحالات» قال الرضى: إفادة الفاء الترتيب بلا مهلة لا ينافيها كون الثاني المترتب يحصل بتمامه في زمان طويل إذا كان أول أجزائه متعقباً لما تقدّم كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ (13) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً﴾ [سورة المؤمنون: 14] نظرا إلى تمام صيرورتها علقه، ثم قال: ﴿فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا﴾ [سورة المؤمنون: 14] نظرا إلى ابتداء كل طور.

قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾

إمّا نظرا إلى تمام الطور الآخر، وإمّا استبعادا لرتبة هذا الطور الذي فيه كمال الإنسان عن الأطوال المتقدمة، وقوله والجمع أي في العظام دون العلقه والمضغة⁽³⁾.

قال القاضي: والجمع للاختلاف في الهيئة والصلابة⁽⁴⁾.

قال مولانا سعدي: قوله «والصلابة» فإنّ بعض العظام صلب، والبعض رخو كأطراف الأضلاع مثلا. وقوله «وقرئ على التوحيد فيهما اكتفاء بالجنس» وفي الكشف وضع الواحد موضع الجمع لزوال اللبس، لأنّ الإنسان ذو عظام كثيرة. واعترضه أبو حيان قائلا: هذا لا يجوز عند سيويه وأصحابنا إلا في الضرورة، وأنشدوا: كلوا في بعض بطنكم وصفوا. ومعلوم أنّ هذا لا يلتبس لأنّهم كلّهم ليس لهم بطن واحد، ومع هذا خصّوا مجيئه بالضرورة⁽⁵⁾. انتهى

(1) ل 75.

(2) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السَّعود، 6/126.

(3) شرح الرضي على الكافية، الرضي الإسترايادي، 4/384.

(4) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 4/83.

(5) لم نقف عليه.

أقول: كأنه لم يقف على ما حققه علماء البيان في قوله تعالى: ﴿رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي...﴾ [سورة مريم: 4] الآية، فقد رجح صاحب المفتاح الأفراد على الجمع لأنه لو قال وهن العظام مني لم يدل على نسبة حصول الوهن لكل فرد فرد من أفراد العظم لصحة حصول وهن المجموع بالبعض دون كل فرد فرد، وذلك لأن الحكم المنسوب إلى المجموع قد يقصد انتسابه إلى كل فرد كقولك: جاءني الرجال، وقد لا يقصد كقولك: حملت الرجال الخشبة، فيصح أن يكون وهنت العظام من القبيل الثاني، فلا يفهم منه شمول الوهن للعظام فرداً فرداً بخلاف قولك: وهن العظم، فإنه يدل على شمول الوهن لكل فرد، وقد يقال: أراد أن الجمع المستغرق يتناول كل جماعة جماعة لأنها أفراد مدلوله، فيخرج عن الجمع المستغرق الواحد والاثنان، ولذلك قيل: الكتاب أكثر من الكتب، والملك أكثر من الملائكة، وأيضا نسبة الوهن إلى جماعة لا يستلزم نسبته إلى كل واحد من الأفراد الداخلة في تلك الجماعة على قياس ما عُرف في النسبة إلى المجموع⁽¹⁾، قال في الكشف: إنما وُحِدَ العظم لأن الواحد هو الدال على معنى الجنسية، وقصده إلى أن هذا الجنس الذي هو عمود البدن وقوامه وأشد ما تركب منه الجسد قد أصابه الوهن، ولو جمع لكان قصدا إلى معنى آخر، وهو أنه لم يهن منه بعض عظامه ولكن كلها⁽²⁾، يعني وكأن هناك من يظن عدم الشمول فرد عليه، وهذا مما لا يُناسب المقام أصلا، فانظر إلى كلام الشيخين، واختر منهما ما شئت هكذا في شرح المفتاح للسيد بحروفه، وفي المطول وحواشيه أبحاث عديدة متعلقة بالآية فليأمل.

قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ [سورة المؤمنون: 14]، قال المولى أبو السعود: هي صورة البدن أو الروح أو القوى بنفخه فيه أو المجموع، وثم لكمال التفاوت بين الخلقين، واحتج به أبو حنيفة عليه السلام على أن من غصب بيضة فأفرخت عنده (أي خرج فرخها على ما في الكشف) لزمه ضمان البيضة لا الفرخ لأنه خلق آخر⁽³⁾.

فقوله «وتم لكمال التفاوت» قال مولانا سعدي: أي التفاوت رتبة أو زمانا على ما قاله الرضي⁽⁴⁾.

ولنتكلم على بعض ما انطوت عليه الآية الشريفة من المباحث الشريفة مع شرح⁽⁵⁾ عبارة المولى أبي السعود التي ثلثت في مجلس مولانا الوزير صاحب السعد والسعود، طاول الله تعالى بعمره الأبد، وحرسه بسر قل هو الله أحد، فنقول: ذكر في هذه الآية الشريفة ما يعتري الإنسان من أطوار سبعة، وهي: السلالة، والنطفة، والعلقة، والمضغة، ثم العظام، ثم كسوتها لحما، ثم إنشاؤها خلقا آخر، فإنه تعالى يُحوّل الإنسان في بطن أمه حالة بعد حالة مع أنه تعالى قادر أن يخلقه في لمحّة، وذلك أن في التحويل فوائد وعبرا منها:

(1) ينظر: مفتاح العلوم، السكاكي، 216/1.

(2) ينظر: الكشف، الرمخشري، 4/3.

(3) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود، 126/6.

(4) لم نقف عليه.

(5) ل76.

- أنه لو خلقه دفعة لَشَقَّ على الأمِّ لأنها لم تكن معتادة لذلك، فجعله أولاً نطفة لتعتادها مدة، ثم علقه مدة، وهلم جرّاً إلى الولادة.
- ومنها إظهار قدرته تعالى ونعمته ليعبدوه ويشكروا له، حيث قلب قلباً كلاً منهم في تلك الأطوار إلى كونه إنساناً حسن الصورة متحلياً بالعقل والشهامة، متزيّناً بالفهم والفتانة
- ومنها إرشاد الناس وتنبيههم على كمال قدرته على الحشر والتشريح، لأنَّ مَنْ قَدَرَ على خلق الإنسان من ماء مهين ثمَّ من علقه ومضغة يقدر بعد صيرورته تراباً على نفخ الروح فيه وحشره في المحشر للحساب والجزاء كما قال تعالى في سورة الحج: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ تُرَابٍ...﴾ [سورة الحج: 5] الآية، وقال تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ (20) وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [سورة الذاريات: 20-21]، وقال تعالى: ﴿قَتَلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ (17) مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ (18) مِنْ نُّطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ (19) ثُمَّ السَّبِيلَ يَسْرُهُ (20) ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ (21) ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ﴾ [سورة عبس: 17-22].

هذا وقد ذكر الله تعالى هذه الأطوار من غير تقييد مدة في سورة الحج، وزاد في هذه الآية التي من سورة المؤمنين بعد المضغة قوله: ﴿فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا﴾ [سورة المؤمنون: 14]، وقد بين حديث: «إِنَّ اللَّهَ وَكَّلَ بِالرَّحِمِ...»⁽¹⁾ إلخ، وكذا حديث ابن مسعود، وهو: «إِنَّ أَحَدَكُمْ...»⁽²⁾ إلخ أَنَّ الجنين ينقلب في مائة وعشرين يوماً في ثلاثة أطوار، كلَّ طور منها في أربعين يوماً، ثمَّ بعد تكملتها ينفخ فيه الروح. وأمّا ما ذكره العلقمي في حواشي الجامع الصغیر تبعاً للقاضي عياض والنووي من أنّه يؤخذ من حديث ملك الأرحام ومن آية الحج والمؤمنين أَنَّ مصير النطفة عظماً إنّما هو بعد نفخ الروح⁽³⁾، فنقف على رده في المبحث الثالث كما سيأتي التنبية عليه في ضمن الكلام على عبارة المولى أبي السّعود.

هذا ثمَّ إنّ تعالى جعل في هذه الآية التي من سورة المؤمنين كلّ واحدة من هذه المراتب مبدءاً لخلق ما بعدها من المراتب، فقال: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً...﴾ [سورة المؤمنون: 14] الآية، وفي سورة الحج جعل كل وحدة من هذه المراتب مبدءاً لخلقهم لا لخلق ما بعدها من المراتب، حيث قال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِّنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِّنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّنْ مُّضْغَةٍ...﴾ [سورة الحج: 5] الآية،

(1) رواه أحمد في مسنده، مسند المكثرين من الصحابة، مسند أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه، ح 12155، 201/19. قال

شعيب الأرناؤوط: إسناده صحيح على شرط الشيخين.

(2) رواه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، ح 3036، 1174/3.

(3) لم نقف عليه.

قال المولى أبو السعود في تفسير سورة الحج: وفيه مزيد دلالة على عظيم قدرته تعالى وكسر سورة استبعادهم⁽¹⁾. انتهى

واعلم أنّ عبارة المولى أبي السعود في تفسير هذه الآية الشريفة انطوت على مباحث شريفة، وتحقيقات لطيفة، لا يدركها إلا من تضلّع من العلوم الحديثية والتفسيرية والكلامية، وأحاط بمذاهب العلماء، وأما من لا شعور له بذلك فيمّر على ألفاظها ولا يدري إشارات لخلوّه من ذلك، وقد أراد الله تعالى إظهار ما خفي من رموز كنوزها، وبيان ما حجب من دقائق مكنونها على يد هذا الفقير، وذلك يؤمن طلعة من كتبت هذه الرسالة باسمه الشريف، ليعلم أنّ الفضل بيد الله يؤتية من يشاء والله ذو الفضل العظيم.

ولنشرع في بيان ذلك مع الاستعانة بمفيض الجود، فنقول: في عبارة المولى أبحاث شريفة:

الأول: أنّه جوّز تفسير قوله تعالى: ﴿فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا﴾ [سورة المؤمنون: 14] وجهين؛ أحدهما: أن يكون ذلك باعتبار أغلبها لا كلّها، ويكون باقيها كسي لحما على العظام، والثاني: أن تكون كلّها صارت عظاما، واللحم الذي كسيه العظام من غيرها ممّا أحدثته القدرة لا من المضغة، ويردّ على الاحتمال الثاني أنّ المقرّر أنّ العظام تُخلق من ماء الرّجل خاصّة كالعصب والعروق والمفاصل، بخلاف ماء الأمّ فإنّه يخلق منه الحسن في الولد والسّمّن والهزال والشّعّر واللحم، وهذت الأشياء لا تدوم في الولد بل تزول وتتغيّر وتذهب، وهذا هو الحكمة في أنّ الولد يُنسب إلى الأب دون الأمّ، كما أنّ الحكمة في كون الأمّ أشفق على الولد من الأب⁽²⁾ مع أنّه خلق من مائهما جميعا كما قال تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ (5) خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ (6) يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾ [سورة الطّارق: 5-7]، هو أنّ ماء الأمّ يخرج من قدامها من بين ترائبها قريبا من القلب الذي هو موضع الشّفقة ومحلّ الرّحمة، والأب يخرج ماؤه من وراء ظهره من الصّلب، وهو بعيد من القلب الذي هو موضع الشّفقة، وسيأتي الكلام على حديث عبد الله بن سلام في كون الحمل تارة يكون أنثى، وتارة يكون ذكرا، وتارة يشبه أخواله، وتارة يشبه أعمامه، وحيث كانت العظام مخلوقة من ماء الرّجل خاصّة مع كون المضغة مخلوقة من ماء المرأة والرّجل معًا كيف تكون المضغة بتمامها عظاما، إذ يلزم عليه أن تكون العظام من مائهما معًا لتركب المضغة منهما بخلافه على الاحتمال الأوّل فإنّها مع كونها مخلوقة من المائين ميّز بالقدرة ما يخصّ ماء الرّجل فجعل عظاما، وما يخصّ الأنثى فجعل لحما وشعرا، وسيأتي الكلام عليه مفصّلا.

وبذلك مع ما ذكره الإمام السيوطي في الطبّ النبوي⁽³⁾ ظهر الرّدّ على من ذهب إلى أنّ الولد إنّما هو من ماء المرأة، وأنّ ماء الرّجل عاقد له كالأنفحة للّبن، إذ كيف بعد تصريح الآيات السابقة والأحاديث الصّريحة الآتية يُلتفت إلى مقالته أو يُعوّل على كلامه، ولذلك قال صاحب الكشّاف في تفسير قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ

(1) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود، 6/94.

(2) ج 77.

(3) المنهج السوي والمنهل الروي في الطب النبوي، ص 115.

رَزَقَهُنَّ وَكَسَوْتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ... ﴿[سورة البقرة: 233] الآية أي: على الذي يُولد له (وهو الوالد) وله في محلّ الرّفع على الفاعليّة، نحو: عليهم في غير المغضوب عليهم، فإن قلت: لم قيل المولود له دون الوالد؟ قلت: ليعلم أنّ الوالدات إنّما ولدت لهم لأنّ الأولاد للآباء، ولذلك ينسبون إليهم لا إلى الأمّهات، وقد أنشد في حقّ المأمون بن الرّشيد حين عابه هشام بن عليّ فقال له: بلغني أنّك تريد الخلافة، وكيف تصلح لها وأنت ابن أمة؟ فقال له: كان إسماعيل ابن أمة وإسحاق ابن حُرّة، فأخرج الله تعالى من صلب إسماعيل خير ولد عليهم الصلاة والسّلام، فعند ذلك أنشد الشّاعر:

لا تحقرنّ امرءاً من أن تكون له أمٌّ من الرّوم أو سوداء دعجاء
فإنّما أمّهات النّاس أوعية مسـتودعات، وللأبناء آباء
ولهذا كان على الآباء أن يرزقوهنّ ويكسوهنّ إذا أرضعن ولدنّ كالآطّار، ألا ترى أنّه ذكرهم باسم الوالد حيث لم يكف هذا المعنى، وهو قوله تعالى: ﴿وَإِخْشَوْا يَوْمًا لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَنْ وَالِدِهِ شَيْئًا﴾ [سورة لقمان: 33]⁽¹⁾، ثمّ قال في تفسير قوله تعالى: ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةُ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ﴾ [سورة البقرة: 233] فإن قلت: كيف قيل بولدها وبولده؟ قلت: لما تُهيت المرأة عن المضارة أضيف إليها الولد استعطافاً لها عليه أنّه ليس بأجنبيّ منها، فمن حقّها أن تشفق عليه، وكذلك الوالد⁽²⁾. انتهى

المبحث الثاني: أن المولى أبا السّعود-تبعا لغيره-حمل (ثمّ) في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ [سورة المؤمنون: 14] على كمال التّفاوت بين الخليقين تبعا لما قاله المحقّق التّفنّازاني في المطّول، حيث قال في باب الوصل والفصل: و(ثمّ) للترتيب مع التراخي، لكنّها كثيرا ما تجيء لاستبعاد مضمون الجملة الثّانية عن الأولى وعدم مناسبة له، نحو: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ [سورة المؤمنون: 14]⁽³⁾، وإن كان الرّضي جوّز فيها أن تكون للتّفاوت زمانا على ما تقدّم نقله عنه، وحيث حمل المولى أبو السّعود-تبعا للمحقّق- (ثمّ) في الآية المذكورة على إفادتها جزء معناها الحقيقي (وهو التّرتيب) مع انتفاء الجزء الآخر (وهو التراخي زمانا) بأن استعملت في كمال التّفاوت بين الخليقين واستبعاد مضمون الجملة الثّانية عن الأولى، فهي عنده للتّفاوت في الرّتبة، وإن كان الرّضي جوّز فيها أن تكون للتّفاوت زمانا.

وحيث كان الأمر كذلك فقد جوّز المولى أبو السّعود مع هذا أن يكون المراد بالخلق الآخر في قوله: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ [سورة المؤمنون: 14] صورة البدن أو الرّوح، أو القوى فيه، أو المجموع، فمقتضاه أنّه على الاحتمال الأوّل يتأخّر تصوير البدن عن كسوة العظام لحما، وقد قدّم أنّه فسّر قوله تعالى: ﴿فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا﴾ [سورة المؤمنون: 14] بقوله بأن صلبناها وجعلناها عمودا للبدن على هيئات وأوضاع مخصوصة تقتضيها

(1) الكشف، الزمخشري، 279/1.

(2) المصدر نفسه، 280/1.

(3) لم نقف عليه.

الحكمة⁽¹⁾، وهذا من جملة التّصوير، فكيف يكون التّصوير للبدن متأخراً⁽²⁾ عن خلق العظام المصوّر بما ذكر، وسيأتي كلام العلماء واختلاف أقوالهم في وقت التّصوير.

وقول المولى أبي السّعود «أو الرّوح أو القوى بنفخه فيه» أي: بنفخ الله في البدن الرّوح، أو القوى إشارة إلى المذهبين في تقدّم خلق الرّوح على الجسد أو تأخّرها عنه، فقوله «أو الرّوح» إشارة إلى القول بتأخّر خلقها عن خلق الجسد، وقوله: «أو القوى» إشارة إلى القول بتقدّم خلقها عن خلق الجسد، وأنّ المتأخّر إنّما هو إحداث القوى في الجسد، وعلى كلّ من المذهبين فمقتضاه تأخّر إحياء الجسد عن صيرورة المضغّة عظاما، فتكون الحياة حالة في الجميع، وسيأتي نقل الخلاف في حلول الحياة في العظام وما ينبني على ذلك من الحكم بطهارتها أو نجاستها عند الموت، وتقدّم لك عن العلقمي والقاضي عياض والنّووي أنّه يؤخذ من هذه الآية ومن حديث ملك الأرحام أنّ مصير المضغّة عظاما بعد نفخ الرّوح في المضغّة، وسيأتي في المبحث الثالث ردّ العلماء لذلك وتحقيق ما أشار إليه المولى أبو السّعود من الخلاف في تقدّم خلق الرّوح على خلق الجسد أو تأخّره عنه بقوله السّابق ما صرح به المحقّق التّفتازاني في شرح المقاصد، والقاضي في الطّوابع، قال في شرح المقاصد: أنّ النفوس الإنسانيّة سواء جعلناها مجرّدة أو مادّيّة حادثّة عندنا لكونها أثر القادر المختار، وإنّما الكلام أنّ حدوثها قبل البدن لقوله عليه الصّلاة والسّلام: (خلق الله تعالى الأرواح قبل الأجساد بألفي عام، أو بعده)⁽³⁾ لقوله تعالى بعد ذكر أطوار البدن: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ [سورة المؤمنون: 14] إشارة إلى إفاضة النّفس، ولا دلالة في الحديث مع كونه خبر واحد على أنّ المراد بالأرواح النفوس البشريّة أو الجواهر العلويّة، ولا في الآية على أنّ المراد أحداث النّفس أو أحداث تعلّقها بالبدن⁽⁴⁾. انتهى كلامه

قال في المواقف بعد ذكر الاستدلال بالآية والحديث للمذهبين وغاية الأدلّة الظنّ دون اليقين المطلوب في باب العقائد⁽⁵⁾، فأشار إلى نفي الدليل القاطع من الطرفين، وهو كذلك.

وقضيّة كلام الإمام الغزالي حدوث الرّوح بعد كمال الخلق للبدن، وحمل الحديث في خلق الأرواح قبل الأجساد على أرواح الملائكة، والأجساد على السّماوات ونحوها، كما قرّره في كتابه (السّر المضمّنون به على غير أهله)⁽⁶⁾، وقد أشار المحقّق التّفتازاني إلى ردّه في شرحه للمقاصد بقوله: ولا دلالة في الحديث مع كونه خبر

(1) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السّعود، 6/126.

(2) ل78.

(3) سبق تخريجه.

(4) شرح المقاصد في علم الكلام، التّفتازاني، 2/36.

(5) المواقف، الإيجي، 2/677.

(6) رسائل الإمام الغزالي (إجماع العوام عن علم الكلام، المنقذ من الضلال، المضمّنون به على غير أهله، ترتيب الأوراد)، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، مخطوط، ل158.

واحد على أنّ المراد بالأرواح النفوس البشرية أو الأرواح العلوية... إلخ⁽¹⁾، وقد استنبط القاضي من قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ (27) ارْجِعِي...﴾ [سورة الفجر: 27-28] الآية أنّها تُشعر بقول من قال: كانت النفوس قبل الأبدان في عالم القدس⁽²⁾، وسلك مولانا ابن كمال الوزير خلافه، فقال في تفسير قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾ [سورة الأنبياء: 104] أنّ الخلق بمعنى المخلوق، والأول هو البدن، فإنّه متقدّم خلقه على خلق الرّوح⁽³⁾،⁽⁴⁾ وتقدّم لك ردّ مولانا سعدي أفندي عليه في ذلك، وتقدّم عن المولى خسرو أنّه قال: القائل بتأخّر خلق الرّوح عن البدن يحمل التأخّر على التأخّر الذاتي لا الزّمني⁽⁵⁾، وتقدّم ما فيه فليتدكّر.

وأما الإشارة إلى أنّ الرّوح من المجرّدات بقول المولى أبي السّعود «أو القوى بنفخه فيه» فبيان ما ذكره القاضي البيضاوي في تفسير قوله تعالى من سورة الحجر ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ﴾ أي عدلت خلقته وهيّأته لنفخ الرّوح فيه، ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ [سورة الحجر: 29] حتّى جرى آثاره في تجاويف أعضائه فحيّ، وأصل النفخ إجراء الرّيح في تجويف جسم آخر. ولما كان الرّوح يتعلّق أولاً بالبخار اللّطيف المنبعث من القلب، وتفيض عليه القوّة الحيوانيّة فيسري حاملاً لها في تجاويف الشّرايين إلى أعماق البدن، جعل تعليقه بالبدن نفخاً وإضافة الرّوح إلى نفسه كما مرّ في سورة النساء⁽⁶⁾. انتهى

قال مولانا الفاضل سعدي أفندي: قوله «ولما كان الرّوح يتعلّق أولاً...» إلخ هذا مبنيّ على قاعدة الفلسفة على ما هو دأبه كثيراً في هذا الكتاب، ثمّ أراد بالرّوح النّفس النّاطقة التي يُشير إليها كلّ أحد بقوله (أنا)، وقوله «البخار اللّطيف» المسمّى عند الأطباء روحاً، وقوله «المنبعث من القلب» القلب له تجويف في جانبه الأيسر، ينجذب إليه لطيف الدّم فيُسخنه بحرارته المفرطة، وهذا البخار هو المتعلّق⁽⁷⁾ الأوّل للنّفس النّاطقة، وقوله «جعل تعلّقه بالبدن» أي بهذه الكيفيّة، وقوله «وإضافته إليه» لما مرّ في النساء، حيث قال في تفسير (وروح منه): وذو روح صدر منه، لا بتوسّط ما يجري مجرى الأصل والمادّة له⁽⁸⁾، وقيل: الإضافة إضافة التّشريف، نحو: بيت الله، وناقّة الله، أو الملك؛ إذ هو المتصرّف في الإنشاء للرّوح والمودعها حيث شاء، وفي هذا بحث؛ فإنّ جميع الأرواح كذلك، فتخصيصه بالإضافة لا بدّ له من مخصّص.

(1) شرح المقاصد في علم الكلام، التفتازاني، 36/2.

(2) ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 311/5.

(3) في ب: متقدّم خلقه على خلق الجسد.

(4) لم نقف عليه.

(5) لم نقف عليه.

(6) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 210/3.

(7) ل 79.

(8) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 111/2.

وقال الفاضل الكازروني في حواشيه عليه: قوله «جعل تعلّقه بالبدن نفخا» أي: الرّوح لا ينفخ في البدن لأنّه أمرٌ خارجٌ عن البدن مجرّدٌ على ما هو مقتضى كلامه هنا، وصرّح سابقا بوجود المجرّدات، لكن لما كان متعلّقا بالبخار اللطيف الذي حصل في القلب ولا يشتهه بتبخّر لطائف الأخلاط الجائية من الكبد إليه، وهذا البخار نافذ في التجاويف، منفوخ فيها، فنسبة النفخ إلى الرّوح باعتبار تعلّقه بما هو منفوخ حقيقة، فتكون النسبة مجازا عقليّا على قاعدتهم، ولا حاجة إلى هذا التأويل، بل أن يُقال أنّ المراد بالرّوح نفس هذا البخار، وعند هذا البخار ونفخه في البدن تتعلّق النفس النّاطقة⁽¹⁾. انتهى

وقد حقّق الغزالي ذلك في رسالته في التّسوية بأبسط⁽²⁾، فلترجع.

هذا وقد قال في الطّوابع: قد استدللّ القائلون بالتّجرّد للرّوح بآيات، منها أنّه تعالى لما بيّن كيفية تكوّن البدن ذكر ما يعتوره من الأطوار ثمّ قال: ثمّ أنشأناه خلقا آخر وعنى به الرّوح، فدلّ على أنّ الرّوح غير البدن المخلوق في الأصل من سلالة من طين، فالمذكور في آية خلق الإنسان من السّلالة هو الجسد مع ما اشتمل عليه من الرّوح الحيواني، فقد قال تعالى في آدم أبي البشر عليه السلام: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ (28) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ [سورة الحجر: 28-29] فهذا ظاهر في تفصيل المُجمل في الخلق من السّلالة، وأنّ ذلك للبدن المذكور⁽³⁾، ولهذا قال الإمام شهاب الدّين السّهروري في كتابه (سبوح الفتوح في ذكر الرّوح): أنّه تعالى اصطفى جسم آدم عليه السلام واتّخذه مصدر السرّ الأكبر في جعله الخليفة في الأرض المشار إليه بقوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [سورة البقرة: 30]، فخمّر الأجزاء الأرضيّة الجسميّة أربعين صباحا تقلّبه أيدي القدرة لإيداع أسرار، وعلم آدم الأسماء كلّها، ثمّ صقل مرآة وجوده بالتّسوية، ثمّ نفخ فيه روحه، فاستعدّت جداول أجزائه وأبعاضه لجريان عدد بحر الصّفات، فصار سمعه واعيا، وبصره ناظرا، ولسانه ناطقا، ويده باطشة، وقدمه ساعية، وقلبه مريدا، ينشأ منه القدرة⁽⁴⁾. انتهى، وبالجمله فالظواهر لا تُفيد القطع، وتقبل التأويل، ولهذا كانت المسألة ظنيّة.

هذا وأكثر المتكلّمين على أنّ الرّوح جسم لا جوهر مجرّد لقوله تعالى: ﴿فَادْخُلِي فِي عِبَادِي (29) وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾ [سورة الفجر: 29-30]، والتّجرّد ينافيه، قال المحقّق الصّفوي: الدّليل على عدم التّجرّد للرّوح من الكتاب والسّنة لا يُحصى من الدّخول والخروج والقبض والرجوع، وصعودها إلى السّماء وفتح أبوابها لها، قال تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [سورة الأنعام: 93]، وقال تعالى: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ (27) ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً (28) فَادْخُلِي فِي

(1) حاشية على تفسير البيضاوي، الكازروني، 12/2.

(2) كتاب النفخ والتسوية، أبو حامد الغزالي، مخطوط، ل2.

(3) ينظر: طوابع الأنوار من مطالع الأنظار، البيضاوي، ص152.

(4) ينظر: كشف الفضائح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية، السهروردي، ص232.

عِبَادِي (29) **وَادْخُلِي جَنَّتِي** [سورة الفجر: 27-30]، وهذا يُقال عند المفارقة للبدن، وقال تعالى: **﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾** [سورة الشمس: 7] سَوَّى النَّفْسَ كَمَا سَوَّى الْبَدَنَ، قال تعالى: **﴿الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ﴾** [سورة الانفطار: 7] سَوَّى بَدَنَهُ كَالْقَالِبِ لِنَفْسِهِ، فتسوية البدن تابع لتسوية النفس، والبدن موضوع لها كالقالب، فتتأثر وتنفعل عن البدن كما يتأثر البدن وينفعل عنها، فيكتسب البدن الطَّيِّب والخبيث من طَيِّب النفس وخبيثها، وتكتسب النفس الطَّيِّبة والخبيثة من طيب البدن وخبيثه، فأشَدَّ الأشياء ارتباطا وتناسبا وتفاعلا وتأثرا من أحدها بالآخر الروح والبدن، ولهذا يُقال عند المفارقة: اخرجني أيتها الروح الطَّيِّبة كانت في الجسد الطَّيِّب، واخرجني أيتها الروح الخبيثة كانت في الجسد الخبيث، وقال تعالى: **﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا...﴾** [سورة الزمر: 42] الآية وصفها بالتَّوَفَّى والإمساك والإرسال، وقد ثبت أنَّ بصر الميّت يتبع نفسه إذا قبضت، والملك يقبضها فتأخذها الملائكة فيوجد لها كالطَّيِّب نفحة مسك على وجه الأرض، وتصعد إلى السَّماء، وتفتح لها أبواب السَّماء فتصعد من سماء إلى سماء، وروح الكافر تُطرح طرْحًا وتدخل مع البدن في قبره، ونسمة المؤمن (أي روحه) طائرٌ تعلق في شجر الجنة حتَّى يردّها الله تعالى إلى جسدها، وأرواح الشَّهداء في جوف طير خضر تعلق من ثمرة الجنة، وتعلق أي تأكل العُلقة. إلى غير ذلك من الأحاديث الدَّالة على عدم التَّجَرَّد، ولم يقل بالتَّجَرَّد من الملتين إلَّا شذمة منهم الإمام الغزالي، وذلك من تقليدهم للفلسفة، وتأويل هذه الأدلَّة السابقة فتح باب الإلحاد، وعلامة العناد، وإضلال العباد، وأدلَّة الفلاسفة في تجرُّدها ليست بشيء، ولولا خوف الإطالة لأوردناها واحدة بعد واحدة ورددناها، كذا قال المحقِّق الصَّفوي، وقال أيضا: أقول: قولهم في صفة المجرَّدات ليس بداخل ولا خارج، ولا متَّصل ولا منفصل، ولا قريب ولا بعيد، ولا فوق ولا تحت، ولا متناه ولا غير متناه، لا أرى ذلك إلَّا من صفات المعدومات وسمات الأمور الدَّهنيَّة الصَّرفة، فإنَّ كل معدوم موصوف بتلك الصَّفات، أو إثبات صفات أحسن الأشياء، بل علامات لا شيء للواحد الواجب الحي القيوم بأنَّه مدح أو ثناء له سبحانه مما يتعجب منه عقل كلِّ لبيب، وقد أنشد أبو محمَّد الشَّهرستاني رَحِمَهُ اللهُ:

لَعَمْرِي لَقَدْ طَفَقَ الْمَعَاهِدُ كُلُّهَا وَسِيرَتْ طُرْفِي بَيْنَ نَلَكِ الْمَعَالِمِ
فَلَمْ أَرَّ إِلَّا وَاضِعًا كَفَّ حَائِرٍ عَلَى ذَقْنٍ أَوْ قَارِعَا سِرِّ نَادِمِ
وأنشد أبو عبد الله الرَّازي:

نَهَائِيهِ أَقْدَامُ الْعُقُولِ عَقَالٌ وَأَكْثَرُ سَعْيِ الْعَالَمِينَ ضَلَالٌ
وَأَرْوَاحُنَا فِي وَحْشَةٍ مِنْ جُسُومِنَا وَخَاصِلُ دُنْيَانَا أَدَى وَوَبَالٌ
وَلَمْ نَسْتَفِدْ مِنْ بَحْنِنَا طُولَ عُمْرِنَا سِوَى أَنَّ جَمْعَنَا فِيهِ قِيلَ وَقَالُوا
وقال بعض علماء المعتزلة المتفلسفة:

يَا أَغْلُوطُةَ الْفِكْرِ حَارَ أَمْرِي وَأَنْقَضَ عُمُرِي
سَافَرْتُ فِيكَ الْعُقُولَ فَمَا رَبِحْتُ إِلَّا أَدَى السَّوْمَرِ

فَلَحَّـا اللّٰهُ الْاَوَّلٰى زَعُمُوْا اَنَّكَ الْمَعْرُوفُ بِالنَّظَرِ
كَذَّبُوْا اِنَّ الَّذِيْ ذَكَرْتُمْ خَارِجٌ عَن فُـوَّةِ الْبَشَرِ
انتهى كلام الصّفوي⁽¹⁾

هذا وحيث قلنا بأنّ الأرواح جواهر غير متحيّزة، فلا ينافي ذلك أنّ أرواح أهل النار لا تكون متحيّزة فيها إذا صاروا معدّيين، لأنّ التّحيّز عليها مع إثبات التّجرّد لها محال، وقد صرّح العلماء بأنّ المدرك للنّعم والعذاب هو الرّوح وذلك بواسطة البدن وعلاقتها به، فكما أنّ ما يدركه الرّوح فيها من النّعيم والعذاب بواسطة البدن كذلك إدراكها في الآخرة بواسطة وكونه في جنّة أو نار، لكن الفلاسفة من القائلين بالمجرّدات قد نفوا حشر الأجساد وقالوا أنّ الحساب والعقاب إنّما هو للأرواح المجرّدة مع قولهم بتكفيرهم بذلك، فالثّواب والعقاب روحانيّ وجسمانيّ عند أهل الشّرع وإن قيل بتجرّد الرّوح كما أسلفناه.

المبحث الثالث: تقدّم لك عن حاشية الجامع الصّغير للشيخ العلقمي أنّه استخرج من هذه الآية ومن حديث ملك الأرحام أنّ مصير المضغة عظاما إنّما هو بعد نفخ الرّوح فيه، وهذا مشكل، فقد تقدّم لك أنّ أحد الاحتمالات الذي ذكرت في تفسير قوله تعالى ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ [سورة المؤمنون: 14] أنّه الرّوح كما حكاه أبو السّعود، وأنّه انبنى على ذلك القول بتأخّر خلق الرّوح عن خلق الجسد، أو تأخّر تعلّقه به، فكيف يؤخذ من الآية أنّ مصير المضغة عظاما إنّما هو بعد نفخ الرّوح في المضغة، مع ذكر الله لها ب(ثم) الدّالة على تأخّر وجود الرّوح أو تعلّقه بالبدن عن صيرورة المضغة عظاما وإن كان حقيقة التّراخي بيّن مستعملا فيه كلمة (ثم) كما تقدّم، ثم رأيت العلامة ابن حجر الهيتمي شيخ الشافعية قال ما نصّه⁽²⁾: قال القاضي عياض وأقرّه الإمام النّووي وغيره: ظاهر حديث «إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ فِي أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ يَكُونُ عَاقَةً مِّثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِّثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يُرْسَلُ إِلَيْهِ الْمَلَكُ فَيَنْفُخُ فِيهِ الرُّوحَ...»⁽³⁾ أنّ الملك ينفخ الرّوح في المضغة، وليس مرادا، بل إنّما تنفخ فيه بعد أن تتشكّل بشكل ابن آدم وتتصوّر بصورته كما قال تعالى: ﴿فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ [سورة المؤمنون: 14] أي بنفخ الرّوح فيه⁽⁴⁾. انتهى

قال ابن حجر: ولك أن تقول ليس ظاهره ذلك، وإنّما ظاهره أنّ الإرسال بعد الأربعين الثالثة المنتقضي اسم المضغة بانقضائه، وتلك البعدية لم تُحدّد، فيُحتمل أنّه بعد الأربعين الثالثة تصوّر في زمن يسير، وبعد تصوّره يرسل الملك لينفخ الرّوح⁽⁵⁾.

(1) لم نقف عليه.

(2) ل 81.

(3) سبق تخريجه.

(4) الفتح المبين بشرح الأربعين، ابن حجر الهيتمي، ص 202.

(5) المصدر نفسه، ص 202.

ثم رأيت القرطبي في المفهم صرح بما ذكرته أنّ التصوير إنّما هو في الأربعين الرابعة، ثمّ كون التصوير في الأربعين الثالثة أو بعده على ما تقرّر ينافيه ما جاء في روايات آخر من أنّه عقب الأربعين الأول⁽¹⁾، وأجاب القاضي عياض بأنّ هذه الروايات ليست على ظاهرها، بل المراد أنّه يكتب ذلك ويفعله في وقت آخر، لأنّ التصوير عقب الأربعين الأولى غير موجود عادةً، وإنّما يقع في الأربعين الثالثة في مدة المضغّة كما نصّت عليه الآية المذكورة ﴿فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا﴾ [سورة المؤمنون: 14]⁽²⁾ وفيه نظر وإن أقرّه التّووي وغيره عليه، فإنّ مجرد التصوير لا يدلّ عن خلق العظام فلا دليل في الآية لما ذكره، وحينئذ يمكن الجمع بأنّه عقب الأربعين الأولى يرسل الملك لتصوير تلك العلقّة تصويرا ظاهرا مقارنا لخلق عظمها ونحو ذلك، فتأمل ذلك فإنّي لم أر من صرح به مع أنّ الجمع لا يتمّ إلّا به، أو يقال أنّ ذلك يختلف باختلاف الأشخاص؛ فمنهم من يُصوّر بعد الأربعين الأولى، ومنهم من لا يُصوّر إلا في الأربعين الثالثة أو بعدها.

ثمّ رأيت في رواية لمسلم ما يدفع الجمع الأوّل، وهو: «إِذَا مَرَّ بِالنُّطْفَةِ ثِنْتَانِ وَأَرْبَعُونَ لَيْلَةً بَعَثَ اللَّهُ إِلَيْهَا مَلَكًا فَصَوَّرَهَا وَخَلَقَ سَمْعَهَا وَبَصَرَهَا وَجِلْدَهَا وَلَحْمَهَا وَعِظَامَهَا...»⁽³⁾ الحديث ففيها تصرّح بأنّ خلق العظم يكون عقب الأربعين الأولى، فإن حملنا خلقه هنا على ابتدائية وبعد الأربعين الثالثة على تمامه أمكن على ما ذكرناه من الجمع الأوّل، والأربعين الجمع الثاني.

ثمّ رأيت بعضهم ذكر ما يؤيّد ما ذكرته من الجمعين، حيث قال -بعد رواية مسلم المذكورة-: فتأولها بعضهم على أنّ الملك يُقسّم النطفة إذا صارت حلى أجزاء، فيجعل بعضها للجلد، وبعضها للّحم، وبعضها للعظم، فيقدّر ذلك كله قبل وجوده، وهذا خلاف ظاهر الحديث، بل ظاهره أنّه يُصوّرُها ويخلق هذه الأجزاء كلّها، وقد يكون ذلك بتصويره وتقسيمه قبل وجود اللّحم، وقد يكون هذا في بعض الأجنّة دون بعض، وفي بعض الروايات ما يقتضي أنّ التصوير يكون في يوم السابع، وهذا مذهب الأطباء، فإنّهم صرّحوا بأنّ المنّي إذا نزل الرّحم أزيد وأرغى ستّة أيّام أو سبعة، وفيها يصوّر من غير استمداد من الرّحم، ثمّ يستمدّ منه وتبتدئ خطوطه ونقطه بعد ثلاثة أيّام، ثمّ بعد ستّة أيّام (وهو خامس عشر العلق) ينفذ الدّم إلى الجميع، فتصير علقّة، ثمّ يظهر تميّز الأعضاء ويتنحّى بعضها عن البعض، ويمتدّ رطوبة النّخاع، ثمّ بعد تسعة تنفصل الرّأس عن المنكبين، والأطراف عن الأصابع. قالوا: وأقلّ مدّة يتصوّر الذّكر فيها ثلاثون يوما، والزّمان المعتدل في تصوير الجنين خمسة وثلاثون يوما، وقد يتصوّر في خمسة وأربعين يوما، وأجاب بعضهم بجواب آخر غير ما تقدّم، فحمل حديث «إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ...»⁽⁴⁾ إلخ على أنّ الجنين يغلب عليه في الأربعين الأولى وصف المنّي، وفي الأربعين الثانية وصف العلقّة، وفي الثالثة وصف

(1) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، القرطبي، 6/655.

(2) ينظر: إكمال المعلّم بقوائد مُسلّم، القاضي عياض، 127/8.

(3) رواه مسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب كيفية خلق الأدمي في بطن أمه وكتابه رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته، ح2645، 2037/4.

(4) سبق تخريجه.

المضغة، وإن كانت خلقته قد تمت وتم تصويره، وفي رواية في سندها السدي (وهو مختلف في توثيقه) عن ابن مسعود وجماعة من الصحابة أن التصوير لا يكون قبل ثمانين يوما، وبه أخذ طوائف من الفقهاء^(١)، وقالوا: أقل ما يتبين فيه خلق الولد ثمانون يوما. ثم قال ابن حجر: المذكور أن من قال لزوجه إن كنت حاملا فأنت طالق، فولدت له دون ستة أشهر في التعليق طلقت سواء كان يطؤها أم لا لتحقق الحمل حينئذ عند التعليق، لأن أقل مدته ستة أشهر، ونزع ابن الرفعة فيما إذا كان يطؤها بأن كان الولد ونفخ الروح فيه يكون بعد أربعة أشهر كما شهد به الخبر، فإذا أتت به لخمس أشهر مثلا احتمل العلوق به بعد التعليق، قال: والستة إنما هي معتبرة لحياة الولد غالبًا.

وأجاب عنه أبو زرعة بأن الخبر ليس فيه أن النفخ يكون عقب الأربعة، فإن لفظه ثم يأمر الله الملك فينفخ فيه الروح، و(ثم) تدل على تراخي أمر الله بذلك، ومدته مجهولة، لكن لما استنبط الفقهاء من القرآن أي من آية ﴿وَحَمَلُهُ وَفَصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [سورة الأحقاف: 15] مع آية ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [سورة البقرة: 233] أقل مدة الحمل ستة أشهر علم أنها مدته وأن نفخ الروح عندها^(٢). انتهى

وفي ادعائه أن هذا الاستنباط يدل على أن النفخ عند الستة أشهر وقفة، بل لا دلالة على ذلك بوجه كما هو ظاهر مما مر ومما سيأتي، والأولى أن يقال أن (ثم) دلت على التراخي، ولا تُعرف مدته ولا أنها تختلف باختلاف الأولاد أو لا، فأنيط بالأمر المحقق (وهو الستة)، لأن العصمة ثابتة بيقين فلا ترفع إلا به، فاندفع قول ابن الرفعة إذا أثبت لخمس أشهر مثلا احتمل العلوق به بعد التعليق، ووجه الدفع أن كل احتمال لا يرفع العصمة، وإنما يرفعها أمر محقق أو مظنون، وكلاهما منتفٍ هنا، ولم نخلف أن نفخها إنما يكون بعد مائة وعشرين يوما، قال القاضي: واتفق العلماء على أن نفخ الروح لا يكون إلا بعد أربعة أشهر (أي عقبها كما صرح به جماعة)^(٣)، وخبر أحمد بأن الأربعين الرابعة تتخلق فيها العظام، ثم بعدها تنفخ الروح ضعيف، قال بعضهم: وهو غلط بلا شك، فإنها تنفخ بعد الأربعين الثالثة، وعن ابن عباس أنها تنفخ بعد أربعة أشهر وعشرة أيام، لكن في إسناده نظر، لكن ضعفه أحمد وحوله في الخامس، وحركة الجنين في الجوف قرينة غالبا لذلك النفخ. قيل: وهذا حكمة كون عدة الوفاة أربعة أشهر وعشرة أيام، لأنها بالشروع في الخامس من غير ظهور حمل تتبين براءتها منه، والعشرة احتياط، أو أن الروح تنفخ فيها كما قاله ابن المسيب وتبعه أحمد وروي عن ابن عباس رضي الله عنه، ويؤخذ منه أن السقط لا يُصلّى عليه حتى يبلغ تلك المدة، لأنه قبلها جماد^(٤). انتهى كلام ابن حجر

(١) ل 82.

(٢) الفتح المبين بشرح الأربعين، ابن حجر الهيتمي، ص 204.

(٣) ينظر: إكمال المعلم بفوائد مسلم، القاضي عياض، 127-124/8.

(٤) الفتح المبين بشرح الأربعين، ابن حجر الهيتمي، ص 204-206.

وبه يتبين لك ما ذكره القاضي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [سورة البقرة: 234] من أنَّ الحمل إن كان ذكرًا ينفخ فيه الروح في رأس الثلاثة أشهر، وإن كان أنثى ففي رأس الأربعة، وجعل العشرة للاستظهار⁽¹⁾، وقد اعترضه الكازروني بأن ظاهر الحديث أنَّ النَّفْخَ إنما يقع في رأس الأربعة أشهر مطلقاً، وأجاب بأن كلام القاضي يمكن حمله على أنَّ الحمل إذا كان ذكرًا نفخ الروح في بعض الجسد، ولا يتم في جميعه إلا بعد الأربعة أشهر، والحديث محمولٌ على تمام النَّفْخِ في كامل الجسد⁽²⁾. انتهى

وهذا الجمع قصورٌ منه وعدم اطلاع على كلام العلماء المتقدم.

هذا وقد جرى خلافٌ بين العلماء في حلول الحياة في العظم، ويتفرع عن ذلك القول بنجاسة العظام بعد الموت أو طهارتها، قال في الكشف في تفسير قوله تعالى: ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ [سورة يس: 78] ما نصّه: ولقد استشهد بهذه الآية من يثبت الحياة في العظام ويقول أنَّ عظام الميتة نجسة لأنَّ الموت أثر فيها من قبل أن الحياة تحلَّها، وأما أصحاب أبي حنيفة رحمهم الله فهي عندهم طاهرة، وكذلك الشعر والعصب، وزعموا أنَّ الحياة لا تحلَّها، فلا يؤثر فيها الموت، ويقولون أنَّ المراد بإحياء العظام في الآية ردّها إلى ما كانت عليه غضة رطبة في بدن حيٍّ حسّاس⁽³⁾. انتهى

وقال القاضي: وفيه دليل على أنَّ العظم ذو حياة، فيؤثر فيه الموت كسائر الأعضاء⁽⁴⁾.

قال مولانا سعدي: الدليل بالحقيقة في قوله: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي...﴾ [سورة يس: 79] الآية⁽⁵⁾.

وذكر ابن الهمام في مسأيرته أنَّ السنَّ لا تحلَّ فيه الروح، ومع هذا يتألم السنَّ ويوجع، وإن لم تتصل به الروح لكونه متصلاً باللحم، وروى في ذلك أثراً عن النبيّ صلى الله عليه وسلم⁽⁶⁾، قال شارحه العلامة ابن أبي شريف: وهذا الأثر الذي ساقه لوائح الوضع عليه ظاهرة⁽⁷⁾. انتهى

هذا وقد ورد في الحديث الشريف عدد عظام ابن آدم، فأخرج الإمام مسلم عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: قال النبيّ صلى الله عليه وسلم: «إِنَّهُ خُلِقَ كُلُّ إِنْسَانٍ مِنْ بَنِي آدَمَ عَلَى سِتِّينَ وَثَلَاثِمِائَةِ مَفْصِلٍ...»⁽⁸⁾، وفي رواية: «عظما»، وأخرج أحمد عن بريدة أنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «فِي الْإِنْسَانِ سِتُّونَ وَثَلَاثِمِائَةِ مَفْصِلٍ فَعَلَيْهِ أَنْ يَتَصَدَّقَ

(1) ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 145/1.

(2) حاشية على تفسير البيضاوي، الكازروني، 143/2.

(3) الكشف، الزمخشري، 31/4.

(4) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 274/4.

(5) ل 83.

(6) لم نقف عليه.

(7) كتاب المسامرة في شرح المسامرة، ابن أبي شريف، 56/2.

(8) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، ح 1007، 698/2.

عَنْ كُلِّ مَفْصِلٍ مِنْهَا صَدَقَةٌ». قَالُوا فَمَنْ الَّذِي يُطِيقُ ذَلِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: «الْثُّخَاعَةُ فِي الْمَسْجِدِ تَدْفِنُهَا، أَوْ الشَّيْءُ تُنَحِّيهِ عَنِ الطَّرِيقِ، فَإِنْ لَمْ تَقْدِرْ فَرَكْعَتَا الضُّحَى تُجْزِي عَنْكَ»⁽¹⁾. وفي رواية: «تَكْفُ شَرَّكَ عَنِ النَّاسِ فَإِنَّهَا صَدَقَةٌ مِنْكَ عَلَى نَفْسِكَ»⁽²⁾، و«إِرْشَادُكَ ابْنَ السَّبِيلِ صَدَقَةٌ»⁽³⁾، وروي عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لِلْإِنْسَانِ ثَلَاثُمِائَةِ وَسْتُونَ عَظْمًا وَسِتَّةٌ وَثَلَاثُونَ سُلَامَى فِي كُلِّ عَظْمٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ صَدَقَةٌ»، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَمَنْ لَمْ يَجِدْ؟ قَالَ: «لِيَأْمُرَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ لِيَنْهَى عَنِ مُنْكَرٍ»، قَالَ: فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ قَالَ: «فَلْيَهْدِي سَبِيلًا»، قَالَ: فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ؟ قَالَ: «فَلْيَرْفَعْ عَظْمًا مِنَ الطَّرِيقِ»، قَالَ: فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ ذَلِكَ؟ قَالَ: «فَلْيُعِنِ ضَعِيفًا» قَالَ: فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ ذَلِكَ؟ قَالَ: «فَلْيَدْعِ النَّاسَ مِنْ شَرِّهِ»⁽⁴⁾. والسَّلامَى (بضم السين) جمع سلامة، وهي الأنملة من أنامل الأصابع، وقيل: واحدة وجمعه سواء، ويجمع على سلاميات، وهي التي بين كل مفصلين من أصابع الإنسان، وقيل: هي في الأصل عظام الأصابع والأكف والأرجل، ثم استعمل في عظام سائر الجسد، وقيل: السَّلامَى كل عظم مجوف من صغار العظام، ومنه حديث خزيمة في ذكر السنة أي إلى السلامة أي: رجع إليه المخ.

والمعنى أنه يجب على كل عظم من عظام الجسد صدقة، ويكفي هذه الصدقات عن هذه الأعضاء ركعتان في الضحى، فإن الصلاة عمل بجميع أعضاء الجسد، فإذا صلى فقد قام كل عضو بوظيفته التي عليه في الأصل، وفيه بيان عظم فضل صلاة الضحى، وجسيم أجرها. انتهى

وقد نقل الأطباء أنَّ عظام ابن آدم مئتان وثمانية وأربعون، وحقق الإمام السيوطي في كتابه الطب النبوي في الجمع بين ما في الحديث الشريف من أنَّ العظام ثلاثمائة وستون وبين كلام الأطباء في أنَّها مئتان وثمانية وأربعون سوى السَّمسمانيات وسوى العظم الشَّبيه باللام الذي لليونانيَّين بأنَّه لعلَّه السَّمسمانيات كثيرة بحيث تتم بها العدة المذكورة في الحديث، أو أريد في الحديث مع العظام، وتكون السَّمسمانيات في العظام لشبهها بها أو قربها منها في الخلقة والمجاورة علي سبيل التغليب، والله تعالى أعلم⁽⁵⁾. انتهى المقصود منه.

بقي ههنا بحثان:

أحدهما: في جواب النبي ﷺ لعبد الله بن سلام رضي الله عنه كما في البخاري حين بلغه مقدم النبي صلي الله عليه وسلم المدينة، فأتاه يسأله عن أشياء، فقال: إني سألك عن ثلاثٍ لا يعلمهنَّ إلا نبيٌّ، ثالثها: وما بال الولد ينزغ إلى أبيه أو إلى أمه، قال: «أخبرني به جبريل أنفاً»... إلى أن قال: «وأمَّا الولد، فإذا سبق ماء الرجل ماء

(1) رواه أحمد في مسنده، تنمة مسند الأنصار، حديث بريدة الأسلمي، ح 22998، 104/38. وقال شعيب الأرناؤوط: صحيح لغيره.

(2) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال، ح 84، 89/1.

(3) أخرجه أبو نعيم في الحلية، 307/8. وقال: غريب.

(4) أخرجه البزار في مسنده، مسند أبي ذر الغفاري رضي الله عنه، مسند أبي حمزة أنس بن مالك، ح 9200، 118/16. وقال: لا نعلم رواه عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة إلا أبو عوانة.

(5) المنهج السوي والمنهل الروي في الطب النبوي، السيوطي، ص 120-122.

الْمَرْأَةُ نَزَعَ الْوَلَدَ، وَإِذَا سَبَقَ مَاءُ الْمَرْأَةِ مَاءَ الرَّجُلِ نَزَعَتِ الْوَلَدَ». قَالَ أَشْهَدُ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ⁽¹⁾. قال العلقمي: قوله «فإذا سبق ماء الرجل» رواية الفَرَّازِيِّ: «فَإِنَّ الرَّجُلَ إِذَا غَشِيَ الْمَرْأَةَ فَسَبَقَهَا مَاءُهَا»⁽²⁾، وقوله «نزع الولد» بالتَّصْبِ على المفعولية، أي: جذبه إليه، وفي رواية عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: «إِذَا عَلَا مَاءُهَا مَاءَ الرَّجُلِ، أَشْبَهَ الْوَلَدُ أَخْوَالَهُ، وَإِذَا عَلَا مَاءُ الرَّجُلِ مَاءَهَا أَشْبَهَ أَعْمَامَهُ»⁽³⁾، والمراد بالعلو في حديثها السَّبق، لأن كل من سبق فقد على شأنه، فهو علوٌ معنويٌّ.

وأما ما وقع عند مسلم في حديث ثوبان رفعه: «مَاءُ الرَّجُلِ أَبْيَضُ، وَمَاءُ الْمَرْأَةِ أَصْفَرُ، فَإِذَا اجْتَمَعَا، فَعَلَا مَنِيَّ الرَّجُلِ مَنِيَّ الْمَرْأَةِ، أَذْكَرَا يِاذْنِ اللَّهِ، وَإِذَا عَلَا مَنِيَّ الْمَرْأَةِ مَنِيَّ الرَّجُلِ، آتْنَا يِاذْنِ اللَّهِ»⁽⁴⁾ فهو مشكل من جهة أنه يلزم منه اقتران الشَّبه للأعمام إذا علا ماء الرجل، ويكون ذكرا لا أنثى، وعكسه، والمشاهد خلاف⁽⁵⁾ ذلك، لأنه قد يكون ذكرا ويشبه أخواله لا أعمامه، وعكسه⁽⁶⁾.

قال القرطبي: يتعين تأويل حديث ثوبان بأن المراد بالعلو السَّبق⁽⁷⁾.

قال العلقمي: قلت: والذي يظهر ما قدمته من تأويل العلو في حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا بالسَّبق، وأما حديث ثوبان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فيبقى العلو فيه على ظاهره، فيكون السَّبق فيه علامة التذكير والتأنيث، والعلو علامة الشَّبه، فيرتفع الإشكال، وكأن المراد بالعلو أكثر فيكون سببه الكثير بحيث يصير الآخر مغمورا فيه، فبذلك يحصل الشَّبه، وينقسم بحسب ذلك ستة أقسام؛ الأول: أن يسبق ماء الرجل ويكون أكثر فيحصل له الذكورة والشَّبه، والثاني: عكسه، والثالث: أن يسبق ماء الرجل ويكون ماء المرأة أكثر فيحصل له الذكورة والشَّبه، والرابع: عكسه، والخامس: أن يسبق ماء الرجل ويستويان فيذكر ولا يختص بشبهه، والسادس: عكسه⁽⁸⁾. انتهى

ثم رأيت الإمام السيوطي سبقه بهذا التفصيل في الطَّبِّ النبوي بعبارة أفصح، قال ابن القيم: إِنَّ سَبْقَ إِحْدَى الْمَاءَيْنِ سَبَبٌ لَشَبْهِ السَّابِقِ مَاءُهَا، وَعَلَوُ أَحَدَهُمَا سَبَبٌ لِمُجَانَسَةِ الْوَلَدِ الْعَالِي مَاءُهَا، فَهَذَا أَمْرَانِ: سَبْقٌ وَعَلَوٌ، وَقَدْ يَتَّفَقَانِ وَقَدْ يَفْتَرِقَانِ، فَإِنْ سَبَقَ مَاءُ الرَّجُلِ مَاءَ الْمَرْأَةِ وَعَلَاهُ كَانَ الْوَلَدُ ذَكَرًا وَالشَّبه لِلرَّجُلِ، وَإِنْ سَبَقَ مَاءُ الْمَرْأَةِ وَعَلَا

(1) رواه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب سورة البقرة، ح 4210، 1628/4.

(2) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [سورة البقرة: 30]، ح 3151، 1211/3.

(3) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحيض، باب وجوب الغسل على المرأة بخروج المني منها، ح 314، 251/1.

(4) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحيض، باب بيان صفة مني الرجل، والمرأة وأن الولد مخلوق من مائهما، ح 315، 252/1.

(5) ل 84.

(6) لم نقف عليه.

(7) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، القرطبي، 1/ 571.

(8) لم نقف عليه.

ماء الرجل كان أنثى والشبه للأمّ، وإن سبق أحدهما وعلى الآخر كان الشبه للسابق ماؤه والإذكاء والإناث لمن على ماؤه^(١).

قال بعضهم: قلت: أما كون العلوّ، أي سبب الإذكاء والإناث فالأحاديث دالة، وأما أنّ السبق سبب الشبه فالحديث الذي في الصحيحين لفظه: إن علا أو سبق فإن كان الشك للراوي فلا يتعين أن يكون السبق سبب الشبه، وإن كان لأحد الشيئين فالشبه لا يتعين أن يكون في غير الإذكاء والإناث، فمن الجائز أن يكون المراد هو الإذكاء والإناث، وحديث مسلم صريح في أنّ العلوّ سبب للشبه، فمن أين تكون الدلالة على هذا التفصيل؟ فليتأمل

فإن قلت: كيف اعتبر شبه الأب دون شبه الأمّ في القاذف كما في ولد الملاعنة أنظروهما، فإن جاءت به على نعت كذا وكذا أفتى لشريك بن سحماء، وإن جاءت به على نعت كذا وكذا فهو لبلال بن أخيه، فاعتبر شبه الواطئ^(٢). قلنا: لأنّ الولد من الأمّ محقق، والتردد في الواطئ، فاحتاج إلى تمييزه، وألحق الفقهاء الولد بأبوين وأكثر، ولا يلحق بأمين إذا لم يكن هناك فراش، ولو ادّعا امرأتان هل نعتبر القافه أم لا فيلحق بأشبههما منه؟ أمّا مذهب أبي حنيفة فعدم اعتبار القافه^(٣)، ويحتاج من اعتبر القافه إلى استبيان، والمروى عن أحمد اعتبار القافه فيها في الواطئ والموطوء، وهو أصحّ الوجهين لك فيه، واعتبار القافه من الأمّ عند الالتباس في الأمّ، وقد قال سليمان بن حرب عن حماد عن هشام بن حسان عن محمد بن سيرين قال: مج الوليد ونحن سبعة ولد سيرين، فمرّ بنا إلى المدينة، فلمّا دخلنا على زيد بن ثابت قيل له: هؤلاء بنو سيرين، قال: فقال زيد هذان لأمّ، وهذان لأمّ، فما أخطأ.

المبحث الثاني: تقدم عن الأطباء أنّ الحمل في الأربعين الثالثة تقدّر أعضاؤه وصورته وشكله وهيئته، واختلّفوا في أول ما يتشكّل ويخلق من أعضائه؛ فقال قائلون: القلب، لأنّه هو العضو الذي هو معدن الحرارة الغريزية التي

(١) تحفة المودود بأحكام المولود، ابن قيم، ص 278.

(٢) قصة اللعان أوردها البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب تفسير سورة النور، ح 4470، 1772/4.

(٣) القافه: معناها في القاموس هي إتباع الأثر. واصطلاحاً القيافة هي إلحاق الأولاد بأبائهم وأقاربهم، استناداً إلى علامات وإلى شبه بينهم، والتعرف على نسب المولود بالنظر إلى أعضاء جسمه وأعضاء والده، وهذا كان شائعاً في الجاهلية، لكن نهى عنه الإسلام وجعل موازين شرعية في كيفية إلحاق الأولاد بالأباء مع الجهل، وتأتي بمعنى تتبع أثر شخص ما، مثل: قاف أثر الشخص تبعه أو تقوف الشُرطَةُ أثر اللصّ. والشخص القائف هو الذي يعرف نسب الإنسان بفراسته ونظره إلى الأعضاء والذي يعرف الآثار أو هو خبير بالآثار ليستدلّ بها على الجنائيات. وهو أيضاً قد يقصد به علم قص الأثر أو علم معرفة الطريق وأشتهر به البدو في الصحراء من العرب وأشهر من عرف به آل مدلج بن مرة من قبيلة كنانة، ويقصد به متابعة أثر الماشي في الصحراء على الرمل حتى يعلموا أين ذهب. وهو من العلوم التي أندست حالياً. ولقد قام كفار قريش باستخدام أحد القاصين للأثر من بني مدلج عندما علموا بهجرة النبي محمد من مكة للمدينة ليقتفي أثره ويمسكوا به. ومن أشهر القائفين هو مُجَزَّر المدلجي الكناني، وهو صحابي وقائف مشهور استخدمه النبي محمد لإثبات أبوة زيد بن حارثة لابنه أسامة، وشهد كذلك من الفتوحات فتح مصر. ينظر: المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، 766/2. وتاريخ ابن يونس المصري، ابن يونس الصديقي، 425/1. والإصابة في تمييز الصحابة، بن حجر العسقلاني، 575/5.

هي مركّب الحياة، وقد أخبر المشرّحون أنّهم وجدوا في النّطفة عند كمال انعقادها نقطة سوداء. وقال آخرون: الدّماغ، لأنّه العضو الرّئيس من الإنسان، ومجمع الحواس، وهو مختصّ بالحيوان، منه تنبعث الحركة الإراديّة. وقالت طائفة: أنّه الكبد، لأنّه العضو الذي منه النّموّ والاعتداء الذي به قوام الحيوان، قالوا: ومقتضى النّظام الطّبيعي أن يكون ما به النّموّ (وهو الكبد) أولاً، ثمّ القلب، ثمّ الدّماغ، فإنّه في حالة النّموّ لا يحتاج إلى حسّ ولا تحرّك، وإنّما يكون ذلك عند تكامل النّمو، والذي شاهده علماء التّشريح واتّفقوا عليه أنّه أوّل ما يتبيّن في خلق جثّة الحيوان ثلاث نقط متقاربة بعضها من بعض يتوهّم أنّها رسم القلب والكبد والدّماغ، ثمّ يزداد بعضها من بعض هذا على امتداد أيّام الحمل، وأمّا أيّ النّقط الثلاث أقدم فليس⁽¹⁾ عندهم عليه دليل، ثمّ من بعد تفاصيل أعضائه وعظامه وعروقه وعصبه، وشقّ سمعه وبصره وفمه، وتفتّق خلقه بعد أن كان رتقا، ويركب فيه اللّسان، ويخطّط شكله وصورته، وتكسى عظامه لحما، ويُرَبط بعضها إلى بعض أحكمه وأقواه، وهو الأسر الذي قال الله تعالى فيه: ﴿نَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ﴾ [سورة الإنسان: 28]، ومنه الأسار الذي يربط به، ومنه الأسير، وفي مسند أحمد، يصل به إلى صفوان بن محرز، قال: «كان نبيّ الله داود عليه السلام إذا ذكر عذاب الله تخلّعت أوصاله، لا يمسكها إلّا الأسر، فإذا ذكرت رحمة الله تعالى رجعت»⁽²⁾، وقال المحقّق الصّفوي: إنّ في ابن آدم أجزاء أصليّة باقية تُسمّى عجا⁽³⁾، قال عليه السلام: كلّ شيء من الآدمي يلبى إلّا العجب⁽⁴⁾، وهو أصل الذّنب، وعليه يتركّب الجسد عند الإحياء في القبر، قال الغزالي في كتاب كشف علوم الآخرة: أنّ الإنسان ينبت من العصعص الذي هو عجب الذّنب، وهو أوّل ما يخلق في الإنسان، وفي الحديث: إنّ الإنسان بدأ من عجب الذّنب، ومنه يعود، وهو عظم على قدر الحمص ليس له مخّ، فمنه تنبت الأجسام في مقابرها كما ينبت البقل⁽⁵⁾. هذا كلامه

وقد اختلف في أنّ المولود هل يعطى قوّة السّمع والبصر حين يُشَقّ سمعه وبصره وينفخ فيه الرّوح، أو بعد خروجه من بطن أمّه، فمن قال إنّ ذلك في بطن أمّه نظر إلى أنّ القوّة مودعة في الجارحة، والإدراك بالفعل موقوف على زوال المانع، وبالخروج زال المانع، ومن قال أنّه بعد الخروج نظر أن لا فائدة في ذلك في بطن أمّه، حيث لا يترتّب عليه المقصود، وذكر الأطباء أنّ الولد يتغذّى من الدّم الذي ينزل في الرّحم، وأنّ الصّبيّ يجتذب الهوى فيتنفّس ويربو، ولهذا ذهب بعضهم إلى أنّ المرأة لا تحيض ما دامت حاملا إن كان طفلها صحيحا، فجميع الدّم يجتمع حول الجنين على الحجاب الأعلى مع اجتذاب النّفس، والسّرة طريق وصوله إلى الجنين، فيدخل الغذاء

(1) ل 85.

(2) لم أفد على الحديث في مسند أحمد، وقد رواه ابن أبي شيبة في مصنفه بلفظ: «كَانَ دَاوُدُ نَبِيُّ اللَّهِ إِذَا ذَكَرَ عِقَابَ اللَّهِ تَخَلَّعَتْ أَوْصَالُهُ لَا يَشُدُّهَا إِلَّا الْأَسْرُ فَإِذَا ذَكَرَ رَحْمَةَ اللَّهِ رَجَعَتْ». كتاب الزهد، كلام داود عليه السلام، ح 34258، 69/7.

(3) لم نقف عليه.

(4) الحديث بلفظ: «كُلُّ ابْنِ آدَمَ يَأْكُلُهُ التُّرَابُ إِلَّا عَجَبَ الذَّنْبِ مِنْهُ خُلِقَ وَفِيهِ يُرَكَّبُ» رواه مسلم في صحيحه، كتاب الفتن وأشراف الساعة، باب ما بين النفختين، ح 2955، 2271/4.

(5) كتاب الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة، أبو حامد الغزالي، ص 29.

إليه فيترى به وهو في حجب ثلاث، قال تعالى: ﴿يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ﴾ [سورة الزمر: 6]، فينزل الغذاء، ويشق الحجب من طريقه، ويتغذى بما لطف من الدم، والردىء من الدم الذي لا يصلح للغذاء ينزل إلى مجاري الحجب، فيمكث فيما فيه تجويف، ومن هنا لم تحض المرأة، بل ما تراه من الدم يكون فاسدا ليس بمعتاد، وهو إحدى الروايتين عن عائشة، وهو مذهب أبي حنيفة وأصحابه، وهو المشهور من مذهب أحمد ومذهب الشافعي، وهو رواية عن أحمد أن ما تراه في وقت عاداتها حيض، وبذلك يتبين لك ما قاله القاضي في تفسير قوله تعالى من سورة الشعراء: ﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ﴾ [سورة الشعراء: 78]، لأنه يهدي كل مخلوق لما خلق له من أمور المعاش والمعاد كما قال: ﴿وَالَّذِي قَدَّرَ فَهْدَى﴾ [سورة الأعلى: 3] هداية لما خلق من مبدأ إيجاده إلى منتهى أجله بأنه جلب المنافع ودفع المضار مبدؤها بالنسبة إلى الإنسان هداية الجنين إلى امتصاص دم الطمث من الرحم ومنتهاها الهداية إلى طريق الجنة والتنعم بلذائها⁽¹⁾.

قال مولانا سعدي أفندي: قوله «إلى امتصاص دم الطمث من الرحم» المشهور أن الجنين يمتص دم الحيض في الرحم، ولذلك لا تحيض المرأة في مدة الحمل، وأن الدماميل والقروح والبثور والطواعين والجذري والحصبة من ذلك، وأنكر ذلك العلامة ابن مروان بن زمر رحمهما الله، وقال سبب اشتها هذا الكلام بينهم أن جالينوس قال: اغتذاء الجنين من دم الطمث، فحمله كثير من أئمة الطب على ظاهره، واعتقدوا ذلك، وليس الأمر كذلك، فإن جالينوس إنما جرى على عادة اليونانيين في أنهم يُسمون كل دم يأتي إلى الرحم طمنا، فالطمث الحقيقي هو الذي يبقى به البدن لو اغتذى الجنين به لم يعيش البتة، وإنما يغتذى الجنين من أفضل دم، ويكون في بدن الأم، و أما الطمث الحقيقي فإنه يبقى مبعوثا في بدن الأم ولذلك يصيب وجوهه الكلف، وتقل شهوته، ويصيبه الكسل والشهوات الرديئة إلى ما لا يفيد غذاء، مثل: الفحم وأنوع من الأقذرة، وقد يصلح بدنها من ذلك ما يمكن أن ينصلح، ويبقى سائر في البدن مبعوثا إلى أن تلد فيستفرغ ذلك⁽²⁾ دفعة، ولهذا متى لم يتفرغ أصابها ضروب من البلايا، وربما هلك، ولكن لما كان الرحم يندفع إليها عندما ينقى البدن من لدن إدراك المرأة الدم الردىء الطمئي حقيقة يكتسب الرحم منه مثل ما تكتسبه الأواني خارجا عندنا، فإن آنية الزجاج بعيدة من أن يعلق بها شيء، فإن طال مكث الخمير من العجين في آنية الزجاج مدة طويلة ثم غسلتها جهدا، ووضعت فيها عجينا لا خمر فيه رأيت الاختمار قد دب فيه ديبيا حتى يكون خمرا، وسائر الذي وضع في آنية جديدة لم يدخلها خمير قط لا يصيبه اختمار، فبهذا يلحق غذاء الجنين قوة طمئية وإن كانت يسيرة يظهر آثارها بعد زمان⁽³⁾. انتهى كلام مولانا سعدي

(1) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 141/4.

(2) ل 86.

(3) لم نقف عليه.

ومما اعترض به على القاضي أيضا في دعواه أنّ دم الحيض يخلق في الرحم قوله في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾ [سورة البقرة: 228] من الولد والحيض استعجالا في العدة وإبطالا لحق الرجعة، وفيه دليل على أنّ قولها مقبول في ذلك⁽¹⁾. انتهى

فقوله «والحيض» اعترض بأنّ الحيض ليس مخلوقا في الرحم، وإنما ينصب إليها من أعضاء أجزائه، وأنّ المخلوق فيه الأول؛ أعني الولد.

وأقول: حيث كان ينصب إلى الرحم من أعضاء أخر أمكن أن يمتصّه الولد، وتقدّم أنّه يصل إليه من سرته، فليراجع كلام المحدثين في شرح قوله ﷺ: (لا يسق زرع غيره)⁽²⁾ مع ما تقرّر من انطباق فم الرحم على الحمل فكيف يصل إليه السقي؟! فليتمّ

ثم رأيت سعدي أفندي قال في قول القاضي في الولد والحيض: قال الإمام «الحيض» خارج عن الرحم لا مخلوق في الرحم، وعليه فيحتمل أن يكون قوله ﴿فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾ بيانا للمحلّ حينئذ كما قيل في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ [سورة النساء: 10]. انتهى

وفي الحديث عن رسول الله ﷺ: «إِذَا آذَهْنَ أَحَدُكُمْ فَلْيَبْدَأْ بِحَاجِبِيهِ، فَإِنَّهُ يَذْهَبُ بِالصُّدَاعِ...»⁽³⁾، وذلك لأنّه أول ما نبت على ابن آدم من الشعر، قال الحكيم الترمذي: كان ﷺ يتوحى أن يبدأ بالأقدم في الخلقة⁽⁴⁾.

وقد ذكر العلماء أنّه إذا صوّر الجنين خلق رأسه إلى فوق، ورجلاه إلى أسفل، وعند خروجه ينقلب رأسه إلى أسفل، فيتقدّم خروج رأسه باتّفاق الأطباء والمشرّحين، وهذا من تمام العناية الإلهيّة بالجنين، لأنّ رأسه إذا خرج أولا سهل خروج بقيّته، بخلاف عكسه، لا يؤمن أن ينشب في الرحم عقد رجله في أحدهما، أو عقد يديه، أو عقد رأسه، إمّا أن تلتوي إلى خلف، أو أنّ السرة تلتوي على عنقه أو على كتفه، وحينئذ إما أن يصعب خروجه أو يضعف.

هذا والسبب الذي لأجله لا يعيش المولود إذا ولد لثمانية أشهر، ويعيش إذا ولد لسبعة وتسعة وعشرة لأنّه إذا تمّ له سبعة أشهر عرض له حركة قويّة يتحرّكها بالطبع للانقلاب للخروج، فإذا كان قويا شديدا في تركيبه بحيث ينهك الحجب ويخرج خروجاً قويا سويا، وإن كان ضعيفا عن ذلك تضعف أيضا تلك الحركة المخالفة لطبعه، فيخرج ميتا، أو يبقى في البطن مريضا، ويلبث في المكان الذي انقلب إليه، ويغيّر مكانه ومألوفه، فإن لبث أربعين يوما يبرأ ويعيش ويقوى، فإذا ولد في حدود الشهر الثامن ولد وهو مريض، فقلّما يسلم، وإن لبث حتّى يجوز

(1) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 141/1.

(2) الحديث بلفظ: «لَا يَحِلُّ لِأَمْرِي، يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يَسْقِيَ مَاءَهُ زَرْعَ غَيْرِهِ...» رواه أحمد في مسنده، مسند الشاميين، حديث رويغ بن ثابت الأنصاري، ح 16990، 199/28. قال شعيب الأرئوط: صحيح بطرقه وشواهده.

(3) ذكره المتقي الهندي في الكنز، كتاب الزينة والتجمل من قسم الأقوال، باب الادهان، ح 17215، 648/6.

(4) ينظر: نوادر الأصول في أحاديث الرسول ﷺ، الحكيم الترمذي، 71/2.

الأربعين إلى الشهر التاسع وقد برئ وانتعش وبُعد عهده بالمرض كان حرّاً أن يسلم، وأولاهم بالسّلامة أطولهم بعد الانقلاب لبثاً في الرّحم، ويختلف حالهم في ذلك بالقرب والبعد، وقد ذكر القاضي في تفسير سورة مريم أنّه على القول بأنّ سيّدنا عيسى ولد لثمانية أشهر أنّه لم يعيش مولود ولد لثمانية أشهر غيره⁽¹⁾، قال مولانا سعدي أفندي: قالوا: حفظاً لخاصّة سيّدنا عيسى ﷺ⁽²⁾.

وفي تفسير النيسابوري: قال أهل التّنجيم إنّما لم يعيش لأنّه يعود إلى تربية القمر وهو مُغيّر معقّن لسرعة حركته وغلبة التّبريد عليه، فإن قلت ما نقله عن أهل التّنجيم خلاف ما في كتبهم قال في المدخل: والشّهان من يتولى المولود زحل فيصير الصّبيّ كالجامد ويثقل في الرّحم ويضعف عن الحركة السّريعة الخفيفة، فإن ولد في هذا الشهر لم يعيش للحال الذي ذكرنا⁽³⁾. انتهى

ويدلّ على أنّ التّولية في الشهر أن من ليس للقمر كون المولود ثقيلاً ضعيف الحركة فيه، ولو كان للقمر كان الأمر بالعكس⁽⁴⁾ على زعمهم، ولكنّي أقول: كلاهما يكذبان، فمن يصدّقهم منّا!⁽⁵⁾ انتهى كلام مولانا سعدي رحمه الله

ولنتكلّم على مدّة زمان الحمل واختلاف الأجنّة في ذلك، قال الله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا﴾ [سورة الأحقاف: 10] قال القاضي: أي ذات كره، أو حملاً ذا كره، وهو المشقّة، وقرأ أبو عمرو بالفتح، وهما لغتان كالفقر والفقر، وقيل: المضموم اسم والمفتوح مصدر⁽⁶⁾، قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ...﴾ [سورة البقرة: 216] الآية، قال في الكشاف: من الكراهة⁽⁷⁾، قال المحقّق التّفتازاني: أي لا من الإكراه، وكونه بمعنى المكروه منقول عن اللّيث، وكون الفتح والضّم لغتين منقول عن الكتامي، وكون المفتوح بمعنى الإكراه منقول عن كثيرين، وإيقاعه على القتال مجازاً من جهة إطلاق الإكراه على المكروه عليه، ثمّ حمل المكروه عليه على ما هو شبيه به، وإليه أشار بقوله «كأنّهم أكرهوا عليه»، وقد سبق أنّ مثل هذا تشبيه لا استعارة، ولكن لا خفاء في أنّه على سبيل المجاز، بل مجاز في عبارة الكثير. وقوله «ومنه» أي من هذا القبيل قراءة ووجها، قوله تعالى: ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا﴾ [سورة الأحقاف: 10] فقد ذكر ثمة أنّ الكره والكره كالفقر والفقر لغتان بمعنى المشقّة، أو من قبيل الكره بمعنى الإكراه، لأنّها بمنزلة المكروهة على ذلك لفرط مشقّته عليها. وقوله وعلى قوله وعسى أنّ جميع ما كلّف به الإنسان وارداً على هذا الطّريق، حيث تكرهه النفوس ويشقّ عليها، ولا

(1) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 8/4.

(2) لم نقف عليه.

(3) غرائب القرآن وغرائب الفرقان، النيسابوري، 478/4.

(4) ل87.

(5) لم نقف عليه.

(6) ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 113/5.

(7) الكشاف، الزمخشري، 257/1.

يلزم منه كراهة حكم الله ومحبة خلافه، وهو لا ينافي كمال التصديق، لأن معنى كراهية نفس ذلك الفعل كوجع الضرب في الحد مع كمال الرضى بالحكم والإذعان له، وهذا كما تقول أن الكل بقضاء الله ومشيتته، مع أن البعض مكروه منكراً غاية الإنكار كالقبائح والشُرور⁽¹⁾. انتهى

﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ﴾ [سورة الأحقاف: 15] أي ومدة حمله وفصاله، والفصال الفطام، ويدل عليه قراءة يعقوب وفصله أي ووقته، والمراد به الرضاع التام المنتهي به، ولذلك عبر به كما يعبر بالأمد عن المدة، قال [القرطبي: ومنه قول الطرمح:]⁽²⁾

كُلُّ حَيٍّ مُسْتَكْمِلٌ عِدَّةَ الْأَمْرِ وَمُؤَدٍّ إِذَا انْتَهَى أَمْدُهُ
أي: ثلاثون شهراً، وكل ذلك بيان لما تكابده الأم في تربية الولد مبالغة في الوصية بها، وفيه دليل على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر، لأنه إذا حط عنه الفصال حولان لقوله حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة بقي ذلك، وبه قال الأطباء، ولعل تخصيص أقل مدة الحمل وأكثر الرضاع لانضباطها وتحقق ارتباط حكم النسب والرضاع بها⁽³⁾. انتهى

وقال في تفسير سورة لقمان: قوله تعالى: ﴿وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾ [سورة لقمان: 14] وفيه دليل أن أقصى مدة الرضاع حولان⁽⁴⁾، قال مولانا سعدي: وإليه ذهب أبو يوسف ومحمد والشافعي، وقدرها أبو حنيفة بثلاثين شهراً استدلالاً بقوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ...﴾ [سورة الأحقاف: 15] الآية⁽⁵⁾.

وقال في تفسير سورة الحج: ﴿وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [سورة الحج: 5] هو وقت الوضع، وأدناه ستة أشهر، وأقصاه سنتان عند أبي حنيفة، وأربع سنوات عند الإمام الشافعي⁽⁶⁾، وقال تعالى في سورة الرعد: ﴿اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيصُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ﴾ [سورة الرعد: 8] قال القاضي: أي وما تنقصه وما تزيده في الحية والمدة والعدة، وأقصى مدة الحمل أربع سنين عندنا، وخمس عند مالك، وستان عند أبي حنيفة، روي أن الضحّاك ولد لسنتين، وهرم ابن حيّان لأربع سنين، وأعلى عدده لا حد له، وقيل: نهاية ما عرف أربعة، وإليه ذهب أبو حنيفة، وقال الشافعي: أخبرني شيخ باليمن أن أمراًته ولدت بطونا، في كل بطن خمسة، وقيل: المراد نقصان دم الحيض وازدياده⁽⁷⁾. انتهى كلام القاضي

(1) لم نقف عليه.

(2) زيادة من النسخة ب.

(3) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 113/5.

(4) المصدر نفسه، 214/4.

(5) لم نقف عليه.

(6) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 65/4.

(7) المصدر نفسه، 182/3.

واتفق العلماء على أنّ المرأة لا تلد لدون ستة أشهر إلا أن يكون سقطاً، وهو أمر تلقاه الفقهاء من الصحابة، وذكر البيهقي وغيره عن حرب بن الأسود الدؤلي «أنّ عمر رضي الله عنه أتى بامرأة قد ولدت لستة أشهر فأمر برجمها، فبلغ ذلك عليّاً، فقال: ليس عليها الرّجم، فبلغ ذلك عمر فأرسل إليه يسأله، فقال: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾ [سورة البقرة: 233]، وقال: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [سورة الأحقاف: 15]، فستة أشهر حمليه، وحولان تمام الرّضاع، لا حدّ عليها، قال: فخلّى عمر عنها»⁽¹⁾، وفي الموطأ حكى هذه القضية عن عثمان، وفي آخرها: «فأمر بها عثمان أن تردّ، فوجدت قد رجمت»⁽²⁾، وذكر داود بن أبي هند عن عكرمة عن ابن عباس⁽³⁾ أنه كان يقول: «إِذَا وَضَعَتِ الْمَرْأَةُ فِي تِسْعَةِ أَشْهُرٍ كَفَّاهُ مِنَ الرِّضَاعِ وَاحِدٌ وَعِشْرُونَ شَهْرًا، وَإِذَا وَضَعَتْ لِسَبْعَةِ أَشْهُرٍ كَفَّاهُ مِنَ الرِّضَاعِ ثَلَاثَةٌ وَعِشْرُونَ شَهْرًا، وَإِذَا وَضَعَتْ لِسِتَّةِ أَشْهُرٍ فَحَوْلَانِ كَامِلَانِ؛ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [سورة الأحقاف: 15]»⁽⁴⁾، ومذهب أبي حنيفة أنّ مدّة الرّضاع وجوبا حولان إلا لمصلحة تعارضها، فيرتكب الأقلّ، وما فوق الحولين إلى ثلاثين شهرا جوازا، ولا يتجاوز الثلاثين عملا بالآيتين، فكأنّه قال في الآية على تقدير أحد الاحتمالين فيه، فأخذ به في مدّة الرّضاع وتركه نظرا إلى مدّة الحمل، ورجّح أدلّة الحمل للدلالة على أنّ أكثر مدّته حولان، وأما أقصى مدّة الحمل فقالت طائفة سنتان، وهو مذهب أصحابنا الثلاثة، وهو مروى عن عائشة، وروي عن الصحابة وهم بن حيان كل واحد منهما أقام في بطن أمّه سنتين، وفي قول آخر أنّ مدّة الحمل قد تكون ثلاث سنين، وروي عن الليث بن سعد أنّ مولاة لعمر بن عبد الله حملت ثلاث سنين، وقول ثالث أنّ أقصى مدّته أربع سنين، وهو قول الشافعي، وعن الإمام أحمد روايتان؛ أحدهما كقول الشافعي، والثانية كقول أبي حنيفة، واختلف فيه عن مالك، فالمشهور فيه عند أصحابه أربع سنين، وقيل: ثمّ رجع لما بلغه أنّ امرأة وضعت لخمس سنين، وهو قول لبعض العلماء حكى عن عبّاد بن العوّام أنّه قال: ولدت امرأة في الدّار لخمس سنين، قال: فوضعت وشعره يضرب إلى ههنا (وأشار إلى العنق)، قال: ومّرّ به طير فقال (هش)، ويحكى عن ابن عجلان أنّ امرأة كانت تحمل خمس سنين، وقول خامس: قال الزّهري أنّ المرأة تحمل ست سنين وسبع سنين، فيكون ولدها مخشوشا في بطنها، وقد أتى سعيد ابن عبد الملك بامرأة حملت سبع سنين، وقالت فرقة: لا يجوز التّحديد في هذا الباب والتّوقيت بالرّأي، لأنّا وجدنا لأدنى مدّة الحمل أصلاً في الكتاب؛ وهو ستة أشهر، ولم نجد لآخره وقتاً، وهذا قول أبي عبيد.

(1) رواه البيهقي في معرفة السنن والآثار، كتاب اللعان، باب أقل الحمل وأكثره، ح15354، 228/11.

(2) رواه مالك في موطئه، كتاب الحدود، باب ما جاء في الرّجم، ح11، 825/2.

(3) ل88.

(4) رواه البيهقي في الكبرى، كتاب العدد، باب ما جاء في أقل الحمل، ح15639، 579/15.

قال تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ﴾

تكاثر خيره من البركة، ومن كثرة الخير، أو تزايد عن كل شيء وتعالى عنه في صفاته وأفعاله، فإنَّ البركة تتضمن معنى الزيادة، وقيل: دام من برك الطير على الماء، ومنه البركة لدوام الماء فيه، وهو لا يتصرف فيه، ولا يستعمل إلا لله، قال الإمام الطيبي: قال الجوهرى: البركة التَّماء والزيادة⁽¹⁾، وتبارك الله أي بارك، مثل قاتل وتقاتل، إلَّا أنَّ فاعل يتعدى وتفاعل لا يتعدى.

وقال الراغب: أصل البرك صدر البعير، وبرك البعير ألقى بركه، واعتبر فيه معنى اللزوم، وبركا الحرب وبروكا، وهما للمكان الذي يلزمه الأبطال، وأبرك الدابة وقف وقوفا كالبروك، ويُسمَّى محبس الماء بركة، والبركة ثبوت الخير الإلهي في الشيء، سُمِّي بذلك لثبوت الخير فيه، بثبوت الماء في البركة، والمُبارك ما فيه ذلك الخير، وقال تعالى: ﴿وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ﴾ [سورة الأنبياء: 50] تنبيهًا على ما يفيض منه من الخيرات الإلهية، ولما كان الخير الإلهي يصدر من حيث لا يحتسب، وعلى وجه لا يحصى ولا يحصر قيل لكل ما يشاهد منه زيادة غير محسوسة هو مبارك وفيه بركة، ونسبة هذه الصفة إلى جنبه الأقدس، وهل كانت من الصفات الإضافية أو الذاتية، يقال تزايد خيره وتكاثر، أو تزايد عن كل شيء وتعالى عنه في صفاته وأفعاله، وعلى المعنى الأول يقال تبارك الذي نزل هذا الفرقان الكريم الفارق بين الحلال والحرام، الذي جمّت منافعه، وعمّت عوائده، ومنه قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي إِنْ شَاءَ جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِنْ ذَلِكَ﴾ [سورة الفرقان: 10]، وعلى الثاني يقال: تعاضم في ذاته، وتبارك في صفاته، ومنه قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا﴾ [سورة الفرقان: 61]، وقوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ [سورة الملك: 1]⁽²⁾.

وقال القاضي: البركة تتضمن معنى الزيادة، وترتيبه على إنزال الفرقان لما فيه من كثرة الخير، أو لدلالته على تعاليه⁽³⁾. انتهى كلام الإمام الطيبي⁽⁴⁾

وقال المولى أبو السعود: هنا فتعالى شأنه في علمه الشّامل وقدرته الباهرة، والالتفات إلى الأسماء الجليل لتربية المهابة وإدخال الرّوعة والإشعار بأنّ ما ذكر من الأفعال⁽⁵⁾ العجيبة من أحكام الألوهية، والإيذان بأنّ حق كلّ من سمع ما فصل من آثار قدرته عزّ وعلا أو لاحظ أنه يسارع إلى التّكلم به إجلالا وإعظاما لشأنه.

(1) الصحاح ناج اللغة وصحاح العربية، الجوهرى، 1575/4.

(2) ينظر: المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ص 119-120.

(3) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البضاوي، 117/4.

(4) حاشية الطيبي على الكشاف، الطيبي، 167-166/11.

(5) ل 89.

قال تعالى: ﴿أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾

قال المولى أبو السَّعود: بدل من الجلالة، وقيل نعت له بناء على أنَّ الإضافة ليست محضة⁽¹⁾، فقوله «وقيل نعت له بناء على الإضافة ليست محضة» يقتضي ضعف هذا القول مع أنَّه مذهب سيويه وصاحب الكشف، وقد صرح أصحاب الحواشي لشرح ديباجة الكشف أنَّ قوله في الديباجة «أعطش الناس» بأنَّه حال بناء على أنَّ إضافته لفظية، لكن مذهب صاحب الكشف أنَّها معنوية، ووجهه أنَّه بعيد الشَّبه بالفعل لعدم دلالة على الحدوث، ولدلَّته على المشاركة بزيادة.

وصحَّح ابن هشام القول بأنَّها لفظية، واستدلَّ عليه بقول بعض العريَّات: مالنا أكثر أهل النَّار بنصب أكثر على الحاليَّة، والغالب فيها التَّنكير، واحتمال أن يكون أكثر خبراً لتكون محذوفة، والتَّقدير مالنا نكون أكثر أهل النَّار بعيد⁽²⁾، قال الفنَّاري في حواشي المطوَّل: والتَّحقيق أن أفعل التَّفضيل المضاف إن فُصد به الزَّيادة المطلقة كان الإضافة معنوية بمعنى اللَّام بالاتِّفاق، ويتعرَّف المضاف، وإن فُصد به الزَّيادة على المضاف إليه شرط فيه دخول المضاف في المضاف إليه على مذهب الزمخشري القائل بأنَّ إضافته معنوية بمعنى اللَّام، وأمَّا على مذهب عبد القاهر وابن السَّراج والجزولي وأبي علي الدَّاهيين إلى أنَّ إضافته لفظية بمعنى من الابتدائية، إذ لم يسبق فيه فرق من أفضل القوم وأفضل من القوم، كذا قال، والظاهر أنَّ هذا التَّفضيل من عنده لا وجود له في كلامهم، ودعواه أنَّ الإضافة اللَّفظية بمعنى (من) الابتدائية مخالف لما اشتهر أنَّها ليست على معنى حرف، وممَّا يدلُّ على أنَّ هذا من عنده تصريح العلماء بأنَّه يصحَّ قولنا فلان أفضل من الجن، ولا يصحَّ أفضل الجن⁽³⁾. فليتأمل

قال المولى أبو السَّعود: وقيل خبر مبتدأ محذوف، أي هو أحسن الخالقين خلقاً، أو المقدِّرين تقديراً، فحذف التَّمييز لدلالة الخالقين عليه، كما حذف المأذون فيه في قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ﴾ [سورة الحج: 39] لدلالة الصَّلَّة عليه، أي أحسن الخالقين خلقاً، قيل: نظيره قوله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ»⁽⁴⁾، أي جميل فعله، فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه فانقلب مرفوعاً فاستكن.

روي أنَّ عبد الله بن أبي سرح كان يكتب للنبي ﷺ الوحي، فلما انتهى عليه الصَّلَاة والسَّلام إلى قوله ﴿خَلَقًا آخَرَ﴾ [سورة المؤمنون: 14] سارع عبد الله إلى التَّطرق به قبل إملائه، فقال ﷺ: أكتب هكذا نزلت، فشكَّ عبد الله، فقال: إن كان محمَّد يوحى إليه فأنا كذلك، فلحق بمكة كافراً، ثمَّ أسلم يوم الفتح، وقيل: مات على كفره.

(1) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السَّعود، 6/127.

(2) ينظر: مغني اللبيب، ابن هشام، ص 365.

(3) لم نقف عليه.

(4) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيان، ح 91، 93/1.

وروى سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: لما نزلت هذه الآية قال عمر رضي الله عنه: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [سورة المؤمنون: 14]، فقال رسول الله ﷺ: هكذا نزلت يا عمر، فكان عمر رضي الله عنه يفتخر بذلك ويقول: وافقت ربي في أربع: في الصلاة خلف المقام، وضرب الحجاب على النسوة، وقولي لهنّ أو لبيدله خيرا منكن فنزل قوله تعالى: ﴿عَسَىٰ رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ...﴾ [سورة التحريم: 5] الآية، والرابع ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [سورة المؤمنون: 14]. أنظر كيف وقعت هذه الواقعة سببا لسعادة عمر رضي الله عنه وشقاوة ابن أبي سرح حسبما قال تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾ [سورة البقرة: 26]، لا يُقال فقد وقع تكلم البشر ابتداء بمثل نظم القرآن، وذلك قادح في إعجازه لما أنّ الخارج عن قدرة البشر ما كان مقدار أقصر السور على أنّ إعجاز هذه الآية الكريمة منوط بما قبلها يعرب عنه الفاء، فإنّه اعتراض تذييلي مقدّر لمضمون ما قبله⁽¹⁾. انتهى ففوله في حقّ عبد الله بن أبي سرح «وقيل مات على كفره» يرد عليه أنّ المذكور في عامة الكتب كالمواهب وغيرها أنّه لما فتح النبي ﷺ مكة اختبأ عبد الله بن أبي سرح عند عثمان بن عفان رضي الله عنه، فلما دعا رسول الله ﷺ الناس للبيعة جابه حتى أوقفه علي النبي ﷺ فقال: يا نبيّ ﷺ (2) الله بايع عبد الله، فرفع رأسه فنظر إليه ثلاثا يأبى، فبايعه بعد ثلاث، ثمّ أقبل على أصحابه فقال: ما كان فيكم رجل وسيد يقوم إلى هذا حين حفت عن بيعته فيقتله! فقالوا: يا رسول الله ما ندري ما في نفسك، ألا أومأت إلينا، قال: إنّ لا ينبغي لنبيّ أن تكون له خائنة الأعين... الحديث، وقد استعمله سيدنا عثمان رضي الله عنه في أيام خلافته على مصر، وعزله محمد بن أبي بكر رضي الله عنه، وكان ذلك من أعظم أسباب قتل سيدنا عثمان رضي الله عنه.

هذا وقد قال تعالى في كتابه العزيز: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [سورة التين: 4] من سورة التين، قال القاضي: أي تعديل، بأنّ حصّ بانتصاب القامة واستجماع خواص الكائنات ونظائر سائر الممكنات⁽³⁾، وقال تعالى في سورة التغابن: ﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ﴾ [سورة التغابن: 3]، قال في الكشاف: وقرئ صوركم بالكسر لتشكروا وإليه مصيركم فجزاؤكم على الشكر والتفريط فيه، فإن قلت: كيف أحسن صورهم، قلت: جعلهم أحسن الحيوان كله وأبهاء، بدليل أنّ الإنسان لا يتمنى أن تكون صورته على خلاف ما يرى من سائر الصور، ومن حُسن صورته أنّه خلُق منتصبا غير منكبّ كما قال عز قائلنا: ﴿فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [سورة التين: 4]، فإن قلت: فكم من ذميم مشوّه الصّورة سمح الخلقة تزدريه العيون، قلت: لا سماجة ثمّ، ولكن الحسن كغيره من المعاني على طبقات ومراتب، فلانحطاط بعض الصّور عن مراتب ما فوقها انحطاطاً بيّناً، وإضافتها إلى الموفى عليها لا تُستملح، وإلاّ فهي داخلة في حيّز الحسن غير خارجة من حدّه، ألا ترى أنّك قد تُعجب بصورة وتستملحها ولا ترى الدّنيا بها، ثمّ ترى أملح وأعلى في مراتب الحسن فينبو عن الأولى طرفك، وتستثقل التّظر

(1) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود، 126/6.

(2) ل 90.

(3) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 323/5.

إليها بعد افتتاحك بها وتهالكك عليها، وقالت الحكماء: شيئان لا غاية لهما: الجمال والبيان⁽¹⁾. انتهى كلام الكشاف

وذكر القسطلاني في المواهب في تقرير أنه سبحانه كما يحب الجمال في الأقوال والأفعال واللباس والهيئة؛ يبغض القبيح من الأقوال والأفعال والهيئة، فيبغض القبيح وأهله، ويحب الجمال وأهله، ولكن ضلّ في هذا الموضوع فريقان؛ فريق قالوا: كلّ ما خلق الله جميل، فهو يحبّ كلّ ما خلقه، ونحن نحبّ جميع ما خلقه، ولا نبغض منه شيئا، قالوا: ومن رأى الكائنات منه رءاها كلّها جميلة، واحتجّوا بقوله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ [سورة السجدة: 7]، وهؤلاء قد غدّموا الغيرة لله من قلوبهم، والبغض في الله، والمعادة فيه، وإنكار المنكر، وإقامة الحدود. والفريق الثاني قالوا: قد ذمّ الله تعالى جمال الصورة وتما القامة والخلقة، فقال عن المنافقين: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ﴾ [سورة المنافقون: 4]، وفي صحيح مسلم مرفوعا: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورِكُمْ وَأَمْوَالِكُمْ، وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ»⁽²⁾، قالوا: وقد حرّم الله علينا لباس الحرير والذهب وآنية الذهب والفضّة وغير ذلك من أعظم جمال الدّنيا، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ﴾ [سورة طه: 131]، وفي الحديث: «الْبَذَاذَةُ مِنَ الْإِيمَانِ»⁽³⁾، وقد ذمّ الله تعالى المسرفين، والسرف كما يكون في الطّعام والشراب يكون في اللباس. وفصل التّراع أن يُقال الجمال في الصورة واللباس والهيئة ثلاثة أنواع؛ منه ما يُحمد، ومنه ما يُذمّ، ومنه ما لا يتعلّق به مدح ولا ذمّ، فالمحمود منه ما كان لله وأعان على طاعة الله وتنفيذ أمره والاستجابة له، كما كان ﷺ يتجمل للوفود، وهذا نظير لباس آلة الحرب للقتال، ولباس الحرير في الحرب والخيلاء فيه، فإنّ ذلك محمود إذا تضمّن إعلاء كلمة الله ونصر دينه وغيظ عدوّه، والمذموم منه ما كان للدّنيا والرئاسة والفخر والخيلاء، وأن يكون هو غاية العبد وأقصى مطلبه، فإنّ كثيرا من النفوس ليس لها همّة في سوى ذلك، وأمّا ما لا يُحمد ولا يُذمّ فهو ما خلى عن هذين القصدين، وتجرّد عن الوصفين، والمقصود من هذا الحديث أنّ الله تعالى يحبّ من عبده أن يُجمل لسانه بالصدق، وقلبه بالإخلاص والمحبة والإنابة، وجوارحه بالطّاعة، وبدنه بإظهار نعمه عليه في لباسه وتطهيره له من الأنجاس والأحداث والشّعور المكروهة والختان وتقليم الأظافر وغير ذلك ممّا وردت⁽⁴⁾ به السنّة، والله تعالى أعلم⁽⁵⁾. انتهى كلام القسطلاني

(1) الكشاف، الزمخشري، 546/4.

(2) رواه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم، وخذله، واحتقاره ودمه، وعرضه، وماله، ح2564، 1987/4.

(3) رواه أحمد في مسنده، الملحق المستدرک من مسند الأنصار، مسند أبي أمامة الحارثي، 493/39. وقال شعيب الأرناؤوط: إسناده حسن.

(4) ل91.

(5) المواهب اللدنية، القسطلاني، 194/2.

واعلم أنّ العلماء قالوا: الأسنان أربعة؛ سنّ الطّفوليّة، ثمّ الشّباب، ثمّ الكهولة، ثمّ الشّيوخوخة، وهو آخر الأسنان، وغالب ما يكون بين السّتين والسّبعين، فحينئذ يظهر ضعف القوّة بالتّقص والانحطاط، فينبغي له الإقبال على الآخرة بالكلّيّة، لاستحالة أن يرجع إلى الحالة الأولى من التّشاط والقوّة، وقد استنبط منه بعض الشّافعيّة أنّ من استكمل ستين سنة ولم يحجّ مع القدرة فإنّه يكون مقصّراً، ويأثم إن مات قبل الحجّ، بخلاف ما دون ذلك، وقال في المصباح: الطّفل الولد الصّغير من الإنسان والدّوابّ، قال ابن الأنباري: ويكون بلفظ واحد للمذكّر والمؤنث والجمع، قال تعالى: ﴿أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾ [سورة النور: 31]، ويجوز المطابقة، فيقال: طفلة وأطفال وطفلات، وأطفت كلّ أنثى إذا ولدت فهي مطفل، قال بعضهم: ويبقى هذا الاسم للولد حتّى يُميّز، ثمّ لا يُقال له بعد ذلك طفل، بل صبيّ وحرور ويافع ومراهق وبالغ، وفي التّهذيب: فيقال له طفل إلى أن يحتلم⁽¹⁾، وقال بعضهم: الولد يطلق عليه صبيّ وطفل إلى أن يبلغ، قلت: وكذا قال النّووي وغيره، ثمّ قال: وما ذكره بعض أهل اللّغة وجزم به غير واحد منهم أنّ الولد يُقال له جنين حتّى يوضع، ثمّ صبيّ حتّى يفطم، ثمّ غلام إلى سبع، ثمّ يافع إلى عشر، ثمّ حرور إلى خمس عشرة، ثمّ قمد إلى خمس وعشرين، ثمّ عَنَطُنْط إلى ثلاثين، ثمّ صَمَل إلى أربعين، ثمّ كهل إلى خمسين، ثمّ شيخ إلى ثمانين ثمّ هم إذا زاد، فلا يمنع إطلاق شيء من ذلك على غيره ممّا يقاربه تجوّزا. انتهى

قال في الصّحاح القمد: القويّ الشّديد⁽²⁾، وهو بالقاف والميم والدّال المهملة المشدّدة، والحرور بالحاء المهملة والرّاء الساكنة والواو المفتوحة الخفيفة والرّاء. قال في المصباح: الغلام الشّديد، وصَمَل بالصّاد المهملة والميم المفتوحين ثمّ اللّام⁽³⁾، قال الجوهري: صمل الشّيء صمولاً صلباً واشتدّ، ورجل صَمَل (بتشديد اللّام) أي شديد الخلق⁽⁴⁾، والعَنَطُنْط (بعين مهملة مفتوحة ثمّ نون مفتوحة ثمّ طاء مهملة ساكنة ثمّ نون مفتوحة ثمّ طاء) قال الجوهري: العَنَطُنْط: الطّويل، وأصل الكلمة عنط، فكُثِرَتْ، والعنطيان أوّل الشّباب⁽⁵⁾. انتهى

وقال الإمام السيوطي: الشّباب جمع شابّ وهو اسم لمن بلغ إلى أن يكمل ثلاثين، وقيل: من ستة عشر إلى اثنين وثلاثين، ثمّ تأتي الكهولة⁽⁶⁾، قلت: وعليه يشكل ما قاله القاضي البيضاوي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَكَهَلًا﴾ [سورة آل عمران: 46] من سورة آل عمران، وقيل أنه رُفِع شابّاً، والمراد وكهلاً بعد نزوله⁽⁷⁾، وفيه: إذا نزل يكون قد فات زمن الكهولة على جميع الأقوال، فتأمّل، مع أنّه قد رُفِع وهو ابن ثلاث وثلاثين سنة فزمن

(1) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، الفيومي، 374/2.

(2) الصّحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، 528/2.

(3) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، الفيومي، 375/2.

(4) الصّحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، 1746/5.

(5) المصدر نفسه، 1145/3.

(6) التوشيح شرح الجامع الصحيح، السيوطي، ح 5065، 3205/7.

(7) ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 17/2.

الشَّبَاب فات على القولين. وقال شيخ الإسلام: والكهل هو الذي جاوز الثلاثين سنة إلى الأربعين، وقيل: إلى إحدى وخمسين سنة، فعليه: سيّدنا عيسى عليه السلام إنّما رُفِعَ كهلاً، وللدمايني نظم سيأتي تضمّن هذه الأسماء، ذكر فيه أنّ الكهل من بعد الأحد والأربعين سنة إلى الخمسين⁽¹⁾، هذا وقد قال بعض العلماء: الأسنان أربعة: سنّ الطّفوليّة، ثمّ الشَّبَاب، ثمّ الكهولة، ثمّ الشَّيْخوخة وهي آخر الأسنان، وغالب ما يكون من السنين إلى السبعين، فحينئذ يظهر ضعف القوة بالتقص والانحطاط، فينبغي له الإقبال على الآخرة بالكلية لاستحالة أن يرجع إلى الحالة الأولى من النشاط والقوّة، كذا أفاده الإمام القسطلاني⁽²⁾، ثمّ قال: قلت: ورأيت لأبي الفرج ابن الجوزي الحافظ جزؤاً لطيفاً سمّاه تنبيه الغمر بمواسم العمر، ذكر فيه خمسة؛ الأوّل من وقت الولادة إلى زمان البلوغ، والثاني إلى نهاية شبابه (خمس وثلاثين)، والثالث إلى تمام الخمسين (وهو الكهولة) قال: وقد يُقال كهل لما قبل ذلك، والرابع إلى تمام السبعين (وذلك زمان الشَّيْخوخة)، والخامس إلى آخر العمر، قال: وقد يتقدّم ما ذكرنا من السنين ويتأخّر⁽³⁾. انتهى

يُقال: شَبَّ الصَّبِيُّ من باب ضرب شباباً، وذلك من قبل الكهولة، وقوم شَبَّان مثل فارس وفرسان، والأنثى شَابَّة، والجمع شَوَابٌ، مثل دابّة ودوابّ، والكهل من جاوز الثلاثين وخطه الشَّيب، وقيل من بلغ الأربعين⁽⁴⁾، وعن ثعلب في قوله تعالى: ﴿وَكَهْلًا﴾ [سورة آل عمران: 46] ابن ثلاثين سنة، والجمع كهول، والأنثى كهلة، والجمع كهلات، فتكون التاء في قول أبي زيد والأصمعي لمحا للصفة، مثل: صعبة وصعبات، وفتحتها في قول أبي تمام تغليب لجانب الإسميّة، مثل: سجدة وسجدات، قال في البارع: وقلّ ما يقولون للمرأة كهلة مفردة، إلّا أن يقولوا شهلة كهلة⁽⁵⁾. انتهى من المصباح

وقال الإمام الرازي: الكهل في اللّغة الذي اجتمع قوّته وكلّ شبابه، وهو مأخوذ من قول العرب: أكهل النّبات، أي قوّم وقمّ، ثمّ قال الأعشى:

يُضَاكِ الشَّمْسَ مِنْهَا كَوَكَبٌ شَرِيقٌ مُؤَزَّرٌ بِعَمِيمِ النَّبْتِ مُكْتَهِلٌ⁽⁶⁾
أراد بالمكتهل المُتَنَاهِي في الحسن والجمال، ثمّ قال: والكهل في أصل اللّغة عبارة عن الكامل التّام، وأكمل أحوال الإنسان إذا كان بين الثلاثين والأربعين⁽⁷⁾. انتهى

(1) نظم الدمايني في ضبط أسنان الإنسان، البدر الدمايني، مخطوط لم تصله أيدينا.

(2) لم نقف عليه عند القسطلاني، ونسبه المباركفوري لبعض الحكماء في تحفة الأحوذى، 513/6.

(3) ينظر: تنبيه النائم الغمر على مواسم العمر، ابن الجوزي، ص 37.

(4) ل 92.

(5) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، الفيومي، 543/2.

(6) ينظر: ديوان الأعشى.

(7) مفاتيح الغيب، الرازي، 224/8.

قال في المصباح: والشيخ فوق الكهل، وجمعه شيوخ وشيخان بالكسر، ورتما قالوا أشياخ وشيخة، مثل غلمة، والشيخوخة مصدر شاخ يشيخ، وامرأة شيخخة، والمشيخة اسم جمع للشيخ، وجمعها مشايخ⁽¹⁾. انتهى هذا وقد قال الدماميني في حواشي المغني ما نصّه: وقد كنت في زمن الشّيبية وقفت على فصلٍ لبعض اللّغويّين ذكر فيه صفات الإنسان التي يختصّ بإطلاقها عليه بحسب الأزمنة المختلفة، فقلت ناظماً لها:

أَصْحَاحٌ لِصِفَاتِ الْإِنْسَانِ وَصَبْطُهَا لِنَلِّ تَقُطُّ دُرّاً تَقْتَتِيهِ بِهِ بَدِيداً
جَنِينٌ إِذَا مَا كَانَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَمِنْ بَعْدُ يُدْعَى بِالصَّبِيِّ رَضِيعاً
وَإِنْ فَطُمَ وَهُوَ فَالْعَلَامُ لِسَبْعَةٍ كَذَا يَفْعُ لِلْعَشْرِ قُلُهُ مُطِيعاً
إِلَى خَمْسِ عَشَرَ بِالْجُزْوَ سَمِّهِ لِحُسْنِ فِيمَا تَنْتَحِيهِ صَنِيعاً
فَمِذٌّ إِلَى خَمْسِ وَعِشْرِينَ حُجَّةٌ بِذَاكَ دَعَاهُ الْفَاضِلُونَ جَمِيعاً
وَمِنْ بَعْدُ يُدْعَى بِالْعَنْطَنِطِ لِأَنَّهَا ثَلَاثِينَ فَاحْفَظْ لَا تَعُدْ مُضِيعاً
صَمِلٌ لِخَدِّ الْأَرْبَعِينَ وَبَعْدَهُ بِكَهْلٍ إِلَى الْخَمْسِينَ فَادْعُ سَمِيعاً
وَشَيْخاً إِلَى خَدِّ الثَّمَانِينَ فَادْعُهُ بِهِ أَثُمَّ هَمّاً لِلْمَمَاتِ سَرِيعاً⁽²⁾

واعلم أنّ بكاء الطّفل حين ساعة ولادته يدلّ على صحّته وقوّته، وإذا وضع الطّفل يده أو إبهامه أو أصبعه على عضو من أعضائه دلّ على ألم ذلك الموضع، كالحيوان البهيم، فإنّ الحيوان بالطّبع يشير إلى ما يؤلمه من بدنه إمّا بيده أو فمه أو رأسه أو ذنبه، والطّفل بعد الولادة أضعف منه قبل الولادة، فإنّه كالفرع من الشّجرة ما دام متّصلاً بالأصل لا تؤثر فيه الرّياح، وإذا انفصل لعبت به الرّياح، وكالثمر على الشّجر، وذلك لانتقاله من داخل إلى خارج دفعة واحدة من غير تدرّج ما بين المكانين في غاية التّباين وعدم المناسبة، ففارق مألوفه إلى غير مألوفه، وكان يتغذى في الرّحم بما يلائمه بالطّبع المقدار الذي يلائمه من دم أمّه، وبعد خروجه يجتذب من اللبن ما يلائمه أيضاً، لكنّه يجتذبه بحسب شهوته واختياره، ثمّ ينتقل من حال إلى حال، وقد أشار تعالى إلى هذه الأحوال بقوله تعالى: ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ﴾ [سورة الطارق: 19] أي حالاً بعد حالٍ، فأذلل أطباقه كونه نطفة، ثمّ علقه، ثمّ مضغة، ثمّ جنينا، ثمّ مولوداً، ثمّ رضيعاً، ثمّ طفليماً، صحيحاً أو مريضاً، غنياً أو فقيراً، معافاً أو مبتلى، إلى جميع أحوال الإنسان المختلفة، إلى أن يموت ويُقبر، ثمّ يبعث وينشر، ثمّ يوقف بين يدي الله تعالى، ثمّ يصير إلى الجنّة أو إلى النّار.

(1) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، الفيومي، 329/1.

(2) حاشية بدر الدين الدماميني على مغني اللبيب، الدمياني، ص303.

وقد ذكرنا بعض أطباق الجنين في البطن، فنذكر أطباقه بعد ولادته إلى آخره، فإذا انفصل الجنين بكى ساعة انفصاله لمفارقته مألوفه ومكانه الذي كان فيه -وقيل: لطنن الشيطان في خاصرته⁽¹⁾، - فإذا تم انفصاله مدّ يده إلى فيه، فإذا تم له أربعون يوما تجدد له أنه يضحك، وذلك أول ما يعقل نفسه، فإذا تم له شهران رأى المنامات، ثم ينشأ تمييزه شيئاً فشيئاً إلى سنّ التمييز، وليس له حدّ معيّن، فمنهم من يميّز لخمس كما قال محمود بن الربيع: «عَقَلْتُ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ مَجَّةً مَجَّهَا فِي وَجْهِهِ وَأَنَا ابْنُ خَمْسِ سِنِينَ مِنْ دَلْوٍ»⁽²⁾، ولذلك جعلت الخمس حدّاً لسماع الصبي، وبعضهم يميّز لأقلّ منها، فقد ذكر عن إياس بن معاوية أنه قال: أذكر يوم ولدتني أمي، فإني خرجت من ظلمة إلى ضوء ثم إلى ظلمة فسئلت أمه عن ذلك، فقالت: صدق، لما انفصل مني لم يكن عندي ما ألقه فيه⁽³⁾ فوضعت عليه قصعة⁽⁴⁾. وهذا عجيب في هذا الباب، فإذا صار له سبع سنين صار له تمييز آخر فيؤمر بالصلاة، كما جاء في المسند والسنن من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: «مُرُوا أَبْنَاءَكُمْ بِالصَّلَاةِ لِسَبْعِ سِنِينَ، وَاصْرُبُوهُمْ عَلَيْهَا لِعَشْرِ سِنِينَ، وَفَرِّقُوا بَيْنَهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ»⁽⁵⁾.

ويُخَيَّرُ الصَّغِيرُ بَيْنَ الْأَبِ وَالْأُمِّ عَلَى مَا عَلَيْهِ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ، وَلَا يَتَّقِدُ وَقْتُ التَّخْيِيرِ بِسَنٍّ مَعِيْنٍ، فَقَدْ وَقَعَ التَّخْيِيرُ مَرَّةً لِسَبْعِ سِنِينَ كَمَا ذَكَرَ عَنْ عِمَارَةَ الْجَرْمِيِّ أَنَّهُ قَالَ: «خَيَّرَنِي عَلِيٌّ بَيْنَ أُمِّي وَعَمِّي وَكُنْتُ ابْنُ سَبْعٍ أَوْ ثَمَانِ سِنِينَ»⁽⁶⁾، وفي السنن من حديث أبي هريرة جاءت امرأة إلى النبي ﷺ فقالت يا رسول الله «إِنَّ زَوْجِي يُرِيدُ أَنْ يَذْهَبَ بِابْنِي وَقَدْ سَقَانِي مِنْ بَثْرِ أَبِي عِنَبَةَ وَقَدْ نَفَعَنِي فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ اسْتَهْمَا عَلَيْهِ فَقَالَ زَوْجُهَا مَنْ يُحَاقِقُنِي فِي وَلَدِي فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ هَذَا أَبُوكَ وَهَذِهِ أُمُّكَ فَخُذْ بِيَدِ أَيْهَمَا شِئْتَ فَأَخَذَ بِيَدِ أُمِّهِ فَأَنْطَلَقَتْ بِهِ»⁽⁷⁾ ولم يسأل عن سنه، وكذا صحّة إسلامه لا يتوقّف على سنّ معيّن، بل متى عقل الإسلام ووصفه صحّ إسلامه، وشرط الخرقى أن يكون ابن عشر⁽⁸⁾، وفي رواية عن أحمد اشتراط ذلك في الوصيّة أخذاً من قوله يضرب على

(1) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «مَا مِنْ مَوْلُودٍ يُولَدُ إِلَّا نَحَسَهُ الشَّيْطَانُ، فَيَسْتَهْلُ صَارِحًا مِنْ نَحْسَةِ الشَّيْطَانِ، إِلَّا ابْنُ مَرْيَمَ وَأُمُّهُ». رواه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب فضائل عيسى ﷺ، ح 2366، 1838/4. وفي صحيح البخاري: «كُلُّ بَنِي آدَمَ يَطْعُنُ الشَّيْطَانُ فِي جَنْبِهِ بِاصْبَعِهِ حِينَ يُولَدُ، غَيْرَ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ، ذَهَبَ يَطْعُنُ فَطَعَنَ فِي الْحِجَابِ». كتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده، ح 3286، 125/4.

(2) رواه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب: متى يصح سماع الصغير؟، ح 77، 26/1.

(3) ل 93.

(4) ينظر: تحفة المودود بأحكام المولود، ابن قيم الجوزية، ص 291.

(5) رواه أحمد في مسنده، مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ، ح 6756، 369/11. وقال شعيب الأرناؤوط: إسناده حسن.

(6) رواه البيهقي في معرفة السنن والآثار، كتاب النفقات، باب أي الوالدين أحق بالولد؟، ح 15601، 302/11.

(7) رواه أبو داود في سننه، أول كتاب الطلاق، باب من أحق بالولد، ح 2277، 589/3.

(8) ينظر: متن الخرقى، الخرقى، ص 132.

الصَّلَاة لعشر، وأما إسلامه فأكثر المصححين لإسلامه لم يشترطوا العشر ولم يحدوا له حدا، وفي رواية عن أحمد: إذا كان له سبع سنين فإسلامه إسلام أخذًا من «مُرُوا أَبْنَاءَكُمْ بِالصَّلَاةِ لِسَبْعِ سِنِينَ...»⁽¹⁾، وقال ابن أبي شيبة إذا أسلم وهو ابن خمس سنين جعل الله تعالى إسلامه إسلامًا، لأن علياً عليه السلام وهو ابن خمس سنين، وقال أبو أيوب أجيز ابن ثلاث سنين من أصاب الحق من صغير أو كبير أجزأه إذا دلت أقواله وأفعاله على معرفة الإسلام⁽²⁾، وروي عن أحمد أنه قال: إذا بلغ عشرة أجزته على الإسلام⁽³⁾، وفي رواية أنه يجيز على الإسلام لسبع سنين، فإذا بلغ عشر سنين ازداد قوة وعقلا واحتمالا للعبادات فيضرب على ترك الصلاة، وهذا ضرب تأديب وتمرين، وذهب كثير من الفقهاء إلى وجوب الإيمان عليه، وأنه يُعاقب على تركه، وهذا اختيار أبي الخطاب وغيره، وهو قول قوي، وإن رفع عنه قلم تكاليف الفروع عامة أعطي آلة معرفة الصانع والإقرار بتوحيده وصدق رسله، ولكن من نظر مثله واستدلّاه كما هو متمكن من فهم العلوم والصناعات ومصالح دنيا فلا عذر له في الكفر مع أنّ أدلة الإيمان بالله ورسوله أظهر من كلّ علم وصناعة يتعلّمها قبل، وهو قول محكي عن أبي حنيفة وأصحابه، وهو في غاية القوة. قال بعض الحنفية: قلت: ولكن لم أجده في كلام أصحابنا، وإنما هو قول أبي حنيفة فيمن بلغ على شاهر جبل ولم تبلغه الدعوة. وقال القاضي في تفسير قوله تعالى: ﴿أَقْتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ﴾ [سورة الكهف: 74] أي أنه لم يرها قد أذنبت ذنبا يقتضي قتلها، أو قتلت نفسا فتقاد بها، تبه به على أنّ القتل إنّما يُباح حدًا أو قصاصا، وكلا الأمرين منتفٍ⁽⁴⁾. انتهى

قال سعدي: قوله «أو قتلت نفسا فتقاد» قيل: الصّغير لا يُقَاد، فالظاهر من الآية ما نقله البيهقي في كتاب المعرفة أنّ الأحكام إنّما صارت متعلّقة بالبلوغ بعد الهجرة⁽⁵⁾، وقال الشيخ تقي الدين السبكي: إنها إنّما صارت متعلّقة بعد أحد⁽⁶⁾. انتهى⁽⁷⁾

وعن ابن عباس عليه السلام أنّ نجدة الحروري كتب إليه كيف قتله وقد نهى النبي ﷺ عن قتل الولدان، فكتب إليه إن علمت من حال الولدان ما علمه عالم موسى فلك أن تقتله.

ونقل أبو حيان أنّ الخضر كشف عن لوح الغلام لموسى عليه الصلاة والسلام فإذا فيه كافر أبدا⁽⁸⁾.

(1) سبق تخريجه.

(2) تحفة المودود بأحكام المولود، ابن قيم الجوزية، ص 294.

(3) لم نقف عليه.

(4) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 289/3.

(5) ينظر: معرفة السنن والآثار، البيهقي، كتاب إحياء الموات، حكم الطفل مع أبويه في الدين، ح 12476، 94/9.

(6) الإبهاج في شرح المنهاج، السبكي، 159/1.

(7) لم نقف عليه.

(8) ينظر: البحر المحيط في التفسير، أبو حيان، 208/7.

وقال القاضي في سورة الروم عند تفسير قوله تعالى: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [سورة الروم: 30] خلقهم عليها، وهي قبولهم للحق وتمكنهم من إدراكه، أو ملّة الإسلام، فإنهم لو خلوا وما خلقوا عليه أدى بهم إليها، وقيل العهد المأخوذ من آدم وذريته⁽¹⁾. انتهى

قال مولانا سعدي: فإن قلت: قد جاء في الخبر الصحيح أنّ الغلام الذي قتله الخضر طبع كافرا، قلت: لعلّ معناه أنّه قدّر أو كُتب وهو في بطن أمّه أنّه لو عاش يصير كافرا بإضلال شياطين الإنس والجنّ، فلا مخالفة. وقوله أدى بهم المستتر في أدى لما خلقوا⁽²⁾. وقال القاضي في تفسير قوله تعالى: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ [سورة الروم: 30]: لا يقدر أحدا أن يغيّره، بأن يجعل طفلا في أوّل أمره خبيث الفطرة⁽³⁾ غير قابل للحق وغير متمكّن من إدراكه⁽⁴⁾. انتهى

وقال القاضي في تفسير سورة فاطر عند تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ...﴾ [سورة فاطر: 32] الآية أنّه يجوز أن يعود الضمير للعباد، والمراد بالظالم: الكافر، وتقديمه لكثرة الظالمين، ولأنّ الظلم بمعنى الجهل، والركون إلى الهوى مقتضى الجبلة، والاقتصاد والسبق عارضان⁽⁵⁾.

قال مولانا سعدي: قوله «ولأنّ الظلم بمعنى أسهل، والركون إلى الهوى مقتضى الجبلة» قال المتنبي: الظُّلْمُ مِنْ شَيْمِ النَّفْسِ فَإِنْ تَجَدَّ ذَا عَقْلٍ فَلِعَلَّهِ لَا يَظْلِمُ. فإن قيل: ما ذكره المصنف مخالفٌ للآيات والأحاديث الدالة على أنّ الفطرة الإنسانيّة على قبول الحقّ ودين الإسلام، قلنا: لا تنافي بين الجهل البسيط الذي هو أوّل أحوال الإنسان وبين قابليّة الإسلام، وكذا بينها وبين الركون إلى الهوى، فإنّه متعلّق بالعمل دون الاعتقاد⁽⁶⁾. انتهى

فسيلة: ثمّ بعد العشر إلى سنّ البلوغ يُسمّى مراهقا، ومن هذا للاحتلام، فإذا بلغ خمس عشرة سنة عرض له حال أخرى معها الاحتلام ونبات الشعر الخشن حول القبل وغلظ الصّوت وانفراق أرنبة الأنف، والذي اعتبره الشارع في ذلك أمران: الإنبات والاحتلام، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ﴾ [سورة النور: 58]، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمْ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ [سورة النور: 59]، وقال النبي صلي الله عليه وسلم: «رُفِعَ عَنْ ثَلَاثَةٍ

(1) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 206/4.

(2) لم نقف عليه.

(3) ل94.

(4) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 206/4.

(5) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 259/4.

(6) لم نقف عليه.

عَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يُفِيقَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يُدْرِكَ، وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ»⁽¹⁾، وقال لمعاذ: «خذ من كلِّ حالم ديناراً»⁽²⁾، رواهما أحمد وأبو داود.

وليس للاحتلام سنٌّ معتادٌ، بل من الصَّبيان من يحتلم لاثنتي عشرة سنة، ومن يأتي عليه خمسة عشر وستة عشر وأكثر من ذلك ولا يحتلم، واختلف الفقهاء في السنِّ الذي يبلغ به مثل هذا، فقال الأوزاعي وأحمد والشافعي وأبو يوسف ومحمد: إذا بلغ خمسة عشر سنة حُكم ببلوغه، ولأصحاب مالك ثلاثة أقوال: أحدها سبع عشرة، والثاني ثماني عشرة، والثالث خمس عشرة؛ وهو المحكي عن مالك وأبي حنيفة روايتان: أحدهما سبع عشرة، والأخرى ثماني عشرة للغلام، وللجارية سبع عشرة، وقال داود وأصحابه: لا حدٌّ له بالسنِّ، إنّما هو الاحتلام، وليس عن رسول الله ﷺ في السنِّ حدُّ البتّة، وغاية ما احتجّ به من قيده بخمس عشرة لحديث ابن عمر، حيث عرض على النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم في القتال وهو ابن أربع عشرة فلم يجزه، ثم عرض عليه وهو ابن خمس عشرة فأجازه⁽³⁾، وهذا الحديث وإن كان متفقاً على صحّته فلا دليل فيه على أنّه إنّما أجازه لبلوغه، بل لعلّه استصغره أولاً ولم يكن مطيقاً للقتال، فلمّا كان له خمس عشرة سنة رآه مطيقاً للقتال فأجازه، ولهذا لم يسأله هل احتملت أم لم تحتلم، ولم يأت عن رسول الله ﷺ في السنِّ حديثٌ سوى ما حكاه ابن عمر من إجازته وردّه، ولهذا اضطربت أقوال الفقهاء في السنِّ الذي يحكم ببلوغه الصَّبِيِّ فيه.

فسيلة: وأمّا إنبات الشعر الخشن حول فُجُلِ الصَّبِيِّ، والتَّبتُّ دون الرِّغب الضَّعيف، وهذا مذهب أحمد ومالك وأحد قول الشافعي، وقوله الآخر هو علّة في حقِّ الكفّار دون المسلمين، لأنّ أولاد المسلمين يمكن معرفة بلوغهم بالبينة وقبول قول البالغ منهم؛ بخلاف الكافر، وقال أبو حنيفة: لا عبرة بحال التَّبات كما لا يعتبر غلظ الصوت وانفراق الأنف، واحتجّ من جعله ملزماً بما في الصَّحيحين أن النَّبيَّ ﷺ لمّا حَكَّم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بأن يقتل مقاتلتهم وتُسبى ذراريهم، أمر أن يكشف عن عورتهم، فمن أنبت فهو من المقاتلة، ومن لم ينبت ألحق بالدّرية⁽⁴⁾، قال عطية: فشكّوا فيّ، فأمر النَّبيُّ ﷺ أن ينظروا إليّ هل أنبتُ بعد، فنظروا إليّ فلم يجدوني أنبتُ، فألحقوني بالدّرية⁽⁵⁾، واستمرّ على هذا عمل الصَّحابة بعد النَّبيِّ ﷺ، فكتب عمر إلى عامله أن لا

(1) رواه أحمد في مسنده، مسند الخلفاء الراشدين، مسند علي بن أبي طالب ﷺ، ح 1184، 373/2. ورواه أبو داود في سننه، أول كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق أو يصيب حداً، ح 4399-4400، 452/6-453. وقال شعيب الأرناؤوط: حديث صحيح.

(2) رواه أحمد في مسنده، تنمة مسند الأنصار، حديث معاذ بن جبل، ح 22128، 444/36. ورواه أبو داود في سننه، كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة، ح 1576، 26/3. وقال شعيب الأرناؤوط: إسناده صحيح.

(3) ينظر: صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة الخندق وهي الأحزاب، ح 3871، 1504/4.

(4) ينظر: صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب مرجع النَّبيِّ ﷺ من الأحزاب ومخرجه إلى بني قريظة ومحاصرته إياهم، ح 3895، 1511/4.

(5) رواه أحمد في مسنده، مسند الكوفيين، حديث عطية القرظي، ح 19421، 163/32. قال شعيب الأرناؤوط: إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الشيخين، غير صحابه، فقد روى له أصحاب السنن.

تأخذ الجزية إلا ممن جرت عليه الموسى⁽¹⁾، وذكر البيهقي من حديث ابن عليّة بسنده أنّ عمر رفع إليه غلام أشهر جارية، أي⁽²⁾ قذفها بنفسه، ويقول: فعلت بها كاذبا، فقال: أنظروا إليه، فلم يوجد أنبت، فدرأ عنه الحد⁽³⁾. وحكي عن عثمان مثل ذلك في غلام سرق فدرأ عنه القطع. وذكر عن ابن عمر إذا أصاب الغلام الحد فأريب فيه هل احتلم أم لا فانظر إلى عانته، وهذا بعمومه لا يفرق بين الكفار والمسلمين، وفيه دليل على جواز النظر إلى عورة الأجنبية للحاجة، ومن لم يعتبر الإنبات في ذلك يقول النظر إلى الإنبات وعدمه لزيادة طمأنينته في البلوغ وعدمه لا للبلوغ وعدمه، فلا يلزم من كونه معتبرا اعتباره للشّيء المطلوب معه. وذكر بعض المتأخرين أن يكشف عنه ويستدبره الناظر ويستقبلان جميعا المرأة وينظرا إليها، فيرى الإنبات، وهذا شيء يمكن العمل به، ولكن لم يرد به أثر ولا سنة.

فسيلة: فإذا تيقن بلوغه جرى عليه قلم التكليف، وثبت له جميع أحكام الرجال، ثم من أول بلوغه يدخل في الأشدّ إلى نحو الأربعين سنة، وقيل: إلى ثلاث وثلاثين سنة، وروي أيضا ثلاثين، وقال الصّحاح: عشرين سنة، وقال مقاتل: ثمانين سنة، ومعنى اللفظة من الشدة، وهي القوة والجلادة، وحُصّ بهذا الاسم لزيادة القوة في مدّة إلى منتهاها.

قال القاضي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾ [سورة الأنعام: 152] من سورة الأنعام حتى يصير بالغاً، وهو جمع شدة، كنعمة وأنعم، أو شد كصر وأصر، وقيل مفرد كاف⁽⁴⁾.

وقال في تفسير قوله تعالى ﴿ثُمَّ لَتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ﴾ [سورة الحج: 5] من سورة الحج كمالكم في القوة والعقل، جمع شدة كالأنعم جمع نعمة، كأنها شدة في الأمور⁽⁵⁾.

قال مولانا سعدي أفندي: قوله كالأنعم جمع نعمة فيه أنّ الأنعم جمع نعم (بضمّ النون) بمعنى النعمة، لا جمع نعمة، كذا في الصّحاح⁽⁶⁾.

قال الفيروز آبادي في القاموس: الأشدّ واحدٌ جاء على بناء الجمع، كأنك، ولا نظير لهما، أو جَمْعٌ لا واحد له من لفظه، أو واحدٌ: شِدَّةٌ، بالكسر، مع أنّ فِعْلَةً لا تُجْمَعُ على أَفْعَلٍ، أو شَدٌّ، ككَلْبٍ وأكْلَبٍ، أو شِدَّةٌ، كدَثْبٍ وأدْثَبٍ، وما هُما بمَسْمُوعَيْنِ، بل قياس⁽⁷⁾. انتهى

(1) ينظر: السنن الكبير، البيهقي، كتاب الجزية، باب الذمي يسلم فترفع عنه الجزية ولا يعشر ماله، ح 18735، 54/19.

(2) ل 95.

(3) ينظر: السنن الكبير، البيهقي، كتاب الحجر، باب البلوغ بالإنبات، ح 11432، 505/11.

(4) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البضاوي، 189/2.

(5) المصدر نفسه، 65/4.

(6) لم نقف عليه.

(7) القاموس المحيط، الفيروزآبادي، ص 291.

وقال القاضي في تفسير سورة يوسف عند قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ﴾ [سورة يوسف: 22] منتهى اشتداد جسمه وقوّته، وهو سنّ الوقوف ما بين الثلاثين إلى الأربعين، وقيل: سنّ الشباب، ومبدأ البلوغ الحلم⁽¹⁾. قال القاضي في تفسير سورة الشعراء⁽²⁾ عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ﴾ [سورة القصص: 14] مبلغه الذي لا يزيد عليه نشؤه وذلك من ثلاثين إلى أربعين سنة فإن العقل يكمل حينئذ. روي أنّه لم يبعث نبيّ إلا على رأس الأربعين واستوى قدّه أو عقله⁽³⁾. انتهى

وقال في تفسير سورة الأحقاف عند تفسير قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ﴾ [سورة الأحقاف: 15] إذا اكتهل واستحكم قوّته وعقله وبلغ أربعين سنة، قيل: لم يبعث الله نبيّا إلا بعد الأربعين⁽⁴⁾. قال سعدي: واعترض عليه بعيسى عليه السلام فإنه استنّبى صبيا، وجوابه أنّه غير مسلم، فقد صرح صاحب المواقف أنّه أيضا بُعث بعد الأربعين⁽⁵⁾، وقد تقدّم في سورة مريم فراجع، ولو سلّم فهذا من إقامة الأغلب والأكثر مقام الكل⁽⁶⁾.

ثمّ بعد الأربعين سنّ التوقّف إلى الخمسين، وقيل إلى الستين، ثمّ بعد سنّ التوقّف سنّ النقصان على التدرّج، كما في الزيادة على التدرّج قال الله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً﴾ [سورة الروم: 15]، فقوّته بين ضعفين، وحياته بين موتين، فهو أولا نطفة، ثم علقه، ثم مضغة، ثم جنين ما دام في البطن، فإذا خرج فهو وليد، فما لم يستتم سبعة أيّام فهو صديغ (بالعين المعجمة) لأنّه لم يشتدّ صدغه، ثمّ ما دام يرضع فريضع، فإذا قطع عنه اللبن ففطيم، فإذا دبّ ودرج فهو دارج، فإذا بلغ طول خمسة أشبار فهو خماسي، فإذا سقطت أسنانه فهو مثغور، فإذا نبتت بعد سقوطها فهو مثغر (بوزن مذكر) فإذا بلغ السبع وما قاربها فهو ممّيز، فإذا بلغ العشر فمترعرع وناشئ، فإذا قارب الحلم فهو يافع ومراهق ومناهر للحلم، فإذا بلغ فبالغ، فإذا اجتمعت قوته فهو حزور، واسمه في جميع ذلك غلام ما لم يخضرّ شاربه، فإذا اخضر شاربه وأخذ عذاره في الطلوع فهو باقل، ثم هو ما بين ذلك وبين تكامل لحيته فتى وشارخ بحصول شرح الشباب له.

(1) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 159/3.

(2) بل قال ذلك في تفسير سورة القصص.

(3) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 173/4.

(4) المصدر نفسه، 114/5.

(5) ينظر: المواقف، الإيجي، 346/3.

(6) لم نقف عليه.

قال الجوهري: الفتى الشاب والفتاة الشابة⁽¹⁾، ويطلق الفتى⁽²⁾ على المملوك وإن كان شيخا كبيرا، ومنه الحديث: «... لَا يَقُلْ أَحَدُكُمْ عَبْدِي أَمَتِي، وَلْيَقُلْ فَتَايَ فَتَاتِي...»⁽³⁾، ويقال الفتى على الفتى كريم، فإذا اجتمعت لحيته فهو شاب إلى الأربعين، ثم يأخذ في الكهولة إلى الستين، قال القاضي في تفسير قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ نَعْمَرْكُمْ مَا يَنْذَكُرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمْ النَّذِيرُ﴾ [سورة فاطر: 37] هو توبيخ من الله تعالى لهم، و﴿ما يندكر﴾ فيه يتناول كل عمر تمكن المكلف فيه من التفكر والتذكر، وقيل ما بين العشرين إلى الستين، وعنه عليه الصلاة والسلام: «الْعُمُرُ الَّذِي أَعَذَرَ اللَّهُ إِلَى ابْنِ آدَمَ فِيهِ سِتُونَ سَنَةً»⁽⁴⁾.⁽⁵⁾

قال مولانا سعدي: قوله «أعذر الله» في النهاية أي لم يبق فيه موصعا للاعتذار، حيث أمهله طول هذه المدة ولم يعتذر، يُقال أعذر الرجل إذا بلغ أقصى الغاية في العذر، وفي البحر أن ﴿ما﴾ في قوله ﴿ما يندكر﴾ مصدرية ظرفية، أي مدة تذكر⁽⁶⁾، قال سعدي: فيه أن لفظ ﴿فيه﴾ يأباه، والظاهر أنها موصولة، أي العمر الذي يندكر فيه، أو نكرة موصوفة، أي عمرا يندكر فيه⁽⁷⁾. انتهى

ثم يأخذ في الشيخوخة، فإذا أخذ شعره في البياض قيل شاب، فإذا ازداد قيل وخطه الشيب، فإذا زاد قيل شمت فهو أشمط، فإذا غلب شيبه فهو أغثم، فإذا اشتعل رأسه ولحيته شيئا فهو متقعوس، فإذا انحطت قواه فهو هرم، فإذا تغيرت أحواله وظهر نقصه فقد رُدَّ إلى أرذل العمر، فالموت أقرب إليه من اليد إلى الفم.

فإذا بلغ الأجل الذي له جاءته رسل ربه ﷺ ينقلونه من دار الفناء إلى دار البقاء، فجلسوا منه مد البصر ثم دنا منه الملك الموكل بقبض الأرواح، فاستدعى بالروح، فإن كانت روحا طيبة قال اخرجي أيتها النفس الطيبة كانت في الجسد الطيب، اخرجي⁽⁸⁾ حميدة وأبشري بروح وريحان ورب غير غضبان، فتخرج من بدنه كما تخرج القطرة من في السقاء، فإذا أخذها لم يدعها الرسل في يديه طرفة عين، فيحنطونها ويكفنونها بحنوط وكفن من الجنة، ثم يصلون عليها، ويوجد لها كأطيب نفحة مسك وجدت على وجه الأرض، ثم يصعد بها للعرض الأول على أسرع الحاسبين، فينتهي بها إلى سماء الدنيا، فيستأذن لها، فيفتح لها أبواب السماء، ويصلي عليها ملائكتها، ويشيعها مقربوها إلى السماء الثانية، فيفعل بها كذلك ثم الثالثة، ثم الرابعة، إلى أن ينتهي بها إلى السماء التي فيها

(1) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، 2451/6.

(2) ل 96.

(3) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الألفاظ من الأدب وغيرها، باب حكم إطلاق لفظة العبد، والأمة، والمولى، والسيد، ح 2249، 1765/4.

(4) رواه البزار في مسنده، مسند أبي ذر الغفاري ﷺ، مسند أبي حمزة أنس بن مالك، ح 8521، 167/15.

(5) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، 260/4.

(6) البحر المحيط في التفسير، أبو حيان، 36/9.

(7) لم نقف عليه.

(8) ل 80.

اللَّهُمَّ، فتحيي ربها تبارك وتعالى بتحيّة الرّبوبية: اللَّهُمَّ أنت السّلام ومنك السّلام تباركت يا ذا الجلال والإكرام، فإن شاء الله أذن لها بالسّجود، ثم يُخرج لها التّوقيع بالجنّة، فيقول الرّب جلّ جلاله: اكتبوا كتاب عبدي في عليين ثم أعيدوه إلى الأرض فإنّي منها خلقتهم وفيها أعيدهم ومنها أخرجهم تارة أخرى، ثم ترجع روحه إلى الأرض، فتشهد غسله وتكفينه وحمله وتجهيزه، ويقول: قدموني قدموني، فإذا وضع في لحده وتولّى عنه أصحابه دخلت الرّوح معه حتّى إنّهُ ليسمع قرع نعالهم على الأرض، فأتاه حينئذٍ فتّانا القبر، فيجلسانه ويسألانه: من ربك؟ وما دينك؟ ومن نبيك؟ فيقول ربّي الله، وديني الإسلام، ونبيي مُحمّد ﷺ، فيصدقانه ويبشّرانه بأن هذا الذي عاش عليه ومات عليه وعليه يبعث، ثم يفسح له في قبره مدّ بصره، ويفرش له خضر، ويقيض له شاب حسن الوجه طيب الرائحة، فيقول: أبشر بالذي يسرك، فيقول: من أنت؟ فوجهك الوجه الذي يحيى بالخير، فيقول: أنا عمّلك الصّالح، ثم يفتح له طاقة إلى النّار يُقال: أنظر ما صرف الله عنك، ثم يفتح له طاقة إلى الجنّة ويُقال: انظر ما أعد الله لك فيراهما جميعا.

وأما النّفس الفاجرة فبالضّد من ذلك كلّها؛ إذا أذنت بالرحيل نزل عليها ملائكة سود الوجوه معهم حنوط من نار وكفن من نار، فجلسوا منه مدّ البصر، ثم دنا الملك الموكّل بقبض النّفوس فاستدعى بها وقال: اخرجي أيتها النّفس الخبيثة كانت في الجسد الخبيث، أبشر بحميم وغساق وآخر من شكله أزواج، فيتطاير في بدنه، فيجتذبها من أعماق البدن، فتقطع معها العروق والعصب كما ينتزع الشّوك من الصّفوف المبلول، فإذا أخذها لم يدعها في يده طرفة عين، ويوجد لها كأنتن رائحة جيفة على وجه الأرض، فتحنط بذلك الحنوط، وتلف في ذلك الكفن، ويلعنها كل ملك بين السّماء والأرض، ثم يصعد بها إلى السّماء، فيستفتح لها فلا يفتح لها أبواب السّماء، ثم يجيء النّداء من رب العالمين: اكتبوا كتابه في سجن وأعيدوه إلى الأرض، فتطرح روحه طرحا، فتشهد بتجهيزه⁽¹⁾ وتكفينه وحمله، وتقول وهي على السّرير: يا ويلها إلى أين تذهبون بها؟ فإذا وضع في اللّحد أُعيدت إليه، وجاءه الملكان فسألاه عن ربه ودينه ونبيه، فيتلجلج ويقول: لا أدري، فيقولان له: دريت ولا تليت، ثم يضربانه ضربة يصيح صيحة يسمعه كل شيء إلّا الثقلين، ثم يضيّق عليه قبره حتّى تختلف فيه أضلاعه، ثم يفرش له نار، ويفتح له طاقة إلى الجنّة فيقال: انظر إلى ما صرف الله عنك، ثم يفتح له طاقة إلى النّار فيقال: انظر إلى مقعدك من النّار، فيراهما جميعا، ثم يقيض له أعمى أصمّ أبكم، فيقول: من أنت؟ فوجهك الوجه الذي يحيى بالشرّ، فيقول: أنا عمّلك السيّء.

ثم يُنعم المؤمن في البرزخ على حسب أعماله، ويعذب الفاجر فيه على حسب أعماله، ويختص كل عضو بعذاب يليق بجناية ذلك العضو، فتقرض شفاه المغتابين الذين يمزقون لحوم النّاس ويقعون في أعراضهم بمقاريض من نار وتسجر بطون أكلة أموال اليتامى بالنّار، ويلقم أكلة الرّبا بالحجارة ويسبحون في أنهار الدّم كما سبّحوا في الكسب الخبيث، وترض رؤوس النّائمين عن الصّلاة المكتوبة بالحجر العظيم، ويشق شق الكذاب الكذبة

العظيمة بكلايب الحديد قفاه ومنخره إلى قفاه وعينه إلى قفاه كما شقت كذبه التواحي، وتعلق النساء الزواني بنديهن، وتحبس الزناة والزواني في التّنور المحمى عليه، فيعذب محل المعصية منهم وهو الأسافل.

وتسلط الهموم والغموم والأحزان والآلام النفسانية على النفوس البطالة التي كانت مشغولة باللهو واللعب والبطالة، فتصنع الآلام في نفوسهم كما يصنع الهوام والديدان في لحومهم، حتى يأذن الله سبحانه بانقضاء أجل العالم وطي الدنيا فتمطر الأرض مطرا غليظا أبيض كمني الرجال أربعين صباحا، فينبتون من قبورهم كما تنبت الشجرة والعشب، فإذا تكاملت الأجنة وأقربت الأم وكان وقت الولادة أمر الله سبحانه إسرافيل فنفخ في الصور نفخة البعث (وهي الثالثة وقبلها نفخة الموت وقبلها نفخة الفزع) فتشوقت الأرض عنهم ﴿فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ﴾ [سورة الزمر: 68] يقول المؤمن: الحمد لله الذي أحيانا بعد ما أماتنا واليه النشور، ويقول الكافر: ﴿يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ﴾ [سورة يس: 53]، فيساقون إلى المحشر خُفَاءَ غُرَاءَ غُرَاءَ غُرَاءَ مع كل نفس سائق يسوقها وشهيد يشهد عليها، وهم بين مسرور ومثبور وضاحك وباك ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ (38) ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ (39) وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ (40) تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ﴾ [سورة عبس: 38-41] حتى إذا تكاملت عدتهم وصاروا جميعا على وجه الأرض تشققت السماء، وانتشرت الكواكب، ونزلت ملائكة السماء فأحاطت بهم، ثم نزلت ملائكة السماء الثانية فأحاطت بملائكة السماء الدنيا، ثم كل سماء كذلك، فبينما هم كذلك إذ جاء رب العالمين سبحانه لفصل القضاء، فأشرقت الأرض بنوره، وتميز المجرمون من المؤمنين، ونصب الميزان، وأحضر الديوان، واستدعي بالشهود، وشهدت يومئذ الأيدي والألسن والأرجل والجلود، ولا تزال الخصومة بين يدي الله سبحانه حتى يختصم الروح والجسد؛ فيقول الجسد: إنما كنت ميتا لا أعقل ولا أسمع ولا أبصر، وأنت كنت السميعة المبصرة العاقلة، وكنت تصرفيني حيث أردت، فتقول الروح: وأنت الذي فعلت وباشرت المعصية وبطشت، فيرسل الله سبحانه إليهما ملكا يحكم بينهما، فيقول: مثلكما مثل بصير مقعد وأعمى صحيح دخلا بستانا فقال المقعد: أنا أرى الثمار ولا أستطيع أن أقوم إليها، وقال الأعمى: أنا أستطيع القيام ولكن لا أرى شيئا، فقال له المقعد: احملني حتى أصل إلى ذلك ففعلا، فعلى من تكون العقوبة؟ فيقولان عليهما، فيقول فكذاك أنتما، فيحكم الله سبحانه بين عباده بحكمه الذي يحمد عليه جميع أهل السماوات والأرض، وكل بر وفاجر، ومؤمن وكافر، ﴿وَتُوفِّي كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ﴾ [سورة النحل: 111]، ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (7) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [سورة الزلزلة: 7-8]، ثم يُنادي مُناد: لتتبع كل أمة ما كانت تعبد، فيذهب أهل الأوثان مع أوثانهم، وأهل الصليب مع صليبيهم، وكل مُشرك مع إلهه الذي كان يعبد لا يستطيع التخلّف عنه، فيتساقطون في النار، ويبقى الموحدون فيقال لهم: ألا تنطلقون حيث انطلق الناس! فيقولون: فارقنا الناس أحوج ما كنّا إليهم وإنّ لنا ربّا ننتظره، فيقال: وهل بينكم وبينه علامة تعرفونه بها؟ فيقولون: نعم، إنّ لا مثل له، فيتجلى⁽¹⁾ لهم سبحانه في غير الصورة التي يعرفونه، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله

منك، هذا مكاننا حتّى يأتينا ربنا، فإذا جاء ربنا عرفناه، فيتجلى لهم في صورته التي رأوه فيها أول مرة ضاحكا، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعم أنت ربنا، ويخرون له سجدا إلّا من كان لا يُصلي في الدنيا أو يُصلي رياءً فإنه يُحال بينه وبين السجود. ثم ينطلق سبحانه ويتبعونه، ويضرب الجسر، ويساق الخلق إليه، وهو دحض مزلة مظلم لا يمكن عبوره إلّا بنور، فإذا انتهوا إليه قسمت بينهم الأنوار على حسب نور إيمانهم وإخلاصهم وأعمالهم في الدنيا؛ فنور كالشمس، ونور كالنجم، ونور كالسراج في قوته وضعفه، وترسل الأمانة والرحم على جنبي الصراط، فلا يجوزه خائن ولا قاطع رحم، ويختلف مرورهم عليه بحسب اختلاف استقامتهم على الصراط المُستقيم في الدنيا؛ فمأز كالبرق، وكالريح، وكالطير، وكأجاويد الخيل، وساعٍ، وماشٍ، وزاحفٍ، وحابٍ حبواً، وينصب على جنبتيه كالليب لا يعلم قدر عظمها إلّا الله عز وجل تعوق من علقت به عن العبور على حسب ما كانت تعوقه الدنيا عن طاعة الله ومرضاته وعبوديته، فجاج مُسلم، ومخدوش مُسلم، ومقطع بتلك الكلايب، ومكدوس في النار، وقد طفيء نور المنافقين على الجسر أحوج ما كانوا إليه كما طفيء في الدنيا من قلوبهم، وأعطوا-دون الكفار-نورا في الظاهر كما كان إسلامهم في الظاهر دون الباطن، فيقولون للمؤمنين: قفوا لنا ﴿نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ﴾ [سورة الحديد:13] مما نجوز به، فيقول المؤمنون والملائكة: ﴿ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا﴾ [سورة الحديد:15]، قيل المعنى ارجعوا إلى الدنيا فخذوا من الإيمان نورا تجوزون به كما فعل المؤمنون، وقيل ارجعوا وراءكم حيث قسمت الأنوار فالتمسوا هناك نورا تجوزون به، ثم ضرب بينهم وبين أهل الإيمان بسورٍ له باب باطنه الذي يلي المؤمنين ﴿فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ﴾ [سورة الحديد:13] الذي يليهم ﴿مَنْ قَبْلِهِ الْعَذَابُ (13) يُنَادُونَهُمْ أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ قَالُوا بَلَى وَلَكِنَّكُمْ فَتَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَتَرَبَّصْتُمْ وَارْتَبْتُمْ وَغَرَّتْكُمُ الْأَمَانِيُّ حَتَّى جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ وَغَرَّكُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورُ (14) فَالْيَوْمَ لَا يُؤْخَذُ مِنْكُمْ فِدْيَةٌ وَلَا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مَأْوَاكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ [الحديد:13-15].

فإذا جاوز المؤمنون الصراط-ولا يجوزه إلّا مؤمن-أمثوا من دُحُول النار، فيحبسون هناك على قنطرة بين الجنة والنار، فيقتص لبعضهم من بعض مظالم كانت بينهم في دار الدنيا، حتّى إذا هُذِّبوا أُذن لهم في دُحُول الجنة.

فإذا استقر أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار أتى بالموت في صورة كبش أملح، فيوقف بين الجنة والنار، ثم يُقال: يا أهل الجنة، فيطلعون وجلين، ثم يُقال: يا أهل النار، فيطلعون مستبشرين، فيقال: هل تعرفون هذا؟ فيقولون نعم-وكلهم قد عرفه-فيقال: هذا الموت، فيذبح بين الجنة والنار، ثم يُقال: يا أهل الجنة خلّود ولا موت، ويا أهل النار خلّود ولا موت.

قال مسلم: وقرأ رسول الله ﷺ وأندرتهم يوم الحسرة، قال العلماء: وإنما جيء بالموت على هيئة كبش لما جاء أن ملك الموت أتى آدم في صورة كبش أملح قد نشر بين أجنحته أربع مائة جناح⁽¹⁾، قال مقاتل والكلبي

(1) ينظر: حياة الحيوان الكبرى، الدميري، 367/2.

في قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾ [الحديد:2] خلقهما جسمين، فجعل الموت في هيئة كبش لا يمر على شيء إلا مات، والحياة على هيئة فرس بقاء (وهي التي كان جبريل والأنبياء عليهم السلام يركبونها خطوط مد البصر) لا تمر على شيء إلا حيي، وهي التي أخذ السامري من ترابها فألقاه على العجل⁽¹⁾، وهذه هي الحكمة في فداء الذبيح بالكبش ليكون فدى من الموت بشكل الموت، ولما سُرَّ بذبحه سُرَّ أهل الجنة أيضاً بذبحه منةً عليهم⁽²⁾.

ونقل القرطبي عن كتاب خلع النعلين، أن الذابح للكبش بين الجنة والنار، يحيى بن زكريا عليهما الصلاة والسلام، بين يدي رسول الله ﷺ إذ في اسمه إشارة إلى الحياة الأبدية⁽³⁾. وذكر صاحب كتاب الفردوس، أن الذي يذبحه جبريل⁽⁴⁾.⁽⁵⁾

(1) ينظر: التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، القرطبي، ص 927.

(2) ينظر: حياة الحيوان الكبرى، الدميري، 367/2.

(3) ينظر: كتاب خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين، ابن قسي، ص 290.

(4) ينظر: الفردوس بمأثور الخطاب، الديلمي، ح 8747، 459/5.

(5) التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، القرطبي، ص 928.

خاتمة المؤلف

قال المؤلف لهذه الرسالة: هذا آخر ما أردنا جمعه من الفوائد ممّا لم يجمعه مُصنّفٌ، ولم يحط به مُصنّفٌ، ولا يُنكره مُنصّفٌ، رجاء أن يكون محلاً للقبول والإذعان، أو يُثمر تشحيذ الأذهان، مع توزّع البال وتشتّت الحال وتفاقم الأحزان والمحن، وتكاثر الأقراع والفتن، وتوالي حوادث أورثت الطّبع ملالا، والخاطر كلالا، ولكن الله تعالى جلّت حكمته قد وقّنا للإتمام، وحقق لنا الفوز بهذا المرام، فليُنظر فيه بعين الرّضى فهي عن كل عيب كفيفة، وليُستر ما فيه من الخطأ فإنّ النّفس عليلة، والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنّا لنهتدي لولا أن هدانا الله، وصلى الله على سيّدنا محمد وآله وصحبه وسلّم تسليماً كثيراً دائماً أبداً إلى يوم الدّين آمين.

وكان الفراغ من كتابة هذه الرسالة المباركة، في التّاسع عشر من القعدة الحرام من شهور سنة اثنين وخمسين وألف (1052/11/19هـ)، على يد العبد الفقير الحقير الرّاجي غفران القدير: منصور بن سليم بن حسن الدّمناوي الأزهري، غفر الله له ولوالديه ولكلّ المسلمين آمين آمين والحمد لله رب العالمين.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبفضله ومنه تنزل البركات والرحمات.

وبعد...

لقد سعت هذه الدراسة إلى تحقيق نص رسالة الإمام برهان الدين إبراهيم بن محمد الميموني الشافعي الموسومة بـ: الفتح المبين في الكلام على قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ في وقد خلصنا من خلالها إلى جملة من النتائج والتوصيات أهمها:

أولاً: النتائج:

- أبان الإمام برهان الدين إبراهيم بن محمد الميموني في كتابه هذا عن سعة اطلاعه وعن علو كعبه في مختلف العلوم.
- هناك بعض طلبة العلم والعلماء المغموين، مع أن لهم علماً غزيراً وأعمالاً حقها الظهور والاعتناء.
- لم يحض هذا المخطوط بالتحقيق رغم أهميته العملية والتاريخية.
- تميّز عمله في هذا الكتاب بالجمع بين الفقه والحديث والتفسير والوعظ والكلام والأصول من جهة، ومن جهة أخرى فهو يضيف إلى ذلك أقوال وآراء الأطباء والمشرحين (علماء المادة).
- تميّز المؤلف بطرح إشكالات والإجابة عليها بنفسه أو من كلام العلماء قبله.
- للمؤلف مؤلفات حققت وأخرى لم تحقق.

ثانياً: التوصيات:

- هذا ونوجه من يلينا من طلبة معهدنا المبارك بتحقيق ما لم يحقق بعد من مؤلفات الإمام الميموني، وذلك لا يكون إلا بدعم وتشجيع من الأساتذة الأفاضل وبمباركة إدارة المعهد ومجلسه العلمي.
- كذا نوجه التماساً للمجلس العلمي بمعهدنا بزيادة الساعات المقررة في تطبيق مقياس تحقيق المخطوط، ما يذلل على الطلبة بعضاً من مصاعب التحقيق وتفاصيله.
- وختاماً لهذا البحث، نسأل الله عز وجل أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفعنا به، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الفهارس

فهرس الآيات القرآنية

الآية	السورة	الآية	الصفحة
﴿يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾	البقرة	4	116
﴿وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ﴾		09	99
﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ﴾		19	154 48
﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً﴾		26	40
﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾		26	183
﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ...﴾		29	138
﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾		30	163 121 93
﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ﴾		34	119
﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾		36	
﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾		36	154
﴿فَتَلَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾		37	119
﴿وَأْمِنُوا بِمَا أُنزِلَتْ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ﴾		41	55
﴿وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ﴾		41	
﴿وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾		87	105
﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ...﴾		106	80
﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةٌ مُسْلِمَةٌ لَكَ﴾		128	114
﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ...﴾		154	88
﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾		183	46
﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ...﴾		216	175
﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي﴾		228	173
﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾		233	176 167
﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ﴾		233	160
﴿وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا...﴾		234	167

الفهارس | الفتح المبين في الكلام على قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾

98	269		﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾
83	277		﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾
104	39	آل عمران	﴿أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِخَبْرٍ مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ﴾
182	46		﴿وَكُنْهَلًا﴾
43	59		﴿عِنْدَ اللَّهِ﴾
41	59		﴿خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ﴾
54	81		﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ...﴾
54	81		﴿أَقْرَرْتُمْ﴾ آل عمران
88	169		﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ...﴾
72	1		﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾
172	10		﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾
70	25	النساء	﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ﴾
97	29		﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾
150	35		﴿شِقَاقَ بَيْنَهُمَا﴾
37	82		﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ...﴾
154	83		﴿وَلَوْ رَدُّهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ...﴾
104	171		﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ...﴾
95	6	المائدة	﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ...﴾
74	120		﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾
71	1	الأنعام	﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾
108	2		﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ﴾ الأنعام
87	38		﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ﴾
79	59		﴿لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾
94	60		﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ﴾
163	93		﴿وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ...﴾
97	93		﴿أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ﴾

الفهارس | الفتح المبين في الكلام على قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾

154	98		﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ...﴾
104	101		﴿أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ﴾
188	152		﴿وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...﴾
111	12	الأعراف	﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾
105	172		﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾
131	187		﴿قُلْ إِنَّمَا عَلَّمَهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَفِّيهِ إِلَّا
71	189		﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾
102 101 96	25	التوبة	﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ...﴾
153	1	يونس	﴿الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾
67 58	07	هود	﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾
101 96	60		﴿وَاتَّبِعُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾
49	15	يوسف	﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا﴾
189	22		﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ﴾
79	58		﴿وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ﴾
121	100		﴿وَوَحَرُوا لَهُ سِجْدًا﴾
176	8	الرعد	﴿اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَى...﴾
44	39		﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾
51	21	الحجر	﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ...﴾
111	27		﴿وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ﴾
163 91	29-28		﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا...﴾
98	29		﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ﴾
191	29		﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ...﴾
121	30		﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾
152	50		﴿الْعَذَابِ الْأَلِيمِ﴾
154	43	النحل	﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾
86	49		﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ...﴾

الفهارس | الفتح المبين في الكلام على قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾

114	53		﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾
120	78	الإسراء	﴿اقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾
91 53	85		﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي...﴾
185	74	الكهف	﴿أَقْتَلْتُ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ﴾
156	4	مريم	﴿رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي...﴾
103	17		﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾
106	24		﴿فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا﴾
47	30		﴿وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾
48	30		﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ...﴾
	33		﴿وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾
82	115	طه	﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسِيَ﴾
180	131		﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ...﴾
57	30	الأنبياء	﴿أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ...﴾
112 69	30		﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾
177	50		﴿وَهَذَا ذِكْرُ مُبَارَكٍ﴾
105	91		﴿وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا﴾
92	104		﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾
158	5	الحج	﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبُعْثِ...﴾
	5		﴿مِنْ تَرَابٍ﴾
124	29		﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾
179	39		﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ﴾
181	31	النور	﴿أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا...﴾
85	45		﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ...﴾
187	58		﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ...﴾
	59		﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ...﴾
178	10		﴿تَبَارَكَ الَّذِي إِنْ شَاءَ جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِنْ ذَلِكَ﴾

الفهارس | الفتح المبين في الكلام على قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾

32	54	الفرقان	﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا...﴾
142	59		﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ...﴾
178	61		﴿تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا...﴾
154	72		﴿وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾
149	8	القصص	﴿فَالْتَفَتُوا آلَ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ...﴾
189	14		﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ﴾ القصص
154	55		﴿وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ﴾
172	78	الشعراء	﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ﴾
150	151		﴿وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ﴾
145	14	العنكبوت	﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾
83	44		﴿خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ﴾
128	57		﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾
189	15	الروم	﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ...﴾
60	27		﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾
186	30		﴿فِطَرَتِ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾
	30		﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾
40	47		﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾
176	14	لقمان	﴿وَفَصَّلَهُ فِي عَامَيْنِ﴾
160	33		﴿وَاحْشُوا يَوْمًا لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ...﴾
142	4	السجدة	﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ...﴾
180	7		﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾
	7		﴿أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾
103	8		﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ...﴾
85	9		﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾
47	07	الأحزاب	﴿وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ﴾
95	56		﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ﴾

الفهارس | الفتح المبين في الكلام على قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾

12	72		﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى...﴾	
152	8	سبأ	﴿الضَّلَالِ الْبَعِيدِ﴾	
150	33		﴿مَكْرُ اللَّيْلِ﴾	
186	32	فاطر	﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا...﴾	
190	37		﴿أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ...﴾	
192	53	يس	﴿يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا...﴾	
168	78		﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾	
	79		﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي...﴾	
72	10	الصفات	﴿إِلَّا مَنْ حَطَفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ﴾	
112	10		﴿فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ﴾	
71	5	ص	﴿أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا﴾	
106	06	الزمر	﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾	
172	6		﴿يَخْلُقْكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ...﴾	
163	93		42	﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾
100			42	﴿وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾
94	42		﴿فَيُمْسِكُ﴾	
	42		﴿وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى﴾	
	42		﴿إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى﴾	
54	65		﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾	
115	67		﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾	
98	68		﴿إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ﴾	
192	68		﴿فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ﴾	
96	51	غافر	﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا...﴾	
33	64		﴿فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ﴾	
141	138	فصلت	﴿لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ﴾	
141			10	﴿وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا﴾

الفهارس | الفتح المبين في الكلام على قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾

137	11		﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ...﴾
52	11		﴿اَتَيْنَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾
58	11		﴿قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾
86	85	29	الشورى ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾
175	10		﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا...﴾
176	167	15	﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾
189	15	الأحقاف	﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ﴾
113	30		﴿إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَىٰ﴾
144	38	ق	﴿وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾
70	13	الحجرات	﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾
	21	الذاريات	﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾
116	25		﴿فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ﴾
85	22	الرحمان	﴿يَخْرِجُ مِنْهُمَا اللَّوْلُؤَ وَالْمَرْجَانَ﴾
98	26		﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾
194	2		﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾
	13	الحديد	﴿نَقْتَبِسُ مِنْ نُورِكُمْ﴾
193	13		﴿فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ﴾
	15-13		﴿مِنْ قَبْلِهِ الْعَذَابُ (13) يُنَادُونَهُمْ...﴾
	15		﴿ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا﴾
46	21	المجادلة	﴿كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ﴾
119	9	الجمعة	﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ﴾
180	4	المنافقون	﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ﴾
	3	التغابن	﴿وَصُورُكُمْ فَأَحْسَنَ صُورُكُمْ﴾
179	5	التحریم	﴿عَسَىٰ رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ...﴾
104	12	الملك	﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا﴾
178	1		﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾

الفهارس | الفتح المبين في الكلام على قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾

77	50	02	الملك	﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾
72		5		﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ...﴾
146	129	4	المعارج	﴿فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾
54		45-44	الحاقة	﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ...﴾
81	79	1	نوح	﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾
140		31	المدثر	﴿وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً...﴾
99	97	2	القيامة	﴿وَلَا أَفْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾
171		28	الإنسان	﴿نَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ﴾
71		8	النبأ	﴿وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا﴾
135	134	30	النازعات	﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا﴾
42		13		﴿فِي صُحُفٍ مُكَرَّمَةٍ...﴾
158	70	22-17	عبس	﴿قَتَلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ...﴾
192		41-38		﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُسْفَرَةٌ...﴾
163		7	الانفطار	﴿الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ﴾
159	72	7-5		﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ...﴾
159		7	الطارق	﴿يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾
184		19		﴿لَنَزَكِبَنَّا طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ﴾
172		3	الأعلى	﴿وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾
99	97	27		﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾
49		28-27	الفجر	﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ...﴾
163	92	30-29		﴿فَادْخُلِي فِي عِبَادِي...﴾
163		7	الشمس	﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾
180	33	4	التين	﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾
106		2	العلق	﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾
79		1	القدر	﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾

فهرس الأحاديث والآثار

الصفحة	شطر الحديث أو الأثر
174	«إِذَا ادَّهَنَ أَحَدُكُمْ فَلْيَبْدَأْ بِحَاجِبِيهِ، فَإِنَّهُ يَذْهَبُ بِالصُّدَاعِ...»
169	«إِذَا عَلَا مَأْوَها مَاءَ الرَّجُلِ، أَشَبَّهَ الْوَلَدُ أَحْوَاله...»
166	«إِذَا مَرَّ بِالنُّطْفَةِ ثِنْتَانِ وَأَرْبَعُونَ لَيْلَةً...»
176	«إِذَا وَضَعَتِ الْمَرْأَةُ فِي تِسْعَةِ أَشْهُرٍ كَفَّاهُ مِنَ الرِّضَاعِ وَاحِدٌ وَعِشْرُونَ شَهْرًا...»
168	«إِزْشَادُكَ ابْنَ السَّبِيلِ صَدَقَةٌ»
123	«أَكْرَمُوا عَمَتَكُمْ النَّحْلَةَ فَإِنَّهَا خُلِقَتْ مِنْ فَضْلَةِ طِينَةِ أَبِيكُمْ آدَمَ»
50	«الْأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا اتَّكَلَفَ...»
180	«الْبِدَاذَةُ مِنَ الْإِيمَانِ»
39	«الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي»
39	«الْخَرَجُ بِالضَّمَانِ»
146	«الزَّمَانُ قَدْ اسْتَدَارَ كَهَيْئَتِهِ يَوْمَ خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ»
39	«الْعَجَمَاءُ جُبَارٌ»
190	«الْعُمُرُ الَّذِي أَعْدَرَ اللَّهُ إِلَى ابْنِ آدَمَ فِيهِ سِتُّونَ سَنَةً»
46	«الله تعالى خلق الأرواح قبل الأجساد»
154	«اللَّهُمَّ لَا تُدْرِكُنِي زَمَانٌ وَلَا تُدْرِكُوا زَمَانًا لَا يُتَّبَعُ فِيهِ الْعَلِيمُ...»
165	«إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ فِي أَرْبَعِينَ يَوْمًا...»
130	«إِنْ أَحْسَنْتَ أُمَّتِي فَبَقَاؤُهَا يَوْمَ مِنْ أَيَّامِ الْآخِرَةِ...»
121	«إِنْ اللَّهُ تَعَالَى أَمَرَ آدَمَ بِالسَّجُودِ فَسَجَدَ...»
43	«إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى كَتَبَ كِتَابًا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْفَيِّ عَامٍ...»
179	«إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ»
115	«إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ مِنْ قَبْضَةٍ قَبْضَتِهَا مِنْ جَمِيعِ الْأَرْضِ»
180	«إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورِكُمْ وَأَمْوَالِكُمْ، وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ»
158	«إِنَّ اللَّهَ وَكَّلَ بِالرَّحِمِ...»

58	«إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى الْقَلَمَ قَالَ: اكْتُبْ»
184	«إِنَّ زَوْجِي يُرِيدُ أَنْ يَذْهَبَ بِابْنِي وَقَدْ سَقَانِي مِنْ بئر أَبِي عَنَبَةَ...»
176	«أَنَّ عمر رضي الله عنه أتى بامرأة قد ولدت لستة أشهر...»
130	«إِنَّمَا بَقَاؤُكُمْ فِيمَا سَلَفَ قَبْلُكُمْ مِنَ الْأُمَمِ...»
82	«إِنَّمَا سُمِّيَ الْإِنْسَانُ إِنْسَانًا لِأَنَّهُ عَاهَدَ إِلَيْهِ فَنَسِيَ»
168	«إِنَّهُ خَلَقَ كُلَّ إِنْسَانٍ مِنْ بَنِي آدَمَ عَلَى سِتِّينَ وَثَلَاثِمِائَةِ مَقْصِلٍ...»
169	«إِنِّي سَأُثْلِكَ عَنْ ثَلَاثٍ لَا يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا نَبِيٌّ...»
40	«إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ لَخَاتَمُ النَّبِيِّينَ...»
44	«إِنِّي عِنْدَ اللَّهِ فِي أُمِّ الْكِتَابِ»
60	«أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى الْقَلَمَ ثُمَّ قَالَ لَهُ اكْتُبْ...»
129	«بُعِثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةَ كَهَاتَيْنِ، إِنْ كَادَتْ لَتَسِفِيَنِي»
130	«بُعِثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةَ كَهَاتَيْنِ؛ وَأَشَارَ بِالسَّبَابَةِ وَالْوُسْطَى»
	«بُعِثْتُ فِي نَفْسِ السَّاعَةِ فَسَبَقْتُهَا كَمَا سَبَقْتُ هَذِهِ هَذِهِ»
168	«تَكُفُّ شَرَكُ عَنِ النَّاسِ فَإِنَّهَا صَدَقَةٌ مِنْكَ عَلَى نَفْسِكَ»
126	«حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ شَفَقًا مِنَ السَّاعَةِ»
39	«حَمِي الوطيس»
	«خذ من كلِّ دینارا»
92	«خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام أو بعده»
142	«خَلَقَ اللَّهُ التُّرْبَةَ يَوْمَ السَّبْتِ، وَخَلَقَ الْجِبَالَ فِيهَا يَوْمَ الْأَحَدِ...»
126	«خَيْرُ يَوْمٍ طَلَعَتْ فِيهِ الشَّمْسُ يَوْمُ الْجُمُعَةِ فِيهِ خُلِقَ آدَمُ وَفِيهِ أُهْبِطَ...»
184	«خَيْرَنِي عَلَى بَيْنِ أُمِّي وَعَمِّي وَكُنْتُ ابْنُ سَبْعٍ أَوْ ثَمَانٍ سِنِينَ»
130	«رَأَيْتَكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ عَلَى مَنْبَرٍ لَهُ سَبْعُ دَرَجَاتٍ...»
187	«رُفِعَ عَنْ ثَلَاثَةِ عَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يُفِيَقَ...»
184	«عَقَلْتُ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ مَجَّةً مَجَّهَا فِي وَجْهِي...»
176	«فَأَمَرَ بِهَا عَثْمَانُ أَنْ تَرَدَّ، فَوَجَدَتْ قَدْ رَجَمَتْ»
169	«فَإِنَّ الرَّجُلَ إِذَا عَشِيَ الْمَرْأَةُ فَسَبَقَهَا مَاؤُهُ»
115	«فَجَاءَ بَنُو آدَمَ عَلَى قَدَرِ الْأَرْضِ»

الفهارس | الفتح المبين في الكلام على قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾

168	«في الإنسان سِتُونَ وَثَلَاثُمِائَةٍ مَفْصِلٍ...»
57	«قَالَ فَاکْتُبْ مَا یُکُونُ وَمَا هُوَ کَائِنٌ إلیَّ أَنْ تَقُومَ السَّاعَةُ»
59	«قَالَ: اکْتُبِ الْقَدَرَ مَا کَانَ وَمَا هُوَ کَائِنٌ إلیَّ الْأَبَدِ»
57	«قَالَ: مَقَادِيرَ کُلِّ شَیْءٍ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ»
43	«قَدَّرَ اللَّهُ الْمَقَادِيرَ قَبْلَ أَنْ یَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفِ سَنَةٍ»
58	«كَانَ اللَّهُ وَلَمْ یَكُنْ شَیْءٌ قَبْلَهُ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ، ثُمَّ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ...»
172	«كَانَ دَاوُدُ نَبِیُّ اللَّهِ إِذَا ذَكَرَ عِقَابَ اللَّهِ تَخَلَّعَتْ أَوْصَالُهُ...»
69	«كَانَ فِي عَمَاءٍ مَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ وَمَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ وَخَلَقَ عَرْشَهُ عَلَى الْمَاءِ»
172	«كَانَ نَبِیُّ اللَّهِ دَاوُدُ ۖ إِذَا ذَكَرَ عَذَابَ اللَّهِ تَخَلَّعَتْ أَوْصَالُهُ...»
41	«كَتَبَ اللَّهُ مَقَادِيرَ الْخَلَائِقِ قَبْلَ أَنْ یَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ...»
172	«كُلُّ ابْنِ آدَمَ یَأْكُلُهُ التُّرَابُ إِلَّا عَجَبَ الذَّنْبِ...»
184	«كُلُّ بَنِي آدَمَ یَطْعَمُ الشَّیْطَانُ فِي جَنْبِهِ بِإِصْبَعِهِ...»
51	«كُنْتُ أَوَّلَ النَّبِیِّیْنَ فِي الْخَلْقِ وَآخِرُهُمْ فِي الْبَعْثِ»
129	«لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى یَكَلِّمَ الرَّجُلَ عَذْبَةَ سَوْطِهِ...»
39	«لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ»
173	«لَا یَحِلُّ لِأَمْرِئٍ، یُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْیَوْمِ الْآخِرِ أَنْ یَسْقِيَ مَاءَهُ زَرْعَ غَیْرِهِ...»
190	«لَا یَقُلْ أَحَدُكُمْ عَبْدِي أَمْتِي، وَلِیُقِلَّ فِتْنَايَ فَتَاتِي...»
39	«لَا یَنْتَطِعُ فِيهَا عَنَرَانِ»
168	«لِلْإِنْسَانِ ثَلَاثُمِائَةٍ وَسِتُونَ عَظْمًا وَسِتَّةٌ وَثَلَاثُونَ سُلَامَى فِي كُلِّ عَظْمٍ فِي كُلِّ یَوْمٍ صَدَقَةٌ»
59	«لَمَّا أَرَادَ اللَّهُ تَعَالَى أَنْ یَخْلُقَ الْأَشْیَاءَ...»
125	«لَمَّا صَوَّرَ اللَّهُ آدَمَ فِي الْجَنَّةِ تَرَكَهُ مَا شَاءَ أَنْ یَتْرَكُهُ...»
56	«لَوْ كَانَ مُوسَى حَیًّا مَا وَسِعَهُ إِلَّا اتِّبَاعِي»
131	«مَا الْمَسْئُورُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ بِهَا مِنَ السَّائِلِ»
97	«مَا لَا نَفْسَ لَهُ سَائِلَةٌ»
40	«مَا مِنْ مُسْلِمٍ یُرَدُّ عَنْ عَرَضٍ أَخِيهِ...»
170	«مَاءُ الرَّجُلِ أَبْیَضُ، وَمَاءُ الْمَرْأَةِ أَصْفَرُ...»
184	«مُرُوا أَبْنَاءَكُمْ بِالصَّلَاةِ لِسَبْعِ سِنِينَ...»

الفهارس | الفتح المبين في الكلام على قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾

37	«نَضَرَ اللَّهُ امْرَأً، سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاَهَا»	
46	35	«وَأَدُمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَيْنَ الرُّوحِ وَالْجَسَدِ»
129	«وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى...»	

فهرس الأبيات الشعرية

الصفحة	عدد الأبيات	شطر البيت
183	8	أَصْحَاحُ لَصِيفَاتِ الْآدَمِيِّ وَضَبَطَهَا
126	3	أَكْرَمَهُ بِالسَّجْدَةِ الْمَلَائِكَةِ
35	5	أَلَا بِأَيِّ مَنْ كَانَ مَلَكًا وَسَيِّدًا
120	1	أَلَيْسَ أَوَّلَ مَنْ صَلَّى لِقَبْلَتِكُمْ
186	1	الظُّلُمُ مِنْ شَيْمِ النَّفُوسِ فَإِنْ تَجِدَ
37	1	فَكُلُّ إِنْسَانٍ سِوَى مَا اسْتَدْرَكُوا
164	2	فَلَحَا اللَّهُ الْأُولَى زَعُمُوا
32	2	فِي كُلِّ يَوْمٍ لَنَا مِنْ مَجْدِهِ عَجَبٌ
126	3	قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ أَبُونَا قَدْ دَخَلَ
37	1	كَفَى الْمَرْءَ نُبَلَاءً أَنْ تُعَدَّ مَعَايِيَهُ
175	1	كُلُّ حَيٍّ مُسْتَكْمِلٌ عِدَّةَ الْ
159	2	لَا تَحْقِرَنَّ أَمْرًا مِنْ أَنْ تَكُونَ لَهُ
82	1	لَا تَنْسِيَنَّ تِلْكَ الْعُهُودَ فَإِنَّمَا
64	2	لَعَمْرِي لَقَدْ طَفَّتِ الْمَعَاهِدُ كُلُّهَا
116	2	النَّاسُ مِنَ الْأَرْضِ وَمِنْهَا هُمْ
70	5	النَّاسُ مِنْ جِهَةِ التَّمَثَالِ أَكْفَاءُ
87	1	نَسْتَوْقِدُ النُّبْلَ بِالْحَضِيضِ وَنَصْطَا
64	3	نَهَايَةُ أَقْدَامِ الْعُقُولِ عِقَالٌ
35	1	وَلَيْتِي وَإِنْ كُنْتُ ابْنُ آدَمَ صَوْرَةً
32	6	وَزِيرٌ أَرَادَ اللَّهُ إِعْلَاءَ دِينِهِ
153	1	وَعَرِيْبَةٌ تَأْتِي الْمُلُوكَ حَكِيمَةً
56	5	وَكَانَ لَدَى الْفِرْدَوْسِ فِي زَمَنِ الرِّضَا
64	1	يَا أَغْلُوطَةُ الْفِكْرِ
183	1	يُضَاكِحُ الشَّمْسَ مِنْهَا كَوْكَبٌ شَرِقٌ

فهرس الكلمات المشروحة

الصفحة	الكلمة
هـ	رمز QR
17	الفنقلات
25	التعقية
33	الفرقدان
115	الدهناء
171	القافة

فهرس المصادر والمراجع

1. الإبهاج في شرح المنهاج، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيى السبكي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1416هـ/ 1995م.
2. إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، محمد بن محمد بن الحسيني الزبيدي الشهير بمرتضى، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 1414هـ/ 1994م.
3. الإتيان في علوم القرآن، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394هـ/ 1974م.
4. إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، دار المعرفة، بيروت.
5. إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم [تفسير أبي السعود]، أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
6. أسرار البلاغة، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الجرجاني، تح: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة.
7. أسرار الكون [الهيئة السنّية في الهيئة السنّية]، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1427هـ/ 2006م.
8. أسئلة وأجوبة في إعراب القرآن، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف أبو محمد، جمال الدين ابن هشام، تح: محمد نغش، ط1، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة-المملكة العربية السعودية، 1403هـ/ 1983م.
9. أشرف الوسائل إلى فهم الشّمائيل (ومعه: جواهر الدّرر في مناقب ابن حجر)، أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيثمي السعدي الأنصاري، شهاب الدين شيخ الإسلام، أبو العباس، تح: أحمد بن فريد المزيدي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1419هـ/ 1998م.
10. الإصابة في تمييز الصحابة، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تح: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ.
11. أصل صفة صلاة النبي ﷺ، محمد ناصر الدين الألباني، ط1، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، 1427هـ/ 2006م.
12. الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي الدمشقي، ط15، دار العلم للملايين، 2002م.
13. الاقتراح في بيان الاصطلاح، تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري، المعروف بابن دقيق العيد، دار الكتب العلمية، بيروت.

14. الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1424هـ/ 2004م.
15. الإكليل، ابن الحائك، أبو محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب بن يوسف بن داود الشهير بالهمداني.
16. إكمال المعلم بفوائد مسلم، عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن يحيى السبتي أبو الفضل، تح: يحيى إسماعيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1419هـ/ 1998م.
17. أمالي ابن الحاجب، عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو جمال الدين ابن الحاجب الكردي المالكي، تح: فخر صالح سليمان قدارة، دار الجيل، بيروت، 1409هـ/ 1989م.
18. الانتصاف من الكشاف، أحمد بن محمد بن منصور ابن المنير السكندري، تح: عادل أحمد وآخرون، ط1، مكتبة العبيكان، 1418هـ/ 1998م.
19. الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن العليمي الحنبلي أبو اليمن مجير الدين، تح: عدنان يونس عبد المجيد نباتة، مكتبة دنديس، عمان.
20. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، تح: محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1418هـ.
21. بحر العلوم، أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي الفقيه الحنفي، تح: محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت.
22. البحر المحيط في أصول الفقه، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، ط1، دار الكتب، 1414هـ/ 1994م.
23. البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي، تح: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 1420هـ.
24. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني، دار المعرفة، بيروت.
25. البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة من طريقي الشاطبية والدرة، عبد الفتاح بن عبد الغني بن محمد القاضي، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان.
26. البرهان في علوم القرآن، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، دار إحياء الكتب العربية، 1376هـ/ 1957م.
27. تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى الزبيدي، تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
28. تاريخ ابن يونس المصري، عبد الرحمن بن أحمد بن يونس الصدف، أبو سعيد، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ.

29. تاريخ الخميس في أحوال أنفس النفيس، حسين بن محمد بن الحسن الدَّيَّار بَكْرِي، دار صادر، بيروت.
30. التاريخ الكبير، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، تح: محمد عبد المعيد خان، أبو عبد الله، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد-الدكن.
31. تاريخ دمشق، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر، تح: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415هـ / 1995م.
32. تحرير ألفاظ التنبيه، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، تح: عبد الغني الدقر، ط1، دار القلم، دمشق، 1408هـ.
33. تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، دار الكتب العلمية، بيروت.
34. تحفة المودود بأحكام المولود، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، تح: عبد القادر الأرناؤوط، ط1، مكتبة دار البيان، دمشق، 1391هـ / 1971م.
35. تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، تح: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار طيبة.
36. النذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، تح: الصادق بن محمد بن إبراهيم، ط1، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض، 1425هـ.
37. تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تح: إكرام الله إمداد الحق، ط1، دار البشائر . بيروت، 1996م.
38. تعظيم قدر الصلاة، أبو عبد الله محمد بن نصر بن الحجاج المَرْوُزِي، تح: عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي، ط1، مكتبة الدار، المدينة المنورة، 1406هـ.
39. تفسير الجلالين، جلال الدين محمد بن أحمد المحلي وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، ط1، دار الحديث، القاهرة.
40. تفسير القرآن العظيم [تفسير ابن كثير]، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، تح: محمد حسين شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، 1419هـ.
41. تفسير القرآن العظيم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي الرازي ابن أبي حاتم، تح: أسعد محمد الطيب، ط3، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، 1419هـ.
42. تفسير شفاء الصدور، محمد بن الحسن بن محمد بن زياد بن هارون الموصلي ثم البغدادي أبو بكر النقاش، مخطوط.

43. تنبيه النائم الغمر على مواسم العمر، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، تح: محمد بن ناصر العجمي، دار البشائر الإسلامية.
44. تهذيب الأسماء واللغات، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، تح: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان.
45. تهنئة أهل الإسلام بتجديد بيت الله الحرام، إبراهيم بن محمد بن عيسى الميموني، تح: مركز البحوث والدراسات بمكتبة نزار مصطفى الباز، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، 1418هـ / 1998م.
46. التوشيح شرح الجامع الصحيح، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، تح: رضوان جامع رضوان، مكتبة الرشد، الرياض، 1419هـ / 1998م.
47. جامع البيان في تفسير القرآن [تفسير الإيجي]، محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله الحسيني الحسيني الإيجي الشافعي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ / 2004م.
48. الجامع الصحيح المختصر، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، تح: مصطفى ديب البغا، ط3، دار ابن كثير، اليمامة-بيروت، 1407هـ / 1987م.
49. الجامع الصحيح سنن الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، تح: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
50. جامع العلوم والحكم، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، ط1، دار المعرفة، بيروت، 1408هـ.
51. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، تح: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض-المملكة العربية السعودية، 1423هـ / 2003م.
52. الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي، تح: محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض.
53. حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، مطبعة المدني، القاهرة.
54. حاشية الجرجاني على الكشف، علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، مخطوط.
55. حاشية الخطائي على مختصر السعد التفتازاني على تلخيص المفتاح للقزويني.
56. حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، أبو الفضل القرشي الصديقي الخطيب الكازروني، دار الكتب العربية الكبرى، مصر.
57. حاشية بدر الدين الدماميني على مغني اللبيب، محمد بن أبي بكر بن عمر الدماميني، تح: نوال إبراهيم محمد، 2016م.

58. حاشية شيخ زاده على تفسير البيضاوي، محمد بن مصلح الدين القوجوي شيخ زاده، تح: محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1419هـ / 1999م.
59. حاشية عصام الدين على شرح التفتازاني على عقائد النسفي، إبراهيم بن محمد عرب شاه عصام الدين التفتازاني، مخطوط.
60. حاشية على التلويح، محمد بن فرامرز بن علي الملا خسرو، مخطوط.
61. حاشية على تفسير البيضاوي، محمد بن فرامرز بن علي الملا خسرو، مخطوط.
62. حاشية على تفسير البيضاوي، محمد بن فرامرز بن علي ملا خسرو، مخطوط.
63. الحاوي للفتاوى، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، 1424هـ / 2004م.
64. الحباثك في أخبار الملائك، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، تح: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1405هـ / 1985م.
65. حجة الله على العالمين في معجزات سيد المرسلين، يوسف بن إسماعيل النبهاني، المطبعة الأدبية، بيروت، 1316هـ.
66. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، ط4، دار الكتاب العربي، بيروت، 1405هـ.
67. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني، دار السعادة، مصر، 1394هـ / 1974م.
68. حياة الحيوان الكبرى، محمد بن موسى بن عيسى بن علي الدميري، أبو البقاء، كمال الدين الشافعي، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ.
69. خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر بن عمر البغدادي، تح: عبد السلام محمد هارون، ط4، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1418هـ / 1997م.
70. خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، محمد أمين بن فضل الله بن محب الدين بن محمد المحبي الحموي الأصل، الدمشقي، دار صادر، بيروت.
71. الدر المنثور، عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت، 1993م.
72. دَرْجُ الدُّرِّ فِي تَفْسِيرِ الْآيِ وَالسُّورِ، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الجرجاني، تح: طلعت صلاح الفرحان ومحمد أديب شكور أمير، ط1، دار الفكر، عمان-الأردن، 1430هـ / 2009م.
73. الدرر اللوامع في تحرير جمع الجوامع، محمد بن محمد بن أبي بكر أبي شريف المقدسي الشافعي، مخطوط حقق في ثلاث رسائل ماجستير بكلية الشريعة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، بإشراف:

- أبو زنيد عبد الحميد بن علي. حقق الجزء الأول منه: الحسن سليمان بن محمد، والثاني: حسن بن محمد بن عبد الله المرزوقي، والثالث: مشعل بن ممدوح.
74. الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، تح: محمد بن لطفي الصباغ، عمادة شؤون المكتبات - جامعة الملك سعود، الرياض.
75. دلائل النبوة لأبي نعيم الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني، تح: محمد رواس قلعه جي، ط2، عبد البر عباس، دار النفائس، بيروت، 1406هـ/ 1986م.
76. ديوان أبي تمام، أبي تمام الطائي حبيب بن أوس.
77. ديوان الأعشى.
78. رسائل ابن عربي (القطب والنقباء وعقلة المستوفز)، محي الدين محمد بن علي بن محمد ابن عربي الحاتمي الطائي الأندلسي، تح: سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي.
79. رسائل الإمام الغزالي (إلجام العوام عن علم الكلام، المنقذ من الضلال، المضمون به على غير أهله، ترتيب الأوراد)، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، مخطوط.
80. روح البيان، إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي الخلوتي، المولى أبو الفداء، دار الفكر، بيروت.
81. الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية، بيروت.
82. الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي، تح: عمر عبد السلام السلامي، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1421هـ/ 2000م.
83. زهر الأكم في الأمثال والحكم، الحسن بن مسعود بن محمد، أبو علي، نور الدين اليوسي، تح: محمد حجي ومحمد الأخضر، ط1، الشركة الجديدة - دار الثقافة، الدار البيضاء - المغرب، 1401هـ/ 1981م.
84. السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي، مطبعة بولاق (الأميرية)، القاهرة، 1285هـ.
85. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم الأشقودري الألباني، ط1، دار المعارف، الرياض - المملكة العربية السعودية، 1412هـ/ 1992م.
86. سنان الدين يوسف بن يعقوب الرومي المكي الخلوتي، حاشية على تفسير البيضاوي، مخطوط.
87. سنن ابن ماجه، ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، تح: شعيب الأرناؤوط وآخرون، ط1، دار الرسالة العالمية، 1430هـ/ 2009م.
88. سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني، تح: شعيب الأرناؤوط ومحمد كامل قره بللي، ط1، دار الرسالة العالمية، 1430هـ/ 2009م.

89. سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني، تح: شعيب الأرناؤوط ومحمد كامل قره بللي، ط1، دار الرسالة العالمية، 1430هـ/ 2009م.
90. السنن الكبير، أبو بكر أحمد بن الحسين بن عليّ البيهقي، تح: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، 1432هـ/ 2011م.
91. الشافية في علمي التصريف والخط، عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو جمال الدين ابن الحاجب الكردي، تح: صالح عبد العظيم الشاعر، ط1، مكتبة الآداب، القاهرة، 2010م.
92. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد بن عمر بن علي ابن سالم مخلوف، تح: عبد المجيد خيالي، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان، 1424هـ/ 2003م.
93. شرح (التبصرة والتذكرة = ألفية العراقي)، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي، تح: عبد اللطيف الهميم وماهر ياسين فحل، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1423هـ/ 2002م.
94. شرح الأربعين حديثاً، أبو المعالي صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي، تح: عاصم إبراهيم الكيالي.
95. شرح الإمام السعد التفتازاني على الشمسية في المنطق (للإمام الكتابي)، إبراهيم بن محمد عرب شاه عصام الدين التفتازاني، دار النور، عمان-الأردن.
96. شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي، تح: كريا عميرات، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1416هـ/ 1996م.
97. شرح الرضي على الكافية، محمد بن الحسن الرضي الإستراباذي نجم الدين، موقع يعسوب.
98. شرح السنة، محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي، تح: شعيب الأرناؤوط ومحمد زهير الشاويش، ط2، المكتب الإسلامي، دمشق-بيروت، 1403هـ/ 1983م.
99. شرح الشفاء بتعريف حقوق المصطفى، عيسى بن محمد بن عبيد الله الصفوي، مخطوط.
100. شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، عبد المجيد طعمة حلي، ط1، دار المعرفة، لبنان، 1417هـ/ 1996م.
101. شرح الطيبي على مشكاة المصابيح المسمى بـ (الكاشف عن حقائق السنن)، شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي، تح: عبد الحميد هنداوي، ط1، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة-الرياض، 1417هـ/ 1997م.
102. شرح المقاصد في علم الكلام، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، دار المعارف النعمانية، باكستان، 1401هـ/ 1981م.
103. شرح المواقيف (للإيجي)، علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، مخطوط.
104. شرح الهداية في الفقه، مصطفى جليبي بن محمد خواجكي زاده الحنفي، مخطوط.

105. شرح ديوان الحماسة، أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي الأصفهاني، تح: غريد الشيخ، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1424هـ/ 2003م.
106. شرح سنن أبي داود، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن حسين بن علي بن رسلان المقدسي الرملي الشافعي، تح: خالد الرباط، ط1، دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، الفيوم-مصر، 1437هـ/ 2016م.
107. شرح شافية ابن الحاجب، محمد بن الحسن الرضي الإستراباذي نجم الدين، تح: محمد نور الحسن وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1395هـ/ 1975م.
108. شرح مُسْنَدِ الشَّافِعِيِّ، عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم، أبو القاسم الرافعي القزويني، أبو بكر وائل محمّد بكر زهران، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية إدارة الشؤون الإسلامية، قطر، 1428هـ/ 2007م.
109. شعب الإيمان، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الحُسْرُوْجَرْدِي الخراساني، أبو بكر البيهقي، تح: عبد العلي عبد الحميد حامد، ط1، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، 1423هـ/ 2003م.
110. شواكل الحور في شرح هياكل النور (للسهروردي)، جلال الدين الدواني، تح: محمد عبد الحق ومحمد كوكن، ط1، بيت الورّاق، بغداد-العراق، 2010م.
111. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، تح: أحمد عبد الغفور عطار، ط4، دار العلم للملايين، بيروت، 1407هـ/ 1987م.
112. ضعيف سنن الترمذي، محمد ناصر الدين الألباني، ط1، المكتب الإسلامي، بيروت، 1411هـ/ 1991م.
113. طوابع الأنوار من مطالع الأنظار، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البضاوي، تح: عباس سليمان، ط1، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة/ دار الجيل، بيروت، 1411هـ/ 1991م.
114. العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير، عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم، أبو القاسم الرافعي القزويني، تح: علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1417هـ/ 1997م.
115. العلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمها، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز الذهبي، تح: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، ط1، مكتبة أضواء السلف، الرياض، 1416هـ/ 1995م.
116. عوارف المعارف، عمر بن محمد بن عبد الله ابن عمويه، أبو حفص شهاب الدين القرشي التيمي البكري السُّهْرُوْزْدِي، تح: عبد الرحمن القماش.
117. غاية النهاية في طبقات القراء، شمس الدين أبو الخير ابن الجزري محمد بن محمد بن يوسف، ط1، مكتبة ابن تيمية، 1351هـ.

118. غرائب القرآن ورغائب الفرقان، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري، تح: زكريا عميرات، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1416هـ.
119. فتاوى السبكي، أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي، دار المعارف.
120. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، تح: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.
121. فتح الغفار بشرح المنار، زين الدين بن إبراهيم بن محمد ابن نجيم الحنفي، تح: عبد الرحمان البحراوي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1422هـ / 2001م.
122. الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تح: يوسف النبهاني، ط1، دار الفكر، بيروت-لبنان، 1423هـ / 2003م.
123. الفتح المبين بشرح الأربعين، أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري، شهاب الدين شيخ الإسلام، أبو العباس، تح: أحمد جاسم محمد المحمد وآخرون، ط1، دار المنهاج، جدة-المملكة العربية السعودية، 1428هـ / 2008م.
124. فتح الوهاب بشرح الآداب، زين الدين أبو يحيى زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري السنيكي المصري، الأزهرى، الشافعي، مخطوط.
125. فتوح الغيب في الكشف عن قناع الرب (حاشية الطيبي على الكشف)، شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي، تح: إياد محمد الغوج، ط1، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، 1434هـ / 2013م.
126. فرائد السمطين في فضائل المرتضى والبتول والسبطين والأئمة من ذريتهم، المحدث إبراهيم الجويني الخراساني، تح: محمد باقر المحمودي، ط1، دار الحبيب، إيران، 1428هـ.
127. الفردوس بمأثور الخطاب، شيرويه بن شهردار بن شيرويه بن فناخسرو أبو شجاع الديلمي الهمداني، تح: السعيد بن بسيوني زغلول، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406هـ / 1986م.
128. فصوص الحكم، محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطائي الأندلسي الشهير بمحيي الدين بن عربي، تح: عبد الرزاق القاشاني، ط1، دار آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، 2016م.
129. الفقه الأكبر (مع الشرح الميسر على الفقهاء الأبطال والأكبر المنسوبين لأبي حنيفة تأليف محمد بن عبد الرحمن الخميس)، ينسب لأبي حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي بن ماه، ط1، مكتبة الفرقان، الإمارات العربية، 1419هـ / 1999م.
130. فهرس الفهارس والأثبتات ومعجم المعاجم والمشيوخات والمسلسلات، محمد عَبْد الْحَيَّ بن عبد الكبير ابن محمد الحسن بن الإدريسي، المعروف بعبد الحي الكتاني، تح: إحسان عباس، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1982م.

131. الفوائد السننية في شرح الألفية، البرماوي شمس الدين محمد بن عبد الدائم، تح: عبد الله رمضان موسى، ط1، مكتبة التوعية الإسلامية للتحقيق والنشر والبحث العلمي، الجيزة-مصر، 1436هـ/ 2015م.
132. الفوائد الضيائية على متن الكافية في النحو (شرح مُلَّا جامي)، المولى عبد الرحمان بن أحمد نور الدين الجامي، تح: أحمد عزو عناية وعلي محمد مصطفى، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، 1430هـ/ 2009م.
133. الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، تح: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
134. القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط8، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، 1426هـ/ 2005م.
135. قلائد الجمان في التعريف بقبائل عرب الزمان، أبو العباس أحمد بن علي الفلقشندي، تح: إبراهيم الإبياري، ط2، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، 1402هـ/ 1982م.
136. قواعد العقائد، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تح: موسى محمد علي، ط2، عالم الكتب، لبنان، 1405هـ/ 1985م.
137. كتاب الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تح: لوسيان غوتسيه، ط1، المكتبة الثقافية، بيروت-لبنان، 1417هـ/ 1997م.
138. كتاب الزّوّاء والتعليقات عليه في تحقيق المبدأ والمعاد، جلال الدين الدواني، ط1، الطبعة الحسينية، مصر، 1336هـ.
139. كتاب المسامرة في شرح المسامرة، ابن أبي شريف ابن الهمام، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2006م.
140. الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي، تح: كمال يوسف الحوت، ط1، مكتبة الرشد، الرياض، 1409هـ.
141. كتاب المواقف، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، تح: عبد الرحمن عميرة، ط1، دار الجيل، بيروت، 1997م.
142. كتاب النفخ والتسوية، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، مخطوط بمكتبة الملك عبد الله بن عبد العزيز الجامعية، قسم المخطوطات.
143. كتاب خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين، أبو القاسم أحمد بن الحسين بن قسي، تح: محمد الأمrani، ط1، مطبعة IMBH، 1418هـ/ 1997م.
144. الكتاب، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، الملقب سيبويه، تح: عبد السلام محمد هارون، ط3، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1408هـ/ 1988م.

145. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جاز الله، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ.
146. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري، تح: عبد الله محمود محمد عمر، ط1، دار الكتب العلمية - بيروت، 1418هـ / 1997م.
147. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة، مكتبة المثنى، بغداد، 1941م.
148. كشف الفضائح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية، السهروردي، تح: عائشة يوسف المناعي.
149. الكفاية في علم الرواية، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي، تح: أبو عبد الله السورقي وإبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة.
150. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهندي البرهان فوري، تح: بكرى حياني وصفوة السقا، ط5، مؤسسة الرسالة، 1401هـ / 1981م.
151. الكوكب المنير شرح الجامع الصغير، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن علي العلقمي، مخطوط.
152. كيمياء السعادة، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي.
153. اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، تح: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1417هـ / 1996م.
154. اللباب في علوم الكتاب، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني، تح: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1419هـ / 1998م.
155. لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، ط3، دار صادر، بيروت، 1414هـ.
156. لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن السلامي البغدادي ثم الدمشقي الحنبلي، ط1، دار ابن حزم للطباعة والنشر، 1424هـ / 2004م.
157. متن الخرقى على مذهب أبي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، أبو القاسم عمر بن الحسين بن عبد الله الخرقى، دار الصحابة للتراث، 1413هـ / 1993م.
158. مجمع الأمثال، أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم الميداني النيسابوري، تح: محمد محيى الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت - لبنان.
159. مجموع الفتاوى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية، 1416هـ / 1995م.

160. مجموعة رسائل الإمام الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، ط1، دار الفكر، 1416هـ.
161. المحتسب في تبیین وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، وزارة الأوقاف-المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1420هـ/ 1999م.
162. مختار الصحاح، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي، تح: يوسف الشيخ محمد، ط5، المكتبة العصرية-الدار النموذجية، بيروت-صيدا، 1420هـ/ 1999م.
163. مدارك التنزيل وحقائق التأويل [تفسير النسفي]، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي، تح: يوسف علي بديوي، ط1، دار الكلم الطيب، بيروت، 1419هـ/ 1998م.
164. المستدرک علی الصحیحین، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع، تح: مصطفى عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ/ 1990م.
165. مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، تح: شعيب الأرناؤوط وآخرون، ط1، مؤسسة الرسالة، 1421هـ/ 2001م.
166. مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبید الله العتكي المعروف بالبزار، تح: محفوظ الرحمن زين الله وآخرون، ط1، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، 1988م.
167. مسند الشهاب، أبو عبد الله محمد بن سلامة بن جعفر بن علي بن حكمون القضاعي المصري، تح: حمدي بن عبد المجيد، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1407هـ/ 1986م.
168. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ [صحيح مسلم]، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
169. مشكاة المصابيح، محمد بن عبد الله الخطيب العمري، أبو عبد الله، ولي الدين، التبريزي، تح: محمد ناصر الدين الألباني، ط3، المكتب الإسلامي، بيروت، 1985م.
170. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس، المكتبة العلمية، بيروت.
171. المصباح في شرح المفتاح، السيد الشريف علي بن محمد بن علي الجرجاني، رسالة دكتوراه، إعداد: يوأسل جليك، إشراف: أحمد طوران آرسلان، كلية الإلهيات-قسم اللغة العربية والبلاغة-معهد العلوم الاجتماعية-جامعة مرمرة، اسطنبول-الجمهورية التركية، 2009م.
172. معارج القدس في مدراج معرفة النفس، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، ط2، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1975م.

173. معالم التنزيل في تفسير القرآن [تفسير البغوي]، محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي، تح: عبد الرزاق المهدي، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ.
174. المعجم الأوسط، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تح: طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، 1415هـ.
175. معجم الشيوخ، ثقة الدين، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر، تح: وفاء تقي الدين، ط1، 1421هـ/ 2000م.
176. المعجم الصغير [الروض الداني]، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني، ط1، تح: محمد شكور محمود الحاج أمير، المكتب الإسلامي، بيروت، 1405هـ/ 1985م.
177. المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي أبو القاسم الطبراني، تح: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط2، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، 1415هـ/ 1994م.
178. معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
179. المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة.
180. معرفة السنن والآثار، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الحُسْرُوْجَرْدِي الخراساني، أبو بكر البيهقي، تح: عبد المعطي أمين قلججي، ط1، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي-باكستان، 1412هـ/ 1991م.
181. مغني اللبيب عن كتب الأعراب، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف أبو محمد جمال الدين ابن هشام، تح: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، ط6، دار الفكر، دمشق، 1985م.
182. المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي، ط1، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، 1426هـ/ 2005م.
183. مفاتيح الغيب [التفسير الكبير]، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ.
184. مفتاح العلوم، يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب، تح: نعيم زرزور، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1407هـ/ 1987م.
185. المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، تح: صفوان عدنان الداودي، ط1، دار القلم، دمشق-بيروت، 1412هـ.
186. المفصل في صنعة الإعراب، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، تح: علي بو ملحم، ط1، مكتبة الهلال، بيروت، 1993م.
187. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي، تح: محيي الدين ديب ميستو وآخرون، ط1، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، 1417هـ/ 1996م.

188. مكارم الأخلاق للطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني، تح: أحمد شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1409هـ/ 1989م.
189. مكارم الأخلاق ومعاليها ومحمود طرائقها، أبو بكر محمد بن جعفر بن محمد بن سهل بن شاعر الخرائطي السامري، تح: أيمن عبد الجابر البحيري، ط1، دار الآفاق العربية، القاهرة، 1419هـ/ 1999م.
190. مناقب آل أبي طالب (الجزء 1)، ابن شهر آشوب المازندراني، تح: لجنة من أساتذة النجف الأشرف، مؤسسة انتشارات علامه، 1376هـ/ 1956م.
191. المنح المكّية في شرح الهمزية [أفضل القرى لقراء أم القرى]، أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري شهاب الدين شيخ الإسلام أبو العباس، تح: أحمد جاسم المحمد وبوجمعة مكري، ط2، دار المنهاج، بيروت-لبنان، 1426هـ/ 2005م.
192. المنهج السوي والمنهل الروي في الطب النبوي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، تح: حسن محمد مقبولي الأهدل، ط2، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت-لبنان، 1423هـ/ 2002م.
193. المهمات في شرح الروضة والرافعي، جمال الدين عبد الرحيم الإسوي، تح: أبو الفضل الدمياطي وأحمد بن علي، ط1، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء-المملكة المغربية، 1430هـ/ 2009م.
194. المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني القتيبي المصري أبو العباس شهاب الدين، المكتبة التوفيقية، القاهرة-مصر.
195. الموضوعات، جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، تح: عبد الرحمن محمد عثمان، ط1، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، 1386-1388هـ/ 1966-1968م.
196. موطأ الإمام مالك، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، 1406هـ/ 1985م.
197. موقع مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث على الشبكة العنكبوتية: udcu.me/oy4nqg.
198. نظم الدماميني في ضبط أسنان الإنسان، البدر الدماميني، بدر الدين محمد بن أبي بكر بن عمر بن أبي بكر بن محمد بن سليمان بن جعفر المخزومي، مخطوط.
199. نفائس الأصول في شرح المحصول، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تح: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، ط1، مكتبة نزار مصطفى الباز، 1416هـ/ 1995م.
200. نواذر الأصول في أحاديث الرسول ﷺ، محمد بن علي بن الحسن بن بشر، أبو عبد الله الحكيم الترمذي، تح: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت.
201. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان.
202. هكذا تكلم جلال الدين الرومي، محمد حامد، ط2، دار دروب للنشر والتوزيع، 2018م.

203. الوسيط في تفسير القرآن المجيد، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، تح: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1415هـ/ 1994م.

فهرس الموضوعات

الإهداء	
شكر وتقدير	
الملخص	
مقدمة	أ
القسم الأول: التعريف بالمؤلف والمؤلف	7
المبحث الأول: التعريف بالمؤلف	8
المطلب الأول: اسمه، وكنيته، ونسبه، وولادته ووفاته	8
المطلب الثاني: نشاطه العلمي	8
المطلب الثالث: مذهبه معتقده	12
المطلب الرابع: مكانته العلمية، وثناء العلماء عليه	14
المبحث الثاني: التعريف بالمؤلف (المخطوط)	15
المطلب الأول: اسم الكتاب وتوثيق نسبته إلى المؤلف	15
المطلب الثاني: سبب تأليفه	15
المطلب الثالث: موضوعات المخطوط	15
المطلب الرابع: منهج المؤلف في تأليف كتابه	16
المطلب الخامس: قيمة الكتاب والمآخذ عليه	17
المطلب السادس: أهم مصادر المؤلف في الكتاب	18
المطلب السابع: وَصْفُ النُّسَخَتَيْنِ الْخَطِيتَيْنِ الْمُعْتَمَدَتَيْنِ فِي تَحْقِيقِ الْمَخْطُوطِ	25
القسم الثاني: النص المحقق	31
مقدمة المؤلف	32
المبحث الأول: في ما روي من اللفظ المذكور	36
المبحث الثاني: المتعلق بآية خلق الإنسان	72
قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ﴾	73
قال تعالى: ﴿الْإِنْسَانَ﴾	84
قال الله تعالى: ﴿مِنْ سُلَالَةٍ﴾	115
قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ﴾	149

150	قال الله تعالى: ﴿نُطْقَةً﴾
152	قال الله تعالى: ﴿فِي قَرَارٍ مَكِينٍ﴾
158	قال تعالى: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْقَةَ عَلَقَةً﴾
158	قال تعالى: ﴿فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً﴾
158	قال تعالى: ﴿فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا﴾
159	قال تعالى: ﴿فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ﴾
159	قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾
181	قال تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ﴾
182	قال تعالى: ﴿أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾
199	خاتمة المؤلف
200	الخاتمة
202	الفهارس
203	فهرس الآيات القرآنية
211	فهرس الأحاديث والآثار
215	فهرس الأبيات الشعرية
216	فهرس الكلمات المشروحة
217	فهرس المصادر والمراجع
232	فهرس الموضوعات