

التفسير الكبير

للإمام

الشيخ الفقيه  
العلامة  
الشيخ محمد باقر  
الكاظمي

OLIN

BP

130

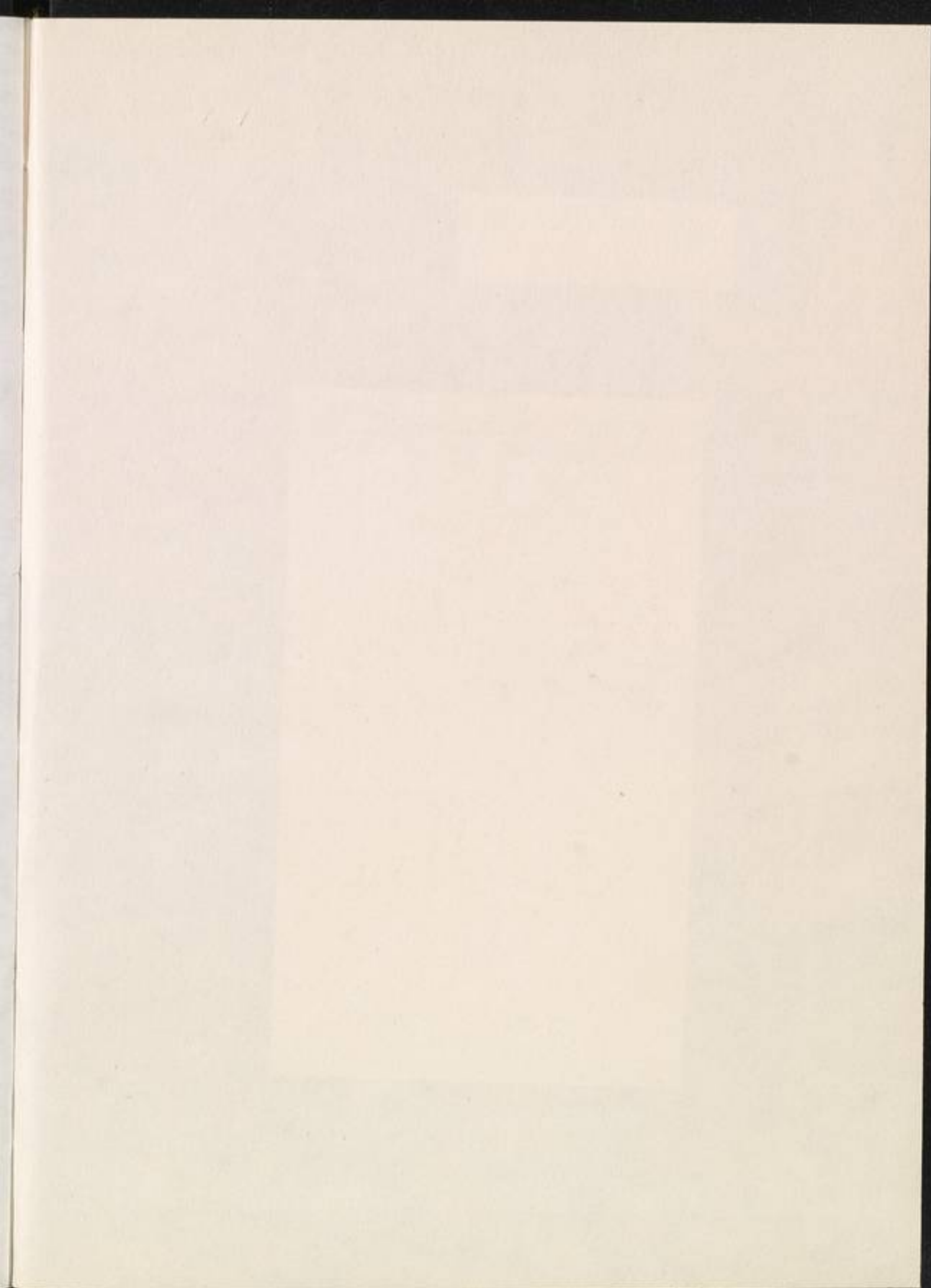
.4

R35

JUN 3-4







التفسير الكبير

للإمام

الشيخ الفاضل  
الشيخ الفاضل  
الشيخ الفاضل

الجزء الثالث

الطبعة الثالثة

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا  
وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ

قوله تعالى ﴿ وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغداً حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين ﴾ اعلم أن ههنا مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اختلفوا في أن قوله ( اسكن ) أمر تكليف أو إباحة فالمروى عن قتادة أنه قال : إن الله تعالى ابتلي آدم بإسكان الجنة كما ابتلي الملائكة بالسجود وذلك لأنه كلفه بأن يكون في الجنة يأكل منها حيث شاء ونهاه عن شجرة واحدة أن يأكل منها فما زالت به البلايا حتى وقع فيما نهى عنه فبذت سوائه عند ذلك وأهبط من الجنة وأسكن موضعاً يحصل فيه ما يكون مشتهى له مع أن منعه من تناوله من أشد التكليف . وقال آخرون إن ذلك إباحة لأن الاستقرار في المواضع الطيبة الزهية التي يتمتع فيها لا يدخل تحت التبعيد كما أن أكل الطيبات لا يدخل تحت التبعيد ولا يكون قوله ( كلوا من طيبات ما رزقناكم ) أمراً وتكليفاً بل إباحة والأصح أن ذلك الإسكان مشتمل على ما هو إباحة ، وعلى ما هو تكليف ، أما الإباحة فهو أنه عليه الصلاة والسلام كان مأذوناً في الانتفاع بجميع نعم الجنة ، وأما التكليف فهو أن المنهى عنه كان حاضراً وهو كان ممنوعاً عن تناوله ، قال بعضهم : لو قال رجل لغيره أسكنتك دارى لا نصير الدار ملكاً له فههنا لم يقل الله تعالى : وهبت منك الجنة بل قال أسكنتك الجنة وإنما لم يقل ذلك لأنه خلقه لخلق الخلافة الأرض فكان إسكان الجنة كالقدمة على ذلك .

﴿ المسألة الثانية ﴾ أن الله تعالى لما أمر الكل بالسجود لآدم وأبي إبليس السجود صيره الله ملعوناً ثم أمر آدم بأن يسكنها مع زوجته . واختلفوا في الوقت الذي خلقت زوجته فيه ، فذكر السدى عن ابن عباس وابن مسعود وناس من الصحابة أن الله تعالى لما أخرج إبليس من الجنة وأسكن آدم الجنة بقي فيها وحده وما كان معه من يستأنس به فالتقى الله تعالى عليه النوم ثم أخذ ضلعاً من أضلاعه من شقه الأيسر ووضع مكانه لحماً وخلق حواء منه فلما استيقظ وجد عند رأسه امرأة قاعدة فسألها من أنت ؟ قالت : امرأة قال ولم خلقت ؟ قالت لتسكن إلى فقالت الملائكة

ما اسمها؟ قال حواء، قالوا ولم سميت حواء؟ قال لأنها خلقت من شيء، وعن عمر وابن عباس رضى الله عنهما قال: بعث الله جنداً من الملائكة فحملوا آدم وحواء عليهما السلام على سرير من ذهب كما تحمل الملوك ولباسهما النور على كل واحد منهما إكليل من ذهب مكلل بالياقوت واللؤلؤ وعلى آدم منطفة مكللة بالدر والياقوت حتى أدخل الجنة. فهذا الخبر يدل على أن حواء خلقت قبل إدخال آدم الجنة والخبر الأول يدل على أنها خلقت في الجنة والله أعلم بالحقيقة.

(المسألة الثالثة) أجمعوا على أن المراد بالزوجة حواء وإن لم يتقدم ذكرها في هذه السورة وفي سائر القرآن ما يدل على ذلك وأنها مخلوقة منه كما قال الله تعالى في سورة النساء (الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها) وفي الأعراف (وجعل منها زوجها ليسكن إليها) وروى الحسن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال «إن المرأة خلقت من ضلع الرجل فإن أردت أن تقيمها كسرتها وإن تركتها انتفعت بها واستقامت» ،

(المسألة الرابعة) اختلفوا في الجنة المذكورة في هذه الآية، هل كانت في الأرض أو في السماء؟ وبتقدير أنها كانت في السماء فهل هي الجنة التي هي دار الثواب أو جنة الخلد أو جنة أخرى؟ فقال أبو القاسم البلخي وأبو مسلم الأصفهاني: هذه الجنة كانت في الأرض، وحمل الإيهام على الانتقال من بقعة إلى بقعة كما في قوله تعالى (اهبطوا مصرأ) واحتجاجه عليه بوجوه أحدها: أن هذه الجنة لو كانت هي دار الثواب لكانت جنة الخلد ولو كان آدم في جنة الخلد لما لحقه الغرور من إبليس بقوله (هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى) ولما صح قوله (مانها كما ربكا عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين) وثانيها: أن من دخل هذه الجنة لا يخرج منها لقوله تعالى (وما هم منها بمخرجين) وثالثها: أن إبليس لما امتنع من السجود لعن فما كان يقدر مع غضب الله على أن يصل إلى جنة الخلد، ورابعها: أن الجنة التي هي دار الثواب لا يفنى نعيمها لقوله تعالى (أكلها دائم وظلها) ولقوله تعالى (وأما الذين سعدوا في الجنة خالدين فيها) إلى أن قال (عطاء غير مجدوذ) أى غير مقطوع فهذه الجنة لو كانت هي التي دخلها آدم عليه السلام لما فنيت لكنها تفنى لقوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) ولما خرج منها آدم عليه السلام لكنه خرج منها وانقطعت تلك الراحة، وخامسها: أنه لا يجوز في حكمته تعالى أن يتبدى الخلق في جنة يخلدون فيها ولا تكليف لأنه تعالى لا يعطى جزاء العاملين من ليس بعامل ولأنه لا يهمل عباده بل لا بد من ترغيب وترهيب ووعد ووعيد، وسادسها: لا نزاع في أن الله تعالى خلق آدم عليه السلام في الأرض ولم يذكر في هذه القصة أنه نقله إلى السماء ولو كان تعالى قد نقله إلى السماء لكان ذلك أولى بالذكر لأن نقله من الأرض إلى السماء من أعظم النعم فدل ذلك على أنه لم يحصل وذلك يوجب أن المراد من الجنة التي قال الله تعالى له (اسكن أنت وزوجك الجنة) جنة أخرى غير جنة الخلد (١). القول الثاني: وهو قول الجبائي: أن تلك الجنة كانت في السماء.

(١) بلاط أن القول الأول هو قول أبي القاسم البلخي وأبي مسلم الأصفهاني المتقدم، لكنهم يمتنعون له المصنف رحمه الله تعالى.

السابعة والدليل عليه قوله تعالى ( اهبطوا منها ) ، ثم إن الإهباط الأول كان من السماء السابعة إلى السماء الأولى ، والإهباط الثاني كان من السماء إلى الأرض . القول الثالث وهو قول جمهور أصحابنا : أن هذه الجنة هي دار الثواب والدليل عليه أن الألف واللام في لفظ الجنة لا يفيدان العموم لأن سكنى جميع الجنان محال فلا بد من صرفها إلى المعهود السابق والجنة التي هي المعهودة المعلومة بين المسلمين هي دار الثواب فوجب صرف اللفظ إليها ، والقول الرابع : أن الكل يمكن والأدلة الثقلية ضعيفة ومتعارضة فوجب التوقف وترك القطع والله أعلم .

( المسألة الخامسة ) قال صاحب الكشاف : السكنى من السكون لأنها نوع من اللبث والاستقرار و « أنت » تأكيد للمستكن في « اسكن » ليصح العطف عليه و « رغداً » وصف للبصر أى أكل رغداً واسعاً رافهاً و « حيث » للكان المبهم أى أى مكان من الجنة شئنا فالمراد من الآية إطلاق الأكل من الجنة على وجه التوسعة البالغة حيث لم يحظر عليهما بعض الأكل ولا بعض المواضع حتى لا يبقى لهما عذر في تناول من شجرة واحدة من بين أشجارها الكثيرة .

( المسألة السادسة ) لقائل أن يقول : إنه تعالى قال ههنا ( وكلامها رغداً ) وقال في الأعراف ( فكلوا من حيث شئنا ) فعطف « كلا » على قوله « اسكن » في سورة البقرة بالواو وفي سورة الأعراف بالفاء فما الحكمة ؟ والجواب : كل فعل عطف عليه شيء وكان الفعل بمنزلة الشرط ، وذلك الشيء بمنزلة الجزاء عطف الثاني على الأول بالفاء دون الواو كقوله تعالى ( وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغداً ) فعطف كلوا على ادخلوا بالفاء لما كان وجود الأكل منها متعلقاً بدخولها فكانه قال إن دخلتموها أكلتم منها ، فالدخول موصل إلى الأكل ، والأكل متعلق بوجوده بوجوده يبين ذلك قوله تعالى في مثل هذه الآية من سورة الأعراف ( وإذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم ) فعطف كلوا على قوله اسكنوا بالواو دون الفاء لأن اسكنوا من السكنى وهي المقام مع طول اللبث والأكل لا يختص بوجوده بوجوده لأن من دخل بستاناً قد يأكل منه وإن كان مجتازاً فلما لم يتعلق الثاني بالأول تعلق الجزاء بالشرط وجب العطف بالواو دون الفاء إذا ثبت هذا فنقول : إن « اسكن » يقال لمن دخل مكاناً فإراد منه الزم المكان الذي دخلته ولا تنتقل عنه ، ويقال أيضاً لمن لم يدخل اسكن هذا المكان يعنى ادخله واسكن فيه ففي سورة البقرة هذا الأمر إنما ورد بعد أن كان آدم في الجنة فكان المراد منه اللبث والاستقرار وقد بينا أن الأكل لا يتعلق به فلا جرم ورد بلفظ الواو وفي سورة الأعراف هذا الأمر إنما ورد قبل أن يدخل الجنة فكان المراد منه دخول الجنة وقد بينا أن الأكل يتعلق به فلا جرم ورد بلفظ الفاء والله أعلم .

( المسألة السابعة ) قوله ( ولا تقربا هذه الشجرة ) لا شبهة في أنه نهى ولكن فيه بحثان : ( الأول ) أن هذا نهى تحريم أو نهى تنزيه فيه خلاف ، فقال قائلون : هذه الصيغة لنهى



التنزيه ، وذلك لأن هذه الصيغة وردت تارة في التنزيه وأخرى في التحريم والأصل عدم الاشتراك فلا بد من جعل اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين القسمين وما ذلك إلا أن يجعل حقيقة في ترجيح جانب الترك على جانب الفعل من غير أن يكون فيه دلالة على المنع من الفعل أو على الإطلاق فيه لكن الإطلاق فيه كان ثابتاً بحكم الأصل فإن الأصل في المنافع الإباحة فإذا ضمنا مدلول اللفظ إلى هذا الأصل صار المجموع دليلاً على التنزيه ، قالوا وهذا هو الأول بهذا المقام لأن على هذا التقدير يرجع حاصل معصية آدم عليه السلام إلى ترك الأولى ومعلوم أن كل مذهب كان أفضى إلى عصمة الأنبياء عليهم السلام كان أولى بالقبول ، وقال آخرون بل هذا النهى نهى تحريم واحتجوا عليه بأمر (أحدها) أن قوله تعالى (ولا تقربا هذه الشجرة) كقوله (ولا تقربوهن حتى يطهرن) وقوله (ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن) فكما أن هذا للتحريم فكذا الأول (وثانها) أنه قال (فتكونا من الظالمين) معناه إن أكلتما منها فقد ظلمتما أنفسكما ألا تراهما لما أكلا (قالا ربنا ظلمنا أنفسنا) (وثالثها) أن هذا النهى لو كان نهى تنزيه لما استحق آدم بفعله الإخراج من الجنة ولما وجبت التوبة عليه ، والجواب عن الأول نقول : إن النهى وإن كان في الأصل للتنزيه ولكنه قد يحمل على التحريم لدلالة منفصلة ، وعن الثاني : أن قوله (فتكونا من الظالمين) أى فتظلمنا أنفسكما بفعل ما الأولى بكما تركه لأنكما إذا فعلتما ذلك أخرجتما من الجنة التي لا تظلمان فيها ولا تجوعان ولا تضحيان ولا تعريان إلى موضع ليس لكما فيه شيء من هذا ، وعن الثالث : أنا لا نسلم أن الإخراج من الجنة كان لهذا السبب وسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى .

(البحث الثاني) قال قائلون قوله (ولا تقربا هذه الشجرة) يفيد بفحواه النهى عن الأكل وهذا ضعيف لأن النهى عن القرب لا يفيد النهى عن الأكل إذ ربما كان الصلاح في ترك قربها مع أنه لو حمل إليه لجاز له أكله بل هذا الظاهر يتناول النهى عن القرب ، وأما النهى عن الأكل فإتباع عرف بدلائل أخرى وهى قوله تعالى في غير هذا الموضع (فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوءاتهما) ولأنه صدر الكلام في باب الإباحة بالأكل فقال (وكلا منها رغداً حيث شئتما) فصار ذلك كالدلالة على أنه تعالى نهاهما عن أكل ثمرة تلك الشجرة لكن النهى عن ذلك بهذا القول يعم الأكل وسائر الاستفاعات ولو نص على الأكل ما كان يعم كل ذلك فقيه مزيد فائدة .

(المسألة الثامنة) اختلفوا في الشجرة ما هى فروى مجاهد وسعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما أنها البر والسنبلة ، وروى أن أبا بكر الصديق رضى الله عنه سأل رسول الله ﷺ عن الشجرة فقال هى الشجرة المباركة السنبلة ، وروى السدى عن ابن عباس وابن مسعود أنها الكرم ، وعن مجاهد وقتادة أنها التين ، وقال الربيع بن أنس : كانت شجرة من أكل منها أحدث ولا ينبغي أن يكون في الجنة حدث . واعلم أنه ليس في الظاهر ما يدل على التعمين فلا حاجة أيضاً

فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَأَكْمُ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ

إلى بيانه لأنه ليس المقصود من هذا الكلام أن يعرفنا عين تلك الشجرة وما لا يكون مقصوداً في الكلام لا يجب على الحكيم أن يبينه بل ربما كان بيانه عبثاً لأن أحدنا لو أراد أن يقيم العذر لغيره في التأخر فقال شغلت بضرب غلثاني لإسائتهم الأدب لكان هذا القدر أحسن من أن يذكر عين هذا الغلام ويذكر اسمه وصفته فليس لأحد أن يظن أنه وقع ههنا تقصير في البيان ، ثم قال بعضهم الأقرب في لفظ الشجرة أن يتناول ماله ساق وأغصان ، وقيل لا حاجة إلى ذلك لقوله تعالى ( وأنبئنا عليه شجرة من يقطين ) مع أنها كالزرع والبطيخ فلم يخرجها ذهابه على وجه الأرض من أن يكون شجراً ، قال المبرد : وأحسب أن كل ما تفرعت له أغصان وعيدان فالعرب تسمية شجراً في وقت تشعبه وأصل هذا أنه كل ما شجر أى أخذ يمتد ويسرعة يقال رأيت فلاناً قد شجرت الرماح وقال تعالى ( حتى يحكوك فيما شجر بينهم ) وتشاجر الرجلان في أمر كذا .

( المسألة التاسعة ) اتفقوا على أن المراد بقوله تعالى ( فتكونوا من الظالمين ) هو أنكم إن أكلنا فقد ظلمنا أنفسنا لأن الأكل من الشجرة لا يقتضى ظلم الغير وقد يكون ظالماً بأن يظلم نفسه وبأن يظلم غيره فظلم النفس أعم وأعظم . ثم اختلف الناس ههنا على ثلاثة أقوال : الأول : قول الحشوية الذين قالوا إنه أقدم على الكبيرة فلاجرم كان فعله ظالماً ، الثاني : قول المعتزلة الذين الذين قالوا إنه أقدم على الصغيرة ثم هولا قولان ، أحدهما : قول أبي علي الجبائي وهو أنه ظلم نفسه بأن أزمها ما يشق عليه من التوبة والتلافي ، وثانيهما : قول أبي هاشم وهو أنه ظلم نفسه من حيث أحبط بعض ثوابه الحاصل فصار ذلك نقصاً فيما قد استحقه ، الثالث : قول من ينكر صدور المعصية منهم مطلقاً وحمل هذا الظلم على أنه فعل ما الأولى له أن لا يفعله . ومثاله إنسان طالب الوزارة ثم إنه تركها واشتغل بالحياكة ، فانه يقال له يا ظالم نفسه لم فعلت ذلك ؟ فان قيل هل يجوز وصف الأنبياء عليهم السلام بأنهم كانوا ظالمين أو بأنهم كانوا ظالمين أنفسهم ؟ والجواب أن الأولى أنه لا يطلق ذلك لما فيه من إيهاام الدم .

قوله عز وجل ﴿ فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴾

قال صاحب الكشاف ( فأزلهما الشيطان عنها ) تحقيقه فأصدر الشيطان زلتها عنها ولفظة « عن » في هذه الآية كهي في قوله تعالى ( وما فعلته عن أمري ) قال القفال رحمه الله : هو من الزلل يكون الإنسان ثابت القدم على الشيء . فيل عنه ويصير متحولاً عن ذلك الموضوع ، ومن

قرأ (فأزلهما) فهو من الزوال عن المكان، وحكى عن أبي معاذ أنه قال: يقال أزلتك عن كذا حتى زلت عنه وأزلتلك حتى زلت ومعناها واحد أى حولتك عنه، وقال بعض العلماء: أزلها الشيطان أى استزلها فهو من قولك زل في دينه إذا أخطأ وأزله غيره إذا سبب له ما يزل من أجله في دينه أو دنياه، واعلم أن في الآية مسائل:

(المسألة الأولى) اختلف الناس في عصمة الأنبياء عليهم السلام وضبط القول فيه أن يقال: الاختلاف في هذا الباب يرجع إلى أقسام أربعة: أحدها: ما يقع في باب الاعتقاد، وثانيها: ما يقع في باب التبليغ، وثالثها ما يقع في باب الأحكام والفتيا، ورابعها: ما يقع في أفعالهم وسيرتهم. أما اعتقادهم الكفر والضلال فإن ذلك غير جائز عند أكثر الأمة وقالت الفضيلية من الخوارج: إنهم قد وقعت منهم الذنوب والذنب عندهم كفر وشرك فلا جرم قالوا بوقوع الكفر منهم، وأجازت الإمامية عليهم لإظهار الكفر على سبيل التقية.

أما النوع الثاني: وهو ما يتعلق بالتبليغ فقد أجمعت الأمة على كونهم معصومين عن الكذب والتحريف فيما يتعلق بالتبليغ وإلا لارتفع الوثوق بالأداء، واتفقوا على أن ذلك لا يجوز وقوعه منهم عمداً كما لا يجوز أيضاً سهواً، ومن الناس من جوز ذلك سهواً. قالوا لأن الاحتراز عنه غير ممكن.

وأما النوع الثالث: وهو ما يتعلق بالفتيا فأجمعوا على أنه لا يجوز خطؤهم فيه على سبيل التعمد، وأما على سبيل السهو فجوزه بعضهم وأباه آخرون،

وأما النوع الرابع: وهو الذى يقع في أفعالهم فقد اختلفت الأمة فيه على خمسة أقوال. أحدها: قول من جوز عليهم الكبائر على جهة العمد وهو قول الحشوية. والثاني قول من لا يجوز عليهم الكبائر لكنه يجوز عليهم الصغائر على جهة العمد إلا ما ينفر كالكذب والتطفييف وهذا قول أكثر المعتزلة. القول الثالث: أنه لا يجوز أن يأتوا بصغيرة ولا بكبيرة على جهة العمد البتة بل على جهة التأويل وهو قول الجبائي، القول الرابع: أنه لا يقع منهم الذنب إلا على جهة السهو والخطأ ولكنهم مأخوذون بما يقع منهم على هذه الجهة وإن كان ذلك موضوعاً عن أمتهم وذلك لأن معرفتهم أقوى ودلائلهم أكثر وأنهم يقدرون من التحفظ على ما لا يقدر عليه غيرهم. القول الخامس: أنه لا يقع منهم الذنب لا الكبيرة ولا الصغيرة لا على سبيل التقصد ولا على سبيل السهو ولا على سبيل التأويل والخطأ وهو مذهب الرافضة، واختلف الناس في وقت العصمة على ثلاثة أقوال. أحدها قول من ذهب إلى أنهم معصومون من وقت مولدهم وهو قول الرافضة، وثانيها: قول من ذهب إلى أن وقت عصمتهم وقت بلوغهم ولم يجوزوا منهم ارتكاب الكفر والكبيرة قبل النبوة وهو قول كثير من المعتزلة، وثالثها: قول من ذهب إلى أن ذلك لا يجوز وقت النبوة أما قبل النبوة فجائز وهو قول أكثر أصحابنا وقول أبي الهذيل وأبي على من المعتزلة

والمختار عندنا أنه لم يصدر عنهم الذنب حال النبوة البتة لا الكبيرة ولا الصغيرة ويدل عليه وجوه أحدها : لو صدر الذنب عنهم لكانوا أقل درجة من عصاة الأمة وذلك غير جائز ، بيان الملازمة أن درجة الأنبياء كانت في غاية الجلال والشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه أخصس ألا ترى إلى قوله تعالى ( يانسأ النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين ) والمحصن يبرجم وغيره يحد ، وحد العبد نصف حد الحر ، وأما أنه لا يجوز أن يكون النبي أقل حالا من الأمة فذاك بالإجماع ( وثانها ) أن بتقدير اقدمه على الفسق وجب أن لا يكون مقبول الشهادة لقوله تعالى ( إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ) لكنه مقبول الشهادة وإلا كان أقل حالا من عدول الأمة ، وكيف لا نقول ذلك وأنه لا معنى للنبوة والرسالة إلا أنه يشهد على الله تعالى بأنه شرع هذا الحكم وذلك ، وأيضاً فهو يوم القيامة شاهد على الكل لقوله ( لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً ) ( وثالثها ) أن بتقدير اقدمه على الكبيرة يجب زجره عنها فلم يكن إيذاؤه محرماً لكنه محرم لقوله تعالى ( إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة ) ( ورابعها ) أن محمداً ﷺ لو أتى بالمعصية لوجب علينا الاقتداء به فيها لقوله تعالى ( فاتبعوني ) فيفضي إلى الجمع بين الحرمة والوجوب وهو محال ، وإذا ثبت ذلك في حق محمد ﷺ ثبت أيضاً في سائر الأنبياء ، ضرورة أنه لا قائل بالفرق ( وخامسها ) أنا نعلم بيديته العقل أنه لا شيء أقيح من نبي رفع الله درجته واتمته على وجه وجعله خليفة في عباده وبلاده يسمع ربه يناديه لا تفعل كذا فيقدم عليه ترجيحاً لذته غير ملتفت إلى نهي ربه ولا منزجر بوعيده . هذا معلوم القبح بالضرورة ( وسادسها ) أنه لو صدرت المعصية من الأنبياء لكانوا مستحقين للعذاب لقوله تعالى ( ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالداً فيها ) ولا يستحقوا اللعن لقوله ( ألا لعنة الله على الظالمين ) وأجمعت الأمة على أن أحداً من الأنبياء لم يكن مستحقاً للعن ولا للعذاب فثبت أنه ما صدرت المعصية عنه ( وسابعها ) أنهم كانوا يأمرون الناس بطاعة الله فلو لم يطيعوه لدخلوا تحت قوله ( تأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون ) وقال ( وما أريد أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه ) فما لا يليق بواحد من وعاظ الأمة كيف يجوز أن ينسب إلى الأنبياء عليهم السلام ( وثامنها ) قوله تعالى ( انهم كانوا يسارعون في الخيرات ) ولفظ الخيرات للعموم فيتناول الكل ويدخل فيه فعل ما ينبغي وترك ما لا ينبغي فثبت أن الأنبياء كانوا فاعلين لكل ما ينبغي فعله وتاركين كل ما ينبغي تركه وذلك يتنافى صدور الذنب عنهم ( وتساعها ) قوله تعالى ( وانهم عندنا لمن المصطفين الأخيار ) وهذا يتناول جميع الأفعال والتروك بدليل جواز الاستثناء فيقال فلان من المصطفين الأخيار إلا في الفعلة الفلانية والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل تحته فثبت أنهم كانوا أخياراً في كل الأمور ، وذلك يتنافى صدور الذنب عنهم وقال ( الله يصطفى من الملائكة رسلاً ومن الناس ، إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل

إبراهيم وآل عمران على العالمين ) وقال في إبراهيم ( ولقد اصطفتناه في الدنيا ) وقال في موسى ( إني اصطفتك على الناس برسالاتي وبكلامي ) وقال ( واذكر عبادنا إبراهيم وإسماعيل ويعقوب أولي الأيدي والأبصار إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وإلهم عندنا لمن المصطفين الأخيار ) فكل هذه الآيات دالة على كونهم موصوفين بالاصطفاء والخيرية ، وذلك ينافي صدور الذنب عنهم ( عاشرها ) أنه تعالى حكى عن إبليس قوله ( فبعزتك لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين ) فاستثنى من جملة من يغويهم المخلصين وهم الأنبياء عليهم السلام ، قال تعالى في صفة إبراهيم وإسماعيل ويعقوب ( إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار ) وقال في يوسف ( إنه من عبادنا المخلصين ) وإذا ثبت وجوب العصمة في حق البعض ثبت وجوبها في حق الكل لأنه لا قائل بالفرق ( والحادي عشر ) قوله تعالى ( ولقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا فريقاً من المؤمنين ) فأولئك الذين ما اتبعوه وجب أن يقال إنه ما صدر الذنب عنهم وإلا فقد كانوا متبعين له ، وإذا ثبت في ذلك الفريق أنهم ما أذنبوا فذلك الفريق إما الأنبياء أو غيرهم فإن كانوا هم الأنبياء فقد ثبت في النبي أنه لا يذنب وإن كانوا غير الأنبياء فلو ثبت في الأنبياء أنهم أذنبوا لكانوا أقل درجه عند الله من ذلك الفريق فيكون غير النبي أفضل من النبي ، وذلك باطل بالاتفاق فثبت أن الذنب ما صدر عنهم ( الثاني عشر ) أنه تعالى قسم الخلق قسمين فقال ( أولئك حزب الشيطان ألا إن حزب الشيطان هم الخاسرون ) وقال في الضنف الآخر ( أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون ) ولا شك أن حزب الشيطان هو الذي يفعل ما يرتضيه الشيطان ، والذي يرتضيه الشيطان هو المعصية فكل من عصى الله تعالى كان من حزب الشيطان فلو صدرت المعصية من الرسول لصدق عليه أنه من حزب الشيطان ولصدق عليه أنه من الخاسرين ولصدق على زهاد الأمة أنهم من حزب الله وأنهم من المفلحين فحينئذ يكون ذلك الواحد من الأمة أفضل بكثير عند الله من ذلك الرسول ، وهذا لا يقوله مسلم ( الثالث عشر ) أن الرسول أفضل من الملك فوجب أن لا يصدر الذنب من الرسول ، وإنما قلنا إنه أفضل لقوله تعالى ( إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين ) ووجه الاستدلال به قد تقدم في مسألة فضل الملك على البشر وإنما قلنا إنه لما كان كذلك وجب أن لا يصدر الذنب عن الرسول لأنه تعالى وصف الملائكة بترك الذنب فقال ( لا يسبقونه بالقول ) وقال ( لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ) فلو صدرت المعصية عن الرسول لامتنع كونه أفضل من الملك لقوله تعالى ( أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار ) .

الرابع عشر : روى أن خزيمة بن ثابت شهد لرسول الله صلى الله عليه وسلم على وفق دعواه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف شهدت لي فقال يا رسول الله إني أصدقك على الوحي النازل عليك من فوق سبع سموات أفلا أصدقك في هذا القدر ؟ فصدقه رسول الله صلى الله عليه

وسلم وسماه بذى الشهادتين ولو كانت المعصية جائزة على الأنبياء لما جازت تلك الشهادة .  
الخامس عشر: قال في حق إبراهيم عليه السلام (إني جاعلك للناس إماماً) والإمام من يؤتم به فأوجب على كل الناس أن يأتوا به فلو صدر الذنب عنه لوجب عليهم أن يأتوا به في ذلك الذنب وذلك يفضى إلى التناقض .

السادس عشر: قوله تعالى (لا ينال عهدى الظالمين) والمراد بهذا العهد إما عهد النبوة أو عهد الإمامة فإن كان المراد عهد النبوة وجب أن لا تثبت النبوة للظالمين ، وإن كان المراد عهد الإمامة وجب أن لا تثبت الإمامة للظالمين ، وإذا لم تثبت الإمامة للظالمين وجب أن لا تثبت النبوة للظالمين لأن كل نبي لابد وأن يكون إماماً يؤتم به ويقتدى به والآية على جميع التقديرات تدل على أن النبي لا يكون مذنباً ، أما المخالف فقد تمسك في كل واحد من المواضع الأربعة التي ذكرناها بآيات ونحن نشير إلى معاقدها ونحيل بالاستقصاء على ما سيأتي في هذا التفسير إن شاء الله تعالى : أما الآيات التي تمسكوا بها في باب الاعتقاد فثلاثة ، أولها : تمسكوا بالطعن في اعتقاد آدم عليه السلام بقوله ( هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها ) إلى آخر الآية قالوا لا شك أن النفس الواحدة هي آدم وزوجها المخلوق منها هي حواء فهذه الكنايات بأسرها عائدة إليهما فقوله ( جعلنا له شركاء فيما آتاهما فتعالى الله عما يشركون ) يقتضى صدور الشرك عنهما ، والجواب : لا نسلم أن النفس الواحدة هي آدم وليس في الآية ما يدل عليه بل نقول : الخطاب لقريش وهم آل قصي والمعنى خلقكم من نفس قصي وجعل من جنسها زوجة عربية ليسكن إليها فلما آتاهما ما طلبا من الولد الصالح سميا أولادهما الأربعة بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي ، والضمير في يشركون لهما ولأعقابهما فهذا الجواب هو المعتمد ، وثانيها : قالوا إن إبراهيم عليه السلام لم يكن عالماً بالله ولا باليوم الآخر . أما الأول فلأنه قال في الكواكب ( هذا ربي ) وأما الثاني فقوله ( أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ) والجواب : أما قوله ( هذا ربي ) فهو استفهام على سبيل الإنكار ، وأما قوله ( ولكن ليطمئن قلبي ) فالمراد أنه ليس الخبر كالمعاني ، وثالثها : تمسكوا بقوله تعالى ( فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك فاسأل الذين يقرأون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين ) فدلّت الآية على أن محمداً صلى الله عليه وسلم كان في شك مما أوحى إليه والجواب : أن القلب في دار الدنيا لا ينفك عن الأفكار المستعقبة للشبهات إلا أنه عليه الصلاة والسلام كان يزيلها بالدلائل . أما الآيات التي تمسكوا بها في باب التبليغ فثلاثة ، أحدها : قوله ( سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله ) فهذا الاستثناء يدل على وقوع النسيان في الوحي ، الجواب : ليس النهي عن النسيان الذي هو ضد الذكر لأن ذلك غير داخل في الواسع بل عن النسيان بمعنى الترك فنحمله على ترك الأولى وثانيها : قوله ( وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته )

والكلام عليه مذكور في سورة الحج على الاستقصاء ، وثالثها : قوله تعالى ( عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول فإنه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصداً ، ليعلم أن قد أبلغوا رسالات ربهم ) قالوا فلولا الخوف من وقوع التخليط في تبليغ الوحي من جهة الأنبياء لم يكن في الاستظهار بالرصد المرسل معهم فائدة ، والجواب : لم لا يجوز أن تكون الفائدة أن يدفع ذلك الرصد الشياطين عن إلقاء الوسوسة ، أما الآيات التي تمسكوا بها في الفتيا فتلاثة ، أحدها : قوله ( وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث ) وقد تكلمنا عليه في سورة الأنبياء وثانيها : قوله في أسارى بدر حين فاداهم النبي صلى الله عليه وسلم ( ما كان لنبى أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض ) فلولا أنه أخطأ في هذه الحكومة وإلا لما عوتب ، وثالثها : قوله تعالى ( عفا الله عنك لم أذنت لهم ) والجواب عن الكل : أنا نحمله على ترك الأولى .

أما الآيات التي تمسكوا بها في الأفعال فكثيرة ، أولها : قصة آدم عليه السلام تمسكوا بها من سبعة أوجه ، الأول : أنه كان عاصياً والعاصي لا بد وأن يكون صاحب الكبيرة ، وإنما قلنا إنه كان عاصياً لقوله تعالى ( وعصى آدم ربه فغوى ) وإنما قلنا إن العاصي صاحب الكبيرة لوجهين : الأول : أن النص يقتضى كونه معاقباً لقوله تعالى ( ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم ) فلا معنى لصاحب الكبيرة إلا ذلك ، الثاني : أن العاصي اسم ذم فوجب أن لا يتناول إلا صاحب الكبيرة ، الوجه الثاني : في التمسك بقصة آدم أنه كان غارياً ، لقوله تعالى ( فغوى ) والغى ضد الرشد ، لقوله تعالى ( قد تبين الرشد من الغي ) فجعل الغى مقابلاً للرشد ، الوجه الثالث : أنه تائب والتائب مذب ، وإنما قلنا إنه تائب لقوله تعالى ( فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه ) وقال ( ثم اجتبه ربه فتاب عليه ) وإنما قلنا التائب مذب لأن التائب هو التادم على فعل الذنب والتادم على فعل الذنب مخبر عن كونه فاعلاً للذنب فإن كذب في ذلك الإخبار فهو مذب بالكذب وإن صدق فيه فهو المطلوب . ( الوجه الرابع ) أنه ارتكب المنهى عنه في قوله ( ألم أنهم عن تلك الشجرة ، ولا تقربا هذه الشجرة ) وارتكاب المنهى عنه عين الذنب ( الوجه الخامس ) سماه ظالماً في قوله ( فتكونا من الظالمين ) وهو سمي نفسه ظالماً في قوله ( ربنا أظلمنا أنفسنا ) والظالم ملعون لقوله تعالى ( ألعنة الله على الظالمين ) ومن استحق اللعن كان صاحب الكبيرة ( الوجه السادس ) أنه اعترف بأنه لولا مغفرة الله إياه وإلا لكان خاسراً في قوله ( وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين ) وذلك يقتضى كونه صاحب الكبيرة ( وسابعها ) أنه أخرج من الجنة بسبب وسوسة الشيطان وازلاله جزاء على ما أذم عليه من طاعة الشيطان ، وذلك يدل على كونه صاحب الكبيرة ، ثم قالوا : هب أن كل واحد من هذه الوجوه لا يدل على كونه فاعلاً للكبيرة لكن مجموعها لا شك في كونه قاطعاً في الدلالة عليه ويجوز أن يكون كل واحد من هذه الوجوه وإن لم يدل على الشيء .

لكن بمجموع تلك الوجوه يكون دالا على الشيء . والجواب المعتمد عن الوجوه السبعة عندنا أن نقول : كلامكم إنما يتم لو أنتم بالدلالة على أن ذلك كان حال النبوة ، وذلك ممنوع فلم لا يجوز أن يقال إن آدم عليه السلام حالما صدرت عنه هذه الزلة ما كان نبياً ، ثم بعد ذلك صار نبياً ونحن قد بينا أنه لا دليل على هذا المقام . وأما الاستقصاء في الجواب عن كل واحد من الوجوه المفصلة فسيأتي إن شاء الله تعالى عند الكلام في تفسير كل واحد من هذه الآيات . ولنذكر ههنا كيفية تلك الزلة ليظهر مراد الله تعالى من قوله ( فأزلهما الشيطان ) فنقول لنفرض أنه صدر ذلك الفعل عن آدم عليه السلام بعد النبوة فيأقدمه على ذلك الفعل إما أن يكون حال كونه ناسياً أو حال كونه ذا كراً ، أما الأول ؛ وهو أنه فعله ناسياً فهو قول طائفة من المتكلمين واحتجوا عليه بقوله تعالى ( ولم نجد له عزماً ) ومثله بالصائم يشتغل بأمر يستغرقه ويغلب عليه فيصير ساهياً عن الصوم ويأكل في أثناء ذلك الشهر [لا] عن قصد لا يقال هذا باطل من وجهين (الأول) أن قوله تعالى ( ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين ) وقوله ( وقاسمهما إني لكألم الناصحين ) يدل على أنه ما نسي النهي حال الإقدام . وروى عن ابن عباس ما يدل على أن آدم عليه السلام تمعد لأنه قال لما أكلا منها فبدت لهما سواتهما خرج آدم فتعلقت به شجرة من شجر الجنة فخبسته فناداه الله تعالى أفرأى مني فقال بل حياة منك فقال له أما كان فيما منحتك من الجنة مندوحة عما حرمت عليك قال بلى يارب ولكنى وعزتك ما كنت أرى أن أحدا يحلف بك كاذباً فقال وعزتي لا هبطتك منها ثم لا تنال العيش إلا كدأ ( الثاني ) وهو أنه لو كان ناسياً لما عرتب على ذلك الفعل أما من حيث العقل فلأن الناسي غير قادر على الفعل فلا يكون مكلفاً به لقوله ( لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ) وأما من حيث النقل فللقوله عليه الصلاة والسلام « رفع القلم عن ثلاث » فلما عرتب عليه دل على أن ذلك لم يكن على سبيل النسيان . لأننا نقول : أما الجواب عن الأول فهو أنا لا نسلم أن آدم وحواء قبلا من إبليس ذلك الكلام ولا صدقاه فيه لأنهما لو صدقاه لكانت معصيتهما في هذا التصديق أعظم من أكل الشجرة لأن إبليس لما قال لهما ( مانهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين ) فقد ألقى إليهما سوء الظن بالله ودعاهما إلى ترك التسليم لأمره والرضا بحكمه وإلى أن يعتقدوا فيه كون إبليس ناصحاً لهما وأن الرب تعالى قد غشهما ولا شك أن هذه الأشياء أعظم من أكل الشجرة فوجب أن تكون المعاتبة في ذلك أشد وأيضاً كان آدم عليه السلام عالماً بتمرد إبليس عن السجود وكونه مبعوضاً له وحاسداً له على ما أتاه الله من الشئم فكيف يجوز من العاقل أن يقبل قول عدوه مع هذه القرائن وليس في الآية أنهما أقدمتا على ذلك الفعل عند ذلك الكلام أو بعده ويدل على أن آدم كان عالماً ببداوته قوله تعالى ( إنه عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى ) وأما ما روى عن ابن عباس فهو أثر مروى بالأحاد فكيف يعارض القرآن ؟ وأما الجواب عن الثاني : فهو أن العتاب إنما حصل على ترك



التحفظ من أسباب النسيان ، وهذا الضرب من السهو موضوع عن المسلمين وقد كان يجوز أن يؤخذوا به وليس بموضوع عن الأنبياء لعظم خطرهم ومثله بقوله تعالى ( يا نساء النبي لستن كأحد من النساء ) ثم قال ( من أت حنكنا بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين ) وقال عليه الصلاة والسلام « أشد الناس بلاء الأنبياء ثم الأولياء ثم الأئمة فالأمثل فالأمثل » وقال أيضاً « إني أرعك كما يوعك الرجلان منكم » فان قيل كيف يجوز أن يؤثر عظم حالهم وعلوم منزلتهم في حصول شرط في تكليفهم دون تكليف غيرهم ؟ قلنا أما سمعت « حسنات الأبرار سيئات المقربين » ولقد كان على النبي ﷺ من التشديدات في التكليف ما لم يكن على غيره . فهذا في تقرير أنه صدر ذلك عن آدم عليه السلام على جهة السهو والنسيان . ورأيت في بعض التفاسير أن حواء سقته الخمر حتى سكر ثم في أثناء السكر فعل ذلك قالوا وهذا ليس ببعيد لأنه عليه السلام كان مأذوناً له في تناول كل الأشياء سوى تلك الشجرة ، فاذا حملنا الشجرة على البر ، كان مأذوناً في تناول الخمر ، ولقائل أن يقول : إن خمر الجنة لا يسكر لقوله تعالى في صفة خمر الجنة ( لا فيها غول ) أما القول الثاني وهو أنه عليه السلام فعله عابداً فهنا أربعة أقوال ( أحدها ) أن ذلك النهي كان نهياً تنزيه لا نهياً تحريم وقد تقدم الكلام في هذا القول وعلته ( الثاني ) أنه كان ذلك عمداً من آدم عليه السلام وكان ذلك كبيرة مع أن آدم عليه السلام كان في ذلك الوقت نبياً وقد عرفت فساد هذا القول ( الثالث ) أنه عليه السلام فعله عمداً لكن كان معه من الوجع والفزع والاشفاق ما سير ذلك في حكم الصغيرة ، وهذا القول أيضاً باطل بالدلائل المتقدمة لأن المقدم على ترك الواجب أو فعل المنهي عمداً وإن فعله مع الخوف إلا أنه يكون مع ذلك عاصياً مستحقاً للعن والذم والخلود في النار ولا يصح وصف الأنبياء عليهم السلام بذلك ولأنه تعالى وصفه بالنسيان في قوله ( فندى ولم نجد له عزماً ) وذلك ينافي العمدية ( القول الرابع ) وهو اختيار أكثر المعتزلة : أنه عليه السلام أقدم على الأكل بسبب اجتهاد أخطأ فيه ، وذلك لا يقتضى كون الذنب كبيرة ، بيان الاجتهاد الخطأ أنه لما قيل له ( ولا تقربا هذه الشجرة ) فلفظ « هذه » قد يشار به إلى الشخص وقد يشار به إلى النوع ، وروى أنه عليه السلام أخذ حريراً وذهباً بيده وقال « هذان حل لأنثاء حتى حرام على ذكورهم » وأراد به نوعهما ، وروى أنه عليه الصلاة والسلام توضأ مرة مرة وقال « هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به » وأراد نوعه ، فلما سمع آدم عليه السلام قوله تعالى ( ولا تقربا هذه الشجرة ) ظن أن النهي إنما يتناول تلك الشجرة المعينة فتركها وتناول من شجرة أخرى من ذلك النوع إلا أنه كان مخطئاً في ذلك الاجتهاد لأن مراد الله تعالى من كلمة « هذه » كان النوع لا الشخص والاجتهاد في الفروع إذا كان خطأ لا يوجب استحقاق العقاب واللعن لاحتمال كونه صغيرة مغفورة كما في شرعنا . فإن قيل : الكلام على هذا القول من وجوه ( أحدها ) أن كلمة « هذا » في أصل اللغة للإشارة إلى الشيء الحاضر والشيء الحاضر لا يكون إلا شيئاً معيناً فكلمة هذا في أصل اللغة للإشارة إلى الشيء

المعين فأما أن يراد بها الإشارة إلى النوع فذاك على خلاف الأصل ، وأيضاً فلأنه تعالى لا يجوز الإشارة عليه فوجب أن يكون أمر بوض الملائكة بالإشارة إلى ذلك الشخص فكان ماعده خارجاً عن النهي لا محالة ، إذا ثبت هذا فنقول : المجتهد مكلف بحمل اللفظ على حقيقته فآدم عليه السلام لما حمل لفظ « هذا » على المعين كان قد فعل الواجب ولا يجوز له حمله على النوع ، واعلم أن هذا الكلام متأكد بأمرين آخرين ( أحدهما ) أن قوله ( وكلامها رغدا حيث شتيا ) أفاد الإذن في تناول كل مافي الجنة إلا ما خصه الدليل ( والثاني ) أن العقل يقتضى حل الانتفاع بجميع المنافع إلا ما خصه الدليل والدليل المخصص لم يدل إلا على ذلك المعين فثبت أن آدم عليه السلام كان مأذوناً له في الانتفاع بسائر الأشجار وإذا ثبت هذا امتنع أن يستحق بسبب هذا عتاباً وأن يحكم عليه بكونه مخطئاً فثبت أن حمل القصة على هذا الوجه يوجب أن يحكم عليه بأنه كان مصيباً لا مخطئاً وإذا كان كذلك ثبت فساد هذا التأويل ( الوجه الثاني ) في الاعتراض على هذا التأويل . هب أن لفظ « هذا » متردد بين الشخص والنوع ولكن هل قرن الله تعالى بهذا اللفظ ما يدل على أن المراد منه النوع دون الشخص أو ما فعل ذلك ؟ فإن كان الأول فاما أن يقال إن آدم عليه السلام قصر في معرفة ذلك البيان لحيث أنه يكون قد آتى بالذنب ، وإن لم يقصر في معرفته بل عرفه فقد عرف حينئذ أن المراد هو النوع فأقدمه على تناول من شجرة من ذلك النوع يكون لإقداماً على الذنب قصداً ( الوجه الثالث ) أن الأنبياء عليهم السلام لا يجوز لهم الاجتهاد لأن الاجتهاد إقدام على العمل بالظن وذلك إنما يجوز في حق من لا يتمكن من تحصيل العلم ، أما الأنبياء فانهم قادرون على تحصيل اليقين فوجب أن لا يجوز لهم الاجتهاد لأن الاكتفاء بالظن مع القدرة على تحصيل اليقين غير جائز عقلاً وشرعاً ، وإذا ثبت ذلك ثبت أن الإقدام على الاجتهاد معصية ( الوجه الرابع ) هذه المسألة إما أن تكون من المسائل القطعية أو الظنية فإن كانت من القطعيات كان الخطأ فيها كبيراً وحينئذ يعود الاشكال ، وإن كانت من الظنيات فانقلنا إن كل مجتهد مصيب فلا يتحقق الخطأ فيها أصلاً وإن قلنا المصيب فيها واحد والمخطئ فيها معذور بالاتفاق فكيف صار هذا القدر من الخطأ سبباً لأن نزع عن آدم عليه السلام لباسه وأخرج من الجنة وأهبط إلى الأرض ؟ والجواب عن الأول : أن لفظ هذا وإن كان في الأصل للإشارة إلى الشخص ولكنه قد يستعمل في الإشارة إلى النوع كما تقدم بيانه وأنه سبحانه وتعالى كان قد قرن به ما دل على أن المراد هو النوع . والجواب عن الثاني : هو أن آدم عليه السلام لعلة قصر في معرفة ذلك الدليل لأنه ظن أنه لا يلزمه ذلك في الحال أو يقال إنه عرف ذلك الدليل في وقت ما نهاه الله تعالى عن عين الشجرة فلما طالت المدة غفل عنه لأن في الخبر أن آدم عليه السلام بقى في الجنة الدهر الطويل ثم أخرج . والجواب عن الثالث : أنه لا حاجة ههنا إلى اثبات أن الأنبياء عليهم السلام تمسكوا بالاجتهاد فانا بينا أنه عليه السلام قصر في معرفة تلك الدلالة أو أنه كان قد عرفها

لكنه قد نسبها وهو المراد من قوله تعالى (فنى ولم نجد له عزماً) والجواب عن الرابع : يمكن أن يقال كانت الدلالة قطعية إلا أنه عليه السلام لما نسبها صار النسيان عذراً في أن لا يصير الذنب كبيراً أو يقال كانت ظنية إلا أنه ترتب عليه من التشديدات ما لم يترتب على خطأ سائر المجتهدين لأن ذلك يجوز أن يختلف باختلاف الأشخاص ، وكما أن الرسول عليه الصلاة والسلام مخصوص بأمر كثيرة في باب التشديدات والتخفيفات بما لم يثبت في حق الأمة فكذا ههنا . واعلم أنه يمكن أن يقال في المسألة وجه آخر وهو أنه تعالى لما قال ( ولا تقربا هذه الشجرة ) ونهاهما معا فظن آدم عليه السلام أنه يجوز لكل واحد منهما وحده أن يقرب من الشجرة وأن يتناول منها لأن قوله ( ولا تقربا ) نهى لهما على الجمع ولا يلزم من حصول النهى حال الاجتماع حصوله حال الانفراد ففعل الخطأ في هذا الاجتهاد إنما وقع من هذا الوجه ، فهذا جملة ما يقال في هذا الباب والله أعلم .

( المسألة الثانية ) اختلفوا في أنه كيف تمكن إبليس من وسوسة آدم عليه السلام مع أن إبليس كان خارج الجنة وآدم كان في الجنة وذكروا فيه وجوهاً . أحدها : قول القصاص وهو الذي رووه عن وهب بن منبه اليماني والسدي عن ابن عباس رضى الله عنهما وغيره : أنه لما أراد إبليس أن يدخل الجنة منعته الخزنة فأتى الحية وهي دابة لها أربع قوائم كأنها البخينة وهي كأحسن الدواب بعدما عرض نفسه على سائر الحيوانات فما قبله واحد منها فابتلعت الحية وأدخلته الجنة خفية من الخزنة فلما دخلت الحية الجنة خرج إبليس من فيها واشتغل بالوسوسة فلا جرم لعنت الحية وسقطت قوائمها وصارت تمشى على بطنها وجعل رزقها في التراب وصارت صدرأ لبني آدم ، واعلم أن هذا وأمثاله مما يجب أن لا يلتفت إليه لأن إبليس لو قدر على الدخول في فم الحية فلم يقدر على أن يجعل نفسه حية ثم يدخل الجنة . ولأنه لما فعل ذلك بالحية فلم عوقبت الحية مع أنها ليست بعاقلة ولا مكلفة . وثانيها : أن إبليس دخل الجنة في صورة دابة ، وهذا القول أقل فساداً من الأول . وثالثها : قال بعض أهل الأصول : إن آدم وحواء عليهما السلام لعلهما كانا يخرجان إلى باب الجنة وإبليس كان يقرب الباب ويوسوس إليهما ، ورابعها وهو قول الحسن : أن إبليس كان في الأرض وأوصل الوسوسة إليهما في الجنة . قال بعضهم : هذا بعيد لأن الوسوسة كلام خفي والكلام الخفي لا يمكن إيصاله من الأرض إلى السماء . واختلفوا من وجه آخر وهو أن إبليس هل باشر خطاهما أو يقال إنه أوصل الوسوسة إليهما على لسان بعض أتباعه . حجة القول الأول : قوله تعالى ( وقاسمهما إني لكما لمن الناصحين ) وذلك يقتضى المشافهة ، وكذا قوله ( فدلاهما بغرور ) وحجة القول الثاني : أن آدم وحواء عليهما السلام كانا يعرفانه ويعرفان ماعنده من الحسد والعداوة فيستحيل في العادة أن يقبلا قوله وأن يلتفتا إليه فلا بد وأن يكون المباشر للوسوسة من بعض أتباع إبليس . بقى ههنا سؤالان ، السؤال الأول :

أن الله تعالى قد أضاف هذا الإزلال إلى إبليس فلم عاتبهما على ذلك الفعل؟ قلنا معنى قوله ( فأزلهما ) أنهما عند وسوسته أتيا بذلك الفعل فأضيف ذلك إلى إبليس كما في قوله تعالى ( فلم يزدكم دعائي إلا فراراً ) فقال تعالى حاكياً عن إبليس ( وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي ) هذا ما قاله المعتزلة . والتحقيق في هذه الإضافة ما قررناه مراراً أن الإنسان قادر على الفعل والتترك ومع التساوي يستحيل أن يصير مصدراً لاحد هذين الأمرين إلا عند انضمام الداعي إليه ، والداعي عبارة في حق العبد عن علم أو ظن أو اعتقاد بكون الفعل مشتملاً على مصلحة فإذا حصل ذلك العلم أو الظن بسبب منبه نبه عليه كان الفعل مضافاً إلى ذلك لما لاجله صار الفاعل بالقوة فاعلاً بالفعل فهذا المعنى انضاف الفعل ههنا إلى الوسوسة ، وما أحسن ما قال بعض العارفين إن زلة آدم عليه السلام هب أنها كانت بسبب وسوسة إبليس ، فعصية إبليس حصلت بوسوسة من ! وهذا يذهبك على أنه ما لم يحصل الداعي لا يحصل الفعل وأن الدواعي وإن ترتب بعضها على بعض فلا بد من انتهائها إلى ما يخلفه الله تعالى ابتداء وهو الذي صرح به موسى عليه السلام في قوله ( إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء ) السؤال الثاني : كيف كانت تلك الوسوسة ؟ الجواب : أنها هي التي حكى الله تعالى عنها في قوله ( ما نها كما ربكنا عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين ) فلم يقبل ذلك منه ، فلما أيس من ذلك عدل إلى اليمين على ما قال ( وقاسمهما إني لك لمن الناصحين ) فلم يصدقاها أيضاً ، والظاهر أنه بعد ذلك عدل إلى شيء آخر وهو أنه شغلها باستيفاء اللذات المباحة حتى صاراً مستغرقين فيه فحصل بسبب استغراقهما فيه نسيان النهي فعند ذلك حصل ما حصل ، والله أعلم بحقائق الأمور كيف كانت .

أما قوله تعالى ( وقلنا اهبطوا ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) من قال إن جنة آدم كانت في السماء فسر الهبوط بالنزول من العلو إلى السفلى ، ومن قال إنها كانت في الأرض فسرهُ بالتحول من موضع إلى غيره ، كقوله ( اهبطوا مصرأ ) .

( المسألة الثانية ) اختلفوا في المخاطبين بهذا الخطاب بعد الاتفاق على أن آدم وحواء عليهما السلام كانا مخاطبين به وذكروا فيه وجوهاً : الأول وهو قول الأكثرين : أن إبليس داخل فيه أيضاً قالوا لأن إبليس قد جرى ذكره في قوله ( فأزلهما الشيطان عنها ) أي فأزلهما وقلنا لهم اهبطوا .

وأما قوله تعالى ( بعضكم لبعض عدو ) فهذا تعريف لآدم وحواء عليهما السلام أن إبليس عدو لهما ولذريتهما كما عرفهما ذلك قبل الأكل من الشجرة فقال ( قلنا يا آدم إن هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى ) فإن قيل : إن إبليس لما أبى من السجود صار كافراً

وأخرج من الجنة وقيل له ( اهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها ) وقال أيضاً ( اخرج منها فإنك رجيم ) وإنما اهبط منها لأجل تكبره ، فزلة آدم عليه السلام إنما وقعت بعد ذلك بمدة طويلة ثم أمر بالهبوط بسبب الزلّة فلما حصل هبوط إبليس قبل ذلك كيف يكون قوله : ( اهبطوا ) متناولاً له ؟ قلنا : إن الله تعالى لما أهبطه إلى الأرض فلعله عاد إلى السماء مرة أخرى لأجل أن يوسوس إلى آدم وحواء فخين كان آدم وحواء في الجنة قال الله تعالى لهما ( اهبطا ) فلما خرجا من الجنة واجتمع إبليس معهما خارج الجنة أمر السكّل فقال ( اهبطوا ) ومن الناس من قال ليس معنى قوله ( اهبطوا ) أنه قال ذلك لهم دفعة واحدة بل قال ذلك لكل واحد منهم على حدة في وقت . الوجه الثاني : أن المراد آدم وحواء والحية وهذا ضعيف لأنه ثبت بالإجماع أن المكلفين هم الملائكة والجن والإنس ، ولقائل أن يمنع هذا الإجماع فإن من الناس من يقول قد يحصل في غيرهم جمع من المكلفين على ما قال تعالى ( كل قد علم صلاته وتسبيحه ) وقال سليمان للهدد ( لا عذبته عذاباً شديداً ) الثالث : المراد آدم وحواء وذريتهما لأنهما لما كانا أصل الإنس جعلتا كآبائهما الإنس كلهم والدليل عليه قوله ( اهبطوا منها جميعاً بعضكم لبعض عدو ) ويدل عليه أيضاً قوله ( فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ، والذين كفروا وكذبوا بآياتنا وأنتك أصحاب النار هم فيها خالدون ) وهذا حكم يوم الناس كلهم وهو ( بعضكم لبعض عدو ) ماعليه الناس من التعادى والتباغض وتضليل بعضهم لبعض ، واعلم أن هذا القول ضعيف لأن الذرية ما كانوا موجودين في ذلك الوقت فكيف يتناولهم الخطاب ؟ أما من زعم أن أقل الجمع إثنان فالسؤال زائل على قوله .

( المسألة الثالثة ) اختلفوا في أن قوله ( اهبطوا ) أمر أو إباحة ، والأشبه أنه أمر لأن فيه مشقة شديدة لأن مفارقة ما كانا فيه من الجنة إلى موضع لا تحصل المعيشة فيه إلا بالمشقة والكد من أشق التكاليف ، وإذا ثبت هذا بطل ما يظن أن ذلك عقوبة ، لأن التشديد في التكليف سبب للثواب ، فكيف يكون عقاباً مع ما فيه من النفع العظيم ؟ فإن قيل ألسن تقولون في الحدود وكثير من الكفارات إنها عقوبات وإن كانت من باب التكاليف ؟ قلنا أما الحدود فهي واقعة بالحدود من فعل الغير ، فيجوز أن تكون عقاباً إذا كان الرجل مصرأ ، وأما الكفارات فإنما يقال في بعضها إنه يجرى مجرى العقوبات لأنها لا تثبت إلا مع المأثم ، فأما أن تكون عقوبة مع كونها تعريضات للثواب العظيم فلا .

( المسألة الرابعة ) أن قوله تعالى ( اهبطوا بعضكم لبعض عدو ) أمر بالهبوط وليس أمراً بالعداوة لأن عداوة إبليس لآدم وحواء عليهما السلام بسبب الحسد والاستكبار عن السجود واختداعه لإيهامهما حتى أخرجهما من الجنة وعداوته لذريتهما بإلقاء الوسوسة والدعوة إلى الكفر والمعصية ، وشيء من ذلك لا يجوز أن يكون مأموراً به ، فأما عداوة آدم لإبليس

فإنها مأمور بها لقوله تعالى ( إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدواً ) وقال تعالى ( يا بني آدم لا يفتنكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة ) لذا ثبت هذا ظهر أن المراد من الآية اهبطوا من السماء وأنتم بعضكم لبعض عدو .

( المسألة الخامسة ) المستقر قد يكون بمعنى الاستقرار كقوله تعالى ( إلى ربك يومئذ المستقر ) وقد يكون بمعنى المكان الذي يستقر فيه كقوله تعالى ( أصحاب الجنة يومئذ خير مستقراً ) وقال تعالى ( فستقر ومستودع ) إذا عرفت هذا فنقول : إلا كثرون حملوا قوله تعالى ( ولكم في الأرض مستقر ) على المكان ، والمعنى أنها مستقركم حالتي الحياة والموت ، وروى السدي عن ابن عباس رضی الله عنهما أنه قال المستقر هو القبر أى قبوركم تكونون فيها والأول أولى لأنه تعالى قدر المتاع وذلك لا يلبق إلا بحال الحياة ، ولأنه تعالى خاطبهم بذلك عند الإهباط وذلك يقتضى حال الحياة ، واعلم أنه تعالى قال في سورة الاعراف في هذه القصة ( قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين ) قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون ) فيجوز أن يكون قوله ( فيها تحيون ) إلى آخر الكلام بياناً لقوله ( لكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين ) ويجوز أن يكون زيادة على الأول .

( المسألة السادسة ) اختلفوا في معنى الحين بعد اتفاهم على أنه اسم للزمان والأولى أن يراد به الممتد من الزمان لأن الرجل يقول لصاحبه : مارأيتك منذ حين إذا بعدت مشاهدته له ولا يقال ذلك مع قرب المشاهدة ، فلما كانت أعمار الناس طويلة وآجالهم عن أوائل حدوثهم متباعدة جاز أن يقول ( ومتاع إلى حين ) .

( المسألة السابعة ) اعلم أن في هذه الآيات تحذيراً عظيماً عن كل المعاصي من وجوه : أحدها : أن من تصور ما جرى على آدم عليه السلام بسبب إقدامه على هذه الزلة الصغيرة كان على وجل شديد من المعاصي قال الشاعر :

يا ناظراً يرنو بعيني راقداً ومشاهداً للأمر غير مشاهد  
فصل الذنوب إلى الذنوب وترتجى درك الجنان ونيل فوز العابد  
أنسيت أن الله أخرج آدمأ منها إلى الدنيا بذنب واحد

وعن فتح الموصلي أنه قال : كنا قوماً من أهل الجنة فسبانا إبليس إلى الدنيا فليس لنا إلا الهم والحزن حتى نرد إلى الدار التي أخرجنا منها ، وثانها : التحذير عن الاستكبار والحسد والحرص ، عن قتادة في قوله تعالى ( أبى واستكبر ) قال حسد عدو الله إبليس آدم على ما أعطاه الله من الكرامة فقال : أنا نارى وهذا طينى ثم ألقى الحرص في قلب آدم حتى حمله على ارتكاب المنهى عنه ثم ألقى الحسد في قلب قابيل حتى قتل هايل . وثالثها : أنه سبحانه وتعالى بين العداوة الشديدة بين ذرية آدم وإبليس ، وهذا تنبيه عظيم على وجوب الحذر .

## فَلْتَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

قوله تعالى ﴿ فلتقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم ﴾ فيه مسائل :  
 ﴿ المسألة الأولى ﴾ قال القفال : أصل التلقى هو التعرض للقاء ثم يوضع في موضع الاستقبال للشيء الجائئ ثم يوضع موضع القبول والاختذ قال الله تعالى ( وإنك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم )  
 أى تلقته ويقال تلقينا الحاج أى استقبلناهم ويقال تلقيت هذه الكلمة من فلان أى أخذتها منه  
 وإذا كان هذا أصل الكلمة وكان من تلقى رجلاً فتلقاها أى كل واحد صاحبه فأضيف الاجتماع  
 إليهما معاً صلح أن يشتركا في الوصف بذلك ، فيقال : كل ما تلقيته فقد تلقاك فجاء أن يقال : تلقى آدم  
 كلمات أى أخذها وواعاها واستقبلها بالقبول وجاز أن يقال : تلقى كلمات بالرفع على معنى جأته عن  
 الله كلمات ومثله قوله ( لا ينال عهدى الظالمين ) وفي قراءة ابن مسعود ( الظالمون ) .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اعلم أنه لا يجوز أن يكون المراد أن الله تعالى عرفه حقيقة التوبة لأن  
 المكلف لا بد وأن يعرف ماهية التوبة ويتمكن بفعلها من تدارك الذنوب ويميزها عن غيرها فضلاً  
 عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بل يجب حمله على أحد أمور : ( أحدها ) : التنبيه على المعصية  
 الواقعة منه على وجه صار آدم عليه السلام عند ذلك من التائبين المنيبين ( وثانيها ) أنه تعالى عرفه  
 وجوب التوبة وكونها مقبولة لا محالة على معنى أن من أذنب ذنباً صغيراً أو كبيراً ثم ندم على  
 ما صنع وعزم على أن لا يعود فاقبى أنوب عليه قال الله تعالى ( فلتقى آدم من ربه كلمات ) أى أخذها  
 وقبلها وعمل بها ( وثالثها ) أنه تعالى ذكره بنعمه العظيمة عليه فصار ذلك من الدواعى القوية إلى  
 التوبة ( ورابعها ) أنه تعالى علمه كلاماً لو حصلت التوبة معه لكان ذلك سبباً لكمال حال التوبة .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ اختلفوا في أن تلك الكلمات ما هى ؟ فروى سعيد بن جبير عن ابن عباس  
 أن آدم عليه السلام قال : يارب ألم تخلقنى بيدك بلا واسطة قال بلى ؟ قال يارب ألم تنفخ فى من  
 روحك ؟ قال بلى قال ألم تسكنى جنتك ؟ قال بلى قال يارب ألم تسبق رحمتك غضبك ؟ قال بلى قال  
 يارب إن تبت وأصلحت تردنى إلى الجنة ؟ قال بلى فهو قوله ( فلتقى آدم من ربه كلمات ) وزاد السدى  
 فيه : يارب هل كنت كتبت على ذنباً ؟ قال نعم ( وثانيها ) قال النخعي أتيت ابن عباس فقلت  
 ما الكلمات التى تلقى آدم من ربه ؟ قال علم الله آدم وحواء أمر الحج فحجا وهى الكلمات التى تقال  
 فى الحج فلما فرغوا من الحج أوحى الله تعالى إليهما بأنى قبلت توبتكما ( وثالثها ) قال مجاهد وقتادة  
 فى إحدى الروايتين عنهما هى قوله ( ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين )  
 ( ورابعها ) قال سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهم : إنها قوله لا إله إلا أنت سبحانك  
 وبحمدك عملت سوءاً وظلمت نفسى فأغفر لى إنك أنت خير الغافرين ، لا إله إلا أنت سبحانك  
 وبحمدك عملت سوءاً وظلمت نفسى فأرحمنى أنك أنت خير الراحمين . لا إله إلا أنت سبحانك

وبحمدك عملت سوءاً وظلمت نفسي فتاب على إنك أنت التواب الرحيم ( وخامسها ) قالت عائشة لما أراد الله تعالى أن يتوب على آدم طاف بالبيت سبعاً ، والبيت يومئذ ربوة حمرأ فلما صلى ركعتين استتميل البيت وقال : اللهم إنك تعلم سرى وعلايتي فأقبل معذرتي وتعلم حاجتي فأعطني سؤلي وتعلم ما في نفسي فاغفر لي ذنوبي . اللهم إني أسألك إيماناً يباشركلني وبقيناً صادقاً حتى أعلم أنه لن يصيبني إلا ما كتبت لي ورضي بما قسمت لي . فأوحى الله تعالى إلى آدم : يا آدم قد غفرت لك ذنبك ولن يأتييني أحد من ذريتك فيدعوني بهذا الدعاء الذي دعوتني به إلا غفرت ذنبه وكشفت همومه وغمومه ونزعت الفقر من بين عينيه وجاءته الدنيا وهو لا يريدتها .

( المسألة الرابعة ) قال الغزالي رحمه الله : التوبة تتحقق من ثلاثة أمور مترتبة علم وحال وعمل ، فالعلم أول الحال ثان والعمل ثالث ، والأول موجب للثاني ، والثاني موجب للثالث إيجاباً اقتضته سنة الله في الملك والمملوك ، أما العلم فهو معرفة ما في الذنب من الضرر وكونه حججاً بين العبد ورحمة الرب ، فإذا عرف ذلك معرفة محققة حصل من هذه المعرفة تألم القلب بسبب فوات المحبوب فإن القلب مهما شعر بفوات المحبوب تألم ، فإذا كان فواته بفعل من جهته تأسف بسبب فوات المحبوب على الفعل الذي كان سبباً لذلك الفوات فسمى ذلك التأسف ندماً ، ثم إن ذلك الألم إذا تأكد حصلت منه إرادة جازمة ولها تعلق بالحال والمستقبل وبالماضي ، أما تعلقها بالحال فبترك الذنب الذي كان ملاسماً له وأما بالمستقبل فالعزم على ترك ذلك الفعل المفوت للمحبوب إلى آخر العمر وأما بالماضي فبتلافي ما فات بالجبر والقضاء إن كان قابلاً للجبر ، فالعلم هو الأول وهو مطلع هذه الخيرات وأعنى به اليقين التام بأن هذه الذنوب سموم مهلكة فهذا اليقين نور وهذا النور يوجب نار الندم فيتألم به القلب حيث أبصر بإشراق نور الإيمان أنه صار محجوباً عن محبوبه كمن يشرق عليه نور الشمس وقد كان في ظلمة فيطلع النور عليه بانقشاع السحاب فرأى محبوبه قد أشرف على الهلاك فتشتعل نيران الحب في قلبه فتنبعث من تلك النيران إرادته للانتهاض للتدارك ، فالعلم والندم والقصد المتعلق بالترك في الحال والاستقبال والتلافي للماضي ثلاثة معان مترتبة في الحصول [على التوبة . و] يطلق اسم التوبة على مجمرها وكثيراً ما يطلق اسم التوبة على معنى الندم وحده ويجعل العلم السابق كالمقدمة والترك كالثمره والتابع المتأخر ، وبهذا الاعتبار قال عليه السلام «الندم توبة» [إذ لا ينفك الندم عن علم أو جبهه وعن عزم يتبعه فيكون الندم محفوفاً بطرفه أعنى مشوره وثمرته فهذا هو الذي لخصه الشيخ الغزالي في حقيقة التوبة وهو كلام حسن . وقال القفال : لا بد في التوبة من ترك ذلك الذنب ومن الندم على ما سبق ومن العزم على أن لا يعود إلى مثله ومن الاشتاق فيما بين ذلك كله ، أما أنه لا بد من الترتيب فلا بد من الترتيب فاعلا له فلا يكون تائباً وأما الندم فلا بد من الندم لكان راضياً بكونه فاعلاً له والراضى بالشئ قد يفعله والفاعل للشئ لا يكون تائباً عنه ، وأما العزم على أن لا يعود إلى مثله فلأن فعله معصية والعزم على المعصية



معصية وأما الاشفاق فلأنه مأور بالتوبة ولا سبيل له إلى القطع بأنه أتى بالتوبة كما لزمه فيكون خائفاً ولهذا قال تعالى (يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه) وقال عليه السلام «لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا» واعلم أن كلام الغزالي رحمه الله أبين رادخل في التحقيق إلا أنه يترجمه عليه إشكال وهو أن العلم بكون الفعل الفلاني ضرراً مع العلم بأن ذلك الفعل صدر منه يوجب تألم القلب وذلك التألم يوجب إرادة الترك في الحال والاستقبال وإرادة تلافى ما حصل منه في الماضي وإذا كان بعض هذه الأشياء مرتباً على البعض ترتباً ضرورياً لم يكن ذلك داخلاً تحت قدرته فاستحال أن يكون مأوراً به. والحاصل أن الداخل في انوسع ليس إلا تحصيل العلم، فأما ماعدها فليس للاختيار إليه سبيل، لكن لفائل أن يقول: تحصيل العلم ليس أيضاً في الوسع لأن تحصيل العلم ببعض المجهولات لا يمكن إلا بواسطة معلومات متقدمة على ذلك المجهول؛ فنلك العلوم الحاضرة المتوسل بها إلى اكتساب ذلك المجهول إما أن تكون مستلزمة للعلم بذلك المجهول أو لم تكن مستلزمة. فإن كان الأول كان ترتب المتوسل إليه على المتوسل به ضرورياً فلا يكون ذلك داخلاً في القدرة والاختيار، وإن كان الثاني لم يكن استتياج المطلوب المجهول عن تلك المعلومات الحاضرة لأن المقدمات القريبة لا بد وأن تكون بحال يلزم من تسليمها في الذهن تسليم المطلوب، فإذا لم تكن كذلك لم تكن تلك المقدمات منتجة لتلك النتيجة. فإن قيل لم لا يجوز أن يقال: تلك المقدمات وإن كانت حاضرة في الذهن إلا أن كيفية التوصل بها إلى تلك النتيجة غير حاضرة في الذهن، فلا جرم لا يلزم من العلم بتلك المقدمات العلم بتلك النتيجة لاحتمال. قلنا العلم بكيفية التوصل بها إلى تلك النتيجة إما أن يكون من البديهيات أو من الكسبيات، فإن كان من البديهيات لم يكن في وسعه، وإن كان من الكسبيات كان القول في كيفية اكتسابه كما في الأول، فإما أن يفضى إلى التسلسل وهو محال أو يفضى إلى أن يصير من نوازمه فيعود المحذور المذكور والله أعلم.

(المسألة الخامسة) سأل القاضي عبد الجبار نفسه فقال: إذا كانت هذه المعصية صغيرة فكيف تازم التوبة؟ وأجاب بأن أبا علي قال إنها تلزمه لأن المكلف متى علم أنه قد عصى لم يحذر (١) فيما بعد وهو مختار (٢) ولا مانع من أن يكون نادماً أو مصراً لكن الإصرار قبيح فلا تتم مفارقتة لهذا القبيح إلا بالتوبة، فهي إذن لازمة سواء كانت المعصية صغيرة أو كبيرة وسواء ذكرها وقد تاب عنها من قبل أو لم يتب. أما أبو هاشم فإنه يجوز أن يخلو العاصي من التوبة والإصرار ويقول لا يصح أن تسكون التوبة واجبة على الأنبياء لهذا الوجه بل يجب أن تسكون واجبة لإحدى خلال، فإما أن تجب لأن بالصغيرة قد نقص ثوابهم فيعود ذلك النقصان بالتوبة، وإما لأن التوبة نازلة منزلة الترك، فإذا كان الترك واجباً عند الإمكان فلا بد من وجوب التوبة مع عدم الإمكان، وربما قال تجب التوبة عليهم من جهة السمع وهذا هو الأصح على قوله لأن التوبة

(١) مكذا في الأصل ولعل الصواب لم يده (٢) معنى العبارة على ما في الأصل غير مفهوم ولعل الصواب لا يمتحار.

وهو كونه نطفة إلى أشرف أحواله وهو كونه خصيباً ميبناً ، ثم ذكر بعد ذلك وجوه إنعامه فقال ( والآنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون ) إلى قوله ( هو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون ) بين بذلك الرد على الدهرية وأصحاب الطبائع لأنه تعالى بين أن الماء واحد والتراب واحد ومع ذلك اختلفت الألوان والطعوم والروائح ، ثم قال ( وسخر لكم الليل والنهار ) بين به الرد على المنجمين وأصحاب الأفلاك حيث استدل بحركاتها وبكونها مسخرة على طريقة واحدة على حدوثها فأثبت سبحانه وتعالى بهذه الآيات أن كل مافي العالم مخلوق لأجل المكلفين لأن كل مافي العالم مما يغير ذات المكلف ليس يخلو من أن يلتذ به المكلف ويستروح إليه فيحصل له به سرور أو يتحمل عنه كلفة أو يحصل له به اعتبار نحو الأجسام المؤذية كالحيات والعقارب فيتذكر بالنظر إليها أنواع العقاب في الآخرة فيحترز منها ويستدل بها على المنعم الأعظم ، فثبت أنه لا يخرج شيء من مخلوقاته عن هذه المنافع ، ثم إنه سبحانه وتعالى نبه على عظم إنعامه بهذه الأشياء في آخر هذه الآيات فقال ( وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها ) ( وثانيها ) قوله تعالى ( وضرب الله مثلاً قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغداً من كل مكان فكفرت بأنعم الله ) فنبه بذلك على أن كون النعمة واصله إليهم يوجب أن يكون كفرانها سبباً للتبديل ، ( وثالثها ) قوله في قصة قارون ( وأحسن كما أحسن الله إليك ) وقال ( ألم تروا أن الله سخر لكم مافي السموات ومافي الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة ) وقال ( أفأنتم ما تمننون أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون ) وقال ( فبأي آلاء ربكما تكذبان ) على سبيل التكرير وكل مافي هذه السورة فهو من النعم ، إما في الدين أو في الدنيا فهذا ما يتعلق بهذا الباب .

( المسألة الثالثة ) في النعم المخصوصة ببني إسرائيل قال بعض العارفين : عبيد النعم كثير [ون] وعبيد المنعم قليلون ، فالله تعالى ذكر بني إسرائيل بنعمه عليهم ولما آل الأمر إلى أمة محمد ﷺ ذكرهم بالمنعم فقال ( فاذكروني أذكركم ) فدل ذلك على فضل أمة محمد ﷺ على سائر الأمم . واعلم أن نعم الله تعالى على بني إسرائيل كثيرة ( ١ ) استنقذهم مما كانوا فيه من البلاء من فرعون وقومه وأبدلهم من ذلك بتمكينهم في الأرض وتخليصهم من العبودية كما قال ( وزيد أن تمن على الذين استضعفوا في الأرض وتجعلهم أئمة وتجعلهم الوارثين وتمكن لهم في الأرض وزرني فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون ) ( ب ) جعلهم أنبياء وملوكاً بعد أن كانوا عبيداً للقبط فأهلك أعداءهم وأورثهم أرضهم وديارهم وأموالهم كما قال ( كذلك وأورثناها بني إسرائيل ) ( ج ) أنزل عليهم الكتب العظيمة التي ما أنزلها على أمة سواهم كما قال ( وإذ قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكاً وآتاكم مالم يوت أحداً من العالمين ) ( د ) روى هشام عن ابن عباس أنه قال من نعمة الله تعالى على بني إسرائيل أن نجاهم من آل فرعون وظلال عليهم في التيه الغمام وأنزل عليهم المن والسلوى في التيه وأعطاهم الحجر الذي

وإن عاد في اليوم سبعين مرة (ج) وعن ابن عمر قال عليه الصلاة والسلام: توبوا إلى ربكم فإني أتوب إليه في كل يوم مائة مرة (د) وأبو هريرة قال قال عليه الصلاة والسلام حين أنزل عليه ( وأنذر عشيرتلك الأقربين ) « يا معشر قريش اشتروا أنفسكم من الله لا أغني عنكم من الله شيئاً يا عباس بن عبد المطلب لا أغني عنك من الله شيئاً يا صفيية عمه رسول الله لا أغني عنك من الله شيئاً يا فاطمة بنت محمد سليني ما شئت لا أغني عنك من الله شيئاً » أخرجاه في الصحيح (هـ) وقال عليه الصلاة والسلام « إنه ليغان على قلبي فأستغفر الله في اليوم مائة مرة »

واعلم أن الغين شيء يغشى القلب فيغطيه بهض التغطية وهو كالغيم الرقيق الذي يعرض في الجو فلا يجلب عن الشمس ولكن يمنع كمال ضوءها، ثم ذكروا لهذا الحديث تأويلات أحدها: أن الله تعالى أطلع نبيه على ما يكون في أمته من بعده من الخلاف وما يصيبهم فكان إذا ذكر ذلك وجد غيماً في قلبه فاستغفر لأمته، وثالثها: أنه عليه الصلاة والسلام كان ينتقل من حالة إلى حالة أرفع من الأولى فكان الاستغفار لذلك، وثالثها: أن الغيم عبارة عن السكر الذي كان يلحقه في طريق المحبة حتى يصير فانياً عن نفسه بالكلية فإذا عاد إلى الصحو كان الاستغفار من ذلك الصحو وهو تأويل أرباب الحقيقة، ورابعها: وهو تأويل أهل الظاهر أن القلب لا يتفك عن الخطرات والخواطر والشهوات وأنواع الميل والإرادات فكان يستعين بالرب تعالى في دفع تلك الخواطر (و) وأبو هريرة قال قال عمر رضي الله عنه في قوله تعالى ( توبوا إلى الله توبة نصوحاً ) لأنه هو الرجل يعمل الذنب ثم يتوب ولا يريد أن يعمل به ولا يعود، وقال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه هو أن يهجر الذنب ويعزم على أن لا يعود إليه أبداً (ز) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حاكياً عن الله تعالى يقول للملائكة « إذا هم عبدى بالحسنة فاكتبوها له حسنة فإن عملها فاكتبوها بعشر أمثالها وإذا هم بالسيدة فعملها فاكتبوها سيدة واحدة فإن تركها فاكتبوها له حسنة » رواه مسلم (ح) روى أن جبريل عليه السلام سمع إبراهيم عليه السلام وهو يقول: يا كريم العفو، فقال جبريل أو تدري ما كريم العفو؟ فقال لا يا جبريل قال أن يعفو عن السيئة ويكتبها حسنة (ط) أبو هريرة عنه عليه الصلاة والسلام « من استفتح أول نهاره بالخير وختمه بالخير قال الله تعالى للملائكة لا تكتبوا على عبدى ما بين ذلك من الذنوب » (ي) عن أبي سعيد الخدري قال قال عليه الصلاة والسلام « كان فيمن قبلكم رجل قتل تسعة وتسعين نفساً فسأل عن أعلم أهل الأرض فدل على راهب فأتاه فقال إنه قد قتل تسعة وتسعين نفساً فهل للقاتل من توبة؟ فقال لا، فقتله فكمل المسامة. ثم سأل عن أعلم أهل الأرض فدل على رجل عالم فأتاه فقال إنه قتل مائة نفس فهل لي من توبة؟ فقال نعم ومن يحول بينك وبين التوبة انطلق إلى أرض كذا وكذا فإن بها ناساً يعبدون الله تعالى فاعبده معهم ولا ترجع إلى أرضك فإنها أرض سوء، فانطلق حتى أتى نصف الطريق فأتاه الموت فاختصمت

فيه ملائكة الرحمة وملائكة العذاب فقالت ملائكة الرحمة جاء تائباً مقبلاً بقلبه إلى الله تعالى وقالت ملائكة العذاب إنه لم يعمل خيراً قط فأتاهم ملك في صورة آدمي وتوسط بينهم فقال قيسوا ما بين الأرضين فإلى أيهما كان أدنى فهو له فقاوسه فوجدوه أدنى إلى الأرض التي أراد بشبر فقبضته ملائكة الرحمة « رواه مسلم (يا) ثابت البناني: بلغنا أن إبليس قال يارب إنك خلقت آدم وجعلت بيني وبينه عداوة فسلطني عليه وعلى ولده فقال الله سبحانه وتعالى « جعلت صدورهم مساكن لك فقال رب زدني فقال لا يولد ولد لآدم إلا ولد لك عشرة قال رب زدني قال تجرى منه مجرى الدم قال رب زدني قال ( فأجلب عليهم بخيلك ورجلك وشاركهم في الأموال والأولاد) قال فعندها شكوا آدم لإبليس إلى ربه تعالى فقال: يارب إنك خلقت إبليس وجعلت بيني وبينه عداوة وبغضاء وسلطته علي وعلى ذريتي وأنا لأطيقه إلا بك، فقال الله تعالى لا يولد لك ولد إلا وكت به ملكين يحفظانه من قرناء السوء قال رب زدني قال الحسنة بعشر أمثالها قال رب زدني قال لا أحجب عن أحد من ولدك التوبة ما لم يغرغر « (يب) أبو موسى الأشعري قال: قال عليه الصلاة والسلام إن الله تعالى يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار وبالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها « رواه مسلم (يح) عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: كنت إذا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثاً فغنى الله عنه بما شاء أن ينفعني فإذا حدثني أحد من أصحابه استخلفتني فإذا حلف لي صدقته، وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « ما من عبد يذنب ذنباً فيحسن الطهور ثم يقوم فيصلي ركعتين فيستغفر الله تعالى إلا غفر له « ثم قرأ (والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم) إلى قوله (فاستغفروا لذنوبهم) ، (يد) أبو أمامة قال: بينا أنا قاعد عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاءه رجل فقال يا رسول الله إنني أصبت حداً فأقنه علي قال فأعرض عنه ثم عاد فقال مثل ذلك وأقيمت الصلاة فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى ثم خرج قال أبو أمامة فكنت أمشي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والرجل يتبعه ويقول يا رسول الله إنني أصبت حداً فأقنه علي، فقال عليه السلام « أليس حين خرجت من بيتك توضأت فأحسنت الوضوء؟ قال بلى يا رسول الله قال وشهدت معنا هذه الصلاة؟ قال بلى يا رسول الله قال فإن الله قد غفر لك حدك أو قال ذنبك « رواه مسلم (يه) عبد الله قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقال يا رسول الله إنني عالجت امرأة من أقصى المدينة وإنني أصبت ماء دون أن أمسها فما أنا ذا فاقض في ما شئت، فقال له عمر لقد سترك الله لو سترت نفسك، فلم يرد رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً فقام الرجل فانطلق فدعا النبي صلى الله عليه وسلم وتلا عليه هذه الآية ( وأقم الصلاة طرفي النهار وزلفاً من الليل إن الحسنات يذهبن السيئات ) فقال واحد من القوم يا بني الله هذا له خاصة قال بل للناس عامة رواه مسلم (يو) أبو هريرة قال قال عليه

السلام « إن عبداً أصاب ذنباً فقال يارب إني أذنبت ذنباً فاغفر لي فقال ربه علم عبدي أن له رباً يغفر الذنب ويأخذ به فغفر له ، ثم مكث ماشاء الله ثم أصاب ذنباً آخر ، فقال يارب إني أذنبت ذنباً آخر فاغفره لي فقال ربه ان عبدي علم أن له رباً يغفر الذنب ويأخذ به فغفر له ، ثم مكث ماشاء الله ثم أصاب ذنباً آخر فقال يارب أذنبت ذنباً آخر فاغفره لي فقال ربه علم عبدي أن له رباً يغفر الذنب ويأخذ به فقال له ربه غفرت لعبدي فليعمل ماشاء » أخرجاه في الصحيحين ( يز ) أبو بكر قال قال عليه الصلاة والسلام « لم يصر من استغفر الله ولو عاد في اليوم سبعين مرة » ( يوح ) أبو أيوب قال قد كنت كتمتكم شيئاً سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « لولا أنكم تذبون فتستغفرون لخلق الله تعالى خلقاً يذبون فيستغفرون فيغفر لهم » رواه مسلم ( يط ) قال عبد الله : بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ أقبل رجل عليه كساء وفي يده شيء قد النف عليه فقال يارسول الله اني مررت بغيضة شجر فسمعت فيها أصوات فراخ طائر فأخذتهن فوضعتهن في كسائي فجاءت أمهن فاستدارت على رأسي فكشفت لها عنهن فوكت عليهن أمهن فلففتهم جميعاً في كسائي فبين معي فقال عليه الصلاة والسلام ضعمن عنك فوضعتهم فأبت أمهن إلا لزومهن فقال عليه السلام أتعجبون لرحمة أم الأفراخ فراخها ، قالوا نعم يارسول الله فقال والذي نفس محمد بيده أو قال فوالذي بمشي بالحق نبياً لله عز وجل أرحم بعباده من أم الأفراخ بفراخها ارجع بهن حتى أضمنهن من حيث أخذتهن وأمهن معهن فرجع بهن « ( ك ) عن أبي مسلم الخولاني عن أبي ذر رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن جبريل عليه السلام عن الله سبحانه وتعالى قال ( يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته محرماً بينكم فلا تظالموا ، يا عبادي انكم تخطئون بالليل والنهار وأنا الذي أغفر الذنوب ولا أباي فاستغفروني أغفر لكم ، يا عبادي كلكم جائع إلا من أطعمته فاستطعموني أطعمكم ، يا عبادي كلكم عار إلا من كسوته فاستكسوني أكسكم ، يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على قلب أتقى رجل منكم لم يزد ذلك في ملكي شيئاً ، يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على قلب أجر رجل منكم لم ينقص ذلك من ملكي شيئاً ، يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم اجتمعوا في صعيد واحد فسألوني فأعطيت كل إنسان منكم ما سأل لم ينقص ذلك من ملكي شيئاً إلا كما ينقص البحر أن يغمس فيه الخيط غمسة واحدة ، يا عبادي إنما هي أعمالكم أحفظها عليكم فمن وجد خيراً فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه » قال وكان أبو إدريس إذا حدث بهذا الحديث جثا على ركبته إعظاماً له . وأما الآثار فستل ذو النون عن التوبة فقال : إنها اسم جامع لمعان ستة ( أولهن ) الندم على ما مضى ( الثاني ) العزم على ترك الذنوب في المستقبل ( الثالث ) أداء كل فريضة ضيعتها فيما بينك وبين الله تعالى ( الرابع ) أداء المظالم إلى المخلوقين في أموالهم وأعراضهم ( الخامس ) إذابة كل لحم ودم نبت من الحرام

قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَمَا يَأْتِيكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

(السادس) إذ ذاقه البدن ألم الطاعات كما ذاق حلاوة المعصية . وكان أحمد بن حارث يقول : يا صاحب الذنوب ألم يأن لك أن تتوب . يا صاحب الذنوب إن الذنوب في الديوان مكتوب يا صاحب الذنوب أنت بها في القبر مكروب ، يا صاحب الذنوب أنت غداً بالذنوب مطلوب .  
(الفائدة الثانية) من فوائد الآية : أن آدم عليه السلام لما لم يستغن عن التوبة مع علو شأنه فالواحد منا أولى بذلك .

(الفائدة الثالثة) أن ما ظهر من آدم عليه السلام من البكاء على زلته تنبيه لنا أيضاً لآنا أحق بالبكاء من آدم عليه السلام روى عن رسول الله ﷺ أنه قال « لو جمع بكاء أهل الدنيا إلى بكاء داود لكان بكاء داود أكثر ، ولو جمع بكاء أهل الدنيا وبكاء داود إلى بكاء نوح لكان بكاء نوح أكثر ، ولو جمع بكاء أهل الدنيا وبكاء داود وبكاء نوح عليهما السلام إلى بكاء آدم على خطيئته لكان بكاء آدم أكثر »

(المسألة التاسعة) إنما اكتفى الله تعالى بذكر توبة آدم دون توبة حواء لأنها كانت تبعاً له كما طوى ذكر النساء في القرآن والسنة لذلك ، وقد ذكرها في قوله (قالربنا ظلمنا أنفسنا) . قوله تبارك وتعالى ( قلنا اهبطوا منها جميعاً فَمَا يَأْتِيكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ) فيه مسائل :

(المسألة الأولى) ذكروا في فائدة تكرير الأمر بالهبوط وجهين (الأول) قال الجبائي الهبوط الأول غير الثاني فالأول من الجنة إلى سماء الدنيا والثاني من سماء الدنيا إلى الأرض وهذا ضعيف من وجهين (أحدهما) أنه قال في الهبوط الأول (ولكم في الأرض مستقر) فلو كان الاستقرار في الأرض إنما حصل بالهبوط الثاني لكان ذكر قوله (ولكم في الأرض مستقر ومتاع) عقيب الهبوط الثاني أولى (وثانيهما) أنه قال في الهبوط الثاني (اهبطوا منها) والضمير في (منها) عائد إلى الجنة ، وذلك يقتضى كون الهبوط الثاني من الجنة (الوجه الثاني) أن التكرير لأجل التأكيد . وعندى فيه وجه ثالث أقوى من هذين الوجهين وهو أن آدم وحواء لما أتيا بالزلة أمراً بالهبوط فتابا بعد الأمر بالهبوط ووقع في قلبهما أن الأمر بالهبوط لما كان بسبب الزلة فبعد التوبة وجب أن لا يبقى الأمر بالهبوط فأعاد الله تعالى الأمر بالهبوط مرة ثانية ليعلمنا أن الأمر بالهبوط ما كان جزاء على ارتكاب الزلة حتى يزول بزوالها بل الأمر بالهبوط باق بعد التوبة لأن الأمر به كان تحقيقاً للوعد المتقدم في قوله (إني جاعل في الأرض خليفة) فإن قيل

ما جواب الشرط الأول ؟ قلنا : الشرط الثاني مع جوابه ، كقولك إن جيتني فإن قدرت أحسنت إليك .

( المسألة الثانية ) روى في الأخبار أن آدم عليه السلام أهبط بالهند وحواء بمجدة وابليس بموضع من البصرة على أميال والحية بأصفهان .

( المسألة الثالثة ) في « الهدى » وجوه ( أحدها ) المراد منه كل دلالة وبيان فيدخل فيه دليل العقل وكل كلام ينزل على نبي ، وفيه تنبيه على عظم نعمة الله تعالى على آدم وحواء فكانه قال وإن أهبطتكم من الجنة إلى الأرض فقد أنعمت عليكم بما يؤدبكم مرة أخرى إلى الجنة مع الدوام الذي لا ينقطع . قال الحسن : لما أهبط آدم عليه السلام إلى الأرض أوحى الله تعالى إليه يا آدم أربع خصال فيها كل الأمر لك ولولدك واحدة لى واحدة لك وواحدة بينى وبينك وواحدة بينك وبين الناس ، أما التي لى فتعبدنى لا تشرك بى شيئاً ، وأما التي لك فإذا عملت نلت أجرتك ، وأما التي بينى وبينك فعليك الدعاء وعلى الإجابة ، وأما التي بينك وبين الناس فأن تصحبهم بما تحب أن يصحبوك به ( وثانها ) ما روى عن أبى العالية أن المراد من الهدى الأنبياء وهذا إنما يتم لو كان المخاطب بقوله ( فلما يأتينكم منى هدى ) غير آدم وهم ذريته وبالجملة فهذا التأويل يوجب تخصيص المخاطبين بذرية آدم وتخصيص الهدى بنوع معين وهو الأنبياء من غير دليل دل على هذا التخصيص .

( المسألة الرابعة ) أنه تعالى بين أن من تبع هدايه بحقه علماً وعملاً بالاقدام على ما يلزم والإحجام عما يحرم فانه يصير إلى حال لا خوف فيها ولا حزن وهذه الجملة مع اختصارها تجمع شيئاً كثيراً من المعاني لأن قوله ( فلما يأتينكم منى هدى ) دخل فيه الإنعام بجميع الأدلة العقلية والشرعية وزبادات البيان وجميع ما لا يتم ذلك إلا به من العقل ووجوه التمكن ، وجميع قوله ( فمن تبع هداى ) تأمل الأدلة بحقها والنظر فيها واستنتاج المعارف منها والعمل بها ويجمع ذلك كل التكاليف وجمع قوله ( فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ) جميع ما أعد الله تعالى لأولياته لأن زوال الخوف يتضمن السلامة من جميع الآفات وزوال الحزن يقتضى الوصول إلى كل اللذات والمرادات وقدم عدم الخوف على عدم الحزن لأن زوال ما لا ينبغى مقدم على طلب ما ينبغى ، وهذا يدل على أن المكلف الذى أطاع الله تعالى لا يلحقه خوف فى القبر ولا عند البعث ولا عند حضرر الموقف ولا عند تطاير الكتب ولا عند نصب الموازين ولا عند الصراط كما قال الله تعالى ( لا يحزنهم الفزع الأكبر ) وتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذى كنتم توعدون ) وقال قوم من المتكلمين : إن أهوال القيامة كما تصل إلى الكفار والفساق تصل أيضاً إلى المؤمنين لقوله تعالى ( يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت ) وأيضاً فإذا انكشفت تلك الأهوال وصاروا إلى الجنة ورضوان الله صار ما تقدم كأن لم يكن ، بل ربما كان زائداً فى الالتذاد بما يجده من

## وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

النعم وهذا ضعيف لأن قوله ( لا يحزنهم الفزع الأكبر ) أخص من قوله ( يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت ) والخاص مقدم على العام . وقال ابن زيد: لا خوف عليهم أمامهم ليس شيء أعظم في صدر الذي يموت مما بعد الموت ، فأمنهم الله تعالى منه . ثم سلام عن الدنيا فقال ( ولاهم يحزنون ) على ما خلفوه بعد وفاتهم في الدنيا ، فان قيل : قوله ( فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولاهم يحزنون ) يقتضى نفى الخوف والحزن مطلقا في الدنيا والآخرة وليس الأمر كذلك لأنهما حصلا في الدنيا للمؤمنين أكثر من حصولهما لغير المؤمنين قال عليه الصلاة والسلام « خص البلاء بالأنبياء ثم الأولياء ثم الأمثل فالأمثل » وأيضاً فالؤمن لا يمكنه القطع أنه أتى بالعبادات كما ينبغي بخوف التقصير حاصل وأيضاً بخوف سوء العاقبة حاصل ، قلنا قرآن الكلام يدل على أن المراد فنيهما في الآخرة لافى الدنيا . ولذلك حكى الله عنهم أنهم قالوا حين دخلوا الجنة ( الحمد لله الذى أذهب عنا الحزن إن ربنا لغفور شكور ) أى أذهب عنا ما كنا فيه من الخوف والإشفاق فى الدنيا من أن نفرتنا كرامة الله تعالى التى نلناها الآن .

( المسألة الخامسة ) قال القاضى : قوله تعالى ( فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولاهم يحزنون ) يدل على أمور . أحدها : أن الهدى قد يثبت ولا اهتداء فلذلك قال ( فمن تبع هداى ) ، وثانيها : بطلان القول بأن المعارف ضرورية ، وثالثها : أن بانواع الهدى تستحق الجنة ، ورابعها : إبطال التقليد لأن المقلد لا يكون متبعا للهدى .

قوله تبارك وتعالى ﴿ والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ﴾ لما وعد الله متبع الهدى بالآمن من العذاب والحزن عقبه بذكر من أعد له العذاب الدائم فقال ( والذين كفروا وكذبوا بآياتنا ) سواء كانوا من الإنس أو من الجن فهم أصحاب العذاب الدائم وأما الكلام فى أن العذاب هل يحسن أم لا وبتقدير حسنه فهل يحسن دائماً أم لا ؟ فقد تقدم الكلام فيه فى تفسير قوله ( وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم ) وههنا آخر الآيات الدالة على النعم التى أنعم الله بها على جميع بنى آدم وهى دالة على التوحيد من حيث إن هذه النعم أمور حادثه فلا بد لها من محدث وعلى النبوة من حيث إن محمداً صلى الله عليه وسلم أخبر عنها موافقاً لما كان موجوداً فى التوراة والإنجيل من غير تعلم ولا تلبذة لأحد وعلى المعاد من حيث إن من قدر على خلق هذه الأشياء ابتداء قدر على خلقها إعادة وبالله التوفيق .



يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي  
أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ

### القول في النعم الخاصة ببني إسرائيل

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أقام دلائل التوحيد والنبوة والمعاد أولاً ثم عقبها بذكر الإنعامات العامة لكل البشر عقبها بذكر الإنعامات الخاصة على أسلاف اليهود كسراً لغنادهم ولجاجهم بتذكير النعم السالفة واستمالة لقلوبهم بسببها وتنبهاً على ما يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم من حيث كونها إخباراً عن الغيب . واعلم أنه سبحانه ذكرهم تلك النعم أولاً على سبيل الإجمال فقال ( يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم ) وفرع على تذكيرها الأمر بالإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فقال ( وآمنوا بما أنزلت مصداقاً لما معكم ) ثم عقبها بذكر الأمور التي تمنعهم عن الإيمان به ، ثم ذكرهم تلك النعم على سبيل الإجمال ثانياً بقوله مرة أخرى ( يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم ) تنبيهاً على شدة غفلتهم ، ثم أردف هذا التذكير بالترغيب البالغ بقوله ( وأني فضلتكم على العالمين ) مقروناً بالهيب البالغ بقوله ( واتقوا يوم لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ) إلى آخر الآية ، ثم شرع بعد ذلك في تعديد تلك النعم على سبيل التفصيل ومن تأمل وأنصف علم أن هذا هو النهاية في حسن الترتيب لمن يريد الدعوة وتحصيل الاعتقاد في قلب المستمع . وإذ قد حققنا هذه المقدمة فلتكلم الآن في التفسير بعون الله .

قوله تعالى ﴿ يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم وإياي فارهبون ﴾ اعلم أن فيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اتفق المفسرون على أن إسرائيل هو يعقوب بن اسحق بن ابراهيم ويقولون إن معنى إسرائيل عبد الله لأن « إسرا » في لغتهم هو العبد و « ايل » هو الله وكذلك جبريل وهو عبد الله وميكائيل عبد الله . قال القفال : قيل إن « إسرا » بالبرانية في معنى إنسان فكانه قيل رجل الله فقوله ( يا بني إسرائيل ) خطاب مع جماعة اليهود الذين كانوا بالمدينة من ولد يعقوب عليه السلام في أيام محمد صلى الله عليه وسلم

﴿ المسألة الثانية ﴾ حد النعمة أنها المنفعة المفعولة على جهة الإحسان إلى الغير ومنهم من يقول : المنفعة الحسنة المفعولة على جهة الإحسان إلى الغير ، قالوا وإنما زدنا هذا لأن النعمة يستحق بها الشكر وإذا كانت قبيحة لم يستحق بها الشكر والحق أن هذا القيد غير معتبر لأنه

يجوز أن يستحق الشكر بالإحسان وإن كان فله محظوراً لأن جهة استحقاق الشكر غير جهة استحقاق الذم والعقاب، فأى امتناع في اجتماعهما؟ ألا ترى أن الفاسق يستحق الشكر بإنعامه والذم بمعصيته فلم لا يجوز ههنا أن يكون الأمر كذلك؟ ونرجع إلى تفسير الحد فنقول: أما قولنا: المنفعة فلأن المضرة المحضة لا يجوز أن تكون نعمة، وقولنا: المفعولة على جهة الإحسان فلأنه لو كان نفعاً وقصد الفاعل نفع نفسه لانفع المفعول به كمن أحسن إلى جاريته ليربح عليها أو أراد استدراجه إلى ضرر واختداعه كمن أطعم خبيصاً مسموماً ليهلكه لم يكن ذلك نعمة، فأما إذا كانت المنفعة مفعولة على قصد الإحسان إلى الغير كانت نعمة. إذا عرفت حد النعمة فلنفرع عليه فروعا: الفرع الأول: اعلم أن كل ما يصل إلينا أثناء الليل والنهار في الدنيا والآخرة من النفع ودفع الضرر فهو من الله تعالى على ما قال تعالى (وما بكم من نعمة فمن الله) ثم إن النعمة على ثلاثة أوجه: أحدها: نعمة تفرد الله بها نحو أن خلق ورزق، وثانيها: نعمة وصلت إلينا من جهة غيره بأن خلقها وخلق المنعم ومكنه من الإنعام وخلق فيه قدرة الأنعام وداعيته ووقفه عليه وهداه إليه، فهذه النعمة في الحقيقة أيضاً من الله تعالى، إلا أنه تعالى لما أجراها على يد عبده كان ذلك العبد مشكوراً ولكن المشكور في الحقيقة هو الله تعالى، ولهذا قال (أن اشكر لي ولو الذي) فبدأ بنفسه، وقال عليه السلام « لا يشكر الله من لا يشكر الناس » وثالثها: نعمة وصلت إلينا من الله تعالى بواسطة طاعاتنا وهي أيضاً من الله تعالى لأنه لولا أنه سبحانه وتعالى وفقنا على الطاعات وأعاننا عليها وهدانا إليها وأزاح الأعدار وإلا لما وصلنا إلى شيء منها، فظهر بهذا التقرير أن جميع النعم من الله تعالى على ما قال سبحانه وتعالى (وما بكم من نعمة فمن الله) الفرع الثاني: أن نعم الله تعالى على عبده بما لا يمكن عددها وحصرها على ما قال (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وإنما لا يمكن ذلك لأن كل ما أودع فينا من المنافع والذات التي ننفع بها والجوارح والأعضاء التي نستعملها في جلب المنافع ودفع المضار وما خلق الله تعالى في العالم مما يلتذ به ويستدل به على جود الصانع وما وجد في العالم مما يحصل الانزعاج برؤيته عن المعاصي مما لا يحصى عدده وكل ذلك منافع لأن المنفعة هي اللذة أو ما يكون وسيلة إلى اللذة وجميع ما خلق الله تعالى كذلك لأن كل ما يلتذ به نعمة وكل ما لا يلتذ به وهو وسيلة إلى دفع الضرر فهو كذلك والذي لا يكون جالباً للنعمة الحاضرة ولا دافئاً للضرر الحاضر فهو صالح لأن يستدل به على الصانع الحكيم فيقع ذلك وسيلة إلى معرفته وطاعته وهما وسيلتان إلى الذات الأبدية ثبت أن جميع مخلوقاته سبحانه نعم على العبيد، ولما كانت العقول قاصرة عن تعديد ما في أقل الأشياء من المنافع والحكم فكيف يمكن الإحاطة بكل ما في العالم من المنافع والحكم، فصح بهذا معنى قوله تعالى (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) فإن قيل: فإذا كانت النعم غير متناهية وما لا يتناهى لا يحصل الألم به في حق العبد فكيف أمر بتذكرها في قوله (اذكروا نعمتي التي أنعمت

عليكم) والجواب أنها غير متناهية بحسب الأنواع والأشخاص إلا أنها متناهية بحسب الاجناس وذلك يكفي في التذكر الذي يفيد العلم بوجرد الصانع الحكيم . واعلم أنه لما ثبت أن استحقاق الحمد والشأن والطاعة لا يتحقق إلا على إيصال النعمة ثبت أنه سبحانه وتعالى هو المستحق للحمد الحامدين . ولهذا قال في ذم الأصنام ( هل يسمعونكم إذ تدعون أو ينفعونكم أو يضرون ) وقال تعالى ( ويعبدون من دون الله مالا ينفعهم ولا يضرهم ) وقال ( أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أم من لا يهدي إلا أن يهدى ) الفرع الثالث : أن أول ما أنعم الله به على عبده هو أن خلقهم أحياء والدليل عليه قوله تعالى ( كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييهم ثم يرجعون ، هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ) إلى آخر الآية وهذا صريح في أن أصل النعم الحياة لأنه تعالى أول ما ذكر من النعم فأنما ذكر الحياة ثم إنه تعالى ذكر عقيبها سائر النعم وأنه تعالى إنما ذكر المؤمنين ليبين أن المقصود من حياة الدنيا حياة الآخرة والثواب . وبين أن جميع ما خلق قسماً منتفع ومنتفع به هذا قول المعتزلة ، وقال أهل السنة : إنه سبحانه كما خلق المنافع خلق المضار ولا اعتراض لأحد عليه ، ولهذا سمي نفسه « النافع الضار » ولا يسأل عما يفعل . الفرع الرابع : قالت المعتزلة : إن الله تعالى قد أنعم على المكلفين بنعمة الدنيا ونعمة الدين ، وسوى بين الجميع في النعم الدينية والدنيوية ، أما في النعم الدينية فلأن كل ما كان في المقدور من الألفاظ فقد فعل بهم والذي لم يفعله فغير داخل في القدرة إذ لو قدر على لطف لم يفعله بالمكلف لبق عذر المكلف ، وأما في الدنيا فعلى قول البغداديين خاصة لأن عندهم يجب رعاية الأصلح في الدنيا وعند البهريين لا يجب . وقال أهل السنة : إن الله تعالى خلق الكافر للنار ولعذاب الآخرة ، ثم اختلفوا في أنه هل لله نعمة على الكافر في الدنيا ؟ فمنهم من قال هذه النعم القليلة في الدنيا لما كانت تؤديه إلى الضرر الدائم في الآخرة لم يكن ذلك نعمة على الكافر في الدنيا ، فان من جعل السم في الحلوى لم يعد النفع الحاصل من أكل الحلوى نعمة لما كان ذلك سبيلاً إلى الضرر العظيم ، ولهذا قال تعالى ( ولا يحسبن الذين كفروا أنما نمى لهم خيراً لأنفسهم إنما نمى لهم ليزدادوا إثماً ) ومنهم من قال إنه تعالى وإن لم ينعم على الكافر بنعمة الدين فلقد أنعم عليه بنعمة الدنيا وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني رحمه الله وهذا القول أصوب ويدل عليه وجوه ، أحدها : قوله تعالى ( يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون ، الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناء ) فنبه على أنه يجب على الكل طاعته لمكان هذه النعم وهي نعمة الخلق والرزق ، ثانيها : قوله تعالى ( كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً ) إلى آخره وذكر ذلك في معرض الامتنان وشرح النعم ولو لم يصل إليهم من الله تعالى شيء من النعم لما صح ذلك ، وثالثها : قوله ( يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين ) وهذا نص صريح في أن الله تعالى أنعم على الكافر إذ المخاطب بذلك هم أهل الكتاب وكانوا من الكفار وكذا قوله ( يا بني إسرائيل

اذكروا نعمتي) إلى قوله (وإذ أنجيناكم) وقوله (وإذ آتيناموسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون) وكل ذلك عد للنعم على العبيد، ورابعها: قوله (لم يرواكم أهلكننا من قبلهم من قرن مكنناهم في الأرض ما لم نمكن لكم وأرسلنا السماء عليهم مدراراً) وخامسها: قوله (قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونهم) إلى قوله (ثم أنتم تشركون) (وسادسها) قوله (ولقد مكنناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معاش قليلاً ما تشكرون) وقال في قصة إبليس (ولا تجد أكثرهم شاكرين) ولو لم يكن عليهم من الله نعمة لما كان لهذا القول فائدة (وسابعها) قوله (واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وبوأكم في الأرض) الآية، وقال حاكياً عن شعيب (واذكروا إذ كنتم قليلاً فكثركم) وقال حاكياً عن موسى (قال أغير الله أبغىكم لها وهو فضلكم عن العالمين) (وثامنها) قوله (ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم) وهذا صريح (وتاسعها) قوله (هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نوراً وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك إلا بالحق) (وعاشرها) قوله تعالى (وإذا أذقنا الناس رحمة من بعد ضراء مستهم) (الحادى عشر) قوله (هو الذى يسيركم فى البر والبحر حتى إذا كنتم فى الفلك وجرين بهم برح طيبة وفرحوا بها) إلى قوله (فلما أنجاهم إذا هم يبغون فى الأرض بغير الحق) (الثانى عشر) قوله (وهو الذى جعل لكم الليل لباساً) وقوله (هو الذى جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصراً) (الثالث عشر) (لم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفراً وأحلوا قومهم دار البوار، جهنم يصلونها وبئس القرار) (الرابع عشر) (الله الذى خلق السموات والأرض وأنزل من السماء ماء فأخرج به الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك لتجرى فى البحر بأمره) (الخامس عشر) قوله تعالى (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الإنسان لظلوم كفار) وهذا صريح فى إثبات النعمة فى حق الكفار.

واعلم أن الخلاف فى هذه المسألة راجع إلى العبارة. وذلك لأنه لا نزاع فى أن هذه الأشياء أعنى الحياة والعقل والسمع والبصر وأنواع الرزق والمنافع من الله تعالى إنما الخلاف فى أن أمثال هذه المنافع إذا حصل عقبيها تلك المضار الأبدية هل يطلق فى العرف عليها اسم النعمة أم لا؟ ومعلوم أن ذلك نزاع فى مجرد عبارة، وأما الذى يدل على أن ما لا يلتذ به المكلف فهو تعالى إنما خلقه لينتفع به فى الاستدلال على الصانع وعلى لطفه وإحسانه فأمر (أحدها) قوله تعالى فى سورة أتى أمر الله (ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده) فبين تعالى أنه إنما بعث الرسل مبشرين ومنذرين ولأجل الدعوة إلى وحدانيته والإيمان بتوحيده وعدله، ثم إنه تعالى قال (خلق السموات والأرض بالحق تعالى عما يشركون، خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين) فبين أن حدوث العيد مع ما فيه من الكفر من أعظم الدلائل على وجود الصانع وهو انقلابه من حال إلى حال، من كونه نطفة ثم علقه ثم مضغه إلى أن ينتهى من أخس أحواله

وهو كونه نطفة إلى أشرف أحواله وهو كونه خصيباً ميبناً ، ثم ذكر بعد ذلك وجوه إنعامه فقال ( والآنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون ) إلى قوله ( هو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسمية ) بين بذلك الرد على الدهرية وأصحاب الطبايع لأنه تعالى بين أن الماء واحد والتراب واحد ومع ذلك اختلفت الألوان والطعوم والروائح ، ثم قال ( وسخر لكم الليل والنهار ) بين به الرد على المنجمين وأصحاب الأفلاك حيث استدل بحركاتها وبكونها مسخرة على طريقة واحدة على حدوثها فأثبت سبحانه وتعالى بهذه الآيات أن كل مافي العالم مخلوق لأجل المكلفين لأن كل مافي العالم مما يغير ذات المكلف ليس يخلو من أن يلتذ به المكلف ويستروح إليه فيحصل له به سرور أو يتحمل عنه كلفة أو يحصل له به اعتبار نحو الأجسام المؤذية كالحيات والعقارب فيتذكر بالنظر إليها أنواع العقاب في الآخرة فيحترز منها ويستدل بها على المنعم الأعظم ، فثبت أنه لا يخرج شيء من مخلوقاته عن هذه المنافع ، ثم إنه سبحانه وتعالى نبه على عظم إنعامه بهذه الأشياء في آخر هذه الآيات فقال ( وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها ) ( وثانيها ) قوله تعالى ( وضرب الله مثلاً قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغداً من كل مكان فكفرت بأنعم الله ) فنبه بذلك على أن كون النعمة واصله إليهم يوجب أن يكون كفرانها سبباً للتبديل ، ( وثالثها ) قوله في قصة قارون ( وأحسن كما أحسن الله إليك ) وقال ( ألم تروا أن الله سخر لكم مافي السموات ومافي الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة ) وقال ( أفأنتم ما تمنون أنتم تخلفونه أم نحن الخالقون ) وقال ( فبأي آلاء ربكما تكذبان ) على سبيل التكرير وكل مافي هذه السورة فهو من النعم ، إما في الدين أو في الدنيا فهذا ما يتعلق بهذا الباب .

( المسألة الثالثة ) في النعم المخصوصة بنبي إسرائيل قال بعض العارفين : عبيد النعم كثير [ون] وعبيد المنعم قليلون ، فالله تعالى ذكر بنبي إسرائيل بنعمه عليهم ولما آل الأمر إلى أمة محمد ﷺ ذكرهم بالمنعم فقال ( فاذكروني أذكركم ) فدل ذلك على فضل أمة محمد ﷺ على سائر الأمم . واعلم أن نعم الله تعالى على بنبي إسرائيل كثيرة ( ١ ) استفقدهم مما كانوا فيه من البلاء من فرعون وقومه وأبدلهم من ذلك بتمكينهم في الأرض وتخليصهم من العبودية كما قال ( وزيد أن ممن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين ونمكن لهم في الأرض ونزى فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون ) ( ب ) جعلهم أنبياء وملوكاً بعد أن كانوا عبيداً للقبط فأهلك أعداءهم وأرثهم أرضهم وديارهم وأموالهم كما قال ( كذلك وأورثناها بنبي إسرائيل ) ( ج ) أنزل عليهم الكتب العظيمة التي ما أنزلها على أمه سواهم كما قال ( وإذا قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكاً وآتاكم مالم يوت أحداً من العالمين ) ( د ) روى هشام عن ابن عباس أنه قال من نعمة الله تعالى على بنبي إسرائيل أن نجاهم من آل فرعون وظلال عليهم في التيه الغمام وأنزل عليهم المن والسلوى في التيه وأعطاهم الحجر الذي

كان كراس الرجل يسقيهم ماشوا من الماء متى أرادوا فاذا استغنوا عن الماء رفعوه فاحتبس الماء عنهم وأعطاهم عموداً من النور ليضيء لهم بالليل وكان رءوسهم لا تتشعث وثيابهم لا تبلى .  
واعلم أنه سبحانه وتعالى إنما ذكرهم بهذه النعم لوجوه (أحدها) أن في جملة النعم ما يشهد بصدق محمد ﷺ وهو التوراة والإنجيل والزيور (وثانيها) أن كثرة النعم توجب عظم المعصية فذكرهم تلك النعم لكي يحذروا مخالفة مادعوا إليه من الإيمان بمحمد ﷺ وبالقرآن (وثالثها) أن تذكير النعم الكثيرة يوجب الحياء عن إظهار المخالفة (ورابعها) أن تذكير النعم الكثيرة يفيد أن المنعم خصهم من بين سائر الناس بها ومن خص أحداً بنعم كثيرة فالظاهر أنه لا يزيلها عنهم لما قيل: إتمام المعروف خير من ابتدائه فكان تذكير النعم السالفة يطمع في النعم الآتية، وذلك الطمع مانع من إظهار المخالفة والمخالفة . فإن قيل: هذه النعم ما كانت على المخاطبين بل كانت على آباؤهم فكيف تكون نعماً عليهم وسبباً لعظم معصيتهم؟ والجواب من وجوه (أحدها) لولا هذه النعم على آباؤهم لما بقوا فما كان يحصل هذا الذل فصارت النعم على الآباء كأنها نعم على الأبناء (وثانيها) أن الانتساب إلى الآباء وقد خصهم الله تعالى بنعم الدين والدنيا نعمة عظيمة في حق الأولاد (وثالثها) الأولاد متى سمعوا أن الله تعالى خص آباؤهم بهذه النعم لمكان طاعتهم وإعراضهم عن الكفر والجحود رغب الولد في هذه الطريقة لأن الولد يجبول على التشبه بالآب في أفعال الخير فيصير هذا التذكير داعياً إلى الاشتغال بالخيرات والإعراض عن الشرور .

أما قوله تعالى (وأوفوا بعهدي أوف بعهديكم) فاعلم أن العهد يضاف إلى المعاهد والمعاهد جميعاً وذكرها في هذا العهد قولين، الأول: أن المراد منه جميع ما أمر الله به من غير تخصيص ببعض التكليف دون بعض ثم فيه روايات، إحداها: أنه تعالى جعل تعريفه إياهم نعمه عهداً لهم عليهم من حيث يلزمهم القيام بشكرها كما يلزمهم الوفاء بالعهد والميثاق، وقوله (أوف بعهديكم) أراد به الثواب والمغفرة . لجعل الوعد بالثواب شبيهاً بالعهد من حيث اشتراكا في أنه لا يجوز الإخلال به ، ثانيها: قال الحسن: المراد منه العهد الذي أخذته الله تعالى علي بنى إسرائيل في قوله تعالى (وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً، وقال الله إني معكم لئن أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة) إلى قوله (ولادخلنكم جنات تجري من تحتها الأنهار) فمن وفى لله بعهده وفى الله له بعهده، وثالثها: وهو قول جمهور المفسرين أن المراد أوفوا بما أمرتكم به من الطاعات ونهيتكم عنه من المعاصي أوف بعهديكم، أى أرضى عنكم وأدخلكم الجنة وهو الذى حكاه الضحاك عن ابن عباس وتحقيقه ما جاء في قوله تعالى (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة) إلى قوله تعالى (ومن أوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذى بايعتم به) .

القول الثانى: أن المراد من هذا العهد ما أثبتته في الكتب المتقدمة من وصف محمد صلى الله عليه وسلم وأنه سيبعثه على ما صرح بذلك في سورة المائدة بقوله (وإذ أخذ الله ميثاق بنى

إسرائيل ) إلى قوله ( لا تكفرون عنكم سيئاتكم ولا تدخلنكم جنات تجري من تحتها الأنهار ) وقال في سررة الأعراف ( ورحمتي وسعت كل شيء . فسا كتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل ) وأما عهد الله معهم فهو أن ينجز لهم ما وعدهم من وضع أماكن عليهم من الإصر والأغلال التي كانت في أعناقهم ، وقال ( وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق ( الآية ، وقال ( وإذ قال عيسى ابن مريم يا بني إسرائيل إني رسول الله إليكم مصدقاً لما بين يدي من التوراة ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد ) وقال ابن عباس إن الله تعالى كان عهد إلى بني إسرائيل في التوراة أني باعث من بني إسماعيل نبياً أميناً فمن تبعه وصدق بالنور الذي يأتي به - أي بالقرآن - غفرت له ذنبه وأدخلته الجنة وجعلت له أجرين ، أجرأ باتباع ما جاء به موسى وجاءت به سائر أنبياء بني إسرائيل ، وأجرأ باتباع ما جاء به محمد النبي الأمي من ولد إسماعيل وتصديق هذا في قوله تعالى ( الذين آتيناكم الكتاب من قبله هم به يؤمنون ) إلى قوله ( أولئك يؤتون أجرهم مرتين بما صبروا ) وكان علي بن عيسى يقول تصديق ذلك في قوله تعالى ( يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ) وتصديقه أيضاً فيما روى أبو موسى الأشعري عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « ثلاثة يؤتون أجرهم مرتين رجل من أهل الكتاب آمن بعيسى ثم آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم فله أجران ، ورجل أدب أمته فأحسن تأديبها وعلمها فأحسن تعليمها ثم اعتقها وتزوجها فله أجران ، ورجل أطاع الله وأطاع سيده فله أجران » بقي هنا سؤالان :

السؤال الأول : لو كان الأمر كما قلتم فكيف يجوز من جماعتهم - جده ؟ والجواب من وجهين : الأول : أن هذا العلم كان حاصلًا عند العلماء بكتبهم لكن لم يكن لهم العدد الكثير فجاز منهم كتابه . الثاني : أن ذلك النص كان نصاً خفياً لاجل جاز وقوع الشكوك والشبهات فيه .

السؤال الثاني : الشخص المبشر به في هذه الكتب إما أن يكون قد ذكر في هذه الكتب وقت خروجه ومكان خروجه وسائر التفاصيل المتعلقة بذلك أو لم يذكر شيء من ذلك ، فإن كان ذلك النص نصاً جلياً واردة في كتب منقولة إلى أهل العلم بالتواتر فكان يمتنع قدرتهم على الكتمان وكان يلزم أن يكون ذلك معلوماً بالضرورة من دين الأنبياء المتقدمين . وإن كان الثاني لم يدل ذلك النص على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لاحتمال أن يقولوا : إن ذلك المبشر به سيجيء . بعد ذلك على ما هو قول جمهور اليهود . والجواب أن الذين حملوا قوله تعالى ( وأوفوا بعهدي أوف بعهديكم ) على الأمر بالتأمل في الدلائل الدالة على التوحيد والنبوة على ما شرحناه في القول الأول إنما اختاروه لقوة هذا السؤال ، فأما من أراد أن ينصر القول الثاني فإنه يجب عنه بأن تعيين الزمان والمكان لم يكن منصوحاً عليه نصاً جلياً يعرفه كل أحد بل كان منصوحاً

عليه نصاً خفياً فلا جرم لم يلزم أن يعلم ذلك بالضرورة من دين الأنبياء المتقدمين عليهم السلام ولندكر الآن بعض ما جاء في كتب الأنبياء المتقدمين من البشارة بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم فالأول : جاء في الفصل التاسع من السفر الأول من التوراة أن هاجر لما غضبت عليها سارة ترى لها ملك [من قبل] الله فقال لها يا هاجر أين تريدن ومن أين أقبلت ؟ قالت أهرب من سيدتي سارة فقال لها ارجعي إلى سيدتك واخفضي لها فإن الله سيكثر زرعك وذريتك وستجلبين وتلدن ابناً وتسمينه إسماعيل من أجل أن الله سميع تبتلك وخشوعك وهو يكون عين الناس وتكون يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة إليه بالخضوع وهو يشكر على ربح جميع إخوته .

واعلم أن الاستدلال بهذا الكلام أن هذا الكلام خرج مخرج البشارة وليس يجوز أن يبشر الملك من قبل الله بالظلم والجور وبأمر لا يتم إلا بالكذب على الله تعالى ومعلوم أن إسماعيل وولده لم يكونوا متصرفين في الكل أعني في معظم الدنيا ومعظم الأمم ولا كانوا مخالطين لكل على سبيل الاستيلاء إلا بالاسلام لأنهم كانوا قبل الاسلام محصورين في البادية لا يتجاسرون على الدخول في أوائل العراق وأوائل الشام إلا على أتم خوف فلما جاء الاسلام استولوا على الشرق والغرب بالاسلام ومازجوا الأمم ووطنوا بلادهم ومازجهم الأمم وحجروا بينهم ودخلوا بلادهم بسبب مجاورة الكعبة ، فلو لم يكن النبي ﷺ صادقاً لكانت هذه المخالطة منهم للأمم ومن الأمم لهم معصية لله تعالى وخروجاً عن طاعته إلى طاعة الشيطان والله يتعالى عن أن يبشر بما هذا سيده (والثاني) جاء في الفصل الحادى عشر من السفر الخامس « إن الرب الهكم يقيم لكم نبياً مثلى من بينكم ومن إخوانكم » وفي هذا الفصل أن الرب تعالى قال لموسى « إني أقيم لهم نبياً مثلك من بين إخوانهم وأيماء رجل لم يسمع كلماتى التى يؤديها عنى ذلك الرجل باسمى أنا أنتقم منه » وهذا الكلام يدل على أن النبى الذى يقيمه الله تعالى ليس من بنى إسرائيل كما أن من قال لبنى هاشم : إنه سيكون من إخوانكم إمام ، عقل أنه لا يكون من بنى هاشم ، ثم إن يعقوب عليه السلام هو إسرائيل ولم يكن له أخ إلا العيص ولم يكن للعيص ولد من الأنبياء سوى أيوب وإنه كان قبل موسى عليه السلام فلا يجوز أن يكون موسى عليه السلام مديناً به ، وأما إسماعيل فإنه كان أخاً لإسحق والد يعقوب ثم إن كل نبى بعث بعد موسى كان من بنى إسرائيل فالنبى عليه السلام ما كان منهم لكنه كان من إخوانهم لأنه من ولد إسماعيل الذى هو أخو إسحاق عليهم السلام . فإن قيل قوله « من بينكم » يمنع من أن يكون المراد محمداً ﷺ لأنه لم يقم من بين بنى إسرائيل . قلنا بل قد قام من بينهم لأنه عليه السلام ظهر بالحجاز فبعث بمكة وهاجر إلى المدينة وبها تكامل أمره وقد كان حول المدينة بلاد اليهود كحبر وبنى قينقاع والنضير وغيرهم ، وأيضاً فإن الحجاز يقارب الشام وجمهور اليهود كانوا إذ ذاك بالشام فإذا قام محمد بالحجاز فقد قام من بينهم ، وأيضاً فإنه إذا كان من إخوانهم فقد قام من بينهم فإنه ليس يبعيد منهم ( والثالث ) قال في الفصل العشرين من هذا السفر « إن



الرب تعالى جاء في طور سيناء وطلع لنا من ساعير وظهر من جبال فاران وصف عن يمينه عنوان القديسين فنحهم العزوحبهم إلى الشعب ودعا لجميع قديسيه بالبركة، وجه الاستدلال: أن جبل فاران هو بالحجاز لأن في التوراة أن إسماعيل تعلم الرمي في بنية فاران، ومعلوم أنه إنما سكن بمكة. إذا ثبت هذا فنقول: إن قوله «فنحهم العز» لا يجوز أن يكون المراد إسماعيل عليه السلام لأنه لم يحصل عقيب سكنى إسماعيل عليه السلام هناك عز ولا اجتمع هناك ربوات القديسين فوجب حمله على محمد عليه السلام. قالت اليهود: المراد أن النار لما ظهرت من طور سيناء ظهرت من ساعير نار أيضاً ومن جبل فاران أيضاً فانتشرت في هذه المواضع قلنا هذا لا يصح لأن الله تعالى لو خلق ناراً في موضع فانه لا يقال جاء الله من ذلك إذا تابع ذلك الواقعة وحى نزل في ذلك الموضوع أو عقوبه وما أشبه ذلك. وعندكم أنه لم يتبع ظهور النار وحى ولا كلام إلا من طور سيناء فما كان ينبغي إلا أن يقال ظهر من ساعير ومن جبل فاران فلا يجوز وروده كما لا يقال جاء الله من الغمام إذا ظهر في الغمام احتراق ونيران كما يتفق ذلك في أيام الربيع، وأيضاً ففي كتاب حبقوق بيان ما قلنا وهو جاء الله من طور سيناء والقدس من جبل فاران، وانكشفت السماء من بهاء محمد وامتلأت الأرض من حمده، يكون شعاع منظره مثل النور يحفظ بلده بعزه تسير المنايا أمامه ويصحب سباع الطير أجناده قام فمسح الأرض وتأمل الأمم وبحث عنها فتضعضت الجبال القديمة وانضمت الروابي الدهرية، وتزعزعت ستور أهل مدين ركبت الخيول، علوت مراكب الانقياد والغوث وستزع في قسيك اغرافاً وزعاً وترتوى السهام بأمرك يا محمد ارتواء وتحور الأرض بالأنهار، ولقد رأيتك الجبال فارتاعت وانحرف عنك شؤبوب السيل ونفرت المهاري نفيراً ورعجا ورفعت أيديها وجللا وفرقا وتوقفت الشمس والقمر عن مجراهما وسارت العساكر في برق سهامك ولمعان بيانك تدوخ الأرض غضباً وتدرس الأمم زجراً لأنك ظهرت بخلصاص أمتك وإنقاذ تراب آباتك» هكذا نقل عن ابن رزين الطبري. أما النصارى فقال أبو الحسين رحمه الله في كتاب الغرر قد رأيت في نقولهم «ظهر من جبال فاران لقد تقطعت السماء من بهاء محمد المحمود وترتوى السهام بأمرك المحمود لأنك ظهرت بخلصاص أمتك وإنقاذ مسيحك» فظهر بما ذكرنا أن قوله تعالى في التوراة «ظهر الرب من جبال فاران» ليس معناه ظهور النار منه بل معناه ظهور شخص موصوف بهذه الصفات وما ذلك إلا رسولنا محمد ﷺ. فإن قالوا المراد مجيء الله تعالى ولهذا قال في آخر الكلام «وإنقاذ مسيحك» قلنا لا يجوز وصف الله تعالى بأنه يركب الخيول وبأن شعاع منظره مثل النور وبأنه جاز المشاعر القديمة، أما قوله (وإنقاذ مسيحك) فإن محمداً عليه السلام أنقذ المسيح من كذب اليهود والنصارى (الرابع) ما جاء في كتاب أشعياء في الفصل الثاني والعشرين منه «قومي فأزهري مصباحك، يريد مكة، فقد دناؤقتك وكرامة الله تعالى طالعة عليك فقد تجال الأرض الظلام وغطى على الأمم الضباب والرب يشرق عليك إشراقاً ويظهر كرامته

عليك تسير الأمم إلى نورك والملوك إلى ضوء طلوعك وارفعي بصرك إلى ما حولك وتأمل قانهم مستجمعون عندك ويمجرونك ويأتيتك ولدك من بلد بعيد لأنك أم القرى فأولاد سائر البلاد كأنهم أولاد مكة وتنزين ثيابك على الأرائك والسمر حين ترين ذلك تسرين وتبهجين من أجل أنه يميل إليك ذخائر البحر ويحج إليك عساكر الأمم ويساق إليك كباش مدين ويأتيتك أهل سبأ ويتحدثون بنعم الله ويمجدونه وتسير إليك أغنام فاران ويرفع إلى مذبحي ما يرضيني وأحدث حينئذ لبيت محمدتي حمداً « فوجه الاستدلال أن هذه الصفات كلها موجودة لمكة فانه قد حج إليها عساكر الأمم ومال إليها ذخائر البحر وقوله « وأحدث لبيت محمدتي حمداً » معناه أن العرب كانت تلي قبل الاسلام فتقول لبيك لا شريك لك ، إلا شريك هو لك ، تملكه وما ملك ، ثم صار في الاسلام : لبيك اللهم لبيك ، لا شريك لك لبيك ، فهذا هو الحمد الذي جدهه الله لبيت محمدتي . فان قيل المراد : بذلك بيت المقدس وسيكون ذلك فيما بعد . قلنا لا يجوز أن يقول الحكيم « قددنا وقتك » مع أنه مادنا بل الذي دنا أمر لا يوافق رضاه ومع ذلك لا يحذر منه وأيضاً فإن كتاب أشعيا مملوء من ذكر البادية وصفتها ، وذلك يبطل قولهم ( والخامس ) روى السمان في تفسيره في السفر الأول من التوراة أن الله تعالى أوحى إلى إبراهيم عليه السلام قال « قد أجبته دعاك في إسماعيل وباركت عليه فكبرته وعظمته جداً جدأوسيلد اثني عشر عظيماً وأجهله لامة عظيمة » والاستدلال به أنه لم يكن في ولد إسماعيل من كان لامة عظيمة غير نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فأما دعاء إبراهيم عليه السلام وإسماعيل فكان لرسولنا عليه الصلاة والسلام لما فرغ من بناء الكعبة وهو قوله ( ربنا وابعث فيهم رسولا منهم ينلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكهم إلك أنت العزيز الحكيم ) ولهذا كان يقول عليه الصلاة والسلام « أنا دعوة إبي إبراهيم وبشارة عيسى » وهو قوله ( ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد ) فانه مشتق من الحمد والاسم المشتق من الحمد ليس إلا لنبينا فان اسمه محمد وأحمد ومحمد . قبل إن صفته في التوراة أن مولده بمكة ومسكنه بطيبة وملكه بالشام وأمه الخمدون . ( والسادس ) قال المسيح للحواريين « أنا أذهب وسيأتيكم الفارقليط روح الحق الذي لا يتكلم من قبل نفسه إنما يقول كما يقال له » وتصديق ذلك ( إن أتبع إلا ما يوحى إلى ) وقوله ( قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إلى ) أما « الفارقليط » ففي تفسيره وجهان : أحدهما أنه الشافع المشفع وهذا أيضاً صفته عليه الصلاة والسلام ، الثاني قال بعض النصارى : الفارقليط هو الذي يفرق بين الحق والباطل وكان في الأصل فاروق كما يقال راروق للذي يروق به وأما « ليط » فهو التحقيق في الأمر كما يقال شيب أشيب ذو شيب وهذا أيضاً صفة شرعنا لأنه هو الذي يفرق بين الحق والباطل ( والسابع ) قال دانيال لبختنصر حين سأله عن الرؤيا التي كان رآها من غير أن تصها عليه : رأيت أيها الملك منظرأ هائلا رأسه من الذهب الابريز وساعده من الفضة وبطنه وخصاه من نحاس وساقاه من حديد وبعضها

من خزف ورأيت حجراً يقطع من غير قاطع وصك رجل ذلك الصنم ودقها دقا شديداً ففتت الصنم كله حديده ونحاسه وفضته وذهبه وصارت رفاتاً وعصفت بها الرياح فلم يوجد لها أثر وصار ذلك الحجر الذي صك ذلك الرجل من ذلك الصنم جبلاً عالياً امتلأت به الأرض فهذا رؤياك أيها الملك . وأما تفسيرها فأنت الرأس الذي رأيت من الذهب ويقوم بعدك مملكة أخرى دونك والمملكة الثالثة التي تشبه النحاس تنبسط على الأرض كلها ، والمملكة الرابعة تكون قوتها مثل الحديد ، وأما الرجل التي كان بعضها من خزف فإن بعض المملكة يكون عزيزاً وبعضها يكون ذليلاً وتكون كلمة الملك متفرقة ويقوم إله السماء في تلك الأيام مملكة أبدية لا تتغير ولا تزول وإنها تزال جميع الممالك وسلطانها يبطل جميع السلاطين وتقوم هي إلى الدهر الداهر فهذا تفسير الحجر الذي رأيت أنه يقطع من جبل بلا قاطع حتى دق الحديد والنحاس والخزف والله أعلم بما يكون في آخر الزمان . فهذه هي البشارات الواردة في الكتب المتقدمة بمبعث رسولنا محمد ﷺ

أما قوله تعالى (أوف بعهدكم) فقالت المعتزلة : ذلك العهد هو ما دل العقل عليه من أن الله تعالى يحب عليه إيصال الثواب إلى المطيع وضح وصف ذلك الوجوب بالعهد لأنه بحيث يجب الوفاء به فكان ذلك أوكد من العهد بالإيجاب بالنذر واليمين . وقال أصحابنا : إنه لا يجب للعبد على الله شيء ، وفي هذه الآية ما يدل على ذلك لأنه تعالى لما قدم ذكر النعم ، ثم رتب عليه الأمر بالوفاء بالعهد دل على أن تلك النعم السالفة توجب عهد العبودية ، وإذا كان كذلك كان أداء العبادات أداءً لما وجب بسبب النعم السالفة وأداء الواجب لا يكون سبباً لواجب آخر ، فثبت أن أداء التكليف لا يوجب الثواب فبطل قول المعتزلة بل التفسير الحق من وجهين :

الأول : أنه تعالى لما وعد بالثواب وكل ما وعد به استحاله أن لا يوجد ، لأنه لو لم يوجد لا تقلب خبره الصدق كذباً والكذب عليه محال ، والمفضى إلى المحال محال فكان ذلك واجب الوقوع فكان ذلك آكد مما ثبت باليمين والنذر ، الثاني : أن يقال العهد هو الأمر والعهد يجوز أن يكون مأموراً إلا أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مأموراً ولكنه سبحانه وتعالى جرى في ذلك على موافقة اللفظ كقوله (يخادعون الله وهو خادعهم ، ومكروا ومكر الله) وأما قوله (وإياي فارهبون) فاعلم أن الرهبة هي الخوف قال المتكلمون : الخوف منه تعالى هو الخوف من عقابه وقد يقال في المكلف إنه خائف على وجهين : أحدهما مع العلم والآخر مع الظن ، أما العلم فاذا كان على يقين من أنه أتى بكل ما أمر به واحترز عن كل ما نهى عنه فإن خوفه إنما يكون عن المستقبل ، وعلى هذا نصف الملائكة والأنبياء عليهم السلام بالخوف والرهبة قال تعالى (يخافون ربهم من فوقهم) وأما الظن فاذا لم يقطع بأنه فعل المأمورات واحترز عن المنهيات فيثبت يخاف أن لا يكون من أهل الثواب ، واعلم أن كل من كان خوفه في الدنيا أشد كان أمنه يوم القيامة أكثر وبالعكس . روى أنه ينادى مناد يوم القيامة وعزتي وجلالي إني لا أجمع على عبيد خوفين ولا أمنين من أمنى في الدنيا خوفته يوم القيامة ومن غافى في الدنيا أمته يوم

وَأَمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أُولَٰ كَافِرٍ بِهِ  
وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونَ

القيامة ، وقال العارفون : الخوف خرفان خوف العقاب وخوف الجلال ، والأول نصيب أهل الظاهر ، والثاني نصيب أهل القلب ، والأول يزول ، والثاني لا يزول . واعلم أن في الآية دلالة على أن كثرة النعم تعظم المعصية ، ودلالة على أن تقدم العهد يعظم المخالفة ودلالة على أن الرسول كما كان مبعوثاً إلى العرب كان مبعوثاً إلى بني إسرائيل ، وقوله ( وإيأي فارهبون ) يدل على أن المرء يجب أن لا يخاف أحداً إلا الله تعالى ، وكما يجب ذلك في الخوف فكذا في الرجاء والأمل وذلك يدل على أن الكل بقضاء الله وقدره إذ لو كان العبد مستقلاً بالفعل لوجب أن يخاف منه كما يخاف من الله تعالى وحينئذ يبطل الحصر الذي دل عليه قوله تعالى ( وإيأي فارهبون ) بل كان يجب أن لا يرهب إلا نفسه ، لأن مفاتيح الثواب والعقاب بيده لا يبد الله تعالى فوجب أن لا يخاف إلا نفسه وأن لا يخاف الله البتة ، وفيها دلالة على أنه يجب على المكلف أن يأتي بالطاعات للخوف والرجاء ، وأن ذلك لا بد منه في صحتها والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ وآمنوا بما أنزلت مصدقاً لما معكم ولا تكونوا أول كافر به ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً وإيأي فاتقون ﴾ .

اعلم أن المخاطبين بقوله ( وآمنوا ) هم بنو إسرائيل ويدل عليه وجهان . الأول : أنه معطوف على قوله ( اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم ) كأنه قيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي وآمنوا بما أنزلت ، الثاني : أن قوله تعالى ( مصدقاً لما معكم ) يدل على ذلك . أما قوله ( بما أنزلت ) ففيه قولان الأقوى أنه القرآن وعليه دليلان : أحدهما : أنه وصفه بكونه منزلاً وذلك هو القرآن لأنه تعالى قال ( نزل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل ) والثاني : وصفه بكونه مصدقاً لما معهم من الكتب وذلك هو القرآن وقال قتادة : المراد ( آمنوا بما أنزلت ) من كتاب ورسول تجدونه مكتوباً في التوراة والإنجيل . أما قوله ( مصدقاً لما معكم ) ففيه تفسيران : أحدهما : أن في القرآن أن موسى وعيسى حق وأن التوراة والإنجيل حق وأن التوراة أنزلت على موسى والإنجيل على عيسى عليهما السلام فكان الإيمان بالقرآن مؤكداً للإيمان بالتوراة والإنجيل فكانه قيل لهم إن كنتم تريدون المبالغة في الإيمان بالتوراة والإنجيل فآمنوا بالقرآن فإن الإيمان به يؤكد الإيمان بالتوراة والإنجيل ، والثاني : أنه حصلت البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم وبالقرآن في التوراة والإنجيل فكان الإيمان بمحمد وبالقرآن تصديقاً للتوراة والإنجيل ، وتكذيب محمد والقرآن تكذيباً للتوراة

والإنجيل، وهذا التفسير أولى لأن على التفسير الأول لا يلزم الإيمان بمحمد عليه السلام لأنه بمجرد كونه مخبراً عن كونه التوراة والإنجيل حقاً لا يجب الإيمان بنبوته. أما على التفسير الثاني يلزم الإيمان به لأن التوراة والإنجيل إذا اشتعلا على كون محمد صلى الله عليه وسلم صادقاً فالإيمان بالتوراة والإنجيل يوجب الإيمان بكون محمد صادقاً لا محالة، ومعلوم أن الله تعالى إنما ذكر هذا الكلام ليكون حجة عليهم في وجوب الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم، فثبت أن هذا التفسير أولى. واعلم أن هذا التفسير الثاني يدل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم من وجهين: الأول: أن شهادة كتب الأنبياء عليهم السلام لا تكون إلا حقاً، والثاني: أنه عليه السلام أخبر عن كتبهم ولم يكن له معرفة بذلك إلا من قبل الوحي، أما قوله (ولا تكونوا أول كافر به) فمعناه أول من كفر به أو أول فريق أو فوج كافر به أو ولا يكن كل واحد منكم أول كافر به، ثم فيه سؤالان: الأول: كيف جعلوا أول من كفر به وقد سبقهم إلى الكفر به مشركو العرب؟ والجواب من وجوه: أحدها: أن هذا تعريض بأنه كان يجب أن يكونوا أول من يؤمن به لمعرفتهم به وبصفتهم ولأنهم كانوا هم المبشرون بزمان محمد صلى الله عليه وسلم والمستفتحون على الذين كفروا به فلما بعث كان أمرهم على العكس لقوله تعالى (فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به) وثانيها: يجوز أن يراد ولا تكونوا مثل أول كافر به يعنى من أشرك من أهل مكة، أى ولا تكونوا وأنتم تعرفونه المذكوراً في التوراة والإنجيل مثل من لم يعرفه وهو مشرك لا كتاب له. وثالثها: ولا تكونوا أول كافر به من أهل الكتاب لأن هؤلاء كانوا أول من كفر بالقرآن من بني إسرائيل وإن كانت قريش كفروا به قبل ذلك، ورابعها ولا تكونوا أول كافر به، يعنى بكتابكم يقول ذلك لعلمائهم أى ولا تكونوا أول أحد من أمتكم كذب كتابكم لأن تكذيبكم بمحمد صلى الله عليه وسلم يوجب تكذيبكم بكتابكم. وخامسها: أن المراد منه بيان تغليظ كفرهم وذلك لأنهم لما شاهدوا المعجزات الدالة على صدقه عرفوا البشارات الواردة في التوراة والإنجيل بمقدمه فكان كفرهم أشد من كفر من لم يعرف إلا نوعاً واحداً من الدليل والسابق إلى الكفر يكون أعظم ذنباً من بعده لقوله عليه السلام « من سن سنة سيئة فعلية وزرها ووزر من عمل بها » فلما كان كفرهم عظيماً وكفر من كان سابقاً في الكفر عظيماً فقد اشتركا من هذا الوجه فصح إطلاق اسم أحدهما على الآخر على سبيل الاستعارة، وسادسها: المعنى ولا تكونوا أول من جحد مع المعرفة لأن كفر قريش كان مع الجهل لا مع المعرفة، وسابعها: أول كافر به من اليهود لأن النبي صلى الله عليه وسلم قدم المدينة وبها قريظة والنضير فكفروا به ثم تابعت سائر اليهود على ذلك الكفر فكانه قيل أول من كفر به من أهل الكتاب وهو كقوله (وأنى فضلتكم على العالمين) أى على عالمي زمانهم، وثامنها: ولا تكونوا أول كافر به عند سماعكم بذكره بل تثبتوا فيه وراجعوا عقولكم فيه، وتاسعها: أن لفظ « أول » صلة والمعنى ولا تكونوا كافرين به، وهذا ضعيف، السؤال

## وَلَا تَلْبَسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤٢﴾

الثاني: أنه كان يجوز لهم الكفر إذ لم يكونوا أولاً، والجواب من وجوه: أحدها: أنه ليس في ذكر ذلك الشيء دلالة على أن ما عدها بخلافه، وثانيها: أن في قوله (وآمنوا بما أنزلت مصدقا لما معكم) دلالة على أن كفرهم أولاً وآخره محذور، وثالثها: أن قوله (رفع السموات بغير عمدترونها) لا يدل على وجود عمد لا يرونها، وقوله (وقتلهم الأنبياء بغير حق) لا يدل على وقوع قتل الأنبياء بحق. وقوله عقيب هذه الآية (ولا تشتروا آياتي ثمناً قليلاً) لا يدل على إباحة ذلك بالثمن الكثير، فكذا هنا، بل المقصود من هذه السياقة استعظام وقوع الجحد والإنكار ممن قرأ في الكتب نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم صفته، ورابعها: قال المبرد: هذا الكلام خطاب لقوم خوطبوا به قبل غيرهم فقبل لهم لا تكفروا بمحمد فإنه سيكون بعدكم الكفار فلا تكونوا أتم أول الكفار لأن هذه الأولية موجبة لمزيد الإثم وذلك لأنهم إذا سبقوا إلى الكفر فإما أن يقتدى بهم غيرهم في ذلك الكفر أو لا يكون كذلك، فإن اقتدى بهم غيرهم في ذلك الكفر كان لهم وزر ذلك الكفر ووزر كل من كفر إلى يوم القيامة وإن لم يقتدى بهم غيرهم اجتمع عليهم أمران، أحدهما: السبق إلى الكفر، والثاني: التفرد به، ولا شك في أنه منقصة عظيمة فقوله (ولا تكونوا أول كافر به) إشارة إلى هذا المعنى.

أما قوله (ولا تشتروا آياتي ثمناً قليلاً) فقد بينا في قوله (أو تلك الذين اشتروا الضلالة بالهدى) أن الاشتراء يوضع موضع الاستبدال فكذا الثمن يوضع موضع البديل عن الشيء. والعوض عنه فاذا اختير على ثواب الله شيء من الدنيا فقد جعل ذلك الشيء ثمناً عند فاعله. قال ابن عباس رضي الله عنهما: إن رؤساء اليهود مثل كعب بن الأشرف وحي بن أخطب وأمثالهما كانوا يأخذون من فقراء اليهود الهدايا وعلووا أنهم لو اتبعوا محمداً لانقطع عنهم تلك الهدايا فأصروا على الكفر لئلا ينقطع عنهم ذلك القدر المحقر، وذلك لأن الدنيا كلها بالنسبة إلى الدين قليلة جداً ففسدتها إليه نسبة المنتهى إلى غير المنتهى، ثم تلك الهدايا كانت في نهاية القلة بالنسبة إلى الدنيا، فالقليل جداً من القليل جداً أي نسبة له إلى الكثير الذي لا ينتهي؟ واعلم أن هذا النهي صحيح سواء كان فيهم من فعل ذلك أو لم يكن، بل لو ثبت أن علماءهم كانوا يأخذون الرشا على كتمان أمر الرسول صلى الله عليه وسلم وتحريف ما يدل على ذلك من التوراة كان الكلام آيين، وأما قوله (وإياي فاتقون) فيقرب معناه مما تقدم من قوله (وإياي فارهون) والفرق أن الرهبة عبارة عن الخوف، وأما الاتقاء فإنما يحتاج إليه عند الجزم بحصول ما يتقى منه فساكنه تعالى أمرهم بالرهبة لاجل أن جواز العقاب قائم، ثم أمرهم بالتقوى لأن تعين العقاب قائم.

قوله تعالى ﴿ وَلَا تَلْبَسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾

## وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاٰكِعِينَ ﴿٤٣﴾

اعلم أن قوله سبحانه ( وآمنوا بما أنزلت ) أمر بترك الكفر والضلال وقوله ( ولا تلبسوا الحق بالباطل ) أمر بترك الاغواء والاضلال ، واعلم أن إضلال الغير لا يحصل إلا بطريقتين ، وذلك لأن ذلك الغير إن كان قد سمع دلائل الحق فإضلاله لا يمكن إلا بتشويش تلك الدلائل عليه وإن كان ما سمعها فإضلاله إنما يمكن باخفاء تلك الدلائل عنه ومنعه من الوصول إليها فقوله ( ولا تلبسوا الحق بالباطل ) إشارة إلى القسم الأول وهو تشويش الدلائل عليه وقوله ( وتكتموا الحق ) إشارة إلى القسم الثاني وهو منعه من الوصول إلى الدلائل ، واعلم أن الاظهر في الباء التي في قوله ( بالباطل ) أنها باء الاستعانة كالتي في قولك : كتبت بالقلم والمعنى ولا تلبسوا الحق بسبب الشبهات التي توردها على السامعين ، وذلك لأن النصوص الواردة في التوراة والانجيل في أمر محمد عليكم كانت نصراً خفية يحتاج في معرفتها إلى الاستدلال ، ثم إنهم كانوا يجادلون فيها ويشوشون وجه الدلالة على المتأملين فيها بسبب إلقاء الشبهات ، فهذا هو المراد بقوله ( ولا تلبسوا الحق بالباطل ) فهو المذكور في قوله ( وجادلوا بالباطل ليدحضروا به الحق ) أما قوله ( وأنتم تعلمون ) أى تعلمون ما في إضلال الخلق من الضرر العظيم العائد عليكم يوم القيامة ، وذلك لأن ذلك التلبس صار صارفاً للخلق عن قبول الحق إلى يوم القيامة وداعياً لهم إلى الاستمرار على الباطل إلى يوم القيامة ولا شك في أن موقعه عظيم ، وهذا الخطاب وإن ورد فيهم ، فهو تنبيه لساتر الخلق وتحذير من مثله فصار الخطاب وإن كان خاصاً في الصورة لكنه عام في المعنى ، ثم ههنا بحثان :

( البحث الأول ) قوله ( وتكتموا الحق ) جزم داخل تحت حكم النهي بمعنى ولا تكتموا أو منصوب بإضمار أن .

( البحث الثاني ) أن النهي عن اللبس والسكتان وإن تقيدهم بالعلم فلا يدل على جوازهما حال عدم العلم ، وذلك لأنه إذا لم يعلم حال الشيء لم يعلم أن ذلك اللبس والسكتان حق أو باطل ، وما لا يعرف كونه حقاً أو باطلاً لا يجوز الإقدام عليه بالنفي ولا بالإيجاب ، بل يجب التوقف فيه ، وسبب ذلك التقييد أن الإقدام على الفعل الضار مع العلم بكونه ضاراً أحسن من الإقدام عليه عند الجهل بكونه ضاراً فلما كانوا عالمين بما في التلبس من المفساد كان إقدامهم عليه أقبح ، والآية دالة على أن العالم بالحق يجب عليه إظهاره ويحرم عليه كتمانها والله أعلم .

قوله تعالى ( وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين )

اعلم أن الله سبحانه وتعالى لما أمرهم بالإيمان أولاً ثم نهامهم عن لبس الحق بالباطل وكتمان دلائل النبوة ثانياً ، ذكر بعد ذلك بيان ما لزمهم من الشرائع وذكر من جملة الشرائع ما كان كالمقدم

والأصل فيها وهو الصلاة التي هي أعظم العبادات البدنية والزكاة التي هي أعظم العبادات المالية وههنا مسائل:

(المسألة الأولى) القائلون بأنه لا يجوز تأخير بيان المجمع عن وقت الخطاب قالوا إنما جاء الخطاب في قوله (وأقيموا الصلاة) بعد أن كان النبي ﷺ وصف لهم أركان الصلاة وشرايطها فكأنه تعالى قال وأقيموا الصلاة التي عرفتموها والقائلون بجواز التأخير قالوا يجوز أن يراد الأمر بالصلاة وإن كانوا لا يعرفون أن الصلاة ماهي ويكون المقصود أن يوطن السامع نفسه على الامتثال وإن كان لا يعلم أن المأمور به ماهو كما أنه لا نزاع في أن يحسن من السيد أن يقول لعبده إنني أمرتك غداً بشيء فلا بد وأن تفعله ويكون غرضه منه بأن يعزم العبد في الحال على أدائه في الوقت الثاني.

(المسألة الثانية) قالت المعتزلة: الصلاة من الأسماء الشرعية قالوا لأنها أمر حدث في الشرع فاستحال أن يكون الاسم الموضوع قد كان حاصلًا قبل الشرع، ثم اختلفوا في وجه التشبيه فقال بعضهم: أصلها في اللغة الدعاء قال الأعشى:

عليك مثل الذي صليت فاعتصمى عينا فان لجنب المرء مضطجعا

وقال آخر:

وقابلها الريح في دنها وصلّى على دنها وارتم

وقال بعضهم: الأصل فيها اللزوم قال الشاعر:

لم أكن من جناتها علم الله وإني بجرها اليوم صالي

أي ملازم، وقال آخرون بل هي مأخوذة من المصلّي وهو الفرس الذي يتبع غيره. والاقرب أنها مأخوذة من الدعاء إذ لا صلاة إلا ويقع فيها الدعاء أو مايجرى مجراه وقد تكون صلاة ولايحصل فيها متابعة الغير وإذا حصل في وجه التشبيه ماعم كل الصور كان أولى أن يجعل وجه التشبيه شيئاً يختص ببعض الصور. وقال أصحابنا من المجازات المشهورة في اللغة إطلاق اسم الجزء على الكل ولما كانت الصلاة الشرعية مشتملة على الدعاء لا جرم أطلق اسم الدعاء عليها على سبيل المجاز، فان كان مراد المعتزلة من كونها اسماً شرعياً هذا فذلك حق وإن كان المراد أن الشرع ارتجل هذه اللفظة ابتداء لهذا المسمى فهو باطل وإلا لما كانت هذه اللفظة عربية، وذلك ينافي قوله تعالى (إنا أنزلناه قرآنا عربيا) أما الزكاة فهي في اللغة عبارة عن النماء يقال زكا الزرع إذا نما، وعن التطهير قال الله تعالى (أفقلت نفسا زكية) أي طاهرة وقال (قد أفلح من تزكى) أي تطهر وقال (ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكي منكم من أحد أبدا) وقال (ومن تزكى فإنما يتزكى لنفسه) أي تطهر بطاعة الله، ولعل إخراج نصف دينار من عشرين دينارا سمي بالزكاة تشبيهاً بهذين الوجهين، لأن في إخراج ذلك القدر تنمية للبقية من حيث البركة فإن الله يرفع البلاء عن ذلك المال بسبب تزكية



أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ

تلك العظيمة فصار ذلك الإعطاء نماء في المعنى وإن نقصاناً في الصورة ، ولهذا قال صلى الله عليه وسلم « عليكم بالصدقة فإن فيها ست خصال ثلاثة في الدنيا وثلاثة في الآخرة ، فأما التي في الدنيا فتزيد في الرزق وتكثر المال وتعمر الديار ، وأما التي في الآخرة فتستر العورة وتصير ظلاً فوق الرأس وتكون سترأ من النار » ويجوز أن تسمى الزكاة بالوجه الثاني من حيث إنها تطهر مخرج الزكاة عن كل الذنوب ، ولهذا قال تعالى لئيبه (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيم بها) ﴿المسألة الثالثة﴾ قوله تعالى (واقموا الصلاة وآتوا الزكاة) خطاب مع اليهود وذلك يدل على أن الكفار مخاطبون بفروع الشرائع . أما قوله تعالى (واركعوا مع الراكعين) ففيه وجوه أحدها : أن اليهود لا ركوع في صلاتهم فخص الله الركوع بالذكر تحريضاً لهم على الإتيان بصلاة المسلمين ، وثانيها : أن المراد صلوا مع المصلين ، وعلى هذا يزول التكرار لأن في الأول أمر تعالى بإقامتها وأمر في الثاني بفعلها في الجماعة ، وثالثها : أن يكون المراد من الأمر بالركوع هو الأمر بالخضوع لأن الركوع والخضوع في اللغة سواء فيكون نهياً عن الاستكبار المذموم وأمرأ بالتذلل كما قال للمؤمنين (فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين) وكقوله تأديباً لرسوله عليه السلام (واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين) وكدهه له بقوله (فبها رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك) وهكذا في قوله تعالى (إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون) فكانه تعالى لما أمرهم بالصلاة والزكاة أمرهم بعد ذلك بالانقياد والخضوع وترك التمرد . وحكى الأصم عن بعضهم أنه إنما أمر الله تعالى بنى إسرائيل بالزكاة لأنهم كانوا لا يؤتون الزكاة وهو المراد بقوله تعالى (وأكلهم السحت) وبقوله (وأكلهم الربا وأكلهم أموال الناس بالباطل) فأظهر الله تعالى في هذا الموضوع ما كان مكتوماً ليحذروا أن يفضحهم في سائر أسرارهم ومعاصيهم فيصير هذا كالإخبار عن الغيب الذي هو أحد دلائل نبوة محمد ﷺ .

قوله تعالى ﴿أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون﴾ اعلم أن الهمزة في أتأمرون الناس بالبر للتقرير مع التقرير والتعجب من حالهم ، وأما البر فهو اسم جامع لأعمال الخير ، ومنه بر الوالدين وهو طاعتها ، ومنه عمل مبرور ، أى قد رضيه الله تعالى وقد يكون بمعنى الصدق كما يقال بر في يمينه أى صدق ولم يخنث ، ويقال صدقت وبررت ، وقال تعالى (ولكن البر من اتقى) فأخبر أن البر جامع للتقوى ، واعلم أنه سبحانه وتعالى لما أمر بالإيمان والشرائع بناء على ما خصهم به من النعم ورجعهم في ذلك بناء على ما أخذ آخر ، وهو أن التغافل عن أعمال البر مع حث الناس عليها مستقيح في العقول ، إذ

المقصود من أمر الناس بذلك إما النصيحة أو الشفقة، وليس من العقل أن يشفق الإنسان على غيره أو أن ينصح غيره ويهمل نفسه فحذرهم الله تعالى من ذلك بأن قرعهم بهذا الكلام. واختلفوا في المراد بالبر في هذا الموضع على وجوه، أحدها: وهو قول السدى أنهم كانوا يأمرون الناس بطاعة الله وبنهونهم عن معصية الله، وهم كانوا يتركون الطاعة ويقدمون على المعصية، وثانيها: قول ابن جريج أنهم كانوا يأمرون الناس بالصلاة والزكاة وهم كانوا يتركونها وثالثها: أنه إذا جاءهم أحد في الخفية لاستعلام أمر محمد صلى الله عليه وسلم قالوا هو صادق فيما يقول وأمره حق فاتبعوه، وهم كانوا لا يتبعونه لطمعهم في الهدايا والصلوات التي كانت تصل إليهم من أتباعهم، ورابعها: أن جماعة من اليهود كانوا قبل مبعث الرسول صلى الله عليه وسلم يخبرون مشركي العرب أن رسولا سيظهر منكم ويدعو إلى الحق وكانوا يرغبونهم في اتباعه فلما بعث الله محمداً حسدوه وكفروا به، فسبكتهم الله تعالى بسبب أنهم كانوا يأمرون باتباعه قبل ظهوره فلما ظهر تركوه وأعرضوا عن دينه، وهذا اختيار أبي مسلم، وخامسها: وهو قول الزجاج أنهم كانوا يأمرون الناس ببذل الصدقة، وكانوا يشحون بها لأن الله تعالى وصفهم بقسوة القلوب وأكل الربا والسحت، وسادسها: لعل المنافقين من اليهود كانوا يأمرون باتباع محمد صلى الله عليه وسلم في الظاهر، ثم إنهم كانوا في قلوبهم منكرين له فويخهم الله تعالى عليه، وسابعها: أن اليهود كانوا يأمرون غيرهم باتباع التوراة ثم إنهم خالفوه لأنهم وجدوا فيها ما يدل على صدق محمد صلى الله عليه وسلم، ثم إنهم ما آمنوا به، أما قوله (وتنسون أنفسكم) فالنسيان عبارة عن السهو الحادث بعد حصول العلم والناسي غير مكلف ومن لا يكون مكلفاً لا يجوز أن يذمه الله تعالى على ما صدر منه فالمراد بقوله (وتنسون أنفسكم) أنكم تغفلون عن حق أنفسكم وتعدلون عما لها فيه من النفع، أما قوله (وأنتم تتلون الكتاب) فمعناه تقرأون التوراة وتدرسونها وتعلمون بما فيها من الحث على أفعال البر والإعراض عن أفعال الإثم. وأما قوله (أفلا تعقلون) فهو تعجب للعقلاء من أفعالهم ونظيره قوله تعالى (أف لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون) وسبب التعجب وجوه، الأول: أن المقصود من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إرشاد الغير إلى تحصيل المصلحة وتحذيره عما يوقعه في المفسدة، والإحسان إلى النفس أولى من الإحسان إلى الغير وذلك معلوم بشواهد العقل والنقل فمن وعظ ولم يتعظ فكأنه أتى بفعل متناقض لا يقبله العقل فلذا قال (أفلا تعقلون) الثاني: أن من وعظ الناس وأظهر علمه للخلق ثم لم يتعظ صار ذلك الوعظ سبباً لرغبة الناس في المعصية لأن الناس يقولون إنه مع هذا العلم لولا أنه مطلع على أنه لا أصل لهذه التخريفات وإلا لما أقدم على المعصية فيصير هذا داعياً لهم إلى التهاون بالدين والجرائم على المعصية فإذا كان غرض الواعظ الزجر عن المعصية ثم أتى بفعل يوجب الجرامة على المعصية فكأنه جمع بين المتناقضين، وذلك لا يليق بأفعال العقلاء، فلذا قال

(أفلا تعقلون) (الثالث) أن من وعظ فلا بد وأن يجتهد في أن يصير وعظه نافذاً في القلوب. والإقدام على المعصية بما ينفر القلوب عن القبول، فمن وعظ كان غرضه أن يصير وعظه مؤثراً في القلوب، ومن عصى كان غرضه أن لا يصير وعظه مؤثراً في القلوب فالجمع بينهما متناقض غير لائق بالعقلاء، ولهذا قال على رضي الله عنه: قسم ظهري رجلان عالم متهتك وجاهل متنسك. وبقي ههنا مسائل:

(المسألة الأولى) قال بعضهم: ليس للعاصي أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر واحتجوا بالآية والمعقول، أما الآية فقوله (أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم) ولا شك أنه تعالى ذكر ذلك في معرض الذم، وقال أيضاً (لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون) وأما المعقول فهو أنه لو جاز ذلك لجاز لمن يزني بامرأة أن ينكر عليها في أثناء الزنا على كشفها عن وجهها، ومعلوم أن ذلك مستنكر. والجواب: أن المكلف مأمور بشيئين، أحدهما: ترك المعصية والثاني: منع الغير عن فعل المعصية والإخلال بأحد التكليفين لا يقتضي الإخلال بالآخر أما قوله (أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم) فهو نهى عن الجمع بينهما والنهى عن الجمع بين الشيئين يصح حمله على وجهين (أحدهما) أن يكون المراد هو النهى عن نسيان النفس مطلقاً (والآخر) أن يكون المراد هو النهى عن ترغيب الناس في البر حال كونه ناسياً للنفس وعندنا المراد من الآية هو الأول لا الثاني. وعلى هذا التقدير يسقط قول هذا الخصم، وأما المعقول الذي ذكره فيلزمهم.

(المسألة الثانية) احتجت المعتزلة بهذه الآية على أن فعل العبد غير مخلوق لله عز وجل فقالوا: قوله تعالى (أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم) إنما يصح ويحسن لو كان ذلك الفعل منهم، فأما إذا كان مخلوقاً فيهم على سبيل الاضطرار فإن ذلك لا يحسن إذ لا يجوز أن يقال للأسود: لم لا تبيض؟ لما كان السواد مخلوقاً فيه. والجواب: أن قدرته لما صلحت للضدين فإن حصل أحد الضدين دون الآخر لا المرجح كان ذلك محض الاتفاق، والأمر الاتفاق لا يمكن التوخيخ عليه. وإن حصل المرجح فإن كان ذلك المرجح منه عاد البحث فيه، وإن حصل من الله تعالى فعند حصوله يصير ذلك الطرف راجحاً والآخر مرجوحاً والمرجوح ممتنع الوقوع لأنه حال الاستواء لما كان ممتنع الوقوع فحال المرجوحية أولى بأن يكون ممتنع الوقوع وإذا امتنع أحد النقيضين وجب الآخر وحينئذ يعود عليكم كل ما أوردتموه علينا، ثم الجواب الحقيقي عن الكل: أنه «لا يسأل عما يفعل».

(المسألة الثالثة) (١) عن أنس رضي الله عنه قال عليه الصلاة والسلام «مررت ليلة أسرى بي على قوم تقرض شفاههم بمقاريض من النار فقلت يا أخي يا جبريل من هؤلاء؟ فقال هؤلاء خطباء من أهل الدنيا كانوا يأمرون الناس بالبر وينسون أنفسهم» (ب) وقال عليه الصلاة والسلام «إن في النار رجلاً يتأذى أهل النار برحمته فقيل من هو يا رسول الله؟ قال عالم لا ينتفع بعلمه» (ج) وقال عليه الصلاة والسلام «مثل الذي يعلم الناس الخير ولا يعمل به كالسراج يضيء للناس

وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ  
الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلاَقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴿٤٥﴾ .

ويحرق نفسه» (د) وعن الشعبي : يطلع قوم من أهل الجنة إلى قوم من أهل النار فيقولون لم دخلتم النار ونحن إنما دخلنا الجنة بفضل تعليمكم ؟ فقالوا إنا كنا نأمر بالخير ولا نفعله . كما قيل : من وعظ بقوله ضاع كلامه ، ومن وعظ بفعله نفذت سهامه . وقال الشاعر :

[ يا أيها الرجل المعلم غيره هلا لنفسك كان ذا التعليم  
تصف الدوا. لذى السقام وذى الضنا كئيبا يصح به وأنت سقيم ]  
ابدا بنفسك فانها عن غيها فاذا انتهت عنه فأنت حكيم  
فهناك يقبل إن وعظت ويقبدي بالرأى منك وينفع التعليم

قيل : عمل رجل في ألف رجل أبلغ من قول ألف رجل في رجل ، وأما من وعظ واتعظ فحله عند الله عظيم .

روى أن يزيد بن هارون مات وكان واعظاً زاهداً فرؤى في المنام فقيل له ما فعل الله بك ؟ فقال غفرتى وأول ما سألتى منك ونكبر فقالا من ربك فقلت أما تستحيان من شيخ دعا الناس إلى الله تعالى كذا وكذا سنة فتقولان له من ربك ؟ وقيل للشيلي عند النزاع قل لا إله إلا الله فقال :

إن بيتاً أنت ساكنه غير محتاج إلى السرج

قوله سبحانه وتعالى ﴿ واستعينوا بالصبر والصلاة وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين ، الذين

يظنون أنهم ملاقوا ربهم وأنهم إليه راجعون ﴾ في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اختلفوا في المخاطبين بقوله سبحانه وتعالى (واستعينوا بالصبر والصلاة)

فقال قوم : هم المؤمنون بالرسول قال لأن من ينكر الصلاة أصلاً والصبر على دين محمد ﷺ لا يكاد يقال له استعن بالصبر والصلاة ، فلا جرم وجب صرفه إلى من صدق بمحمد صلى الله عليه وسلم ولا يمتنع أن يكون الخطاب أولاً في بني إسرائيل ثم يقع بعد ذلك خطاباً للمؤمنين بمحمد صلى الله عليه وسلم ، والأقرب أن المخاطبين هم بنو إسرائيل لأن صرف الخطاب إلى غيرهم يوجب تفكيك النظم . فان قيل كيف يؤمرون بالصبر والصلاة مع كونهم منكرين لها ؟ قلنا لانسلم كونهم منكرين لها . وذلك لأن كل أحد يعلم أن الصبر على ما يجب الصبر عليه حسن وأن الصلاة التي هي تواضع للخالق والاشتغال بذكر الله تعالى يسلي عن محن الدنيا وآفاتنا ، إنما الاختلاف في الكيفية فان صلاة اليهود واقعة على كيفية وصلاة المسلمين على كيفية أخرى . وإذا كان متعلق الأمر هو الماهية التي هي القدر المشترك زال الإشكال المذكور وعلى هذا نقول : إنه تعالى لما أمرهم بالإيمان وبترك الإضلال وبالتزام الشرائع وهي الصلاة والزكاة ، وكان ذلك شاقاً عليهم لما فيه من ترك الرياسات

والإعراض عن المال والجاه لاجرم طالع الله تعالى هذا المرض فقال (واستعينوا بالصبر والصلاة) (المسألة الثانية) ذكروا في الصبر والصلاة وجوهاً ، أحدها : كأنه قيل واستعينوا على ترك ما تحبون من الدنيا والدخول فيما تستنقله طباعكم من قبول دين محمد صلى الله عليه وسلم بالصبر أى بحبس النفس عن اللذات فإنكم إذا كلفتم أنفسكم ذلك مرت عليه وخف عليها ثم إذا ضمتم الصلاة إلى ذلك تم الأمر ، لأن المشتغل بالصلاة لا بد وأن يكون مشتغلاً بذكر الله عز وجل وذكر جلاله وقهره وذكر رحمته وفضله ، فإذا تذكر رحمته صار مائلاً إلى طاعته وإذا تذكر عقابه ترك معصيته فيسهل عند ذلك اشتغاله بالطاعة وتركه للمعصية ، وثانيها : المراد من الصبر هنا هو الصوم لأن الصائم صابر عن الطعام والشراب ، ومن حبس نفسه عن قضاء شهوة البطن والفرج زالت عنه كدورات حب الدنيا ، فإذا انضاف إليه الصلاة استنار القلب بأنوار معرفة الله تعالى وإنما قدم الصوم على الصلاة لأن تأثير الصوم في إزالة ما لا ينبغي وتأثير الصلاة في حصول ما ينبغي والنبي مقدم على الإثبات ، ولأنه عليه الصلاة والسلام قال « الصوم جنة من النار » وقال الله تعالى (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) لأن الصلاة تمنع عن الاشتغال بالدنيا وتخضع القلب ويحصل بسببها تلاوة الكتاب والوقوف على ما فيه من الوعد والوعيد والمواعظ والآداب الجميلة وذكر مصير الخلق إلى دار الثواب أو دار العقاب رغبة في الآخرة ونفرة عن الدنيا فيهنون على الإنسان حينئذ ترك الرياسة ، ومقطعة عن المخلوقين إلى قبلة خدمة الخالق ونظير هذه الآية قوله تعالى (بأيتها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة إن الله مع الصابرين) أما قوله تعالى (وإنها) ففي هذا الضمير وجوه أحدها : الضمير عائد إلى الصلاة أى الصلاة ثقيلة إلا على الخاشعين ، وثانيها : الضمير عائد إلى الاستعانة التي يدل عليها قوله (واستعينوا) وثالثها : أنه عائد إلى جميع الأمور التي أمر بها نبوا إسرائيل ونهوا عنها من قوله (اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم) (إلى قوله) (واستعينوا) والعرب قد تضمير الشيء اختصاراً أو تقتصر فيه على الإيحاء إذا وقعت بعلم المخاطب فيقول القائل : ما عليها أفضل من فلان يعني الأرض ، ويقولون : ما بين لابتيها أكرم من فلان يعنون المدينة وقال تعالى (ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة) ولا ذكر للأرض ، أما قوله (لكبيرة) أى لشاقة ثقيلة على هؤلاء سهلة على الخاشعين فيجب أن يكون ثوابهم أكثر وثواب الخاشع أقل وذلك منكر من القول ، قلنا ليس المراد أن الذي يلحقهم من التعب أكثر مما يلحق الخاشع وكيف يكون ذلك والخاشع يستعمل عند الصلاة جوارحه وقلبه وسمعه وبصره ولا يغفل عن تدبر ما يأتي به من الذكر والتذلل والخشوع ، وإذا تذكر الوعيد لم يخل من حسرة وغم ، وإذا ذكر الوعد فكمثل ذلك ، وإذا كان هذا فعل الخاشع فالثقل عليه بفعل الصلاة أعظم ، وإنما المراد بقوله : (وإنها ثقيلة على من لم يخشع أنه من حيث لا يعتقد في فعلها ثواباً ولا في تركها عقاباً فيصعب عليه فعلها . فالحاصل أن الملحد إذا لم يعتقد في فعلها منفعة نقل عليه فعلها لأن الاشتغال بما لا فائدة فيه يقل

على الطبع أما الموحد فلما اعتقد في فعلها أعظم المنافع وفي تركها أعظم المضار لم يثقل ذلك عليه لما يمتد في فعله من الثواب والفوز العظيم بالنعيم المقيم والخلاص من العذاب الأليم ، ألا ترى إلى قوله ( الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم ) أى يتوقعون نيل ثوابه والخلاص من عقابه . مثاله إذا قيل للمريض كل هذا الشيء المر فإن اعتقد أن له فيه شفاء سهل ذلك عليه ، وإن لم يعتقد ذلك فيه صعب الأمر عليه ، وعليه يحمل قوله عليه الصلاة والسلام «وجعلت قرعة عيني في الصلاة» وصف الصلاة بذلك للوجوه التي ذكرناها لا لأنها كانت لا تثقل عليه ، وكيف وكان عليه الصلاة والسلام يصلى حتى تورمت قدماه ، وأما الخشوع فهو التذلل والخضوع . أما قوله ( الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم ) فللمفسرين فيه قولان ، الأول : أن الظن بمعنى العلم قالوا لأن الظن وهو الاعتقاد الذى يقارنه تجويز النقيض يقتضى أن يكون صاحبه غير جازم بيوم القيامة وذلك كفر والله تعالى مدح على هذا الظن والمدح على الكفر غير جائز فوجب أن يكون المراد من الظن ههنا العلم ، وسبب هذا المجاز أن العلم والظن يشتركان في كون كل واحد منهما اعتقاداً راجحاً إلا أن العلم راجح مانع من النقيض والظن راجح غير مانع من النقيض فلما اشتبهتا من هذا الوجه صح إطلاق اسم أحدهما على الآخر ، قال أوس بن حجر :

فأرسلته مستيقن الظن . أنه مخالط ما بين الشراسيف خائف

وقال تعالى ( إنى ظننت أنى ملاق حسايه ) وقال ( ألا يظن أولئك أنهم مبعوثون ) ذكر الله تعالى ذلك إنكاراً عليهم وبعثاً على الظن ولا يجوز أن يبعثهم على الاعتقاد المجوز للنقيض فثبت أن المراد بالظن ههنا العلم .

( القول الثانى ) أن يحمل اللفظ على ظاهره وهو الظن الحقيقى ، ثم ههنا وجوه ( الأول ) أن تجعل ملاقة الرب مجازاً عن الموت ، وذلك لأن ملاقة الرب مسبب عن الموت فأطلق المسبب والمراد منه السبب ، وهذا مجاز مشهور فإنه يقال لمن مات إنه لقي ربه . إذا ثبت هذا فنقول : وإنما لكيرة إلا على الخاشعين الذين يظنون الموت فى كل لحظة ، وذلك لأن كل من كان متوقفاً للموت فى كل لحظة فإنه لا يفارق قلبه الخشوع فهم يبادرون إلى التوبة ، لأن خوف الموت مما يقوى دواعى التوبة ولأنه مع خشوعه لا بد فى كل حال من أن لا يأمن تقصيراً جرى منه فيلزمه التلافى ، فإذا كان حاله ما ذكرنا كان ذلك داعياً له إلى المبادرة إلى التوبة ، الثانى : أن تفسر ملاقة الرب بملاقة ثواب الرب وذلك مضمون لا معلوم فإن الزاهد العابد لا يقطع بكونه ملاقياً لثواب الله بل يظن إلا أن ذلك الظن بما يحمله على كمال الخشوع . الثالث : المعنى : الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم بذنوبهم فإن الإنسان الخاشع قد يسيء ظنه بنفسه وبأعماله فيغلب على ظنه أنه يلقي الله تعالى بذنوبه فعند ذلك يسارع إلى التوبة وذلك من صفات المدح . بقى هنا مسألتان :

( المسألة الأولى ) استدلل بعض الأصحاب بقوله ( ملاقوا ربهم ) على جواز رؤية الله تعالى

وقالت المعتزلة : لفظ اللقاء لا يفيد الرؤية والدليل عليه الآية والخبر والعرف . أما الآية فقوله تعالى ( فأعقبهم نفاقاً في قلوبهم إلى يوم يلقونه ) والمنافق لا يرى ربه ، وقال ( ومن يفعل ذلك يلق أثاماً ) وقال تعالى في معرض التهديد ( واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه ) فهذا يتناول الكافر والمؤمن ، والرؤية لا تثبت للكافر فعلنا أن اللقاء ليس عبارة عن الرؤية . وأما الخبر فقوله عليه السلام « من حلف على يمين ليقتطع بها مال امرئ مسلم لقي الله وهو عليه غضبان » وليس المراد رأى الله تعالى لأن ذلك وصف أهل النار ، وأما العرف فهو قول المسلمين فيمن مات : لقي الله ، ولا يعنون أنه رأى الله عز وجل ، وأيضاً فاللقاء يراد به التقرب من يلقاه على وجه يزول الحجاب بينهما ، ولذلك يقول الرجل إذا حجج عن الأمير : ما لقيته بعد وإن كان قد رآه ، وإذا أذن له في الدخول عليه يقول لقيته ، وإن كان ضريباً ، ويقال لقي فلان جهداً شديداً ، ولقيت من فلان الداهية ، ولاقي فلان حمامه ، وكل ذلك يدل على أن اللقاء ليس عبارة عن الرؤية وبدل عليه أيضاً قوله تعالى ( فالتقى الماء على أمر قد قدر ) وهذا إنما يصح في حق الجسم ولا يصح على الله تعالى . قال الأصحاب : اللقاء في أصل اللغة عبارة عن وصول أحد الجسمين إلى الآخر بحيث يماسه بمسطحه يقال : لقي هذا ذلك إذا ماسه واتصل به ، ولما كانت الملاقة بين الجنسين المدركين سبباً لحصول الإدراك فحيث يمتنع إجراء اللفظ على الماسة وجب حمله على الإدراك لأن إطلاق لفظ السبب على المسبب من أقوى وجوه المجاز ، فثبت أنه يجب حمل لفظ اللقاء على الإدراك أكثر ما في الباب أنه ترك هذا المعنى في بعض الصور لدليل يخصه فوجب إجراؤه على الإدراك في السواقي ، وعلى هذا التقرير زالت السؤالات . أما قوله : ( فأعقبهم نفاقاً في قلوبهم إلى يوم يلقونه ) والمنافق لا يرى ربه ، قلنا : فلأجل هذه الضرورة المراد إلى يوم يلقون حساباً وحكمه إلا أن هذا الإضمار على خلاف الدليل وإنما يصار إليه عند الضرورة في هذا الموضع لما اضطررنا إليه اعتبرناه ، وأما في قوله تعالى ( أنهم ملاقوا ربهم ) لا ضرورة في صرف اللفظ عن ظاهره ولا في إضمار هذه الزيادة فلا جرم وجب تعليق اللقاء بالله تعالى لا بحكم الله ، فان اشتغلوا بذكر الدلائل العقلية التي تمنع من جواز الرؤية بينا ضعفها وحينئذ يستقيم التمسك بالظاهر من هذا الوجه .

( المسألة الثانية ) المراد من الرجوع إلى الله تعالى الرجوع إلى حيث لا يكون لهم مالك سواه وأن لا يملك لهم أحد نفعاً ولا ضراً غيره كما كانوا كذلك في أول الخلق فجعل مصيرهم إلى مثل ما كانوا عليه أولاً رجوعاً إلى الله من حيث كانوا في سائر أيام حياتهم قد يملك غيره الحكم عليهم ويملك أن يضرهم وينفعهم وإن كان الله تعالى مالكاً لهم في جميع أحوالهم ، وقد احتج بهذه الآية فريقان من المبطلين : الأول : المجسمة فإنهم قالوا الرجوع إلى غير الجسم محال فلما ثبت الرجوع إلى الله وجب كون الله جسماً ، الثاني : التناحيفية فإنهم قالوا الرجوع إلى الشيء

## يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ

مسبوق بالكون عنده . فذلك هذه الآية على كون الأرواح قديمة وأنها كانت موجودة في عالم الروحانيات والجواب عنها قد حصل بناء على ما تقدم .  
قوله تبارك وتعالى ﴿ يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين ﴾ .

اعلم أنه تعالى إنما أعاد هذا الكلام مرة أخرى توكيداً للحجة عليهم وتحذيراً من ترك اتباع محمد صلى الله عليه وسلم ثم قرنه بالوعيد ، وهو قوله ( واتقوا يوماً ) كأنه قال إن لم تطيعوني لأجل سوائف نعمتي عليكم فأطيعوني للخوف من عقابي في المستقبل . أما قوله ( وأني فضلتكم على العالمين ) ففيه سؤال وهو أنه يلزم أن يكونوا أفضل من محمد عليه السلام وذلك باطل بالاتفاق . والجواب عنه من وجوه أحدها : قال قوم : العالم عبارة عن الجمع الكثير من الناس كقولك رأيت عالماً من الناس ، والمراد منه الكثير لا الكل ، وهذا ضعيف لأن لفظ العالم مشتق من العلم وهو الدليل فكل ما كان دليلاً على الله تعالى كان عالماً فكان من العالم ، وهذا تحقيق قول المتكلمين : العالم كل موجود سوى الله ، وعلى هذا لا يمكن تخصيص لفظ العالم ببعض المحدثات ، وثانيها : المراد فضلتكم على عالمي زمانكم وذلك لأن الشخص الذي سيوجد بعد ذلك وهو الآن ليس بموجود لم يكن ذلك الشخص من جملة العالمين حال عدمه لأن شرط العالم أن يكون موجوداً والشئ حال عدمه لا يكون موجوداً فالشئ حال عدمه لا يكون من العالمين ، وأن محمداً عليه السلام ما كان موجوداً في ذلك الوقت ، فما كان ذلك الوقت من العالمين فلا يلزم من كون بني إسرائيل أفضل العالمين في ذلك الوقت كونهم أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم في ذلك الوقت ، وهذا هو الجواب أيضاً عن قوله تعالى ( إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكاً وآتاكم ما لم يؤت أحداً من العالمين ) وقال ( ولقد اخترناهم على علم على العالمين ) وأراد به عالمي ذلك الزمان ، وإنما كانوا أفضل من غيرهم بما أعطوا من الملك والرسالة والكتب الإلهية ، وثالثها : أن قوله ( وأني فضلتكم على العالمين ) عام في العالمين ، لكنه مطلق في الفضل والمطلق يكنى في صدقه صورة واحدة فالآية تدل على أن بني إسرائيل فضلوهم على العالمين في أمر ما وهذا لا يقتضي أن يكونوا أفضل من كل العالمين في كل الأمور بل لعلمهم وإن كانوا أفضل من غيرهم في أمر واحد فغيرهم يكون أفضل منهم فيما عدا ذلك الأمر وعند ذلك يظهر أنه لا يصح الاستدلال بقوله تعالى ( إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين ) على أن الأنبياء أفضل من الملائكة . بقي هنا أبحاث :

البحث الأول : قال ابن زيد : أراد به المؤمنين منهم لأن صلاتهم سخراً قرده وخنازير على



يؤخذ منها عدلٌ ولا هم ينصرون

ما قال تعالى ( وجعل منهم القردة والخنازير ) وقال ( لعن الذين كفروا من بني اسرائيل ) .  
 ( البحث الثاني ) أن جميع ما خاطب الله تعالى به بني إسرائيل تنبيه للعرب لأن الفضيلة  
 بالنبي قد لحقهم ، وجميع أقاصيص الأنبياء تنبيه وإرشاد قال الله تعالى ( الذين يستمعون القول  
 فيتبعون أحسنه ) وقال ( واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم ) وقال ( لقد كان في قصصهم عبرة  
 لأولى الألباب ) ولذلك روى قتادة قال : ذكر لنا أن عمر بن الخطاب كان يقول قد مضى والله  
 بنو إسرائيل وما يغني ما نسمعون عن غيركم .

( البحث الثالث ) قال القفال « النعمة » بكسر النون المننة وما ينعم به الرجل على صاحبه  
 قال تعالى ( وتلك نعمة تمناها على ) وأما النعمة بفتح النون فهو ما يتنعم به في العيش ، قال تعالى  
 ( ونعمة كانوا فيها فاكهين ) .

( البحث الرابع ) قوله تعالى ( وأنى فضلتكم على العالمين ) يدل على أن رعاية الأصلاح  
 لا تجب على الله تعالى لا في الدنيا ولا في الدين لأن قوله ( وأنى فضلتكم على العالمين ) يتناول جميع  
 نعم الدنيا والدين ، فذلك التفضيل إما أن يكون واجباً أو لا يكون واجباً فإن كان واجباً لم يجوز  
 جعله منة عليهم لأن من أدى واجباً فلا منة له على أحد وإن كان غير واجب مع أنه تعالى خصص  
 البعض بذلك دون البعض فهذا يدل على أن رعاية الأصلاح غير واجبة لا في الدنيا ولا في الدين .  
 فإن قيل لما خصهم بالنعمة العظيمة في الدنيا فهذا يناسب أن يخصهم أيضاً بالنعمة العظيمة في الآخرة  
 كما قيل : إتمام المعروف خير من ابتدائه ، فلم أردف ذلك بالتحريف الشديد في قوله ( واتقوا  
 يوماً ) والجواب : لأن المعصية مع عظم النعمة تكون أقبح وأخشى فلهذا حذرهم عنها .

( البحث الخامس ) في بيان أن أي فرق العالم أفضل يعني أن أهم أكثر استجماعاً لخصال  
 الخير ؟ اعلم أن هذا ما وقع فيه النزاع الشديد بين سكان النواحي فكل طائفة تدعى أنها أفضل وأكثر  
 استجماعاً لصفات الكمال ونحن نشير إلى معاهد الكلام في هذا الباب بتوفيق الله تعالى وعونه (١) .  
 قوله تعالى ( واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعَةٌ ولا يؤخذ  
 منها عدلٌ ولا هم ينصرون )

اعلم أن اتقاء اليوم اتقاء لما يحصل في ذلك اليوم من العقاب والشدائد لأن نفس اليوم  
 لا يتقى ولا بد من أن يرده أهل الجنة والنار جميعاً فالمراد ما ذكرناه ثم إنه تعالى وصف اليوم

(١) لم يذكر في الأصول شي بأدبنا في هذا الموضع فهو ما أشار إليه المصنف رحمه الله تعالى (المصحح)

بأشد الصفات وأعظمها تهويلاً ، وذلك لأن العرب إذا دفع أحدهم إلى كريمة وحاولت أعوانه دفاع ذلك عنه بذلت ما في نفوسها الآية من مقتضى الحمية فذبت عنه كما يذب الوالد عن ولده بغاية قوته فإن رأى من لا طاقة له بممانعته عاد بوجوه الضراعة وصنوف الشفاعة لحاول بالملاينة ما قصر عنه بالمخاشنة فإن لم تغن عنه الحالتان من الحشونة والبيان لم يبق بعده إلا فداء الشيء بمثله ، إما مال أو غيره وإن لم تغن عنه هذه الثلاثة تعلل بما يرجوه من نصر الاخلاء والاخوان فأخبر الله سبحانه أنه لا يفتى شيء من هذه الأمور عن المجرمين في الآخرة . بقى على هذا الترتيب سؤالان :

( السؤال الأول ) الفائدة من قوله ( لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ) هي الفائدة من قوله ( ولا يم نصرون ) فما المقصود من هذا التكرار ؟ والجواب : المراد من قوله ( لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ) أنه لا يتحمل عنه غيره ما يلزمه من الجزاء ، وأما النصرة فهي أن يحاول تخليصه عن حكم المعاقب وسنذكر فرقاً آخر إن شاء الله تعالى .

( السؤال الثاني ) أن الله تعالى قدم في هذه الآية قبول الشفاعة على أخذ الفدية وذكر هذه الآية في هذه السورة بعد العشرين والمائة وقدم قبول الفدية على ذكر الشفاعة فما الحكمة فيه ؟ الجواب أن من كان ميله إلى حب المال أشد من ميله إلى علو النفس فإنه يقدم التمسك بالشافعين على إعطاء الفدية ومن كان بالعكس يقدم الفدية على الشفاعة ففائدة تغيير الترتيب الإشارة إلى هذين الصنفين : ولندكر الآن تفسير الالفاظ . أما قوله تعالى ( لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ) فقال القفال : الأصل في جزى هذا عند أهل اللغة قضى ومنه الحديث أن رسول الله ﷺ قال لا بى بردة بن يسار « تجزىك ولا تجزى أحداً بعدك » هكذا يرويه أهل العربية « تجزىك » بفتح التاء غير مهموز أى تقضى عن أضحيتك وتترب ، ومعنى الآية أن يوم القيامة لا تنوب نفس عن نفس شيئاً ولا تحمل عنها شيئاً مما أصابها بل يفر المرء فيه من أخيه وأمه وأبيه ومعنى هذه النيابة أن طاعة المطيع لا تقضى على العاصى ما كان واجباً عليه وقد تقع هذه النيابة في الدنيا كالرجل يقضى عن قريبه وصديقه دينه ويتحمل عنه ، فأما يوم القيامة فإن قضاء الحقوق إنما يقع فيه من الحسنات . روى أبو هريرة قال قال عليه السلام « رحم الله عبداً كان عنده لأخيه مظلة في عرض أو مال أو جاه فاستحله قبل أن يؤخذ منه وليس ثم دينار ولا درهم فإن كانت له حسنات أخذ من حسناته وإن لم يكن له حسنات حمل من سيئاته » قال صاحب الكشاف و ( شيئاً ) مفعول به ويجوز أن يكون في موضع مصدر أى قليلاً من الجزاء كقوله تعالى ( ولا يظلمون شيئاً ) ومن قرأ « لا يجزى » من أجزاءه إذا أغنى عنه فلا يكون في قراءته إلا بمعنى شيئاً من الأجزاء وهذه الجملة منصوبة المحل صفة ليوما . فان قيل فأين العائد منها إلى الموصوف ؟ قلنا هو محذوف تقديره لا تجزى فيه ومعنى التكبير أن نفساً من الأنفس لا تجزى عن نفس غيرها شيئاً من الأشياء وهو الإقناط الكلى القطاع للبطامع ، أما قوله تعالى ( ولا يقبل منها شفاعة ) فالشفاعة

أن يستوهب أحد لأحد شيئاً ويطلب له حاجة وأصلها من الشفع الذي هو ضد الوتر، كأن صاحب الحاجة كان فرداً فصار الشفيع له شفعاً أى صار أزواجاً. واعلم أن الضمير في قوله (ولا يقبل منها) راجع إلى النفس الثانية العاصية وهى التى لا يؤخذ منها عدل، ومعنى لا يقبل منها شفاعتها أنها إن جاءت بشفاعته شفيع لا يقبل منها، ويجوز أن يرجع إلى النفس الأولى، على أنها لو شفعت لها لم تقبل شفاعتها كما لا تجزى عنها شيئاً. أما قوله تعالى (ولا يؤخذ منها عدل) أى فدية، وأصل الكلمة من معادلة الشيء. تقول: ما أعدل بفلان أحداً، أى لا أرى له نظيراً قال تعالى (ثم الذين كفروا بربهم يعدلون) ونظير هذه الآية قوله تعالى (إن الذين كفروا لو أن لهم مافى الأرض جميعاً ومثله معه ليفتدوا به من عذاب يوم القيامة ماتقبل منهم) وقال تعالى (إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من أحدهم مل الأرض ذهباً ولو افتدى به) وقال (وإن تعدل كل عدل لا يؤخذ منها).

أما قوله تعالى (ولا هم ينصرون) فاعلم أن التناصر إنما يكون فى الدنيا بالمخالطة والقرابة وقد أخبر الله تعالى أنه ليس يومئذ خلة ولا شفاعته وأنه لا أنساب بينهم، وإنما المرء يفر من أخيه وأمه وأبيه وقرابته، قال القفال: والنصر يراد به المعونة كقوله «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً» ومنه معنى الإغاثة، تقول العرب: أرض منصوره أى بمطورة، والغيث ينصر البلاد إذا أنبتا فكانه أغاث أهلها وقيل فى قوله تعالى (من كان يظن أن لن ينصره الله) أى أن لن يرزقه كما يرزق الغيث البلاد، ويسمى الانتقام نصرة وانتصاراً، قال تعالى (ونصرناه من القوم الذين كذبوا بآياتنا) قالوا معناه فاتقمنا له، فقوله تعالى (ولا هم ينصرون) يحتمل هذه الوجوه فأنهم يوم القيامة لا يعاؤون، ويحتمل أنهم إذا عذبوا لم يجدوا من ينتقم لهم من الله، وفى الجملة كأن النصر هو دفع الشدائد، فأخبر الله تعالى أنه لا دافع هناك من عذابه، بقى الآية مسألان:

(المسألة الأولى) أن فى الآية أعظم تحذير عن المعاصى وأقوى ترغيب فى تلافى الإنسان ما يكون منه من المعصية بالتوبة لأنه إذا تصور أنه ليس بعد الموت استدراك ولا شفاعته ولا نصرة ولا فدية علم أنه لا خلاص له إلا بالطاعة، فإذا كان لا يأمن كل ساعة من التقصير فى العبادة، ومن فوت التوبة من حيث إنه لا يقين له فى البقاء صار حذراً خائفاً فى كل حال والآية وإن كانت فى بنى اسرائيل فهى فى المعنى مخاطبة لكل لأن الوصف الذى ذكر فيها وصف لليوم وذلك يعم كل من يحضر فى ذلك اليوم.

(المسألة الثانية) أجمعت الأمة على أن لمحمد صلى الله عليه وسلم شفاعته فى الآخرة وحمل على ذلك قوله تعالى (عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً) وقوله تعالى (ولسوف يعطيك ربك فترضى) ثم اختلفوا بعد هذا فى أن شفاعته عليه السلام لمن تكون أتكون للؤمنين المستحقين

الثواب ، أم تكون لأهل الكبائر المستحقين للعقاب ؟ فذهبت المعتزلة على أنها للمستحقين  
 للثواب ، وتأثير الشفاعة في أن تحصل زيادة من المنافع على قدر ما استحقوه ، وقال أصحابنا  
 تأثيرها في إسقاط العذاب عن المستحقين للعقاب ، إما بأن يشفع لهم في عرصة القيامة حتى  
 لا يدخلوا النار وإن دخلوا النار فيشفع لهم حتى يخرجوا منها ويدخلوا الجنة واتفقوا على أنها  
 ليست للكفار ، واستدلت المعتزلة على إنكار الشفاعة لأهل الكبائر بوجوه أحدها : هذه الآية  
 قالوا إنها تدل على نفي الشفاعة من ثلاثة أوجه ، الأول : قوله تعالى ( لا تجزى نفس عن نفس  
 شيئاً ) ولو أثرت الشفاعة في إسقاط العقاب لكان قد أجزت نفس عن نفس شيئاً ، الثاني :  
 قوله تعالى ( ولا يقبل منها شفاعة ) وهذه نكرة في سياق النفي فتم جميع أنواع الشفاعة ،  
 والثالث : قوله تعالى ( ولا هم ينصرون ) ولو كان محمد شفيحاً لأحد من العصاة لكان ناصرأله  
 وذلك على خلاف الآية . لا يقال الكلام على الآية من وجهين ، الأول : أن اليهود كانوا  
 يزعمون أن آباءهم يشفعون لهم فأيسوا من ذلك فالآية نزلت فيهم ، الثاني . أن ظاهر الآية يقتضي  
 نفي الشفاعة مطلقاً إلا أنا أجمعنا على تطرق التخصيص إليه في حق زيادة الثواب لأهل الطاعة ،  
 فنحن أيضاً نخصه في حق المسلم صاحب الكبيرة بالدلائل التي نذكرها ، لانا نجيب عن الأول  
 بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، وعن الثاني أنه لا يجوز أن يكون المراد من الآية  
 نفي الشفاعة في زيادة المنافع لأنه تعالى حذر من ذلك اليوم بأنه لا تنفع فيه شفاعة ، وليس يحصل  
 التحذير إذا رجع نفي الشفاعة إلى تحصيل زيادة النفع لأن عدم حصول زيادة النفع ليس فيه  
 خطر ولا ضرر يبين ذلك أنه تعالى لو قال : اتقوا يوماً لا أزيد فيه منافع المستحق للثواب  
 بشفاعة أحد لم يحصل بذلك زجر عن المعاصي ، ولو قال : اتقوا يوماً لا أسقط فيه عقاب المستحق  
 للعقاب بشفاعة شفيح كان ذلك زجراً عن المعاصي ، فثبت أن المقصود من الآية نفي تأثير الشفاعة  
 في إسقاط العقاب لانفي تأثيرها في زيادة المنافع ، وثانيتها : قوله تعالى ( مالم الظالمين من حميم ولا  
 شفيح يطاع ) والظالم هو الآتي بالظلم وذلك يتناول الكافر وغيره لا يقال إنه تعالى نفي أن يكون  
 للظالمين شفيح يطاع ولم ينف شفيحاً يحجاب ، ونحن نقول بموجبه فانه لا يكون في الآخرة شفيح  
 يطاع ، لأن المطاع يكون فوق المطيع ، وليس فوقه تعالى أحد يطيعه الله تعالى ، لانا نقول  
 لا يجوز حمل الآية على ما قلتم من وجهين ، الأول : أن العلم بأنه ليس فوقه تعالى أحد  
 يطيعه ، متفق عليه بين العقلاء . أما من أثبتة سبحانه فقد اعترف أنه لا يطيع أحداً ، وأما من  
 نفاه فع القول بالنفي استحال أن يعتقد فيه كونه مطيعاً لغيره ، فإذا ثبت هذا كان حمل الآية  
 على ما ذكرتم حملاً لها على معنى لا يفيد . الثاني : أنه تعالى نفي شفيحاً يطاع ، والشفيح  
 لا يكون إلا دون المشفوع إليه لأن من فوقه يكون أمراً له وحاكماً عليه ومثله لا يسمى شفيحاً  
 فأفاد قوله « شفيح » كونه دون الله تعالى فلم يمكن حمل قوله ( يطاع ) على من فوقه فوجب حمله

على أن المراد به أنه لا يكون لهم شفيع يحجب ( وثالثها ) قوله تعالى ( من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة ) ظاهر الآية يقتضى نفي الشفاعات بأسرها ( ورابعها ) قوله تعالى ( وما للظالمين من أنصار ) ولو كان الرسول يشفع للفاسق من أمته لوصفوا بأنهم منصورون لأنه إذا تخلص بسبب شفاعة الرسول عن العذاب فقد بلغ الرسول النهاية في نصرته ( وخامسها ) قوله تعالى ( ولا يشفعون إلا لمن ارتضى ) أخبر تعالى عن ملائكته أنهم لا يشفعون لأحد إلا أن يرتضيه الله عز وجل والفاسق ليس بمرتضى عند الله تعالى وإذا لم تشفع الملائكة له فكذا الأنبياء عليهم السلام لأنه لا قائل بالفرق ( وسادسها ) قوله تعالى ( فما تنفعهم شفاعة الشافعين ) ولو أثرت الشفاعة في إسقاط العقاب لكانت الشفاعة قد تنفعهم وذلك ضد الآية ( وسابعها ) أن الأمة بجمعة على أنه ينبغي أن نرغب إلى الله تعالى في أن يجعلنا من أهل شفاعته عليه السلام ويقولون في جملة أدعيتهم : واجعلنا من أهل شفاعته ، فلو كان المستحق للشفاعة هو الذى خرج من الدنيا مصراً على الكبائر لكانوا قد رغبوا إلى الله تعالى في أن يختم لهم مصرين على الكبائر . لا يقال لم لا يجوز أن يقال : إنهم يرغبون إلى الله تعالى في أن يجعلهم من أهل شفاعته إذا خرجوا مصرين لا أنهم يرغبون في أن يختم لهم مصرين كما أنهم يقولون في دعائهم : اجعلنا من التوابين وليسوا يرغبون في أن يذنبوا ثم يتوبوا وإنما يرغبون في أن يوقفهم للتوبة إذا كانوا مذنبين وكلنا الرغبتين مشروطة بشرط وهو تقدم الاصرار وتقدم الذنب ، لانا نقول : الجواب عنه من وجهين ( الأول ) ليس يجب إذا شرطنا شرطاً في قولنا : اللهم اجعلنا من التوابين ، أن يزيد شرطاً في قولنا اجعلنا من أهل الشفاعة ( الثاني ) أن الأمة في كلتا الرغبتين إلى الله تعالى يسألون منه تعالى أن يفعل بهم ما يوصلهم إلى المرغوب فيه ففي قولهم : اجعلنا من التوابين ، يرغبون في أن يوقفهم للتوبة من الذنوب ، وفي الثاني يرغبون في أن يفعل بهم ما يكونون عنده أهلاً لشفاعته عليه السلام ، فلو لم تحصل أهلية الشفاعة إلا بالخروج من الدنيا مصراً على الكبائر لكان سؤال أهلية الشفاعة سؤالاً للخروج من الدنيا حال الاصرار على الكبائر ، وذلك غير جائز بالاجماع . أما على قولنا إن أهلية الشفاعة إنما تحصل بالخروج من الدنيا مستحقاً للثواب كان سؤال أهلية الشفاعة حسناً فظهر الفرق ( وثانيها ) أن قوله تعالى ( وإن الفجار لنى جحيم ، يصلونها يوم الدين ، وما هم عنها بغائبين ) يدل على أن كل الفجار يدخلون النار وأنهم لا يغيبون عنها وإذا ثبت أنهم لا يغيبون عنها ثبت أنهم لا يخرجون منها ، وإذا كان كذلك لم يكن للشفاعة أثر لا في العفو عن العقاب ولا في الاخراج من النار بعد الإدخال فيها ( وتاسعها ) قوله تعالى ( يدبر الأمر ما من شفيع إلا من بعد إذنه ) فنى الشفاعة عن لم يأذن في شفاعته وكذا قوله ( من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه ) وكذا قوله تعالى ( لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن وقال صواباً ) وإنه تعالى لم يأذن في الشفاعة في حق أصحاب الكبائر لأن هذا الاذن لو عرف لعرف إما بالعقل أو بالنقل ، أما العقل فلا مجال له فيه ، وأما النقل

فأما بالتواتر أو بالأحاد والآحاد لا مجال له فيه لأن رواية الأحاد لا تفيد إلا الظن والمسألة علمية والتمسك في المطالب العلمية بالدلائل الظنية غير جائز . وأما بالتواتر فباطل لأنه لو حصل ذلك لعرفه جمهور المسلمين ولو كان كذلك لما أنكروا هذه الشفاعة ، فحيث أطبق الآكثرون على الإنكار علمنا أنه لم يوجد هذا الإذن ( وعاشرها ) قوله تعالى ( الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلماً فأغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك ) ولو كانت الشفاعة حاصلة للفاسق لم يكن لتقيدها بالتوبة ومناجعة السبيل معنى ( الحادى عشر ) الأخبار الدالة على أنه لا توجد الشفاعة في حق أصحاب الكبائر وهي أربعة ( الأول ) ما روى العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة أنه عليه الصلاة والسلام دخل المقبرة فقال : السلام عليكم دار قوم مؤمنين وإنا إن شاء الله بكم لاحقون ، وددت أنى قد رأيت اخواننا . قالوا يارسول الله ألسنا إخوانك قال بل أنتم أصحابى واخواننا الذين لم يأتوا بعد قالوا يارسول الله كيف تعرف من يأتى بعدك من أمتك ؟ قال رأيت إن كان لرجل خيل غر محجلة في خيل دم فهل لا يعرف خيله ؟ قالوا بلى يارسول الله ، قال فانهم يأتون يوم القيامة غراً محجلين من الوضوء وأنا فرطهم على الحوض ، ألا فليذادن رجال عن حوضى كما يذاد البعير الضال أناديهم ألا هلم ألا هلم فيقال إنهم قد بدلوا بعدك فأقول فسحقاً فسحقاً والاستدلال بهذا الخبر على نفي الشفاعة أنه لو كان شفيحاً لهم لم يكن يقول فسحقاً فسحقاً لأن الشفيح لا يقول ذلك ، وكيف يجوز أن يكون شفيحاً لهم في الخلاص من العقاب الدائم وهو بمنعم شربة ماء . ( الثانى ) روى عبد الرحمن ابن سابط عن جابر بن عبد الله أن النبي ﷺ قال لكعب بن عجرة « يا كعب بن عجرة أعيدك بأفقه من إمارة السفهاء إنه سيكون أمراء من دخل عليهم فأعانهم على ظلمهم وصدقهم بكذبهم فليس منى ولست منه ولن يرد على الحوض ومن لم يدخل عليهم ولم يعنهم على ظلمهم ولم يصدقهم بكذبهم فهو منى وأنا منه وسيرد على الحوض ، يا كعب بن عجرة الصلاة قربان والصوم جنة والصدقة تطفى الخطيئة كما يطفى الماء النار ، يا كعب بن عجرة لا يدخل الجنة لحم نبت من سحت ) والاستدلال بهذا الحديث من ثلاثة أوجه ( أحدها ) أنه إذا لم يكن من النبي ولا النبي منه فكيف يشفع له ، ( وثانيها ) قوله « لم يرد على الحوض » دليل على نفي الشفاعة لأنه إذا منع من الوصول إلى الرسول حتى لا يرد عليه الحوض فبأن يتمتع الرسول من خلاصه من العقاب أولى ( وثالثها ) أن قوله « لا يدخل الجنة لحم نبت من سحت » صريح في أنه لا أثر للشفاعة في حق صاحب الكبيرة ، ( الثالث ) عن أبي هريرة قال عليه الصلاة والسلام « لا ألفين أحدكم يوم القيامة على رقبته شاة لها نغاء يقول يارسول الله أغثنى فأقول لا أملك لك من الله شيئاً قد بلغتك » وهذا صريح في المطلوب لأنه إذا لم يملك له من الله شيئاً فليس له في الشفاعة نصيب ( الرابع ) عن أبي هريرة قال قال عليه الصلاة والسلام « ثلاثة أنا خصيمهم يوم القيامة ومن كنت خصيمه خصمته ، رجل

أعطى ثم غدر ، ورجل باع حراً فأكل ثمنه ، ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يوفه أجرته ، والاستدلال به أنه عليه الصلاة والسلام لما كان خصياً لهؤلاء استحال أن يكون شقيقاً لهم فهذا مجموع وجوه المعتزلة في هذا الباب . أما أصحابنا فقد تمسكوا فيه بوجوه (أحدها) قوله سبحانه وتعالى حكاية عن عيسى عليه السلام ( إن تعذبهم فانهم عبادك وإن تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم ) وجه الاستدلال أن هذه الشفاعة من عيسى عليه السلام إما أن يقال إنها كانت في حق الكفار أو في حق المسلم المطيع أو في حق المسلم صاحب الصغيرة أو المسلم صاحب الكبيرة بعد التوبة أو المسلم صاحب الكبيرة قبل التوبة ، والقسم الأول باطل لأن قوله تعالى ( وإن تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم ) لا يليق بالكفار ، والقسم الثاني والثالث والرابع باطل لأن المسلم المطيع والمسلم صاحب الصغيرة والمسلم صاحب الكبيرة لا يجوز بعد التوبة تعذيبه عقلاً عند الخصم ، وإذا كان كذلك لم يكن قوله ( إن تعذبهم فانهم عبادك ) لائتقاً بهم ، وإذا بطل ذلك لم يبق إلا أن يقال إن هذه الشفاعة إنما وردت في حق المسلم صاحب الكبيرة قبل التوبة ، وإذا صح القول بهذه الشفاعة في حق عيسى عليه السلام صح القول بها في حق محمد ﷺ ضرورة أنه لا قائل بالفرق ( وثانيها ) قوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام ( فمن تبعني فإنه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم ) فقوله ( ومن عصاني فانك غفور رحيم ) لا يجوز حمله على الكافر لأنه ليس أهلاً للمغفرة بالاجماع ولا حمله على صاحب الصغيرة ولا على صاحب الكبيرة بعد التوبة لأن غفرانه لهم واجب عقلاً عند الخصم فلا حاجة له إلى الشفاعة فلم يبق إلا حمله على صاحب الكبيرة قبل التوبة ، وبما يؤكد دلالة هاتين الآيتين على ما قلناه ما رواه البيهقي في كتاب شعب الإيمان أنه عليه الصلاة والسلام تلا قوله تعالى في إبراهيم ( ومن عصاني فانك غفور رحيم ) وقول عيسى عليه السلام ( إن تعذبهم فانهم عبادك ) الآية ثم رفع يديه وقال « اللهم أمي أمي وبكي فقال الله تعالى يا جبريل اذهب إلى محمد وركب أعلم فسله ما يبكيك فأتاه جبريل فسأله فأخبره رسول الله ﷺ بما قال ، فقال الله عز وجل يا جبريل اذهب إلى محمد فقل له إنا سنرضيك في أمتك ولا نسومك » رواه مسلم في الصحيح ( وثالثها ) قوله تعالى في سورة مريم ( يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفداً ، ونسوق المجرمين إلى جهنم ورداً ، لا يملكون الشفاعة إلا من آذن عند الرحمن عهداً ) فنقول ليس في ظاهر الآية أن المقصود من الآية أن المجرمين لا يملكون الشفاعة لغيرهم أو أنهم لا يملكون شفاعة غيرهم لهم لأن المصدر كما يجوز ويحسن إضافته إلى الفاعل يجوز ويحسن إضافته إلى المفعول إلا أنا نقول حمل الآية على الوجه الثاني أولى لأن حملها على الوجه الأول يجرى مجرى إيضاح الواضحات فإن كل أحد يعلم أن المجرمين الذين يساقون إلى جهنم ورداً لا يملكون الشفاعة لغيرهم فتعين حملها على الوجه الثاني . إذا ثبت هذا فنقول : الآية تدل على حصول الشفاعة لأهل الكبائر لأنه قال عقيبها ( إلا من اتخذ عند الرحمن عهداً ) والتقدير أن المجرمين لا يستحقون أن يشفع لهم غيرهم إلا إذا كانوا اتخذوا عند

الرحمن عهداً ، فكل من اتخذ عند الرحمن عهداً وجب دخوله فيه وصاحب الكبيرة اتخذ عند الرحمن عهداً وهو التوحيد والإسلام ، فوجب أن يكون داخلاً تحته أقصى ما في الباب أن يقال : واليهودي اتخذ عند الرحمن عهداً وهو الإيمان بالله فوجب دخوله تحته لكننا نقول ترك العمل به في حقه لضرورة الإجماع فوجب أن يكون معمولاً به فيما وراءه ( ورابعها ) قوله تعالى في صفة الملائكة ( ولا يشفعون إلا لمن ارتضى ) وجه الاستدلال به أن صاحب الكبيرة مرتضى عند الله تعالى وكل من كان مرتضى عند الله تعالى وجب أن يكون من أهل الشفاعة إنما قلنا إن صاحب الكبيرة مرتضى عند الله تعالى لأنه مرتضى عند الله بحسب إيمانه وتوحيده وكل من صدق عليه أنه مرتضى عند الله بحسب هذا الوصف يصدق عليه أنه مرتضى عند الله تعالى لأن المرتضى عند الله جزء من مفهوم قولنا : مرتضى عند الله بحسب إيمانه ، ومتى صدق المركب صدق المفرد فثبت أن صاحب الكبيرة مرتضى عند الله ، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون من أهل الشفاعة لقوله تعالى ( ولا يشفعون إلا لمن ارتضى ) نفي الشفاعة إلا لمن كان مرتضى والاستثناء عن النفي إثبات فوجب أن يكون المرتضى أهلاً لشفاعتهم ، وإذا ثبت أن صاحب الكبيرة داخل في شفاعة الملائكة وجب دخوله في شفاعة الأنبياء وشفاعة محمد صلى الله عليه وسلم ، ضرورة أنه لا قائل بالفرق . فإن قيل : الكلام على هذا الاستدلال من وجهين ( الأول ) أن الفاسق ليس بمرتضى فوجب أن لا يكون أهلاً لشفاعة الملائكة ، وإذا لم يكن أهلاً لشفاعة الملائكة وجب أن لا يكون أهلاً لشفاعة محمد صلى الله عليه وسلم وإنما قلنا : إنه ليس بمرتضى لأنه ليس بمرتضى بحسب فسقه وخطوره ومن صدق عليه أنه ليس بمرتضى بحسب فسقه صدق عليه أنه ليس بمرتضى بعين ما ذكرتم من الدليل ، وإذا ثبت أنه ليس بمرتضى وجب أن لا يكون أهلاً لشفاعة الملائكة لأن قوله تعالى ( ولا يشفعون إلا لمن ارتضى ) يدل على نفي الشفاعة عن الكل إلا في حق المرتضى فإذا كان صاحب الكبيرة غير مرتضى وجب أن يكون داخلاً في النفي ( الوجه الثاني ) أن الاستدلال بالآية إنما يتم لو كان قوله ( ولا يشفعون إلا لمن ارتضى ) محمولاً على أن المراد منه ولا يشفعون إلا لمن ارتضاه الله ، أما لو حملناه على أن المراد منه ولا يشفعون إلا لمن ارتضى الله منه شفاعته فحينئذ لا تدل الآية إلا إذ ثبت أن الله تعالى ارتضى شفاعته صاحب الكبيرة ، وهذا أول المسألة .

والجواب عن الأول : أنه ثبت في العلوم المنطقية أن المهملتين لا يتناقضان ، فقولنا زيد عالم زيد ليس بعالم لا يتناقضان لاحتمال أن يكون المراد زيد عالم بالفقه زيد ليس بعالم بالكلام ، وإذا ثبت هذا فكذا قولنا صاحب الكبيرة مرتضى صاحب الكبيرة ليس بمرتضى لا يتناقضان لاحتمال أن يقال إنه مرتضى بحسب دينه ليس بمرتضى بحسب فسقه ، وأيضاً فثبت أنه مرتضى بحسب إسلامه ثبت ، سمي كونه مرتضى وإذا كان المستثنى هو مجرد كونه مرتضى ، ومجرد كونه



مرضى حاصل عند كونه مرضى بحسب إيمانه ووجب دخوله تحت الاستثناء وخروجه عن المستثنى منه ، ومتى كان كذلك ثبت أنه من أهل الشفاعة ، وأما السؤال الثاني : فجوابه أن حمل الآية على أن يكون معناها ولا يشفعون إلا لمن ارتضاه الله أولى من حملها على أن المراد ولا يشفعون إلا لمن ارتضى الله شفاعته ، لأن على التقدير الأول تفيد الآية الترغيب والتحرير على طلب مرضاة الله عز وجل والاحتراز عن معاصيه ، وعلى التقدير الثاني لاتفيد الآية ذلك ولا شك أن تفسير كلام الله تعالى بما كان أكثر فائدة أولى ، وخامسها : قوله تعالى في صفة الكفار ( فاستغفروا لعلهم يشفعوا بشفاعتهم ) خصهم بذلك فوجب أن يكون حال المسلم بخلافه بناء على مسألة دليل الخطاب ، وسادسها : قوله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم ( واستغفر لذنوبك وللؤمنين والمؤمنات ) دلت الآية على أنه تعالى أمر محمداً بأن يستغفر لكل المؤمنين والمؤمنات وقد بينا في تفسير قوله تعالى ( الذين يؤمنون بالغيب ) أن صاحب الكبيرة مؤمن ، وإذا كان كذلك ثبت أن محمداً صلى الله عليه وسلم استغفر لهم ، وإذا كان كذلك ثبت أن الله تعالى قد غفر لهم . وإلا لكان الله تعالى قد أمره بالدعاء ليرد دعاءه فيصير ذلك محض التحقير والإيذاء وهو غير لائق بالله تعالى ولا بمحمد صلى الله عليه وسلم فدلت على أن الله تعالى لما أمر محمداً بالاستغفار لكل العصاة فقد استجاب دعاءه ، وذلك إنما يتم لو غفر لهم ولا معنى للشفاعة إلا هذا ، وسابعها : قوله تعالى ( وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها ) فالله تعالى أمر الكل بأنهم إذا حييهم أحد بتحية أن يقابلوا تلك التحية بأحسن منها أو بأن يردوها ، ثم أمرنا بتحية محمد صلى الله عليه وسلم حيث قال ( يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً ) والصلاة من الله رحمة ولا شك أن هذا تحية ، فلما طلبنا من الله الرحمة لمحمد عليه الصلاة والسلام ووجب بمقتضى قوله ( فحيوا بأحسن منها أو ردوها ) أن يفعل محمد مثله وهو أن يطلب لكل المسلمين الرحمة من الله تعالى ، وهذا هو معنى الشفاعة ، ثم توافقنا على أنه عليه الصلاة والسلام غير مردود الدعاء ، فوجب أن يقبل الله شفاعته في الكل وهو المطلوب . وثامنها : قوله تعالى ( ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاءوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله تواباً رحيماً ) وليس في الآية ذكر التوبة ، والآية تدل على أن الرسول متى استغفر للعصاة والظالمين فإن الله يغفر لهم ، وهذا يدل على أن شفاعة الرسول في حق أهل الكبائر مقبولة في الدنيا ، فوجب أن تكون مقبولة في الآخرة ، لأنه لا قائل بالفرق ، وناسعها : أجمعنا على وجوب الشفاعة لمحمد صلى الله عليه وسلم فتأثيرها إما أن يكون في زيادة المنافع أو في إسقاط المضار والأول باطل وإلا لكاننا شافعين للرسول عليه الصلاة والسلام إذا طلبنا من الله تعالى أن يزيد في فضله عند ما نقول : اللهم صل على محمد وعلى آل محمد ، وإذا بطل هذا القسم تعين الثاني وهو المطلوب ، فان قيل : إنما لا يطلق علينا كوننا شافعين لمحمد صلى الله عليه وسلم لوجهين ، الأول : أن

الشفيع لا بد أن يكون أعلى رتبة من المشفوع له ، ونحن وإن كنا نطلب الخير له عليه الصلاة والسلام ولكن لما كنا أدنى رتبة منه عليه الصلاة والسلام لم يصح أن نوصف بكوننا شافعين له . الثاني : قال أبو الحسين : سؤال المنافع للغير إنما يكون شفاعة إذا كان فعل تلك المنافع لاجل سؤاله ولولاه لم تفعل أو كان لسؤاله تأثير في فعلها ، فأما إذا كانت تفعل سواء سأها أو لم يسألها ، وكان غرض المسائل التقرب بذلك إلى المستول وإن لم يستحق المستول له بذلك السؤال منفعة زائدة فإن ذلك لا يكون شفاعة له ، ألا ترى أن السلطان إذا عزم على أن يعقد لابنه ولاية فختمه بعض أوليائه على ذلك وكان يفعل ذلك لاحتماله سواء حثه عليه أو لم يحثه ، وقصد بذلك التقرب إلى السلطان ليحصل له بذلك منزله عنده فإنه لا يقال إنه يشفع لابن السلطان . وهذه حالتنا في حق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما نسأله له من الله تعالى فلم يصح أن نكون شافعين ، والجواب على الأول ، لأن سلم أن الرتبة معتبرة في الشفاعة ، والدليل عليه أن الشفيع إنما سمي شفيعاً مأخوذاً من الشفع ، وهذا المعنى لا تعتبر فيه الرتبة ، فسقط قولهم ، وبهذا الوجه يسقط السؤال الثاني ، وأيضاً فنقول في الجواب عن السؤال الثاني : إنا وإن كنا نقطع بأن الله تعالى يكرم رسوله ويعظمه سواء سألت الأمة ذلك أو لم تسأل ، ولكننا لانقطع بأنه لا يجوز أن يزيد في إكرامه بسبب سؤال الأمة ذلك على وجه لولا سؤال الأمة لما حصلت تلك الزيادة وإذا كان هذا الاحتمال يجوز ، وجب أن يبقى تجوز كوننا شافعين للرسول صلى الله عليه وسلم ولما بطل ذلك بانفاق الأمة بطل قولهم ، وعاشرها : قوله تعالى في صفة الملائكة ( الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا ) وصاحب الكبيرة من جملة المؤمنين فوجب دخوله في جملة من تستغفر الملائكة لهم ، أنصى ما في الباب أنه ورد بعد ذلك قوله ( فاغفر للذين تابوا وانبغوا سيئكم ) إلا أن هذا لا يقتضى تخصيص ذلك العام لما ثبت في أصول الفقه أن اللفظ العام إذا ذكر بعده بعض أقسامه فإن ذلك لا يوجب تخصيص ذلك العام بذلك الخاص ، الحادى عشر : الأخبار الدالة على حصول الشفاعة لأهل الكبائر ، ولندكر منها ثلاثة أوجه الأول : قوله عليه الصلاة والسلام « شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى » قالت المعتزلة : الإعتراض عليه من ثلاثة وجوه : أحدها : أنه خبر واحد ورد على مضادة القرآن فإننا بينا أن كثيراً من الآيات يدل على نفي هذه الشفاعة وخبر الواحد إذا ورد على خلاف القرآن وجب رده ، وثانيها : أنه يدل على أن شفاعته ليست إلا لأهل الكبائر وهذا غير جائز لأن شفاعته منصب عظيم فنخصيصه بأهل الكبائر فقط يقتضى حرمان أهل الثواب عنه وذلك غير جائز لأنه لا أقل من التسوية ، وثالثها : أن هذه المسألة ليست من المسائل العملية فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن وخبر الواحد لا يفيد إلا الظن فلا يجوز التسكك في هذه المسألة بهذا الخبر . ثم إن سلمنا صحة الخبر لكن فيه احتمالات أحدها : أن يكون المراد منه الاستفهام بمعنى

الإنكار يفني أشفاعتي لأهل الكبائر من أمتي كما أن المراد من قوله ( هذاربي ) أي أهذاربي ،  
 وثانيها : أن لفظ الكبيرة غير مختص لافي أصل اللغة ولا في عرف الشرع بالمعصية بل كما يتناول  
 المعصية يتناول الطاعة قال تعالى في صفة الصلاة ( وإنما لكبيرة إلا على الخاشعين ) وإذا كان كذلك  
 فقوله لأهل الكبائر لا يجب أن يكون المراد منه أهل المعاصي الكبيرة بل لعل المراد منه أهل الطاعات  
 الكبيرة . فإن قيل : هب أن لفظ الكبيرة يتناول الطاعات والمعاصي ولكن قوله أهل الكبائر صيغة  
 جمع مقرونة بالألف واللام فيفيد العموم فوجب أن يدل الخبر على ثبوت الشفاعة لكل من كان  
 من أهل الكبائر سواء كان من أهل الطاعات الكبيرة أو المعاصي الكبيرة قلنا : لفظ الكبائر وإن  
 كان للعموم إلا أن لفظ « أهل » مفرد فلا يفيد العموم فيكفي في صدق الخبر شخص واحد من أهل  
 الكبائر فتحمله على الشخص الآتي بكل الطاعات فإنه يكفي في العمل بمقتضى الحديث حمله عليه ، وثالثها :  
 هب أنه يجب حمل أهل الكبائر على أهل المعاصي الكبيرة لكن أهل المعاصي الكبيرة أعم من أهل  
 المعاصي الكبيرة بعد التوبة أو قبل التوبة فنحن نحمل الخبر على أهل المعاصي الكبيرة بعد التوبة ،  
 ويكون تأثير الشفاعة في أن يتفضل الله عليه بما يحبط من ثواب طاعته المتقدمة على فسقه سلينا دلالة  
 الخبر على قولكم ولكنه معارض بما روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال « أشفاعتي لأهل الكبائر  
 من أمتي » ذكره مع همزة الاستفهام على سبيل الإنكار ، وروى الحسن عنه عليه الصلاة والسلام أنه  
 قال « ما ادخرت شفاعتي إلا لأهل الكبائر من أمتي » واعلم أن الإنصاف أنه لا يمكن التمسك في مثل  
 هذه المسألة بهذا الخبر وحده ولكن بمجموع الأخبار الواردة في باب الشفاعة وإن سائر الأخبار  
 دالة على سقرط كل هذه التأويلات ، الثالث : روى أبو هريرة قال قال رسول الله ﷺ « لكل  
 نبي دعوة مستجابة فتعجل كل نبي دعوته وإني اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة فهي نائلة  
 إن شاء الله من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئاً » رواه مسلم في الصحيح والاستدلال به أن  
 الحديث صريح في أن شفاعته صلى الله عليه وسلم تنال كل مات من أمة لا يشرك بالله شيئاً وصاحب  
 الكبيرة كذلك فوجب أن تناله الشفاعة ، والثالث : عن أبي هريرة قال « أتى رسول الله ﷺ  
 يوماً بلحم فرفع إليه الذراع وكانت تعجبه فهش منها نهشة ثم قال : أنا سيد الناس يوم القيامة هل  
 تدرون لم ذلك ؟ قالوا لا يا رسول الله قال يجمع الله الأولين والآخرين في صعيد واحد فيسمعهم  
 الداعي وينفذهم البصر وتدنو الشمس ، فيبلغ الناس من الغم والكرب ما لا يطيقون فيقول  
 بعض الناس لبعض ألا ترون ما أتم فيه ؟ ألا ترون ما قد بلغكم ألا تذهبون إلى من يشفع لكم  
 إلى ربكم ؟ فيقول بعض الناس لبعض : أبوكم آدم فيأتون آدم . فيقولون يا آدم أنت أبو البشر  
 خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه وأمر الملائكة فسجدوا لك اشفع لنا إلى ربك ، ألا ترى  
 ما نحن فيه ألا ترى ما قد بلغنا فيقول لهم : إن ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب مثله قبله ولن  
 يغضب بعده مثله ، وإنه نهاني عن الشجرة فعصيته : نفسى نفسى اذهبوا إلى غيري اذهبوا إلى

نوح فيأتون نوحاً فيقولون يا نوح أنت أول الرسل إلى أهل الأرض وسمك الله عبداً شكوراً  
اشفع لنا إلى ربك ألا ترى إلى ما نحن فيه فيقول لهم إن ربى قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله  
مثله ولن يغضب بعده مثله وإنه كانت لى دعوة دعوتها على قومى اذهبوا إلى غيرى اذهبوا  
إلى ابراهيم فيأتون ابراهيم عليه السلام فيقولون أنت ابراهيم نبي الله وخليله من أهل الأرض  
اشفع لنا إلى ربك ألا ترى إلى ما نحن فيه فيقول لهم ابراهيم إن ربى قد غضب اليوم غضباً لم  
يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله، وذكر كذباته، نفسى نفسى اذهبوا إلى غيرى اذهبوا  
إلى موسى، فيأتون موسى ويقولون يا موسى أنت رسول الله فضلك الله برسالاته وبكلامه على  
الناس اشفع لنا إلى ربك ألا ترى إلى ما نحن فيه فيقول لهم موسى إن ربى قد غضب اليوم غضباً  
لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وإنى قتلت نفساً لم أؤمر بقتلها نفسى نفسى اذهبوا  
إلى غيرى اذهبوا إلى عيسى بن مريم، فيأتون عيسى فيقولون أنت رسول الله وكلمته ألقاها إلى  
مريم وروح منه وكلمت الناس فى المهد اشفع لنا إلى ربك ألا ترى إلى ما نحن فيه؟ فيقول لهم  
عيسى إن ربى قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولم يغضب بعده مثله ولم يذكر له  
ذنبا، نفسى نفسى اذهبوا إلى غيرى، اذهبوا إلى محمد. فيأتونى فيقولون يا محمد أنت رسول  
الله وخاتم النبيين وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، اشفع لنا إلى ربك،  
ألا ترى ما نحن فيه؟ فأنتقل وأستأذن على ربى فيؤذن لى فإذا رأيت ربى وقعت ساجداً  
فيدعنى ماشاء الله أن يدعنى ثم يقول لى: يا محمد ارفع رأسك وقل تسمع وسل تعطه واشفع  
تشفع فأحمد ربى بمحامد علمنيها، ثم أشفع فيجد لى حداً فأدخلهم الجنة، ثم أرجع فإذا رأيت  
ربى تبارك وتعالى وقعت له ساجداً فيدعنى ماشاء الله أن يدعنى، ثم يقول ارفع رأسك وقل  
تسمع وسل تعطه واشفع تشفع، فأحمد ربى بمحامد علمنيها، ثم أشفع فيجد لى حداً فأدخلهم  
الجنة، ثم أرجع فإذا رأيت ربى وقعت له ساجداً فيدعنى ماشاء الله أن يدعنى، ثم يقول يا محمد  
ارفع رأسك وقل تسمع وسل تعطه واشفع تشفع، فأحمد ربى بمحامد علمنيها، ثم أشفع فيجد  
لى حداً فأدخلهم الجنة. ثم أرجع فأقول يارب مابق فى النار إلا من حبسه القرآن أى وجب  
عليه الخلود، وأكثر هذا الخبر مخرج بلفظه فى الصحيحين. قالت المعتزلة الكلام على هذا  
الخبر وأمثاله من وجوه، أحدها: أن هذه الأخبار أخبار طويلة فلا يمكن ضبطها بلفظ الرسول  
صلى الله عليه وسلم، فالظاهر أن الراوى إنما رواها بلفظ نفسه، وعلى هذا التقدير لا يكون  
شئ منها حجة، وثانيها: أنها خبر عن واقعة واحدة وأنها رويت على وجوه مختلفة مع الزيادات  
والنقصانات، وذلك أيضاً مما يطرق التهمة إليها. وثالثها: أنها مشتملة على التشبيه وذلك باطل  
أيضاً يطرق التهمة إليها، ورابعها: أنها وردت على خلاف ظاهر القرآن. وذلك أيضاً يطرق  
التهمة إليها، وخامسها: أنها خبر عن واقعة عظيمة تتوافر الدواعى على نقلها، فلو كان صحيحاً لوجب

بلوغه إلى حد التواتر وحيث لم يكن كذلك فقد تطرقت التهمة لها ، وسادسها : أن الاعتماد على خبر الواحد الذي لا يفيد إلا الظن . في المسائل القطعية غير جازئ . أجاب أصحابنا عن هذه المطاعن بأن كل واحد من هذه الأخبار وإن كان مروياً بالأحاد إلا أنها كثيرة جداً وبينها قدر مشترك واحد وهو خروج أهل العقاب من النار بسبب الشفاعة فيصير هذا المعنى مروياً على سبيل التواتر فيكون حجة والله أعلم . والجواب على جميع أدلة المعتزلة بحرف واحد وهو أن أدلتهم على نفي الشفاعة ، تفيد نفى جميع أقسام الشفاعات ، وأدلتنا على إثبات الشفاعة تفيد إثبات شفاعات خاصة والعام والخاص إذا تعارضتا قدم الخاص على العام فكانت دلائلنا مقدمة على دلائلهم ، ثم إننا نخص كل واحد من الوجوه التي ذكرها بجواب على حدة :

أما (الوجه الأول) وهو التمسك بقوله تعالى ( ولا يقبل منها شفاعة ) فهب أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب إلا أن تخصيص مثل هذا العام بذلك السبب المخصوص يكفي فيه أدنى دليل ، فإذا قامت الدلائل الدالة على وجود الشفاعة وجب المصير إلى تخصيصها .

وأما (الوجه الثاني) وهو قوله تعالى ( ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع ) فالجواب عنه أن قوله ( ما للظالمين من حميم ولا شفيع ) نقيض لقولنا : للظالمين حميم وشفيع ، لكن قولنا للظالمين حميم وشفيع موجبة كلية ، ونقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية ، والسالبة الجزئية يكفى في صدقها تحقق ذلك السلب في بعض الصور ، ولا يحتاج فيه إلى تحقق ذلك السلب في جميع الصور ، وعلى هذا فنحن نقول بموجبه لأن عندنا أنه ليس لبعض الظالمين حميم ولا شفيع يجاب وهم الكفار ، فأما أن يحكم على كل واحد منهم بسلب الحميم والشفيع فلا .

وأما (الوجه الثالث) وهو قوله ( من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة فالجواب عنه ما تقدم في الوجه الأول .

وأما (الوجه الرابع) وهو قوله ( وما للظالمين من أنصار ) فالجواب عنه أنه نقيض لقولنا : للظالمين أنصار وهذه موجبة كلية فقوله ( وما للظالمين من أنصار ) سالبة جزئية فيكون مدلوله سلب العموم وسلب العموم لا يفيد عموم السلب .

وأما (الوجه الخامس) وهو قوله ( فما تنفعهم شفاعة الشافعين ) فهذا وارد في حق الكفار وهو يدل بسبب التخصيص على ضد هذا الحكم في حق المؤمنين .

وأما (الوجه السادس) وهو قوله ( ولا يشفعون إلا لمن ارتضى ) فقد تقدم القول فيه .

وأما (الوجه السابع) وهو قول المسلمين : اللهم اجعلنا من أهل شفاعة محمد ﷺ فالجواب عنه أن عندنا تأثير الشفاعة في جلب أمر مطلوب وأعني به القدر المشترك بين جلب المنافع الزائدة على قدر الاستحقاق ودفع المضار المستحقة على المعاصي ، وذلك القدر المشترك لا يتوقف على كون العبد عاصياً فاندفع السؤال .

وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يَدَّبْحُونَ أَبْنَاءَكُمْ  
وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ ﴿٤٩﴾

وأما (الوجه الثامن) وهو التمسك بقوله (وإن الفجار لفي جحيم) فالكلام عليه سيأتي إن شاء الله تعالى في مسألة الوعيد .

وأما (الوجه التاسع) وهو قوله لم يوجد ما يدل على إذن الله عز وجل في الشفاعة لأصحاب الكبار ، فجوابه أن هذا ممنوع والدليل عليه ما أوردنا من الدلائل الدالة على حصول هذه الشفاعة .  
وأما (الوجه العاشر) وهو قوله في حق الملائكة (فاغفر للذين تابوا) فجوابه ما بينا أن خصوص آخر هذه الآية لا يقدر في عموم أولها .

وأما الأحاديث فهي دالة على أن محمداً ﷺ لا يشفع لبعض الناس ولا يشفع في بعض مواطن القيامة ، وذلك لا يدل على أنه لا يشفع لأحد البتة من أصحاب الكبار ولا أنه يتمتع من الشفاعة في جميع المواطن . والذي نحققه أنه تعالى بين أن أحداً من الشافعين لا يشفع إلا بإذن الله ففعل الرسول لم يكن مأذوناً في بعض المواضع وبعض الأوقات فلا يشفع في ذلك المكان ولا في ذلك الزمان ثم يصير مأذوناً في موضع آخر وفي وقت آخر في الشفاعة فيشفع هناك والله أعلم .

قالت الفلاسفة في تأويل الشفاعة : إن واجب الوجود عام الفيض تام الجود بحيث لا يحصل وإنما لا يحصل لعدم كون القابل مستعداً ، ومن الجائز أن لا يكون الشيء مستعداً لقبول الفيض عن واجب الوجود إلا أن يكون مستعداً لقبول ذلك الفيض من شيء قبله عن واجب الوجود ، فيكون ذلك الشيء كالتوسط بين واجب الوجود وبين ذلك الشيء الأول ، ومثاله في المحسوس أن الشمس لا تضيء إلا للقابل المقابل وسقف البيت لما لم يكن مقابلاً لجرم الشمس لا جرم لم يكن فيه استعداد لقبول النور عن الشمس إلا أنه إذا وضع طست مملوء من الماء الصافي ووقع عليه ضوء الشمس انعكس ذلك الضوء من ذلك الماء إلى السقف فيكون ذلك الماء الصافي مترسماً في وصول النور من قرص الشمس إلى السقف الذي هو غير مقابل للشمس ، وأرواح الأنبياء كالوسائط بين واجب الوجود وبين أرواح عوام الخلق في وصول فيض واجب الوجود إلى أرواح العامة ، فهذا ما قالوه في الشفاعة تفرعاً على أصولهم .

قوله تعالى ﴿ وإذ نجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يدبحون أبناءكم ويستحيون نساءكم وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم ﴾

اعلم أنه تعالى لما قدم ذكر نعمه على نبي إسرائيل إجمالاً بين بعد ذلك أقسام تلك النعم على سبيل التفصيل ليكون أبلغ في التذكير وأعظم في الحجية فكانه قال اذكروا نعمتي واذكروا إذ نجيناكم

وإذ كروا إذ فرقنا بكم البحر وهي إنعامات والمذكور في هذه الآية هو الإنعام الأول. أما قوله (وإذ نجيناكم) فقرى أيضاً أنجيناكم ونجيتكم، قال القفال: أصل الانجاء والنتيجة التخليص وأن بيان الشيء من الشيء حتى لا يتصلا وهما لغتان نجى وأنجى ونجا بنفسه، وقالوا للكان العالي: نجوة لأن من صار إليه نجا أى تخلص ولأن الموضوع المرتفع بائن عما انحط عنه فكأنه متخلص منه. قال صاحب الكشاف: أصل آل أهل ولذلك يصغر بأهيل فأبدلت هاؤه ألفاً وخص استعماله بأولى الخطر والشأن كالمملوك وأشباههم ولا يقال آل الحجام والإسكاف، قال عيسى: الأهل أعم من الآل يقال أهل الكوفة وأهل البلد وأهل العلم ولا يقال آل الكوفة وآل البلد وآل العلم، فكأنه قال: الأهل هم خاصة الشيء من جهة تغلبه عليهم، والآل خاصة الرجل من جهة قرابة أو صحبة. وحكى عن أبي عبيدة أنه سمع فصيحاً يقول: أهل مكة آل الله، أما فرعون فهو علم لمن ملك مصر من العماقة كقيصر وهرقل لملك الروم وكسرى لملك الفرس وتبع الملك اليمين وخاقان لملك الترك، واختلفوا في فرعون من وجهين. أحدهما: أنهم اختلفوا في اسمه فحكى ابن جرير عن قوم أنهم قالوا مصعب بن ريان، وقال ابن إسحق: هو الوليد بن مصعب ولم يكن من الفراعة أحد أشد غلظة ولا أقسى قلباً منه، وذكر وهب بن منبه أن أهل السكتانيين قالوا إن اسم فرعون كان قابوس وكان من القبط، الثاني: قال ابن وهب: إن فرعون يوسف عليه السلام هو فرعون موسى وهذا غير صحيح إذ كان بين دخول يوسف مصر وبين أن دخلها موسى أكثر من أربعمئة سنة، وقال محمد بن إسحق: هو غير فرعون يوسف وإن فرعون يوسف كان اسمه الريان بن الوليد، أما آل فرعون فلا شك أن المراد منه ههنا من كان من قوم فرعون وهم الذين عزموا على إهلاك نبي إسرائيل ليكون تعالى منجياً لهم منهم بما تفضل به من الأحوال التي توجب بقاءهم وهلاك فرعون وقومه، أما قوله تعالى (يسومونكم) فهو من سامه خسفاً إذا أولاه ظلماً، قال عمرو بن كلثوم:

إذا ما الملك سام الناس خسفاً أيينا أن نقر الخسف فينا

وأصله من سام السلعة إذا طلبها، كأنه بمعنى يبغونكم سوء العذاب ويريدونه بكم، والسوء مصدر سام بمعنى السىء يقال أعوذ بالله من سوء الخلق وسوء الفعل يراد قبحهما، ومعنى سوء العذاب والعذاب كله سىء أشده وأصعبه كأن قبحه [زاد] بالإضافة إلى ساء، واختلف المفسرون في المراد من «سوء العذاب» فقال محمد بن إسحق: إنه جعلهم خولا وخداماً له وصنفهم في أعماله أصنافاً، فصنف كانوا يبنون له، وصنف كانوا يحرثون له، وصنف كانوا يزرعون له فهم كانوا في أعماله ومن لم يكن في نوع من أعماله كان يأمر بأن يوضع عليه جزية يؤديها، وقال السدى: كان قد جعلهم في الأعمال القذرة الصعبة مثل كنس المبرز وعمل الطين ونحت الجبال وحكى الله تعالى عن نبي إسرائيل أنهم قالوا لموسى (أوذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ما جئتنا) وقال موسى لفرعون (وتلك نعمة تمنها على أن عبدت نبي إسرائيل). واعلم أن كون الإنسان

تحت يد الغير بحيث يتصرف فيه كما يشاء لاسيما إذا استعمله في الاعمال الشاقة الصعبة القذرة فان ذلك يكون من أشد أنواع العذاب ، حتى أن من هذه حاله ربما تمى الموت فين الله تعالى عظيم نعمه عليهم بأن نجاهم من ذلك ، ثم إنه تعالى أتبع ذلك بنعمة أخرى أعظم منها ، فقال : ( يذبحون أبناءكم ) ومعناه يقتلون الذكور من الأولاد دون الإناث . وههنا أمحاء :

البحث الأول : أن ذبح الذكور دون الإناث مضرة من وجوه أحدها : أن ذبح الأبناء يقتضى فناء الرجال ، وذلك يقتضى انقطاع النسل ، لأن النساء إذا انفردن فلا تأثير لهن البتة في ذلك ، وذلك يفضى آخر الأمر إلى هلاك الرجال والنساء ، وثانيها : أن هلاك الرجال يقتضى فساد مصالح النساء في أمر المعيشة فان المرأة لتتمنى وقد انقطع عنها تمهد الرجال وقيامهم بأمرها الموت ، لما قد يقع إليها من نكد العيش بالانفراد فصارت هذه الخصلة عظيمة في المحن ، والتجاة منها في العظم تكون بحسبها ، وثالثها : أن قتل الولد عقيب الحمل الطويل وتحمل الكد والرجاء القوي في الانتفاع بالمولود من أعظم العذاب ، لأن قتله والحالة هذه أشد من قتل من بقى المدة الطويلة مستمتعا به مسرورا بأحواله فنعمة الله في التخليص لهم من ذلك بحسب شدة المحنة فيه ، ورابعها : أن الأبناء أحب إلى الوالدين من البنات ، ولذلك فان أكثر الناس يستقبلون البنات ويكرهونهن وإن كثرت ذكراهن ، ولذلك قال تعالى ( وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم يتوارى من القوم من سوء ما بشر به ) الآية ، ولذلك نهى العرب عن الوأد بقوله ( ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق ) وإنما كانوا يثنون الإناث دون الذكور ، وخامسها : أن بقاء النسوان بدون الذكران يوجب صيرورتهن مستفرشات الأعداء وذلك نهاية الذل والهوان .

البحث الثاني : ذكر في هذه السورة « يذبحون » بلا واو وفي سورة ابراهيم ذكره مع الواو ، والوجه فيه أنه إذا جعل قوله ( يسومونكم سوء العذاب ) مفسرا بقوله ( يذبحون أبناءكم ) لم يحتج إلى الواو ، وأما إذا جعل قوله ( يسومونكم سوء العذاب ) مفسرا بسائر التكاليف الشاقة سوى الذبح وجعل الذبح شيئا آخر سوى سوء العذاب احتج فيه إلى الواو ، وفي الموضعين يحتمل الوجهين إلا أن الفائدة التي يجوز أن تكون هي المقصودة من ذكر حرف العطف في سورة ابراهيم أن يقال : إنه تعالى قال قبل تلك الآية ( ولقد أرسلنا موسى بآياتنا أن أخرج قومك من الظلمات إلى النور وذكرهم بأيام الله ) والتذكير بأيام الله لا يحصل إلا بتعديد نعم الله تعالى فوجب أن يكون المراد من قوله ( يسومونكم سوء العذاب ) نوعا من العذاب ، والمراد من قوله ( ويذبحون أبناءكم ) نوعا آخر ليكون التخلص منهما نوعين من النعمة . فلهذا وجب ذكر العطف هناك ، وأما في هذه الآية لم يرد الأمر إلا بتذكير جنس النعمة وهي قوله ( اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم ) فسواء كان المراد من سوء العذاب هو الذبح أو غيره كان تذكير جنس النعمة حاصلًا فظهر الفرق .

البحث الثالث : قال بعضهم أراد بقوله ( يذبحون أبناءكم ) الرجال دون الأطفال ليكون



في مقابلة النساء إذ النساء هن البالغات ، وكذا المراد من الأبناء هم الرجال البالغون قالوا إنه كان يأمر بقتل الرجال الذين يخاف منهم الخروج عليه والتجمع لإفساد أمره . وأكثر المفسرين على أن المراد بالآية الأطفال دون البالغين ، وهذا هو الأولى لوجوه ( الأول ) حملا للفظ الأبناء على ظاهره ( الثاني ) أنه كان يتعذر قتل جميع الرجال على كثرتهم ( الثالث ) أنهم كانوا محتاجين إليهم في استعماهم في الصنائع الشاقة ( الرابع ) أنه لو كان كذلك لم يكن لإلقاء موسى عليه السلام في التابوت حال صغره معنى أما قوله وجب حمله على الرجال ليكون في مقابلة النساء ففيه جوابان : ( الأول ) أن الأبناء لما قتلوا حال الطفولية لم يصيروا رجالا فلم يجز إطلاق اسم الرجال عليهم أما البنات لما لم يقتلن بل وصلن إلى حد النساء جاز إطلاق اسم النساء عليهن ( الثاني ) قال بعضهم المراد بقوله ( ويستحيون نساءكم ) أى يفتشون حياء المرأة أى فرجها هل بها حمل أم لا ، وأبطل ذلك بأن ما في بطونهن إذا لم يكن للعيون ظاهراً لم يعلم بالفتيش ولم يوصل إلى استخراجها باليد . ( البحث الرابع ) في سبب قتل الأبناء ذكروا فيه وجوهاً . أحدها : قول ابن عباس رضى الله عنهما أنه وقع إلى فرعون وطبقته ما كان الله وعد إبراهيم أن يجعل في ذريته أنبياء وملوكا يخافوا ذلك وانفقت كلمتهم على إعداد رجال معهم الشفاريطوفون في بنى إسرائيل فلا يجدون مولوداً ذكراً إلا ذبحوه فلما رأوا أن كبارهم يموتون وصغارهم يذبحون خافوا الفناء فحيث لا يجدون من يباشر الأعمال الشاقة فصاروا يقتلون عاما دون عام ( وثانيها ) قول السدى : إن فرعون رأى ناراً أقبلت من بيت المقدس حتى اشتملت على بيوت مصر فأحرقت القبط وتركت بنى إسرائيل فدعا فرعون السكينة وسألهم عن ذلك ؟ فقالوا يخرج من بيت المقدس من يكون هلاك القبط على يده ، وثالثها : أن المنجمين أخبروا فرعون بذلك وعينوا له السنة فلماذا كان يقتل أبناءهم في تلك السنة والأقرب هو الأول لأن الذى يستفاد من علم التعبير وعلم النجوم لا يكون أمراً مفصلاً وإلا قدح ذلك في كون الإخبار عن الغيب معجزاً بل يكون أمراً مجحلاً والظاهر من حال العاقل أن لا يقدم على مثل هذا الأمر العظيم بسببه ، فإن قيل إن فرعون كان كافراً بالله فكان بأن يكون كافراً بالرسول أولى ، وإذا كان كذلك فكيف يمكن أن يقدم على هذا الأمر العظيم بسبب إخبار إبراهيم عليه السلام عنه . قلنا لعل فرعون كان عارفاً بالله وبصدق الأنبياء إلا أنه كان كافراً ككفر الجحود والعدا أو يقال إنه كان شاكاً متحيراً في دينه وكان يجوز صدق إبراهيم عليه السلام فأقدم على ذلك الفعل احتياطاً .

( البحث الخامس ) اعلم أن الفائدة في ذكر هذه النعمة من وجوه . أحدها : أن هذه الأشياء التى ذكرها الله تعالى لما كانت من أعظم ما يمتحن به الناس من جهة الملوك والظلمة صارت تلخيص الله إليهم من هذه المحن من أعظم النعم وذلك لأنهم عاينوا هلاك من حاول إهلاكهم وشاهدوا ذل من بالغ في إذلالهم ولا شك في أن ذلك من أعظم النعم وتمظيم النعمة يوجب الانقياد والطاعة ويقتضى نهاية قبح المخالفة والمعاندة فلماذا سبب ذكر الله تعالى هذه النعمة العظيمة مبالغة في إلزام الحجج عليهم وقطعاً لعذرهم . وثانيها : أنهم لما عرفوا أنهم كانوا في نهاية الذل وكان خصمهم في نهاية

وإذ فرقنا بكم البحر فأنجيناكم وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون ﴿٥٠﴾

العز إلا أنهم كانوا محقين وكان خصمهم مبطلا لا جرم زال ذل المحقين وبطل عز المبطلين ، فكأنه تعالى قال لا تغتروا بفقر محمد وقلة أنصاره في الحال فإنه محق لا يد وأن ينقلب العز إلى جانبه والذل إلى جانب أعدائه ، وثالثها : أن الله تعالى نه بذلك على أن الملك بيد الله يؤتیه من يشاء ، فليس للانسان أن يغتر بجز الدنيا بل عليه السعى في طلب عز الآخرة . أما قوله تعالى ( وفي ذلكم بلاه من ربكم عظيم ) قال القفال : أصل الكلمة من الابتلاء وهو الاختبار والامتحان قال تعالى ( ونبلوكم بالشر والخير فتنة ) وقال ( وبلوناهم بالحسنات والسيئات ) والبلوى واقعة على النوعين فيقال للنعمة بلاه وللحنة الشديدة بلاه والآخر أن يقال في الخير إبلاء وفي الشر بلاه وقد يدخل أحدهما على الآخر . قال زهير :

جزى الله بالإحسان ما فعلا بكم وأبلاهما خير البلاء الذي يبلى

إذا عرفت هذا فنقول : البلاء ههنا هو المحنة إن أشير بلفظ « ذلكم » إلى صنع فرعون والنعمة إن أشير به إلى الإنجاء وحمله على النعمة أولى لأنها هي التي صدرت من الرب تعالى ولأن موضع الحجية على اليهود إنعام الله تعالى على أسلافهم .

قوله تعالى ﴿ وإذ فرقنا بكم البحر فأنجيناكم وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون ﴾

هذا هو النعمة الثانية ، وقوله ( فرقنا ) أى فصلنا بين بعضه وبعض حتى صارت فيه مسالك لكم وقرى . ( فرقنا ) بالتشديد بمعنى فصلنا يقال فرق بين الشيتين وفرق بين الأشياء لأن المسالك كانت اثنتي عشرة على عدد الأسباط فإن قلت : ما معنى ( بكم ) ؟ قلنا فيه وجهان ، أحدهما : أنهم كانوا يسلكونه ويتفرق الماء عند سلوكهم فكأنما فرقهم كما يفرق بين الشيتين بما توسط بينهما ، الثاني : فرقناه بسبيكم وبسبب إنجائكم ثم ههنا أمحاث :

﴿ البحث الأول ﴾ روى أنه تعالى لما أراد إغراق فرعون والقبط وبلغهم الحال في معلوم الله أنه لا يؤمن أحد منهم أمر موسى عليه السلام بنى إسرائيل أن يستعبروا حلى القبط ، وذلك لغرضين . أحدهما : ليخرجوا خلفهم لأجل المال ، والثاني : أن تبقى أموالهم في أيديهم ثم نزل جبريل عليه السلام بالعشى وقال لوسى : أخرج قومك ليلا ، وهو المراد من قوله ( وأوحينا إلى موسى أن أسر بعبادى ) وكانوا ستمائة ألف نفس لأنهم كانوا اثني عشر سبطا كل سبط خمسون ألفا فلما خرج موسى عليه السلام بنى إسرائيل بلغ ذلك فرعون فقال لا تتبعوهم حتى يصبح الديك ( قال الراوى ) فولله ما صاح ليلته دبك فلما أصبحوا دعا فرعون بشاة فذبحت ثم قال لا أفرغ من تناول كبد هذه الشاة حتى يجتمع إلى ستمائة ألف من القبط ، وقال قتادة : اجتمع إليه ألف ألف

وما تئنا ألف نفس كل واحد منهم على فرس حصان فتبعوهم نهارا . وهو قوله تعالى (فأتبعوهم مشرقين) أى بعد طلوع الشمس (فلما تراءى الجمعان قال أصحاب موسى إنا لمدركون) فقال موسى (كلا إن معى ربي سيهدين) فلما سار بهم موسى وأتى البحر قال له يوشع بن نون: ابن أمرك ربك فقال موسى إلى أمامك وأشار إلى البحر فأقحم يوشع بن نون فرسه في البحر فكان يمشى في الماء حتى بلغ الغمر فسبح الفرس وهو عليه ثم رجع وقال له يا موسى ابن أمرك ربك؟ فقال البحر، فقال والله ما كذبت ففعل ذلك ثلاث مرات فأوحى الله إليه (أن اضرب بعصاك البحر فانقلب فكان كل فرق كالطود العظيم) فانشق البحر اثني عشر جبلا في كل واحد منها طريق فقال له ادخل فكان فيه وحل فهبت الصبا فجفف البحر وكل طريق فيه حتى صار طريقاً يابساً كما قال تعالى (فاضرب لهم طريقاً في البحر يبساً) فأخذ كل سبط منهم طريقاً ودخلوا فيه فقالوا لموسى إن بعضنا لا يرى صاحبه فضرب موسى عصاه على البحر فصار بين الطرق منافذ وكوى فرأى بعضهم بعضاً ثم أتبعهم فرعون فلما بلغ شاطئ البحر رأى إبليس واقفاً فنهاه عن الدخول فهم بأن لا يدخل البحر فجاء جبريل عليه السلام على حجرة فتقدم فرعون وهو كان على فحل فتبعه فرس فرعون ودخل البحر فلما دخل فرعون البحر صاح ميكائيل بهم ألحقوا آخركم بأولكم فلما دخلوا البحر بالكلية أمر الله الماء حتى نزل عليهم فذلك قوله تعالى (وأغرقنا آل فرعون وأتم تنظرون) وقيل كان ذلك اليوم يوم عاشوراء فصام موسى عليه السلام ذلك اليوم شكراً لله تعالى .

(البحث الثاني) اعلم أن هذه الواقعة تضمنت نعماً كثيرة في الدين والدنيا أما نعم الدنيا في حق موسى عليه السلام فهي من وجوه (أحدها) أنهم لما وقعوا في ذلك المضيق الذي من وراءهم فرعون وجنوده وقدامهم البحر فان توقفوا أدركهم العدو وأهلكهم بأشد العذاب وإن ساروا غرقوا فلاخوف أعظم من ذلك ثم إن الله نجاهم بخلق البحر فلا فرج أشد من ذلك (وثانيها) أن الله تعالى خصهم بهذه النعمة العظيمة والمعجزة الباهرة، وذلك سبب لظهور كرامتهم على الله تعالى (وثالثها) أنهم شاهدوا أن الله تعالى أهلك أعداءهم ومعلوم أن الخلاص من مثل هذا البلاء من أعظم النعم فكيف إذا حصل معه ذلك الأكرام العظيم وإهلاك العدو (ورابعها) أن أورثهم أرضهم وديارهم ونعمهم وأموالهم (وخامسها) أنه تعالى لما أغرق آل فرعون فقد خلص بنى إسرائيل منهم، وذلك نعمة عظيمة لأنه كان خائفاً منهم ولو أنه تعالى خلص موسى وقومه من تلك الورطة وما أهلك فرعون وقومه لكان الخوف باقياً من حيث إنه ربما اجتمعوا واحتالوا بحيلة وقصدوا إيذاء موسى عليه السلام وقومه ولكن الله تعالى لما أغرقهم فقد حسم مادة الخوف بالكلية (وسادسها) أنه وقع ذلك الاغراق بمحض من بنى إسرائيل وهو المراد من قوله تعالى (وأتم تنظرون) وأما نعم الدين في حق موسى عليه السلام فمن وجوه (أحدها) أن قوم موسى لما شاهدوا تلك المعجزة الباهرة زالت عن قلوبهم الشكوك والشبهات، فإن دلالة مثل هذا المعجز

على وجود الصانع الحكيم وعلى صدق موسى عليه السلام تقرب من العلم الضروري فكأنه تعالى رفع عنهم تحمل النظر الدقيق والاستدلال الشاق ( وثانيتها ) أنهم لما عاينوا ذلك صار داعياً لهم إلى الثبات على تصديق موسى والإقناب له وصار ذلك داعياً لقوم فرعون إلى ترك تكذيب موسى عليه السلام والإقدام على تكذيب فرعون ( وثالثها ) أنهم عرفوا أن الأمور بيد الله فانه لا عز في الدنيا أكمل مما كان لفرعون ولا شدة أشد مما كانت بيني لإسرائيل ، ثم إن الله تعالى في لحظة واحدة جعل العزيز ذليلاً والذليل عزيزاً ، وذلك يوجب انقطاع القلب عن علائق الدنيا والإقبال بالكلية على خدمة الخالق والتوكل عليه في كل الأمور ، وأما النعم الحاصلة لامة محمد ﷺ من ذكر هذه القصة فكثيرة ( أحدها ) أنه كالحجة لمحمد ﷺ على أهل الكتاب لأنه كان معلوماً من حال محمد عليه الصلاة والسلام أنه كان أمياً لم يقرأ ولم يكتب ولم يخاطب أهل الكتاب فاذا أورد عليهم من أخبارهم المفصلة ما لا يعلم إلا من الكتب علموا أنه أخبر عن الوحي وأنه صادق فصار ذلك حجة له عليه السلام على اليهود وحجة لنا في تصديقه ( وثانيتها ) أنا إذا تصورنا ماجرى لهم وعليهم من هذه الأمور العظيمة علمنا أن من خالف الله شق في الدنيا والآخرة ومن أطاعه فقد سعد في الدنيا والآخرة فصار ذلك مرغباً لنا في الطاعة ومنفراً عن المعصية ( وثالثها ) أن أمة موسى عليه السلام مع أنهم خصوا بهذه المعجزات الظاهرة والبراهين الباهرة فقد خالفوا موسى عليه السلام في أمور حتى قالوا ( اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة ) وأما أمة محمد ﷺ فعلموا أن معجزتهم هي القرآن الذي لا يعرف كونه معجزاً إلا بالدلائل الدقيقة انقادوا لمحمد صلى الله عليه وسلم وما خالفوه في أمر البتة ، وهذا يدل على أن أمة محمد صلى الله عليه وسلم أفضل من أمة موسى عليه السلام . وبقي على الآية سؤالان :

( السؤال الأول ) أن فلق البحر في الدلالة على وجود الصانع القادر وفي الدلالة على صدق موسى كالامر الضروري فكيف يجوز فعله في زمان التكليف ؟ والجواب أما على قولنا فظاهر ، وأما المعتزلة فقد أجاب الكعبي الجواب الكلي بأن في المكلفين من يبعد عن الفطنة والذكاء ويختص بالبلادة وعامة بني إسرائيل كانوا كذلك فاحتاجوا في التنبيه إلى معانيه الآيات العظام كفلق البحر ورفع الطور وإحياء الموتى ، ألا ترى أنهم بعد ذلك مروا بقوم يعكفون على أصنام لهم فقالوا ( يا موسى اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة ) وأما العرب فخالفهم بخلاف ذلك لأنهم كانوا في نهاية الكمال في العقول فلا جرم اقتصر الله تعالى معهم على الدلائل الدقيقة والمعجزات اللطيفة .

( السؤال الثاني ) أن فرعون لما شاهد فلق البحر وكان عاقلاً فلا بد وأن يعلم أن ذلك ما كان من فعله بل لا بد من قادر عالم مخالف لسائر القادرين فكيف بقى على الكفر مع ذلك ؟ فان قلت إنه كان عارفاً بربه لإدائه كان كافراً على سبيل العناد والجحود . قلت فاذا عرف ذلك قبله فكيف استنار توريط نفسه في المهلكة ودخول البحر مع أنه كان في تلك الساعة كالمضطر

وَإِذْ وَاَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْنَا الْعَجَلَ مِنَ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ ﴿٥١﴾  
ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٥٢﴾

إلى العلم بوجود الصانع وصدق موسى عليه السلام ، والجواب : حب الشيء يعنى ويصم حبه الجاه والتليس حمله على اقتحام تلك المهلكة .

وأما قوله تعالى ( وأنتم تنظرون ) فقيه وجوه ( أحدها ) أنكم ترون النظام أمواج البحر بفرعون وقومه ( وثانيها ) أن قوم موسى عليه السلام سألوه أن يرهم الله تعالى حالهم فسأل موسى عليه السلام ربه أن يرهم إياهم فلفظهم البحر ألف ألف ومائتي ألف نفس وفرعون معهم فنظروا إليهم طافين وإن البحر لم يقبل واحداً منهم لشؤم كفرهم فهو قوله تعالى ( فاليوم ننجيك بيدك لتكون لمن خلفك آية ) أى نخرجك من مضيق البحر إلى سعة الفضاء ليراك الناس وتكون عبرة لهم ( وثالثها ) أن المراد وأنتم بالقرب منهم حيث تواجهونهم وتقابلونهم وإن كانوا لا يرونهم بأبصارهم ، قال الفراء ، وهو مثل قولك لقد ضربتك وأهلك ينظرون إليك فما أغاثوك تقول ذلك إذا قرب أهله منه وإن كانوا لا يرونه ومعناه راجع إلى العلم .

قوله تعالى ( وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة ثم اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون . ثم عفوونا عنكم من بعد ذلك لعلكم تشكرون )

اعلم أن هذا هو الإتمام الثالث . فأما قوله تعالى ( وإذ واعدنا ) فقرأ أبو عمرو ويعقوب وإذ واعدنا موسى بغير ألف في هذه السورة وفي الأعراف وطه وقرأ الباقون واعدنا بالألف في المواضع الثلاثة فأما بغير ألف فوجه ظاهر لأن الوعد كان من الله تعالى والمواعدة مفاعلة ولا بد من اثنين ، وأما بالألف فله وجوه ( أحدها ) أن الوعد وإن كان من الله تعالى فقبوله كان من موسى عليه السلام وقبول الوعد يشبه الوعد لأن القابل للوعد لا بد وأن يقول أفعل ذلك ، ( وثانيها ) قال الفعال لا يبعد أن يكون الأدمى يعد الله ويكون معناه يعاهد الله ( وثالثها ) أنه أمر جرى بين اثنين فجاز أن يقال واعدنا ( ورابعها ) وهو الأقوى أن الله تعالى وعده الوحي وهو وعد الله المحيي للبيئات إلى الطور ، أما موسى فقيه وجوه ( أحدها ) وزنه فعلى والميم فيه أصلية أخذت من ماس يميس إذا تبختر في مشيته وكان موسى عليه السلام كذلك ( وثانيها ) وزنه مفعل فالميم فيه زائدة وهو من أوسيت الشجرة إذا أخذت ما عليها من الورق وكأنه سمي بذلك لصلعه ، وثالثها : أنها كلمة مركبة من كلمتين بالعبرانية فهو الماء بلسانهم ، وسى هو الشجر ، وإنما سمي بذلك لأن أمه جعلته في التابوت حين خافت عليه من فرعون فألقته في البحر فدفعته أمواج البحر حتى أدخلته بين أشجار عند بيت فرعون فخرجت جوارى آسية

امرأة فرعون يغتسلن فوجدن التابوت فأخذنه فسمى باسم المكان الذي أصيب فيه وهو الماء والشجر . واعلم أن الوجين الأولين فاسدان جداً ، أما الأول فلأن بني إسرائيل والقبط ما كانوا يتكلمون بلغة العرب فلا يجوز أن يكون مرادهم ذلك ، وأما الثاني فلأن هذه اللفظة اسم علم واسم العلم لا يفيد معنى في الذات والأقرب هو الوجه الثالث وهو أمر معتاد بين الناس فأما نسبه صلى الله عليه وسلم فهو موسى بن عمران بن بصير بن قاهث بن لاوى بن يعقوب بن اسحق ان ابراهيم عليهم السلام . أما قوله تعالى ( أربعين ليلة ) ففيه أبحاث :

البحث الأول : أن موسى عليه السلام قال لبني إسرائيل إن خرجنا من البحر سلمين أيتكم من عند الله بكتاب يبين لكم فيه ما يجب عليكم من الفعل والترك ، فلما جاوز موسى البحر ببني إسرائيل وأغرق الله فرعون قالوا : يا موسى ائتنا بذلك الكتاب الموعود فذهب إلى ربه ووعدهم أربعين ليلة وذلك قوله تعالى ( وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة ) واستخلف عليهم هرون ومكث على الطور أربعين ليلة وأزل الله التوراة عليه في الألواح ، وكانت الألواح من زبرجد فقربه الرب نجياً وكلمه من غير واسطة وأسمعه صرير القلم ، قال أبو العالية : وبلغنا أنه لم يحدث حدثاً في الأربعين ليلة حتى هبط من الطور .

البحث الثاني : إنما قال أربعين ليلة لأن الشهور تبدأ من الليالي .

البحث الثالث : قوله تعالى ( وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة ) معناه واعدنا موسى انقضاء أربعين ليلة كقولهم : اليوم أربعون يوماً منذ خرج فلان ، أي تمام الأربعين ، والحاصل أنه حذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه ، كما في قوله تعالى ( وأسأل القرية ) وأيضاً فليس المراد انقضاء أي أربعين كان ، بل أربعين معيناً وهو الثلاثون من ذى القعدة والعشر الأول من ذى الحجة لأن موسى عليه السلام كان عالماً بأن المراد هو هذه الأربعين ، وأيضاً فقوله تعالى ( وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة ) يحتمل أن يكون المراد أنه وعد قبل هذه الأربعين أن يجيء إلى الجبل هذه الأربعين حتى تنزل عليه التوراة ، ويحتمل أن يكون المراد أنه أمر بأن يجيء إلى الجبل هذه الأربعين ووعد بأنه ستنزل عليه بعد ذلك التوراة ، وهذا الاحتمال الثاني هو المتأيد بالإخبار .

البحث الرابع : قوله ههنا ( وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة ) يفيد أن المواعدة كانت من أول الأمر على الأربعين ، وقوله في الأعراف ( وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر ) يفيد أن المواعدة كانت في أول الأمر على الثلاثين فكيف التوفيق بينهما ؟ أجاب الحسن البصرى فقال ليس المراد أن وعده كان ثلاثين ليلة ثم بعد ذلك وعده بعشر لكنه وعده أربعين ليلة جميعاً ، وهو كقوله ( ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ) .

أما قوله تعالى ( ثم اتخذتم العجل من بعده ) ففيه أبحاث :

البحث الأول : إنما ذكر لفظة ( ثم ) لأنه تعالى لما واعد موسى حضور الميقات لإزالة التوراة عليه بحضرة السبعين ، وأظهر في ذلك درجة موسى عليه السلام وفضيلة بنى إسرائيل ليكون ذلك تنبيهاً للحاضرين على علو درجاتهم وتعريفاً للغائبين وتكملة للدين ، كان ذلك من أعظم النعم فلما أتوا عقيب ذلك بأقبح أنواع الجهل والكفر كان ذلك في محل اتمعجب فهو كمن يقول إننى أحسنت إليك وفعلت كذا وكذا ، ثم إنك تقصدنى بالسوء والإيذاء .

البحث الثانى : قال أهل السير إن الله تعالى لما أغرق فرعون ووعد موسى عليه السلام إنزال التوراة عليه قال موسى لأخيه هرون ( اخلفنى فى قومى وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين ) فلما ذهب موسى إلى الطور ، وكان قد بقى مع بنى إسرائيل الثياب والحلى الذى استعاروه من القبط قال لهم هرون إن هذه الثياب والحلى لا تحل لكم فأحرقوها لجمعوا ناراً وأحرقوها ، وكان السامرى فى مسيره مع موسى عليه السلام فى البحر نظر إلى حافر دابة جبريل عليه السلام حين تقدم على فرعون فى دخول البحر فقبض قبضة من تراب حافر تلك الدابة ، ثم إن السامرى أخذ ما كان معه من الذهب والفضة وصور منه عجلاً وألقى ذلك فيه التراب فخرج منه صوت كأنه الخوار فقال للقوم ( هذا الهكموه موسى ) فاتخذ القوم إلهاً لأنفسهم فهذا ما فى الرواية ولقائل أن يقول : الجمع العظيم من العقلاء لا يجوز أن يتفقوا على ما يعلم فساده ببدية العقل وهذه الحكاية كذلك لوجوه : أحدها : أن كل عاقل يعلم ببدية عقله أن الصنم المتخذ من الذهب الذى لا يتحرك ولا يحس ولا يعقل يستحيل أن يكون إله السموات والأرض ، وهب أنه ظهر منه خوار ولكن هذا القدر لا يصلح أن يكون شبهة فى قلب أحد من العقلاء فى كونه إلهاً ، وثانيها : أن القوم كانوا قد شاهدوا قبل ذلك من المعجزات القاهرة التى تكون قريبة من حد الإجماع فى الدلالة على الصانع وصدق موسى عليه السلام ، فمع قوة هذه الدلالة وبلوغها إلى حد الضرورة ومع أن صدور الخوار من ذلك العجل المتخذ من الذهب يستحيل أن يقتضى شبهة فى كون ذلك الجسم المصوت إلهاً . والجواب : هذه الواقعة لا يمكن تصحيحها إلا على وجه واحد ، وهو أن يقال إن السامرى ألقى إلى القوم أن موسى عليه السلام إنما قدر على ما أتى به لأنه كان يتخذ طلسمات على قوى فلكية وكان يقدر بواسطتها على هذه المعجزات ، فقال السامرى للقوم : وأنا أتخذ لكم طلسماً مثل طلسمه وروح عليهم ذلك بأن جعله بحيث خرج منه صوت يجيب فأطمعهم فى أن يصيروا مثل موسى عليه السلام فى الإتيان بالخوارق ، أو لعل القوم كانوا مجسمة وحلوية فجوزوا حلول الإله فى بعض الأجسام فلذلك وقعوا فى تلك الشبهة .

( البحث الثالث ) هذه القصة فيها فرائد : أحدها : أنها تدل على أن أمة محمد صلى الله عليه وسلم خير الأمم ، لأن أولئك اليهود مع أنهم شاهدوا تلك البراهين القاهرة اغتروا بهذه الشبهة الركيكة جداً ، وأما أمة محمد صلى الله عليه وسلم فانهم مع أنهم محتاجون فى معرفة كون القرآن

معجزاً إلى الدلائل الدقيقة لم يفتروا بالشبهات القوية العظيمة ، وذلك يدل على أن هذه الأمة خير من أولئك وأكمل عقلاً وأزكى خاطراً منهم ( وثانها ) أنه عليه الصلاة والسلام ذكر هذه الحكاية مع أنه لم يتعلم علماً ، وذلك يدل على أنه عليه الصلاة والسلام استفادها من الوحي ( وثالثها ) فيه تحذير عظيم من التقليد والجهل بالدلائل فإن أولئك الأفوام لو أنهم عرفوا الله بالدليل معرفة تامة لما وقعوا في شبهة السامري ( ورابعها ) في تسليية النبي ﷺ بما كان يشاهد من مشركي العرب واليهود والنصارى بالخلاف عليه وكأنه تعالى أمره بالصبر على ذلك كما صبر موسى عليه الصلاة والسلام في هذه الواقعة النكدة فانهم بعد أن حلصهم الله من فرعون وأراهم المعجزات العجيبة من أول ظهور موسى إلى ذلك الوقت اغتروا بتلك الشبهة الركيكة ، ثم إن موسى عليه السلام صبر على ذلك فلأن يصبر محمد عليه الصلاة والسلام على أذية قومه كان ذلك أولى ( وخامسها ) أن أشد الناس مجادلة مع الرسول ﷺ وعداوة له هم اليهود فكانه تعالى قال إن هؤلاء إنما يفتخرون بأسلافهم ، ثم إن أسلافهم كانوا في البلادة والجهالة والعدا إلى هذا الحد فكيف هؤلاء الاخلاف .

أما قوله تعالى ( وأنتم ظالمون ) ففيه أبحاث :

( البحث الأول ) في تفسير الظلم وفيه وجهان ( الأول ) قال أبو مسلم الظلم في أصل اللغة هو النقص قال الله تعالى ( كلنا الجنتين آتت أكلها ولم تظلم منه شيئاً ) والمعنى أنهم لما تركوا عبادة الخالق المحيي المميت واشتغلوا بعبادة العجل فقد صاروا ناقصين في خيرات الدين والدنيا ( الثاني ) أن الظلم في عرف الشرع عبارة عن الضرر الخالي من نفع يزيد عليه ودفع مضرة أعظم منه والاستحقاق عن الغير في علمه أو ظنه ، فإذا كان الفعل بهذه الصفة كان فاعله ظالماً ثم إن الرجل إذا فعل ما يؤديه إلى العقاب والنار قيل إنه ظالم نفسه وإن كان في الحال نفعاً ولذة كما قال تعالى ( إن الشرك لظلم عظيم ) وقال ( فمنهم ظالم لنفسه ) ولما كانت عبادتهم لغير الله شركاً و [ كان الشرك ] مؤدياً إلى النار سمي ظالماً .

( البحث الثاني ) استدلت المعتزلة بقوله ( وأنتم ظالمون ) على أن المعاصي ليست بخلق الله تعالى من وجوه ( أحدها ) أنه تعالى ذمهم عليها ولو كانت مخلوقة لله تعالى لما استحق الذم إلا من فعلها ( وثانها ) أنها لو كانت بإرادة الله تعالى لكانوا مطيعين لله تعالى بفعلها لأن الطاعة عبارة عن فعل المراد ( وثالثها ) لو كان العصيان مخلوقاً لله تعالى لكان الذم بسببه يجرى بجرى الذم بسبب كونه أسود وأبيض وطويلاً وقصيراً ، والجواب : هذا تمسك بفعل المدح والذم وهو معارض بمسألتي الداعي والعلم وقد تقدم ذلك مراراً .

( البحث الثالث ) في الآية تنبيه على أن ضرر الكفر لا يعود إلا عليهم لأنهم ما استفادوا بذلك إلا أنهم ظلموا أنفسهم ، وذلك يدل على أن جلال الله منزّه عن الاستكمال بطاعة الاتقياء والانتقاص بمعصية الأشقياء .



## وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿٥٣﴾

أما قوله تعالى (ثم عفونا عنكم من بعد ذلك) فقالت المعتزلة المراد ثم عفونا عنكم بسبب إتيانكم بالتوبة وهي قتل بعضهم بعضاً ، وهذا ضعيف من وجهين (الأول) أن قبول التوبة واجب عقلاً فلو كان المراد ذلك لما جاز عده في معرض الانعام لأن أداء الواجب لا يعد من باب الانعام والمقصود من هذه الآيات تعديد نعم الله تعالى عليهم (الثاني) أن العفو اسم لإسقاط العقاب المستحق فأما إسقاط ما يجب إسقاطه فذاك لا يسمى عفواً ألا ترى أن الظالم لما لم يجز له تعذيب المظلوم ، فإذا ترك ذلك العذاب لا يسمى ذلك الترك عفواً فكذا ههنا ، وإذا ثبت هذا فنقول لا شك في حصول التوبة في هذه الصورة لقوله تعالى (فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم) وإذا كان كذلك دلت هذه الآية على أن قبول التوبة غير واجب عقلاً ، وإذا ثبت ذلك ثبت أيضاً أنه تعالى قد أسقط عقاب من يجوز عقابه عقلاً وشرعاً ، وذلك أيضاً خلاف قول المعتزلة ، وإذا ثبت أنه تعالى عفا عن كفار قوم موسى فلأن يعفو عن فساق أمة محمد ﷺ مع أنهم (خير أمة أخرجت للناس) كان أولى .

أما قوله تعالى (لعلكم تشكرون) فاعلم أن الكلام في تفسير «لعل» قد تقدم في قوله (لعلكم تتقون) وأما الكلام في حقيقة الشكر وماهيته فطويل وسيجيء إن شاء الله تعالى ، ثم قالت المعتزلة إنه تعالى بين أنه إنما عفا عنهم ولم يؤاخذهم لكي يشكروا ، وذلك يدل على أنه تعالى لم يرد منهم إلا الشكر ، الجواب : لو أراد الله تعالى منهم الشكر لآراد ذلك إما بشرط أن يحصل للشاكر داعية الشكر أو لا بهذا الشرط ، والأول باطل إذ لو آراد ذلك بهذا الشرط فإن كان هذا الشرط من العبد لزم افتقار الداعية إلى داعية أخرى ، وإن كان من الله فحيث خلق الله الداعي حصل الشكر لا محالة وحيث لم يخلق الداعي استحال حصول الشكر ، وذلك ضد قول المعتزلة وإن آراد حصول الشكر منه من غير هذه الداعية فقد آراد منه المحال لأن الفعل بدون الداعي محال فثبت أن الإشكال وارد عليهم أيضاً والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون ﴾

اعلم أن هذا هو الإنعام الرابع والمراد من الفرقان يحتمل أن يكون هو التوراة وأن يكون شيئاً داخل في التوراة وأن يكون شيئاً خارجاً عن التوراة فهذه أقسام ثلاثة لا مزيد عليها وتقرير الاحتمال الأول أن التوراة لها صفتان كونها كتاباً منزلاً وكونها فرقاناً تفرق بين الحق والباطل فهو كقولك رأيت الغيث والليث تريد الرجل الجامع بين الجود والجرأة ونظيره قوله تعالى (ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياءً وذكرآ) وأما تقرير الاحتمال الثاني فهو أن يكون المراد من الفرقان ما في التوراة من بيان الدين لأنه إذا أبان ظهر الحق متميزاً من

لباطل ، فالمراد من الفرقان بعض ما في التوراة وهو بيان أصول الدين وفروعه . وأما تقرير الاحتمال الثالث فمن وجوه (أحدها) أن يكون المراد من الفرقان ما أوتي موسى عليه السلام من اليد والعصا وسائر الآيات وسميت بالفرقان لأنها فرقت بين الحق والباطل ، وثانيها : أن يكون المراد من الفرقان النصر والفرج الذي آتاه الله نبي إسرائيل على قوم فرعون ، قال تعالى ( وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان ) والمراد النصر الذي آتاه الله يوم بدر ، وذلك لأن قبل ظهور النصر يتوقع كل واحد من الخصمين في أن يكون هو المستولى وصاحبه هو المقهور فإذا ظهر النصر تميز الراجح من المر-وح وانفرد الطمع الصادق من الطمع الكاذب وثالثها : قال قطرب الفرقان هو انقراق البحر لموسى عليه السلام . فان قلت فهذا قد صار مذكوراً في قوله تعالى ( وإذ فرقنا بكم البحر ) وأيضاً فقوله تعالى بمد ذلك ( لعلكم تهتدون ) لا يليق إلا بالكتاب لأن ذلك لا يذكر إلا عقيب الهدى . قلت الجواب عن الأول أنه تعالى لم يبين في قوله تعالى ( وإذ فرقنا بكم البحر ) أن ذلك كان لأجل موسى عليه السلام ، وفي هذه الآية بين ذلك التخصيص على سبيل التنصيص ، وعن الثاني أن فرق البحر كان من الدلائل فلعل المراد أننا آتينا موسى فرقان البحر استدلووا بذلك على وجود الصانع وصدق موسى عليه السلام وذلك هو الهداية وأيضاً فالهدى قد يراد به الفوز والنجاة كما يراد به الدلالة فكأنه تعالى بين أنه أتاهم الكتاب نعمة في الدين والفرقان الذي حصل به خلاصهم من الخصم نعمة عاجلة . واعلم أن من الناس من غلط فظن أن الفرقان هو القرآن ، وأنه أنزل على موسى عليه السلام وذلك باطل لأن الفرقان هو الذي يفرق بين الحق والباطل وكل دليل كذلك فلا وجه لتخصيص هذا اللفظ بالقرآن ، وقال آخرون المعنى ( وإذ آتينا موسى الكتاب ) يعنى التوراة وآتينا محمداً صلى الله عليه وسلم الفرقان لكي تهتدوا به يا أهل الكتاب . وقد مال إلى هذا القول من علماء النحو الفراء وتعلب وقطرب وهذا تعسف شديد من غير حاجة البتة إليه .

وأما قوله تعالى ( لعلكم تهتدون ) فقد تقدم تفسير لعل وتفسير الاهتداء ، واستدلّت المعزلة بقوله ( لعلكم تهتدون ) على أن الله تعالى أراد الاهتداء من الكل وذلك يبطل قول من قال أراد الكفر من الكافر ، وأيضاً فإذا كان عندهم أنه تعالى يخلق الاهتداء فيمن يهتدى والضلال فيمن يضل ، فما الفائدة في أن ينزل الكتاب والفرقان ويقول ( لعلكم تهتدون ) ومعلوم أن الاهتداء إذا كان يخفقه . فلا تأثير لإنزال الكتب فيه فلو خلق الاهتداء ولا كتاب لحصل الاهتداء ، ولو أنزل بدلا من الكتاب الواحد ألف كتاب ولم يخلق الاهتداء فيهم لما حصل الاهتداء ، فكيف يجوز أن يقول أنزلت الكتاب لكي تهتدوا ؟ واعلم أن هذا الكلام قد تقدم مراراً لانتحصى مع الجواب والله أعلم .

وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجَلَ فَاذْكُرُوا  
إِلَىٰ بَارئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ  
إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿٥٤﴾

قوله تعالى ﴿ وإذ قال موسى لقومه يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم إنه هو التواب الرحيم ﴾  
اعلم أن هذا الإتمام الخامس قال بعض المفسرين : هذه الآية وما بعدها منقطة عما تقدم من التذكير بالنعم وذلك ، لأنها أمر بالقتل والقتل لا يكون نعمة وهذا ضعيف من وجوه أحدها : أن الله تعالى نهبهم على عظم ذنبهم ، ثم نهبهم على ما به يتخلصون عن ذلك الذنب العظيم وذلك من أعظم النعم في الدين ، وإذا كان الله تعالى قد عدد عليهم النعم الدنيوية فبأن يعدد عليهم هذه النعمة الدينية أولى ، ثم إن هذه النعمة وهي كيفية هذه التوبة لما لم يكن وصفها إلا بمقدمة ذكر المعصية كان ذكرها أيضاً من تمام النعمة . فصار كل ما تضمنته هذه الآية معدوداً في نعم الله مجاز التذكير بها . وثانيها : أن الله تعالى لما أمرهم بالقتل رفع ذلك الأمر عنهم قبل فئاتهم بالكلية فكان ذلك نعمة في حق أولئك الباقين ، وفي حق الذين كانوا موجودين في زمان محمد عليه الصلاة والسلام ، لأنه تعالى لولا أنه رفع القتل عن آباؤهم لما وجد أولئك الأبناء فحسن إرادته في معرض الامتنان على الحاضرين في زمان محمد عليه الصلاة والسلام ، وثالثها : أنه تعالى لما بين أن توبة أولئك ما تمت إلا بالقتل مع أن محمداً عليه الصلاة والسلام كان يقول لهم لا حاجة بكم الآن في التوبة إلى القتل بل إن رجعتكم عن كفركم وآمنتم قبل الله إيمانكم منكم فكان بيان التشديد في تلك التوبة تنبيهاً على الإتمام العظيم بقبول مثل هذه التوبة السهلة الهينة . ورابعها : أن فيه ترغيباً شديداً لآمة محمد صلوات الله وسلامه عليه في التوبة ، فإن أمة موسى عليه السلام لما رغبوا في تلك التوبة مع نهاية مشقتها على النفس فلأن يرغب الواحد منا في التوبة التي هي مجرد الندم كان أولى . ومعلوم أن ترغيب الإنسان فيما هو المصلحة المهمة من أعظم النعم .

وأما قوله تعالى ﴿ وإذ قال موسى لقومه ﴾ أي واذكروا إذ قال موسى لقومه بعد ما رجع من الموعد الذي وعده ربه فرآهم قد اتخذوا العجل يا قوم ﴿ إنكم ظلمتم أنفسكم ﴾ وللمفسرين في الظلم قولان : أحدهما : أنكم نقصتم أنفسكم الثواب الواجب بالإقامة على عهد موسى عليه السلام والثاني : أن الظلم هو الإصرار الذي ليس بمستحق ولا فيه نفع ولا دفع مضرة لاعلماً ولا

طبا ، فلما عبدوا العجل كانوا قد أضروا بأنفسهم لأن ما يؤدى إلى ضرر الآبد من أعظم الظلم ، ولذلك قال تعالى ( إن الشرك لظلم عظيم ) لكن هذا الظلم من حقه أن يقيد لثلاث يوم لإطلاقه إنه ظلم الغير لأن الأصل في الظلم ما يتعدى ، ولذلك قال ( إنكم ظلمتم أنفسكم ) .

أما قوله تعالى ( باتخاذكم العجل ) ففيه حذف لأنهم لم يظلموا أنفسهم بهذا القدر لأنهم لو اتخذوه ولم يجعلوه إلهاً لم يكن فعلهم ظلماً ، فالمراد باتخاذكم العجل إلهاً ، لكن لما دلت مقدمة الآية على هذا المحذوف حسن الحذف .

أما قوله تعالى ( فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ) ففيه سؤالات :

( السؤال الأول ) قوله تعالى ( فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ) يقتضى كون التوبة مفسرة بقتل النفس كما أن قوله عليه السلام « لا يقبل الله صلاة أحدكم حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه » يقتضى أن وضع الطهور مواضعه مفسر بغسل الوجه واليدين ولكن ذلك باطل لأن التوبة عبارة عن الندم على الفعل القبيح الذى مضى والعزم على أن لا يأتى بمثله بعد ذلك وذلك مغاير لقتل النفس وغير مستلزم له فكيف يجوز تفسيره به ؟ والجواب ليس المراد تفسير التوبة بقتل النفس بل بيان أن توبتهم لا تتم ولا تحصل إلا بقتل النفس وإنما كان كذلك لأن الله تعالى أوحى إلى موسى عليه السلام أن شرط توبتهم قتل النفس كما أن القاتل عمداً لا تتم توبته إلا بتسليم النفس حتى يرضى أولياء المقتول أو يقتلوه فلا يتمتع أن يكون من شرع موسى عليه السلام أن توبة المرتد لا تتم إلا بالقتل . إذا ثبت هذا فنقول شرط الشيء قد يطلق عليه اسم ذلك الشيء مجازاً كما يقال للغاصب إذا قصد التوبة أن توبتك رد ما غصبت يعنى أن توبتك لا تتم إلا به فكذا هنا .

( السؤال الثانى ) مامعنى قوله تعالى ( فتوبوا إلى بارئكم ) والتوبة لا تكون إلا للبارئ . والجواب : المراد منه النهى عن الرياء فى التوبة كأنه قال لهم لو أظهرتم التوبة لآعن القلب فأنتم ما تبتتم إلى الله الذى هو مطلع على ضميركم ، وإنما تبتتم إلى الناس وذلك مما لا فائدة فيه ، فانكم إذا أذنبتم إلى الله ووجب أن تتوبوا إلى الله .

( السؤال الثالث ) كيف اختص هذا الموضوع بذكر البارئ ؟ الجواب : البارئ هو الذى خلق الخلق بريئاً من التفاوت ( ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت ) ومتميزاً ببعضه عن بعض بالأشكال المختلفة والصور المتباينة فكان ذلك تنبيهاً على أن من كان كذلك فهو أحق بالعبادة من البقر الذى يضرب به المثل فى العباوة .

السؤال الرابع : ما الفرق بين الفاء فى قوله ( فتوبوا ) والفاء فى قوله ( فاقتلوا ) ؟ الجواب : أن الفاء الأولى للسبب لأن الظلم سبب التوبة والثانية للتعقيب لأن القتل من تمام التوبة فعنى قوله ( فتوبوا ) أى فأتبعوا التوبة القتل تنمة لتوبتكم .

السؤال الخامس : ما المراد بقوله ( فاقتلوا أنفسكم ) أهو ما يقتضيه ظاهره من أن يقتل كل

واحد نفسه أو المراد غير ذلك ؟ الجواب : اختلف الناس فيه فقال قوم من المفسرين : لا يجوز أن يكون المراد أمر كل واحد من الثائبين بقتل نفسه وهو اختيار القاضي عبد الجبار واحتجوا عليه بوجهين . الأول : وهو الذى عول عليه أهل التفسير أن المفسرين أجمعوا على أنهم ما قتلوا أنفسهم بأيديهم ولو كانوا مأمورين بذلك لصاروا عصاة بترك ذلك ، ثانى : وهو الذى عول عليه القاضي عبد الجبار أن القتل هو نقض البنية التى عندها يجب أن يخرج من أن يكون حياً وما عدا ذلك مما يؤدي إلى أن يموت قريباً أو بعيداً إنما سمي قتلًا على طريق المجاز . إذا عرفت حقيقة القتل فنقول : إنه لا يجوز أن يأمر الله تعالى به لأن العبادات الشرعية إنما تحسن لكونها مصلحاً لذلك المكلف ولا تكون مصلحة إلا فى الأمور المستقبلية وليس بعد القتل حال تكليف حتى يكون القتل مصلحة فيه وهذا بخلاف ما يفعله الله تعالى من الإمامة لأن ذلك من فعل الله فيحسن أن يفعله إذا كان صلاحاً لمكلف آخر ويموض ذلك المكلف بالعوض العظيم وبخلاف أن يأمر الله تعالى بأن يجرح نفسه أو يقطع عضواً من أعضائه ولا يحصل الموت عقبه لأنه لما بقى بعد ذلك الفعل حياً لم يمتنع أن يكون ذلك الفعل صلاحاً فى الأفعال المستقبلية . ولغائل أن يقول : لا نسلم أن القتل اسم للفعل المزهق للروح فى الحال بل هو عبارة عن الفعل المؤدى إلى الزهوق إما فى الحال أو بعده والدليل عليه أنه لو حلف أن لا يقتل إنساناً فجرحه جراحة عظيمة وبقى بعد تلك الجراحة حياً لحظة واحدة ثم مات فإنه يموت فى يمينه وتسميه كل أهل هذه اللغة قاتلاً والأصل فى الاستعمال الحقيقة فدل على أن اسم القتل اسم الفعل المؤدى إلى الزهوق سواء أدى إليه فى الحال أو بعد ذلك وأنت سلمت جواز ورود الأمر بالجراحة التى لا تستعقب الزهوق فى الحال وإذا كان كذلك ثبت جواز أن يراد الأمر بأن يقتل الإنسان نفسه ، سلمنا أن القتل اسم الفعل المزهق للروح فى الحال فلم لا يجوز ورود الأمر به ؟ قوله لا بد فى ورود الأمر به من مصلحة استقبالية ، قلنا أولاً لا نسلم أنه لا بد فيه من مصلحة ، والدليل عليه أنه أمر من يعلم كفره بالإيمان ولا مصلحة فى ذلك إذ لا فائدة من ذلك التكليف إلا حصول العقاب ، سلمنا أنه لا بد من مصلحة ولكن لم قلت إنه لا بد من عود تلك المصلحة إليه ، ولم لا يجوز أن قتله نفسه مصلحة لغيره فأنه تعالى أمره بذلك لينتفع به ذلك الغير ، ثم إنه تعالى يوصل العوض العظيم إليه . سلمنا أنه لا بد من عود المصلحة إليه ، لكن لم لا يجوز أن يقال إن عليه بكونه مأموراً بذلك الفعل مصلحة له ، مثل أنه لما أمر بأن يقتل نفسه غداً فإن عليه بذلك يصير داعياً له إلى ترك القبائح من ذلك الزمان إلى ورود الغد ، وإذا كانت هذه الاحتمالات ممكنة سقط ما قاله القاضي ، بل الوجه الأول الذى عول عليه المفسرون أقوى ، وعلى هذا يجب صرف الآية عن ظاهرها ، ثم فيه وجهان : الأول أن يقال أمر كل واحد من أولئك الثائبين بأن يقتل بعضهم بعضاً فقوله ( اقتلوا أنفسكم ) معناه ليقتل بعضهم بعضاً وهو كقوله فى موضع آخر ( ولا تقتلوا أنفسكم ) ومعناه لا يقتل بعضهم بعضاً

وتحقيقه أن المؤمنين كالفرد الواحد، وقيل في قوله تعالى ( ولا تلذّبوا أنفسكم ) أى إخوانكم من المؤمنين، وفي قوله ( لولا إذ سمعتموه ظن المؤمنون بأنفسهم خيراً ) أى بأفعالهم من المسلمين، وكقوله ( فسلّوا على أنفسكم ) أى ليسلم بعضهم على بعض . ثم قال المفسرون أولئك التائبون برزوا صفيين فضرب بعضهم بعضاً إلى الليل . الوجه الثانى : أن الله تعالى أمر غير أولئك التائبين بقتل أولئك التائبين فيكون المراد من قوله ( اقتلوا أنفسكم ) أى استسلموا للقتل . وهذا الوجه الثانى أقرب لأن فى الوجه الأول تزداد المشقة لأن الجماعة إذا اشتركت فى الذنب كان بعضهم أشد عطفاً على البعض من غيرهم عليهم فاذا كلفوا بأن يقتل بعضهم بعضاً عظمت المشقة فى ذلك ، ثم اختلفت الروايات ، فالأول : أنه أمر من لم يعبد العجل من السبعين المختارين لحضور الميقات أن يقتل من عبد العجل منهم ، وكان المقتولون سبعين ألفاً فاستحروا حتى قتلوا ثلاثة أيام ، وهذا القول ذكره محمد بن إسحاق . الثانى : أنه لما أمرهم موسى عليه السلام بالقتل أجابوا فأخذ عليهم المواثيق ليصبروا على القتل فأصبحوا مجتمعين كل قبيلة على حدة وأنام هرون بالإثني عشر ألفاً الذين لم يعبدوا العجل البتة وبأيديهم السيوف ، فقال التائبون إن هؤلاء إخوانكم قد أتوكم شاهرين السيوف فاتقوا الله واصبروا فلعل الله رجلاً قام من مجلسه أو مد طرفه إليهم أو اتقاهم بيد أو رجل يقولون آمين ، فجعلوا يقتلونهم إلى المساء وقام موسى وهرون عليهما السلام يدعوان الله ويقولان البقية البقية بإلهنا فأوحى الله تعالى إليهما قد غفرت لمن قتل وتبت على من بقى ، قال وكان القتلى سبعين ألفاً ، هذه رواية الكلبي . الثالث : أن بنى إسرائيل كانوا قسمين : منهم من عبد العجل ومنهم من لم يعبده ولكن لم ينكر على من عبده فأمر من لم يشتغل بالإنكار بقتل من اشتغل بالعبادة ، ثم قال المفسرون : إن الرجل كان يبصر والده وولده وجاره فلم يمكنه المضى لأمر الله فأرسل الله تعالى سحابة سوداء ، ثم أمر بالقتل فقتلوا إلى المساء حتى دعا موسى وهرون عليهما السلام وقالوا يارب هلكت بنو إسرائيل البقية البقية فأنكشفت السحابة ونزلت التوراة وسقطت الشفار من أيديهم .

( السؤال السادس ) كيف استحقوا القتل وهم قد تابوا من الردة والتائب من الردة لا يقتل ؟ الجواب ذلك مما يختلف بالشرائع فلعل شرع موسى عليه السلام كان يقتضى قتل التائب عن الردة إما عاماً فى حق الكل أو كان خاصاً بذلك القوم .

( السؤال السابع ) هل يصح ما روى أن منهم من لم يقتل ممن قبل الله توبته ؟ الجواب لا يمتنع ذلك لأن قوله تعالى ( إنكم ظلمتم أنفسكم ) خطاب مشافهة فلعله كان مع البعض أو إنه كان عاماً فالعام قد يتطرق إليه التخصيص .

أما قوله تعالى ( ذلك خير لكم عند بارئكم ) ففيه تنبيه على ما لاجله يمكن تحمل هذه المشقة وذلك لأن حالتهم كانت دائرة بين ضرر الدنيا وضرر الآخرة ، والأول أولى بالتحمل لأنه

وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ  
وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ﴿٥٥﴾ ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٥٦﴾

متناه، وضرر الآخرة غير متناه، ولأن الموت لا بد واقع فليس في تحمل القتل إلا التقديم والتأخير، وأما الخلاص من العقاب والفوز بالثواب فذلك هو الغرض الأعظم.

أما قوله تعالى (فتاب عليكم) ففيه محذوف ثم فيه وجهان: أحدهما: أن يقدر من قول موسى عليه السلام كأنه قال: فإن فعلتم فقد تاب عليكم، والآخر: أن يكون خطاباً من الله لهم على طريقة الالتفات فيكون التقدير فعلتم ما أمركم به موسى فتاب عليكم بارتكابكم.

وأما معنى قوله تعالى (فتاب عليكم) إنه هو الثواب الرحيم) فقد تقدم في قوله (فتاب عليه إنه هو الثواب الرحيم).

قوله تعالى ﴿ وإذ قلتم يا موسى لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون، ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون ﴾.

اعلم أن هذا هو الإنعام السادس، بيانه من وجوه، (أحدها) كأنه تعالى قال: اذكروا نعمتي حين قلتم لموسى لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة ثم أحييتكم لتتوبوا عن بغيكم وتتخلصوا عن العقاب وتفوزوا بالثواب، (وثانها) أن فيها تحذيراً لمن كان في زمان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم عن فعل ما يستحق بسببه أن يفعل به ما فعل بأولئك، (وثالثها) تشبيههم في جحودهم معجزات النبي ﷺ بأسلافهم في جحود نبوة موسى عليه السلام مع مشاهدتهم لعظم تلك الآيات الظاهرة وتنبهاً على أنه تعالى إنما لا يظهر عن النبي صلى الله عليه وسلم مثلها لعلبه بأنه لو أظهرها لجحدوها ولو جحدوها لاستحقوا العقاب مثل ما استحقه أسلافهم، (ورابعها) فيه تسلية للنبي ﷺ بما كان يلاقى منهم وتثبيت لقلبه على الصبر كما صبر أولو العزم من الرسل (وغامسها) فيه إزالة شبهة من يقول إن نبوة محمد ﷺ لو صحت لكان أولى الناس بالإيمان به أهل الكتاب لما أنهم عرفوا خبره، وذلك لأنه تعالى بين أن أسلافهم فع مشاهدتهم تلك الآيات الباهرة على نبوة موسى عليه السلام كانوا يرددون كل وقت ويتحكمون عليه ويخالفونه فلا يتعجب من مخالفتهم لمحمد عليه الصلاة والسلام وإن وجدوا في كتبهم الأخبار عن نبوته (وسادسها) لما أخبر محمد عليه الصلاة والسلام عن هذه القصص مع أنه كان أمياً لم يشتغل بالتعلم البتة وجب أن يكون ذلك عن الوحي.

(البحث الثاني) للفسرين في هذه الواقعة قولان (الأول) أن هذه الواقعة كانت بعد أن كلف الله عبدة العجل بالقتل، قال محمد بن اسحق لما رجع موسى عليه السلام من الطور إلى قومه

فراى مام عليه من عبادة العجل وقال لآخيه والسامرى ما قال وحررق العجل وألقاه فى البحر ، اختار من قومه سبعين رجلا من خيارهم فلما خرجوا إلى الطور قالوا لموسى سل ربك حتى يسمعنا كلامه فسأل موسى عليه السلام ذلك فأجابه الله إليه ولما دنا من الجبل وقع عليه عمود من الغمام وتغشى الجبل كله ودنا من موسى ذلك الغمام حتى دخل فيه فقال للقوم ادخلوا وعوا ، وكان موسى عليه السلام متى كلمه ربه وقع على جبهته نور ساطع لا يستطيع أحد من بنى آدم النظر إليه وسمع القوم كلام الله مع موسى عليه السلام يقول له افعل ولا تفعل فلما تم الكلام انكشف عن موسى الغمام الذى دخل فيه فقال القوم بعد ذلك : لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتهم الصاعقة وماتوا جميعاً وقام موسى رافعاً يديه إلى السماء يدعو ويقول : يا إلهى اخترت من بنى إسرائيل سبعين رجلا ليكونوا شهودى بقبول توبتهم فأرجع إليهم وليس معى منهم واحد فما الذى يقولون فى ، فلم يزل موسى مشغولاً بالدعاء حتى رد الله إليهم أرواحهم وطلب توبة بنى إسرائيل من عبادة العجل فقال لا إلا أن يقتلوا أنفسهم .

( القول الثانى ) أن هذه الواقعة كانت بعد القتل ، قال السدى : لما تاب بنو إسرائيل من عبادة العجل بأن قتلوا أنفسهم أمر الله تعالى أن يأتهم موسى فى ناس من بنى إسرائيل يعتذرون إليه من عبادتهم العجل ، فاختر موسى سبعين رجلا فلما أتوا الطور قالوا لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتهم الصاعقة وماتوا فقام موسى يبكى ويقول يارب ماذا أقول لبنى إسرائيل فإني أمرتهم بالقتل ثم اخترت من بقيتهم هؤلاء . فاذا رجعت إليهم ولا يكون معى منهم أحد فاذا أقول لهم ؟ فأوحى الله إلى موسى أن هؤلاء السبعين ممن اتخذوا العجل إلهاً فقال موسى ( إن هى إلا فتنتك ) إلى قوله ( انا هدنا إليك ) ثم إنه تعالى أحيامهم فقاموا ونظر كل واحد منهم إلى الآخر كيف يحييه الله تعالى فقالوا يا موسى إنك لا تسأل الله شيئاً إلا أعطاك فادعه يجعلنا أنبياء فدعاه بذلك فأجاب الله دعوته . واعلم أنه ليس فى الآية ما يدل على ترجيح أحد القولين على الآخر وكذلك ليس فيها ما يدل على أن الذين سألوا الرؤية هم الذين عبدوا العجل أو غيرهم .

أما قوله تعالى ( لن تؤمن لك ) فعناه لانصدقك ولا نعرف بنيتك حتى نرى الله جهرة [ أى ] عياناً . قال صاحب الكشاف : وهى مصدر من قولك جهرت بالقراءة وبالدهاء كأن الذى يرى بالعين جاهر بالرؤية والذى يرى بالقلب يخافت بها وانتصابها على المصدر لأنها نوع من الرؤية فنصبت بفعلها كما ينصب القرفصاء بفعل الجلوس أو على الحال بمعنى ذوى جهرة وقرى . جهرة بفتح الهاء وهى إما مصدر كالعلة وإما جمع جاهر ، وقال القفال أصل الجهرة من الظهور يقال جهرت الشئ . [ إذا ] كشفته و جهرت البئر إذا كان ماؤها مغطى بالطين فنقيته حتى ظهر ماؤه ويقال صوت جهير ورجل جهورى الصوت إذا كان صوته عالياً ويقال وجه جهير إذا كان ظاهر الوضوء ، وإنما قالوا جهرة تأكيداً لتلا يتوهم متوهم أن المراد بالرؤية العلم أو التخيل على نحو ما يراه الناظم .



أما قوله تعالى ( فأخذتم الصاعقة ) ففيه أبحاث :

( البحث الأول ) استدل المتعزلة بذلك على أن رؤية الله ممنعة ، قال القاضي عبد الجبار إنها لو كانت جائزة لكانوا قد التمسوا أمراً مجزواً فوجب أن لا تنزل بهم العقوبة كما لم تنزل بهم العقوبة لما التمسوا النقل من قوت إلى قوت وطعام إلى طعام في قوله تعالى ( لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض ) وقال أبو الحسين في كتاب التصريح : إن الله تعالى ما ذكر سؤال الرؤية إلا استعظمه ، وذلك في آيات ( أحدها ) هذه الآية فإن الرؤية لو كانت جائزة لكان قولهم ( لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة ) كقول الأمم لانيانهم : لن تؤمن إلا باحياء ميت في أنه لا يستعظم ولا تأخذهم الصاعقة ( وثانيها ) قوله تعالى ( يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم ) فسمى ذلك ظلماً وعاقبهم في الحال فلو كانت الرؤية جائزة لجرى سؤالهم لها مجرى من يسأل معجزة زائدة . فإن قلت أليس إنه سبحانه وتعالى قد أجرى إنزال الكتاب من السماء مجرى الرؤية في كون كل واحد منهما عتواً ، فكما أن إنزال الكتاب غير ممنوع في نفسه فكذا سؤال الرؤية . قلت : الظاهر يقتضى كون كل واحد منهما ممنوعاً ترك العمل به في إنزال الكتاب فيبقى معمولاً به في الرؤية ( وثالثها ) قوله تعالى ( وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً ) فالرؤية لو كانت جائزة وهى عند مجرزيها من أعظم المنافع لم يكن التماسها عتواً لأن من سأل الله تعالى نعمة في الدين أو الدنيا لم يكن عاتياً وجرى ذلك مجرى ما يقال لن تؤمن لك حتى يحيى الله بدعائك هذا الميت .

واعلم أن هذه الوجوه مشتركة في حرف واحد وهو أن الرؤية لو كانت جائزة لما كان سؤالها عتواً ومنكراً ، وذلك ممنوع . [و] قوله إن طلب سائر المنافع من النقل من طعام إلى طعام لما كان ممكناً لم يكن طالبه عاتياً وكذا القول في طلب سائر المعجزات . قلنا ولم قلت إنه لما كان طالب ذلك الممكن ليس بعات ووجب أن يكون طالب كل ممكن غير عات والاعتماد في مثل هذا الموضع على ضروب الأمثلة لا يلبق بأهل العلم وكيف وأن الله تعالى ما ذكر الرؤية إلا وذكر معها شيئاً ممكناً حكماً بجوازه بالاتفاق وهو إما نزول الكتاب من السماء أو نزول الملائكة وأثبت صفة العتو على مجموع الأمرين ، وذلك كالدلالة القاطعة في أن صفة العتو ما حصلت لأجل كون المطلوب ممنوعاً . أما قول أبي الحسين : الظاهر يقتضى كون الكل ممنوعاً ترك العمل به في البعض فيبقى معمولاً به في الباقي . قلنا إنك ما أتت دليلاً على أن الاستعظام لا يتحقق إلا إذا كان المطلوب ممنوعاً وإنما عولت فيه على ضروب الأمثلة والمثال لا ينفع في هذا الباب فبطل قولك : الظاهر يقتضى كون الكل ممنوعاً . فظهر بما قلنا سقوط كلام المعتزلة . فان قال قائل : فما السبب في استعظام سؤال الرؤية ؟ الجواب في ذلك يحتمل وجوهاً : أحدها : أن رؤية الله تعالى لا تحصل إلا في الآخرة

فكان طلبها في الدنيا مستنكراً ، وثانيتها : أن يحكم الله تعالى أن يزيل التكليف عن العبد حال ما يرى الله فكان طلب الرؤية طلباً لإزالة التكليف وهذا على قول المعتزلة أولى لأن الرؤية تتضمن العلم الضروري والعلم الضروري ينافي التكليف ، وثالثها : أنه لما تمت الدلائل على صدق المدعى كان طلب الدلائل الزائدة تعنتاً والمتعنت يستوجب التعنيف ، ورابعها : لا يمتنع أن يعلم الله تعالى أن منع الخلق عن رؤيته سبحانه في الدنيا ضرباً من المصلحة المهمة فلذلك استنكر طلب الرؤية في الدنيا كما علم أن في إزال الكتاب من السماء وإزال الملائكة من السماء مفسدة عظيمة فلذلك استنكر طلب ذلك والله أعلم .

( البحث الثاني ) للفسرين في الصاعقة قولان . الأول : أنها هي الموت وهو قول الحسن وقتادة واحتجوا عليه بقوله تعالى ( فصعق من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله ) وهذا ضعيف لوجوه . أحدها : قوله تعالى ( فأخذتكم الصاعقة وأتم نظرون ) ولو كانت الصاعقة هي الموت لامتنع كونهم ناظرين إلى الصاعقة ، وثانيتها : أنه تعالى قال في حق موسى ( وخر موسى صعقاً ) أثبت الصاعقة في حقه مع أنه لم يكن ميتاً لانه قال ( فلما أفاق ) والإفاقة لا تكون عن الموت بل عن الغشي ، وثالثها أن الصاعقة وهي التي تصعق وذلك إشارة إلى سبب الموت ، ورابعها : أن ورودها وهم مشاهدون لها أعظم في باب العقوبة منها إذا وردت بغتة وهم لا يعلمون . ولذلك قال ( وأتم نظرون ) منبهاً على عظم العقوبة ، القول الثاني : وهو قول المحققين إن الصاعقة هي سبب الموت ولذلك قال في سورة الأعراف ( فلما أخذتهم الرجفة ) واختلفوا في أن ذلك السبب أي شيء كان على ثلاثة أوجه . أحدها : أنها نار وقعت من السماء فأحرقتهم ، وثانيتها : صيحة جاءت من السماء ، وثالثها : أرسل الله تعالى جنوداً سمعوا بحسبها فخرروا صعقوا ميتين يوماً وليلة .

أما قوله تعالى ( ثم بعثناكم من بعد موتكم ) لأن البعث قد [لا] يكون إلا بعد الموت كقوله تعالى ( فضربنا على آذانهم في الكهف سنين عدداً ، ثم بعثناهم لنعلم أي الحزبين أحصى لما لبثوا أمداً ) فإن قلت : هل دخل موسى عليه السلام في هذا الكلام ؟ قلت لا ، لوجهين . الأول : أنه خطاب مشافهة فلا يجب أن يتناول موسى عليه السلام . الثاني : أنه لو تناول موسى لوجب تخصيصه بقوله تعالى في حق موسى ( فلما أفاق ) مع أن لفظه الإفاقة لا تستعمل في الموت وقال ابن قتبية : إن موسى عليه السلام قدم مات وهو خطأ لما بيناه أما قوله تعالى ( لعلمكم تشكرون ) فالمراد أنه تعالى إنما بعثهم بعد الموت في دار الدنيا ليكلفهم وليتمكنوا من الإيمان ومن تلافى ما صدر عنهم من الجرائم أما أنه كلفهم فلقوله تعالى ( لعلمكم تشكرون ) ولفظ الشكر يتناول جميع الطاعات لقوله تعالى ( اعملوا آل داود شكراً ) فإن قيل : كيف يجوز أن يكلفهم وقد أماتهم ولو جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكلف أهل الآخرة إذا بعثهم بعد الموت ؟ قلنا الذي يمنع من تكليفهم في الآخرة ليس هو الإمامة ثم الأحياء وإنما يمنع من ذلك أنه قد اضطروهم يوم القيامة إلى معرفته وإلى معرفة ما في الجنة من اللذات

وَضَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوى كُلاًّ مِنْ طَيِّبَاتِ  
مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿٥٧﴾ وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا  
هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَداً وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّداً وَقُولُوا حِطَّةٌ  
نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ ﴿٥٨﴾ فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي

وما في النار من الآلام وبعد العلم الضروري لا تكليف فإذا كان المانع هو هذا لم يمتنع في هؤلاء الذين أماتهم الله بالصاعقة أن لا يكون قد اضطرهم وإذا كان كذلك صح أن يكلفوا من بعد ، ويكون موتهم ثم الإحياء بمنزلة النوم أو بمنزلة الإغماء . ونقل عن الحسن البصري أنه تعالى قطع آجالهم بهذه الإمامة ثم أعادهم كما أحيا الذي أماته حين مر على قرية وهي خاوية على عروشها وأحيا الذين أماتهم بعد ما خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت وهذا ضعيف لأنه تعالى ما أماتهم بالصاعقة إلا وقد كتب وأخبر بذلك فصار ذلك الوقت أجلا لموتهم الأول ثم الوقت الآخر أجلا لحياتهم . وأما استدلال المعتزلة بقوله تعالى ( لعلمكم تشكرون ) على أنه تعالى يريد الإيمان من الكل فجوابنا عنه قد تقدم مراراً فلا حاجة إلى الإعادة .

قوله تعالى ﴿ وظللنا عليكم الغمام وأنزلنا عليكم المن والسلوى كلوا من طيبات ما رزقناكم وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ﴾ .

اعلم أن هذا هو الإنعام السابع الذي ذكره الله تعالى وقد ذكر الله تعالى هذه الآية بهذه الالفاظ في سورة الأعراف ، وظاهر هذه الآية يدل على أن هذا الإظلال كان بعد أن بعثهم لأنه تعالى قال ( ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلمكم تشكرون ، وظللنا عليكم الغمام ) بعضه معطوف على بعض وإن كان لا يمتنع خلاف ذلك لأن الغرض تعريف النعم التي خصهم الله تعالى بها . قال المفسرون ، ( وظللنا ) وجعلنا الغمام تظلكم ، وذلك في التيه سخر الله لهم السحاب يسير بسيرهم يظلمهم من الشمس وينزل عليهم المن وهو الترنجيبين مثل الثلج من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس لكل إنسان صاع ويبعث الله إليهم السلوى وهي السمانى فيذبح الرجل منها ما يكفيه (كلوا) على إرادة القول (وما ظلمونا) يعنى ظلموا بأن كفروا هذه النعم أو بأن أخذوا أزيد مما أطلق لهم في أخذه أو بأن سألوا غير ذلك الجنس وما ظلمونا فاختصر الكلام بحذفه لدلالة (وما ظلمونا) عليه .

قوله تعالى ﴿ وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغداً وادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين . فبدل الذين ظلموا قولا غير الذى قيل لهم

قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ﴿٥٩﴾

فأنزلنا على الذين ظلموا رجزاً من السماء بما كانوا يفسقون .

اعلم أن هذا هو الإنعام الثامن ، وهذه الآية معطوفة على النعم المتقدمة لأنه تعالى كما بين نعمه عليهم بأن ظلل لهم من الغمام وأنزل [عليهم] من المن والسلوى وهو من النعم العاجلة أتبعه بنعمه عليهم في باب الدين حيث أمرهم بما يمحو ذنوبهم وبين لهم طريق الخلق بما استوجبوه من العقوبة .  
واعلم أن الكلام في هذه الآية على نوعين :

النوع الأول : ما يتعلق بالتفسير فنقول : أما قوله تعالى ( وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية ) فاعلم أنه أمر تكليف ، وبدل عليه وجهان : الأول : أنه تعالى أمر بدخول الباب سجداً ، وذلك فعل شاق فكان الأمر به تكليفاً ودخول الباب سجداً مشروط بدخول القرية ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، ثبت أن الأمر بدخول القرية أمر تكليف لا أمر بإباحة . الثاني : أن قوله ( ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم ) دليل على ما ذكرناه ، أما القرية فظاهر القرآن لا يدل على عينها ، وإنما يرجع في ذلك إلى الأخبار ، وفيه أقوال : أحدها . وهو اختيار قتادة والربيع وأبي مسلم الأصفهاني أنها بيت المقدس ، واستدلوا عليه بقوله تعالى في سورة المائدة ( ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ) ولا شك أن المراد بالقرية في الآيتين واحد ، وثانيها : أنها نفس مصر ، وثالثها : وهو قول ابن عباس وأبي زيد لأنها أريحاء وهي قريبة من بيت المقدس ، واحتج هؤلاء على أنه لا يجوز أن تكون تلك القرية بيت المقدس لأن الفاء في قوله تعالى ( فبدل الذين ظلموا ) تقتضى التعقيب فوجب أن يكون ذلك التبديل وقع منهم عقيب هذا الأمر في حياة موسى ، لكن موسى مات في أرض التيه ولم يدخل بيت المقدس ، ثبت أنه ليس المراد من هذه القرية بيت المقدس . وأجاب الأولون بأنه ليس في هذه الآية : أنا قلنا لهم ادخلوا هذه القرية على لسان موسى أو على لسان يوشع ، وإذا حملناه على لسان يوشع زال الإشكال . وأما قوله تعالى ( فكلوا منها حيث شئتم رغداً ) فقد مر تفسيره في قصة آدم عليه السلام وهو أمر بإباحة .

أما قوله تعالى ( وادخلوا الباب سجداً ) ففيه بحثان :

( الأول ) اختلفوا في الباب على وجهين : أحدهما : وهو قول ابن عباس والضحاك ومجاهد وقاتدة إنه باب يدعى باب الحطة من بيت المقدس ، وثانيهما : حكى الأصم عن بعضهم أنه عنى بالباب جهة من جهات القرية ومدخلا إليها .

( الثاني ) اختلفوا في المراد بالسجود فقال الحسن أراد به نفس السجود الذي هو إلصاق الوجه بالأرض وهذا بعيد لأن الظاهر يقتضى وجوب الدخول حال السجود فلو حملنا السجود

على ظاهره لا يمنع ذلك ، ومنهم من حمله على غير السجود ، وهؤلاء ذكروا وجهين : الأول : رواية سعيد بن جبير عن ابن عباس أن المراد هو الركوع ، لأن الباب كان صغيراً ضيقاً يحتاج الداخل فيه إلى الانحناء ، وهذا بعيد لأنه لو كان ضيقاً لكانوا مضطرين إلى دخوله ركعاً فما كان يحتاج فيه إلى الأمر . الثاني : أراد به الخضوع وهو الأقرب ، لأنه لما تعذر حمله على حقيقة السجود وجب حمله على التواضع ، لأنهم إذا أخذوا في التوبة فالتائب عن الذنب لا بد أن يكون خاصماً مستكيناً . أما قوله تعالى ( وقولوا حطة ) ففيه وجوه : أحدها وهو قول القاضي : المعنى أنه تعالى بعد أن أمرهم بدخول الباب على وجه الخضوع أمرهم بأن يقولوا ما يدل على التوبة ، وذلك لأن التوبة صفة القلب فلا يطلع الغير عليها ، فإذا اشتهر واحد بالذنب ثم تاب بعده لزمه أن يحكي توبته لمن شاهد منه الذنب ، لأن التوبة لا تتم إلا به ، إذ الأخرس تصح توبته وإن لم يوجد منه الكلام بل لأجل تعريف الغير عدوله عن الذنب إلى التوبة وإزالة التهمة عن نفسه ، وكذلك من عرف بمذهب خطأ ، ثم تبين له الحق فإنه يلزمه أن يعرف إخوانه الذين عرفوه بالخطأ عدوله عنه ، لتزول عنه التهمة في الثبات على الباطل وليعودوا إلى موالاته بعد معاداته ، فلهذا السبب ألزم الله تعالى بني إسرائيل مع الخضوع الذي هو صفة القلب أن يذكروا اللفظ الدال على تلك التوبة وهو قوله ( وقولوا حطة ) فالحاصل أنه أمر القوم بأن يدخلوا الباب على وجه الخضوع وأن يذكروا بلسانهم التماس حط الذنوب حتى يكونوا جامعين بين ندم القلب وخضوع الجوارح والاستغفار باللسان ، وهذا الوجه أحسن الوجوه وأقربها إلى التحقيق . ثانياً : قول الأصم إن هذه اللفظة من ألفاظ أهل الكتاب أى لا يعرف معناها في العربية ، وثالثاً : قال صاحب الكشاف ( حطة ) فعلة من الحط كالجلسة والركبة وهي خبر مبتدأ محذوف أى مسألتنا حطة أو أمرك حطة والأصل النصب بمعنى حط عنا ذنوبنا حطة وإنما رفعت لتعطي معنى الثبات كقوله :

صبر جميل فكلانا مبتلى

والأصل صبراً على تقدير اصبر صبراً ، وقرأ ابن أبي عمير بالنصب . ورابعها : قول أبي مسلم الأصفهاني معناه أمرنا حطة أى أن نحط في هذه القرية ونستقر فيها وزيف القاضي ذلك بأن قال : لو كان المراد ذلك لم يكن غفران خطاياهم متعلقاً به ولكن قوله ( وقولوا حطة ) تنفر لكم خطاياكم يدل على أن غفران الخطايا كان لأجل قولهم حطة ، ويمكن الجواب عنه بأنهم لما حطوا في تلك القرية حتى يدخلوا بمجدها مع التواضع كان الغفران متعلقاً به . وخامسها قول القفال : معناه اللهم حط عنا ذنوبنا وإنما انحططنا لوجهك وإرادة التذلل لك لحط عنا ذنوبنا . فان قال قائل : هل كان التكليف وارداً بذكر هذه اللفظة بعينها أم لا ؟ قلنا روى عن ابن عباس أنهم أمروا بهذه اللفظة بعينها وهذا محتمل ولكن الأقرب خلافه لوجهين . أحدهما : أن هذه اللفظة عربية وهم

ما كانوا يتكلمون بالعربية ، وثانيتها : وهو الأقرب أنهم أمروا بأن يقولوا قولاً دالاً على التوبة والندم والخضوع حتى أنهم لو قالوا مكان قولهم « حطة » اللهم إنا نستغفرك وتوب إليك لكان المقصود حاصلًا ، لأن المقصود من التوبة ، إما القلب وإما اللسان ، أما القلب فالندم ، وأما اللسان فذكر لفظ يدل على حصول الندم في القلب وذلك لا يتوقف على ذكر لفظه بعينها .  
أما قوله تعالى ( نغفر لكم ) فالكلام في المغفرة قد تقدم . ثم ههنا بحثان :

( الأول ) أن قوله ( نغفر لكم ) ذكره الله تعالى في معرض الامتنان ، ولو كان قبول التوبة واجباً عقلاً على ما تقولوه المعتزلة لما كان الأمر كذلك بل كان أداء الواجب وأداء الواجب لا يجوز ذكره في معرض الامتنان .

( الثاني ) ههنا قراءات : أحدها : قرأ أبو عمرو وابن المنادي بالنون وكسر الفاء . وثانيتها : قرأ نافع بالياء وفتحها . وثالثها : قرأ الباقون من أهل المدينة وجبله عن المفضل بالتاء وضمها وفتح الفاء ، ورابعها : قرأ الحسن وفتادة وأبو حيوه والجحدري بالياء وضمها وفتح الفاء . قال الفقهاء : والمعنى في هذه القراءات كلها واحد ، لأن الخطيئة إذا غفرها الله تعالى فقد غفرت وإذا غفرت فإمما يغفرها الله ، والفعل إذا تقدم الإسم المؤنث وحال بينه وبين الفاعل حائل جاز التذكير والتأنيث كقوله ( وأخذ الذين ظلموا الصيحة ) والمراد من الخطيئة الجنس لا الخطيئة الواحدة بالعدد . أما قوله تعالى ( خطاياكم ) ففيه قراءات أحدها : قرأ الجحدري « خطيتكم » بمدة وهمزة وياء مرفوعة بعد همزة على واحدة . وثانيتها : الأعمش « خطياتكم » بمدة وهمزة وألف بعد همزة قبل التاء وكسر التاء . وثالثها : الحسن كذلك إلا أنه يرفع التاء ، ورابعها : الكسائي خطاياكم بهمزة ساكنة بعد الطاء قبل الياء ، وخامسها : ابن كثير بهمزة ساكنة بعد الياء وقبل الكاف . وسادسها : الكسائي بكسر الطاء والتاء ، والباقيون بإمالة الياء فقط .

أما قوله تعالى ( وسنزيد المحسنين ) فإما أن يكون المراد من المحسن من كان محسناً بالطاعة في هذا التكليف أو من محسناً بطاعات أخرى في سائر التكاليف . أما على التقدير الأول : فالزيادة الموعودة يمكن أن تكون من منافع الدنيا وأن تكون من منافع الدين . أما الاحتمال الأول : وهو أن تكون من منافع الدنيا فالمعنى أن من كان محسناً بهذه الطاعة فإنما يزيد سعة في الدنيا ونفتح عليه قرى غير هذه القرية ، وأما الاحتمال الثاني : وهو أن تكون من منافع الآخرة فالمعنى أن من كان محسناً بهذه الطاعة والتوبة فإنما نغفر له خطاياهم ونزيده على غفران الذنوب إعطاء الثواب الجزيل كما قال ( للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ) أى نجازيهم بالإحسان إحساناً وزيادة كما جعل الثواب للحسنة الواحدة عشرًا ، وأكثر من ذلك ، وأما إن كان المراد من « المحسنين » من كان محسناً بطاعات أخرى بعد هذه التوبة ، فيكون المعنى أنا نجعل دخولكم الباب سجداً وقولكم حطة مؤثراً في غفران الذنوب ، ثم إذا أتيتم بعد ذلك بطاعات أخرى أعطيناكم

الثواب على تلك الطاعات الزائدة ، وفي الآية تأويل آخر ، وهو أن المعنى من كان خاطئاً غفرنا له ذنبه بهذا الفعل ، ومن لم يكن خاطئاً بل كان محسناً زدنا في إحسانه ، أى كتبنا تلك الطاعة في حسنة وزدناه زيادة منها فيها فتكبر المغفرة للؤمنين والزيادة للمطيعين .

أما قوله تعالى ( فبدل الذين ظلموا ) ففيه قولان الأول : قال أبو مسلم قوله تعالى ( فبدل ) يدل على أنهم لم يفعلوا ما أمروا به ، لا على أنهم أتوا له ببديل ، والدليل عليه أن تبديل القول قد يستعمل في المخالفة ، قال تعالى ( سيقول المخلفون من الأعراب ) إلى قوله ( يريدون أن يدلوا كلام الله ) ولم يكن تبديلهم إلا الخلاف في الفعل لا في القول فكذا ههنا ، فيكون المعنى أنهم لما أمروا بالتواضع وسؤال المغفرة لم يمتثلوا أمر الله ولم يلتفتوا إليه . الثاني : وهو قول جمهور المفسرين إن المراد من التبديل أنهم أتوا ببديل له لأن التبديل مشتق من البديل فلا بد من حصول البديل ، وهذا كما يقال فلان بدل دينه ، يفيد أنه انتقل من دين إلى دين آخر ، ويؤكد ذلك قوله تعالى ( قولاً غير الذى قيل لهم ) ثم اختلفوا في أن ذلك القول والفعل أى شيء كان ؟ فروى عن ابن عباس أنهم دخلوا الباب الذى أمروا أن يدخلوا فيه سجدوا زاحفين على أستاهم قائلين حنطة من شعيرة . وعن مجاهد أنهم دخلوا على أديهم وقالوا حنطة استهزاء ، وقال ابن زيد : استهزاء بموسى وقالوا ما شاء موسى أن يلعب بنا إلا لعب بنا حنطة أى شيء حنطة .

أما قوله تعالى ( الذين ظلموا ) فأتى وصفهم الله بذلك إما لأنهم سعوا في نقصان خيراتهم في الدنيا والدين أو لأنهم أضروا بأنفسهم ، وذلك ظلم على ما تقدم .

أما قوله تعالى ( فأنزّلنا على الذين ظلموا رجزاً من السماء ) ففيه بحثان :  
 ( الأول ) أن في تكرير ( الذين ظلموا ) زيادة في تقييد أمرهم وإيضاحاً بأن إنزال الرجز عليهم لظلمهم . الثاني : أن الرجز هو العذاب والدليل عليه قوله تعالى ( ولما وقع عليهم الرجز ) أى العقوبة ، وكذا قوله تعالى ( لئن كشفت عنا الرجز ) وذكر الزجاج أن الرجز والرجز معناهما واحد وهو العذاب .

وأما قوله ( ويذهب عنكم رجز الشيطان ) فعناه لطمحه وما يدعو إليه من الكفر . ثم إن تلك العقوبة أى شيء كانت لادلالة الآية عليه . فقال ابن عباس : مات منهم بالفجأة أربعة وعشرون ألفاً في ساعة واحدة ، وقال ابن زيد : بعث الله عليهم الطاعون حتى مات من العنادة إلى العشى خمس وعشرون ألفاً ، ولم يبق منهم أحد .

أما قوله تعالى ( بما كانوا يفسقون ) فالفسق هو الخروج المضمر ، يقال فسقت الرطبة إذا خرجت من قشرها في الشرع عبارة عن الخروج من طاعة الله إلى معصيته ، قال أبو مسلم هذا الفسق هو الظلم المذكور في قوله تعالى ( على الذين ظلموا ) وفائدة لتكرار التأكيد والحق أنه غير مكرر لوجهين الأول : أن الظلم قد يكون من الصغائر ، وقد يكون من الكبائر ، ولذلك وصف الله الأنبياء بالظلم

في قوله تعالى ( ربنا ظلمنا أنفسنا ) ولأنه تعالى قال ( إن الشرك لظلم عظيم ) ولولم يكن الظلم إلا عظيماً لكان ذكر العظيم تكريراً والفسق لا بد وأن يكون من الكبائر فلما وصفهم الله بالظلم أولاً وصفهم بالفسق ثانياً ليعرف أن ظلمهم كان من الكبائر لا من الصغار . الثاني : يحتمل أنهم استحقوا اسم الظالم بسبب ذلك التبديل فنزل الرجز عليهم من السماء بسبب ذلك التبديل بل للفسق الذي كانوا فعلوه قبل ذلك التبديل وعلى هذا الوجه يزول التكرار .

النوع الثاني من الكلام في هذه الآية : اعلم أن الله تعالى ذكر هذه الآية في سورة الأعراف وهي قوله ( وإذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلا منها حيث شئتم وقولوا حطة وادخلوا الباب سجداً نغفر لكم خطيئاتكم سيزيد المحسنين ، فبدل الذين ظلموا منهم قولاً غير الذي قيل لهم فأرسلنا عليهم رجلاً من السماء بما كانوا يظلمون ) واعلم أن من الناس من يحتج بقوله تعالى ( فبدل الذين ظلموا ) على أن ما ورد به التوقيف من الأذكار أنه غير جائز تغييرها ولا تبديلها بغيرها ، وربما احتج أصحاب الشافعي رضي الله عنه في أنه لا يجوز تحريم الصلاة بلفظ التعظيم والتسييح ولا تجوز القراءة بالفارسية وأجاب أبو بكر الرازي بأنهم إنما استحقوا الذم لتبديلهم القول إلى قول آخر يصاد معناه معنى الأول . فلا جرم استوجبوا الذم ، فأما من غير اللفظ مع بقاء المعنى فليس كذلك . والجواب أن ظاهر قوله ( فبدل الذين ظلموا قولاً غير الذي قيل لهم ) يتناول كل من بدل قولاً بقول آخر سواء اتفق القولان في المعنى أو لم يتفقا ، وههنا سؤالات :

( السؤال الأول ) لم قال في سورة البقرة ( وإذ قلنا ) وقال في الأعراف ( وإذ قيل لهم ) الجواب أن الله تعالى صرح في أول القرآن بأن قائل هذا القول هو الله تعالى إزالة الإبهام ولأنه ذكر في أول الكلام ( اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم ) ثم أخذ يعدد [نعمته] نعمته فالتاقت بهذا المقام أن يقول « وإذ قلنا » أما في سورة الأعراف فلا يبقى في قوله تعالى ( وإذ قيل لهم ) إبهام بعد تقديم التصريح به في سورة البقرة .

( السؤال الثاني ) لم قال في البقرة ( وإذ قلنا ادخلوا ) وفي الأعراف ( اسكنوا ) ؟ الجواب الدخول مقدم على السكن ولا بد منهما فلا جرم ذكر الدخول في السورة المتقدمة والسكن في السورة المتأخرة .

( السؤال الثالث ) لم قال في البقرة ( فكلوا ) بالفاء . وفي الأعراف ( وكلوا ) بالواو ؟ والجواب ههنا هو الذي ذكرناه في قوله تعالى في سورة البقرة ( وكلوا منها رغداً ) وفي الأعراف ( فكلوا ) .

( السؤال الرابع ) لم قال في البقرة ( نغفر لكم خطاياكم ) وفي الأعراف ( نغفر لكم خطيئاتكم ) الجواب الخطايا جمع الكثرة والخطيئات جمع السلامة فهو للقلة ، وفي سورة البقرة لما أضاف ذلك القول إلى نفسه فقال ( وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية ) لا جرم قرن به ما يليق بجوده وكرمه وهو غفران الذنوب الكثيرة فذكر بلفظ الجمع الدال على الكثرة ، وفي الأعراف



لما لم يضاف ذلك إلى نفسه بل قال (وإذ قيل لهم) لا جرم ذكر ذلك بجمع القلة ، فالحاصل أنهما ذكر الفاعل ذكر ما يليق بكرمه من غفران الخطايا الكثير [ة] وفي الأعراف لما لم يسم الفاعل لم يذكر اللفظ الدال على الكثرة .

(السؤال الخامس) لم ذكر قوله (رغدا) في البقرة وحذفه في الأعراف؟ الجواب عن هذا السؤال كالجواب في الخطايا والخطيئات لأنه لما أسند الفعل إلى نفسه لا جرم ذكر معه الإناعام الأعظم وهو أن يأكلوا رغدا ، وفي الأعراف لما لم يسند الفعل إلى نفسه لم يذكر الإناعام الأعظم فيه .

(السؤال السادس) لم ذكر في البقرة (وادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة) وفي الأعراف قدم المؤخر؟ الجواب : الوار للجمع المطلق وأيضاً فالخطابون بقوله (ادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة) يحتمل أن يقال : إن بعضهم كانوا مذنبين والبعض الآخر ما كانوا مذنبين فالمذنب لا بد أن يكون اشتغاله بحط الذنوب مقدما على الاشتغال بالعبادة لأن التوبة عن الذنب مقدمة على الاشتغال بالعبادات المستقبلية لا محالة فلا جرم كان تكليف هؤلاء أن يقولوا أولاً « حطة » ثم يدخلوا الباب سجداً ، وأما الذي لا يكون مذنباً فالأولى به أن يشتغل أولاً بالعبادة ثم يذكر التوبة ثانياً على سبيل هضم النفس وإزالة العجب في فعل تلك العبادة فهؤلاء يجب أن يدخلوا الباب سجداً أولاً ثم يقولوا حطة ثانياً فلما احتمل كون أولئك المخاطبين منقسمين إلى هذين القسمين لا جرم ذكر الله تعالى حكم كل واحد منهما في سورة أخرى .

(السؤال السابع) لم قال (وسنزيد المحسنين) في البقرة مع الواو وفي الأعراف (سنزيد المحسنين) من غير الواو؟ الجواب : أما في الأعراف فذكر فيه أمرين : أحدهما : قول الحطة وهو إشارة إلى التوبة (وثانها) دخول الباب سجداً وهو إشارة إلى العبادة ، ثم ذكر جزأين : (أحدهما) قوله تعالى (نعفر لكم خطاياكم) وهو واقع في مقابلة قول الحطة (والآخر) قوله (سنزيد المحسنين) وهو واقع في مقابلة دخول الباب سجداً فترك الواو يفيد توزع كل واحد من الجزأين على كل واحد من الشرطين . وأما في سورة البقرة فيفيد كون مجموع المغفرة والزيادة جزءاً واحداً لمجموع الفعلين أعني دخول الباب وقول الحطة .

(السؤال الثامن) قال الله تعالى في سورة البقرة (فبدل الذين ظلموا قولاً) وفي الأعراف (فبدل الذين ظلموا منهم قولاً) فما الفائدة في زيادة كلمة « منهم » في الأعراف؟ الجواب : سبب زيادة هذه اللفظة في سورة الأعراف أن أول القصة ههنا مبني على التخصيص بلفظ « من » لأنه تعالى قال (ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون) فذكر أن منهم من يفعل ذلك ثم عدد صنوف إنعامهم عليهم وأوامره لهم ، فلما انتهت القصة قال الله تعالى (فبدل الذين ظلموا منهم) فذكر لفظه « منهم » في آخر القصة كما ذكرها في أول القصة ليكون آخر الكلام مطابقاً لأوله فيكون الظالمون من قوم موسى بأزاء المهادين منهم فهناك ذكر أمة عادلة ، وههنا ذكر

وَإِذْ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ  
 اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرِبَهُمْ كُفُورًا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا  
 تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴿٦٠﴾

أمة جائزة وكلتاها من قوم موسى فهذا هو السبب في ذكر هذه الكلمة في سورة الاعراف ، وأما في سورة البقرة فإنه لم يذكر في الآيات التي قبل قوله ( فبدل الذين ظلموا ) تمييزاً وتخصيصاً حتى يلزم في آخر القصة ذكر ذلك التخصيص فظهر الفرق .

( السؤال التاسع ) لم قال في البقرة ( فأزلنا على الذين ظلموا رجزاً ) وقال في الاعراف ( فأرسلنا ) الجواب : الإنزال يفيد حدوثه في أول الأمر والإرسال يفيد تسلطه عليهم واستئصاله لهم بالكلية ، وذلك إنما يحدث بالآخرة .

( السؤال العاشر ) لم قال في البقرة ( بما كانوا يفسقون ) وفي الاعراف ( بما كانوا يظلمون ) الجواب أنه تعالى لما بين في سورة البقرة كون ذلك الظلم فسقاً اكتفى بلفظ الظلم في سورة الاعراف لأجل ما تقدم من البيان في سورة البقرة والله أعلم .

قوله تعالى ( وَإِذْ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرِبَهُمْ كُفُورًا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ) قراءة العامة اثنتا عشرة بسكون الشين على التخفيف وقراءة أبي جعفر بكسر الشين ، وعن بعضهم بفتح الشين ، والوجه هو الأول لأنه أخف وعليه أكثر القراء . راعم أن هذا هو الإنعام التاسع من الإنعامات المعدودة على نبي اسرائيل وهو جامع لنعم الدنيا والدين ، أما في الدنيا فلأنه تعالى أزال عنهم الحاجة الشديدة إلى الماء ولولاه لهلكوا في التيه ، كما لولا إنزاله المن والسلوى لهلكوا . فقد قال تعالى ( وما جعلناهم جسداً لا يأكلون الطعام ) وقال ( وجعلنا من الماء كل شيء حي ) بل الإنعام بالماء في التيه أعظم من الإنعام بالماء المعتاد لأن الإنسان إذا اشتدت حاجته إلى الماء في المفازة وقد انسدت عليه أبواب الرجاء لكونه في مكان لا ماء فيه ولا نبات فاذا رزقه الله الماء من حجر ضرب بالعصا فاشتق واستقى منه علم أن هذه النعمة لا يكاد يعدلها شيء من النعم ، وأما كونه من نعم الدين فلأنه من أظهر الدلائل على وجود الصانع وقدرته وعلمه ومن أصدق الدلائل على صدق موسى عليه السلام ، وههنا مسائل :

( المسألة الأولى ) جمهور المفسرين أجمعوا على أن هذا الاستسقاء كان في التيه لأن الله تعالى لما ظلل عليهم الغمام وأزل عليهم المن والسلوى وجعل ثيابهم بحيث لا تبلى ولا تتسخ خافوا

العطش فأعطاهم الله الماء من ذلك الحجر ، وأنكر أبو مسلم حمل هذه المعجزة على أيام مسيرهم إلى التيه فقال بل هو كلام مفرد بذاته ، ومعنى الاستسقاء طلب السقيا من المطر على عادة الناس إذا أقحطوا ويكفون ما فعله الله من تفجير الحجر بالماء فوق الإجابة بالسقيا وإنزال الغيث والحق أنه ليس في الآية ما يدل على أن الحق هذا أو ذاك وإن كان الأقرب أن ذلك وقع في التيه ، ويدل عليه وجهان : أحدهما : أن المعتاد في البلاد الاستغناء عن طلب الماء إلا في النادر ، الثاني : ماروى أنهم كانوا يحملون الحجر مع أنفسهم لأنه صار معداً لذلك فيما كان المن والسوى ينزلان عليهم في كل غداة فكذلك الماء ينفجر لهم في كل وقت وذلك لا يليق إلا بأيامهم في التيه .

( المسألة الثانية ) اختلفوا في العصا ، فقال الحسن كانت عصا أخذها من بعض الأشجار ، وقيل كانت من آس الجنة طولها عشرة أذرع على طول موسى ولها شعبتان تتفدان في الظلة والذي يدل عليه القرآن أن مقدارها كان مقداراً يصح أن يتوكأ عليها وأن تنقلب حية عظيمة ولا تكون كذلك إلا ولها قدر من الطول والغلظ وما زاد على ذلك فلا دلالة عليه .

واعلم أن السكوت عن أمثال هذه المباحث واجب لأنه ليس فيها نص متواتر قاطع ولا يتعلق بها عمل حتى يكتفى فيها بالظن المستفاد من أخبار الأحاد فالأولى تركها .

( المسألة الثالثة ) اللام في « الحجر » إما للعهد والإشارة إلى حجر معلوم ، فروى أنه حجر طورى حمله معه وكان مربعاً له أربعة أوجه ينبع من كل وجه ثلاثة أعين لكل سبط عين تسيل في جدول إلى ذلك السبط وكانوا ستمائة ألف وسعة المعسكر اثنا عشر ميلاً ، وقيل أهبط مع آدم من الجنة فتوارثوه حتى وقع إلى شعيب فدفعه إليه مع العصا ، وقيل هو الحجر الذي وضع عليه ثوبه حين اغتسل إذ رموه بالأدرة ففر به ، فقال له جبريل يقول الله تعالى : ارفع هذا الحجر فان لي فيه قدرة ولك فيه معجزة فحمله في مخلاته ، وإما للجنس أى اضرب الشيء الذي يقال له الحجر ، وعن الحسن : لم يأمره أن يضرب حجراً بعينه قال وهذا أظهر في الحجمة وأبين في القدرة وروى أنهم قالوا كيف بنا لو أفضينا إلى أرض ليست فيها حجارة فحمل حجراً في مخلاته فحسبنا نزولوا ألقاه ، وقيل كان يضربه بعصاه فينفجر ويضربه بها فيببس فقالوا إن فقد موسى عصاه متنا عطشاً فأوحى الله إليه لا تفرع الحجارة وكلمها تطعك ، واختلفوا في صفة الحجر فقيل كان من رخام وكان ذراعاً في ذراع ، وقيل مثل رأس الإنسان . والمختار عندنا تفويض عمله إلى الله تعالى

( المسألة الرابعة ) الفاء في قوله ( فانفجرت ) متعلقة بمحذوف أى فضرب فانفجرت أو فان ضربت فقد انفجرت . بقي هنا سوالات :

( السؤال الأول ) هل يجوز أن يأمره الله تعالى بأن يضرب بعصاه الحجر فينفجر من غير ضرب حتى يستغنى عن تقدير هذا المحذوف ؟ الجواب : لا يمتنع في القدرة أن يأمره الله تعالى بأن يضرب بعصاه الحجر ومن قبل أن يضرب ينفجر على قدر الحاجة لأن ذلك لو

قيل إنه أبلغ في الإعجاز لكان أقرب . لكن الصحيح أنه ضرب فانفجرت لأنه تعالى لو أمر رسوله بشيء . ثم إن الرسول لا يفعله لصار الرسول عاصياً ، ولأنه إذا انفجر من غير ضرب صار الأمر بالضرب بالعصاة ، كأنه لا معنى له ولأن المروى في الإخبار أن تقديره فضرِب فانفجرت كما في قوله تعالى ( فانفلق ) من أن المراد فضرِب فانفلق .

( السؤال الثاني ) أنه تعالى ذكر هنا ( فانفجرت ) وفي الأعراف ( فانبجست ) وبينهما تناقض لأن الانفجار خروج الماء بكثرة والانبجاس خروجه قليلاً . الجواب من ثلاثة أوجه أحدها : الفجر الشق في الأصل ، والانفجار الانشقاق ، ومنه الفاجر لأنه يشق عصا المسلمين بخروجه إلى الفسق ، والانبجاس اسم للشق الضيق القليل فهما مختلفان اختلاف العام والخاص فلا يتناقضان . وثانيها : لعله انبجس أولاً ، ثم انفجر ثانياً ، وكذا العيون يظهر الماء منها قليلاً ثم يكثر لدوام خروجه . وثالثها : لا يمتنع أن حاجتهم كانت تشتد إلى الماء فينفجر ، أي يخرج الماء كثيراً ثم كانت تقل فكان الماء ينبجس أي يخرج قليلاً .

( السؤال الثالث ) كيف يعقل خروج المياه العظيمة من الحجر الصغير ؟ الجواب هذا السائل إما أن يسلم وجود الفاعل المختار أو ينكره ، فإن سلم فقد زال السؤال ، لأنه قادر على أن يخلق الجسم كيف شاء كما خلق البحار وغيرها ، وإن نازع فلا فائدة له في البحث عن معنى القرآن والنظر في تفسيره ، وهذا هو الجواب عن كل ما يستبعدونه من المعجزات التي حكاها الله تعالى في القرآن من إحياء الموتى وإبراء الآكثه والأبرص ، وأيضاً فالفلاسفة لا يمكنهم القطع بفساد ذلك لأن العناصر الأربعة لها هيولى مشتركة عندهم وقالوا إنه يصح الكون والفساد عليها ، وإنه يصح انقلاب الهواء ماء وبالعكس وكذلك قالوا [الهواء] إذا وضع في الكوز الفضة جمد فإنه يجتمع على أطراف الكوز قطرات الماء فقالوا تلك القطرات إنما حصلت لأن الهواء انقلب ماء فثبت أن ذلك يمكن في الجملة والحوادث السفلية مطيعة للانصالات الفلكية فلم يكن مستبعداً أن يحدث اتصال فلكي يقتضى وقوع هذا الأمر الغريب في هذا العالم . فثبت أن الفلاسفة لا يمكنهم الجزم بفساد ذلك . أما المعتزلة فإنهم لما اعتقدوا كون العبد موجداً لأفعاله لاجرم قلنا لهم لم لا يجوز أن يقدر العبد على خلق الجسم ؟ فذكروا في ذلك طريقين ضعيفين جداً سنذكرهما إن شاء الله تعالى في تفسير آية السحر ونذكر وجه ضعفهما وسقوطهما ، وإذا كان كذلك فلا يمكنهم القطع بأن ذلك من فعل الله تعالى فتسند عليهم أبواب المعجزات والنبوات ، أما أصحابنا فإنهم لما اعتقدوا أنه لا موجد إلا الله تعالى لا جرم جزموا أن المحدث لهذه الأفعال الخارقة للعادات هو الله تعالى ، فلا جرم أمكنهم الاستدلال بظهورها على يد المدعى على كونه صادقاً .

( السؤال الرابع ) أتقولون إن ذلك الماء كان مستكناً في الحجر ثم ظهر أو قلب الله الهواء ماء أو خلق الماء ابتداء ؟ والجواب : أما الأول فباطل لأن الظرف الصغير لا يحوى الجسم العظيم

إلا على سبيل التداخل وهو محال . أما الوجهان الآخران فكل واحد منهما محتمل ، فإن كان على الوجه الأول فقد أزال الله تعالى اليوسة عن أجزاء الهواء وخلق الرطوبة فيها ، وإن كان على الوجه الثاني فقد خلق تلك الأجزاء وخلق الرطوبة فيها . واعلم أن الكلام في هذا الباب كالسكلام فيما كان من رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض الغزوات وقد ضاق بهم الماء فوضع يده في متوضئه فغار الماء من بين أصابعه حتى استكفوا .

( السؤال الخامس ) معجزة موسى في هذا المعنى أعظم أم معجزة محمد عليه السلام ؟  
الجواب : كل واحدة منهما معجزة باهرة قاهرة لكن التي لمحمد صلى الله عليه وسلم أقوى لأن نبوع الماء من الحجر معهود في الجملة أما نبوعه من بين الأصابع فغير معتاد البتة فكان ذلك أقوى .  
( السؤال السادس ) ما الحكمة في جعل الماء اثنتي عشرة عيناً ؟ والجواب : أنه كان في قوم موسى كثرة والكثير من الناس إذا اشتدت بهم الحاجة إلى الماء ثم وجدوه فانه يقع بينهم تشاجر وتنازع وربما أفضى ذلك إلى الفتن العظيمة فأكمل الله تعالى هذه النعمة بأن عين لكل سبط منهم ماء معيناً لا يختلط بغيره والعادة في الرهط الواحد أن لا يقع بينهم من التنازع مثل ما يقع بين المختلفين .

( السؤال السابع ) من كم وجه يدل هذا الانفجار على الإعجاز ؟ والجواب من وجوه : أحدها : أن نفس ظهور الماء معجز ، وثانيها : خروج الماء العظيم من الحجر الصغير ، وثالثها : خروج الماء بقدر حاجتهم ، ورابعها : خروج الماء عند ضرب الحجر بالعصا ، وخامسها : انقطاع الماء عند الاستغناء عنه ، فهذه الوجوه الخمسة لا يمكن تحصيلها إلا بقدره تامة نافذة في كل الممكنات وعلم نافذ في جميع المعلومات وحكمة عالية على الدهر والزمان ، وما ذلك إلا للحق سبحانه وتعالى .

أما قوله تعالى ( قد علم كل أناس مشربهم ) فنقول إنما علموا ذلك لأنه أمر كل إنسان أن لا يشرب إلا من جدول معين كيلا يختلفوا عند الحاجة إلى الماء ، وأما إضافة المشرب إليهم فلأنه تعالى لما أباح لكل سبط من الأسباط ذلك الماء الذي ظهر من ذلك الشق الذي يليه صار ذلك كالملك لهم وجازت إضافته إليهم .

أما قوله تعالى ( كلوا واشربوا من رزق الله ) ففيه حذف ، والمعنى فقلنا لهم أو قال لهم موسى كلوا واشربوا ، وإنما قال كلوا لوجهين ، أحدهما : لما تقدم من ذكر المن والسلوى ، فكانه قال كلوا من المن والسلوى الذي رزقكم الله بلا تعب ولا نصب واشربوا من هذا الماء ، والثاني : أن الاغذية لا تكون إلا بالماء ، فلما أعطاهم الماء فكانه تعالى أعطاهم الماء كالماء والمشروب . واحتجت المعتزلة بهذه الآية على أن الرزق هو الخلال قالوا لأن أقل درجات قوله ( كلوا واشربوا ) الإباحة ، وهذا يقتضى كون الرزق مباحاً ، فلو وجد رزق حرام لكان

وإذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما  
تنبت الأرض من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها قال أتستبدلون الذي  
هو أدنى بالذي هو خير اهبطوا مصراً فإن لكم ما سألتم وضربت عليهم الذلة  
والمسكنة وبأهوا بغضب من الله ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله  
ويقتلون النبيين بغير الحق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ﴿٦١﴾

ذلك الرزق مباحاً وحراماً وإنه غير جائز .

أما قوله تعالى ( ولا تعثوا في الأرض مفسدين ) فالعنى أشد الفساد فقيل لهم لا تتبادوا في  
الفساد في حالة إفسادكم لأنهم كانوا متبادن فيه ، والمقصود منه ماجرت العادة بين الناس من  
التشاجر والتنازع في الماء عند اشتداد الحاجة إليه ، فكأنه تعالى قال إن وقع التنازع بسبب  
ذلك الماء فلا تبالغوا في التنازع والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ وإذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت  
الأرض من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها ، قال أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير  
اهبطوا مصراً فإن لكم ما سألتم وضربت عليهم الذلة والمسكنة وبأهوا بغضب من الله ذلك بأنهم  
كافوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ﴾ .

اعلم أن القراءة المعروفة يفرج لنا بضم الياء وكسر الراء ، تنبت بضم التاء وكسر الباء ، وقرأ  
زيد بن علي بفتح الياء وضم الراء ، تنبت بفتح التاء وضم الباء ، ثم اعلم أن أكثر الظاهرين من المفسرين  
زعموا أن ذلك السؤال كان معصية ، وعندنا أنه ليس الأمر كذلك ، والدليل عليه أن قوله تعالى  
( كلوا واشربوا ) من قبل هذه الآية عند إزال المن والسلوى ليس بإيجاب بل هو إباحة ، وإذا كان  
كذلك لم يكن قولهم ( لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك ) معصية لأن من أبيع له ضرب من  
الطعام يحسن منه أن يسأل غير ذلك إما بنفسه أو على لسان الرسول ، فلما كان عندهم أنهم إذا  
سألوا موسى أن يسأل ذلك من ربه كان الدعاء أقرب إلى الإجابة جاز لهم ذلك ولم يكن فيه معصية .  
واعلم أن سؤال النوع الآخر من الطعام يحتمل أن يكون لأغراض : الأول : أنهم لما  
تناولوا ذلك النوع الواحد أربعين سنة ملوه فاشتوهوا غيره ، الثاني : لعلمهم في أصل الخلقة ماتمودوا  
فلك النوع وإنما تعودوا سائر الأنواع ورغبة الإنسان فيما اعتاده في أصل الترية وإن كان

خسيساً فوق رغبته فيما لم يعتده وإن كان شريفاً . الثالث : لعلمهم ملوا من البقاء في التيه فسألوا هذه الأاطعمة التي لا توجد إلا في البلاد وغرضهم الوصول إلى البلاد لانفس تلك الأاطعمة . الرابع : أن المواظبة على الطعام الواحد سبب لنقصان الشهوة وضعف الهضم وقلة الرغبة والاستكثار من الأنواع يعين على تقوية الشهوة وكثرة الالتذاذ ، فثبت أن تبديل النوع بالنوع يصلح أن يكون مقصود العقلاء ، وثبت أنه ليس في القرآن ما يدل على أنهم كانوا ممنوعين عنه ، فثبت أن هذا القدر لا يجوز أن يكون معصية ، وبما يؤكد ذلك أن قوله تعالى ( اهبطوا مصراً فإن لكم ما سألتم ) كالإجابة لما طلبوا ولو كانوا عاصين في ذلك السؤال لكانت الإجابة اليه معصية وهي غير جائزة على الأنبياء ، لا يقال إنهم لما أبوا شيئاً اختاره الله لهم أعطاهم عاجل ما سألوه كما قال ( ومن كان يريد حرث الدنيا تؤته منها ) لآنا نقول هذا خلاف الظاهر ، واحتجوا على أن ذلك السؤال كان معصية بوجوه : الأول : أن قولهم ( لن نصبر على طعام واحد ) دلالة على أنهم كرهوا إزال المن والسلوى وتلك الكراهة معصية ، الثاني : أن قول موسى عليه السلام ( أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير ) استفهام على سبيل الإنكار ، وذلك يدل على كونه معصية الثالث : أن موسى عليه السلام وصف ما سألوه بأنه أدنى وما كانوا عليه بأنه خير وذلك يدل على ما قلناه ، والجواب عن الأول . أنه ليس تحت قولهم ( لن نصبر على طعام واحد ) دلالة على أنهم ما كانوا راضين به فقط بل اشتبهوا شيئاً آخر ، ولأن قولهم ( لن نصبر ) إشارة إلى المستقبل لأن كلمة لن للتني في المستقبل فلا يدل على أنهم سخطوا الواقع ، وعن الثاني : أن الاستفهام على سبيل الإنكار قد يكون لما فيه من تقويت الأضعف في الدنيا وقد يكون لما فيه من تقويت الأضعف في الآخرة ، وعن الثالث : بقريب من ذلك فإن الشيء قد يوصف بأنه خير من حيث كان الاتفاح به حاضراً متيقناً ومن حيث إنه يحصل عفواً بلا كد كما يقال ذلك في الحاضر فقد يقال في الغائب المشكوك فيه إنه أدنى من حيث لا يتيقن ومن حيث لا يوصل إليه إلا بالكد ، فلا يمتنع أن يكون مراده ( أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير ) هذا المعنى أو بعضه فثبت بما ذكرنا أن ذلك السؤال ما كان معصية بل كان سؤالاً مباحاً ، وإذا كان كذلك فقوله تعالى ( وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب من الله ) لا يجوز أن يكون لما تقدم بل لما ذكره الله تعالى بعد ذلك وهو قوله تعالى ( ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق ) فيبين أنه إنما ضرب الذلة والمسكنة عليهم وجملمهم محل الغضب والعقاب من حيث كانوا يكفرون لا لأنهم سألو ذلك .

( المسألة الثانية ) قوله تعالى ( لن نصبر على طعام واحد ) ليس المراد أنه واحد في النوع بل أنه واحد في النهج وهو كما يقال إن طعام فلان على مائدته طعام واحد إذا كان لا يتغير عن نهجه .

( المسألة الثالثة ) القراءة المعروفة ( وقثائها ) بكسر القاف ، وقرأ الأعمش وطلحة وقثائها بضم القاف والقراءة المعروفة ( وفومها ) بالقاف . وعن علقمة عن ابن مسعود وثومها وهي قراءة

ابن عباس قالوا وهذا أوفق لذكر البصل واختلفوا في القوم فمن ابن عباس أنه الخنطة ، وعنه أيضاً أن القوم هو الخبز وهو أيضاً المروى عن مجاهد وعطاء وابن زيد وحكى عن بعض العرب : فوموا لنا أى اخبزوا لنا وقيل هو الثوم وهو مروى أيضاً عن ابن عباس ومجاهد واختيار الكسائي واحتجوا عليه بوجوه (الأول) أنه في حرف عبد الله بن مسعود وثومها (الثاني) أن المراد لو كان هو الخنطة لما جاز أن يقال (أستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير) لأن الخنطة أشرف الأطعمة (الثالث) أن الثوم أوفق للعدس والبصل من الخنطة .

(المسألة الرابعة) القراءة المعروفة (أستبدلون) وفي حرف أبي بن كعب (أتبدلون) يأسكان الباء وعن زهير الفرقي (أدناً) بالهمزة من الدناة ، واختلفوا في المراد بالآدنى وضبط القول فيه أن المراد إما أن يكون كونه أدنى في المصلحة في الدين أو في المنفعة في الدنيا ، والأول غير مراد لأن الذى كانوا عليه لو كان أنفع في باب الدين من الذى طلبوه لما جاز أن يجيهم إليه لكنه قد أجابهم إليه بقوله ( اهبطوا مصراً فان لكم ما سألتهم ) فبقي أن يكون المراد منه المنفعة في الدنيا ثم لا يجوز أن يكون المراد أن هذا النوع الذى أنتم عليه أفضل من الذى تطلبونه لما بينا أن الطعام الذى يكون ألد الأطعمة عند قوم قديكون أحسها عند آخرين ، بل المراد ما بينا أن المن والسلوى متيقن الحصول وما يطلبونه مشكوك الحصول والمتيقن خير من المشكوك أو لأن هذا يحصل من غير كد ولا تعب ، وذلك لا يحصل إلا مع السكد والتعب فيكون الأول أولى . فإن قيل كان لهم أن يقولوا هذا الذى يحصل عفواً صفواً لما كرهناه بطباعنا كان تناوله أشق من الذى لا يحصل إلا مع الكد إذا اشتته طباعنا . قلنا هب أنه وقع التعارض من هذه الجهة لكنه وقع الترجيح بما أن الحاضر المتيقن راجح على الغائب المشكوك .

(المسألة الخامسة) القراءة المعروفة (اهبطوا) بكسر الباء وقرىء بضم الباء ، القراءة المشهورة (مصراً) بالتنوين وإنما صرفه مع اجتماع السببين فيه وهما التعريف والتأنيث لسكون وسطه كقوله (ونوحاً هدينا . ولوطاً) وفيهما العجمة والتعريف وإن أريد به البلد فما فيه إلا سبب واحد ، وفي مصحف عبد الله وقرأ به الأعمش (اهبطوا مصر) بغير تنوين كقوله (ادخلوا مصر) واختلف المفسرون في قوله (اهبطوا مصراً) روى عن ابن مسعود وأبي ابن كعب ترك التنوين ، وقال الحسن الألف في مصراً زيادة من الكاتب فحينئذ تكون معرفة فيجب أن تحمل على ما هو المختص بهذا الاسم وهو البلد الذى كان فيه فرعون وهو مروى عن أبي العالية والربيع ، وأما الذين قرؤوا بالتنوين وهى القراءة المشهورة فقد اختلفوا فمنهم من قال المراد البلد الذى كان فيه فرعون ودخول التنوين فيه كدخوله في نوح ووط ، وقال آخرون المراد الأمر بدخول أى بلد كان كأنه قيل لهم ادخلوا بلداً أى بلد كان لتجدوا فيه هذه الأشياء ، وبالجملة فالمفسرون قد اختلفوا في أن المراد من مصر هو البلد الذى كانوا فيه أولاً أو بلد آخر فقال كثير من المفسرين لا يجوز



أن يكون هو البلد الذي كانوا فيه مع فرعون واحتجوا عليه بقوله تعالى ( ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم ) والاستدلال بهذه الآية من ثلاثة أوجه ( الأول ) أن قوله تعالى ( ادخلوا الأرض المقدسة ) إيجاب لدخول تلك الأرض ، وذلك يقتضى المنع من دخول أرض أخرى ( والثاني ) أن قوله ( كتب الله ) يقتضى دوام كونهم فيه ( والثالث ) أن قوله ( ولا ترتدوا على أدباركم ) صريح في المنع من الرجوع عن بيت المقدس ( الرابع ) أنه تعالى بعد أن أمر بدخول الأرض المقدسة قال ( فإنها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون في الأرض ) فإذا تقدم هذا الأمر بين تعالى أنهم ممنوعون من دخولها هذه المدة فعند زوال العذر وجب أن يلزمهم دخولها ، وإذا كان كذلك لم يحز أن يكون المراد من مصر سواها . فإن قيل : هذه الوجوه ضعيفة . أما الأول : فلأن قوله ( ادخلوا الأرض المقدسة ) أمر والأمر للندب فلعلم ندبوا إلى دخول الأرض المقدسة مع أنهم ما منعوا من دخول مصر ، أما الثاني فهو كقوله ( كتب الله لكم ) فذلك يدل على دوام تلك الندبية . وأما الثالث : وهو قوله تعالى ( ولا ترتدوا على أدباركم ) فلا نسلم أن معناه ولا ترجعوا إلى مصر بل فيه وجهان آخران ( الأول ) المراد لا تعصوا فيما أمرتم به إذ العرب تقول لمن عصى فيما يؤمر به ارتد على عقبه والمراد من هذا العصيان أن ينكر أن يكون دخول الأرض المقدسة أولى ( الثاني ) أن يخص ذلك النهى بوقت معين فقط . قلنا : ثبت في أصول الفقه أن ظاهر الأمر للوجوب فيتم دليلنا بناء على هذا الأصل ، وأيضاً فبأنه للندب ولكن الاذن في تركه يكون إذناً في ترك المندوب ، وذلك لا يليق بالأنبياء . قوله لا نسلم أن المراد من قوله ( ولا ترتدوا ) لا ترجعوا . قلنا الدليل عليه أنه لما أمر بدخول الأرض المقدسة ، ثم قال بعده ( ولا ترتدوا على أدباركم ) تبادر إلى الفهم أن هذا النهى يرجع إلى ما تعلق به ذلك الأمر . قوله أن يخص ذلك النهى بوقت معين ، قلنا التخصيص خلاف الظاهر ، أما أبو مسلم الأصفهانى فإنه جوز أن يكون المراد مصر فرعون واحتج عليه بوجهين ( الأول ) أنا إن قرأنا ( اهبطوا مصر ) بغير تنوين كان لا محالة علماً لبلد معين وليس في العالم بلدة ملقبة بهذا اللقب سوى هذه البلدة المعينة فوجب حمل اللفظ عليه ولأن اللفظ إذا دار بين كونه علماً وبين كونه صفة لحمله على العلم أولى من حمله على الصفة مثل ظالم وحارث فانهما لما جادا علمين كان حملهما على العلمية أولى . أما إن قرأناه بالتنوين فإما أن نجعله مع ذلك اسم علم ونقول إنه إنما دخل فيه التنوين لسكون وسطه كما في نوح ولوط فيكون التقرير أيضاً ما تقدم بعينه ، وأما إن جعلناه اسم جنس فقوله تعالى ( اهبطوا مصرأ ) يقتضى التخيير كما إذا قال أعتق رقبة فإنه يقتضى التخيير بين جميع رقاب الدنيا ( الوجه الثاني ) أن الله تعالى ورث بني إسرائيل أرض مصر وإذا كانت موروثه لهم امتنع أن يحرم عليهم دخولها بيان أنها موروثه لهم قوله تعالى ( فأخر جناتهم من جنات وعيون وكنوز ومقام كريم ) إلى قوله ( كذلك وأورثناها بني إسرائيل ) ولما ثبت أنها

مورثة لهم وجب أن لا يكونوا ممنوعين من دخولها لأن الإرث يفيد الملك والملك مطلق للتصرف . فان قيل الرجل قد يكون مالكا للدار وإن كان ممنوعا عن دخولها بوجه آخر كحال من أوجب على نفسه اعتكاف أيام في المسجد فإن داره وإن كانت مملوكة له ولكنه يحرم عليه دخولها فلم لا يجوز أن يقال إن الله ورثهم مصر بمعنى الولاية والتصرف فيها ، ثم إنه تعالى حرم عليهم دخولها من حيث أوجب عليهم أن يسكنوا الأرض المقدسة بقوله ( ادخلوا الأرض المقدسة ) قلنا الأصل أن الملك مطلق للتصرف والمنع من التصرف خلاف الدليل ، أجاب الفريق الأول عن هاتين الحجيتين اللتين ذكرهما أبو مسلم فقالوا : أما الوجه الأول فالجواب عنه أنا متمسك بالقرامة المشهورة وهي التي فيها التنوين . قوله هذه القراءة تقتضى التخيير قلنا نعم لكننا نخصص العموم في حق هذه البلدة الميمنة بما ذكرناه من الدليل .

( أما الوجه الثاني ) فالجواب عنه أنا لا ننازع في أن الملك مطلق للتصرف ولكن قد يترك هذا الأصل لعارض كالمهون والمستأجر ، فنحن تركنا هذا الأصل لما قدمناه من الدلالة .

أما قوله تعالى ( وضربت عليهم الذلة ) فالمعنى جعلت الذلة محيطة بهم حتى مشتملة عليهم فهم فيها كمن يكون في القبة المضروبة أو ألصقت بهم حتى لزمهم ضربة لازم كما يضرب الطين على الحائط فيلزمه والأقرب في الذلة أن يكون المراد منها ما يجري مجرى الاستحقاق كقوله تعالى فيمن يحارب ويفسد ( ذلك لهم خزي في الدنيا ) فأما من يقول المراد به الجزية خاصة على ما قال ( حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ) فقوله بعيد لأن الجزية ما كانت مضروبة عليهم من أول الأمر أما قوله تعالى ( والمسكنة ) فالمراد به الفقر والفاقة وتشديد المحنة فهذا الجنس يجوز أن يكون كالعقوبة ، ومن العلماء من عد هذا من باب المعجزات لأنه عليه السلام أخبر عن ضرب الذلة والمسكنة عليهم ووقع الأمر كذلك فكان هذا إخباراً عن الغيب فيكون معجزاً .

أما قوله تعالى ( وبأوا ) ففيه وجوه . أحدها : البوء الرجوع فقوله ( بأوا ) أى رجعوا وانصرفوا بذلك ولا يقال بأوا إلا بشر ، وثانها : البوء التسوية فقوله ( بأوا ) أى استوى عليهم غضب الله قاله الزجاج . وثالثها : بأوا أى استحقوا ، ومنه قوله تعالى ( إنى أريد أن تبوء يا ثمى وإثمك ) أى تستحق الإثمين جميعاً ، وأما غضب الله فهو إرادة الانتقام .

أما قوله تعالى ( ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ) فهو علة لما تقدم ذكره من ضرب الذلة والمسكنة عليهم وإلحاق الغضب بهم . قالت المعتزلة لو كان الكفر حصل فيهم بخلق الله تعالى كما حصلت الذلة والمسكنة فيهم بخلفه لما كان جعل أحدهما جزاء للثاني أولى من العكس ، وجوابه المعارضة بالعلم والداعي ، وأما حقيقة الكفر فقد تقدم القول فيها .

أما قوله تعالى ( ويقتلون النبيين بغير الحق ) فالمعنى أنهم يستحقون ما تقدم لأجل هذه الأفعال أيضاً وفيه سؤالات :

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ

﴿السؤال الأول﴾ أن قوله تعالى (يكفرون) دخل تحته قتل الأنبياء فلم أعاد ذكره مرة أخرى؟ الجواب: المذكور ههنا الكفر بآيات الله ، وذلك هو الجهل والجحد بآياته فلا يدخل تحته قتل الأنبياء .

﴿السؤال الثاني﴾ لم قال (بغير الحق) وقتل الأنبياء لا يكون إلا على هذا الوجه؟ الجواب من وجهين (الأول) أن الاتيان بالباطل قد يكون حقاً لأن الآتي به اعتقده حقاً لشبهه وقعت في قلبه وقد أتى به مع علمه بكونه باطلا ، ولا شك أن الثاني أقبح فقله (ويقتلون النبيين بغير الحق) أي أنهم قتلوه من غير أن كان ذلك القتل حقاً في اعتقادهم وخيالهم بل كانوا عالمين بقبحه ومع ذلك فقد فعلوه (وثانها) أن هذا التكرير لاجل التأكيد كقوله تعالى (ومن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به) ويستحيل أن يكون لمدعى الإله الثاني برهان (ونالها) أن الله تعالى لو ذمهم على مجرد القتل لقالوا أليس أن الله يقتلهم ولكنه تعالى قال القتل الصادر من الله قتل بحق ومن غير الله قتل بغير حق .

وأما قوله تعالى (ذلك بما عصوا) فهو تأكيد بتكرير الشيء بغير اللفظ الأول وهو بمنزلة أن يقول الرجل لعبيده وقد احتمل منه ذنباً سلفت منه فعاقبه عند آخرها : هذا بما عصيتني وخالفت أمري ، هذا بما تجرأت على واغترت بحلمي ، هذا بكذا فيعد عليه ذنوبه بألفاظ مختلفة تبيكياً . أما قوله تعالى (وكانوا يعتدون) فالمراد منه الظلم أي تجاوزوا الحق إلى الباطل . واعلم أنه تعالى لما ذكر إنزال العقوبة بهم بين علة ذلك فبدأ أولاً بما فعلوه في حق الله تعالى وهو جهلهم به وجحدهم لنعمه ثم ثناه بما يتلوه في العظم وهو قتل الأنبياء ثم ثلث بما يكون منهم من المعاصي التي تخصهم ثم رابع بما يكون منهم من المعاصي المتعدية إلى الغير مثل الاعتداء والظلم ، وذلك في نهاية حسن الترتيب . فإن قيل : قال ههنا (ويقتلون النبيين بغير الحق) ذكر الحق بالالف واللام معرفة ، وقال في آل عمران (إن الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق) نكرة وكذلك في هذه السورة (ويقتلون الأنبياء بغير حق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ليسوا سواء) فما الفرق؟ الجواب : الحق المعلوم فيما بين المسلمين الذي يوجب القتل ، قال عليه السلام « لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى معان ثلاث ، كفر بعد إيمان وزنا بعد احصان وقتل نفس بغير حق » فالحق المذكور بحرف التعريف إشارة إلى هذا وأما الحق المنكر فالمراد به تأكيد العموم أي لم يكن هناك حق لا هذا الذي يعرفه المسلمون ولا غيره البتة .

قوله تعالى ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم

الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ  
يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾

الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴿﴾  
اعلم أن القراءة المشهورة ( هادوا ) بضم الدال وعن الضحاك وبجاهد بفتح الدال وإسكان  
الواو والقراءة المعروفة الصابئين والصابئون بالهمزة فهما حيث كانا وعن نافع وشيبة والزهرى  
والصابين بياء ساكنة من غير همز ، والصابون بياء مضمومة وحذف الهمزة ، وعن العمرى يجعل  
الهمزة فيهما ، وعن أبي جعفر بيايين خالصتين فهما بدل الهمزة ، فأما ترك الهمزة فيحتمل وجهين  
أحدهما : أن يكون من صبا يصبو إذا مال إلى الشيء فأحبه ، والآخر : قلب الهمزة فنقول :  
الصابيين والصابيون والاختيار الهمز لأنه قراءة الأكثر وإلى معنى التفسير أقرب لأن أهل  
العلم قالوا : هو الخارج من دين إلى دين ، واعلم أن عادة الله إذا ذكر وعداً أو وعيداً عقبه بما  
يضاده ليكون الكلام تاماً فهنا لما ذكر حكم الكفرة من أهل الكتاب وما حل بهم من  
العقوبة أخبر بما للؤمنين من الأجر العظيم والثواب الكريم دالاً على أنه سبحانه وتعالى يجازى  
المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته كما قال ( ليجزى الذين أساءوا بما عملوا ويجزى الذين أحسنوا  
بالحسن ) فقال ( إن الذين آمنوا ) واختلف المفسرون في المراد منه ، وسبب هذا الاختلاف قوله  
تعالى في آخر الآية ( من آمن بالله واليوم الآخر ) فإن ذلك يقتضى أن يكون المراد من الإيمان في  
قوله تعالى ( إن الذين آمنوا ) غير المراد منه في قوله ( من آمن بالله ) ونظيره في الإشكال قوله  
تعالى ( يا أيها الذين آمنوا آمنوا ) فلأجل هذا الإشكال ذكروا وجوهاً ، أحدها وهو قول ابن  
عباس : المراد الذين آمنوا قبل مبعث محمد بعيسى عليهما السلام مع البراءة عن أباطيل اليهود  
والنصارى مثل قس بن ساعدة ، وبجيرى الراهب وحيب النجار وزيد بن عمرو بن نفيل وورقة  
ابن نوفل وسلمان الفارسي وأبي ذر الغفاري ووفد النجاشي فكأنه تعالى قال : إن الذين آمنوا  
قبل مبعث محمد والذين كانوا على الدين الباطل الذى لليهود والذين كانوا على الدين الباطل  
الذى للنصارى كل من آمن منهم بعد مبعث محمد عليه السلام بالله واليوم الآخر وبمحمد فلهم  
أجرهم عند ربهم ، وثانيها : أنه تعالى ذكر في أول هذه السورة طريقة المنافقين ثم طريقة  
اليهود فالمراد من قوله تعالى ( إن الذين آمنوا ) هم الذين يؤمنون باللسان دون القلب وهم  
المنافقون فذكر المنافقين ثم اليهود والنصارى والصابئين فكأنه تعالى قال هؤلاء المبطلون كل من  
أتى منهم بالإيمان الحقيق صار من المؤمنين عند الله وهو قول سفيان الثوري ، وثالثها : المراد  
من قوله ( إن الذين آمنوا ) هم المؤمنون بمحمد عليه الصلاة والسلام في الحقيقة وهو عائد إلى

الماضى ، ثم قوله تعالى ( من آمن بالله ) يقتضى المستقبل فالمراد الذين آمنوا فى الماضى وثبتوا على ذلك واستمروا عليه فى المستقبل وهو قول المتكلمين .

أما قوله تعالى (والذين هادوا) فقد اختلفوا فى اشتقاقه على وجوه : أحدها : إنما سموه حين تابوا من عبادة العجل وقالوا (إنا هدنا إليك) أى تبنا ورجعنا ، وهو عن ابن عباس . وثانيها : سموه به لأنهم نسبوا إلى يهوذا أكبر ولد يعقوب وإنما قالت العرب بالدال للتعريب فإن العرب إذا نقلوا أسماء من العجمية إلى لغتهم غيروا بعض حروفها . وثالثها : قال أبو عمرو بن العلاء سموه بذلك ، لأنهم يهودون أى يتحركون عند قراءة التوراة ، وأما النصارى ففى اشتقاق هذا الإسم وجوه ، أحدها : أن القرية التى كان ينزلها عيسى عليه السلام تسمى ناصرة فنسبوا إليها وهو قول ابن عباس وقتادة وابن جرير ، وثانيها لتناصرهم فيما بينهم أى لنصرة بعضهم بعضاً ، وثالثها : لأن عيسى عليه السلام قال للحواريين من أنصارى إلى الله ، قال صاحب الكشاف النصارى جمع نصران يقال رجل نصران ، وامرأة نصرانة والياء فى نصرانى للمبالغة كالتى فى أحرى لأنهم نصرروا المسيح .

أما قوله تعالى ( والصابئين ) فهو من صبا إذا خرج من دينه إلى دين آخر ، وكذلك كانت العرب يسمون النبی عليه السلام صابئاً لأنه أظهر ديناً بخلاف أديانهم وصبأت النجوم إذا أخرجت من مطلقها ، وصبأنا به إذا خرجنا به ، وللفسرين فى تفسير مذهبهم أقوال ، أحدها : قال مجاهد والحسن : هم طائفة من المجوس واليهود لا تؤكل ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم ، وثانيها : قال قتادة هم قوم يعبدون الملائكة ويصلون إلى الشمس كل يوم خمس صلوات . وقال أيضاً الأديان خمسة منها للشيطان أربعة وواحد للرحمن : الصابئون وهم يعبدون الملائكة ، والمجوس وهم يعبدون النار ، والذين أشركوا يعبدون الأوثان واليهود والنصارى . وثالثها : وهو الأقرب أنهم قوم يعبدون الكواكب ، ثم لهم قولان . الأول : أن خالق العالم هو الله سبحانه إلا أنه سبحانه أمر بتعظيم هذه الكواكب واتخاذها قبلة للصلاة والدعاء والتعظيم . والثانى : أن الله سبحانه خلق الأفلاك والكواكب ، ثم إن الكواكب هى المدبرة لما فى هذا العالم من الخير والشر والصحة والمرض ، والخالقة لها فيجب على البشر تعظيمها لأنها هى الإلهة المدبرة لهذا العالم ثم إنها تعبد الله سبحانه ، وهذا المذهب هو القول المنسوب إلى الكلدانيين الذين جاءهم إبراهيم عليه السلام راداً عليهم ومبطلا لقولهم ، ثم إنه سبحانه بين فى هذه الفرق الأربعة أنهم إذا آمنوا بالله فلهم الثواب فى الآخرة ليعرف أن جميع أرباب الضلال إذا رجعوا عن ضلالهم وآمنوا بالدين الحق فإن الله سبحانه وتعالى يقبل لإيمانهم وطاعتهم ولا يردهم عن حضرته البتة ، واعلم أنه قد دخل فى الإيمان بالله الإيمان بما أوجبه أعنى الإيمان برسله ودخل فى الإيمان باليوم الآخر جميع أحكام الآخرة ، فهذان القولان قد جمعا كل ما يتصل بالأديان فى حال التكليف وفى حال الآخرة من ثواب وعقاب .

أما قوله تعالى ( عند ربهم ) فليس المراد العندية المكانية فإن ذلك محال فى حق الله تعالى ولا

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ  
وَأذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَلَوْلَا فَضْلُ  
اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٦٤﴾

الحفظ كالودائع بل المراد أن أجرهم متيقن جار مجرى الحاصل عند ربهم .  
أما قوله تعالى ( ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ) فقيل أراد زوال الخوف والحزن عنهم  
في الدنيا ومنهم من قال في الآخرة في حال الثواب ، وهذا أصح لأن قوله ( ولا خوف عليهم )  
عام في النبي ، وكذلك ( ولا هم يحزنون ) وهذه الصفة لا تحصل في الدنيا وخصوصاً في المكلفين  
لأنهم في كل وقت لا ينفكون من خوف وحزن ، إما في أسباب الدنيا وإما في أمور الآخرة  
فكأنه سبحانه وعدم في الآخرة بالأجر ، ثم بين أن من صفة ذلك الأجر أن يكون خالياً عن  
الخوف والحزن ، وذلك يوجب أن يكون نعيمهم دائماً لأنهم لو جوزوا كونه منقطعاً لاعتراهم  
الحزن العظيم . فان قال قائل : إن الله تعالى ذكر هذه الآية في سورة المائدة هكذا ( إن  
الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا  
خوف عليهم ولا هم يحزنون ) وفي سورة الحج ( إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين  
والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد )  
فهل في اختلاف هذه الآيات بتقديم الصنوف وتأخيرها ورفع « الصابئين » في آية ونصبها في  
أخرى فائدة تقتضى ذلك ؟ والجواب : لما كان المتكلم أحكم الحاكمين فلا بد لهذه التغييرات من  
من حكم وفوائد ، فإن أدركنا تلك الحكم فقد فرنا بالكمال وإن عجزنا أحلنا القصور على عقولنا  
لا على كلام الحكيم والله أعلم ،

قوله تعالى ﴿ وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واذكروا  
ما فيه لعلكم تتقون ، ثم توليتم من بعد ذلك فلولا فضل ورحمته لكنتم من الخاسرين ﴾ .  
اعلم أن هذا هو الإنعام العاشر وذلك لأنه تعالى إنما أخذ ميثاقهم لمصلحتهم فصار ذلك  
من إنعامه عليهم .

أما قوله تعالى ( وإذ أخذنا ميثاقكم ) ففيه بحثان :

( الأول ) اعلم أن الميثاق إنما يكون بفعل الأمور التي توجب الانقياد والطاعة ، والمفسرون  
ذكروا في تفسير الميثاق وجوهاً أحدها ما أودع الله العقول من الدلائل الدالة على وجود الصانع  
وحكمته والدلائل الدالة على صدق أنبيائه ورسوله ، وهذا النوع من الموائيق أقوى الموائيق

والعهد لأنها لا تحتمل الخلف والتبديل بوجه البتة وهو قول الأصم ، وثانيها : ماروى عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم أن موسى عليه السلام لما رجع من عند ربه بالالواح قال لهم إن فيها كتاب الله فقالوا لن نأخذ بقولك حتى نرى الله جهرة فيقول هذا كتابي نخذوه فأخذتهم الساعة فانوا ثم أحيامهم ثم قال لهم بعد ذلك خذوا كتاب الله فأبوا فرفع فوقهم الطور وقيل لهم خذوا الكتاب وإلا طرحناه عليكم فأخذوه فرفع الطور هو الميثاق ، وذلك لأن رفع الطور آية باهرة عجبية تبه العقول وترد المكذب إلى التصديق والشاك إلى اليقين فلما رأوا ذلك وعرفوا أنه من قبله تعالى علما لموسى عليه السلام علما مضافا إلى سائر الآيات أقروا له بالصدق فيما جاء به وأظهروا التوبة وأعطوا العهد والميثاق أن لا يعودوا إلى ما كان منهم من عبادة العجل وأن يقرموا بالتوراة فكان هذا عهداً موثقاً جعلوه لله على أنفسهم ، وهذا هو اختيار أبي مسلم (وثالثها) أن الله ميثاقين (فالأول) حين أخرجهم من صلب آدم وأشهدهم على أنفسهم (والثاني) أنه أزم الناس متابعة الأنبياء والمراد ههنا هو هذا العهد . هذا قول ابن عباس وهو ضعيف (الثاني) قال القفال رحمه الله إنما قال (ميثاقكم) ولم يقل موثيقكم لوجهين (أحدهما) أراد به الدلالة على أن كل واحد منهم قد أخذ ذلك كما قال (ثم يخرجكم طفلاً) أى كل واحد منكم (والثاني) أنه كان شيئاً واحداً أخذ من كل واحد منهم كما أخذ على غيره فلا جرم كان كله ميثاقاً واحداً ولو قيل موثيقكم لأشبه أن يكون هناك موثيق أخذت عليهم لا ميثاق واحد والله أعلم .

وأما قوله تعالى (ورفعنا فوقكم الطور) فنظيره قوله تعالى (وإذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة) وفيه أبحاث :

(البحث الأول) الواو في قوله تعالى (ورفعنا) واو عطف على تفسير ابن عباس والمعنى أن أخذ الميثاق كان متقدماً فلما نقضوه بالامتناع عن قبول الكتاب رفع عليهم الجبل ، وأما على تفسير أبي مسلم فليست واو عطف ولكنها واو الحال كما يقال فعلت ذلك والزمان زمان فكانه قال وإذ أخذنا ميثاقكم عند رفعنا الطور فوقكم (الثاني) قيل إن الطور كل جبل قال العجاج :

داني جناحيه من الطور فر تقضى البازى إذا البازى كسر

أما التحليل فقال في كتابه إن الطور اسم جبل معلوم وهذا هو الأقرب لأن لام التعريف فيه تقتضى حمله على جبل معهود عرف كونه مسمى بهذا الاسم والمعهود هو الجبل الذى وقعت المناجاة عليه وقد يجوز أن ينقله الله تعالى إلى حيث هم فيجمله فوقهم وإن كان بعيداً منهم لأن القادر أن يسكن الجبل في الهواء قادر أيضاً على أن يقلعه وينقله إليهم من المكان البعيد ، وقال ابن عباس : أمر تعالى جبلاً من جبال فلسطين فانقلع من أصله حتى قام فوقهم كالظلة وكان المسكر فرسخاً في فرسخ فأوحى الله إليهم أن اقبلوا التوراة وإلا رميت الجبل عليكم فلما رأوا أن لا مهرب قبلوا التوراة بما فيها وسجدوا للفرع سجوداً يلاحظون الجبل فلذلك سجدت اليهود على أنصاف

وجوهرهم ( الثالث ) من الملاحدة من أنكر إمكان وقوف الثقيل في الهواء بلا عماد وأما الأرض فقالوا إنما وقفت لأنها بطبعها طالبة للمركز فلا جرم وقفت في المركز ، ودليلنا على فساد قولهم أنه سبحانه قادر على كل الممكنات ووقوف الثقيل في الهواء من الممكنات فوجب أن يكون الله قادراً عليه وتمام تقرير هاتين المقدمتين معلوم في كتب الأصول ( الرابع ) قال بعضهم إظلال الجبل غير جائز لأن ذلك لو وقع لكان يجرى بجرى الإجماع إلى الإيمان وهو يناقض التكليف . أجاب القاضي بأنه لا يلجئ لأن أكثر ما فيه خوف السقوط عليهم فإذا استمر في مكانه مدة وقد شاهدوا السموات مرفوعة فوقهم بلا عماد جاز ههنا أن يزول عنهم الخوف فيزول الإجماع ويبقى التكليف .

أما قوله تعالى ( خذوا ما آتيناكم بقوة ) أى بجد وعزيمة كاملة وعدول عن التغافل والتكاسل قال الجبائي : هذا يدل على أن الاستطاعة قبل الفعل لأنه لا يجوز أن يقال خذ هذا بقوة ولا قوة حاصلة كما لا يقال اكتب بالقلم ولا قلم وأجاب أصحابنا بأن المراد خذوا ما آتيناكم بجد وعزيمة وعندنا العزيمة قد تكون متقدمة على الفعل .

وأما قوله تعالى ( واذكروا ما فيه ) أى احفظوا ما في الكتاب وادرسوه ولا تنسوه ولا تغفلوا عنه . فان قيل هلا حملتموه على نفس الذكر ؟ قلنا لأن الذكر الذى هو ضد النسيان من فعل الله تعالى فكيف يجوز الأمر به . فأما إذا حملناه على المدرسة فلا إشكال .

أما قوله تعالى ( لعلمكم تتقون ) أى لكي تتقوا ، واحتج الجبائي بذلك على أنه تعالى أراد فعل الطاعة من السكل ، وجوابه ما تقدم .

واعلم أن المفهوم من قوله تعالى ( وإذا أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة ) أنهم فعلوا ذلك وإلا لم يكن ذلك أخذاً للميثاق ولا صح قوله من بعد ( ثم توليتم ) فدل ذلك منهم على القبول والالتزام .

أما قوله تعالى ( ثم توليتم من بعد ذلك ) أى ثم أعرضتم عن الميثاق والوفاء به ، قال القفال رحمه الله : قد يعلم في الجملة أنهم بعد قبول التوراة ورفع الطور تولوا عن التوراة بأمر كثيرة فحرفوا التوراة وتركوا العمل بها وقتلوا الأنبياء وكفروا بهم وعصوا أمرهم ولعل فيها ما اختص به بعضهم دون بعض ومنها ما عمله أوائلهم ومنها ما فعله متأخروهم ولم يزالوا في التيه مع مشاهدتهم الأعاجيب ليلاً ونهاراً يخالفون موسى ويعترضون عليه ويلقونه بكل أذى ويجاهرون بالمعاصي في معسكرهم ذلك حتى لقد خسف ببعضهم وأحرقت النار بعضهم وعوقبوا بالطاعون وكل هذا المذكور في تراجم التوراة التي يقرون بها ثم فعل متأخروهم ما لا يخاف به حتى عوقبوا بتخريب بيت المقدس وكفروا بالمسيح وهموا بقتله . والقرآن وإن لم يكن فيه بيان ما تولوا به عن التوراة فالجملة معروفة وذلك لإخبار من الله تعالى عن عناد أسلافهم فغير عجيب إنكارهم ما جاء به محمد عليه



وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً  
خَاسِئِينَ ﴿٦٥﴾ جَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِلتَّبِيعِينَ ﴿٦٦﴾

الصلاة والسلام من الكتاب وجردهم لحقه وحالهم في كتابهم ونيهم ما ذكر والله أعلم .

أما قوله تعالى ( فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين ) ففيه بحثان :

( الأول ) ذكر القفال في تفسيره وجهين الأول : لولا ما تفضل الله به عليكم من إهمالكم وتأخير العذاب عنكم لكنتم من الخاسرين أي من المهالكين الذين باعوا أنفسهم بنار جهنم ، فدل هذا القول على أنهم إنما خرجوا عن هذا الخسران لأن الله تعالى تفضل عليهم بالإمهال حتى تابوا . الثاني : أن يكون الخبر قد انتهى عند قوله تعالى ( ثم توليتهم من بعد ذلك ) ثم قيل ( فلولا فضل الله عليكم ورحمته ) رجوعاً بالكلام إلى أوله ، أي لولا لطف الله بكم برفع الجبل فوقكم لدمتم على رءوسكم الكتاب ولكنه تفضل عليكم ورحمكم فلفظ بكم بذلك حتى تبتم .

( البحث الثاني ) أن لقائل أن يقول كلمة « لولا » تفيد انتفاء الشيء لثبوت غيره . فهذا يقتضى أن انتفاء الخسران من لوازم حصول فضل الله تعالى لحيث حصل الخسران ووجب أن لا يحصل هناك لطف الله تعالى . وهذا يقتضى أن الله تعالى لم يفعل بالكافر شيئاً من الألفاظ الدينية وذلك خلاف قول المعتزلة . أجاب الكعبي بأنه تعالى سوى بين الكل في الفضل لكن انتفع بعضهم دون بعض ، فصح أن يقال ذلك كما يقول القائل لرجل وقد سوى بين أولاده في العطية فانتفع بعضهم : لولا أن أباك فضلك لكنت فقيراً ، وهذا الجواب ضعيف لأن أهل اللغة نصوا على أن « لولا » تفيد انتفاء الشيء لثبوت غيره وبعد ثبوت هذه المقدمة فكلام الكعبي ساقط جداً . قوله تعالى ﴿ ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين ، فجعلناها نكالاً لما بين يديها وما خلفها وموعظة للمتقين ﴾ .

اعلم أنه تعالى لما عدد وجوه إنعامه عليهم أولاً ختم ذلك بشرح بعض ماوجه إليهم من التشديدات ، وهذا هو النوع الأول وفيه مسائل :

( المسألة الأولى ) روى عن ابن عباس أن هؤلاء القوم كانوا في زمان داود عليه السلام بأيلة على ساحل البحر بين المدينة والشام وهو مكان من البحر يجتمع إليه الحيتان من كل أرض في شهر من السنة حتى لا يرى الماء لكثرتها وفي غير ذلك الشهر في كل سبت خاصة وهي القرية المذكورة في قوله ( وأسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر إذ يعدون في السبت ) حفروا حياضاً عند البحر وشرعوا إليها الجداول فكانت الحيتان تدخلها فيصطادونها يوم الأحد فذلك الحبس في الحياض هو اعتداؤهم ، ثم إنهم أخذوا السمك واستغنوا بذلك وهم خائفون من

العقوبة فلما طال العهد استسن الأبناء بسنة الآباء . واتخذوا الأموال فشى اليهم طوائف من أهل المدينة الذين كرهوا الصيد يوم السبت ونهوه فلم يمتنعوا وقالوا نحن في هذا العمل منذ زمان فما زادنا الله به إلا خيراً ، فقيل لهم لا تغتروا فربما نزل بكم العذاب والمهلك فأصبح القوم وهم قردة خاسئون فكشوا كذلك ثلاثة أيام ثم هلكوا .

( المسألة الثانية ) المقصود من ذكر هذه القصة أمران ( الأول ) إظهار معجزة محمد عليه السلام فإن قوله ( ولقد علمتم ) كالحطاب لليهود الذين كانوا في زمان محمد عليه السلام فلما أخبرهم محمد عليه السلام عن هذه الواقعة مع أنه كان أمياً لم يقرأ ولم يكتب ولم يخاطب القوم دل ذلك على أنه عليه السلام إنما عرفه من الوحي ( الثاني ) أنه تعالى لما أخبرهم بما عامل به أصحاب السبت فكأنه يقول لهم أما تخافون أن ينزل عليكم بسبب تمردكم ما نزل عليهم من العذاب فلا تغتروا بالإمهال الممدود لكم ونظيره قوله تعالى ( يا أيها الذين آمنوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل أن نطمس وجوهاً فتردها على أديبارها ) .

( المسألة الثالثة ) الكلام فيه حذف كأنه قال ولقد علمتم اعتداء من اعتدى منكم في السبت لكي يكون المذكور من العقوبة جزاء لذلك ، ولفظ الاعتداء يدل على أن الذي فعلوه في السبت كان محرماً عليهم وتفصيل ذلك غير مذكور في هذه الآية لكن مذكور في قوله تعالى ( وأسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر ) ثم يحتمل أن يقال إنهم إنما تعدوا في ذلك الاصطياد فقط ، وأن يقال إنهم إنما تعدوا لأنهم اصطادوا مع أنهم استحلوا ذلك الاصطياد .

( المسألة الرابعة ) قال صاحب الكشاف : السبت مصدر سبتت اليهود إذا عظمت يوم السبت . فإن قيل لما كان الله نهاهم عن الاصطياد يوم السبت فما الحكمة في أن أكثر الحيتان يوم السبت دون سائر الأيام كما قال ( تأتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعا ويوم لا يسبغون لا تأتيهم كذلك نبلوهم ) وهل هذا إلا إثارة الفتنة وإرادة الاضلال . قلنا أما على مذهب أهل السنة فإرادة الاضلال جائزة من الله تعالى وأما على مذهب المعتزلة فالتشديد في التكليف حسن لغرض ازدياد الثواب .

أما قوله تعالى ( فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) قال صاحب الكشاف ( قردة خاسئين ) خبر أي كونوا جامعين بين القرية والحسوة ، وهو الصغار والطرود .

( المسألة الثانية ) قوله تعالى ( كونوا قردة خاسئين ) ليس بأمر لأنهم ما كانوا قادرين على أن يقلبوا أنفسهم على صورة القردة بل المراد منه سرعة التكوين كقوله تعالى ( إنما أمرنا أن نبدل آياتنا إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ) وكقوله تعالى ( قالتا آتيننا طائمين ) والمعنى أنه تعالى لم يعجزه ما أراد إنزاله من العقوبة بهؤلاء بل لما قال لهم ( كونوا قردة خاسئين صاروا ) كذلك أي لما أراد

ذلك بهم صاروا كما أراد وهو كقوله ( كما لعنا أصحاب السبت وكان أمر الله مفعولاً ) ولا يتمتع أيضاً أن يتكلم الله بذلك عند هذا التكوين إلا أن المؤثر في هذا التكوين هو القدرة والإرادة . فإن قيل لما لم يكن لهذا القول أثر في التكوين فأى فائدة فيه ؟ قلنا أما عندنا فأحكام الله تعالى وأفعاله لا تتوقف على رعاية المصالح البتة ، وأما عند المعتزلة فلعل هذا القول يكون لفظاً لبعض الملائكة أو لغيرهم .

( المسألة الثالثة ) المروى عن مجاهد أنه سبحانه وتعالى مسخ قلوبهم بمعنى الطبع والحنم لا أنه مسخ صورهم وهو مثل قوله تعالى ( كمثل الحمار يحمل أسفارا ) ونظيره أن يقول الاستاذ للبتلم البليد الذي لا ينجح فيه تعليمه : كن حماراً . واحتج على امتناعه بأمرين ( الأول ) أن الإنسان هو هذا الهيكل المشاهد والبنية المحسوسة فإذا أبطلها وخلق في تلك الأجسام تركيب القرد وشكله كان ذلك إعداماً للإنسان وإيجاداً للقرد فيرجع حاصل المسخ على هذا القول إلى أنه تعالى أعدم الاعراض التي باعتبارها كانت تلك الأجسام إنساناً وخلق فيها الاعراض التي باعتبارها كانت قرداً فهذا يكون إعداماً وإيجاداً لا أنه يكون مسخاً ( والثاني ) إن جوزنا ذلك لما أمتنا في كل ما نراه قرداً وكتبنا أنه كان إنساناً عاقلاً ، وذلك يفضي إلى الشك في المشاهدات . وأجيب عن الأول بأن الإنسان ليس هو تمام هذا الهيكل ، وذلك لأن هذا الإنسان قد يصير سميناً بعد أن كان هزيلاً وبالعكس فالأجزاء متبدلة والإنسان المعين هو الذي كان موجوداً والباقي غير الزائل فالإنسان أمر وراء هذا الهيكل المحسوس ، وذلك الأمر إما أن يكون جسماً سارياً في البدن أو جزءاً في بعض جوانب البدن كقلب أو دماغ أو موجوداً مجرداً على ما يقوله الفلاسفة وعلى جميع التقديرات فلا امتناع في بقاء ذلك الشيء مع تطرق التغير إلى هذا الهيكل وهذا هو المسخ وبهذا التقدير يجوز في الملك الذي تسكون جنته في غاية العظم أن يدخل حجرة الرسول عليه السلام . وعن الثاني أن الأمان يحصل باجماع الأمة ، ولما ثبت بما قررنا جواز المسخ أمكن إجراء الآية على ظاهرها ولم يكن بنا حاجة إلى التأويل الذي ذكره مجاهد رحمه الله وإن كان ما ذكره غير مستبعد جداً لأن الإنسان إذا أصر على جهاته بعد ظهور الآيات وجلاء البينات فقد يقال في العرف الظاهر إنه حمار وقرد ، وإذا كان هذا المجاز من المجازات الظاهرة المشهورة لم يكن في المصير إليه محذور البتة . بقي ههنا سؤالان :

( السؤال الأول ) أنه بعد أن يصير قرداً لا يبقى له فهم ولا عقل ولا علم فلا يعلم ما نزل به من العذاب وبمجرد القردية غير مؤلم بدليل أن القرود حال سلامتها غير متألمة فمن أين يحصل العذاب بسببه ؟ الجواب : لم لا يجوز أن يقال أن الأمر الذي به يكون الإنسان إنساناً عاقلاً فاهماً كان باقياً إلا أنه لما تغيرت الحلقة والصورة لا جرم أنها ما كانت تقدر على النطق والأفعال الإنسانية إلا أنها كانت تعرف مانالها من تغير الحلقة بسبب شؤم المعصية وكانت في نهاية الخوف

والخجالة، وربما كانت متأمة بسبب تغير تلك الأعضاء. ولا يلزم من عدم تألم القرود الأصلية بتلك الصورة عدم تألم الإنسان بتلك الصورة الغريبة العرضية.

(السؤال الثاني) أولئك القرود بقوا أو أفناهم الله، وإن قلنا إنهم بقوا فهذه القرود التي في زماننا هل يجوز أن يقال إنها من نسل أولئك الممسوخين أم لا؟. الجواب السكل جائز عقلا إلا أن الرواية عن ابن عباس أنهم ما مكشوا إلا ثلاثة أيام ثم هلكوا.

(المسألة الرابعة) قال أهل اللغة الخاسيء الصاغر المبعد المطرود كالكلب إذا دنا من الناس قيل له أخسأ، أى تباعد وانطرد صاغراً فليس هذا الموضوع من مواضعك، قال الله تعالى (ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير) يحتمل صاغراً ذليلاً ممنوعاً عن معاودة النظر لأنه تعالى قال (فارجع البصر هل ترى من فطور، ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير) فكأنه قال ردد البصر في السماء ترديد من يطلب فطوراً فانك وإن أكثرت من ذلك لم تجد فطوراً فيرتد إليك طرفك ذليلاً كما يرتد الخائب بعد طول سعيه في طلب شيء. ولا يظفر به فإنه يرجع خائباً صاغراً مطروداً من حيث كان يقصده من أن يعاوده.

أما قوله (جعلناها) فقد اختلفوا في أن هذا الضمير إلى أى شيء يعود على وجوه أحدها: قال الفراء (جعلناها) يعنى المسخة التي مسخوها، وثانها قال الأخفش: أى جعلنا القرود نكالا وثالثها: جعلنا قرية أصحاب السبت نكالا. ورابعها: جعلنا هذه الأمة نكالا لأن قوله تعالى (ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت) يدل على الأمة والجماعة أو نحوها والأقرب هو الوجهان الأولان لأنه إذا أمكن رد الكناية إلى المذكور متقدم فلا وجه لردّها إلى غيره فليس في الآية المتقدمة إلا ذكرهم وذكر عقوبتهم، أما النكال فقال القفال رحمه الله: إنه العقوبة الغليظة الرادعة للناس عن الأقدام على مثل تلك المعصية وأصله من المنع والحبس ومنه النكول عن اليمين وهو الامتناع منها، ويقال للقيد النكل، وللجام الثقيل أيضاً نكل لما فيهما من المنع والحبس. ونظيره قوله تعالى (إن لدينا نكالا وجحيماً) وقال الله تعالى ( والله أشد بأساً وأشد تنكيلاً) والمعنى أنا جعلنا ما جرى على هؤلاء القوم عقوبة رادعة لغيرهم أى لم نقصد بذلك ما يقصده الأدميون من التشفي لأن ذلك إنما يكون ممن تضره المعاصى وتنقص من ملكه وتؤثر فيه، وأما نحن فأنما نعاقب لمصالح العباد فعقابنا زجر وموعظة، قال القاضي: اليسير من الذم لا يوصف بأنه نكال حتى إذا عظم وكثر واشتهر يوصف به وعلى هذا الوجه أوجب الله تعالى في السارق المصر القطع جزاء ونكالا وأراد به أن يفعل على وجه الإهانة والاستخفاف فهو بمنزلة الخنزى الذى لا يكاد يستعمل إلا في الذم العظيم، فكأنه تعالى لما بين ما أنزله هؤلاء القوم الذين اعتدوا في السبت واستحلوا من اصطيات الحيتان وغيره ما حرمه عليهم ابتغاء الدنيا ونقضوا ما كان منهم من المواثيق، فبين أنه تعالى أنزل بهم عقوبة لا على وجه المصلحة لأنه كان لا يمتنع أن يقلل مقدار أن مسخهم ويغير صورهم بمنزلة ما ينزل بالمكلف من الأمراض المغيرة للصورة ويكون

وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوعًا  
 قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٦٧﴾ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ  
 قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بَكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُوا  
 مَا تُؤْمَرُونَ ﴿٦٨﴾ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْهَانَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا  
 بَقْرَةٌ صَفْرَاءٌ فَاقْع لَوْهَانَهَا تَسْرُ النَّاطِرِينَ ﴿٦٩﴾ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ

محنة لا عقوبة فين تعالى بقوله ( لجمعناها نكالا ) أنه تعالى فعلها عقوبة على ما كان منهم ،  
 أما قوله تعالى ( لما بين يديها وما خلفها ) ففيه وجوه أحدها : لما قبلها وما معها وما بعدها  
 من الأمم والقرون لأن مسخهم ذكر في كتب الأولين فاعتبروا بها واعتبر بها من بلغ إليه خبر  
 هذه الواقعة من الآخرين ، وثانيها : أريد بما بين يديها ما يحضرها من القرون والأمم ، وثالثها :  
 المراد أنه تعالى جعلها عقوبة لجميع ما ارتكبه من هذا الفعل وما بعده وهو قول الحسن .

أما قوله تعالى ( وموعظة للمتقين ) ففيه وجهان : أحدهما : أن من عرف الأمر الذي نزل  
 بهم يتعظ به ويخاف إن فعل مثل فعلهم أن ينزل به مثل ما نزل بهم ، وإن لم ينزل عا فلا بد  
 من أن يخاف من العقاب الآجل الذي هو أعظم وأدوم . وأما تخصيصه المتقين بالذكر فكمثل  
 ما بيناه في أول السورة عند قوله ( هدى للمتقين ) لأنهم إذا اختصوا بالاتعاظ والانزجار  
 والانتفاع بذلك صلح أن يخصوا به ، لأنه ليس بمنفعة لغيرهم . الثاني : أن يكون معنى قوله  
 ( وموعظة للمتقين ) أن يعظ المتقون بعضهم بعضاً أى جمعناها نكالا وليعظ به بعض المتقين  
 بعضاً فتكون الموعظة مضافة إلى المتقين على معنى أنهم يتعظون بها ، وهذا خاص لهم دون غير  
 المتقين والله أعلم .

قوله تعالى ( وإذ قال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة . قالوا أتتخذنا هزواً ؟ قال  
 أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين ، قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ؟ قال إنه يقول إنها بقرة  
 لا فارض ولا بكر ، عوان بين ذلك ، فافعلوا ما تؤمرون . قالوا ادع لنا ربك يبين لنا مالونها ؟  
 قال إنه يقول إنها بقرة صفراء فاقع لونها ، تسر الناظرين . قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ؟

إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ ﴿٧٠﴾ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ  
لَا ذُلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَا شِيَةَ فِيهَا قَالُوا الْآنَ جِئْتَ  
بِالْحَقِّ فذَبْحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ ﴿٧١﴾ وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ  
مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٧٢﴾ فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بَعْضَهَا كَذَلِكَ يُخَيِّ اللَّهُ الْمَوْتَى  
وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٧٣﴾

إن البقر تشابه علينا وإنا إن شاء الله لمهتدون . قال إنه يقول إنها بقرة لا ذلول تثير الأرض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها . قالوا الآن جئت بالحق فذبجوها وما كادوا يفعلون . وإذ قتلتم نفساً فادارأتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون ، فقلنا اضربوه ببعضها ، كذلك يحيي الله الموتى ، ويريكم آياته لعلكم تعقلون ﴿

اعلم أن هذا هو النوع الثاني من التشديدات . روى عن ابن عباس وسائر المفسرين أن رجلاً في بني إسرائيل قتل قريباً لكي يرثه ثم رماه في مجمع الطريق ثم شكاً ذلك إلى موسى عليه السلام فاجتهد موسى في تعرف القاتل فلما لم يظهر قالوا له سل لنا ربك حتى بينه فسأله فأوحى الله إليه : ( إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة ) فتمجبوا من ذلك ثم شددوا على أنفسهم بالاستفهام حالاً بعد حال واستقصوا في طلب الوصف فلما تعينت لم يجدوها بذلك التعت إلا عند إنسان معين ولم يعيها إلا بأضعاف منها فاشتروها وذبحوها وأمرهم موسى أى يأخذوا عضواً منها فيضربوا به القاتل ففعلوا فصار المقتول حياً وسمى لهم قاتله وهو الذي ابتدأ بالشكاية فقتلوه قوداً ، ثم ههنا مسائل : ( المسألة الأولى ) أن الإيلام والذبح حسن وإلا لما أمر الله به ، ثم عندنا وجه الحسن فيه أنه تعالى مالك الملك فلا اعتراض لأحد عليه ، وعند المعتزلة إنما يحسن لأجل الأعواض . ( المسألة الثانية ) أنه تعالى أمر بذبح بقرة من بقر الدنيا وهذا هو الواجب المخير فدل ذلك على صحة قولنا بالواجب المخير .

( المسألة الثالثة ) القائلون بالعموم اتفقوا على أن قوله تعالى ( إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة ) معناه اذبحوا أى بقرة شئتم فهذه الصيغة تفيد هذا العموم ، وقال منكره العموم : إن هذا لا يدل على العموم واحتجوا عليه بوجوه : ( الأول ) أن المفهوم من قول القاتل اذبح بقرة . يمكن تقسيمه إلى قسمين فإنه يصح أن يقال اذبح بقرة معينة من شأنها كيت وكيت ، ويصح أيضاً

أن يقال اذبح بقرة أى بقرة شئت ، فاذن المفهوم من قولك « اذبح » معنى مشترك بين هذين القسمين والمشارك بين القسمين لا يستلزم واحداً منهما فاذن قوله اذبحوا بقرة لا يستلزم معناه معنى قوله : اذبحوا بقرة أى بقرة شئتم ، فثبت أنه لا يفيد العموم لأنه لو أفاد العموم لكان قوله اذبحوا بقرة أى بقرة شئتم توكيداً وتكريراً ولكان قوله اذبحوا بقرة معينة نقضاً ، ولما لم يكن كذلك علمنا فساد هذا القول ، الثانى : أن قوله تعالى ( اذبحوا بقرة ) كالنقيض لقولنا لا تذبحوا بقرة ، وقولنا لا تذبحوا بقرة يفيد النفي العام فوجب أن يكون قولنا اذبحوا بقرة يرفع عموم النفي ويكفي في ارتفاع عموم النفي خصوص الثبوت على وجه واحد ، فاذن قوله اذبحوا بقرة يفيد الأمر بذبح بقرة واحدة فقط ، أما الإطلاق في ذبح أى بقرة شاءوا فذلك لا حاجة اليه في ارتفاع ذلك النفي فوجب أن لا يكون مستفاداً من اللفظ . الثالث : أن قوله تعالى ( بقرة ) لفظة مفردة منكرة والمفرد المنكر إنما يفيد فرداً معيناً في نفسه غير مدين بحسب القول الدال عليه ولا يجوز أن يفيد فرداً أى فرد كان بدليل أنه إذا قال رأيت رجلاً فإنه لا يفيد إلا ما ذكرناه فاذا ثبت أنه في الخبر كذلك وجب أن يكون في الأمر كذلك ، واحتج القائلون بالعموم بأنه لو ذبح أى بقرة كانت فإنه يخرج عن العهدة فوجب أن يفيد العموم . والجواب : أن هذا مصادرة على المطلوب الأول فان هذا إنما يثبت لو ثبت أن قوله اذبح بقرة معناه اذبح أى بقرة شئت وهذا هو عين المتنازع فيه ؛ فهذا هو الكلام في هذه المسألة . إذا عرفت هذا فنقول : اختلف الناس في أن قوله تعالى ( اذبحوا بقرة ) هل هو أمر بذبح بقرة معينة مبينة أو هو أمر بذبح بقرة أى بقرة كانت فالذين يجوزون تأخير البيان عن وقت الخطاب قالوا إنه كان أمراً بذبح بقرة معينة ولكنها ما كانت مبينة ، وقال المانعون منه هو وإن كان أمراً بذبح أى بقرة كانت إلا أن القوم لما سألوا تغير التكليف عند ذلك ، وذلك لأن التكليف الأول كان كافياً لو أطاعوا وكان التخيير في جنس البقر إذ ذاك هو الصلاح فلما عصوا ولم يمثلوا وراجعوا بالمسألة لم يمتنع تغير المصلحة وذلك معلوم في المشاهد ، لأن المدبر لولده قد يأمره بالسبل اختياراً فاذا امتنع الولد منه فقد يرى المصلحة في أن يأمره بالصعب فكذا هنا . واحتج الفريق الأول بوجوه : الأول : قوله تعالى ( ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ) و ( مالونها ) وقول الله تعالى ( إنه يقول إنها بقرة لا فارض ، إنها بقرة صفراء ، إنها بقرة لاذلول تثير الأرض ) منصرف إلى ما أمروا بذبحه من قبل وهذه الكنايات تدل على أن المأمور به ما كان ذبح بقرة أى بقرة كانت بل كان المأمور به ذبح بقرة معينة ، الثانى : أن الصفات المذكورة في الجواب عن السؤال الثانى إما أن يقال إنها صفات البقرة التي أمروا بذبحها أولاً أو صفات بقرة وجبت عليهم عند ذلك السؤال وانتسخ ما كان واجباً عليهم قبل ذلك والأول هو المطلوب ، والثانى يقتضى أن يقع الاكتفاء بالصفات المذكورة آخرأ ، وأن لا يجب حصول الصفات المذكورة قبل ذلك ، ولما أجمع المسلمون

على أن تلك الصفات بأسرها كانت معتبرة علينا فساد هذا القسم . فان قيل أما الكنايات فلا نسلم عودها إلى البقرة فلم لا يجوز أن يقال إنها كنايات عن القصة والشأن ، وهذه طريقة مشهورة عند العرب ؟ قلنا هذا باطل لوجوه : أحدها : أن هذه الكنايات لو كانت عائدة إلى القصة والشأن لبقى ما بعد هذه الكنايات غير مفيد لأنه لا فائدة في قوله ( بقره صفراء ) بل لا بد من إضمار شيء آخر وذلك خلاف الأصل ، أما إذا جعلنا الكنايات عائدة إلى المأمور به أولاً لم يلزم هذا المحذور . وثانيها : أن الحكم يرجع الكناية إلى القصة والشأن خلاف الأصل لأن الكناية يجب عودها إلى شيء جرى ذكره والقصة والشأن لم يجر ذكرهما فلا يجوز عود الكناية إليهما لكننا خالفنا هذا الدليل للضرورة في بعض المواضع فيق ماعدها على الأصل . وثالثها : أن الضمير في قوله ( مالونها ، وما هي ) لاشك أنه عائد إلى البقرة المأمور بها فوجب أن يكون الضمير في قوله ( إنها بقره صفراء ) عائداً إلى تلك البقرة وإلا لم يكن الجواب مطابقاً للسؤال ، الثالث : أنهم لو كانوا سائلين معاندين لم يكن في مقدار ما أمرهم به موسى ما يزيل الاحتمال لأن مقدار ما ذكره موسى أن تكون بقره صفراء متوسطة في السن كاملة في القوة ، وهذا القدر موضع للاحتتمالات الكثيرة ، فلما سكتوا ههنا واكتفوا به علينا أنهم ما كانوا معاندين . واحتج الفريق الثاني بوجوه : أحدها : أن قوله تعالى ( إن الله يأمركم أن تذبحوا بقره ) معناه يأمركم أن تذبحوا بقره أي بقره كانت ، وذلك يقتضى العموم ، وذلك يقتضى أن يكون اعتبار الصفة بعد ذلك تكليفاً جديداً ، وثانيها : لو كان المراد ذبح بقره معينة لما استحقوا التعنيف على طلب البيان بل كانوا يستحقون المدح عليه ، فلما عنفهم الله تعالى في قوله ( فافعولوا ما تؤمرون ) ، وفي قوله ( فذبحوها وما كادوا يفعلون ) علينا تقصيرهم في الإتيان بما أمروا به أولاً وذلك إنما يكون لو كان الأمر به أولاً ذبح بقره معينة . الثالث : ما روى عن ابن عباس أنه قال لو ذبحوا آية بقره أرادوا لأجزاء منهم لكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم . ورابعها : أن الوقت الذي فيه أمروا بذبح البقرة كانوا محتاجين إلى ذبحها فلو كان المأمور به ذبح بقره معينة مع أن الله تعالى ما بينها لكان ذلك تأخيراً للبيان عن وقت الحاجة وإنه غير جائز ، والجواب : عن الأول ما بينا في أول المسألة أن قوله ( إن الله يأمركم أن تذبحوا بقره ) لا يدل على أن المأمور به ذبح بقره أي بقره كانت ، وعن الثاني : أن قوله تعالى ( وما كادوا يفعلون ) ليس فيه دلالة على أنهم فرطوا في أول القصة وأنهم كادوا يفرطون بعد استكمال البيان بل اللفظ محتمل لكل واحد منهما فنحمله على الأخير وهو أنهم لما وقفوا على تمام البيان توقفوا عند ذلك وما كادوا يفعلونه ، وعن الثالث أن هذه الرواية عن ابن عباس من باب الأحاد وتقدير الصحة فلا تصلح أن تكون معارضة لكتاب الله تعالى ، وعن الرابع : أن تأخير البيان عن وقت الحاجة إنما يلزم أن لو دل الأمر على الفور وذلك عندنا ممنوع .



واعلم أنا إذا فرعنا على القول بأن المأمور به بقرة أى بقرة كانت . فلا بد وأن نقول التكليف مغايرة فكلفوا فى الأول أى بقرة كانت وثانياً أن تكون لا فارضاً ولا بكراً بل عواناً ، فلما لم يفعلوا ذلك كلفوا أن تكون صفراء ، فلما لم يفعلوا ذلك كلفوا أن تكون مع ذلك لا ذلول تثير الأرض ولا تسقى الحرث . ثم اختلف القائلون بهذا المذهب ، منهم من قال فى التكليف الواقع أخيراً يجب أن يكون مسترفياً لكل صفة تقدمت حتى تكون البقرة مع الصفة الأخيرة لا فارض ولا بكرو صفراء فافع ، ومنهم من يقول إنما يجب كونها بالصفة الأخيرة فقط . وهذا أشبه بظاهر الكلام إذا كان تكليفاً بعد تكليف وإن كان الأول أشبه بالروايات وبطريقة التشديد عليهم عند تردد الامتثال ، وإذا ثبت أن البيان لا يتأخر فلا بد من كونه تكليفاً بعد تكليف ، وذلك يدل على أن الأسهل قد ينسخ بالأشق ويدل على جواز النسخ قبل الفعل ولكن لا يدل على جواز النسخ قبل وقت الفعل ويدل على وقوع النسخ فى شرع موسى عليه السلام ، وله أيضاً تعلق بمسألة أن الزيادة على النسخ هل هو نسخ أم لا ، ويدل على حسن وقوع التكليف ثانياً لمن عصى ولم يفعل ما كلف أولاً .

أما قوله تعالى ( قالوا أتتخذنا هزواً ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) قرئ ( هزواً ) بالضم وهزواً بسكون الزاى نحو كفواً وكفء وقرأ حفص ( هزواً ) بالضمين والواو وكذلك كفواً .

( المسألة الثانية ) قال القفال قوله تعالى ( قالوا أتتخذنا هزواً ) استفهام على معنى الإنكار والهزء يجوز أن يكون فى معنى المهزوء به كما يقال كان هذا فى علم الله أى فى معلومه والله رجاؤنا أى مرجونا ونظيره قوله تعالى ( فاتخذتموهم سخرياً ) قال صاحب الكشاف ( أتتخذنا هزواً ) أجمعلنا مكان هزء أو أهل هزء أو مهزواً بنا والهزء نفسه فرط الاستهزاء .

( المسألة الثالثة ) القوم إنما قالوا ذلك لأنهم لما طلبوا من موسى عليه السلام تعيين القاتل فقال موسى اذبحوا بقرة لم يعرفوا بين هذا الجواب وذلك السؤال مناسبة فظنوا أنه عليه السلام يلاعهم لأنه من المحتمل أن موسى عليه السلام أمرهم بذبح البقرة وما أعلمهم أنهم إذا ذبحوا البقرة ضربوا القاتل ببعضها فيصير حياً فلا جرم وقع هذا القول منهم موقع الهزء ، ويحتمل أنه عليه السلام وإن كان قد بين لهم كيفية الحال إلا أنهم تمنعوا من أن القاتل كيف يصير حياً بأن يضربوه ببعض أجزاء البقرة فظنوا أن ذلك يجرى بجرى الاستهزاء .

( المسألة الرابعة ) قال بعضهم إن أولئك القوم كفروا بقولهم لموسى عليه السلام أتتخذنا هزواً لأنهم إن قالوا ذلك لأنهم شكوا فى قدرة الله تعالى على إحياء الميت فهو كفر وإن شكوا فى أن الذى أمرهم به موسى عليه السلام هل هو بأمر الله تعالى فقد جوزوا الخيانة على موسى عليه السلام فى الوحى وذلك أيضاً كفر ، ومن الناس من قال إنه لا يوجب الكفر ويانه من وجهين

(الأول) أن اللعابة على الأنبياء جائزة فلعلمهم ظنوا به عليه السلام أنه يلاعهم ملاعبة حققة ، وذلك لا يوجب الكفر (الثاني) أن معنى قوله تعالى (أنتخذنا هزواً) أى ما أعجب هذا الجواب كأنك تستهزى بنا لا أنهم حققوا على موسى الاستهزاء .

أما قوله تعالى (قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين) ففيه وجوه (أحدها) أن الاشتغال بالاستهزاء لا يكون إلا بسبب الجهل ومنصب النبوة لا يحتمل الاقدام على الاستهزاء فلم يستعد موسى عليه السلام من نفس الشيء الذى نسبوه إليه لكنه استعاذ من السبب الموجب له كما قد يقول الرجل عند مثل ذلك : أعوذ بالله من عدم العقل وغلبة الهوى ، والحاصل أنه أطلق اسم السبب على المسبب مجازاً هذا هو الوجه الأقوى (وثانيها) أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين بما فى الاستهزاء فى أمر الدين من العقاب الشديد والوعيد العظيم فإني متى علمت ذلك امتنع إقدامى على الاستهزاء (وثالثها) قال بعضهم إن نفس الهزء قد يسمى جهلاً وجهالة فقد روى عن بعض أهل اللغة إن الجهل ضد الحلم كما قال بعضهم إنه ضد العلم .

واعلم أن هذا القول من موسى عليه السلام يدل على أن الاستهزاء من الكبائر العظام وقد سبق تمام القول فيه فى قوله تعالى (قالوا إنما نحن مستهزئون ، الله يستهزى بهم) .  
واعلم أن القوم سألوا موسى عليه السلام عن أمور ثلاثة مما يتعلق بالبقرة :

(السؤال الأول) ما حكى الله تعالى عنهم أنهم (قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما همى) فأجاب موسى عليه السلام بقوله (إنه يقول إنها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تمرون) واعلم أن فى الآية أمجائناً :

(الأول) أنا إذا قلنا إن قوله تعالى (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) يدل على الأمر بذبح بقرة معينة فى نفسها غير مبين التعيين حسن موقع سؤالهم لأن المأمور به لما كان مجحلاً حسن الاستفسار والاستعلام . أما على قول من يقول إنه فى أصل اللغة للعموم فلا بد من بيان أنه ما الذى حملهم على هذا الاستفسار؟ وفيه وجوه (أحدها) أن موسى عليه السلام لما أخبرهم بأنهم إذا ذبحوا البقرة وضربوا القتل يبعثها صارحياً تعجبوا من أمر تلك البقرة وظنوا أن تلك البقرة التى يكون لها مثل هذه الخاصة لا تكون إلا بقرة معينة فلا جرم استقصوا فى السؤال عن وصفها كعصا موسى المخصوصة من بين سائر العصى بتلك الخواص إلا أن القوم كانوا مخطئين فى ذلك لأن هذه الآية العجيبة ما كانت خاصية البقرة بل كانت معجزة يظهرها الله تعالى على يد موسى عليه السلام (وثانيها) لعل القوم أرادوا بقرة أى بقرة كانت إلا أن القاتل خاف من الفضيحة فألقى الشبهة فى التبيين وقال المأمور به بقرة معينة لا مطلق البقر ، فلما وقت المنازعة فيه رجعوا عند ذلك إلى موسى (وثالثها) أن الخطاب الأول وإن أفاد العموم إلا أن القوم أرادوا الاحتياط فيه فسألوا طلباً لمزيد البيان وإزالة لسائر الاحتمالات إلا أن المصلحة تغيرت واقتضت الأمر بذبح البقرة المعينة .

( البحث الثاني ) أن سؤال « ماهي » طلب لتعريف الماهية والحقيقة لأن « ما » سؤال « وهي » إشارة إلى الحقيقة فما هي لابد وأن يكون طلباً للحقيقة وتعريف الماهية والحقيقة لا يكون إلا بذكر أجزائها ومقدماتها لا بذكر صفاتها الخارجة عن ماهيتها ، ومعلوم أن وصف السن من الامور الخارجة عن الماهية فوجب أن لا يكون هذا الجواب مطابقاً لهذا السؤال . والجواب عنه : أن الامر وإن كان كما ذكرتم لكن قرينة الحال تدل على أنه ما كان مقصودهم من قولهم ما البقر طلب ماهيته وشرح حقيقته بل كان مقصودهم طلب الصفات التي بسببها يتميز بعض البقر عن بعض فلهذا حسن ذكر الصفات الخارجة جواباً عن هذا السؤال .

( البحث الثالث ) قال صاحب الكشاف : الفارض المسنة وسميت فارضاً لأنها فرضت سنها أى قطعها وبلغت آخرها ، والبكر الفتية ، والعوان النصف ، قال القاضى : أما البكر ، فقيل إنها الصغيرة وقيل ما لم تلد ، وقيل إنها التي ولدت مرة واحدة ، قال المفضل بن سلمة [الضبي] إنه ذكر في الفارض أنها المسنة وفي البكر أنها الشابة وهي من النساء التي لم توطأ ومن الإبل التي وضعت بطناً واحداً . قال الفقال : البكر يدل على الأول ومنه الباكورة لأول الثمر ومنه بكرة النهار ويقال بكرت عليهما البارحة إذا جاء في أول الليل ، وكأن الأظهر أنها هي التي لم تلد لأن المعروف من اسم البكر من الإناث في بنى آدم ما لم ينز عليها الفحل ، وقال بعضهم العوان التي ولدت بطناً بعد بطن . وحرب عوان إذا كانت حرباً قد قوتل فيها مرة بعد مرة ، وحاجة عوان إذا كانت قد قضيت مرة بعد مرة .

( البحث الرابع ) احتج العلماء بقوله تعالى ( عوان بين ذلك ) على جواز الاجتهاد واستعمال غالب الظن في الاحكام إذ لا يعلم أنها بين الفارض والبكر إلا من طريق الاجتهاد وههنا سؤالان : ( الأول ) لفظه « بين » تقتضى شيئين فصاعداً فمن أين جاز دخوله على ذلك ؟ الجواب : لأنه في معنى شيئين حيث وقع مشاراً به إلى ما ذكر من الفارض والبكر .

( السؤال الثاني ) كيف جاز أن يشار بلفظة ( ذلك ) إلى مؤنثين مع أنه للإشارة إلى واحد مذكر ؟ الجواب : جاز ذكر ذلك على تأويل ما ذكر أو ما تقدم للاختصار في الكلام .

أما قوله تعالى ( فافعلوا ما تؤمرون ) ففيه تأويلان : الأول : فافعلوا ما تؤمرون به من قولك : أمرتك الخير ، والثاني : أن يكون المراد فافعلوا أمركم بمعنى ما أمركم تسمية للفعول بالمصدر كضرب الأمير . واعلم أن المقصود الاصلى من هذا الجواب كون البقرة في أكمل أحوالها وذلك لأن الصغيرة تكون ناقصة لأنها بعد ما وصلت إلى حالة الكمال ، والمسنة كأنها صارت ناقصة وتجاوزت عن حد الكمال ، فاما المتوسطة فهي التي تكون في حالة الكمال . ثم إنه تعالى حكى سؤالهم الثاني وهو قوله تعالى ( قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها ) واعلم أنهم لما عرفوا حال السن شرعوا بعده في تعرف حال اللون فأجابهم الله تعالى بأنها ( صفراء فاقع لونها ) والفقوع

أشد ما يكون من الصفرة وأنصحه ، يقال في التوكيد أصفر فاقع وأسود حالك وأبيض يقق وأحمر قان وأخضر ناضر ، وههنا سؤالان :

( السؤال الأول ) « فاقع » ههنا واقع خيراً عن اللون فكيف يقع تأكيداً لصفراء ؟ الجواب : لم يقع خيراً عن اللون وإنما وقع تأكيداً لصفراء إلا أنه ارتفع اللون به ارتفاع الفاعل واللون سببها وملتبس بها فلم يكن فرق بين قولك : صفراء فاقعة و صفراء فاقع لونها .

( السؤال الثاني ) فهلا قيل صفراء فاقعة وأي فائدة في ذكر اللون ؟ الجواب : الفائدة فيه التوكيد لأن اللون اسم للهيئة وهي الصفرة ، فكأنه قيل شديدة الصفرة صفرتها فهو من قولك جد جده وجنون مجنون . وعن وهب إذا نظرت إليها خيل اليك أن شعاع الشمس يخرج من جلدها . أما قوله تعالى ( تسر الناظرين ) فالمعنى أن هذه البقرة لحسن لونها تسر من نظر إليها ، قال الحسن الصفراء ههنا بمعنى السوداء لأن العرب تسمى الأسود أصفر نظيره قوله تعالى في صفة الدخان ( كأنه جمالات صفر ) أي سود ، واعترضوا على هذا التأويل بأن الأصفر لا يفهم منه الأسود البتة فلم يكن حقيقة فيه ، وأيضاً السوداء لا ينعى بالفقوع ، وإنما يقال أصفر فاقع وأسود حالك والله أعلم ، وأما السرور فانه حالة نفسانية تعرض عند حصول اعتقاد أو علم أو ظن بحصول شيء لذيذ أو نافع ، ثم إنه تعالى حكى سؤالهم الثالث وهو قوله تعالى ( قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي إن البقر تشابه علينا وإنا إن شاء الله لمهتدون ) وههنا مسائل :

( المسألة الأولى ) قال الحسن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « والذي نفس محمد بيده لو لم يقولوا إن شاء الله لحيل بينهم وبينها وبدأ » واعلم أن ذلك يدل على أن التلفظ بهذه الكلمة مندوب في كل عمل يراد تحصيله ، ولذلك قال الله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم ( ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله ) وفيه استعانة بالله وتفويض الأمر إليه ، والاعتراف بقدرته ونفاذ مشيئته .

( المسألة الثانية ) احتج أصحابنا بهذا على أن الحوادث بأسرها مرادة لله تعالى فان عند المعتزلة أن الله تعالى لما أمرهم بذلك فقد أراد اهتمامهم لاحتماله وحينئذ لا يبقى لقولهم إن شاء الله تعالى فائدة . أما على قول أصحابنا فانه تعالى قد يأمر بما لا يريد حينئذ يبقى لقولنا إن شاء الله فائدة .

( المسألة الثالثة ) احتجت المعتزلة على أن مشيئة الله تعالى محدثة بقوله ( إن شاء الله ) من وجهين : الأول : أن دخول كلمة « إن » عليه يقتضى الحدوث . والثاني : وهو أنه تعالى علق حصول الاهتمام على حصول مشيئة الاهتمام فلما لم يكن حصول الاهتمام أزلياً وجب أن لا تكون مشيئة الاهتمام أزلية . ولنرجع إلى التفسير ، فأما قوله تعالى ( يبين لنا ما هي ) ففيه السؤال المذكور وهو أن قولنا ما هو طلب بيان الحقيقة ، والمذكور ههنا في الجواب الصفات العرضية المفارقة فكيف يكون هذا الجواب مطابقاً للسؤال ؟ وقد تقدم جوابه .

أما قوله تعالى ( إن البقر تشابه علينا ) فالمعنى أن البقر الموصوف بالتعويين والصفرة كثيرة فاشتبه علينا أيها نذبح ، وقرى تشابه بمعنى تشابه بطرح التاء وإدغامها في الشين و[قرى] اشابهت ومتشابهة ومتشابه .

أما قوله تعالى ( وأنا إن شاء الله لمهتدون ) ففيه وجوه ذكرها الفقهاء ( أحدها ) وإنما بمشيئة الله نهتدى للبقره المأمور بذبحها عند تحصيلنا أو صافنا التي بها تمتاز عما عداها ( وثانها ) وإنما إن شاء الله تعريفها إيانا بالزيادة لنا في البيان نهتدى إليها ( وثالثها ) وإنما إن شاء الله على هدى في استقصائنا في السؤال عن أوصاف البقرة أي نرجو أن نلنا على ضلالة فيما نفعله من هذا البحث ( ورابعها ) أنا بمشيئة الله نهتدى للقاتل إذا وصفت لنا هذه البقرة بما به تمتاز هي عما سواها ثم أجاب الله تعالى عن سؤالهم بقوله تعالى ( إنها بقرة لا ذلول تثير الأرض ) وقوله ( لا ذلول ) صفة لبقرة بمعنى بقرة غير ذلول بمعنى لم تذلل للكراب وإثارة الأرض ولا هي من البقر التي يسقى عليها فتسقى الحرث ، و « لا » الأولى للنفي والثانية مزيدة لتوكيد الأولى ، لأن المعنى لا ذلول تثير وتسقى على أن الفعلان صفتان لذلول كأنه قيل لا ذلول مثيرة وساقية ، وجملة القول أن الذلول بالعمل لا بد من أن تكون ناقصة فبين تعالى أنها لا تثير الأرض ولا تسقى الحرث لأن هذين العملين يظهر بهما النقص .

أما قوله تعالى ( مسلة ) ففيه وجوه : ( أحدها ) من العيوب مطلقاً ( وثانها ) من آثار العمل المذكور ( وثالثها ) مسلة أي وحشية مرسله عن الحبس ( ورابعها ) مسلة من الشية التي هي خلاف لونها أي خلصت صفرتها عن اختلاط سائر الألوان بها ، وهذا الرابع ضعيف وإلا لكان قوله ( لا شية فيها ) تكراراً غير مفيد بل الأولى حملة على السلامة من العيوب واللفظ يقتضى ذلك لأن ذلك يفيد السلامة الكاملة عن العلل والمعائب ، واحتج العلماء به على جواز استعمال الظاهر مع تجويز أن يكون الباطن بخلافه لأن قوله ( مسلة ) إذا فسرناها بأنها مسلة من العيوب فذلك لا نعلمه من طريق الحقيقة إنما نعلمه من طريق الظاهر .

أما قوله تعالى ( لا شية فيها ) فالمراد أن صفرتها خالصة غير ممتزجة بسائر الألوان لأن البقرة الصفراء قد توصف بذلك إذا حصلت الصفرة في أكثرها فأراد تعالى أن يبين عموم ذلك بقوله ( لا شية فيها ) روى أنها كانت صفراء الأظلاف صفراء القرون ، والوشى خلط لون بلون . ثم أخبر الله تعالى عنهم بأنهم وقفوا عند هذا البيان واقتصروا عليه فقالوا ( الآن جئت بالحق ) أي الآن بانث هذه البقرة عن غيرها لأنها بقرة عوان صفراء غير مذلة بالعمل ، قال القاضى : قوله تعالى ( الآن جئت بالحق ) كفر من قبلهم لا محالة لأنه يدل على أنهم اعتقدوا فيما تقدم من الأوامر أنها ما كانت حقة ، وهذا ضعيف لاحتمال أن يكون المراد الآن ظهرت حقيقة ما أمرنا به حتى تميزت من غيرها فلا يكون كفراً .

أما قوله تعالى ( فذبحوها وما كادوا يفعلون ) فالمعنى فذبحوا البقرة وما كادوا يذبحونها ،  
 وههنا بحث : وهو أن النحويين ذكروا « لكاد » تفسيرين ( الأول ) قالوا إن نفيه إثبات وإثباته  
 نفي فقولنا كاد يفعل كذا معناه قرب من أن يفعل لكنه ما فعله وقولنا ما كاد يفعل كذا معناه  
 قرب من أن يفعل لكنه فعله ( والثاني ) وهو اختيار الشيخ عبد القاهر [المرجاني] النحوي أن كاد  
 معناه المقاربة فقولنا كاد يفعل معناه قرب من الفعل وقولنا ما كاد يفعل معناه ما قرب منه وللأولين  
 أن يمتدحوا على فساد هذا الثاني بهذه الآية لأن قوله تعالى ( وما كادوا يفعلون ) معناه وما قاربوا الفعل  
 ونفي المقاربة من الفعل يناقض إثبات وقوع الفعل فلو كان كاد للمقاربة لزم وقوع التناقض في هذه  
 الآية . وههنا أبحاث :

( البحث الأول ) روى أنه كان في بني إسرائيل شيخ صالح له بحلة فأتى بها الغيضة وقال :  
 اللهم انى استودعتكها لابنى حتى تكبر وكان برأ بوالديه فشبث وكانت من أحسن البقر وأسمنها  
 فتساوموها اليتيم وأمه حتى اشتروها بملء مسكها ذهباً وكانت البقرة إذ ذاك بثلاثة دنانير وكانوا  
 طلبوا البقرة الموصوفة أربعين سنة (١) .

( البحث الثاني ) روى عن الحسن أن البقرة تذبح ولا تنحر وعن عطاء أنها تنحر قال  
 فتلوت الآية عليه فقال الذبح والنحر سواء ، وحكى عن قتادة والزهرى إن شئت نحررت وإن شئت  
 ذبحت وظاهر الآية يدل على أنهم أمروا بالذبح وأنهم فعلوا ما يسمى ذبحاً والنحر وإن أجزأ عن  
 الذبح فصورته مخالفة لصورة الذبح فالظاهر يقتضى ما قلناه حتى لو نحرروا ولا دليل يدل على قيامه  
 مقام الذبح لكان لا يجزى .

( البحث الثالث ) اختلفوا في السبب الذى لأجله ما كادوا يذبحون فمن بعضهم لأجل  
 غلاء ثمنها وعن آخرين أنهم خافوا الشهرة والفضيحة وعلى كلا الوجهين فالاحجام عن المأمور به  
 غير جائز ، أما الأول : فلاهم لما أمروا بذبح البقرة المعينة ، وذلك الفعل ما كان يتم إلا بالثمن  
 الكثير وجب عليهم أداؤه لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب إلا أن يدل الدليل على خلافه  
 وإنما لا يلزم المصلى أن يتطهر بالماء إذا لم يجده إلا بغلاء من حيث الشرع ولولاه لزم ذلك  
 إذا وجب التطهر مطلقاً ، وأما الثانى : وهو خوف الفضيحة فذلك لا يرفع التكليف فإن القود إذا  
 كان واجباً عليه لزمه تسليم النفس من ولى الدم إذا طالب وربما لزمه التعريف ليزول الشر  
 والفتنة وربما لزمه ذلك لتزول التهمة فى القتل عن القوم الذين طرح القتل بالقرب منهم لأنه  
 الذى عرضهم للتهمة فيلزمه إزالتها فكيف يجوز جعله سبباً للتناقل فى هذا الفعل .

(١) فى هذا الخبر إبطال للحكمة فى ذبح البقرة وضرب القليل ببعضها ليظهر القاتل لأن فى الأربعين سنة تكون الجنة قد انفتحت  
 وتفتتت وتلاشت والقوم قد فى منهم ناس وهذا إضمار لمعجزة موسى إذ الشأن فى المعجزة أن تظهر ثمرتها عن قرب . وإلا فإن  
 كثيراً من حوادث القتل المشابهة لهذه المسألة تقع الآن فى مصر ويكشف القناع عنها فى الأيام البهية بل فى الساعات .

(البحث الرابع) احتج القائلون بأن الأمر للوجوب بهذه الآية ، وذلك لأنه لم يوجد في هذه الصورة إلا مجرد الأمر ، ثم إنه تعالى ذم التماثل فيه والتكاسل في الاشتغال بمقتضاه ، وذلك يدل على أن الأمر للوجوب . قال القاضي : إذا كان الغرض من المأمور إزالة شر وفتنة دل ذلك على وجوبه وإنما أمر تعالى بذبحها لكي يظهر القاتل فتزول الفتنة والشر المخوف فيهم والتحرز عن هذا الجنس الضار واجب فلما كان العلاج إزالته بهذا الفعل صار واجباً وأيضاً فغير ممتنع أن في تلك الشريعة أن التعبد بالقربان لا يكون إلا سبيل الوجوب فلما تقدم عليهم بذلك كفاهم مجرد الأمر . وأقول حاصل هذين السؤالين يرجع إلى حرف واحد وهو أنا وإن كنا لا نقول إن الأمر يقتضى الوجوب فلا نقول إنه يتنافى الوجوب أيضاً فلعله فهم الوجوب مهنا بسبب آخر سوى الأمر ، وذلك السبب المنفصل إما قرينة حالية وهي العلم بأن دفع المضار واجب ، أو مقالية وهي ما تقدم بيانه من أن القربان لا يكون مشروعاً إلا على وجه الوجوب . والجواب : أن المذكور مجرد قوله تعالى ( إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة ) فلما ذكر الذم والتوبيخ على ترك الذبح المأمور به علمنا إن منشأ ذلك هو مجرد ورود الأمر به لما ثبت في أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم .

(البحث الخامس) احتج القائلون بأن الأمر يفيد الفور بهذه الآية ، قالوا لأنه ورد التعنيف على ترك المأمور به عند ورود الأمر المجرد فدل على أنه للفور .

أما قوله تعالى ( وإذا قتلتم نفساً فادارأتم فيها ) فاعلم أن وقوع ذلك القتل لا بد وأن يكون متقدماً لأمره تعالى بالذبح . أما الإخبار عن وقوع ذلك القتل وعن أنه لا بد وأن يضرب القتل ببعض تلك البقرة فلا يجب أن يكون متقدماً على الإخبار عن قصة البقرة ، فقول من يقول : هذه القصة يجب أن تكون متقدمة في التلاوة على الأولى خطأ لأن هذه القصة في نفسها يجب أن تكون متقدمة على الأولى في الوجود ، فأما التقدم في الذكر فغير واجب لأنه تارة يتقدم ذكر السبب على ذكر الحكم وأخرى على العكس من ذلك ، فكأنه لما وقعت لهم تلك الواقعة أمرهم تعالى بذبح البقرة فلما ذبحوها قال : وإذا قتلتم نفساً من قبل واختلقتم وتنازعتن في مظهر لسكم القاتل الذي سترتموه بأن يضرب القتل ببعض هذه البقرة المذبوحة ، وذلك مستقيم . فإن قيل هب أنه لا خلل في هذا النظم ، ولكن النظم الآخر كان مستحسنًا فما الفائدة في ترجيح هذا النظم ؟ قلنا إنما قدمت قصة الأمر بذبح البقرة على ذكر القتل لأنه لو عمل على عكسه لكانت قصة واحدة ولو كانت قصة واحدة لذهب الغرض من بينة التفريع .

أما قوله تعالى ( فادارأتم فيها ) ففيه وجوه (أحدها) اختلفتم واختصمتم في شأنها لأن المتخاصمين يدرأ بعضهم بعضاً أى يدافعه ويراحه ( وثانيها ) « ادارأتم » أى ينفي كل واحد منكم القتل عن نفسه ويضيفه إلى غيره ( وثالثها ) دفع بعضكم بعضاً عن البراءة والتهمة ، وجملة القول

فيه أن الدرء هو الدفع فالمتخاصمون إذا تخاصموا فقد دفع كل واحد منهم عن نفسه تلك التهمة ، ودفع كل واحد منهم حجة صاحبه عن تلك الفعلية ، ودفع كل واحد منهم حجة صاحبه في إسناد تلك التهمة إلى غيره وحجة صاحبه في براءته عنه ، قال القفال : والسكنانية في ( فيها ) للنفس أي فاختلقتم في النفس ويحتمل في القتل لأن قوله ( قتلتم ) يدل على المصدر .

أما قوله تعالى ( والله مخرج ما كنتم تكتمون ) أي مظهر لا محالة ما كنتم من أمر القتل . فإن قيل كيف أعمل « مخرج » وهو في معنى المضي ؟ قلنا قد حكى ما كان مستقبلاً في وقت التدارء كما حكى الحاضر في قوله ( باسط ذراعيه ) وهذه الجملة اعتراض بين المعطوف والمعطوف عليه وهما « ادارأتم ، فقلنا » ثم فيه مسائل :

( المسألة الأولى ) قالت المعتزلة قوله ( والله مخرج ما كنتم تكتمون ) أي لا بد وأن يفعل ذلك وإنما حكم بأنه لا بد وأن يفعل ذلك ، لأن الاختلاف والتنازع في باب القتل يكون سبباً للفتن والفساد والله لا يجب الفساد فلأجل هذا قال لا بد وأن يزيل هذا السكتان ليزول ذلك الفساد فدل ذلك على أنه سبحانه لا يريد الفساد ولا يرضى به ولا يخلقه .

( المسألة الثانية ) الآية تدل على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات وإلا لما قدر على إظهار ما كنتموه .

( المسألة الثالثة ) تدل الآية على أن ما يسره العبد من خير أو شر ودام ذلك منه فإن الله سيظهره . قال عليه الصلاة والسلام « إن عبداً لو أطاع الله من وراء سبعين حجاً لا يظهر الله ذلك على السنة الناس » وكذلك المعصية وروى أن الله تعالى أوحى إلى موسى عليه السلام « قل لبي إسرائيل يخفون لي أعمالهم وعلى أن أظهرها لهم » .

( المسألة الرابعة ) دلت الآية على أنه يجوز ورود العام لإرادة الخاص لأن قوله ( ما كنتم تكتمون ) يتناول كل المكتومات ثم إن الله تعالى أراد هذه الواقعة .  
أما قوله تعالى ( فقلنا اضربوه ببعضها ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) المروي عن ابن عباس أن صاحب بقره بنى إسرائيل طلبها أربعين سنة حتى وجدها ثم ذبحت إلا أن هذه الرواية على خلاف ظاهر القرآن لأن الفاء في قوله تعالى ( فقلنا اضربوه ببعضها ) للتعقيب ، وذلك يدل على أن قوله ( اضربوه ببعضها ) حصل عقيب قوله تعالى ( إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة ) .

( المسألة الثانية ) الهاء في قوله تعالى ( اضربوه ) ضمير وهو إما أن يرجع إلى النفس وحينئذ يكون التذكير على تأويل الشخص والإنسان وإما إلى القتل وهو الذي دل عليه قوله ( ما كنتم تكتمون ) .

( المسألة الثالثة ) يجوز أن يكون الله تعالى إنما أمر بذبح البقرة لأنه تعلق بذبحها مصلحة



لا تحصل إلا بذبحها ويجوز أن يكون الحال فيها وفي غيرها على السوية والاقرب هو الأول لأنه لو قام غيرها مقامها لما وجبت على التعيين بل على التخير بينها وبين غيرها وههنا سؤالان : ( السؤال الأول ) ما الفائدة في ضرب المقتول ببعض البقرة مع أن الله تعالى قادر على أن يحية ابتداء ؟ الجواب : الفائدة فيه لتكرب الحجاة أو كد وعن الحيلة أبعده فقد كان يجوز للمحد أن يؤم أن موسى عليه السلام إنما أحياه بضرب من السحر والحيلة فإنه إذا حي عند ما يضرب بقطعة من البقرة المذبوحة انتفت الشبهة في أنه لم يحيى بشيء انتقل إليه من الجسم الذي ضرب به إذا كان ذلك إنما حي بفعل فعلوه هم فدل ذلك على أن إعلام الأنبياء إنما يكون من عند الله لا يتموه من العباد وأيضا فتقديم القربان مما يعظم أمر القربان .

( السؤال الثاني ) هلا أمر بذبح غير البقرة ، وأجابوا بأن الكلام في غيرها لو أمروا به كالكلام فيها ، ثم ذكروا فيها فوائد ، منها التقرب بالقربان الذي كانت العادة به جارية ولأن هذا القربان كان عندهم من أعظم القرايين ولما فيه من مزيد الثواب لتحمل الكلفة في تحصيل هذه البقرة على غلاء ثمنها ولما فيه من حصول المال العظيم لمالك البقرة .

( المسألة الرابعة ) اختلفوا في أن ذلك البعض الذي ضربوا القتل به ما هو ؟ والاقرب أنهم كانوا مخيرين في أبعاض البقرة لأنهم أمروا بضرب القتل ببعض البقرة وأى بعض من أبعاض البقرة ضربوا القتل به فانهم كانوا يمثلين لمقتضى قوله ( اضربوه ببعضها ) والإتيان بالمأمور به يدل على الخروج عن العهدة على ما ثبت في أصول الفقه وذلك يقتضى التخير . واختلفوا في البعض الذي ضرب به القتل فقبل لسأها وقيل : فهذا الينى وقيل ذنبا وقيل العظم الذي يلي الغضروف وهو أصل الأذان وقيل البضعة بين السكتفين ، ولا شك أن القرآن لا يدل عليه فإن ورد خبر صحيح قبل وإلا وجب السكوت عنه .

( المسألة الخامسة ) في الكلام محذوف والتقدير فقلنا اضربوه ببعضها فضربره ببعضها فحي ، إلا أنه حذف ذلك لدلالة قوله تعالى ( كذلك يحيى الله الموتى ) وعليه هو كقوله تعالى ( اضرب بعصاك الحجر فانفجرت ) أى فضررب فانفجرت ، روى أنهم لما ضربوه قام ياذن الله وأوداجه تشخب دماً وقال قتلنى فلان وفلان لابنى عمه ثم سقط ميتاً وقتلا . أما قوله تعالى ( كذلك يحيى الله الموتى ) ففيه مسألتان :

( المسألة الأولى ) في هذه الآية وجهان : أحدهما : أن يكون إشارة إلى نفس ذلك الميت . والثانى : أنه احتجاج في صحة الإعادة ، ثم هذا الاحتجاج أهو على المشركين أو على غيرهم ؟ فيه وجهان . الأول : قال الأصم إنه على المشركين لأنه إن ظهر لهم بالتواتر أن هذا الإحياء قد كان على هذا الوجه علموا صحة الإعادة وإن لم يظهر ذلك بالتواتر فإنه يكون داعية لهم إلى التفكير . قال القاضى وهذا هو الأقرب لأنه تقدم منه تعالى ذكر الأمر بالضرب وأنه سبب إحياء ذلك

الميت ، ثم قال ( كذلك يحيي الله الموتى ) فجمع ( الموتى ) ولو كان المراد ذلك القتل لما جمع في القول فكأنه قال دل بذلك على أن الإعادة كالأبتداء في قدرته . الثاني : قال القفال ظاهر الكلام يدل على أن الله تعالى قال لبي إسرائيل : إحياء الله تعالى لسائر الموتى يكون مثل هذا الإحياء الذي شاهدتم ، لأنهم وإن كانوا مؤمنين بذلك إلا أنهم لم يؤمنوا به إلا من طريق الاستدلال ولم يشاهدوا شيئاً منه فإذا شاهدوه اطمأنت قلوبهم وانتفت عنهم الشبهة التي لا يخلو منها المستدل ، وقد قال ابراهيم عليه السلام ( رب أرني كيف يحيي الموتى ) إلى قوله ( ليطمئن قلبي ) فأحيا الله تعالى لبي إسرائيل القتل عياناً ، ثم قال لهم ( كذلك يحيي الله الموتى ) أي كالذي أحياه في الدنيا يحيي في الآخرة من غير احتياج في ذلك الإيجاد إلى مادة ومدة ومثال وآلة .

( المسألة الثانية ) من الناس من استدل بقوله تعالى ( كذلك يحيي الله الموتى ) على أن المقتول ميت وهو ضعيف لأنه تعالى قاس على إحياء ذلك القتل إحياء الموتى فلا يلزم من هذا كون القتل ميتاً .

أما قوله تعالى ( ويريمكم آياته ) فلقاتل أن يقول إن ذلك كان آية واحدة فلم سميت بالآيات ؟ والجواب أنها تدل على وجود الصانع القادر على كل المقدورات . العالم بكل المعلومات ، المختار في الإيجاد والإبداع ، وعلى صدق موسى عليه السلام ، وعلى براءة ساحة من لم يكن قاتلاً . وعلى تعيين تلك التهمة على من باشر ذلك القتل فهي وإن كانت آية واحدة إلا أنها لما دلت على هذه المدلولات الكثيرة لاجرم جرت مجرى الآيات الكثيرة .

أما قوله تعالى ( لعلكم تعقلون ) ففيه بحثان :

( الأول ) أن كلمة « لعل » قد تقدم تفسيرها في قوله تعالى ( لعلكم تتقون ) .

( الثاني ) أن القوم كانوا عقلاء قبل عرض هذه الآيات عليهم وإذا كان العقل حاصلًا امتنع أن يقال إنى عرضت عليك الآية الفلانية لكي تصير عاقلاً فأذن لا يمكن إجراء الآية على ظاهرها بل لابد من التأويل وهو أن يكون المراد لعلكم تعملون على قضية عقولكم وأن من قدر على إحياء نفس واحدة قدر على إحياء الأنفس كلها لعدم الاختصاص حتى لا ينكروا البعث ، هذا آخر الكلام في تفسير الآية . واعلم أن كثيراً من المتقدمين ذكر أن من جملة أحكام هذه الآية أن القاتل هل يرث أم لا؟ قالوا لا . لأنه روى عن عبيدة السلماني أن الرجل الذي كان قاتلاً في هذه الواقعة حرم من الميراث لأجل كونه قاتلاً . قال القاضي لا يجوز جعل هذه المسألة من أحكام هذه الآية لأنه ليس في الظاهر أن القاتل هل كان وارثاً لقتله أم لا؟ وتقدير أن يكون وارثاً له فهل حرم الميراث أم لا؟ وليس يجب إذا روى عن أبي عبيدة أن القاتل حرم لمكان قتله الميراث أن يمد ذلك في جملة أحكام القرآن إذا كان لا يدل عليه لا بحملا ولا مفضلاً ، وإذا كان لم يثبت أن شرعهم كشرعنا وأنه لا يلزم الاقتداء بهم ، فإدخال هذا الكلام في أحكام القرآن تعسف .

ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبَكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنْ مِنَ  
 الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنْ مِنْهَا لَمَا يَشَقُّقُ فَيُخْرِجُ مِنْهُ الْمَاءَ وَإِنْ  
 مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٧٣﴾

واعلم أن الذى قاله القاضى حق ، ومع ذلك فلنذكر هذه المسألة فنقول : اختلف المجهدون  
 فى أن القاتل هل يرث أم لا فعند الشافعى رضى الله عنه لا يرث سواء كان القتل غير مستحق عمداً  
 كان أو خطأ أو كان مستحقاً كالعادل إذا قتل الباغى ، وعند أبى حنيفة رحمه الله لا يرث فى العمد  
 والخطأ إلا أن العادل إذا قتل الباغى فإنه يرثه وكذا القاتل إذا كان صيباً أو مجنوناً يرثه لا من ديته  
 ولا من سائر أمواله وهو قول على وعمر وابن عباس وسعيد بن المسيب ، وقال عثمان البتى :  
 قاتل الخطأ يرث وقاتل العمد لا يرث ، وقال مالك لا يرثه من ديته ويرثه من سائر أمواله وهو  
 قول الحسن ومجاهد والزهري والأوزاعي ، واحتج الشافعى رضى الله عنه بعموم الخبر المشهور  
 المستفيض أنه صلى الله عليه وسلم قال « ليس للقاتل من الميراث شيء » إلا أن الاستدلال بهذا  
 الخبر إنما يصح لو جوزنا تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد ، والكلام فيه مذكور فى أصول  
 الفقه ، ثم ههنا دقيقة وهى أن طرق التخصيص إلى العام يفيد نوع ضعف فلو خصصنا هذا الخبر  
 ببعض الصور فحينئذ يتوالى عليه أسباب الضعف فإن كونه خبر واحد يوجب الضعف وكونه على  
 مصادمة الكتاب سبب آخر وكونه مخصوصاً سبب آخر ، فلو خصصنا عموم الكتاب به لكننا  
 قد رجحنا الضعيف جداً على القوي جداً . أما إذا لم يخص هذا الخبر ألبتة اندفع عنه بعض  
 أسباب الضعف فحينئذ لا يعد تخصيص عموم الكتاب به . واحتج أبو بكر الرازى على أن العادل  
 إذا قتل الباغى فإنه لا يصير محروماً عن الميراث أبناً لا نعلم خلافاً أن من وجب له القود على إنسان  
 فقتله قوداً أنه لا يحرم من الميراث ، واعلم أن الشافعية يمنعون هذه الصورة والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهى كالحجارة أو أشد قسوة وإن من الحجارة لما  
 يتفجر منه الأنهار وإن منها لما يشقق فيخرج منه الماء وإن منها لما يهبط من خشية الله ، وما الله  
 بغافل عما تعملون ﴾

اعلم أن قوله تعالى ﴿ ثم قست قلوبكم من بعد ذلك ﴾ فيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ الشئ الذى من شأنه بأصل ذاته أن يقبل الأثر عن شئ آخر ثم إنه عرض  
 لذلك القابل ما لاجله صار بحيث لا يقبل الأثر فيقال لذلك القابل إنه صار صلباً غليظاً قاسياً  
 فالجسم من حيث إنه جسم يقبل الأثر عن الغير إلا أن صفة الحجريه لما عرضت للجسم صار

جسم الحجر غير قابل وكذلك القلب من شأنه أن يتأثر عن مطالعة الدلائل والآيات والعبر وتأثره عبارة عن ترك التمرد والعن والاعتكبار وإظهار الطاعة والخضوع لله والخوف من الله تعالى فإذا عرض للقلب عارض أخرجه عن هذه الصفة صار في عدم التأثر شيئاً بالحجر فيقال : قسا القلب وغلظ ، ولذلك كان الله تعالى وصف المؤمنين بالركة فقال ( كتاباً متشابهاً مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ) .

( المسألة الثانية ) قال القفال يجوز أن يكون المخاطبون بقوله ( قلوبكم ) أهل الكتاب الذين كانوا في زمان محمد صلى الله عليه وسلم أى اشتدت قلوبكم وقست وصلبت من بعد البينات التي جاءت أو انلكم والأمور التي جرت عليهم والعقاب الذي نزل بمن أصر على المعصية منهم والآيات التي جاءهم بها أنبياؤهم والمواثيق التي أخذوها على أنفسهم وعلى كل من دان بالتوراة بمن سواهم ، فاخبر بذلك عن طغيانهم وجفائهم مع ما عندهم من العلم بآيات الله التي تليق عندها القلوب ، وهذا أولى لأن قوله تعالى ( ثم قست قلوبكم ) خطاب مشافهة فحمله على الحاضرين أولى ، ويحتمل أيضاً أن يكون المراد أولئك اليهود الذين كانوا في زمن موسى عليه السلام خصوصاً ، ويجوز أن يريد من قبلهم من سلفهم .

( المسألة الثالثة ) قوله تعالى ( من بعد ذلك ) يحتمل أن يكون المراد من بعد ما أظهره الله تعالى من إحياء ذلك القتل عند ضربه ببعض البقرة المذبوحة حتى عين القاتل فإنه روى أن ذلك القتل لما عين القاتل نسبة القاتل إلى الكذب وما ترك الإنكار بل طلب الفتنة وساعده عليه جمع ، فعنده قال تعالى واصفاً لهم إنهم بعد ظهور مثل هذه الآية قست قلوبهم أى صارت قلوبهم بعد ظهور مثل هذه الآية في القسوة كالحجارة ويحتمل أن يكون قوله ( من بعد ذلك ) إشارة إلى جميع ما عده الله سبحانه من النعم العظيمة والآيات الباهرة التي أظهرها على يد موسى عليه السلام فإن أولئك اليهود بعد أن كثرت مشاهدتهم لها ما خلوا من العناد والاعتراض على موسى عليه السلام وذلك بين في أخبارهم في التيه لمن نظر فيها .

أما قوله تعالى ( أو أشد قسوة ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) كلمة « أو » للترديد وهي لا تليق بعلام الغيوب فلا بد من التأويل وهو وجوه ( أحدها ) أنها بمعنى الواو كقوله تعالى ( إلى مائة ألف أو يزيدون ) بمعنى ويزيدون وكقوله تعالى ( ولا يبدن زينتهم إلا لبعولتهم أو آبائهم ) والمعنى وآبائهم وكقوله ( أن تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم ) يعني وبيوت آبائكم . ومن نظائره قوله تعالى ( لعله يتذكر أو يخشى ، فالملقيات ذكرأ عذراً أو نذراً ) ( وثانيها ) أنه تعالى أراد أن يهيمه على العباد فقال ذلك كما يقول المرء لغيره أكلت خبزاً أو تمرأ وهو لا يشك أنه أكل أحدهما إذا أراد أن لا يبينه لصاحبه . ( وثالثها ) أن يكون المراد فهي كالحجارة ، ومنها ما هو أشد قسوة من الحجارة ، ( ورابعها ) أن الأدميين إذا

اطلعوا على أحوال قلوبهم قالوا إنها كالحجارة أو هي أشد قسوة من الحجارة وهو المراد في قوله (فكان قاب قوسين أو أدنى) أى في نظركم واعتقادكم (وخامسها) أن كلمة «أو» بمعنى بل وأنشدوا:

فوالله ما أدري أسلمى تفولت أم القوم أو كل إلى حبيب

قالوا أراد بل كل (وسادسها) أنه على حد قولك ما آكل إلا حلواً أو حامضاً أى طعامى لا يخرج عن هذين بل يتردد عليهما وبالجملة فليس الغرض إيقاع التردد بينهما بل نفي غيرهما (وسابعها) أن «أو» حرف إباحة كأنه قيل بأى هذين شهت قلوبهم كان صدقاً كقولك: جالس الحسن أو ابن سيرين أى أيهما جالست كنت مصيباً ولو جالستهما معاً كنت مصيباً أيضاً .

(المسألة الثانية) قال صاحب الكشف «أشد» معطوف على الكاف إما على معنى أو مثل «أشد قسوة» فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه وإما على أو هى أنفسها أشد قسوة .  
(المسألة الثالثة) إنما وصفها بأنها أشد قسوة لوجوه (أحدها) أن الحجارة لو كانت عاقلة ولفيتها هذه الآية لقبانها كما قال (لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيتنا خاشعاً متصدعاً من خشية الله) (وثانيها) أن الحجارة ليس فيها امتناع مما يحدث فيها بأمر الله تعالى وإن كانت قاسية بل هى منصرفة على مراد الله غير متمتعة من تسخيره، وهؤلاء مع ما وصفنا من أحوالهم فى اتصال الآيات عندهم وتتابع النعم من الله عليهم يمتنعون من طاعته ولا تلبس قلوبهم لمعرفة حقه، وهو كقوله تعالى (وما دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه) إلى قوله تعالى (والذين كذبوا بآتنا صم وبكم فى الظلمات) كأن المعنى أن الحيوانات من غير بنى آدم أمم سخركل واحد منها شئ. وهو منقاد لما أريد منه وهؤلاء الكفار يمتنعون عما أراد الله منهم (وثالثها) أو أشد قسوة لأن الأحجار ينفع بها من بعض الوجوه، ويظهر منها الماء فى بعض الأحوال، أما قلوب هؤلاء فلا نفع فيها البتة ولا تلبس لطاعة الله بوجه من الوجوه .

(المسألة الرابعة) قال القاضى إن كان تعالى هو الخالق فيهم الدوام على ما هم عليه من الكفر فكيف يحسن ذمهم بهذه الطريقة ولو أن موسى عليه السلام خاطبهم فقالوا له إن الذى خلق الصلابة فى الحجارة هو الذى خلق فى قلوبنا القسوة والخالق فى الحجارة انفجار الأنهار هو القادر على أن ينقلنا عما نحن عليه الكفر بخلق الايمان فينا، فإذا لم يفعل فعدنا ظاهراً لكأن حجتهم عليه أوكد من حجته عليهم، وهذا النمط من الكلام قد تقدم تقريراً وتفريعاً مراراً وأطواراً .

(المسألة الخامسة) إنما قال (أشد قسوة) ولم يقل أقسى لأن ذلك أدل على فرط القسوة ووجه آخر وهو أن لا يقصد معنى الأقسى ولكن قصد وصف القسوة بالشدة كأنه قيل اشتدت قسوة الحجارة وقلوبهم أشد قسوة وقرى «قساوة» وترك ضمير المفضل عليه لعدم الالباس

كقولك زيد كريم وعمرو أكرم ثم إنه سبحانه وتعالى فضل الحجارة على قلوبهم بأن بين أن الحجارة قد يحصل منها ثلاثة أنواع من المنافع ولا يوجد في قلوب هؤلاء شيء من المنافع (فأولها) قوله تعالى (وإن من الحجارة لما يتفجر منه الأنهار) وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) قرئ « وإن » بالتخفيف وهي إن المخففة من الثقلة التي تلازمها اللام الفارقة ومنها قوله تعالى (وإن كل لما جميع لدينا محضرون).

(المسألة الثانية) التفجر التفتح بالسعة والكثرة يقال انفجرت قرحة فلان أى انشقت بالمدة ومنه الفجر والفجر . وقرأ مالك بن دينار « ينفجر » بمعنى وإن من الحجارة ما ينشق فيخرج منه الماء الذي يجري حتى تكون منه الأنهار . قالت الحكماة إن الأنهار إنما تتولد عن أبخرة تجتمع في باطن الأرض فإن كان ظاهر الأرض رخواً انشقت تلك الأبخرة وانفصلت وإن كان ظاهر الأرض صلباً اجتمعت تلك الأبخرة ولا يزال يتصل تواليها بسوابقها حتى تكثر كثرة عظيمة فيعرض حينئذ من كثرتها وتواتر مدها أن تنشق الأرض وتسيل تلك المياه أودية وأنهاراً ( وثانيتها ) قوله تعالى ( وإن منها لما يشقق فيخرج منه الماء ) أى من الحجارة لما ينصدع فيخرج منه الماء فيكون عيناً لا نهراً جارياً أى أن الحجارة قد تندى بالماء الكثير وبالماء القليل ، وفي ذلك دليل تفارقت الرطوبة فيها وأنها قد تكثرت في حال حتى يخرج منها ما يجري منه الأنهار وقد تقل ، وهؤلاء قلوبهم في نهاية الصلابة لا تندى بقبول شيء من المواعظ ولا تنشرح لذلك ولا تتوجه إلى الاهتداء وقوله تعالى ( يشقق ) أى يتشقق فأدغم التاء كقوله ( يذكر ) أى يتذكر وقوله ( يا أيها المزمل . يا أيها المدثر ) ، ( وثالثتها ) قوله تعالى ( وإن منها لما يهبط من خشية الله ) .

واعلم أن فيه إشكالا وهو أن المهبوط من خشية الله صفة الأحياء العقلاء والحجر جماد فلا يتحقق ذلك فيه ، ولهذا الإشكال ذكروا في هذه الآية وجوهاً : أحدها : قول أبي مسلم خاصة وهو أن الضمير في قوله تعالى ( وإن منها ) راجع إلى القلوب فانه يجوز عليها الخشية والحجارة لا يجوز عليها الخشية : وقد تقدم ذكر القلوب كما تقدم ذكر الحجارة ، أقصى ما في الباب أن الحجارة أقرب المذكورين إلا أن هذا الوصف لما كان لا تقيماً بالقلوب دون الحجارة وجب رجوع هذا الضمير إلى القلوب دون الحجارة ، واعتضرا عليه من وجهين : الأول : أن قوله تعالى ( فهم كالحجارة أو أشد قسوة ) جملة تامة ، ثم ابتدأ تعالى فذكر حال الحجارة بقوله ( وإن من الحجارة لما يتفجر منه الأنهار ) فيجب في قوله تعالى ( وإن منها لما يهبط من خشية الله ) أن يكون راجعاً إليها ، الثاني : أن المهبوط يليق بالحجارة لا بالقلوب فليس تأويل المهبوط أولى من تأويل الخشية ، وثانيتها : قول جمع من المفسرين إن الضمير عائد إلى الحجارة لكن لانسحاب أن الحجارة ليست حية عاقلة ، بيانه أن المراد من ذلك جبل موسى عليه السلام حين تقطع وتبجلى

اه ربه ، وذلك لأن الله سبحانه وتعالى خلق فيه الحياة والعقل والإدراك ، وهذا غير مستبعد في قدرة الله ، ونظيره قوله تعالى ( وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء ) فكما جعل الجلد ينطق وبسمع ويعقل فكذلك الجبل وصفه بالخشية ، وقال أيضاً ( لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله ) والتقدير أنه تعالى لو جعل فيه العقل والفهم لصار كذلك . وروى أنه حن الجزع لصعود رسول الله صلى الله عليه وسلم المنبر وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه لما أتاه الوحى في أول المبعث وانصرف النبي صلى الله عليه وسلم إلى منزله سلمت عليه الأحجار والأشجار فكلها كانت تقول : السلام عليك يا رسول الله قالوا فغير ممتنع أن يخلق في بعض الأحجار عقل وفهم حتى تحصل الخشية فيه ، وأنكرت المنزلة هذا التأويل لما أن عندهم البنية واعتدال المزاج شرط قبول الحياة والعقل ولا دلالة لهم على اشتراط البنية إلا مجرد الاستبعاد ، فوجب أن لا يلتفت إليهم ، وثالثها : قول أكثر المفسرين وهو أن الضمير عائد إلى الحجارة وأن الحجارة لا تعقل ولا تفهم ، وذكروا على هذا القول أنواعاً من التأويل : الأول : أن من الحجارة ما يتردى من الموضع العالى الذى يكون فيه ينزل إلى أسفل وهؤلاء الكفار مصررون على العناد والتكبر ، فكان الهبوط من العلو جعل مثلاً للانقياد ، وقوله ( من خشية الله ) أى ذلك الهبوط لو وجد من العاقل المختار لكان به خاشعاً لله وهو كقوله ( فوجدنا فيها جداراً يريد أن ينقض فأقامه ) أى جداراً قد ظهر فيه من الميلان ومقاربة السقوط ما لو ظهر مثله فى حى مختار لكان مريداً للانقضاء ، ونحو هذا قول بعضهم :

بخيل تفضل البلق من حجراته ترى الآكم فيه سجداً للحوافر

رقول جرير : لما أتى خبر الزبير تضرعت سور المدينة والجبال الخشع

فجعل الأول ما ظهر فى الآكم من أثر الحوافر مع عدم امتناعها من دفع ذلك عن نفسها كالسجود منها للحوافر ، وكذلك الثانى جعل ما ظهر فى أهل المدينة من آثار الجزع كالخشوع وعلى هذا الوجه تأول أهل النظر قوله تعالى ( تسبح له السموات السبع والأرض ومن فهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده ) وقوله تعالى ( والله يسجد ما فى السموات وما فى الأرض ) الآية وقوله تعالى ( والنجم والشجر يسجدان ) الوجه الثانى فى التأويل : أن قوله تعالى ( من خشية الله ) أى ومن الحجارة ما ينزل وما ينشق ويتزائل بعضه عن بعض عند الزلازل من أجل ما يريد الله بذلك من خشية عباده له وفزعهم إليه بالدعاء والتوبة . وتحقيقه أنه لما كان المقصود الأصيل من إهباط الأحجار فى الزلازل الشديدة أن تحصل خشية الله تعالى فى قلوب العباد صارت تلك الخشية كالعلة المؤثرة فى حصول ذلك الهبوط ، فكلمة « من » لابتداء الغاية فقوله ( من خشية الله ) أى بسبب أن تحصل خشية الله فى القلوب ، الوجه الثالث : ما ذكره الجبائى وهو أنه فسر الحجارة بالبرد الذى يهبط من السحاب تخويفاً من الله تعالى لعباده ليزجرهم به قال وقوله تعالى

أَفَاطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ  
يَحْرِفُونَ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾

(من خشية الله) أى خشية الله أى ينزل بالتخويف للعباد أو بما يوجب الخشية لله كما يقال نزل القرآن بتحريم كذا وتحليل كذا أى بإيجاب ذلك على الناس، قال القاضى: هذا التأويل ترك للظاهر من غير ضرورة لأن البرد لا يوصف بالحجارة لأنه وإن اشتد عند النزول فهو ماء في الحقيقة ولأنه لا يليق ذلك بالتسمية .

أما قوله تعالى (وما الله بغافل عما تعملون) فالعنى أن الله تعالى بالمرصاد لهؤلاء القاسية قلوبهم وحافظ لأعمالهم محصى لها فهو يجازيهم بها في الدنيا والآخرة وهو كقوله تعالى (وما كان ربك نسياً) وفي هذا وعيد لهم وتخويف كبير لينزجروا . فإن قيل هل يصح أن يوصف الله بأنه ليس بغافل؟ قلنا قال القاضى لا يصح لأنه يوم جواز الغفلة عليه وليس الأمر كذلك لأن نبي الصفة عن الشيء لا يستلزم ثبوت صحتها عليه، بدليل قوله تعالى (لا تأخذه سنة ولا نوم . وهو يطعم ولا يطعم) والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون ﴾

اعلم أنه سبحانه لما ذكر قبائح أفعال أسلاف اليهود إلى ههنا، شرح من هنا قبائح أفعال اليهود الذين كانوا في زمن محمد صلى الله عليه وسلم، قال القفال رحمه الله: إن فيما ذكره الله تعالى في هذه السورة من أقاصيص بني إسرائيل وجوهاً من المقصد، أحدها: الدلالة بها على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لأنه أخبر عنها من غير تعلم، وذلك لا يمكن أن يكون إلا بالوحي، ويشترك في الاتفاق هذه الدلالة أهل الكتاب والعرب، أما أهل الكتاب فلأنهم كانوا يعلمون هذه القصص فلما سمعوا من محمد من غير تفاوت أصلاً علموا الاحتمال أنه ما أخذها إلا من الوحي وأما العرب فلما يشاهدون من أن أهل الكتاب يصدقون محمداً في هذه الأخبار، وثانها: تعديد النعم على بني إسرائيل وما من الله تعالى به على أسلافهم من أنواع الكرامة والفضل كالإنجاء من آل فرعون بعد ما كانوا مفهورين مستعبدين ونصره إياهم وجعلهم أنبياء وملوكاً وتمكينه لهم في الأرض وفرقه بهم البحر وإهلاكه عدوهم وإنزاله النور والبيان عليهم بواسطة إنزال التوراة والصفح عن الذنوب التي ارتكبوها من عبادة العجل ونقض المواثيق ومسألة النظر إلى الله جهرة، ثم ما أخرجه لهم في التيه من الماء العذب من الحجر وإنزاله عليهم المن والسلوى ووقايتهم من حر الشمس بتظليل الغمام فذكرهم الله هذه النعم القديمة والحديثة، وثالثها: إخبار النبي عليه السلام



بتقديم كفرهم وخلافهم وشقاقهم وتعنتهم مع الأنبياء ومعانديتهم لهم وبلوغهم في ذلك ما لم يبلغه أحد من الأمم قبلهم وذلك لأنهم بعد مشاهدتهم الآيات الباهرة عبدوا العجل بعد مفارقة موسى عليه السلام إياهم بالمدة اليسيرة فدل ذلك على بلادتهم ، ثم لما أمروا بدخول الباب بسجوداً وأن يقولوا حطه ووعدهم أن يغفر لهم خطاياهم ويزيد في نواب محسنهم بدلوا القول وفسقوا ، ثم سألوا القوم والبصل بدل المن والسلوى ثم امتنعوا من قبول التوراة بعد إيمانهم بموسى وضمانهم له بالمواثيق أن يؤمنوا به وينقادوا لما يأتي به حتى رفع فوقهم الجبل ثم استحلوا الصيد في السبت واعتدوا ، ثم لما أمروا بذبح البقرة شافهوا موسى عليه السلام بقولهم « أتتخذنا هزواً » ، ثم لما شاهدوا إحياء الموتى ازدادوا قسوة ، فكان الله تعالى يقول إذا كانت هذه أفعالهم فيما بينهم ومعاملاتهم مع نبيهم الذي أعزهم الله به وأنقذهم من الرق والآفة بسببه فغير بديع ما يعامل به أخلافهم محمداً عليه السلام ، فليبن عليكم أيها النبي والمؤمنون ماتروته من عنادهم وإعراضهم عن الحق . ورابعها : تحذير أهل الكتاب الموجودين في زمان النبي صلى الله عليه وسلم من نزول العذاب عليهم كما نزل بأسلافهم في تلك الوقائع المعدودة . وخامسها : تحذير مشركي العرب أن ينزل العذاب عليهم كما نزل على أولئك اليهود ، وسادسها : أنه احتجاج على مشركي العرب المنكرين لإعادة مع إقرارهم بالابتداء ، وهو المراد من قوله تعالى ( كذلك يحيي الله الموتى ) إذا عرفت هذا فنقول : إنه عليه السلام كان شديد الحرص على الدعاء إلى الحق وقبولهم الإيمان منه ، وكان يضيق صدره بسبب عنادهم وتمردهم ، فقص الله تعالى عليه أخبار نبي إسرائيل في العناد العظيم مع مشاهدة الآيات الباهرة تسلية لرسوله فيما يظهر من أهل الكتاب في زمانه من قلة القبول والاستجابة فقال تعالى ( أفنطمعون أن يؤمنوا لكم ) وههنا مسائل :

( المسألة الأولى ) في قوله تعالى ( أفنطمعون أن يؤمنوا لكم ) وجهان : الأول وهو قول ابن عباس أنه خطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم خاصة لأنه هو الداعي وهو المقصود بالاستجابة واللائظ وإن كان للعموم لكننا حملناه على الخصوص لهذه القرينة ، روى أنه عليه السلام حين دخل المدينة ودعا اليهود إلى كتاب الله وكذبوه فأنزل الله تعالى هذه الآية . الثاني : وهو قول الحسن أنه خطاب مع الرسول والمؤمنين ، قال القاضي وهذا أليق بالظاهر لأنه عليه السلام وإن كان الأصل في الدعاء فقد كان في الصحابة من يدعوهم إلى الإيمان ويظهر لهم الدلائل وينبهم عليها ، فصح أن يقول تعالى ( أفنطمعون أن يؤمنوا لكم ) ويريد به الرسول ومن هذا حاله من أصحابه وإذا كان ذلك صحيحاً فلا وجه لترك الظاهر .

( المسألة الثانية ) المراد بقوله ( أن يؤمنوا لكم ) هم اليهود الذين كانوا في زمن الرسول عليه السلام لأنهم الذين يصح فيهم الطمع في أن يؤمنوا وخلافه لأن الطمع إنما يصح في المستقبل لافي الواقع .

(المسألة الثالثة) ذكروا في سبب الاستبعاد وجوها. أحدها: أفنظّمون أن يؤمنوا لكم مع أنهم ما آمنوا بموسى عليه السلام وكان هو السبب في أن الله خلصهم من الذل وفضلهم على الكل ومع ظهور المعجزات المتوالية على يده وظهور أنواع العذاب على المتمردين. الثاني: أفنظّمون أن يؤمنوا ويظهروا التصديق ومن علم منهم الحق لم يعترف بذلك بل غيره وبدله، الثالث: أفنظّمون أن يؤمن لكم هؤلاء من طريق النظر والاستدلال وكيف وقد كان فريق من أسلافهم يسمعون كلام الله ويعلمون أنه حق ثم يعاندونه.

(المسألة الرابعة) لقاتل أن يقول: القوم مكلفون بأن يؤمنوا بالله، فما الفائدة في قوله (أفنظّمون أن يؤمنوا لكم)؟ الجواب: أنه يكون إقراراً لهم بما دعوا إليه ولو كان الايمان لله كما قال تعالى (فأمن له لوط) لما أقر بنبوته وتصديقه ويجوز أن يراد بذلك أن يؤمنوا لاجلكم ولاجل تشددكم في دعائهم إليه فيكون هذا معنى الإضافة.

أما قوله تعالى (وقد كان فريق منهم) فقد اختلفوا في ذلك الفريق، منهم من قال: المراد بالفريق من كان في أيام موسى عليه السلام لأنه تعالى وصف هذا الفريق بأنهم يسمعون كلام الله والذين سمعوا كلام الله هم أهل الميقات، ومنهم من قال بل المراد بالفريق من كان في زمن محمد عليه الصلاة والسلام وهذا أقرب لأن الضمير في قوله تعالى (وقد كان فريق منهم) راجع إلى ما تقدم وهم الذين عناهم الله تعالى بقوله (أفنظّمون أن يؤمنوا لكم) وقد بينا أن الذين تعلق الطمع بإيمانهم هم الذين كانوا في زمن محمد عليه الصلاة والسلام. فإن قيل الذين سمعوا كلام الله هم الذين حضروا الميقات، قلنا لا نسلم بل قد يجوز فيمن سمع التوراة أن يقال إنه سمع كلام الله كما يقال لاحدنا سمع كلام الله إذا قرئ عليه القرآن.

أما قوله تعالى (ثم يحرفونه) ففيه مسائل:

(المسألة الأولى) قال القفال: التحريف التغيير والتبديل وأصله من الانحراف عن الشيء والتحريف عنه، قال تعالى (إلا متحرفاً لقتال أو متحيزاً إلى فئة) والتحريف هو إمالة الشيء عن حقه يقال قلم محرف إذا كان رأسه قط ماثلاً غير مستقيم.

(المسألة الثانية) قال القاضي: إن التحريف إما أن يكون في اللفظ أو في المعنى وحمل التحريف على تغيير اللفظ أولى من حمله على تغيير المعنى لأن كلام الله تعالى إذا كان باقياً على جهته وغيره تأويله فائماً يكونون مغيرين لمعناه لا لنفس الكلام المسموع فإن أمكن أن يحمل على ذلك كما روى عن ابن عباس من أنهم زادوا فيه ونقصوا فهو أولى، وإن لم يمكن ذلك فيجب أن يحمل على تغيير تأويله وإن كان التنزيل ثابتاً وإنما يمتنع ذلك إذا ظهر كلام الله ظهوراً متواتراً كظهور القرآن فأما قبل أن يصير كذلك فغير متمتع بتحريف نفس كلامه لكن ذلك ينظر فيه، فإن كان تغييرهم له يؤثر في قيام الحججة به فلا بد من أن يمنع الله تعالى منه وإن لم يؤثر في ذلك صح

وقوعه فالتحريف الذي يصح في الكلام يجب أن يقسم على ما ذكرناه، فأما تحريف المعنى فقد يصح على وجه ما، لم يعلم قصد الرسول فيه باضطراب فانه متى علم ذلك امتنع منهم التحريف لما تقدم من علمهم بخلافه كما يمتنع الآن أن يتأول متأول تحريم لحم الخنزير والميتة والدم على غيرها.

(المسألة الثالثة) اعلم أنا إن قلنا بأن المحرفين هم الذين كانوا في زمن موسى عليه السلام فالأقرب أنهم حرفوا ما لا يتصل بأمر محمد صلى الله عليه وسلم. روى أن قوماً من السبعين المختارين سمعوا كلام الله حين كلم موسى بالطور وما أمر به موسى وما نهى عنه ثم قالوا سمعنا الله يقول في آخره: إن استطعتم أن تفعلوا هذه الأشياء فافعلوا وإن شئتم أن لا تفعلوا فلا بأس، وأما إن قلنا المحرفون هم الذين كانوا في زمن محمد عليه الصلاة والسلام فالأقرب أن المراد تحريف أمر محمد عليه الصلاة والسلام، وذلك إما أنهم حرفوا نعت الرسول وصفته أو لأنهم حرفوا الشرائع كما حرفوا آية الرجم وظاهر القرآن لا يدل على أنهم أي شيء. حرفوا.

(المسألة الرابعة) لقاتل أن يقول كيف يلزم من إقدام البعض على التحريف حصول اليأس من إيمان الباقيين فإن عناد البعض لا ينافي إقرار الباقيين؟ أجاب القفال عنه فقال يحتمل أن يكون المعنى كيف يؤمن هؤلاء وهم إنما يأخذون دينهم ويتعلمونه من قوم هم يعتمدون التحريف عناداً فأولئك إنما يعلمونهم ما حرفوه وغيروه عن وجهه والمقلدة لا يقبلون إلا ذلك ولا يلتفتون إلى قول أهل الحق وهو كقولك للرجل: كيف تعلق وأستاذك فلان! أي وأنت عنه تأخذ ولا تأخذ عن غيره.

(المسألة الخامسة) اختلفوا في قوله (أفطمعون) فقال قائلون: آيسهم الله تعالى من إيمان هذه الفرقة وهم جماعة بأعيانهم. وقال آخرون لم يؤيسهم من ذلك إلا من جهة الاستبعاد له منهم مع ما هم عليه من التحريف والتبديل والعناد، قالوا وهو كما لا نطمع لعبيدنا وخدمنا أن يملكوا بلادنا، ثم إننا لا نقطع بأنهم لا يملكون بل نستبعد ذلك. ولقاتل أن يقول: إن قوله تعالى (أفطمعون أن يؤمنوا لكم) استفهام على سبيل الإنكار فكان ذلك جزماً بأنهم لا يؤمنون ألبتة فإيمان من أخبر الله عنه أنه لا يؤمن ممتنع، فحينئذ تعود الوجوه المقررة للخبر على ما تقدم.

أما قوله تعالى (من بعد ما عقلوه) فالمراد أنهم علموا بصحته وفساد ما خلقوه فكانوا معاندين مقدمين على ذلك بالعمد فلاجل ذلك يجب أن يحمل الكلام على أنهم العلماء منهم وأنهم فعلوا ذلك لضرب من الاغراض على ما بينه الله تعالى من بعد في قوله تعالى (واشتروا به ثمناً قليلاً) وقال تعالى (يعرفونه كما يعرفون أبناءهم) ويجب أن يكون في عددهم قلة لأن الجمع العظيم لا يجوز عليهم كتمان ما يعتقدون لأننا إن جوزنا ذلك لم يعلم الحق من المبطل وإن كثرت العدد. أما قوله تعالى (وهم يعلمون) فلقائل أن يقول: قوله تعالى (عقلوه وهم يعلمون) تكرار

وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بِعَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا  
 اتَّخَذْتُنَّهِمْ إِبْرَاهِيمَ بِنْتًا وَإِسْحَاقَ وَلِيًّا وَيَعْقُوبَ نَسِيًّا وَكَذَلِكَ نَجْمُ الْكُتُبِ  
 اتَّخَذْتُنَّهِمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٧٦﴾ أَوَلَا  
 يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ ﴿٧٧﴾

لا فائدة فيه . أجاب القفال عنه من وجهين ، الأول : من بعد ما عقلوا مراد الله فأولوه تأويلا  
 فاسداً يعلمون أنه غير مراد الله تعالى . الثاني أنهم عقلوا مراد الله تعالى ، وعلوا أن التأويل الفاسد  
 يكسبهم الوزر والعقوبة من الله تعالى ، ومتى تعمدوا التحريف مع العلم بما فيه من الوزر كانت  
 قسوتهم أشد وجرامتهم أعظم ، ولما كان المقصود من ذلك تسلية الرسول عليه الصلاة والسلام  
 وتصديره على عنادهم فكلما كان عنادهم أعظم كان ذلك في التسليّة أقوى ، وفي الآية مسألتان :

( المسألة الأولى ) قال القاضى قوله تعالى ( أفنظّمعون أن يؤمنوا لكم ) على ما تقدم تفسيره  
 يدل على أن إيمانهم من قبلهم لأنه لو كان بخلق الله تعالى فيهم لكان لا يتغير حال الطمع فيهم بصفة  
 الفريق الذى تقدم ذكرهم ولما صح كون ذلك تسليّة للرسول صلى الله عليه وسلم وللمؤمنين  
 لأن على هذا القول أمرهم في الإيمان موقوف على خلقه تعالى ذلك ، وزواله موقوف على أن  
 لا يخلقهم فيهم ومن وجه آخر وهو إعظامه تعالى لذنبهم في التحريف من حيث فعلوه وهم يعلمون  
 صحته ، ولو كان ذلك من خلقه لكان بأن يعلموا أو لا يعلموا لا يتغير ذلك وإضافته تعالى التحريف  
 إليهم على وجه الذم تدل على ذلك ، واعلم أن الكلام عليه قد تقدم مراراً وأطواراً فلا فائدة في الإعادة .  
 ( المسألة الثانية ) قال أبو بكر الرازى تدل الآية على أن العالم المعاند فيه أبعد من الرشد  
 وأقرب إلى اليأس من الجاهل لأن قوله تعالى ( أفنظّمعون أن يؤمنوا لكم ) يفيد زوال الطمع  
 في رشدكم لمكابرتهم الحق بعد العلم به .

قوله تعالى ( وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلا بعضهم إلى بعض قالوا اتَّخَذْتُنَّهِمْ  
 بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ، أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ  
 وَمَا يُعْلِنُونَ ) .

اعلم أن هذا هو النوع الثاني من قبائح أفعال اليهود الذين كانوا في زمن محمد صلى الله عليه  
 وسلم والمروى عن ابن عباس رضى الله عنهما أن منافق أهل الكتاب كانوا إذا لقوا أصحاب محمد  
 صلى الله عليه وسلم قالوا لهم آمناً بالذى آمنتم به ونشهد أن صاحبكم صادق وأن قوله حق ونجده  
 بنعمته وصفته في كتابنا ، ثم إذا خلا بعضهم إلى بعض قال الرؤساء لهم اتَّخَذْتُنَّهِمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ  
 عَلَيْكُمْ في كتابه من نعمته وصفته ليحاجوكم به . فإن المخالف إذا اعترف بصحة التوراة واعترف

بشهادة التبرأة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلا حجة أقوى من ذلك فلا جرم كان بعضهم يمنع بعضاً من الاعتراف بذلك عند محمد صلى الله عليه وسلم وأصحابه ، قال القفال : قوله (فتح الله عليكم) مأخوذ من قولهم قد فتح على فلان في علم كذا أى رزق ذلك وسهل له طلبه .

أما قوله (عند ربكم) ففيه وجوه (أحدها) أنهم جعلوا محاجتهم به وقونه هو في كتابكم هكذا حاجة عند الله ألا تراك تقول هو في كتاب الله هكذا وهو عند الله هكذا بمعنى واحد . (وثانيها) قال الحسن أى ليحاجوكم في ربكم لأن المحاجة فيما أزم الله تعالى من اتباع الرسل تصح أن توصف بأنها محاجة فيه لأنها محاجة في دينه (وثالثها) قال الأصم : المراد يحاجوكم يوم القيامة وعند التساؤل فيكون ذلك زائداً في توبيخكم وظهور فضيحتكم على رموس الخلاق في الموقف لأنه ليس من اعترف بالحق ثم كتم كمن ثبت على الإنكار فكان القوم يعتقدون أن ظهور ذلك مما يزيد في انكشاف فضيحتهم في الآخرة (ورابعها) قال القاضي أبو بكر : إن المحتج بالشئ قد يحتج ويكون غرضه من إظهار تلك الحجة حصول السرور بسبب غلبة الخصم وقد يكون غرضه منه الديانة والنصيحة فقط ليقطع عن خصمه ويقرر حجة الله عليه فقال القوم عند الخلو قد حدثتموه بما فتح الله عليكم من حججهم في التوراة فصاروا يتمكنون من الاحتجاج به على وجه الديانة والنصيحة لأن من يذكر الحجة على هذا الوجه قد يقول لصاحبه قد أوجبت عليك عند الله وأقمت عليك الحجة بيني وبين ربى فإن قبلت أحسنت إلى نفسك وإن ججحت كنت الخاسر الخائب (وخامسها) قال القفال : يقال فلان عندي عالم أى في اعتقادي وحكمي ، وهذا عند الشافعي حلال وعند أبي حنيفة حرام أى في حكمهما وقوله (ليحاجوكم به عند ربكم) أى لتصبروا ومحوجين بتلك الدلائل في حكم الله . وتأول بعض العلماء قوله تعالى (فإذ لم يأتوا بالشهاد فأرثك عند الله هم الكاذبون) أى في حكم الله وقضائه لأن القاذف إذا لم يأت بالشهود لزمه حكم الكاذبين وإن كان في نفسه صادقاً .

أما قوله (أفلا تعقلون) ففيه وجوه ، أحدها : أنه يرجع إلى المؤمنين فكأنه تعالى قال أفلا تعقلون لما ذكرته لكم من صفتهم أن الأمر لا مطمع لكم في إيمانهم ، وهو قول الحسن ، وثانيها : أنه راجع إليهم فكأن عندما خلا بعضهم ببعض قالوا لهم أتحدثونهم بما يرجع وبالله عليكم وتصيرون محجوجين به ، أفلا تعقلون أن ذلك لا يليق بما أنتم عليه . وهذا الوجه أظهر لأنه من تمام الحكاية عنهم فلا وجه لصفه عنهم إلى غيرهم .

أما قوله تعالى (أو لا يعلمون أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون) ففيه قولان ، الأول : وهو قول الأكثرين إن اليهود كانوا يعرفون الله ويعرفون أنه تعالى يعلم السر والعلانية يخوفهم الله به . الثاني : أنهم ما علموا بذلك فرغهم بهذا القول في أن يتفكروا فيعرفوا أن لهم رباً يعلم سرهم وعلانيتهم وأنهم لا يأمنون حلول العقاب بسبب نفاقهم ، وعلى القولين جميعاً فهذا الكلام زجر

وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٧٨﴾ : فَوَيْلٌ  
 لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ  
 ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ ﴿٧٩﴾

لهم عن النفاق ، وعن وصية بعضهم بعضاً بكتبان دلائل نبوة محمد . والأقرب أن اليهود المخاطبين  
 بذلك كانوا عالمين بذلك لأنه لا يكاد يقال على طريق الزجر : أولاً يعلم كيت وكيت إلا وهو عام  
 بذلك الشيء . ويكون ذلك الشيء زاجراً له عن ذلك الفعل ، وقال بعضهم هؤلاء اليهود كيف يستجيزون  
 أن يسر إلى إخوانهم الهوى عن إظهار دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهم ليسوا كالمناققين الذين  
 لا يعلمون الله ولا يعلمون كونه عالماً بالسر والعلانية ، فشأنهم من هذه الجهة أعجب قال القاضي :  
 الآية تدل على أمور أحدها : أنه تعالى إن كان هو الخالق لأفعال العباد فكيف يصح أن يزجرهم  
 عن تلك الأقوال والأفعال ، وثانيها : أنها تدل على صحة الحججاج والنظر وأن ذلك كان طريقة  
 الصحابة والمؤمنين وأن ذلك كان ظاهراً عند اليهود حتى قال بعضهم لبعض ما قالوه ، وثالثها : أنها  
 تدل على أن الحججة قد تكون إلزامية لأنهم لما اعترفوا بصحة التوراة وباشتغالها على ما يدل على  
 نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لاجرم لزمهم الاعتراف بالنبوة ولو منعوا إحدى تينك المقدمتين  
 لما تمت الدلالة . ورابعها : أنها تدل على أن الآتى بالمعصية مع العلم بكونها معصية يكون أعظم  
 جرماً ووزراً والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماناً ، وإن هم إلا يظنون ، فويل للذين  
 يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً ، فويل لهم مما كتبت  
 أيديهم وويل لهم مما يكسبون ﴾

اعلم أن المراد بقوله ( ومنهم أميون ) اليهود لأنه تعالى لما وصفهم بالعناد وأزال الطمع عن  
 إيمانهم بين فرقتهم فالفرقة الأولى هي الفرقة الضالة المضلة وهم الذين يجر فون الكلم عن مواضعه  
 والفرقة الثانية : المنافقون ، والفرقة الثالثة : الذين يجادلون المنافقين ، والفرقة الرابعة : هم المذكورون  
 في هذه الآية وهم العامة الأميون الذين لا معرفة عندهم بقراءة ولا كتابة وطريقتهم التقليد وقبول  
 ما يقال لهم ، فبين الله تعالى أن الذين يمتنعون عن قبول الإيمان ليس سبب ذلك الامتناع واحداً  
 بل لكل قسم منهم سبب آخر ومن تأمل ما ذكره الله تعالى في هذه الآية من شرح فرق اليهود وجد  
 ذلك بعينه في فرق الأمة فإن فهم من يعاند الحق ويسعى في إضلال الغير وفهم من يكون متوسطاً ،  
 وفهم من يكون عامياً محضاً مقلداً ، وههنا مسائل :

( المسألة الأولى ) اختلفوا في الأمي فقال بعضهم هو من لا يقر بكتاب ولا برسول . وقال آخرون من لا يحسن الكتابة والقراءة وهذا الثاني أصوب لأن الآية في اليهود وكانوا مقرين بالكتاب والرسول ولأنه عليه الصلاة والسلام قال « نحن أمة أمية لانكتب ولا نحسب » وذلك يدل على هذا القول ، ولأن قوله ( لا يعلمون الكتاب ) لا يليق إلا بذلك .

( المسألة الثانية ) « الأمانى » جمع أمنية ولها معان مشتركة في أصل واحد . أحدها : ما تخيله الإنسان فيقدر في نفسه وقوعه ويحدثها بكونه ، ومن هذا قولهم : فلان يعد فلاناً ويمنيه ومنه قوله تعالى ( يعدم ويمنيهم وما يعدم الشيطان إلا غروراً ) فإن فسرنا الأمانى بهذا كان قوله ( إلا أمانى ) لإمامهم عليه من أمانتهم في أن الله تعالى لا يؤاخذهم بخطاياهم وأن آباءهم الأنبياء يشفعون لهم وماتمهم أحبارهم من أن النار لا تمسهم إلا أياماً معدودة . وثانيها ( إلا أمانى ) إلا أكاذيب مختلفة سمعوا من علمائهم فقبلوها على التقليد ، قال أعرابي لابن دأب في شيء حدث به : أهذا شيء رويته أم تمنيته أم اختلقته . وثالثها ( إلا أمانى ) أى إلا ما يقرأون من قوله : تمنى كتاب الله أول ليلة . قال صاحب الكشاف والاشتقاق من منى إذا قدر لأن الممنى يقدر في نفسه ويحوز ما يتمناه وكذلك المخلوق والقارىء يقدر أن كلمة كذا بعد كذا ، قال أبو مسلم حمله على تمنى القلب أولى بدليل قوله تعالى ( وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى تلك أمانىهم ) أى تمنيتهم . وقال الله تعالى ( ليس بأمانيتكم ) ولا أمانى أهل الكتاب من يعمل سوءاً يجز به ) وقال ( تلك أمانيتهم قل هاتوا برهانكم ) وقال تعالى ( وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون ) بمعنى يقدرون ويخبرسون . وقال الآكثرون حمله على القراءة أولى كقوله تعالى ( إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته ) ولأن حمله على القراءة أليق بطريقة الاستثناء لأننا إذا حملناه على ذلك كان له به تعلق فكأنه قال لا يعلمون الكتاب إلا بقدر ما يتلى عليهم فيسمعونه ويقدر ما يذكر لهم فيقبلونه ، ثم إنهم لا يتمكنون من التدبر والتأمل ، وإذا حمل على أن المراد الأحاديث والآكاذيب أو الظن والتقدير وحديث النفس كان الاستثناء فيه نادراً .

( المسألة الثالثة ) قوله تعالى ( إلا أمانى ) من الاستثناء المنقطع ، قال النابغة :

حلفت يميناً غير ذى مشنوية ولا علم إلا حسن ظن بغائب

وقرى « إلا أمانى » بالتخفيف . أما قوله تعالى ( وإن هم إلا يظنون ) فكالحق لما قلناه لأن الأمانى إن أريد بها التقدير والفكر لا أمور لاحقيقة لها فى ظن ويكون ذلك تكراراً . ولعائل أن يقول حديث النفس غير والظن غير فلا يلزم التكرار وإذا حملناه على التلاوة عليهم يحسن معناه فكأنه تعالى قال : ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا بأن يتلى عليهم فيسمعوه وإلا بأن يذكر لهم نأويله كما يراد فيظنوه ، وبين تعالى أن هذه الطريقة لا توصل إلى الحق ، وفي الآية مسائل : إحداها : أن المعارف كسبية لا ضرورية فلذلك ذم من لا يعلم ويظن ، وثانيها : بطلان التقليد مطلقاً وهو مشكل لأن

التقليد في الفروع جائز عندنا ، وثالثها : أن المضل وإن كان مذموماً فالمغتر بإضلال المضل أيضاً مذموم لأنه تعالى ذمهم وإن كانوا بهذه الصفة ، ورابعها : أن الاكتفاء بالظن في أصول الدين غير جائز والله أعلم . أما قوله تعالى ( فويل ) فقالوا : الويل كلمة يقوله كل مكروب ، وقال ابن عباس إنه العذاب الآليم : وعن سفيان الثوري : إنه مسيل صديد أهل جهنم . وعن رسول الله ﷺ : إنه واد في جهنم يهوى فيه الكافر أربعين خريفاً قبل أن يبلغ فعره ، قال القاضي «ويل» يتضمن نهاية الوعيد والتهديد فهذا القدر لا شبهة فيه سواء كان الويل عبارة عن واد في جهنم أو عن العذاب العظيم أما قوله تعالى ( يكتبون الكتاب بأيديهم ) ففيه وجهان : الأول : أن الرجل قد يقول كتبته إذا أمر بذلك ففائدة قوله ( بأيديهم ) أنه لم يقع منهم إلا على هذا الوجه . الثاني : أنه تأكيد وهذا الموضوع مما يحسن فيه التأكيدي كما تقول لمن ينكر معرفة ما كتبه يا هذا كتبته بيمينك . أما قوله تعالى ( ثم يقولون هذا من عند الله ) فالمراد أن من يكتب هذه الكتابة ويكسب هذا الكسب في غاية الرذالة لأنهم ضلوا عن الدين وأضلوا وابعوا آخرتهم بدنياهم فذنبهم أعظم من ذنب غيرهم فإن المعلوم أن الكذب على الغير بما يضر معظم إثمه فكيف بمن يكذب على الله ويضم إلى الكذب الاضلال ويضم إليهما حب الدنيا والاحتيال في تحصيلها ويضم إليهما أنه مهبط بقا في الإضلال باقياً على وجه الدهر فلذلك عظم تعالى ما فعلوه . فان قيل : إنه تعالى حكى عنهم أمرين أحدهما كتبة الكتاب والآخر إسناده إلى الله تعالى على سبيل الكذب فهذا الوعيد مرتب على الكتابة أو على إسناد المكتوب إلى الله أو عليهما معاً ؟ قلنا : لا شك أن كتبة الأشياء الباطلة لفصد الإضلال من المنكرات والكذب على الله تعالى أيضاً كذلك والجمع بينهما منكر عظيم جداً . أما قوله تعالى ( ليشتروا به ثمناً قليلاً ) فهو تنبيه على أمرين : الأول : أنه تنبيه على نهاية شقاوتهم لأن العاقل يجب أن لا يرضى بالوزر القليل في الآخرة لأجل الأجر العظيم في الدنيا ، فكيف يليق به أن يرضى بالعقاب العظيم في الآخرة لأجل النفع الحفير في الدنيا ، الثاني : أنه يدل على أنهم ما فعلوا ذلك التحريف ديانة بل إنما فعلوه طلباً للمال والجاه ، وهذا يدل على أن أخذ المال على الباطل وإن كان بالتراضى فهو محرم ، لأن الذي كانوا يعطونه من المال كان على محبة ورضا ، ومع ذلك فقد نبه تعالى على تحريمه .

أما قوله تعالى ( فويل لهم مما كتبت بأيديهم ) فالمراد أن كتبتهم لما كتبوه ذنب عظيم بانفراده وكذلك أخذهم المال عليه فلذلك أعاد ذكر الويل في الكسب ، ولولم يعد ذكره كان يجوز أن يقال إن يحرم عهدهما يقتضى الوعيد العظيم دون كل واحد منهما فأزال الله تعالى هذه الشبهة واختلّفوا في قوله تعالى ( مما يكسبون ) هل المراد ما كانوا يأخذون على هذه الكتابة والتحريف فقط أو المراد بذلك سائر معاصيهم والأقرب في نظام الكلام أنه راجع إلى المذكور من المال المأخوذ على هذا الوجه وإن كان الأقرب من حيث العموم أنه يشمل الكل ، لكن الذي يرجح الأول أنه مقلد يقيد كسبهم بهذا القيد لم يحسن الوعيد عليه لأن الكسب يدخل فيه الحلال والحرام فلا بد من تقييده وأولى ما يقيد



وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارَ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً قُلْ أَتَّخِذُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يَخْلَفَ اللَّهُ عَهْدَهُمْ أَمْ يَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٨٠﴾

به ما تقدم ذكره. قال القاضى ذلك الآية على أن كتابتهم ليست خلقاً لله تعالى لأنها لو كانت خلقاً لله تعالى لكانت إضافة إلى تعالى بقولهم (هو من عند الله) ذلك حقيقة لأنه تعالى إذا خلقها فيهم فهب أن العبد مكتسب إلا أن انتساب الفعل إلى الخالق أقوى من انتسابه إلى المكتسب فكان إسناده تلك الكتابة إلى الله تعالى أولى من إسنادها إلى العبد فكان يجب أن يستحقوا الحمد على قولهم فيها: إنها من عند الله ولما لم يكن كذلك علمنا أن تلك الكتابة ليست مخلوقة لله تعالى. والجواب أن الداعية الموجبة لها من خلق الله تعالى بالدلائل المذكورة فهي أيضاً تكون كذلك والله أعلم.

قوله تعالى ﴿ وقالوا لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة قُلْ أَتَّخِذُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يَخْلَفَ اللَّهُ عَهْدَهُمْ أَمْ يَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾

اعلم أن هذا هو النوع الثالث من قبائح أقوالهم وأفعالهم وهو جزمهم بأن الله تعالى لا يعذبهم إلا أياماً قليلة، وهذا الجزم لا سبيل إليه بالعقل البتة أما على قولنا، فلأن الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا اعتراض لأحد عليه في فعله فلا طريق إلى معرفة ذلك إلا بالدليل السمعي، وأما على قول المعتزلة فلأن العقل يدل عندهم على أن المعاصي يستحق بها من الله العقاب الدائم فلما دل العقل على ذلك احتج في تقدير العقاب مدة ثم في زواله بعدها إلى سماع بين ذلك، ثبت أن على المذهبيين لا سبيل إلى معرفة ذلك إلا بالدليل السمعي، وحيث توجد الدلالة السمعية لم يحز الجزم بذلك، وههنا مسألتان: ﴿المسألة الأولى﴾ ذكروا في تفسير الأيام المعدودة وجهين الأول: أن لفظ الأيام لا تضاف إلا إلى العشرة فما دونها ولا تضاف إلى ما فوقها فيقال: أيام خمسة وأيام عشرة ولا يقال أيام أحد عشر إلا أن هذا يشكل بقوله تعالى (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون أياماً معدودات) وهي أيام الشهر كله وهي أزيد من العشرة ثم قال القاضى إذا ثبت أن الأيام محمولة على العشرة فما دونها فالأشبه أن يقال إنه الأقل أو الأكثر لأن من يقول ثلاثة يقول أحمله على أقل الحقيقة فله وجه، ومن يقول عشرة يقول أحمله على الأكثر وله وجه، فأما حمله على الواسطة أعنى على ما هو أقل من العشرة وأزيد من الثلاثة فلا وجه له، لأنه ليس عدد أولى من عدد اللهم إلا إذا جاءت في تقديرها رواية صحيحة فحينئذ يجب القول بها، وجماعة من المفسرين قدروها بسبعة أيام قال مجاهد: إن اليهود كانت تقول الدنيا سبعة آلاف سنة فأنه تعالى يعذبهم مكان كل ألف سنة يوماً، فكانوا يقولون إن الله تعالى يعذبنا سبعة أيام. وحكى الأصم عن بعض اليهود أنهم عبدوا العجل سبعة أيام فكانوا يقولون إن الله تعالى يعذبنا سبعة أيام وهذان الوجهان ضعيفان. أما الأول: فلأنه

ليس بين كون الدنيا سبعة آلاف سنة وبين كون العذاب سبعة أيام مناسبة وملازمة ألته . وأما الثاني : فلاه لا يلزم من كون المعصية مقدره بسبعة أيام أن يكون عذابها كذلك . أما على قولنا فلا أنه يحسن من الله كل شيء بحكم المالكية ، وأما عند المعتزلة فلأن العاصي يستحق على عصيانه العقاب الدائم ما لم توجد التوبة أو العفو ، فان قيل أليس أنه تعالى منع من استيفاء الزيادة فقال ( وجزاء سيئة سيئة مثلها ) فوجب أن لا يزيد العقاب على المعصية ؟ قلنا إن المعصية تزداد بقدر النعمة . فلما كانت نعم الله على العباد خارجة عن الحصر والحد لا جرم كانت معصيتهم عظيمة جداً . الوجه الثاني : روى عن ابن عباس أنه فسر هذه الأيام بالأربعين وهو عدد الأيام التي عبدوا العجل فيها والكلام عليه أيضاً كالكلام على السبعة .

الوجه الثالث : قيل في معنى « معدودة » قليلة كقوله تعالى ( وشروه بشمن بخس دراهم معدودة ) والله أعلم .

( المسألة الثانية ) ذهبت الحنفية إلى أن أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة واحتجوا عليه بقوله صلى الله عليه وسلم « دعى الصلاة أيام إقرائك » فدة الحيض ما يسمى أياماً وأقل عدد يسمى أياماً ثلاثة وأكثره عشرة على ما بيناه ، فوجب أن يكون أقل الحيض ثلاثة وأكثره عشرة ، والإشكال عليه ما تقدم .

( المسألة الثالثة ) ذكر هنا ( وقالوا لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة ) وفي آل عمران ( إلا أياماً معدودات ) ولقائل أن يقول لم كانت الأولى معدودة والثانية معدودات والموصوف في المكائين موصوف واحد وهو « أياماً » ؟ والجواب أن الإسم إن كان مذكراً فالأصل في صفة جمعه التاء يقال كوز وكيزان مكسورة وثياب مقطوعة وإن كان مؤنثاً كان الأصل في صفة جمعه الألف والتاء يقال جرة وجرار مكسورات وخواني مكسورات إلا أنه قد يوجد الجمع بالألف والتاء فيما واحده مذكرفي بعض الصور نادراً نحو حمام وحمامات وجل سبتر وسبترات وعلى هذا ورد قوله تعالى ( في أيام معدودات ) و ( في أيام معلومات ) فأنه تعالى تكلم في سورة البقرة بما هو الأصل وهو قوله ( أياماً معدودة ) وفي آل عمران بما هو الفرع .

أما قوله تعالى ( قل اتخذتم عند الله عهداً فلن يخلف الله عهده ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) العهد في هذا الموضع يجرى مجرى الوعد والخبر ، وإنما سمي خبره سبحانه هبة لأن خبره سبحانه أوكد من العهود أو كدة من القسم والنذر فالعهد من الله لا يكون إلا بهذا الوجه .

( المسألة الثانية ) قال صاحب الكشاف « فلن يخلف الله » متعلق بمحذوف وتقديره إن اتخذتم عند الله عهداً فلن يخلف الله عهده .

( المسألة الثالثة ) قوله تعالى ( اتخذتم ) ليس باستفهام بل هو إنكار لأنه لا يجوز أن يجعل تعالى حجة رساله في إبطال قولهم أن يستفهمهم بل المراد التنبيه على طريقة الاستدلال وهي أنه لا سبيل

إلى معرفة هذا التقدير إلا بالسمع ، فلما لم يوجد الدليل السمعي وجب ألا يجوز الجزم بهذا التقدير .  
 (المسألة الرابعة) قوله تعالى ( فلن يخلف الله عهده ) يدل على أنه سبحانه وتعالى مزه عن الكذب وعده ووعيده قال أصحابنا لأن الكذب صفة نقص والنقص على الله محال ، وقالت المعتزلة لأنه سبحانه عالم بقبح القبيح وعالم بكونه غنياً عنه والكذب قبيح لأنه كذب والعالم بقبح القبيح وبكونه غنياً عنه يستحيل أن يفعله فدل على أن الكذب منه محال فلهاذا قال ( فلن يخلف الله عهده ) فإن قيل العهد هو الوعد وتخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي ما عداه ، فلما خص الوعد بأنه لا يخلفه علمنا أن الخلف في الوعد جائز ثم العقل يطابق ذلك لأن الخلف في الوعد لؤم وفي الوعد كرم . فلنا الدلالة المذكورة قائمة في جميع أنواع الكذب .

(المسألة الخامسة) قال الجبائي : دلت الآية على أنه تعالى لم يكن وعد موسى ولا سائر الأنبياء بعده على أنه تعالى يخرج أهل المعاصي والكبائر من النار بعد التعذيب لأنه لو وعدمه بذلك لما جاز أن يشكر على اليهود هذا القول ، وإذا ثبت أنه تعالى ما دلهم على ذلك وثبت أنه تعالى دلهم على وعيد العصاة إذا كان بذلك زجرهم عن الذنوب فقد وجب أن يكون عذابهم دائماً على ما هو قول الوعيدية ، وإذا ثبت ذلك في سائر الأمم وجب ثبوته في هذه الأمة لأن حكمه تعالى في الوعد والوعيد لا يجوز أن يختلف في الأمم إذ كان قدر المعصية من الجميع لا يختلف ، واعلم أن هذا الوجه في نهاية التعسف فنقول لا نسلم أنه تعالى ما وعد موسى أنه يخرج أهل الكبائر من النار ، قوله : لو وعدمه بذلك لما أنكر على اليهود قولهم ، قلنا لم قلت إنه تعالى لو وعدمه ذلك لما أنكر على اليهود ذلك وما الدليل على هذه الملازمة ؟ ثم إننا نبين شرعاً أن ذلك غير لازم من وجوه : أحدها : لعلى الله تعالى إنما أنكر عليهم لأنهم قتلوا أيام العذاب فان قولهم ( لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة ) يدل على أيام قليلة جداً فأنه تعالى أنكر عليهم جزمهم بهذه القلة لا أنه تعالى أنكر عليهم انقطاع العذاب ، وثانيها : أن المرجئة يقطعون في الجملة بالعفو فأما في حق الشخص المعين فلا سبيل إلى القطع فلما حكموا في حق أنفسهم بالتخفيف على سبيل الجزم لا جرم أنكر الله عليهم ذلك . وثالثها : أنهم كانوا كافرين وعندنا عذاب الكافر دائم لا ينقطع ، سلمنا أنه تعالى ما وعد موسى عليه السلام أنه يخرج أهل الكبائر من النار فلم قلت إنه لا يخرجهم من النار ؟ بيانه أنه فرق بين أن يقال إنه تعالى ما وعده إخراجهم من النار وبين أن يقال إنه أخبره أنه لا يخرجهم من النار والأول لا مضرة فيه فأنه تعالى ربما لم يقل ذلك لموسى إلا أنه سيفعله يوم القيامة وإنما رد على اليهود وذلك لأنهم جزموا به من غير دليل فكان يلزمهم أن يتوقفوا فيه وأن لا يقطعوا إلا بالنفي ولا بالإثبات ، سلمنا أنه تعالى لا يخرج عصاة قوم موسى من النار فلم قلت إنه لا يخرج عصاة هذه الأمة من النار ؟ وأما قول الجبائي : لأن حكمه تعالى في الوعد والوعيد لا يجوز أن يختلف في الأمم . فهو تحكم محض فإن العقاب حق الله تعالى فله أن يتفضل على البعض بالاسقاط وأن لا يتفضل بذلك على الباقيين فثبت أن هذا الاستدلال

بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا

خَالِدُونَ ﴿٨١﴾

ضعيف. أما قوله تعالى (أم تقولون على الله ما لا تعلمون) فهو بيان لتمام الحجة المذكورة فإنه إذا كان لا طريق إلى التقدير المذكور إلا الالتماع وثبت أنهم لم يوجد الالتماع كان الحزم بذلك التقدير قولاً على الله تعالى بما لا يكون معلوماً بالمحالة وهذه الآية تدل على فوائد أحدها: أنه تعالى لما عاب عليهم القول الذي قالوه لآعن دليل علمنا أن القول بغير دليل باطل. وثالثها: أن كل ما جاز وجوده وعدمه عقلاً لم يجز المصير إلى الإثبات أو إلى النفي إلا بالدليل سمعي، وثالثها: أن منكري القياس وخبر الواحد يتمسكون بهذه الآية قالوا لأن القياس وخبر الواحد لا يفيد العلم فوجب أن لا يكون التمسك به جائزاً لقوله تعالى (أم تقولون على الله ما لا تعلمون) ذكر ذلك في معرض الإنكار. والجواب: أنه لما دلت الدلالة على وجوب العمل عند حصول الظن المستند إلى القياس أو إلى خبر الواحد كان وجوب العمل معلوماً فكان القول به قولاً بالمعلوم لا بغير المعلوم.

قوله تعالى ﴿بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ قال صاحب الكشاف «بلى» إثبات لما بعد حرف النفي وهو قوله تعالى (لن تمسنا النار) أى بلى تمسك أبداً بدليل قوله (هم فيها خالدون) أما السيئة فإنها تتناول جميع المعاصي قال تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها، من يعمل سوءاً يجز به) ولما كان من الجائز أن يظن أن كل سيئة صغرت أو كبرت ظاهراً سواء في أن فاعلها يتخذ في النار لا جرم بين تعالى أن الذى يستحق به الخلود أن يكون سيئة محيطه به، ومعلوم أن لفظ الإحاطة حقيقة في إحاطة جسم بجسم آخر كإحاطة السور بالبلد والسكوز بالماء. وذلك هنا يمتنع فنحمله على ما إذا كانت السيئة كبيرة لوجهين: أحدهما: أن المحيط يستر المحيط به والكبيرة لكونها محيطه لثواب الطاعات كالساعة لتلك الطاعات فكانت المشابهة حاصلة من هذه الجهة، والثاني أن الكبيرة إذا أحبطت ثواب الطاعات فكانت استولت على تلك الطاعات وأحاطت بها كما يحيط عسكر العدو بالإنسان بحيث لا يتمكن الإنسان من التخلص منه فكانت عليه تعالى قال: بلى من كسب كبيرة وأحاطت كبيرته بطاعته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون، فإن قيل هذه الآية وردت في حق اليهود قلنا العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب هذا هو الوجه الذى استدلت المعتزلة به في إثبات الوعيد لأصحاب الكبائر.

واعلم أن هذه المسألة من معظمت المسائل، ولذا كررها هنا فنقول: اختلف أهل القبلة في وعيد أصحاب الكبائر، فمن الناس من قطع بوعيدهم وهم فريقان، منهم من أثبت الوعيد المؤبد وهو قول جمهور المعتزلة والخوارج. ومنهم من أثبت وعيداً منقطعاً وهو قول بشر المريسي

والخالدي ، ومن الناس من قطع بأنه لا وعيد لهم وهو قول شاذ ينسب إلى مقاتل بن سليمان المفسر . والقول الثالث أنا نقطع بأنه سبحانه وتعالى يعفو عن بعض المعاصي ولكننا نتوقف في حق كل أحد على التعيين أنه هل يعفو عنه أم لا ، ونقطع بأنه تعالى إذا عذب أحداً منهم مدة فإنه لا يعذبه أبداً بل يقطع عذابه ، وهذا قول أكثر الصحابة والتابعين وأهل السنة والجماعة وأكثر الإمامية فيشتمل هذا البحث على مسألتين إحداهما في القطع بالوعيد والآخرى في أنه لو ثبت الوعيد فهل يكون ذلك على نعت الدوام أم لا ؟

(المسألة الأولى) في الوعيد ولذا ذكر دلائل المعتزلة أولاً . ثم دلائل المرجئة الخاصة ثم دلائل أصحابنا رحمهم الله ، أما المعتزلة فأنهم عولوا على العمومات الواردة في هذا الباب وتلك العمومات على جهتين ، بعضها وردت بصيغة « من » في معرض الشرط وبعضها وردت بصيغة الجمع ، أما النوع الأول فأيات ، إحداها : قوله تعالى في آية المواريث ( تلك حدود الله ) إلى قوله ( ومن يصر الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها ) وقد علمنا أن من ترك الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد وارتكب شرب الخمر والزنا وقتل النفس المحرمة فهو متعد لحدود الله فيجب أن يكون من أهل العقاب وذلك لأن كلمة « من » في معرض الشرط تفيد العموم على ما ثبت في أصول الفقه ، فتى حمل الخصم هذه الآية على الكافر دون المؤمن كان ذلك على خلاف الدليل ثم الذي يبطل قوله وجهان : أحدهما : أنه تعالى بين حدوده في المواريث ثم وعد من يطيعه في تلك الحدود وتوعد من يعصيه فيها ومن تمسك بالإيمان والتصديق به تعالى فهو أقرب إليها إلى الطاعة فيها ممن يكون منكراً لرؤيته ومكذباً لرسله وشرائعه ، فترغبه في الطاعة فيها أخص ممن هو أقرب إلى الطاعة فيها وهو المؤمن ، ومتى كان المؤمن مراداً تأول الآية فكذلك بآخرها ، الثاني : أنه قال ( تلك حدود الله ) ولا شبهة في أن المراد به الحدود المذكورة ثم علق بالطاعة فيها الوعد والمعصية فيها الوعيد ، فاقضى سياق الآية أن الوعيد متعلق بالمعصية في هذه الحدود فقط دون أن يضم إلى ذلك تعدى حدود آخر ، ولهذا كان مزجوراً بهذا الوعيد في تعدى هذه الحدود فقط ولو لم يكن مراداً بهذا الوعيد لما كان مزجوراً به ، وإذا ثبت أن المؤمن مراد بها كالكافر بطل قول من يخصها بالكافر ، فإن قيل إن قوله تعالى ( ويتعد حدوده ) جمع مضاف والجمع المضاف عندكم يفيد العموم كما لو قيل ضربت عبيدي فإنه يكون ذلك شاملاً لجميع عبيده ، وإذا ثبت ذلك اختصت هذه الآية بمن تعدى جميع حدود الله وذلك هو الكافر لا محالة دون المؤمن ، قلنا الأمر وإن كان كما ذكرتم نظراً إلى اللفظ لكنته وجدت قرائن تدل على أنه ليس المراد ههنا تعدى جميع الحدود ، أحدها : أنه تعالى قدم على قوله ( ويتعد حدوده ) قوله تعالى ( تلك حدود الله ) فانصرف قوله ( ويتعد حدوده ) إلى تلك الحدود ، وثانيها : أن الأمة متفقون على أن المؤمن مزجور بهذه الآية عن المعاصي ، ولو صح ما ذكرتم

لكان المؤمن غير مزجور بها ، وثالثها : أن لو حملنا الآية على تعدى جميع الحدود لم يكن للوعيد بها فائدة لأن أحداً من المكلفين لا يتعدى جميع حدود الله لأن في الحدود مالا يمكن الجمع بينها في التعدى لتضادها فانه لا يتمكن أحد من أن يعتقد في حالة واحدة مذهب الثنوية والنصرانية وليس يوجد في المكلفين من يعصى الله بجميع المعاصي ، ورابعها : قوله تعالى في قاتل المؤمن عمداً (ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها) دلت الآية على أن ذلك جزاؤه ، فوجب أن يحصل له هذا الجزاء لقوله تعالى (من يعمل سوءاً يجز به) وخامسها : قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم الذين كفروا) إلى قوله (ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفاً لقتال أو متحيزاً إلى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير) وسادسها : قوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) وسابعها : قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) إلى قوله تعالى (ومن يفعل ذلك عدواناً وظلماً فسوف نصليه ناراً) وثامنها قوله تعالى (إنه من يأتي ربه مجرماً فإن له جهنم لا يموت فيها ولا يحيى ، ومن يأتيه مؤمناً قد عمل الصالحات فأولئك لهم الدرجات العلى) فبين تعالى أن الكافر والفساق من أهل العقاب الدائم كما أن المؤمن من أهل الثواب ، وتاسعها : قوله تعالى (وقد خاب من حمل ظلماً) وهذا يوجب أن يكون الظالم من أهل الصلاة داخل تحت هذا الوعيد ، وعاشرها : قوله تعالى بعد تعداد المعاصي (ومن يفعل ذلك يلق أثاماً ، يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهاناً) بين أن الفاسق كالكافر في أنه من أهل الخلود إلا من تاب من الفساق أو آمن من الكفار ، والحادية عشرة : قوله تعالى (من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون ، ومن جاء بالسيئة الآية ، وهذا يدل على أن المعاصي كلها متوعد عليها كما أن الطاعات كلها موعود عليها ، والثانية عشرة : قوله تعالى (فأما من طغى ، وآثر الحياة الدنيا فإن الجحيم هي المأوى) والثالثة عشرة : قوله تعالى (ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم) الآية ولم يفصل بين الكافر والفساق ، والرابعة عشرة : قوله تعالى (بلي من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته) الآية ، فحسب في أول الآية قول المرجئة من اليهود فقال (وقالوا لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة) ثم إن الله كذبهم فيه ، ثم قال (بلي من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) فهذه هي الآيات التي تمسكوا بها في المسألة لاشتغالها على صيغة « من » في معرض الشرط واستدلوا على أن هذه اللفظة تفيد العموم بوجوده : أحدها : أنها لو لم تكن موضوعة للعموم لكانت إما موضوعة للخصوص أو مشتركة بينهما والقسمان باطلان فوجب كونها موضوعة للعموم أما أنه لا يجوز أن تكون موضوعة للخصوص فلأنه لو كان كذلك لما حسن من المتكلم أن يعطى الجزاء لكل من أتى بالشرط لأن على هذا التقدير لا يكون ذلك الجزاء مرتباً على ذلك الشرط ، لكنهم أجمعوا على أنه إذا قال من دخل دارى أكرمه أنه يحسن أن يكرم كل من دخل داره فعلنا أن هذه اللفظة ليست للخصوص ، وأما أنه لا يجوز أن

تكون موضوعة للاشتراك، أما أولاً: فلأن الاشتراك خلاف الأصل، وأما ثانياً: فلأنه لو كان كذلك لما عرف كيفية ترتب الجزاء على الشرط إلا بعد الاستفهام عن جميع الأقسام الممكنة مثل أنه إذا قال: من دخل دارى أكرمه فيقال له أردت الرجال أو النساء، فإذا قال أردت الرجال يقال له أردت العرب أو العجم فإذا قال أردت العرب يقال له أردت ربيعة أو مضر وهلم جرأ إلى أن يأتي على جميع التقسيات الممكنة، ولما علمنا بالضرورة من عادة أهل اللسان قبح ذلك علمنا أن القول بالاشتراك باطل، وثانيتها: أنه إذا قال من دخل دارى أكرمه حسن استثناء كل واحد من العقلاء منه والاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لوجب دخوله فيه لأنه لا نزاع في أن المستثنى من الجنس لا بد وأن يكون بحيث يصح دخوله تحت المستثنى منه فإما أن يعتبر مع الصحة الوجوب أو لا يعتبر والأول باطل، أما أولاً: فلأنه يلزم أن لا يبقى بين الاستثناء من الجمع المنكر كقوله جاءني الفقهاء إلا زيدا وبين الاستثناء من الجمع المعرف كقوله جاءني الفقهاء إلا زيدا فرق لصحة دخول زيد في الكلامين، لكن الفرق بينهما معلوم بالضرورة وأما ثانياً: فلأن الاستثناء من العدد يخرج مالولاه لوجب دخوله تحته فوجب أن يكون هذا فائدة الاستثناء في جميع المواضع لأن أحداً من أهل اللغة لم يفصل بين الاستثناء الداخلى على العدد وبين الداخلى على غيره من الألفاظ، ثبت بما ذكرنا أن الاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لوجب دخوله فيه وذلك يدل على أن صيغة « من » في معرض الشرط للعموم، وثالثها أنه تعالى لما أنزل قوله (إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) الآية قال ابن الزبيرى: لا خصم محمد أثم قال يا محمد أليس قد عبدت الملائكة أليس قد عبد عيسى ابن مريم فتمسك بعموم اللفظ والنبي عليه الصلاة والسلام لم ينكر عليه ذلك (١) فدل على أن هذه الصيغة تفيد العموم. النوع الثانى من دلائل المعتزلة: التمسك في الوعيد بصيغة الجمع المعرفة بالألف واللام وهى في آيات إحداها: قوله تعالى (وإن الفجار لني جحيم) واعلم أن القاضى والجبان وأبا الحسن يقولون إن هذه الصيغة تفيد العموم، وأبو هاشم يقول إنها لا تفيد العموم، فنقول: الذى يدل على أنها للعموم وجوه: أحدها: أن الأنصار لما طلبوا الإمامة احتج عليهم أبو بكر رضى الله عنه بقوله عليه الصلاة والسلام «الائمة من قريش» والأنصار سلموا تلك الحججة ولو لم يدل الجمع المعرف بلام الجنس على الاستغراق لما صححت تلك الدلالة لأن قولنا: بعض الأئمة من قريش لا ينافى وجود إمام من قوم آخرين. أما كون كل الأئمة من قريش ينافى كون بعض الأئمة من غيرهم، وروى أن عمر رضى الله عنه قال لابي بكر لما هم بقتال مانعى الزكاة: أليس قال النبي صلى الله عليه وسلم «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله» احتج على أبى بكر بعموم اللفظ ثم لم يقل أبو بكر ولا أحد من الصحابة إن اللفظ لا يفيد بل عدل إلى الاستثناء، فقال إنه عليه الصلاة والسلام قال «إلا بحقتها» وإن كان الزكاة من حقها، وثانيتها

(١) الرواية المشهورة أنه عليه الصلاة والسلام أنكر عليه قوله هذا وقال له: ما أجهلك بلنة قومك ما لما لا يقبل،

أن هذا الجمع يؤكد بما يقتضى الاستغراق فوجب أن يفيد الاستغراق، أما أنه يؤكد فلقوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم أجمعون) وأما أنه بعد التأكيد يقتضى الاستغراق فبالاجماع وأما أنه متى كان كذلك وجب كون المؤكد في أصله للاستغراق لأن هذه الألفاظ مسمية بالتأكيد إجماعاً، والتأكيد هو تقوية الحكم الذى كان ثابتاً في الأصل فلو لم يكن الاستغراق حاصلًا في الأصل، وإنما حصل بهذه الألفاظ ابتداء لم يكن تأثير هذه الألفاظ في تقوية الحكم بل في إعطاء حكم جديد وكانت مبينة للجمل لا مؤكدة، وحيث أجمعوا على أنها مؤكدة علمنا أن اقتضاء الاستغراق كان حاصلًا في الأصل، وثالثها: أن الألف واللام إذا دخلا في الاسم صار الاسم معرفة كذا نقل عن أهل اللغة فيجب صرفه إلى ما به تحصل المعرفة وإنما تحصل المعرفة عند اطلاقه بصرفه إلى الكل لأنه معلوم للمخاطب، وأما صرفه إلى مادون الكل فإنه لا يفيد المعرفة لأنه ليس بعض المجموع أولى من بعض فكان يبقى مجهولاً. فان قلت إذا أفاد جمعاً مخصوصاً من ذلك الجنس فقد أفاد تعريف ذلك الجنس، قلت هذه الفائدة كانت حاصلة بدون الألف واللام، لأنه لو قال رأيت رجالاً أفاد تعريف ذلك الجنس وتميزه عن غيره، فدل على أن للألف واللام فائدة زائدة وما هي إلا الاستغراق، ورابعها: أنه يصح استثناء أى واحد كان منه وذلك يفيد العموم. وخامسها: الجمع المعروف في اقتضاء الكثرة فوق المنكر لأنه يصح انتزاع المنكر من المعروف ولا ينعكس فإنه يجوز أن يقال رأيت رجالاً من الرجال ولا يقال رأيت الرجال من رجال، ومعلوم بالضرورة أن المنتزع منه أكثر من المنتزع، وإذا ثبت هذا فنقول إن المفهوم من الجمع المعروف، إما الكل أو مادونه، والثاني باطل لأنه ما من عدد دون الكل إلا ويصح انتزاعه من الجمع المعروف، وقد علمت أن المنتزع منه أكثر فوجب أن يكون الجمع المعروف مفيداً للكل والله أعلم. أما على طريقة أبي هاشم، وهي أن الجمع المعروف لا يفيد العموم فيمكن التمسك بالآية من وجهين آخرين: الأول: أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فقوله (وإن الفجار لفي جحيم) يقتضى أن الفجور هي العلة، وإذا ثبت ذلك لزم عموم الحكم لعموم علته وهو المطلوب وفي هذا الباب طريقة ثالثة يذكرها النحويون وهي أن اللام في قوله (وإن الفجار) ليست لام تعريف بل هي بمعنى الذى ويدل عليه وجهان: أحدهما: أنها تعجب بالفاء كقوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) وكما تقول الذى يلقانى فله درهم، الثاني: أنه يصح عطف الفعل على الشئ الذى دخلت هذه اللام عليه. قال تعالى (إن المصدقين والمصدقات وأقرضوا الله قرضاً حسناً) فلولاً أن قوله (إن المصدقين) بمعنى إن الذين اصدقوا لما صح أن يعطف عليه قوله (وأقرضوا الله) وإذا ثبت ذلك كان قوله (وإن الفجار لفي جحيم) معناه إن الذين فجر وأفهم في الجحيم، وذلك يفيد العموم. الآية الثانية في هذا الباب: قوله تعالى (يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفداً، ونسوق المجرمين إلى جهنم ورداً) ولفظ المجرمين صيغة جمع معرفة بالألف واللام



وثالثها : قوله تعالى ( ونذر الظالمين فيها جثياً ) ورابعها : قوله تعالى ( ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ماترك على ظهرها من دابة ولكن يؤخرهم ) بين أنه يؤخر عقابهم إلى يوم آخر وذلك إنما يصدق أن لو حصل عقابهم في ذلك اليوم .

النوع الثالث من العمومات : صيغ الجموع المقرونة بحرف الذي ، فأحدها : قوله تعالى ( ويل للطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون ) وثانيها : قوله تعالى ( إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً ) وثالثها : قوله تعالى ( إن الذين تتوفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم ) فبين ما يستحق على ترك الهجرة وترك النصرة وإن كان معترفاً بالله ورسوله ، ورابعها : قوله تعالى ( والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها وترهقهم ذلة ) ولم يفصل في الوعيد بين الكافر وغيره ، وخامسها : قوله تعالى ( والذين يسكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله ) وسادسها : قوله تعالى ( وليست التوبة للذين يعملون السيئات ) ولو لم يكن الفاسق من أهل الوعيد والعذاب لم يكن لهذا القول معنى بل لم يكن به إلى التوبة حاجة ، وسابعها : قوله تعالى ( إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا ) فبين ما على الفاسق من العذاب في الدنيا والآخرة ، وثامنها : قوله تعالى ( إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً أولئك لا خلاق لهم في الآخرة ) .

النوع الرابع من العمومات قوله تعالى ( سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة ) توعده على منع الزكاة . النوع الخامس من العمومات : لفظة « كل » وهو قوله تعالى ( ولو أن لكل نفس ظلمت ما في الأرض لافتدت به ) فبين ما يستحق الظالم على ظلمه .

النوع السادس : ما يدل على أنه سبحانه لا بد وأن يفعل ما توعدهم به وهو قوله تعالى ( قال لا تختصموا لدي وقد قدمت إليكم بالوعيد ، ما يبدل القول لدي وما أنا بظلام للعبيد ) بين أنه لا يبدل قوله في الوعيد والاستدلال بالآية من وجهين : أحدهما : أنه تعالى جعل العلة في إزاحة العذر تقديم الوعيد أي بعد تقديم الوعيد لم يبق لأحد علة ولا مخلص من عذابه ، والثاني : قوله تعالى ( ما يبدل القول لدي ) وهذا صريح في أنه تعالى لا بد وأن يفعل ما دل اللفظ عليه ، فهذا مجموع ما تمسكوا به من عمومات القرآن . أما عمومات الأخبار فكثيرة .

فالنوع الأول : المذكور بصيغة « من » أحدها : ما روى وقاص بن ربيعة عن المسور بن شداد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من أكل بأخيه أكلة أطعمه الله من نار جهنم ومن أخذ بأخيه كسوة كساه الله من نار جهنم ومن قام مقام رياء وسمعة أقامه الله يوم القيامة مقام رياء وسمعة » وهذا نص في وعيد الفاسق ، ومعنى أقامه أي جزاه على ذلك ، وثانيها قال عليه السلام « من كان ذا لسانين وذا وجهين كان في النار ذا لسانين وذا وجهين » ولم يفصل بين المناق وبين غيره في هذا الباب ، وثالثها : عن سعيد بن زيد قال عليه السلام « من ظلم قيد شبر من

أرض طوفة يوم القيامة من سبع أرضين ، ورابعها : عن أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « المؤمن من أمنه الناس والمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده والمهاجر من هاجر السوء والذي نفسى بيده لا يدخل الجنة عبد لا يأمن جاره بوائقه » وهذا الخبر يدل على وعيد الفاسق الظالم ويدل على أنه غير مؤمن ولا مسلم على ما يقوله المعتزلة من المنزلة بين المنزلتين . وخامسها : عن ثوبان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « من جاء يوم القيامة بريئاً من ثلاثة دخل الجنة : الكبر والغلول والدين » وهذا يدل على أن صاحب هذه الثلاثة لا يدخل الجنة وإلا لم يكن لهذا الكلام معنى ، والمراد من الدين من مات عاصياً مانعاً ولم يرد التوبة ولم يتب عنه ، وسادسها : عن أبي هريرة رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « من سلك طريقاً يطلب به علماً سهل الله له طريقاً من طرق الجنة ومن أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه » وهذا نص في أن الثواب لا يكون إلا بالطاعة ، والخلاص من النار لا يكون إلا بالعمل الصالح ، وسابعها : عن ابن عمر رضى الله عنهما قال قال صلى الله عليه وسلم « كل مسكر خمر وكل خمر حرام ومن شرب الخمر في الدنيا ولم يتب منها لم يشربها في الآخرة » وهو صريح في وعيد الفاسق وأنه من أهل الخلود لأنه إذ لم يشربها لم يدخل الجنة لأن فيها ما تشتهيہ الأنفس وتلذذ الأعين . وثامنها : عن أم سلمة قالت قال عليه السلام « إنما أنا بشر مثلكم ولعلكم تختصمون إلى ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض فمن قضيت له بحق أخيه فأما قطعت له قطعة من النار » وتاسعها : عن ثابت بن الضحاك قال قال عليه السلام « من حلف بئمة سوى الإسلام كاذباً متعمداً فهو كما قال ومن قتل نفسه بشئ يعذب به في نار جهنم » وعاشرها : عن عبد الله بن عمر قال قال عليه الصلاة والسلام في الصلاة « من حافظ عليها كانت له نوراً وبرهاناً ونجاة يوم القيامة ومن لم يحافظ عليها لم تكن له نوراً ولا برهاناً ولا نجاة ولا ثواباً وكان يوم القيامة مع قارون وهامان وفرعون وأبي بن خلف » وهذا نص في أن ترك الصلاة يحبط العمل ويوجب وعيد الأبد ، الحادى عشر : عن ابن عباس رضى الله عنهما قال قال عليه السلام « من لقي الله مدمن خمر لقيه كما بد وثن » ولما ثبت أنه لا يكفر علينا أن المراد منه إحباط العمل ، الثانى عشر : عن أبي هريرة قال قال عليه السلام « من قتل نفسه بحديدة فحديده في يده يجأ بها بطنه يهوى في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً ، ومن تردى من جبل متعمداً فقتل نفسه فهو مترد في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً » ، الثالث عشر : عن أنى ذر قال عليه السلام « ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكهم ولهم عذاب أليم ، قلت يارسول الله من هم خابوا وخسروا؟ قال المسبل والمنان والمنفق سلعته بالحلف كاذباً » يعنى بالمسبل المتكبر الذى يسبل إزاره ، ومعلوم أن من لم يكلمه الله ولم يرجمه وله عذاب أليم فهو من أهل النار ، ووروده في الفاسق نص في الباب ، الرابع عشر : عن أبي هريرة قال قال عليه الصلاة والسلام « من تعلم علماً مما يتنخى به وجه الله لا يتعلمه إلا ليصيب به عرضاً من

الدنيا لم يجد عرف الجنة يوم القيامة ، ومن لم يجد عرف الجنة فلا شك أنه في النار لأن المكلف لا بد وأن يكون في الجنة أو في النار . الخامس عشر : عن أبي هريرة قال قال عليه السلام « من كتم علماً ألجم بلجام من نار يوم القيامة » ، السادس عشر : عن ابن مسعود قال قال عليه السلام « من حلف على يمين كاذباً ليقطع بها مال أخيه لقي الله وهو عليه غضبان » ، وذلك لأن الله تعالى يقول ( إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً ) إلى آخر الآية ، وهذا نص في الوعيد ونص في أن الآية واردة في الفساق كورودها في الكفار ، السابع عشر : عن أبي أمامة قال قال عليه السلام « من حلف على يمين فاجرة ليقطع بها مال امرئ مسلم بغير حقه حرم الله عليه الجنة وأوجب له النار ، قيل يارسول الله وإن كان شيئاً يسيراً ، قال وإن كان قضيباً من أراك » الثامن عشر : عن سعيد بن جبير قال كنت عند ابن عباس فأتاه رجل وقال لني رجل معيشتي من هذه التصاوير ، فقال ابن عباس سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « من صور فان الله يعذبه حتى ينفخ فيه الروح وليس بنافخ ، ومن استمع إلى حديث قوم يفرون منه صب في أذنيه الآنك ومن يرى عيذه في المنام ما لم يره كلف أن يعقد بين شعيرتين » التاسع عشر : عن معقل بن يسار قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت ، وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة » . العشرون : عن ابن عمر في مناظرته مع عثمان حين أراد أن يولية القضاء قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « من كان قاضياً يقضى بالجهل كان من أهل النار ومن كان قاضياً يقضى بالحقور كان من أهل النار » الحادي والعشرون : قال عليه السلام « من ادعى أباً في الإسلام وهو يعلم أنه غير أبيه فالجنة عليه حرام » ، الثاني والعشرون : عن الحسن عن أبي بكره قال قال عليه السلام « من قتل نفساً معاهداً لم يرح رائحة الجنة » وإذا كان في قتل الكفار هكذا فما ظنك بقتل أولاد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الثالث والعشرون : عن أبي سعيد الخدري قال قال عليه السلام « من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الآخرة » وإذا لم يلبسه في الآخرة وجب أن لا يكون من أهل الجنة لقوله تعالى ( وفيها ما تشبهه الأنفس ) .

النوع الثاني : من العمومات الإخبارية الواردة لا بصيغة « من » وهي كثيرة جداً ، الأول : عن نافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال قال عليه السلام « لا يدخل الجنة مسكين مسكين ولا شيخ زان ولا منان على الله بعمله ، ومن لم يدخل الجنة من المكلفين فهو من أهل النار بالاجماع ، الثاني : عن أبي هريرة رضى الله عنه قال قال عليه السلام « ثلاثة يدخلون الجنة : الشهيد ، وعبد نصح سيده وأحسن عبادة ربه : وعفيف متعفف ، وثلاثة يدخلون النار : أمير مسلط ، وذو ثروة من مال لا يؤدى حق الله ، وفقير نخور » الثالث : عن أبي هريرة قال قال عليه السلام « إن الله خلق الرحم فلما فرغ من خلقه قامت الرحم فقالت هذا مقام العائذ من

القطيعة ، قال نعم الا ترضين أن أصل من وصلك وأقطع من قطعك ؟ قالت بلي قال فهو ذاك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقروا إن شئتم ( فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم ، أولئك الذين لعنهم الله فأصمهم وأعمى أبصارهم ) وهذا نص في وعيد قاطع الرحم وتفسير الآية ، وفي حديث عبد الرحمن بن عرف قال الله تعالى « أنا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته » وفي حديث أبي بكر أنه عليه السلام قال « ما من ذنب أخطر أن يعجل الله لصاحبه العقوبة في الدنيا مع ما يدخره في الآخرة من البغي وقطيعة الرحم » ، الرابع : عن معاذ بن جبل قال قال عليه السلام لبعض الحاضرين « ما حق الله على العباد ؟ قالوا الله ورسوله أعلم قال أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا ، قال فما حقهم على الله إذا فعلوا ذلك ؟ قال أن يغفر لهم ولا يذبهم » ومعلوم أن المعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط فيلزم أن لا يغفر لهم إذا لم يعبدوه . الخامس : عن أبي بكر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا اقتتل المسلمان بسيفيهما فقتل أحدهما صاحبه فالقاتل والمقتول في النار ، فقال يارسول الله هذا القاتل فما بال المقتول ؟ قال إنه كان حريصاً على قتل صاحبه » رواه مسلم . السادس : عن أم سلمة قالت قال عليه السلام « الذي يشرب في آنية الذهب والفضة إنما يجرجر في بطنه نار جهنم » السابع : عن أبي سعيد الخدري قال قال عليه السلام « والذي نفسي بيده لا يبغض أهل البيت رجل إلا أدخله الله النار » وإذا استحقوا النار يبغضهم فلأن يستحقوها بقتلهم أولى ، الثامن : في حديث أبي هريرة : أنا خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في عام خيبر إلى أن كنا بوادي القرى فبينما يحفظ رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاءه سهم وقتله فقال الناس هنيئاً له الجنة ، قال رسول الله ﷺ « كلا والذي نفسي بيده إن الشملة التي أخذها يوم حنين من الغنائم لم يصبها المقاسم لتشتعل عليه ناراً » فلما سمع الناس بذلك جاء رجل بشارك أو بشراكين إلى رسول الله فقال عليه السلام شارك من نار أو شركاكين من النار . التاسع : عن أبي بردة عن أبي موسى الأشعري رضى الله عنه قال قال رسول الله ﷺ « ثلاثة لا يدخلون الجنة مدمن الخمر وقاطع الرحم ومصدق السحر » العاشر : عن أبي هريرة قال عليه السلام « ما من عبد له مال لا يؤدي زكاته إلا جمع الله له يوم القيامة عليه صفاًح من نار جهنم يكوى بها جبهته وظهره حتى يقضى الله بين عباده في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة مما تعدون » هذا مجموع استدلال المعتزلة بمعمومات القرآن والأخبار . أجاب أصحابنا عنها من وجوه أولها : أنا لانسلم أن صيغة « من » في معرض الشرط للعموم ، ولا نسلم أن صيغة الجمع إذا كانت معرفة باللام للعموم والذي يدل عليه أمور : الأول : أنه يصح إدخال لفظي الكل والبهض على هاتين اللفظتين كل من دخل دارى أكرمه وبعض من دخل دارى أكرمه ، ويقال أيضاً كل الناس كذا ، وبعض الناس كذا ولو كانت لفظة « من » للشرط تفيد الاستغراق لكان إدخال لفظ الكل عليه

تكريراً وإدخال لفظ البعض عليه نقضاً ، وكذلك في لفظ الجمع المعرف ، ثبت أن هذه الصيغ لا تفيد العموم . الثاني : وهو أن هذه الصيغ جاءت في كتاب الله ، والمراد منها تارة الاستغراق وأخرى البعض ، فإن أكثر عمومات القرآن مخصوصة والمجاز والاشتراك خلاف الأصل ولا بد من جعله حقيقة في القدر المشترك بين العموم والخصوص وذلك هو أن يحمل على إفادة الأكثر من غير بيان أنه يفيد الاستغراق أو لا يفيد . الثالث : وهو أن هذه الصيغ لو أفادت العموم إفادة قطعية لاستحالة إدخال لفظ التأكيدي عليها لأن تحصيل الحاصل محال فثبت حسن إدخال هذه الألفاظ عليها علماً أنها لا تفيد معنى العموم لا محالة ، سلمنا أنها تفيد معنى ولكن إفادة قطعية أو ظنية ؟ الأول ممنوع وباطل قطعاً لأن من المعلوم بالضرورة أن الناس كثيراً ما يعمرون عن الأكثر بلفظ الكل والجميع على سبيل المبالغة كقوله تعالى (وأوتيت من كل شيء) فإذا كانت هذه الألفاظ تفيد معنى العموم إفادة ظنية ، وهذه المسألة ليست من المسائل الظنية لم يحز التمسك فيها بهذه العمومات ، سلمنا أنها تفيد معنى العموم إفادة قطعية ولكن لا بد من اشتراط أن لا يوجد شيء من المخصصات ، فإنه لا نزاع في جواز تطرق التخصيص إلى العام فلم قلتم إنه لم يوجد شيء من المخصصات ؟ أقصى ما في الباب أن يقال بحثنا فلم نجد شيئاً من المخصصات لكنك تعلم أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود . وإذا كانت إفادة هذه الألفاظ لمعنى الاستغراق متوقفة على نفي المخصصات ، وهذا الشرط غير معلوم كانت الدلالة ، وقوة على شرط غير معلوم فوجب أن لا تحصل الدلالة ، وبما يؤكد هذا المقام قوله تعالى (إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) حكم على كل الذين كفروا أنهم لا يؤمنون ، ثم إنا شاهدنا قوماً منهم قد آمنوا فعلمنا أنه لا بد من أحد الأمرين إما لأن هذه الصيغة ليست موضوعة للشعور أو لأنها وإن كانت موضوعة لهذا المعنى إلا أنه قد وجدت قرينة في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا يعلمون لأجلها أن مراد الله تعالى من هذا العموم هو الخصوص . وأما ما كان هناك فلم لا يجوز مثله ههنا ؟ سلمنا أنه لا بد من بيان المخصص لكن آيات العفو مخصصة لها والرجحان معنا لأن آيات العفو بالنسبة إلى آيات الوعيد خاصة بالنسبة إلى العام والخاص مقدم على العام لا محالة ، سلمنا أنه لم يوجد المخصص ولكن عمومات الوعيد معارضة بعمومات الوعد ولا بد من الترجيح وهو معنا من وجوه ، الأول : أن الوفاء بالوعد أدخل في الكرم من الوفاء بالوعد ، الثاني : أنه قد اشتهر في الأخبار أن رحمة الله سابقة على غضبه وغالبه عليه فكان ترجيح عمومات الوعد أولى ، الثالث : وهو أن الوعيد حق الله تعالى والوعد حق العبد وحق العبد أولى بالتحصيل من حق الله تعالى ، سلمنا أنه لم يوجد المعارض ولكن هذه العمومات نزلت في حق الكفار فلا تكون قاطعة في العمومات ، فإن قيل العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، قلنا هب أنه كذلك ، ولكن لما رأينا كثيراً من الألفاظ العامة وردت في الأسباب الخاصة ، والمراد تلك

الأسباب الخاصة فقط علمنا أن إفادتها للعموم لا يكون قوياً والله أعلم .

أما الذين قطعوا بنفي العقاب عن أهل الكبائر فقد احتجوا بوجوه (الأول) قوله تعالى (إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين) وقوله تعالى (إنا قد أوحى إلينا أن العذاب على من كذب وتولى) دلت هذه الآية على أن ماهية الخزي والسوء والعذاب مختصة بالكافر فوجب أن لا يحصل فرد من أفراد هذه الماهية لأحد سوى الكافرين (الثاني) قوله تعالى (قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً) حكم تعالى بأنه يغفر كل الذنوب ولم يعتبر التوبة ولا غيرها ، وهذا يفيد القطع بغفران كل الذنوب (الثالث) قوله تعالى (وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم) وكلمة «على» تفيد الحال كقولك : رأيت الملك على أكله أى رأيت حال اشتغاله بالأكل فكذاهمنا وجب أن يغفر لهم الله حال اشتغالهم بالظلم وحال الاشتغال بالظلم يستحيل حصول التوبة منهم فعلمنا أنه يحصل الغفران بدون التوبة ومقتضى هذه الآية أن يغفر للكافر لقوله تعالى (إن الشرك لظلم عظيم) إلا أنه ترك العمل به هناك فبقى معمولا به في الباقي والفرق أن الكفر أعظم حالاً من المعصية (الرابع) قوله تعالى (فأنذرتكم ناراً تلتظى لا يصلها إلا الأشقى الذي كذب وتولى) وكل نار فإنها متلظية لا محالة فكأنه تعالى قال إن النار لا يصلها إلا الأشقى الذي هو المكذب المتولى (الخامس) قوله تعالى (كلما أتى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير قالوا قد جاءنا نذير ، فكذبنا وقلنا مازل الله من شيء. إن أنتم إلا في ضلال كبير) دلت الآية على أن جميع أهل النار مكذب لا يقال هذه الآية خاصة في الكفار ألا ترى أنه يقول قبله (وللذين كفروا بربهم عذاب جهنم وبئس المصير، إذا ألقوا فيها سمعوا لها شهيقاً وهي تفور ، تكاد تميز من الغيظ) وهذا يدل على أنها مخصوصة في بعض الكفار وهم الذين قالوا (بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء) وليس هذا من قول جميع الكفار لأننا نقول دلالة ما قبل هذه الآية على الكفار لا تمنع من عموم ما بعدها .

أما قوله إن هذا ليس من قول الكفار قلنا لا نسلم ، فإن اليهود والنصارى كانوا يقولون ما نزل الله من شيء على محمد ، وإذا كان كذلك فقد صدق عليهم أنهم كانوا يقولون ما نزل الله من شيء . (السادس) قوله تعالى (وهل يجازى إلا الكفور) وهذا بناء المبالغة فوجب أن يختص بالكافر الأصلي . (السابع) أنه تعالى بعد ما أخبر أن الناس صنفان : بيض الوجوه وسودهم قال ( فأما الذين أسودت وجوههم أ كفرتم بعد إيمانكم فذوقوا العذاب) فذكر أنهم الكفار . و(الثامن) أنه تعالى بعد ما جعل الناس ثلاثة أصناف ، السابقون ، وأصحاب الميمنة ، وأصحاب المشأمة . بين أن السابقين وأصحاب الميمنة في الجنة وأن أصحاب المشأمة في النار ثم بين أنهم كفار بقوله ( وكانوا يقولون أئذا متنا وكنا تراباً وعظاماً أئنا لمبعوثون) (التاسع) أن صاحب الكبيرة لا يخزي وكل من أدخل النار فإنه يخزي فإذا صاحب الكبيرة لا يدخل النار وإنما قلنا إن صاحب الكبيرة

لا يخزي لأن صاحب الكبيرة مؤمن والمؤمن لا يخزي وإنما قلنا إنه مؤمن لما سبق بيانه في تفسير قوله (الذين يؤمنون بالغيب) من أن صاحب الكبيرة مؤمن، وإنما قلنا إن المؤمن لا يخزي لوجوه: أحدها: قوله تعالى (يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه) وثانها: قوله (إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين) وثالثها: قوله تعالى (الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم) لى أن حكى عنهم أنهم قالوا (ولا نخزنا يوم القيامة)، ثم إنه تعالى قال (فاستجاب لهم ربهم) ومعلوم أن الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض يدخل فيه العاصي والزاني وشارب الخمر، فلما حكى الله عنهم أنهم قالوا: (ولا نخزنا يوم القيامة) ثم بين أنه تعالى استجاب لهم في ذلك ثبت أنه تعالى لا يخزيهم، فثبت بما ذكرنا أنه تعالى لا يخزي عصاة أهل القبلة، وإنما قلنا إن كل من أدخل النار فقد أخزي لقوله تعالى (ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته) فثبت بمجموع هاتين المقدمتين أن صاحب الكبيرة لا يدخل النار. العاشر: العمومات الكثيرة الواردة في الوعد نحو قوله (والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون، أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون) فحكم بالفلاح على كل من آمن، وقال إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) فقوله (وعمل صالحاً) نكرة في الإثبات فيسكني فيه الإثبات بعمل واحد وقال (ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة) وإنها كثيرة جداً ولنا فيه رسالة مفردة من أرادها فليطالع تلك الرسالة. والجواب عن هذه الوجوه أنها معارضة بعمومات الوعيد، والكلام في تفسير كل واحد من هذه الآيات يجيء في موضعه إن شاء الله تعالى، أما أصحابنا الذين قطعوا بالعفو في حق البعض وتوقفوا في البعض فقد احتجوا من القرآن بآيات. الحجية الأولى: الآيات الدالة على كون الله تعالى عفواً غفوراً كقوله تعالى (وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ويعلم ما يفعلون) وقوله تعالى (وما أصابكم من مصيبة فيما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير) وقوله (ومن آياته الجوار في البحر كالأعلام) إلى قوله (أو يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير) وأيضاً أجمعت الأمة على أن الله يعفو عن عباده وأجمعوا على أن من جملة أسمائه العفو فنقول: العفو إما أن يكون عبارة عن إسقاط العقاب عن يحسن عقابه أو عن لا يحسن عقابه، وهذا القسم الثاني باطل، لأن عقاب من لا يحسن عقابه قبيح، ومن ترك مثل هذا الفعل لا يقال إنه عفا، ألا ترى أن الإنسان إذا لم يظلم أحداً لا يقال إنه عفا عنه، وإنما يقال له عفا إذا كان له أن يعذبه فتركه، ولهذا قال (وأن تعفوا أقرب للتقوى) ولأنه تعالى قال (وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات) فلو كان العفو عبارة عن إسقاط العقاب عن التائب لكان ذلك تكريراً

من غير فائدة ، فملنا أن العفو عبارة عن إسقاط العقاب عن يحسن عقابه وذلك هو مذهبنا .  
الحجة الثانية : الآيات الدالة على كونه تعالى غافراً وغفوراً وغفاراً ، قال تعالى ( غافر الذنب  
وقابل التوب ) وقال ( وربك الغفور ذو الرحمة ) وقال ( وإنى لغفار لمن تاب ) وقال ( غفرانك  
ربنا وإليك المصير ) والمغفرة ليست عبارة عن إسقاط العقاب عن لا يحسن عقابه فوجب  
أن يكون ذلك عبارة عن إسقاط العقاب عن يحسن عقابه ، وإنما قلنا إن الوجه الأول باطل  
لأنه تعالى يذكر صفة المغفرة في معرض الامتنان على العباد ولو حملناه على الأول لم يبق هذا  
المعنى لأن ترك القبيح لا يكون منة على العبد بل كأنه أحسن إلى نفسه فإنه لو فعله لاستحق الذم  
واللوم والخروج عن حد الإلهية فهو بترك القبيح لا يستحق الثناء من العبد ولما بطل ذلك  
تعين حملة على الوجه الثاني وهو المطلوب . فإن قيل لم لا يجوز حمل العفو والمغفرة على تأخير  
العقاب من الدنيا إلى الآخرة والدليل على أن العفو مستعمل في تأخير العذاب عن الدنيا قوله  
تعالى في قصة اليهود ( ثم عفونا عنكم من بعد ذلك ) والمراد ليس إسقاط العقاب بل تأخيره إلى  
الآخرة وكذلك قوله تعالى ( وما أصابكم من مصيبة فيما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير ) أى  
ما يعجل الله تعالى من مصائب عقابه إما على جهة المحنة أو على جهة العقوبة المعجلة فبذنوبكم ولا  
يعجل المحنة والعقاب على كثير منها ، وكذا قوله تعالى ( ومن آياته الجوار في البحر كالأعلام )  
إلى قوله ( أو يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير ) أى لو شاء إهلاكهن لأهلكهن ولا يهلك  
على كثير من الذنوب . والجواب : العفو أصله من عفا أثره أى أزاله ، وإذا كان كذلك وجب  
أن يكون المسمى من العفو الإزالة لهذا قال تعالى ( فن عفى له من أخيه شيء ) وليس المراد  
منه التأخير بل الإزالة وكذا قوله ( وأن تعفوا أقرب للتقوى ) وليس المراد منه التأخير إلى  
وقت معلوم بل الإسقاط المطلق ، وبما يدل على أن العفو لا يتناول التأخير أن الغريم إذا أصر  
المطالبة لا يقال إنه عفا عنه ولو أسقطه يقال إنه عفا عنه ثبت أن العفو لا يمكن تفسيره بالتأخير  
الحجة الثالثة : الآيات الدالة على كونه تعالى رحماناً رحيماً والاستدلال بها أن رحمته سبحانه إما  
أن تظهر بالنسبة إلى المطيعين الذين يستحقون الثواب أو إلى العصاة الذين يستحقون العقاب  
والأول باطل لأن رحمته في حقهم إما أن تحصل لأنه تعالى أعطاهم الثواب الذى هو حقهم أو  
لأنه تفضل عليهم بما هو أزيد من حقهم والأول باطل لأن أداء الواجب لا يسمى رحمة إلا  
ترى أن من كان له على إنسان مائة دينار فأخذها منه قهراً وتكليفاً لا يقال في المعطى إنه أعطى  
الأخذ ذلك القدر رحمة ، والثاني باطل لأن المكلف صار بما أخذ من الثواب الذى هو حقه  
كالمستغنى عن ذلك التفضل فتلك الزيادة تسمى زيادة في الإنعام ولا تسمى البتة رحمة ، ألا ترى  
أن السلطان المعظم إذا كان في خدمته أمير له ثروة عظيمة ومملكة كاملة ، ثم إن السلطان ضم إلى  
ماله من الملك مملكة أخرى فإنه لا يقال إن السلطان رحمه بل يقال زاد في الإنعام عليه فكذا



ههنا . أما القسم الثاني : وهو أن رحمته إنما تظهر بالنسبة إلى من يستحق العقاب فيما أن تكون رحمته لأنه تعالى ترك العذاب الزائد على العذاب المستحق ، وهذا باطل لأن ترك ذلك واجب والواجب لا يسمى رحمة . ولأنه يلزم أن يكون كل كافر وظالم رحيماً علينا لأجل أنه ما ظلمنا ، فبقى أنه إنما يكون رحيماً لأنه ترك العقاب المستحق وذلك لا يتحقق في حق صاحب الصغيرة ولا في حق صاحب الكبيرة بعد التوبة لأن ترك عقابهم واجب ، فدل على أن رحمته إنما حصلت لأنه ترك عقاب صاحب الكبيرة قبل التوبة ، فإن قيل : لم لا يجوز أن تكون رحمته لأجل أن الخلق والتكليف والرزق كلها تفضل ، ولأنه تعالى يخفف عن عقاب صاحب الكبيرة ؟ قلنا : أما الأول فإنه يفيد كونه رحيماً في الدنيا فأين رحمته في الآخرة مع أن الأمة مجتمعة على أن رحمته في الآخرة أعظم من رحمته في الدنيا . وأما الثاني فلأن عندكم التخفيف عن العذاب غير جائز هكذا قول المعتزلة الوعيدية ، إذا ثبت حصول التخفيف بمقتضى هذه الآية ثبت جواز العفو لأن كل من قال بأحدهما قال بالآخر .

الحجة الرابعة : قوله تعالى ( إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ) فنقول « لمن يشاء » لا يجوز أن يقنأول صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة فوجب أن يكون المراد منه صاحب الكبيرة قبل التوبة ، وإنما قلنا إنه لا يجوز حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة لوجوه : أحدها : أن قوله تعالى ( إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك ) معناه أنه لا يغفره تفضلاً لا أنه لا يغفره استحقاقاً دل عليه العقل والسمع وإذا كان كذلك لزم أن يكون معنى قوله ( ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ) أى ويتفضل بغفران ما دون ذلك الشرك حتى يكون النفي والإثبات متوجهين إلى شيء واحد ، ألا ترى أنه لو قال فلان لا يتفضل بمائة دينار ويعطى ما دونها لمن استحق لم يكن كلاماً منتظماً ، ولما كان غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة مستحقاً امتنع كونهما مرادين بالآية ، وثانيها : أنه لو كان قوله ( ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ) أنه يغفر للمستحقين كالتائبين وأصحاب الصغائر لم يبق تمييز للشرك مما دون الشرك معنى لأنه تعالى كما يغفر ما دون الشرك عند الاستحقاق ولا يغفره عند عدم الاستحقاق فكذلك يغفر الشرك عند الاستحقاق ولا يغفره عند عدم الاستحقاق فلا يبق للفصل والتمييز فائدة ، وثالثها : أن غفران التائبين وأصحاب الصغائر واجب والواجب غير معلق على المشيئة لأن المعلق على المشيئة هو الذى إن شاء فاعله فعله يفعلهُ وإن شاء تركه يتركه فالواجب هو الذى لا بد من فعله شاء أو أبى ، والمغفرة المذكورة فى الآية معلقة على المشيئة فلا يجوز أن تكون المغفرة المذكورة فى الآية مغفرة التائبين وأصحاب الصغائر ، واعلم أن هذه الوجوه بأسرها مبنية على قول المعتزلة من أنه يجب غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة ، وأما نحن فلا نقول ذلك ، ورابعها : أن قوله ( ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ) يفيد القطع بأنه يغفر كل ما سوى

الشرك وذلك يندرج فيه الصغيرة والكبيرة بعد التوبة وقبل التوبة إلا أن غفران كل هذه الثلاثة يحتمل قسمين لأنه يحتمل أن يغفر كلها لكل أحد وأن يغفر كلها للبعض دون البعض فقوله (ويغفر مادون ذلك) يدل على أنه تعالى يغفر كل هذه الثلاثة، ثم قوله (لمن يشاء) يدل على أنه تعالى يغفر كل تلك الأشياء لا لكل بل للبعض، وهذا الوجه هو اللائق بأصولنا، فإن قيل لأنسلم أن المغفرة تدل على أنه تعالى لا يعذب العصاة في الآخرة بيانه أن المغفرة إسقاط العقاب وإسقاط العقاب أعم من إسقاط العقاب دائماً أولاً دائماً واللفظ الموضوع بإزاء القدر المشترك لا إشعار له بكل واحد من ذنوب القيد فاذن لفظ المغفرة لا دلالة فيه على الإسقاط الدائم. إذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز أن يكون المراد أن الله تعالى لا يؤخر عقوبة الشرك عن الدنيا ويؤخر عقوبة مادون الشرك عن الدنيا لمن يشاء، لا يقال كيف يصح هذا ونحن لانرى مزيداً للكفار في عقاب الدنيا على المؤمنين لأننا نقول تقدير الآية أن الله لا يؤخر عقاب الشرك في الدنيا لمن يشاء. ويؤخر عقاب مادون الشرك في الدنيا لمن يشاء فحصل بذلك تخويف كلا الفريقين بتعجيل العقاب للكفار والساق لتجوز كل واحد من هؤلاء أن يعجل عقابه وإن كان لا يفعل ذلك بكثير منهم. سلنا أن الغفران عبارة عن الإسقاط على سبيل الدوام فلم قلتم إنه لا يمكن حمله على مغفرة الثابت ومغفرة صاحب الصغيرة؟ أما الوجوه الثلاثة الأولى: فهي مبنية على أصول لا يقولون بها وهي وجوب مغفرة صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة، وأما الوجه الرابع: فلا نسلم أن قوله (مادون ذلك) يفيد العموم والدليل عليه أنه يصح إدخال لفظ «كل» و«بعض» على البديل عليه مثل أن يقال ويغفر كل مادون ذلك ويغفر بعض مادون ذلك ولو كان قوله (مادون ذلك) يفيد العموم لما صح ذلك، سلنا أنه للعموم ولكننا نخصه بصاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة وذلك لأن الآيات الواردة في الوعد كل واحد منها مختص بنوع واحد من الكبائر مثل القتل والزنا وهذه الآية متناولة لجميع المعاصي والخاص مقدم على العام فأيات الوعد يجب أن تكون مقدمة على هذه الآية، والجواب عن الأولى: أنا إذا حملنا المغفرة على تأخير العقاب وجب بحكم الآية أن يكون عقاب المشركين في الدنيا أكثر من عقاب المؤمنين وإلا لم يكن في هذا التفصيل فائدة، ومعلوم أنه ليس كذلك بدليل قوله تعالى (ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفاً من فضة) الآية. قوله لم قلتم إن قوله (مادون ذلك) يفيد العموم؟ قلنا لأن قوله «ما» تفيد الإشارة إلى المساهية الموصوفة بأنها دون الشرك، وهذه المساهية ماهية واحدة وقد حكم قطعاً بأنه يغفرها في كل صورة تتحقق فيها هذه المساهية وجب تحقق الغفران، فثبت أنه للعموم ولأنه يصح استثناء أى معصية كانت منها وعند الوعيدية صحة الاستثناء تدل على العموم، أما قوله آيات الوعد أخص من هذه الآية، قلنا لكن هذه الآية أخص منها لأنها تفيد العفو عن البعض دون البعض

وما ذكرتموه يفيد الوعيد للكل ، ولأن ترجيح آيات العفو أولى لكثرة ما جاء في القرآن والأخبار من الترخيب في العفو .

الحجة الخامسة : أن تتمسك بعمومات الوعد وهي كثيرة في القرآن ثم نقول : لما وقع التعارض فلا بد من الترجيح أو من التوفيق ، والترجيح معناه من وجوه : (أحدها) أن عمومات الوعد أكثر والترجيح بكثرة الأدلة أمر معتبر في الشرع وقد دللنا على صحته في أصول الفقه ، و(ثانيها) أن قوله تعالى ( إن الحسنات يذهبن السيئات ) يدل على أن الحسنات إنما كانت مذهبة للسيئة لكونها حسنة على ما ثبت في أصول الفقه فوجب بحكم هذا الإيماء أن تكون كل حسنة مذهبة لكل سيئة ترك العمل به في حق الحسنات الصادرة من الكفار فإنها لا تذهب سيئاتهم فيبقى معمولاً به في الباقي . ( وثالثها ) قوله تعالى ( من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلاً ) ثم إنه تعالى زاد على العشرة فقال ( كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة مائة حبة ) ثم زاد عليه فقال ( والله يضاعف لمن يشاء ) وأما في جانب السيئة فقال ( ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلاً ) وهذا في غاية الدلالة على أن جانب الحسنات راجح عند الله تعالى على جانب السيئة . و( رابعها ) أنه تعالى قال في آية الوعد في سورة النساء ( والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً وعد الله حقاً ومن صدق من الله قبلاً ) فقوله ( وعد الله حقاً ) إنما ذكره للتأكيد ولم يقل في شيء من المواضع وعيد الله حقاً . أما قوله تعالى ( ما يبدل القول لدى ) الآية ، يتناول الوعد والوعيد ، و( خامسها ) قوله تعالى ( ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيماً ، ومن يكسب إثماً فإنما يكسبه على نفسه وكان الله عليماً حكيماً ) والاستغفار طلب المغفرة وهو غير التوبة فصرح ههنا بأنه سواء تاب أو لم يتب فإذا استغفر غفر الله له ولم يقل ومن يكسب إثماً فإنه يجد الله معذباً معاقباً بل قال ( فإنما يكسبه على نفسه ) فدل هذا على أن جانب الحسنات راجح ونظيره قوله تعالى ( إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها ) ولم وإن أسأتم لها فكانت تعالَى أظهر لإحسانه بأن أعاده مرتين وستر عليه إساءته بأن لم يذكرها إلا مرة واحدة وكل ذلك يدل على أن جانب الحسنات راجح و( سادسها ) أننا قد دللنا على أن قوله تعالى ( ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ) لا يتناول إلا العفو عن صاحب الكبيرة ثم إنه تعالى أعاد هذه الآية في السورة الواحدة مرتين والإعادة لا تحسن إلا للتأكيد ولم يذكر شيئاً من آيات الوعيد على وجه الإعادة بلفظ واحد لا في سورة واحدة ولا في سورتين فدل على أن عناية الله بجانب الوعد على الحسنات والعفو عن السيئات أتم . و( سابعها ) أن عمومات الوعد والوعيد لما تعارضت فلا بد من صرف التأويل إلى أحد الجانبين وصرف التأويل إلى الوعيد أحسن من صرفه إلى الوعد لأن العفو عن الوعيد مستحسن في العرف وإهمال الوعد مستقبح في العرف فكان صرف التأويل إلى الوعيد أولى من صرفه إلى الوعد . و( ثامنها )

أن القرآن مملوء من كونه تعالى غافراً غفوراً غفاراً وأن له الغفران والمغفرة ، وأنه تعالى رحيم كريم ، وأن له العفو والإحسان والفضل والإفضال ، والأخبار الدالة على هذه الأشياء قد بلغت مبلغ التواتر وكل ذلك مما يؤكد جانب الوعد وليس في القرآن ما يدل على أنه تعالى بعيد عن الرحمة والكرم والعفو ، وكل ذلك يوجب رجحان جانب الوعد على جانب الوعيد ، وتاسعها : أن هذا الإنسان أتى بما هو أفضل الخيرات وهو الإيمان ولم يأت بما هو أقيح القبائح وهو الكفر بل أتى بالشئ الذي هو في طبقة القبائح ليس في الغاية والسيد الذي له عبد ثم أتى عبده بأعظم الطاعات وأتى بمعصية متوسطة فلورجح المولى تلك المعصية المتوسطة على الطاعة العظيمة لعد ذلك السيد لثبما مؤذياً فكذا ههنا ، فلما لم يحز ذلك على الله ثبت أن الرجحان لجانب الوعد ، وعاشرها : قال يحيى بن معاذ الرازي : إلهي إذا كان توحيد ساعة يهدم كفر خمسين سنة فتوحيد خمسين سنة كيف لا يهدم معصية ساعة ! إلهي لما كان الكفر لا ينفع معه شيء من الطاعات كان مقتضى العدل أن الإيمان لا يضر معه شيء من المعاصي وإلا فالكفر أعظم من الإيمان ! فإن يكن كذلك فلا أقل من رجاء العفو . وهو كلام حسن ، الحادي عشر : أنا قد بينا بالدليل أن قوله ( ويفقر مادون ذلك لمن يشاء ) لا يمكن حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة فلو لم تحمله على الكبيرة قبل التوبة لزم تعطيل الآية ، أما لو خصصنا عمومات الوعيد بمن يستحلها لم يلزم منه إلا تخصيص العموم ومعلوم أن التخصيص أهون من التعطيل ، قالت المعتزلة ترجيح جانب الوعيد أولى من وجوه ، أولها : هو أن الأمة اتفقت على أن الفاسق يلعن ويحد على سبيل التنكيل والعذاب وأنه أهل الخزي وذلك يدل على أنه مستحق للعقاب وإذا كان مستحقاً للعقاب استحال أن يبقى في تلك الحالة مستحقاً للثواب ، وإذا ثبت هذا كان جانب الوعيد راجحاً على جانب الوعد . أما بيان أنه يلعن فالقرآن والإجماع ، أما القرآن فقوله تعالى في قاتل المؤمن ( وغضب الله عليه ولعنه ) وكذا قوله ( ألا لعنة الله على الظالمين ) وأما الإجماع فظاهر ، وأما أنه يحد على سبيل التنكيل فلقوله تعالى ( والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله ) وأما أنه يحد على سبيل العذاب فلقوله تعالى في الزاني ( وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين ) وأما أنهم أهل الخزي فلقوله تعالى في قطاع الطريق ( إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ) إلى قوله تعالى ( ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم ) وإذا ثبت كون الفاسق موصوفاً بهذه الصفات ثبت أنه مستحق للعذاب والذم ومن كان مستحقاً لها دائماً ومتى استحقهما دائماً امتنع أن يبقى مستحقاً للثواب لأن الثواب والعقاب متنافيان فالجمع بين استحقاقهما محال وإذا لم يبق مستحقاً للثواب ثبت أن جانب الوعيد راجح على جانب الوعد ، وثانيها : أن آيات الوعد عامة وآيات الوعيد خاصة والخاص مقدم على العام ، وثالثها : أن الناس جبلوا على الفساد والظلم فكانت الحاجة إلى الزجر أشد ، فكان جانب الوعيد أولى ، قلنا الجواب عن الأول من

وجوه : الأول كما وجدت آيات دالة على أنهم يلعنون ويعذبون في الدنيا بسبب معاصيهم كذلك أيضاً وجدت آيات دالة على أنهم يعظمون ويكرمون في الدنيا بسبب إيمانهم قال الله تعالى ( وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة ) فليس ترجيح آيات الوعيد في الآخرة بالآيات الدالة على أنهم يذمون ويعذبون في الدنيا بأولى من ترجيح آيات الوعد في الآخرة بالآيات الدالة على أنهم يعظمون بسبب إيمانهم في الدنيا ، الثاني : فكما أن آيات الوعد معارضة لآيات الوعيد في الآخرة فهي معارضة لآيات الوعيد والنكال في الدنيا فلم كان ترجيح آيات وعيد الدنيا على آيات وعيد الآخرة أولى من العكس ، الثالث : أنا أجمعنا على أن السارق وإن تاب إلا أنه تقطع يده لانكالا ولكن امتحاناً ، فثبت أن قوله ( جزاء بما كسبنا نكالا ) مشروط بعدم التوبة فلم لا يجوز أيضاً أن يكون مشروطاً بعدم العفو . والرابع : أن الجزاء ما يجزى ويكفى وإذا كان كافياً وجب أن لا يجوز العقاب في الآخرة وإلا قبح ذلك في كونه مجزياً وكافياً ، فثبت أن هذا يناقض العذاب في الآخرة ، وإذا ثبت فساد قولهم في ترجيح جانب الوعيد فنقول : الآيتان الدالتان على الوعد والوعيد موجودتان فلا بد من التوفيق بينهما فأما أن يقال العبد يصل إليه الثواب ثم ينقل إلى دار العقاب وهو قول باطل بإجماع الأمة ، أو يقال : العبد يصل إليه العقاب ثم ينقل إلى دار الثواب ويبقى هناك أبد الأباد وهو المطلوب . أما الترجيح الثاني فهو ضعيف لأن قوله ( ويغفر مادون ذلك ) لا يتناول الكفر وقوله ( ومن يعص الله ورسوله ) يتناول الكل فكان قولنا هو الخاص والله أعلم .

الحجة السادسة : أنا قد دللنا على أن تأثير شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم في إسقاط العقاب وذلك يدل على مذهبنا في هذه المسألة .

الحجة السابعة : قوله تعالى ( إن الله يغفر الذنوب جميعاً ) وهو نص في المسألة . فان قيل هذه الآية إن دلت فأنما تدل على القطع بالمغفرة لكل العصاة وأنتم لا تقولون بهذا المذهب ، فما تدل الآية عليه لا تقولون به وما تقولون به لا تدل الآية عليه؟ سلنا ذلك لكن المراد بها أنه تعالى يغفر جميع الذنوب مع التوبة وحمل الآية على هذا المحمل أولى لوجهين : أحدهما : أنا إذا حملناها على هذا الوجه فقد حملناها على جميع الذنوب من غير تخصيص ، الثاني : أنه تعالى ذكر عقيب هذه الآية قوله تعالى ( وأنبأوا إلى ربكم وأسلموا له من قبل أن يأتيكم العذاب ) والإجابة هي التوبة فدل على أن التوبة شرط فيه ، الجواب عن الأول : أن قوله ( يغفر الذنوب جميعاً ) وعدمه بأنه تعالى سيسقطها في المستقبل ونحن نقطع بأنه سيفعل في المستقبل ذلك فإنا نقطع بأنه تعالى سيخرج المؤمنين من النار لاحتمال فيكون هذا قطعاً بالغفران لاحتمال ، وبهذا ثبت أنه لا حاجة في إجراء الآية على ظاهرها على قيد التوبة ، فهذا تمام الكلام في هذه المسألة وبالله التوفيق . ولنرجع إلى تفسير الآية فنقول : إن المعتزلة فسروا كون الخطيئة محيطة بكونها كبيرة محبطة لثواب فاعلمها ، والاعتراض عليه من

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا

خَالِدُونَ ﴿٨٢﴾

وجوه ، الأول : أنه كما أن من شرط كون السيئة محيطة بالإنسان كونها كبيرة فكذلك شرط هذه الإحاطة عدم العفو لأنه لو تحقق العفو لما تحققت إحاطة السيئة بالإنسان ، فإذا ثبت كون السيئة محيطة بالإنسان إلا إذا ثبت عدم العفو ، وهذا هو أول المسألة ويتوقف الاستدلال بهذه الآية على ثبوت المطلوب وهو باطل . الثاني : أنا لا نفسر إحاطة الخطيئة بكونها كبيرة بل نفسرها بأن يكون ظاهره وباطنه موصوفا بالمعصية وذلك إنما يتحقق في حق الكافر الذي يكون عاصياً لله بقلبه ولسانه وجوارحه ، فأما المسلم الذي يكون مطيعاً لله بقلبه ولسانه ويكون عاصياً لله تعالى ببعض أعضائه دون البعض فهنا لا تتحقق إحاطة الخطيئة بالعبد ، ولا شك أن تفسير الإحاطة بما ذكرناه أولى لأن الجسم إذا مس بعض أجزاء جسم آخر دون بعض لا يقال إنه محيط به ، وعند هذا يظهر أنه لا تتحقق إحاطة الخطيئة بالعبد إلا إذا كان كافراً . إذا ثبت هذا فنقول : قوله ( فأولئك أصحاب النار ) يقتضي أن أصحاب النار ليسوا إلا هم وذلك يقتضي أن لا يكون صاحب الكبيرة من أهل النار ، الثالث : أن قوله تعالى ( فأولئك أصحاب النار ) يقتضي كونهم في النار في الحال وذلك باطل ، فوجب حمله على أنهم يستحقون النار . ونحن نقول بموجبه لكن لانزاع في أنه تعالى هل يعفو عن هذا الحق وهذا أول المسألة ، ولنختم الكلام في هذه الآية بقاعدة فقهية : وهي أن الشرط ههنا أمران ، أحدهما : اكتساب السيئة ، والثاني : إحاطة تلك السيئة بالعبد والأجزاء المعلق على وجود الشرطين لا يوجد عند حصول أحدهما وهذا يدل على أن من عقد اليمين على شرطين في طلاق أو إعتاق أنه لا يحنث بوجود أحدهما والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون ﴾

اعلم أنه سبحانه وتعالى ما ذكر في القرآن آية في الوعيد إلا وذكر بجنبتها آية في الوعد وذلك لفوائد : أحدها : ليظهر بذلك عدله سبحانه لأنه لما حكم بالعذاب الدائم على المصيرين على الكفر وجب أن يحكم بالنعيم الدائم على المصيرين على الإيمان ، وثانيها : أن المؤمن لا بد وأن يعتدل خوفه ورجاؤه على ما قال عليه الصلاة والسلام « لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا » وذلك الاعتدال لا يحصل إلا بهذا الطريق ، وثالثها : أنه يظهر بوعد كمال رحمته وبوعيده كمال حكمته فيصير ذلك سبباً للعرفان ، وههنا مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ العمل الصالح خارج عن مسمى الإيمان لأنه تعالى قال ( والذين آمنوا وعملوا الصالحات ) فلو دل الإيمان على العمل الصالح لكان ذكر العمل الصالح بعد الإيمان تكراراً

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا  
وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ  
وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنتُمْ مُّعْرِضُونَ ﴿٨٣﴾

أجاب القاضى بأن الإيمان وإن كان يدخل فيه جميع الاعمال الصالحة إلا أن قوله آمن لا يفيد إلا أنه فعل فعلا واحداً من أفعال الإيمان ، فلهذا حسن أن يقول (والذين آمنوا وعملوا الصالحات) والجواب : أن فعل الماضى يدل على حصول المصدر فى زمان مضى والإيمان هو المصدر فلو دل ذلك على جميع الاعمال الصالحة لكان قوله آمن دليلاً على صدور كل تلك الاعمال منه والله أعلم .  
(المسألة الثانية) هذه الآية تدل على أن صاحب الكبيرة قد يدخل الجنة لانا نتكلم فيمن أتى بالإيمان وبالاعمال الصالحة ثم أتى بعد ذلك بالكبيرة ولم يتب عنها فهذا الشخص قبل إتيانه بالكبيرة كان قد صدق عليه أنه آمن وعمل الصالحات فى ذلك الوقت ومن صدق عليه ذلك صدق عليه أنه آمن وعمل الصالحات وإذا صدق عليه ذلك وجب اندراجه تحت قوله ( أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون ) فان قيل : قوله تعالى ( وعملوا الصالحات ) لا يصدق عليه إلا إذا أتى بجميع الصالحات ومن جملة الصالحات التوبة فاذا لم يأت بها لم يكن آتياً بالصالحات فلا يندرج تحت الآية قلنا : قد بينا أنه قبل الإتيان بالكبيرة صدق عليه أنه آمن وعمل الصالحات فى ذلك الوقت وإذا صدق عليه ذلك فقد صدق عليه أنه آمن وعمل الصالحات لانه متى صدق المركب يجب صدق المفرد بل إنه إذا أتى بالكبيرة لم يصدق عليه أنه آمن وعمل الصالحات فى كل الأوقات ، لكن قولنا آمن وعمل الصالحات أعم من قولنا إنه كذلك فى كل الأوقات أو فى بعض الأوقات والمعتبر فى الآية هو القدر المشترك فثبت أنه مندرج تحت حكم الوعد . بقى قولهم : إن الفاسق أحبط عقاب معصيته ثواب طاعته فيكون الترجيح لجانب الوعد إلا أن الكلام عليه قد تقدم .

(المسألة الثالثة) احتج الجبائى بهذه الآية على أن من يدخل الجنة لا يدخلها تفضلاً لأن قوله ( أولئك أصحاب الجنة ) للخصر فدل على أنه ليس للجنة أصحاب إلا هؤلاء الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، قلنا لم لا يجوز أن يكون المراد أنهم هم الذين يستحقونها فن أعطى الجنة تفضلاً لم يدخل تحت هذا الحكم والله أعلم .

قوله تعالى ( وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا تعبدون إلا الله وبالوالدين إحساناً وذو القربى واليتامى والمساكين وقولوا للناس حسناً وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ثم توليتم إلا قليلاً منكم وأنتم معرضون ) .

اعلم أن هذا نوع آخر من أنواع النعم التي خصهم الله بها ، وذلك لأن التكليف بهذه الأشياء موصل إلى أعظم النعم وهو الجنة والموصل إلى النعمة نعمة ، فهذا التكليف لا محالة من النعم ثم إنه تعالى بين ههنا أنه كلفهم بأشياء : التكليف الأول : قوله تعالى ( لا تعبدون إلا الله ) وفيه مسائل :  
 ( المسألة الأولى ) قرأ ابن كثير وحزمة والكسائي « يعبدون » بالياء والباقون بالتاء ووجه الياء أنهم غيب أخير عنهم ، ووجه التاء أنهم كانوا مخاطبين والاختيار التاء ، قال أبو عمرو الأتري أنه جل ذكره قال ( وقولوا للناس حسناً ) فدلّت مخاطبة على التاء .

( المسألة الثانية ) اختلفوا في موضع « يعبدون » من الاعراب على خمسة أقوال :  
 القول الأول : قال الكسائي رفعه على أن لا يعبدوا كأنه قيل أخذنا ميثاقهم بأن لا يعبدوا إلا أنه لما أسقطت « أن » رفع الفعل كما قال طرفة :  
 ألا أيها اللأثمى أحضر الوغى وأن أشهد اللذات هل أنت مخلدى  
 أراد أن أحضر ولذلك عطف عليه « أن » وأجاز هذا الوجه الأخفش والفراء والزجاج وقطرب وعلي بن عيسى وأبو مسلم .

القول الثاني : موضعه رفع على أنه جواب القسم كأنه قيل : وإذا أقسمنا عليهم لا يعبدون ، وأجاز هذا الوجه المبرد والكسائي والفراء والزجاج وهو أحد قولي الأخفش .  
 القول الثالث : قول قطرب : أنه يكون في موضع الحال فيكون موضعه نصباً كأنه قال : أخذنا ميثاقكم غير عابدين إلا الله .

القول الرابع : قول الفراء أن موضع « لا تعبدون » على النهي إلا أنه جاء على لفظ الخبر كقوله تعالى ( لا تنصار والده بولدها ) بالرفع ، والمعنى على النهي ، والذي يؤكد كونه نهياً أمور أحدها : قوله ( أقيموا ) وثانيها أنه ينصره قراءة عبد الله وأبي ( لا تعبدوا ) وثالثها : أن الإخبار في معنى الأمر والنهي أكد وأبلغ من صريح الأمر والنهي لأنه كأنه سورع إلى الامتثال والانتهاه فهو يخبر عنه .

القول الخامس : التقدير أن لا تعبدوا وتكون « أن » مع الفعل بدلا عن الميثاق ، كأنه قيل أخذنا ميثاق بني إسرائيل بتوحيدهم .

( المسألة الثالثة ) هذا الميثاق يدل على تمام مالا بد منه في الدين لأنه تعالى لما أمر بعبادة الله تعالى ونهى عن عبادة غيره ، ولا شك أن الأمر بعبادته والنهي عن عبادة غيره مسبوق بالعلم بذاته سبحانه وجميع ما يجب ويجوز ويستحيل عليه وبالعلم بوحديته وبرامته عن الأضداد والأنداد والبراءة عن الصاحبة والأولاد ، ومسبوق أيضاً بالعلم بكيفية تلك العبادة التي لا سبيل إلى معرفتها إلا بالوحي والرسالة ، فقوله ( لا تعبدون إلا الله ) يتضمن كل ما اشتمل عليه علم الكلام وعلم الفقه والأحكام لأن العبادة لا تتأق إلا معها .



التكليف الثاني : قوله تعالى ( وبالوالدين إحساناً ) وفيه مسائل :

( المسألة الأولى ) يقال بم يتصل الباء في قوله تعالى ( وبالوالدين إحساناً ) وعلام انتصب ؟ قلنا فيه ثلاثة أقوال : الأول : قال الزجاج : انتصب على معنى أحسنوا بالوالدين إحساناً والثاني : قيل على معنى وصيناكم بالوالدين إحساناً لأن اتصال الباء به أحسن على هذا الوجه ولو كان على الأول لكان . وإلى الوالدين كأنه قيل وأحسنوا إلى الوالدين . الثالث : قيل بل هو على الخبر المعطوف على المعنى الأول يعني أن تعبدوا وتحسنوا .

( المسألة الثانية ) إنما أردف عبادة الله بالإحسان إلى الوالدين لوجوه : أحدها أن نعمة الله تعالى على العبد أعظم النعم فلا بد من تقديم شكره على شكر غيره ثم بعد نعمة الله فنعمة الوالدين أعظم النعم وذلك لأن الوالدين هما الأصل والسبب في كون الولد ووجوده كما أنهما منعمان عليه بالتربية ، وأما غير الوالدين فلا يصدر عنه الإنعام بأصل الوجود بل بالتربية فقط فثبت أن إنعامهما أعظم وجوه الإنعام بعد إنعام الله تعالى ، وثانيها : أن الله سبحانه هو المؤثر في وجود الإنسان في الحقيقة والوالدان هما المؤثران في وجوده بحسب العرف الظاهر فلما ذكر المؤثر الحقيقي أردفه بالمؤثر بحسب العرف الظاهر ، وثالثها : أن الله تعالى لا يطلب بإنعامه على العبد عوضاً البتة بل المقصود إنما هو محض الإنعام والوالدان كذلك فإنهما لا يطلبان على الإنعام على الولد عوضاً مالياً ولا ثواباً فإن من ينكر الميعاد يحسن إلى ولده ويربيه ، فمن هذا الوجه أشبه إنعامهما إنعام الله تعالى الرابع : أن الله تعالى لا يمل من الإنعام على العبد ولو أتى العبد بأعظم الجرائم فإنه لا يقطع عنه مواد نعمه وروادف كرمه وكذا الوالدان لا يملان الولد ولا يقطعان عنه مواد منحهما وكرمه وإن كان الولد مسيئاً إلى الوالدين . الخامس : كما أن الوالد المشفق يتصرف في مال ولده بالاسترباح وطلب الزيادة ويصونه عن البخس والنقصان فكذا الحق سبحانه وتعالى متصرف في طاعة العبد فيصونها عن الضياع ثم إنه سبحانه يجعل أعماله التي لا تبقى كالشيء الباقي أبداً كما قال ( مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبئت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة ) السادس : أن نعمة الله وإن كانت أعظم من نعمة الوالدين ولكن نعمة الله معلومة بالاستدلال ونعمة الوالدين معلومة بالضرورة إلا أنها قليلة بالنسبة إلى نعم الله فاعتدلا من هذه الجهة والرجحان لنعم الله فلا جرم جعلنا نعم الوالدين كالتالية لنعم الله تعالى .

( المسألة الثالثة ) اتفق أكثر العلماء على أنه يجب تعظيم الوالدين وإن كانا كافرين ويدل عليه وجوه . أحدها : أن قوله في هذه الآية ( وبالوالدين إحساناً ) غير مقيد بكونهما مؤمنين أم لا ولأنه ثبت في أصول الفقه أن الحكم المرتب على الوصف مشعر بعلية الوصف فدللت هذه الآية على أن الأمر بتعظيم الوالدين لمحض كونهما والدين وذلك يقتضى العموم وهكذا الاستدلال بقوله تعالى ( وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً ) وثانيها : قوله تعالى ( فلا تقل لها

أف ولا تنهرهما) الآية وهذا نهاية المبالغة في المنع من إيدئهما ، ثم إنه تعالى قال في آخر الآية (وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً) فصرح ببيان السبب في وجوب هذا التعظيم . وثالثها : أن الله تعالى حكى عن إبراهيم عليه السلام أنه كيف تلتطف في دعوة أبيه من الكفر إلى الإيمان في قوله (يا أبت لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئاً) ثم إن أباه كان يؤذيه ويذكر الجواب الغليظ وهو عليه السلام كان يتحمل ذلك ، وإذا ثبت ذلك في حق إبراهيم عليه السلام ثبت مثله في حق هذه الأمة لقوله تعالى (ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً) .

(المسألة الرابعة) اعلم أن الإحسان إليهما هو ألا يؤذيهما البتة ويوصل إليهما من المنافع قدر ما يحتاجان إليه فيدخل فيه دعوتهما إلى الإيمان إن كانا كافرين وأمرهما بالمعروف على سبيل الرفق إن كانا فاسقين .

التكليف الثالث : قوله تعالى (وذى القربى) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال الشافعي رضي الله عنه : لو أوصى لأقارب زيد دخل فيه الوارث المحرم وغير المحرم ولا يدخل الأب والإبن لأنهما لا يعرفان بالقريب ، ويدخل الأحفاد والأجداد وقيل لا يدخل الأصول والفروع وقيل بدخول الكل . وههنا دقيقة ، وهي أن العرب يحفظون الأجداد العالية فيتسع نسلهم وكلهم أقارب ، فلو تركنا إلى الجد العالي وحسبنا أولاده كثروا ، فلهذا قال الشافعي رضي الله عنه : يرتقى إلى أقرب جد ينتسب هو إليه ويعرف به وإن كان كافراً ، وذكر الأصحاب في مثاله أنه لو أوصى لأقارب الشافعي رضي الله عنه فانا نصره إلى بني شافع دون بني المطلب وبني عبد مناف وإن كانوا أقارب لأن الشافعي ينتسب في المشهور إلى شافع دون عبد مناف . قال الشيخ الغزالي : وهذا في زمان الشافعي ، أما في زماننا فلا ينصرف إلا إلى أولاد الشافعي رضي الله عنه ولا يرتقى إلى بني شافع لأنه أقرب من يعرف به أقاربه في زماننا ، أما قرابة الأم فانها تدخل في وصية العجم ولا تدخل في وصية العرب على الأظهر لأنهم لا يعدون ذلك قرابة . أما لو قال لأرحام فلان دخل فيه قرابة الأب والأم .

(المسألة الثانية) اعلم أن حق ذى القربى كالنابح لحق الوالدين لأن الإنسان إنما يتصل به أقرباؤه بواسطة اتصالهم بالوالدين والاتصال بالوالدين مقدم على الاتصال بذى القربى ، فلهذا أخر الله ذكره عن الوالدين ، وعن أبي هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال «إن الرحم شجنة من الرحمن فاذا كان يوم القيامة يقول . أي رب إنى ظلمت ، إنى أسىء إلى ، إنى قطعتم . قال فيجيبها ربها : ألا ترضين أنى أقطع من قطعك وأصل من وصلك ، ثم قرأ فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم » والسبب العقلي في تأكيد رعاية هذا الحق أن القرابة مظنة الاتحاد والالفة والرعاية والنصرة ، فلو لم يحصل شيء من ذلك لكان ذلك أشق على القلب وأبلغ في الإيلام والإيحاء والضرر وكلما كان أقوى كان دفعه أوجب ، فلهذا وجبت رعاية حقوق الأقارب .

التكليف الرابع: قوله تعالى ( واليتامى ) وفيه مسألتان :

( المسألة الأولى ) اليتيم الذى مات أبوه حتى يبلغ الحلم وجمعه أيتام و يتامى كقولهم نديم وندامى ولا يقال لمن ماتت أمه إنه يتيم . قال الزجاج : هذا فى الإنسان ، أما فى غير الإنسان فيتمه من قبل أمه .

( المسألة الثانية ) اليتيم كالتالى لرعاية حقوق الأقارب وذلك لأنه لصغره لا ينتفع به وليتمه وخلوه عمن يقرم به يحتاج إلى من ينفعه والإنسان قلباً يرغب فى صحبة مثل هذا وإذا كان هذا التكليف شاقاً على النفس لاجرم كانت درجته عظيمة فى الدين .

التكليف الخامس : قوله تعالى ( والمساكين ) وفيه مسائل :

( المسألة الأولى ) « المساكين » واحدها مسكين أخذ من السكون كأن الفقر قد سكنه وهو أشد فقراً من الفقير عند أكثر أهل اللغة وهو قول أبى حنيفة رضى الله عنه واحتجوا بقوله تعالى ( أو مسكيناً ذا متربة ) وعند الشافعى رضى الله عنه الفقير أسوأ حالاً لأن الفقير اشتغافه من فقار الظهر كأن فقاره انكسر لشدة حاجته وهو قول ابن الأنبارى . واحتجوا عليه بقوله تعالى ( أما السفينة فكانت لمساكين يعملون فى البحر ) جعلهم مساكين مع أن السفينة كانت ملكاً لهم .

( المسألة الثانية ) إنما تأخرت درجتهم عن اليتامى لأن المسكين قد يكون بحيث ينتفع به فى الاستخدام فكان الميل إلى مخالطته أكثر من الميل إلى مخالطة اليتامى ، ولأن المسكين أيضاً يمكنه الاشتغال بتعهد نفسه ومصالح معيشتة ، واليتيم ليس كذلك فلا جرم قدم الله ذكر اليتيم على المسكين .

( المسألة الثالثة ) الإحسان إلى ذى القربى واليتامى لا بد وأن يكون مغايراً للزكاة لأن العطف يقتضى التغاير .

التكليف السادس : قوله تعالى ( وقولوا للناس حسناً ) وفيه مسائل :

( المسألة الأولى ) قرأ حمزة والكسائى ( حسناً ) بفتح الحاء والسين على معنى الوصف للقول كأنه قال قولوا للناس قولاً حسناً ، والباقون بضم الحاء وسكون السين ، واستشهدوا بقوله تعالى ( ووصينا الإنسان بوالديه حسناً ) وبقوله ( ثم بدل حسناً بعد سوء ) وفيه أوجه ، الأول : قال الأخفش : معناه قولاً ذا حسن . الثانى : يجوز أن يكون حسناً فى موضع حسناً كما تقول : رجل عدل ، الثالث : أن يكون معنى قوله ( وقولوا للناس حسناً ) أى ليحسن قولكم نصب على مصدر الفعل الذى دل عليه الكلام الأول ، الرابع : حسناً أى قول هو حسن فى نفسه لإفراط حسنه .

( المسألة الثانية ) يقال لم خوطبوا بقولوا بعد الإخبار ؟ والجواب من ثلاثة أوجه : أحدها : أنه على طريقة الالتفات كقوله تعالى ( حتى إذا كنتم فى الفلك وجرين بهم ) وثانها : فيه حذف أى قلنا لهم قولوا ، وثالثها : الميثاق لا يكون إلا كلاماً كأنه قيل قلت لا تعبدوا وقولوا

( المسألة الثالثة ) اختلفوا في أن المخاطب بقوله ( وقولوا للناس حسناً ) من هو ؟ فيحتمل أن يقال إنه تعالى أخذ الميثاق عليهم أن لا يعبدوا إلا الله وعلى أن يقولوا للناس حسناً ويحتمل أن يقال إنه تعالى أخذ الميثاق عليهم أن لا يعبدوا إلا الله ثم قال لموسى وأمنه قولوا للناس حسناً والكل ممكن بحسب اللفظ وإن كان الأول أقرب حتى تكون القصة قصة واحدة مشتملة على محاسن العادات ومكارم الأخلاق من كل الوجوه .

( المسألة الرابعة ) منهم من قال إنما يجب القول الحسن مع المؤمنين ، أما مع الكفار والفساق فلا ، والدليل عليه وجهان ، الأول : أنه يجب لعنهم وذمهم والمخاربة معهم ، فكيف يمكن أن يكون القول معهم حسناً ، الثاني : قوله تعالى ( لا يجب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم ) فأباح الجهر بالسوء لمن ظلم ، ثم إن القائلين بهذا القول منهم من زعم أن هذا الأمر صار منسوخاً بآية القتال ، ومنهم من قال إنه دخله التخصيص ، وعلى هذا التقدير يحصل ههنا احتمالان أحدهما أن يكون التخصيص واقفاً بحسب المخاطب وهو أن يكون المراد وقولوا للمؤمنين حسناً والثاني أن يقع بحسب الخطاب وهو أن يكون المراد قولوا للناس حسناً في الدعاء إلى الله تعالى ، وفي الأمر بالمعروف ، فعلى الوجه الأول يتطرق التخصيص إلى المخاطب دون الخطاب وعلى الثاني يتطرق إلى الخطاب دون المخاطب ، وزعم أبو جعفر محمد بن علي الباقر أن هذا العموم باق على ظاهره وأنه لا حاجة إلى التخصيص وهذا هو الأقوى والدليل عليه أن موسى وهرون مع جلال منصبهما أمرا بالرفق واللين مع فرعون ، وكذلك محمد صلى الله عليه وسلم مأمور بالرفق وترك الغلظة وكذا قوله تعالى ( أذع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ) وقال تعالى ( ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم ) وقوله ( وإذا مروا باللغو مروا كراماً ) وقوله ( وأعرض عن الجاهلین ) أما الذي تمسكوا به أولاً من أنه يجب لعنهم وذمهم فلا يمكنهم القول الحسن معهم ، قلنا أولاً لأنسلم أنه يجب لعنهم وسبهم والدليل عليه قوله تعالى ( ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله ) سلبنا أنه يجب لعنهم لكن لأنسلم أن اللعن ليس قولاً حسناً بيانه : أن القول الحسن ليس عبارة عن القول الذي يشتهونه ويحبونه ، بل القول الحسن هو الذي يحصل انتفاعهم به ونحن إذا لعناهم وذمناهم ليرتدعوا به عن الفعل القبيح كان ذلك المعنى نافعاً في حقهم فكان ذلك اللعن قولاً حسناً ونافعاً ، كما أن تغليظ الوالد في القول قد يكون حسناً ونافعاً من حيث إنه يرتدع به عن الفعل القبيح ، سلبنا أن لعنهم ليس قولاً حسناً ولكن لأنسلم أن وجوبه ينافي وجوب القول الحسن ، بيانه أنه لا منافاة بين كون الشخص مستحقاً للتعظيم يسبب إحسانه إلينا ومستحقاً للتحقير بسبب كفره ، وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون وجوب القول الحسن معهم ، وأما الذي تمسكوا به ثانياً وهو قوله تعالى ( لا يجب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم ) فالجواب لم لا يجوز أن يكون المراد منه كشف حال الظالم

ليحترز الناس عنه ؟ وهو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم « اذكروا الفاسق بما فيه كي يحذره الناس » .

( المسألة الخامسة ) قال أهل التحقيق كلام الناس مع الناس إما أن يكون في الأمور الدينية أو في الأمور الدنيوية ، فإن كان في الأمور الدينية فإما أن يكون في الدعوة إلى الإيمان وهو مع الكفار أو في الدعوة إلى الطاعة وهو مع الفاسق ، أما الدعوة إلى الإيمان فلا بد وأن تكون بالقول الحسن كما قال تعالى لموسى وهرون ( فقولا له قولاً ليناً لعله يتذكر أو يخشى ) أمرهما الله تعالى بالرفق مع فرعون مع جلالتهما ونهاية كفر فرعون وتمرده وعتوه على الله تعالى وقال لمحمد صلى الله عليه وسلم ( ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك ) الآية ، وأما دعوة الفاسق فالقول الحسن فيه معتبر . قال تعالى ( ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ) وقال ( ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم ) وأما في الأمور الدنيوية فمن المعلوم بالضرورة أنه إذا أمكن التوصل إلى الغرض بالتلطف من القول لم يحسن سراه ، فثبت أن جميع آداب الدين والدنيا داخلة تحت قوله تعالى ( وقولوا للناس حسناً )

( المسألة السادسة ) ظاهر الآية يدل على أن الإحسان إلى ذى القربى واليتامى والمساكين كان واجباً عليهم في دينهم ، وكذا القول الحسن للناس كان واجباً عليهم لأن أخذ الميثاق يدل على الوجوب ، وذلك لأن ظاهر الأمر للوجوب ولأنه تعالى ذمهم على التولى عنه وذلك يفيد الوجوب والأمر في شرعنا أيضاً كذلك من بعض الوجوه ، وروى عن ابن عباس أنه قال : إن الزكاة نسخت كل حق ، وهذا ضعيف لأنه لاخلاف أن من اشتدت به الحاجة وشاهدناه بهذه الصفة فإنه يلزمنا التصديق عليه وإن لم يجب علينا الزكاة حتى أنه إن لم تندفع حاجتهم بالزكاة كان التصديق واجباً ولا شك في وجوب مكاملة الناس بطريق لا يتضررون به .

التكليف السابع والثامن : قوله تعالى ( وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ) وقد تقدم تفسيرهما . واعلم أنه تعالى لما شرح أنه أخذ الميثاق عليهم في هذه التكليف الثمانية بين أنه مع إنعامه عليهم بأخذ الميثاق عليهم بكل ذلك ليقبلوا فتحصل لهم المنزلة العظمى عند ربهم تولوا وأسأموا إلى أنفسهم ولم يتلقوا نعم ربهم بالقبول مع توكيد الدلائل والمواثيق عليهم وذلك يزيد في قبح ما هم عليه من الإعراض والتولى لأن الإقدام على مخالفة الله تعالى بعد أن بلغ الغاية في البيان والتوثيق يكون أعظم من المخالفة مع الجهالة ، واختلفوا فيمن المراد بقوله ( ثم توليتهم ) على ثلاثة أوجه : أحدها : أنه من تقدم من بنى إسرائيل ، وثانيها أنه خطاب لمن كان في عصر النبي صلى الله عليه وسلم من اليهود ، يعنى أعرضتم بعد ظهور المعجزات كإعراض أسلافكم ، وثالثها : المراد بقوله ( ثم توليتهم ) من تقدم بقوله ( وأتمم معرضون ) ومن تأخر . أما وجه القول الأول أنه إذا كان الكلام الأول في المتقدمين منهم فظاهر الخطاب يقتضى أن آخريه فيهم أيضاً إلا بدليل يوجب

وَإِذَا أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَّا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ  
ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تُشْهَدُونَ ﴿٨٤﴾

الانصراف عن هذا الظاهر ، يبين ذلك أنه تعالى ساق الكلام الأول سياقة إظهار النعم بإقامة الحجج عليهم ، ثم بين من بعد أنهم تولوا إلا قليلا منهم فإنهم بقوا على مادخلوا فيه . أما وجه القول الثاني أن قوله ( ثم توليتم ) خطاب مشافهة وهو بالحاضرين أليق وما تقدم حكاية ، وهو بسلفهم الغائبين أليق . فكأنه تعالى بين أن تلك العهود والمواثيق كالزمهم التمسك بها فذلك هو لازم لكم لأنكم تعلمون مافي التوراة من حال محمد صلى الله عليه وسلم وصحة نبوته ، فيلزمكم من الحجة مثل الذي لزمهم وأتم مع ذلك قد توليتم وأعرضتم عن ذلك إلا قليلا منكم وهم الذين آمنوا وأسلموا ، فهذا محتمل ، وأما وجه القول الثالث فهو أنه تعالى لما بين أنه أنعم عليهم بتلك النعم ، ثم إنهم تولوا عنها كانت ذلك دالا على نهاية قبح أفعالهم ويكون قوله ( وأتم معروضون ) مختصاً بمن في زمان محمد صلى الله عليه وسلم أى أنكم بمنزلة المتقدمين الذين تولوا بعد أخذ هذه المواثيق فانكم بعد اطلاعكم على دلائل صدق محمد صلى الله عليه وسلم وأعرضتم عنه وكفرتكم به ، فكنتم في هذا الإعراض بمثابة أولئك المتقدمين في ذلك التولى ، والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ وإذا أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ولا تخرجون أنفسكم من دياركم ثم أقررتم وأنتم تشهدون ﴾ .

اعلم أن هذه الآية تدل على نوع آخر من نعم الله عليهم وهو أنه تعالى كلّفهم هذا التكليف وأنهم أقرروا بصحته ثم خالفوا العهد فيه .

وأما قوله ( وإذا أخذنا ميثاقكم ) ففيه وجوه : أحدها أنه خطاب لعلماء اليهود في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ، وثانيها : أنه خطاب مع أسلافهم ، وتقديره ( وإذا أخذنا ميثاق آبائكم ، وثانيها : أنه خطاب للأسلاف وتفريع للاخلاف ومعنى « أخذنا ميثاقكم » أمرناكم وأكدنا الأمر وقبلتم وأقررتم بلزومه ووجوبه .

أما قوله تعالى ( لا تسفكون دماءكم ) ففيه إشكال وهو أن الإنسان ملجأ إلى أن لا يقتل نفسه ، وإذا كان كذلك فلا فائدة في النهى عنه ، والجواب عنه من أوجه ، أحدها أن هذا الإلجام قد يتغير كما ثبت في أهل الهند أنهم يقدرون في قتل النفس التخلص من عالم الفساد واللحوق بعالم النور والصلاح أو كثير ممن صعب عليه الزمان وثقل عليه أمر من الأمور فيقتل نفسه فاذا اتفق كون الإنسان ملجأ إلى ترك قتله نفسه صح كونه مكلفاً به ، وثانيها : المراد لا يقتل بعضهم بعضاً وجعل غير الرجل نفسه إذا اتصل به نسباً ودينياً وهو كقوله تعالى ( فاقتلوا أنفسكم ) ،

ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ  
عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسَارَى تَفَادُوهُمْ وَهُوَ مَحْرَمٌ عَلَيْكُمْ  
إِخْرَاجَهُمْ أَفْتُونُونَ بَعْضُ الْكُتَّابِ وَتَكْفُرُونَ بَعْضٌ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ  
ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ  
وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٨٥﴾

ونالها: أنه إذا قتل غيره فكأنما قتل نفسه لأنه يقتص منه، ورابعها: لاتعرضوا لمقاتلة من  
يقتلكم فتكونوا قد قتلتم أنفسكم، وخامسها: لاتسفكون دماءكم من قوامكم في مصالح الدنيا بهم  
فتكونون مهلكين لأنفسكم .

أما قوله تعالى ( ولا تخرجون أنفسكم ) ففيه وجهان ، الأول : لاتفعلوا ماتستحقون بسببه  
أن تخرجوا من دياركم ، الثاني : المراد النهي عن إخراج بعضهم بعضاً من ديارهم لأن ذلك مما  
يعظم فيه المحنة والشدة حتى يقرب من الهلاك .

أما قوله تعالى ( ثم أقررتم وأنتم تشهدون ) ففيه وجوه ، أحدها : وهو الأقوى ، أي ثم  
أقررتم بالميثاق واعترفتم على أنفسكم بلزومه وأنتم تشهدون عليها كقولك فلان مقرر على نفسه  
بكذا أي شاهد عليها ، وثانيها اعترفتم بقبوله وشهد بعضهم على بعض بذلك لأنه كان شائعاً فيما  
بينهم مشهوراً . وثالثها : وأنتم تشهدون اليوم يامعشر اليهود على إقرار أسلافكم بهذا الميثاق ،  
ورابعها : الإقرار الذي هو الرضا بالأمر والصبر عليه كأن يقال فلان لا يقرر على العظيم فيكون  
المعنى أنه تعالى يأمركم بذلك ورضيتم به فأقرتم عليه وشهدتم بوجوبه وصحته ، فإن قيل : لم قال  
( أقررتم وأنتم تشهدون ) والمعنى واحد ، قلنا فيه ثلاثة أقوال : الأول أقررتم يعني أسلافكم  
وأنتم تشهدون الآن يعني على إقرارهم ، الثاني أقررتم في وقت الميثاق الذي مضى وأنتم بعد ذلك  
تشهدون ، الثالث : أنه للتأكيد .

قوله تعالى ﴿ ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم وتخرجون فريقاً منكم من ديارهم تظاهرون  
عليهم بالإثم والعدوان وإن يأتوكم أسارى تفادوهم وهو محرم عليكم إخراجهم أفتؤمنون ببعض  
الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي في الحياة الدنيا ويوم القيامة  
يردون إلى أشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون ﴾

أما قوله تعالى (ثم أتم هؤلاء) ففيه إشكال لأن قوله «أتم» للحاضرين و«هؤلاء» للغائبين فكيف يكون الحاضر نفس الغائب، وجوابه من وجوه، أحدها: تقديره، ثم أتم ياهؤلاء، وثانيها: تقديره ثم أتم أعني هؤلاء الحاضرين، وثالثها: أنه بمعنى الذين وصلته «تقتلون» وموضع تقتلون رفع إذا كان خبراً ولا موضع له إذا كان صلة. قال الزجاج، ومثله في الصلة قوله تعالى (وما تلك بيمينك يا موسى) يعنى وما تلك التي بيمينك، ورابعها هؤلاء تأكيد لأنتم، والخبر «تقتلون»، وأما قوله تعالى (تقتلون أنفسكم) فقد ذكرنا فيه الوجوه، وأصحها أن المراد يقتل بعضهم بعضاً، وقتل البعض للبعض قد يقال فيه إنه قتل للنفس إذ كان الكل بمنزلة النفس الواحدة وبيننا المراد بالإخراج من الديار ما هو.

أما قوله تعالى (تظاهرون عليهم بالإثم والعدوان) ففيه مسائل:

(المسألة الأولى) قرأ عاصم وحزمة والكسائي «تظاهرون» بتخفيف الظاء، والباقون بالتشديد فوجه التخفيف الحذف لإحدى التارين كقوله (ولا تعاونوا) ووجه التشديد إدغام التاء في الظاء، كقوله تعالى «اثاقنم» والحذف أخف والادغام أدل على الأصل.

(المسألة الثانية) اعلم أن التظاهر هو التعاون، ولما كان الإخراج من الديار وقتل البعض بعضاً مما تعظم به الفتنة واحتج فيه إلى اقتدار وغلبة بين الله تعالى أنهم فعلوه على وجه الاستعانة بمن يظاهروهم على الظلم والعدوان.

(المسألة الثالثة) الآية تدل على أن الظلم كما هو محرم فكذا إعانة الظالم على ظلمه محرمة، فإن قيل: ليس أن الله تعالى لما أقر الظالم على الظلم وأزال العوائق والموانع وساط عليه الشهوة الداعية إلى الظلم كان قد أعانه على الظلم، فلو كانت إعانة الظالم على ظلمه قبيحة لوجب أن لا يوجد ذلك من الله تعالى، الجواب: أنه تعالى وإن مكن الظالم من ذلك فقد زجره عن الظلم بالتهديد والزجر، بخلاف المعين للظالم على ظلمه فإنه يرغب فيه ويحسنه في عينه ويدعوه إليه فظهر الفرق.

(المسألة الرابعة) الآية لا تدل على أن قدر ذنب المعين مثل قدر ذنب المباشر، بل الدليل دل على أنه دونه لأن الإعانة لو حصلت بدون المباشرة لما أثرت في حصول الظلم ولو حصلت المباشرة بدون الإعانة لحصل الضرر والظلم، فعلينا أن المباشرة أدخل في الحرمة من الإعانة.

أما قوله تعالى (وإن يأتوكم أسارى تفادوهم) ففيه مسائل:

(المسألة الأولى) قرأ نافع وعاصم والكسائي (أسارى تفادوهم) بالالف فهما وقرأ حزمة وحده بغير ألف فهما والباقون «أسارى» بالالف و«تفادوهم» بغير ألف «والأسرى» جمع أسير بجرح وجرحى، وفي أسارى قولان: أحدهما أنه جمع أسرى كسكرى وسكارى، والثاني: جمع أسير، وفرق أبو عمرو بين الأسرى والأسارى، وقال الأسارى الذين في وثاق، والأسرى الذين في اليد، كأنه يذهب إلى أن أسارى أشد مبالغة، وأنكر ثعلب ذلك، وقال



على بن عيسى: الاختيار أسارى بالالف لأن عليه أكثر الأئمة ولأنه أدل على معنى الجمع إذ كان يقال بكثرة فيه وهو قليل في الواحد نحو شكاعى ولأنها لغة أهل الحجاز .

( المسألة الثانية ) تفدوم وتفادوم لغتان مشهورتان تفدوم من الفداء وهو العوض من الشيء صيانة له ، يقال فداه فدية وتفادوم من المفاداة .

( المسألة الثالثة ) جمهور المفسرين قالوا المراد من قوله ( تفادوم ) وصف لهم بما هو طاعة وهو التخليص من الأسر ببذل مال أو غيره ليعودوا إلى كفرهم ، وذكر أبو مسلم أنه ضد ذلك والمراد أنكم مع القتل والإخراج إذا وقع أسير في أيديكم لم ترضوا منه إلا بأخذ مال وإن كان ذلك محرماً عليكم ثم عنده تخرجونه من الأسر ، قال أبو مسلم والمفسرون إنما أتوا من جهة قوله تعالى ( أفئتمون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ) وهذا ضعيف لأن هذا القول راجع إلى ما تقدم من ذكر النبي صلى الله عليه وسلم وما أزل عليهم ، والمراد أنه إذا كان في الكتاب الذى معكم نبأ محمد فحجدموه فقد آمنتم ببعض الكتاب وكفرتهم ببعض ، وكلا القواين يحتمل لفظ المفاداة لأن الباذل عن الأسير يوصف بأنه فاداه والّاخذ منه للتخليص يوصف أيضاً بذلك إلا أن الذى أجمع المفسرون عليه أقرب لأن عود قوله ( أفئتمون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ) إلى ما تقدم ذكره فى هذه الآية أولى من عوده إلى أمور تقدم ذكرها بعد آيات .

( المسألة الرابعة ) قال بعضهم: الذين أخرجوا والذين فودوا فريق واحد ، وذلك أن قريظة والنضير كانا أخوين كالأوس والخزرج فافترقا فكانت النضير مع الخزرج وقريظة مع الأوس ، فكان كل فريق يقاتل مع حلفائه وإذا غلبوا خربوا ديارهم وأخرجوهم وإذا أسر رجل من الفريقين جموا له حتى يفدوه ، فعيرتهم العرب وقالوا كيف تقاتلونهم ثم تفدونهم فيقولون أمرنا أن نفديهم وحرم علينا قتالهم ولكننا نستحي أن نذل حلفاءنا ، وقال آخرون ليس الذين أخرجوهم فودوا ولكنهم قوم آخرون فعابهم الله عليه .

أما قوله تعالى ( وهو محرم عليكم إخراجهم ) ففي قوله ( وهو ) وجهان الأول: أنه ضمير القصة والشأن كأنه قيل والقصة محرم عليكم إخراجهم ، الثانى أنه كناية عن الإخراج أعيد ذكره توكيداً لأنه فصل بينهما بكلام فوضعه على هذا رفع كأنه قيل وإخراجهم محرم عليكم ، ثم أعيد ذكر إخراجهم مبيناً للأول .

أما قوله ( أفئتمون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ) فقد اختلف العلماء فيه على وجهين ، أحدهما: إخراجهم كفر ، وفادؤهم إيمان وهو قول ابن عباس رضى الله عنهما وقتادة وابن جريح ، ولم يذمهم على الفداء وإنما ذمهم على المناقضة إذ أتوا ببعض الواجب وتركوا البعض ، وقد تكون المناقضة أدخل فى الذم لا يقال هب أن ذلك الإخراج معصية فلم سبها ككفرأ مع أنه ثبت أن العاصى لا يكفر ، لأننا نقول لعلمهم صرحوا أن ذلك الإخراج

أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا يَخَفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ  
وَلَا هُمْ يَنْصُرُونَ ﴿٨٦﴾

غير واجب مع أن صريح التوراة كان دالا على وجوبه ، وثالثهما : المراد منه التنبيه على أنهم في تمسكهم بنبوة موسى عليه السلام مع التكذيب بمحمد صلى الله عليه وسلم مع أن الحجية في أمرهما على سواء يجرى بجرى طريقة السلف منهم في أن يؤمنوا ببعض ويكفروا ببعض والكل في الميثاق سواء أما قوله تعالى ( إلا خزي في الحياة الدنيا ) فأصل الخزي الذل والمقت يقال : أخزاه الله إذا مقته وأبعده ، وقيل أصله الاستحياء ، فاذا قيل أخزاه الله كأنه قيل أوقعه موقعا يستحي منه ، وبالجملة فالمراد منه الذم العظيم ، واختلفوا في هذا الخزي على وجوه : أحدها : قال الحسن المراد الجزية والصغار ، وهو ضعيف لأنه لا دلالة على أن الجزية كانت ثابتة في شريعتهم بل إن حملنا الآية على الذين كانوا في زمان محمد صلى الله عليه وسلم صح هذا الوجه لأن من جملة الخزي الواقع بأهل الذمة أخذ الجزية منهم ، وثانيها : لإخراج بني النضير من ديارهم ، وقتل بني قريظة وسبي ذراريهم ، وهذا إنما يصح لو حملنا الآية على الحاضرين في زمان محمد صلى الله عليه وسلم ، وثالثها وهو الأولى أن المراد منه الذم العظيم والتحقير البالغ من غير تخصيص ذلك ببعض الوجوه دون بعض والتسكير في قوله « خزي » يدل على أن الذم واقع في النهاية العظمى .

أما قوله ( ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب ) ففيه سؤال وهو أن عذاب الدهرية الذين ينكرون الصانع يجب أن يكون أشد من عذاب اليهود ، فكيف قال في حق اليهود ( يردون إلى أشد العذاب ) والجواب : المراد منه أنه أشد من الخزي الحاصل في الدنيا ، فلفظ « الأشد » وإن كان مطلقاً إلا أن المراد أشد من هذه الجهة .

أما قوله ( وما الله بغافل عما تعملون ) ففيه مسألتان :

( المسألة الأولى ) قرأ ابن كثير ونافع وعاصم بتاء الخطاب والباقون بياء الغيبة ، وجه الأول البناء على أول الكلام أفتمنون ببعض الكتاب وتسكفرون ببعض ، ووجه الثاني البناء على أنه آخر الكلام واختيار الخطاب لأن عليه الأكثر ولأنه أدل على المعنى لتغليب الخطاب على الغيبة إذا اجتماعا .

( المسألة الثانية ) قوله تعالى ( وما الله بغافل عما تعملون ) تهديد شديد وزجر عظيم عن المعصية وبشارة عظيمة على الطاعة لأن الغفلة إذا كانت تمتعة عليه سبحانه مع أنه أقدر القادرين وصلت الحقوق لاحالة إلى مستحقها .

قوله تعالى ( أولئك الذين اشتروا الحياة بالدنيا بالآخرة فلا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون ) .

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِّقُوا بَيْنَهُمْ وَفَرِّقُوا تَقْتُلُونَ ﴿٨٧﴾

اعلم أن الجمع بين تحصيل لذات الدنيا ولذات الآخرة ممنوع غير ممكن والله سبحانه مكن المكلف من تحصيل أيهما شاء وأراد ، فإذا اشتغل بتحصيل أحدهما فقد فوت الآخر على نفسه لجعل الله ما عرض اليهود عنه من الإيمان بما في كتبهم وما حصل في أيديهم من الكفر ولذات الدنيا كالبيع والشراء ، وذلك من الله تعالى في نهاية الذم لهم لأن المغبون في البيع والشراء في الدنيا مذموم حتى يوصف بأنه تغير في عقله فبان يذم مشترى متاع الدنيا بالآخرة أولى .

أما قوله تعالى ( فلا يخفف عنهم العذاب ) ففيه مسألتان :

( المسألة الأولى ) في دخول الغاء في قوله ( فلا يخفف ) قولان ، أحدهما : العطف على ( اشتروا ) والقول الآخر بمعنى جواب الأمر كقولك أولئك الضلال انقبه فلا خير فيهم والأول أوجه لأنه لا حاجة فيه إلى الإضمار .

( المسألة الثانية ) بعضهم حل التخفيف على أنه لا ينقطع بل يدوم لأنه لو انقطع لكان قد خف ، وحمله آخرون على شدته لا على دوامه والأولى أن يقال إن العذاب قد يخف بالانقطاع وقد يخف بالقلّة في كل وقت أو في بعض الأوقات فإذا وصف تعالى عذابهم بأنه لا يخفف اقتضى ذلك نفي جميع ما ذكرناه .

أما قوله تعالى ( ولا هم ينصرون ) ففيه وجهان : الأكثرون حملوه على نفي النصرّة في الآخرة يعني أن أحداً لا يدفع هذا العذاب عنهم ولا هم ينصرون على من يريد عذابهم ومنهم من حمله على نفي النصرّة في الدنيا والأول أولى لأنه تعالى جعل ذلك جزاء على صنيعهم ، ولذلك قال ( فلا يخفف عنهم العذاب ) وهذه الصفة لا تليق إلا بالآخرة لأن عذاب الدنيا وإن حصل فيصير كالحودود التي تقام على المقصر ولأن الكفار قد يصيرون غالبين للمؤمنين في بعض الأوقات .

قوله تعالى ﴿ ولقد آتينا موسى الكتاب وقفينا من بعده بالرسول وآتينا عيسى ابن مريم البيّنات وأيدناه بروح القدس أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ففرقوا بينهم وفرقوا تفتلون ﴾ .

اعلم أن هذا نوع آخر من النعم التي أفاضها الله عليهم ثم إنهم قابلوه بالكفر والأفعال القبيحة وذلك لأنه تعالى لما وصف حال اليهود من قبل بأنهم يخالفون أمر الله تعالى في قتل

أنفسهم وإخراج بعضهم بعضاً من ديارهم وبين أنهم بهذا الصنيع اشتروا الدنيا بالآخرة زاد في تبيكتهم بما ذكره في هذه الآية . أما الكتاب فهو التوراة آتاه الله إياها جملة واحدة ، روى عن ابن عباس أن التوراة لما نزلت أمر الله تعالى موسى بحملها فلم يطق ذلك ، فبعث الله لكل حرف منها ملكاً فلم يطيقوا حملها تخففها الله على موسى فحملها .

وأما قوله تعالى (وقفينا من بعده بالرسول) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) وقفينا أتبعنا مأخوذ من الشيء يأتي في قفاه الشيء أي بعد نحو ذنبه من الذنب ، ونظيره قوله (ثم أرسلنا رسلنا تترى) .

(المسألة الثانية) روى أن بعد موسى عليه السلام إلى أيام عيسى عليه السلام كانت الرسل تتواتر ويظهر بعضهم في أثر بعض والشريعة واحدة إلى أيام عيسى عليه السلام فإنه صلوات الله عليه جاء بشريعة جديدة ، واستدلوا على صحة ذلك بقوله تعالى (وقفينا من بعده بالرسول) فإنه يقتضى أنهم على حد واحد في الشريعة يتبع بعضهم بعضاً فيها ، قال القاضي إن الرسول الثاني لا يجوز أن يكون على شريعة الأول حتى لا يؤدي إلا تلك الشريعة بعينها من غير زيادة ولا نقصان مع أن تلك الشريعة محفوظة يمكن معرفتها بالتواتر عن الأول لأن الرسول إذا كان هذا حاله لم يمكن أن يعلم من جهته إلا ما كان قد علم من قبل أو يمكن أن يعلم من قبل فكما لا يجوز أن يبعث الله تعالى رسولا لا شريعة معه أصلاً ، تبين العقليات لهذه العلة ، فكذا القول في مسألتنا ، ثبت أنه لا بد في الرسل الذين جاؤا من بعد موسى عليه السلام أن يكونوا قد أتوا بشريعة جديدة إن كانت الأولى محفوظة أو محيية لبعض ما اندرس من الشريعة الأولى . والجواب : لم لا يجوز أن يكون المقصود من بعثة هؤلاء الرسل تنفيذ تلك الشريعة السالفة على الأمة أو نوع آخر من الألفاظ لا يعلمها إلا الله ، وبالجملة فالقاضي ما أتى في هذه الدلالة إلا بإعادة الدعوى ، فلم قال إنه لا يجوز بعث هؤلاء الرسل إلا لشريعة جديدة أو لإحياء شريعة اندرست وهل النزاع وقع إلا في هذا ؟

(المسألة الثالثة) هؤلاء الرسل هم : يوشع ، وشمويل (١) ، وشمعون ، وداود ، وسليمان ، وشعيا ، وأرميا ، وعزير ، وحزقيل ، وإلياس ، واليسع ، ويونس ، وزكريا ، ويحيى ، وغيرهم . أما قوله تعالى (وآتينا عيسى ابن مريم البينات) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) السبب في أن الله تعالى أجمل ذكر الرسول ثم فصل ذكر عيسى لأن من قبله من الرسل جاؤا بشريعة موسى فكانوا متبعين له ، وليس كذلك عيسى لأن شرعه نسخ أكثر شرع موسى عليه السلام .

(المسألة الثانية) قيل عيسى بالسريانية أي شوع ، ومريم بمعنى الخادم وقيل مريم بالعبرانية من النساء كزير من الرجال ، وبه فسر قول رؤبة :

(١) في الأصل المطبوع : د وشمويل ، ولعلها مصحفة .

« قلت لزيد لم تصله مريمه »

( المسألة الثالثة ) في البيئات وجوه . أحدها : المعجزات من إحياء الموتى ونحوها عن ابن عباس ، وثانيها : أنها الإنجيل . وثالثها : وهو الأقوى أن الكل يدخل فيه ، لأن المعجز بين صحة نبوته كما أن الإنجيل يبين كيفية شريعته فلا يكون للتخصيص معنى .

أما قوله تعالى ( وأيدناه بروح القدس ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) قرئ . وأيدناه قرأ ابن كثير « القدس » بالتخفيف والباقون بالثقل وهما لغتان مثل رعب ورعب .

( المسألة الثانية ) اختلفوا في الروح على وجوه . أحدها : أنه جبريل عليه السلام وإنما سمي بذلك لوجوه ، الأول : أن المراد من روح القدس الروح المقدسة كما يقال حاتم المجدور رجل صدق فوصف جبريل بذلك تشريفاً له وبياناً لعلو مرتبته عند الله تعالى . الثاني : سمي جبريل عليه السلام بذلك لأنه يحيا به الدين كما يحيا البدن بالروح فإنه هو المتولى لإنزال الوحي إلى الأنبياء والمكلفون في ذلك يحيمون في دينهم . الثالث : أن الغالب عليه الروحانية وكذلك سائر الملائكة غير أن روحانيته أتم وأكمل . الرابع : سمي جبريل عليه السلام روحاً لأنه ما ضمنه أصلاب الفحول وأرحام الأمهات ، وثانيها : المراد بروح القدس الإنجيل كما قال في القرآن ( روحاً من أمرنا ) وسمى به لأن الدين يحيا به ومصالح الدنيا تنظّم لأجله . وثالثها : أنه الاسم الذي كان يحيى به عليه السلام الموتى ، عن ابن عباس وسعيد بن جبير ، ورابعها : أنه الروح الذي نفخ فيه والقدس هو الله تعالى فنسب روح عيسى عليه السلام إلى نفسه تظليماً له وتشريفاً ، كما يقال : بيت الله . وثانية الله ، عن الربيع ، وعلى هذا المراد به الروح الذي يحيا به الانسان .

واعلم أن إطلاق اسم الروح على جبريل وعلى الإنجيل وعلى الاسم الأعظم مجاز لأن الروح هو الريح المتردد في مخارج الانسان ومنافذه ومعلوم أن هذه الثلاثة ما كانت كذلك إلا أنه سمي كل واحد من هذه الثلاثة بالروح على سبيل التشبيه من حيث إن الروح كما أنه سبب لحياة الرجل فكذلك جبريل عليه السلام سبب لحياة القلوب بالعلوم ، والإنجيل سبب لظهور الشرائع وحياتها والاسم الأعظم سبب لأن يتوسل به إلى تحصيل الأغراض إلا أن المشابهة بين مسمى الروح وبين جبريل أتم لوجوه أحدها : لأن جبريل عليه السلام مخلوق من هواء نوراني لطيف فكانت المشابهة أتم فكان إطلاق اسم الروح على جبريل أولى ، وثانيها : أن هذه التسمية فيه أظهر منها فيما عداه ، وثالثها : أن قوله تعالى ( وأيدناه بروح القدس ) يعنى قويناه والمراد من هذه التقوية الإعانة وإسناد الإعانة إلى جبريل عليه السلام حقيقة وإسنادها إلى الإنجيل والاسم الأعظم مجاز فكان ذلك أولى ، ورابعها : وهو أن اختصاص عيسى بجبريل عليهما السلام من آكد وجوه الاختصاص بحيث لم يكن لأحد من الأنبياء عليهم السلام مثل ذلك لأنه هو الذي بشر مريم

وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ «٨٨»

بولادتها وإنما ولد عيسى عليه السلام من نفخة جبريل عليه السلام وهو الذي رباه في جميع الأحوال وكان يسير معه حيث سار وكان معه حين صعد إلى السماء .

أما قوله تعالى ( أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ) فهو نهاية الذم لهم لأن اليهود من بني إسرائيل كانوا إذا أتاهم رسول بخلاف ما يهونون كذبوه وإن تهايا لهم قتله قتلوه . وإنما كانوا كذلك لإرادتهم الرفعة في الدنيا وطلبهم لذاتها والثروس على عامتهم وأخذ أموالهم بغير حق وكانت الرسل تبطل عليهم ذلك فيكذبونهم لأجل ذلك ويوهمون عوامهم كونهم كاذبين ويحتجون في ذلك بالتحريف وسوء التأويل ، ومنهم من كان يستكبر على الأنبياء استكبار إبليس على آدم . أما قوله تعالى ( ففريقاً كذبتم وفريقاً تقتلون ) فلقائل أن يقول : هلا قيل وفريقاً قتلتم ؟ وجوابه من وجهين : أحدهما أن يراد الحال الماضية لأن الأمر فظيع فأريد استحضاره في النفوس وتصويره في القلوب (١) الثاني : أن يراد فريقاً تقتلونهم بعد لأنكم حاولتم قتل محمد ﷺ لولا أني أعصمه منكم ولذلك سحرتموه وسمتم له الشاة . وقال عليه السلام عند موته « ما زالت أكلة خيبر تعاودني . فهذا أو انقطاع أهرى » والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم فقليلًا مَّا يُؤْمِنُونَ ﴾

أما الغلف فيه ثلاثة أوجه ، أحدها : أنه جمع أغلف والأغلف هو ما في غلاف أى قلوبنا مغطاة بأغطية مانعة من وصول أثر دعوتك إليها ، وثانيها : روى الأصم عن بعضهم أن قلوبهم غلف بالعلم وبلوؤة بالحكمة فلا حاجة معها بهم إلى شرع محمد عليه السلام ، وثالثها : غلف أى كالتغلاف الخالي لا شيء فيه مما يدل على صحة قولك . أما المعتزلة فلنهم اختاروا الوجه الأول ، ثم قالوا هذه الآية تدل على أنه ليس في قلوب الكفار ما لا يمكنهم معه الإيمان ، لا غلاف ولا كن ولا سد على ما يقوله المجبرة لأنه لو كان كذلك لكان هؤلاء اليهود صادقين في هذا القول فكان لا يكذبهم الله بقوله ( بل لعنهم الله بكفرهم ) لأنه تعالى إنما يذم الكاذب الميطل لا الصادق المحق المعذور ، قالوا وهذا يدل على أن معنى قوله ( إنا جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه ) وفي آذانهم وقرأ ( وقوله ( إنا جعلنا في أعناقهم أغللاً ) وقوله ( وجعلنا من بين أيديهم سداً ) ليس المراد كونهم ممنوعين من الإيمان بل المراد إما منع اللطاف أو تشبيه حالهم في إصرارهم على الكفر بمنزلة المجبور على الكفر . قالوا ونظير ذم الله تعالى اليهود على هذه المقالة ذمهم على الكافرين على مثل هذه المقالة وهو قوله تعالى ( وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا قروم ومن بيننا وبينك حجاب ) ولو كان الأمر على ما يقوله المجبرة لكان هؤلاء القوم صادقين في ذلك ولو كانوا

(١) هذا الجواب جواب عن سؤال آخر هو : هلا قيل فريقاً تكذبون .

وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ  
عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴿٨٩﴾

صادقين لما ذمهم بل كان الذي حكاه عنهم إظهاراً لعذرهم ومسقطاً للوهم .  
واعلم أنا بينا في تفسير الغلف وجوهاً ثلاثة فلا يجب الجزم بواحد منها من غير دليل . سلنا  
أن المراد منه ذلك الوجه لكن لم قلت إن الآية تدل على أن ذلك القول مذموم ؟  
أما قوله تعالى ( بل لعنهم الله بكفرهم ) ففيه أجوبة ( أحدها ) هذا يدل على أنه تعالى لعنهم  
بسبب كفرهم أما لم قلنا بأنه إنما لعنهم بسبب هذه المقالة فلعله تعالى حكى عنهم قولاً ثم بين أن  
من حالهم أنهم ملعونون بسبب كفرهم ( وثانيها ) المراد من قوله ( وقالوا قلوبنا غاف ) أنهم  
ذكروا ذلك على سبيل الاستفهام بمعنى الإنكار يعني ليست قلوبنا في أغلاف ولا في أغطية بل  
قوية وخواطرننا منيرة ثم إننا بهذه الخواطر والأفهام تأملنا في دلائلك يا محمد فلم نجد منها شيئاً قوياً .  
فلما ذكروا هذا التصلف الكاذب لا جرم لعنهم الله على كفرهم الحاصل بسبب هذا القول ،  
( وثالثها ) لعل قلوبهم ما كانت في الأغطية بل كانوا عالمين بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وعلى آله  
وسلم كما قال تعالى ( يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ) إلا أنهم أنكروا تلك المعرفة وادعوا أن قلوبهم  
غلف وغير واقفة على ذلك فكان كفرهم كفر العناد فلا جرم لعنهم الله على ذلك الكفر .

أما قوله تعالى ( قليلاً ما يؤمنون ) ففيه مسألتان :

( المسألة الأولى ) في تفسيره ثلاثة أوجه ( أحدها ) أن القليل صفة المؤمن أى لا يؤمن  
منهم إلا القليل عن قتادة والأصم وأبي مسلم ( وثانيها ) أنه صفة الايمان أى لا يؤمنون إلا بقليل  
بما كفروا به لأنهم كانوا يؤمنون بالله إلا أنهم كانوا يكفرون بالرسول ( وثالثها ) معناه لا يؤمنون  
أصلاً لا قليلاً ولا كثيراً كما يقال : قليلاً ما يفعل بمعنى لا يفعل البتة . قال الكسائي : تقول  
العرب مررتنا بأرض قليلاً ما تنبت يريدون لا تنبت شيئاً والوجه الأول أولى لأنه نظير قوله ( بل  
طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلاً ) ولأن الجملة الأولى إذا كان المصرح فيها ذكر القوم  
فيجب أن يتناول الاستثناء بعض هؤلاء القوم .

( المسألة الثانية ) في انتصاب « قليلاً » وجوه . أحدها : فإيماننا قليلاً ما يؤمنون « وما »  
مزبدة وهو إيمانهم ببعض الكتاب ، وثانيها : انتصب بنزع الخافض أى بقليل يؤمنون ، وثالثها :  
فصاروا قليلاً ما يؤمنون .

( ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على الذين  
كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين )

اعلم أن هذا نزع من قبائح اليهود . أما قوله تعالى ( كتاب ) فقد اتفقوا على أن هذا الكتاب هو القرآن لأن قوله تعالى ( مصدق لما معهم ) يدل على أن هذا الكتاب غير ما معهم وما ذلك إلا القرآن . أما قوله تعالى ( مصدق لما معهم ) ففيه مسألتان :

( المسألة الأولى ) لاشبهة في أن القرآن مصدق لما معهم في أمر يتعلق بتكليفهم بتصديق محمد صلى الله عليه وسلم في النبوة واللائق بذلك هو كونه موافقاً لما معهم في دلالة نبوته إذ قد عرفوا أنه ليس بموافق لما معهم في سائر الشرائع وعرفنا أنه لم يرد الموافقة في باب أدلة القرآن لأن جميع كتب الله كذلك ولما بطل الكل ثبت أن المراد موافقته لكتبهم فيما يختص بالنبوة وما يدل عليها من العلامات والنعوت والصفات .

( المسألة الثانية ) قرىء ( مصدقاً ) على الحال ، فإن قيل كيف جاز نصبها عن النكرة ؟ قلنا إذا وصفت النكرة تخصصت فصح انتصاب الحال عنها وقد وصف « كتاب » بقوله ( من عند الله ) .

( المسألة الثالثة ) في جواب « لما » ثلاثة أوجه ، أحدها : أنه محذوف كقوله تعالى ( ولو أن قرآناً سيرت به الجبال ) فإن جوابه محذوف وهو : لكان هذا القرآن ، عن الأخفش والزجاج ، وثانيها : أنه على التكرير لطول الكلام والجواب : كفروا به كقوله تعالى ( أيعدكم أنكم ) إلى قوله تعالى ( أنكم مخرجون ) عن المبرد ، وثالثها : أن تكون الفاء جواباً للبا الأولى « وكفروا به » جواباً للبا الثانية وهو كقوله ( فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ) الآية عن الفراء .

أما قوله تعالى ( وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا ) ففي سبب النزول وجوه : ( أحدها ) أن اليهود من قبل مبعث محمد عليه السلام ونزول القرآن كانوا يستفتحون أى يسألون الفتح والنصرة وكانوا يقولون : اللهم افتح علينا وانصرنا بالنبي الأمي ( وثانيها ) كانوا يقولون لمخالفهم عند القتال : هذا نبي قد أظل زمانه ينصرنا عليكم ، عن ابن عباس ( وثالثها ) كانوا يسألون العرب عن مولده ويصفونه بأنه نبي من صفته كذا وكذا ويتفحصون عنه على الذين كفروا أى على مشركي العرب ، عن أبي مسلم ( ورابعها ) نزلت في بني قريظة والنضير ، كانوا يستفتحون على الأوس والخزرج برسول الله قبل المبعث . عن ابن عباس وقتادة والسدي ( وخامسها ) نزلت في أجبار اليهود كانوا إذا قرؤوا وذكروا بمجداً في التوراة وأنه مبعوث وأنه من العرب سألوا مشركي العرب عن تلك الصفات ليعلموا أنه هل ولد فيهم من يوافق حاله حال هذا المبعوث .

أما قوله تعالى ( فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) تدل الآية على أنهم كانوا عارفين بنبوته وفيه سؤال : وهو أن التوراة نقلت نقلاً متواتراً ، فأما أن يقال إنه حصل فيها نعت محمد ﷺ على سبيل التفصيل أعنى بيان أن



بئسما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا بما أنزل الله بغياً أن ينزل الله  
من فضله على من يشاء من عباده فبأوا بغضب على غضب وللكافرين  
عذاب مهين ٩٠٥

الشخص الموصوف بالصورة الفلانية والسيرة الفلانية سيظهر في السنة الفلانية في المكان الفلاني  
أو لم يوجد هذا الوصف على هذا الوجه ، فإن كان الأول كان القوم مضطرين إلى معرفة شهادة  
التوراة على صدق محمد عليه الصلاة والسلام فكيف يجوز على أهل التواتر إطباقهم على الكذب ،  
وإن لم يكن الوصف على هذه الصفة لم يلزم من الأوصاف المذكورة في التوراة كون محمد ﷺ  
رسولاً فكيف قال الله تعالى ( فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ) ؟ والجواب أن الوصف  
المذكور في التوراة كان وصفاً إجمالياً وأن محمداً صلى الله عليه وسلم لم يعرفوا نبوته بمجرد تلك  
الأوصاف بل بظهور المعجزات صارت تلك الأوصاف كالمؤكد . فلهذا ذمهم الله تعالى  
على الإنكار .

( المسألة الثانية ) يحتمل أن يقال كفروا به لوجه (أحدها) أنهم كانوا يظنون أن المبعوث  
يكون من بني إسرائيل لكثرة من جاء من الأنبياء من بني إسرائيل وكانوا يرغبون الناس في دينه  
ويدعونهم إليه فلما بعث الله تعالى محمداً من العرب من نسل اسمعيل صلوات الله عليه ، عظم ذلك  
عليهم فأظهروا التكذيب وخالفوا طريقهم الأول ( وثانها ) اعترافهم بنبوته كان يوجب عليهم  
ذوال رياساتهم وأمواهم فأبوا وأصروا على الإنكار ( وثالثها ) لعلمهم ظنوا أنه مبعوث إلى العرب  
خاصة فلا جرم كفروا به .

( المسألة الثالثة ) أنه تعالى كفرهم بعد ما بين كونهم عالمين بنبوته ، وهذا يدل على أن الكافر  
ليس هو الجهل بالله تعالى فقط .

أما قوله تعالى ( فلعتن الله على الكافرين ) فالمراد الابعاد من خيرات الآخرة ، لأن المبعد من  
خيرات الدنيا لا يكون ملعوناً . فان قيل أليس أنه تعالى ذكر في الآية المتقدمة ( وقولوا للناس  
حسناً ) وقال ( ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم ) قلنا العام قد  
يتطرق إليه التخصيص على أنا بينا فيما قبل أن لعن من يستحق اللعن من القول الحسن والله أعلم .  
قوله تعالى ( بئسما اشتروا أنفسهم أن يكفروا بما أنزل الله بغياً أن ينزل الله من فضله  
على من يشاء من عباده فبأوا بغضب على غضب وللكافرين عذاب مهين ) .

اعلم أن البحث عن حقيقة بئسما لا يحصل إلا في مسائل :

( المسألة الأولى ) أصل نعم وبئس نعم وبئس بفتح الأول وكسر الثانى كقولنا « علم » إلا أن ما كان ثانى حرف حلق وهو مكسور يجوز فيه أربع لغات ، الأول : على الأصل أعنى بفتح الأول وكسر الثانى ، والثانى : اتباع الأول للثانى وهو أن يكون بكسر النون والعين ، وكذا يقال ثخذ بكسر الفاء والخاء ، وهم وإن كانوا يفرون من الجمع بين الكسرتين إلا أنهم جوزوه ههنا لسكون الحرف الحلقى مستتباً لما يجاوره . الثالث : إسكان الحرف الحلقى المكسور وترك ما قبله على ما كان فيقال نعم وبئس بفتح الأول وإسكان الثانى كما يقال ثخذ بفتح الفاء وإسكان الخاء ، الرابع : أن يسكن الحرف الحلقى وتنقل كسرتة إلى ما قبله فيقال نعم بكسر النون وإسكان العين كما يقال فخذ بكسر الفاء وإسكان الخاء .

واعلم أن هذا التغيير الأخير وإن كان فى حد الجواز عند إطلاق هاتين الكلمتين إلا أنهم جعلوه لازماً لهما لخروجهما عما وضعت له الأفعال الماضية من الإخبار عن وجود المصدر فى الزمان الماضى وصيرورتهما كلمتى مدح وذم ويراد بهما المبالغة فى المدح والذم ليدل هذا التغيير اللازم فى اللفظ على التغيير عن الأصل فى المعنى فيقولون نعم الرجل زيد ولا يذكرونه على الأصل إلا فى ضرورة الشعر كما أنشد المبرد :

فقداء لبني قيس على ما أصاب الناس من شر وضر  
ما أقلت قدماى إنهم نعم الساعون فى الأمر المبر

( المسألة الثانية ) أنهما فعلان من نعم وينعم وبئس وبئس والدليل عليه دخول التاء التى هى علامة التأنيث فيهما ، فيقال نعمت وبئست ، والفرء يجعلهما بمنزلة الأسماء ويحتج بقول حسان ابن ثابت رضى الله عنه :

السنا بنعم الجار يؤلف بيته من الناس ذامال كثير ومعدما

وبما روى أن أعرابياً بشر بمولودة فقيل له نعم المولود مولودتك ، فقال والله ما هى بنعم المولودة ، والبصريون يجيبون عنه بأن ذلك بطريق الحكاية .

( المسألة الثالثة ) اعلم أن « نعم وبئس » أصلان للصالح والرداءة ويكون فاعلها اسما يستغرق الجنس إما مظهراً وإما مضمرأ ، والمظهر على وجهين ، الأول : نحو قولك : نعم الرجل زيد لاتريد رجلا دون الرجل وإنما تقصد الرجل على الإطلاق ، والثانى : نحو قولك نعم غلام الرجل زيد ، أما قوله :

فنعم صاحب قوم لاسلاح لهم وصاحب الركب عثمان بن عفانا

فنادر وقيل كان ذلك لأجل أن قوله « وصاحب الركب » قد يدل على المقصود إذ المراد واحد فاذا أتى فى الركب بالالف واللام فكأنه قد أتى به فى القوم ، وأما المضمر فكقولك نعم رجلا زيد ، الأصل نعم الرجل رجلا زيد ثم ترك ذكر الأول لأن السنكرة المنصوبة تدل عليه

ورجلا نصب على التمييز، مثله في قولك عشرون رجلا والمميز لا يكون إلا نكرة، ألا ترى أن أحداً لا يقول عشرون الدرهم ولو أدخلوا الألف واللام على هذا فقالوا نعم الرجل بالنصب لسكان نقضاً للغرض إذ لو كانوا يريدون الإتيان بالألف واللام لرفعوا وقالوا نعم الرجل وكفوا أنفسهم مؤنة الاضمار وإنما أضمرنا الفاعل قصداً للاختصار، إذ كان «نعم رجلا» يدل على الجنس الذي فضل عليه.

(المسألة الرابعة) إذا قلت نعم الرجل زيد فهو على وجهين، أحدهما: أن يكون مبتدأ مؤخرأ كأنه قيل زيد نعم الرجل، أخرت زيدا والنية به التقديم، كما تقول مررت به المسكين تريد المسكين مررت به، فأما الراجع إلى المبتدأ فإن الرجل لما كان شائماً ينتظم فيه الجنس كان زيد داخل تحتها فصار بمنزلة الذكر الذي يعود إليه، والوجه الآخر: أن يكون زيد في قولك: نعم الرجل زيد خبر مبتدأ محذوف كأنه لما قيل نعم الرجل، قيل من هذا الذي أتى عليه؟ فقيل زيد أي هو زيد.

(المسألة الخامسة) المخصوص بالمدح والذم لا يكون إلا من جنس المذكور بعد نعم وبئس كزيد من الرجال وإذا كان كذلك كان المضاف إلى القوم في قوله تعالى (سأء مثلاً القوم الذين كذبوا بآياتنا) محذوفاً وتقديره سأء مثلاً مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا، وإذ قد لخصنا هذه المسائل فلنرجع إلى التفسير.

أما قوله تعالى (بثمنا اشتروا به أنفسهم أن يكفروا) ففيه مسألتان:

(المسألة الأولى) «ما» نكرة منصوبة مفسرة لفاعل بثس بمعنى بثس الشيء شيئاً اشتروا به أنفسهم والمخصوص بالذم «أن يكفروا»

(المسألة الثانية) في الشراء ههنا قولان، أحدهما: أنه بمعنى البيع، وبيانه أنه تعالى لما مكن المكلف من الإيمان الذي يفضي به إلى الجنة والكفر الذي يؤدي به إلى النار صار اختياره لأحدهما على الآخر بمنزلة اختيار تملك سلعة على سلعة فإذا اختار الإيمان الذي فيه فوزه ونجائه قيل نعم ما اشتري، ولما كان الغرض بالبيع والشراء هو إبدال ملك بملك صلح أن يوصف كل واحد منهما بأنه بائع ومشتري لوقوع هذا المعنى من كل واحد منهما فصح تأويل قوله تعالى (بثمنا اشتروا به أنفسهم) بأن المراد باعوا أنفسهم بكفرهم لأن الذي حصلوه على منافع أنفسهم لما كان هو الكفر صاروا بائعين أنفسهم بذلك، والوجه الثاني: وهو الأصح عندي أن المكلف إذا كان يخاف على نفسه من عقاب الله يأتي بأعمال يظن أنها تخلصه من العقاب فكانه قد اشتري نفسه بتلك الأعمال، فهؤلاء اليهود لما اعتقدوا فيما أتوا به أنها تخلصهم من العقاب، وتوصلهم إلى الثواب فقد ظنوا أنهم قد اشتروا أنفسهم بها، فذمهم الله تعالى. وقال (بثمنا اشتروا به أنفسهم) وهذا الوجه أقرب إلى المعنى واللفظ من الأول، ثم إنه تعالى بين تفسير

ما اشتروا به أنفسهم بقوله تعالى ( أن يكفروا بما أنزل الله ) ولا شبهة أن المراد بذلك كفرهم بالقرآن لأن الخطاب في اليهود وكانوا مؤمنين بغيره ، ثم بين الوجه الذي لأجله اختاروا هذا الكفر بما أنزل الله فقال ( بغيّاً ) وأشار بذلك إلى غرضهم بالكفر كما يقال يعادى فلان فلانا حسداً تنبيهاً بذلك على غرضه ولولا هذا القول لجوزنا أن يكفروا جهلاً لا بغيّاً .

واعلم أن هذه الآية تدل على أن الحسد حرام . ولما كان البغي قد يكون لوجوه شتى بين تعالى غرضهم من هذا البغي بقوله ( أن ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده ) والقصة لا تليق إلا بما حكيناه من أنهم ظنوا أن هذا الفضل العظيم بالنبوة المنتظرة يحصل في قومه فلما وجدوه في العرب حملهم ذلك على البغي والحسد .

أما قوله تعالى ( فباؤا بغضب على غضب ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) في تفسير الغضبين وجوه ، أحدها : أنه لا بد من إثبات سيئين للغضبين أحدهما : ما تقدم وهو تكذيبهم عيسى عليه السلام وما أنزل عليه والآخر تكذيبهم محمداً عليه الصلاة والسلام وما أنزل عليه فصار ذلك دخولاً في غضب بعد غضب وسخط بعد سخط من قبله تعالى لأجل أنهم دخلوا في سب بعد سب ، وهو قول الحسن والشعبي وعكرمة وأبي العالية وقتادة ، الثاني : ليس المراد إثبات غضبين فقط بل المراد إثبات أنواع من الغضب مترادفة لأجل أمور مترادفة صدرت عنهم نحو قولهم ( عزيز ابن الله . يد الله مغلولة . إن الله فقير ونحن أغنياء ) وغير ذلك من أنواع كفرهم ، وهو قول عطاء وعبيد بن عمير ، الثالث : أن المراد به تأكيد الغضب وتكثيره لأجل أن هذا الكفر وإن كان واحداً إلا أنه عظيم ، وهو قول أبي مسلم ، الرابع : الأول بعبادتهم العجل والثاني بكتبتانهم صفة محمد وجحدهم نبوته . عن السدي .

( المسألة الثانية ) الغضب عبارة عن التغيير الذي يعرض للانسان في مزاجه عند غليان دم قلبه بسبب مشاهدة أمر مكروه وذلك محال في حق الله تعالى ، فهو محمول على إرادته لمن عصاه الإضرار به من جهة اللعن والامر بذلك .

( المسألة الثالثة ) أنه يصح وصفه تعالى بالغضب وأن غضبه يتزايد ويكثر ويصح فيه ذلك كصحته في العذاب فلا يكون غضبه على من كفر بمحصلة واحدة كغضبه على من كفر بمحصل كثيرة .

أما قوله تعالى ( وللكافرين عذاب مهين ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) قوله ( وللكافرين عذاب مهين ) له مزية على قوله ولهم عذاب مهين لأن العبارة الأولى يدخل فيها أولئك الكفار وغيرهم والعبارة الثانية لا يدخل فيها إلا هم .

( المسألة الثانية ) العذاب في الحقيقة لا يكون مهيناً لأن معنى ذلك أنه أهان غيره وذلك مما لا يتأتى إلا فيما يعقل ، فالله تعالى هو المهين للمعذبين بالعذاب الكثير إلا أن الإهانة لما

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا تَقُولُوا نَحْنُ نَحْمَدُ اللَّهَ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ  
بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ  
كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٩١﴾

حصلت مع العذاب جاز أن يجعل ذلك من وصفه ، فان قيل العذاب لا يكون إلا مع الاهانة فما  
الفائدة في هذا الوصف ؟ قلنا كون العذاب مقروناً بالاهانة أمر لا بد فيه من الدليل ، فالتعالى  
ذكر ذلك ليكون دليلاً عليه .

( المسألة الثالثة ) قال قوم : قوله تعالى ( وللكافرين عذاب مهين ) يدل على أنه لا عذاب  
إلا للكافرين ، ثم بعد تقرير هذه المقدمة احتج بهذه الآية فريقان ، أحدهما الخوارج قالوا ثبت  
بسائر الآيات أن الفاسق يعذب ، وثبت بهذه الآية أنه لا يعذب إلا الكافر فيلزم أن يقال  
الفاسق كافر ، وثانيها : المرجحة قالوا ثبت بهذه الآية أنه لا يعذب إلا الكافر وثبت أن الفاسق  
ليس بكافر فوجب القطع بأنه لا يعذب وفساد هذين القولين لا يخفى (١) .

قوله تعالى ﴿ وإذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله قالوا تؤمن بما أنزل علينا ويكفرون بما  
وراءه وهو الحق مصدقاً لما معهم قل فلم تقتلون أنبياء الله من قبل إن كنتم مؤمنين ﴾ .  
اعلم أن هذا النوع أيضاً من قبائح أعمالهم ( وإذا قيل لهم ) يعني به اليهود ( آمنوا بما أنزل الله )  
أى بكل ما أنزل الله ، والقائلون بالعموم احتجوا بهذه الآية على أن لفظة « ما » بمعنى الذي  
تفيد العموم قالوا لأن الله تعالى أمرهم بأن يؤمنوا بما أنزل الله فلما آمنوا ببعض دون البعض  
ذمهم على ذلك ولولا أن لفظة « ما » تفيد العموم لما حسن هذا الذم ، ثم إنه تعالى حكى  
عنهم أنهم لما أمروا بذلك ( قالوا تؤمن بما أنزل علينا ) يعني بالتوراة وكتب سائر الأنبياء  
الذين أتوا بتقرير شرع موسى عليه السلام ثم أخبر الله تعالى عنهم أنهم يكفرون بما ورأه وهو  
الإنجيل والقرآن وأورد هذه الحكاية عنهم على سبيل الذم لهم وذلك أنه لا يجوز أن يقال لهم آمنوا  
بما أنزل الله إلا ولهم طريق إلى أن يعرفوا كونه منزلاً من عند الله وإلا كان ذلك تكليف ما لا يطاق  
وإذا دل الدليل على كونه منزلاً من عند الله وجب الإيمان به ، فثبت أن الإيمان ببعض ما أنزل  
الله دون البعض تناقض .

أما قوله تعالى ( وهو الحق مصدقاً لما معهم ) فهو كالإشارة إلى ما يدل على وجوب الإيمان

(١) وعندنا أن وصف العذاب الواقع بالكافر بأنه مهين يدل على أن العذاب غير المهين ليس للكافرين . ولما كان الأصل في  
الطبع أنه لا يعذب لحينه يكون العذاب غير المهين لصاحب المرتبة الوسطى وهو الفاسق لأن مرتبته دون المطيع وفوق الكافر .

بمحمد صلى الله عليه وسلم ، وبيانه من وجهين ( الأول ) ما دل عليه قوله تعالى ( وهو الحق ) أنه لما ثبت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بالمعجزات التي ظهرت عليه ، ثم إنه عليه الصلاة والسلام أخبر أن هذا القرآن منزل من عند الله تعالى وأنه أمر المكلفين بالإيمان به وكان الإيمان به واجباً لا محالة ، وعند هذا يظهر أن الإيمان ببعض الأنبياء وبعض الكتب مع الكفر ببعض الأنبياء وبعض الكتب محال ( الثاني ) ما دل عليه قوله ( مصدقاً لما معهم ) وتقريره من وجهين ، الأول : أن محمداً صلوات الله وسلامه عليه لم يتعلم علماً ولا استفاد من أستاذ ، فلما أتى بالحكايات والقصص موافقة لما في التوراة من غير تفاوت أصلاً علمنا أنه عليه الصلاة والسلام إنما استفادها من الوحي والتنزيل . الثاني : أن القرآن يدل على نبوة محمد ﷺ فلما أخبر الله تعالى عنه أنه مصدق للتوراة وجب اشتغال التوراة على الإخبار عن نبوته ، وإلا لم يكن القرآن مصدقاً للتوراة بل مكذباً لها وإذا كانت التوراة مشتملة على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام وهم قد اعترفوا بوجود الإيمان بالتوراة لزمهم من هذه الجهة وجوب الإيمان بالقرآن وبنبوة محمد عليه الصلاة والسلام .

أما قوله تعالى ( فلم تقتلون أنبياء الله من قبل ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) أنه سبحانه وتعالى بين من جهة أخرى أن دعواهم كونهم مؤمنين بالتوراة متناقضة من وجوه أخر ، وذلك لأن التوراة دلت على أن المعجزة تدل على الصدق ودلت على أن من كان صادقاً في ادعاء النبوة فإن قتله كفر ، وإذا كان الأمر كذلك كان السعي في قتل يحيى وزكريا وعيسى عليهم السلام كفراً فلم سعيتم في ذلك إن صدقتم في ادعائكم كونكم مؤمنين بالتوراة .

( المسألة الثانية ) هذه الآية دالة على أن المجادلة في الدين من حرف الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وإن إيراد المناقضة على الخصم جائز .

( المسألة الثالثة ) قوله ( فلم تقتلون ) وإن كان خطاب مشافهة لكن المراد من تقدم من سلفهم ويدل عليه وجوه ، أحدها : أن الأنبياء في ذلك الزمان ما كانوا موجودين . وثانيها : أنهم ما أقدموا على ذلك ، وثالثها : أنه لا يتأتى فيه من قبل . فأما المراد به الماضي فظاهر لأن القرينة دالة عليه . فإن قيل قوله ( آتموا ) خطاب لهؤلاء الموجودين ( ولم تقتلون ) حكاية فعل أسلافهم فكيف وجه الجمع بينهما ؟ قلنا معناه : أنكم بهذا التكذيب خرجتم من الإيمان بما آمنتم كما خرج أسلافكم بقتل بعض الأنبياء عن الإيمان بالباقيين .

( المسألة الرابعة ) يقال كيف جاز قوله : لم تقتلون من قبل ولا يجوز أن يقال أنا أضربك أمس ؟ والجواب فيه قولان ، أحدهما : أن ذلك جائز فيما كان بمنزلة الصفة اللازمة كقولك لمن تعرفه بما سلف من قبح فعله : ويحك لم تكذب ؟ كأنك قلت لم يكن هذا من شأنك قال الله تعالى ( واتبعوا ما تتلوا الشياطين ) ولم يقل ما تلت لأنه أراد من شأنها التلاوة . والثاني : كأنه قال لم ترضون بقتل الأنبياء من قبل إن كنتم آمنتم بالتوراة والله أعلم .

وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ ﴿٩٣﴾  
 وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاسْمَعُوا  
 قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بئْسَمَا يَأْمُرُكُم بِهِ  
 إِيمَانُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٩٣﴾

قوله تعالى ﴿ ولقد جاءكم موسى بالبينات ثم اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون ﴾  
 اعلم أن تكرير هذه الآية بغنى عن تفسيرها والسبب في تكريرها أنه تعالى لما حكى طريقة  
 اليهود في زمان محمد صلى الله عليه وسلم ووصفهم بالعناد والتكذيب ومثلهم بسلفهم في قتلهم  
 الأنبياء الذي يناسب التكذيب لهم بل يزيد عليه ، أعاد ذكر موسى عليه السلام وما جاء به من  
 البينات وأنهم مع وضوح ذلك أجازوا أن يتخذوا العجل لها وهو مع ذلك صابر ثابت على الدعاء  
 إلى ربه والتمسك بدينه وشرعه فكذلك القول في حال معكم وإن بالقتل في التكذيب والإنكار .  
 قوله تعالى ﴿ وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واسمعوا قالوا  
 سمعنا وعصينا وأشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم قل بئسما يأمركم به إيمانكم إن كنتم مؤمنين ﴾  
 اعلم أن في الإعادة وجوهاً : أحدها أن التكرار في هذا وأمثاله للتأكيد وإيجاب الحججة على  
 الخصم على عادة العرب ، وثانيها : أنه إنما ذكر ذلك مع زيادة وهي قولهم ( سمعنا وعصينا )  
 وذلك يدل على نهاية لجأهم .

أما قوله تعالى ( قالوا سمعنا وعصينا ) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ أن إظلال الجليل لاشك أنه من أعظم المخوفات ومع ذلك فقد أصروا على  
 كفرهم وصرحوا بقولهم «سمعنا وعصينا» وهذا يدل على أن التخويف وإن عظم لا يوجب الانقياد .  
 ﴿ المسألة الثانية ﴾ الأكثر من المفسرين اعترفوا بأنهم قالوا هذا القول ، قال أبو مسلم  
 وجائز أن يكون المعنى سمعوه فتلقوه بالعصيان فدبر عن ذلك بالقول وإن لم يقوله كقوله تعالى  
 ( أن يقول له كن فيكون ) وكقوله « قالنا آتينا طائعين » والأول أولى لأن صرف الكلام  
 عن ظاهره بغير الدليل لا يجوز .

أما قوله تعالى « وأشربوا في قلوبهم العجل » ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ وأشربوا في قلوبهم حب العجل ، وفي وجه هذه الاستعارة وجهان  
 الأول : معناه تداخلهم حب والحرص على عبادته كما يتداخل الصبغ الثوب ، وقوله ( في قلوبهم )

قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا  
الموتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٩٤﴾ وَلَنْ يَتَمَنَّوهُ أَبَدًا وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ﴿٩٥﴾

بيان لمكان الإشراب كقوله (إنما يأكلون في بطونهم ناراً) الثاني : كما أن الشرب مادة حياة ما تخرجه الأرض فكذا تلك المحبة كانت مادة لجميع ماصدر عنهم من الأفعال .

(المسألة الثانية) قوله (وأشربوا) يدل على أن فاعلا غيرهم فعل بهم ذلك ، ومعلوم أنه لا يقدر عليه سوى الله ، أجاب المعتزلة عنه من وجهين ، الأول : ما أراد الله أن غيرهم فعل بهم ذلك لكنهم لفرط ولوعهم وإلفهم بعبادته أشربوا قلوبهم حبه فذكر ذلك على ما لم يسم فاعله كما يقال فلان معجب بنفسه ، الثاني أن المراد من أشرب أي زينه عندهم ودعاهم إليه كالسامري وإبليس وشياطين الإنس والجن - أجاب الأصحاب عن الوجهين بأن كلا الوجهين صرف للفظ عن ظاهره وذلك لا يجوز المصير إليه إلا لدليل منفصل ، ولما أقتنا الدلائل العقلية القطعية على أن محدث كل الأشياء هو الله لم يكن بنا حاجة إلى ترك هذا الظاهر .

أما قوله تعالى (بكفرهم) فالمراد باعتقادهم التشبيه على الله وتجويزهم العبادة لغيره سبحانه وتعالى أما قوله (قل بثما يأمركم به إيمانكم) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) المراد بثما يأمركم به إيمانكم بالتوراة لأنه ليس في التوراة عبادة العجل وإضاعة الأمور إلى إيمانهم كما قال في قصة شعيب (أصلاتك تأمرك) وكذلك إضافة الإيمان إليهم .  
(المسألة الثانية) الإيمان عرض ولا يصح منه الأمر والنهي لكن الداعي إلى الفعل قد يشبه بالأمر كقوله تعالى (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) .

أما قوله تعالى (إن كنتم مؤمنين) فالمراد التشكيك في إيمانهم والقدح في صحة دعواهم .  
قوله تعالى (قل إن كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين ، ولن يتمنوه أبدا بما قدمت أيديهم والله عليم بالظالمين) .

اعلم أن هذا زرع آخر من قبائحهم وهو ادعاؤهم أن الدار الآخرة خالصة لهم من دون الناس ويدل عليه وجوه : أحدها أنه لا يجوز أن يقال على طريق الاستدلال على الخصم إن كان كذا وكذا فافعل كذا إلا والأول مذهبه ليصح الزام الثاني عليه (١) وثانيها ما حكى الله عنهم في قوله (وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى) وفي قوله (نحن أبناء الله وأحباؤه) وفي قوله (وقالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودة) وثالثها : اعتقادهم في أنفسهم أنهم هم المحقون لأن النسخ غير جائز في شرعهم ، وأن سائر الفرق مبطلون ، ورابعها : اعتقادهم أن

(١) في الأصل الذي أصح عليه (فانزل كذلاً لا والأول) والنق على هذا لا معنى له فعين الاستثناء ليستقيم الكلام . (المصحف)



انقسامهم إلى أكبر الأنبياء عليهم السلام أعنى يعقوب وإسحاق وإبراهيم يخلصهم من عقاب الله تعالى ويوصلهم إلى ثوابه ، ثم لهم هذه الأشياء عظموا شأن أنفسهم فكانوا يفتخرون على العرب وربما جعلوه كالحجة في أن النبي المنتظر المبشر به في التوراة منهم لا من العرب وكانوا يصرفون الناس بسبب هذه الشبهة عن اتباع محمد صلى الله عليه وسلم ، ثم إن الله احتج على فساد قولهم بقوله ( قل إن كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت ) وبيان هذه الملازمة أن نعم الدنيا قليلة حقيرة بالقياس إلى نعم الآخرة ، ثم إن نعم الدنيا على قلتها كانت منغصة عليهم بسبب ظهور محمد صلى الله عليه وسلم ومنازعة معهم بالجدال والقتال ، ومن كان في النعم القليلة المنغصة ، ثم إن تيقن أنه بعد الموت لا بد وأن ينتقل إلى تلك النعم العظيمة فإنه لا بد وأن يكون راعياً في الموت لأن تلك النعم العظيمة مطلوبة ولا سبيل إليها إلا بالموت وما يتوقف عليه المطلوب وجب أن يكون مطلوباً فوجب أن يكون هذا الإنسان راضياً بالموت متمنياً له ، فثبت أن الدار الآخرة لو كانت لهم خالصة لوجب أن يتمنوا الموت . ثم إن الله تعالى أخبر أنهم ماتمناوا الموت بل لن يتمنوه أبداً ، وحيثنذا يازم قطعاً بطلان ادعائهم في قولهم إن الدار الآخرة خالصة لهم من دون الناس .

فان قيل (١) لا نسلم أنه لو كانت لهم الدار الآخرة خالصة لوجب أن يتمنوا الموت ، قوله لأن نعيم الآخرة مطلوب ولا سبيل إليه إلا بالموت والذي يتوقف عليه المطلوب لا بد وأن يكون مطلوباً . قلنا الذي يتوقف عليه المطلوب يجوز أن يكون مطلوباً نظراً إلى كونه وسيلة إلى ذلك المطلوب إلا أنه يكون مكروهاً نظراً إلى ذاته والموت مما لا يحصل إلا بالألام العظيمة وما كانوا يطبقونها فلا جرم ماتمناوا الموت .

السؤال الثاني : أنه كان لهم أن يقبلوا هذا السؤال على محمد صلى الله عليه وسلم فيقولوا إنك تدعى أن الدار الآخرة خالصة لك ولاملك دون من ينازحك في الأمر فإن كان الأمر كذلك فارض بأن تقتلك وتقتل أمتك ، فإننا نراك ونرى أمتك في الضر الشديد والبلاء العظيم بسبب الجدال والقتال وبعد الموت فإنكم تتخلصون إلى نعيم الجنة فوجب أن ترضوا بقتلكم !

السؤال الثالث : لعلمهم كانوا يقولون الدار الآخرة خالصة لمن كان على دينهم لكن بشرط الاحتراز عن الكبائر فأما صاحب الكبيرة فانه يبقى مخلداً في النار أبداً لأنهم كانوا وعيدية أو لأنهم جوزوا في صاحب الكبيرة أن يصير معذباً فلأجل هذا ماتمناوا الموت وليس لاحد أن يدفع هذا السؤال بأن مذهبهم أنه لا تمسهم النار إلا أياماً معدودة لأن كل يوم من أيام القيامة كآلف سنة مما تعدون فكانت هذه الأيام وإن كانت قليلة بحسب العدد لكنها طويلة بحسب المدة فلا جرم ماتمناوا الموت بسبب هذا الخوف .

(١) هذا في قوة قوله (السؤال الأول) لأنه ذكر بعده السؤال الثاني ، لكنه ذكر الرد على هذا السؤال ولم يرد على غيره كالزنى .

السؤال الرابع : أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن تمنى الموت فقال « لا يتمنين أحدكم الموت لضر نزل به ولكن ليقبل اللهم أحيني إن كانت الحياة خيراً لي وتوفني إن كانت الوفاة خيراً لي » وأيضاً قال الله تعالى في كتابه ( يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها والذين آمنوا مشفقون منها ) فكيف يجوز أن ينهى عن الاستعجال ، ثم إنه يتحدثى القوم بذلك .

السؤال الخامس : أن لفظ التمني مشترك بين التمني الذى هو المعنى القائم بالقلب وبين اللفظ الدال على ذلك المعنى وهو قول القائل : ليتنى مت ، لليهود أن يقولوا إنك طلبت منا التمني والتمني لفظ مشترك ، فإن ذكرناه باللسان فله أن يقول ما أردت به هذا اللفظ ، وإنما أردت به المعنى الذى فى القلب وإن فعلنا ذلك المعنى القائم بالقلب فله أن يقول كذبتم ما أتيتم بذلك فى قلوبكم ولما علم اليهود أنه أتى بلفظة مشتركة لا يمكن الاعتراض عليها لاجرم لم يلتفتوا إليه .

السؤال السادس : هب أن الدار الآخرة لو كانت لهم لوجب أن يتمنوا الموت فلم قلتم لأنهم ما يتمنوا الموت والاستدلال بقوله تعالى ( ولن يتمنوه أبداً ) ضعيف لأن الاستدلال بهذا إنما يصح لو ثبت كون القرآن حقاً ، والنزاع ليس إلا فيه (الجواب) قوله [أولاً] كون الموت متضمناً للألم ليكون كالصارف عن تمنيه ، قلنا كما أن الألم الحاصل عند الحجامة لا يصرف عن الحجامة للعلم الحاصل بأن المنفعة الحاصلة بسبب الحجامة عظيمة ووجب أن يكون الأمر ههنا كذلك . قوله ثانياً إنهم لو قبلوا الكلام على محمد صلى الله عليه وسلم لزمه أن يرضى بالقتل ، قلنا الفرق بين محمد عليه السلام وبينهم أن محمداً كان يقول (إنى بعثت لتبليغ الشرائع إلى أهل التواتر ، وهذا المقصود لم يحصل بعد فلأجل هذا لأرضى بالقتل وأما أتمم فلستم كذلك فظهر الفرق ، قوله ثالثاً كانوا خائفين من عقاب الكبراء ؛ قلنا القوم ادعوا كون الآخرة خالصة لهم وذلك يؤمنهم من امتزاج ثوابها بالعقاب ، قوله رابعاً : نهى عن تمنى الموت قلنا هذا النهى طريقة الشرع فيجوز أن يختلف الحال فيه بحسب اختلاف الأوقات ، روى أن علياً رضى الله عنه كان يطوف بين الصفاين فى غلالة فقال له ابنه الحسن رضى الله عنه ما هذا بزى المخاربين فقال يا بنى لا يبالي أبوك أعلى الموت سقط أم عليه يسقط الموت ، وقال عمار رضى الله عنه بصفين :

الآن ألقى الأحبه (١) محمداً وحزبه

وقد ظهر عن الأنبياء فى كثير من الأوقات تمنى الموت على أن هذا النهى يختص بسبب مخصوص فإنه عليه الصلاة والسلام حرم أن يتمنى الإنسان الموت عند الشدائد لأن ذلك كالجزع والخروج عن الرضاء بما قسم الله فأين هذا من التمني الذى يدل على صحة النبوة . قوله خامساً : إنهم ما عرفوا أن المراد هو التمني باللسان أو بالقلب ، قلنا التمني فى لغة العرب لا يعرف إلا ما يظهر [منه] كما أن الخبر لا يعرف إلا ما يظهر بالقول والذى فى القلب من ذلك لا يسمى بهذا الإسم

(١) الذى أحفظه وعليه يستقيم الوزن : اليوم - أو الآن - التى الأحبه .

وأيضاً فن المحال أن يقول النبي عليه الصلاة والسلام لهم تمنوا الموت ويريد بذلك ما لا يمكن الوقوف عليه مع أن الغرض بذلك لا يتم إلا بظهوره ، قوله سادساً : ما الدليل على أنه ما وجد التمني ، قلنا من وجوه ، أحدها : أنه لو حصل ذلك لنقل نقلاً متواتراً لأنه أمر عظيم فإن بتقدير عدمه يثبت القول بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وبتقدير حصول هذا التمني يبطل القول بنبوته وما كان كذلك كان من الوقائع العظيمة فوجب أن ينقل نقلاً متواتراً ، ولما لم ينقل علمنا أنه لم يوجد ، وثانيها : أنه عليه الصلاة والسلام مع تقدمه في الرأي والحزم وحسن النظر في العاقبة والوصول إلى المنصب الذي وصل إليه في الدنيا والدين والوصول إلى الرياسة العظيمة التي انقاد لها المخالف قهراً والموافق طوعاً لا يجوز وهو غير واثق من جهة ربه بالوحي النازل عليه أن يتحداهم بأمر لا يأمن عاقبة الحال فيه ولا يأمن من خصمه أن يقهره بالدليل والحجة لأن العاقل الذي لم يجرب الأمور لا يكاد يرضى بذلك فكيف الحال في أعقل العقلاء فيثبت أنه عليه الصلاة والسلام ما أقدم على تحرير هذه الأدلة إلا وقد أوحى الله تعالى إليه بأنهم لا يتمنون ، وثالثها : ما روى أنه عليه الصلاة والسلام قال « لو أن اليهود تمنوا الموت لمساتوا ورأوا مقادهم من النار ولو خرج الذين يباهلون لرجعوا لا يجردون أهلاً ولا مالا » وقال ابن عباس : لو تمنوا الموت لشرقوا به ولمساتوا ، وبالجملة فالأخبار الواردة في أنهم ما تمنوا بلغت مبلغ التواتر فحصلت الحجة ، فهذا آخر الكلام في تقرير هذا الاستدلال ، ولنرجع إلى التفسير .

أما قوله تعالى ( قل إن كانت لكم الدار الآخرة ) فالمراد الجنة لأنها هي المطلوبة من دار الآخرة دون النار لأنهم كانوا يزعمون أن لهم الجنة .

وأما قوله تعالى ( عند الله ) فليس المراد المكان بل المنزل ولا بعد أيضاً في حمله على المكان فعمل اليهود كانوا مشبهة فاعتقدوا العندية المكانية فأبطل الله كل ذلك بالدلالة التي ذكرها .  
وأما قوله تعالى ( خالصة ) فنصب على الحال من الدار الآخرة أي سالمة لكم خاصة بكم ليس لأحد سواكم فيها حق ، يعني إن صح قولكم لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى (الناس) للجنس وقيل للعهد وهم المسلمون والجنس أولى لقوله إلا من كان هوداً أو نصارى ولأنه لم يوجد ههنا معهود .  
وأما قوله ( من دون الناس ) فالمراد به سوى لا معنى المكان كما يقول القائل لمن وهب منه ملكاً : هذا لك من دون الناس .

وأما قوله تعالى ( فتمنوا الموت إن كنتم صادقين ) ففيه مسألتان :

( المسألة الأولى ) هذا أمر معلق على شرط مفقود وهو كونهم صادقين فلا يكون الأمر موجوداً والغرض منه التحدى وإظهار كذبهم في دعواهم .

( المسألة الثانية ) في هذا التمني قولان ، أحدهما : قول ابن عباس إنهم يتحدوا بأن يدعو الفريقان بالموت على أي فريق كان أ كذب . والثاني أن يقولوا ليتنا نموت وهذا الثاني أولى لأنه أقرب إلى موافقة اللفظ .

وَلتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَمَنِ الَّذِينَ أُشْرِكُوا بِوُدِّ أَحَدِهِمْ لَوْ  
يَعْمُرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمَزْحُوحٍ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يَعْمَرَ وَاللَّهُ بِصِيرٍ بِمَا  
يَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾

أما قوله تعالى (ولن يتمنوه) فمخبر قاطع عن أن ذلك لا يقع في المستقبل وهذا إخبار عن الغيب لأن مع توفر الدواعي على تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم وسهولة الإتيان بهذه الكلمة أخبر بأنهم لا يأتون بذلك فهذا إخبار جازم عن أمر قامت الامارات على ضده فلا يمكن الوصول اليه إلا بالوحي .  
وأما قوله تعالى (أبدأ) فهو غيب آخر لأنه أخبر أن ذلك لا يوجد ولا في شيء من الأزمنة الآتية في المستقبل ولا شك أن الإخبار عن عدمه بالنسبة إلى عموم الأوقات فهما غيبان .

وأما قوله تعالى (بما قدمت أيديهم) فيبان للعلة التي لها لا يتمنون [الموت] لأنهم إذا علموا سوء طريقتهم وكثرة ذنوبهم دعاهم ذلك إلى أن لا يتمنوا الموت .

وأما قوله تعالى (والله عليم بالظالمين) فهو كالزجر والتهديد لأنه إذا كان عالماً بالسر والنجوى ولم يمكن إخفاء شيء عنه صار تصور المكلف لذلك من أعظم الصواب ، عن المعاصي ، وإنما ذكر الظالمين لأن كل كافر ظالم وليس كل ظالم كافراً فلما كان ذلك أعم كان أولى بالذكر فإن قيل إنه تعالى قال ههنا (ولن يتمنوه أبدا) وقال في سورة الجمعة (ولا يتمنوه أبدا) فلم ذكر ههنا «لن» وفي سورة الجمعة «لا» قلنا إنهم في هذه السورة ادعوا أن الدار الآخرة خالصة لهم من دون الناس وادعوا في سورة الجمعة أنهم أولياء الله من دون الناس والله تعالى أبطل هذين الأمرين بأنه لو كان كذلك لوجب أن يتمنوا الموت والدعوى الأولى أعظم من الثانية إذ السعادة القصوى هي الحصول في دار الثواب ، وأما مرتبة الولاية فهي وإن كانت شريفة إلا أنها إنما تراد ليتوسل بها إلى الجنة فلما كانت الدعوى الأولى أعظم لا جرم بين تعالى فساد قولهم بلفظ «لن» لأنه أقوى الألفاظ النافية . ولما كانت الدعوى الثانية ليست في غاية العظمة لا جرم اكتفى في إبطالها بلفظ «لا» لأنه ليس في نهاية القوة في إفادة معنى النفي والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ ولتجدنهم أحرص الناس على حياة ومن الذين أشركوا يود أحدهم لو يعمر ألف سنة وما هو بمزحزحه من العذاب أن يعمر والله بصير بما يعملون ﴾

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أخبر عنهم في الآية المتقدمة أنهم لا يتمنون الموت أخبر في هذه الآية أنهم في غاية الحرص على الحياة لأن ههنا قسماً ثالثاً وهو أن يكون الإنسان بحيث لا يتمنى الموت ولا يتمنى الحياة فقال (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة) .

أما قوله تعالى ( ولتجدنهم ) فهو من وجد بمعنى علم المتمدن إلى المعقولين في قوله : وجدت زيدا ذا حفاظ ، ومفعولاه « هم » و « أحرص » وإنما قال ( على حياة ) بالتنكير لأنه حياة مخصوصة وهي الحياة المتطاولة ولذلك كانت القراءة بها أوقع من قراءة أبي « على الحياة » أما الواو في قوله ( ومن الذين أشركوا ) ففيه [ ثلاثة أقوال ] :

( أحدها ) أنها أو عطف والمعنى أن اليهود أحرص الناس على حياة وأحرص من الذين أشركوا كقولك : هو أسقى الناس ومن حاتم . هذا قول الفراء والأصم . فان قيل ألم يدخل الذين أشركوا تحت الناس ؟ قلنا بلى ولكنهم أفردوا بالذكر لأن حرصهم شديد وفيه توبيخ عظيم لأن الذين أشركوا لا يؤمنون بالمعاد وما يعرفون إلا الحياة الدنيا فحرصهم عليها لا يستبعد لانتها جنتهم فإذا زاد عليهم في الحرص من له كتاب وهو مقر بالجزاء كان حقيقاً بأعظم التريخ . فان قيل ولم زاد حرصهم على حرص المشركين ؟ قلنا لأنهم علموا أنهم صاثرون إلى النار لا محالة والمشركون لا يعلمون ذلك .

( القول الثاني ) أن هذه الواو أو استئناف وقد تم الكلام عند قوله « على حياة » [ و ] تقديره ومن الذين أشركوا أناس يود أحدهم على حذف الموصوف كقوله ( وما منا إلا له مقام معلوم )

( القول الثالث ) أن فيه تقديماً وتأخيراً وتقديره : ولتجدنهم وطائفة من الذين أشركوا أحرص الناس على حياة ، ثم فسر هذه المحبة بقوله ( يود أحدهم لو يعمر ألف سنة ) وهو قول أبي مسلم ، والقول الأول أولى لأنه إذا كانت القصة في شأن اليهود خاصة فالأليق بالظاهر أن يكون المراد : ولتجدن اليهود أحرص على الحياة من سائر الناس ومن الذين أشركوا ليكون ذلك أبلغ في إبطال دعواهم وفي إظهار كذبهم في قولهم : إن الدار الآخرة لنا لا لغيرنا والله أعلم .

( المسألة الثانية ) اختلفوا في المراد بقوله تعالى ( ومن الذين أشركوا ) على ثلاثة أقوال قيل المجوس لأنهم كانوا يقولون للمسكهم : عش ألف نيزوز وألف مهرجان ، وعن ابن عباس هو قول الأعاجم : زى هزارسال ، وقيل المراد مشركوا العرب وقيل كل مشرك لا يؤمن بالمعاد ، لأننا بينا أن حرص هؤلاء على الدنيا ينبغي أن يكون أكثر وليس المراد من ذكر ألف سنة قول الأعاجم عش ألف سنة ، بل المراد به التكثير وهو معروف في كلام العرب .

أما قوله تعالى ( يود أحدهم لو يعمر ألف سنة ) فالمراد أنه تعالى بين بعدهم عن تمنى الموت من حيث إنهم يتمنون هذا البقاء ويحرصون عليه هذا الحرص الشديد ، ومن هذا حاله كيف يتصور منه تمنى الموت ؟

أما قوله تعالى ( وما هو بمرحزحه من العذاب أن يعمر ) ففيه مسألتان :

( المسألة الأولى ) في أن قوله ( وما هو ) كناية عما إذا ؟ فيه ثلاثة أقوال ، أحدها : أنه كناية عن « أحدهم » الذي جرى ذكره أي وما أحدهم بمن يزحزحه من النار تعميره ، وثانها : أنه ضمير لمسالد عليه « يعمر » من مصدره ( أن يعمر ) بدل منه ، وثالثها : أن يكون مبهماً ( أن يعمر ) موضحة .

قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٩٧﴾ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ ﴿٩٨﴾

(المسألة الثانية) الزحزحة التباعد والإنحاء ، قال القاضى والمراد أنه لا يؤثر في إزالة العذاب أقل تأثير ولو قال تعالى : وما هو بمبعده وبمنجيه لم يدل على قلة التأثير كدلالة هذا القول .  
وأما قوله تعالى ( والله بصير بما يعملون ) فاعلم أن البصر تدبراده العلم يقال إن فلان بصراً بهذا الأمر ، أى معرفة ، وقد يراد به أنه على صفة لو وجدت المبصرات لأبصرها وكلا الوصفين يصحان عليه سبحانه إلا أن من قال : إن في الأعمال مالا يصح أن يرى حمل هذا البصر على العلم لا محالة والله أعلم .

قوله تعالى ( قل من كان عدواً لجبريل فإنه نزل على قلبك بإذن الله مصدقاً لما بين يديه وهدى وبشرى للمؤمنين ، من كان عدواً لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكايل فإن الله عدو للكافرين )  
اعلم أن هذا النوع أيضاً من أنواع قبائح اليهود ومنكرات أقوالهم وأفعالهم وفيه مسائل :  
(المسألة الأولى) أن قوله تعالى ( قل من كان عدواً لجبريل ) لا بد له من سبب وأمر قد ظهر من اليهود حتى يأمره تعالى بأن يخاطبهم بذلك لأنه يجرى مجرى المحاجة ، فإذا لم يثبت منهم في ذلك أمر لا يجوز أن يأمره الله تعالى بذلك والمفسرون ذكروا أموراً ، أحدها : أنه عليه الصلاة والسلام لما قدم المدينة أتاه عبد الله بن صوريا فقال يا محمد كيف نومك ، فقد أخبرنا عن نوم النبي الذي يحيى في آخر الزمان ؟ فقال عليه السلام « تنام عيناى ولا ينام قلبي » قال صدقت يا محمد فأخبرني عن الولد أمن الرجل يكون أم من المرأة ؟ فقال أما العظام والعصب والعروق فمن الرجل وأما اللحم والدم والظفر والشعر فمن المرأة فقال صدقت ، فما بال الرجل يشبه أعمامه دون أخواله أو يشبه أخواله دون أعمامه ؟ فقال أيهما غلب ماؤه صاحبه كان الشبه له ، قال صدقت فقال أخبرني أى الطعام حرم إسرائيل على نفسه وفي التوراة أن النبي الأسمى يخبر عنه ؟ فقال عليه السلام « أنشدكم بالله الذى أنزل التوراة على موسى هل تعلمون أن إسرائيل مرض مرضاً شديداً فطال سقمه فنذر لله نذراً لئن عافاه الله من سقمه ليحرم من على نفسه أحب الطعام والشراب وهو لحمان الإبل والباها ؟ فقالوا نعم . فقال له بقيت خصلة واحدة إن قلتها آمنت بك ، أى ملك يأتيك مما تقول عن الله ؟ قال جبريل ، قال إن ذلك عدونا ينزل بالقتال والشدة ، ورسولنا ميكايل يأتي بالبشر والرخاء فلو كان هو الذى يأتيك آمنا بك ، فقال عمرو ما مبدأ هذه العداوة ؟ فقال ابن صوريا

مبدأ هذه العداوة أن الله تعالى أنزل على نبينا أن بيت المقدس سيخرب في زمان رجل يقال له بختنصر ووصفه لنا فطلبناه فلما وجدناه بعثنا لقتله رجالاتنا فدفع عنه جبريل وقال إن سلطكم الله على قتله فهذا ليس هو ذلك الذي أخبر الله عنه أنه سيخرب بيت المقدس فلا فائدة في قتله ، ثم إنه كبر وقوى وملك وغزانا وخرب بيت المقدس وقتلنا ، فلذلك نتخذة عدواً ، وأما ميكائيل فإنه عدو جبريل فقال عمر : فإني أشهد أن من كان عدواً لجبريل فهو عدو ميكائيل وهما عدوان لمن عاداهما فأنكر ذلك على عمر فأنزل الله تعالى هاتين الآيتين . وثانيتها : روى أنه كان لعمرارض بأعلى المدينة وكان عمره على مدراس اليهود وكان يجلس إليهم ويسمع كلامهم فقالوا يا عمر قد أجبناك وإنا لنطمع فيك فقال والله ما أجيئكم لحبكم ولا أسألكم لاني شاك في ديني وإنما أدخل عليكم لأزداد بصيرة في أمر محمد صلى الله عليه وسلم وأرى آثاره في كتابكم ثم سأله عن جبريل فقالوا ذلك عدونا يطلع محمد على أسرارنا وهو صاحب كل خسف وعذاب وإن ميكائيل يحيى بالخصب والسلم فقال لهم وما منزلتهما من الله ؟ قالوا أقرب منزلة ، جبريل عن يمينه وميكائيل عن يساره وميكائيل عدو لجبريل فقال عمر : لئن كان كما تقولون فإنا بعدوين ولأنتم أكفر من الحمر ، ومن كان عدواً لأحدهما كان عدواً للآخر ومن كان عدواً لهما كان عدواً لله ، ثم رجع عمر فوجد جبريل عليه السلام قد سبقه بالوحى فقال النبي صلى الله عليه وسلم « لقد وافقك ربك يا عمر » قال عمر لقد رأيتني في دين بعد ذلك أصلب من الحجر ، وثالثها : قال مقاتل زعمت اليهود أن جبريل عليه السلام عدونا ، أمر أن يجعل النبوة فينا فجعلها في غيرنا فأنزل الله هذه الآيات .

واعلم أن الأقرب أن يكون سبب عداوتهم له أنه كان ينزل القرآن على محمد عليه السلام لأن قوله ( من كان عدواً لجبريل فإنه نزله على قلبك بإذن الله ) مشعر بأن هذا التنزيل لا ينبغي أن يكون سبباً للعداوة لأنه إنما فعل ذلك بأمر الله فلا ينبغي أن يكون سبباً للعداوة وتقرير هذا من وجوه ، أولها : أن الذي نزله جبريل من القرآن بشارة المطيعين والثواب وإنذار العصاة بالعقاب والأمر بالمحاربة والمقاتلة لما لم يكن ذلك باختياره بل بأمر الله الذي يعترفون أنه لا يحصى عن أمره ولا سبيل إلى مخالفته فعداوة من هذا سبيله توجب عداوة الله وعداوة الله كفر ، فيلزم أن عداوة من هذا سبيله كفر ، وثانيتها : أن الله تعالى لو أمر ميكائيل بإزالة مثل هذا الكتاب فيما أن يقال إنه كان يتمرد أو يأتي عن قبول أمر الله وذلك غير لائق بالملائكة المعصومين أو كان يقبله ويأتي به على وفق أمر الله فيخينئذ يتوجه على ميكائيل ما ذكره على جبريل عليهم السلام فما الوجه في تخصيص جبريل بالعداوة ؟ وثالثها : أن إنزال القرآن على محمد كما شق على اليهود فإنزال التوراة على موسى شق على قوم آخرين ، فإن اقتضت نفرة بعض الناس لإنزال القرآن قبحه فلتقتض نفرة أولئك المتقدمين لإنزال التوراة على موسى عليه السلام قبحه ومعلوم أن كل ذلك باطل ثبتت هذه الوجوه فساد ما قالوه .

( المسألة الثانية ) من الناس من استبعد أن يقول قوم من اليهود : إن جبريل عدوم قالوا لانا نرى اليهود في زماننا هذا مطبقين على إنكار ذلك مصرين على أن أحداً من سلفهم لم يقل بذلك ، وأعلم أن هذا باطل لأن حكاية الله أصدق ، ولأن جهلهم كان شديداً وهم الذين قالوا ( اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة ) .

( المسألة الثالثة ) قرأ ابن كثير « جبريل » بفتح الجيم وكسر الراء من غير همز ، وقرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم بفتح الجيم والراء مهموزاً والباقون بكسر الجيم والراء غير مهموز بوزن قنديل وفيه سبع لغات ثلاث منها ذكرناها ، وجبرائيل على وزن جبراعل وجبرائيل على وزن جبراعيل وجبرائيل على وزن جبراعل وجبرين بالنون ومنع الصرف للتعريف والمعجمة ( المسألة الرابعة ) قال بعضهم : جبريل معناه عبدالله ، ف« جبر » عبد « وايل » الله ، وميكائيل عبد الله وهو قول ابن عباس وجماعة من أهل العلم ، قال أبو علي السوسى : هذا لا يصح لوجهين : أحدهما : أنه لا يعرف من أسماء الله « ايل » . والثاني : أنه لو كان كذلك لكان آخر الاسم مجروراً (١) أما قوله تعالى ( فإنه نزل على قلبك ) ففيه سؤالات :

( السؤال الأول ) الهاء في قوله تعالى « فانه » وفي قوله « نزل » إلى ماذا يعود ؟ الجواب فيه قولان ، أحدهما أن الهاء الأولى تعود على جبريل والثانية على القرآن وإن لم يجرله ذكر لأنه كالمعلوم كقوله ( ماترك على ظهرها من دابة ) يبنى على الأرض وهذا قول ابن عباس وأكثر أهل العلم ، أى إن كانت عداوتهم لأن جبريل ينزل القرآن فأنما ينزله بإذن الله قال صاحب الكشاف إضمار مالم يسبق ذكره فيه فخامة لشأن صاحبه حيث يحمل لفرط شهرته كأنه يدل على نفسه ويكتفى عن اسمه الصريح بذكر شىء من صفاته ، وثانيهما : المعنى فان الله نزل جبريل عليه السلام لأنه نزل نفسه . ( السؤال الثاني ) القرآن إنما نزل على محمد صلى الله عليه وسلم فما السبب في قوله نزل على قلبك ؟ الجواب : هذه المسألة ذكرناها في سورة الشعراء في قوله ( نزل به الروح الأمين ، على قلبك ) وأكثر الأمة على أنه أنزل القرآن عليه لا على قلبه إلا أنه خص القلب بالذكر لأجل أن الذى نزل به ثبت في قلبه حفظاً حتى أداه إلى أمته فلما كان سبب تمسكه من الأداء ثباته في قلبه حفظاً جاز أن يقال نزل على قلبك وإن كان في الحقيقة نزل عليه لا على قلبه .

( السؤال الثالث ) كان حق الكلام أن يقال على قلبي ، والجواب : جاءت على حكاية كلام الله كما تكلم به كأنه قيل : قل ما تكلمت به من قولى ، من كان عدواً لجبريل فإنه نزل على قلبك .

( السؤال الرابع ) كيف استقام قوله ( فإنه نزل ) جزاء للشرط ؟ والجواب فيه وجهان : الأول : أنه سبحانه وتعالى بين أن هذه العداوة فاسدة لأنه ما أتى إلا أنه أمر بإنزال كتاب فيه الهداية والبشارة فأنزله ، فهو من حيث إنه مأمور وجب أن يكون معذوراً ، ومن حيث إنه أتى

(١) كلام السوسى إنما يتأتى لو كان « جبر » و« ايل » مرئيتين ولكنهما عبرانيتان . والإضافة في اللغة « برانية » لا توجب كسر الاسم باعتباره معانفاً إليه .



بالمهابة والبشارة يجب أن يكون مشكوراً فكيف تليق به العداوة ، والثاني : أنه تعالى بين أن اليهود إن كانوا يعادونه فيحق لهم ذلك ، لأنه نزل عليك الكتاب برهاناً على نبوتك ، ومصداقاً لصدقك وهم يكرهون ذلك فكيف لا يبغضون من أكد عليهم الأمر الذي يكرهونه .

أما قوله تعالى ( ياذن الله ) فالأظهر بأمر الله وهو أولى من تفسيره بالعلم لوجوه ( أولها ) أن الإذن حقيقة في الأمر مجاز في العلم واللفظ واجب الحمل على حقيقته ما أمكن ( وثانيها ) أن إزاله كان من الواجبات والوجوب مستفاد من الأمر لا من العلم ( وثالثها ) أن ذلك الإنزال إذا كان عن أمر لازم كان أوكد في الحجة .

أما قوله تعالى ( مصداقاً لما بين يديه ) فمحمول على ما أجمع عليه أكثر المفسرين من أن المراد ما قبله من كتب الأنبياء ولا معنى لتخصيص كتاب دون كتاب ومنهم من خصه بالتوراة وزعم أنه أشار إلى أن القرآن يوافق التوراة في الدلالة على نبوة محمد ﷺ . فان قيل أليس أن شرائع القرآن مخالفة لشرائع سائر الكتب فلم صار بأن يكون مصداقاً لها لكونها مترافقة في الدلالة على التوحيد ونبوة محمد أولى بأن يكون غير مصدق لها ؟ قلنا الشرائع التي تشتمل عليها سائر الكتب كانت مقدرة بتلك الأوقات ومنتهية في هذا الوقت بناء على أن النسخ بيان انتهاء مدة العبادة ، وحينئذ لا يكون بين القرآن وبين سائر الكتب اختلاف في الشرائع .

أما قوله تعالى ( وهدى ) فالمراد به أن القرآن مشتمل على أمرين ( أحدهما ) بيان ما وقع التكليف به من أعمال القلوب وأعمال الجوارح وهو من هذا الوجه هدى ( وثانيهما ) بيان أن الآتي بتلك الأعمال كيف يكون ثوابه وهو من هذا الوجه بشرى ، ولما كان الأول مقدماً على الثاني في الوجود لا جرم قدم الله لفظ الهدى على لفظ البشرى ، فان قيل ولم خص كونه هدى وبشرى بالمؤمنين مع أنه كذلك بالنسبة إلى الكل ؟ الجواب من وجهين ، الأول : أنه تعالى إنما خصهم بذلك ، لأنهم هم الذين اهتموا بالكتاب ، فهو كقوله تعالى ( هدى للمتقين ) والثاني : أنه لا يكون بشرى إلا للمؤمنين ، وذلك لأن البشرى عبارة عن الخير الدال على حصول الخير العظيم وهذا لا يحصل إلا في حق المؤمنين ، فلهذا خصهم الله به .

أما الآية الثانية وهي قوله تعالى ( من كان عدواً لله وملائكته ) فاعلم أنه تعالى لما بين في الآية الأولى ( من كان عدواً لجبريل ) لاجل أنه نزل القرآن على قلب محمد ، وجب أن يكون عدواً لله تعالى ، بين في هذه الآية أن من كان عدواً لله كان عدواً له ، فبين أن في مقابلة عداوتهم ما يعظم ضرر الله عليهم وهو عداوة الله لهم لأن عداوتهم لا تؤثر ولا تنفع ولا تضر ، وعدواته تعالى تؤدي إلى العذاب الدائم الأليم الذي لا ضرر أعظم منه ، وههنا سوالات :

( السؤال الأول ) كيف يجوز أن يكونوا أعداء الله ومن حق العداوة الإضرار بالعدو وذلك محال على الله تعالى ؟ والجواب : أن معنى العداوة على الحقيقة لا يصح إلا فيما لأن العدو

للغير هو الذي يريد إزال المضاربه ، وذلك محال على الله تعالى بل المراد منه أحد وجهين ، إما أن يعادوا أولياء الله فيكون ذلك عداوة لله كقوله ( إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ) وكقوله ( إن الذين يؤذون الله ورسوله ) لأن المراد بالآيتين أولياء الله دونه لاستحالة المحاربة والأذية عليه وإما أن يراد بذلك كراهتهم القيام بطاعته وعبادته وبعدمهم عن التمسك بذلك فلما كان العدو لا يكاد يوافق عدوه أو ينقاد له شبه طريقته في هذا الوجه بالعداوة ، فأما عدواتهم لجبريل والرسول فصحيحة لأن الإضرار جائز عليهم لكن عدواتهم لا تؤثر فيهم لعجزهم عن الأمور المؤثرة فيهم ، وعداوتهم مؤثرة في اليهود لأنها في العاجل تقتضى الذلة والمسكنة ، وفي الأجل تقتضى العذاب الدائم .

( السؤال الثاني ) لما ذكر الملائكة فلم أعاد ذكر جبريل وميكائيل مع اندراجهما في الملائكة ؟ الجواب لوجهين ، الأول : أفردهما بالذكر لفضلهما كأنهما لكامل فضلهما صاروا جنساً آخر سوى جنس الملائكة ، الثاني : أن الذي جرى بين الرسول واليهود هو ذكرهما والآية إنما نزلت بسببهما ، فلا جرم نص على اسميهما ، واعلم أن هذا يقتضى كونهما أشرف من جميع الملائكة وإلا لم يصح هذا التأويل ، وإذا ثبت هذا فنقول : يجب أن يكون جبريل عليه السلام أفضل من ميكائيل لوجوه ، أحدها : أنه تعالى قدم جبريل عليه السلام في الذكر ، وتقديم المفضل على الفاضل في الذكر مستقيم عرفاً فوجب أن يكون مستقيماً شرعاً لقوله عليه السلام « مارآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » وثانيها : أن جبريل عليه السلام ينزل بالقرآن والوحي والعلم وهو مادة بقاء الأرواح ، وميكائيل ينزل بالخصب والأمطار وهي مادة بقاء الأبدان ، ولما كان العلم أشرف من الأغذية وجب أن يكون جبريل أفضل من ميكائيل ، وثالثها : قوله تعالى في صفة جبريل ( مطاع ثم أمين ) ذكره بوصف المطاع على الإطلاق ، وظاهره يقتضى كونه مطاعاً بالنسبة إلى ميكائيل فوجب أن يكون أفضل منه .

( المسألة الثانية ) قرأ أبو عمرو وحفص عن عاصم ميكال بوزن فطار ، ونافع ميكايل مختلصة ليس بعد الهمزة ياء على وزن ميكايل ، وقرأ الباقر ميكايل على وزن ميكايل ، وفيه لغة أخرى ميكايل على وزن ميكايل ، وميكائيل كميكايل . قال ابن جنى : العرب إذا نطقوا بالأجعمي خلطت فيه .

( المسألة الثالثة ) الواو في جبريل وميكايل قيل واو العطف ، وقيل بمعنى أو يعنى من كان عدواً لأحد من هؤلاء فإن الله عدو لجميع الكافرين .

( المسألة الرابعة ) ( عدو للكافرين ) أراد عدو لهم إلا أنه جاء بالظاهر ليدل على أن الله تعالى إنما عاداهم لكفرهم وأن عداوة الملائكة كفر .

وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ ﴿٩٩﴾

قوله تعالى ﴿ولقد أنزلنا إليك آيات بينات وما يكفر بها إلا الفاسقون﴾  
اعلم أن هذا نوع آخر من قبائحهم وفضائحهم قال ابن عباس : إن اليهود كانوا يستفتحون  
على الأوس والخزرج برسول الله صلى الله عليه وسلم قبل مبعثه فلما بعث من العرب كفروا  
به وجحدوا ما كانوا يقولون فيه فقال لهم معاذ بن جبل يامعشر اليهود انقوا الله وأسلموا فقد  
كنتم تستفتحون علينا بحمد ونحن أهل الشرك وتخبروننا أنه مبعوث وتصفون لنا صفته ، فقال  
بعضهم ما جاءنا بشيء من البينات وما هو بالذي كنا نذكر لكم فأنزل الله تعالى هذه الآية وههنا مسائل :  
﴿المسألة الأولى﴾ الأظهر أن المراد من الآيات البينات آيات القرآن الذي لا يأتي بمثله الجن  
والإنس ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً ، وقال بعضهم لا يمتنع أن يكون المراد من الآيات  
البينات القرآن مع سائر الدلائل نحو امتناعهم من المباحة ومن تمنى الموت وسائر المدجزات نحو  
إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ونبوع الماء من بين أصابعه وانشقاق القمر . قال  
القاضي : الأولى تخصيص ذلك بالقرآن لأن الآيات إذا قرنت إلى التنزيل كانت أخص بالقرآن  
والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ الوجه في تسمية القرآن بالآيات وجوه ، أحدها : أن الآية هي الدالة  
وإذا كانت أبعاد القرآن دالة بفساحتها على صدق المدعى كانت آيات ، وثانيها : أن منها ما يدل  
على الإخبار عن الغيوب فهي دالة على تلك الغيوب ، وثالثها : أنها دالة على دلائل التوحيد  
والنبوة والشرائع فهي آيات من هذه الجهة ، فإن قيل : الدليل لا يكون إلا بيناً فما معنى وصف  
الآيات بكونها بينة ، وليس لأحد أن يقول المراد كون بعضها أبين من بعض لأن هذا إنما يصح  
لو أمكن في العلوم أن يكون بعضها أقوى من بعض وذلك محال ، وذلك لأن العالم بالشيء إما أن  
يحصل معه تجويز نقیض ما اعتقده أو لا يحصل ، فإن حصل معه ذلك التجويز لم يكن ذلك الاعتقاد  
علماً وإن لم يحصل استحال أن يكون شيء آخر آكد منه . فلنا : التفاوت لا يقع في نفس العلم بل  
في طريقه : فإن العلوم تنقسم إلى ما يكون طريق تحصيله والدليل الدال عليه أكثر مقدمات  
فيكون الوصول إليه أصعب ، وإلى ما يكون أقل مقدمات فيكون الوصول إليه أقرب ، وهذا  
هو الآية البينة .

﴿المسألة الثالثة﴾ الإنزال عبارة عن تحريك الشيء من الأعلى إلى الأسفل وذلك لا يتحقق  
إلا في الجسمي فهو على هذا الكلام محال لكن جبريل لما نزل من الأعلى إلى الأسفل وأخبر به  
سمى ذلك إنزالاً .

أما قوله ( وما يكفر بها إلا الفاسقون ) ففيه مسائل :

أَوْكَلْنَا عَاهِدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠٠﴾

(المسألة الأولى) الكفر بها من وجهين (أحدهما) جهودها مع العلم بصحتها (والثاني) جهودها مع الجهل وترك النظر فيها والإعراض عن دلائلها وليس في الظاهر تخصيص فيدخل الكل فيه .

(المسألة الثانية) الفسق في اللغة خروج الإنسان عما حد له قال الله تعالى (إلا إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه) وتقول العرب للنزاة إذا خرجت من الرطبة عند سقوطها فسقت النواة، وقد يقرب من معناه الفجور لأنه مأخوذ من فجر السد الذي يمنع الماء من أن يصير إلى الموضع الذي يفسد [إذا صار إليه] فثبه تعدى الإنسان ما حد له إلى الفساد بالذي فجر السد حتى صار إلى حيث يفسد . فإن قيل أليس إن صاحب الصغيرة تجاوز أمر الله ولا يوصف بالفسق والفجور؟ قلنا إنه إنما يسمى بهما كل أمر يعظم من الباب الذي ذكرنا لأن من فتح من النهر نقباً يسيراً لا يوصف بأنه فجر ذلك النهر وكذلك الفسق إنما يقال إذا عظم التمدي . إذا ثبت هذا فنقول في قوله (إلا الفاسقون) وجهان (أحدهما) أن كل كافر فاسق ولا ينعكس فكان ذكر الفاسق يأتي على الكافر وغيره فكان أولى (الثاني) أن يكون المراد ما يكفر بها إلا الكافر المتجاوز عن كل حد في كفره والمعنى أن هذه الآيات لما كانت بينة ظاهرة لم يكفر بها إلا الكافر الذي يبلغ في الكفر إلى الهابة الفسوى وتجاوز عن كل حد مستحسن في العقل والشرع .

قوله تعالى (أوكلنا عاهدوا عهداً نبذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ)

اعلم أن هذا نوع آخر من قبائحهم ، وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قوله (أوكلنا عاهدوا عهداً) واو عطف دخلت عليه همزة الاستفهام وقيل الواو زائدة وليس بصحيح لأنه مع صحة معناه لا يجوز أن يحكم بالزيادة .

(المسألة الثانية) قال صاحب الكشاف : الواو للعطف على محذوف معناه : أكفروا بالآيات والبينات وكلما عاهدوا ، وقرأ أبو السماك بسكون الواو على أن الفاسقون بمعنى الذين فسقوا فكانه قيل وما يكفر بها إلا الذين فسقوا أو نقضوا عهد الله مراراً كثيرة وقرئ . عاهدوا وعهدوا .

(المسألة الثالثة) المقصود من هذا الاستفهام ، الإنكار وإعظام ما يقدمون عليه لأن مثل ذلك إذا قيل بهذا اللفظ كان أبلغ في التذكير والتبكيك ودل بقوله (أوكلنا عاهدوا) على عهد بعد عهد نقضوه ونبذوه بل يدل على أن ذلك كالعادة فيهم فكانه تعالى أراد تسلية الرسول عند كفرهم بما أنزل عليه من الآيات بأن ذلك ليس يبدع منهم ، بل هو سجيتهم وعادتهم وعادة سلفهم على ما بينه في الآيات المتقدمة من نقضهم العهود والمواثيق حالاً بعد حال لأن من يعتاد

وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ  
 أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَانَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٠١﴾

منه هذه الطريقة لا يصعب على النفس مخالفتها كصعوبة من لم يجز عاداته بذلك .

(المسألة الرابعة) في العهد وجوه ، أحدها : أن الله تعالى لما أظهر الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وعلى صحة شرعه كان ذلك كالعهد منه سبحانه وقبولهم لتلك الدلائل كالمعاهدة منهم لله سبحانه وتعالى ، وثانيها : أن العهد هو الذي كانوا يقولون قبل مبعثه عليه السلام لئن خرج النبي لئؤمنن به ولنخرجن المشركين من ديارهم ، وثالثها : أنهم كانوا يعاهدون الله كثيراً وينقضونه ، ورابعها : أن اليهود كانوا قد عاهدوه على أن لا يعينوا عليه أحد من الكافرين فنقضوا ذلك وأعانوا عليه قريشاً يوم الخندق ، قال القاضي : إن صححت هذه الرواية لم يمتنع دخوله تحت الآية لكن لا يجوز قصر الآية عليه بل الأقرب أن يكون المراد ماله تعلق بما تقدم ذكره من كفرهم بآيات الله ، وإذا كان كذلك فحمله على نقض العهد فيما تضمنته الكتب المتقدمة والدلائل العقلية من صحة القول ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم أقوى .

(المسألة الخامسة) إنما قال ( نبذ فريق ) لأن في جملة من عاهد من آمن أو يجوز أن يؤمن فلما لم يكن ذلك صفة جميعهم خص الفريق بالذكر ، ثم لما كان يجوز أن يظن أن ذلك الفريق هم الأقولون بين أنهم الأكثرون فقال ( بل أكثرهم لا يؤمنون ) وفيه قولان ، الأول : أكثر أولئك الفساق لا يصدقون بك أبداً لحسدتهم وبغيتهم ، والثاني : لا يؤمنون أى لا يصدقون بكتابتهم لأنهم كانوا في قومهم كالمناقضين مع الرسول يظهرون لهم الإيمان بكتابتهم ورسولهم ثم لا يعملون بموجبه ومقتضاه .

قوله تعالى ( ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون ) .

اعلم أن معنى كون الرسول مصدقاً لما معهم هو أنه كان معترفاً بنبوة موسى عليه السلام وبصحة التوراة أو مصدقاً لما معهم من حيث إن التوراة بشرت بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم فإذا أتى محمد كان مجرد بحجته مصدقاً للتوراة .

أما قوله تعالى ( نبذ فريق ) فهو مثل لتركهم وإعراضهم عنه بمثل ما يرى به وراء الظهر استغناء عنه وقلة التفات إليه .

أما قوله تعالى ( من الذين أوتوا الكتاب ) ففيه قولان ، أحدهما : أن المراد من أوتى علم الكتاب من يدرسه ويحفظه ، قال هذا القائل : الدليل عليه أنه تعالى وصف هذا الفريق بالعلم

وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سَلِيمٍ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلٰكِنَّ  
الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ  
وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ  
مِنْهُمَا مَا يَفِرُقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ  
وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ  
خَلْقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴿١٠٢﴾

عند قوله تعالى (كأنهم لا يعلمون) الثاني: المراد من يدعى التمسك بالكتاب سواء علمه أو لم  
يعلمه، وهذا كوصف المسلمين بأهم من أهل القرآن لا يراد بذلك من يختص بمعرفة علومه بل  
المراد من يؤمن به ويتمسك بموجبه .

أما قوله تعالى (كتاب الله وراه ظهورهم) فقيل إنه التوراة، وقيل إنه القرآن، وهذا هو  
الأقرب لوجهين، الأول: أن النبذ لا يعقل إلا فيما تمسكوا به أولاً وأما إذا لم يلتفتوا إليه لا يقال  
إنهم نبذوه. الثاني: أنه قال (نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب) ولو كان المراد به القرآن لم  
يكن لتخصيص الفريق معنى لأن جميعهم لا يصدقون بالقرآن، فان قيل كيف يصح نبذهم التوراة  
وهم يتمسكون به؟ قلنا إذا كان يدل على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لما فيه من النعت والصفة  
وفيه وجوب الإيمان ثم عدلوا عنه كانوا نابذين للتوراة.

أما قوله تعالى (كأنهم لا يعلمون) فدلالة على أنهم نبذوه عن علم ومعرفة لأنه لا يقال ذلك  
إلا فيمن يعلم فدللت الآية من هذه الجهة على أن هذا الفريق كانوا عالمين بصحة نبوته إلا أنهم  
جحودوا ما يعلمون، وقد ثبت أن الجمع العظيم لا يصح الجحد عليهم فوجب القطع بأن أولئك  
الجاحدين كانوا في القلة بحيث تجوز المكابرة عليهم.

قوله تعالى ﴿ واتبعوا ماتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين  
كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد  
حتى يقولوا إنما نحن فتنه فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين  
به من أحد إلا بإذن الله ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم، ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة  
من خلاق ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون ﴾ .

اعلم أن هذا هو نوع آخر من قبائح أفعالهم وهو اشتغالهم بالسحر وإقبالهم عليه ودعاؤهم الناس إليه .

أما قوله تعالى ( واتبعوا ما اتلوا الشياطين على ملك سليمان ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) قوله تعالى ( واتبعوا ) حكاية عن تقدم ذكره وهم اليهود ، ثم فيه أقوال ، أحدها : أنهم اليهود الذين كانوا في زمان محمد عليه الصلاة والسلام ، وثانيها : أنهم الذين تقدموا من اليهود ، وثالثها : أنهم الذين كانوا في زمن سليمان عليه السلام من السحرة لأن أكثر اليهود ينكرون نبوة سليمان عليه السلام ويعدونه من جملة الملوك في الدنيا فالذين منهم كانوا في زمانه لا يمتنع أن يعتقدوا فيه أنه إنما وجد ذلك الملك العظيم بسبب السحر ، ورابعها : أنه يتناول الكل وهذا أولى لأنه ليس صرف اللفظ إلى البعض أولى من صرفه إلى غيره إذ لا دليل على التخصيص . قال السدي : لما جاءهم محمد عليه الصلاة والسلام عارضوه بالتوراة فخاصموه بها فانفقت التوراة والقرآن فنبذوا التوراة وأخذوا بكتاب آصف وسحر هاروت وماروت فلم يوافق القرآن فهذا قوله تعالى ( ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم ) ثم أخبر عنهم بأنهم اتبعوا كتب السحر .

( المسألة الثانية ) ذكروا في تفسير ( اتلوا ) وجوها ، أحدها : أن المراد منه التلاوة والإخبار ، وثانيها ، قال أبو مسلم ( اتلو ) أى تكذب على ملك سليمان يقال تلا عليه إذا كذب وتلا عنه إذا صدق وإذا أبهم جاز الأمران والأقرب هو الأول لأن التلاوة حقيقة في الخبر إلا أن المخبر يقال في خبره إذا كان كذبا لأنه تلا فلان وإنه قد تلا على فلان ليميز بينه وبين الصدق الذى لا يقال فيه ، روى على فلان ، بل يقال روى عن فلان وأخبر عن فلان وتلا عن فلان وذلك لا يليق إلا بالإخبار والتلاوة ولا يمتنع أن يكون الذى كانوا يخبرون به عن سليمان مما يتلى ويقرأ فيجتمع فيه كل الأوصاف .

( المسألة الثالثة ) اختلفوا في الشياطين فقيل المراد شياطين الجن وهو قول الأكثرين وقيل شياطين الانس وهو قول المتكلمين من المعتزلة وقيل هم شياطين الانس والجن معاً . أما الذين حملوه على شياطين الجن قالوا إن الشياطين كانوا يسترقون السمع ثم يضمنون إلى ماسمعوها أكاذيب يلقونها ويلقونها إلى الكهنة وقد دونوها في كتب يقرؤونها ويعلمونها الناس فثنا ذلك ذلك في زمن سليمان عليه السلام حتى قالوا إن الجن تعلم الغيب وكانوا يقولون هذا علم سليمان وما تم له ملكه إلا بهذا العلم وبه يسخر الجن والإنس والريخ التى تجرى بأمره . وأما الذين حملوه على شياطين الإنس قالوا : روى في الخبر أن سليمان عليه السلام كان قد دفن كثيراً من العلوم التى خصه الله تعالى بها تحت سرير ملكه حرصاً على أنه إن هلك الظاهر منها يبقى ذلك المدفون فلما مضت مدة على ذلك توصل قوم من المنافقين إلى أن كتبوا في خلال ذلك أشياء من السحر تناسب

تلك الأشياء من بعض الوجوه ، ثم بعد موته وإطلاع الناس على تلك الكتب أو هموا الناس أنه من عمل سليمان وأنه ما وصل إلى ما وصل إليه إلا بسبب هذه الأشياء فهذا معنى « ما تلووا الشياطين » واحتج القائلون بهذا الوجه على فساد القول الأول بأن شياطين الجن لو قدروا على تغيير كتب الأنبياء وشرائعهم بحيث يبقى ذلك التحريف محققاً فيما بين الناس لارتفع الوثوق عن جميع الشرائع ، وذلك يفضى إلى الطعن في كل الأديان . فان قيل إذا جوزتم ذلك على شياطين الإنس فلم لا يجوز مثله على شياطين الجن ؟ قلنا الفرق أن الذى يفعله الإنسان لا بد وأن يظهر من بعض الوجوه ، أما لو جوزنا هذا الافتعال من الجن وهو أن تزيد في كتب سليمان بخط مثل خط سليمان فإنه لا يظهر ذلك ويبقى مخفياً فيفضى إلى الطعن في جميع الأديان .

( المسألة الرابعة ) أما قوله ( على ملك سليمان ) فقيل في ملك سليمان ، عن ابن جريج ، وقيل على عهد ملك سليمان والأقرب أن يكون المراد واتبعوا ما تلووا الشياطين افتراء على ملك سليمان لأنهم كانوا يقرءون من كتب السحر ويقولون إن سليمان إنما وجد ذلك الملك بسبب هذا العلم فكانت تلاوتهم لتلك الكتب كافتراء على ملك سليمان .

( المسألة الخامسة ) اختلفوا في المراد بملك سليمان فقال القاضى إن ملك سليمان هو النبوة أو يدخل فيه النبوة وتحت النبوة الكتاب المنزل عليه والشريعة . وإذا صح ذلك (١) ثم أخرج القوم صحيفة فيها ضروب السحر وقد دفنوها تحت سرير ملكه ثم أخرجوها بعد موته وأوهموا أنها من جهته صار ذلك منهم تقرراً على ملكه في الحقيقة . والأصح عندي أن يقال : إن القوم لما ادعوا أن سليمان إنما وجد تلك المملكة بسبب ذلك العلم كان ذلك الادعاء كافتراء على ملك سليمان .

( المسألة السادسة ) السبب في أنهم أضافوا السحر إلى سليمان عليه السلام وجوه ( أحدها ) أنهم أضافوا السحر إلى سليمان تفخيماً لشأنه وتعظيماً لامره وترغيباً للقوم في قبول ذلك منهم ، ( وثانيها ) أن اليهود ما كانوا يقرءون بنبوة سليمان بل كانوا يقولون إنما وجد ذلك الملك بسبب السحر ( وثالثها ) أن الله تعالى لما سخر الجن لسليمان فكان يخالطهم ويستفيد منهم أسراراً عجيبة فقلب على الظنون أنه عليه الصلاة والسلام استفاد السحر منهم .

أما قوله تعالى ( وما كفر سليمان ) فهذا تزيه له عليه السلام عن الكفر ، وذلك يدل على أن القوم نسبوه إلى الكفر والسحر : قيل فيه أشياء ( أحدها ) ما روى عن بعض أجداد اليهود أنهم قالوا ألا تعجبون من محمد يزعم أن سليمان كان نبياً وما كان إلا ساحراً ، فأزل الله هذه الآية ، ( وثانيها ) أن السحرة من اليهود زعموا أنهم أخذوا السحر عن سليمان فزهد الله تعالى منه ( وثالثها ) أن قوماً زعموا أن قوام ملكه كان بالسحر فبرأه الله منه لأن كونه نبياً ينافى كونه ساحراً كافرأ ثم بين تعالى أن الذى برأه منه لاصق بغيره فقال ( ولكن الشياطين كفرُوا ) يشير

(١) في هذا الموضع سقط ظاهراً واضطراب ولم أجد في الأصول ما يكمله .



به إلى ما تقدم ذكره من اتخذ السحر كالحرفة لنفسه وينسبه إلى سليمان ، ثم بين تعالى ما به كفروا فقد كان يجوز أن يتوهم أنهم ما كفروا أولاً بالسحر فقال تعالى ( يعلون الناس السحر ) واعلم أن الكلام في السحر يقع من وجوه .

( المسألة الأولى ) في البحث عنه بحسب اللغة فنقول : ذكر أهل اللغة أنه في الأصل عبارة عما لطف وخبى سببه والسحر بالنصب هو الغذاء الخفائه ولطف مجاربه ، قال لبيد :  
ونسحر بالطعام وبالشراب

قيل فيه وجهان ( أحدهما ) أنا نعلم ونخذع كالمسحور المخدوع ( والآخر ) نغذى وأى الوجهين كان فمهناه الخفاء وقال :

فإن تسألينا فيم نحن فإننا عصفير من هذا الأنام المسحر

وهذا البيت يحتمل من المعنى ما احتمله الأول ويحتمل أيضاً أن يريد بالمسحر أنه ذو سحر والسحر هو الرثة وما تعلق بالخلقوم وهذا أيضاً يرجع إلى معنى الخفاء ومنه قول عائشة رضی الله عنها « توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم بين سحري ونحري » وقوله تعالى ( إنما أنت من المسحرين ) يعنى من المخلوقين الذى يطعم ويشرب يدل عليه قولهم ( ما أنت إلا بشر مثلنا ) ويحتمل أنه ذو سحر مثلنا ، وقال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام أنه قال للسحرة ( ما جئتم به السحر إن الله سيظلمه ) وقال ( فلما ألقوا سحروا أعين الناس واسترهبوهم ) فهذا هو معنى السحر في أصل اللغة .

( المسألة الثانية ) اعلم أن لفظ السحر في عرف الشرع مختص بكل أمر يخفى سببه ويتخيل على غير حقيقته ويجرى مجرى التمويه والخداع ، وهى أطلق ولم يقيد أفاد ذم فاعله قال تعالى ( سحروا أعين الناس ) يعنى موهوا عليهم حتى ظنوا أن حباهم وعصيمهم تسمى وقال تعالى ( يخيل إليه من سحرهم أنها تسمى ) وقد يستعمل مقيداً فيما يمدح ويحمد . روى أنه قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم الزبرقان بن بدر وعمرو بن الأهتم ، فقال لعمر بن زخرف عن الزبرقان فقال : مطاع في نأديه شديد العارضة مانع لما وراء ظهره ، فقال الزبرقان : هو والله يعلم أنى أفضل منه ، فقال عمرو : إنه زمن المروءة ضيق العطن أحرق الأب لئيم الخال يارسل الله صدقت فيهما ، أراضاني فقلت أحسن ما علمت وأسخطني فقلت أسوأ ما علمت ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن من البيان لسحراً » فسمى النبي صلى الله عليه وسلم بعض البيان سحراً لأن صاحبه بوضح الشئ المشكل ويكشف عن حقيقته بحسن بيانه وبلغ عبارته ، فإن قيل كيف يجوز أن يسمى ما بوضح الحق وينبئ عنه سحراً ؟ وهذا القائل إنما قصد إظهار الخفى لإخفاء الظاهر ولفظ السحر إنما يفيد إخفاء الظاهر ؟ قلنا إنما سماه سحراً لوجهين ، الأول : أن ذلك القدر للطفه وحسنه استمال القلوب فأشبهه السحر الذى يستميل القلوب فن هذا الوجه سمى سحراً ، لامن الوجه الذى غلظت ،

الثاني : أن المقتدر على البيان يكون قادراً على تحسين ما يكون قبيحاً وتبسيح ما يكون حسناً فذلك يشبه السحر من هذا الوجه .

( المسألة الثالثة ) في أقسام السحر : اعلم أن السحر على أقسام . الأول : سحر الكلدانيين والسكسديين الذين كانوا في قديم الدهر وهم قوم يعبدون الكواكب ويزعمون أنها هي المدبرة لهذا العالم ومنها تصدر الخيرات والشروور والسعادة والنحوسة وهم الذين بعث الله تعالى إبراهيم عليه السلام مبطلا لمقالتهم وراداً عليهم في مذاهبهم . أما المعتزلة فقد اتفقت كلمتهم على أن غير الله تعالى لا يقدر على خلق الجسم والحياة واللون والطعم ، واحتجوا بوجوه ذكرها القاضي ولخصها في تفسيره وفي سائر كتبه ونحن ننقل تلك الوجوه وننظر فيها : أولها وهو النكتة العقلية التي عليها يعولون أن كل ماسوى الله إما متحيز وإما قائم بالمتحيز ، فلو كان غير الله فاعلا للجسم والحياة لسكان ذلك الغير متحيزاً ، وذلك المتحيز لا بد وأن يكون قادراً بالقدرة ؛ إذ لو كان قادراً لذاته لكان كل جسم كذلك بناء على أن الأجسام متماثلة لكن القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم والحياة وبدل عليه وجهان الأول : أن العلم الضروري حاصل بأن الواحدنا لا يقدر على خلق الجسم والحياة ابتداء فقدرتنا مشتركة في امتناع ذلك عليها فهذا الامتناع حكم مشترك فلا بد له من علة مشتركة ولا مشترك ههنا الا كوننا قادرين بالقدرة ، وإذا ثبت هذا وجب فيمن كان قادراً بالقدرة أن يتعذر عليه فعل الجسم والحياة ، الثاني : أن هذه القدرة التي لنا لاشك أن بعضها يخالف بعضاً ، فلو قدرنا قدرة صالحة لخلق الجسم والحياة لم تكن مخالفتها لهذه القدرة أشد من مخالفة بعض هذه القدرة للبعض فلو كفى ذلك القدر من المخالفة في صلاحيتها لخلق الجسم والحياة لوجب في هذه القدرة أن يخالف بعضها بعضاً وأن تكون صالحة لخلق الجسم والحياة ، ولما لم يكن كذلك علمنا أن القادر بالقدرة لا يقدر على خلق الجسم والحياة ، وثالثها : أننا لو جوزنا ذلك لتعذر الاستدلال بالمعجزات على النبوات لأننا لو جوزنا استحداث الخوارق بواسطة تمزيح القوى السماوية بالقوى الارضية لم يمكننا القطع بأن هذه الخوارق التي ظهرت على أيدي الأنبياء عليهم السلام صدرت عن الله تعالى بل يجوز فيها أنهم أتوا بها من طريق السحر ، وحينئذ يبطل القول بالنبوات من كل الوجوه ، وثالثها : أننا لو جوزنا أن يكون في الناس من يقدر على خلق الجسم والحياة والألوان لقدر ذلك الإنسان على تحصيل الأموال العظيمة من غير تعب لسكنا نرى من يدعى السحر متوصلاً إلى اكتساب الحقيير من المال بمجد جهيد فعلينا كذبه وبهذا الطريق نعلم فساد ما يدعيه قوم من الكيمياء ، لأننا نقول لو أمكنهم ببعض الأدوية أن يقلبوا غير الذهب ذهباً لكان إما أن يمكنهم ذلك بالقليل من الأموال فكان ينبغي أن يغنوا أنفسهم بذلك عن المشقة والدلة أو لا يمكنهم إلا بالألوات العظام والأموال الخطيرة فكان يجب أن يظهروا ذلك للملوك المتمكنين من ذلك بل كان يجب أن يفتن الملوك لذلك لأنه أنفع لهم من فتح البلاد

الذى لا يتم إلا بإخراج الأموال والكنوز ، وفي علمنا بانصراف النفوس والهمم عن ذلك دلالة على فساد هذا القول ، قال القاضى : ثبتت بهذه الجملة أن الساحر لا يصح أن يكون فاعلاً لشيء من ذلك . واعلم أن هذه الدلائل ضعيفة جداً . أما الوجه الأول فنقول : ما الدليل على أن كل ماسوى الله ، إما أن يكون متحيزاً ، وإما قائماً بالمتحيز ، أما علمت أن الفلاسفة مصررون على إثبات العقول والنفوس الفلكية والنفوس الناطقة ، وزعموا أنها في أنفسها ليست بمتحيزة ولا قائمة بالمتحيز فما الدليل على فساد القول بهذا ؟ فإن قالوا لو وجد موجود هكذا ازم أن يكون مثلاً لله تعالى فلنا لانسلم ذلك لأن الاشتراك في السلوب لا يقتضى الاشتراك في الماهية ، سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يكون بعض الأجسام يقدر على ذلك لذاته ؟ قوله الأجسام متماثلة . فلو كان جسم كذلك لكان كل جسم كذلك ، قلنا ما الدليل على تماثل الأجسام ، فإن قالوا إنه لا معنى للجسم إلا الممتد في الجهات ، الشاغل للأحياز ولا تفاوت بينها في هذا المعنى ، قلنا الامتداد في الجهات والشغل للأحياز صفة من صفاتها ولازم من لوازمها ولا يبعد أن تكون الأشياء المختلفة في الماهية مشتركة في بعض اللوازم ، سلمنا أنه يجب أن يكون قادراً بالقدرة ، فلم قلتم إن القادر بالقدرة لا يصح منه خلق الجسم والحياة ؟ قوله لأن القدرة التي لنا مشتركة في هذا الامتناع وهذا الامتناع حكم مشترك فلا بد له من علة مشتركة ولا مشترك سوى كوننا قادرين بالقدرة ، قلنا هذه المقدمات بأسرها ممنوعة فلا نسلم أن الامتناع حكم معمل وذلك لأن الامتناع عدمى والعدم لا يعمل ، سلمنا أنه أمر وجودى ولكن من مذهبهم أن كثيراً من الأحكام لا يعمل ، فلم لا يجوز أن يكون الأمر ههنا كذلك ، سلمنا أنه معال فلم قلتم إن الحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة ، أليس أن القبح حصل في الظلم معللاً بكونه ظلماً وفي الكذب بكونه كذباً وفي الجهل بكونه جهلاً ؟ سلمنا أنه لا بد من علة مشتركة لكن لانسلم أنه لا مشترك إلا كوننا قادرين بالقدرة فلم لا يجوز أن تكون هذه القدرة التي لنا مشتركة في وصف معين وتلك القدرة التي تصلح لخلق الجسم تكون خارجة عن ذلك الوصف فما الدليل على أن الأمر ليس كذلك ؟ وأما الوجه الأول : وهو أنه ليست مخالفة تلك القدرة لبعض القدر أشد من مخالفة بعض هذه القدر لبعض ، فنقول : هذا ضعيف ، لأننا لانعمل صلاحيتها لخلق الجسم بكونها مخالفة لهذه القدر بل لخصوصيتها المعينة التي لأجلها خالفت سائر القدر وتلك الخصوصية معلوم أنها غير حاصلة في سائر القدر . ونظير ما ذكره أن يقال ليست مخالفة الصوت للبياض بأشد من مخالفة السواد للبياض فلو كانت تلك المخالفة مانعة للصوت من صحته أن يرى لوجب لكون السواد مخالفاً للبياض أن يمتنع رؤيته .

ولما كان هذا الكلام فاسداً فكذا ما قالوه ، والعجب من القاضى أنه لما حكى هذه الوجوه عن الأشعرية في مسألة الرؤية وزيفها بهذه الأسئلة ، ثم إنه نفسه تمسك بها في هذه المسألة التي هي الأصل في إثبات النبوة والرد على من أثبت متوسطاً بين الله وبيننا . أما الوجه الثاني وهو أن

القول بصحة النبوات لا يبق مع تجويز هذا الأصل فنقول : إما أن يكون القول بصحة النبوات منفرداً على فساد هذه القاعدة أو لا يكون . فإن كان الأول امتنع فساد هذا الأصل بالبناء على صحة النبوات وإلا وقع الدور ، وإن كان الثاني فقد سقط هذا الكلام بالكلية . وأما الوجه الثالث فلقابل أن يقول الكلام في الإمكان غير ، ونحن لا نقول بأن هذه الحالة حاصلة لكل أحد بل هذه الحالة لا تحصل للبشر إلا في الأعصار المتباعدة فكيف يلزمنا ما ذكرتموه ؟ فهذا هو الكلام في النوع الأول من السحر .

النوع الثاني من السحر : سحر أصحاب الأوهام والنفوس القوية ، قالوا اختلف الناس في أن الذي يشير إليه كل أحد بقوله «أنا» ما هو ؟ فمن الناس من يقول إنه هو هذه البنية ، ومنهم من يقول إنه جسم صار في هذه البنية ، ومنهم من يقول بأنه موجود وليس بجسم ولا بجسماني . أما إذا قلنا إن الإنسان هو هذه البنية فلا شك أن هذه البنية مركبة من الأخطاط الأربعة ، فلم لا يجوز أن يتفق في بعض الأعصار الباردة أن يكون مزاجه مزاجاً من الأربعة في ناحية من النواحي يقتضى القدرة على خلق الجسم والعلم بالأمور الغائبة عنا والمتعذرة ، وهكذا الكلام إذا قلنا الإنسان جسم سار في هذه البنية ، أما إذا قلنا إن الإنسان هو النفس فلم لا يجوز أن يقال النفوس مختلفة فيتفق في بعض النفوس أن كانت لذاتها قدرة على هذه الحوادث الغريبة مطلعة على الأسرار الغائبة ، فهذا الاحتمال مما لم تقم دلالة على فساده سوى الوجوه المتقدمة ، وقد بان بطلانها ، ثم الذي يؤكد هذا الاحتمال وجوه : (أولها) أن الجذع الذي يتمكن الإنسان من المشي عليه لو كان موضوعاً على الأرض لا يمكنه المشي عليه لو كان كالجسر على هاوية تحته ، وما ذلك إلا أن تخيل السقوط متى قوى أوجهه ، و (ثانيها) اجتمعت الأطباء على نهى المرعوف عن النظر إلى الأشياء الحمر ، والمصروع عن النظر إلى الأشياء القوية اللدعان والديران ، وما ذلك إلا أن النفوس خلقت مطيعة للأوهام ، و (ثالثها) حكى صاحب الشفاء عن «أرسطو» في طبائع الحيوان : أن الدجاجة إذا تشبهت كثيراً بالديكة في الصوت وفي الحراب مع الديكة نبت على ساقها مثل الشيء الثابت على ساق الديك ، ثم قال صاحب الشفاء وهذا يدل على أن الأحوال الجسمانية تابعة للأحوال النفسانية ، و (رابعها) أجمعت الأمم على أن الدعاء اللساني الخالي عن الطلب النفساني قليل العمل عديم الأثر فدل ذلك على أن للهمم والنفوس آثاراً وهذا الاتفاق غير مختص بمسألة معينة وحكمة مخصوصة ، و (خامسها) أنك لو أنصفت لعلت أن المبادئ القريبة للأفعال الحيوانية ليست إلا التصورات النفسانية لأن القوة المحركة المغروزة في العضلات صالحة للفعل وتركه أو ضده ، ولن يترجح أحد الطرفين على الآخر إلا لمرجح وما ذلك إلا تصور كون الفعل جميلاً أو لذيذاً أو تصور كونه قبيحاً أو مؤلماً فتلك التصورات هي المبادئ لصيرورة القوى العضلية مبادئ للفعل لوجود الأفعال بعد أن كانت كذلك بالقوة ، وإذا كانت هذه التصورات هي المبادئ لمبادئ هذه الأفعال فأى استبعاد في

كونها مبادئ لأفعال أنفسها وإلغاء الواسطة عن درجة الاعتبار ، و ( سادسها ) التجربة والعيان شاهدان بأن هذه التصورات مبادئ قريبة لحدوث الكيفيات في الأبدان فإن الغضب ان تشتد سخونة مزاجه حتى أنه يفيد سخونة قوية .

يحكى أن بعض الملوك عرض له فالج فأعيا الأطباء مزاوله علاجه فدخل عليه بعض الخذاق منهم على حين غفلة منه وشافه بالشم والقدرح في العرض فاشتد غضب الملك وقفز من مرقد قفزة اضطرابية لما ناله من شدة ذلك الكلام فوالت تلك العلة المزمنة والمرضة المهلكة . وإذا جاز كون التصورات مبادئ لحدوث الحوادث في البدن فأى استبعاد من كونها مبادئ لحدوث الحوادث خارج البدن . و ( سابعها ) أن الإصابة بالعين أمر قد اتفق عليه العقلاء وذلك أيضاً يحقق إمكان ما قلناه . إذا عرفت هذا فنقول : النفوس التي تفعل هذه الأفعال قد تكون قوية جداً فتستغنى في هذه الأفعال عن الاستعانة بالآلات والأدوات وقد تكون ضعيفة فتحتاج إلى الاستعانة بهذه الآلات . وتحقيقه أن النفس إذا كانت مستعنية على البدن شديدة الانجذاب إلى عالم [السماء] كانت كأنها روح من الأرواح السماوية فكانت قوية على التأثير في مواد هذا العالم أما إذا كانت ضعيفة شديدة التعلق بهذه اللذات البدنية فحينئذ لا يكون لها تصرف البتة إلا في هذا البدن ، فاذا أراد هذا الإنسان صيرورتها بحيث يتمدى تأثير من بدنها إلى بدن آخر اتخذ تمثال ذلك الغير ووضع عند الحس واشتغل الحس به فبقية الخيال عليه وأقبلت النفس الناطقة عليه فقويت التأثيرات النفسانية والتصرفات الروحانية ، ولذلك أجمعت الأمم على أنه لا بد لمزاوله هذه الأعمال من انقطاع المسأوفات والمشتهيات وتقليل الغذاء والانتقطاع عن مخالطة الخلق . وكلما كانت هذه الأمور أهم كان ذلك التأثير أقوى فإذا اتفق أن كانت النفس مناسبة لهذا الأمر نظراً إلى ماهيتها وخاصيتها عظم التأثير ، والسبب المتعين فيه أن النفس إذا اشتغلت بالجانب الأول أشغلت جميع قوتها في ذلك الفعل وإذا اشتغلت بالأفعال الكثيرة تفرقت قوتها وتوزعت على تلك الأفعال فنصل إلى كل واحد من تلك الأفعال شعبة من تلك القوة وجدول من ذلك النهر ، ولذلك نرى أن إنسانين يستويان في قوة الخاطر إذا اشتغل أحدهما بصناعة واحدة واشتغل الآخر بصناعتين فإن [ذا الفن] الواحد يكون أقوى من ذى الفنين ، ومن حاول الوقوف على حقيقة مسألة من المسائل فإنه حال تفكره فيها لا بد وأن يفرغ خاطره عما عداها فإنه عند تفريغ الخاطر يتوجه الخاطر بكلية إليه فيكون الفعل أسهل وأحسن ؛ وإذا كان كذلك فإذا كان الإنسان مشغولاً بهم والهمة بقضاء اللذات وتحصيل الشهوات كانت القوة النفسانية مشغولة بها مستغرقة فيها فلا يكون انجذابها إلى تحصيل الفعل الغريب الذي يحاوله انجذاباً قوياً لاسيما وهنا آفة أخرى وهي أن مثل هذه النفس قد اعتادت الاشتغال باللذات من أول أمرها إلى آخره ولم تشتغل قط باستحداث هذه الأفعال الغريبة فهي بالطبع حنون إلى الأول عزوف عن الثاني ، فإذا وجدت مطلوبها من النمط الأول فأتى تلتفت

إلى الجانب الآخر؟ فقد ظهر من هذا أن مزاولة هذه الأعمال لا تنأى إلا مع التجرد عن الأحوال الجسدية وترك مخالطة الخلق والإقبال بالكلية على عالم الصفاء والأرواح . وأما الرقى فإن كانت معلومة فالامر فيها ظاهر لأن الغرض منها أن حس البصر كما شغلناه بالأموال المناسبة لذلك الغرض فحس السمع تشغله أيضاً بالأموال المناسبة لذلك الغرض ، فإن الحواس متى تطابقت على التوجه إلى الغرض الواحد كان توجه النفس إليه حينئذ أقوى ، وأما إن كانت بألفاظ غير معلومة حصلت للنفس هناك حالة شبيهة بالحيرة والدهشة ، فإن الإنسان إذا اعتقد أن هذه الكلمات إنما تقرأ للاستعانة بشيء من الأمور الروحانية ولا يدري كيفية تلك الاستعانة حصلت للنفس هناك حالة شبيهة بالحيرة والدهشة ويحصل للنفس في أثناء ذلك انقطاع عن المحسوسات وإقبال على ذلك الفعل وجد عظيم ، فيقوى التأثير النفساني فيحصل الغرض ، وهكذا القول في الدخن ، قالوا فقد ثبت أن هذا القدر من القوة النفسانية مشتغل بالتأثير ، فإن انضم إليه النوع الأول من السحر وهو الاستعانة بالسكواكب وتأثيراتها عظم التأثير ، بل ههنا نوعان آخران ، الأول : أن النفوس التي فارقت الأبدان قد يكون فيها ما هو شديد المشابهة لهذه النفوس في قوتها وفي تأثيراتها ، فإذا صارت تلك النفوس صافية لم يبعد أن يجذب إليها ما يشابهها من النفوس المفارقة ويحصل لتلك النفوس نوع ما من التعلق بهذا البدن فتتعاضد النفوس الكثيرة على ذلك الفعل وإذا كملت القوة وتزايدت قوى التأثير ، الثاني : أن هذه النفوس الناطقة إذا صارت صافية عن الكدورات البدنية صارت قابلة للأنوار الفائضة من الأرواح السماوية والنفوس الفلكية ، فتقوى هذه النفوس بأنوار تلك الأرواح ، فتقوى على أمور غريبة خارقة للعادة ، فهذا شرح سحر أصحاب الأوهام والرقى .

النوع الثالث من السحر : الاستعانة بالأرواح الأرضية ، واعلم أن القول بالجن مما أنكره بعض المتأخرين من الفلاسفة والمعتزلة ، أما أكابر الفلاسفة فانهم ما أنكروا القول به إلا أنهم سموها بالأرواح الأرضية وهي في أنفسها مختلفة منها خيرة ومنها شريرة ، فالخيرة هم مؤمنو الجن والشريرة هم كفار الجن وشياطينهم ، ثم قال الخلف منهم هذه الأرواح جواهر قائمة بأنفسها لا متجزئة ولا حالة في المنجز وهي قادرة عالمة مدركة للجزئيات ، واتصال النفوس الناطقة بها أسهل من اتصالها بالأرواح السماوية إلا أن القوة الحاصلة للنفوس الناطقة بسبب اتصالها بهذه الأرواح الأرضية أضعف من القوة الحاصلة إليها بتلك بسبب اتصالها بتلك الأرواح السماوية ، أما أن الاتصال أسهل فلأن المناسبة بين نفوسنا وبين هذه الأرواح الأرضية أسهل ، ولأن المشابهة والمشاكلة بينهما أعم وأشد من المشاكلة بين نفوسنا وبين الأرواح السماوية ، وأما أن القوة بسبب الاتصال بالأرواح السماوية أقوى فلأن الأرواح السماوية هي بالنسبة إلى الأرواح الأرضية كالشمس بالنسبة إلى الشعلة ، والبحر بالنسبة إلى القطرة ، والسلطان بالنسبة إلى الرعية . قالوا وهذه الأشياء وإن لم يقم على وجودها برهان قاهر فلا أقل من الاحتمال والإمكان ، ثم إن

أصحاب الصنعة وأرباب التجربة شاهدوا أن الاتصال بهذه الأرواح الأرضية يحصل بأعمال سهلة قليلة من الرقى والدخن والتجريد ، فهذا النوع هو المسمى بالعزائم وعمل تسخير الجن .

النوع الرابع من السحر : التخيلات والأخذ بالعيون ، وهذا الأخذ مبنى على مقدمات : إحداها أن أغلاط البصر كثيرة فإن راكب السفينة إذا نظر إلى الشط رأى السفينة واقفة والشط متحركاً . وذلك يدل على أن الساكن يرى متحركاً والمتحرك يرى ساكناً ، والقطرة النازلة ترى خطأ مستقيماً ، والذبالة التي تدار بسرعة ترى دائرة والعنبة ترى في الماء كبيرة كالإجاصة . والشخص الصغير يرى في الضباب عظيماً ، وكبخار الأرض الذي يريك قرص الشمس عند طلوعها عظيماً فإذا فارقه وارتفعت عنه صغرت ، وأما رؤية العظيم من البعيد صغيراً فظاهر ، فهذه الأشياء قد هدت العقول إلى أن القوة الباصرة قد تبصر الشيء على خلاف ما هو عليه في الجملة لبعض الأسباب العارضة ، وثانيتها : أن القوة الباصرة إنما تقف على المحسوسات وقوفاً تاماً إذا أدركت المحسوس في زمان له مقدار ما ، فأما إذا أدركت المحسوس في زمان صغير جداً ثم أدركت بعده محسوساً آخر وهكذا فإنه يختلط البعض ببعض ولا يتميز بعض المحسوسات عن البعض وذلك فإن الرحي إذا أخرجت من مركزها إلى محيطها خطوطاً كثيرة بألوان مختلفة ثم استدارت فإن الحس يرى لوناً واحداً كأنه مركب من كل تلك الألوان ، وثالثها : أن النفس إذا كانت مشغولة بشيء فرمما حضر عند الحس شيء آخر ولا يشعر الحس به البتة كما أن الإنسان عند دخوله على السلطان قد يلقاه إنسان آخر ويتكلم معه فلا يعرفه ولا يفهم كلامه ، لما أن قلبه مشغول بشيء آخر ، وكذا الناظر في المرأة فإنه ربما قصد أن يرى قذاة في عينه فيراها ولا يرى ما هو أكبر منها إن كان بوجهه أثر أو بوجهته أو بسائر أعضائه التي تقابل المرأة ، وربما قصد أن يرى سطح المرأة هل هو مستو أم لا فلا يرى شيئاً مما في المرأة ، إذا عرفت هذه المقدمات سهل عند ذلك تصور كيفية هذا النوع من السحر ، وذلك لأن المشعبد الخاذق يظهر عمل شيء يشغل أذهان الناظرين به يأخذ عيونهم إليه حتى إذا استغرقهم الشغل بذلك الشيء والتحديث نحوه عمل شيئاً آخر عملاً بسرعة شديدة فيبقى ذلك العمل خفياً لتفاوت الشيتين ، أحدهما اشتغالهم بالأمر الأول ، والثاني سرعة الإتيان بهذا العمل الثاني وحينئذ يظهر لهم شيء آخر غير ما انتظروه فيتعجبون منه جداً ، ولو أنه سكت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر إلى ضد ما يريد أن يعمل ولم تتحرك النفوس والأوهام إلى غير ما يريد إخراجها ، لفظن الناظرون لكل ما يفعله ، فهذا هو المراد من قولهم : إن المشعبد يأخذ بالعيون لأنه بالحقيقة يأخذ العيون إلى غير الجهة التي يمتثال فيها وكلما كان أخذه للعيون والخواطر وجذبه لها إلى سوى مقصوده أقوى كان أحذق في عمله ، وكلما كانت الأحوال التي تفيد حس البصر نوعاً من أنواع الخلل أشد كان هذا العمل أحسن ، مثل أن يجلس المشعبد في موضع مضى جداً ، فإن البصر يفيد البصر كلالاً واختلالاً ، وكذا الظلمة الشديدة

وكذلك الأتوان المشرقة القوية تفيد البصر كلالا واخلالا ، والأتوان المظلمة قلما تقف القوة الباصرة على أحوالها ، فهذا مجامع القول في هذا النوع من السحر .

النوع الخامس من السحر : الأعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات المركبة على النسب الهندسية تارة وعلى ضروب الخيلاء أخرى : مثل فارسين يقتتلان فيقتل أحدهما الآخر وكفارس على فرس في يده بوق كلما مضت ساعة من النهار ضرب البوق من غير أن يمسه أحد ، ومنها الصور التي يصورها الروم والمهند حتى لا يفرق الناظر بينها وبين الإنسان ، حتى يصورونها ضاحكة وبأكية ، حتى يفرق فيها بين ضحك السرور وبين ضحك الخجل ، وضحك الشامت ، فهذه الوجوه من لطيف أمور الخيالات . وكان سحر سمرة فرعون من هذا الضرب ، ومن هذا الباب تركيب صندوق الساعات ، ويندرج في هذا الباب علم جر الأثقال وهو أن يجر ثقيلًا بآلة خفيفة سهلة وهذا في الحقيقة لا ينبغي أن يعد من باب السحر لأن لها أسبابًا معلومة نفيسة من اطلاع عليها قدر عليها ، إلا أن الاطلاع عليها لما كان عسيراً شديداً لا يصل إليه إلا الفرد بعد الفرد لا جرم عد أهل الظاهر ذلك من باب السحر ، ومن هذا الباب عمل « أرجيمانوس » الموسيقار في هيكل أورشليم العتيق عند تجديده إياه وذلك أنه اتفق له أنه كان مجتازاً بفلاة من الأرض فوجد فيها فرخاً من فراخ البراصل والبراصل هو طائر عطوف وكان يصفر صغيراً حزيناً بخلاف سائر البراصل وكانت البراصل تبيض بلطائف الزيتون فتطرحها عنده فيأكل بعضها عند حاجته ويفضل بعضها عن حاجته فوقف هذا الموسيقار هناك وتأمل حال ذلك الفرخ وعلم أن في صغيره المخالف لصغير البراصل ضرباً من التوجع والاستعطاف حتى رقت له الطيور وجاته بما يأكله فتلطف بعمل آلة تشبه الصفارة إذا استقبل الريح بها أدت ذلك الصغير ولم يزل يجرب ذلك حتى وثق بها وجاءته البراصل بالزيتون كما كانت تبيض إلى ذلك الفرخ لأنها تظن أن هناك فرخاً من جنسها فلما صح له ما أراد أظهر النسك وعمد إلى هيكل أورشليم وسأل عن الديلة التي دفن فيها « اسطرخس » الناسك القيم بعارة ذلك الهيكل فأخبر أنه دفن في أول ليلة من آب فاتخذ صورة من زجاج يحجوف على هيئة البرصلة ونصبها فوق ذلك الهيكل وجعل فوق تلك الصورة قبة وأمرهم بفتحها في أول آب وكان يظهر صوت البرصلة بسبب نفوذ الريح في تلك الصورة وكانت البراصل تبيض بالزيتون حتى كانت تمتلئ تلك القبة كل يوم من ذلك الزيتون والناس اعتقدوا أنه من كرامات ذلك المدفون . ويدخل في الباب أنواع كثيرة لا يليق شرحها في هذا الموضوع .

النوع السادس من السحر : الاستعانة بخواص الأدوية مثل أن يجعل في طعامه بعض الأدوية المبلدة المزيلة للعقل والدخن المسكرة نحو دماغ الحمار إذا تناوله الإنسان تلبد عقله وقلت فطنته . واعلم أنه لا سبيل إلى إنكار الخواص فان أثر المغناطيس مشاهد إلا أن الناس قد أكثروا فيه وخططوا الصدق بالكذب والباطل بالحق .



النوع السابع من السحر: تعلق القلب وهو أن يدعى الساحر أنه قد عرف الإسم الاعظم وأن الجن يطيعونه وينقادون له في أكثر الأمور، فإذا اتفق أن كان السامع لذلك ضعيف العقل قليل التمييز اعتقد أنه حق وتعلق قلبه بذلك وحصل في نفسه نوع من الرعب والخافة، وإذا حصل الخوف ضعفت القوى الحساسة فحينئذ يتمكن الساحر من أن يفعل حينئذ ما يشاء وإن من جرب الأمور وعرف أحوال أهل العلم علم أن لتعلق القلب أثراً عظيماً في تنفيذ الأعمال وإخفاء الأسرار.

النوع الثامن من السحر: السعي بالنميمة والتضريب من وجوه خفيفة لطيفة وذلك شائع في الناس، فهذا جملة الكلام في أقسام السحر وشرح أنواعه وأصنافه والله أعلم.

(المسألة الرابعة) في أقوال المسلمين في أن هذه الأنواع هل هي ممكنة أم لا؟ أما المعتزلة فقد اتفقوا على إنكارها إلا النوع المنسوب إلى التخيل والمنسوب إلى إطعام بعض الأدوية المبلدة والمنسوب إلى التضريب والنميمة، فأما الأقسام الخمسة الأول فقد أنكروها ولعلمهم كفروا من قال بها وجوز وجودها، وأما أهل السنة فقد جوزوا أن يقدر الساحر على أن يطير في الهواء. ويقلب الإنسان حماراً والجمار إنساناً إلا أنهم قالوا إن الله تعالى هو الخالق لهذه الأشياء عندما يقرأ الساحر رقى مخصوصة وكلمات معينة. فأما أن يكون المؤثر في ذلك الفلك والنجوم فلا. وأما الفلاسفة والمنجمون والصابئة فقوله على ما سلف تقريره، واحتج أصحابنا على فساد قول الصابئة لأنه قد ثبت أن العالم يحدث فوجب أن يكون موجوده قادراً والشئ الذي حكم العقل بأنه مقدور إنما يصح أن يكون مقدوراً لكونه ممكناً والإمكان قدر مشترك بين كل الممكنات، فاذن كل الممكنات مقدور لله تعالى ولو وجد شئ من تلك المقدورات بسبب آخر يلزم أن يكون ذلك السبب مزبلاً لتعلق قدرة الله تعالى بذلك المقدور فيكون الحادث سبباً لعجز الله وهو محال، فثبت أنه يستحيل وقوع شئ من الممكنات إلا بقدرة الله وعنده يبطل كل ما قاله الصابئة، قالوا إذا ثبت هذا فندعى أنه يتمتع بوقوع هذه الخوارق بإجراء العادة عند سحر السحرة فقد احتجوا على وقوع هذا النوع من السحر بالقرآن والخبر. أما القرآن فقوله تعالى في هذه الآية (وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله) والاستثناء يدل على حصول الآثار بسببه، وأما الأخبار فهي واردة عنه ﷺ متواترة وآحاداً: أحدها ما روى أنه عليه السلام سحر، وأن السحر عمل فيه حتى قال «إنه ليتخيل إلى أنى أقول الشئ وأفعله ولم أقله ولم أفعله» وأن امرأة يهودية سحرته وجعلت ذلك السحر تحت راعوفة البئر فلما استخرج ذلك زال عن النبي صلى الله عليه وسلم ذلك العارض وأنزل المعوذتان بسببه، وثانها: أن امرأة أتت عائشة رضي الله عنها فقالت لها إني ساحرة فهل لي من توبة؟ فقالت وما سحرك؟ فقالت صرت إلى الموضع الذي فيه هاروت وماروت يبابل لطلب علم السحر فقالا لي يا أمة الله لا تختارى عذاب الآخرة بأمر الدنيا فأبيت، فقالا لي اذهبي فبولي على ذلك الرماد، فذهبت لأبول عليه ففكرت في نفسي فقلت لا أفعل وجئت إليهما فقلت قد فعلت، فقالا لي ما رأيت لمسا فعلت؟ فقلت

مارأيت شيئاً ، فقالا لى أنت على رأس أمر فاتقى الله ولا تفعلى فأبيت فقالا لى اذهبي فافعلى فذهبت ففعلت فرأيت كأن فارساً مقنعاً بالحديد قد خرج من فرجى فصعد إلى السماء فخرتها فأخبرتها فقالا : إيمانك قد خرج عنك وقد أحسنت السحر ، فقلت وما هو ؟ قالوا ما تريد شيئاً فتصوره فى فى وهمك إلا كان فصورت فى نفسى حباً من حنطة فإذا أنا بحب فقلت انزع فانزع فخرج من ساعته سنبلاً فقلت : انطحن فانطحن من ساعته ، فقلت انخبز فانخبز وأنا لا أريد شيئاً أصوره فى نفسى إلا حصل ، فقالت عائشة ليس لك توبة ، وثالثها : ما يذكرونه من الحكايات الكثرية فى هذا الباب وهى مشهورة . أما المعتزلة فقد احتجوا على إنكاره بوجوه ، أحدها : قوله تعالى ( ولا يفلح الساحر حيث أنى ) وثانيها : قوله تعالى فى وصف محمد صلى الله عليه وسلم ( وقال الظالمون إن تتبعون إلا رجلاً مسحوراً ) ولو صار عليه السلام مسحوراً لما استحقوا الدم بسبب هذا القول وثالثها : أنه لو جاز ذلك من الساحر فكيف يتميز المعجز عن السحر ثم قالوا هذه الدلائل يقينية والأخبار التى ذكرتموها من باب الأحاد فلا تصلح معارضة لهذه الدلائل .

( المسألة الخامسة ) فى أن العلم بالسحر غير قبيح ولا محذور : اتفق المحققون على ذلك لأن العلم لذاته شريف وأيضاً لعموم قوله تعالى ( هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ) ولأن السحر لو لم يكن يعلم لما أمكن الفرق بينه وبين المعجز ، والعلم يكون المعجز معجزاً واجب وما يتوقف الواجب عليه فهو واجب فهذا يقتضى أن يكون تحصيل العلم بالسحر واجباً وما يكون واجباً كيف يكون حراماً وقبيحاً .

( المسألة السادسة ) فى أن الساحر قد يكفر أم لا : اختلف الفقهاء فى أن الساحر هل يكفر أم لا ؟ روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « من أتى كاهناً أو عرفاً فصدقهما بقول فقد كفر بما أنزل على محمد ، عليه السلام واعلم أنه لا نزاع بين الأمة فى أن من اعتقد أن الكواكب هى المدبرة لهذا العالم وهى الخالقة لها فيه من الحوادث والخيرات والشرور . فإنه يكون كافراً على الإطلاق وهذا هو النوع الأول من السحر .

أما النوع الثانى وهو أن يعتقد أنه قد يبلغ روح الانسان فى التصفية والقوة الى حيث يقدر بها على ايجاد الأجسام والحياة والقدرة وتغيير البنية والشكل ، فالأظهر لإجماع الأمة أيضاً على تكفيره . أما النوع الثالث : وهو أن يعتقد الساحر أنه قد يبلغ فى التصفية وقراءة الرقى وتدخين بعض الأدوية الى حيث يخلق الله تعالى عقيب أفعاله على سبيل العادة الأجسام والحياة والعقل وتغيير البنية والشكل فهنا المعتزلة اتفقوا على تكفير من يجوز ذلك قالوا لأنه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه أن يعرف صدق الأنبياء والرسول وهذا ركيك من القول ، فإن لقائل أن يقول إن الانسان لو ادعى النبوة وكان كاذباً فى دعواه فإنه لا يجوز من الله تعالى إظهار هذه الأشياء على يده لئلا يحصل التلبس أما إذا لم يدع النبوة وأظهر هذه الأشياء على يده لم يفض ذلك إلى التلبس فإن المحقق يتميز عن

المبطل بما أن المحق تحصل له هذه الأشياء مع ادعاء النبوة والمبطل لا تحصل له هذه الأشياء مع ادعاء النبوة . وأما سائر الأنواع التي عددناها من السحر فلا شك أنه ليس بكفر . فإن قيل : إن اليهود لما أضافوا السحر إلى سليمان قال الله تعالى تنزيهاً له عنه ( وما كفر سليمان ) وهذا يدل على أن السحر كفر على الإطلاق وأيضاً قال ( ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر ) وهذا أيضاً يقتضى أن يكون السحر على الإطلاق كفراً . وحكى عن الملكين أنهما لا يعلمان أحد السحر حتى يقولوا إنما نحن فتننة فلا تكفر وهو يدل على أن السحر كفر على الإطلاق ، قلنا : حكاية الحال يكفي في صدقها صورة واحدة فنحملها على سحر من يعتقد إلهية النجوم .

( المسألة السابعة ) في أنه هل يجب قتلهم أم لا ؟ أما النوع الأول : وهو أن يعتقد في الكواكب كونها آلهة مدبرة . والنوع الثاني : وهو أن يعتقد أن الساحر قد يصير موصوفاً بالقدرة على خلق الأجسام وخلق الحياة والقدرة والعقل وتركيب الأشكال ، فلا شك في كفرهما ، فالمسلم إذا أتى بهذا الاعتقاد كان كالمرتد يستتاب فإن أصر قتل . وروى عن مالك وأبي حنيفة أنه لا تقبل توبته ، لنا أنه أسلم فيقبل إسلامه لقوله عليه السلام « نحن نحكم بالظاهر » أما النوع الثالث : وهو أن يعتقد أن الله تعالى أجرى عادته بخلق الأجسام والحياة وتغيير الشكل والهيئة عند قراءة بعض الرقى وتدخين بعض الأدوية فالساحر يعتقد أنه يمكن الوصول إلى استحداث الأجسام والحياة وتغيير الخلقة بهذا الطريق وقد ذكرنا عن المعتزلة أنه كفر قالوا لأنه مع هذا الاعتقاد لا يمكن الاستدلال بالمعجز على صدق الأنبياء ، وهذا ركيك لأنه يقال : الفرق هو أن مدعى النبوة إن كان صادفاً في دعواه أمكنه الإتيان بهذه الأشياء وإن كان كاذباً تعذر عليه ذلك . فهذا يظهر الفرق . إذا ثبت أنه ليس بكافر وثبت أنه ممكن الوقوع فإذا أتى الساحر بشيء من ذلك فإن اعتقد أن إتيانه به مباح كفر ، لأنه حكم على المحذور بكونه مباحاً ، وإن اعتقد حرمة فعند الشافعي رضى الله عنه أن حكمه حكم الجنابة ، إن قال إني سحرته وسحرتي يقتل غالباً يجب عليه القود ، وإن قال سحرته وسحرتي قد يقتل وقد لا يقتل فهو شبه عمد وإن قال سحرته غيره فوافق اسمه فهو خطأ يجب الدية مخففة في ماله لأنه ثبت بإقراره إلا أن تصدقه العاقلة حينئذ يجب عليهم هذا تفصيل مذهب الشافعي رضى الله عنه ، وروى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال : يقتل الساحر إذا علم أنه ساحر ولا يستتاب ولا يقبل قوله إني أترك السحر وأتوب منه ، فإذا أقر أنه ساحر فقد حل دمه وإن شهد شاهدان على أنه ساحر أو وصفوه بصفة يعلم أنه ساحر قتل ولا يستتاب وإن أقر بأني كنت أسحر مرة وقد تركت ذلك منذ زمان قبل منه ولم يقتل . وحكى محمد بن شجاع عن علي الرازي قال : سألت أبا يوسف عن قول أبي حنيفة في الساحر : يقتل ولا يستتاب لم يكن ذلك بمنزلة المرتد ، فقال : الساحر جمع مع كفره السعي في الأرض بالفساد ومن كان كذلك إذا قتل قتل . واحتج أصحابنا بأنه لما ثبت أن هذا النوع ليس بكفر فهو فسق ،

فإن لم يكن جنابة على حق الغير كان الحق هو التفصيل الذى ذكرناه . الثانى : أن ساحر اليهود لا يقتل لأنه عليه الصلاة والسلام سحره رجل من اليهود يقال له لبيد بن أعصم وامرأة من يهود خيبر يقال لها زينب فلم يقتلها فوجب أن يكون المؤمن كذلك لقوله عليه الصلاة والسلام « لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين » واحتج أبو حنيفة رحمه الله على قوله بأخبار أحدها : ما روى نافع عن ابن عمر أن جارية لحفصة سحرها وأخذوها فاعترفت بذلك فأمرت عبد الرحمن بن زيد فقتلها فبلغ عثمان فأنكره فأتاه ابن عمر وأخبره أمرها فكان عثمان إنما أنكر ذلك لأنها قتلت بغير إذنه ، وثانها : ما روى عمرو بن دينار أنه ورد كتاب عمر رضى الله عنه أن اقتلوا كل ساحر وساحرة فقتلنا ثلاث سواحر ، وثالثها : قال على بن أبى طالب : إن هؤلاء العرافين كهان العجم فمن أتى كاهناً يؤمن له بما يقول فقد برىء بما أنزل الله على محمد صلى الله عليه وسلم . والجواب : لعل السحرة الذين قتلوا كانوا من الكفرة فان حكاية الحمال يكفى فى صدقها صورة واحدة ، وأما سائر أنواع السحر أعنى الإتيان بضروب الشعبة والآلات العجيبة المبنية على ضروب الخيلاء ، والمبنية على النسب الهندسية وكذلك القول فيمن ضروباً من التخويف والتقريع حتى يصير من به السوداء محكم الاعتقاد فيه ويتمشى بالتضريب والتميمة ويحتال فى إيقاع الفرقة بعد الوصلة ويوهم أن ذلك بكتابة يكتبها من الإسم الأعظم فكل ذلك ليس بكفر ، وكذلك القول فى دفن الأشياء الوسخة فى دور الناس وكذا القول فى إيهام أن الجن يفعلون ذلك ، وكذا القول فىمن يدس الأدوية المبلدة فى الأطعمة فإن شيئاً من ذلك لا يبلغ حد الكفر ولا يوجب القتل البتة ، فهذا هو الكلام الكلى فى السحر والله الكافى والواقى . ولنرجع إلى التفسير .

أما قوله تعالى (ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر) فظاهر الآية يقتضى أهم إنما كفروا لأجل أنهم كانوا يعلمون الناس السحر لأن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية وتعلم ما لا يكون كفراً لا يوجب الكفر فصارت الآية دالة على أن تعليم السحر كفر ، وعلى أن السحر أيضاً كفر ولمن منع ذلك أن يقول لا نسلم أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية ، بل المعنى أنهم كفروا وهم مع ذلك يعلمون الناس السحر فان قيل : هذا مشكل لأن الله تعالى أخبر فى آخر الآية أن الملكين يعلمان الناس السحر فلو كان تعليم السحر كفراً لزم تكفير الملكين وإنه غير جائز لما ثبت أن الملائكة بأسرهم معصومون وأيضاً فلأنكم قد دللتم على أنه ليس كل ما يسمى سحراً فهو كفر . قلنا : اللفظ المشترك لا يكون عاماً فى جميع مسمياته ، فحين نحمل هذا السحر الذى هو كفر على النوع الأول من الأشياء المسماة بالسحر وهو اعتقاد إلهية الكواكب والاستعانة بها فى إظهار المعجزات وخوارق العادات فهذا السحر كفر ، والشياطين إنما كفروا لإتيانهم بهذا السحر لا بسائر الأقسام .

وأما الملكان فلا نسلم أنهما علما هذا النوع من السحر بل لعلهما يعلمان سائر الأنواع على

ما قال تعالى ( فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه ) وأيضاً فبتقدير أن يقال إنهما علما هذا النوع لكن تعليم هذا النوع إنما يكون ككفر إذا قصد المعلم أن يمتدح المتعلم حقيقته وكونه صواباً ، فأما أن يعلمه ليحترز عنه فهذا التعليم لا يكون ككفر ، وتعليم الملائكة كان لأجل أن يصير المكلف محترزاً عنه على ما قال تعالى حكاية عنهما ( وما يعلمان من أحد حتى يقولوا إنما نحن فتنه فلا تكفروا ) وأما الشياطين الذين علموا الناس السحر فكان مقصودهم اعتقاد حقية هذه الأشياء فظهر الفرق .

( المسألة الثامنة ) قرأ نافع وابن كثير وعاصم وأبو عمرو بتشديد « لكن » و « الشياطين » بالنصب على أنه اسم « لكن » والباقون « لكن » بالتخفيف و « الشياطين » بالرفع والمعنى واحد وكذلك في الأنفال ( ولكن الله رمى . ولكن الله قتلهم ) والاختيار أنه إذا كان بالواو كان التشديد أحسن وإذا كان بغير الواو فالتخفيف أحسن ، والوجه فيه أن « لكن » بالتخفيف يكون عطفاً فلا يحتاج إلى الواو لاتصال الكلام ، والمشددة لا تكون عطفاً لأنها تعمل عمل « إن » .

أما قوله تعالى ( وما أنزل على الملوكين بيا بل هاروت وماروت ) فقيه مسائل :

( المسألة الأولى ) « ما » في قوله ( وما أنزل ) فيه وجهان : الأول : أنه بمعنى الذي ثم هؤلاء اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال : الأول : أنه عطف على ( السحر ) أي يعلمون الناس السحر ويعلمونهم ما أنزل على الملوكين أيضاً . وثانيها : أنه عطف على قوله ( ماتلوا الشياطين ) أي واتبعوا ماتلوا الشياطين اقتراء على ملك سليمان وما أنزل على الملوكين لأن السحر منه ما هو كفر وهو الذي تلته الشياطين ، ومنه ما تأثيره في التفريق بين المرء وزوجه وهو الذي أنزل على الملوكين فكانه تعالى أخبر عن اليهود أنهم اتبعوا كلا الأمرين ولم يقتصروا على أحدهما ، وثالثها : أن موضعه جر عطفاً على ( ملك سليمان ) وتقديره ما تلوا الشياطين اقتراء على ملك سليمان وعلى ما أنزل على الملوكين وهو اختيار أبي مسلم رحمه الله ، وأنكر في الملوكين أن يكون السحر نازلاً عليهما واحتج عليه بوجوه : الأول : أن السحر لو كان نازلاً عليهما لكان منزله هو الله تعالى ، وذلك غير جائز لأن السحر كفر وعبث ولا يليق بالله إنزال ذلك ، الثاني : أن قوله ( ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر ) يدل على أن تعليم السحر كفر ، فلو ثبت في الملائكة أنهم يعلمون السحر لزمهم الكفر ، وذلك باطل . الثالث : كما لا يجوز في الأنبياء أن يبعثوا لتعليم السحر فكذلك في الملائكة بطريق الأولى ، الرابع : أن السحر لا ينضاف إلا إلى الكفرة والفسقة والشياطين المردة وكيف يضاف إلى الله ما ينهى عنه ويتوعد عليه بالعقاب ؟ وهل السحر إلا الباطل الممروه وقد جرت عادة الله تعالى بإبطاله كما قال في قصة موسى عليه السلام ( ما جئتم به السحر إن الله سيضلله ) ثم إنه رحمه الله سلك في تفسير الآية نهجاً آخر يخالف قول أكثر المفسرين فقال كما أن الشياطين نسبوا السحر إلى ملك سليمان مع أن ملك سليمان كان نبياً

عنه فكذلك نسبوا ما أنزل على الملكين إلى السحر مع أن المنزل عليهما كان مبرأ عن السحر ، وذلك لأن المنزل عليهما كان هو الشرع والدين والدعاء إلى الخير وإنما كانا يعلمان الناس ذلك مع قولهما ( إنما نحن فتنة فلا تكفر ) تؤكداً لبعثهم على القبول والتمسك ، وكانت طائفة تتمسك وأخرى تخالف وتعدل عن ذلك ويتعلمون منهما أى من الفتنة والكفر مقدار ما يفرقون به بين المرء وزوجه ، فهذا تقرير مذهب أبى مسلم . الوجه الثانى : أن يكون « ما » بمعنى الجحد ويكون معطوفاً على قوله تعالى ( وما كفر سليمان ) كأنه قال لم يكفر سليمان ولم ينزل على الملكين سحر لأن السحرة كانت تضيف السحر إلى سليمان وتزعم أنه مما أنزل على الملكين بيابل هاروت وماروت ، فرد الله عليهم فى القولين وقوله ( وما يعلمان من أحد ) جحد أيضاً أى لا يعلمان أحداً بل ينهيان عنه أشد النهى .

أما قوله تعالى ( حتى يقولوا إنما نحن فتنة ) أى ابتلاء وامتحان فلا تكفر وهو كقولك ما أمرت فلاناً بكذا حتى قلت له إن فعلت كذا نالك كذا ، أى ما أمرت به بل حذرته عنه .  
واعلم أن هذه الأقوال وإن كانت حسنة إلا أن القول الأول أحسن منها ، وذلك لأن عطف قوله ( وما أنزل ) على ما يليه أولى من عطفه على ما بعد عنه إلا لدليل منفصل ، أما قوله : لو نزل السحر عليهما لكان منزل ذلك السحر هو الله تعالى . قلنا تعريف صفة الشيء قد يكون لأجل الترغيب فى إدعائه فى الوجود وقد يكون لأجل أن يقع الاحتراز عنه كما قال الشاعر :

عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه

قوله ثانياً : إن تعليم السحر كفر لقوله تعالى (ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر) فالجواب أنا بينما أنه واقعة حال فيكفى فى صدقها صورة واحدة وهى ما إذا اشتغل بتعليم سحر من يقول بالهية الكواكب ويكون قصده من ذلك التعليم إثبات أن ذلك المذهب حق . قوله ثالثاً : إنه لا يجوز بثثة الأنبياء عليهم السلام لتعليم السحر فكذا الملائكة . قلنا لا نسلم أنه لا يجوز بعثة الأنبياء عليهم السلام لتعليمه بحيث يكون الغرض من ذلك التعليم التنبيه على إبطاله . قوله رابعاً : إنما يضاف السحر إلى الكفرة والمردة فكيف يضاف إلى الله تعالى ما ينهى عنه ؟ قلنا فرق بين العمل وبين التعليم فلم لا يجوز أن يكون العمل منهيأ عنه ؟ وأما تعليمه لغرض التنبيه على فساده فإنه يكون مأموراً به .

(المسألة الثانية) قرأ الحسن (ملكين) بكسر اللام وهو مروى أيضاً عن الضحاك وابن عباس ثم اختلفوا ، فقال الحسن : كانا عليجين أفلجين بيابل يعلمان الناس السحر ، وقيل كانا رجلين صالحين من الملوك . والقراءة المشهورة بفتح اللام وهما كانا ملكين نزلا من السماء ، وهاروت وماروت اسمان لهما ، وقيل هما جبريل وميكائيل عليهما السلام ، وقيل غيرهما . أما الذين كسروا اللام فقد احتجوا بوجوه : أحدها : أنه لا يليق بالملائكة تعليم السحر ، وثانيها : كيف يجوز إنزال

الملكين مع قوله ( ولو أنزلنا ملكا لقضى الأمر ثم لا ينظرون ) وثالثها : لو أنزل الملكين لكان إما أن يجعلهما في صورة الرجلين أو لا يجعلهما كذلك ، فإن جعلهما في صورة الرجلين مع أنهما ليسا برجلين كان ذلك تجهيلا وتلبيسا على الناس وهو غير جائز ، ولو جاز ذلك فلم لا يجوز أن كل واحد من الناس الذين نشاهدهم لا يكون في الحقيقة إنسانا ، بل ملكا من الملائكة ؟ وإن لم يجعلهما في صورة الرجلين قدح ذلك في قوله تعالى ( ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا ) والجواب عن الأول أنا سنبين وجه الحكمة في إنزال الملائكة لتعليم السحر ، وعن الثاني : أن هذه الآية عامة وقراءة الملكين بفتح اللام متواترة وخاصة والخاص مقدم على العام ، وعن الثالث : أن الله تعالى أنزلهما في صورة رجلين وكان الواجب على المكلفين في زمان الأنبياء أن لا يقطعوا على من صورته صورة الإنسان بكونه إنسانا ، كما أنه في زمان الرسول عليه الصلاة والسلام كان الواجب على من شاهد دحية الكلبي أن لا يقطع بكونه من البشر بل الواجب التوقف فيه .

( المسألة الثالثة ) إذا قلنا بأنهما كانا من الملائكة فقد اختلفوا في سبب نزولهما فروى عن ابن عباس أن الملائكة لما أعلمهم الله بآدم وقالوا ( أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ) فأجابهم الله تعالى بقوله ( إني أعلم ما لا تعلمون ) ثم إن الله تعالى وكل عليهم جمعا من الملائكة وهم السكرام الكاتبون فكانوا يعرجون بأعمالهم الخبيثة فعمجت الملائكة منهم ومن تبقية الله لهم مع مآظير منهم من القبائح ثم أضافوا إليهما عمل السحر فازداد تعجب الملائكة فأراد الله تعالى أن يتلى الملائكة فقال لهم اختاروا ملكين من أعظم الملائكة علما وزهدا وديانة لأنزلهما إلى الأرض فأختبرهما فاختاروا هاروت وماروت وركب فيهما شهوة الإنس وأنزلهما ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا والشرب فنزلا فذهبت إليهما امرأة من أحسن النساء وهي الزهرة فراودها عن نفسها فأبت أن تطيعهما إلا بعد أن يعبدوا الصنم وإلا بعد أن يشربا الخمر ، فامتعا أولا ، ثم غلبت الشهوة عليهما فأطاعاها في كل ذلك فعند إقدامهما على الشرب وعبادة الصنم دخل سائل عليهم فقالت : إن أظهر هذا السائل للناس مارأى منا فسد أمرنا فإن أردتما الوصول إلى فاقنلا هذا الرجل ، فامتعا منه ثم اشتغلا بقتله فلما فرغا من القتل وطلبا المرأة فلم يجدها ، ثم إن الملكين عند ذلك ندما وتحسرا وتضرعا إلى الله تعالى فغيرهما بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة فاختارا عذاب الدنيا وهما يعذبان بيابل معلقان بين السماء والأرض يعلمان الناس السحر ، ثم لهم في الزهرة قولان ، أحدهما : أن الله تعالى لما ابتلى الملكين بشهوة نبي آدم أمر الله الكوكب الذي يقال له الزهرة وملكها أن اهبط إلى الأرض إلى أن كان ما كان ، فحينئذ ارتفعت الزهرة وملكها إلى موضعها من السماء موجنين لهما على ماشاهدهما منهما . والقول الثاني : أن المرأة كانت فاجرة من أهل الأرض وواقعاها بعد شرب الخمر وقتل النفس وعبادة الصنم ثم علماها الاسم الذي كانا به يعرجان إلى السماء فتكلمت به وعرجت إلى السماء وكان اسمها « يدخت » فسخرها الله وجعلها هي الزهرة ، واعلم أن هذه الرواية فاسدة مردودة

غير مقبولة لانه ليس في كتاب الله ما يدل على ذلك بل فيه ما يبطلها من وجوه ، الأول : ماتقدم من الدلائل الدالة على عصمة الملائكة عن كل المعاصي ، وثانيها : أن قولهم إنهما خيرا بين عذاب الدنيا وبين عذاب الآخرة فاسد ، بل كان الأولى أن يخيرا بين التوبة والعذاب لأن الله تعالى خيرا بينهما من أشرك به طول عمره فكيف يدخل عليهما بذلك ؟ وثالثها : أن من أعجب الأمور قولهم إنهما يعلمان السحر في حال كونهما معذنين ويدعوان إليه وهما يعاقبان ولما ظهر فساد هذا القول فنقول : السبب في إنزالهما وجوه . أحدها : أن السحرة كثرت في ذلك الزمان واستنطت أبواباً غريبة في السحر وكانوا يدعون النبوة ويتحدون الناس بها فبعث الله تعالى هذين المسكينين لأجل أن يعلمنا الناس أبواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة أولئك الذين كانوا يدعون النبوة كذباً ، ولا شك أن هذا من أحسن الأغراض والمقاصد ، وثانيها : أن العلم يكون المعجزة مخالفة للسحر متوقف على العلم بمهية المعجزة وبمهية السحر والناس كانوا جاهلين بمهية السحر فلا جرم تعذرت عليهم معرفة حقيقة المعجزة فبعث الله هذين المسكينين لتعريف ماهية السحر لأجل هذا الغرض ، وثالثها : لا يمتنع أن يقال السحر الذي يوقع الفرقة بين أعداء الله والآلفة بين أولياء الله كان مباحاً عندهم أو مندوباً فإله تعالى بعث المسكينين لتعليم السحر لهذا الغرض ، ثم إن القوم تعلموا ذلك منهما واستعملوه في الشر وإيقاع الفرقة بين أولياء الله والآلفة بين أعداء الله ، ورابعها : أن تحصيل العلم بكل شيء حسن ولما كان السحر منهاياً عنه وجب أن يكون متصوراً معلوماً لأن الذي لا يكون متصوراً امتنع النهى عنه ، وخامسها : لعل الجن كان عندهم أنواع من السحر لم يقدر البشر على الاتيان بمثلها فبعث الله الملائكة ليعلموا البشر أموراً يقدرون بها على معارضة الجن ، وسادسها : يجوز أن يكون ذلك تشديداً في التكليف من حيث إنه إذا علمه ما أمكنه أن يتوصل به إلى اللذات العاجلة ثم منعه من استعمالها كان ذلك في نهاية المشقة فيستوجب به الثواب الزائد كما ابتلى قوم طالوت بالنهر على ما قال ( فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فإنه مني ) فثبت بهذه الوجوه أنه لا يبعد من الله تعالى إنزال المسكينين لتعليم السحر والله أعلم .

( المسألة الرابعة ) قال بعضهم : هذه الواقعة إنما وقعت في زمان إدريس عليه السلام لأنهما إذا كانا مسكينين نزلا بصورة البشر لهذا الغرض فلا بد من رسول في وقتها ليكون ذلك معجزة له ولا يجوز كونهما رسولين لأنه ثبت أنه تعالى لا يبعث الرسول إلى الإنس ملكاً .

( المسألة الخامسة ) « هاروت وماروت » عطف بيان للمسكينين ، علمان لهما وهما اسمان أعجميان بدليل منع الصرف ولو كانا من الهرت والمرت وهو الكسر كما زعم بعضهم لانصرفا ، وقرأ الزهري هاروت وماروت بالرفع على : هما هاروت وماروت .

أما قوله تعالى ( وما يعلمان من أحد حتى يقولاً إنما نحن فتنة فلا تكفر ) فاعلم أنه تعالى شرح حالهما فقال وهذان الملكان لا يعلمان السحر إلا بعد التحذير الشديد من العمل به وهو قولهما



(إنما نحن فتنة فلا تكفر) والمراد ههنا بالفتنة المحنة التي بها يتميز المطيع عن العاصي كقولهم فتنت الذهب بالنار إذا عرض على النار ليميز الخالص عن المشوب ، وقدينا الوجوه في أنه كيف يحسن بعثة الملوك لتعليم السحر فالمراد أنهما لا يعلمان أحداً السحر ولا يصفانه لأحد ولا يكشفان له وجوه الاحتيال حتى يبذلا له النصيحة فيقول له «إنما نحن فتنة» أي هذا الذي نصفه لك وإن كان الغرض منه أن يتميز به الفرق بين السحر وبين المعجز ولكنه يمكنك أن تتوصل به إلى المفاسد والمعاصي فإياك بعد وقوفك عليه أن تستعمله فيما نهيت عنه أو تتوصل به إلى شيء من الأعراض العاجلة .

أما قوله تعالى (فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) ذكروا في تفسير هذا التفريق وجهين ، الأول : أن هذا التفريق إنما يكون بأن يعتقد أن ذلك السحر مؤثر في هذا التفريق فيصير كافراً ، وإذا صار كافراً بانت منه امرأته فيحصل تفرق بينهما ، الثاني : أنه يفرق بينهما بالتقوية والحيل والتضريب وسائر الوجوه المذكورة .

(المسألة الثانية) أنه تعالى لم يذكر ذلك لأن الذي يتعلمون منهما ليس إلا هذا القدر لكن ذكر هذه الصورة تنبيهاً على سائر الصور فإن استكاثرة المرء إلى زوجته وركونه إليها معروف زائد على كل مودة ، فنبه الله تعالى بذلك على أن السحر إذا أمكن به هذا الأمر على شدته فغيره به أولى .

أما قوله تعالى (وما هم بضارين به من أحد) فإنه يدل على ما ذكرناه لأنه أطلق الضرر ولم يقصره على التفريق بين المرء وزوجه فدل ذلك على أنه تعالى إنما ذكره لأنه من أعلى مراتبه .  
أما قوله تعالى (إلا باذن الله) فاعلم أن الإذن حقيقة في الأمر والله لا يأمر بالسحر ولأنه تعالى أراد عيهم وذمهم ، ولو كان قد أمرهم به لما جاز أن يذمهم عليه فلا بد من التأويل وفيه وجوه ، أحدها : قال الحسن : المراد منه التخليية يعني الساحر إذا سحر إنساناً فإن شاء الله منعه منه وإن شاء خلى بينه وبين ضرر السحر ، وثانيها : قال الأصم المراد إلا بعلم الله وإنما سمي الإذان أذاناً لأنه إعلام للناس بوقت الصلاة وسمى الإذان إذناً لأن بالحاسة القائمة به يدرك الإذن وكذلك قوله تعالى (وأذان من الله ورسوله إلى الناس يوم الحج) أي إعلام ، وقوله (فاذنوا بحرب من الله) معناه فأعلموا وقوله (أذنتكم على سواء) يعني أعلنتكم ، وثالثها : أن الضرر الحاصل عند فعل السحر إنما يحصل بخلق الله وإيجاده وإبداعه وما كان كذلك فإنه يصح أن يضاف إلى إذن الله تعالى كما قال (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) ورابعها : أن يكون المراد بالإذن الأمر وهذا الوجه لا يليق إلا بأن يفسر التفريق بين المرء وزوجه بأن يصير كافراً والكفر يقتضى التفريق ، فإن هذا حكم شرعي ، وذلك لا يكون إلا بأمر الله تعالى .

وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَّو كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴿١٠٣﴾

أما قوله تعالى (ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ولقد عدوا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق) ففيه مسائل:

(المسألة الأولى) إنما ذكر لفظ الشراء على سبيل الاستعارة لوجوه، أحدها: أنهم لما نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم وأقبلوا على التمسك بما تلوا الشياطين فكأنهم قد اشتروا ذلك السحر بكتاب الله، وثانيها: أن الملكين إنما قصدا بتعليم السحر الاحتراز عنه ليصل بذلك الاحتراز إلى منافع الآخرة فلما استعمل السحر فكأنه اشترى بمنافع الآخرة منافع الدنيا وثالثها: أنه لما استعمل السحر علمنا أنه إنما تحمل المشقة ليتمكن من ذلك الاستعمال فكأنه اشترى بالمخن التي تحملها قدرته على ذلك الاستعمال.

(المسألة الثانية) قال الآكثرون «الخلاق» النصب، قال القفال يشبه أن يكون أصل الكلمة من الخلق ومعناه التقدير ومنه خلق الأديم، ومنه يقال قدر للرجل كذا درهما رزقاً على عمل كذا، وقال آخرون: الخلاق الخلاص ومنه قول أمية بن أبي الصلت:

يدعون بالويل فيها لاخلاق لهم إلا سرايل قطران وأغلال

بقي في الآية سؤال: وهو أنه كيف أثبت لهم العلم أولاً في قوله (ولقد علموا) ثم نفاه عنهم في قوله (لو كانوا يعلمون) والجواب من وجوه، أحدها: أن الذين علموا غير الذين لم يعلموا، فالذين علموا هم الذين علموا السحر ودعوا الناس إلى تعلمه وهم الذين قال الله في حقهم (نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون) وأما الجهال الذين يرغبون في تعلم السحر فهم الذين لا يعلمون وهذا جواب الأخفش وقطرب. وثانيها: لو سلطنا كون القوم واحداً ولكنهم علموا شيئاً وجهلوا شيئاً آخر، علموا أنهم ليس لهم في الآخرة خلاق ولكنهم جهلوا مقدار ما فاتهم من منافع الآخرة وما حصل لهم من مضارها وعقوباتها. وثالثها: لو سلطنا أن القوم واحد والمعلوم واحد ولكنهم لم ينتفعوا بعلمهم بل أعرضوا عنه فصار ذلك العلم كالعدم كما سمي الله تعالى الكفار «صما وبكيا وعمياً» إذ لم ينتفعوا بهذه الحواس ويقال للرجل في شيء يفعلُه لكنته لا يضعه موضعه: صنعت ولم تصنع.

قوله تعالى (ولو أنهم آمنوا واتقوا لمثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون)

اعلم أن الضمير عائد إلى اليهود الذين تقدم ذكرهم فإنه تعالى لما بين فيهم الوعيد بقوله (ولبئس ما شروا به) أتبعه بالوعد جامعاً بين الترهيب والترغيب لأن الجمع بينهما أدعى إلى الطاعة والعدول عن المعصية.

أما قوله تعالى (آمنوا) فاعلم أنه تعالى لما قال (نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ

عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٠٤﴾

الله وراء ظهورهم) ثم وصفهم بأنهم اتبعوا ما تلووا الشياطين وأنهم تمسكوا بالسحر قال من بعد (ولو أنهم آمنوا) يعني بما نبذوه من كتاب الله. فإن حملت ذلك على القرآن جاز، وإن حملته على كتابهم المصدق للقرآن جاز، وإن حملته على الأمرين جاز، والمراد من التقوى الاحتراز عن فعل المنهيات وترك المأمورات.

أما قوله تعالى (لمثوبة من عند الله خير) ففيه وجوه، أحدها: أن الجواب محذوف وتقديره ولو أنهم آمنوا واتقوا لأثيبوا إلا أنه تركت الجملة الفعلية إلى هذه الإسمية لما في الجملة الإسمية من الدلالة على ثبات المثوبة واستقرارها. فإن قيل: هلا قيل لمثوبة الله خير؟ قلنا لأن المراد شيء من ثواب الله خير لهم. وثانيها: يجوز أن يكون قوله (ولو أنهم آمنوا) تمييزاً لإيمانهم على سبيل المجاز عن إرادة الله إيمانهم كأنه قيل وليتهم آمنوا، ثم ابتداء لمثوبة من عند الله خير قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقرلو انظرونا واسمعوا للكافرين عذاب أليم﴾ اعلم أن الله تعالى لما شرح قبائح أفعالهم قبل مبعث محمد صلى الله عليه وسلم وجددهم واجتهدهم في القدرح فيه والظعن في دينه وهذا هو النوع الأول من هذا الباب وههنا مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن الله تعالى خاطب المؤمنين بقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا) في ثمانية وثمانين موضعاً من القرآن. قال ابن عباس: وكان يخاطب في التوراة بقوله: يا أيها المساكين فكأنه سبحانه وتعالى لما خاطبهم أولاً بالمساكين أثبت المسكنة لهم آخراً حيث قال (وضربت عليهم الذلة والمسكنة) وهذا يدل على أنه تعالى لما خاطب هذه الأمة بالإيمان أولاً فانه تعالى يعطيهم الأمان من العذاب في النيران يوم القيامة. وأيضاً فاسم المؤمن أشرف الأسماء والصفات فإذا كان يخاطبنا في الدنيا بأشرف الأسماء والصفات فترجو من فضله أن يعاملنا في الآخرة بأحسن المعاملات.

﴿المسألة الثانية﴾ أنه لا يبعد في الكلمتين المترادفتين أن يمنع الله من أحدهما ويأذن في الأخرى ولذلك فإن عند الشافعي رضي الله لا تصلح الصلاة بترجمة الفاتحة سواء كانت بالعبرية أو بالفارسية، فلا يبعد أن يمنع الله من قوله «راعنا» ويأذن في قوله «انظرونا» وإن كانتا مترادفتين ولكن جمهور المفسرين على أنه تعالى إنما منع من قوله «راعنا» لاشتغالها على نوع مفسدة ثم ذكروا فيه وجوها: أحدها: كان المسلمون يقولون لرسول الله صلى الله عليه وسلم إذا تلا عليهم

شيئاً من العلم: راعنا يارسول الله، واليهود كانت لهم كلمة عبرانية يتسابقون بها تشبه هذه الكلمة وهي «راعينا» ومعناها: اسمع لاسمعت، فلما سمعوا المؤمنين يقولون راعنا افترضوه وخاطبوا به النبي وهم يعنون تلك المسبة، فهني المؤمنون عنها وأمروا بلفظة أخرى وهي قوله (انظرننا) ويدل على صحة هذا التأويل قوله تعالى في سورة النساء (ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا لياً بألسنتهم وطعناً في الدين) وروى أن سعد بن معاذ سمعها منهم فقال: يا أعداء الله عليكم لعنة الله والذي نفسي بيده لئن سمعتها من رجل منكم يقولها لرسول الله لأضربن عنقه، فقالوا: أولستم تقولونها؟ فنزلت هذه الآية، وثانها: قال قطرب هذه الكلمة وإن كانت صحيحة المعنى إلا أن أهل الحجاز ما كانوا يقولونها إلا عند الهزؤ والسخرية فلا جرم نهى الله عنها، وثالثها: أن اليهود كانوا يقولون: راعينا أي أنت راعى غنمنا فهناهم الله عنها، ورابعها: أن قوله «راعنا» مفاعلة من الرعى بين اثنين فكان هذا اللفظ موهما للساواة بين المخاطبين كأنهم قالوا ارعنا سمعك لترعيك أسمعنا فهناهم الله تعالى عنه وبين أن لا بد من تعظيم الرسول عليه السلام في مخاطبة على ما قال (لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً) وخامسها: أن قوله «راعنا» خطأ مع الاستعلاء كأنه يقول راع كلامى ولا تغفل عنه ولا تشتغل بغيره وليس في «انظرننا» إلا سؤال الانتظار كأنهم قالوا له توقف في كلامك وبيانك مقدار ما نصل إلى فهمه، وسادسها: أن قوله «راعنا» على وزن عاطنا من المعاطاة، ورامنا من المراماة، ثم إنهم قلبوا هذه النون إلى النون الأصلية وجعلوها كلمة مشتقة من الرعونة وهي الحق، فالراعن اسم فاعل من الرعونة فيحتمل أنهم أرادوا به المصدر. كقولهم: عياداً بك، أي أعوذ عياداً بك. فقولهم راعنا أي فعلت رعونة. ويحتمل أنهم أرادوا به صرت راعنا أي صرت ذا رعونة، فلما قصدوا هذه الوجهة الفاسدة لا جرم نهى الله تعالى عن هذه الكلمة، وسابعها: أن يكون المراد لا تقولوا قولاً راعنا أي قولاً منسوباً إلى الرعونة بمعنى رعينا، كتامر ولابن.

أما قوله تعالى (وقولوا انظرننا) ففيه وجوه، أحدها: أنه من نظره أي انتظره، قال تعالى (انظرونا نقتبس من نوركم) فأمرهم تعالى بأن يسألوه الإمهال لينقلوا عنه فلا يحتاجون إلى الاستعاذة. فان قيل: أفكان النبي صلى الله عليه وسلم يعجل عليهم حتى يقولون هذا؟ فالجواب من وجهين، أحدهما أن هذه اللفظة قد تقال في خلال الكلام وإن لم تكن هناك بحجة تجوح إلى ذلك كقول الرجل في خلال حديثه اسمع أو سمعت، الثاني: أنهم فسروا قوله تعالى (لا تحرك به لسانك لتعجل به) أنه عليه السلام كان يعجل قول ما يلقيه إليه جبريل عليه السلام حرصاً على تحصيل الوحي وأخذ القرآن، فقيل له لا تحرك به لسانك لتعجل به فلا يبعد أن يعجل فيما يحدث به أصحابه من أمر الدين حرصاً على تعجيل أفهامهم فكانوا يسألونه في هذه الحالة أن يمهلم فيما يخاطبهم به إلى أن يفهموا كل ذلك الكلام، وثانها: «انظرننا» معناه انظر إلينا إلا أنه حذف

مَا يُودِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴿١٠٥﴾  
 مَا نُنَسِّخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾

حرف « إلى » كما في قوله ( واختار موسى قومه ) والمعنى من قومه ، والمقصود منه أن المعلم إذا نظر إلى المتعلم كان إirاده للكلام على نعت الإيفام والتعريف أظهر وأقوى . وثالثها : قرأ أبي ابن كعب « أنظرنا » من النظرة أى أمهلنا .

أما قوله تعالى ( واسمعوا ) فخصول السماع عند سلامة الحاسة أمر ضرورى خارج عن قدرة البشر فلا يجوز وقوع الأمر به ، فإذا المراد منه أحد أمور ثلاثة ، أحدها : فرغوا أسمعكم لما يقول النبي عليه السلام حتى لا تحتاجوا إلى الاستعادة ، وثانيها : اسمعوا سماع قبول وطاعة ولا يكن سماعكم سماع اليهود حيث قالوا سمعنا وعصينا ، وثالثها : اسمعوا ما أمرتم به حتى لا ترجعوا إلى ما نهيتهم عنه تأكيدا عليهم ، ثم إنه تعالى بين ماللاكافرين من العذاب الأليم إذا لم يسلكوا مع الرسول هذه الطريقة من الإعظام والتبجيل والإصغاء إلى ما يقول والتفكير فيما يقول ومعنى « العذاب الأليم » قد تقدم .

قوله تعالى ﴿ ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير من ربكم والله يختص برحمته من يشاء . والله ذو الفضل العظيم ﴾  
 واعلم أنه تعالى لما بين حال اليهود والكفار في العداوة والمعاندة حذر المؤمنين منهم فقال ( ما يود الذين كفروا ) فنفى عن قلوبهم الود والمحبة لكل ما يظهر به فضل المؤمنين وههنا مسألتان :  
 ﴿ المسألة الأولى ﴾ « من » الأولى للبيان لأن الذين كفروا جنس تحت نوعان أهل الكتاب والمشركون ، والدليل عليه قوله تعالى ( لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين ) والثانية : مزيدة لاستغراق الخير ، والثالثة : لابتداء الغاية .

﴿ المسألة الثانية ﴾ الخير الوحي وكذلك الرحمة ، يدل عليه قوله تعالى ( أهم يقسمون رحمت ربك ) المعنى أنهم يرون أنفسهم أحق بأن يوحى اليهم فيحسدونكم وما يحبون أن ينزل عليكم شيء من الوحي ، ثم بين سبحانه أن ذلك الحسد لا يؤثر في زوال ذلك فانه سبحانه يختص برحمته وإحسانه من يشاء .  
 قوله تعالى ﴿ ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها أ لم تعلم أن الله على كل شيء قدير ﴾

اعلم أن هذا هو النوع الثاني من طعن اليهود في الإسلام ، فقالوا الاترون إلى محمد يأمر أصحابه بأمر ثم ينههم عنه ، ويأمرهم بخلافه ويقول اليوم قولاً وغدا يرجع عنه ، فنزلت هذه الآية ، والكلام في الآية مرتب على مسائل :

(المسألة الأولى) النسخ في أصل اللغة بمعنى إبطال الشيء ، وقال الففقال : إنه للنقل والتحويل لنا أنه يقال : نسخت الريح آثار القوم إذا عدمت ، ونسخت الشمس الظل إذا عدم ، لأنه قد لا يحصل الظل في مكان آخر حتى يظن أنه انتقل إليه ، وقال تعالى ( الا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيه فينسخ الله ما يلقي الشيطان ) أى يزيله ويبدله ، والأصل في الكلام الحقيقة . وإذا ثبت كون اللفظ حقيقة في الإبطال وجب أن لا يكون حقيقة في النقل دفعاً للاشتراك . فإن قيل : وصفهم الريح بأنها ناسخة للآثار ، والشمس بأنها ناسخة للظل مجاز ، لأن المزيل للآثار والظل هو الله تعالى وإذا كان ذلك مجازاً امتنع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة في مدلوله ثم نعارض ما ذكرتموه ونقول : بل النسخ هو النقل والتحويل ومنه نسخ الكتاب إلى كتاب آخر كأنه ينقله إليه أو ينقل حكايته ومنه تناسخ الأرواح وتناسخ القرون قرناً بعد قرن ، وتناسخ الموارد إنما هو التحول من واحد إلى آخر بدلا عن الأول ، وقال تعالى ( هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون ) فوجب أن يكون اللفظ حقيقة في النقل ويلزم أن لا يكون حقيقة في الإبطال دفعاً للاشتراك ، والجواب عن الأول من وجهين (أحدهما) أنه لا يمتنع أن يكون الله هو الناسخ لذلك من حيث إنه فعل الشمس والريح المؤثرتين في تلك الإزالة ويكونان أيضاً ناسخين لكونهما مختصين بذلك التأثير ( والثاني ) أن أهل اللغة إنما أخطوا في إضافة النسخ إلى الشمس والريح ، فهب أنه كذلك ، لكن متمسكنا إطلاقهم لفظ النسخ على الإزالة لاسنادهم هذا الفعل إلى الريح والشمس ، وعن الثاني : أن النقل أخص من الإبطال لأنه حيث وجد النقل فقد عدت صفة وحصل عقيبها صفة أخرى ، فإن مطلق عدم أهم من عدم يحصل عقيبه شيء آخر ، وإذا دار اللفظ بين الخاص والعام كان جمعه حقيقة في العام أولى والله أعلم .

(المسألة الثانية) قرأ ابن عامر ( ما ننسخ ) بضم النون وكسر السين والباقون بفتحهما ، أما قراءة ابن عامر فقيها وجهان ( أحدهما ) أن يكون نسخ وأنسخ بمعنى واحد ( والثاني ) أنسخته جملة ذن نسخ كما قال قوم للحجاج وقد صلب رجلاً . أقبروا فلاناً ، أى أجمعوه ذن قبر قال تعالى ( ثم أماته فأقبره ) وقرأ ابن كثير وأبو عمرو ( نسأها ) بفتح النون والمهمزة وهو جزم بالشرط ولا يدع أبو عمرو المهمزة في مثل هذا ، لأن سكونها علامة للجزم وهو من النس . وهو التأخير ومنه ( إنما النس . زيادة في الكفر ) ومنه سمي بيع الأجل نسيته ، وقال أهل اللغة : أنسأ الله أجله ونسأ في أجله ، أى أخر وزاد ، وقال عليه الصلاة والسلام « من سره النس . في الأجل والزيادة في الرزق فليصل رحمه » والباقون بضم النون وكسر السين وهو من النسيان ، ثم

الآكثر من حملوه على النسيان الذي هو ضد الذكر ، ومنهم من حمل النسيان على الترك على حد قوله تعالى ( فنتسى ولم نجد له عزماً ) أى فترك وقال ( فالأيوم نفساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا ) أى تركهم كما تركوا ، والأظهر أن حمل النسيان على الترك مجاز لأن المنسى يكون متروكاً ، فلما كان الترك من لوازم النسيان أطلقوا اسم الملزوم على اللازم وقرئ. نفسها ونسها بالتشديد ، ونسها ونسها على خطاب الرسول وقرأ عبد الله : ما ننسك من آية أو ننسخها ، وقرأ حذيفة : ما ننسخ من آية أو ننسها .

( المسألة الثالثة ) « ما » في هذه الآية جزائية كقولك : ما تصنع أصنع وعملها الجزم في الشرط والجزاء إذا كانا مضارعين فقوله ( ننسخ ) شرط وقوله ( نأت ) جزاء وكلاهما مجزومان ( المسألة الرابعة ) اعلم أن الناسخ في اصطلاح العلماء عبارة عن طريق شرعى يدل على أن الحكم الذى كان ثابتاً بطريق شرعى لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً فقولنا طريق شرعى نمنى به القدر المشترك بين القول الصادر عن الله تعالى وعن رسوله ، والفعل المقول عنهما ، ويخرج عنه إجماع الأمة على أحد القولين لأن ذلك ليس بطريق شرعى على هذا التفسير ، ولا يلزم أن يكون الشرع ناسخاً للحكم العقل لأن العقل ليس طريقاً شرعياً . ولا يلزم أن يكون المعجز ناسخاً للحكم الشرعى لأن المعجز ليس طريقاً شرعياً ولا يلزم تقييد الحكم بغاية أو شرط أو استثناء لأن ذلك غير مترسخ ، ولا يلزم ما إذا أمرنا الله بفعل واحد ثم نهانا عن مثله لأنه لو لم يكن مثل هذا النهى ناسخاً لم يكن مثل حكم الأمر ثابتاً .

( المسألة الخامسة ) النسخ عندنا جائز عقلاً واقع سماعاً خلافاً لليهود ، فإن منهم من أنكروه عقلاً ومنهم من جوزوه عقلاً ، ولكنه منع منه سماعاً ، ويروى عن بعض المسلمين إنكار النسخ واحتج الجمهور من المسلمين على جواز النسخ ووقوعه ، لأن الدلائل دلت على نبوة محمد ﷺ ونبوته لا تصح إلا مع القول بنسخ شرع من قبله ، فوجب القطع بالنسخ ، وأيضاً قلنا على اليهود إلزامان الأول : جاء في التوراة أن الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك « إني جعلت كل دابة ماأكل لك ولذريتك وأطلقت ذلك لكم كنبات العشب ماأخلا الدم فلا تأكلوه » ثم إنه تعالى حرم على موسى وعلى بنى إسرائيل كثيراً من الحيوان ، الثانى : كان آدم عليه السلام يزوج الأخت من الأخ وقد حرمه بعد ذلك على موسى عليه السلام قال منكر النسخ : لا نسلم أن نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لا تصح إلا مع القول بالنسخ لأن من الجائز أن يقال إن موسى وعيسى عليهما السلام أمرا الناس بشرعهما إلى زمان ظهور شرع محمد عليه الصلاة والسلام ثم بعد ذلك أمرا الناس باتباع محمد عليه الصلاة والسلام فعند ظهور شرع محمد عليه الصلاة والسلام زال التكليف بشرعهما وحصل التكليف بشرع محمد عليه الصلاة والسلام لكنه لا يكون ذلك نسخاً بل جارياً مجرى قوله ( ثم أتوا الصيام إلى الليل ) والمسلمون الذين أنكروا وقوع النسخ أصلاً

بنوا مذهبهم على هذا الحرف وقالوا قد ثبت في القرآن أن موسى وعيسى عليهما السلام قد بشرا في التوراة والإنجيل بمبعث محمد عليه الصلاة والسلام وأن عند ظهوره يجب الرجوع إلى شرعه ، وإذا كان الأمر كذلك فمع قيام هذا الاحتمال امتنع الجزم بوقوع النسخ وهذا هو الاعتراض على الإلزامين المذكورين ، واحتج منسكروا النسخ بأن قالوا إن الله تعالى لما بين شرع عيسى عليه السلام فاللفظ الدال على تلك الشريعة ، إما أن يقال إنها دالة على دوامها أو لا على دوامها أو ما كان فيها دلالة على الدوام ولا على اللادوام ، فإن بين فيها ثبوتها على الدوام ، ثم تبين أنها مادامت كان الخبر الأول كذباً وإلانة غير جائز على الشرع ، وأيضاً فلو جوزنا ذلك لم يكن لنا طريق إلى العلم بأن شرعنا لا يصير منسوخاً ، لأن أقصى ما في الباب أن يقول الشرع هذه الشريعة دائماً ولا تصير منسوخة قط ألبتة . ولكننا إذا رأينا مثل هذا الكلام حاصلًا في شرع موسى وعيسى عليهما السلام مع أنهما لم يدوما زال الوثوق عنه في كل الصور . فإن قيل لم لا يجوز أن يقال ذلك اللفظ الدال على الدوام ، ثم قرن به ما يدل على أنه سينسخه أو ما قرن به إلا أنه نص على ذلك إلا أنه لم ينقل إلينا في الجملة ؟ قلنا هذا ضعيف لوجوه . أحدها : أن التنصيص على اللفظ الدال على الدوام مع التنصيص على أنه لا يدوم جمع بين كلامين متناقضين وإلانة سقه وعبث ، وثانيها : على هذا التقدير قد بين الله تعالى أن شرعهما سيصير منسوخاً فإذا نقل شرعه وجب أن ينقل هذه الكيفية أيضاً لأنه لو جاز أن ينقل أصل الشرع بدون هذه الكيفية لجاز مثله في شرعنا أيضاً وحينئذ لا يكون لنا طريق إلى القطع بأن شرعنا غير منسوخ لأن ذلك من الوقائع العظيمة التي تتوفر فيها الدواعي على نقله ، وما كان كذلك وجب اشتهاؤه وبلوغه إلى حشد التواتر وإلا فلعل القرآن عورض ولم تنقل معارضته ولعل محمداً صلى الله عليه وسلم غير هذا الشرع عن هذا الوضع ولم ينقل ، وإذا ثبت وجوب أن تنقل هذه الكيفية على سبيل التواتر فنقول : لو أن الله تعالى نص في زمان موسى وعيسى عليهما السلام على أن شرعهما سيصيران منسوخين لكان ذلك مشهوراً لأهل التواتر ، ومعلوماً لهم بالضرورة ، ولو كان كذلك لاستحال منازعة الجمع العظيم فيه ، فحيث رأينا اليهود والنصارى مطبقين على إنكار ذلك علمنا أنه لم يوجد التنصيص على أن شرعهما يصيران منسوخين .

وأما القسم الثاني : وهو أن يقال إن الله تعالى نص على شرع موسى عليه السلام وقرن به ما يدل به على أنه منقطع غير دائم . فهذا باطل لما ثبت أنه لو كان كذلك لوجب أن يكون ذلك معلوماً بالضرورة لأهل التواتر ، وأيضاً فبتقدير صحته لا يكون ذلك نسخاً بل يكون ذلك انتهاءً للعناية .

وأما القسم الثالث : وهو أنه تعالى نص على شرع موسى عليه السلام ولم يبين فيه كونه دائماً أو كونه غير دائم فنقول : قد ثبت في أصول الفقه أن مجرد الأمر لا يفيد التكرار وإنما يفيد



المررة الواحدة فإذا أتى المكلف بالمررة الواحدة فقد خرج عن عهدة الأمر ، فورود أمر آخر بعد ذلك لا يكون نسخاً للأمر الأول ، فثبت بهذا التقسيم أن القول بالنسخ محال .

واعلم أنا بعد أن قررنا هذه الجملة في كتاب المحصول في أصول الفقه تمسكنا في وقوع النسخ بقوله تعالى ( ما ننسخ من آية أو ننسها ، نأت بخير منها أو مثلها ) والاستدلال به أيضاً ضعيف لأن « ما » ههنا تفيد الشرط والجزاء وكما أن قولك ، من جاءك فأكرمه لا يدل على حصول المحيى بل على أنه متى جاء وجب الإكرام ، فكذا هذه الآية لا تدل على حصول النسخ بل على أنه متى حصل النسخ وجب أن يأتي بما هو خير منه ، فالأقوى أن نعول في الإثبات على قوله تعالى ( وإذا بدلنا آية مكان آية ) وقوله ( يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب ) والله تعالى أعلم .

( المسألة السادسة ) اتفقوا على وقوع النسخ في القرآن ، وقال أبو مسلم بن بحر : لأنه لم يقع واحتج الجمهور على وقوعه في القرآن بوجوه : أحدها : هذه الآية وهي قوله تعالى ( ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ) أجاب أبو مسلم عنه بوجوه : الأول : أن المراد من الآيات المنسوخة هي الشرائع التي في الكتب القديمة من التوراة والإنجيل كالسبت والصلاة إلى المشرق والمغرب مما وضعه الله تعالى عنا وتعبدنا بغيره فان اليهود والنصارى كانوا يقولون لا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم ، فأبطل الله عليهم ذلك بهذه الآية ، الوجه الثاني : المراد من النسخ نقله من اللوح المحفوظ وتحويله عنه إلى سائر الكتب وهو كما يقال نسخة الكتاب ، الوجه الثالث : أنا بينا أن هذه الآية لا تدل على وقوع النسخ بل على أنه لو وقع النسخ لوقع إلى خير منه . ومن الناس من أجاب عن الاعتراض الأول بأن الآيات إذا أطلقت فالمراد بها آيات القرآن لأنه هو المعهود عندنا ، وعن الثاني بأن نقل القرآن من اللوح المحفوظ لا يختص ببعض القرآن وهذا النسخ يختص ببعضه ، ولقائل أن يقول على الأول : لانسلم أن لفظ الآية يختص بالقرآن بل هو عام في جميع الدلائل ، وعلى الثاني لانسلم أن النسخ المذكور في الآية يختص ببعض القرآن بل التقدير والله أعلم ما ننسخ من اللوح المحفوظ فإننا نأتى بعده بما هو خير منه .

الحجة الثانية للقائدين بوقوع النسخ في القرآن : أن الله تعالى أمر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولاً كاملاً وذلك في قوله ( والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول ) ثم نسخ ذلك بأربعة أشهر وعشر كما قال ( والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً ) قال أبو مسلم : الاعتداد بالحول مازال بالكلية لأنها لو كانت حاملاً ومدة حملها حول كامل لكانت عدتها حولاً كاملاً ، وإذا بقى هذا الحكم في بعض الصور كان ذلك تخصيصاً لانساختها ، والجواب أن مدة عدة الحمل تقضى بوضع الحمل سواء حصل وضع الحمل بسنة أو أقل أو أكثر فجعل السنة العدة يكون زائلاً بالكلية .

الحجة الثالثة : أمر الله بتقديم الصدقة بين يدي نجوى الرسول بقوله تعالى ( يا أيها الذين آمنوا

إذا ناجيت الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ) ثم نسخ ذلك ، قال أبو مسلم : إنما زال ذلك لزوال سببه لأن سبب التعبد بها أن يمتاز المنافقون من حيث لا يتصدقون عن المؤمنين ، فلما حصل هذا الغرض سقط التعبد . والجواب : لو كان كذلك لكان من لم يتصدق منافقاً وهو باطل لأنه روى أنه لم يتصدق غير على رضى الله عنه وبدل عليه قوله تعالى ( فإذا لم تفعلوا وتاب الله عليكم ) .

الحجة الرابعة : أنه تعالى أمر بثبات الواحد للعشرة بقوله تعالى ( فإن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ) ثم نسخ ذلك بقوله تعالى ( الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين ) .

الحجة الخامسة : قوله تعالى ( سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ) ثم إنه تعالى أزالهم عنها بقوله ( فول وجهك شطر المسجد الحرام ) قال أبو مسلم حكم تلك القبلة ما زال بالكلية لجواز التوجه إليها عند الإشكال أو مع العلم إذا كان هناك عذر . الجواب : أن على ما ذكرته لافرق بين بيت المقدس وسائر الجهات فالخصوصية التي بها امتاز بيت المقدس عن سائر الجهات قد زالت بالكلية فكان نسخاً .

الحجة السادسة : قوله تعالى ( وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر ) والتبديل يشتمل على رفع وإثبات ، والمرفوع إما التلاوة وإما الحكم فكيف كان فهو رفع ونسخ وإنما أطبقنا في هذه الدلائل لأن كل واحد منها يدل على قوع النسخ في الجملة ، واحتج أبو مسلم بأن الله تعالى وصف كتابه بأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان قد أتاه الباطل . والجواب : أن المراد أن هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله ولا يأتيه من بعده أيضاً ما يبطله .

( المسألة السابعة ) المنسوخ إما أن يكون هو الحكم فقط أو التلاوة فقط أو هما معاً ، أما الذى يكون المنسوخ هو الحكم دون التلاوة فكهنه الآيات التي عددناها ، وأما الذى يكون المنسوخ هو التلاوة فقط فكما يروى عن عمر أنه قال : كنا نقرأ آية الرجم « الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم » وروى « لو كان لابن آدم واديان من مال لا تبغى إليهما ثالثاً ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب » وأما الذى يكون منسوخ الحكم والتلاوة معاً ، فهو ما روت عائشة رضى الله عنها أن القرآن قد نزل في الرضاع بعشر معلومات ثم نسخن بخمس معلومات ، فالعشر مرفوع التلاوة والحكم جميعاً والخمس مرفوع التلاوة باقى الحكم . ويروى أيضاً أن سورة الاحزاب كانت بمنزلة السبع الطوال أو أزيد ثم وقع النقصان فيه .

( المسألة الثامنة ) اختلاف المفسرون في قوله تعالى ( ما ننسخ من آية أو ننسها ) فمنهم من

فسر النسخ بالإزالة ومنهم من فسره بالنسخ بمعنى نسخت الكتاب وهو قول عطاء وسعيد ابن المسيب ، ومن قال بالقول الأول ذكروا فيه وجوهاً ، أحدها : ما ننسخ من آية وأتم تفرؤونه أو ننسها أى من القرآن ما فرى بينكم ثم نسيتم وهو قول الحسن والأصم وأكثر المتكلمين لحملوه على نسخ الحكم دون التلاوة ونسها على نسخ الحكم والتلاوة معاً ، فإن قيل وقوع هذا النسيان ممنوع عقلاً وشرعاً . أما العقل فلأن القرآن لا بد من إيصاله إلى أهل التواتر ، والنسيان على أهل التواتر بأجمعهم ممنوع . وأما النقل فللقوله تعالى ( إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ) والجواب عن الأول من وجهين : الأول : أن النسيان يصح بأن يأمر الله تعالى بطرحه من القرآن وإخراجه من جملة ما يتلى ويؤتى به في الصلاة أو يحتاج به ، فإذا زال حكم التعبد به وطال العهد نسي ، أو إن ذكر ففعل طريق ما يذكر خبر الواحد فيصير لهذا الوجه منسياً عن الصدور ، الجواب الثاني : أن ذلك يكون معجزة للرسول عليه الصلاة والسلام ، ويروى فيه خبر : أنهم كانوا يقرءون السورة فيصبحون وقد نسوها ، والجواب عن الثاني أنه معارض بقوله تعالى ( ستقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله ) ويقولوه ( واذا ذكر ربك إذا نسيت ) .

( القول الثاني ) ما ننسخ من آية أى نبدلها ، إما بأن نبدل حكمها فقط أو تلاوتها فقط أو نبدلها أما قوله تعالى ( أو ننسها ) فالمراد تركها كما كانت فلا نبدلها ، وقد بينا أن النسيان بمعنى الترك قد جاء ، فيصير حاصل الآية أن الذى نبدله فإنا نأتى بخير منه أو مثله .

( القول الثالث ) ما ننسخ من آية ، أى ما نرفعها بعد إنزالها أو ننسأها على قراءة الهمزة أى تؤخر إنزالها من اللوح المحفوظ ، أو يكون المراد تؤخر نسخها فلا ننسخها في الحال ، فإنا ننزل بدلها ما يقوم مقامها في المصلحة .

( القول الرابع ) ما ننسخ من آية ، وهى الآية التى صارت منسوخة في الحكم والتلاوة معاً أو ننسها ، أى نتركها وهى الآية التى صارت منسوخة في الحكم ولكنها غير منسوخة في التلاوة ، بل هى باقية في التلاوة ، فأما من قال بالقول الثاني ما ننسخ من آية ، أى ننسخها من اللوح المحفوظ أو ننسأها ، تؤخرها ، وأما قراءة « ننسها » فالمعنى نتركها أى ننسخها فلا ننسخها .

وأما قوله ( من آية ) فكل المفسرين حملوه على الآية من القرآن غير أبى مسلم فإنه حمل ذلك على التوراة والإنجيل وقد تقدم القول فيه .

أما قوله تعالى ( نأت بخير منها أو مثلها ) ففيه قولان : أحدهما : أنه الأخف ، والثاني : أنه الأصلح ، وهذا أولى لأنه تعالى يصرف المكلف على مصالحه لا على ما هو أخف على طابعه . فان قيل : لو كان الثاني أصلح من الأول لكان الأول ناقص الصلاح فكيف أمر الله به ؟ قلنا الأول أصلح من الثاني بالنسبة الى الوقت الأول ، والثاني بالعكس منه فزال السؤال . واعلم أن الناس استنبطوا من هذه الآية أكثر مسائل النسخ .

(المسألة الأولى) قال قوم لا يجوز نسخ الحكم إلا إلى بدل، واحتجوا بأن هذه الآية تدل على أنه تعالى إذا نسخ لا بد وأن يأتي بعده بما هو خير منه أو بما يكون مثله وذلك صريح في وجوب البديل. والجواب، لم لا يجوز أن يقال المراد أن نفي ذلك الحكم وإسقاط التعبد به خير من ثبوته في ذلك الوقت، ثم الذي يدل على وقوع النسخ لا إلى بدل أنه نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم لا إلى بدل.

(المسألة الثانية) قال قوم: لا يجوز نسخ الشيء إلى ما هو أثقل منه واحتجوا بأن قوله (نأت بخير منها أو مثلها) ينافي كونه أثقل، لأن الأثقل لا يكون خيراً منه ولا مثله. والجواب: لم لا يجوز أن يكون المراد بالخير ما يكون أكثر ثواباً في الآخرة، ثم إن الذي يدل على وقوعه أن الله سبحانه نسخ في حق الزناة الحبس في البيوت إلى الجلد والرجم، ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان، وكانت الصلاة ركعتين عند قوم ففسخت بأربع في الحضر. إذا عرفت هذا فنقول: أما نسخ الشيء إلى الأثقل فقد وقع في الصور المذكورة، وأما نسخه إلى الأخف فكأنسخ العدة من حول إلى أربعة أشهر وعشر، وكأنسخ صلاة الليل إلى التخيير فيها. وأما نسخ الشيء إلى المثل فكالتحويل من بيت المقدس إلى الكعبة.

(المسألة الثالثة) قال الشافعي رضي الله عنه: الكتاب لا ينسخ بالسنة المتواترة واستدل عليه بهذه الآية من وجوه، أحدها: أنه تعالى أخبر أن ما ينسخه من الآيات يأتي بخير منها وذلك يفيد أنه يأتي بما هو من جنسه، كما إذا قال الإنسان: ما آخذ منك من ثوب آتيك بخير منه، يفيد أنه يأتيه بثوب من جنسه خير منه، وإذا ثبت أنه لا بد وأن يكون من جنسه فجنس القرآن قرآن، وثانها: أن قوله تعالى (نأت بخير منها) يفيد أنه هو المنفرد بالإتيان بذلك الخير، وذلك هو القرآن الذي هو كلام الله دون السنة التي يأتي بها الرسول عليه السلام وثالثها: أن قوله (نأت بخير منها) يفيد أن المسألتين به خير من الآية، والسنة لا تكون خيراً من القرآن، ورابعها: أنه قال (ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير) دل على أن الآتي بذلك الخير هو المختص بالقدرة على جميع الخيرات وذلك هو الله تعالى (والجواب) عن الوجوه الأربعة بأسرها: أن قوله تعالى (نأت بخير منها) ليس فيه أن ذلك الخير يجب أن يكون ناسخاً، بل لا يمتنع أن يكون ذلك الخير شيئاً مغايراً للناسخ يحصل بعد حصول النسخ، والذي يدل على تحقيق هذا الاحتمال أن هذه الآية صريحة في أن الإتيان بذلك الخير مرتب على نسخ الآية الأولى، فلو كان نسخ تلك الآية مرتباً على الإتيان بهذا الخير لزم الدور وهو باطل، ثم احتج الجمهور على وقوع نسخ الكتاب بالسنة لأن آية الوصية للأقربين منسوخة بقوله عليه الصلاة والسلام «ألا لا وصية لوارث» وبأن آية الجلد صارت منسوخة بخبر الرجم. قال الشافعي رضي الله عنه أما الأول فضعيف لأن كون الميراث حقاً للوارث يمنع من صرفه إلى الوصية، فثبت أن آية الميراث مانعة من الوصية، وأما الثاني

فضميف أيضاً لأن عمر رضى الله عنه روى أن قوله « الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة » كان قرآناً فلعل النسخ إنما وقع به ، وتام الكلام فيه مذكور في أصول الفقه والله أعلم .  
أما قوله تعالى ( ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير ) فتنبيه للنبي صلى الله عليه وسلم وغيره على قدرته تعالى على تصريف المكلف تحت مشيئته وحكمه وحكمته ، وأنه لا دافع لما أراد ولا مانع لما اختار .

( المسألة التاسعة ) (١) استدلت المعتزلة بهذه الآية على أن القرآن مخلوق ، من وجوه . أحدها : أن كلام الله تعالى لو كان قديماً لسكان الناسخ والمذسوخ قديمين ، لكن ذلك محال لأن الناسخ يجب أن يكون متأخراً عن المذسوخ ، والمتأخر عن الشيء يستحيل أن يكون قديماً ، وأما المذسوخ فلأنه يجب أن يزول ويرتفع ، وما ثبت زواله استحاله قدمه بالاتفاق ، وثانها : أن الآية دلت على أن بعض القرآن خير من بعض ، وما كان كذلك لا يكون قديماً ، وثالثها : أن قوله ( ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير ) يدل على أن المراد أنه تعالى هو القادر على نسخ بعضها والإتيان بشيء آخر بدلاً من الأول ، وما كان داخل تحت القدرة وكان فعلاً كان محدثاً أجاب الأصحاب عنه : بأن كونه ناسخاً ومذسوخاً إنما هو من عوارض الألفاظ والعبارات واللغات ولا نزاع في حدوثها ، فلم قلتم إن المعنى الحقيقي الذى هو مدلول العبارات والاصطلاحات محدث ؟ قالت المعتزلة : ذلك المعنى الذى هو مدلول العبارات واللغات لا شك أن تعلقه الأول قد زال وحدث له تعلق آخر ، فالتعلق الأول محدث لأنه زال والقديم لا يزول ، والتعلق الثانى حادث لأنه حصل بعد ما لم يكن ، والكلام الحقيقي لا ينفك عن هذه التعلقات ، وما لا ينفك عن هذه التعلقات [محدث] ، وما لا ينفك عن المحدث محدث والكلام الذى تعلق به يازم أن يكون محدثاً . أجاب الأصحاب أن قدرة الله كانت فى الأزل متعلقة بإيجاد العالم فعند دخول العالم فى الوجود هل بقى ذلك التعلق أو لم يبق ؟ فان بقى يلزم أن يكون القادر قادراً على إيجاد الموجود وهو محال ، وإن لم يبق فقد زال ذلك التعلق فيلزمكم حدوث قدرة الله على الوجه الذى ذكرتموه ، وكذلك علم الله كان متعلقاً بأن العالم سيوجد ، فعند دخول العالم فى الوجود إن بقى التعلق الأول كان جهلاً ، وإن لم يبق فيلزمكم كون التعلق الأول حادثاً ، لأنه لو كان قديماً لما زال ، ويكون التعلق الذى حصل بعد ذلك حادثاً ، فإذا علمية الله تعالى لا تنفك عن التعلقات الحادثة ، وما لا ينفك عن المحدث محدث فعالية الله محدثة . فكل ما تجمعونه جواباً عن العالمية والقادرية فهو جوابنا عن الكلام .

( المسألة العاشرة ) احتجوا بقوله تعالى ( إن الله على كل شيء قدير ) على أن المعدوم شيء وقد تقدم وجه تقريره فلا نعيده ، والقدير فاعيل بمعنى الفاعل وهو بناء المبالغة .

(١) هذه المسألة من فروع مسائل النسخ وقد تكلم المؤلف رحمه الله على ثمان مسائل منها مرت إلى ص ٣٣١ من هذا الجزء .

أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ  
مِنْ وَّلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿١٠٧﴾

أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سَأَلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَّبِعِ  
الْكَفَرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴿١٠٨﴾

قوله تعالى ﴿ ألم تعلم أن الله له ملك السموات والارض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير ﴾ .

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما حكم بجواز النسخ عقبه ببيان أن ملك السموات والارض له لا لغيره ، وهذا هو التنبيه على أنه سبحانه وتعالى إنما حسن منه الأمر والنهي لكونه مالكا للخلق وهذا هو مذهب أصحابنا وإنه إنما حسن التكليف منه لمحض كونه مالكا للخلق مستولياً عليهم لا لثواب يحصل ، أو لعقاب يندفع . قال القفال : ويحتمل أن يكون هذا إشارة إلى أمر القبلة فانه تعالى أخبرهم بأنه مالك السموات والارض وأن الأمكنة والجهات كلها له وأنه ليس بعض الجهات أكبر حرمة من البعض إلا من حيث يجعلها هو تعالى له ، وإذا كان كذلك وكان الأمر باستقبال القبلة إنما هو محض التخصيص بالتشريف فلا مانع يمنع من تغييره من جهة إلى جهة ، وأما الولي والنصير فكلاهما فعيل بمعنى فاعل على وجه المبالغة ، ومن الناس من استدلل بهذه الآية على أن الملك غير القدرة ، فقال إنه تعالى قال أولا ( ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير ) ثم قال بعده ( ألم تعلم أن الله له ملك السموات والارض ) فلو كان الملك عبارة عن القدرة لكان هذا تكريراً من غير فائدة ، والكلام في حقيقة الملك والقدرة قد تقدم في قوله ( مالك يوم الدين ) .

قوله تعالى ﴿ أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل ومن يتبدل الكفر بالإيمان فقد ضل سواء السبيل ﴾ اعلم أن ههنا مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ « أم » على ضربين متصلة ومنقطعة ، فالمتصلة عديلة الألف وهي مفرقة لما جمعتهم أي ، كما أن « أو » مفرقة لما جمعتهم تقول : اضرب أيهم شئت زيدا أم عمرا ، فإذا قلت اضرب أحدهم قلت اضرب زيدا أو عمرا ، والمنقطعة لا تكون إلا بعد كلام تام ، لأنها بمعنى بل والألف ، كقول العرب إنها لإبل أم شاء ، كأنه قال بل هي شاء ، ومنه قوله تعالى ( أم يقولون افتراء ) أي بل يقولون ، قال الأخطل :

كذبك عينك أم رأيت بواسط غلس الظلام من الرباب خيالا

(المسألة الثانية) اختلفوا في المخاطب به على وجوه، أحدها: أنهم المسلمون وهو قول الأصم والجبائي وأبي مسلم. واستدلوا عليه بوجوه: الأول: أنه قال في آخر الآية (ومن يتبدل الكفر بالإيمان) وهذا الكلام لا يصح إلا في حق المؤمنين. الثاني: أن قوله (أم تريدون) يقتضى معطوفاً عليه وهو قوله (لا تقولوا راعنا) فكأنه قال: وقولوا انظرونا واسمعوا فهل تفعلون ذلك كما أمرتم أم تريدون أن تسألوا رسولكم؟ الثالث: أن المسلمين كانوا يسألون محمداً صلى الله عليه وسلم عن أمور لاخير لهم في البحث عنها ليعلموها كما سأل اليهود موسى عليه السلام ما لم يكن لهم فيه خير عن البحث عنه، الرابع: سأل قوم من المسلمين أن يجعل لهم ذات أنواط كما كان للمشركين ذات أنواط، وهى شجرة كانوا يعبدونها ويعاقون عليها المسأ كول والمشروب، كما سألوا موسى أن يجعل لهم إلهاً كما لهم آلهة. القول الثاني: أنه خطاب لأهل مكة وهو قول ابن عباس ومجاهد. قال إن عبد الله بن أمية المخزومي أتى رسول الله ﷺ في رهط من قريش فقال: يا محمد والله ما أومن بك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً، أو تكون لك جنة من نخيل وعنب، أو يكون لك بيت من زخرف، أو ترقى في السماء بأن تصعد، وإن تؤمن لرقيك بعد ذلك حتى تنزل علينا كتاباً من الله إلى عبد الله بن أمية أن محمداً رسول الله فاتبعوه. وقال له بقية الرهط: فإن لم تستطع ذلك فائتنا بكتاب من عند الله جملة واحدة فيه الحلال والحرام والحدود والفرائض كما جاء موسى إلى قومه بالألواح من عند الله فيها كل ذلك، فتؤمن بك عند ذلك. فأنزل الله تعالى: أم تريدون أن تسألوا رسولكم محمداً أن يأتيكم بالآيات من عند الله كما سأل السبعون فقالوا: أرنا الله جهرة. وعن مجاهد أن قريشاً سألت محمداً عليه السلام أن يجعل لهم الصفا ذهباً وفضة، فقال نعم هو لكم كالمائدة لبنى إسرائيل فأبوا ورجعوا.

(القول الثالث) المراد اليهود، وهذا القول أصبح لأن هذه السورة من أول قوله (يا بنى إسرائيل اذكروا نعمتى) حكاية عنهم ومحاجة معهم ولأن الآية مدنية ولأنه جرى ذكر اليهود وما جرى ذكر غيرهم، ولأن المؤمن بالرسول لا يكاد يسأله فإذا سأله كان متبدلاً كقراً بالإيمان. (المسألة الثالثة) ليس في ظاهر قوله (أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل) أنهم أتوا بالسؤال فضلاً عن كيفية السؤال بل المرجع فيه إلى الروايات التى ذكرناها فى أنهم سألوا والله أعلم.

(المسألة الرابعة) اعلم أن السؤال الذى ذكره إن كان ذلك طلباً للمعجزات فن ابن أنه كفر؟ ومعلوم أن طلب الدليل على الشئ لا يكون كقراً، وإن كان ذلك طلباً لوجه الحكمة المفصلة فى نسخ الأحكام، فهذا أيضاً لا يكون كقراً، فإن الملائكة طلبوا الحكمة التفصيلية فى خلقه البشر ولم يكن ذلك كقراً، فلعل الأولى حمل الآية على أنهم طلبوا منه أن يجعل لهم إلهاً كما لهم آلهة، وإن كانوا طلبوا المعجزات فإنهم كانوا يطلبونها على سبيل التعنت واللجاج فلماذا كفروا بسبب هذا السؤال.

وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كَفَارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٩﴾

(المسألة الخامسة) ذكروا في اتصال هذه الآية بما قبلها وجوهاً ، أحدها : أنه تعالى لما حكم بجواز النسخ في الشرائع فلعلهم كانوا يطالبونه بتفاصيل ذلك الحكم فنتعمهم الله تعالى عنها وبين أنهم ليس لهم أن يشتغلوا بهذه الأسئلة كما أنه ما كان لقوم موسى أن يذكروا أسئلتهم الفاسدة وثانيها : لما تقدم من الأوامر والنواهي قال لهم إن لم تقبلوا ما أمرتكم به وتمردتم عن الطاعة كنتم كمن سأل موسى ما ليس له أن يسأله . عن أبي مسلم ، وثالثها : لما أمر ونهى قال أتفعلون ما أمرتم أم تفعلون كما فعل من قبلكم من قوم موسى ؟

(المسألة السادسة) (سواء السبيل) وسطه قال تعالى (فاطلع فرآه في سواء الجحيم) أي وسط الجحيم ، والغرض التشبيه دون نفس الحقيقة ، ووجه التشبيه في ذلك أن من سلك طريقة الإيمان فهو جار على الاستقامة المؤدية إلى الفوز والظفر بالطلبة من الثواب والنعيم ، فالمبدل لذلك بالكفر عادل عن الاستقامة فقيل فيه إنه ضل سواء السبيل .

قوله تعالى ﴿ ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفاراً حسداً من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره إن الله على كل شيء قدير ﴾ .

اعلم أن هذا هو النوع الثالث من كيد اليهود مع المسلمين ، وذلك لأنه روى أن فنحاص ابن عازوراه ، وزيد بن قيس ونفراً من اليهود قالوا لحذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر بعد وقعة أحد : ألم تروا ما أصابكم ، ولو كنتم على الحق ما هزتم ، فارجعوا إلى ديننا فهو خير لكم وأفضل ونحن أهدى منكم سيلاً ، فقال عمار : كيف نقض العهد فيكم ؟ قالوا شديد ، قال فاني قد عاهدت أتي لأكفر بمحمد ما عشت ، فقالت اليهود أما هذا فقد صبا ، وقال حذيفة : وأما أنا فقد رضيت بالله رباً وبالإسلام ديناً وبالقرآن إماماً وبالكعبة قبلة وبالمؤمنين إخواناً ، ثم أتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم وأخبراه فقال أصبتهما خيراً وأفلحتما ، فنزلت هذه الآية ، واعلم أنا تتكلم أولاً في الحسد ثم نرجع إلى التفسير .

(المسألة الأولى) في ذم الحسد وبدل عليه أخبار كثيرة ، الأول : قوله عليه السلام « الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب » الثاني : قال أنس « كنا يوماً جالسين عند النبي



صلى الله عليه وسلم فقال يطلع عليكم الآن من هذا الفج رجل من أهل الجنة فطلع رجل من الأنصار ينظف لحيته من وضوئه وقد علق نعليه في شماله فسلم فلما كان الغد قال عليه السلام مثل ذلك فطلع ذلك الرجل ، وقال في اليوم الثالث مثل ذلك فطلع ذلك الرجل ، فلما قام النبي عليه السلام تبعه عبد الله بن عمرو بن العاص فقال إني تأذيت من أبي فأقسمت لا أدخل عليه ثلاثاً فإن رأيت أن تذهب بي إلى دارك فعلت ، قال نعم ، فبات عنده ثلاث ليال فلم يره يقوم من الليل شيئاً غير أنه إذا انقلب على فراشه ذكر الله ولا يقوم حتى يقوم لصلاة الفجر غير أني لم أسمعه يقول إلا خيراً ، فلما مرت الثلاث وكدت أن أحتقر عمله قلت يا عبد الله لم يكن بيني وبين والدي غضب ولا هجر ، ولكني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا وكذا فأردت أن أعرف عملك فلم أرك تعمل عملاً كثيراً فما الذي بلغ بك ذلك ؟ قال ما هو إلا ما رأيت . فلما وليت دعائي فقال : ما هو إلا ما رأيت غير أني لم أجد على أحد من المسلمين في نفسي عيباً ولا حسداً على خير أعطاه الله إياه ، فقال عبد الله : هي التي بلغت بك وهي التي لا نطق بها الثالث : قال عليه السلام « دب إليكم داء الأمم قبلكم ، الحسد والبغضاء والبغضة هي الحالقة لأقول حالقة الشعر ولكن حالقة الدين » الرابع : قال « إنه سيصيب أمي داء الأمم قالوا ماداء الأمم ؟ قال الأشتر والبطر والتكاثر والتنافس في الدنيا والتباعد والتحاسد حتى يكون البغي ثم الهرج » الخامس : أن موسى عليه السلام لما ذهب إلى ربه رأى في ظل العرش رجلاً يغبط بمكانه وقال إن هذا لكريم على ربه فسأل ربه أن يخبره باسمه فلم يخبره باسمه وقال أحدثك من عمله ثلاثاً : كان لا يحسد الناس على ما آتاهم الله من فضله ، وكان لا يعق والديه ولا يمشی بالنميمة . السادس : قال عليه السلام « إن نعم الله أعداء قيل وما أولئك قال الذين يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله » السابع : قال عليه السلام « ستة يدخلون النار قبل الحساب ، الأمراء بالجور ، والعرب بالعصية والدهاقين بالتكبر ، والتجار بالحيانة ، وأهل الرستاق بالجهالة ، والعلماء بالحسد » .

أما الآثار ، فالأول : حكى أن عوف بن عبد الله دخل على الفضل بن المهلب وكان يومئذ على واسط فقال إني أريد أن أعظك بشيء ، إياك والسكبر فإنه أول ذنب عصى الله به إبليس ، ثم قرأ (وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر) وإياك والحرص فإنه أخرج آدم من الجنة . أسكنه الله في جنة عرضها السموات والأرض فأكل منها فأخرجه الله ، ثم قرأ (اهبط منها) وإياك والحسد فإنه قتل ابن آدم أخاه حين حسده ، ثم قرأ (واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق) الثاني : قال ابن الزبير : ما حسدت أحداً على شيء من أمر الدنيا لأنه إن كان من أهل الجنة فكيف أحسده على الدنيا وهي حقيرة في الجنة ، وإن كان من أهل النار فكيف أحسده على أمر الدنيا وهو يصير إلى النار . الثالث : قال رجل للحسن : هل يحسد المؤمن ؟ قال ما أنساك بنى يعقوب إلا أنه لا يضرك ما لم تعد به يداً ولساناً . الرابع : قال معاوية : كل الناس أقدر على

رضاه إلا الحاسد فإنه لا يرضيه إلا زوال النعمة، الخامس: قيل الحاسد لا ينال من المجالس إلا مذمة وذلاً، ولا ينال من الملائكة إلا لعنة وبغضاً، ولا ينال من الخلق إلا جزعاً وعماً، ولا ينال عند الفرع إلا شدة وهولا، وعند الموقف إلا فضيحة ونكالا.

(المسألة الثانية) في حقيقة الحسد: إذا أنعم الله على أخيك بنعمة فإن أردت زوالها فهذا هو الحسد، وإن اشتبهت لنفسك مثلها فهذا هو الغبطة والمنافسة، أما الأول فحرام بكل حال، إلا نعمة أصابها فاجر أو كافر يستعين بها على الشر والفساد فلا يضرك محبتك لزوالها فإنك ماتحب زوالها من حيث إنها نعمة بل من حيث إنها يتوسل بها إلى الفساد والشر والآذى. والذي يدل على أن الحسد ما ذكرنا آيات (أحدها) هذه الآية وهي قوله تعالى (لو يردونكم من بعد إيمانكم كفاراً حسداً من عند أنفسهم) فأخبر أن حبههم زوال نعمة الإيمان حسد (وثانيتها) قوله تعالى (ودوا لو تكفروا كما كفروا فتكفرون سواء) (وثالثها) قوله تعالى (إن تمسكم حسنة تسؤم وإن تصبكم سيئة يفرحوا بها) وهذا الفرع شمانية. والحسد والشهامة متلازمان، (ورابعها) ذكر الله تعالى حسد إخوة يوسف وعبر عما في قلوبهم بقوله (قالوا ليوسف وأخوه أحب إلى أينا منا ونحن عصبة إن أبانا لفي ضلال مبين، اقتلوا يوسف أو اطرحوه أرضاً يخل لكم وجه أبيكم) فبين تعالى أن حسدهم له عبارة عن كراهتهم حصول تلك النعمة له (وخامسها) قوله تعالى (ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا) أي لا تضيق به صدورهم ولا يغمرون، فأثنى الله عليهم بعدم الحسد، وسادسها: قال تعالى في معرض الإنكار (أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله) وسابعها: قال الله تعالى (كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين) إلى قوله (إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم) قيل في التفسير: حسداً، وثامنها: قوله تعالى (وما تفرقوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم) فأنزل الله العلم ليؤلف بينهم على طاعته فتحاسدوا واختلفوا، إذ أراد كل واحد أن ينفرد بالرياسة وقبول القول، وتاسعها: قال ابن عباس: كانت اليهود قبل مبعث النبي عليه السلام إذا قاتلوا قرماً قالوا نسألك بالنبي الذي وعدتنا أن ترسله وبالكتاب الذي تنزله إلا تنصرتنا، فكانوا ينصرون، فلما جاء النبي عليه السلام من ولد اسماعيل عرفوه وكفروا به بعد معرفتهم إياه فقال تعالى (وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا) إلى قوله (أن يكفروا بما أنزل الله بغياً) أي حسداً وقالت صفية بنت حيي للنبي عليه السلام: جاء أبي وعمي من عندك فقال أبي لعمى ما تقول فيه؟ قال أقول: إنه النبي الذي بشر به موسى عليه السلام قال فما ترى؟ قال أرى معاداته أيام الحياة. فهذا حكم الحسد. أما المنافسة فليست بحرام وهي مشتقة من النفاسة، والذي يدل على أنها ليست بحرام وجوه (أولها) قوله تعالى (وفي ذلك فليتنافس المتنافسون) (وثانيتها) قوله تعالى (سابقوا إلى مغفرة من ربكم) وإنما المسابقة عند خوف الفوت وهو كالعبدين يتسابقان إلى خدمة

مولاهما إذ يجمع كل واحد أن يسبقه صاحبه فيحظى عند مولاه بمنزلة لا يحظى هو بها ( وثالثها ) قوله عليه السلام « لا حسد إلا في اثنتين رجل آتاه الله مالا فأنفقه في سبيل الله ، ورجل آتاه الله علماً فهو يعمل به ويعلمه الناس » وهذا الحديث يدل على أن لفظ الحسد قد يطلق على المنافسة ، ثم نقول : المنافسة قد تكون واجبة ومدنوبة ومباحة ، أما الواجبة فكما إذا كانت تلك النعمة نعمة دينية واجبة كالإيمان والصلاة والزكاة ، فهنا يجب عليه أن يجب أن يكون له مثل ذلك ، لأنه إن لم يجب ذلك كان راضياً بالمعصية وذلك حرام ، وأما إن كانت تلك النعمة من الفضائل المدنوبة كالإنفاق في سبيل الله والتشمير لتعليم الناس كانت المنافسة فيها مدنوبة ، وأما إن كانت تلك النعمة من المباحات كانت المنافسة فيها من المباحات ، وبالجملة فالمذموم أن يجب زوالها عن الغير ، فأما أن يجب حصولها له وزوال النقصان عنه فهذا غير مذموم ، لكن ههنا دقيقة وهي أن زوال النقصان عنه بالنسبة إلى الغير له طريقان ( أحدهما ) أن يحصل له مثل ما حصل للغير ( والثاني ) أن يزول عن الغير مالم يحصل له فإذا حصل اليأس عن أحد الطريقين فيكاد القلب لا ينفك عن شهوة الطريق الآخر فههنا إن وجد قلبه بحيث لو قدر على إزالة تلك الفضيلة عن ذلك الشخص لأزالها ، فهو صاحب الحسد المذموم . وإن كان يجد قلبه بحيث تردعه التقوى عن إزالة تلك النعمة عن الغير فالمرجو من الله تعالى أن يعفو عن ذلك ، ولعل هذا هو المراد من قوله عليه السلام « ثلاث لا ينفك المؤمن عنهن الحسد والظن والطيرة ، ثم قال وله منهن مخرج إذا حسدت فلا تبغ » أي إن وجدت في قلبك شيئاً فلا تعمل به ، فهذا هو الكلام في حقيقة الحسد وكفه من كلام الشيخ الغزالي رحمه الله عليه .

( المسألة الثالثة ) في مراتب الحسد ، قال الغزالي رحمه الله هي أربعة ( الأولى ) أن يجب زوال تلك النعمة عنه وإن كان ذلك لا يحصل له وهذا غاية الحسد ( والثانية ) أن يجب زوال تلك النعمة عنه إليه وذلك مثل رغبته في دار حسنة أو امرأة جميلة أو ولاية نافذة نالها غيره وهو يجب أن تكون له ، فالملطوب بالذات حصوله له ، فأما زواله عن غيره فملطوب بالعرض ( الثالثة ) أن لا يشتهى عنها بل يشتهى لنفسه مثلها ، فإن عجز عن مثلها أحب زوالها لكي لا يظهر التفاوت بينهما ( الرابعة ) أن يشتهى لنفسه مثلها ، فإن لم يحصل فلا يجب زوالها ، وهذا الأخير هو المعفو عنه إن كان في الدنيا والمدنوب إليه إن كان في الدين ، والثالثة منها مذمومة وغير مذمومة والثانية أخف من الثالثة ، والأول : مذموم محض قال تعالى ( ولا تتمنوا ما فضل الله به لبعضكم على بعض ) فتمنيه لمثل ذلك غير مذموم وأما تمنيه عين ذلك فهو مذموم .

( المسألة الرابعة ) ذكر الشيخ الغزالي رحمه الله عليه للحسد سبعة أسباب :

السبب الأول : العداوة والبغضاء ، فإن من آذاه إنسان أبغضه قلبه وغضب عليه ، وذلك

الغضب يولد الحقد والحقد يقتضى التشفى والانتقام ، فان عجز المبغض عن التشفى بنفسه أحب أن يتشفى منه الزمان فهما أصاب عدوه آفة وبلاء فرح ، ومهما أصابته نعمة ساءته ، وذلك لأنه ضد مراده ، فالحسد من لوازم البغض والعداوة ولا يفارقهما ، وأقصى الامكان فى هذا الباب أن لا يظهر تلك العداوة من نفسه وأن يكره تلك الحالة من نفسه ، فأما أن يبغض إنساناً ثم تستوى عنده مسرته ومساءته فهذا غير ممكن ، وهذا النوع من الحسد هو الذى وصف الله الكفار به إذ قال ( وإذا لقوكم قالوا آمنا وإذا خلوا عضوا عليكم الأنامل من الغيظ قل موتوا بغيظكم إن الله عليم بذات الصدور ، إن تمسكم حسنة تسؤمهم وإن تصبكم سيئة يفرحوا بها ) وكذا قال ( ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من أفواههم ) . واعلم أن الحسد ربما أفضى إلى التنازع والتقاتل .

السبب الثانى : التمرز ، فإن واحداً من أمثاله إذا نال منصباً عالياً ترفع عليه وهو لا يمكنه تحمّل ذلك فيريد زوال ذلك المنصب عنه وليس من غرضه أن يتكبر ، بل غرضه أن يدفع كبره فإنه قد يرضى بمساواته ولكنه لا يرضى بترفعه عليه .

السبب الثالث : أن يكون فى طبيعته أن يستخدم غيره فيريد زوال النعمة من ذلك الغير ليقدر على ذلك الغرض ومن هذا الباب كان حسد أكثر الكفار للرسول عليه الصلاة والسلام إذ قالوا كيف يتقدم علينا غلام يتيم وكيف نطأطىء له رؤوسنا؟ فقالوا ( لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم ) وقال تعالى يصف قول قريش ( أهؤلاء من الله عليهم من بيننا ) كالأستحقار بهم والأنفة منهم .

السبب الرابع : التعجب كما أخبر الله عن الأمم الماضية إذ قالوا ( ما أتمم إلا بشر مثلنا ) ، وقالوا ( أنؤمن لبشرين مثلنا وقومهما لنا عابدون ، ولئن أطعتم بشراً مثلكم إنكم إذا لخاسرون ) وقالوا متمجبين ( أبعث الله بشراً رسولا ) وقالوا ( لولا نزل علينا الملائكة ) وقال ( أو عجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ) .

السبب الخامس : الخوف من فوت المقاصد وذلك يخص بالمتزاحمين على مقصود واحد فان كل واحد منهما يحسد صاحبه فى كل نعمة تكون عوناً له فى الانفرد بمقصوده ، ومن هذا الباب تحاسد الضرات فى التزامهم على مقاصد الزوجية ، وتحاسد الأخوة فى التزامهم على نيل المنزلة فى قلوب الأبوين للتوصل إلى مقاصد المسال والكرامة ، وكذلك تحاسد للراغبين المتزاحمين على أهل بلدة واحدة ، إذ كان غرضهما نيل المال والقبول عندهم .

السبب السادس : حب الرياسة وطلب الجاه نفسه من غير توسل به إلى مقصوده ، وذلك كالرجل الذى يريد أن يكون عديم النظير فى فن من الفنون ، فإنه لو سمع بنظير له فى أقصى العالم ساءه ذلك وأحب موته وزوال النعمة التى بها يشاركه فى المنزلة من شجاعة أو علم أو زهد أو ثروة ويفرح بسبب تفرده .

السبب السابع: شح النفس بالخير على عباد الله، فانك تجد من لا يشتغل برياسة ولا بكبر ولا بطلب مال إذا وصف عنده حسن حال عبد من عباد الله شق عليه ذلك، وإذا وصف اضطراب أمور الناس وإدبارهم وتنقص عيشهم فرح به فهو أبدأ يحب الإدبار لغيره ويبخل بنعمة الله على عباده، كأنهم يأخذون ذلك من ملكه وخزائنه، ويقال: البخيل من يبخل بمال غيره، فهذا يبخل بنعمة الله على عباده الذين ليس بينهم وبينه لاعداء ولا رابطة وهذا ليس له سبب ظاهر إلا خبث النفس وردالة جبلته في الطبع، لأن سائر أنواع الحسد يرجي زواله لإزالة سببه، وهذا خبث في الجبل لا عن سبب عارض فتعسر إزالته. فهذه هي أسباب الحسد، وقد يجتمع بعض هذه الأسباب أو أكثرها أو جميعها في شخص واحد فيعظم فيه الحسد ويقوى قوة لا يقوى صاحبها معها على الإخفاء والجمالة بل يهتك حجاب الجمالة ويظهر العداوة بالمكاشفة وأكثر المحاسدات تجتمع فيها جملة من هذه الأسباب وقلما يتجرد واحد منها.

(المسألة الخامسة) في سبب كثرة الحسد وقلته وقوته وضعفه. اعلم أن الحسد إنما يكثر بين قوم تكثر فيهم الأسباب التي ذكرناها إذ الشخص الواحد يجوز أن يحسد لأنه يمتنع من قول المتكبر ولأنه يتكبر ولأنه عدو ولغير ذلك من الأسباب وهذه الأسباب إنما تكثر بين قوم تجمعهم روابط يجتمعون بسببها في مجالس المخاطبات ويتواردون على الأغراض والمنازعة مظنة المنافرة، والمنافرة مؤدية إلى الحسد فحيث لا مخالطة فليس هناك محاسدة، ولما لم توجد الرابطة بين شخصين في بلدين لا جرم لم يكن بينهما محاسدة، فلذلك ترى العالم يحسد العالم دون العابد والعابد يحسد العابد دون العالم، والتاجر يحسد التاجر، بل الاسكاف يحسد الاسكاف ولا يحسد البراز، ويحسد الرجل أخاه وابن عمه أكثر مما يحسد الأجانب والمرأة تحسد ضررتها وسرية زوجها أكثر مما تحسد أم الزوج وابنته لأن مقصد البراز غير مقصد الاسكاف فلا يتزاحمون على المقاصد، ثم مزاحمة البراز المجاور له أكثر من مزاحمة البعيد عنه إلى طرف السوق وبالجملة فأصل الحسد العداوة وأصل العداوة التزاحم على غرض واحد والغرض الواحد لا يجمع متباعين بل لا يجمع إلا متناسبين، فلذلك يكثر الحسد بينهم، نعم من اشتد حرصه على الجاه العريض والصيت في أطراف العالم فإنه يحسد كل من في العالم ممن يشاركه في الخصلة التي يتفاخر بها، أقول: والسبب الحقيقي فيه أن الكمال محبوب بالذات وضد المحبوب مكروه ومن جملة أنواع الكمال التفرد بالكمال، فلا جرم كان الشريك في الكمال مبغضاً لكونه منازعاً في الفردانية التي هي من أعظم أبواب الكمال إلا أن هذا النوع من الكمال لما امتنع حصوله لإلا الله سبحانه ووقع اليأس عنه فاختص الحسد بالأمور الدنيوية، وذلك لأن الدنيا لا تفي بالمتزاحمين، أما الآخرة فلا ضيق فيها، وإنما مثال الآخرة نعمة العلم، فلا جرم من يحب معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته وملائكته فلا يحسد غيره إذا عرف ذلك لأن المعرفة لا تضيق عن العارفين بل المعلوم الواحد يعرفه ألف

ألف ويفرح بمعرفته ويلتذ به ولا تنقص لذة أحد بسبب غيره بل يحصل بكثرة العارفين زيادة الانس، فلذلك لا يكون بين علماء الدين محاسدة لأن مقصدهم معرفة الله، وهي بحر واسع لا ضيق فيها وغرضهم المنزلة عند الله ولا ضيق فيها، نعم إذا قصد العلماء بالعلم المال والجاه، تحاسدوا لأن المال أعيان إذا وقعت في يد واحد خلت عنها يد الآخر، ومعنى الجاه ملء القلوب، ومهما امتلأ قلب شخص بتعظيم عالم انصرف عن تعظيم الآخر، أما إذا امتلأ قلب بالفرح بمعرفة الله لم يمنع ذلك أن يمتلئ قلب غيره وأن يفرح به فلذلك وصفهم الله تعالى بعدم الحسد فقال ( ونزعنا ما في صدورهم من غل إخواناً على سرر متقابلين )

( المسألة السادسة ) في الدواء المزيل للحسد وهو أمران : العلم والعمل : أما العلم ففيه مقامان إجمالي وتفصيلي ، أما الإجمالي فهو أن يعلم أن كل ما دخل في الوجود فقد كان ذلك من لوازم قضاء الله وقدره ، لأن الممكن مالم ينته الى الواجب لم يقف ، ومتى كان كذلك فلا فائدة في النفرة عنه ، وإذا حصل الرضا بالقضاء زال الحسد . وأما التفصيلي فهو أن تعلم أن الحسد ضرر عليك في الدين والدنيا وأنه ليس فيه على المحسود ضرر في الدين والدنيا بل ينتفع به في الدين والدنيا ، أما أنه ضرر عليك في الدين فمن وجوه ، أحدها : أنك بالحسد كرهت حكم الله ونازعت في قسمته التي قسمها لعباده وعدله الذي أقامه في خلقه بخفي حكيمته ، وهذه جناية على حذقة التوحيد وقضى في عين الإيمان ، وثانها : أنك إن غششت رجلاً من المؤمنين فارقت أولياء الله في جهنم الخير لعباد الله وشاركت إبليس وسائر الكفار في محبتهم للذومنين البلايا ، وثالثها : العقاب العظيم المرتب عليه في الآخرة ، وأما كونه ضرراً عليك في الدنيا فهو أنك بسبب الحسد لاتزال تكون في الغم والسكد وأعداؤك لا يخلطهم الله من أنواع النعم فلا تزال تتعذب بكل نعمة تراها وتتألم بكل بلية تتصرف عنهم فتبقى أبداً مغموماً مهموماً فقد حصل لك ما أردت حصوله لأعدائك وأراد أعداؤك حصوله لك فقد كنت تريد المحنة لعديك فسمعت في تحصيل المحنة لنفسك ، ثم إن ذلك الغم إذا استولى عليك أمرض بدنك وأزال الصحة عنك وأوقعك في الوسواس ونقص عليك لذة المطعم والمشرب . وأما أنه لا ضرر على المحسود في دينه ودنياه فواضح لأن النعمة لاتزول عنه بحسدك بل ما قدره الله من إقبال ونعمة فلا بد وأن يدوم إلى أجل قدره الله ، فإن كل شيء عنده بمقدار ولكل أجل كتاب ، ومهما لم تزل النعمة بالحسد لم يكن على المحسود ضرر في الدنيا ولا عليه إثم في الآخرة ، ولعلك تقول لست النعمة كانت لي وتزول عن المحسود بحسدي وهذا غاية الجهل فإنه بلائ تشتهيه أولاً لنفسك فإنك أيضاً لا تخلو عن عدو يحسدك ، فلو زالت النعمة بالحسد لم يبق لله عليك نعمة لا في الدين ولا في الدنيا ، وإن اشتبهت أن تزول النعمة عن الخاق بحسدك ولا تزول عنك بحسد غيرك فهذا أيضاً جهل ، فإن كل واحد من حمقى الحساد يشتهي أن يختص بهذه الخاصية ، ولست أولى بذلك من الغير . فنعمة الله عليك في أن لم يزل النعمة بالحسد

بما يجب شكرها عليك وأنت بجهلك تسكرها ، وأما أن المحسود ينتفع به في الدين والدنيا فواضح ، أما منفعته في الدين فهو أنه مظلوم من جهتك لاسيما إذا أخرجت الحسد إلى القول والفعل بالغبية والقدح فيه وهتك ستره وذكر مساويه ، فهي هدايا يهديها الله إليه ، أعنى أنك تهدي إليه حسناتك فانك كلما ذكرته بسوء نقل إلى ديوانه حسناتك وازدادت سيئاتك ، فكأنك اشتبهت زوال نعم الله عنه اليك فأزيلت نعم الله عنك إليه ، ولم تزل في كل حين وأوان تزداد شقاوة ، وأما منفعته في الدنيا فمن وجوه ، الأول : أن أهم أغراض الخلق مسادة الأعداء وكونهم مغمومين معذبين ولا عذاب أعظم مما أنت فيه من ألم الحسد بل العاقل لا يشتهي موت عدوه بل يريد طول حياته ليكون في عذاب الحسد لينظر في كل حين وأوان إلى نعم الله عليه فيقطع قلبه بذلك ، ولذلك قيل :

لامات أعداؤك بل خلدوا      حتى يروا منك الذي يكمد  
لازلت محسودا على نعمة      فانما الكامل من يحسد

الثاني : أن الناس يعلمون أن المحسود لا بد وأن يكون ذا نعمة فيستدلون بحسد الحاسد على كونه مخصوصا من عند الله بأنواع الفضائل والمناقب وأعظم الفضائل مما لا يستطيع دفعه وهو الذي يورث الحسد فصار الحسد من أقوى الدلائل على اتصاف المحسود بأنواع الفضائل والمناقب . الثالث : أن الحاسد يصير مذموما بين الخلق ملعوناً عند الخالق وهذا من أعظم المقاصد للمحسود . الرابع : وهو أنه سبب لازدياد مسرة إبليس وذلك لأن الحاسد لما خلا عن الفضائل التي اختص المحسود بها فإن رضى بذلك استوجب الثواب العظيم يخاف إبليس من أن يرضى بذلك فيصير مستوجبا لذلك الثواب ، فلما لم يرض به بل أظهر الحسد فاته ذلك الثواب واستوجب العقاب فيصير ذلك سبباً لفرح إبليس وغضب الله تعالى ، الخامس : أنك عماك تحسد رجلا من أهل العلم وتحب أن يخطئ في دين الله وتكشف خطاه ليفتضح وتحب أن يخرس لسانه حتى لا يتكلم أو يمرض حتى لا يعلم ولا يتعلم وأي إثم يزيد على ذلك ، وأي مرتبة أخس من هذه . وقد ظهر من هذه الوجوه أيها الحاسد أنك بمثابة من يرمى حجراً إلى عدوه ليصيب به مقتله فلا يصيبه بل يرجع إلى حدقه البيني فيقلعها فيزداد غضبه فيعود ويرميه ثانياً أشد من الأول فيرجع الحجر على عينه الأخرى فيعميه فيزداد غيظه ويعود ثالثاً فيعود على رأسه فيشججه وعدوه سالم في كل الأحوال ، والوبال راجع إليه دائماً وأعداؤه حواله يفرحون به ويضحكون عليه ، بل حال الحاسد أقبح من هذا لأن الحجر العائد لم يفوت إلا العين ولو بقيت لفاتت بالموت ، وأما حسده فإنه يسوق إلى غضب الله وإلى النار ، فلأن تذهب عينه في الدنيا خير له من أن يبقى له عين ويدخل بها النار ، فانظر كيف انتقم الله من الحاسد إذا أراد زوال النعمة عن المحسود فما أزالها عنه ثم أزال نعمة الحاسد تصديقاً لقوله تعالى ( ولا يحق المكر السيء إلا بأهله ) فهذه الأدوية العلية .

فهما تفكر الانسان فيها بذهن صاف وقلب حاضر انطقاً من قلبه نار الحسد ، وأما العمل النافع فهو أن يأتي بالأفعال المضادة لمقتضيات الحسد فان بعثه الحسد على القدح فيه كلف لسانه المدح له وإن حمله على التكبر عليه كلف نفسه التواضع له وإن حمله على قطع أسباب الخير عنه كلف نفسه السعي في إيصال الخيرات اليه ؛ فهما عرف المحسود ذلك طاب قلبه وأحب الحاسد وذلك يفضي آخر الأمر الى زوال الحسد من وجهين : الاول : أن المحسود اذا أحب الحاسد فعل ما يحبه الحاسد فحينئذ يصير الحاسد محباً للمحسود ويزول الحسد حينئذ ، الثاني : أن الحاسد إذا أتى بضد موجبات الحسد على سبيل التكلف يصير ذلك بالأخرة طبعاً له فيزول الحسد عنه .

( المسألة السابعة ) اعلم أن النفرة القائمة بقلب الحاسد من المحسود أمر غير داخل في وسعه فكيف يعاقب عليه ؟ وأما الذي في وسعه أمران : أحدهما كونه راضياً بتلك النفرة ، والثاني إظهار آثار تلك النفرة من القدح فيه والقصد إلى إزالة تلك النعمة عنه وجر أسباب المحبة إليه ، فهذا هو الداخل تحت التكليف ، ولنرجع إلى التفسير :

أما قوله تعالى ( ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفاراً ) فالمراد أنهم كانوا يريدون رجوع المؤمنين عن الإيمان من بعد ما تبين لهم أن الإيمان صواب وحق ، والعالم بأن غيره على حق لا يجوز أن يريد رده عنه إلا بشبهة يلقبها إليه ، لأن الحق لا يعدل عن الحق إلا بشبهة والشبهة ضربان : أحدهما : ما يتصل بالدنيا وهو أن يقال لهم : قد علمت منازل بكم من إخراجكم من دياركم وضيق الأمر عليكم واستمرار المخافة بكم ، فتركوا الإيمان الذي ساقم إلى هذه الأشياء ، والثاني : في باب الدين : بطرح الشبه في المعجزات أو تحريف مافي التوراة .

أما قوله تعالى ( حسداً من عند أنفسهم ) ففيه مسائل (١) :

( المسألة الأولى ) أنه تعالى بين أن جهنم لأن يرجعوا عن الإيمان إنما كان لأجل الحسد قال الجبائي : عني بقوله ( كفاراً حسداً من عند أنفسهم ) أنهم لم يؤتوا ذلك من قبله تعالى وأن كفرهم هو فعلهم لا من خلق الله فيهم ، والجواب أن قوله ( من عند أنفسهم ) فيه وجهان ، أحدهما : أنه متعلق به ود ، على معنى أنهم أحبوا أن تردوا عن دينكم ، وتمنيهم ذلك من قبل شهوتهم لا من قبل اتدين والميل مع الحق ، لأنهم ودوا ذلك من بعد ما تبين لهم أنكم على الحق فكيف يكون تمنيم من قبل طلب الحق ؟ الثاني : أنه متعلق بحسداً أي حسداً عظيماً منبعثاً من عند أنفسهم .

أما قوله تعالى ( فاعفوا واصفحوا ) فهذا يدل على أن اليهود بعد ما أرادوا صرف المؤمنين عن الإيمان احتالوا في ذلك بإلقاء الشبه على ما بيناه ، ولا يجوز أن يأمرهم تعالى بالعتو والصفح على وجه الرضا بما فعلوا ، لأن ذلك كفر ، فوجب حمله على أحد أمرين ، الاول : أن المراد ترك المقابلة والإعراض عن الجواب ، لأن ذلك أقرب إلى تسكين الثائرة في الوقت ، فكانه تعالى أمر الرسول بالعتو والصفح عن اليهود فكذا أمره بالعتو والصفح عن مشركي العرب بقوله

(١) لم يورد المؤلف غير هذه المسألة المنفردة التالية ،



تعالى ( قل للذين آمنوا يغفروا الذين لا يرجون أيام الله ) وقوله ( واهجرهم هجراً جميلاً ) ولذلك لم يأمر بذلك على الدوام بل علقه بغاية فقال ( حتى يأتي الله بأمره ) وذكروا فيه وجوهاً ، أحدها : أنه المجازاة يوم القيامة عن الحسن ، وثانها : أنه قوة الرسول وكثرة أمته ، وثالثها : وهو قول أكثر الصحابة والتابعين ، إنه الأمر بالقتال لأن عنده يتعين أحد أمرين : إما الإسلام ، وإما الخضوع لدفع الجزية وتحمل الذل والصغار . فلهذا قال العلماء إن هذه الآية منسوخة بقوله تعالى ( قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ) وعن الباقر رضى الله عنه أنه لم يؤمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتال حتى نزل جبريل عليه السلام بقوله ( أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا ) وقلده سيفاً فكان أول قتال قاتل أصحاب عبد الله بن جحش ببطن نخل وبعده غزوة بدر ، وههنا سؤالان :

السؤال الأول : كيف يكون منسوخاً وهو معلق بغاية كقوله ( ثم آتوا الصيام إلى الليل ) وإن لم يكن ورود الليل ناسخاً فكذا ههنا ، الجواب : أن الغاية التي يعلق بها الأمر إذا كانت لا تعلم إلا شرعاً لم يخرج ذلك الوارد شرعاً عن أن يكون ناسخاً ويحل محل قوله ( فاعفوا واصفحوا ) إلى أن أنسخه عنكم . السؤال الثاني : كيف يعفون ويصفحون والكفار كانوا أصحاب الشوكة والقوة ، والصفح لا يكون إلا عن قدرة ؟ والجواب : أن الرجل من المسلمين كان ينال بالأذى فيقدر في تلك الحالة قبل اجتماع الأعداء أن يدفع عدوه عن نفسه وأن يستعين بأصحابه ، فأمر الله تعالى عند ذلك بالعمو والصفح كي لا يهيجوا شراً وقتالاً .

القول الثاني : في التفسير قوله ( فاعفوا واصفحوا ) حسن الاستدعاء ، واستعمل ما يلزم فيه من النصح والإشفاق والتشدد فيه ، وعلى هذا التفسير لا يجوز نسخه وإنما يجوز نسخه على التفسير الأول .

أما قوله تعالى ( إن الله على كل شيء قدير ) فهو تحذير لهم بالوعيد سواء حمل على الأمر بالقتال أو غيره .

تم الجزء الثالث . ويليه الجزء الرابع ، وأوله

قوله تعالى ﴿ وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وما تقدموا لأنفسكم ﴾

( عنى بمراجعة هذا الجزء وتصحيحه والتعليق عليه الأستاذ عبد الله إسماعيل الصاوي عفا الله عنه )

فهرست الجزء الثالث من التفسير الكبير

للامام الفخر الرازي

صفحة	صفحة
١٧	٢
المسألة الرابعة : قوله تعالى « اهبطوا بعضكم لبعض عدو » أمر بالهبوط وليس أمراً بالعداوة .	قوله تعالى « وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة » الآية .
١٨	المسألة الأولى : اختلفوا في أن قوله « اسكن » أمر تكليف .
المسألة الخامسة : المستقر قد يكون بمعنى الاستقرار .	« الثانية : لعن ابليس .
« السادسة : معنى الحين .	٣ « الثالثة : المراد بالزوجة حواء .
« السابعة : بيان أن في هذه الآيات تحيراً عظيماً عن كل المعاصي .	« الرابعة : نوع الجنة المذكورة في هذه الآية .
١٩	٤ « الخامسة : السكنى من السكون
قوله تعالى « فتلقى آدم من ربه كلمات » المسألة الأولى : أصل التلقى هو التعرض للقاء .	« السادسة : الفرق بين قوله تعالى « وكلا منها رغداً » وقوله « فسكلا من حيث شئنا » .
« الثانية : المكلف لا بد وأن يعرف ماهية التوبة .	٥ « السابعة : قوله « ولا تقر بها هذه الشجرة » .
« الثالثة : ماهي هذه الكلمات ؟	« الثامنة : نوع هذه الشجرة .
٢٠ التوبة تتحقق من أمور ثلاثة .	٦ « التاسعة : المراد بقوله تعالى « فتكفونامن الظالمين »
٢١ المسألة الخامسة : التوبة لازمة من الصغيرة والكبيرة .	قوله تعالى « فأزلها الشيطان عنها » الآية
٢٢ « السادسة : أصل التوبة في اللغة .	المسألة الأولى : عصمة الأنبياء عليهم السلام .
« السابعة : وصف الله بالتواب .	١٥ « الثانية : كيف تمكن إبليس من وسوسة آدم عليه السلام .
« الثامنة : ما في هذه الآية من الفوائد	١٦ قوله تعالى « وقلنا اهبطوا »
« التاسعة : علة الاكتفاء بذكر توبة آدم دون توبة حواء .	المسألة الأولى : معنى الهبوط إذا كانت الجنة في السماء وإذا كانت في الأرض
٢٦	« الثانية : من المخاطبون بهذا الخطاب
قوله تعالى « قلنا اهبطوا منها جميعاً » المسألة الأولى : فائدة تكرير الأمر بالهبوط	« الثالثة : قوله تعالى « اهبطوا » هل هو أمر أم إباحة ؟
٢٧ « الثانية : أما كن إهباط آدم وحواء وإبليس .	
« الثالثة : ما في الهدى من الوجوه .	

صفحة	صفحة
وردت فيمن يأمر بالمعروف ولا يأتيه .	٢٧ المسألة الرابعة : بيان حال من تبع هدى الله
٤٨ قوله تعالى « واستعينوا بالصبر والصلاة »	٢٨ » الخامسة : دلالة الآية عند القاضي
الآية .	قوله تعالى « والذين كفروا وكذبوا
المسألة الأولى : المخاطبون بقوله سبحانه	بآياتنا » الآية .
وتعالى « واستعينوا بالصبر والصلاة » .	٢٩ القول في النعم الخاصة ببني اسرائيل .
من هم ؟	قوله تعالى « يا بني اسرائيل اذكروا
٤٩ المسألة الثانية : معاني الصبر والصلاة	نعمتى التى أنعمت عليكم » الآية
٥٠ المسألة الأولى : الاستدلال بالآية على جواز	المسألة الأولى : معنى اسرائيل .
رؤية الله تعالى	» الثانية : حد النعمة .
٥١ » الثانية : المراد من الرجوع الى الله	٣٣ » الثالثة : النعم المخصوصة ببني اسرائيل
تعالى	٤٠ قوله تعالى « وآمنوا بما أنزلت مصدقاً
٥٢ قوله تعالى « يا بني اسرائيل اذكروا	لما معكم » الآية .
نعمتى التى أنعمت عليكم » الآية .	٤٢ قوله تعالى « ولا تلبسوا الحق بالباطل »
٥٣ قوله تعالى « واتقوا يوماً لا تجزى نفس	الآية .
عن نفس شيئاً » الآية .	٤٣ قوله تعالى « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة
٥٥ المسألة الأولى : في هذه الآية أعظم تحذير	الآية .
عن المعاصى وأقوى ترغيب فى التوبة .	٤٤ المسألة الأولى معنى الأمر بالصلاة فى قوله
٥٥ المسألة الثانية : إجماع الأمة على شفاعة	تعالى « وأقيموا الصلاة » .
الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم	المسألة الثانية : معنى الصلاة فى اللغة .
٦٦ قوله تعالى « وإذ نجيناكم من آل فرعون	٤٥ » الثالثة قوله تعالى « وأقيموا
يسومونكم سوء العذاب » الآية .	الصلاة » خطاب مع اليهود .
٦٧ قوله تعالى « وإذ فرقنا بكم البحر فأنجيناكم »	قوله تعالى « تأمرون الناس بالبر » الآية
الآية .	٤٧ المسألة الأولى : ليس للعاصى أن يأمر
٧٣ قوله تعالى « وإذ واعدنا موسى أربعين	بالمعروف وينهى عن المنكر
ليلة » الآية .	المسألة الثانية : احتجاج المعتزلة بهذه
٧٧ قوله تعالى « وإذ آتينا موسى الكتاب .	الآية على أن فعل العبد غير مخلوق
الآية	لله تعالى .
٧٩ قوله تعالى « وإذ قال موسى لقومه » الآية	٤٧ المسألة الثالثة : جملة أحاديث وأخبار

صفحة	صفحة
١٠٩	٨٣
المسألة الأولى: من هم الذين اعتدوا في السبت؟	قوله تعالى (وإذ قلتم يا موسى الآية)
١١٠	٨٧
المسألة الثانية: المقصود من ذكر هذه القصة.	» (وظللنا عليكم الغمام) الآية
المسألة الثالثة: الحذف الذي في الكلام	» (وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية) الآية
» الرابعة: معنى السبت.	٩٤
قوله تعالى (وقلنا لهم كونوا قردة	قوله تعالى (وإذا استسقى موسى لقومه) الآية.
خاسئين).	المسألة الأولى: الاختلاف في مكان الاستسقاء.
المسألة الأولى: معنى القردة والخسوء	٩٥
» الثانية: معنى الأمر في قوله (كونوا قردة).	» الثانية: الاختلاف في عصا موسى.
١١١	» الثالثة: معنى اللام في «الحجر»
المسألة الثالثة: المراد من المسخ مسخ القلوب لا مسخ الصورة	» الرابعة: الفاء في قوله (فانفجرت)
١١٣	٩٨
قوله تعالى (وإذ قال موسى لقومه) الآية.	قوله تعالى (وإذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد) الآية.
١١٤	المسألة الثانية: قوله تعالى (لن نصبر على طعام واحد) الآية.
المسألة الأولى: حسن الإيلام والذبح.	المسألة الثالثة: معنى القناء والفوم
» الثانية: الواجب المخير في الآية.	١٠٥
» الثالثة: قوله تعالى (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) عامة أو خاصة؟	» الرابعة: القراءة المعروفة (أستبدلون).
١١٧	» الخامسة: القراءة المعروفة (اهبطوا)
قوله تعالى (قالوا ألتخذنا هزواً)	١٠٣
المسألة الأولى: القراءات في (هزوا)	قوله تعالى (إن الذين آمنوا والذين هادوا) الآية.
» الثانية: معنى (قالوا ألتخذنا هزواً)	١٠٦
» الثالثة: سبب قولهم (ألتخذنا هزواً).	قوله تعالى (وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور) الآية.
» الرابعة: كفرهم بقولهم (ألتخذنا هزواً).	١٠٩
» الأولى: فائدة قولهم (وإننا إن شاء الله لمهتدون)	قوله تعالى (ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت) الآية.

صفحة	صفحة
١٢٥	١١٨
المسألة الرابعة : ما هو ذلك البعض الذي ضربوا به القليل ؟	قوله تعالى ( قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين ) .
» الخامسة : في الكلام محذوف مقدر	١٢٠
١٢٥ تفسير قوله ( كذلك يحيى الله الموتى ) .	قوله تعالى ( قالوا ادع لنا ربك ) الآية
المسألة الأولى : ما في الآية من الوجوه	المسألة الثانية : الحوادث كلها مرادة لله تعالى .
١٢٦ » الثانية ضعف الاستدلال بالآية على أن الميت مقتول .	» الثالثة : احتجاج المعتزلة على أن مشيئة الله تعالى محدثة .
١٢٧ قوله تعالى « ثم قست قلوبكم من بعد ذلك » الآية .	١٢١ تفسير قوله تعالى ( مسلمة ) .
المسألة الأولى : عروض صفة الحجرية للقلوب .	١٢٤ تفسير قوله تعالى ( لاشية فيها ) .
١٢٨ » الثانية : المخاطبون بقوله تعالى « ثم قست قلوبكم » هم أهل الكتاب » الثالثة : مرجع اسم الإشارة .	١٢٤ تفسير قوله تعالى ( والله يخرج ما كنتم تكتمون ) .
١٢٨ تفسير قوله تعالى ( أو أشد قسوة ) .	١٢٤ المسألة الأولى : قول المعتزلة في قوله « والله يخرج ما كنتم تكتمون »
المسألة الأولى : ما قيل في حرف « أو » في الآية من الوجوه	» الثانية : دلالة الآية على أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات .
١٢٩ » الثانية : قوله تعالى « أشد » معطوف على الكاف	» الثالثة : دلالة الآية على إظهار ما يسره العبد من خير أو شر أو معصية
» الثالثة : لماذا وصف الله تعالى القلوب بأنها أشد قسوة .	» الرابعة : دلالة الآية على أنه يجوز ورود العام لإرادة الخاص .
» الرابعة : الاعتراض بأنه تعالى هو الخالق فيهم الدوام على ما هم عليه من الكفر	١٢٤ تفسير قوله تعالى ( فقلنا اضربوه ببعضها ) .
» الخامسة : لماذا قال الله تعالى « أشد قسوة » ولم يقل : أقسى	١٢٤ المسألة الأولى : المروى عن ابن عباس أن صاحب البقرة طلبها أربعين سنة حتى وجدها .
١٣٠ تفسير قوله تعالى ( وإن من الحجارة ) الآية .	» الثانية : الهاء في قوله تعالى « اضربوه » .
	» الثالثة : حكمة أمره تعالى بذبح البقرة .

صفحة	صفحة
المعانداً بعد عن الرشد من الجاهل .	١٣٠ المسألة الأولى: قرى، « وإن » بالتخفيف
١٣٦ قوله تعالى « وإذا لقوا الذين آمنوا	» الثانية: التفجر هو التفتح بالسة
قالوا آمنا » الآية	والكثرة
١٣٨ قوله تعالى « ومنهم أميون لا يعلمون	١٣٢ قوله تعالى « أفنطمعون أن يؤمنوا
الكتاب » الآية	لكم » الآية
١٣٩ المسألة الأولى: معنى « الأمي »	١٣٣ المسألة الأولى: هل الخطاب للنبي ﷺ
» الثانية: معنى « الأمانى »	« أن يؤمنوا لكم » مع المؤمنين
» الثالثة: الاستثناء في قوله تعالى « إلا	» الثانية: المراد بقوله تعالى « أن
أمانى »	يؤمنوا لكم » هم اليهود
١٤١ قوله تعالى « وقالوا لن تمسنا النار إلا	١٣٤ » الثالثة: أسباب استبعاد إيمانهم
أياماً معدودة » الآية	» الرابعة: ما الفائدة في قوله تعالى
المسألة الأولى: تفسير الأيام المعدودة	« أفنطمعون أن يؤمنوا لكم » مع
١٤٢ » الثانية: زمن الحيض	أنهم مكلفون بالإيمان
» الثالثة: الفرق بين « معدودة »	تفسير قوله تعالى ( ثم يحرفونه ) .
و « معدودات »	المسألة الأولى: التحريف: التغيير والتبديل
تفسير قوله تعالى ( قل اتخذتم عند	» الثانية: التحريف إما أن يكون في
الله عهداً ) .	اللفظ أو في المعنى
المسألة الأولى: العهد في هذا الموضع	١٣٥ » الثالثة: من هم المحرفون وفي أي
يجرى مجرى الوعد والخبر	الأزمة كانوا وما الذي حرفوه ؟
» الثانية: تعلق قوله تعالى « فلن	» الرابعة: كيف يلزم من إقدام
يخلف الله عهده »	البعض على التحريف حصول
المسألة الثالثة: الاستفهام في قوله تعالى	اليأس من إيمان الباقيين ؟
« اتخذتم »	» الخامسة: الاختلاف في معنى
» الرابعة: قوله تعالى « فلن يخلف	قوله تعالى « أفنطمعون »
الله عهده » تنزيهه عن الكذب .	تفسير قوله تعالى ( وهم يعلمون ) .
» الخامسة: الدلالة على عدم الوعد	١٣٦ المسألة الأولى: الاستدلال بالآية على
ياخرج أهل المعاصي والكبائر	أن إيمانهم ليس بخاتق الله .
من النار .	» الثانية: الدلالة على أن العالم

صفحة	صفحة
١٦٤	١٤٤
المسألة الثالثة : دلالة هذا الميثاق .	قوله تعالى « بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته » الآية
١٦٥	١٤٥
تفسير قوله تعالى ( وبالوالدين إحساناً )	المسألة الأولى : الكلام على الوعيد عند الفرق
المسألة الأولى : بم يتصل الباء في قوله تعالى ( وبالوالدين إحساناً ) .	العموم في الآيات الواردة بصيغة من في معرض الشرط .
١٦٥	١٤٧
« الثانية : لم أردفت عبادة الله تعالى بالإحسان الى الوالدين	التمسك بصيغ الجمع المعرفة بالانف واللام
» الثالثة : اتفاق العلماء على تعظيم الوالدين وإن كانا كافرين .	١٤٩ صيغ الجمع المقرونة بالذى .
« الرابعة . الإحسان إلى الوالدين ألا يؤذيها البتة الخ	عموم قوله تعالى ( سيطوقون ما يخلوأبه ) العموم في لفظة ( كل ) .
١٦٦	
تفسير قوله تعالى ( وذى القربى ) .	العمومات الإخبارية بصيغة من .
المسألة الأولى . من هم الأقارب المعنون في الآية بقوله تعالى ( وذى القربى )	» » لا بصيغة من .
» حق ذى القربى تابع لحق الوالدين	١٥٤ حجج القاطعين . نفى العقاب عن أهل الكبار ،
١٦٧	١٦٢
تفسير قوله تعالى ( اليتامى ) .	قوله تعالى « والذين آمنوا وعملوا الصالحات » الآية
معنى اليتيم .	١٦٢ المسألة الأولى : العمل الصالح خارج عن مسمى الايمان
المسألة الأولى والثانية . حق رعاية اليتيم كالتالى لرعاية حق الأقارب .	١٦٣ المسألة الثانية : دلالة الآية على أن صاحب الكبيرة قد يدخل الجنة
١٦٧	
تفسير قوله تعالى ( والمسكين ) .	» الثالثة : احتجاج الجبائى بالآية على أن من يدخل الجنة لا يدخلها تفضلاً
تأخير المساكين عن اليتامى .	قوله تعالى ( وإذا أخذنا ميثاق بنى إسرائيل ) الآية .
المسألة الأولى : معنى المسكين في اللغة .	١٦٤ المسألة الأولى : وجه قراءة من قرأ ( يعبدون ) بالياء .
» الثالثة . مغايرة الاحسان إلى ذى القربى عن الزكاة .	» الثانية . موضع الاختلاف في ( يعبدون ) من الإعراب .
تفسير قوله تعالى ( وقولوا للناس حسناً )	
المسألة الأولى . وجوه القراءات في ( حسناً )	
١٦٧	
المسألة الثانية : لم يخطوبوا ( وقولوا ) بعد الإخبار .	

صفحة	صفحة
١٧٣	١٦٨
المسألة الثانية: اللغة في تفادوهم وتقدوهم	المسألة الثالثة الاختلاف في المخاطب بقوله
» الرابعة: هل الذين أخرجوا والذين	تعالى (وقولوا للناس حسناً).
فودوا فريق واحد أو أكثر	» الرابعة: هل يخص أو يعم
١٧٤ تفسير (وما الله بغافل عما تعملون)	هل المراد بالناس المؤمنين فقط أو
المسألة الأولى قراءة (تعملون) بالياء	ما يشمل الكفار؟
والتاء.	١٦٩ » الخامسة: هل القول الحسن في
» الثانية: في الآية زجر عن	الأمور الدينية أو الدنيوية؟
المعصية وبشارة على الطاعة	» السادسة: الآية تدل على وجوب
قوله تعالى ( أولئك الذين اشتروا	الاحسان في الأمور الدينية.
الحياة الدنيا بالآخرة) الآية.	تفسير قوله تعالى ( وأقيموا الصلاة
١٧٥ تفسير قوله تعالى ( فلا يخفف عنهم	وآتوا الزكاة).
العذاب)	١٧٠ قوله تعالى « وإذ أخذنا ميثاقكم لا تسفكون
المسألة الأولى: الفاء في قوله تعالى	دماءكم « الآية.
( فلا يخفف) للعطف أو جواب للأمر.	١٧١ قوله تعالى « ثم أنتم هؤلاء تقتلون
المسألة الثانية: الآية تنفي التخفيف	أنفسكم « الآية.
مطلقاً بالانقطاع أو بالقلة في كل وقت	١٧٢ تفسير قوله تعالى ( تظاهرون عليهم
أو في بعض الأوقات	بالإثم والعدوان).
قوله تعالى ( ولقد آتينا موسى الكتاب)	المسألة الأولى: قراءة « تظاهرون »
الآية.	بالتخفيف والتشديد.
١٧٦ المسألة الأولى معنى (قفيما) في اللغة	» الثانية: التظاهر هو التعاون.
» الثانية: تواتر الرسل بعد موسى	» الثالثة: تحريم إعانة الظالم.
عليه السلام.	» الرابعة: قدر ذنب المعين على الظلم
تفسير قوله تعالى ( وآتينا عيسى ابن	كقدر ذنب المباشر
مريم البينات)	تفسير قوله تعالى ( وإن يأتوكم أسارى
المسألة الثالثة: أسماء الرسل الذين	تفادوهم).
تضمنتهم الآية.	المسألة الأولى: القراءات في (تفادوهم
» الأولى: لم ذكر عيسى عليه السلام	وأسارى) والفرق بين الأسرى
بعد إجمال الرسل من قبله؟	والأسارى.



صفحة	صفحة
١٨٢	١٧٦
المسألة الثانية . ( نعم وبئس ) فعلان .	المسألة الثانية : معنى « عيسى ومريم »
» الثالثة ( نعم وبئس ) أصلان	» الثالثة : ماني « البنات » . من
للصلاح والرداءة .	الوجوه
١٨٣	١٧٧
» الرابعة : إعراب ( نعم الرجل زيد )	تفسير قوله تعالى ( وأيدناه بروح
» الخامسة . المخصوص بالمدح والذم	القدس
قوله تعالى ( بنسما اشتروا به أنفسهم )	المسألة الأولى : القراءة في ( القدس )
الآية .	بالنخفيف والتثقيل .
» الأولى ( ما ) نكرة منصوبة	» الثانية : بيان معنى « الروح » .
» الثانية : معنى الشراء في هذه الآية	١٧٨
تفسير قوله تعالى ( فباؤا بغضب على	قوله تعالى ( وقالوا قلوبنا غلف ) .
غضب ) .	تفسير قوله تعالى ( فقليل ما يؤمنون )
١٨٤	المسألة الأولى : الوجوه في قوله تعالى
المسألة الأولى معنى الغضب الأول والثاني	( فقليل ما يؤمنون )
» الثانية : معنى الغضب في اللغة	١٧٩
» الثالثة : يصح وصفه تعالى بالغضب	» الثانية في اتصاف ( قليلا ) .
تفسير قوله تعالى ( وللكافرين عذاب	قوله تعالى ( ولما جاءهم كتاب من
مهين ) .	عند الله ) الآية .
المسألة الأولى : الفرق بين الآية وبين	١٨٠
قوله ( ولهم عذاب مهين )	المسألة الأولى : لاشبهة في أن القرآن
» الثانية : العذاب في الحقيقة لا يكون	مصدق لما معهم
مهيناً .	» الثانية : لم جاز نصب ( مصدقاً )
١٨٥	على الحال مع أن صاحبها نكرة ؟
المسألة الثالثة : هذه الآية تدل على أنه	» الثالثة : الوجوه في جواب ( لما )
لا عذاب إلا للكافرين .	١٨٠
قوله تعالى « وإذا قيل لهم آمنوا بما	تفسير قوله تعالى ( وكانوا من قبل
أنزل الله » الآية .	يستفتحون على الذين كفروا ) .
١٨٦	المسألة الأولى . الآية تدل على أنهم كانوا
تفسير قوله تعالى ( فلم تقتلون أنبياء الله )	عارفين بنبوة محمد ﷺ
المسألة الأولى : التناقض في دعواهم	» الثانية : لماذا كفروا به ؟
الإيمان بالتوراة	» الثالثة : الدلالة على أن الكفر
١٨١	ليس هو الجهل بالله فقط
المسألة الثانية : المجادلة في الدين من	١٨٢
حرف الأنبياء	» الأولى . أصل ( نعم وبئس )

صفحة	صفحة
١٩١	١٨٦
المسألة الثانية : تمنى الموت بطلبه هو الموافق للفظ الآية .	المسألة الثالثة : ( فلم تقتلون ) المراد من تقدم من سلفهم
١٩٢	» الرابعة : لم قال ( فلم تقتلون أنبياء الله من قبل ) .
قوله تعالى ( ولتجدنهم أحرص الناس على حياة ) الآية .	١٨٧
١٩٣	قوله تعالى ( ولقد جاءكم موسى بالبينات ) الآية .
تفسير قوله تعالى ( وما هو بمزحزحه من العذاب أن يعمر ) .	قوله تعالى ( وإذا أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور ) الآية .
المسألة الأولى : قوله تعالى ( وما هو ) كناية عما ذا ؟	١٨٧
١٩٤	تفسير قوله تعالى ( قالوا سمعنا وعصينا )
» الثانية . معنى الزحزحة في اللغة .	المسألة الأولى : إظلال الجبل من أعظم الخخوقات
قوله تعالى ( قل من كان عدوا لجبريل ) الآية	المسألة الثانية أنهم قالوا ( سمعنا وعصينا ) حقيقة
المسألة الأولى : سبب قوله تعالى ( قل من كان عدوا لجبريل ) .	١٨٧
١٩٦	تفسير قوله تعالى ( وأشربوا في قلوبهم العجل ) .
» الثانية : بطلان انكار يهود زماننا عداوة جبريل عليه السلام .	المسألة الأولى : الاستعارة في ( وأشربوا في قلوبهم العجل ) .
» الثالثة . أوجه القراءة في ( جبريل )	» الثانية : بيان أن الإشراب لم يقع منهم .
» الرابعة في معنى ( جبريل )	١٨٨
تفسير قوله تعالى ( فإنه نزله على قلبك )	تفسير ( بسما يأمركم به إيمانكم )
١٩٧	المسألة الأولى : الغرض الإيمان بالتوراة
تفسير قوله تعالى ( من كان عدوا لله وملائكته ) .	» الثانية : لم توجه الأمر إلى الإيمان مع أنه عرض ؟ .
بيان كونهم أعداء لله .	قوله تعالى ( قل إن كانت لكم الدار الآخرة ) الآية .
١٩٨	١٩١
المسألة الثانية : أوجه القراءة في ( ميكال )	تفسير قوله تعالى ( فتمنوا الموت إن كنتم صادقين ) .
» الثالثة : الواو في جبريل وميكال	١٩١
» الرابعة : لم عدل عن الإضمار إلى الإظهار .	المسألة الأولى : تعليق تمنى الموت على كونهم صادقين وهو شرط مفقود
١٩٩	
قوله تعالى ( ولقد أنزلنا إليك آيات بينات )	
المسألة الأولى : المراد من الآيات البينات	
المسألة الثانية : الوجه في تسمية القرآن بالآيات .	

صفحة	صفحة
٢١٤	١٩٩
المسألة السادسة: هل يكفر الساحر أم لا؟	المسألة الثالثة: معنى الانزال
٢١٥ » السابعة هل يجب قتل الساحر أم لا	تفسير قوله تعالى « وما يكفر بها إلا
٢١٦ قوله تعالى (ولكن الشياطين كفروا)	الفاسقون »
٢١٨ المسألة الثامنة وجه القراءات في « لكن ،	٢٠٠ المسألة الأولى: معنى الكفر بها .
قوله تعالى (وما أنزل على الملكين )	» الثانية: معنى الفسق في اللغة
٢٢٠ المسألة الثانية: وجه قراءة « ملكين ،	قوله تعالى «وكما عهدوا عهداً الآية
بكسر اللام	المسألة الأولى: القول في « أو »
» الثالثة: القول بأنهما من الملائكة	» الثانية: الواو للعطف على محذوف
» الرابعة: هذه الواقعة كانت في	» الثالثة: المقصود من هذا الاستفهام
زمان إدريس .	٢٠١ » الرابعة: الوجوه التي في العهد
» الخامسة: القول في « هاروت	» الخامسة: لم قال « نبذه فريق ؟
وماروت »	قوله تعالى « ولما جاءهم رسول من عند
٢٢١ قوله تعالى ( فيتعلمون منهما ما يفرقون	الله ، الآية
به بين المرء وزوجه )	٢٠٣ تفسير قوله تعالى « واتبعوا ما تلتوا
المسألة الأولى: تفسير التفريق	الشياطين ، الآية
» الثانية: لم اكتفى بهذه الصورة	المسألة الأولى: « واتبعوا » حكاية عن اليهود
٢٢٢ قوله تعالى (ويتعلمون ما يضرهم) الآية	» الثانية: تفسير قوله تعالى « تلتوا »
المسألة الأولى: الاستعارة في لفظ الشراء	» الثالثة: الاختلاف في الشياطين
» الثانية معنى « الخلاق »	٢٠٤ » الرابعة: معنى « على ملك سليمان ،
قوله تعالى « ولو أنهم آمنوا واتقوا »	» الخامسة: المراد من ملك سليمان
الآية	» السادسة: السبب في إضافتهم
٢٢٣ » (يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا	السحر إلى سليمان عليه السلام
راعنا) الآية	تفسير قوله تعالى (وما كفر سليمان)
المسألة الأولى: عدد المواضع التي	٢٠٥ المسألة الأولى: البحث عن السحر لغة
خاطب الله بها المؤمنين بقوله تعالى	» الثانية: لفظ السحر في عرف الشرع
« يا أيها الذين آمنوا » .	٢٠٦ » الثالثة: أقسام السحر وأنواعه السبعة
» الثانية: جواز المنع من الكلمتين	٢١٣ المسألة الرابعة: أقوال المسلمين في السحر
الترادفتين والإذن في الأخرى	٢١٤ » الخامسة: العلم بالسحر غير محذور

صفحة	صفحة
٢٣٤ قوله تعالى ( ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير ) .	٢٢٣ معنى قوله تعالى « راعنا »
قوله تعالى ( أم تريدون أن تسألوا رسولكم ) الآية .	٢٢٤ معنى قوله « وقولوا انظرونا » .
٢٢٤ المسألة الأولى: في كون « أم » على ضربين	٢٢٥ قوله تعالى « ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب » الآية
» الثانية: من المخاطب بقوله تعالى « أم تريدون »	المسألة الأولى: « من » الأولى للبيان
٢٣٥ » الثالثة: أنهم هل أتوا بالسؤال أم لا ؟	» الثانية: « الخير » هو الوحي والرحمة
» الرابعة: كيف يكون سؤالهم لكفراً مع أنه طلب للمعجزات ؟	٢٢٥ قوله تعالى « ما ننسخ من آية أو ننسها » الآية
٢٣٦ » الخامسة: وجوه اتصال هذه الآية بما قبلها .	٢٢٦ المسألة الأولى: النسخ في أصل اللغة
» السادسة: في معنى « سواء السبيل »	» الثانية: القراءات الواردة في « ما ننسخ »
٢٣٦ قوله تعالى ( ود كثير من أهل الكتاب الآية )	٢٢٧ » الثالثة: « ما » في هذه الآية جزائية
المسألة الأولى: في ذم الحسد	» الرابعة: النسخ في اصطلاح العلماء
٢٣٨ » الثانية: في حقيقة الحسد	» الخامسة: النسخ عقلاً وسمعاً
٢٣٩ » الثالثة: في مراتب الحسد	٢٢٩ » السادسة: وقوع النسخ في القرآن
» الرابعة: ذكر سبعة أسباب للحسد	٢٣٠ » السابعة: المنسوخ إما الحكم أو التلاوة
٢٤١ » الخامسة: في سبب كثرة الحسد	» الثامنة: اختلاف المفسرين في النسخ
٢٤٢ » السادسة: في الدواء المزيل للحسد	٢٣١ تفسير قوله تعالى ( نأت بخير منها أو مثلها ) .
٢٤٤ » السابعة: النفرة القائمة بقلب الحاسد	٢٣٢ المسألة الأولى: جواز النسخ إلا إلى بدل .
٢٤٤ قوله تعالى ( حسداً من عند أنفسهم )	» الثانية: جواز نسخ الشيء إلى ما هو أفضل .
» الأولى قوله تعالى « حسداً من عند أنفسهم »	٢٣٢ » الثالثة: الكتاب لا ينسخ بالسنة المتواترة .
قوله تعالى ( فاعفوا واصفحوا ) .	٢٣٢ المسألة التاسعة من مسائل النسخ
٢٤٥ قوله تعالى ( إن الله على كل شيء قدير )	استدلال المعتزلة بالآية على خلق القرآن .
	» العاشرة في أن المعدوم شيء .

التفسير الكبير  
للإمام

الحقير المذنب  
الشيخ الميرزا محمد باقر

الجزء الرابع

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تَقَدَّمُوا لِنَفْسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ يَجِدُوهُ عِنْدَ

اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ «١١٠»

وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ

هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ «١١١» بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ

قوله تعالى ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله ان

الله بما تعملون بصير﴾

اعلم أنه تعالى أمر بالعبادة والصفح عن اليهود، ثم عقبه بقوله تعالى (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) تنبيها على أنه كما ألزمهم لحظ الغير، وصلاحه العفو والصفح، فكذلك ألزمهم لحظ أنفسهم، وصلاحتها: القيام بالصلاة والزكاة الواجبتين، ونبه بهما على ماعداهما من الواجبات، ثم قال بعده (وما تقدموا لانفسكم من خير) والظاهر أن المراد به: التطوعات من الصلوات والزكوات، وبين تعالى أنهم يجدونه، وليس المراد أنهم يجدون عين تلك الاعمال لانها لا تبقى ولا أن وجدان عين تلك الاشياء لا يرغب فيه، فبقي أن المراد وجدان ثوابه وجزائه، ثم قال (ان الله بما تعملون بصير) أى: انه لا يخفى عليه القليل ولا الكثير من الاعمال، وهو ترغيب من حيث يدل على أنه تعالى يجازى على القليل كما يجازى على الكثير، وتحذير من خلافه الذى هو الشر، وأما الخير فهو النفع الحسن وما يؤدي اليه، فلما كان ما يأتيه المرء من الطاعة يؤدي به الى المنافع العظيمة، وجب أن يوصف بذلك، وعلى هذا الوجه قال تعالى (وافعلوا الخير لعلكم تفلحون)

قوله تعالى ﴿وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى تلك أمانيتهم قل هاتوا برهانكم

أَجْرَهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١١٢﴾

إن كنتم صادقين بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴿١١٢﴾  
 اعلم أن هذا هو النوع الرابع من تخليط اليهود وإلقاء الشبه في قلوب المسلمين . واعلم أن اليهود لا تقول في النصارى : أنها تدخل الجنة ، ولا النصارى في اليهود ، فلا بد من تفصيل في الكلام فكانه قال : وقالت اليهود لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً ، وقالت النصارى لن يدخل الجنة إلا من كان نصارى ، ولا يصح في الكلام سواه ، مع علمنا بأن كل واحد من الفريقين يكفر الآخر ، ونظيره (وقالوا كونوا هوداً أو نصارى) والهود : جمع هائد . كما نذ وعوذ ، وبازل وبزل فان قيل : كيف قيل : كان هوداً . على توحيد الاسم ، وجمع الخبر ؟ قلنا : حمل الاسم على لفظ «من» والخبر على معناه كقراءة الحسن (إلا من هو صالحوا الجحيم) وقرأ أبو بن كعب (إلا من كان يهودياً أو نصرانياً) أما قوله تعالى (تلك أمانيتهم) فالمراد أن ذلك متمنياتهم ، ثم أنهم لشدة تمنيهم لذلك قدروه حقاً في نفسه . فان قيل : لم قال (تلك أمانيتهم) وقولهم (لن يدخل الجنة) أمنية واحدة ؟ قلنا : أشير بها إلى الأمانى المذكورة ، وهى أمانيتهم أن لا ينزل على المؤمنين خيراً من ربهم ، وأمانيتهم أن يردوهم كفاراً ، وأمانيتهم أن لا يدخل الجنة غيرهم . أى : تلك الأمانى الباطلة أمانيتهم . وقوله تعالى (قل هاتوا برهانكم) متصل بقوله (لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى) و (تلك أمانيتهم) اعتراض . قال عليه الصلاة والسلام «السكيس من دان نفسه ، وعمل لما بعد الموت ، والعاجز ، من أتبع نفسه هواها ، وتمنى على الله الأمانى» وقال على رضى الله عنه «لا تتكل على المنى فانها بضائع التولى» وأما قوله تعالى (قل هاتوا برهانكم) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) هات : صوت بمنزلة هاء في معنى احضر .

(المسألة الثانية) دلت الآية على أن المدعى سواء ادعى نفيًا ، أو إثباتًا ، فلا بد له من الدليل والبرهان ، وذلك من أصدق الدلائل على بطلان أقول بالتقليد قال الشاعر :

من ادعى شيئاً بلا شاهد لا بد أن تبطل دعواه

أما قوله تعالى (بلى) ففيه وجوه . الأول : أنه إثبات لما نفوه من دخول غيرهم الجنة . الثاني أنه تعالى لما نفي أن يكون لهم برهان ، أثبت أن لمن أسلم وجهه لله برهانا . الثالث : كأنه قيل لهم : أتم على ما أنتم عليه ، لا تفوزون بالجنة ، بلى ان غيرتم طريقتم ، وأسلبتم وجهكم لله وأحسبتم فلکم الجنة ، فيكون ذلك ترغيباً لهم في الاسلام ، وبياناً لمفارقة حالهم لحال من يدخل الجنة لکن يقلعوا

عما هم عليه ، ويعدلوا الى هذه الطريقة . فأما معنى (من أسلم وجهه لله) فهو اسلام النفس لطاعة الله ، وإنما خص الوجه بالذكر لوجوه . أحدها : لأنه أشرف الأعضاء من حيث انه معدن الحواس والفكر والتخيل ، فاذا تواضع الأشرف كان غيره أولى . وثانيها : أن الوجه قد يكتفى به عن النفس . قال الله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه ، إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى) وثالثها : أن أعظم العبادات : السجدة ، وهي إنما تحصل بالوجه ، فلا جرم خص الوجه بالذكر ، ولهذا قال زيد بن عمرو بن نفيل :

وأسلت وجهي لمن أسلمت له الأرض تحمل صخراً ثقلاً

وأسلت وجهي لمن أسلمت له المنزل تحمل عذبا زلالاً

فيكون المرء واهب نفسه لهذا الأمر ، باذلاً لها ، وذكر الوجه وأراد به نفس الشيء ، وذلك لا يكون إلا بالانقياد والخضوع وإذلال النفس في طاعته ، وتجنب معاصيه ، ومعنى «الله» أى : خالصاً لله لا يشوبه شرك ، فلا يكون عابداً مع الله غيره ، أو معلقاً رجاءه بغيره ، وفي ذلك دلالة على أن المرء لا ينتفع بعمله إلا إذا فعله على وجه العبادة في الاخلاص والتقربة ، وأما قوله تعالى ( وهو محسن) أى لا بد وأن يكون تواضعه لله بفعل حسن لا بفعل قبيح ، فان الهند يتواضعون لله لكن بأفعال قبيحة ، وموضع قوله (وهو محسن) موضع حال كقولك : جاء فلان وهو راكب . أى جاء فلان راكباً ، ثم بين أن من جمع بين هذين فله أجره عند ربه ، يعنى به الثواب العظيم ، ثم مع هذا النعيم لا يلحمه خوف ولا حزن ، فأما الخوف فلا يكون إلا من المستقبل ، وأما الحزن فقد يكون من الواقع والماضى ، كما قد يكون من المستقبل ، فبه تعالى بالأمرين على نهاية السعادة لأن النعيم العظيم إذا دام وكثر وخلص من الخوف والحزن فلا يحزن على أمر فاته ، ولا على أمر يناله ، ولا يخاف انقطاع ما هو فيه وتغيره ، فقد بلغ النهاية . وفي ذلك ترغيب في هذه الطريقة ، وتحذير من خلافها الذى هو طريقة الكفار المذكورين من قبل ، واعلم أنه تعالى وحد أولاً ثم جمع ، ومثله قوله (وكم من ملك في السموات) ثم قال (شفاعتهم) وقوله (ومنهم من يستمع اليك) وقال في موضع آخر (يستمعون اليك) وقال (ومنهم من يستمع اليك حتى إذا خرجوا من عندك) ولم يقل : خرج واعلم أننا لما فسرنا قوله (من أسلم وجهه لله) بالاخلاص ؛ فلنذكر ههنا حقيقة الاخلاص ، وذلك لا يمكن بيانه إلا في مسائل :

(المسألة الأولى) في فضل النية . قال عليه الصلاة والسلام «إنما الأعمال بالنيات» وقال «إن الله لا ينظر الى صوركم ولا الى أعمالكم وإنما ينظر الى قلوبكم ونياتكم» وفي الاسرائيليات أن



رجلا مر بكثبان من رمل في جماعة ، فقال في نفسه : لو كان هذا الرمل طعاما لقسمته بين الناس فاوحى الله تعالى إلى نبيهم : قل له : ان الله قبل صدقتك ، وشكر حسن نيتك ، وأعطاك ثواب مالو كان طعاما فتصدقت به .

(المسألة الثانية) الانسان إذا علم ، أو ظن ، أو اعتقد أن له في فعل من الأفعال : جلب نفع أو دفع ضرر ، ظهر في قلبه ميل وطلب ، وهو صفة تقتضى ترجيح وجود ذلك الشيء على عدمه ، وهى الإرادة ، فهذه الإرادة هى النية والباعث له على تلك النية : ذلك العلم ، أو الاعتقاد ، أو الظن إذا عرفت هذا فنقول : الباعث على الفعل إما أن يكون أمرا واحدا ، وإما أن يكون أمرين ، وعلى التقدير الثانى فاما أن يكون كل واحد منهما مستقلا بالبعث أو لا يكون واحد منهما مستقلا بذلك أو يكون أحدهما مستقلا بذلك دون الآخر ، فهذه أقسام أربعة : الأول : أن يكون الباعث واحدا وهو كما إذا هجم على الانسان سبع ، فلما رآه قام من مكانه ، فهذا الفعل لا داعى اليه إلا اعتقاده ما فى الحرب من النفع ، وما فى ترك الهرب من الضرر ، فهذه النية تسمى خالصة ، ويسمى العمل بموجبها إخلاصا . الثانى : أن يجتمع على الفعل باعثن مستقلان ، كما إذا سأله رفيقه الفقير حاجة فيقضيها لكونه رفيقا له ، وكونه فقيرا ، مع كون كل واحد من الوصفين بحيث لو انفرد لاستقل بالاستقضاء ، واسم هذا موافقة الباعث . الثالث : أن لا يستقل واحد منهما لو انفرد ، لكن المجموع مستقل ، واسم هذا مشاركة . الرابع : أن يستقل أحدهما ويكون الآخر معاضدا مثل أن يكون للانسان ورد من الطاعات ، فاتفق أن حضر فى وقت أدائها جماعة من الناس ، فصار الفعل عليه أخف بسبب مشاهدتهم ، واسم هذا معاونة

(المسألة الثالثة) فى تفسير قوله عليه السلام « نية المؤمن خير من عمله » ذكروا فيه وجوها أحدها : أن النية سر ، والعمل علن ، وطاعة السر أفضل من طاعة العلانية ، وهذا ليس بشئ لأنه يقتضى أن تكون نية الصلاة خيرا من نفس الصلاة . وثانيها : النية تدوم إلى آخر العمل ، والأعمال لا تدوم ، والدائم خير من المنقطع ، وهذا ليس بشئ . لأنه يرجع معناه إلى أن العمل الكثير خير من العمل القليل ، وأيضاً فنية عمل الصلاة قد لا تحصل إلا فى لحظات قليلة ، والأعمال تدوم . وثالثها : أن النية بمجرد خيرا من العمل بمجرد . وهو ضعيف ، إذ العمل بلا نية لا خير فيه ، وظاهر الترجيح للمشتركين فى أصل الخيرية . ورابعها : أن لا يكون المراد من الخير إثبات الأفضلية بل المراد أن النية خير من الخيرات الواقعة بعمله ، وهو ضعيف ، لأن حمل الحديث عليه لا يفيد إلا إيضاح الواضحات ، بل الوجه الجيد فى التأويل أن يقال : النية ما لم تخل عن جميع أنواع الفتور

لا تكون نية جازمة ، ومتى خلت عن جميع جهات الفتور وجب ترتب الفعل عليها لو لم يوجد عائق ، وإذا كان كذلك : ثبت أن النية لا تنفك البتة عن الفعل ، فيدعى أن هذه النية أفضل من ذلك العمل ، ويانه من وجوه . أولها : أن المقصود من جميع الأعمال تنوير القلب بمعرفة الله وتطهيره عما سوى الله ، والنية صفة القلب ، والفعل ليس صفة القلب ، وتأثير صفة القلب أقوى من تأثير صفة الجوارح في القلب ، فلا جرم نية المؤمن خير من عمله . وثانيها : أنه لا معنى للنية إلا القصد إلى إيقاع تلك الأعمال طاعة للمعبود ، وإتيانها له ، وإنما يراد الأعمال ليستحفظ التذكر بالتكرير ، فيكون الذكر والقصد الذي في القلب بالنسبة إلى العمل كالمقصود بالنسبة إلى الوسيلة ، ولا شك أن المقصود أشرف من الوسيلة . وثالثها : أن القلب أشرف من الجسد ، ففعله أشرف من فعل الجسد ، فكانت النية أفضل من العمل .

(المسألة الرابعة) اعلم أن الأعمال على ثلاثة أقسام : طاعات ، ومعاصي ، ومباحات . أما المعاصي فهي لا تتغير عن موضوعاتها بالنية ، فلا يظن الجاهل أن قوله عليه الصلاة والسلام «إنما الأعمال بالنيات» يقتضي انقلاب المعصية طاعة بالنية كالذي يطعم فقيراً من مال غيره ، أو يبني مسجداً من مال حرام . الثاني : الطاعات وهي مرتبطة بالنيات في الأصل وفي الفضيلة ، أما في الأصل فهو أن ينوي بها عبادة الله تعالى فإن نوى الرياء صارت معصية ، وأما الفضيلة فبكثرية النيات تكثر الحسنة كمن قعد في المسجد وينوي فيه نيات كثيرة . أولها : أن يعتقد أنه يدت الله ويقصده زيارة ولاة كما قال عليه الصلاة والسلام «من قعد في المسجد فقد زار الله وحق على الموزر اكرام زائر» وثانيها : أن ينتظر الصلاة بعد الصلاة فيكون حال الانتظار كمن هو في الصلاة . وثالثها : إغضاء السمع والبصر وسائر الأعضاء عما لا ينبغي ، فإن الاعتكاف كف وهو في معنى الصوم ، وهو نوع ترهب ولذلك قال عليه الصلاة والسلام «رهبانية أمتي القعود في المساجد» ورابعها : صرف القلب والسر بالكلية إلى الله تعالى . وخامسها : إزالة ما سوى الله عن القلب . وسادسها : أن يقصد إفادة علم ، أو أمر بمعروف ، أو نهي عن منكر . وسابعها : أن يستفيد أخفى الله فإن ذلك غنيمة أهل الدين . وثامنها : أن يترك الذنوب حياءً من الله فهذا طريق تكثير النيات ، وقس به سائر الطاعات القسم الثالث : سائر المباحات ولا شيء منها إلا ويحتمل نية أو نيات يصير بها من محاسن القربات ، فما أعظم خسران من يغفل عنها ولا يصرفها إلى اقربات ، وفي الخبر : من تطيب لله جاء يوم القيامة وريحه أطيب من ريح المسك ، ومن تطيب لغير الله جاء يوم القيامة وريحه أتقن من الجيفة فإن قلت : فاشرح لي كيفية هذه النية . فاعلم أن المقصد من التطيب أن كان هو التمتع بلذات الدنيا أو

وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ  
عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْمَلُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ

إظهار التفاخر بكثرة المال أو رياء الخلق أو ليتودد به الى قلوب النساء ، فكل ذلك يجعل التطيب معصية ، وإن كان اتقصد إقامة السنة ودفع الروائح المؤذية عن عباد الله وتعظيم المسجد ، فهو عين الطاعة ، وإذا عرفت ذلك فقس عليه سائر المباحات ، والضابط أن كل ما فعلته لداعى الحق فهو العمل الحق ، وكل ما عملته لغير الله فخلالها حساب وحرامها عذاب

(المسألة الخامسة) اعلم أن الجاهل إذا سمع الوجوه العقلية والنقلية في أنه لا بد من النية فيقول في نفسه عند تدريسه وتجارته: نويت أن أدرس لله وأتجر لله يظن أن ذلك نية وهيهات فذاك حديث نفس أو حديث لسان والنية بمعزل عن جميع ذلك إنما النية انبعثت النفس وميلها إلى ما ظهر لها أن فيه غرضها إما عاجلاً وإما آجلاً، والميل إذا لم يحصل لم يقدر الانسان على اكتسابه وهو كقول الشبان نويت أن أشتبي الطعام، أو كقول الفارغ نويت أن أعشق ، بل لا طريق إلى اكتساب الميل إلى الشيء إلا باكتساب أسبابه وليست هي إلا تحصيل العلم بما فيه من المنافع ، ثم هذا العلم لا يوجب هذا الميل إلا عند خلو القلب عن سائر الشواغل فإذا غلبت شهوة النكاح ولم يعتقد في الولد غرضاً صحيحاً لا عاجلاً ولا آجلاً، لا يمكنه أن يواقع على نية الولد بل لا يمكن إلا على نية قضاء الشهوة إذ النية هي إجابة الباعث ولا باعث إلا الشهوة فكيف ينزى الولد فثبت أن النية ليست عبارة عن القول باللسان أو بالقلب بل هي عبارة عن حصول هذا الميل، وذلك أمر معلق بالغيب فقد يتيسر في بعض الأوقات ، وقد يتعذر في بعضها

(المسألة السادسة) اعلم أن نيات الناس في الطاعات أقسام : فمنهم من يكون عملهم إجابة لباعث الخوف فإنه يتقى النار، ومنهم من يعمل لباعث الرجاء وهو الرغبة في الجنة والعامل لأجل الجنة عامل لبطنه وفرجه كالأجير السوء ودرجته درجة البله ، وأما عبادة ذوى الألباب فلا تجاوز ذكر الله والفكر فيه حياً لجلاله وسائر الأعمال مؤكدات له وهم الذين يدعون ربهم بالعداء والعشى يريدون وجهه وثواب الناس بقدر نياتهم فلا جرم صار المقربون متنعمين بالنظر إلى وجهه الكريم ونسبة شرف الالتذاذ بنعيم الجنة إلى شرف الالتذاذ بهذا المقام كنسبة نعيم الجنة إلى وجهه الكريم قوله تعالى «وقالت اليهود ليست النصارى على شيء» وقالت النصارى ليست اليهود على شيء وهم

يَبْنِيهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ «١١٣»

يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم فالله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون) اعلم أنه تعالى لما جمعهم في الخبر الأول فصلهم في هذه الآية ، وبين قول كل فريق منهم في الآخر ، وكيف ينكر كل طائفة دين الأخرى ؛ وههنا مسائل :

(المسألة الأولى) قوله (ليست النصرارى على شىء) أى على شىء يصح ويعتده وهذه مبالغة عظيمة وهو كقولهم : أقل من لا شىء . ونظيره قوله تعالى (قل يا أهل الكتاب لستم على شىء حتى تقيموا التوراة) فان قيل : كيف قالوا ذلك مع أن الفريقين كانا يثبتان الصانع وصفاته سبحانه وتعالى ، وذلك قول فيه فائدة ؟ قلنا : الجواب من وجهين . الأول : أنهم لما ضموا إلى ذلك القول الحسن قولاً باطلاً يحبط ثواب الأول ، فكأنهم ما أتوا بذلك الحق . الثانى : أن يخص هذا العام بالأمور التى اختلفوا فيها ، وهى ما يتصل بباب النبوات

(المسألة الثانية) روى أن وفد نجران لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم أتاهم أجبار اليهود فتناظروا حتى ارتفعت أصواتهم ، فقالت اليهود : ما أتم على شىء من الدين وكفروا بعيسى عليه السلام والانجيل ، وقالت النصرارى لهم نحوء وكفروا بموسى عليه السلام والتوراة

(المسألة الثالثة) اختلفوا فيمن هم الذين عناهم الله تعالى أهم الذين كانوا من بعد بعثة عيسى عليه السلام أو في زمن محمد عليه السلام ، والظاهر الحق أنه لا دليل في الظاهر عليه وإن كان الأولى أن يحمل على كل اليهود ، وكل النصرارى ، بعد بعثة عيسى عليه السلام ، ولا يجب لما نقل في سبب الآية أن يهودياً خاطب النصرارى بذلك فأنزل الله هذه الآية أن لا يراد بالآية سواه إذا أمكن حمله على ظاهره وقوله (وقالت اليهود ليست النصرارى على شىء) يفيد العموم ، فما الوجه في حمله على التخصيص ومعلوم من طريقة اليهود والنصرارى أنهم منذ كانوا فهذا قول كل فريق منهما فى الآخر

أما قوله تعالى (وهم يتلون الكتاب) فالواو للحال ، والكتاب للجنس ، أى قالوا ذلك وحالهم أنهم من أهل العلوم ، والتلاوة للكتب ، وحق من حمل التوراة أو الانجيل ، أو غيرها من كتب الله وآمن به ، أن لا يكفر بالباقي ، لأن كل واحد من الكتابيين مصدق للثانى ، شاهد لصحته ، فان التوراة مصدقة بعيسى عليه السلام ، والانجيل مصدق بموسى عليه السلام

أما قوله تعالى (كذلك قال الذين لا يعلمون) فانه يقتضى أن من تقدم ذكره يجب أن يكون عالماً لكى يصح هذا الفرق ، فبين تعالى أنهم مع المعرفة والتلاوة إذا كانوا يختلفون هذا الاختلاف

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمَهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا  
أُولَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي  
الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ «١١٤»

فكيف حال من لا يعلم . واعلم أن هذه الواقعة بعينها قد وقعت في أمة محمد صلى الله عليه وسلم فان كل طائفة تكفر الأخرى مع اتفاقهم على تلاوة القرآن ، ثم اختلفوا فيمن هم الذين لا يعلمون على وجوه . أولها : أنهم كفار العرب الذين قالوا ان المسلمين ليسوا على شيء . فبين تعالى أنه إذا كان قول اليهود والنصارى وهم يقرؤون الكتب لا ينبغي أن يقبل و يلتفت اليه فقول كفار العرب أولى أن لا يلتفت اليه . وثانيها : أنه إذا حملنا قوله (وقالت اليهود ليست النصارى على شيء) على الذين كانوا حاضرين في زمان محمد صلى الله عليه وسلم ، حملنا قوله ( كذلك قال الذين لا يعلمون) على المعاندين وعكسه أيضاً محتمل . وثالثها : أن يحمل قوله (وقالت اليهود ليست النصارى على شيء) على علمائهم ويحمل قوله ( كذلك قال الذين لا يعلمون) على عوامهم فضلا بين خواصهم وعوامهم ، والأول أقرب ؛ لأن كل اليهود والنصارى دخلوا في الآية فمن ميز عنهم بقوله ( كذلك قال الذين لا يعلمون) يجب أن يكون غيرهم .

أما قوله تعالى (فالله يحكم بينهم) ففيه أربعة أوجه . أحدها : قال الحسن : يكذبهم جميعاً ويدخلهم النار . وثانيها : حكم الاتصاف من الظالم المكذب للظالم المكذب . وثالثها : يريهم من يدخل الجنة عيانا ومن يدخل النار عيانا ، وهو قول الزجاج . ورابعها : يحكم بين المحق والمبطل فيما اختلفوا فيه ، والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم﴾ اعلم أن في هذه الآية مسائل :  
﴿المسألة الأولى﴾ أجمع المفسرون على أنه ليس المراد من هذه الآية مجرد بيان الشرط والجزاء أعنى مجرد بيان أن من فعل كذا فان الله يفعل به كذا بل المراد منه بيان أن منهم من منع عمارة المساجد وسعى في خرابها ، ثم أن الله تعالى جازاهم بما ذكر في الآية إلا أنهم اختلفوا في أن الذين منعوا من عمارة المسجد وسعوا في خرابه من هم ؟ وذكروا فيه أربعة أوجه . أولها : قال ابن عباس

ان ملك النصارى غزا بيت المقدس فخر به وألقى فيه الجيف ، وحاصر أهله وقتلهم ، وسبى البقية ، وأحرق التوراة ، ولم يزل بيت المقدس خرابا حتى بناه أهل الاسلام في زمن عمر . وثانيها : قال الحسن وقتادة والسدى : نزلت في مختصر حيث خرب بيت المقدس ، وبعض النصارى أعانه على ذلك بغضا لليهود

قال أبو بكر الرازي في أحكام القرآن : هذا الوجهان غلطان لأنه لا خلاف بين أهل العلم بالسير أن عهد مختصر كان قبل مولد المسيح عليه السلام بدهر طويل ، والنصارى كانوا بعد المسيح فكيف يكونون مع مختصر في تخريب بيت المقدس ، وأيضا فان النصارى يعتقدون في تعظيم بيت المقدس مثل اعتقاد اليهود وأكثر ، فكيف أعانوا على تخريبه . وثالثها : أنها نزلت في مشركي العرب الذين منعوا الرسول عليه الصلاة والسلام عن الدعاء الى الله بمكة وأجوه الى الهجرة ، فصاروا مانعين له ولاصحابه أن يذكروا الله في المسجد الحرام ، وقد كان الصديق رضی الله عنه بنى مسجداً عند داره فمنع وكان ممن يؤذيه ولدان قريش ونسأؤهم ، وقيل ان قوله تعالى ( ولا تجر بصلاتك ولا تخافت بها ) نزلت في ذلك ، فمنع من الجهر لثلا يؤذى ، وطرح أبو جهل العذرة على ظهر النبي صلى الله عليه وسلم فقيل : ومن أظلم من هؤلاء المشركين الذين يمنعون المسلمين الذين يوحدون الله ولا يشركون به شيئا ويصلون له تذلا وخشوعا، ويشغلون قلوبهم بالفكر فيه ، وأسنتهم بالذكر له ، وجميع جسدهم بالتذلل لعظمته وسلطانه . ورابعها : قال أبو مسلم : المراد منه الذين صدوه عن المسجد الحرام حين ذهب إليه من المدينة عام الحديبية ، واستشهد بقوله تعالى ( هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام ) وبقوله ( وما لهم أن لا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام ) وحمل قوله ( الا خائفين ) بما يعلى الله من يده ، ويظهر من كلمته ، كما قال في المناقنين ( لغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها الا قليلا ملعونين أينما ثقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلا ) وعندى فيه وجه خامس ، وهو أقرب إلى رعاية النظم : وهو أن يقال انه لما حولت القبلة إلى الكعبة شق ذلك على اليهود فكانوا يمنعون الناس عن الصلاة عند توجههم إلى الكعبة ، ولعلمهم سعوا أيضا في تخريب الكعبة بأن حملوا بعض الكفار على تخريبها ، وسعوا أيضا في تخريب مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم لثلا يصلوا فيه متوجهين إلى القبلة ، فعابهم الله بذلك وبين سوء طريقتهم فيه ، وهذا التأويل أولى مما قبله ، وذلك لأن الله تعالى لم يذكر في الآيات السابقة على هذه الآية الا قبائح أفعال اليهود والنصارى ، وذكر أيضا بعدها قبائح أفعالهم فكيف يليق بهذه الآية الواحدة أن يكون المراد منها قبائح أفعال المشركين في صدعهم الرسول عن المسجد الحرام ، وأما حمل الآية على سعى النصارى في تخريب بيت المقدس فضعيف أيضا على ما شرحه أبو بكر الرازي ، فلم يبق إلا ما قلناه

(المسألة الثانية) في كيفية اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه : فأما من حملها على النصارى وخراب بيت المقدس قال : تتصل بما قبلها من حيث ان النصارى ادعوا أنهم من أهل الجنة فقط ، فقيل لهم كيف تكونون كذلك مع أن معاملتكم في تخريب المساجد والسعي في خرابها هكذا ، وأما من حمله على المسجد الحرام وسائر المساجد قال : جرى ذكر مشركي العرب في قوله ( كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم ) وقيل : جرى ذكر جميع الكفار وذمهم ، فمرة وجه الذم إلى اليهود والنصارى ، ومرة إلى المشركين

(المسألة الثالثة) قوله ( مساجد الله ) عموم ، ففهم من قال : المراد به كل المساجد . ومنهم من حمله على ما ذكرناه من المسجد الحرام وغيره من مساجد مكة ، وقالوا : قد كان لابي بكر رضى الله عنه مسجد بمكة يدعو الله فيه فخر به قبل الهجرة ، ومنهم من حمله على المسجد الحرام فقط ، وهو قول أبي مسلم حيث فسّر المنع بصد الرسول عن المسجد الحرام عام الحديدية . فان قيل : كيف يجوز حمل لفظ المساجد على مسجد واحد ؟ قلنا : فيه وجوه . أحدها : هذا كمن يقول لمن آذى صالحا واحدا : ومن أظلم ممن آذى الصالحين . وثانيها : أن المسجد موضع السجود فالمسجد الحرام لا يكون في الحقيقة مسجدا واحدا بل مساجد

(المسألة الرابعة) قوله ( أن يذكر فيها اسمه ) في محل نصب ، واختلفوا في العامل فيه على أقوال . الاول : أنه ثانی مفعول منع لانك تقول : منعه كذا ، ومثله ( وما منعنا أن نرسل بالآيات ، وما منع الناس أن يؤمنوا ) الثاني : قال الأخفش : يجوز أن يكون على حذف « من » كأنه قيل : منع مساجد الله من أن يذكر فيها اسمه . الثالث : أن يكون على البدل من مساجد الله . الرابع : قال الزجاج : يجوز أن يكون على معنى كراهة أن يذكر فيها اسمه . والعامل فيه « منع »

(المسألة الخامسة) السعي في تخريب المسجد قد يكون لوجهين . أحدهما : منع المصلين والمتعبدين والمتعبدین له من دخوله ، فيكون ذلك تخريبا . والثاني : بالهدم والتخريب ، وليس لأحد أن يقول : كيف يصح أن يتأول على بيت الله الحرام ولم يظهر فيه التخريب ، لان منع الناس من إقامة شعار العبادة فيه يكون تخريبا له ، وقيل : ان أبا بكر رضى الله عنه كان له موضع صلاة فخر به قريش لما هاجر

(المسألة السادسة) ظاهر الآية يقتضى أن هذا الفعل أعظم أنواع الظلم . وفيه اشكال ، لان الشرك ظلم على ما قال تعالى ( إن الشرك لظلم عظيم ) مع أن الشرك أعظم من هذا الفعل ، وكذا الزنا وقتل النفس أعظم من هذا الفعل . والجواب عنه أقصى ما في الباب أنه عام دخله

التخصيص فلا يقدر فيه ، أما قوله تعالى ( أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين ) فاعلم أن في الآية مسائل:

( المسألة الأولى ) ظاهر الكلام أن الذين آمنوا وسعوا في تخريب المسجد هم الذين يحرم عليهم دخوله إلا خائفين ، وأما من يجعله عاما في الكل فذكروا في تفسير هذا الخوف وجوها أحدها : ما كان ينبغي لهم أن يدخلوا مساجد الله إلا خائفين على حال الهيبة وارتعاد الفرائص من المؤمنين أن يبطشوا بهم فضلا أن يستولوا عليها ويمنعوا المؤمنين منها ، والمعنى ما كان الحق والواجب إلا ذلك لولا ظلم الكفرة وعتوهم ، وثانيها : أن هذا بشارة من الله للمسلمين بأنه سيظهرهم على المسجد الحرام وعلى سائر المساجد ، وأنه يذل المشركين لهم حتى لا يدخل المسجد الحرام واحد منهم إلا خائفا يخاف أن يؤخذ فيعاقب ، أو يقتل إن لم يسلم ، وقد أنجز الله صدق هذا الوعد فتمنعهم من دخول المسجد الحرام ، ونادى فيهم عام حج أبو بكر رضي الله عنه ( ألا لا يحجن بعد العام مشرك ) وأمر النبي عليه الصلاة والسلام باخراج اليهود من جزيرة العرب ، فحج من العام الثاني ظاهرا على المساجد لا يحجروا. أحد من المشركين أن يحج ويدخل المسجد الحرام ، وهذا هو تفسير أبي مسلم في حمل المنع من المساجد على صدم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المسجد الحرام عام الحديبية ويحمل هذا الخوف على ظهور أمر الرسول صلى الله عليه وسلم وغلبته لهم بحيث يصيرون خائفين منه ومن أمته . وثالثها : أن يحمل هذا الخوف على ما يلحقهم من الصغار والذلل بالجزية والاذلال ورابعها : أنه يحرم عليهم دخول المسجد الحرام إلا في أمر يتضمن الخوف نحو أن يدخلوا للخاصمة والمحاجة والمحاكمة ، لأن كل ذلك يتضمن الخوف والدليل عليه قوله تعالى ( ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر ) . وخامسها : قال قتادة والسدي : قوله ( إلا خائفين ) معنى أن النصارى لا يدخلون بيت المقدس الا خائفين ، ولا يوجد فيه نصراني إلا أوجع ضربا وهذا التأويل مردود ، لأن بيت المقدس بق أكثر من مائة سنة في أيدي النصارى بحيث لم يتمكن أحد من المسلمين من الدخول فيه إلا خائفا ، إلى أن استخاضه الملك صلاح الدين رحمه الله في زماننا وسادسها : أن قوله ( ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين ) وان كان لفظه لفظ الخير لكن المراد منه النهي عن تمكينهم من الدخول ، والتخليية بينهم وبينه كقوله ( وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ) أما قوله تعالى ( لهم في الدنيا جزى ) فقد اختلفوا في الجزى ، فقال بعضهم : ما يلحقهم من الذل بمنعهم من المساجد ، وقال آخرون بالجزية في حق أهل الذمة ، وبالقتل في حق أهل الحرب . واعلم أن كل ذلك محتمل فإن الجزى لا يكون إلا ما يجرى مجرى العقوبة من الهوان والاذلال ، فكل ما هذه صفته



يدخل تحته وذلك ردع من الله تعالى عن ثباتهم على الكفر لأن الحزبي الحاضر يصرف عن التسك بما يوجب ويقتضيه، وأما العذاب العظيم فقد وصفه الله تعالى بما جرى مجرى النهاية في المبالغة، لأن الذين قدم ذكرهم وصفهم بأعظم الظلم، فيبين أنهم يستحقون العقاب العظيم. وفي الآية مسألتان ﴿المسألة الأولى﴾ في أحكام المساجد وفيه وجوه. الأول: في بيان فضل المساجد ويدل عليه القرآن والأخبار والمعقول، أما القرآن فأيات. أحدها: قوله تعالى (وأن المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحدا) أضاف المساجد إلى ذاته بلام الاختصاص، ثم أكد ذلك الاختصاص بقوله (فلا تدعوا مع الله أحدا) وثانيها: قوله تعالى (إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر) فجعل عمارة المسجد دليلا على الإيمان، بل الآية تدل بظاهرها على حصر الإيمان فيهم، لأن كلمة إنما للحصر. وثالثها: قوله تعالى (في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والآصال) ورابعها: هذه الآية التي نحن في تفسيرها وهي قوله تعالى (ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه) فإن ظاهرها يقتضي أن يكون الساعي في تخريب المساجد أسوأ حالا من المشرك لأن قوله (ومن أظلم) يتناول المشرك لأنه تعالى قال إن الشرك لظلم عظيم فإذا كان الساعي في تخريبه في أعظم درجات الفسق، وجب أن يكون الساعي في عمارة في أعظم درجات الإيمان. وأما الأخبار. فأحدها ما روى الشيخان في صحيحيهما أن عثمان بن عفان رضى الله عنه أراد بناء المسجد فكره الناس ذلك وأحبوا أن يدعه، فقال عثمان رضى الله عنه: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «من بنى لله مسجدا بنى الله له كهيته في الجنة» وفي رواية أخرى «بنى الله له بيتا في الجنة». وثانيها: ما روى أبو هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال «أحب البلاد إلى تعالى مساجدها وأبغض البلاد إلى الله أسواقها» واعلم أن هذا الخبر تنبيه على ما هو السر العقلي في تعظيم المساجد، وبيانه أن الامكنة والازمنة إنما تتشرف بذكر الله تعالى فإذا كان المسجد مكانا لذكر الله تعالى حتى أن الغافل عن ذكر الله إذا دخل المسجد اشتغل بذكر الله، والسوق على الضد من ذلك لأنه موضع البيع والشراء والقبال على الدنيا، وذلك بما يورث الغفلة عن الله، والاعراض عن التفكير في سبيل الله، حتى إذا ذكر الله إذا دخل السوق فإنه يصير غافلا عن ذكر الله، لاجرم كانت المساجد أشرف المواضع، والأسواق أخس المواضع. الثاني: في فضل المشي إلى المساجد (أ) عن أبي هريرة قال: قال عليه الصلاة والسلام «من تطهر في بيته ثم مشى إلى بيت من بيوت الله ليقضى فريضة من فرائض الله كانت خطوانه إحداهما تحط خطيته والأخرى ترفع درجته» رواه مسلم (ب) أبو هريرة قال: قال عليه الصلاة والسلام «من غدا أو راح إلى المسجد أعد الله له في الجنة منزلا كلباغدا أو راح» أخرجه في الصحيح (ج) أبي بن كعب قال: كان رجل

ما أعلم أحدا من أهل المدينة من يصلي إلى القبلة أبعد من زلا منه من المسجد ، وكان لا تخطه الصلوات مع الرسول عليه السلام ، فقيل له : لو اشتريت حمرا لتركبه في الرمضاء والظلماء ، فقال والله ما أحب أن منزلي بلرق المسجد ، فأخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فسأله فقال يارسول الله كما يكتب أثرى وخطاى ورجوعى إلى أهلى وإقبالى وإدبارى . فقال عليه الصلاة والسلام « لك ما احتسبت أجمع » أخرجه مسلم ( د ) جابر قال خلت البقاع حول المسجد فأراد بنو سلمة أن ينتقلوا إلى قرب المسجد فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لهم « انه بلغنى أنكم تريدون أن تنتقلوا إلى قرب المسجد ، فقالوا نعم قد أردنا ذلك قال يابنى سلمة دياركم تكتب آثاركم » رواه مسلم ، وعن أبى سعيد الخدرى أن هذه الآية نزلت في حقهم ( إنا نحن نحي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم ) ( هـ ) عن أبى موسى الأشعري رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم ، قال « ان أعظم الناس أجرا فى الصلاة أبعدهم إلى المسجد مشيا والذى ينتظر الصلاة حتى يصلها مع الامام فى جماعة أعظم أجرا ممن يصلها ثم ينام » أخرجاه فى الصحيح ( و ) عقبه بن عامر الجهنى أنه عليه السلام قال « إذا تظهر الرجل ثم مر إلى المسجد يرعى الصلاة كتب له كاتبه أو كاتبا بكل خطوة يخطوها إلى المسجد عشر حسنة والقاعد الذى يرعى الصلاة كالقانت ويكتب من المصلين من حين يخرج من بيته حتى يرجع » ( ز ) عن سعيد بن المسيب قال : حضر رجلا من الأنصار الموت فقال لأهله : من فى البيت ، فقالوا : أهلك ، وأما اخوتك وجلسائك فى المسجد ، فقال : ارفعونى . فأسنده رجل منهم إليه فقح عينيه وسلم على القوم ، فردوا عليه وقالوا له : خيرا . فقال انى مورثكم اليوم حديثا ما حدثت به أحدا منذ سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم احتسبا ، وما أحد ككوه اليوم إلا احتسابا : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « من توضع فى بيته فأحسن الوضوء ثم خرج إلى المسجد يصلى فى جماعة المسلمين لم يرفع رجله النبى إلا كتب الله له بها حسنة ولم يضع رجله اليسرى إلا حظ الله عنه بها خطيئة حتى يأتى المسجد فإذا صلى بصلوة الامام انصرف وقد غفر له فان هو أدرك بعضها وفاته بعض كان كذلك » ( ح ) عن أبى هريرة أنه عليه السلام قال « من توضع فأحسن وضوءه ثم راح فوجد الناس قد صلوا أعطاه الله مثل أجر من صلاها وحضرها ولم ينقص ذلك من أجرهم شيئا » ( ط ) أبو هريرة قال عليه السلام « ألا أدلكم على ما يمحو الله به الخطايا ويرفع به الدرجات قالوا بلى يارسول الله قال إسباغ الوضوء على المكاره وكثرة الخطا إلى المساجد وانتظار الصلاة بعد الصلاة فذلكم الرباط فذلكم الرباط » رواه أبو مسلم ( ي ) قال أبو سلمة بن عبد الرحمن لداود بن صالح هل تدرى فيم نزلت ( يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا ) قال قلت لا يا ابن أخي . قال سمعت

أبا هريرة يقول: لم يكن في زمان النبي صلى الله عليه وسلم غزو يربط فيه ولكن انتظار الصلاة بعد الصلاة (با) بريدة قال عليه السلام «بشر المشائين في الظلم إلى المساجد بالنور التام يوم القيامة» قال النخعي كانوا يرون المشي إلى المسجد في الليلة المظلمة موجبة (يب) قال الأوزاعي: كان يقال خمس كان عليها أصحاب محمد عليه السلام والتابعون باحسان: لزوم الجماعة، واتباع السنة، وعمارة المسجد وتلاوة القرآن، والجهاد في سبيل الله (يج) أبو هريرة قال عليه السلام «من بنى لله بيتاً يعبد الله فيه من مال حلال بنى الله له بيتاً في الجنة من در وياقوت (يد) أبو ذر قال عليه السلام «من بنى لله مسجداً ولو كفحص قطاة بنى الله له بيتاً في الجنة» (به) أبو سعيد الخدري: قال عليه السلام «إذا رأيتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا له بالآيمان فإن الله تعالى قال (إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر) (يو) عن بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم قالوا: إن المساجد بيوت الله وإنه لحق على الله أن يكرم من زاره فيها (يز) أنس قال عليه السلام «إن عمر بيوت الله هم أهل بيوت الله» (يح) أنس قال عليه السلام «يقول الله تعالى: كآني لأهم بأهل الأرض عذاباً فإذا نظرت إلى عمار بيوتى والمتحابين في وإلى المستغفرين بالأسحار صرفت عنهم» (يط) عن أنس: قال عليه السلام «إذا أنزلت عاهة من السماء صرفت عن عمار المساجد» (ك) كتب سلمان إلى أبي الدرداء: يا أخي ليكن بيتك المسجد فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «المسجد بيت كل تقى وقد ضمن الله لمن كانت المساجد بيوتهم بالروح والرحمة والجواز على الصراط إلى رضوان الله تعالى» (كا) قال سعيد بن المسيب: عن عبد الله بن سلام: إن للمساجد أوتادا من الناس، وإن لهم جلساء من الملائكة، فإذا فقدوهم سألوها عنهم، وإن كانوا مرضى عادوهم، وإن كانوا في حاجة أعانوهم (كب) الحسن: قال عليه السلام «يأتى على الناس زمان يكون حديثهم في مساجدهم في أمر دنياهم فلا تجالسوهم فليس الله فيهم حاجة» (كج) أبو هريرة: قال عليه السلام «إن للناققين علامات يعرفون بها تحيتهم لعنة وطعامهم نهب، وغنيمتهم غلول، لا يقربون المساجد إلا هجرا ولا الصلاة إلا دبرا، لا يتألفون ولا يؤلفون، خشب بالليل سحب بالنهار» (كد) أبو سعيد الخدري وأبو هريرة: قال عليه السلام «سبعة يظلمهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله: إمام عادل، وشاب نشأ في عبادة الله، ورجل قلبه معلق بالمسجد إذا خرج منه حتى يعود إليه، ورجلان تحابا في الله اجتمعا على ذلك وتفرقا، ورجل ذكر الله خالياً ففاضت عيناه، ورجل دعت امرأة ذات حسن وجمال فقال إنى أخاف الله، ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه» هذا حديث أخرجه الشيخان في الصحيحين (كه) عقبه بن عامر عن النبي صلى الله عليه وسلم، من خرج من بيته إلى المسجد كتب له كاتبه بكل خطوة

يخطوها عشر حسنات ، والقاعد في المسجد ينتظر الصلاة كالقانت ويكتب من المصلين حتى يرجع إلى بيته» (كو) روى عبد الله بن المبارك عن حكيم بن زريق بن الحكم ، قال : سمعت سعيد المسيب وسأله أبي : أحضور الجنازة أحب إليك أم القعود في المسجد ؟ قال : من صلى على جنازة فله قيراط ، ومن تبعها حتى تقبر فله قيراطان ، والجلوس في المسجد أحب إلى ، تسبح الله وتهل وتستغفر والملائكة تقول آمين اللهم اغفر له ، اللهم ارحمه ، فإذا فعلت ذلك فقل اللهم اغفر لسعيد بن المسيب الثالث : في تزيين المساجد (ا) ابن عباس : قال عليه الصلاة والسلام «ما أمرت بتشديد المساجد» والمراد من التشديد رفع البناء وتطويله ، ومنه قوله تعالى (في بروج مشيدة) وهي التي يطول بناؤها (ب) أمر عمر ببناء مسجد وقال للبناء : أكن الناس من المطر ، وإياك أن تحمر أو تصفر ففتن الناس (ج) روى أن عثمان رأى أترجة من حص معلقة في المسجد ، فأمر بها فقطعت (د) قال أبو الدرداء : إذا حلّيت مصاحفكم وزينتم مساجدكم فالدمار عليكم (هـ) قال أبو قلابة : غدونا مع أنس بن مالك إلى الزاوية ، لحضرت صلاة الصبح ، فررنا بمسجد فقال أنس : لو صلينا في هذا المسجد فقال بعض القوم : حتى نأتى المسجد الآخر . فقال أنس : أى مسجد . قالوا : مسجد أحدث الآن . فقال أنس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «سيأتى على أمتي زمان يتباهون في المساجد ولا يعمرونها إلا قليلا» . الرابع : في تحية المسجد . في الصحيحين عن أبي قتادة السلمي أنه عليه الصلاة والسلام قال «إذا دخل أحدكم المسجد فليركع ركعتين قبل أن يجلس» واعلم أن القول بذلك مذهب الحسن البصري ومكحول وقول الشافعي وأحمد وإسحق ، وذهب قوم إلى أنه يجلس ولا يصلي ، وإليه ذهب ابن سيرين وعطاء بن أبي رباح والنخعي وقتادة . وبه قال مالك والثوري وأصحاب الرأي . الخامس : فيما يقول إذا دخل المسجد . روت فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أبيها ، قالت «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا دخل المسجد صلى على محمد وسلم وقال : رب اغفر لي ذنوبي وافتح لي أبواب رحمتك ، وإذا خرج صلى على محمد وسلم وقال رب اغفر لي ذنوبي ، وافتح لي أبواب فضلك . السادس : في فضيلة القعود في المسجد لانتظار الصلاة (ا) أبو هريرة : قال عليه الصلاة والسلام «الملائكة تصلي على أحدكم مادام في مصلاه الذي صلى فيه فتقول : اللهم اغفر له اللهم ارحمه ما لم يحدث» وروى أن عثمان بن مظعون أتى النبي عليه الصلاة والسلام ، فقال : انذن لي في الاختصاص . فقال عليه الصلاة والسلام «ليس منا من خصى أو اختصى ان خصاء أمتي الصيام» فقال : يا رسول الله انذن لي في السياحة ، فقال «ان سياحة أمتي الجهاد في سبيل الله» فقال : يا رسول الله انذن لي في الترهيب ، فقال «ان ترهب أمتي الجلوس في المساجد انتظارا للصلاة»

السابع: في كراهية البيع والشراء في المسجد. عن عمرو بن شعيب، عن أبيه عن جده: أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن تناشد الأشعار في المساجد، وعن البيع والشراء فيه، وعن أن يتحاق الناس في المساجد يوم الجمعة قبل الصلاة. واعلم أنه كره قوم من أهل العلم البيع والشراء في المسجد وبه يقول أحمد وإسحق وعطاء بن يسار، وكان إذا مر عليه بعض من يبيع في المسجد قال: عليك بسوق الدنيا فأنما هذا سوق الآخرة، وكان لسالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب رضى الله عنهم رجة إلى جنب المسجد سماها البطحاء، وقال: من أراد أن يغط أو ينشد شعرا أو يرفع صوتا فليخرج إلى هذه الرجة. واعلم أن الحديث الذي روينا يدل على كراهية التحلق والاجتماع يوم الجمعة قبل الصلاة لمذاكرة العلم، بل يشتغل بالذكر والصلاة والانصات للخطبة، ثم لا بأس بالاجتماع والتعلق بعد الصلاة. وأما طلب الضالة في المسجد، ورفع الصوت بغير الذكر، فمكروه عن أبي هريرة رضى الله عنه قال: من سمع رجلا ينشد ضالة في المسجد فليقل: لا ردها الله عليك فإن المساجد لم تبين لهذا. وعن أبي هريرة رضى الله عنه أيضا أنه عليه الصلاة والسلام قال «إذا رأيتم من يبيع أو يبتاع في المسجد فقولوا: لا أربح الله تجارتك» قال أبو سليمان الخطابي رحمه الله ويدخل في هذا كل أمر لم يبين له المسجد من أمور معاملات الناس، واقتضاء حقوقهم، وقد كره بعض السلف المسألة في المسجد، وكان بعضهم يرى أن لا يتصدق على السائل المتعرض في المسجد، وورد النهى عن إقامة الحدود في المساجد، قال عمر فيمن لزمه حد: أخرجه من المسجد. ويذكر عن علي رضى الله عنه مثله، وقال معاذ بن جبل: إن المساجد طهرت من خمس: من أن يقام فيها الحدود أو يقبض فيها الخراج، أو ينطق فيها بالأشعار أو ينشد فيها الضالة أو تتخذ سوقا. ولم ير بعضهم بالقضاء في المسجد بأسا، لأن النبي عليه الصلاة والسلام لا عن بين العجلاني وأمراته في المسجد ولا عن عمر عند منبر النبي صلى الله عليه وسلم، وقضى شريح والشعبي ويحيى بن يعمر في المسجد، وكان الحسن وزرارة بن أوفى يقضيان في الرجة خارجا من المسجد. الثامن: في النوم في المسجد في الصحيحين: عن عباد ابن تميم، عن عمه، أنه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم مستلقيا في المسجد واضعا إحدى رجليه على الأخرى، وعن ابن شهاب، قال: كان ذلك من عمر وعثمان، وفيه دليل على جواز الاتكاء والاضطجاع وأنواع الاستراحة في المسجد مثل جوازها في البيت، إلا الانبطاح فإنه عليه الصلاة والسلام نهى عنه، وقال: إنها ضجعة يبغضها الله، وعن نافع: أن عبد الله كان شابا أعزب لأهل له، فكان ينام في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ورخص قوم من أهل العلم في النوم في المسجد، وقال ابن عباس: لا تتخذوه مبيتا أو مقبلا. التاسع: في كراهية البزاق في المسجد. عن أنس عن النبي عليه الصلاة والسلام قال «البزاق

في المسجد خطيئة وكفارتها دفنها» وفي الصحيح عن أبي ذر . قال عليه الصلاة والسلام « عرضت على أعمال أمتي حسناتها وسيئها فوجدت من محاسن أعمالها الأذى يماط عن الطريق ، ووجدت في مساوئ أعمالها النخامة تكون في المسجد لا تدفن» وفي الحديث «ان المسجد لينزوي من النخامة كما تنزوي الجلدة في النار» أي ينضم وينقبص ، فقال بعضهم : المراد أن كونه مسجدا يقتضى التعظيم والقاء النخامة يقتضى التحقير ، وبينهما منافاة ، فعبر عليه الصلاة والسلام عن تلك المنافاة بقوله : لينزوي . وقال آخرون : أراد أهل المسجد ، وهم الملائكة ، وفي الصحيحين عن همام بن منبه قال هذا ما حدثنا أبو هريرة عن محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال «إذا قام أحدكم الى الصلاة فلا يبصق أمامه فإنه ينجى الله مادام في مصلاه ، ولا عن يمينه ، فإن عن يمينه ملكا ، ولكن ليصق عن شماله أو تحت رجله فيدفعه» وعن أنس أنه عليه الصلاة والسلام رأى نخامة في القبلة فشق ذلك عليه حتى رؤى في وجهه فقام فحك يده وقال «ان أحدكم إذا قام في صلاته فإنه ينجى ربه فلا ييزقن أحدكم في قبلته ولكن عن يساره أو تحت قدمه قال ثم أخذ طرف رداءه فبصق فيه ثم رد بعضه على بعض وقال أو يفعل هكذا» أخرجه البخارى في صحيحه . العاشر : في الثوم والبصل : في الصحيحين عن أنس وابن عمر وجابر قال عليه الصلاة والسلام «من أكل من هذه الشجرة المنتنة فلا يقربن مسجدا فان الملائكة تتأذى مما يتأذى منه الانس» وعن جابر أنه عليه الصلاة والسلام قال «من أكل ثوما أو بصلا فليعتزل مسجدا» وأن النبي عليه الصلاة والسلام أتى بقدر فيه خضر فوجد لها ريحا ، فسأل فأخبر بما فيه من البقول ، فقال : قربوها الى بعض من كان حاضرا ، وقال له كل فاني أناجى من لا تناجى . أخرجه في الصحيحين . الحادى عشر : في المساجد في الدور . عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها قالت : أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ببناء المسجد في الدور ، وأن ينظف ويطيب . أنس بن مالك قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسجد ومعه أصحابه إذ جاء أعرابي فبال في المسجد ، فقال أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم : مه مه ، فقال عليه الصلاة والسلام : لا تزرموه . ثم دعاه فقال : ان هذه المساجد لا تصلح لشيء من العذرة والبول والحلاء ، إنما هي لقراءة القرآن وذكر الله والصلاة ، ثم دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم بدلو من ماء فصبوا عليه .

(المسألة الثانية) اختلف الفقهاء في دخول الكافر المسجد ، فجوزه أبو حنيفة مطلقا ، وأباه مالك مطلقاً ، وقال الشافعى رضى الله عنه : يمنع من دخول الحرم والمسجد الحرام . احتج الشافعى بوجوه . أولها : قوله تعالى ( إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا ) قال

الشافعي : قد يكون المراد من المسجد الحرام الحرم لقوله تعالى (سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام) وإنما أسرى به من بيت خديجة فالآية دالة أما على المسجد فقط ، أو على الحرم كله ، وعلى التقديرين فالمقصود حاصل ، لأن الخلاف حاصل فيهما جميعاً . فإن قيل : المراد به الحج ولهذا قال (بعد عامهم هذا) لأن الحج إنما يفعل في السنة مرة واحدة . قلنا : هذا ضعيف لوجوه أحدها : أنه ترك للظاهر من غير موجب . الثاني : ثبت في أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم ، وهذا يقتضي أن المانع من قربهم من المسجد الحرام نجاستهم ، وذلك يقتضي أنهم ما داموا مشركين كانوا ممنوعين عن المسجد الحرام . الثالث : أنه تعالى لو أراد الحج لذكر من البقاع ما يقع فيه معظم أركان الحج وهو عرفة . الرابع : الدليل على أن المراد دخول الحرم لا الحج فقط قوله تعالى ( وإن خفتن عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله ) فأراد به الدخول للتجارة . وثانيها : قوله تعالى ( أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين ) وهذا يقتضي أن يمنعوا من دخول المسجد ، وأنهم متى دخلوا كانوا خائفين من الإخراج إلا ما قام عليه الدليل فإن قيل : هذه الآية مخصوصة بمن خرب بيت المقدس ، أو بمن منع رسول الله صلى الله عليه وسلم من العبادة في الكعبة ، وأيضاً فقوله ( ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين ) ليس المراد منه خوف الإخراج ، بل خوف الجزية والإخراج . قلنا : الجواب عن الأول : أن قوله تعالى ( ومن أظلم ممن منع مساجد الله ) ظاهر في العموم ، فتخصيصه ببعض الصور خلاف الظاهر ، وعن الثاني أن ظاهر قوله ( ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين ) يقتضي أن يكون ذلك الخوف إنما حصل من الدخول ، وعلى ما يقولونه لا يكون الخوف متولداً من الدخول بل من شيء آخر ، فسقط كلامهم . وثالثها : قوله تعالى ( ما كان للمشركين أن يعبدوا مساجد الله ) شاهدين على أنفسهم بالكفر ، وعمارتها تكون بوجهين . أحدهما : بناؤها وإصلاحها . والثاني : حضورها ولزومها ، كما تقول : فلان يعمر مسجد فلان . أي يحضره ويلزمه ، وقال النبي صلى الله عليه وسلم « إذا رأيتم الرجل يعتاد المساجد فاشهدوا له بالإيمان » وذلك لقوله تعالى ( إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر ) فجعل حضور المساجد عمارة لها . ورابعها : أن الحرم واجب التعظيم لقوله عليه الصلاة والسلام في الدعاء « اللهم زد هذا البيت تشريفاً وتعظيماً ومهابة » فصوره عما يوجب تحقيره واجب ، وتمكين الكفار من الدخول فيه تعريض للبيت للتحقير ، لأنهم لفساد اعتقادهم فيه ربما استخفوا به وأقدموا على تلوينه وتنجيسه . وخامسها : أن الله تعالى أمر بتطهير البيت في قوله ( وطهر بيتي للطائفين ) والمشرك نجس لقوله تعالى ( إنما المشركون نجس ) والتطهير على النجس واجب فيكون

وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿١١٥﴾

تبعيد الكفار عنه واجباً . وسادسها : أجمعنا على أن الجنب يمنع منه ، فالكافر بأن يمنع منه أولى ، إلا أن هذا مقتضى مذهب مالك ، وهو أن يمنع عن كل المساجد ، واحتج أبو حنيفة رحمه الله بأمر الأول : روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قدم عليه وفد يثرب فأنزلم المسجد . الثاني : قوله عليه الصلاة والسلام « من دخل دار أبي سفيان فهو آمن ومن دخل الكعبة فهو آمن » وهذا يقتضى إباحة الدخول . الثالث : الكافر جاز له دخول سائر المساجد ، فكذلك المسجد الحرام كالمسلم . والجواب عن الحديتين الأولين : أنهما كانا في أول الاسلام ، ثم نسخ ذلك بالآية ، وعن القياس أن المسجد الحرام أجل قدراً من سائر المساجد فظهر الفرق والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ والله المشرق والمغرب فأينما تولوا فتم وجه الله إن الله واسع عليم ﴾  
اعلم أن في هذه الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اختلفوا في سبب نزول هذه الآية ، والضابط أن الأكثرين زعموا أنها إنما نزلت في أمر يختص بالصلاة ، ومنهم من زعم أنها إنما نزلت في أمر لا يتعلق بالصلاة ، أما القول الأول فهو أقوى لوجهين . أحدهما : أنه هو المروى عن كافة الصحابة والتابعين وقولهم حجة . وثانيهما : أن ظاهر قوله ( فأينما تولوا ) يفيد التوجه الى القبلة في الصلاة ، ولهذا لا يعقل من قوله ( فولوا وجوهكم ) إلا هذا المعنى ، إذا ثبت هذا فنقول : القائلون بهذا القول اختلفوا على وجوه أحدها : أنه تعالى أراد به تحويل المؤمنين عن استقبال بيت المقدس الى الكعبة . فبين تعالى أن المشرق والمغرب وجميع الجهات والأطراف كلها مملوكة له سبحانه ومخلوقة له ، فأينما أمركم الله باستقباله فهو القبلة ، لأن القبلة ليست قبلة لذاتها ، بل لأن الله تعالى جعلها قبلة ، فان جعل الكعبة قبلة فلا تنكروا ذلك ، لأنه تعالى يدبر عبادته كيف يريد ، وهو واسع عليم بمصالحهم ، فكانه تعالى ذكر ذلك بيانا لجواز نسخ القبلة من جانب الى جانب آخر فيصير ذلك مقدمة لما كان يريد تعالى من نسخ القبلة . وثانيها : أنه لما حولت القبلة عن بيت المقدس أنكر اليهود ذلك ، فنزلت الآية ردا عليهم وهو قول ابن عباس ، وهو نظير قوله ( قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء الى صراط مستقيم ) . وثالثها : قول أبي مسلم ، وهو أن اليهود والنصارى كل واحد منهم قال : ان الجنة له لا لغيره . فرد الله عليهم بهذه الآية ، لأن اليهود إنما استقبلوا بيت المقدس لأنهم اعتقدوا أن الله تعالى صعد السماء من الصخرة ، والنصارى استقبلوا المشرق لأن عيسى عليه السلام إنما ولد هناك



على ما حكى الله ذلك في قوله تعالى (واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكانا شرقيا) فكل واحد من هذين الفريقين وصف معبوده بالحلول في الأماكن، ومن كان هكذا فهو مخلوق لا خالق، فكيف تخلص لهم الجنة وهم لا يفرقون بين المخلوق والخالق. ورابعها: قال بعضهم: إن الله تعالى نسخ بيت المقدس بالتخيير إلى أى جهة شاء بهذه الآية، فكان للسليبين أن يتوجهوا إلى حيث شاؤوا في الصلاة، إلا أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يختار التوجه إلى بيت المقدس مع أنه كان له أن يتوجه حيث شاء، ثم أنه تعالى نسخ ذلك بتعيين الكعبة، وهو قول قتادة وابن زيد. وخامسها: أن المراد بالآية من هو مشاهد للكعبة فإن له أن يستقبلها من أى جهة شاء وأراد وسادسها: ما روى عبد الله بن عامر بن ربيعة قال: كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزاة في ليلة سوداء مظلمة فلم نعرف القبلة فجعل كل رجل منا مسجده حجارة موضوعة بين يديه، ثم صلينا فلما أصبحنا إذا نحن على غير القبلة، فذكرنا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فأنزله الله تعالى هذه الآية وهذا الحديث يدل على أنهم كانوا قد نقلوا حيث نزلت إلى الكعبة لأن القتال فرض بعد الهجرة بعد نسخ قبلة بيت المقدس. وسابعها: أن الآية نزلت في المسافر يصلي النوافل حيث توجه به راحلته. عن سعيد بن جبير، عن ابن عمر أنه قال: إنما نزلت هذه الآية في الرجل يصلي إلى حيث توجهت به راحلته في السفر. وكان عليه السلام إذا رجع من مكة صلى على راحلته تطوعا يوميء برأسه نحو المدينة، فعنى الآية (فأينما تولوا) وجوهكم لنوافلكم في أسفاركم (ثم وجه الله) فقد صادقتم المطلوب (إن الله واسع) الفضل غنى فمن سعة فضله وغناه رخص لكم في ذلك لأنه لو كلفكم استقبال القبلة في مثل هذه الحال لزم أحد الضررين إما ترك النوافل، وإما النزول عن الرحلة والتخلف عن الرفقة، بخلاف الفرائض فإنها صلوات معدودة محصورة، فتكليف النزول عن الرحلة عند أدائها واستقبال القبلة فيها لا يفضي إلى الحرج، بخلاف النوافل فإنها غير محصورة فتكليف الاستقبال يفضي إلى الحرج. فان قيل: فأى هذه الأقاويل أقرب إلى الصواب. قلنا: إن قوله (فأينما تولوا ثم وجه الله) مشعر بالتخيير، والتخيير لا يثبت إلا في صورتين. إحداهما: في التطوع على الرحلة. وثانيتها: في السفر عند تعذر الاجتهاد للظلمة أو لغيرها، لأن في هذين الوجهين المصلي مخير، فالما على غير هذين الوجهين فلا تخيير، وقول من يقول: إن الله تعالى خيرا المكلفين في استقبال أى جهة شاؤوا بهذه الآية، وهم كانوا يختارون بيت المقدس لأنه لازم، بل لأنه أفضل وأولى بعيدا لأنه لا خلاف أن لبيت المقدس قبل التحويل إلى الكعبة اختصاصا في الشريعة ولو كان الأمر كما قالوا لم يثبت ذلك الاختصاص، وأيضاً فكان يجب أن يقال: إن بيت المقدس صار منسوخا بالكعبة فهذه الدلالة

تقتضى أن يكون حمل الآية على الوجه الثالث والرابع : وأما الذين حملوا الآية على الوجه الأول فلهم أن يقولوا ان القبلة لما حولت تكلم اليهود في صلاة الرسول صلى الله عليه وسلم وصلاة المؤمنين الى بيت المقدس ، فبين تعالى بهذه الآية أن تلك القبلة كان التوجه اليها صواباً في ذلك الوقت والتوجه الى الكعبة صواب في هذا الوقت ، وبين أنهم أينما يولوا من هاتين القبلتين في المأذون فيه قثم وجه الله ، قالوا : وحمل الكلام على هذا الوجه أولى ، لأنه يعم كل مصل ، وإذا حمل على الأول لا يعم لأنه يصير محمولاً على التطوع دون الفرض ، وعلى السفر في حالة مخصوصة دون الحضر ، وإذا أمكن إجراء اللفظ العام على عمومه فهو أولى من التخصيص ، وأقصى ما في الباب أن يقال : ان على هذا التأويل لا بد أيضاً من ضرب تقييد ، وهو أن يقال (فأينما تولوا) من الجهات المأمور بها (قثم وجه الله) إلا أن هذا الاضرار لا بد منه على كل حال لأنه من المحال أن يقول تعالى (فأينما تولوا) بحسب ميل أنفسكم (قثم وجه الله) بل لا بد من الاضرار الذي ذكرناه ، وإذا كان كذلك فقد زالت طريقة التخيير ، ونظيره : إذا أقبل أحدنا على ولده وقد أمره بأمر كثيرة مترتبة فقال له : كيف تصرفت فقد اتبعت رضائي. فإنه يحمل ذلك على ما أمره على الوجه الذي أمره من تصديق أو تخيير ، ولا يحمل ذلك على التخيير المطلق ، فكذا هنا .

القول الثاني : وهو قول من زعم أن هذه الآية نزلت في أمر سوى الصلاة ، فلهم أيضاً وجوه : أولها : أن المعنى أن هؤلاء الذين ظللوا بمنع مساجدي أن يذكر فيها اسمي وسعوا في خرابها أولئك لهم كذا وكذا ، ثم أنهم أينما ولوا هارين عنى وعن سلطاني فإن سلطاني يلاحقهم ، وقد رقى تسبقهم وأنا أعلم بهم ، لا يخفى على مكانهم ، وفي ذلك تحذير من المعاصي ، وزجر عن ارتكابها ، وقوله تعالى (إن الله واسع عليم) نظير قوله (إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان) فعلى هذا يكون المراد منه سعة العلم ، وهو نظير (وهو معكم أينما كنتم) وقوله (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم) وقوله تعالى (ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما) وقوله (وسع كل شيء علما) أى عم كل شيء بعلمه وتدييره وإحاطته به وعلوه عليه . وثانيها : قال قتادة : ان النبي عليه السلام قال « ان أخاكم النجاشي قد مات فصلوا عليه قالوا فصل على رجل ليس بمسلم » فنزل قوله تعالى (وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما أنزل اليكم وما أنزل اليهم خاشعين لله لا يشترون بآيات الله ثمناً قليلاً أولئك لهم أجرهم عند ربهم إن الله سريع الحساب) فقالوا : انه كان يصلى الى غير القبلة ، فأنزل الله تعالى (والله المشرق والمغرب فأينما تولوا قثم وجه الله) ومعناها أن الجهات التي يصلى اليها أهل الملل من شرق وغرب وما بينهما ، كلها لي فمن وجهه وجهه نحو شيء .

منها بأمر يريدى ويبتنى طاعى وجدنى هناك ، أى وجد ثوابى ، فكان فى هذا عذرا للنجاشى وأصحابه الذين ماتوا على استقبالهم المشرق ، وهو نحو قوله تعالى (وما كان الله ليضيع إيمانكم) . وثالثها : لما نزل قوله تعالى (ادعوني أستجب لكم) قالوا : أين ندعوه فنزلت هذه الآية ، وهو قول الحسن ومجاهد والضحاك . ورابعها : أنه خطاب للمسلمين ، أى لا يمنعكم تخريب من خرب مساجد الله عن ذكره حيث كنتم من أرضه فله المشرق والمغرب والجهات كلها ، وهو قول على بن عيسى . وخامسها : من الناس من يزعم أنها نزلت فى المجتهدين الوافين بشرائط الاجتهاد ، سواء كان فى الصلاة أو فى غيرها ، والمراد منه أن المجتهد إذا رأى بشرائط الاجتهاد فهو مصيب

(المسألة الثانية) ان فسرنا الآية بأنها تدل على تجويز التوجه الى أى جهة أريد فالآية منسوخة وان فسرناها بأنها تدل على نسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة فالآية ناسخة ، وان فسرناها بسائر الوجوه فهى لا ناسخة ولا منسوخة

(المسألة الثالثة) الام فى قوله تعالى (والله المشرق والمغرب) لام الاختصاص ، أى هو خالقهما ومالكهما ، وهو كقوله (رب المشرقين ورب المغربين) وقوله (رب المشارق والمغارب ، ورب المشرق والمغرب) ثم أنه سبحانه أشار بذكرهما الى ذكر من بينهما من المخلوقات ، كما قال (ثم استوى الى السماء وهى دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين)

(المسألة الرابعة) الآية من أقوى الدلائل على نفي التجسيم وإثبات التنزيه ، ويانه من وجهين الأول : أنه تعالى قال (والله المشرق والمغرب) فبين أن هاتين الجهتين يملوكتان له ، وإنما كان كذلك لأن الجهة أمر يمتد فى الوهم طولاً وعرضاً وعمقاً وكل ما كان كذلك فهو منقسم ، وكل منقسم فهو مؤلف مركب ، وكل ما كان كذلك فلا بد له من خالق وموجد ، وهذه الدلالة عامة فى الجهات كلها ، أعنى الفوق والتحت ، فثبت بهذا أنه تعالى خالق الجهات كلها ، والخالق متقدم على المخلوق لا محالة ، فقد كان البارئ تعالى قبل خلق العالم منزها عن الجهات والاحياز ، فوجب أن يبقى بعد خلق العالم كذلك لاستحالة انقلاب الحقائق والمساهيات . الوجه الثانى : أنه تعالى قال (فأينما تولوا فثم وجه الله) ولو كان الله تعالى جسماً وله وجه جسمانى لكان وجهه مخصصاً بجانب معين وجهة معينة فسا كان يصدق قوله (فأينما تولوا فثم وجه الله) فلما نص الله تعالى على ذلك علمنا أنه تعالى منزه عن الجسمية واحتج الخصم بالآية من وجهين . الأول : أن الآية تدل على ثبوت الوجه لله تعالى والوجه لا يحصل إلا لمن كان جسماً . الثانى : أنه تعالى وصف نفسه بكونه واسعاً ، والسعة من صفة الأجسام . والجواب : عن الأول : أن الوجه وإن كان فى أصل اللغة عبارة عن العضو المخصوص

لكننا بينا أننا لو حملناه ههنا على العضو لكذب قوله تعالى (فأينما تولوا فثم وجه الله) لأن الوجه لو كان محاذياً للمشرق لاستحال في ذلك الزمان أن يكون محاذياً للمغرب أيضاً ، فاذن لا بد فيه من التأويل وهو من وجوه . الأول : أن إضافة وجه الله كإضافة بيت الله وناقة الله ، والمراد منها الإضافة بالخلق والايجاد على سبيل التشريف ، فقوله (ثم وجه الله) أى : ثم وجهه الذى وجهكم إليه ، لأن المشرق والمغرب له بوجهيهما ، والمقصود من القبلة إنما يكون قبلة لنصبه تعالى إياها فأى وجه من وجوه العالم المضاف إليه بالخلق والايجاد نصبه وعينه فهو قبلة . الثانى : أن يكون المراد من الوجه القصد والنية قال الشاعر :

أستغفر الله ذنباً لست أحصيه رب العباد إليه الوجه والعمل

ونظيره قوله تعالى (إنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض) . الثالث : أن يكون المراد منه ثم مرضاة الله ، ونظيره قوله تعالى (إنما نطمعكم لوجه الله) يعنى لرضوان الله ، وقوله (كل شئ هالك إلا وجهه) يعنى ما كان لرضا الله ، ووجه الاستعارة أن من أراد الذهاب إلى إنسان فإنه لا يزال يقرب من وجهه وقدامه ، فكذلك من يطلب مرضاة أحد فإنه لا يزال يقرب من مرضاته ، فلهذا سمي طلب الرضا بطلب وجهه . الرابع : أن الوجه صلة كقوله (كل شئ هالك إلا وجهه) ويقول الناس هذا وجه الأمر لا يريدون به شيئاً آخر غيره إنما يريدون به أنه من ههنا ينبغى أن يقصد هذا الأمر ، واعلم أن هذا التفسير صحيح فى اللغة إلا أن الكلام يبق ، فإنه يقال لهذا القائل : فما معنى قوله تعالى (ثم وجه الله) مع أنه لا يجوز عليه المكان فلا بد من تأويله بأن المراد : ثم قبلته التى يعبد بها ، أو ثم رحمته ونعمته وطريق ثوابه والناس مرضاته . والجواب : عن الثانى وهو أنه وصف نفسه بكونه واسعاً فلا شك أنه لا يمكن حمله على ظاهره وإلا لكان متجزئاً متبعضاً فيفتقر إلى الخالق ، بل لا بد وأن يحمل على السعة فى القدرة والملك ، أو على أنه واسع العطاء والرحمة ، أو على أنه واسع الانعام ببيان المصلحة للعبيد لى يصلوا إلى رضوانه ، ولعل هذا الوجه بالكلام اليتى ، ولا يجوز حمله على السعة فى العلم ، وإلا لكان ذكر العلم بعده تكراراً ، فأما قوله (عليم) فى هذا الموضع فكالتهديد ليكون المصلى على حذر من التفريط من حيث يتصور أنه تعالى يعلم ما يخفى وما يعلن وما يخفى على الله من شئ ، فيكون متحذراً عن التساهل ، ويحتمل أن يكون قوله تعالى (واسع عليم) أنه تعالى واسع القدرة فى توفية ثواب من يقوم بالصلاة على شرطها ، وتوفية عقاب من يتكاسل عنها .

(المسألة الخامسة) ولى إذا أقبل ، وولى إذا أدبر ، وهو من الأضداد ومعناه ههنا الإقبال .

وقرأ الحسن (فأينما تولوا) بفتح التاء من التولى ، يريد فأينما توجهوا القبلة

وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَّهُ

قَاتِنُونَ « ١١٦ » بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ

كُنْ فَيَكُونُ « ١١٧ »

قوله تعالى ( وقالوا اتخذ الله ولداً سبحانه بل له ما في السموات والارض كل له قاتنون

بديع السموات والارض وإذا قضى أمراً فأنما يقول له كن فيكون )

اعلم أن هذا النوع العاشر من مقايح أفعال اليهود والنصارى والمشركين ، واعلم أن ظاهر قوله تعالى ( وقالوا اتخذ الله ولداً ) أن يكون راجعاً إلى قوله ( ومن أظلم ممن منع مساجد الله ) وقد ذكرنا أن منهم من تأوله على النصارى ، ومنهم من تأوله على مشركي العرب ، ونحن قد تأولناه على اليهود وكل هؤلاء أثبتوا الولد لله تعالى ، لأن اليهود قالوا : عزير ابن الله ، والنصارى قالوا : المسيح ابن الله ، ومشركو العرب قالوا : الملائكة بنات الله فلا جرم صححت هذه الحكاية على جميع التقديرات ، قال ابن عباس رضى الله عنهما : انها نزلت في كعب بن الأشرف ، وكعب بن أسد ، وهب بن يهودا فانهم جعلوا عزيراً ابن الله ، أما قوله تعالى ( سبحانه ) فهو كلمة تنزيه ينزه بها نفسه عما قالوه ، كما قال تعالى فى موضع آخر ( سبحانه أن يكون له ولد ) فرة أظهره ، ومرة اقتصر عليه لدلالة الكلام عليه ، واحتج على هذا التنزيه بقوله ( قل له ما في السموات والارض ) ووجه الاستدلال بهذا على فساد مذهبهم من وجوه . الأول : أن كل ماسوى الموجود الواجب ممكن لذاته ، وكل ممكن لذاته محدث ، وكل محدث فهو مخلوق لواجب الوجود ، والمخلوق لا يكون ولداً ، أما بيان أن ماسوى الموجود الواجب ممكن لذاته ، فلأنه لو وجد موجودان واجبان لذاتهما لاشتركا فى وجوب الوجود ، ولا تماز كل واحد منهما عن الآخر بما به التعين ، وما به المشاركة ، غير ما به المايزة ، ويلزم تركب كل واحد منهما من قسدين ، وكل مركب فانه مفتقر إلى كل واحد من أجزائه ، وكل واحد من أجزائه غيره ، فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره ، وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته ، فكل واحد من الموجودين الواجبين لذاتهما ممكن لذاته ، هذا خلف ، ثم نقول : إن كان كل واحد من ذينك الجزئين واجباً عاد التقسيم المذكور فيه ، ويقضى إلى كونه مركباً من أجزاء غير متناهية ، وذلك محال ، ومع تسليم أنه غير محال فالمقصود حاصل ، لأن كل كثرة

فلا بد فيها من الواحد ، فذلك الأحاد إن كانت واجبة لذواتها كانت مركبة على ما ثبت ، فالبسيط مركب هذا خلف ، وإن كانت ممكنة كان المركب المفترق إليها أولى بالامكان ، ثبت بهذا البرهان أن كل ما عدا الموجود الواجب ممكن لذاته ، وكل ممكن لذاته فهو محتاج إلى المؤثر ، وتأثير ذلك المؤثر فيه إما أن يكون حال عدمه أو حال وجوده فإن كان الأول فذلك الممكن محدث وإن كان الثاني فاحتياج ذلك الموجود إلى المؤثر إما أن يكون حال بقائه أو حال حدوثه ، والأول محال لأنه يقتضي إيجاد الوجود ، فتعين الثاني ، وذلك يقتضي كون ذلك الممكن محدثاً ثبت أن كل ما سوى الله محدث مسبوق بالعدم وأن وجوده إنما حصل بخلق الله تعالى وإيجاده وإبداعه ، ثبت أن كل ما سواه فهو عبده وملكه فيستحيل أن يكون شياً مما سواه ولذا له ، وهذا البرهان إنما استفدناه من قوله (بل له مافى السموات والأرض) أى له كل ما سواه على سبيل الملك والخلق والإيجاد والابتداع . والثاني : أن هذا الذى أضيف إليه بأنه ولده إما أن يكون قديماً أزلياً أو محدثاً ، فإن كان أزلياً لم يكن حكماً يجعل أحدهما ولداً والآخر والداً أولى من العكس ، فيكون ذلك الحكم حكماً مجرداً من غير دليل وإن كان الولد حادثاً كان مخلوقاً لذلك القديم وعبداً له فلا يكون ولداً له . الثالث : أن الولد لا بد وأن يكون من جنس الوالد ، فلو فرضنا له ولداً لكان مشاركاً له من بعض الوجوه ، ويمتاز عنه من وجه آخر ، وذلك يقتضى كون كل واحد منهما مركباً ومحدثاً وذلك محال فاذن المجانسة متمتعة فالولدية متمتعة . الرابع : أن الولد إنما يتخذ للحاجة إليه فى الكبر ، ورجاء الانتفاع بمعونته حال عجز الأب عن أمور نفسه ، فعلى هذا إيجاد الولد إنما يصح على من يصح عليه الفقر والعجز والحاجة ، فاذا كان كل ذلك محالاً كان إيجاد الولد عليه سبحانه وتعالى محالاً . واعلم أنه تعالى حكى فى مواضع كثيرة عن هؤلاء الذين يضيفون إليه الأولاد قولهم ، واحتج عليهم بهذه الحججة وهى أن كل من فى السموات والأرض عبده ، وبأنه إذا قضى أمراً فأنما يقول له كن فيكون ، وقال فى مريم (ذلك عيسى ابن مريم قول الحق الذى فيه يمترون ما كان لله أن يتخذ من ولد سبحانه إذا قضى أمراً فأنما يقول له كن فيكون) وقال أيضاً فى آخر هذه السورة (وقالوا اتخذ الرحمن ولداً لقد جئتم شيئاً إداً تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هدأً أن دعوا للرحمن ولداً وما ينبغى للرحمن أن يتخذ ولداً إن كل من فى السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً) فان قيل : مال الحكمة فى أنه تعالى استدلل فى هذه الآية بكونه مال كالمسا فى السموات والأرض ، وفى سورة مريم بكونه مال كالمسا فى السموات والأرض على ما قال (إن كل من فى السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً) قلنا : قوله تعالى فى هذه السورة (بل له مافى السموات والأرض) آتم ، لأن كلمة «ما» تتناول جميع الأشياء ، وأما قوله تعالى (كل له قاتنون) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) القنوت: أصله الدوام، ثم يستعمل على أربعة أوجه: الطاعة، كقوله تعالى (يا مريم اقتني لربك) وطول القيام، كقوله عليه السلام لما سئل: أى الصلاة أفضل؟ قال «طول القنوت» وبمعنى السكوت، كما قال زيد بن أرقم: كنا نتكلم فى الصلاة حتى نزل قوله تعالى (وقوموا لله قانتين) فأمسكنا عن الكلام. ويكون بمعنى الدوام، إذا عرفت هذا فنقول: قال بعض المفسرين (كل له قانتون) أى كل ما فى السموات والأرض قانتون مطيعون، والتونين فى كل عوض عن المضاف إليه وهو قول مجاهد وابن عباس، فقيل لهؤلاء الكفار: ليسوا مطيعين. فعند هذا قال آخرون: المعنى أنهم يطيعون يوم القيامة، وهو قول السدى، فقيل لهؤلاء: هذه صفة المكلفين، وقوله (له ما فى السموات) يتناول من لا يكون مكلفاً فعند هذا فسروا القنوت بوجوه آخر. الأول: بكونها شاهدة على وجود الخالق سبحانه بما فيها من آثار الصنعة وأمارات الحدوث والدلالة على الربوبية. الثانى: كون جميعها فى ملكه وقهره يتصرف فيها كيف يشاء، وهو قول أبى مسلم، وعلى هذين الوجهين الآية عامة. الثالث: أراد به الملائكة وعزيراً والمسيح، أى كل من هؤلاء الذين حكموا عليهم بالولد أنهم قانتون له، يحكى عن على بن أبى طالب. قال لبعض النصارى لولا تمرد عيسى عن عبادة الله لصرت على دينه. فقال النصرانى: كيف يجوز أن ينسب ذلك الى عيسى مع جده فى طاعة الله، فقال على رضى الله عنه: فإن كان عيسى إلهاً فالاله كيف يعبد غيره إنما العبد هو الذى يليق به العبادة. فانقطع النصرانى.

(المسألة الثانية) لما كان القنوت فى أصل اللغة عبارة عن الدوام، كان معنى الآية أن دوام الممكنات وبقاها به سبحانه ولأجله، وهذا يقتضى أن العالم حال بقاءه واستمراره محتاج إليه سبحانه وتعالى، فثبت أن الممكن يقتضى أن لا تنقطع حاجته عن المؤثر لا حال حدوثه ولا حال بقاءه

(المسألة الثالثة) يقال كيف جاء بما الذى لغير أولى العلم مع قوله (قانتون) جوابه: كأنه جاء بما دون من تحقيراً لشأنهم. أما قوله تعالى (بديع السموات والأرض) ففيه مسائل:

(المسألة الأولى) البديع والمبدع بمعنى واحد، قال الفصيح: وهو مثل: أليم، بمعنى مؤلم، وحكيم، بمعنى محكم، غير أن فى بديع مبالغة للعدول فيه، وأنه يدل على استحقاق الصفة فى غير حال الفعل على تقدير أن من شأنه الإبداع فهو فى ذلك بمنزلة: سامع وسميع، وقد يحىء بديع بمعنى مبدع، والإبداع الانشاء، ونقيض الإبداع الاختراع على مثال، ولهذا السبب فإن الناس يسمون من قال أو عمل ما لم يكن قبله: مبتدعاً.

(المسألة الثانية) اعلم أن هذا من تمام الكلام الأول، لأنه تعالى قال (بل له ما فى السموات

والارض) فين بذلك كونه مالكا لما في السموات والارض ، ثم بين بعده أنه المالك أيضاً للسموات والارض ، ثم أنه تعالى بين أنه كيف يدع الشيء ، فقال (وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال بعض الادباء : القضاء مصدر في الأصل سمي به ولهذا جمع على أقضية كقضاء وأعطية ، وفي معناه القضية ، وجمعها القضايا ووزنه فعال من تركيب «قضى» وأصله «قضى» إلا أن الياء لما وقعت طرفاً بعد الألف الزائدة اعتلت قلبت ألفاً ، ثم لما لاقت هي ألف فعال قلبت همزة لامتناع التقاء الألفين لفظاً ، ومن نظائره المضاء والائاء ، من مضيت وأيتت والسقاء والشفاء ، من سقيت وشفيت ، والدليل على إصالة الياء دون الهمزة ثباتها في أكثر تصرفات الكلمة تقول : قضيت وقضينا ، وقضيت الى قضيتين ، وقضيا وقضين ، وهما يقضيان ، وهي وأنت تقضى ، والمرأتان وأتما تقضيان ، وهن يقضين ، وأما أنت تقضين ، فالياء فيه ضمير المخاطبة ، وأما معناه فالأصل الذي يدل تركيبه عليه هو معنى القطع ، من ذلك قولهم : قضى القاضى لفلان على فلان بكذا قضاء. إذا حكم ، لأنه فصل للدعوى ، ولهذا قيل : حاكم فيصل إذا كان قاطعاً للخصومات ، وحكى ابن الانبارى عن أهل اللغة أنهم قالوا : القاضى معناه القاطع للأمر المحكم لها وقولهم : انقضى الشيء إذا تم وانقطع ، وقولهم : قضى حاجته . معناه قطعها عن المحتاج ودفعها عنه وقضى دينه إذا أداه اليه ، كأنه قطع التقاضى والاقضاء عن نفسه أو انقطع كل منهما عن صاحبه ، وقولهم : قضى الأمر . إذا أمه وأحكمه ، ومنه قوله تعالى (ققضاهن سبع سموات) وهو من هذا لأن في إتمام العمل قطعاً له وفراغاً منه ، ومنه : درع قضاء من قضاها إذا أحكمها وآتم صنعها ، وأما قولهم : قضى المريض ، وقضى نجه : إذا مات ، وقضى عليه : قتله فجواز عما ذكر والجامع بينهما ظاهر ، وأما تقضى البازى فليس من هذا التركيب ، وما يعضد ذلك دلالة ما استعمل من قلب ترتيب هذا التركيب عليه وهو القيض والضيق ، أما الأول فيقال : قاضه فانقاض ، أى شقه فانشق ، ومنه قيض البيض لما انفلق من قشره الأعلى ، وانقاض الحائط إذا انهدم من غير هدم ، والقطع والشق والفلق والهدم متقاربة ، وأما الضيق وما يشق منه فدلالته على معنى القطع بينه ، وذلك أن الشيء إذا قطع ضاق أو على العكس ، وما يؤكد ذلك أن ما يقرب من هذا التركيب يدل أيضاً على معنى القطع . فأولها : قضبه إذا قطعه ، ومنه القضية للرطبة ، لأنها تقضب أى تقطع تسمية بالمصدر ، والقضيب : الغصن . فعيل بمعنى مفعول ، والمقضب ما يقضب به كالمئجل وثانيها : القضم . وهو الأكل بأطراف الأسنان ، لأن فيه قطعاً للبا كقول ، وسيف قضم : في طرفه



تكسر وتقل . وثالثها : القصف . وهو الدقة ، يقال : رجل قضيف . أى نحيف ، لأن القلة من مسيات القطع . ورابعها : القضاة فعلة ، وهى الفساد . يقال : قضت القرية . إذا عفيت وفسدت وفى حسبه قضاة . أى عيب ، وهذا كله من أسباب القطع أو مسيئاته ، فهذا هو الكلام فى مفهومه الاصلى بحسب اللغة .

(المسألة الثانية) فى محامل لفظ القضاء فى القرآن . قالوا انه يستعمل على وجوه . أحدها : بمعنى الخلق ، قال تعالى (فقضاهن سبع سموات) يعنى خلقهن . وثانيها : بمعنى الأمر ، قال تعالى (وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه) وثالثها : بمعنى الحكم ، ولهذا يقال للحاكم : القاضى . ورابعها : بمعنى الاخبار ، قال تعالى (وقضينا الى بنى إسرائيل فى الكتاب) أى أخبرناهم ، وهذا يأتى مقرونا بالى . وخامسها : أن يأتى بمعنى الفراغ من الشئ . ، قال تعالى (فلما قضى ولوا الى قومهم منذرين) يعنى لما فرغ من ذلك ، وقال تعالى (وقضى الأمر واستوت على الجودى) يعنى فرغ من إهلاك الكفار ، وقال (وليقضوا تفهم) بمعنى ليفغروا منه . إذا عرفت هذا فنقول : قوله (إذا قضى أمراً) قيل : إذا خلق شيئاً . وقيل : حكم بأنه يفعل شيئاً . وقيل : أحكم أمراً . قال الشاعر :

وعليهما مسرودتان قضاهما داود أو صنع السوانغ تبع

(المسألة الثالثة) اتفقوا على أن لفظ الأمر حقيقة فى القول المخصوص ، وهل هو حقيقة فى الفعل والشأن الحق؟ نعم وهو المراد بالأمر ههنا ، وبسط القول فيه مذكور فى أصول الفقه .

(المسألة الرابعة) قرأ ابن عامر (كن فيكون) بالنصب فى كل القرآن إلا فى موضعين : فى أول آل عمران «كن فيكون الحق» وفى الانعام «كن فيكون الحق» فانه رفهما ، وعن الكسائى بالنصب فى النحل ويس ، وبالرفع فى سائر القرآن ، والباقون بالرفع فى كل القرآن ، أما النصب فعلى جواب الأمر ، وقيل هو بعيد ، والرفع على الاستئناف أى فهو يكون .

(المسألة الخامسة) اعلم أنه ليس المراد من قوله تعالى (فانما يقول له كن فيكون) هو أنه تعالى يقول له «كن» فينشد يتكون ذلك الشئ ، فان ذلك فاسد ، والذى يدل عليه وجوه الأول : أن قوله (كن فيكون) اما أن يكون قديماً أو محدثاً ، والقسمان فاسدان ، فبطل القول بتوقف حدوث الأشياء على «كن» إنما قلنا انه لا يجوز أن يكون قديماً لوجوه الأول : أن كلمة «كن» لفظة مركبة من الكاف والنون بشرط تقدم الكاف على النون ، فالنون لكونه مسبوقاً بالكاف لا بد وأن يكون محدثاً ، والكاف لكونه متقدماً على المحدث بزمان واحد يجب أن يكون محدثاً . اثنان : أن كلمة «إذا» لا تدخل إلا على سبيل الاستقبال ، فذلك القضاء لا بد وأن يكون

محدثاً لأنه دخل عليه حرف « إذا » وقوله « كن » مرتب على القضاء بقاء التعقيب ، لأنه تعالى قال (فإنما يقول له كن) والمتأخر عن المحدث محدث ، فاستحال أن يكون « كن » قديماً . الثالث : أنه تعالى رتب تكون المخلوق على قوله « كن » بقاء التعقيب ، فيكون قوله « كن » مقدماً على تكون المخلوق بزمان واحد ، والمتقدم على المحدث بزمان واحد لا بد وأن يكون محدثاً ، فقوله « كن » لا يجوز أن يكون قديماً ، ولا جائز أيضاً أن يكون قوله « كن » محدثاً لأنه لو افتقر كل محدث الى قوله « كن » وقوله « كن » أيضاً لمحمدت فيلزم افتقار « كن » الى « كن » آخر ، ويلزم اما التسلسل وإما الدور ، وهما محالان فثبت بهذا الدليل أنه لا يجوز توقف إحداث الحوادث على قوله « كن » (الحجة الثانية) أنه تعالى اما أن يخاطب المخلوق بكن قبل دخوله في الوجود . أو حال دخوله في الوجود ، والأول باطل لأن خطاب المعدم حال عدمه سفه ، والثاني أيضاً باطل لأنه يرجع حاصله الى أنه تعالى أمر الموجود بأن يصير موجوداً وذلك أيضاً لا فائدة فيه .

(الحجة الثالثة) أن المخلوق قد يكون جماداً ، وتكليف الجماد عبث ولا يليق بالحكيم

(الحجة الرابعة) أن القادر هو الذي يصح منه الفعل وتركه بحسب الارادات ، فاذا فرضنا القادر المريد منفكاً عن قوله « كن » فاما أن يتمكن من اليجاد والاحداث أو لا يتمكن ، فان تمكن لم يكن اليجاد موقوفاً على قوله « كن » وإن لم يتمكن حينئذ يلزم أن لا يكون القادر قادراً على الفعل إلا عند تكلمه بكن ، فيرجع حاصل الأمر الى أنكم سمعتم القدرة بكن وذلك نزاع في اللفظ (الحجة الخامسة) أن « كن » لو كان له أثر في التكوين لكننا اذا تكلمنا بهذه الكلمة وجب أن يكون لها ذلك التأثير ، ولما علمنا بالضرورة فساد ذلك علمنا أنه لا تأثير لهذه الكلمة

(الحجة السادسة) أن « كن » كلمة مركبة من الكاف والنون ، بشرط كون الكاف متقدماً على النون فالمؤثر إما أن يكون هو أحد هذين الحرفين أو مجموعهما ، فان كان الأول لم يكن لكلمة « كن » أثر البتة ، بل التأثير لأحد هذين الحرفين ، وان كان الثاني فهو محال لأنه لا وجود لهذا المجموع البتة لأنه حين حصل الحرف الأول لم يكن الثاني حاصلًا ، وحين جاء الثاني فقدفات الأول ، وان لم يكن للمجموع وجود البتة استحال أن يكون للمجموع أثر البتة

(الحجة السابعة) قوله تعالى (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون) بين أن قوله « كن » متأخر عن خلقه ، إذ المتأخر عن الشيء لا يكون مؤثراً في المتقدم عليه ، فعلمنا أنه لا تأثير لقوله « كن » في وجود الشيء ، فظهر بهذه الوجوه فساد هذا المذهب ، وإذا ثبت هذا فتقول لا بد من التأويل وهو من وجوه . الأول : وهو الأقوى : أن المراد من

وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ

مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ « ١١٨ »

هذه الكلمة سرعة نفاذ قدرة الله في تكوين الأشياء ، وأنه تعالى يخلق الأشياء لا بفكرة ومعاناة وتجربة ، ونظيره قوله تعالى عند وصف خلق السموات والأرض (قال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين) من غير قول كان منهما لكن على سبيل سرعة نفاذ قدرته في تكوينهما من غير ممانعة ومدافعة ، ونظيره قول العرب : قال الجدار للوتد لم تشقني ؟ قال : سل من يدقني فان الذي ورأى ما خلاني ورأى . ونظيره قوله تعالى ( وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن ) لا تفقهون تسيحهم) الثاني : أنه علامة يفعلها الله تعالى للملائكة إذا سمعوا علموا أنه أحدث أمراً يحكى ذلك عن أبي الهذيل . الثالث : أنه خاص بالموجودين الذين قال لهم ( كونوا قردة خاسئين) ومن جرى مجراه ، وهو قول الأصم . الرابع : أنه أمر للأحياء بالموت ، وللوقى بالحياة ، والكل ضعيف ، والقوى هو الأول .

قوله تعالى ﴿ وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله أو تأتينا آية كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم قدينا الآيات لقوم يوقنون ﴾

اعلم أن هذا هو النوع الحادى عشر من قبائح اليهود والنصارى والمشركين ، ثم فيه مسائل :  
 ﴿ المسألة الأولى ﴾ أن الله تعالى لما حكى عن اليهود والنصارى والمشركين ما يقدر في التوحيد وهو أنه تعالى اتخذ الولد ، حكى الآن عنهم ما يقدر في النبوة ، وقال أكثر المفسرين : هؤلاء هم مشركو العرب ، والدليل عليه قوله تعالى ( وقالوا لن تؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا) وقالوا ( لولا يأتينا بآية كما أرسل الأولون ، وقالوا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا) هذا قول أكثر المفسرين ، إلا أنه ثبت أن أهل الكتاب سألوا ذلك ، والدليل عليه قوله تعالى ( يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك) فان قيل : الدليل على أن المراد مشركو العرب أنه تعالى وصفهم بأنهم لا يعلمون . وأهل الكتاب أهل العلم . قلنا : المراد أنهم لا يعلمون التوحيد والنبوة كما ينبغي ، وأهل الكتاب كانوا كذلك

﴿ المسألة الثانية ﴾ تقرير هذه الشبهة التي تمسكوا بها أن الحكيم إذا أراد تحصيل شيء فلا بد وأن يختار أقرب الطرق المفضية إليه وأبعدها عن الشكوك والشبهات ، إذا ثبت هذا فنقول : إن

الله تعالى يكلم الملائكة ، وكلم موسى وأنت تقول : يا محمد انه كلك ، والدليل عليه قوله تعالى ( فأوحى إلى عبده ما أوحى ) فلم لا يكلمنا مشافهة ولا ينص على نبوتك حتى يتأكد الاعتقاد ، وتزول الشبهة ، وأيضاً فإن كان تعالى لا يفعل ذلك ، فلم لا ينصك بآية ومعجزة وهذا منهم طعن في كون القرآن آية ومعجزة ، لأنهم لو أقروا بكونه معجزة ، لاستحال أن يقولوا : هلا يتينا بآية ثم انه تعالى أجاب عن هذه الشبهة بقوله ( كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم قد بينا الآيات لقوم يوقنون ) وحاصل هذا الجواب اننا قد أيدنا قول محمد صلى الله عليه وسلم بالمعجزات ، وبيننا صحة قوله بالآيات ، وهي القرآن وسائر المعجزات ، فكان طلب هذه الزوائد من باب التعنت وإذا كان كذلك لم يجب إجابتها لوجوه . الأول : أنه إذا حصلت الدلالة الواحدة فقد تمكن المكلف من الوصول إلى المطلوب ، فلو كان غرضه طلب الحق لا كسفى بتلك الدلالة ، لحيث لم يكتف بها وطلب الزائد عليها ، علمنا أن ذلك الطلب من باب العناد واللجاج فلم تكن إجابتها واجبة ، ونظيره قوله تعالى ( وقالوا لو أنزل عليه آية من ربه قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ) فيكفهم بما في القرآن من الدلالة الشافية . وثانها : لو كان في معلوم الله تعالى أنهم يؤمنون عند إزال هذه الآية لفعلها ، ولكنه علم أنه لو أعطاهم مأسأوه لما ازدادوا إلا لجاجاً فلا جرم لم يفعل ذلك ، ولذلك قال تعالى ( ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون ) وثالثها : إنما حصل في تلك الآيات أنواع من المفساد وربما أوجب حصولها هلاكهم واستئصالهم ان استمروا بعد ذلك على التكذيب ، وربما كان بعضها منتهياً إلى حد اللجاء المخل بالتكليف ، وربما كانت كثرتها وتعاقبها يقدح في كونها معجزة لأن الخوارق متى توالى صار انخراق العادة عادة ، فحينئذ يخرج عن كونه معجزاً ، وكل ذلك أمور لا يعلمها إلا الله علام الغيوب ، فثبت أن عدم إسعافهم بهذه الآيات لا يقدح في النبوة . أما قوله تعالى ( تشابهت قلوبهم ) فالمراد أن المكذبين للرسول تشابه أقوالهم وأفعالهم ، فكأن قوم موسى كانوا أبدأ في التعنت واقتراح الأباطيل ، كقولهم ( لن نصبر على طعام واحد ) وقولهم ( اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة ) وقولهم ( أتخذنا هزواً ) وقولهم ( أرنا الله جرة ) فكذلك هؤلاء المشركون يكونون أبدأ في العناد واللجاج وطلب الباطل . وأما قوله تعالى ( قد بينا الآيات لقوم يوقنون ) فالمراد أن القرآن وغيره من المعجزات كحجى الشجرة ، وكلام الذئب ، واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل . آيات قاهرة ، ومعجزات باهرة لمن كان طالباً لليقين

## إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْئَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ ﴿١١٩﴾

قوله تعالى ﴿إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً ولا تسأل عن أصحاب الجحيم﴾  
اعلم أن القوم لما أصروا على العناد واللجاج الباطل ، واقترحوا المعجزات على سبيل التعنت  
بين الله تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم أنه لا مزيد على ما فعله في مصالح دينهم من إظهار الأدلة  
وكما بين ذلك بين أنه لا مزيد على ما فعله الرسول في باب الابلاغ والتنبيه لكي لا يكثر غمه بسبب  
إصرارهم على كفرهم وفي قوله (بالحق) وجوهه . أحدها : أنه متعلق بالارسال ، أى أرسلناك إرسالا  
بالحق . وثانيها : أنه متعلق بالبشير والنذير ، أى أنت مبشر بالحق ومنذر به . وثالثها : أن يكون  
المراد من الحق : الدين والقرآن ، أى أرسلناك بالقرآن حال كونه بشيراً لمن أطاع الله بالثواب ،  
ونذيراً لمن كفر بالعقاب ، والأولى أن يكون البشير والنذير صفة للرسول عليه الصلاة والسلام ،  
فكأنه تعالى قال : إنا أرسلناك بإحمد بالحق لتكون مبشراً لمن اتبعك واهتدى بدينك ، ومنذراً  
لمن كفر بك وضل عن دينك . أما قوله تعالى (ولا تسأل عن أصحاب الجحيم) ففيه قراءةان : الجمهور  
برفع التاء واللام على الخبر ، وأما نافع فبالجزم وفتح التاء على النهي ، أما على القراءة الأولى ففي  
التأويل وجوه . أحدها : أن مصيرهم الى الجحيم فعصيتهم لا تضرك ولست بمسئول عن ذلك ،  
وهو كقوله (فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب) وقوله (عليه ما حمل وعليكم ما حملتم) الثاني :  
أنك هاد وليس لك من الأمر شيء فلا تأسف ولا تنغم لكفرهم ومصيرهم الى العذاب ، ونظيره  
قوله (فلا تذهب نفسك عليهم حسرات) الثالث : لا تنظر الى المطيع والمعاصي في الوقت ، فإن الحال  
قد يتغير فهو غيب فلا تسأل عنه ، وفي الآية دلالة على أن أحداً لا يسأل عن ذنب غيره ولا يؤاخذ  
بما اجترمه سواه ، سواء كان قريباً أو كان بعيداً . أما القراءة الثانية ففيها وجهان . الأول : روى  
أنه قال : ليت شعري ما فعل أبوأي . فمضى عن السؤال عن أحوال الكفرة ، وهذه الرواية بعيدة  
لأنه عليه الصلاة والسلام كان عالماً بكفرهم ١٠ وكان عالماً بأن الكافر معذب ، فع هذا العلم  
كيف يمكن أن يقول : ليت شعري ما فعل أبوأي . والثاني : معنى هذا النهي تعظيم ما وقع فيه الكفار  
من العذاب ، كما إذا سألت عن إنسان واقع في بلية فيقال لك لا تسأل عنه ، ووجه التعظيم أن  
المسئول يجوز أن يجرى على لسانه ما هو فيه لفظاعته ، فلا تسأله ولا تكلفه ما يضجره ، أو أنت

١٠. قوله « كان عالماً بكفرهم الخ. هذا كلام نقشر منه جلود المؤمنين ، ويرفضه من كان في عداد المسلمين ، وهو خطأ صريح ، والصواب  
أن أصحاب الجحيم : اليهود والنصارى المذكورون في الآيات السابقة . وهذا هو الموافق لنظم الكتاب الكريم ، وهو ما رجحه الامام  
أبو حيان في تفسيره . وتوجد مؤلفات عدة لكثير من علماء المتقدمين والمتأخرين في نهضة الأيوين .

وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودَ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ  
هُوَ الْهُدَىٰ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ  
وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿١٢٠﴾

يا مستخبر لا تقدر على استماع خبره لا يحاشه السامع واضجاره فلا تسأل ، وانقراءة الأولى  
بعصدها قراءة أبي (وما تسأل) وقراءة عبد الله (ولن تسأل)

قوله تعالى ﴿ ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم قل إن هدى الله هو الهدى  
ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم مالك من الله من ولي ولا نصير ﴾

اعلم أنه تعالى لم اصبر رسوله بما تقدم من الآية ، وبين أن العلة قد انزاحت من قبله لامن قبلهم  
وأنه لا عذر لهم في الثبات على التكذيب به عقب ذلك بأن القوم بلغ حالهم في تشدهم في باطلهم  
وثباتهم على كفرهم أنهم يريدون مع ذلك أن يتبع ملتهم ولا يرضون منه بالكتاب ، بل يريدون  
منه الموافقة لهم فيما هم عليه ، فين بذلك شدة عداوتهم للرسول ، وشرح ما يوجب اليأس من  
موافقتهم ، والملة هي الدين ، ثم قال (قل إن هدى الله هو الهدى) بمعنى أن هدى الله هو الذى  
يهدى إلى الاسلام ، وهو الهدى الحق ، والذى يضلح أن يسمى هدى ، وهو الهدى كله ليس وراه  
هدى ، وما يدعون إلى اتباعه ما هو بهدى ، إنما هو هوى ، ألا ترى إلى قوله (ولئن اتبعت أهواءهم)  
أى أقوالهم التى هى أهواء وبدع (بعد الذى جاءك من العلم) أى من الدين المعلوم صحته بالدلائل  
القاطعة (مالك من الله من ولي ولا نصير) أى معين يعصمك ويذب عنك ، بل الله يعصمك من  
الناس إذا أقمت على الطاعة والاعتصام بحبله ، قالوا : الآية تدل على أمور ، منها أن الذى علم الله  
منه أنه لا يفعل الشيء يجوز منه أن يتوعده على فعله : فان فى هذه الصورة علم الله أنه لا يتبع أهواءهم  
ومع ذلك فقد توعده عليه ، ونظيره قوله (لئن أشركت ليحبطن عملك) وإنما حسن هذا الوعيد  
لاحتمال أن الصارف له عن ذلك الفعل هو هذا الوعيد ، أو هذا الوعيد أحد صوارفه . وثانيها :  
أن قوله (بعد الذى جاءك من العلم) يدل على أنه لا يجوز الوعيد إلا بعد نصب الأدلة ، وإذا صح  
ذلك فبأن لا يجوز الوعيد إلا بعد القدرة أولى فبطل به قول من يجوز تكليف ما لا يطاق . وثالثها :  
فيها دلالة على أن اتباع الهوى لا يكون إلا باطلا ، فن هذا الوجه يدل على بطلان التقليد . ورابعها :

الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ  
بِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴿١٢١﴾

فيها دلالة على أنه لاشفيع لمستحق العقاب ، لأن غير الرسول إذا اتبع هواه لو كان يجد شفيعاً  
ونصيراً لكان الرسول أحق بذلك وهذا ضعيف لأن اتباع أهوائهم كفر ، وعندنا  
لاشفاعة في الكفر

قوله تعالى ﴿الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته أولئك يؤمنون به ومن يكفر به  
فأولئك هم الخاسرون﴾

اعلم أن في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ (الذين) موضعه رفع بالابتداء و(أولئك) ابتداء ثان و(يؤمنون به) خبره  
﴿المسألة الثانية﴾ المراد بقوله (الذين آتيناهم الكتاب) من هم فيه قولان . أحدهما : أنهم  
المؤمنون الذين آتاهم الله القرآن واحتجوا عليه من وجوه . أحدها : أن قوله (يتلونه حق تلاوته)  
حث وترغيب في تلاوة هذا الكتاب ، ومدح على تلك التلاوة ، والكتاب الذي هذا شأنه هو  
القرآن لا التوراة والانجيل ، فان قراءتهما غير جائزة . وثانيها : أن قوله تعالى (أولئك يؤمنون به)  
يدل على أن الايمان مقصور عليهم ، ولو كان المراد أهل الكتاب لسا كان كذلك . وثالثها : قوله  
(ومن يكفر به فأولئك هم الخاسرون) والكتاب الذي يليق به هذا الوصف هو القرآن . القول  
الثاني : أن المراد بالذين آتاهم الكتاب ، هم الذين آمنوا بالرسول من اليهود ، والدليل عليه أن  
الذين تقدم ذكرهم هم أهل الكتاب فلما ذم طريقتهم ، وحكى عنهم سوء أفعالهم ، أتبع ذلك  
بمدح من ترك طريقتهم ، بل تأمل التوراة وترك تحريفها وعرف منها صحة نبوة محمد عليه السلام  
أما قوله تعالى (يتلونه حق تلاوته) فالتلاوة لها معنيان . أحدهما القراءة . والثاني : الاتباع  
فعلا . لأن من اتبع غيره يقال تلاه فعلا ، قال الله تعالى (والقمر إذا تلاها) فالظاهر أنه يقع عليهما  
جميعاً ويصح فيهما جميعاً المبالغة لأن اتابع لغيره قد يستوفى حق الاتباع فلا يخل بشيء منه ،  
وكذلك التالى يستوفى حق قراءته فلا يخل بما يلزم فيه ، والذين تألوه على القراءة : هم الذين اختلفوا  
على وجوه . فأولها : أنهم تدبروه فعملوا بموجبه حتى تمسكوا بأحكامه من حلال وحرام وغيرهما  
وثانيها : أنهم خضعوا عند تلاوته ، وخشعوا إذا قرؤا القرآن في صلاتهم وخطواتهم . وثالثها : أنهم  
عملوا بحكمه ، وآمنوا بهتسابه ، وتوقفوا فيما أشكل عليهم منه وفوضوه الى الله سبحانه . ورابعها :

يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى  
 الْعَالَمِينَ ﴿١٢٢﴾ وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ  
 وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿١٢٣﴾  
 وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ  
 وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴿١٢٤﴾

يقرؤه كما أنزل الله ، ولا يحرفون الكلم عن مواضعه ، ولا يتأولونه على غير الحق . وخامسها : أن  
 تحمل الآية على كل هذه الوجوه لأنها مشتركة في مفهوم واحد ، وهو تعظيمها ، والافتقار لها لفظاً  
 ومعنى ، فوجب حمل اللفظ على هذا القدر المشترك تكثيراً لفوائد كلام الله تعالى والله أعلم .  
 قوله تعالى ﴿ يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين واتقوا  
 يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة ولا هم ينصرون ﴾  
 قد تقدم تفسيرهما في الآيتين المتقدمتين

قوله تعالى ﴿ وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال انى جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي  
 قال لا ينال عهدي الظالمين ﴾

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما استقصى في شرح وجوه نعمه على بني إسرائيل ، ثم في شرح  
 قبائحهم في أديانهم وأعمالهم ، وختم هذا الفصل بها بدأ به ، وهو قوله ( يا بني إسرائيل اذكروا  
 نعمتي ) إلى قوله ( ولا هم ينصرون ) شرع سبحانه هنا في نوع آخر من البيان ، وهو أن ذكر قصة  
 إبراهيم عليه السلام وكيفية أحواله والحكمة فيه ، أن إبراهيم عليه السلام شخص يعترف بفضله  
 جميع الطوائف والملة ، فالمشركون كانوا معترفين بفضله ، متشرفين بأنهم من أولاده ، ومن  
 ساكني حرمة ، وخادمي بيته ، وأهل الكتاب من اليهود والنصارى كانوا أيضاً مقرين بفضله ،  
 متشرفين بأنهم من أولاده ، فحكي الله سبحانه وتعالى عن إبراهيم عليه السلام أموراً توجب على  
 المشركين وعلى اليهود والنصارى قبول قول محمد صلى الله عليه وسلم ، والاعتراف بدينه ،  
 والافتقار لشرعه ، وبيان من وجوه ، أحدها : أنه تعالى لما أمره ببعض التكليف فلبا وفي بها ،



وخرج عن عهدتها ، لاجرم نال النبوة والامامة ، وهذا مما ينه اليهود والنصارى والمشركين على أن الخير لا يحصل في الدنيا والآخرة إلا بترك التمرد والعناد والانقياد لحكم الله تعالى وتكاليفه وثانيها : أنه تعالى حكى عنه أنه طلب الامامة لأولاده ، فقال الله تعالى ( لا ينال عهدى الظالمين ) فدل ذلك على أن منصب الامامة والرياسة في الدين ، لا يصل إلى الظالمين ، فهؤلاء متى أرادوا وجدان هذا المنصب وجب عليهم ترك اللجاج والتعصب للباطل . وثالثها : أن الحج من خصائص دين محمد صلى الله عليه وسلم ، فخسبى الله تعالى ذلك عن إبراهيم ، ليكون ذلك كالحجة على اليهود والنصارى في وجوب الانقياد لذلك . ورابعها : أن القبلة لما حولت إلى الكعبة . شق ذلك على اليهود والنصارى فبين الله تعالى أن هذا البيت قبلة إبراهيم الذى يعترفون بتعظيمه ووجوب الاقتداء به ، فكان ذلك مما يوجب زوال ذلك الغضب عن قلوبهم . وخامسها : أن من المفسرين من فسر الكلمات التى ابتلى الله تعالى إبراهيم بها بأمر يرجع حاصلها إلى تنظيف البدن ، وذلك مما يوجب على المشركين اختيار هذه الطريقة ، لأنهم كانوا عترفين بفضل إبراهيم عليه السلام ، ويوجب عليهم ترك ما كانوا عليه من التلطيخ بالدماء ، وترك النظافة ، ومن المفسرين من فسر تلك الكلمات بما أن إبراهيم عليه السلام صبر على ما ابتلى به في دين الله تعالى ، وهو النظر في الكواكب والقمر والشمس ، ومناظرة عبدة الأوثان ، ثم الانقياد لأحكام الله تعالى في ذبح الولد ، والالتقاء في النار ، وهذا يوجب على هؤلاء اليهود والنصارى والمشركين الذين يعترفون بفضله أن يتشبهوا به في ذلك ، ويسلكوا طريقته في ترك الحسد والحمية وكرهة الانقياد لمحمد صلى الله عليه وسلم . فهذه الوجوه التى لا تجلها ذكر الله تعالى قصة إبراهيم عليه السلام

واعلم أنه تعالى حكى عن إبراهيم عليه السلام أموراً يرجع بعضها إلى الأمور الشاقة التى كلفه بها ، وبعضها يرجع إلى التشريفات العظيمة التى خصه الله بها ونحن نأتى على تفسيرها إن شاء الله تعالى ، وهذه الآية دالة على تكليف حصل بعده تشریف

أما التكليف فقوله تعالى ( وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن ) وفيه مسائل :

( المسألة الأولى ) قال صاحب الكشاف : العامل في « إذ » إما مضمراً نحو : وأذ كر إذ ابتلى

إبراهيم . أو إذ ابتلاه كان كيت وكيت ، وإما ( قال إني جاعلك )

( المسألة الثانية ) أنه تعالى وصف تكليفه إياه بيلوى توسعاً ، لأن مثل هذا يكون مناعلي جهة

البلى والتجربة والمحنة من حيث لا يعرف ما يكون من يأمره فلما كثرت ذلك في العرف بيننا جاز أن يصف الله تعالى أمره ونهيه بذلك مجازاً لأنه تعالى لا يجوز عليه الاختبار والامتحان ، لأنه تعالى عالم بجميع المعلومات

التي لانهاية لها على سبيل التفصيل من الأزل إلى الأبد، وقال هشام بن الحكم: انه تعالى كان في الأزل عالماً بحقائق الأشياء وما هيئاتها فقط، فأما حدوث تلك الماهيات ودخولها في الوجود فهو تعالى لا يعلمها إلا عند وقوعها واحتج عليه بالآية والمعقول، أما الآية فهي هذه الآية قال انه تعالى صرح بأنه يتلى عباده ويختبرهم وذكر نظيره في سائر الآيات، كقوله تعالى (ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين) وقال (ليلوكم أيكم أحسن عملاً) وقال في هذه السورة بعد ذلك (ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع) وذكر أيضاً ما يؤكد هذا المذهب، نحو قوله (فقل لا له قولاً لينا لعله يتذكر أو يخشى) وكلمة «لعل» للترجي، وقال (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) فهذه الآيات ونظائرها دالة على أنه سبحانه وتعالى لا يعلم وقوع الكائنات قبل وقوعها، أما العقل فدل عليه وجوه. أحدها: أنه تعالى لو كان عالماً بوقوع الأشياء قبل وقوعها لزم نفي القدرة عن الخالق وعن الخلق، وذلك محال، فإدى إليه مثله بيان الملازمة: أن ما علم الله تعالى وقوعه استحال أن لا يقع لأن العلم بوقوع الشيء وبلا وقوع ذلك الشيء متضادان، والجمع بين الضدين محال، وكذلك ما علم الله أنه لا يقع كان وقوعه محالاً لعين هذه الدلالة، فلو كان البارئ تعالى عالماً بجميع الأشياء الجزئية قبل وقوعها لكان بعضها واجب الوقوع، وبعضها ممتنع الوقوع، ولا قدرة البتة لاعلى الواجب ولا على الممتنع، فيلزم نفي القدرة على هذه الأشياء عن الخالق تعالى وعن الخلق وإنما قلنا ان ذلك محال أما في حق الخالق فلأنه ثبت أن العالم يحدث وله مؤثر، وذلك المؤثر يجب أن يكون قادراً إذ لو كان موجباً لذاته، لزم من قدمه قدم العالم، أو من حدوث العالم حدوثه، وأما في حق الخلق فلأننا نجد من أنفسنا وجداناً ضرورياً كوننا متمكنين من الفعل والترك. على معنى أنا إن شئنا الفعل قدرنا عليه، وإن شئنا الترك قدرنا على الترك، فلو كان أحدهما واجباً والآخر ممتنعاً لما حصلت هذه المكنة التي يعرف ثبوتها بالضرورة. وثانيها: أن تعاقب العلم بأحد المعلومين مغاير لتعلقه بالمعلوم الآخر، ولذلك فانه يصح منا تعقل أحد المتعلقين مع الذهول عن التعاقب الآخر ولو كان التعاقبان تعاقباً واحداً لاستحال ذلك، لأن الشيء الواحد يستحيل أن يكون معلوماً مذهباً عنه، وإذا ثبت هذا فنقول: لو كان تعالى عالماً بجميع هذه الجزئيات، لكان له تعالى علوم غير متناهية. أو كان لعلمه تعلقات غير متناهية، وعلى التقديرين فيلزم حصول موجودات غير متناهية دفعة واحدة وذلك محال، لأن مجموع تلك الأشياء أزيد من ذلك المجموع بعينه عند نقصان عشرة منه، فالناقص متناه، والزائد زاد على المتناهي بتلك العشرة. والمتناهي إذا ضم إليه غير المتناهي كان الكل متناهياً، فاذا وجود أمور غير متناهية محال. فان قيل: الموجود هو العلم،

فأما تلك التعلقات فهي أمور نسبية لا وجود لها في الأعيان . قلنا : العلم إنما يكون علماً لو كان متعلقاً بالمعلوم ، فلو لم يكن ذلك التعاق حاصلًا في نفس الأمر لزم أن لا يكون العلم علماً في نفس الأمر وذلك محال . وثالثها : أن هذه المعلومات التي لانهاية لها ، هل يعلم الله عددها أو لا يعلم . فان علم عددها فهي متناهية ، لأن كل ماله عدد معين فهو متناه ، وإن لم يعلم الله تعالى عددها لم يكن عالماً بها على سبيل التفصيل ، وكلامنا ليس إلا في العلم التفصيلي . ورابعها : أن كل معلوم فهو متميز في الذهن عما عداه ، وكل متميز عما عداه فان ما عداه خارج عنه ، وكل ما خرج عنه غيره فهو متناه ، فاذن كل معلوم فهو متناه ، فاذن كل ما هو غير متناه استحالة أن يكون معلوماً . وخامسها : أن الشيء إنما يكون معلوماً لو كان للعلم تعاقب به ونسبة اليه ، وانتساب الشيء الى الشيء يعتبر تحققه في نفسه ، فانه إذا لم يكن للشيء في نفسه تعيين استحالة أن يكون لغيره اليه من حيث هو نسبة ، والشيء المشخص قبل دخوله في الوجود لم يكن مشخصاً البتة ، فاستحالة كونه متعاقب العلم ، فان قيل يبطل هذا بالمحالات والمركبات قبل دخولها في الوجود ، فانا نعلمها وان لم يكن لها تعيينات البتة . قلنا : هذا الذي أوردتموه نقض على كلامنا ، وليس جواباً عن كلامنا ، وذلك مما لا يزيل الشك والشبهة . قال هشام : فهذه الوجوه العقلية تدل على أنه لا حاجة الى صرف هذه الآيات عن ظواهرها واعلم أن هشاماً كان رئيس الرافضة ، فلذلك ذهب قدماء الروافض الى القول بالنداء . أما الجمهور من المسلمين فانهم اتفقوا على أنه سبحانه وتعالى يعلم جميع الجزئيات قبل وقوعها ، واحتجوا عليها بأنها قبل وقوعها تصح أن تكون معلومة لله تعالى ، وإنما قلنا انها تصح أن تكون معلومة لانا نعلمها قبل وقوعها ، فانا نعلم أن الشمس غدا تطلع من مشرقها ، والوقوع يدل على الامكان ، وإنما قلنا انه لما صح أن تكون معلومة ووجب أن تكون معلومة لله تعالى ، لأن تعلق علم الله تعالى بالمعلوم أمر ثبت له لذاته ، فليس تعلقه ببعض ما يصح أن يعلم أولى من تعلقه بغيره ، فلو حصل التخصيص لا فتر الى مخصص ، وذلك محال ، فوجب أن لا يتعاقب شيء من المعلومات أصلاً وان تعلق ببعض فانه يتعلق بكلها وهو المطلوب أما الشبهة الأولى : فالجواب عنها أن العلم بالوقوع تبع للوقوع ، والوقوع تبع للقدرة فالتابع لا ينافي المتبوع ، فالعلم لازم لا يغني عن القدرة

وأما الشبهة الثانية : فالجواب عنها : انها منقوضة بمراتب الأعداد التي لانهاية لها .

وأما الشبهة الثالثة : فالجواب عنها : أن الله تعالى لا يعلم عددها ، ولا يلزم منه إثبات الجهل ، لأن الجهل هو أن يكون لها عدد معين ، ثم ان الله تعالى لا يعلم عددها ، فاما إذا لم يكن لها في نفسها عدد ، لم يلزم من قولنا : ان الله تعالى لا يعلم عددها إثبات الجهل

وأما الشبهة الرابعة : فالجواب عنها : أنه ليس من شرط المعلوم أن يعلم العلم تميزه عن غيره لأن العلم بتمييزه عن غيره يتوقف على العلم بذلك الغير ، فلو كان توقف العلم بالشئ على العلم بتمييزه عن غيره ، وثبت أن العلم بتمييزه من غيره يتوقف على العلم بغيره ، لزم أن لا يعلم الانسان شيئاً واحداً إلا إذا علم أموراً لانهاية لها .

وأما الشبهة الخامسة : فالجواب عنها بالنقض الذي ذكرناه ، وإذا انتقضت الشبهة سقطت ، فيبقى ما ذكرناه من الدلالة على عموم عالمية الله تعالى سالماً عن المعارض ، والله التوفيق .

(المسألة الثالثة) اعلم أن الضمير لا بد وأن يكون عائداً الى المذكور سابق ، فالضمير اما أن يكون متقدماً على المذكور لفظاً ومعنى ، واما أن يكون متأخراً عنه لفظاً ومعنى ، واما أن يكون متقدماً لفظاً ومتأخراً معنى ، واما أن يكون بالعكس منه . أما القسم الأول : وهو أن يكون متقدماً لفظاً ومعنى . فالمشهور عند النحويين أنه غير جائز ، وقال ابن جنى بجوازه ، واحتج عليه بالشعر والمعقول ، أما الشعر فقوله :

جزى ربه عنى عدى بن حاتم جزاء الكلاب العاويات وقد فعل

وأما المعقول ، فلأن الفاعل مؤثر ، والمفعول قابل . وتعلق الفعل بهما شديد ، فلا يبعد تقديم أى واحد منهما كان على الآخر في اللفظ ، ثم أجمعنا على أنه لو قدم المنصوب على المرفوع في اللفظ فانه جائز ، فكذا إذا لم يقدم مع أن ذلك التقديم جائز . القسم الثاني : وهو أن يكون الضمير متأخراً لفظاً ومعنى ، وهذا لا نزاع في صحته ، كقولك : ضرب زيد غلامه . القسم الثالث : أن يكون الضمير متقدماً في اللفظ ، متأخراً في المعنى ، وهو كقولك : ضرب غلامه زيد . فههنا الضمير وان كان متقدماً في اللفظ لكنه متأخر في المعنى ، لأن المنصوب متأخر عن المرفوع في التقدير ، فيصير كأنك قلت : زيد ضرب غلامه فلا جرم كان جائزاً . القسم الرابع : أن يكون الضمير متقدماً في المعنى متأخراً في اللفظ ، وهو كقوله تعالى (وإذ ابتلى إبراهيم ربه) فان المرفوع مقدم في المعنى على المنصوب ، فيصير التقدير : وإذ ابتلى ربه إبراهيم . إلا أن الأمر وان كان كذلك بحسب المعنى لكن لما لم يكن الضمير متقدماً في اللفظ بل كان متأخراً لاجرم كان جائزاً حسناً

(المسألة الرابعة) قرأ ابن عامر «إبراهام» بألف بين الهاء والميم ، والباقيون «إبراهيم» وهما لغتان ، وقرأ ابن عباس وأبو حيوة رضى الله عنه (إبراهيم ربه) برفع إبراهيم ونصب ربه ، والمعنى أنه دعاه بكلمات من الدعاء فعل المختبر هل يجيبه الله تعالى اليهن أم لا

(المسألة الخامسة) اختلف المفسرون في أن ظاهر اللفظ هل يدل على تلك الكلمات أم لا ؟

فقال بعضهم: اللفظ يدل عليها وهي التي ذكرها الله تعالى من الامامة، وتطهير البيت ورفع قواعده والدعاء بأبعث محمد صلى الله عليه وسلم، فان هذه الأشياء أمور شاقة، أما الامامة فلا أن المراد منها هنا هو النبوة، وهذا التكليف يتضمن مشاق عظيمة، لأن النبي صلى الله عليه وسلم يلزمه أن يتحمل جميع المشاق والمتاعب في تبليغ الرسالة، وأن لا يخون في أداء شيء منها، ولو لزمه القتل بسبب ذلك ولا شك أن ذلك من أعظم المشاق، ولهذا قلنا: ان ثواب النبي أعظم من ثواب غيره، وأما بناء البيت وتطهيره ورفع قواعده، فمن وقف على ما روى في كيفية بنائه، عرف شدة البلوى فيه، ثم أنه يتضمن إقامة المناسك، وقد امتحن الله الخليل عليه الصلاة والسلام بالشیطان في الموقف لرمي الجمار وغيره، وأما اشتغاله بالدعاء في أن يبعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم في آخر الزمان، فهذا مما يحتج اليه إخلاص العمل لله تعالى، وإزالة الحسد عن القلب بالكلية، فثبت أن الأمور المذكورة عقيب هذه الآية: تكاليف شاقة شديدة، فأمكن أن يكون المراد من ابتلاء الله تعالى إياه بالكلمات هو ذلك، ثم الذي يدل على أن المراد ذلك أنه عقبه بذكره من غير فصل بحرف من حروف العطف فلم يقبل، وقال: إني جاعلك للناس إماما. بل قال (إني جاعلك) فدل هذا على أن ذلك الابتلاء ليس إلا التكليف بهذه الأمور المذكورة، واعترض القاعني على هذا القول فقال: هذا إنما يجوز لو قال الله تعالى: وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمها إبراهيم. ثم انه تعالى قال له بعد ذلك: إني جاعلك للناس إماما فأتمهن. إلا أنه ليس كذلك، بل ذكر قوله (إني جاعلك للناس إماما) بعد قوله (فأتمهن) وهذا يدل على أنه تعالى امتحنه بالكلمات وأتمها إبراهيم، ثم انه تعالى قال له بعد ذلك (إني جاعلك للناس إماما) ويمكن أن يجاب عنه بأنه ليس المراد من الكلمات الامامة فقط، بل الامامة وبناء البيت وتطهيره، والدعاء في بعثة محمد صلى الله عليه وسلم. كأن الله تعالى ابتلاه بمجموع هذه الأشياء، فأخبر الله تعالى عنه أنه ابتلاه بأمر على الاجمال. ثم أخبر عنه أنه أتمها، ثم عقب ذلك بالشرح والتفصيل، وهذا مما لا يعد فيه. القول الثاني: أن ظاهر الآية لادلالة فيه على المراد بهذه الكلمات وهذا القول يحتمل وجهين. أحدهما: بكلمات كلفه الله بهن، وهي أوامره ونواهيه فكانه تعالى قال: وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات مما شاء كلفه بالأمر بها، والوجه الثاني: بكلمات تكون من إبراهيم يكلم بها قومه، أي يبلغهم إياها، والقائلون بالوجه الأول اختلفوا في أن ذلك التكليف بأي شيء كان على أقوال. أحدها: قال ابن عباس: هي عشر خصال كانت فرضا في شرعه وهي سنة في شرعنا، خمس في الرأس، وخمس في الجسد، أما التي في الرأس: فالمضمضة، والاستنشاق وفتح الرأس، وقص الشارب، والسواك، وأما التي في البدن: فالختان، وحلق العانة، وتنف الابط، وتقليم الأظفار، والاستنجاء بالماء. وثانيها: قال بعضهم: ابتلاه بثلاثين خصلة من خصال

الاسلام ، عشر منها في سورة براءة (التائبون العابدون) الى آخر الآية ، وعشر منها في سورة الاحزاب (ان المسلمين والمسلمات) الى آخر الآية ، وعشر منها في المؤمنون (قد أفلح المؤمنون) الى قوله (أولئك هم الوارثون) وروى عشر في (سأل سائل) الى قوله (والذين هم على صلاتهم يحافظون) فجعلها أربعين سهما عن ابن عباس . وثالثها : أمره بمناسك الحج ، كالطواف والسعي والرمي والاحرام وهو قول قتادة وابن عباس . ورابعها : ابتلاه بسبعة أشياء : بالشمس ، والقمر ، والكواكب ، والختان على الكبر ، والنار ، وذبح الولد ، والهجرة . فوفى بالكل ، فلماذا قال الله تعالى (وإبراهيم الذي وفى) عن الحسن . وخامسها : أن المراد ما ذكره في قوله (إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين) وسادسها : المناظرات الكثيرة في التوحيد مع أبيه وقومه ومع نمرود . والصلاة ، والزكاة والصوم . وقسم الغنائم . والضيافة . والصبر عليها . قال القفال رحمه الله : وجملة القول أن الابتلاء يتناول إلزام كل مافي فعله كلفة شدة ومشقة . فاللفظ يتناول بمجموع هذه الأشياء . ويتناول كل واحد منها . فلو ثبتت الرواية في الكل . وجب القول بالكل . ولو ثبتت الرواية في البعض دون البعض . فحينئذ يقع التعارض بين هذه الروايات . فوجب التوقف والله أعلم .

(المسألة السادسة) قال القاضى هذا الابتلاء إنما كان قبل النبوة . لأن الله تعالى نبه على أن قيامه عليه الصلاة والسلام بهن كالسبب لأن يجعله الله إماما . والسبب مقدم على المسبب . فوجب كون هذا الابتلاء متقدما في الوجود على صيرورته إماما . وهذا أيضا ملامم لقضايا العقول . وذلك لأن الوفاء شرائط النبوة لا يحصل إلا بالاعراض عن جميع ملاذ الدنيا وشهواتها . وترك المداهنة مع الخلق وتبحيح ما هم عليه من الأديان الباطلة ، والعقائد الفاسدة ، وتحمل الأذى من جميع أصناف الخلق ولا شك أن هذا المعنى من أعظم المشاق ، وأجل المتاعب ، ولهذا السبب يكون الرسول عليه الصلاة والسلام أعظم أجراً من أمته ، وإذا كان كذلك فالله تعالى ابتلاه بالتكاليف الشاقة ، فلما وفى عليه الصلاة والسلام بها لاجرم أعطاه خلعة النبوة والرسالة . وقال آخرون : إنه بعد النبوة ، لأنه عليه الصلاة والسلام لا يعلم كونه مكلفاً بتلك التكاليف إلا من الوحي ، فلا بد من تقدم الوحي على معرفته بكونه كذلك . أجاب القاضى عنه بأنه يحتمل أنه تعالى أوحى اليه على لسان جبريل عليه السلام بهذه التكاليف الشاقة ، فلما تم ذلك جعله نبياً مبعوثاً إلى الخلق ، إذا عرفت هذه المسئلة فنقول : قال القاضى : يجوز أن يكون المراد بالكلمات ، ما ذكره الحسن من حديث الكوكب والشمس والقمر ، فإنه عليه الصلاة والسلام ابتلاه الله بذلك قبل النبوة ، أما ذبح الولد والهجرة والنار فكل ذلك كان بعد النبوة ، وكذا الختان ، فإنه عليه السلام يروى أنه ختن نفسه ، وكان سنه مائة وعشرين سنة ، ثم قال : فإن قامت الدلالة السمعية القاهرة على أن المراد من الكلمات

هذه الأشياء ، كان المراد من قوله : أتمهن . أنه سبحانه علم من حاله أنه يتمن ، ويقوم بهن بعد النبوة فلا جرم أعطاه خلعة الامامة والنبوة

(المسئلة السابعة) الضمير المستكن في (فأتمهن) في إحدى القراءتين لابراهيم بمعنى : فقام بهن حق القيام ، وأداهن أحسن التأدية ، من غير تفريط وتوان . ونحوه (وابراهيم الذي وفي) وفي الأخرى لله تعالى بمعنى : فأعطاه ما طلبه لم ينقص منه شيئاً

أما قوله تعالى ( إني جاعلك للناس إماما) فالامام اسم من يؤتم به ، كالإزار لما يؤثر به ، أى يأتون بك في دينك . وفيه مسائل

(المسئلة الأولى) قال أهل التحقيق : المراد من الامام ههنا النبي ، ويدل عليه وجوه . أحدها : أن قوله (لناس اماما) يدل على أنه تعالى جعله اماما لكل الناس والذي يكون كذلك لا بد وأن يكون رسولا من عند الله مستقلا بالشرع ، لأنه لو كان تبعاً لرسول آخر لكان مأموماً لذلك الرسول لا إماماً له فيثبت بطل العموم . وثانيها : أن اللفظ يدل على أنه امام في كل شيء والذي يكون كذلك لا بد وأن يكون نبياً . وثالثها : أن الأنبياء عليهم السلام أئمة من حيث يجب على الخلق اتباعهم ، قال الله تعالى (وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا) والخلفاء أيضاً أئمة لأنهم رتبوا في المحل الذي يجب على الناس اتباعهم ، وقبول قولهم وأحكامهم ، والقضاة والفقهاء أيضاً أئمة لهذا المعنى ، والذي يصلى بالناس يسمى أيضاً اماماً لأن من دخل في صلاته لزمه الاتتمام به ، قال عليه الصلاة والسلام «إنما جعل الامام إماماً ليؤتم به فاذا ركع فاركعوا وإذا سجد فاسجدوا ولا تختلفوا على إمامكم» فثبت بهذا أن اسم الامام لمن استحق الاقتداء به في الدين وقد يسمى بذلك أيضاً من يؤتم به في الباطل ، قال الله تعالى (وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار) الا أن اسم الامام لا يتناول عنى الاطلاق بل لا يستعمل فيه الا مقيداً ، فانه لما ذكر أئمة الضلال قيده بقوله (يدعون إلى النار) كما أن اسم الاله لا يتناول إلا المعبود الحق ، فأما المعبود الباطل فأنما يطلق عليه اسم الاله مع القيد ، قال الله تعالى (فما أغضت عنهم آلهتهم التي يدعون من دون الله من شيء) وقال (فانظر إلى إلهك الذي ظلت عليه عاكفا) إذا ثبت أن اسم الامام يتناول ما ذكرناه ، وثبت أن الأنبياء في أعلى مراتب الامامة ، وجب حمل اللفظ ههنا عليه ، لأن الله تعالى ذكر لفظ الامام ههنا في معرض الامتنان فلا بد وأن تكون تلك النعمة من أعظم النعم ، ليحسن نسبة الامتنان ، فوجب حمل هذه الامامة على النبوة

(المسئلة الثانية) أن الله تعالى لما وعده بأن يجعله إماماً للناس ، حقق الله تعالى ذلك الوعد

فيه إلى قيام الساعة ، فإن أهل الأديان على شدة اختلافها ونهاية تناقضها ، يعظمون إبراهيم عليه الصلاة والسلام ويتشرفون بالانتساب إليه ، أما في النسب ، وأما في الدين والشريعة ، حتى أن عبدة الأوثان كانوا معظمين لإبراهيم عليه السلام ، وقال الله تعالى في كتابه (ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً) وقال (من يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه) وقال في آخر سورة الحج (ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل) وجميع أمة محمد عليه الصلاة والسلام يقولون في آخر صلاتهم وارحم محمداً وآل محمد كما صليت وباركت وترحمت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم

(المسئلة الثالثة) القائلون بأن الامام لا يصير إماماً إلا بالنص ، تمسكوا بهذه الآية ، فقالوا إنه تعالى بين أنه إنما صار إماماً بسبب التنصيب على إمامته ونظيره قوله تعالى (إني جاعل في الأرض خليفة) فيبين أنه لا يحصل له منصب الخلافة إلا بالتنصيب عليه ، وهذا ضعيف . لأننا بينا أن المراد بالامامة هنا النسوة . ثم إن سلمنا أن المراد منها مطاق الامامة لكن الآية تدل على أن النص طريق الامامة وذلك لا نزاع فيه ، إنما النزاع في أنه هل تثبت الامامة بغير النص وليس في هذه الآية تعرض لهذه المسئلة لا بالنفي ولا بالاثبات

(المسئلة الرابعة) قوله (إني جاعلك للناس إماماً) يدل على أنه عليه السلام كان معصوماً عن جميع الذنوب ، لأن الامام : هو الذي يؤتم به ويقتدى ، فلو صدرت المعصية منه لوجب علينا الاقتداء به في ذلك ، فيلزم أن يجب علينا فعل المعصية وذلك محال ، لأن كونه معصية عبارة عن كونه ممنوعاً من فعله ، وكونه واجبا عبارة عن كونه ممنوعاً من تركه ، والجمع بينهما محال أما قوله (ومن ذريتي) ففيه مسائل :

(المسئلة الاولى) الذرية : الاولاد ، وأولاد الاولاد للرجل ، وهو من : ذراً الله الخلق ، وتركوا همزها للخفة ، كما تركوا في البرية وفيه وجه آخر ، وهو أن تكون منسوبة إلى الذر

(المسئلة الثانية) قوله (ومن ذريتي) عطف على الكاف كأنه قال : وجاعل بعض ذريتي . كما يقال لك : سأكرمك . فتقول : وزيداً

(المسئلة الثالثة) قال بعضهم : انه تعالى أعلمه أن في ذريته أنبياء ، فأراد أن يعلم هل يكون ذلك في كلهم أو في بعضهم ؟ وهل يصلح جميعهم لهذا الأمر ؟ فأعلمه الله تعالى أن فيهم ظالماً لا يصلح لذلك ، وقال آخرون : انه عليه السلام ذكر ذلك على سبيل الاستعلام . ولما لم يعلم على وجه المسئلة . فأجاب الله تعالى صريحاً بأن النبوة لا تتال الظالمين منهم . فان قيل : هل كان إبراهيم عليه السلام مأذوناً في قوله (ومن ذريتي) أو لم يكن مأذوناً فيه ؟ فان أذن الله تعالى في هذا الدعاء فلم رد



دعاه؟ وان لم يأذن له فيه كان ذلك ذنباً. قلنا: قوله (ومن ذريتي) يدل على أنه عليه السلام طلب أن يكون بعض ذريته أئمة للناس، وقد حقق الله تعالى اجابة دعائه في المؤمنين من ذريته، كاسماعيل واسحق ويعقوب ويوسف وموسى وهرون وداود وسليمان وأيوب ويونس وزكريا ويحيى وعيسى، وجعل آخرهم محمداً صلى الله عليه وسلم من ذريته الذي هو أفضل الانبياء والأئمة عليهم السلام

أما قوله تعالى (قال لا ينال عهدي الظالمين) ففيه مسائل

(المسئلة الاولى) قرأ حمزة وحفص عن عاصم (عهدي) باسكان الياء، والباقون بفتحها، وقرأ بعضهم (لا ينال عهدي الظالمون) أى من كان ظالماً من ذريتك فانه لا ينال عهدي

(المسئلة الثانية) ذكروا في العهد وجوهاً. أحدها: أن هذا العهد هو الامامة المذكورة فيما قبل. فان كان المراد من تلك الامامة هو النبوة فكذا ههنا وإلا فلا. وثانيها (عهدي) أى رحمتي عن عطاء (وثالثها) طاعتى عن الضحاك (ورابعها) أمانى عن أنى عبيد. والقول الأول أولى لان قوله (ومن ذريتي) طلب لتلك الامامة اتى وعده بها بقوله (إني جاعلك للناس إماماً) فقوله (لا ينال عهدي الظالمين) لا يكون جواباً عن ذلك السؤال الا إذا كان المراد بهذا العهد تلك الامامة

(المسئلة الثالثة) الآية دالة على أنه تعالى سيعطى بعض ولده ما سأل، ولولا ذلك لكان الجواب: لا. أو يقول: لا ينال عهدي ذريتك. فان قيل: أفما كان إبراهيم عليه السلام عالماً بأن النبوة لا تليق بالظالمين، قلنا: بلى، ولكن لم يعلم حال ذريته، فبين الله تعالى أن فيهم من هذا حاله وأن النبوة إنما تحصل لمن ليس بظالم

(المسئلة الرابعة) الروافض احتجوا بهذه الآية على القدرح في إمامة أبى بكر وعمر رضى الله عنهما من ثلاثة أوجه. الأول: أن أبى بكر وعمر كانا كافرين. فقد كانا حال كفرهما ظالمين، فوجب أن يصدق عليهما في تلك الحالة أنها لا ينالان عهد الامامة البتة، وإذا صدق عليهما في ذلك الوقت أنها لا ينالان عهد الامامة البتة ولا في شىء من الأوقات، ثبت. أنها لا يصلحان للإمامة. الثانى: أن من كان مذنباً فى الباطن كان من الظالمين، فاذن ما لم يعرف أن أبى بكر وعمر ما كانا من الظالمين المذنبين ظاهراً وباطناً وجب أن لا يحكم بامامتهما، وذلك إنما ثبت فى حق من ثبت عصمته، ولما لم يكونا معصومين بالاتفاق وجب أن لا تتحقق إمامتهما البتة. الثالث: قالوا كانا مشركين وكل مشرك ظالم، والظالم لا يناله عهد الامامة، فيلزم أن لا ينالهما عهد الامامة، أما

أنهما كانا مشركين فبالإتفاق ، وأما أن لمشرك ظالم فلقوله تعالى (إن الشرك لظلم عظيم) وأما أن الظالم لا يتاله عهد الامامة فهذه الآية ، لا يقال انها كانا ظالمين حال كفرهما ، فبعد زوال الكفر لا يبقى هذا الاسم لانا نقول الظالم من وجد منه الظلم . وقولنا وجد منه الظلم أعم من قولنا وجد منه الظلم في الماضي أو في الحال ، بدليل أن هذا المفهوم يمكن تقسيمه إلى هذين القسمين ، ومورد التقسيم بالتقسيم بالقسمين مشترك بين القسمين وما كان مشتركا بين القسمين لا يلزم اتفاؤه لا تتفاء أحد القسمين فلا يلزم من نفي كونه ظلما في الحال نفي كونه ظلما ، والذي يدل عليه نظرا الى الدلائل الشرعية أن النائم يسمى مؤمنا ، والايمن هو التصديق ، والتصديق غير حاصل حال كونه نائما ، فدل على أنه يسمى مؤمنا لأن الايمان كان حاصلًا قبل ، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون ظلما لظلم وجد من قبل ، وأيضا فالكلام عبارة عن حروف متوالية ، والمشى عبارة عن حصولات متوالية ، في أحياء متعاقبة ، فمجموع تلك الأشياء البتة لا وجود لها ، فلو كان حصول المشتق منه شرطا في كون الاسم المشتق حقيقة ، وجب أن لا يكون اسم المتكلم والماشى وأمثالها حقيقة في شيء أصلا ، وانه باطل قطعا فدل هذا على أن حصول المشتق منه ليس شرطا لكون الاسم المشتق حقيقة . والجواب : كل ما ذكرتموه معارض بما أنه لو حلف لا يسلم على كافر . فسلم على إنسان مؤمن في الحال الا أنه كان كافرا قبل بسنين متطاولة فانه لا يحث . فدل على ما قلناه . ولان التائب عن الكفر لا يسمى كافرا . والتائب عن المعصية لا يسمى عاصيا فكذا القول في نظائره ألا ترى الى قوله ( ولا تركزوا الى الذين ظلموا ) فانه نهي عن الركون اليهم حال إقامتهم على الظلم . وقوله ( ما على المحسنين من سييل ) معناه : ما أقاموا على الاحسان . على أنا بينا أن المراد من الامامة في هذه الآية : النبوة . فمن كفر بالله طرفة عين فانه لا يصلح للنبوة

(المسألة الخامسة) قال الجمهور من الفقهاء والمتكلمين : الفاسق حال فسقه لا يجوز عقد الإمامة له . واختلفوا في أن الفسق الطارىء هل يبطل الامامة أم لا ؟ واحتج الجمهور على أن الفاسق لا يصلح أن تعقد له الامامة بهذه الآية . ووجه الاستدلال بها من وجهين . الاول : ما بينا أن قوله ( لا ينال عهدى الظالمين ) جواب لقوله ( ومن ذريتي ) وقوله ( ومن ذريتي ) طلب للإمامة التي ذكرها الله تعالى . فوجب أن يكون المراد بهذا العهد هو الامامة . ليكون الجواب مطابقا للسؤال . فتصير الآية كانه تعالى قال : لا ينال الامامة الظالمين . وكل عاص فانه ظالم لنفسه . فكانت الآية دالة على ما قلناه .. فان قيل : ظاهر الآية يقتضى انتفاء كونهم ظالمين

ظاهراً وباطناً ولا يصح ذلك في الأئمة والقضاة. قلنا: أما الشيعة فيستدلون بهذه الآية على صحة قولهم في وجوب العصمة ظاهراً وباطناً، وأما نحن فنقول: مقتضى الآية ذلك. إلا أنا تركنا اعتبار الباطن فتبقى العدالة الظاهرة معتبرة. فان قيل: أليس أن يونس عليه السلام قال (سبحانك أنى كنت من الظالمين) وقال آدم (ربنا ظلمنا أنفسنا) قلنا: المذكور في الآية هو الظلم المطلق، وهذا غير موجود في آدم ويونس عليهما السلام. الوجه الثاني: أن العهد قد يستعمل في كتاب الله بمعنى الأمر. قال الله تعالى (ألم أعهد إليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشيطان) يعنى ألم أمركم بهذا. وقال الله تعالى (قالوا إن الله عهد إلينا) يعنى أمرنا، ومنه عهود الخلفاء إلى أمراءهم وقضاةهم إذا ثبت أن عهد الله هو أمره فنقول: لا يخلو قوله (لا ينال عهدى الظالمين) من أن يريد أن الظالمين غير مأمورين. وأن الظالمين لا يجوز أن يكونوا بمحل من يقبل منهم أو امر الله تعالى. ولما بطل الوجه الأول لاتفاق المسلمين على أن أوامر الله تعالى لازمة للظالمين كزومها لغيرهم ثبت الوجه الآخر. وهو أنهم غير مؤتمنين على أوامر الله تعالى وغير مقتدى بهم فيها فلا يكونون أئمة في الدين. فثبت بدلالة الآية بطلان إمامة الفاسق. قال عليه السلام «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» ودل أيضاً على أن الفاسق لا يكون حاكماً. وأن أحكامه لا تنفذ إذا ولي الحكم. وكذلك لا تقبل شهادته ولا خبره إذا أخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم. ولا فتياه إذا أفتى. ولا يقدم للصلاة وإن كان هو بحيث لو اقتدى به فانه لا تفسد صلاته. قال أبو بكر الرازى: ومن الناس من يظن أن مذهب أبي حنيفة أنه يجوز كون الفاسق إماماً وخليفة. ولا يجوز كون الفاسق قاضياً. قال: وهذا خطأ. ولم يفرق أبو حنيفة بين الخليفة والإمام. في أن شرط كل واحد منهما العدالة. وكيف يكون خليفة وروايته غير مقبولة. وأحكامه غير نافذة. وكيف يجوز أن يدعى ذلك على أبي حنيفة وقدأكرهه ابن هبيرة في أيام بنى أمية على القضاء. وضره فامتنع من ذلك فحبس. فلع ابن هبيرة وجعل يضربه كل يوم أسواطاً. فلما خيف عليه. قال له الفقهاء: تول له شيئاً من عمله أى شئ. كان حتى يزول عنك الضرب. فتولى له. بعد أحمال التبن التى تدخل فخلاه. ثم دعاه المنصور إلى مثل ذلك حتى عد له اللبن الذى كان يضرب لسور مدينة المنصور إلى مثل ذلك. وقصته في أمر زيد بن علي مشهورة. وفي حمله المال إليه وقتياه الناس سرأ في وجوب نصرته والقتال معه. وكذلك أمره مع محمد وإبراهيم ابني عبد الله بن الحسن. ثم قال: وإنما غلط من غلط في هذه الرواية أن قول أبي حنيفة: ان القاضي إذا كان عدلاً في نفسه. وتولى القضاء من إمام جائر فان أحكامه نافذة. والصلاة خلفه جائزة. لأن القاضي إذا كان عدلاً في نفسه. ويمكنه تنفيذ

الاحكام كانت أحكامه نافذة ، فلا اعتبار في ذلك بمن ولاه ، لان الذي ولاه بمنزلة سائر أعوانه ، وليس شرط أعوان القاضي أن يكونوا عدولا ألا ترى أن أهل بلد لا سلطان عليهم لو اجتمعوا على الرضا بتولية رجل عدل منهم القضاء حتى يكونوا أعوانا له على من امتنع من قبول أحكامه ، لكان قضاؤه نافذا وان لم يكن له ولاية من جهة امام ولا سلطان والله أعلم

(المسألة السادسة) الآية تدل على عصمة الانبياء من وجهين . الاول : أنه قد ثبت أن المراد من هذا العهد : الامامة . ولا شك أن كل نبي إمام ، فان الامام هو الذي يؤتم به ، والنبي أولى الناس بذلك ، واذا دلت الآية على أن الامام لا يكون فاسقا ، فبأن تدل على أن الرسول لا يجوز أن يكون فاسقا فاعلا للذنب والمعصية أولى . الثاني : قال ( لا ينال عهدى الظالمين ) فهذا العهدان كان هو النبوة ؛ وجب أن تكون لا ينالها أحد من الظالمين ، وان كان هو الامامة ، فكذلك لان كل نبي لابد وأن يكون إماما يؤتم به ، وكل فاسق ظالم لنفسه ، فوجب أن لا تحصل النبوة لاحد من الفاسقين والله أعلم

(المسألة السابعة) اعلم أنه سبحانه بين أن له معك عهدا ، ولك معه عهدا ، وبين أنك متى تفي بعهدك ، فانه سبحانه يفي أيضا بعهدك ، فقال ( وأوفوا بعهدكم ) ثم في سائر الآيات فانه أفرد عهدك بالذكر ، وأفرد عهد نفسه أيضا بالذكر ، أما عهدك فقال فيه ( والموفون بعهدكم إذا عاهدوا ) وقال ( والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون ) وقال ( يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود ) وقال ( لم تقولون مالا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا مالا تفعلون ) وأما عهده سبحانه وتعالى فقال فيه ( ومن أوفى بعهدك من الله ) ثم بين كيفية عهده إلى آينا آدم فقال ( ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فسى ولم نجد له عزما ) ثم بين كيفية عهده الينا فقال ( ألم أعهد اليكم يا بني آدم ) ثم بين كيفية عهده مع نبي إسرائيل فقال ( ان الله عهد الينا ألأنقوم لرسول ) ثم بين كيفية عهده مع الانبياء عليهم الصلاة والسلام فقال ( وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل ) ثم بين في هذه الآية أن عهده لا يصل إلى الظالمين فقال ( لا ينال عهدى الظالمين ) فهذه المبالغة الشديدة في هذه المعاهدة تقتضى البحث عن حقيقة هذه المعاهدة فنقول : العهد المأخوذ عليك ليس الا عهد الخدمة والعبودية ، والعهد الذي التزمه الله تعالى من جهته ليس إلا عهد الرحمة والربوبية ، ثم ان العاقل إذا تأمل في حال هذه المعاهدة لم يجد من نفسه إلا نقض هذا العهد . ومن ربه إلا الوفاء بالعهد . فلنشرع في معاهد هذا الباب فنقول : أول إنعامه عليك إنعام الخلق . والايحاد . والاحياء . وإعطاء العقل ، والآلة . والمقصود من كل ذلك اشتغالك بالطاعة والخدمة والعبودية

على ما قال (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) ونزه نفسه عن أن يكون هذا الخلق والايجاد منه على سبيل العبت فقال (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعين ما خلقناها الا بالحق) وقال أيضا (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا) وقال (أخسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون) ثم بين على سبيل التفصيل ماهو الحكمة في الخلق والايجاد فقال (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) فهو سبحانه وفي بعهد الربوية حيث خلقك وأحياك ، وأنعم عليك بوجوه النعم ، وجعلك عاقلاً مبرراً ، فإذا لم تشغل بخدمته وطاعته وعبوديته . فقد نقضت عهد عبوديتك ، مع أن الله تعالى وفي بعهد ربوبيته . وثانيها : أن عهد الربوية يقتضى اعطاء التوفيق والهداية . وعهد العبودية منك يقتضى الجهد والاجتهاد في العمل ، ثم انه وفي بعهد الربوية ، فانه مترك ذرة من الذرات إلا وجعلها هادية لك إلى سبيل الحق (وإن من شيء إلا يسبح بحمده) وأنت ما وفيت البتة بعهد الطاعة والعبودية . وثالثها : أن نعمة الله بالايمان أعظم النعم ، والدليل عليه أن هذه النعمة لو فاتتك لكنت أشقى الأشقياء أبد الآبدين ودهر الدهارين ، ثم هذه النعمة من الله تعالى لقوله (وما بكم من نعمة فن الله) ثم مع أن هذه النعمة منه فانه يشكرك عليها ، قال (فأولئك كان سعيهم مشكوراً) فإذا كان الله تعالى يشكرك على هذه النعمة ، فبأن تشكره على ما أعطى من التوفيق والهداية كان أولى ، ثم انك ما أتيت إلا بالكفران على ما قال (قتل الانسان ما أكرهه) فهو تعالى وفي بعهدك ، وأنت نقضت عهدك ورابعها : أن تنفق نعمه في سبيل مرضاته ، فعهدك معك أن يعطيك أصناف النعم وقد فعل ، وعهدك معه أن تصرف نعمه في سبيل مرضاته وأنت ما فعلت ذلك ( كلا إن الانسان ليطغى أن رآه استغنى) وخامسها : أنعم عليك بأنواع النعم لتكون محسناً إلى الفقراء (وأحسنوا إن الله يحب المحسنين) ثم إنك توسلت به إلى إيذاء الناس وإيحا شهم (الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل) وسادسها : أعطاك النعم العظيمة لتكون مقبلاً على حمده . وأنت تحمد غيره . فانظر أن السلطان العظيم لو أنعم عليك بخلعة نفيسة . ثم انك في حضرته تعرض عنه . وتبقى مشغولاً بخدمة بعض الاسقاط . كيف تستوجب الأدب والمقت . فكذا ههنا . واعلم أنالو اشتغلنا بشرح كيفية وفائه سبحانه بعهد الاحسان والربوية . وكيفية تقضنا لعهد الاخلاص والعبودية . لما قدرنا على ذلك . فانا من أول الحياة الى آخرها ما صرنا منفكين لحظة واحدة من أنواع نعمه على ظاهرنا وباطننا . وكل واحدة من تلك النعم تستدعي شكراً على حدة . وخدمة على حدة . ثم انما أتينا بها . بل ما تنبها لها . وما عرفنا كيفيتها وكميتها . ثم انه سبحانه على تزايد غفلتنا وتقصيرنا . يزيد في أنواع النعم والرحمة والكرم . فكنا من أول عمرنا الى آخره لانزال تزايد في درجات التقصان والتقصير

وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنَاً وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى  
 وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ  
 السُّجُودِ «١٢٥»

واستحقاق الذم . وهو سبحانه لا يزال يزيد في الاحسان والطف والكرم . واستحقاق الحمد والثناء . فان كلما كان تقصيرنا أشد . كان انعامه علينا بعد ذلك أعظم وقعا . وكلما كان انعامه علينا أكثر وقعا . كان تقصيرنا في شكره أقبح وأسوأ . فلا تزال أفعالنا تزداد قبائح . ومحاسن أفعاله على سبيل الدوام بحيث لا تفضى الى الانقطاع . ثم انه قال في هذه الآية ( لا ينال عهدي الظالمين ) وهذا تخويف شديد . لكننا نقول : إلهنا صدر منك ما يليق بك من الكرم والعفو ، والرحمة والاحسان وصدر منا ما يليق بنا من الجهل والغدر ، والتقصير والكسل ، فنسألك بك وبفضلك العميم ، أن تتجاوز عنا يا أرحم الراحمين

قوله تعالى ﴿ وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنَاً وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ ﴾

اعلم أنه تعالى بين كيفية حال إبراهيم عليه السلام حين كلفه بالامامة ، وهذا شرح التكليف الثاني ، وهو التكليف بتطهير البيت ، ثم نقول : أما البيت فانه يريد البيت الحرام ، واكتفى بذكر البيت مطلقاً لدخول الألف واللام عليه ، إذ كانتا تدخلان لتعريف المعهود أو الجنس ، وقد علم المخاطبون أنه لم يرد به الجنس ، فانصرف الى المعهود عندهم ، وهو الكعبة ، ثم نقول : ليس المراد نفس الكعبة ، لانه تعالى وصفه بكونه «أمناً» وهذا صفة جميع الحرم ، لاصفة الكعبة فقط ، والدليل على أنه يجوز إطلاق البيت والمراد منه كل الحرم : قوله تعالى (هديا بالغ الكعبة) والمراد الحرم كله لا الكعبة نفسها ، لانه لا يذبح في الكعبة ، ولا في المسجد الحرام ، وكذلك قوله (فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا) والمراد والله أعلم منهم من الحج : حضور مواضع النسك . وقال في آية أخرى (أولم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً) وقال الله تعالى في آية أخرى مخبراً عن إبراهيم (رب اجعل هذا البلد آمناً) فدل هذا على أنه وصف البيت بالأمن فاقضى جميع الحرم : والسبب في أنه تعالى أطلق لفظ البيت وعنى به الحرم كله أن حرمة الحرم لما كانت معلقة بالبيت جاز أن يعبر عنه باسم البيت

أما قوله (مثابة للناس) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال أهل اللغة : أصله من ثاب يشوب مثابة وثوبا ، إذا رجع . يقال : ثاب الماء . إذا رجع الى النهر بعد انقطاعه . وثاب الى فلان عقله . أى رجع وتفرق عنه الناس ، ثم ثابوا أى عادوا مجتمعين . والثواب من هذا أخذ ، كأن ما أخرجه من مال أو غيره فقد رجع اليه والمثاب من البئر : مجتمع الماء في أسفلها . قال القفال : قيل : ان مثابا ومثابة لغتان ، مثل : مقام ومقامة ، وهو قول الفراء والزجاج ، وقيل : الهاء إنما دخلت في مثابة مبالغة ، كما في قولهم : نسبة وعلامة . وأصل : مثابة . مثوبة مفعلة

(المسألة الثانية) قال الحسن : معناه أنهم يشيرون اليه في كل عام ، وعن ابن عباس ومجاهد : أنه لا ينصرف عنه أحد إلا وهو يتمنى العود اليه . قال الله تعالى (فاجعل أفئدة من الناس تهوى اليهم) وقيل : مثابة : أى يحجون اليه فيثابون عليه . فان قيل : كون البيت مثابة يحصل بمجرد عودهم اليه ، وذلك يحصل بفعالهم لا بفعل الله تعالى ، فما معنى قوله (وإذ جعلنا البيت مثابة للناس) قلنا : اما على قولنا ففعل العبد مخلوق لله تعالى فهذه الآية حجة على قولنا في هذه المسألة ، وأما على قول المعتزلة فعندها أنه تعالى ألقى تظيمه في القلوب ليصير ذلك داعياً لهم الى العود اليه مرة بعد أخرى ، وإنما فعل الله تعالى ذلك لما فيه من منافع الدنيا والآخرة ، أما منافع الدنيا فلأن أهل الشرق والمغرب يجتمعون هناك ، فيحصل هناك من التجارات وضروب المكاسب ما يعظم به النفع ، وأيضاً فيحصل بسبب السفر الى الحج عمارة الطرق والبلاد ، ومشاهدة الأحوال المختلفة في الدنيا وأما منافع الدين فلأن من قصد البيت رغبة منه في النسك والتقرب الى الله تعالى ، وإظهار العبودية له ، والمواظبة على العمرة والطواف ، وإقامة الصلاة في ذلك المسجد المكرم والاعتكاف فيه ، يستوجب بذلك ثواباً عظيماً عند الله تعالى

(المسألة الثانية) تمسك بعض أصحابنا في وجوب العمرة بقوله تعالى (وإذ جعلنا البيت مثابة للناس) ووجه الاستدلال به أن قوله (وإذ جعلنا البيت مثابة للناس) اخبار عن أنه تعالى جعله موصوفاً بصفة كونه مثابة للناس ، لكن لا يمكن اجراء الآية على هذا المعنى لأن كونه مثابة للناس صفة تتعلق باختيار الناس ، وما يتعلق باختيار الناس لا يمكن تحصيله بالجبر والالزام ، وإذا ثبت تعذر اجراء الآية على ظاهرها ، وجب حمل الآية على الوجوب لأننا متى حملناه على الوجوب كان ذلك أفضى الى صيرورته كذلك مما إذا حملناه على الندب ، فثبت أن الله تعالى أوجب علينا العود اليه مرة بعد أخرى ، وقد توافقنا على أن هذا الوجوب لا يتحقق فيما سوى الطواف ، فوجب

تحققه في الطواف ، هذا وجه الاستدلال بهذه الآية ، وأكثر من تكلم في أحكام القرآن طعن في دلالة هذه الآية على هذا المطلوب ، ونحن قد بينا دلالتها عليه من هذا الوجه الذي بيناه . أما قوله تعالى (وأمننا) أى موضع أمن . ثم لاشك أن قوله (جعلنا البيت مثابة للناس وأمننا) خبر . فتارة تركه على ظاهره ونقول : انه خبر . وتارة نصرفه عن ظاهره ونقول : انه أمر .

أما القول الأول : فهو أن يكون المراد أنه تعالى جعل أهل الحرم أمينين من القحط والجذب ، على ما قال ( أولم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً ) وقوله ( أو لم يمكن لهم حرماً آمناً يجي اليه ثمرات كل شيء ) ولا يمكن أن يكون المراد منه الاخبار عن عدم وقوع القتل في الحرم ، لأننا نشاهد أن القتل الحرام قد يقع فيه ، وأيضاً فالقتل المباح قد يوجد فيه ، قال الله تعالى (ولا تقتلواهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم) فأخبر عن وقوع القتل فيه

القول الثاني : أن نحمله على الامر على سبيل التأويل ، والمعنى أن الله تعالى أمر الناس بأن يجعلوا ذلك الموضع آمناً من الغارة والقتل ، فكان البيت عتقاً بحكم الله تعالى ، وكانت الجاهلية متمسكين بتحريمه ، لا يهيجون على أحد التجأ اليه ، وكانوا يسمون قريشاً : أهل الله تعظيماً له ، ثم اعتبر فيه أمر الصيد ، حتى أن الكلب ليهم بالظبي خارج الحرم ، فيفر الظبي منه ، فيتبعه الكلب ، فإذا دخل الظبي الحرم لم يتبعه الكلب ، ورويت الاخبار في تحريم مكة ، قال عليه الصلاة والسلام «إن الله حرم مكة وانها لم تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد بعدى وانما أحلت لى ساعه من نهار وقد عادت حرمتها كما كانت» فذهب الشافعي رضى الله عنه إلى أن المعنى : أنها لم تحل لاحد بأن ينصب الحرب عليها ، وأن ذلك أحل لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأما من دخل البيت من الذين تجب عليهم الحدود ، فقال الشافعي رضى الله عنه : إن الامام يأمر بالتضييق عليه بما يؤدي إلى خروجه من الحرم ، فإذا خرج أقيم عليه الحد في الحل ، فان لم يخرج حتى قتل في الحرم جاز ، وكذلك من قاتل في الحرم جاز قتاله فيه ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : لا يجوز . واحتج الشافعي رحمه الله بأنه عليه الصلاة والسلام أمر عندما قتل عاصم بن ثابت بن الافلح وخبيب بقتل أبي سفيان في داره بمكة غيلة ان قدر عليه . قال الشافعي رحمه الله : وهذا في الوقت الذي كانت مكة فيه محرمة فدل أنها لا تمتنع أحداً من شيء وجب عليه ، وأنها إنما تمتنع من أن ينصب الحرب عليها كما ينصب على غيرها ، واحتج أبو حنيفة رحمه الله بهذه الآية ، والجواب عنه أن قوله (وأمننا) ليس فيه بيان أنه جعله آمناً فيماذا فيمكن أن يكون آمناً من القحط ، وأن يكون آمناً من نصب الحروب ، وأن يكون آمناً من إقامة الحدود ، وليس اللفظ من باب العموم حتى يحمل على



الكل ، بل حمله على الأمن من القحط والآفات أولى ، لآنا على هذا التفسير لا نحتاج إلى حمل لفظ الخبر على معنى الأمر ، وفي سائر الوجوه نحتاج إلى ذلك ، فكان قول الشافعي رحمه الله أولى أما قوله تعالى ﴿ واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى ﴾ ففيه مسائل :

﴿ المسئلة الأولى ﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو وحزرة وعاصم والكسائي ﴿ واتخذوا ﴾ بكسر الخاء على صيغة الأمر ، وقرأ نافع وابن عامر بفتح الخاء على صيغة الخبر

أما القراءة الأولى : فقوله ﴿ واتخذوا ﴾ عطف على ماذا ، وفيه أقوال . الأول : أنه عطف على قوله ﴿ اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين ، واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى ﴾ اثنائي : انه عطف على قوله ﴿ إني جاعلك للناس إماما ﴾ والمعنى أنه لما ابتلاه بكلمات وآتمن ، قال له جزاء لما فعله من ذلك ﴿ إني جاعلك للناس إماما ﴾ وقال ﴿ واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى ﴾ ويجوز أن يكون أمر بهذا ولده ، إلا أنه تعالى أضمر قوله وقال ، ونظيره قوله تعالى ﴿ وظنوا أنه واقع بهم خذوا ما آتيناكم بقوة ﴾ اثنائي : أن هذا أمر من الله تعالى لآمة محمد صلى الله عليه وسلم أن يتخذوا من مقام إبراهيم مصلى ، وهو كلام اعترض في خلال ذكر قصة إبراهيم عليه السلام ، وكان وجهه : وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا واتخذوا أتم من مقام إبراهيم مصلى والتقدير إنا لما شرفناه ووصفناه بكونه مثابة للناس وأمنأ فاتخذوه أتم قبله لأنفسكم ، والواو والفاء قد يذكر كل واحد منهما في هذا الوضع وإن كانت الفاء أوضح ، أما من قرأ ﴿ واتخذوا ﴾ بالفتح فهو إخبار عن ولد إبراهيم أنهم اتخذوا من مقامه مصلى ، فيكون هذا عطفاً على ﴿ جعلنا البيت ﴾ واتخذوه مصلى ، ويجوز أن يكون عطفاً على : وإذ جعلنا البيت ، وإذ اتخذوه مصلى

﴿ المسألة الثانية ﴾ ذكروا أقوالاً في أن مقام إبراهيم عليه السلام أى شيء هو . القول الأول : انه موضع الحجر الذي قام عليه إبراهيم عليه السلام ، ثم هؤلاء ذكروا وجهين . أحدهما : أنه هو الحجر الذي كانت زوجة إسماعيل وضعت تحت قدم إبراهيم عليه السلام حين غسلت رأسه فوضع إبراهيم عليه السلام رجلاه عليه وهوراكب ، فغسلت أحد شق رأسه ثم رفعت من تحته ، وقد غاصت رجلاه في الحجر فوضعت تحت الرجل الأخرى فغاصت رجلاه أيضاً فيه ، فجعله الله تعالى من معجزاته وهذا قول الحسن وقادة والربيع بن أنس . وثانيها : ماروى عن سعيد بن جبير عن ابن عباس : أن إبراهيم عليه السلام كان يبني البيت وإسماعيل يناوله الحجارة ، ويقولان ﴿ ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم ﴾ فلما ارتفع البنيان ، وضع إبراهيم عليه الصلاة والسلام عن وضع الحجارة قام على حجر ، وهو مقام إبراهيم عليه السلام . القول الثاني : أن مقام إبراهيم الحرم كله ، وهو

قول مجاهد . الثالث : أنه عرفة والمزدلفة والجمار ، وهو قول عطاء . الرابع : الحج كله مقام إبراهيم وهو قول ابن عباس ، واتفق المحققون على أن القول الأول أولى ، ويدل عليه وجوه . الأول : ماروي جابر أنه عليه السلام لما فرغ من الطواف . أتى المقام وتلا قوله تعالى ( واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى ) فقراءة هذه اللفظة عند ذلك الموضع تدل على أن المراد من هذه اللفظة هو ذلك الموضع ظاهر . وثانيها : أن هذا الاسم في العرف مختص بذلك الموضع ، والدليل عليه أن سائلا لو سأل المكي بمكة عن مقام إبراهيم لم يجبه ، ولم يفهم منه إلا هذا الموضع . وثالثها : ماروي أنه عليه السلام مر بالمقام ومعه عمر ، فقال : يارسول الله أليس هذا مقام أينما إبراهيم ؟ قال : بلى . قال : أفلا تتخذة مصلى ؟ قال : لم أؤمر بذلك . فلم تغب الشمس من يومهم حتى نزلت الآية . ورابعها : أن الحجر صار تحت قدميه في رطوبة الطين حتى غاصت فيه رجلا إبراهيم عليه السلام ، وذلك من أظهر الدلائل على وحدانية الله تعالى ، ومعجزة إبراهيم عليه السلام ، فكان اختصاصه بإبراهيم أولى من اختصاص غيره به ، فكان إطلاق هذا الاسم عليه أولى ، وخامسها : أنه تعالى قال ( واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى ) وليس للصلاة تعلق بالحرم ولا بسائر المواضع إلا بهذا الموضع ، فوجب أن يكون مقام إبراهيم هو هذا الموضع . وسادسها : أن مقام إبراهيم هو موضع قيامه ، وثبت بالأخبار أنه قام على هذا الحجر عند المغتسل ، ولم يثبت قيامه على غيره ، فحمل هذا اللفظ ، أعنى : مقام إبراهيم عليه السلام على الحجر يكون أولى ، قال القفال : ومن فسر مقام إبراهيم بالحجر خرج قوله ( واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى ) على مجاز قول الرجل : اتخذت من فلان صديقا ، وقد أعطاني الله من فلان أخا صالحا ، ووهب الله لي منك وليا مشفقاً . وإنما تدخل « من » لبيان المتخذ الموصوف وتمييزه في ذلك المعنى من غيره . والله أعلم

( المسألة الثالثة ) ذكروا في المراد بقوله ( مصلى ) وجوها . أحدها : المصلى المدعى ، فجعله من الصلاة التي هي الدعاء ، قال الله تعالى ( يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه ) وهو قول مجاهد ، وإنما ذهب إلى هذا التأويل ليم له قوله : أن كل الحرم مقام إبراهيم . وثانيها : قال الحسن : أراد به قبلة وثالثها : قال قتادة والسدي : أمروا أن يصلوا عنده . قال أهل التحقيق : وهذا القول أولى لأن لفظ الصلاة إذا أطلق يعقل منه الصلاة المفعولة بركوع وسجود ، ألا ترى أن مصلى المصر . وهو الموضع الذي يصلى فيه صلاة العيد ، وقال عليه السلام لأسماء بن زيد : المصلى أمامك . يعني به موضع الصلاة المفعولة ، وقد دل عليه أيضا فعل النبي صلى الله عليه وسلم للصلاة عنده بعد تلاوة الآية ، ولأن حملها على الصلاة المعهودة أولى ، لأنها جامعة لسائر المعاني التي فسروا الآية

بها، وههنا بحيث فقهي وهو أن ركعتي الطواف فرض أم سنة؟ ينظران كان الطواف فرضاً فلشافعي رضى الله عنه فيه قولان: أحدهما: فرض. لقوله تعالى (واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى) والأمر للوجوب. والثاني: سنة: لقوله عليه السلام للأعرابي حين قال: هل على غيرها. قال: لا إلا أن تطوع. وإن كان الطواف نفلاً مثل طواف القدوم، فركعته سنة، والرواية عن أبي حنيفة مختلفة أيضاً في هذه المسألة، والله أعلم

(المسألة الرابعة) في فضائل البيت. روى الشيخ أحمد البيهقي في كتاب شعب الإيمان عن أبي ذر قال: قلت يا رسول الله أى مسجد وضع على الأرض أولاً؟ قال: المسجد الحرام. قال قلت: ثم أى؟ قال: ثم المسجد الأقصى. قلت: كم بينهما. قال: أربعون سنة فأينما أدركتك الصلاة فصل فهو مسجد: أخرجاه في الصحيحين، وعن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال خلق البيت قبل الأرض بألثي عام، ثم دحيت الأرض منه. وعن ابن عباس رضى الله عنهما قال عليه السلام: أول بقعة وضعت في الأرض موضع البيت، ثم مدت منها الأرض، وأن أول جبل وضعه الله تعالى على وجه الأرض أبو قبيس، ثم مدت منه الجبال، وعن وهب بن منبه قال: إن آدم عليه السلام لما أهبط إلى الأرض استوحش منها لما رأى من سعتها، ولأنه لم يرفها أحداً غيره، فقال: يارب أما لأرضك هذه عامر يسبحك فيها ويقدم لك غيري، فقال الله تعالى: إني سأجعل فيها من ذريتك من يسبح بحمدي ويقدم لي، وسأجعل فيها بيوتاً ترفع لذكري فيسبحني فيها خلقي، وسأبوتك منها بيتاً أختاره لنفسى، وأخصه بكرامتى، وأوتره على بيوت الأرض كلها باسمى، واسميه بيتى، أعظمه بعظمتى، وأحوطه بحرمتى، وأجعله أحق البيوت كلها وأولها بذكرى، وأضعه في البقعة التي اخترت لنفسى، فاني اخترت مكانه يوم خلقت السموات والأرض، أجعل ذلك البيت لك ولمن بعدك حرماً آمناً أحرم بحرمته ما فوقه وما تحته وما حوله، فمن حرمه بحرمتى فقد عظم حرمتى، ومن أحله فقد أباح حرمتى، ومن آمن أهلُه استوجب بذلك أمانى، ومن أخافهم فقد أخافنى، ومن عظم شأنه فقد عظم في عيني، ومن تهاون به فقد صغر في عيني، سكانها جيرانى، وعمارها وفدى، وزوارها أضيافى. أجعله أول بيت وضع للناس، وأعمره بأهل السماء والأرض يأتونه أفواجا شعناً غبراً، وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالاً وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق، يعرجون بالتكبير عجباً إلى، ويشجون بالتلبية ثجاً. فمن اعتمره لا يريد غيرى فقد زارنى وضافنى ونزل بى ووفد على، فحق لى أن أحفه بكرامتى، وحق على الكريم أن يكرم وفده وأضيافه وزواره، وأن يسعف كل واحد منهم بحاجته، تعمره يا آدم

ما كنت حياً، ثم يعمره من بعدك الأمم والقرون والأنبياء من ولدك أمة بعد أمة . وقرناً بعد قرن ، ونبياً بعد نبي ، حتى ينتهي بعد ذلك إلى نبي من ولدك يقال له محمد عليه السلام ، وهو خاتم النبيين ، فأجعله من سكانه وعمارته وحماته وولاته . فيكون أمني عليه مادام حياً : فإذا انقلب إلى وجدتي قد ادخرت له من أجره ما يمكن به من القربة إلى الوسيلة عندي ، وأجعل اسم ذلك البيت وذكره وشرفه ومجده وسنائه وتكرمه لنبي من ولدك يكون قبل هذا النبي ، وهو أبوه يقال له إبراهيم ، أرفع له قواعده ، وأقضى على يديه عمارته ، وأعله مشاعره ومناسكه ، وأجعله أمة واحدة قائماً بأمرى ، داعياً إلى سبيلى ، أجتديه وأهديه إلى صراط مستقيم ، أبتليه فيصبر ، وأعاقبه فيشكر ، وأمره يفعل ، وينذر لى فينى ، ويدعونى فأستجيب دعوته فى ولده وذريته من بعده ، وأشفعه فيهم ، وأجعلهم أهل ذلك البيت وولاته وحماته وسفاته وخدمه وخزانه وحجابه . حتى يدلوا أو يغيروا ، وأجعل إبراهيم إمام ذلك البيت . وأهل تلك الشريعة ، يأتى به من حضر تلك المواطن من جميع الجن والانس . وعن عطاء قال : أهبط آدم بالهند فقال : يارب مالى لا أسمع صوت الملائكة كما كنت أسمعها فى الجنة قال : بخطيتك يا آدم فانطلق إلى مكة فابن بها بيتاً تطوف به كما رأيتهم يطوفون ، فانطلق إلى مكة فبنى البيت فكان موضع قدمى آدم : قرى وأنهاراً وعمارة وما بين خطاه مفلوز ، فحج آدم البيت من الهند أربعين سنة ، وسأل عمر كعباً فقال : أخبرنى عن هذا البيت فقال : إن هذا البيت أنزله الله تعالى من السماء يا قوته مجوفة مع آدم عليه السلام ، فقال : يا آدم إن هذا بيتى فطف حوله وصل حوله كما رأيت ملائكتى تطوف حول عرشى وتصلى ، ونزلت معه الملائكة فرفعوا قواعده من حجارة ، فوضع البيت على القواعد ، فلما أغرق الله قوم نوح رفعه الله وبقيت قواعده وعن على رضى الله عنه قال : البيت المعمور بيت فى السماء يقال له الضراح ، وهو بحيال الكعبة من فوقها ، حرمة فى السماء كحرمة البيت فى الأرض ، يصلى فيه كل يوم سبعون ألفاً من الملائكة لا يعودون فيه أبداً ، وذكر على رضى الله عنه أنه مر عليه الدهر بعد بناء إبراهيم فانهدم فبنته العالقة ، ومر عليه الدهر فانهدم فبنته جرم ، ومر عليه الدهر فانهدم فبنته قريش ورسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ شاب ، فلما أرادوا أن يرفعوا الحجر الأسود اختصموا فيه ، فقالوا : يحكم بيننا أول رجل يخرج من هذه السكة ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم أول من خرج عليهم فقضى بينهم أن يجعلوا الحجر فى مرط ، ثم ترفضه جميع القبائل ، فرفعوه كلهم فأخذه رسول الله صلى الله عليه وسلم فوضعه ، وعن الزهرى قال : بلغنى أنهم وجدوا فى مقام إبراهيم عليه السلام ثلاث صفحات فى كل صفحة منها كتاب ، فى الصفحة الأولى : أنا الله ذوبك صنعها يوم

صنعت الشمس والقمر، وحففتها بسبعة أملاك حفاً، وباركت لاهلها في اللحم واللبن، وفي الصفح الثاني: أنا الله ذو بكة خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمي، من وصلها وصلته، ومن قطعها قطعته، وفي الثالث: أنا الله ذو بكة خلقت الخير والشر، فكلوبى لمن كان الخير على يديه، وويل لمن كان الشر على يديه

(المسألة الخامسة) في فضائل الحجر والمقام. عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال: قال عليه السلام «الركن والمقام ياقوتان من يواقيت الجنة طمس الله نورها ولولا ذلك لأضاء ما بين المشرق والمغرب وما مسهما ذو عاهة ولا سقيم إلا شفى» وفي حديث ابن عباس رضى الله عنهما قال عليه السلام «انه كان أشد يابضا من الثلج فسودته خطايا أهل الشرك» وعن ابن عباس قال عليه السلام «ليأتين هذا الحجر يوم القيامة له عينان يبصر بهما، ولسان ينطق به، يشهد على من استلمه بحق» وروى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه اتهم إلى الحجر الأسود فقال: انى لأقبلك وانى لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع، وان الله ربي، ولولا أنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك. أخرجاه في الصحيح

أما قوله تعالى (وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل) فالأولى أن يراد به: أزمانهما ذلك، وأمرناهما أمرا وثقنا عليهما فيه. وقد تقدم من قبل معنى العهد والميثاق

أما قوله (أن طهرا بيتي) فيجب أن يراد به التطهير من كل أمر لا يليق بالبيت، فإذا كان موضع البيت وحواليه مصلى: وجب تطهيره من الانجاس والاقذار، وإذا كان موضع العبادة والاخلاص لله تعالى: وجب تطهيره من الشرك وعبادة غير الله. وكل ذلك داخل تحت الكلام، ثم ان المفسرين ذكروا وجوها. أحدها: أن معنى (طهرا بيتي) ابناءه وطهراه من الشرك، وأسسه على التقوى، كقوله تعالى (أقن أسس بنيانه على تقوى من الله) وثانيها: عرفا الناس أن بيتي طهرة لهم، متى حجوه وزاروه وأقاموا به، ومجازه: اجعله طاهرا عندهم. كما يقال: الشافى رضى الله عنه يطهر هذا، وأبو حنيفة ينجسه. وثالثها: ابناءه ولا تدعا أحدا من أهل الريب والشرك يزاحم الطائفين فيه، بل أقره على طهارته من أهل الكفر والريب. كما يقال: طهر الله الأرض من فلان. وهذه التأويلات مبنية على أنه لم يكن هناك ما يوجب إيقاع تطهيره من الأوثان والشرك، وهو كقوله تعالى (ولهم فيها أزواج مطهرة) فمعلوم أنهم لم يطهروا، من نجس بل خلقن طاهرات، وكذا البيت المأمور بتطهيره خلق طاهرا، والله أعلم. ورابعها: معناه نظفا بيتي من الأوثان والشرك والمعاصي، ليقتنى الناس بكا في ذلك. وخامسها: قال بعضهم:

ان موضع البيت قبل البناء كان يلقي فيه الجيف والاقذار ، فأمر الله تعالى إبراهيم بازالة تلك القاذورات وبناء البيت هناك ، وهذا ضعيف ، لأن قبل البناء ما كان البيت موجودا فتطهير تلك العرصة لا يكون تطهيرا للبيت ، ويمكن أن يجاب عنه بأنه سماه الله تعالى بيتاً لأنه علم أن ماله الى أن يصير بيتاً ولكنه مجاز

أما قوله ( للطائفين والعاكفين والركع السجود ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) العكف مصدر عكف يعكف بضم الكاف وكسرهما عكفاً إذا لزم الشيء وأقام عليه فهو عاكف ، وقيل : عكف . إذا أقبل عليه لا يصرف عنه وجهه .

( المسألة الثانية ) في هذه الأوصاف الثلاثة قولان . الأول : وهو الأقرب أن يحمل ذلك على فرق ثلاثة ، لأن من حق المعطوف أن يكون غير المعطوف عليه ، فيجب أن يكون الطائفون غير العاكفين ، والعاكفون غير الركع السجود لتصح فائدة العطف ، فالمراد بالطائفين : من يقصد البيت حاجاً أو معتمراً فيطوف به . والمراد بالعاكفين : من يقيم هناك ويجاور . والمراد بالركع السجود : من يصلي هناك . والقول الثاني : وهو قول عطاء . أنه إذا كان طائفاً فهو من الطائفين ، وإذا كان جالساً فهو من العاكفين ، وإذا كان مصلياً فهو من الركع السجود

( المسألة الثالثة ) هذه الآية . تدل على أمور . أحدها : أنها إذا فسرنا الطائفين بالغرباء ، فحينئذ تدل الآية على أن الطواف للغرباء أفضل من الصلاة ، لأنه تعالى كما خصهم بالطواف دل على أن لهم به مزيد اختصاص : وروى عن ابن عباس ومجاهد وعطاء : أن الطواف لأهل الأمصار أفضل ، والصلاة لأهل مكة أفضل . وثانيها : تدل الآية على جواز الاعتكاف في البيت . وثالثها : تدل على جواز الصلاة في البيت فرضا كانت أو نفلا إذ لم تفرق الآية بين شيئين منها ، وهو خلاف قول مالك في امتناعه من جواز فعل الصلاة المفروضة في البيت . فان قيل : لا نسلم دلالة الآية على ذلك ، لأنه تعالى لم يقل : والركع السجود في البيت . وكالاتدل الآية على جواز فعل الطواف في جوف البيت ، وإنما دلت على فعله خارج البيت ، كذلك دلالاته مقصورة على جواز فعل الصلاة الى البيت متوجها اليه . قلنا : ظاهر الآية يتناول الركوع والسجود الى البيت ، سواء كان ذلك في البيت أو خارجا عنه ، وإنما أوجبنا وقوع الطواف خارج البيت لأن الطواف بالبيت هو أن يطوف بالبيت ، ولا يسمى طائفاً بالبيت من طاف في جوفه ، والله تعالى إنما أمر بالطواف به لا بالطواف فيه ، لقوله تعالى ( وليطوفوا بالبيت العتيق ) وأيضا المراد لو كان التوجه اليه للصلاة ، لما كان للأمر بتطهير البيت للركع السجود وجه ، إذا كان حاضر البيت والغائبون عنه سواء

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ  
 ءَامَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمْتِعْهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَى  
 عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴿١٣٦﴾

في الأمر بالتوجه إليه ، واحتج مالك بقوله تعالى ( قول وجهك شطر المسجد الحرام ) ومن كان داخل المسجد الحرام لم يكن متوجها الى المسجد بل الى جزء من أجزائه . والجواب : أن المتوجه الواحد يستحيل أن يكون متوجها الى كل المسجد ، بل لابد وأن يكون متوجها الى جزء من أجزائه ومن كان داخل البيت فهو كذلك فوجب أن يكون داخل تحت الآية . ورابعها : أن قوله (للطائفين) يتناول مطلق الطواف سواء كان منصوفا عليه في كتاب الله تعالى ، كقوله تعالى (وليطوفوا بالبيت العتيق) أو ثبت حكمه بالسنة ، أو كان من المنذوبات .

قوله تعالى ﴿ وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا بلدا آمنا وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر قال ومن كفر فأمتعته قليلا ثم أضطره الى عذاب النار وبئس المصير ﴾ اعلم أن هذا هو النوع الثالث من أحوال إبراهيم عليه السلام اتى حكاها الله تعالى ههنا ، قال القاضى : فى هذه الآيات تقديم وتأخير ، لأن قوله (رب اجعل هذا بلدا آمنا) لا يمكن إلا بعد دخول البلد فى الوجود ، والذى ذكره من بعد وهو قوله (وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت) وإن كان متأخرا فى التلاوة فهو متقدم فى المعنى ، وههنا مسائل :

(المسألة الأولى) المراد من الآية : دعاء إبراهيم للؤمنين من سكان مكة بالأمن والتوسعة بما يجلب الى مكة لأنها بلد لازرع ولا غرس فيه ، فلولا الأمن لم يجلب اليها من النواحي وتعذر العيش فيها ، ثم ان الله تعالى أجاب دعاءه وجعله آمنا من الآفات ، فلم يصل اليه جبار إلا قصمه الله كما فعل بأصحاب الفيل ، وههنا سؤالان :

السؤال الأول : أليس أن الحجاج حارب ابن الزبير وخرب الكعبة وقصد أهلها بكل سوء وتم له ذلك ؟

الجواب : لم يكن مقصوده تخريب الكعبة لذاتها ، بل كان مقصوده شيئا آخر  
 السؤال الثانى : المطلوب من الله تعالى هو أن يجعل البلد آمنا كثير الخصب ، وهذا مما يتعلق  
 بمنافع الدنيا ، فكيف يليق بالرسول المعظم طلبها

والجواب عنه من وجوه . أحدها : أن الدنيا إذا طلبت ليتقوى بها على الدين ، كان ذلك من أعظم أركان الدين ، فإذا كان البلد آمناً وحصل فيه الخصب : تفرغ أهله لاطاعة الله تعالى ، وإذا كان البلد على ضد ذلك : كانوا على ضد ذلك . وثانيها : أنه تعالى جعله مثابة للناس ، والناس إنما يمكنهم الذهاب إليه إذا كانت الطرق آمنة والأقوات هناك رخيصة . وثالثها : لا يبعد أن يكون الأمن والخصب مما يدعو الإنسان إلى الذهاب إلى تلك البلدة ، فيتخذ يشاهد المشاعر المعظمة ، والمواقف المكرمة ، فيكون الأمن والخصب سبب اتصاله في تلك الطاعة

(المسألة الثانية) (بلداً آمناً) يحتمل وجهين . أحدهما : مأمون فيه كقوله تعالى (في عيشة راضية) أي مرضية . والثاني : أن يكون المراد أهل البلد . كقوله (واسأل القرية) أي أهلها وهو مجاز ، لأن الأمن والخوف لا يلحقان البلد

(المسألة الثالثة) اختلفوا في الأمن المستول في هذه الآية على وجوه . أحدها : سأله الأمن من القحط ، لأنه أسكن أهله بواد غير ذي زرع ولا ضرع . وثانيها : سأله الأمن من الخسف والمسخ . وثالثها : سأله الأمن من القتل . وهو قول أبي بكر الرازي ، واحتج عليه بأنه عليه السلام سأله الأمن أولاً ، ثم سأله الرزق ثانياً ، ولو كان الأمن المطلوب هو الأمن من القحط لكان سؤال الرزق بعده تكراراً فقال في هذه الآية (رب اجعل هذا بلداً آمناً وارزق أهله من الثمرات) وقال في آية أخرى (رب اجعل هذا البلد آمناً) ثم قال في آخر القصة (ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع) إلى قوله (وارزقهم من الثمرات) واعلم أن هذه الحجة ضعيفة فإن لقائل أن يقول : لعل الأمن المستول هو الأمن من الخسف والمسخ ، أو لعله الأمن من القحط ، ثم الأمن من القحط قد يكون بمحصول ما يحتاج إليه من الأغذية ، وقد يكون بالتوسعة فيها فهو بالسؤال الأول طلب إزالة القحط ، وبالسؤال الثاني طلب التوسعة العظيمة

(المسألة الرابعة) اختلفوا في أن مكة هل كانت آمنة محرمة قبل دعوة إبراهيم عليه السلام أو إنما صارت كذلك بدعوته ، فقال قائلون : أنها كانت كذلك أبداً لقوله عليه السلام «ان الله حرم مكة يوم خاق السموات والأرض» وأيضاً قال إبراهيم (ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم) وهذا يقتضي أنها كانت محرمة قبل ذلك ، ثم إن إبراهيم عليه السلام أ كده بهذا الدعاء ، وقال آخرون : إنها إنما صارت حرماً آمناً بدعاء إبراهيم عليه السلام ، وقبله كانت كساتر البلاد . والدليل عليه قوله عليه السلام «اللهم إني حرمت المدينة كما حرم إبراهيم مكة» . والقول الثالث : أنها كانت حرماً قبل الدعوة بوجه غير



الوجه الذي صارت به حراماً بعد الدعوة . فالأول : يمنع الله تعالى من الاصطلام ، وبما جعل في النفوس من التعظيم . والثاني : بالأمر على السنة الرسل .

(المسئلة الخامسة) إنما قال في هذه السورة (بلداً آمناً) على التكرير ، وقال في سورة إبراهيم (هذا البلد آمناً) على التعريف لوجهين . الأول : أن الدعوة الأولى وقعت ولم يكن المكان قد جعل بلداً . كأنه قال : اجعل هذا الوادي بلداً آمناً لأنه تعالى حكى عنه أنه قال (ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع) فقال : هنا اجعل هذا الوادي بلداً آمناً . والدعوة الثانية وقعت وقد جعل بلداً . فكانه قال : اجعل هذا المكان الذي صيرته بلداً ذا أمن وسلامة ، كقولك : جعلت هذا الرجل آمناً . الثاني : أن تكون الدعواتان وقتاً بعدما صار المكان بلداً ، فقوله (اجعل هذا بلداً آمناً) تقديره : اجعل هذا البلد بلداً آمناً . كقولك : كان اليوم يوماً حاراً . وهذا إنما تذكره للبالغة في وصفه بالحرارة ، لأن التكرير يدل على المبالغة ، فقوله (رب اجعل هذا بلداً آمناً) معناه : اجعله من البلدان الكاملة في الأمن . وأما قوله (رب اجعل هذا البلد آمناً) فليس فيه إلا طلب الأمن لا طلب المبالغة ، وأما قوله (وارزق أهله من الثمرات) فالعنى أنه عليه السلام سأل أن يدر على ساكني مكة أقواتهم ، فاستجاب الله تعالى له فصارت مكة يجبي إليها ثمرات كل شيء . أما قوله (من آمن منهم) فهو يدل من قوله (أهله) يعنى وارزق المؤمنين من أهله خاصة ، وهو كقوله (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) واعلم أنه تعالى لما أعلمه أن منهم قوماً كفاراً بقوله (لا ينال عهدى الظالمين) لا جرم خصص دعاءه بالمؤمنين دون الكافرين ، وسبب هذا التخصيص : النص وقياس . أما النص فقوله تعالى (فلا تأس على القوم الكافرين) وأما القياس فن وجهين . الأول : أنه لما سأل الله تعالى أن يجعل الإمامة في ذريته ، قال الله تعالى (لا ينال عهدى الظالمين) فصار ذلك تأديباً له في المسئلة ، فلما ميز الله تعالى المؤمنين عن الكافرين في باب الإمامة ، لا جرم خصص المؤمنين بهذا الدعاء دون الكافرين ثم إن الله تعالى أعلمه بقوله (فأتمعه قليلاً) الفرق بين النبوة ورزق الدنيا ، لأن منصب النبوة والإمامة لا يليق بالفاسقين ، لأنه لا بد في الإمامة والنبوة من قوة العزم والصبر على ضروب المحنة حتى يؤدي عن الله أمره ونهيه ولا تأخذه في الدين لومة لائم وسطوة جبار . أما الرزق فلا يقبض إيصاله إلى المطيع والكافر والصادق والمناق ، فن آمن فالجنة مسكنه ومثواه ، ومن كفر فالنار مستقره ومأواه .

الوجه الثاني : يحتمل أن إبراهيم عليه السلام قوى في ظنه أنه إن دعا للكل : كثر في البلد الكفار فيكون في غلبتهم وكثرتهم مفسدة ومضرة من ذهاب الناس إلى الحج ، فخص المؤمنين بالدعاء لهذا السبب . أما قوله تعالى (ومن كفر فأتمعه قليلاً) ففيه مسئلتان

وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ  
السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿١٢٧﴾ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا  
مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿١٢٨﴾ رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا

(المسألة الأولى) قرأ ابن عامر (فأتمته) بسكون الميم خفيفة من أتمعت ، والباقون بفتح الميم مشددة من تمتعت ، والتشديد يدل على التكثير بخلاف التخفيف

(المسألة الثانية) أتمته قيل : بالرزق . وقيل : بالبقاء في الدنيا . وقيل : بهما الى خروج محمد صلى الله عليه وسلم فيقتله أو يخرججه من هذه الديار إن أقام على الكفر . والمعنى أن الله تعالى كأنه قال إنك وان كنت خصصت بدعاتك المؤمنين فاني أمتع الكافر منهم بعاجل الدنيا ، ولا أمنعه من ذلك ما أفضله به على المؤمنين الى أن يتم عمره فأقبضه ثم أضطره في الآخرة إلى عذاب النار ، فجعل ما رزق الكافر في دار الدنيا قليلا ، إذ كان واقعا في مدة عمره ، وهي مدة واقعة فيما بين الأزل والأبد وهو بالنسبة اليهما قليل جدا ، والحاصل أن الله تعالى بين أن نعمة المؤمن في الدنيا موصولة بالنعمة في الآخرة ، بخلاف الكافر فان نعمته في الدنيا تنقطع عند الموت وتخلص منه إلى الآخرة ، أما قوله (ثم أضطره إلى عذاب النار) فاعلم أن في الاضطرار قولين أحدهما : أن يفعل به ما يتعذر عليه الخلاص منه وههنا كذلك ، كما قال الله تعالى ( يوم يدعون إلى نار جهنم دعا ) و ( يوم يسحبون في النار على وجوههم ) يقال : اضطررت إلى الأمر أي أُلجأت وحملت عليه من حيث كان كارها له ، وقالوا إن أصله من الضر وهو إدناء الشيء من الشيء ، ومنه ضرة المرأة لدنوها وقربها . والثاني : أن الاضطرار هو أن يصير الفاعل بالتخويف والتهديد إلى أن يفعل ذلك الفعل اختيارا ، كقوله تعالى ( فمن اضطر غير باغ ولا عاد ) فوصفه بأنه مضطر إلى تناول الميتة ، وان كان ذلك الأكل فعله فيكون المعنى : ان الله تعالى يلجئه إلى أن يختار النار والاستقرار فيها بأن أعلمه بأنه لو رام التخلص لمنع منه ، لأن من هذا حاله يجعل ملجأ إلى الوقوع في النار ، ثم بين تعالى أن ذلك بئس المصير ، لأن نعم المصير ما ينال فيه النعيم والسرور ، وبئس المصير ضده

قوله تعالى (وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربنا تقبل منا إنك أنت السميع

مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ  
الْحَكِيمُ ﴿١٢٩﴾

العليم ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم إنك أنت العزيز الحكيم ﴿

اعلم أن هذا هو النوع الرابع من الأمور التي حكاها الله تعالى عن إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام ، وهو أنهما عند بناء البيت ذكرا ثلاثة من الدعاء ثم ههنا مسائل :

﴿ المسئلة الأولى ﴾ قوله ( وإذ يرفع ) حكاية حال ماضية ، والقواعد : جمع قاعدة ، وهي الأساس والأصل لما فوقه ، وهي صفة غالبية ، ومعناها الثابتة . ومنه : أفعدك الله . أى أسأل الله أن يقعدك أى يثبتك ، ورفع الأساس : البناء عليها لأنها إذا بنى عليها نقلت عن هيئة الانخفاض إلى هيئة الارتفاع ، وتناولت بعد التقاصر ، ويجوز أن يكون المراد بها : سافات البناء لأن كل ساف قاعدة للذى يبني عليه ويوضع فوقه ، ومعنى رفع القواعد : رفعها بالبناء ، لأنه إذا وضع سافا فوق ساف فقد رفع السافات والله أعلم

﴿ المسئلة الثانية ﴾ إلا كثرون من أهل الأخبار على أن هذا البيت كان موجوداً قبل إبراهيم عليه السلام على ماروينا من الأحاديث فيه ، واحتجوا بقوله ( وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت ) فان هذا صريح في أن تلك القواعد كانت موجودة متهدمة إلا أن إبراهيم عليه السلام رفعها وعمرها ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ اختلفوا في أنه هل كان إسماعيل عليه السلام شريكا لإبراهيم عليه السلام في رفع قواعد البيت وبنائه ؟ قال الأكثرون : انه كان شريكا له في ذلك والتقدير وإذ يرفع إبراهيم وإسماعيل القواعد من البيت . والدليل عليه أنه تعالى عطف إسماعيل على إبراهيم فلا بد وأن يكون ذلك العطف في فعل من الأفعال التي سلف ذكرها ، ولم يتقدم إلا ذكر رفع قواعد البيت ، فوجب أن يكون إسماعيل معطوفا على إبراهيم في ذلك ، ثم ان اشتراكهما في ذلك يحتمل وجهين . أحدهما : أن يشتركا في البناء ورفع الجدران . والثاني أن يكون أحدهما بانياً للبيت ، والآخر يرفع إليه الحجر والطين ، ويهيئ له الآلات والأدوات ، وعلى الوجهين تصح إضافة الرفع إليهما ، وان كان الوجه الاول أدخل في الحقيقة ، ومن الناس

من قال : ان إسماعيل في ذلك الوقت كان طفلاً صغيراً وروى معناه عن علي رضي الله عنه ، وأنه لما بنى البيت خرج وخلف إسماعيل وهاجر فقالا : إلى من تكلنا ؟ فقال إبراهيم : إلى الله . فعضش إسماعيل فلم ير شيئاً من الماء ، فناداهما جبريل عليه السلام ولخص الأرض بأصبعه فنبعت زمزم ، وهؤلاء جعلوا الوقف على قوله (من البيت) ثم ابتدؤا : وإسماعيل ربنا تقبل منا طاعتنا ببناء هذا البيت ، فعلى هذا التقدير يكون إسماعيل شريكاً في الدعاء لا في البناء ، وهذا التأويل ضعيف لأن قوله (تقبل منا) ليس فيه ما يدل على أنه تعالى ماذا يقبل فوجب صرفه إلى المذكور السابق وهو رفع البيت ، فإذا لم يكن ذلك من فعله كيف يدعو الله بأن يتقبله منه ، فاذن هذا القول على خلاف ظاهر القرآن فوجب رده والله أعلم

(المسألة الرابعة) إنما قال (واذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت) ولم يقل : يرفع قواعد البيت . لأن في إبهام القواعد وتبيينها بعد الإبهام من تفخيم الشأن ما ليس في العبارة الأخرى ، وأعلم أن الله تعالى حكى عنهما بعد ذلك ثلاثة أنواع من الدعاء

(النوع الأول) في قوله (تقبل منا إنك أنت السميع العليم) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) اختلفوا في تفسير قوله (تقبل منا) فقال المتكلمون : كل عمل يقبله الله تعالى فهو يثيب صاحبه ويرضاه منه ، والذي لا يثيبه عليه ولا يرضاه منه فهو المردود ، فهنا عبر عن أحد المتلازمين باسم الآخر ، فذكر لفظ القبول وأراد به الثواب والرضا لأن التقبل هو أن يقبل الرجل ما يهدى إليه . فثبه الفعل من العبد بالعطية ، والرضا من الله تعالى بالقبول توسعاً . وقال العارفون : فرق بين القبول والتقبل : فان التقبل عبارة عن أن يتكلف الإنسان في قبوله ، وذلك إنما يكون حيث يكون العمل ناقصاً لا يستحق أن يقبل . فهذا اعتراف منهما بالتقصير في العمل ، واعتراف بالعجز والانكسار ، وأيضاً فلم يكن المقصود إعطاء الثواب عليه ، لأن كون الفعل واقعاً موقع القبول من المخدم ألد عند الخادم العاقل من إعطاء الثواب عليه ، وتسام تحقيقه سيأتى في تفسير المحبة في قوله تعالى (والذين آمنوا أشد حبا لله) والله أعلم

(المسألة الثانية) أنهم بعد أن أتوا بتلك العبادة مخلصين تضرعوا إلى الله تعالى في قبولها . وطلبوا الثواب عليها ، على ما قاله المتكلمون ، ولو كان ترتيب الثواب على الفعل المقرون بالاخلاص واجباً على الله تعالى ، لما كان في هذا الدعاء والتضرع فائدة ، فانه يجرى مجرى أن الإنسان يتضرع إلى الله فيقول : يا إلهي اجعل النار حارة والجمد بارداً بل ذلك الدعاء أحسن لأنه لا استبعاد عند المتكلم في صيرورة النار حال بقائه على صورتها في الاشرار والاشتعال باردة ، والجمد حال بقائه على

صورته في الانجذاب واليباض حاراً ، ويستحيل عند المعتزلة أن لا يترتب الثواب على مثل هذا الفعل فوجب أن يكون الدعاء ههنا أقبح ، فلما لم يكن كذلك علمنا أنه لا يجب للعبد على الله شيء أصلاً والله أعلم .

(المسألة الثانية) إنما عقب هذا الدعاء بقوله (إنك أنت السميع العليم) كأنه يقول : تسمع دعاءنا وتضرعنا ، وتعلم ما في قلبنا من الاخلاص وترك الالتفات إلى أحد سواك . فان قيل : قوله (إنك أنت السميع العليم) يفيد الحصر وليس الأمر كذلك فان غيره قد يكون سميعاً . قلنا : انه سبحانه لكامله في هذه الصفة يكون كأنه هو المختص بها دون غيره

(النوع الثاني) من الدعاء قوله (ربنا واجعلنا مسلمين لك) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) احتج أصحابنا في مسألة خلق الأعمال بقوله (ربنا واجعلنا مسلمين لك) فان الاسلام إما أن يكون المراد منه الدين والاعتقاد ، أو الاستسلام والانقياد ، وكيف كان فقد رغبا في أن يجعلهما بهذه الصفة : وجعلهما بهذه الصفة لا معنى له إلا خلق ذلك فيهما فان جعل عبارة عن الخلق ، قال الله تعالى (وجعل الظلمات والنور) فدل هذا على أن الاسلام مخلوق لله تعالى ، فان قيل : هذه الآية متروكة الظاهر لأنها تقتضي أنهما وقت السؤال غير مسلمين ، إذ لو كانا مسلمين لكان طلب ان يجعلهما مسلمين طلباً لتحصيل الحاصل وانه باطل ، لكن المسلمين أجمعوا على أنهما كانا في ذلك الوقت مسلمين ، ولأن صدور هذا الدعاء منهما لا يصلح إلا بعد أن كانا مسلمين : وإذ اثبت أن الآية متروكة الظاهر لم يحز التمسك بها . سلنا أنها ليست متروكة الظاهر ، لكن لانسلم أن الجعل عبارة عن الخلق والايجاد ، بل له معان أخر سوى الخلق . أحدها : جعل بمعنى صير . قال الله تعالى (هو الذي جعل لكم الليل لباساً والنوم سباتاً وجعل النهار نشوراً) وثانيها : جعل بمعنى وهب . تقول : جعلت لك هذه الضيعة وهذا العبد وهذا الفرس . وثالثها : جعل بمعنى الوصف للشيء والحكم به كقوله تعالى (وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً) وقال (وجعلوا لله شركاء الجن) ورابعها : جعله كذلك بمعنى الأمر . كقوله تعالى (وجعلناهم أئمة) يعني أمرناهم بالاقتداء بهم ، وقال (إني جاعلك للناس إماماً) فهو بالأمر . وخامسها : أن يجعله بمعنى التعليم ، كقوله : جعلته كاتباً وشاعراً إذا علمته ذلك . وسادسها : البيان والدلالة . تقول : جعلت كلام فلان باطلاً . إذا أوردت من الحجة ما يبين بطلان ذلك . إذا ثبت ذلك فنقول : لم لا يجوز أن يكون المراد وصفهما بالاسلام والحكم لهما بذلك ، كما يقال : جعلني فلان لصباً ، وجعلني فاضلاً أديباً ، إذا وصفه بذلك . سلنا أن المراد من الجعل : الخلق . لكن لم لا يجوز أن يكون المراد منه خلق الألفاظ

الداعية لها إلى الاسلام وتوفيقهما لذلك ، فمن وفقه الله لهذه الأمور حتى يفعلها فقد جعله مسلماً له ، ومثاله من يؤدب ابنه حتى يصير أديباً . فيجوز أن يقال : صيرتك أديباً ، وجعلتك أديباً . وفي خلاف ذلك يقال : جعل ابنه لصاً محتالاً . سلمنا أن ظاهر الآية يقتضى كونه تعالى خالقاً للاسلام ، لكنه على خلاف الدلائل العقلية فوجب ترك القول به ، وإنما قلنا : انه على خلاف الدلائل العقلية لأنه لو كان فعل العبد خلقاً لله تعالى لما استحق العبد به مدحا ولاذما ، ولا ثواباً ولا عقاباً ، ولوجب أن يكون الله تعالى هو المسلم المطيع لالعبد ، والجواب قوله الآية متروكة الظاهر . قلنا : لانسلم ، وبيانه من وجوه . الأول : أن الاسلام عرض قائم بالقلب . وأنه لا يبقى زمانين ، فقوله (واجعلنا مسلمين لك) أى اخاق هذا العرض فيبقى الزمان المستقبل دائماً وطلب تحصيله في الزمان المستقبل لا ينافي حصوله في الحال . الثانى : أن يكون المراد منه الزيادة في الاسلام . كقوله (ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم ، والذين اهتدوا زادهم هدى) وقال إبراهيم (ولكن ليطمئن قلبي) فكانت دعواهما بزيادة اليقين والتصديق ، وطلب الزيادة لا ينافي حصول الأصل في الحال . الثالث : أن الاسلام إذا أطلق يفيد الايمان والاعتقاد ، فأما إذا أضيف بحرف اللام . كقوله (مسلمين لك) فالمراد الاستسلام له والانقياد ، والرضا بكل ما قدر ، وترك المنازعة في أحكام الله تعالى وأقضيته ، فلقد كانا عارفين مسلمين ، لكن لعله بقى في قلوبهما نوع من المنازعة الحاصلة بسبب البشرية ، فأراد أن يزيل الله ذلك عنهما بالكلية ليحصل لهما مقام الرضا بالقضاء على سبيل الكمال ، فثبت بهذه الوجوه أن الآية ليست متروكة الظاهر . قوله : يحمل الجعل على الحكم بذلك . قلنا : هذا مدفوع من وجوه . أحدها : أن الموصوف إذا حصلت الصفة له فلا فائدة في الصفة ، وإذا لم يكن المطلوب بالدعاء هو مجرد الوصف وجب حمله على تحصيل الصفة ، ولا يقال وصفه تعالى بذلك ثناء ومدح وهو مرغوب فيه . قلنا نعم لكن الرغبة في تحصيل نفس الشيء أكثر من الرغبة في تحصيل الوصف به والحكم به ، فكان حمله على الأول أولى . وثانيها : أنه متى حصل الاسلام فيهما فقد استحقا التسمية بذلك ، والله تعالى لا يجوز عليه الكذب ، فكان ذلك الوصف حاصلاً ، وأى فائدة في طلبه بالدعاء . وثالثها : أنه لو كان المراد به التسمية لوجب أن كل من سمي إبراهيم مسلماً جاز أن يقال جعله مسلماً أما قوله يحمل ذلك على فعل اللطاف ، قلنا : هذا أيضاً مدفوع من وجوه : أحدها : أن لفظ الجعل مضاف إلى الاسلام ، فصرفه عنه إلى غيره ترك للظاهر . وثانيها : أن تلك اللطاف قد فعلها الله تعالى وأوجدها وأخرجها إلى الوجود على مذهب المعتزلة ، فطلبها يكون طلباً لتحصيل الحاصل ، وأنه غير جائز . وثالثها : أن

تلك الألفاظ إما أن يكون لها أثر في ترجيح جانب الفعل على الآخر أو لا يكون، فإن لم يكن لها أثر في هذا الترجيح لم يكن ذلك لطفاً، وإن كان لها أثر في الترجيح، فنقول: متى حصل الرجحان فقد حصل الوجوب، وذلك لأن مع حصول ذلك التقدير من الترجيح إما أن يجب الفعل أو يمتنع، أولاً يجب ولا يمتنع، فإن وجب فهو المطلوب، وإن امتنع فهو مانع لا مرجح، وإن لم يجب ولا يمتنع فحينئذ يمكن وقوع الفعل معه تارة ولا وقوعه أخرى، فاختصاص وقت الوقوع بالوقوع إما أن يكون لانضمام أمر إليه لاجله تميز ذلك الوقت بالوقوع أو ليس كذلك، فإن كان الأول كان المرجح بمجموع اللطف مع هذه الضميمة الزائدة، فلم يكن لهذا اللطف أثر في الترجيح أصلاً، وقد فرضناه كذلك، هذا خلف، وإن كان الثاني لزم رجحان أحد طرفي الممكن المساوي على الآخر من غير مرجح، وهو محال، فثبت أن القول بهذا اللطف غير معقول. قوله: الدلائل العقلية دلت على امتناع وقوع فعل العبد بخناق الله تعالى، وهو فضل المدح والذم قلنا إنه معارض بسؤال العلم، وسؤال الداعي على ما تقدم تقريره مراراً وأطواراً والله أعلم. واعلم أن السؤال المشهور في هذه الآية من أنهما لما كانا مسلمين فكيف طلبا الإسلام قد أدركناه في هذه المسئلة، وذكرنا عنه أجوبة شافية كافية والحمد لله على ذلك، ثم إن الذي يدل من جهة العقل على أن صيرورتهما مسلمين له سبحانه لا يكون إلا من سببانه وتعالى ما ذكرنا أن القدرة الصالحة للإسلام هل هي صالحة لتركه أم لا. فإن لم تكن صالحة لتركه فتلك القدرة موجبة، بخناق تلك القدرة الموجبة فيهما جعلهما مسلمين، وإن كانت صالحة لتركه فهو باطل ومع تسليم إمكانه فالمقصود حاصل، أما بطلانه فلأن الترك عبارة عن بقاء الشيء على عده الأصل، والعدم نقي محض فيستحيل أن يكون للقدرة فيه أثر، ولأنه عدم باق والباقي لا يكون متعلق القدرة فثبت بهذا أنه لا قدرة على ذلك العدم المستمر، فإذن لا قدرة إلا على الوجود، فالقدرة غير صالحة إلا للوجود، وأما أن بتقدير تسليم كون القدرة صالحة للوجود والعدم فالمقصود حاصل، فلأن تلك القدرة الصالحة لا تختص بطرف الوجود إلا لمرجح، ويجب انتهاء المرجحات إلى فعل الله تعالى قطعاً للتسلسل، وعند حصول المرجح من الله تعالى يجب وقوع الفعل، فثبت أن قوله (ربنا واجعلنا مسلمين لك) هو الذي يصح على قوانين الدلائل العقلية

(المسألة الثانية) قوله (ربنا واجعلنا مسلمين لك) يفيد الحصر أي نكون مسلمين لك لا لغيرك، وهذا يدل على أن كمال سعادة العبد في أن يكون مسلماً لا يحكم الله تعالى وقضائه وقدره، وأن لا يكون ملتفت الخاطر إلى شيء سواه، وهذا هو المراد من قول إبراهيم عليه السلام في موضع آخر (فإنهم عدو لي إلا رب العالمين) ثم ههنا قولان: أحدهما (ربنا واجعلنا مسلمين لك) أي

موحدين مخلصين لا نعبد إلا إياك . والثاني : قائمين بجميع شرائع الاسلام ، وهو الأوجه لعمومه  
 ﴿المسألة الثالثة﴾ أما ان العبد لا يخاطب الله تعالى وقت الدعاء إلا بقوله : ربنا ، فسيأتي بيانه  
 إن شاء الله تعالى في تفسير قوله (وقال ربكم ادعوني أستجب لكم) في شرائط الدعاء . أما قوله تعالى  
 (ومن ذريتنا أمة مسلمة لك) فالمعنى : واجعل من أولادنا و«من» للتبويض وخص بعضهم لأنه  
 تعالى أعلمهما أن في ذريتهما الظالم بقوله تعالى (لا ينال عهدي الظالمين) ومن الناس من قال أراد به  
 العرب لأنهم من ذريتهما ، و(أمة) قيل : هم أمة محمد صلى الله عليه وسلم بدليل قوله (وابعث فيهم  
 رسولا منهم) وههنا سؤالات :

﴿السؤال الأول﴾ قد بينا أن قوله (لا ينال عهدي الظالمين) كما يدل على أن في ذريته من يكون  
 ظلماً فكذلك يوجد فيهم من لا يكون ظلماً ، فاذن كون بعض ذريته أمة مسلمة صار معلوماً  
 بتلك الآية ، فما الفائدة في طلبه بالدعاء مرة أخرى ؟

الجواب : تلك الدلالة ما كانت قاطعة ، والشفيق بسوء الظن مولع

السؤال الثاني : لم خص ذريتهما بالدعاء أليس أن هذا يجري مجرى البخل في الدعاء

والجواب : الذرية أحق بالشفقة والمصلحة . قال الله تعالى (قوا أنفسكم وأهليكم ناراً) ولأن

أولاد الأنبياء إذا صلحوا : صلح بهم غيرهم وتابعهم على الخيرات ، ألا ترى أن المتقدمين من العلماء  
 والكبراء إذا كانوا على السداد كيف يتسبون إلى سداد من وراءهم

السؤال الثالث : الظاهر أن الله تعالى لو رد هذا الدعاء لصرح بذلك الرد ، فلما لم يصرح بالرد

علمنا أنه أجابه إليه ، وحينئذ يتوجه الاشكال ، فإن في زمان أجداد محمد صلى الله عليه وسلم لم يكن  
 أحد من العرب مسلماً ، ولم يكن أحد سوى العرب من ذرية إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام

والجواب : قال القفال : أنه لم يزل في ذريتهما من يعبد الله وحده ولا يشرك به شيئاً ، ولم تزل

الرسل من ذرية إبراهيم ، وقد كان في الجاهلية : زيد بن عمرو بن نفيل ، وقس بن ساعدة ، ويقال

عبد المطلب بن هاشم جد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعامر بن الظرب كانوا على دين الاسلام

يقرون بالابداء والاعادة ، واثواب والعقاب ، ويوحدون الله تعالى ، ولا يأكلون الميتة ،

ولا يعبدون الأوثان

أما قوله تعالى ﴿وَأرنا مناسكنا﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في (أرنا) قولان . الأول : معناه علمنا شرائع حجنا إذ أمرتنا ببناء البيت

لنحججه وندعو الناس إلى حججه ، فعلمنا شرائعه وما ينبغي لنا أن نأتيه فيه من عمل وقول ، مجاز هذا



من رؤية العلم . قال الله تعالى ( ألم تر الى ربك كيف مد الظل ، ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل )  
الثاني : أظهرها لأعيننا حتى نراها . قال الحسن : ان جبريل عليه السلام أرى إبراهيم المناسك كلها  
حتى بلغ عرفات ، فقال : يا إبراهيم أعرفت ما أريتك من المناسك ؟ قال : نعم . فسميت عرفات .  
فلما كان يوم النحر أراد أن يزور البيت عرض له إبليس فسد عليه الطريق ، فأمره جبريل عليه  
السلام أن يرميه بسبع حصيات ففعل ، فذهب الشيطان ثم عرض له في اليوم الثاني والثالث والرابع  
كل ذلك يأمره جبريل عليه السلام برمي الحصيات

وهنا قول ثالث وهو أن المراد : العلم والرؤية معا . وهو قول القاضي لأن الحج لا يتم إلا  
بأمر بعضهما يعلم ولا يرى ، وبعضها لا يتم الغرض منه إلا بالرؤية ، فوجب حمل اللفظ على الأمرين  
جميعاً ، وهذا ضعيف لأنه يقتضى حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز معا ، وأنه غير جائز ، فبقى القول  
المعتبر وهو القولان الأولان ، فمن قال بالقول الثاني قال : ان المناسك هي المواقع والمواقع  
التي يقام فيها شرائع الحج كمنى وعرفات والمزدلفة ونحوها ، ومن قال بالأول قال : إن المناسك  
هي أعمال الحج كالطواف والسعى والوقوف

( المسألة الثانية ) النسك هو التعبد . يقال للعباد : ناسك . ثم سمي الذبيح : نسكا . والذبيحة : نسكته  
وسمى أعماله الحج : مناسك . قال عليه السلام « خذوا عنى مناسككم لعلى لا ألقاكم بعد عامى هذا »  
والمواقع التي تقام فيها شرائع الحج تسمى : مناسك أيضا . ويقال : المنسك . بفتح السين بمعنى  
الفعل ، وبكسر السين بمعنى الموضوع ، كالمسجد والمشرق والمغرب ، قال الله تعالى ( لكل أمة جعلنا  
منسكاً هم ناسكوه ) قرئ . بالفتح والكسر ، وظاهر الكلام يدل على الفعل ، وكذلك قوله عليه السلام  
« خذوا عنى مناسككم » أمرهم بأن يتعلموا أفعاله فى الحج ، لا أنه أراد : خذوا عنى مواضع نسككم  
إذا عرفت هذا فقول : ان حملنا المناسك على مناسك الحج فان حملناها على الأفعال ، فالإراءة  
لتعريف تلك الأعمال ، وان حملناها على المواضع فالإراءة لتعريف البقاع ، ومن المفسرين من حمل  
المناسك على الذبيحة فقط . وهو خطأ لأن الذبيحة إنما تسمى : نسكا لدخولها تحت التعبد ، ولذلك  
لا يسمون ما يذبح للأكل بذلك ، فما لأجله سميت الذبيحة : نسكا . وهو كونه عملا من أعمال  
الحج قائم فى سائر الأعمال ، فوجب دخول الكل فيه ، وان حملنا المناسك على ما يرجع إليه أصل  
هذه اللفظة من العبادة والتقرب الى الله تعالى ، وال لزوم لما يرضيه ، وجعل ذلك عاملا لكل ما شرعه  
الله تعالى لإبراهيم عليه السلام ، فقوله ( وأرنا مناسكنا ) أى علمنا كيف نعبدك وأين نعبدك ، وبما إذا  
تقرب اليك حتى نخدمك به ، كما يخدم العبد مولاه

(المسألة الثالثة) قرأ ابن كثير وأبو عمرو في بعض الروايات (أرنا) باسكان الراء في كل القرآن، وواقفهما عاصم وابن عامر في حرف واحد، في حم السجدة (أرنا الذين أضلنا) وقرأ أبو عمرو في بعض الروايات الظهرة عنه باختلاس كسرة الراء من غير إشباع في كل القرآن، والياقون بالكسرة مشبعة، وأصله أرنا بالهمزة المكسورة نقلت كسرة الهمزة الى الراء، وحذفت الهمزة، وهو الاختيار لأن أكثر القراء عليه، ولأنه سقطت الهمزة فلا ينبغي أن تسكن الراء لكلا يحذف بالكلمة، وتذهب الدلالة على الهمزة، وأما التسكين فعلى حذف الهمزة وحركتها، وعلى التشبيه بما سكن، كقولهم: فخذ وكبد. وأما الاختلاس فاعلم بالحذف والدلالة على حذف الهمزة أما قوله (وتب علينا) ففيه مسائل:

(المسألة الأولى) احتج من جوز الذنب على الأنبياء بهذه الآية: قال: لان التوبة مشروطة بتقدم الذنب. فلولا تقدم الذنب والالكان طلب التوبة طلبا للمحال، وأما المعتزلة فقالوا: انا نجوز الصغيرة على الأنبياء، فكانت هذه التوبة توبة من الصغيرة، ولقائل أن يقول: إن الصغائر قد صارت مكفرة بثواب فاعلها وإذا صارت مكفرة فالتوبة عنها محال. لان تأثير التوبة في إزالتها وإزالة الزائل محال

وهنا أجوبة أخر تصلح لمن جوز الصغائر ولمن لم يجوزها، وهي من وجوه. أولها: يجوز أن يأتي بصورة التوبة تشددا في الانصراف عن المعصية، لان من تصور نفسه بصورة النادم العازم على التحرز الشديد، كان أقرب إلى ترك المعاصي، فيكون ذلك لطفاداعيا إلى ترك المعاصي. وثانيها: أن العبد وان اجتهد في طاعة ربه فانه لا ينفك عن التقصير من بعض الوجوه: اما على سبيل السهو، أو على سبيل ترك الأولى. فكان هذا الدعاء لأجل ذلك. وثالثها: أنه تعالى لما أعلم إبراهيم عليه السلام أن في ذريته من يكون ظلما عاصيا، لا جرم سأل ههنا أن يجعل بعض ذريته أمة مسلمة، ثم طلب منه أن يوافق أولئك العصاة المذنبين للتوبة. فقال (وتب علينا) أى على المذنبين من ذريتنا، والأب المشفق على ولده إذا أذنب ولده فاعتذر الوالد عنه فقد يقول أجزمت وعصيت وأذنبت فأقبل عذرى ويكون مراده: إن ولدى أذنب فأقبل عذره. لان ولد الانسان يجرى مجرى نفسه، والذي يقوى هذا التأويل وجوه. الأول: ما حكى الله تعالى في سورة إبراهيم أنه قال (واجنبي وبنى أن نعبد الأصنام رب انهن أصلن كثيرا من الناس فمن تبعني فانه منى ومن عصاني فانك غفور رحيم) فيحتمل أن يكون المعنى: ومن عصاني فانك قادر على أن تتوب عليه ان تاب، وتغفر له ما سلف من ذنوبه. الثاني: ذكر أن في قراءة عبد الله (وأرهم مناسكهم وتب

عليهم) الثالث : أنه قال عطفًا على هذا (ربنا وأبعث فيهم رسولا منهم) الرابع : تأولوا قوله تعالى (ولقد خلقناكم ثم صورناكم) بجعل خلقه إياه خلقاً لهم إذ كانوا منه ، فكذلك لا يبعد أن يكون قوله (أرنا مناسكنا) أى أر ذريقتنا

(المسألة الثانية) احتج الأصحاب بقوله (وتب علينا) على أن فعل العبد خلق الله تعالى . قالوا : لأنه عليه السلام طلب من الله تعالى أن يتوب عليه . فلو كانت التوبة مخلوقة للعبد ، لكان طلبها من الله تعالى محالاً وجهلاً ، قالت المعتزلة : هذا معارض بما أن الله تعالى طلب التوبة منا . فقال (يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحاً) ولو كانت التوبة فعلاً لله تعالى ، لكان طلبها من المبد محالاً وجهلاً ، وإذا ثبت ذلك : حمل قوله (وتب علينا) على التوفيق وفعل اللطاف ، أو على قبول التوبة من العبد . قال الأصحاب : الترجيح معنا لأن دليل العقل يعضد قولنا من وجوه . أولها : أنه متى لم يخلق الله تعالى داعية موجبة للتوبة استحالة حصول التوبة ، فكانت التوبة من الله تعالى لا من العبد ، وتقرير دليل الداعي قد تقدم غير مرة . وثانيها : أن التوبة على ما لخصه الشيخ الغزالي رحمه الله : عبارة عن مجموع أمور ثلاثة مرتبة : علم ، وحال ، وعمل . فالعلم أول ، والحال ثان وهو موجب العلم ، والعمل ثالث وهو موجب الحال ، أما العلم فهو معرفة عظم ضرر الذنوب ، ثم يتولد من هذه المعرفة : تألم القلب بسبب فوت المنفعة وحصول المضرة وهذا التألم هو المسمى بالندم : ثم يتولد من هذا الندم صفة تسمى : إرادة . ولها تعلق بالحال والماضي والمستقبل ، أما تعلقه بالحال فهو الترتيب الذي كان ملابساً له ، وأما بالاستقبال فبالعزم على ترك ذلك الفعل المقوت للمحبوب إلى آخر العمر ، وأما في الماضي فبتلافي ما فات بالجبر والقضاء إن كان قابلاً للجبر . فالعلم هو الأول وهو مطلع هذه الخيرات ، وأعنى بهذا العلم : الإيمان واليقين ، فإن الإيمان عبارة عن التصديق بأن الذنوب سموم مهلكة ، واليقين عبارة عن تأكد هذا التصديق وانتفاء الشك عنه واستيلائه على القلب ، ثم إن هذا اليقين مهما استولى على القلب اشتعل نار الندم فيتألم به القلب حيث يبصر بأشراق نور الإيمان أنه صار محجوباً عن محبوبه ، كمن يشرق عليه نور الشمس وقد كان في ظلمة فرأى محبوبه قد أشرف على الهلاك ، فتشتعل نيران الحب في قلبه ، فيتولد من تلك الحالة إرادته للانتهاض للتدارك . إذا عرفت هذا فنقول : إن ترتب الفعل على الإرادة ضروري ، لأن الإرادة الجازمة الحالية عن المعارض لا بد وأن يترتب عليها الفعل ، وترتب الإرادة على تألم القلب أيضاً ضروري ، فإن من تألم قلبه بسبب مشاهدة أمر مكروه لا بد وأن يحصل في قلبه إرادة الدفع ، وترتب ذلك الألم

على العلم بكون ذلك الشيء جالبا للمضار، ودافعا للمنافع أيضا أمر ضروري، فكل هذه المراتب ضرورية. فكيف تحصل تحت الاختيار والتكلف

يقى أن يقال الداخلة تحت التكليف هو العلم، إلا أن فيه أيضا إشكالا، لأن ذلك العلم إما أن يكون ضروريا أو نظريا، فإن كان ضروريا لم يكن داخلا تحت الاختيار والتكليف أيضا، وإن كان نظريا فهو مستنتج عن العلوم الضرورية، فمجموع تلك العلوم الضرورية المنتجة للعلم النظرى الأول. إما أن يكون كافيا في ذلك الانتاج أو غيره كاف. فإن كان كافيا كان ترتب ذلك العلم النظرى المستنتج أولا على تلك العلوم الضرورية واجبا، والذي يجب ترتبه على ما يكون خارجا عن الاختيار، كان أيضا خارجا عن الاختيار، وإن لم يكن كافيا فلا بد من شيء آخر فذلك الآخر إن كان من العلوم الضرورية، فهو إن كان حاصلًا فالذى فرضناه غير كاف وقد كان كافيا، هذا خلف، وإن كان من العلوم النظرية افتقر أول العلوم النظرية إلى علم نظرى آخر قبله: فلم يكن أول العلوم النظرية أولا للعلوم النظرية، وهذا خلف. ثم الكلام في ذلك الأول كما فيما قبله فيلزم التسلسل وهو محال، ثبت بما ذكرنا آخرًا أن قوله تعالى (وتب علينا) محمول على ظاهره، وهو الحق المطابق للدلائل العقلية، وأن سائر الآيات المعارضة لهذه الآية أولى بالتأويل. أما قوله (إنك أنت التواب الرحيم) فقد تقدم ذكره

(النوع الثالث) قوله (ربنا وابعث فيهم رسولا منهم) واعلم أنه لاشبهة في أن قوله (ربنا وابعث فيهم رسولا) يريد من أراد بقوله (ومن ذريتنا أمة مسلمة لك) لأنه المذكور من قبل، ووصفه لذريته بذلك لا يليق إلا بأمة محمد صلى الله عليه وسلم. فعطف عليه بقوله تعالى (ربنا وابعث فيهم رسولا منهم) وهذا الدعاء يفيد كمال حال ذريته من وجهين. أحدهما: أن يكون فيهم رسول يكمل لهم الدين والشرع، ويدعوهم إلى ما يثبتون به على الإسلام. والثاني: أن يكون ذلك المبعوث منهم لا من غيرهم. لوجوه: أحدها: ليكون محلهم ورتبتهم في العز والدين أعظم، لأن الرسول والمرسل إليه إذا كانا معًا من ذريته، كان أشرف لطلبته إذا أوجب إليها. وثانيها: أنه إذا كان منهم فانهم يعرفون مولده ومنشأه فيقرب الأمر عليهم في معرفة صدقه وأمانته. وثالثها: أنه إذا كان منهم كان أحرص الناس على خيرهم، وأشفق عليهم من الأجنبي لو أرسل إليهم، إذا ثبت هذا فنقول: إذا كان مراد إبراهيم عليه السلام عمارة الدين في الحال وفي المستقبل، وكان قد غلب على ظنه أن ذلك إنما يتم ويكمل بأن يكون القوم من ذريته حسن منه أن يريد ذلك ليجمع له بذلك نهاية المراد في الدين، وينضاف إليه السرور العظيم بأن يكون هذا الأمر في ذريته، لأنه لا عز ولا شرف أعلى

من هذه الرتبة ، وأما إن الرسول هو محمد صلى الله عليه وسلم فيدل عليه وجوه . أحدها : إجماع المفسرين وهو حجة . وثانيها : ما روى عنه عليه السلام أنه قال « أنا دعوة إبراهيم وبشارة عيسى » وأراد بالدعوة هذه الآية ، وبشارة عيسى عليه السلام ما ذكر في سورة الصف من قوله ( ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد ) وثالثها : أن إبراهيم عليه السلام إنما دعا بهذا الدعاء بمكة لذريته الذين يكونون بها وبما حولها ، ولم يبعث الله تعالى إلى من بمكة وما حولها إلا محمداً صلى الله عليه وسلم

وهنا سؤال وهو أنه يقال : ما الحكمة في ذكر إبراهيم عليه السلام مع محمد صلى الله عليه وسلم في باب الصلاة حيث يقال : اللهم صل على محمد وعلى آل محمد . كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم ؟

وأجابوا عنه من وجوه . أولها : أن إبراهيم عليه السلام دعا لمحمد عليه السلام حيث قال ( ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك ) فلما وجب للخليل على الحبيب حق دعائه له : قضى الله تعالى عنه حقه بأن أجرى ذكره على ألسنة أمته إلى يوم القيامة . وثانيها : أن إبراهيم عليه السلام سأل ذلك ربه بقوله ( واجعل لي لسان صدق في الآخرين ) يعني ابق لي ثناء حسناً في أمة محمد صلى الله عليه وسلم ، فأجابه الله تعالى إليه وقرن ذكره بذكر حبيبه إبقاء للثناء الحسن عليه في أمته . وثالثها : أن إبراهيم كان أب الملة لقوله ( ملة أيكم إبراهيم ) ومحمد كان أب الرحمة . وفي قراءة ابن مسعود ( النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وهو أب لهم ) وقال في قصته ( بالمؤمنين رؤوف رحيم ) وقال عليه السلام « إنما أنا لكم مثل الوالد » يعني في الرأفة والرحمة . فلما وجب لكل واحد منهم حق الأبوة من وجه قرن بين ذكرهما في باب الثناء والصلاة . ورابعها : أن إبراهيم عليه السلام كان منادى الشريعة في الحج ( وأذن في الناس بالحج ) وكان محمد عليه السلام منادى الدين ( سمعنا منادياً ينادي للإيمان ) فجمع الله تعالى بينهما في الذكر الجميل

واعلم أنه تعالى لما طلب بعثة رسول منهم إليهم . ذكر لذلك الرسول صفات ، أولها : قوله ( يتلوا عليهم آياتك ) وفيه وجهان . الأول : أنها الفرقان الذي أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم ، لأن الذي كان يتلوه عليهم ليس إلا ذلك فوجب حمله عليه . الثاني : يجوز أن تكون الآيات هي الاعلام الدالة على وجود الصانع وصفاته سبحانه وتعالى ، ومعنى تلاوته إياها عليهم : أنه كان يذكرهم بها ، ويدعوهم إليها . ويحملهم على الإيمان بها . وثانيها : قوله ( ويعلمهم الكتاب ) والمراد أنه يأمرهم بتلاوة الكتاب ويعلمهم معاني الكتاب وحقائقه . وذلك لأن التلاوة مطلوبة لوجوه : منها بقاء لفظها على ألسنة أهل التواتر فيبقى مصوناً عن التحريف والتصحيف . ومنها أن يكون لفظه

ونظمه معجزاً محمد صلى الله عليه وسلم ، ومنها أن يكون في تلاوته نوع عبادة وطاعة ، ومنها أن تكون قراءة في الصلوات وسائر العبادات نوع عبادة ، فهذا حكم التلاوة ، إلا أن الحكمة العظمى والمقصود الأشرف : تعليم مافيه من الدلائل والأحكام . فإن الله تعالى وصف القرآن بكونه : هدى ونوراً . لما فيه من المعاني والحكم والأسرار . فلما ذكر الله تعالى أولاً أمر التلاوة . ذكر بعده تعليم حقائقه وأسراره ، فقال ( ويعلمهم الكتاب ) الصفة الثالثة : من صفات الرسول . قوله ( والحكمة ) أى ويعلمهم الحكمة . واعلم أن الحكمة هى : الاصابة فى القول والعمل . ولا يسمى حكماً إلا من اجتمع له الأمران ، وقيل : أصلها من أحكمت الشيء . أى ردته . فكان الحكمة هى التى ترد عن الجهل والخطأ : وذلك إنما يكون بما ذكرنا من الاصابة فى القول والفعل . ووضع كل شئ موضعه . قال الففال : وعبر بعض الفلاسفة عن الحكمة بأنها التشبه بالاله بقدر الطاقة البشرية . واختلف المفسرون فى المراد بالحكمة ههنا على وجوه : أحدها : قال ابن وهب قلت لمالك : ما الحكمة ؟ قال معرفة الدين ، والفقهاء فيه ، والاتباع له . وثانيها : قال الشافعى رضى الله عنه : الحكمة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . وهو قول قتادة ، قال أصحاب الشافعى رضى الله عنه : والدليل عليه أنه تعالى ذكر تلاوة الكتاب أولاً ، وتعليمه ثانياً . ثم عطف عليه الحكمة فوجب أن يكون المراد من الحكمة شيئاً خارجاً عن الكتاب ، وليس ذلك إلا سنة الرسول عليه السلام ، فان قيل : لم لا يجوز حمله على تعليم الدلائل العقلية على التوحيد والعدل والنبوة ؟ قلنا : لأن العقول مستقلة بذلك فحمل هذا اللفظ على ما لا يستفاد من الشرع أولى . وثالثها : الحكمة هى الفصل بين الحق والباطل ، وهو مصدر بمعنى الحكم ، كالقعدة والجلسة ، والمعنى : يعلمهم كتابك الذى تنزله عليهم ، وفصل أفضيتك وأحكامك التى تعلمه إياها ، ومثال هذا : الخبر والخبرة ، والعدو والعدرة ، والغل والغلة ، والذل والذلة . ورابعها : ويعلمهم الكتاب أراد به الآيات المحكمة ( والحكمة ) أراد بها الآيات المتشابهات . وخامسها ( يعلمهم الكتاب ) أى يعلمهم مافيه من الأحكام ( والحكمة ) أراد بها أنه يعلمهم حكمة تلك الشرائع وما فيها من وجوه المصالح والمنافع ، ومن الناس من قال : لكل صفات الكتاب كأنه تعالى وصفه بأنه آيات ، وبأنه كتاب ، وبأنه حكمة . الصفة الرابعة : من صفات الرسول صلى الله عليه وسلم : قوله ( ويزكيم ) واعلم أن كمال حال الانسان فى أمرين : أحدهما . أن يعرف الحق لذاته . والثانى : أن يعرف الخير لأجل العمل به ، فان أحل بشئ من هذين الأمرين لم يكن طاهراً عن الرذائل والنقائص ، ولم يكن زكياً عنها ، فلما ذكر صفات الفضل والكمال أردفها بذكر التزكية عن الرذائل والنقائص ، فقال ( ويزكيم ) واعلم أن الرسول لا قدرة له على التصرف فى بواطن المكلفين ، وبتقدير أن تحصل له هذه القدرة

لكنه لا يتصرف فيها ، وإلا لكان ذلك الزكاء حاصلًا فيهم على سبيل الجبر لا على سبيل الاختيار ، فاذن هذه التزكية لها تفسيران . الأول : ما يفعله سوى التلاوة وتعليم الكتاب والحكمة ، حتى يكون ذلك كالسبب لطهارتهم ، وتلك الأمور ما كان يفعله عليه السلام من الودع والاعتاد ، والوعظ والتذكير ، وتكرير ذلك عليهم ، ومن التثبيت بأمور الدنيا إلى أن يؤمنوا ويصلحوا ، فقد كان عليه السلام يفعل من هذا الجنس أشياء كثيرة ليقوى بها دواعيمهم إلى الإيمان والعمل الصالح ، ولذلك مدحه تعالى بأنه على خلق عظيم ، وأنه أوتي مكارم الأخلاق . الثاني : يزكيمهم . يشهد لهم بأنهم أذكيا . يوم القيامة إذا شهد على كل نفس بما كسبت ، كتزكية المزكى الشهود ، والأول أجود لأنه أدخل في مشاكلة مراده بالدعاء ، لأن مراده أن يتكامل لهذه الذرية الفوز بالجنة ، وذلك لا يتم إلا بتعليم الكتاب والحكمة ، ثم بالترغيب الشديد في العمل والترهيب عن الإخلال بالعمل وهو التزكية ، هذا هو الكلام الملخص في هذه الآية ، وللمفسرين فيه عبارات : أحدها : قال الحسن : يزكيمهم : يطهرهم من شركهم . فدللت الآية على أنه سيكون في ذرية إسماعيل جهال لا حكمة فيهم ولا كتاب ، وأن الشرك ينجسهم ، وأنه تعالى يبعث فيهم رسولاً منهم يطهرهم ، ويجعلهم حكماء الأرض بعد جهلهم . وثانيها : التزكية هي الطاعة لله والاحلاص . عن ابن عباس . وثالثها : يزكيمهم عن الشرك وسائر الأرجاس ، كقوله ( ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الجبائث ) واعلم أنه عليه السلام لما ذكر هذه الدعوات ختمها بالثناء على الله تعالى فقال ( إنك أنت العزيز الحكيم ) والعزيز : هو : القادر الذي لا يغلب . والحكيم : هو العالم الذي لا يجهل شيئاً . وإذا كان عالماً قادراً ، كان ما يفعله صواباً ومبرراً عن العبث والسفه ، ولولا كونه كذلك لما صح منه إجابة الدعاء ولا بعثة الرسل ، ولا انزال الكتاب ، واعلم أن العزيز من صفات الذات إذا أريد اقتداره على الأشياء وامتناعه من الهضم والذلة ، لأنه إذا كان منزهاً عن الحاجات لم تلحقه ذلة المحتاج ، ولا يجوز أن يمنع من مراده حتى يلحقه اهتضام ، فهو عزيز لا محالة ، وأما الحكيم فإذا أريد به معنى العليم ، فهو من صفات الذات ، فإذا أريد بالعزة : كمال العزة . وهو الامتناع من استيلاء الغير عليه ، وأريد بالحكمة : أفعال الحكمة لم يكن العزيز والحكيم من صفات الذات ، بل من صفات الفعل ، والفرق بين هذين النوعين من الصفات وجوه : أحدها : أن صفات الذات أزلية ، وصفات الفعل ليست كذلك . وثانيها : أن صفات الذات لا يمكن أن تصدق نقائضها في شيء من الأوقات ، وصفات الفعل ليست كذلك . وثالثها : أن صفات الفعل أمور نسبية ، يعتبر في تحققها صدور الآثار عن الفاعل ، وصفات الذات ليست كذلك ، واحتج النظام على أنه تعالى غير قادر على التمسح بأن قال

وَمَنْ يَرْغَبُ عَنِ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا

وَإِنَّهُ فِي الآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ «١٣٠»

الاله يجب أن يكون حكيمًا لذاته . وإذا كان حكيمًا لذاته لم يكن القبيح مقدورًا ، والحكمة لذاتها تنافي فعل القبيح فالاله يستحيل منه فعل القبيح ، وما كان محالًا لم يكن مقدورًا ، إنما قلنا : الاله يجب أن يكون حكيمًا لانه لو لم يجب ذلك لجاز تبدله بنقيضه ، فحينئذ يلزم أن يكون الاله لهامع عدم الحكمة وذلك بالاتفاق محال ، وأما أن الحكمة تنافي فعل السفه فذلك أيضا معلوم بالبدية ، وأما أن مستلزم المنافي مناف فعلوم بالبدية ، فاذن الالهية لا يمكن تقريرها مع فعل السفه ، وأما أن المحال غير مقدور فين ، ثبت أن الاله لا يقدر على فعل القبيح

والجواب عنه : أما على مذهبنا فليس شيء من الأفعال سفها منه فزال السؤال والله أعلم

قوله تعالى ﴿ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه ولقد اصطفيناه في الدنيا وإنه في

الآخرة لمن الصالحين﴾

اعلم أن الله تعالى بعد أن ذكر أمر إبراهيم عليه السلام وما أجراه على يده من شرائف شرائعه التي ابتلاه بها ، ومن بناء بيته وأمره بحج عباد الله إليه ، وما جعله الله تعالى عليه من الحرص على مصالح عباده ودعائه بالخير لهم ، وغير ذلك من الأمور التي سلف بيانها في هذه الآية السالفة عجب الناس فقال (ومن يرغب عن ملة إبراهيم) والایمان بما أتى من شرائعه فكان في ذلك توييح اليهود والنصارى ومشركى العرب لأن اليهود إنما يفتخرون به ويوصلون بالوصلة التي بينهم وبينه من نسب إسرائيل ، والنصارى فافتخارهم ليس إلا بعيسى وهو منتسب من جانب الأم إلى إسرائيل ، وأما قريش فانهم إنما نالوا كل خير في الجاهلية بالبيت الذي بناه فصاروا لذلك يدعون إلى كتاب الله ، وسائر العرب وهم العدنانيون فرجعهم إلى إسماعيل ، وهم يفتخرون على القحطانيين باسمعيل بما أعطاه الله تعالى من النبوة . فرجع عند التحقيق افتخار الكل بإبراهيم عليه السلام ، ولما ثبت أن إبراهيم عليه السلام هو الذى طلب من الله تعالى بعثته هذا الرسول في آخر الزمان ، وهو الذى تضرع إلى الله تعالى فى تحصيل هذا المقصود ، فالحجب بمن أعظم مفاخره وفضائله الاتساب إلى إبراهيم عليه السلام ثم انه لا يؤمن بالرسول الذى هو دعوة إبراهيم عليه السلام ومطلوبه بالتضرع ، لاشك أن هذا مما يستحق أن يتعجب منه



أما قوله (ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه) ففيه مسائل :

(المسئلة الأولى) يقال : رغبت من الأمر إذا كرهته ، ورغبت فيه إذا أردته و«من» الأولى استفهام بمعنى الإنكار . والثانية بمعنى الذى . قال صاحب الكشاف (من سفه) فى محل الرفع على البدل من الضمير فى يرغب وإنما صح البدل لان من يرغب غير موجب كقولك : هل جاءك أحد الازيد (المسئلة الثانية) لقائل أن يقول ههنا سؤال وهو أن المراد بملة إبراهيم هو الملة التى جاء بها محمد عليه السلام ، لان المقصود من الكلام ترغيب الناس فى قبول هذا الدين ، فلو يخلو إما أن يقال : ان هذه الملة عين ملة ابراهيم فى الاصول والفروع ، أو يقال : هذه الملة هى تلك الملة فى الاصول . أعنى التوحيد والنبوة ورعاية مكارم الاخلاق ، ولكنهما يختلفان فى فروع الشرائع وكيفية الاعمال

أما الاول . فباطل لانه عليه السلام كان يدعى أن شرعه نسخ كل الشرائع ، فكيف يقال هذا الشرع هو عين ذلك الشرع

وأما الثانى : فهو لا يفيد المطلوب لأن الاعتراف بالأصول ، أعنى التوحيد والعدل ومكارم الاخلاق والمعاد لا يقتضى الاعتراف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، فكيف يتمسك بهذا الكلام فى هذا المطلوب

وسؤال آخر وهو أن محمداً صلى الله عليه وسلم لما اعترف بأن شرع ابراهيم منسوخ ، ولفظ الملة يتناول الأصول والفروع ، فيلزم أن يكون محمد عليه الصلاة والسلام راغباً أيضاً عن ملة ابراهيم فيلزمه ما ألزم عليهم .

وجوابه : أنه تعالى لما حكى عن ابراهيم عليه السلام أنه تضرع إلى الله تعالى وطلب منه بعثة هذا الرسول ونصرته وتأييده ونشر شريعته ، عبر عن هذا المعنى بأنه ملة ابراهيم فلما سلم اليهود والنصارى والعرب كون ابراهيم عليه السلام محمداً فى مقاله . وجب عليهم الاعتراف بنبوة هذا الشخص الذى هو مطلوب ابراهيم عليه السلام

قال السائل : ان أقول ما سلموا أن ابراهيم طلب مثل هذا الرسول من الله تعالى ، وإنما محمد عليه الصلاة والسلام روى هذا الخبر عن ابراهيم عليه السلام ليني على هذه الرواية الزام أنه يجب عليهم الاعتراف بنبوة محمد عليه السلام ، فأذن لا تثبت نبوته ما لم تثبت هذه الرواية ، ولا تثبت هذه الرواية ما لم تثبت نبوته ، فيفضى إلى الدور وهو ساقط ، سلنا أن القوم سلخوا صحة هذه الرواية لكن ليس فى هذه الرواية إلا أن ابراهيم طلب من الله تعالى أن يعث رسولا من ذريته

وذرية إسماعيل ، فكيف القطع بأن ذلك الرسول هو هذا الشخص ؟ فلعله شخص آخر سيجيء بعد ذلك ، وإذا جاز أن تأخر اجابة هذا الدعاء بمقدار ألني سنة ، وهو الزمان الذي بين ابراهيم وبين محمد عليهما السلام ، فلم لا يجوز أن تأخر بمقدار ثلاثة آلاف سنة حتى يكون المطلوب بهذا الدعاء شخصاً آخر سوى هذا الشخص المعين ؟

والجواب : عن السؤال الاول : لعل التوراة والانجيل شاهدان بصحة هذه الرواية ، ولولا ذلك لكان اليهود والنصارى من أشد الناس مسارعة إلى تكذيبه في هذه الدعوى . وعن الثاني : أن المتمد في إثبات نبوته عليه السلام : ظهور المعجز على يده ، وهو القرآن وإخباره عن الغيوب التي لا يعلمها إلا النبي مثل هذه الحكايات ، ثم ان هذه الحجة تجرى مجرى المؤكد للمقصود والمطلوب والله تعالى أعلم .

(المسألة الثالثة) في انتصاب (نفسه) قولان : الأول : لأنه مفعول قال المبرد : سفه لازم ، وسفه متعد ، وعلى هذا القول وجوه . الاول : امتهنها واستخف بها ، وأصل السفه الخفة ، ومنه زمام سفيه . والدليل عليه ما جاء في الحديث «الكبر أن تسفه الحق وتغمص الناس» وذلك أنه إذا رغب عما لا يرغب عنه عاقل قط فقد بالغ في إزالة نفسه وتعجزها ، حيث خالف بها كل نفس عاقلة : والثاني : قال الحسن : الا من جهل نفسه وخسر نفسه ، وحقيقته أنه لا يرغب عن ملة ابراهيم إلا من جهل نفسه فلم يفكر فيها ، فيستدل بما يجده فيها من آثار الصنعة على وحدانية الله تعالى وعلى حكمته ، فيستدل بذلك على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم . والثالث : أهلك نفسه وأوبقها عن أبي عبيدة . والرابع : أضل نفسه . القول الثاني : أن نفسه ليست مفعولا وذكروا على هذا القول وجوها . الاول : أن نفسه نصب بنزع الخافض تقديره سفه في نفسه . الثاني : أنه نصب على التفسير عن الفراء ومعناه سفه نفساً ثم أضاف ، وتقديره : الا السفيه ، وذكر النفس تأكيد ، كما يقال : هذا الامر نفسه والمقصود منه المبالغة في سفهه . الثالث : قرئ (الا من سفه نفسه) بتشديد الفاء ثم انه تعالى لما حكم بسفاهة من رغب عن ملة ابراهيم عليه السلام بين السبب فقال (ولقد اصطفينا في الدنيا) والمراد به : انا اذا اخترناه للرسالة من دون سائر الخليقة ، وعرفناه الملة التي هي جامعة للتوحيد والعدل والشرائع والامامة الباقية الى قيام الساعة ، ثم أضيف اليه حكم الله تعالى فشرفه الله بهذا اللقب الذي فيه نهاية الجلالة لمن نالها من ملك من ملوك البشر فكيف من نالها من ملك الملوك والشرائع ، فليحقق كل ذى لب وعقل أن الراغب عن ملته فهو سفيه ثم بين أنه في الآخرة عظيم المنزلة ليرغب في مثل طريقته لينال مثل تلك المنزلة

## إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمَ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٣١﴾

وقيل في الآية تقديم وتأخير ، وتقديره : ولقد اصطفيناه في الدنيا والآخرة وأنه لمن الصالحين ، وإذا صح الكلام من غير تقديم وتأخير كان أولى . قال الحسن : من الذين يستوجبون الكرامة وحسن الثواب على كرم الله تعالى .

قوله تعالى ﴿ إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين ﴾

اعلم أن هذا النوع الخامس من الامور التي حكاها الله عن ابراهيم عليه السلام وفيه مسائل :  
 ﴿ المسئلة الاولى ﴾ موضع «اذ» نصب وفي عامله وجهان : الوجه الاول : أنه نصب باصطفيناه أى اصطفيناه في الوقت الذي قال له ربه أسلم فكأنه تعالى ذكر الاصطفاء ثم عقبه بذكر سبب الاصطفاء ، فكأنه لما أسلم نفسه لعبادة الله تعالى وخضع لها وانقاد ، علم تعالى من حاله أنه لا يتغير على الاوقات وأنه مستمر على هذه الطريقة وهو مع ذلك مطهر من كل الذنوب فعند ذلك اختاره للرسالة واختصه بها لأنه تعالى لا يختار للرسالة إلا من هذا حاله في البدء والعاقبة ، فاسلامه لله تعالى وحسن إجابته منطوق به . فان قيل : قوله (ولقد اصطفيناه) إخبار عن النفس ، وقوله (إذ قال له ربه أسلم) إخبار عن المغاية فكيف يعقل أن يكون هذا النظم واحدا ؟ قلنا هذا من باب الالتفات الذي ذكرناه مرارا . الثاني : أنه نصب باضمار اذ ذكر كأنه قيل : اذكر ذلك الوقت ليعلم أنه المصطفى الصالح الذي لا يرغب عن ملة مثله

﴿ المسئلة الثانية ﴾ اختلفوا في أن الله تعالى متى قال له أسلم ؟ ومنشأ الاشكال أنه إنما يقال له أسلم في زمان لا يكون مسلما فيه فهل كان إبراهيم عليه السلام غير مسلم في بعض الأزمنة ليقال له في ذلك الزمان أسلم ؟ فالأكثر على أن الله تعالى إنما قال ذلك قبل النبوة وقبل البلوغ ، وذلك عند استدلاله بالكوكب والقمر والشمس ، واطلاعه على أمارات الحدوث فيها ، وإحاطته بافتقارها الى مدبر يخالفها في الجسمية وأمارات الحدوث ، فلما عرف ربه قال له تعالى : أسلم . قال : أسلمت لرب العالمين . لأنه لا يجوز أن يقول له ذلك قبل أن عرف ربه ويحتمل أيضا أن يكون قوله (أسلم) كان قبل الاستدلال ، فيكون المراد من هذا القول لانفس القول ، بل دلالة الدليل عليه على حسب مذاهب العرب في هذا . كقول الشاعر :

امتلاً الحوض وقال قطنى مهلا رويدا قد ملأت بطنى

وأصدق دلالة منه قوله تعالى (أم أنزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون) فجعل

وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمْ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٢﴾

دلالة البرهان كلاماً ، ومن الناس من قال : هذا الأمر كان بعد النبوة . وقوله (أسلم) ليس المراد منه الاسلام والايمان بل أمور أخر ، أحدها : الانقياد لأوامر الله تعالى ، والمشاركة الى تلقيها بالقبول ، وترك الاعراض بالقلب واللسان . وهو المراد من قوله (ربنا واجعلنا مسلمين لك) وثانيها : قال الأصم (أسلم) أى أخلص عبادتك واجعلها سليمة من الشرك وملاحظة الأغيار وثالثها : استقم على الاسلام ، واثبت على التوحيد . كقوله تعالى (فاعلم أنه لا إله إلا الله) ورابعها أن الايمان صفة القلب ، والاسلام صفة الجوارح ، وأن إبراهيم عليه السلام كان عارفاً بالله تعالى قلبه ، وكلفه الله تعالى بعد ذلك بعمل الجوارح والأعضاء بقوله (أسلم)

قوله تعالى ﴿ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يا بني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن لا وأنتم مسلمون﴾

اعلم أن هذا هو النوع السادس من الأمور المستحسنة التي حكاها الله عن إبراهيم وفيه مسائل :  
 ﴿المسألة الأولى﴾ قرأ نافع وابن عامر (وأوصى) بالالف وكذلك هو في مصاحف المدينة والشام ، والباقون بغير ألف بالتشديد ، وكذلك هو في مصاحفهم ، والمعنى واحد . إلا أن في (وصى) دليل مبالغة وتكثير

﴿المسألة الثانية﴾ الضمير في (بها) الى أى شيء يعود ؟ فيه قولان . الأول : أنه عائد الى قوله (أسلمت لرب العالمين) على تأويل الكلمة والجملة ، ونحوه رجوع الضمير في قوله (وجعلها كلمة باقية) الى قوله (إني براء مما تعبدون إلا الذي فطرنى) وقوله (كلمة باقية) دليل على أن التأنيث على تأويل الكلمة . القول الثانى : أنه عائد الى الملة فى قوله (ومن يرغب عن ملة إبراهيم) قال القاضى : وهذا القول أولى من الأول من وجهين . الأول : أن ذلك غير مصرح به ، ورد الاضمار الى المصرح بذكره إذا أمكن ، أولى من رده الى المدلول والمفهوم . الثانى : أن الملة أجمع من تلك الكلمة ومعلوم أنه ما وصى ولده إلا بما يجمع فيهم الفلاح والفوز بالآخرة ، والشهادة وحدها لا تقتضى ذلك والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن هذه الحكاية اشتملت على دقائق مرغبة فى قبول الدين . أحدها : أنه

أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنِّ

تعالى لم يقل : وأمر إبراهيم بنيه . بل قال : وصام . ولفظ الوصية أوكد من الأمر ، لأن الوصية عند الخوف من الموت ، وفي ذلك الوقت يكون احتياط الانسان لدينه أشد وأتم ، فاذا عرف أنه عليه السلام في ذلك الوقت كان مهتما بهذا الأمر متشددا فيه ، كان القوم الى قبوله أقرب . وثانيها : أنه عليه السلام خصص بنيه بذلك ، وذلك لأن شفقة الرجل على أبنائه أكثر من شفقته على غيرهم فلما خصهم بذلك في آخر عمره ، علمنا أن اهتمامه بذلك كان أشد من اهتمامه بغيره . وثالثها : أنه عم بهذه الوصية جميع بنيه ، ولم يخص أحدا منهم بهذه الوصية ، وذلك أيضاً يدل على شدة الاهتمام ورابعها : أنه عليه السلام أطلق هذه الوصية غير مقيدة بزمان معين ومكان معين ، ثم زجرهم أبلغ الزجر عن أن يموتوا غير مسلمين ، وذلك يدل أيضاً على شدة الاهتمام بهذا الأمر . وخامسها : أنه عليه السلام ما مزج هذه الوصية وصية أخرى ، وهذا يدل أيضاً على شدة الاهتمام بهذا الأمر ، ولما كان إبراهيم عليه السلام هو الرجل المشهود له بالفضل وحسن الطريقة وبإل السيرة ، ثم عرف أنه كان في نهاية الاهتمام بهذا الأمر ، عرف حينئذ أن هذا الأمر أولى الأمور بالاهتمام ، وأحراها بالرعاية ، فهذا هو السبب في أنه خص أهله وأبنائه بهذه الوصية ، وإلا فمعلوم من حال إبراهيم عليه السلام أنه كان يدعو الكل أبدا الى الاسلام والدين

أما قوله (ويعقوب) ففيه قولان . الأول : وهو الأشهر : أنه معطوف على إبراهيم ، والمعنى أنه وصى كوصية إبراهيم . والثاني : قرىء (ويعقوب) بالنصب عطفاً على بنيه ، ومعناه : وصى إبراهيم بنيه ، وناقلته يعقوب ، أما قوله (يا بنى) فهو على إضمار القول عند البصريين ، وعند الكوفيين يتعاقب بوصى ، لأنه في معنى القول ، وفي قراءة أبي وابن مسعود «أن يا بنى»

أما قوله (اصطنق لكم الدين) فالمراد أنه تعالى استخلصه بأن أقام عليه الدلائل الظاهرة الجلية ودعاكم اليه ، ومنعكم عن غيره .

أما قوله (فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون) فالمراد بعثهم على الاسلام . وذلك لأن الرجل إذا لم يأمن الموت في كل طريقة عين ، ثم انه أمر بأن يأتي بالشئ قبل الموت صار مأموراً به في كل حال لأنه يخشى إن لم يبادر اليه أن تعاجله المنية فيفوته الظفر بالنجاة ، ويخاف الهلاك فيصير مدخلا نفسه في الخطر والغرور

قوله تعالى ﴿أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي قالوا

بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا  
وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٣﴾ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا  
تَسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٣٤﴾

نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق إلهًا واحدًا ونحن له مسلمون ، تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ﴿١٣٤﴾  
اعلم أنه تعالى لما حكى عن إبراهيم عليه السلام أنه بالغ في وصية بنيه في الدين والاسلام ، ذكر عقيبه أن يعقوب وصى بنيه بمثل ذلك تأكيداً للحجة على اليهود والنصارى ، ومبالغة في البيان وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) اعلم أن (أم) معناها معنى حرف الاستفهام ، أو حرف العطف ، وهي تشبه من حروف العطف «أو» وهي تأتي على وجهين : متصلة بما قبلها ، ومنقطعة منه . أما المتصلة فاعلم أنك إذا قلت : أزيد عندك أم عمرو ؟ فأنت لا تعلم كون أحدهما عنده ، فتسأل : هل أحد هذين عندك ، فلا جرم كان جوابه : لا أو نعم . أما إذا علمت كون أحد هذين الرجلين عنده لكنك لا تعلم أن الكائن عنده زيد أو عمرو ، فسألته عن التعيين قلت : أزيد عندك أم عمرو ؟ أى أعلم أن أحدهما عندك ، لكن أهو هذا أو ذاك ؟ وأما المنقطعة فقالوا : انها بمعنى «بل» مع همزة الاستفهام . مثاله : إذا قال : انها لابل أم شاء . فكأن قائل هذا الكلام سبق بصره الى الشخص فقدر أنها ابل فأخبر على مقتضى ظنه أنها الابل . ثم جاءه الشك وأراد أن يضرب عن ذلك الخبر ، وأن يستفهم أنها هل هي شاء أم لا . فالاضراب عن الأول هو معنى «بل» والاستفهام عن أنها شاء هو المراد بهمزة الاستفهام ، فقولك : انها لابل أم شاء . جار مجرى قولك : انها لابل أى شاء ؟ فقولك : أى شاء . كلام مستأنف غير متصل بقوله : انها لابل ، وكيف وذلك قد وقع الاضراب عنه بخلاف المتصلة فان قولك : أزيد عندك أم عمرو ؟ بمعنى أيهما عندك . ولم يكن «ما» بعد «أم» منقطعا عما قبله ، بدليل أن عمرا قرين زيد ، وكفى دليلا على ذلك أنك تعبر عن ذلك باسم مفرد فتقول : أيهما عندك ؟ وقد جاء في كتاب الله تعالى من النوعين كثير . أما المتصلة فقوله تعالى (أأنتم أشد خلقا أم السماء بناها رفع سمكها) أى أيكما أشد . وأما المنقطعة فقوله تعالى

(الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين ، أم يقولون افتراه) كأنه يقول والله أعلم : بل يقولون افتراه . فدل على الاضراب عن الأول والاستفهام عما بعده ، إذ ليس في الكلام معنى . أى كما كان فى قولك : أزيد عندك أم عمرو؟ ومن لا يحقق من المفسرين يقولون : ان «أم» ههنا بمنزلة الهمزة . وذلك غير صحيح لما ذكرنا أن «أم» هذه المقطعة : تتضمن معنى بل . إذا عرفت هذه المقدمة فنقول «أم» فى هذه الآية منفصلة أم متصلة ؟ فيه قولان : الأول : أنها مقطعة عما قبلها ، ومعنى الهمزة فيها الانكار . أى : بل ما كنتم شهداء . «والشهداء» جمع شهيد . بمعنى الحاضر . أى ما كنتم حاضرين عند ما حضر يعقوب الموت ، والخطاب مع أهل الكتاب ، كأنه تعالى قال لهم فيما كانوا يزعمون من أن الدين الذى هم عليه دين الرسل : كيف تقولون ذلك وأنتم تشهدون وصايا الأنبياء بالدين ، ولو شهدتم ذلك لتركتم ما أتمت عليه من الدين ، ولرغبتم فى دين محمد صلى الله عليه وسلم الذى هو نفس ما كان عليه إبراهيم عليه السلام ويعقوب وسائر الأنبياء عليهم السلام بعده

فان قيل : الاستفهام على سبيل الانكار إنما يتوجه على كلام باطل ، والمحكى عن يعقوب فى هذه الآية ليس كلاما باطلا بل حقا . فكيف يمكن صرف الاستفهام على سبيل الانكار اليه قلنا : الاستفهام على سبيل الانكار متعلق بمجرد ادعائهم الحضور عند وفاته فهذا هو الذى أنكره الله تعالى . فاما ما ذكره بعد ذلك من قول يعقوب عليه السلام (ما تعبدون من بعدى) فهو كلام منفصل ، بل كأنه تعالى لما أنكر حضورهم فى ذلك الوقت : شرح بعد ذلك كيفية تلك الوصية .

القول الثانى : فى أن «أم» فى هذه الآية متصلة ، وطريق ذلك أن يقدر قبلها محذوف ، كأنه قيل : أئدعون على الأنبياء اليهودية ، أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت ؛ يعنى : أن أوائلكم من بنى إسرائيل كانوا مشاهدين له إذ دعا بنيه إلى ملة الاسلام والتوحيد ، وقد علمتم ذلك ، فما لكم تدعون على الأنبياء ما هم منه برآء

أما قوله (إذ قال لبيه) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) قال القفال : قوله (إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبيه) أن «إذ» الأولى

وقت الشهداء ، والثانية وقت الحضور

(المسألة الثانية) الآية دالة على أن شفقة الأنبياء عليهم السلام على أولادهم كانت فى باب

الدين ، وهمتهم مصروفة إليه دون غيره

أما قوله ﴿ماتعبدون من بعدى﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ لفظة «ما» لغير العقلاء فكيف أطلقه في المعبود الحق؟

وجوابه من وجهين: الأول: أن «ما» عام في كل شيء، والمعنى: أي شيء تعبدون. والثاني: قوله (ماتعبدون) كقولك عند طلب الحد والرسم: ما الإنسان؟

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (من بعدى) أما قوله (قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق) ففيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ هذه الآية تمسك بها فريقان من أهل الجهل: الأول: المقلدة. قالوا: إن أبناء يعقوب اكنفوا بالتقليد، وهو عليه السلام ما أنكره عليهم، فدل على أن التقليد كاف. الثاني: التعليمية. قالوا لا طريق إلى معرفة الله إلا بتعليم الرسول والامام. والدليل عليه هذه الآية، فانهم لم يقولوا: نعبد الإله الذي دل عليه العقل. بل قالوا: نعبد الإله الذي أنت تعبده وآباؤك يعبدونه وهذا يدل على أن طريق المعرفة هو التعلم

والجواب: كما أنه ليس في الآية دلالة على أنهم عرفوا الإله بالدليل العقلي، فليس فيها أيضاً دلالة على أنهم ما أقروا بالإله إلا على طريقة التقليد والتعليم، ثم إن القول بالتقليد والتعليم لما يبطل بالدليل، علمنا أن إيمان القوم ما كان على هذه الطريقة، بل كان حاصلها على سبيل الاستدلال، أقصى ما في الباب أن يقال فلم يذكرنا طريقة الاستدلال

والجواب عنه من وجوه: أولها: أن ذلك أخصر في القول من شرح صفات الله تعالى بتوحيده وعلمه وقدرته وعدله. وثانيها: أنه أقرب إلى سكون نفس يعقوب عليه السلام فكأنهم قالوا: لسنا نجرى إلا على مثل طريقتك. فلا خلاف منا عليك فيما نعبده ونخلص العبادة له. وثالثها: لعل هذا إشارة إلى ذكر الدليل على وجود الصانع على ما ذكره الله تعالى في أول هذه السورة في قوله (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم) وههنا مرادهم بقولهم (نعبد إلهك وإله آبائك) أي: نعبد الإله الذي دل عليه وجودك ووجود آبائك، وعلى هذا الطريق يكون ذلك إشارة إلى الاستدلال لا إلى التقليد

﴿المسألة الثانية﴾ قال القفال: وفي بعض التفاسير أن يعقوب عليه السلام لما دخل مصر رأى أهلها يعبدون النيران والأوثان، فخاف على بنيه بعد وفاته، فقال لهم هذا القول تحريصاً لهم على التمسك بعبادة الله تعالى. وحكى القاضي عن ابن عباس: أن يعقوب عليه السلام جمعهم إليه عند الوفاة، وهم كانوا يعبدون الأوثان والنيران، فقال: يا بني ماتعبدون من بعدى؟ قالوا: نعبد



إلحك وإله آباءك . ثم قال القاضي : هذا بعيد لوجهين : الأول : أنهم بادروا إلى الاعتراف بالتوحيد مبادرة من تقدم منه العلم واليقين . الثاني : أنه تعالى ذكر في الكتاب حال الأسباط من أولاد يعقوب . وأنهم كانوا قوما صالحين ، وذلك لا يليق بحالمهم

(المسألة الثالثة) قوله (إبراهيم وإسماعيل وإسحاق) عطف بيان لآباءك . قال الففال : وقيل أنه قدم ذكر إسماعيل على إسحاق لأن إسماعيل كان أسن من إسحاق

(المسألة الرابعة) قال الشافعي رضي الله عنه : الاخوة والأخوات للأب والأم أو للأب لا يسقطون بالجد ، وهو قول عمر ، وعثمان ، وعلي ، وعبد الله بن مسعود ، وزيد رضي الله عنهم ، وهو قول مالك وأبي يوسف ومحمد ، وقال أبو حنيفة : أنهم يسقطون بالجد . وهو قول أبي بكر الصديق وابن عباس وعائشة رضي الله عنهم ، ومن التابعين قول الحسن وطاوس وعطاء ، أما الأولون وهم الذين يقولون : أنهم لا يسقطون بالجد فلهم قولان : أحدهما : أن للجد خير الأمرين : أما المقاسمة معهم أو تلك جميع المال ، ثم الباقي بين الاخوة والأخوات للذكر مثل حظ الأنثيين . وهذا مذهب زيد بن ثابت وقول الشافعي رضي الله عنه . والثاني : أنه بمنزلة أحد الاخوة مالم تنقصه المقاسمة من السدس ، فان نقصته المقاسمة من السدس ، أعطى السدس ، ولم ينقص منه شيء ، واحتج أبو حنيفة على قوله بأن الجد أب والأب يحجب الأخوات والأخوة فيلزم أن يحجبهم الجد ، وإنما قلنا : ان الجد أب للآية والآثر . أما الآية فاثان هذه الآية وهي قوله تعالى (تعبد لإلحك وإله آباءك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق) فأطلق لفظ الأب على الجد فان قيل : فقد أطلقه في العم وهو إسماعيل ، مع أنه بالاتفاق ليس بأب

قلنا : الاستعمال دليل الحقيقة ظاهراً ترك العمل به في حق العم لدليل قام فيه ، فيبقى في الباقي حجة الآية الثانية : قوله تعالى مخبراً عن يوسف عليه السلام (واتبعت ملة آباء إبراهيم وإسحاق ويعقوب)

وأما الأثر فمأ روى عطاء عن ابن عباس أنه قال : من شاء لاعنته عند الحجر الأسود ، إن الجد أب ، وقال أيضاً : ألا لا يتق الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابناً ، ولا يجعل أب الأب أباً . وإذا ثبت أن الجد أب . وجب أن يدخل تحت قوله تعالى (وورثه أبواه فلأمه الثلث) في استحقاق الجد الثلث دون الاخوة كما استحقه الأب دونهم إذا كان باقياً ، قال الشافعي رضي الله عنه : لا نسلم أن الجد أب ، والدليل عليه وجوه : أحدها : أنكم كما استدلتهم بهذه الآيات على أن الجد أب ، فنحن نستدل على أنه ليس بأب بقوله تعالى (ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب) فان الله

تعالى ما أدخل يعقوب في بنيه ، لأنه ميزه عنهم ، فلو كان الصاعد في الأبوة أباً لكان النازل في البنوة ابناً في الحقيقة ، فلما لم يكن كذلك ثبت أن الجد ليس بأب . وثانيتها : لو كان الجد أباً على الحقيقة لما صح لمن مات أبوه وجده حتى أن ينقئ أن له أباً ، كما لا يصح في الأب القريب ، ولما صح ذلك . علمنا أنه ليس بأب في الحقيقة

فان قيل : اسم الأبوة وإن حصل في السكل إلا أن رتبة الأدنى أقرب من رتبة الأبعد فلذلك صح فيه النفي .

قلنا : لو كان الاسم حقيقة فيهما جميعاً ، لم يكن الترتيب في الوجود سبباً لنفي اسم الأب عنه . وثالثها : لو كان الجد أباً على الحقيقة لصح القول بأنه مات وخلف أما وآباء كثيرين وذلك مما لم يطلقه أحد من الفقهاء وأرباب اللغة والتفسير . ورابعها : لو كان الجد أباً ، ولا شك أن الصحابة عارفون باللغة ، لما كانوا يختلفون في ميراث الجد ، ولو كان الجد أباً لكانت الجدة أما ، ولو كان كذلك لما وقعت الشبهة في ميراث الجدة حتى يحتاج أبو بكر رضي الله عنه إلى السؤال عنه ، فهذه الدلائل دلت على أن الجد ليس بأب . وخامسها : قوله تعالى (يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين) فلو كان الجد أباً لكان ابن الابن ابناً لا محالة ، فكان يلزم بمقتضى هذه الآية حصول الميراث لابن الابن مع قيام الابن ، ولما لم يكن كذلك علمنا أن الجد ليس بأب . فأما الآيات التي تمسكن بها في بيان أن الجد أب فالجواب عن وجه التمسك بها من وجوه : أولها : أنه قرأ أبي (وإله إبراهيم) بطرح آياتك إلا أن هذا لا يقدر في الغرض ، لأن القراءة الشاذة لا تدفع القراءة المتواترة ، بل الجواب أن يقال انه أطلق لفظ الأب على الجد وعلى العم ، وقال عليه الصلاة والسلام في العباس : هذا بقية آبائي . وقال : ردوا على أبي . فدلنا ذلك على أنه ذكره على سبيل المحجاز ، والدليل عليه ما قدمنا أنه يصح نفي اسم الأب عن الجد ، ولو كان حقيقة لما كان كذلك ، وأما قول ابن عباس فأنما أطلق الاسم عليه نظراً إلى الحكم الشرعي لا إلى الاسم اللغوي لأن اللغات لا يقع الخلاف فيها بين أرباب اللسان والله أعلم

أما قوله تعالى (إلهوا واحداً) فهو بدل من (إله آباءك) كقوله (بالناصية ناصية كاذبة) أو على الاختصاص ، أي تريد بالله آباءك إلهاً واحداً ، أما قوله (ونحن له مسلمون) فقيه وجوه : أحدها : أنه حال من فاعل نعبد ، أو من مفعوله ، لرجوع الهاء إليه في «له» وثانيتها : يجوز أن تكون جملة معطوفة على نعبد . وثالثها : أن تكون جملة اعتراضية مؤكدة ، أي ومن حالنا أنا له مسلمون مخلصون للتوحيد ، أو مذعنون .

أما قوله تعالى ﴿ تلك أمة قد خلت ﴾ فهو إشارة إلى من ذكرهم الله تعالى في الآية المتقدمة ، وهم ابراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب وبنوه الموحدون و« الأمة » الصنف « خلت » سلفت ومضت وانقرضت . والمعنى أني اقتضت عليكم أخبارهم وما كانوا عليه من الاسلام والدعوة إلى الاسلام ، فليس لكم نفع في سيرتهم دون أن تفعلوا ما فعلوه ، فان أتم فعلتم ذلك اتفتم ، وإن أبيتتم لم تنتفعوا بأفعالهم ، والآية دالة على مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ الآية دالة على بطلان التقليد ، لأن قوله ( لها ما كسبت ) يدل على أن كسب كل أحد يختص به ولا ينتفع به غيره ، ولو كان التقليد جائزاً لكان كسب المتبوع نافعاً للتابع ، فكانه قال : إنى ما ذكرت حكاية أحوالهم طلباً منكم أن تقلدوهم ، ولكن لتنبهوا على ما يلزمكم فتستدلوا وتعلموا أن ما كانوا عليه من الملة هو الحق

﴿ المسألة الثانية ﴾ الآية دالة على ترغيبهم في الايمان ، واتباع محمد عليه الصلاة والسلام ، وتحذيرهم من مخالفته

﴿ المسألة الثالثة ﴾ الآية دالة على أن الأبناء لا يثابون على طاعة الآباء بخلاف قول اليهود من ان صلاح آباؤهم ينفعهم ، وتحقيقه ما روى عنه عليه السلام أنه قال « يا صفية عمه محمد يا فاطمة بنت محمد ، اتتوني يوم القيامة بأعمالكم لا بأسيابكم فاني لا أغني عنكم من الله شيئاً » وقال « ومن أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه » وقال الله تعالى ( فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون ) وقال تعالى ( ليس بأمانكم ولا أمانى أهل الكتاب من يعمل سوءاً يجزبه ) وكذلك قوله تعالى ( ولا تكسب كل نفس إلا عليها ، ولا تزر وازرة وزر أخرى ) وقال ( فان تولوا فإنا عليه ما حمل وعليكم ما حملتم )

﴿ المسألة الرابعة ﴾ الآية تدل على بطلان قول من يقول : الأبناء يعذبون بكفر آباؤهم . وكان اليهود يقولون : انهم يعذبون في النار لكفر آباؤهم باتخاذ العجل . وهو قوله تعالى ( وقالوا لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة ) وهي أيام عبادة العجل فبين الله تعالى بطلان ذلك

﴿ المسألة الخامسة ﴾ الآية دالة على أن العبد مكتسب ، وقد اختلف أهل السنة والمعتزلة في تفسير الكسب ، أما أهل السنة فقد اتفقوا على أنه ليس معنى كون العبد مكتسباً : دخول شيء من الاعراض بقدرته من العدم الى الوجود ، ثم بعد اتفاقهم على هذا الأصل ذكروا لهذا الكسب ثلاث تفسيرات . أحدها : وهو قول الأشعري رضي الله عنه أن القدرة صفة متعلقة بالمقدور من غير تأثير القدرة في المقدور ، بل القدرة والمقدور حصلوا بخلق الله تعالى ، كما أن العلم والمعلوم حصلوا بخلق الله تعالى ، لكن الشيء الذي حصل بخلق الله تعالى وهو متعلق القدرة الحادثة هو الكسب . وثانيها

أن ذات الفعل توجد بقدرة الله تعالى ، ثم يحصل لذلك الفعل وصف كونه طاعة أو معصية ، وهذه الصفة حاصلة بالقدرة الحادثة . وهو قول أبي بكر الباقلاني . وثالثها : أن القدرة الحادثة والقدرة القديمة ، إذا تعلقتا بمقدور واحد وقع المقدور بهما ، وكأن فعل العبد وقع بإعانة الله ، فهذا هو الكسب ، وهذا يعزى إلى أبي إسحق الاسفرايني ، لأنه يروى عنه أنه قال الكسب والفعل الواقع بالمعين أما القائلون بأن القدرة الحادثة مؤثرة ، فهم فريقان : الأول : الذين يقولون بأن القدرة مع الداعي توجب الفعل ، فأنه تعالى هو الخالق للكل ، بمعنى أنه سبحانه وتعالى هو الذي وضع الأسباب المؤدية إلى دخول هذه الأفعال في الوجود ، والعبد هو المكتسب ، بمعنى أن المؤثر في وقوع فعله هو القدرة والداعية القائمتان به ، وهذا مذهب إمام الحرمين رحمه الله تعالى ، اختاره في الكتاب الذي سماه بالنظامية ، ويقرب قول أبي الحسين البصري منه وإن كان لا يصرح به

الفريق الثاني من المعتزلة ، وهم الذين يقولون : القدرة مع الداعي لا توجب الفعل ، بل العبد قادر على الفعل والترك متمكن منهما ، إن شاء فعل وإن شاء ترك ، وهذا هو الفعل والكسب ، قالت المعتزلة للاشعري : إذا كان مقدور العبد واقعاً بخلق الله تعالى ، فاذا خلقه فيه : استحال من العبد أن لا يتصف في ذلك الوقت بذلك الفعل ، وإذا لم يخلقه فيه : استحال منه في ذلك الوقت أن يتصف به . وإذا كان كذلك لم يكن البتة متمكناً من الفعل والترك ، ولا معنى للقادر إلا ذلك ، فالعبد البتة غير قادر ، وأيضاً فهذا الذي هو مكتسب العبد إما أن يكون واقعاً بقدرة الله ، أو لم يقع البتة بقدرة الله ، أو وقع بالقدرتين معاً ، فإن وقع بقدرة الله تعالى : لم يكن العبد فيه مؤثراً فكيف يكون مكتسباً له ؟ وإن وقع بقدرة العبد فهذا هو المطلوب . وإن وقع بالقدرتين معاً فهذا محال ، لأن قدرة الله تعالى مستقلة بالإيقاع ، فعند تعلق قدرة الله تعالى به ، فكيف يبقى لقدرة العبد فيه أثر ، وأما قول الباقلاني ضعيف ، لأن المحرم من الجلوس في الدار المغصوبة ليس إلا شغل تلك الأحياء ، فهذا الشغل إن حصل بفعل الله تعالى فنفس المنهى عنه قد خلقه الله تعالى فيه ، وهذا هو عين تكليف ما لا يطاق ، وإن حصل بقدرة العبد فهو المطلوب ، وأما قول الاسفرايني ضعيف لما بينا أن قدرة الله تعالى مستقلة بالتأثير ، فلا يبقى لقدرة العبد معها أثر البتة . قال أهل السنة : كون العبد مستقلاً بالاجماد والخلق محال . لوجوه : أولها : أن العبد لو كان موجداً لأفعاله ، لكان عالماً بتفاصيل فعله . وهو غير عالم بتلك التفاصيل ، فهو غير موجد لها . وثانيها : لو كان العبد موجداً لفعل نفسه ؛ لما وقع إلا ما أراه العبد ، وليس كذلك ، لأن الكافر يقصد تحصيل العلم فلا يحصل إلا الجهل . وثالثها : لو كان العبد موجداً لفعل نفسه ؛ لكان كونه موجداً لذلك الفعل زائداً على ذات ذلك الفعل وذات القدرة لأنه يمكننا أن نعقل ذات الفعل وذات القدرة مع

وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ

مِنَ الْمُشْرِكِينَ «١٣٥»

الذهول عن كون العبد موجداً له ، والمعقول غير المغفول عنه ، ثم تلك الموجدية حادثة ، فان كان حدوثها بالعبد لزم افتقارها إلى موجدية أخرى ، ولزم اتسلسل وهو محال ، وان كان بالله تعالى والاثر واجب الحصول عند حصول الموجدية فيلزم استناد الفعل إلى الله تعالى ، ولا يلزمنا ذلك في موجدية الله تعالى لأنه قديم ، فكانت موجديته قديمة ، فلا يلزم افتقار تلك الموجدية إلى موجدية أخرى .

هذا ملخص الكلام من الجانبين والمنازعات بين الفريقين في الألفاظ والمعاني كثيرة

والله الهادي

قوله تعالى ﴿وقالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا قل بل ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين﴾  
اعلم أنه تعالى لما بين بالدلائل التي تقدمت : صحة دين الاسلام . حكى بعدها أنواعا من شبه  
المخالفين الطاعنين في الاسلام .

(الشبهة الأولى) حكى عنهم أنهم قالوا ( كونوا هودا أو نصارى تهتدوا) ولم يذكروا في تقرير ذلك شبهة ، بل أصروا على التقليد ، فأجابهم الله تعالى عن هذه الشبهة من وجوه : الأول : ذكر جوابا بالإنصاف وهو قوله (قل بل ملة إبراهيم حنيفا) وتقرير هذا الجواب أنه إن كان طريق الدين التقليد ، فالأولى في ذلك اتباع ملة إبراهيم ، لأن هؤلاء المختلفين قد اتفقوا على صحة دين إبراهيم والأخذ بالمتفق أولى من الأخذ بالمختلف ان كان المعول في الدين على التقليد ، فكأنه سبحانه قال : ان كان المعول في الدين على الاستدلال والنظر ، فقد قدمنا الدلائل ، وان كان المعول على التقليد فالرجوع الى دين إبراهيم عليه السلام وترك اليهودية والنصرانية أولى

فان قيل : ليس أن كل واحد من اليهود والنصارى يدعى أنه على دين إبراهيم عليه السلام قلنا بل ما ثبت أن إبراهيم كان قائلا بالتوحيد ، وثبت أن النصارى يقولون بالتثليث ، واليهود يقولون بالتشبيه ، فثبت أنهم ليسوا على دين إبراهيم عليه السلام ، وأن محمدا عليه السلام لما دعا الى التوحيد ، كان هو على دين إبراهيم

ولنرجع الى تفسير الالفاظ : أما قوله (وقالوا كونوا هودا أو نصارى) فلا يجوز أن يكون

المراد به التخيير ، إذ المعلوم من حال اليهود أنها لا تجوز اختيار النصرانية على اليهودية ، بل تزعم أنه كفر . والمعلوم من حال النصارى أيضا ذلك ، بل المراد أن اليهود تدعو الى اليهودية ، والنصارى الى النصرانية ، فكل فريق يدعو الى دينه ، ويزعم أنه الهدى ، فهذا معنى قوله (تهتدوا) أى انكم إذا فعلتم ذلك اهتديتم وصرتم على سنن الاستقامة . أما قوله (بل ملة إبراهيم) ففي انتصاب ملة أربعة أقوال : الأول : لأنه عطف فى المعنى على قوله (كونوا هودا أو نصارى) وتقديره قالوا : اتبعوا اليهودية . قل بل اتبعوا ملة إبراهيم . الثانى : على الحذف : تقديره بل تتبع ملة إبراهيم ، الثالث : تقديره : بل نكون أهل ملة إبراهيم . فحذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه ، كقوله (واسأل القرية) أى أهلها . الرابع : التقدير . بل اتبعوا ملة إبراهيم ، وقرأ الأعرج (ملة إبراهيم) بالرفع أى ملته ملتنا ، أو ديننا ملة إبراهيم ، وبالجملة فأنبت بالخيار فى أن يجعله مبتدأ أو خبرا أما قوله (حنيفا) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) لأهل اللغة فى الحنيف قولان : الأول : أن الحنيف هو المستقيم ، ومنه قيل للاعرج : أحنف . فتأولا بالسلامة ، كما قالوا للديغ : سليم . وللمهلكة : مفازة . قالوا : فكل من أسلم لله ولم ينحرف عنه فى شئ فهو حنيف ، وهو مروى عن محمد بن كعب القرظى . الثانى : أن الحنيف المائل . لأن الأحنف هو الذى يميل كل واحد من قدميه إلى الأخرى بأصابعها . وتحنف إذا مال ، فالمعنى أن إبراهيم عليه السلام حنف إلى دين الله ، أى مال إليه ، فقوله (بل ملة إبراهيم حنيفا) أى مخالفا لليهود والنصارى منحرفا عنهما ، وأما المفسرون فذكروا عبارات : أحدها : قول ابن عباس والحسن ومجاهد أن الحنيفية حج البيت . وثانيها : أنها اتباع الحق . عن مجاهد ، وثالثها : اتباع إبراهيم فى شرائعه التى هى شرائع الاسلام . ورابعها : إخلاص العمل . وتقديره : بل تتبع ملة إبراهيم التى هى التوحيد . عن الاصم . قال القفال : وبالجملة فالحنيف لقب لمن دان بالاسلام كسائر ألقاب الديانات ، وأصله من إبراهيم عليه السلام

(المسألة الثانية) فى نصب حنيفاً قولان : أحدهما : قول الزجاج أنه نصب على الحال من إبراهيم ، كقولك : رأيت وجهه هند قائمة : الثانى : أنه نصب على القطع ، أراد بل ملة إبراهيم الحنيف . فلما سقطت الألف واللام ، لم تتبع النكرة المعرفة ، فانقطع منه فاتصّب . قاله نحاة الكوفة .

أما قوله (وما كان من المشركين) ففيه وجوه : أحدها : أنه تنبيه على أن فى مذهب اليهود والنصارى شركاء على ما بيناه ، لأنه تعالى حكى عن بعض اليهود قولهم : عزير بن الله ، والنصارى قالوا :

قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ  
وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ  
لَا تَفْرُقَ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٦﴾

المسيح ابن الله ، وذلك شرك . وثانها : أن الحنيف اسم لمن دان بدين إبراهيم عليه السلام ، ومعلوم أنه عليه السلام أتى بشرائع مخصوصة ، من حج البيت والختان وغيرهما . فمن دان بذلك فهو حنيف ، وكان العرب تدين بهذه الأشياء . ثم كانت تشرك ، فقيل من أجل هذا (حنيفاً وما كان من المشركين) ونظيره قوله (حنفاء لله غير مشركين به) وقوله (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) قال القاضي: الآية تدل على أن للواحد منا أن يحتج على غيره بما يجرى مجرى المناقضة لقوله إخماله ، وإن لم يكن ذلك حجة في نفسه لأن من المعلوم أنه عليه السلام لم يكن يحتج على نبوته بأمثال هذه الكلمات ، بل كان يحتج بالمعجزات الباهرة التي ظهرت عليه ، لكنه عليه السلام لما كان قد أقام الحجة بها وأزاح العلة ، ثم وجدهم معاندين مستمرين على باطلهم ، فعند ذلك أورد عليهم من الحجة ما يجانس ما كانوا عليه ، فقال : إن كان الدين بالاتباع ، فالتفق عليه وهو ملة إبراهيم عليه السلام أولى بالاتباع ولقائل أن يقول : اليهود والنصارى ان كانوا معترفين بفضل إبراهيم ، ومقرين أن إبراهيم ما كان من القائلين بالتشبيه والتثليث ، امتنع أن يقولوا بذلك ، بل لا بد وأن يكونوا قائلين بالتزويه والتوحيد ، ومتى كانوا قائلين بذلك لم يكن في دعوتهم اليه فائدة ، وإن كانوا منكرين فضل إبراهيم أو كانوا مقرين به ، لكنهم أنكروا كونه منكراً للتجسيم والتثليث لم يكن ذلك متفقاً عليه . فحينئذ لا يصح إزام القول بأن هذا متفق عليه ، فكان الأخذ به أولى

والجواب : أنه كان معلوماً بالتواتر أن إبراهيم عليه السلام ما أثبت الولد لله تعالى ، فلباصح عن اليهود والنصارى أنهم قالوا بذلك ، ثبت أن طريقتهم مخالفة لطريقة إبراهيم عليه السلام قوله تعالى ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾ اعلم أنه تعالى لما أجاب بالجواب الجدلي أولاً ، ذكر بعده جواباً برهانياً في هذه الآية ، وهو أن الطريق إلى معرفة نبوة الأنبياء عليهم السلام ظهور المعجز عليهم ، ولما ظهر المعجز على يد

محمد صلى الله عليه وسلم: وجب الاعتراف بنبوته، والايمن برسالته، فان تخصيص البعض بالقبول وتخصيص البعض بالرد: يوجب المناقضة في الدليل. وأنه ممتنع عقلا، فهذا هو المراد من قوله (قولوا آمنا بالله وما أنزل الينا) إلى آخر الآية. وهذا هو الغرض الأصلي من ذكر هذه الآية. فان قيل: كيف يجوز الايمان بآبراهيم وموسى وعيسى مع القول بأن شرائعهم منسوخة

قلنا نحن تؤمن بأن كل واحد من تلك الشرائع كان حقاً في زمانه، فلا يلزم منا المناقضة. أما اليهود والنصارى لما اعترفوا بنبوته بعض من ظهر المعجز عليه، وأنكروا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مع قيام المعجز على يده، فحينئذ يلزمهم المناقضة، فظهر الفرق. ثم نقول في الآية مسائل: (المسألة الأولى) أن الله تعالى لما حكى عنهم أنهم قالوا (كونوا هوداً أو نصارى) ذكر في مقابلته للرسول عليه السلام (قل بل ملة آبراهيم) ثم قال لامته (قولوا آمنا بالله) وهذا قول الحسن وقال القاضي قوله (قولوا آمنا بالله) يتناول جميع المكلفين. أعني النبي عليه السلام وأمه، والدليل عليه وجهان: أحدهما: أن قوله (قولوا) خطاب عام فيتناول الكل. الثاني: أن قوله (وما أنزل الينا) لا يليق إلا به صلى الله عليه وسلم، فلا أقل من أن يكون هو داخلاً فيه، واحتج الحسن على قوله بوجهين الأول: أنه عليه السلام أمر من قبل بقوله (قل بل ملة آبراهيم) الثاني: أنه في نهاية الشرف، والظاهر إفراده بالخطاب

والجواب: أن هذه القرائن وإن كانت محتملة إلا أنها لا تبلغ في القوة إلى حيث تقتضى تخصيص عموم قوله (قولوا آمنا بالله) أما قوله (قولوا آمنا بالله) فأنما قدمه لأن الايمان بالله أصل الايمان بالشرائع، فن لا يعرف الله استحاله أن يعرف نيا أو كتاباً، وهذا يدل على فساد مذهب التعليمية والمقلدة القائلين بأن طريق معرفة الله تعالى: الكتاب والسنة

أما قوله (والأسباط) قال الخليل: السبط في بني إسرائيل كالقبيلة في العرب، وقال صاحب الكشاف السبط. الحافد، وكان الحسن والحسين سبطي رسول الله صلى الله عليه وسلم، والأسباط: الحفدة وهم حفدة يعقوب عليه السلام وذراى أبنائه الاثني عشر

أما قوله (لا نفرق بين أحد منهم) ففيه وجهان، الأول: أنا لا تؤمن ببعض وتكفر ببعض. فانا لو فعلنا ذلك كانت المناقضة لازمة على الدليل وذلك غير جائز، الثاني: لا نفرق بين أحد منهم. أى لا نفرق: لإنهم متفرقون في أصول الديانات، بل هم مجتمعون على الأصول التي هي الاسلام، كما قال الله تعالى (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وهودى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه) والوجه الأول أليق بسياق الآية



فَانِ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ  
فَسَيَكْفِيكُمْ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ «١٣٧»

أما قوله (ونحن له مسلمون) فالمعنى ان إسلامنا لأجل طاعة الله تعالى لا لأجل الهوى ، وإذا كان كذلك فهو يقتضى أنه متى ظهر المعجز وجب الايمان به ، فأما تخصيص بعض أصحاب المعجزات بالقبول ، والبعض بالرد ، فذلك يدل على أن المقصود من ذلك الايمان ليس طاعة الله والالتقاد له ، بل اتباع الهوى والميل

قوله تعالى (فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا وإن تولوا فانما هم في شقاق فسيكفيهم الله وهو السميع العليم)

اعلم أنه تعالى لما بين الطريق الواضح في الدين ، وهو أن يعترف الانسان بنبوة من قامت الدلالة على نبوته ، وأن يحترز في ذلك عن المناقضة : رغبتهم في مثل هذا الايمان فقال (فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا)

أما قوله (بمثل ما آمنتم به) ففيه إشكال . وهو أن الذى آمن به المؤمنون ليس له مثل . وجوابه من وجوه : أحدها : أن المقصود منه التثبيت . والمعنى : ان حصلوا ديناً آخر مثل دينكم ومساوياً له في الصحة والسادد فقد اهتدوا ، ولكن لما استحال أن يوجد دين آخر يساوى هذا الدين في السداد ، استحال الاهتداء بغيره ، ونظيره قولك للرجل الذى تشير عليه : هذا هو الرأى والصواب ، فان كان عندك رأى أصوب منه فاعمل به . وقد علمت أن لا أصوب من رأيك ، ولكنك تريد تثبيت صاحبك وتوقيفه على أن ما رأيت لا رأى وراه ، وإنما قلنا : إنه يستحيل أن يوجد دين آخر يساوى هذا الدين في السداد ، لأن هذا الدين مبناه على أن كل من ظهر عليه المعجز وجب الاعتراف بنبوته ، وكل ما غير هذا الدين لا بد وأن يشتمل على المناقضة . والمتناقض يستحيل أن يكون مساوياً لغير المتناقض في السداد والصحة . وثانيها : أن المثل صلة في الكلام ، قال الله تعالى (ليس كمثل شئ) أى ليس كهو شئ . وقال الشاعر : وصاليات ككبا يؤثفين . وكانت أم الأحنف ترقصه وتقول :

والله لولا حنف برجله ودقة فى ساقه من هزله ما كان منكم أحد كمثلها  
وثالثها : أنكم آمنتم بالفرقان من غير تصحيف وتحريف ، فان آمنوا بمثل ذلك وهو التوراة من

غير تصحيف وتحريف ، فقد اهدوا لانهم يتوصلون به إلى معرفة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم .  
ورابعها : أن يكون قوله (فان آمنوا بمثل ما آمنتم به) أى فان صاروا مؤمنين بمثل ما به صرتم  
مؤمنين فقد اهدوا ، فالتشبيح في الآية بين الايمانين والتصديقين ، وروى محمد بن جرير الطبرى  
أن ابن عباس قال : لا تقولوا فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فليس لله مثل ، ولكن قولوا فان آمنوا  
بالذى آمنتم به . قال القاضى : لوجه لترك القراءة المتواترة من حيث يشكل المعنى ويلبس . لأن  
ذلك إن جعله المرء مذهباً لزمه أن يغير تلاوة كل الآيات المتشابهات ، وذلك محذور . والوجه  
الأول في الجواب هو المعتمد .

أما قوله (فقد اهدوا) فالمراد فقد عملوا بما هدوا اليه وقبلوه . ومن هذا حاله يكون ولياً لله  
داخلاً في أهل رضوانه ، فالآية تدل على أن الهداية كانت موجودة قبل هذا الاهتداء ، وتلك الهداية  
لا يمكن حملها إلا على الدلائل التى نصبها الله تعالى وكشف عنها ، وبين وجوه دلالتها ثم بين على  
وجه الزجر ما يلحقهم ان تولوا ، فقال (وإن تولوا فأنما هم فى شقاق) وفى الشقاق بحثان

(البحث الاول) قال بعض أهل اللغة : الشقاق مأخوذ من الشق . كأنه صار فى شق غير شق  
صاحبه بسبب العداوة ، وقد شق عصا المسلمين : إذا فرق جماعتهم وفاقها . ونظيره : المحادة .  
وهى أن يكون هذا فى حد وذاك فى حد آخر ، والتعاضد مثله ، لان هذا يكون فى عدوة وذاك  
عدوة ، والمجانبة أن يكون هذا فى جانب : وذاك فى جانب آخر ، وقال آخرون ، إنه من المشقة  
لان كل واحد منهما يحرص على ما يشق على صاحبه ويؤذيه ، قال الله تعالى (وإن خفتهم شقاق  
بينهما) أى فراق بينهما فى الاختلاف حتى يشق أحدهما على الآخر

(البحث الثانى) قوله (وإن تولوا فأنما هم فى شقاق) أى ان تركوا مثل هذا الايمان . فقد  
التزموا المناقضة والعاقلة لا يلتزم المناقضة البتة فحيث التزموها علمنا أنه ليس غرضهم طلب الدين والالتقياد  
للحق ، وإنما غرضهم المنازعة و اظهار العداوة ، ثم للفسرين عبارات : أولها : قال ابن عباس رضى الله عنهما  
(فأنما هم فى شقاق) فى خلاف مذ فارقوا الحق وتمسكوا بالباطل . فصاروا مخالفين لله . وثانيها .  
قال أبو عبيدة ومقاتل (فى شقاتل) أى فى ضلال . وثالثها : قال ابن زيد : فى منازعة ومحاربة  
ورابعها : قال الحسن : فى عداوة قال القاضى : ولا يكاد يقال فى المعادة على وجه الحق ، أو  
المخالفة التى لا تكون معصية انه شقاق وإنما يقال ذلك فى مخالفة عظيمة توقع صاحبها فى عداوة الله  
و غضبه ولعنه ، وفى استحقاق النار ، فصار هذا القول وعيدا منه تعالى لهم ، وصار وصفهم بذلك  
دليلاً على أن القوم معادون للرسول مضمرون له السؤال ، مترصدون لايقاعه فى الحن . فعند

## صَبْغَةُ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صَبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ ﴿١٣٨﴾

هذا آمنه الله تعالى من كيدهم ، وآمن المؤمنين من شرهم ومكرهم ، فقال (فسيكفيهم الله) تقوية لقلبه وقلب المؤمنين، لانه تعالى اذا تكفل بالكفاية في أمر : حصلت الثقة به قال المتكلمون : هذا اخبار عن الغيب فيكون معجزاً دالا على صدقه، وانما قلنا انه اخبار عن الغيب . وذلك لأننا وجدنا مخبر هذا القول على ما أخبر به لانه تعالى كفاه شر اليهود والنصارى، ونصره عليهم، حتى غلبهم المسلمون وأخذوا ديارهم وأموالهم . فصاروا أذلاء في أيديهم ، يؤدون إليهم الخراج والجزية . ولا يقدرون البتة على التخلص من أيديهم . وانما قلنا انه معجز لان المتخصص لا يصيب في مثل ذلك على التفصيل قال الملحدون : لا نسلم أن هذا معجز . وذلك لأن المعجز هو الذي يكون ناقضا للعادة ، وقد جرت العادة بأن كل من كان مبتلى بأذى غيره فانه يقال له : اصبر فان الله يكفيك شره . ثم قد يقع ذلك تارة ولا يقع أخرى ، وإذا كان هذا معتاداً فكيف يقال : انه معجز . وأيضا لعله توصل الى ذلك برؤيا رآها ، وذلك مما لا سبيل الى دفعه ، فان المنجمين يقولون : من كان سهم الغيب في طالعه فانه يأتي بمثل هذه الأخبار وان لم يكن نبياً . والجواب : أنه ليس غرضنا من قولنا انه معجز ، أن هذا الاخبار وحده معجز ، بل غرضنا أن القرآن يشتمل على كثير من هذا النوع ، والاخبار عن الأشياء الكثيرة على سبيل التفصيل ، مما لا يتأتى من المتخصص الكاذب ، ثم انه تعالى لما وعده بالنصرة والمعونة ، أتبعه بما يدل على أن ما يسرون وما يعلنون من هذا الأمر لا يخفى عليه تعالى فقال (وهو السميع العليم) وفيه وجهان : الأول : أنه وعيد لهم . والمعنى أنه يدرك ما يضمرون ويقولون ، وهو عليم بكل شيء ، فلا يجوز لهم أن يقع منهم أمر إلا وهو قادر على كفايته إياهم فيه . الثاني : أنه وعد للرسول عليه السلام ، يعنى يسمع دعائك ويعلم نيتك ، وهو يستجيب لك ويوصلك الى مرادك ، واحتج الأصحاب بقوله (وهو السميع العليم) على أن سمعه تعالى زائد على علمه بالمسموعات لأن قوله (عليم) بناء مبالغة فيتناول كونه عالماً بجميع المعلومات ، فلو كان كونه سميعاً عبارة عن علمه بالمسموعات ، لزم التكرار ، وأنه غير جائز ، فوجب أن يكون صفة كونه تعالى سميعاً أمراً زائداً على وصفه بكونه عليماً ، والله أعلم بالصواب .

قوله تعالى ﴿صَبْغَةُ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صَبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾ .

اعلم أنه تعالى لما ذكر الجواب الثاني وهو أن ذكر ما يدل على صحة هذا الدين، ذكر بعده ما يدل على أن دلائل هذا الدين واضحة جلية ، فقال (صبغة الله) ثم في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) الصبغ ما يلون به الثياب، ويقال: صبغ الثوب يصبغه بفتح الباء وكسرهما وضمها ثلاث لغات، صبغاً بفتح الصاد وكسرهما لغتان «والصبغة» فعلة من صبغ. كالجلسة من جلس وهي الحالة التي يقع عليها الصبغ، ثم اختلفوا في المراد بصبغة الله على أقوال: الأول: أنه دين الله وذكروا في أنه لم سمي دين الله بصبغة الله وجوها: أحدها: أن بعض النصارى كانوا يغمسون أولادهم في ماء أصفر يسمونه المعمودية، ويقولون: هو تطهير لهم. وإذا فعل الواحد بولده ذلك قال: الآن صار نصرانياً. فقال الله تعالى: اطلبوا صبغة الله، وهي الدين والاسلام، لا صبغتهم. والسبب في إطلاق لفظ الصبغة على الدين: طريقة المشاكلة. كما تقول لمن يفرس الأشجار وأنت تريد أن تأمره بالكرم: اغرس كما يفرس فلان تريد رجلاً مواظباً على الكرم. ونظيره قوله تعالى (إنما نحن مستهزؤن الله يستهزئ بهم، يتخادعون الله وهو خادعهم، ومكروا ومكر الله، وجزاء سيئة سيئة مثلها، ان تسخروا منا فانا نسخر منكم) وثانها: اليهود تصبغ أولادها يهوداً، والنصارى تصبغ أولادها نصارى، بمعنى يلقونهم فيصبغونهم بذلك لما يشربون في قلوبهم. عن قتادة: قال ابن الأنباري: يقال فلان يصبغ فلاناً في الشيء أي يدخله فيه ويلزمه إياه كما يجعل الصبغ لازماً للثوب. وأنشد ثعلب:

دع الشر وانزل بالنجاة تحمزا إذا أنت لم يصبغك في الشر صابغ

وثالثها: سمي الدين صبغة لأن هيئته تظهر بالمشاهدة من أثر الطهارة والصلاة، قال الله تعالى (سيأمن في وجوههم من أثر السجود) ورابعها: قال القاضي: قوله (صبغة الله) متعلق بقوله (قولوا آمنا بالله) إلى قوله (ونحن له مسلمون) فوصف هذا الايمان منهم بأنه صبغة الله تعالى. لبيان أن المباينة بين هذا الدين الذي اختاره الله، وبين الدين الذي اختاره المبتطل ظاهرة جلية، كما تظهر المباينة بين الألوان والأصبغ لذى الحس السليم. القول الثاني: أن صبغة الله: فطرته. وهو كقوله (فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله) ومعنى هذا الوجه أن الانسان موسوم في تركيبه وبنيته بالعجز والفاقة، والآثار الشاهدة عليه بالحدوث والافتقار إلى الخلق، فهذه الآثار كالصبغة له وكالسمعة اللازمة. قال القاضي: من حمل قوله (صبغة الله) على لفظة فهو مقارب في المعنى، لقول من يقول: هو دين الله لأن الفطرة التي أمروا بها هو الذي تقتضيه الأدلة من عقل وشرع، وهو الدين أيضاً، لكن الدين أظهر. لأن المراد على ما بيناهو الذي وصفوا أنفسهم به في قوله (قولوا آمنا بالله) فكأنه تعالى قال في ذلك: ان دين الله الذي ألزمكم التمسك به فالتفع به سيظهر ديننا ودنيا كظهور حسن الصبغة وإذا حمل الكلام على ما ذكرناه لم يكن لقول من يقول: إنما قال ذلك

قُلْ أَتُحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ «١٣٩»

لعادة جارية لليهود والنصارى في صبيغ يستعملونه في أولادهم معنى . لأن الكلام إذا استقام على أحسن الوجوه بدونه فلا فائدة فيه ، ولتذكر الآن بقية أقوال المفسرين :

(القول الثالث) ان صبغة الله هي الختان . الذي هو تطهير ، أى كما أن المخصوص الذى للنصارى تطهير لهم فكذلك الختان تطهير للسليين عن أبى العلية

(القول الرابع) انه حجة الله . عن الأصم . وقيل : انه سنة الله . عن أبى عبيدة . والقول الجيد هو الأول . والله أعلم .

(المسألة الثانية) في نصب صبغة أقوال : أحدها : أنه بدل من ملة وتفسير لها . الثانى : اتبعوا صبغة الله . الثالث : قال سيويوه : انه مصدر مؤكد فينتصب عن قوله ( آمنا بالله ) كما انتصب وعد الله عما تقدمه

أما قوله (ومن أحسن من الله صبغة) فالمراد أنه يصبغ عباده بالايمان ، ويطهرهم به من أوساخ الكفر ، فلا صبغة أحسن من صبغته

أما قوله تعالى (ونحن له عابدون) فقال صاحب الكشاف : انه عطف على ( آمنا بالله ) وهذا يرد قول من يزعم أن صبغة الله بدل من ملة إبراهيم ، أو نصب على الاغراء بمعنى عليكم صبغة الله لما فيه من فك النظم ، وانتصابها على أنها مصدر مؤكد هو الذى ذكره سيويوه ، والقول ما قالت حذام قوله تعالى «قل أتُحاجوننا في الله وهو ربنا وربكم ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم ونحن له مخلصون» اعلم أن في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اختلفوا في تلك الحاجة وذكرها وجوها : أحدها : أن ذلك كان قولهم أنهم أولى بالحق والنبوة لتقدم النبوة فيهم ، والمعنى : أتجادلوننا في أن الله اصطفى رسوله من العرب لا منكم ، وتقولون : لو أنزل الله على أحد لأنزل عليكم ، وترونكم أحق بالنبوة منا . وثانيها : قولهم : نحن أحق بالايمان من العرب الذين عبدوا الاوثان . وثالثها : قولهم (نحن أبناء الله وأحباؤه) وقولهم (لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى) وقولهم (كونوا هودا أو نصارى تهتدوا) عن الحسن . ورابعها : (أتُحاجوننا في الله) أى : أتُحاجوننا في دين الله

أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا  
 هُودًا أَوْ نَصَارَى قُلْ أُنْتُمْ أَعْلَمُ أَمْ اللَّهُ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةَ عِنْدِهِ مِنْ اللَّهِ  
 وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ «١٤٠»

(المسألة الثانية) هذه المحاجة كانت مع من؟ ذكروا فيه وجوها: أحدها: أنه خطاب لليهود والنصارى. وثانيها: أنه خطاب مع مشركي العرب حيث قالوا (لولا أنزل هذا القرآن على رجل من القرينين عظيم) والعرب كانوا مقرين بالخالق. وثالثها: أنه خطاب مع الكل، والقول الأول أليق بنظم الآية.

أما قوله (وهو ربنا وربكم) ففيه وجهان: الأول: أنه أعلم بتدبير خلقه وبمن يصلح للرسالة وبمن لا يصلح لها، فلا تعترضوا على ربكم، فإن العبد ليس له أن يعترض على ربه، بل يجب عليه تفويض الأمر بالكلية له. الثاني: أنه لا نسبة لكم إلى الله تعالى إلا بالعبودية، وهذه النسبة مشتركة بيننا وبينكم. فلم ترجحوا أنفسكم علينا، بل ترجيح من جانبنا لأننا مخلصون له في العبودية، ولستم كذلك، وهو المراد بقوله (ونحن له مخلصون) وهذا التأويل أقرب.

أما قوله تعالى (لنا أعمالنا ولكم أعمالكم) فالمراد منه: النصيحة في الدين. كأنه تعالى قال لئيبه: قل لهم هذا القول على وجه الشفقة والنصيحة، أي لا يرجع إلى من أفعالكم القبيحة ضرر حتى يكون المقصود من هذا القول دفع ذلك الضرر، وإنما المراد نصيحتكم وإرشادكم إلى الأصلاح، وبالجملة فلا نسان إنما يكون مقبول القول إذا كان خاليا عن الأغراض الدنيوية، فإذا كان لشيء من الأغراض لم ينجع قوله في القلب البتة، فهذا هو المراد فيكون فيه من الردع والزجر ما يبعث على النظر وتحرك الطباع على الاستدلال وقبول الحق، وأما معنى الاخلاص فقدم

قوله تعالى (أم تقولون إن إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط كانوا هودا أو نصارى قل أأنتم أعلم أم الله ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله وما الله بغافل عما تعملون) اعلم أن في الآية مسألتين:

(المسألة الأولى) قرأ ابن عامر وحمزة والكسائي وحفص عن عاصم (أم تقولون) بالتاء على المخاطبة، كأنه قال: أتباجوننا أم تقولون. والباقون بالياء على أنه اخبار عن اليهود والنصارى

فعلى الأول يحتمل أن تكون «أم» متصلة . وتقديره : بأى الحجتين تتعلقون فى أمرنا ، أبالتوحيد فنحن موحدون ، أم باتباع دين الأنبياء فنحن متبعون ؟ وأن تكون منقطعة بمعنى : بل أتقولون والهمزة للانكار أيضا ، وعلى الثانى تكون منقطعة لانقطاع معناه بمعنى الانقطاع الى حجاج آخر غير الأول ، كأنه قيل : أتقولون ان الأنبياء كانوا قبل نزول التوراة والانجيل هودا أو نصارى

(المسألة الثانية) إنما أنكر الله تعالى ذلك القول عليهم لوجوه : أحدها : لأن محمدا صلى الله عليه وسلم ثبتت نبوته بسائر المعجزات ، وقد أخبر عن كذبهم فى ذلك ثبت لا محالة كذبهم فيه وثانيها : شهادة التوراة والانجيل على أن الأنبياء كانوا على التوحيد والخيفية . وثالثها : أن التوراة والانجيل أنزلا بعدهم . ورابعها : أنهم ادعوا ذلك من غير برهان فوبخهم الله تعالى على ذلك بهذه الوجوه ، ولما كان هذا القول باطلا من هذه الوجوه ، لا جرم أو رد الله هذا الكلام فى معرض الاستفهام على سبيل الانكار ، والغرض منه الزجر والتوبيخ وأن يقرر الله فى نفوسهم أنهم يعلمون أنهم كانوا كاذبين فيما يقولون

أما قوله (قل أأنتم أعلم أم الله) فعنايه أن الله أعلم وخبره أصدق ، وقد أخبر فى التوراة والانجيل وفى القرآن على لسان محمد صلى الله عليه وسلم أنهم كانوا مسلمين مبرئين عن اليهودية والنصرانية

فان قيل : إنما يقال هذا فىمن لا يعلم وهم علموه وكتموه فكيف يصح الكلام ؟ قلنا : من قال أنهم كانوا على ظن وتوهم فالكلام ظاهر . ومن قال : علموا وجحدوا . فعنايه أن منزلتكم منزلة المعترضين على ما يعلم أن الله أخبر به فلا ينفعه ذلك مع إقراره بأن الله أعلم أما قوله (ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله) ففيه ثلاثة أوجه : أحدها : أن فى الآية تقديمًا وتأخيرًا ، والتقدير : ومن أظلم عند الله ممن كتم شهادة حصلت عنده . كقولك : ومن أظلم من زيد من جملة الكاتمين للشهادة . والمعنى : لو كان إبراهيم وبنوه هودا أو نصارى ، ثم ان الله كتم هذه الشهادة لم يكن أحد ممن يكتم شهادة أظلم منه . لكن لما استحال ذلك مع عدله وتزهره عن الكذب ، علمنا أنه ليس الأمر كذلك . وثانيها : ومن أظلم منكم معاصر اليهود والنصارى أن كتمتم هذه الشهادة من الله ، فمن فى قوله (من الله) تتعلق بالكاتمين على القول الأول ، وبالمكتموم منه على القول الثانى ، كأنه قال : ومن أظلم ممن كتم شهادة فلم يقمها عند الله بل كتمها وأخفاها . وثالثها : أن يكون «من» فى قوله (من الله) صلة الشهادة . والمعنى : ومن أظلم ممن كتم شهادة جاءت من عند الله فخفاها وأخفاها . كقول الرجل لغيره : عندى شهادة منك . أى شهادة سمعتها منك ، وشهادة جاءت من جنتك ومن عندك

تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا

يعملون «١٤١»

أما قوله (وما الله بغافل عما تعملون) فهو السلام الجامع لكل وعيد، ومن تصور أنه تعالى عالم بسرّه وإعلانه ولا يخفى عليه خافية، وأنه من وراء مجازاته إن خيرا بغير وإن شرا فشر، لا يمتضى عليه طرفة عين إلا وهو حذر خائف. ألا ترى أن أحدهما لو كان عليه رقيب من جهة سلطان يعد عليه الأنفاس، لكان دائم الحذر والوجل، مع أن ذلك الرقيب لا يعرف إلا الظاهر فكيف بالرب الرقيب الذي يعلم السر وأخفى إذا هدد وأوعد بهذا الجنس من القول

قوله تعالى (تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون) اعلم أنه تعالى لما حاج اليهود في هؤلاء الأنبياء، عقبه بهذه الآية لوجوه: أحدها: ليكون وعظاً لهم وزجراً حتى لا يتكلموا على فضل الآباء، فكل واحد يؤخذ بعمله. وثانيها: أنه تعالى بين أنه متى لا يستنكر أن يكون فرضكم عين فرضهم، لاختلاف المصالح لم يستنكر أن تختلف المصالح، فينقلكم محمد صلى الله عليه وسلم من ملة إلى ملة أخرى. وثالثها: أنه تعالى لما ذكر حسن طريقة الأنبياء الذين ذكرهم في هذه الآيات، بين أن الدليل لا يتم بذلك بل كل إنسان مسئول عن عمله، ولا عذر له في ترك الحق بأن توهم أنه متمسك بطريقة من تقدم لأنهم أصابوا أم أخطأوا، لا ينفع هؤلاء ولا يضرهم، لثلاث توهم أن طريقة الدين التقليد

فإن قيل: لم كررت الآية؟ قلنا. فيه قولان: أحدهما: أنه عني بالآية الأولى: إبراهيم ومن ذكره. والثانية أسلاف اليهود. قال الجبائي قال القاضي: هذا بعيد لأن أسلاف اليهود والنصارى لم يجر لهم ذكر مصرح، وهو وضع الشبهة في هذا القول أن القوم لما قالوا في إبراهيم وبنيه: انهم كانوا هودا فسكأنهم قالوا: انهم كانوا على مثل طريقة أسلافنا من اليهود. فصار سلفهم في حكم المذكورين، فجاز أن يقول (تلك أمة قد خلت) ويعينهم. ولكن ذلك كالتعسف بل المذكور السابق هو إبراهيم وبنوه، فقوله (تلك أمة) يجب أن يكون عائدا إليهم. والقول الثاني: أنه متى اختلفت الأوقات والأحوال والمواطن، لم يكن التكرار عبثاً، فكانه تعالى قال: ما هذا إلا بشر. فوصف هؤلاء الأنبياء فيما أتم عليه من الدين لا يسوغ التقليد في هذا الجنس، فعليكم بترك الكلام في تلك الأمة فلها ما كسبت، وانظروا فيما دعاكم إليه محمد عليه الصلاة والسلام فإن ذلك أنفع لكم، وأعود عليكم، ولا تسألون إلا عن عملكم



سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمْ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلِ اللَّهُ الْمَشْرِقُ  
وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿١٤٢﴾

قوله تعالى ﴿سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها قل الله المشرق  
والمغرب يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾

اعلم أن هذا هو الشبهة الثانية من الشبه التي ذكرها اليهود والنصارى طعننا في الاسلام : فقالوا:  
النسخ يقتضى إما الجهل أو التجهيل ، وكلاهما لا يليق بالحكيم : وذلك لأن الأمر اما أن يكون  
خاليا عن القيد ، واما أن يكون مقيدا بلا دوام ، واما أن يكون مقيدا بقيد الدوام . فان كان خاليا  
عن القيد لم يقتض الفعل إلا مرة واحدة . فلا يكون ورود الأمر بعد ذلك على خلافه ناسخا ،  
وان كان مقيدا بقيد اللادوام فهنا ظاهر أن الوارد بعده على خلافه لا يكون ناسخا له ، وان كان  
مقيدا بقيد الدوام فان كان الأمر يعتقد فيه أنه يبقى دائما مع أنه ذكر لفظا يدل على أنه يبقى دائما  
ثم انه رفعه بعد ذلك ، فهنا كان جاهلا ثم بدا له ذلك ، وان كان عالما بأنه لا يبقى دائما مع أنه  
ذكر لفظا يدل على أنه يبقى دائما : كان ذلك تجهيلا ، ثبت أن النسخ يقتضى إما الجهل أو التجهيل ،  
وهما محالان على الله تعالى ، فكان النسخ منه محالا ، فالآتي بالنسخ في أحكام الله تعالى يجب أن  
يكون مبطلا ، فهذا الطريق توصلوا بالقدح في نسخ القبلة إلى الطعن في الاسلام ، ثم انهم خصصوا  
هذه الصورة بمزيد شبهة فقالوا : انا إذا جوزنا النسخ إنما نجوزها عند اختلاف المصالح ، وهنا  
الجهات متساوية في أنها لله تعالى ومخلوقة له ، فتغير القبلة من جانب إلى جانب فعل خال عن  
المصلحة ، فيكون عبثا ، والعبث لا يليق بالحكيم ، فدل هذا على أن هذا التغيير ليس من الله تعالى ،  
فتوصلوا بهذا الوجه إلى الطعن في الاسلام

ولنتكلم الآن في تفسير الالفاظ ثم لنذكر الجواب عن هذه الشبهة على الوجه الذي قرره  
الله تعالى في كتابه الكريم

أما قوله ﴿سيقول السفهاء﴾ ففيه قولان : الأول : وهو اختيار القفال : أن هذا اللفظ وان كان  
للمستقبل ظاهراً لكنه قد يستعمل في الماضي أيضاً ، كالرجل يعمل عملاً فيطعن فيه بعض أعدائه  
فيقول : أنا أعلم أنهم سيطعنون على فيما فعلت . ومجاز هذا أن يكون القول فيما يكرر ويعاد ،  
فاذا ذكره مرة فيذكرونه بعد ذلك مرة أخرى ، فصح على هذا التأويل أن يقال : سيقول

السفهاء من الناس ذلك . وقد وردت الاخبار أنهم لما قالوا ذلك نزلت الآية . القول الثاني : ان الله تعالى أخبر عنهم قبل أن ذكروا هذا الكلام أنهم سيذكرونه ، وفيه فوائد : احداها : أنه عليه الصلاة والسلام إذا أخبر عن ذلك قبل وقوعه . كان هذا اخبارا عن الغيب فيكون معجزا . وثانيها : أنه تعالى إذا أخبر عن ذلك أولا ثم سمعه منهم ، فانه يكون تأذيه من هذا الكلام أقل مما إذا سمعهم أولا . وثالثها : أن الله تعالى إذا سمعه ذلك أولا ثم ذكر جوابه معه فحين يسمعه النبي عليه الصلاة والسلام منهم يكون الجواب حاضرا ، فكان ذلك أولى مما إذا سمعه ولا يكون الجواب حاضرا ، وأما السفه في أصل اللغة فقد شرحناه في تفسير قوله تعالى (قالوا أتؤمن كما آمن السفهاء) وبالجملة فان من لا يميز بين ماله وعليه ، ويعدل عن طريق منفعه الى ما يضره ، يوصف بالحفة والسفه ، ولا شك أن الخطأ في باب الدين أعظم مضرة منه في باب الدنيا ، فاذا كان العادل عن الرأي الواضح في أمر دينه يعد سفيا ، فمن يكون كذلك في أمر دينه كان أولى بهذا الاسم : فلا كافر إلا وهو سفية فهذا اللفظ يمكن حمله على اليهود ، وعلى المشركين ، وعلى المنافقين ، وعلى جملتهم ، ولقد ذهب الى كل واحد من هذه الوجوه قوم من المفسرين . فأولها : قال ابن عباس ومجاهد : هم اليهود . وذلك لأنهم كانوا يأتسون بموافقة الرسول لهم في القبلة ، وكانوا يظنون أن موافقتهم في القبلة ربما تدعوه الى أن يصير موافقا لهم بالكلية فلما تحول عن تلك القبلة استوحشوا من ذلك واغتموا ، وقالوا : قد عاد الى طريقة آباءه ، واشتاق الى دينهم ، ولو ثبت على قبلتنا لعلمنا أنه الرسول المنتظر المبشر به في التوراة ، فقالوا ما حكى الله عنهم في هذه الآية . وثانيها : قال ابن عباس والبراء بن عازب والحسن والأصم : أنهم مشركو العرب . وذلك لانه عليه الصلاة والسلام كان متوجها الى بيت المقدس حين كان بمكة ، والمشركون كانوا يتأذون منه بسبب ذلك ، فلما جاء الى المدينة وتحول الى الكعبة ، قالوا : أبنى إلا الرجوع الى موافقتنا . ولو ثبت عليه لكان أولى به . وثالثها : أنهم المنافقون . وهو قول السدي ، وهؤلاء إنما ذكروا ذلك استهزاء من حيث لا يتميز بعض الجهات عن بعض بخصوصية معقولة تقتضى تحويل القبلة اليها ، فكان هذا التحويل مجرد البعث والعمل بالرأى والشهوة ، وإنما حملنا لفظ السفهاء على المنافقين ، لأن هذا الاسم مختص بهم . قال الله تعالى (ألا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون) ورابعها : أنه يدخل فيه الكل لأن لفظ السفهاء لفظ عموم دخل فيه الألف واللام ، وقد بينا صلاحيته لكل الكفار بحسب الدليل العقلي ، والنص أيضا يدل عليه ، وهو قوله (ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه) فوجب أن يتناول الكل ، قال القاضي : المقصود من الآية بيان وقوع هذا الكلام منهم في الجملة وإذا

كان كذلك لم يكن ادعاء العموم فيه بعيدا : قلنا هذا القدر لا ينافي العموم ولا يقتضى تخصيصه ، بل الاقرب أن يكون الكل قد قال ذلك لأن الاعداء مجبولون على القدح والطعن ، فاذا وجدوا مجالاً لم يتركوا مقالا البتة

أما قوله تعالى ( ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ) ففيه مسائل  
 ( المسئلة الأولى ) ولاءه عنه : صرفه عنه وولى اليه بخلاف ولى عنه ، ومنه قوله ( ومن يولهم يومئذ دبره ) وقوله ( ما ولاهم ) استفهام على جهة الاستهزاء والتعجب  
 ( المسئلة الثانية ) في هذا التولى وجهان : الأول . وهو المشهور المجمع عليه عند المفسرين : أنه لما حولت القبلة إلى الكعبة من بيت المقدس ، عاب الكفار المسلمين . فقالوا : ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها . فالضمير في قوله ( ما ولاهم ) للرسول والمؤمنين ، والقبلة التي كانوا عليها هي بيت المقدس . واختلفت الروايات في أنه عليه الصلاة والسلام متى حول القبلة بعد ذهابه إلى المدينة ؟ فعن أنس بن مالك رضى الله عنه بعد تسعة أشهر أو عشرة أشهر ، وعن معاذ بعد ثلاثة عشر شهرا ، وعن قتادة بعد ستة عشر شهرا ، وعن ابن عباس والبراء بن عازب بعد سبعة عشر شهرا ، وهذا القول أثبت عندنا من سائر الأقوال ، وعن بعضهم ثمانية عشر شهرا من مقدمه ، قال الواقدي : صرفت القبلة يوم الاثنين النصف من رجب على رأس سبعة عشر شهرا وقال آخرون : بل سنتان . الوجه الثاني : قول أبي مسلم وهو أنه لما صح الخبر بأن الله تعالى حوله عن بيت المقدس إلى الكعبة . وجب القول به ، ولولا ذلك لاحتمل لفظ الآية أن يراد بقوله : كانوا عليها . أى السفهاء كانوا عليها . فانهم كانوا لا يعرفون إلا قبلة اليهود وقبلة النصارى ، فالأولى إلى المغرب ، والثانية إلى المشرق . وما جرت عادتهم بالصلاة حتى يتوجهوا الى شىء من الجهات ، فلما رأوا رسول الله صلى الله عليه وسلم متوجها نحو الكعبة . كان ذلك عندهم مستكرا . فقالوا : كيف يتوجه أحد الى غير هاتين الجهتين المعروفتين . فقال الله تعالى رادا عليهم ( قل لله المشرق والمغرب )

واعلم أن أبا مسلم صدق فانه لولا الروايات الظاهرة لكان هذا القول محتমা والله أعلم

( المسئلة الثالثة ) قال القفال : القبلة هي الجهة التي يستقبلها الانسان ، وهي من المقابلة ، وانما سميت القبلة قبلة لأن المصلى يقابلها وتقابله ، وقال قطرب : يقولون في كلامهم ليس لفلان قبلة . أى ليس له جهة يأوى اليها ، وهو أيضا مأخوذ من الاستقبال ، وقال غيره : إذا تقابل الرجلان فكل واحد منهما قبلة للآخر ، وقال بعض المحدثين

جعلت مأواك لي قرارا وقبلة حيثما لجأت

أما قوله تعالى (قل لله المشرق والمغرب) فاعلم أن هذا هو الجواب الأول عن تلك الشبهة ،  
وتقريره أن الجهات كلها لله ملكا وملكاً ، فلا يستحق شيء منها لذاته أن يكون قبلة ، بل إنما تصير  
قبلة لأن الله تعالى جعلها قبلة ، وإذا كان الأمر كذلك فلا اعتراض عليه بالتحويل من جهة إلى  
جهة أخرى

فان قيل : ما الحكمة أولا في تعيين القبلة ؟ ثم ما الحكمة في تحويل القبلة من جهة إلى جهة ؟  
قلنا: أما المسألة الأولى ففيها الخلاف الشديد بين أهل السنة والمعتزلة ، أما أهل السنة فانهم  
يقولون : لا يجب تعليل أحكام الله تعالى البتة . واحتجوا عليه بوجوه : أحدها : أن كل من فعل  
فعلا لغرض ، فاما أن يكون وجود ذلك الغرض أولى له من لا وجوده ، واما أن لا يكون كذلك  
بل الوجود والعدم بالنسبة إليه سياتان ، فان كان الأول . كان ناقصاً لذاته مستكلاً بغيره ، وذلك على  
الله محال ، وان كان الثاني استحال أن يكون غرضاً ومقصوداً ومرجحاً  
فان قيل : انه وان كان وجوده وعدمه بالنسبة إليه على السوية إلا أن وجوده لما كان أرفع  
للغير من عدمه ، فالحكيم يفعله ليعود النفع إلى الغير

قلنا : يعود النفع إلى الغير ولا عوده إليه ، هل هما بالنسبة إلى الله تعالى على السواء ، أو ليس  
الأمر كذلك ، وحيث يعود التقسيم . وثانيتها : أن كل من فعل فعلا لغرض فاما أن يكون قادرا  
على تحصيل ذلك الغرض من دون تلك الوسطة ، أو لا يكون قادرا عليه ، فان كان الأول كان توسط  
تلك الوسطة عبثاً ، وان كان الثاني كان مجزاً وهو على الله محال . وثالثها : أنه تعالى ان فعل فعلا  
لغرض فذلك الغرض ان كان قديماً لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال ، وإن كان محدثاً توقف  
إحداثه على غرض آخر ، ولزم الدور أو التسلسل وهو محال . ورابعها : أن تخصيص إحداث  
العالم بوقت معين دون ما قبله وما بعده ان كان لحكمة اختص بها ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده  
كان طلب العلة في أنه لم حصلت تلك الحكمة في ذلك الوقت دون سائر الأوقات كطلب العلة في أنه  
لم حصل العالم في ذلك الوقت دون سائر الأوقات ، فان استغنى أحدهما عن المرجح فكذا الآخر ،  
وان افتقر فكذا الآخر وان لم يتوقف ذلك على الحكمة فقد بطل توقيف فاعلية الله على الحكمة والغرض .  
وخامسها : ما سبق من الدلائل على أن جميع الكائنات من الخير والشر ، والكفر والإيمان ، والطاعة والعصيان  
واقع بقدره الله تعالى وإرادته ، وذلك يبطل القول بالغرض ، لأنه يستحيل أن يكون لله غرض  
يرجع إلى العبد في خلق الكفر فيه وتعذيبه عليه أبد الآباد . وسادسها : أن تعلق قدرة الله تعالى  
وإرادته بإيجاد الفعل المعين في الأزل ، إما أن يكون جائزاً أو واجباً ، فان كان جائزاً افتقر إلى

مؤثر آخر، ويلزم التسلسل، ولأنه يلزم صحة العدم على القديم، وإن كان واجبا فالواجب لا يعمل فثبت عندنا بهذه الوجوه أن تعليل أفعال الله وأحكامه بالدواعي والأغراض محال، وإذا كان كذلك كانت فاعليته بمحض الالهية والقدرة والنفوذ والاستيلاء، وهذا هو الذي دل عليه صريح قوله تعالى (قل لله المشرق والمغرب) فانه علل جواز النسخ بكونه مالكا للمشرق والمغرب، والمملك يرجع حاصله الى القدرة، ولم يعمل ذلك بالحكمة على ما تقوله المعتزلة، فثبت أن هذه الآية دالة بصريحها على قولنا ومذهبتنا، أما المعتزلة فقد قالوا: لما دلت الدلائل على أنه تعالى حكيم، والحكيم لا يجوز أن تكون أفعاله خالية عن الأغراض، علمنا أن له سبحانه في كل أفعاله وأحكامه حكما وأغراضا، ثم انها تارة تكون ظاهرة جلية لنا، وتارة مستورة خفية عنا، وتحويل القبلة من جهة الى جهة أخرى يمكن أن يكون لمصالح خفية وأسرار مطوية عنا، وإذا كان الأمر كذلك: استحال الطعن بهذا التحويل في دين الاسلام

(المسألة الرابعة) في الكلام في تلك الحكم على سبيل التفصيل. واعلم أن أمثال هذه المباحث لا تكون قطعية بل غايتها أن تكون أمورا احتمالية

أما تعيين القبلة في الصلاة فقد ذكروا فيه حكما أحدها: أن الله تعالى خلق في الانسان قوة عقلية مدركة للمجردات، والمعقولات، وقوة خيالية متصرفه في عالم الأجساد، وقلبا تنفك القوة العقلية عن مقارنة القوة الخيالية ومصاحبها، فاذا أراد الانسان استحضار أمر عقلي مجرد، وجب أن يضع له صورة خيالية يحسبها حتى تكون تلك الصورة الخيالية معينة على إدراك تلك المعاني العقلية، ولذلك فإن المهندس إذا أراد إدراك حكم من أحكام المقادير، وضع له صورة معينة وشكلا معينا ليصير الحس والخيال معينين للعقل على إدراك ذلك الحكم الكلي، ولما كان العبد الضعيف إذا وصل إلى مجلس الملك العظيم، فانه لا بد وأن يستقبله بوجهه، وأن لا يكون معرضا عنه، وأن يبالي في الثناء عليه بلسانه، ويبالي في الخدمة والتضرع له، فاستقبال القبلة في الصلاة يجرى مجرى كونه مستقبلا للملك لا معرضا عنه، والقراءة والتسبيحات تجرى مجرى الثناء عليه، والركوع والسجود يجرى مجرى الخدمة. وثانيها: أن المقصود من الصلاة حضور القلب، وهذا الحضور لا يحصل إلا مع السكون وترك الالتفات والحركة، وهذا لا يتأتى إلا إذا بقي في جميع صلواته مستقبلا لجهة واحدة على التبعين، فاذا اختص بعض الجهات بمزيد شرف في الأوهام، كان استقبال تلك الجهة أولى. وثالثها: أن الله تعالى يحب الموافقة والألفة بين المؤمنين، وقد ذكر المنه بها عليهم، حيث قال (واذكروا نعمة الله عليكم) إلى قوله (إخوانا) ولو توجه كل

واحد في صلته إلى ناحية أخرى ، لكان ذلك يوم اختلافاً ظاهراً . فعين الله تعالى لهم جهة معلومة ، وأمرهم جميعاً بالتوجه نحوها ، ليحصل لهم الموافقة بسبب ذلك ، وفيه إشارة إلى أن الله تعالى يحب الموافقة بين عباده في أعمال الخير . ورابعها : أن الله تعالى خص الكعبة باضافتها إليه في قوله (بيتي) وخص المؤمنين باضافتهم بصفة العبودية إليه ، وكلنا الاضافتين للتخصيص والتكريم فكانه تعالى قال : يا مؤمن أنت عبدى ، والكعبة بيتى ، والصلاة خدمتى ، فأقبل بوجهك في خدمتى إلى بيتى ، وبقلبك إلى . وخامسها : قال بعض المشايخ : ان اليهود استقبلوا القبلة لأن النداء لموسى عليه السلام جاء منه ، وذلك قوله (وما كنت بجانب الغربي) الآية ، والنصارى استقبلوا المغرب ، لأن جبريل عليه السلام إنما ذهب إلى مريم عليها السلام من جانب المشرق ، لقوله تعالى (واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكاناً شرقياً) والمؤمنون استقبلوا الكعبة لأنها قبلة خليل الله ، ومولد حبيب الله ، وهى موضع حرم الله ، وكان بعضهم يقول : استقبلت النصارى مطلع الأنوار ، وقد استقبلنا مطلع سيد الأنوار ، وهو محمد صلى الله عليه وسلم ، فمن نوره خلقت الأنوار جميعاً . وسادسها : قالوا : الكعبة سره الأرض ووسطها . فأمر الله تعالى جميع خلقه بالتوجه إلى وسط الأرض في صلاتهم ، وهو إشارة إلى أنه يجب العدل في كل شيء ، ولأجله جعل وسط الأرض قبلة للخلق . وسابعها : أنه تعالى أظهر حبه لمحمد عليه الصلاة والسلام بواسطة أمره باستقبال الكعبة ، وذلك لأنه عليه الصلاة والسلام كان يتمنى ذلك مدة لأجل مخالفة اليهود ، فأنزله الله تعالى (قد نرى قلبك وجهدك في السماء) الآية ، وفي الشاهد إذا وصف واحد من الناس بمحبة آخر ، قالوا : فلان يحول القبلة لأجل فلان . على جهة التمثيل ، فأنه تعالى قد حول القبلة لأجل حبيبه محمد عليه الصلاة والسلام على جهة التحقيق ، وقال (فلنولينك قبلة ترضاها) ولم يقل قبلة أرضها ، والإشارة فيه كأنه تعالى قال : يا محمد كل أحد يطلب رضائى وأنا أطلب رضاك في الدارين ، أما في الدنيا فهذا الذى ذكرناه ، وأما في الآخرة فقوله تعالى (ولسوف يعطيك ربك فترضى) وفيه إشارة أيضاً إلى شرف الفقراء ، وهو أن الله تعالى سوى بين طرد الفقراء وبين الاعراض عن القبلة ، فقال في طرد الفقراء (فتطردم فتكون من الظالمين) . وقال في الاعراض عن القبلة (ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنك إذا لمن الظالمين) فكانه تعالى قال : الكعبة قبلة وجهك ، والفقراء قبلة رحمتى ، فاعراضك عن قبلة وجهك ، يوجب كونك ظالماً ، فالاعراض عن قبلة رحمتى كيف يكون . وثامنها : العرش قبلة الحملة ، والكرسى قبلة البرة ، والبيت المعمور قبلة السفرة ، والكعبة قبلة المؤمنين ، والحق قبلة

المتحيرين من المؤمنين ، قال الله تعالى ( فأينما تولوا فثم وجه الله ) وثبت أن العرش مخلوق من النور ، والكبرى من الدر ، والبيت المعمور من الياقوت ، والكعبة من جبال خمسة : من طور سيناء ، وطور زينا ، والجودي ، ولبنان ، وحراء . والاشارة فيه كأن الله تعالى يقول : ان كانت عليك ذنوب بمثقال هذه الجبال فأنت الكعبة حاجا ، أو توجهت نحوها مصليا : كفرتها عنك ، وغفرتها لك ، فهذا جملة الوجوه المذكورة في هذا الباب ، والتحقيق هو الأول

( المسألة الخامسة ) في حكمة تحويل القبلة من جهة إلى جهة . قد ذكرنا شبهة القوم في إنكار هذا التحويل . وهي أن الجهات لما كانت متساوية في جميع الصفات ، كان تحويل القبلة من جهة إلى جهة مجرد العبث ، فلا يكون ذلك من فعل الحكيم

والجواب عنه : اما على قول أهل السنة : انه لا يجب تعليل أحكام الله تعالى بالحكم فالأمر ظاهر ، واما على قول المعتزلة فلهم طريقان : الأول : أنه لا يمتنع اختلاف المصالح بحسب اختلاف الجهات ، وبيانه من وجوه : أحدها : أنه إذا ترسخ في أوهام بعض الناس أن هذه الجهات أشرف من غيرها بسبب أن هذا البيت بناه الخليل وعظمه ، كان هذا الانسان عند استقباله أشد تعظيما وخشوعا ، وذلك مصلحة مطلوبة . وثانيها : أنه لما كان بناء هذا البيت سبباً لظهور دولة العرب كانت رغبتهم في تعظيمه أشد . وثالثها : أن اليهود لما كانوا يعيرون المسلمين عند استقبال بيت المقدس بأنه لولانا أرسدناكم إلى القبلة لما كنتم تعرفون القبلة ، فصار ذلك سبباً لتشويش الخواطر ، وذلك محل بالخشوع والخشوع ، فهذا يناسب الصرف عن تلك القبلة . ورابعها : أن الكعبة منشأ محمد صلى الله عليه وسلم ، فتعظيم الكعبة يقتضى تعظيم محمد عليه الصلاة والسلام ، وذلك أمر مطلوب لانه متى رسخ في قلوبهم تعظيمه ، كان قبولهم لأوامره ونواهيه في الدين والشريعة أسرع وأسهل ، والمفضى إلى المطلوب مطلوب ، فكان تحويل القبلة مناسباً . وخامسها : أن الله تعالى بين ذلك في قوله ( وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه ) فأمرهم الله تعالى حين كانوا بمكة أن يتوجهوا إلى بيت المقدس ليميزوا عن المشركين ، فلما هاجروا إلى المدينة وبها اليهود ، أمروا بالترجعه إلى الكعبة ليميزوا عن اليهود ، أما قوله ( يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم ) فالهداية قد تقدم القول فيها ، قالت المعتزلة : إنما هي الدلالة الموصلة . والمعنى أنه تعالى يدل على ما هو للعبادة أصلح ، والصراط المستقيم هو الذى يؤديهم إذا تمسكوا به إلى الجنة ، قال أصحابنا : هذه الهداية إما أن يكون المراد منها الدعوة أو الدلالة أو تحصيل العلم فيه ، والأولان باطلان ، لانهما عامان لجميع المكلفين ، فوجب حملهما على الوجه الثالث ، وذلك يقتضى بأن الهداية

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ

عَلَيْكُمْ شَهِيدًا

والاضلال من الله تعالى .

قوله تعالى ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول

عليكم شهيداً﴾

اعلم أن في هذه الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الكاف في (كذلك) كالف التشبيه ، والمشبه به أى شئ هو ؟ وفيه وجوه :  
أحدها : أنه راجع إلى معنى هدى . أى كما أنعمنا عليكم بالهداية ، كذلك أنعمنا عليكم بأن جعلناكم  
أمة وسطاً . وثانيها : قول أبى مسلم تقريره كما هديناكم إلى قبة هى أوسط القبل ، كذلك جعلناكم  
أمة وسطاً . وثالثها : أنه عائد إلى ما تقدم من قوله فى حق إبراهيم عليه السلام (ولقد اصطفيناه فى  
الدنيا) أى فكما اصطفيناه فى الدنيا فكذلك جعلناكم أمة وسطاً . ورابعها : يحتمل عندى أن يكون  
التقدير : والله المشرق والمغرب . فهذه الجهات بعد استوائها فى كونها ملكا لله وملكاً له ، خص  
بعضها بمزيد التشريف والتكريم ، بأن جعله قبة فضلامه واحسانا ، فكذلك العباد كلهم مشتركون  
فى العبودية ، إلا أنه خص هذه الأمة بمزيد الفضل والعبادة فضلامه واحسانا ، لا وجوباً .  
وخامسها : أنه قد يذكر ضمير الشئ ، وان لم يكن المضمرة مذكوراً إذا كان المضمرة مشهوراً  
معروفاً ، كقوله تعالى (انا أنزلناه فى ليلة القدر) ثم من المشهور المعروف عند كل أحد أنه سبحانه  
هو القادر على إعزاز من شاء واذلال من شاء ، فقوله (وكذلك جعلناكم) أى ومثل ذلك الجعل  
العجيب الذى لا يقدر عليه أحد سواه جعلناكم أمة وسطاً

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه إذا كان الوسط اسماً حركة الوسط ، كقوله (أمة وسطاً) والظرف

مخفف ، تقول : جلست وسط القوم . واختلفوا فى تفسير الوسط وذكروا أموراً : أحدها : أن  
الوسط هو العدل ، والدليل عليه الآية والخبر والشعر والنقل والمعنى ، أما الآية فقوله تعالى (قال  
أوسطهم) أى أعدتهم ، وأما الخبر فما روى القفال عن الثورى عن أبى سعيد الخدرى عن النبى  
صلى الله عليه وسلم : أمة وسطاً قال : عدلاً . وقال عليه الصلاة والسلام «خير الأمور أوسطها»  
أى أعدتها . وقيل : كان النبى صلى الله عليه وسلم أوسط قريش نسباً . وقال عليه الصلاة والسلام



قوله تعالى «وكذلك جعلناكم أمة وسطا» الآية

«عليكم بالوسط الأوسط» وأما الشعر فقول زهير :

هم وسط يرضى الأنام بحكمهم إذا نزلت إحدى الليالي العظام

وأما النقل فقال الجوهري في الصحاح (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) أى عدلا . وهو الذى قاله الاخفش والحليل وقطرب . وأما المعنى فمن وجوه : أحدها : أن الوسط حقيقة فى البعد عن الطرفين ، ولا شك أن طرفى الإفراط والتفريط رديتان ، فالتوسط فى الاخلاق يكون بعيدا عن الطرفين ، فكان معتدلا فاضلا . وثانيها : إنما سمي العدل وسطا لأنه لا يميل إلى أحد الخصمين ، والعدل هو المعتدل الذى لا يميل إلى أحد الطرفين . وثالثها : لا شك أن المراد بقوله (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) طريقة المدح لهم ، لأنه لا يجوز أن يذكر الله تعالى وصفاً ويجعله كالعلة فى أن جعلهم شهوداً له ، ثم يعطف على ذلك شهادة الرسول الا وذلك مدح ، ثبت أن المراد بقوله (وسطا) ما يتعاق بالمدح فى باب الدين ، ولا يجوز أن يمدح الله الشهود حال حكمه عليهم بكونهم شهوداً الا بكونهم عدولا ، فوجب أن يكون المراد من الوسط العدالة : ورابعها : أن أعدل بقاع الشيء وسطه ، لأن حكمه مع سائر أطرافه على سواء وعلى اعتدال ، والأطراف يتسارع إليها الخلل والفساد ، والأوساط محيطة فلبس ذلك فى الوسط صار كأنه عبارة عن المعتدل الذى لا يميل إلى جهة دون جهة

القول الثانى : أن الوسط من كل شيء خياره ، قالوا : وهذا التفسير أولى من الأول لوجوه : الأول : أن لفظ الوسط يستعمل فى الجمادات . قال صاحب الكشاف : اكثرت جملنا من أعرابي بمكة للحج ، فقال : أعطنى من سطا تهنة أراد من خيار الدنانير ، ووصف العدالة لا يوجد فى الجمادات ، فكان هذا التفسير أولى . الثانى : أنه مطابق لقوله تعالى ( كنتم خير أمة أخرجت للناس ) الثالث : أن الرجل إذا قال : فلان أوسطنا نسباً فالمعنى أنه أكثر فضلا ، وهذا وسط فيهم كواسطة القلادة ، وأصل هذا أن الاتباع يتحوشون الرئيس فهو فى وسطهم وهم حوله ، فقيل : وسط . لهذا المعنى

القول الرابع : يجوز أن يكونوا وسطاً على معنى أنهم متوسطون فى الدين بين المفرط والمفرط والغالى والمقصر فى الأشياء ، لأنهم لم يغفلوا كما غلت النصارى فجعلوا أبناء وإلهما ، ولا قصرُوا كتنصير اليهود فى قتل الأنبياء وتبديل الكتب وغير ذلك مما قصرُوا فيه

واعلم أن هذه الأقوال متقاربة غير متنافية والله أعلم

(المسئلة الثالثة) احتج الأصحاب بهذه الآية على أن فعل العبد مخلوق لله تعالى ، لأن هذه

الآية دالة على أن عدالة هذه الأمة وخيريتهم يجعل الله وخلقه، وهذا صريح في المذهب، قالت المعتزلة: المراد من هذا الجعل فعل الألفاظ التي علم الله تعالى أنه متى فعلها لهذه الأمة اختاروا عندها الصواب في القول والعمل. أجاب الأصحاب عنهم من وجوه: الأول: أن هذا ترك للظاهر وذلك مما لا يصار إليه إلا عند قيام الدلائل على أنه لا يمكن حمل الآية على ظاهرها، لكننا قد بينا أن الدلائل العقلية الباهرة ليست إلا معنا أقصى مالمعتزلة في هذا الباب التمسك بفصل المدح والذم، والثواب والعقاب، وقد بينا مراراً كثيرة أن هذه الطريقة متقضة على أصولهم بمسئلة العلم، ومسئلة الداعي، والكلام المقبوض لالتفات إليه البتة: الوجه الثاني: أنه تعالى قال قبل هذه الآية (يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم) وقد بينا دلالة هذه الآية على قولنا في أنه تعالى يخص البعض بالهداية دون البعض، فهذه الآية يجب أن تكون محمولة على ذلك لتكون كل واحدة منهما مؤكدة لمضمون الأخرى. الوجه الثالث: أن كل ما في مقدور الله تعالى من الألفاظ في حق الكل، فقد فعله، وإذا كان كذلك لم يكن لتخصيص المؤمنين بهذا المعنى فائدة. الرابع: وهو أن الله تعالى ذكر ذلك في معرض الامتنان على هذه الأمة وفعل اللطف واجب، والواجب لا يجوز ذكره في معرض الامتنان

(المسئلة الرابعة) احتج جمهور الأصحاب وجمهور المعتزلة بهذه الآية على أن إجماع الأمة حجة، فقالوا أخبر الله تعالى عن عدالة هذه الأمة وعن خيريتهم فلو أقدموا على شيء من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية وإذا ثبت أنهم لا يقدمون على شيء من المحظورات وجب أن يكون قولهم حجة فان قيل: الآية متروكة الظاهر، لأن وصف الأمة بالعدالة يقتضي اتصاف كل واحد منهم بها، وخلاف ذلك معلوم بالضرورة، فلا بد من حملها على البعض، فنحن نحملها على الأئمة المعصومين. سلنا أنها ليست متروكة الظاهر، لكن لانسلم أن الوسط من كل شيء خياره. والوجوه التي ذكرتموها معارضة بوجهين: الأول: أن عدالة الرجل عبارة عن أداء الواجبات واجتناب المحرمات، وهذا من فعل العبد، وقد أخبر الله تعالى أنه جعلهم وسطا، فاقضى ذلك أن كونهم وسطا من فعل الله تعالى، وذلك يقتضي أن يكون كونهم وسطاً غير كونهم عدولا، وإلا لزم وقوع مقدور واحد بقادرين وهو محال. الثاني: أن الوسط اسم لما يكون متوسطا بين شيئين، فجعله حقيقة في العدالة والخيرية يقتضي الاشتراك، وهو خلاف الأصل سلنا اتصافهم بالخيرية ولكن لا يمكن في حصول هذا الوصف: الاجتناب عن الكبائر فقط؟ وإذا كان كذلك احتمل أن الذي أجمعوا عليه وإن كان خطأ لكنه من الصغائر فلا يقدح ذلك في خيريتهم، وما يؤكد

هذا الاحتمال أنه تعالى حكم بكونهم عدولا ليكونوا شهداء على الناس ، وفصل الصغائر لا يمنع الشهادة . سلنا اجتنابهم عن الصغائر والكبار ، ولكن الله تعالى بين أن اتصافهم بذلك إنما كان لكونهم شهداء على الناس ، ومعلوم أن هذه الشهادة إنما تتحقق في الآخرة فيلزم وجوب تحقق عدالتهم هناك ، لأن عدالة الشهود إنما تعتبر حالة الأداء ، لا حالة التحمل ، وذلك لانزاع فيه ، لأن الأمة تصير معصومة في الآخرة ، فلم قلت أنهم في الدنيا كذلك سلنا وجوب كونهم عدولا في الدنيا ، لكن المخاطبين بهذا الخطاب هم الذين كانوا موجودين عند نزول هذه الآية ، لأن الخطاب مع من لم يوجد محال ، وإذا كان كذلك فهذه الآية تقتضي عدالة أولئك الذين كانوا موجودين في ذلك الوقت ، ولا تقتضي عدالة غيرهم ، فهذه الآية تدل على أن اجماع أولئك حق ، فيجب أن لا تمسك بالاجماع إلا إذا علمنا حصول قول كل أولئك فيه ، لكن ذلك لا يمكن إلا إذا علمنا كل واحد من أولئك الأرقام بأعينهم ، وعلمنا بقاء كل واحد منهم إلى ما بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم ، وعلمنا حصول أقوالهم بأسرهم في ذلك الاجماع ، ولما كان ذلك كالمتعذر امتنع التمسك بالاجماع

والجواب عن قوله الآية متروكة الظاهر : قلنا لانسلم فان قوله (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً) يقتضى أنه تعالى جعل كل واحد منهم عند اجتماعه مع غيره بهذه الصفة ، وعندنا أنهم في كل أمر اجتمعوا عليه ، فان كل واحد منهم يكون عدلاً في ذلك الأمر ، بل إذا اختلفوا فعند ذلك قد يفعلون القبيح ، وإنما قلنا ان هذا خطاب معهم حال الاجتماع ، لأن قوله (جعلناكم) خطاب لمجموعهم لا لكل واحد منهم وحده ، على أنا وإن سلنا أن هذا يقتضى كون كل واحد منهم عدلاً لكننا نقول ترك العمل به في حق البعض لدليل قام عليه فوجب أن يبقى معمولاً به في حق الباقي وهذا معنى ما قال العلماء ، ليس المراد من الآية أن كلهم كذلك ، بل المراد أنه لا بد وأن يوجد فيما بينهم من يكون بهذه الصفة ، فاذا كنا لا نعلمهم بأعينهم افتقرنا إلى اجتماع جماعتهم على القول والفعل لكي يدخل المتبرون في جملتهم ، مثاله أن الرسول عليه الصلاة والسلام إذا قال ان واحداً من أولاد فلان لا بد وأن يكون مصيباً في الرأي والتدبير فاذا لم نعلمه بعينه ووجدنا أولاده مجتمعين على رأي ، علمنا حقاً لأنه لا بد وأن يوجد فيهم ذلك الحق ، فاما إذا اجتمعوا سوى الواحد على رأي لم نحكم بكونه حقاً لتجويز أن يكون الصواب مع ذلك الواحد الذي خالف ، ولهذا قال كثير من العلماء : انا لو ميزنا في الأمة من كان مصيباً عن كان مخطئاً ، كانت الحججة قائمة في قول المصيب ولم نعتبر البتة بقول المخطئ . قوله : لو كان المراد من كونهم وسطاً هو المراد من عدالتهم ، لزم أن يكون فعل العبد خلقاً لله تعالى

قلنا : هذا مذهبنا على ما تقدم بيانه ، قوله : لم قلتم ان اخبار الله تعالى عن عدالتهم وخيريتهم يقتضى اجتنابهم عن الصغائر ؟

قلنا : خبر الله تعالى صدق ، والخبر الصدق يقتضى حصول الخبر عنه ، وفعل الصغيرة ليس بخير ، فالجمع بينهما متناقض ، ولقائل أن يقول : الاخبار عن الشخص بأنه خير أعم من الاخبار عنه بأنه خير في جميع الأمور ، أو في بعض الأمور ، ولذلك فإنه يصح تقسيمه إلى هذين القسمين فيقال : الخير إما أن يكون خيرا في بعض الأمور دون البعض أو في كل الأمور ، ومورد التقسيم مشترك بين القسمين ، فن كان خيرا من بعض الوجوه دون البعض ، يصدق عليه أنه خير ، فاذن اخبار الله تعالى عن خيرية الأمة لا يقتضى إخباره تعالى عن خيريتهم في كل الأمور ، ثبت أن هذا لا ينافي اقدمهم على الكبار فضلا عن الصغائر ، وكنا قد نصرنا هذه الدلالة في أصول الفقه ، إلا أن هذا السؤال وارد عليها : أما السؤال الآخر فقد أجيب عنه بأن قوله (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) خطاب لجميع الأمة أولها وآخرها ، من كان منهم موجودا وقت نزول هذه الآية ومن جاء بعدهم إلى قيام الساعة ، كما أن قوله (كتب عليكم القصاص ، كتب عليكم الصيام) يتناول الكل ، ولا يختص بالموجودين في ذلك الوقت ، وكذلك سائر تكاليف الله تعالى وأوامره وزواجره ، خطاب لجميع الأمة

فان قيل : لو كان الأمر كذلك لكان هذا خطابا لجميع من يوجد إلى قيام الساعة ، فأنما حكم لجماعتهم بالعدالة فمن أين حكمت لاهل كل عصر بالعدالة حتى جعلتهم حجة على من بعدهم ؟ قلنا : لانه تعالى لما جعلهم شهداء على الناس ، فلو اعتبرنا أول الأمة وآخرها بمجموعها في كونها حجة على غيرها لزال الفائدة إذ لم يبق بعد انقضائها من تكون الأمة حجة عليه ، فعلينا أن المراد به أهل كل عصر ويجوز تسمية أهل العصر الواحد بالأمة ، فان الأمة : اسم للجماعة التي تؤم جهة واحدة ، ولا شك أن أهل كل عصر كذلك ولانه تعالى قال (أمة وسطا) فعبّر عنهم بلفظ النسوة ، ولا شك أن هذا يتناول أهل كل عصر

(المسئلة الخامسة) اختلف الناس في أن الشهادة المذكورة في قوله تعالى (لتكونوا شهداء على الناس) تحصل في الآخرة أو في الدنيا

فالقول الأول : انها تقع في الآخرة ، والذاهبون إلى هذا القول لهم وجهان :

الأول . وهو الذى عليه الأكثرون : أن هذه الأمة تشهد للانبياء على أهمهم الذين يكذبونهم . روى أن الامم يحشدون تبليغ الانبياء ، فيطالب الله تعالى الانبياء بالبينه على أنهم قد بلغوا وهو

أعلم ، فيؤتى بأمة محمد صلى الله عليه وسلم فيشهدون ، فتقول الأمم من أين عرفتم فيقولون : علمنا ذلك باخبار الله تعالى في كتابه الناطق ، على لسان نبيه الصادق ، فيؤتى بمحمد عليه الصلاة والسلام ، فيسأل عن حال أمته فيزكيهم ، ويشهد بعدالتهم ، وذلك قوله (فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا) وقد طعن القاضى فى هذه الرواية من وجوه : أولها : أن مدار هذه الرواية عن أن الأمم يكذبون أنبياءهم ، وهذا بناء على أن أهل القيامة قد يكذبون ، وهذا باطل عند القاضى ، الا أنا سنتكلم على هذه المسألة فى سورة الانعام فى تفسير قوله تعالى ( ثم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين ، انظر كيف كذبوا على أنفسهم) وثانيها : أن شهادة الأمة وشهادة الرسول مستندة فى الآخرة إلى شهادة الله تعالى على صدق الانبياء ، وإذا كان كذلك فلم يشهد الله تعالى لهم بذلك ابتداء ؟

وجوابه : الحكمة فى ذلك تمييز أمة محمد صلى الله عليه وسلم فى الفضل عن سائر الأمم بالمبادرة إلى تصديق الله تعالى ، وتصديق جميع الانبياء ، والايمان بهم جميعا ، فهم بالنسبة إلى سائر الأمم كالعدل بالنسبة إلى الفاسق ، فلذلك يقبل الله شهادتهم على سائر الأمم ، ولا يقبل شهادة الأمم عليهم اظهارا لعدالتهم ، وكشفا عن فضيلتهم ومنقبتهم . وثالثها : أن مثل هذه الاخبار لا تسمى شهادة وهذا ضعيف لقوله عليه الصلاة والسلام «إذا علمت مثل الشمس فاشهد» والشىء الذى أخبر الله تعالى عنه فهو معلوم مثل الشمس ، فوجب جواز الشهادة عليه

الوجه الثانى : قالوا معنى الآية : لتشهدوا على الناس بأعمالهم التى خالفوا الحق فيها قال ابن زيد الاشهاد أربعة : أولها : الملائكة الموكلون باثبات أعمال العباد ، قال الله تعالى (وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد) وقال (ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد) وقال (وإن عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون) وثانيها : شهادة الانبياء ، وهو المراد بقوله تعالى حاكيا عن عيسى عليه السلام (و كنت عليهم شهيدا مادمت فيهم فلما توفيتنى كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شىء شهيد) وقال فى حق محمد صلى الله عليه وسلم وأمه فى هذه الآية (لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) وقال (فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا) وثالثها : شهادة أمة محمد خاصة ، قال تعالى (وجىء بالنبئين والشهداء) وقال تعالى (ويوم يقوم الاشهاد) ورابعها : شهادة الجوارح وهى بمنزلة الاقرار بل أعجب منه ، قال تعالى (يوم تشهد عليهم ألسنتهم) الآية ، وقال (اليوم نختم على أفواههم) الآية

(القول الثانى) أن أداء هذه الشهادة إنما يكون فى الدنيا ، وتقريره أن الشهادة والمشاهد

والشهود هو الرؤية . يقال : شاهدت كذا إذا رأيته وأبصرته ، ولما كان بين الابصار بالعين وبين المعرفة بالقلب مناسبة شديدة ، لاجرم قد تسمى المعرفة التي في القلب : مشاهدة وشهودا ، والعارف بالشيء : شاهدا ومشاهدا . ثم سميت الدلالة على الشيء : شاهدا على الشيء . لأنها هي التي بها صار الشاهد شاهدا ، ولما كان المخبر عن الشيء ، والمبين لحاله : جاريا مجرى الدليل على ذلك ، سمى ذلك المخبر أيضا شاهدا ، ثم اختص هذا اللفظ في عرف الشرع بمن يخبر عن حقوق الناس بألفاظ مخصوصة على جهات مخصوصة ، إذا عرفت هذا فقول : ان كل من عرف حال شيء وكشف عنه كان شاهدا عليه ، والله تعالى وصف هذه الأمة بالشهادة ، فهذه الشهادة إما أن تكون في الآخرة أو في الدنيا ، لا جائز أن تكون في الآخرة لأن الله تعالى جعلهم عدولا في الدنيا لأجل أن يكونوا شهداء ، وذلك يقتضى أن يكونوا شهداء في الدنيا ، وإنما قلنا انه تعالى جعلهم عدولا في الدنيا ، لأنه تعالى قال (وكذلك جعلناكم أمة) وهذا إخبار عن الماضي فلا أقل من حصوله في الحال ، وإنما قلنا ان ذلك يقتضى صيرورتهم شهودا في الدنيا ، لأنه تعالى قال (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس) رتب كونهم شهداء على صيرورتهم وسطا ترتيب الجزاء على الشرط ، فاذا حصل وصف كونهم وسطا في الدنيا وجب أن يحصل وصف كونهم شهداء في الدنيا فان قيل : تحمل الشهادة لا يحصل إلا في الدنيا ، ومنتحل الشهادة قد يسمى شاهدا ، وان كان الأداء لا يحصل إلا في القيامة

قلنا: الشهادة المعتبرة في الآية هي الأداء لا التحمل . بدليل أنه تعالى اعتبر العدالة في هذه الشهادة والشهادة التي يعتبر فيها العدالة . هي الأداء لا التحمل . فثبت أن الآية تقتضى كون الأمة مؤدين للشهادة في دار الدنيا ، وذلك يقتضى أن يكون مجموع الأمة إذا أخبروا عن شيء أن يكون قولهم حجة ، ولا معنى لقولنا الاجماع حجة إلا هذا ، فثبت أن الآية تدل على أن الاجماع حجة من هذا الوجه أيضا

واعلم أن الدليل الذي ذكرناه على صحة هذا القول لا يبطل القولين الأولين لأننا بينا بهذه الدلالة أن الأمة لا بد وأن يكونوا شهودا في الدنيا ، وهذا لا ينافي كونهم شهودا في القيامة أيضا على الوجه الذي وردت الأخبار به ، فالخاصل أن قوله تعالى (لتكونوا شهداء على الناس) إشارة إلى أن قولهم عند الاجماع حجة من حيث أن قولهم : عند الاجماع يبين للناس الحق ، ويؤكد ذلك قوله تعالى (ويكون الرسول عليكم شهيدا) يعنى مؤديا ومبيناً ، ثم لا يمتنع أن تحصل مع ذلك لهم الشهادة في الآخرة فيجربى الواقع منهم في الدنيا مجرى التحمل ، لأنهم إذا أثبتوا الحق عوفوا عنده من

وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ  
عَلَىٰ عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَىٰ اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ  
إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤٣﴾

القابل ، ومن الراد ، ثم يشهدون بذلك يوم القيامة ، كما أن الشاهد على العقود يعرف ما الذي تم ،  
وما الذي لم يتم ، ثم يشهد بذلك عند الحاكم

﴿المسئلة السادسة﴾ دلت الآية على أن من ظهر كفره وفسقه ، نحو المشبهة والخوارج والروافض  
فانه لا يعتد به في الاجماع ، لأن الله تعالى إنما جعل الشهداء من وصفهم بالعدالة والخيرية ، ولا  
يختلف في ذلك الحكم من فسق أو كفر بقول أو فعل ، ومن كفر برد النص أو كفر بالتأويل  
﴿المسئلة السابعة﴾ إنما قال (شهداء على الناس) ولم يقل : شهداء للناس لأن قولهم يقتضى  
التكليف إما بقول وإما بفعل ، وذلك عليه لاله في الحال

فان قيل : لم أخرت صلة الشهادة أولا وقدمت آخرها ؟

قلنا : لأن الغرض في الأول إثبات شهادتهم على الأمم ، وفي الآخر : الاختصاص بكون

الرسول شريدا عليهم

قوله تعالى ﴿وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه  
وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع إيمانكم إن الله بالناس  
لرؤوف رحيم﴾

اعلم أن قوله (وما جعلنا) معناه ما شرعنا وما حكمنا . كقوله (ما جعل الله من بحيرة) أى  
ما شرعها ولا جعلها ديناً ، وقوله (كنت عليها) أى كنت معتقدا لاستقبالها . كقول القائل : كان  
لفلان على فلان دين . وقوله (اتى كنت عليها) ليس بصفة للقبلة ، إنما هو ثانى مفعولى جعل ،  
يريد (وما جعلنا القبلة) الجهة التي كنت عليها . ثم ههنا وجهان : الاول : أن يكون هذا الكلام  
بيانا للحكمة في جعل القبلة ، وذلك لأنه عليه الصلاة والسلام كان يصل بمكة  
إلى الكعبة ، ثم أمر بالصلاة إلى بيت المقدس بعد الهجرة ، تأليفا لليهود ، ثم حول  
إلى الكعبة ، فنقول : وما جعلنا القبلة : الجهة التي كنت عليها أولا . يعنى : وما رددناك اليها الامتحانا

للناس وابتلاء. الثاني: يجوز أن يكون قوله (التي كنت عليها) لسانا للحكمة في جعل بيت المقدس قبلة يعني ان أصل أمرك أن تستقبل الكعبة، وأن استقبالك بيت المقدس كان أمرا عارضا لغرض وإنما جعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها قبل وقتك هذا، وهي بيت المقدس، لنمتحن الناس وننظر من يتبع الرسول ومن لا يتبعه ويفر عنه، وههنا وجه ثالث ذكره أبو مسلم فقال: لولا الروايات لم تدل الآية على قبلة من قبل كان الرسول عليه الصلاة والسلام عليها، لأنه قد يقال (كنت) بمعنى صرت. كقوله تعالى (كنتم خير أمة) وقد يقال: «كان» في معنى: لم يزل. كقوله تعالى (وكان الله عزيزا حكيما) فلا يمتنع أن يراد بقوله (وما جعلنا القبلة التي كنت عليها) أي التي لم تزل عليها. وهي الكعبة إلا كذا وكذا،

أما قوله ﴿الا لنعلم﴾ من يتبع الرسول من ينقلب على عقبيه ﴿ففيه مسائل﴾

﴿المسألة الأولى﴾ اللام في قوله (الا لنعلم) لام الغرض والكلام في أنه هل يصح الغرض على الله أولا يصح، وبتقدير أن لا يصح فكيف تأويل هذا الكلام فقد تقدم

﴿المسألة الثانية﴾ وما جعلنا كذا وكذا إلا لنعلم كذا يؤهم أن العلم بذلك الشيء لم يكن حاصلًا فهو فعل ذلك الفعل ليحصل له ذلك العلم، وهذا يقتضي أن الله تعالى لم يعلم تلك الأشياء قبل وقوعها ونظيره في الاشكال قوله (ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين) وقوله (الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا) وقوله (لعله يتذكر أو يخشى) وقوله (فليعلنن الله الذين صدقوا) وقوله (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين) وقوله (وما كان له عليهم من سلطان إلا لنعلم من يؤمن بالآخرة) والكلام في هذه المسألة قد مر مستقصى في قوله (وإذ ابتلى) والمفسرون أجابوا عنه من وحوه: أحدها: أن قوله (إلا لنعلم) معناه: إلا ليعلم حزينا من النبيين والمؤمنين. كما يقول الملك: فتحنا البلدة الفلانية. بمعنى: فتحها أولياؤنا. ومنه يقال: فتح عمر السواد ومنه قوله عليه الصلاة والسلام فيما يحكيه عن ربه «استقرضت عبدى فلم يقرضنى، وشتمنى ولم يكن ينبغي له أن يشتمنى يقول وادهره أو أنا الدهر» وفي الحديث «من أهان لى ولياً فقد أهانى» وثانيها: معناه ليحصل المعدوم فيصير موجوداً، ثم إذا صار موجوداً عليه الله موجوداً، فإنه قبل وجوده يستحيل أن يعلمه الله موجوداً، فقوله (إلا لنعلم) معناه: إلا لتعلمه موجوداً. فإن قيل: فهذا يقتضى حدوث العلم. قلنا: اختلفوا في أن العلم بأن الشيء سيوجد هل هو علم بوجوده إذا وجد الخلاف فيه مشهور. وثالثها: إلا لئيز هوّلاء من هوّلاء بانكشاف ما في قلوبهم من الاخلاص والنفاق، فيعلم المؤمنون من يوالون منهم ومن يعادون، فسمى التمييز علماً، لأنه أحد فوائد العلم وثمراته. ورابعها: (إلا لنعلم)



معناه: إلا لرى . وبجاز هذا أن العرب تضع العلم مكان الرؤية، والرؤية مكان العلم، كقوله (الم تركيب) ورأيت، وعلبت، وشهدت، ألفاظ متعاقبة . وخامسها: ماذهب إليه الغراء: وهو أن حدوث العلم في هذه الآية راجع إلى المخاطبين، ومثاله أن جاهلا وعاقلا اجتماعا، فيقول الجاهل: الحطب يحرق النار . ويقول العاقل: بل النار تحرق الحطب، وسنجمع بينهما لنعلم أيهما يحرق صاحبه . معناه: لنعلم أيانا الجاهل . فكذلك قوله (الا لنعلم) أى الا لتعلموا والغرض من هذا الجنس من الكلام: الاستمالة والرفق في الخطاب، كقوله (وإننا أو إياكم لعلى هدى) فأضاف الكلام الموهوم للشك إلى نفسه ترفيقاً للخطاب ورفقاً بالمخاطب، فكذا قوله (الا لنعلم) وسادسها: نعاملكم معاملة المختبر الذي كأنه لا يعلم، إذ العدل يوجب ذلك . وسابعها: أن العلم صلة زائدة: كقوله (الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه) معناه: الا ليحصل اتباع المتبعين، وانقلاب المتقلبين، ونظيره قولك في الشيء الذي تنفيه عن نفسك: ما علم الله هذا منى . أى: ما كان هذا منى . والمعنى: أنه لو كان لعلمه الله .

(المسألة الثالثة) اختلفوا في أن هذه المحنة حصلت بسبب تعيين القبلة أو بسبب تحويلها، فمن الناس من قال: إنما حصلت بسبب تعيين القبلة لأنه عليه الصلاة والسلام كان يصلى إلى الكعبة، فلما جاء المدينة صلى إلى بيت المقدس، فشق ذلك على العرب من حيث أنه ترك قبلتهم، ثم أنه لما حوله مرة أخرى إلى الكعبة شق ذلك على اليهود، من حيث أنه ترك قبلتهم، وأما الأكثرون من أهل التحقيق قالوا: هذه المحنة إنما حصلت بسبب التحويل، فانهم قالوا: إن محمداً صلى الله عليه وسلم لو كان على يقين من أمره ما تغير رأيه . روى القفال عن ابن جريج أنه قال: بلغنى أنه رجع ناس من أسلم، وقالوا مرة ههنا ومرة ههنا . وقال السدى: لما توجه النبي عليه الصلاة والسلام نحو المسجد الحرام: اختلف الناس فقال المنافقون: ما بالهم كانوا على قبلة ثم تركوها . وقال المسلمون: لسنا نعلم حال إخواننا الذين ماتوا وهم يصلون نحو بيت المقدس . وقال آخرون: اشتاق إلى بلد أبيه ومولده . وقال المشركون: تحير في دينه

واعلم أن هذا القول الأخير أولى لأن الشبهة في أمر النسخ أعظم من الشبهة الحاصلة بسبب تعيين القبلة، وقد وصفها الله تعالى بالكبيرة فقال (وان كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله) فكان حمله عليه أولى .

(المسألة الرابعة) قوله (ممن ينقلب على عقبيه) استعارة . ومعناه: من يكفر بالله ورسوله . ووجه الاستعارة أن المنقلب على عقبيه قد ترك ما بين يديه وأدبر عنه، فلما تركوا الإيمان

والدلائل ، صاروا بمنزلة المدبر عما بين يديه ، فوصفوا بذلك ، كما قال الله تعالى (ثم أذبر واستكبر) وبما قال (كذب وتولى) وكل ذلك تشبيه ، أما قوله تعالى (وان كانت) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) «ان» المكسورة الخفيفة . معناها على أربعة أوجه : جزء ، ومخففة من الثقيلة ، ووجد ، وزائدة ، أما الجزء فهي تفيد ربط إحدى الجملتين بالأخرى ، فالمستلزم هو الشرط ، واللازم هو الجزء ، كقولك : إن جئتني أكرمك . وأما الثانية وهي المخففة من الثقيلة ، فهي تفيد توكيد المعنى في الجملة ، بمنزلة «ان» المشددة . كقولك : ان زيدا لقاتم . قال الله تعالى (ان كل نفس لما عليها حافظ) وقال (ان كان وعد ربنا لمفعولا) ومثله في القرآن كثير ، والغرض في تخفيفها إيلؤها ما لم يحز أن يليها من الفعل ، وإنما لزمت اللام هذه المخففة للعبوس عما حذف منها ، والفرق بينها وبين التي للوجد في قوله تعالى (إن الكافرون إلا في غرور) وقوله (ان أتبع إلا ما يوحى إلى) إذ كانت كل واحدة منهما يليها الاسم والفعل جميعا كما وصفنا ، وأما الثالثة وهي التي للوجد ، كقوله (ان الحكم إلا لله) وقال (إن تتبعون إلا الظن) وقال (ولئن زلنا إن أمسكهما) أي ما يمسكهما ، وأما الرابعة وهي الزائدة فكقولك : ما ان رأيت زيدا .

إذا عرفت هذا فنقول «ان» في قوله (وان كانت لكبيرة) هي المخففة التي تلزمها اللام ، والغرض منها توكيد المعنى في الجملة

(المسألة الثانية) الضمير في قوله (كانت) إلى أي شيء يعود ؟ فيه وجهان : الأول : أنه يعود إلى القبلة . لأنه لا بد له من مذكور سابق ، وما ذلك إلا القبلة . في قوله (وما جعلنا القبلة التي كنت عليها) الثاني : أنه عائد إلى ما دل عليه الكلام السابق ، وهي مفارقة القبلة ، والتأنيث للتولية لأنه قال (ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها) ثم قال عطفًا على هذا (وان كانت لكبيرة) أي وان كانت التولية ، لأن قوله (ما ولاهم) يدل على التولية كما قيل في قوله تعالى (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق) ويحتمل أن يكون المعنى : وإن كانت هذه الفعلة . نظيره قوله : فبها ونعمت واعلم أن هذا البحث متفرع على المسألة التي قدمناها ، وهي أن الامتحان والابتلاء حصل بنفس القبلة ، أو بتحويل القبلة ، وقد بينا أن الثاني أولى ، لأن الاشكال الحاصل بسبب النسخ أقوى من الاشكال الحاصل بسبب تلك الجهات ، ولهذا وصفه الله تعالى بالكبيرة في قوله (وان كانت لكبيرة)

أما قوله تعالى (لكبيرة) فالمعنى : لثقيلة شاقة مستنكرة كقوله (كبرت كلمة تخرج من أفواههم) أي : عظمت الغرية بذلك . وقال الله تعالى (سبحانك هذا بهتان عظيم) وقال (إن ذلكم كان عند الله

عظيماً) ثم انا إن قلنا الامتحان وقع بنفس القبلة. قلنا إن تركها ثقيل عليهم ، لأن ذلك يقتضى ترك الالف والعادة ، والاعراض عن طريقة الآباء والاسلاف ، وإن قلنا : الامتحان وقع بتحريف القبلة ، قلنا : إنها لثقيلة من حيث ان الانسان لا يمكنه أن يعرف أن ذلك حق إلا بعد أن عرف مسألة النسخ وتخلص عما فيها من السؤالات ، وذلك أمر ثقيل صعب ، إلا على من هداه الله تعالى حتى عرف أنه لا يستنكر نقل القبلة من جهة إلى جهة ، كما لا يستنكر نقله إياهم من حال إلى حال ، في الصحة والسقم ، والغنى والفقر ، فمن اهتدى لهذا النظر ، ازداد بصره ، ومن سفه واتبع الهوى وظواهر الأمور ، ثقلت عليه هذه المسألة

أما قوله ﴿الاعلى الذين هدى الله﴾ فاحتج الاصحاب بهذه الآية في مسألة خلق الاعمال ، فقالوا المراد من الهداية إما الدعوة أو وضع الدلالة ، أو خلق المعرفة : والوجهان الأولان ههنا باطلان وذلك لأنه تعالى حكم بكونها ثقيلة على الكل إلا على الذين هدى الله ، فوجب أن يقال : ان الذى هداه الله لا يثقل ذلك عليه ، والهداية بمعنى الدعوة ، ووضع الدلائل عامة في حق الكل ، فوجب أن لا يثقل ذلك على أحد من الكفار ، فلما ثقل عليهم علمنا أن المراد من الهداية ههنا خلق المعرفة والعلم ، وهو المطلوب .

قالت المعتزلة : الجواب عنه من ثلاثة أوجه : أحدها : أن الله تعالى ذكرهم على طريق المدح فخصهم بذلك : وثانيها : أراد به الاهتداء . وثالثها : أنهم الذين اتفقوا بهدى الله ، فغيرهم كأنه لم يعتد بهم

والجواب عن الكل : أنه ترك للظاهر فيكون على خلاف الأصل والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أن رجالا من المسلمين ، كأبي أمامة وسعد بن زرارة ، والبراء بن عازب ، والبراء بن معرور ، وغيرهم ماتوا على القبلة الأولى ، فقال عشائرتهم : يارسول الله توفى إخواننا على القبلة الأولى فكيف حالهم ؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية

واعلم أنه لا بد من هذا السبب ، والالم يتصل بعض الكلام ببعض ، ووجه تقرير الاشكال أن الذين لم يجوزوا النسخ الا مع البقاء يقولون : انه لم يتغير الحكم ووجب أن يكون الحكم مفسدة وباطلا ، فوقع في قلوبهم بناء على هذا السؤال أن تلك الصلوات التي أتوا بها متوجهين إلى بيت المقدس كانت ضائعة ، ثم انه الله تعالى أجاب عن هذا الاشكال ، وبين أن النسخ ثقل من مصلحة إلى مصلحة ، ومن تكليف إلى تكليف ، والاول كالثاني في أن القائم به متمسك بالدين ، وأن من هذا

حاله فإنه لا يضيع أجره ، ونظيره : ما سألوا بعد تحريم الخمر عن مات وكان يشربها ، فأنزله الله تعالى (ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح) فعرفهم الله تعالى أنه لا جناح عليهم فيما مضى ، لما كان ذلك باباحة الله تعالى

فان قيل : إذا كان ذلك الشك إنما تولد من تجويز البداء على الله تعالى ، فكيف يليق ذلك بالصحابة ؟

قلنا: الجواب عنه من وجوه : أحدها : أن ذلك الشك وقع لمنافق ، فذكر الله تعالى ذلك ليذكره المسلمون جوابا لسؤال ذلك المنافق . وثانيها : لعلمهم اعتقدوا أن الصلاة إلى الكعبة أفضل ، فقالوا ليت اخواننا ممن مات أدرك ذلك ، فذكر الله تعالى هذا الكلام جوابا عن ذلك . وثالثها : لعلمه تعالى ذكر هذا الكلام ليكون دافعا لذلك السؤال لو خطر ببالهم

(القول الثاني) وهو قول ابن زيد : أن الله تعالى إذا علم أن الصلاح في نقلكم من بيت المقدس إلى الكعبة فلو أقرم على الصلاة إلى بيت المقدس ، كان ذلك إضاعة منه لصلاتكم ، لأنها تكون على هذا التقدير خالية عن المصالح ، فتكون ضائعة ، والله تعالى لا يفعل ذلك

(القول الثالث) انه تعالى لما ذكر ما عليهم من المشقة في هذا التحويل ، عقبه بذكر ما لهم عنده من الثواب ، وأنه لا يضيع ما عملوه وهذا قول الحسن

(القول الرابع) كأنه تعالى قال : وفتتكم لقبول هذا التكليف لثلا يضيع إيمانكم فانهم لو ردوا هذا التكليف لكفروا ، ولو كفروا لضاع إيمانهم ، فقال (وما كان الله ليضيع إيمانكم فلا جرم وفتتكم لقبول هذا التكليف وأعانكم عليه

(المسئلة الثانية) اختلفوا في أن قوله (وما كان الله ليضيع إيمانكم) خطاب مع من ؟ على قولين . الأول : أنه مع المؤمنين . وذكر القفال على هذا القول وجوها أربعة : الأول : أن الله خاطب به المؤمنين الذين كانوا موجودين حينئذ ، وذلك جواب عما سألوه من قبل . الثاني : أنهم سألوا عن مات قبل نسخ القبلة ، فأجابهم الله تعالى بقوله (وما كان الله ليضيع إيمانكم) أي وإذا كان إيمانكم الماضي قبل النسخ لا يضيعه الله فكذلك إيمان من مات قبل النسخ ، الثالث : يجوز أن يكون الأحياء قد توهموا أن ذلك لما نسخ بطل ، وكان ما يؤتى به بعد النسخ من الصلاة إلى الكعبة كفارة لما سلف ، واستغنوا عن السؤال عن أمر أنفسهم لهذا الضرب من التأويل . فسألوا عن إخوانهم الذين ماتوا ولم يأتوا بما يكفر ماسلف . فقيل (وما كان الله ليضيع إيمانكم) والمراد أهل ملتكم . كقوله لليهود الحاضرين في زمان محمد صلى الله عليه وسلم (وإذ قتلتم نفسا ،

وإذ فرقنا بكم البحر) الرابع: يجوز أن يكون السؤال واقعا عن الأحياء والأموات معاً ، فانهم أشفقوا على ما كان من صلاتهم أن يبطل ثوابهم ، وكان الشفاق واقعاً في الفريقين. فقيل: إيمانكم للأحياء والأموات . اذ من شأن العرب اذا أخبروا عن حاضر وغائب أن يغلبوا الخطاب فيقولوا كنت أنت وفلان الغائب فعلتما . والله أعلم

القول الثاني: قول أبي مسلم . وهو أنه يحتمل أن يكون ذلك خطاباً لأهل الكتاب . والمراد بالإيمان: صلاتهم وطاعتهم قبل البعثة ثم نسخ، وإنما اختار أبو مسلم هذا القول لثلا يلزمه وقوع النسخ في شرعنا

(المسألة الثالثة) استدلت المعتزلة بقوله (وما كان الله ليضيع إيمانكم) على أن الإيمان اسم لفعل الطاعات . فانه تعالى أراد بالإيمان ههنا الصلاة

والجواب: لانسم أن المراد من الإيمان ههنا الصلاة ، بل المراد منه التصديق والاقرار فكانه تعالى قال: انه لا يضيع تصديقكم بوجوب تلك الصلاة. سلبنا أن المراد من الإيمان ههنا الصلاة ولكن الصلاة أعظم آثار الإيمان وأشرف نتائجه وفوائده . فجاز إطلاق اسم الإيمان على الصلاة على سبيل الاستعارة من هذه الجهة

(المسألة الرابعة) قوله (وما كان ليضيع إيمانكم) أى لا يضيع ثواب إيمانكم لان الإيمان قد انقضى وقضى . وما كان كذلك استحالة حفظه واضاعته . إلا أن استحقال الثواب قائم بعد انقضائه . فصح حفظه وإضاعته . وهو كقوله تعالى (أنى لا أضيع عمل عامل منكم) . أما قوله (إن الله بالناس لرؤف رحيم) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) قال القفال رحمه الله: الفرق بين الرأفة والرحمة أن الرأفة مبالغة في رحمة خاصة ، وهى دفع المكروه وإزالة الضرر كقوله (ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله) أى لاترأفوا بهما قترفعوا الجلد عنهما ، وأما الرحمة فانها اسم جامع يدخل فيه ذلك المعنى ، ويدخل فيه الافضال والانععام ، وقد سمي الله تعالى المطر رحمة فقال (وهو الذى يرسل الرياح بشرأ بين يدي رحمته) لانه افضال من الله وانعام ، فذكر الله تعالى الرأفة أولاً بمعنى أنه لا يضيع أعمالهم ، ويخفف المحن عنهم ، ثم ذكر الرحمة لتكون أعم وأشمل ، ولا تختص رحمته بذلك النوع بل هو رحيم من حيث أنه دافع للبضار التي هى الرأفة وجالب للمنافع معاً

(المسألة الثانية) ذكروا فى وجه تعلق هذين الاسمين بما قبلهما وجوها : أحدها : أنه تعالى لما أخبر أنه لا يضيع إيمانهم قال (إن الله بالناس، لرؤف رحيم) والرؤف والرحيم كيف يتصور منه

قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ  
شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ  
أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ (١٤٤)

هذه الاضاعة: وثانيها: أنه رؤف رحيم فلذلك يتكلم من شرع إلى شرع آخر وهو أصلح لكم  
وأففع في الدين والدنيا. وثالثها: قال (وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله) فكانه تعالى  
قال: وإنما هدام الله لأنه رؤف رحيم

(المسألة الثالثة) قرأ أبو عمرو وحمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم «رؤف رحيم» مهموزاً  
غير مشبع على وزن: ر ع ف . والباقون «رؤف» مثقلاً مهموزاً مشبعاً على وزن: ر ع وف . وفيه  
أربع لغات: ر ع ف ، أيضاً كحذر . ورأف ، على وزن فعل

(المسألة الرابعة) استدلت المعتزلة بهذه الآية على أنه تعالى لا يخلق الكفر ولا الفساد، قالوا  
لأنه تعالى بين أنه بالناس لرؤف رحيم ، والكفار من الناس فوجب أن يكون رؤفاً رحيماً بهم ،  
وإنما يكون كذلك لو لم يخلق فيهم الكفر الذي يجرهم إلى العقاب الدائم والعذاب السرمدي ،  
ولو لم يكلفهم مالا يطيقون فانه تعالى لو كان مع مثل هذا الاضرار رؤفاً رحيماً فعلى أى طريق يتصور  
أن لا يكون رؤفاً رحيماً ، واعلم أن الكلام عليه قد تقدم مراراً والله أعلم

قوله تعالى ﴿قد نرى قلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد  
الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم  
وما الله بغافل عما يعملون﴾

اعلم أن قوله: (قد نرى قلب وجهك في السماء) فيه قولان:

(القول الأول) وهو المشهور الذي عليه أكثر المفسرين أن ذلك كان لا يتظار تحويله من بيت  
المقدس إلى الكعبة، والقائلون بهذا القول ذكروا وجوهاً: أحدها: أنه كان يكره التوجه إلى بيت  
المقدس، ويجب التوجه إلى الكعبة، إلا أنه ما كان يتكلم بذلك، فكان يقبل وجهه في السماء لهذا  
المعنى، روى عن ابن عباس أنه قال «يا جبريل وددت أن الله تعالى صرفني عن قبلة اليهود إلى  
غيرها فقد كرهتها» فقال له جبريل «أنا عبد مثلك فأسأل ربك ذلك» فجعل رسول الله صلى الله

عليه وسلم يديم النظر إلى السماء رجاء بحى جبريل بما سأله فأمر الله تعالى هذه الآية ، وهؤلاء ذكروا في سبب هذه المحنة أموراً : الأول : أن اليهود كانوا يقولون : انه يخالفنا ثم انه يتبع قبلتنا ولولا نحن لم يدر أين يستقبل . فعند ذلك كره أن يتوجه إلى قبلتهم . الثاني : أن الكعبة كانت قبله ابراهيم . الثالث : أنه عليه السلام كان يقدر أن يصير ذلك سبباً لاستمالة العرب ولدخولهم في الاسلام . الرابع : أنه عليه السلام أحب أن يحصل هذا الشرف للمسجد الذى في بلده ومنشئه لا في مسجد آخر ، واعترض القاضى على هذا الوجه وقال : انه لا يليق به عليه السلام أن يكره قبله أمر أن يصلى إليها ، وأن يحب أن يحوله ربه عنها إلى قبله يهواها بطبعه ، ويميل إليها بحسب شهوته ، لأنه عليه السلام علم وعلم أن الصلاح في خلاف الطباع والميل . واعلم أن هذا التأويل قليل التحصيل ، لأن المستنكر من الرسول أن يعرض عما أمره الله تعالى به ، ويشغل بما يدعوه طبعه إليه ، فأما أن يميل قلبه إلى شيء فيتمنى في قلبه أن يأذن الله له فيه ، فذلك مما لا إنكار عليه ، لاسيما إذا لم ينطق به ، وأى بعد في أن يميل طبع الرسول إلى شيء فيتمنى في قلبه أن يأذن الله له فيه ، وهذا مما لا استبعاد فيه بوجه من الوجوه

(الوجه الثانى) أنه عليه السلام قد استأذن جبريل عليه السلام في أن يدعو الله تعالى بذلك فأخبره جبريل بأن الله قد أذن له في هذا الدعاء ، وذلك لأن الأنبياء لا يسألون الله تعالى شيئاً إلا بأذن منه ، لئلا يسألوا ما لا صلاح فيه فلا يجابوا إليه ، فيفضى ذلك إلى تحقير شأنهم ، فلما أذن الله تعالى له في الاجابة علم أنه يستجاب إليه ، فكان يقرب وجهه في السماء ينتظر بحى جبريل عليه السلام بالوحى في الاجابة

(الوجه الثالث) قال الحسن : إن جبريل عليه السلام أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم يخبره أن الله تعالى سيحول القبلة عن بيت المقدس إلى قبله أخرى ، ولم يبين له إلى أى موضع يحولها ، ولم تكن قبله أحب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من الكعبة فكان رسول الله يقرب وجهه في السماء ينتظر الوحى ، لأنه عليه السلام علم أن الله تعالى لا يتركه بغير صلاة ، فأتاه جبريل عليه السلام فأمره أن يصلى نحو الكعبة ، والقائلون بهذا الوجه اختلفوا فمنهم من قال انه عليه السلام منع من استقبال بيت المقدس ولم يعين له القبلة ، فكان يخاف أن يرد وقت الصلاة ولم تظهر القبلة فتأخر صلاته فذلك كان يقرب وجهه عن الاصم . وقال آخرون : بل وعد بذلك وقبله بيت المقدس باقية بحيث تجوز الصلاة إليها ، لكن لاجل الوعد كان يتوقع ذلك ، ولأنه كان يرجو عند التحويل عن بيت المقدس إلى الكعبة وجوها كثيرة من المصالح الدينية ، نحو : رغبة العرب في الاسلام ، والمباينة

عن اليهود، وتمييز الموافق من المنافق، فلهذا كان يقلب وجهه. وهذا الوجه أولى، وإلا لما كانت القبلة الثانية ناسخة للأولى، بل كانت مبتدأة، والمفسرون أجمعوا على أنها ناسخة للأولى، ولأنه لا يجوز أن يؤمر بالصلاة إلا مع بيان موضع التوجه. الرابع: أن تقلب وجهه في السماء هو الدعاء (القول الثاني) وهو قول أبي مسلم الاصفهاني. قالوا لولا الأخبار التي دلت على هذا القول وإلا فلفظ الآية يحتمل وجهاً آخر، وهو أنه يحتمل أنه عليه السلام إنما كان يقلب وجهه في أول مقدمه المدينة، فقد روى أنه عليه السلام كان إذا صلى بمكة جعل الكعبة بينه وبين بيت المقدس، وهذه صلاة إلى الكعبة فلما هاجر لم يعلم أين يتوجه فانتظر أمر الله تعالى حتى نزل قوله ( قول وجهك شطر المسجد الحرام )

(المسألة الثانية) اختلفوا في صلاته إلى بيت المقدس، فقال قوم: كان بمكة يصلى إلى الكعبة فلما صار إلى المدينة أمر بالتوجه إلى بيت المقدس سبعة عشر شهراً، وقال قوم: بل كان بمكة يصلى إلى بيت المقدس، إلا أنه يجعل الكعبة بينه وبينها: وقال قوم: بل كان يصلى إلى بيت المقدس فقط وبالمدينة أولاً سبعة عشر شهراً، ثم أمره الله تعالى بالتوجه إلى الكعبة لما فيه من الصلاح (المسألة الثالثة) اختلفوا في توجه النبي صلى الله عليه وسلم إلى بيت المقدس هل كان فرضاً لا يجوز غيره، أو كان النبي صلى الله عليه وسلم مخيراً في توجهه إليه وإلى غيره. فقال الربيع ابن أنس: قد كان مخيراً في ذلك وقال ابن عباس: كان التوجه إليه فرضاً محققاً بلا تخيير

واعلم أنه على أي الوجهين كان قد صار منسوخاً، واحتج الذاهبون إلى القول الأول بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى ( والله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجهه ) وذلك يقتضى كونه مخيراً في التوجه إلى أي جهة شاء. وأما الخبر فسا روى أبو بكر الرازي في كتاب أحكام القرآن أن نفراً قصدوا الرسول عليه الصلاة والسلام من المدينة إلى مكة للبيعة قبل الهجرة، وكان فيهم البراء بن معرور، فتوجه بصلاته إلى الكعبة في طريقه، وأبى الآخرون وقالوا: إنه عليه السلام يتوجه إلى بيت المقدس، فلما قدموا مكة سألوا النبي صلى الله عليه وسلم، فقال له: قد كنت على قبلة - يعني بيت المقدس - لو ثبت عليها أجزأك، ولم يأمره باستئناف الصلاة فدل على أنهم قد كانوا مخيرين، واحتج الذاهبون إلى القول الثاني بأنه تعالى قال (فلنولينك قبلة ترضاها) فدل على أنه عليه السلام ما كان يرتضى القبلة الأولى، فلو كان مخيراً بينها وبين الكعبة ما كان يتوجه إليها، لحث توجه إليها مع أنه كان ما يرتضيها علناً أنه ما كان مخيراً بينها وبين الكعبة

(المسألة الرابعة) المشهور أن التوجه إلى بيت المقدس إنما صار منسوخاً بالأمر بالتوجه إلى



الكعبة ، ومن الناس من قال : التوجه الى بيت المقدس صار منسوخا بقوله تعالى ( والله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله ) ثم ان ذلك صار منسوخا بقوله ( فول وجهك شطر المسجد الحرام ) واحتجوا عليه بالقرآن والآثر . أما القرآن فهو أنه تعالى ذكر أولا قوله ( والله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله ) ثم ذكر بعد ( سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ) ثم ذكر بعده ( فول وجهك شطر المسجد الحرام ) وهذا الترتيب يقتضى صحة المذهب الذى قلناه بأن التوجه الى بيت المقدس صار منسوخا بقوله ( فول وجهك شطر المسجد الحرام ) فلزم أن يكون قوله تعالى ( سيقول السفهاء من الناس ) متأخرا فى النزول والدرجة عن قوله تعالى ( فول وجهك شطر المسجد الحرام ) فحينئذ يكون تقديمه عليه فى الترتيب على خلاف الأصل ، ثبت ما قلناه ، وأما الأثر فسا روى عن ابن عباس أن أمر القبلة أول ما نسخ من القرآن ، والأمر بالتوجه الى بيت المقدس غير مذكور فى القرآن . إنما المذكور فى القرآن ( والله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله ) فوجب أن يكون قوله ( فول وجهك شطر المسجد الحرام ) ناسخا لذلك ، لا للأمر بالتوجه الى بيت المقدس

أما قوله ( فلنولينك قبلة ترضاها ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) ( فلنولينك ) فلنعطيك ولنمكثنك من استقبالها من قولك : وليته كذا . إذا

جعلته والياً له ، أو فلنجعلنك تلى سمته دون سميت بيت المقدس

( المسألة الثانية ) قوله ( ترضاها ) فيه وجوه : أحدها : ترضاها تحبها وتميل اليها ، لأن الكعبة

كانت أحب اليه من غيرها بحسب ميل الطبع ، قال القاضى : هذا لا يجوز فانه من المحال أن يقول الله تعالى : فلنولينك قبلة يميل طبعك اليها . لأن ذلك يقدر فى حكمته تعالى فيما يكلف ، ويقدر فى حال النبى عليه الصلاة والسلام فيما يريد فى حال التكليف ، وهذا الاعتراض ضعيف لأن الطعن إنما يتوجه لو قال الله تعالى : انا حولناك الى القبلة التى مال طبعك اليها بمجرد ميل طبعك فأما لو قال : انا حولناك الى القبلة التى مال طبعك اليها لاجل أن الحكمة والمصلحة وافقت ميل طبعك فأى ضرر يلزم منه وقال عليه الصلاة والسلام « وجعلت قرة عينى فى الصلاة » فكان طبعه يميل الى الصلاة مع أن المصلحة كانت موافقة لذلك . وثانيها ( قبلة ترضاها ) أى تحبها بسبب اشتغالها على المصالح الدينية . وثالثها : قال الأصم : أى كل جهة وجهك الله اليها فهى لك رضا لا يجوز أن تسخط ، كما فعل من انقلب على عقبيه من العرب الذين كانوا قد أسلموا ، فلما تحولت القبلة ارتدوا . ورابعها ( ترضاها ) أى ترضى عاقبتها لأنك تعرف بها من يتبعك للاسلام ، بمن يتبعك لغير ذلك ، من دنيا يصيبها أو مال يكتسبه

أما قوله تعالى ﴿فول وجهك شطر المسجد الحرام﴾ ففيه مسائل  
 ﴿المسألة الأولى﴾ المراد من الوجه هنا جملة بدن الانسان لأن الواجب على الانسان أن يستقبل  
 القبلة بجملة لا بوجهه فقط، والوجه يذكر ويراد به نفس الشيء لأن الوجه أشرف الأعضاء،  
 ولأن بالوجه تميز بعض الناس عن بعض، فهذا السبب قد يعبر عن كل الذات بالوجه  
 ﴿المسألة الثانية﴾ قال أهل اللغة: الشطر. اسم مشترك يقع على معنيين: أحدهما: النصف.  
 يقال: شطرت الشيء أى جعلته نصفين، ويقال في المثل: اجلبأ لك شطره. أى نصفه  
 والثاني: نحوه وتلقاه وجهه، واستشهد الشافعي رضي الله عنه في كتاب الرسالة على هذا بأبيات أربعة  
 قال خفاف بن ندبة:

ألا من مبلغ عمرا رسولا      وما تغني الرسالة شطر عمرو  
 وقال ساعدة بن جؤية:

أقول لام زنباع: أقيمي      صدور العيس شطر بني تميم  
 وقال لقيط الأيادي:

وقد أظلمكم من شطر شعركم      هول له ظلم يغشاكم قطعاً  
 وقال آخر: ان العسير بها داء مخامرها      فشطرها بصر العينين مسحور

قال الشافعي رضي الله عنه: يريد تلقاها بصر العينين مسحور. إذا عرفت هذا فنقول: في

### الآية قولان

﴿الأول﴾ وهو قول جمهور المفسرين من الصحابة والتابعين والمتأخرين، واختيار الشافعي  
 رضي الله عنه في كتاب الرسالة: أن المراد جهة المسجد الحرام وتلقاه وجانبه، وقرأ أبي بن كعب  
 تلقاء المسجد الحرام

﴿القول الثاني﴾ وهو قول الجبائي واختيار القاضي: أن المراد من الشطر ههنا: وسط المسجد  
 ومتنصفه. لأن الشطر هو النصف، والكعبة واقعة من المسجد في النصف من جميع الجوانب،  
 فلما كان الواجب هو التوجه الى الكعبة، وكانت الكعبة واقعة في نصف المسجد: حسن منه تعالى  
 أن يقول ﴿فول وجهك شطر المسجد الحرام﴾ يعنى النصف من كل جهة، وكأنه عبارة عن بقعة  
 الكعبة، قال القاضي: ويدل على أن المراد ما ذكرنا وجهان: الأول: أن المصلي خارج المسجد  
 لو وقف بحيث يكون متوجها الى المسجد، ولكن لا يكون متوجها الى منتصف المسجد الذي هو  
 موضع الكعبة لا تصح صلاته. الثاني: أننا لو فسرنا الشطر بالجانب لم يبق لذكر الشطر مزيد فائدة

لأنك إذا قلت فول وجهك شطر المسجد الحرام ، فقد حصلت الفائدة المطلوبة ، أما لو فسرنا الشطر بما ذكرناه ، كان لذكره فائدة زائدة ، فانه لو قيل : فول وجهك المسجد الحرام . لا يفهم منه وجوب التوجه الى منتصفه الذي هو موضع الكعبة ، فلما قيل (فول وجهك شطر المسجد الحرام) حصلت هذه الفائدة الزائدة ، فكان حمل هذا اللفظ على هذا المحمل أولى

فان قيل : لو حملنا الشطر على الجانب يبق لذكر الشطر فائدة زائدة ، وهي أنه لو قال : فول وجهك المسجد الحرام . لزم تكليف مالا يطاق ، لأن من في أقصى المشرق أو المغرب لا يمكنه أن يولى وجهه المسجد . أما إذا قال : فول وجهك شطر المسجد الحرام ، أى جانب المسجد . دخل فيه الحاضرون والغائبون

قلنا : هذه الفائدة مستفادة من قوله (وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره) فلا يبق لقوله : شطر المسجد الحرام زيادة فائدة . هذا تقرير هذا الوجه . وفيه إشكال لأنه يصير التقدير : فول وجهك نصف المسجد . وهذا بعيد لأن هذا التكليف لا تعلق له بالنصف ، وفرق بين النصف وبين الموضع الذي عليه يقبل التصيف ، والكلام إنما يستقيم لو حمل على الثاني ، إلا أن اللفظ لا يدل عليه ، وقد اختلفوا في أن المراد من المسجد الحرام أى شيء هو ؟ فحكى في كتاب شرح السنة عن ابن عباس أنه قال : البيت قبله لأهل المسجد ، والمسجد قبله لأهل الحرم ، والحرم قبله لأهل المشرق والمغرب . وهذا قول مالك . وقال آخرون : القبلة هي الكعبة ، والدليل عليه ما أخرج في الصحيحين عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس ، قال أخبرني أسامة بن زيد ، قال لما دخل النبي صلى الله عليه وسلم البيت دعا في نواحيه كلها ، ولم يصل حتى خرج منه ، فلما خرج صلى ركعتين في قبل الكعبة ، وقال : هذه القبلة ، قال القفال : وقد وردت الأخبار الكثيرة في صرف القبلة إلى الكعبة وفي خبر البراء بن عازب : ثم صرف إلى الكعبة ، وكان يجب أن يتوجه إلى الكعبة ، وفي خبر ابن عمر في صلاة أهل قباء : فاتاهم آت فقال : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حول إلى الكعبة وفي رواية ثمامة بن عبد الله بن أنس : جاء منادى رسول الله فنادى : ان القبلة حولت إلى الكعبة وهكذا عامة الروايات ، وقال آخرون : بل المراد المسجد الحرام كله . قالوا لأن الكلام يجب لإجراؤه على ظاهر لفظه إلا إذا منع منه مانع ، وقال آخرون : المراد من المسجد الحرام الحرم كله . والدليل عليه قوله تعالى (سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام) وهو عليه الصلاة والسلام إنما أسرى به خارج المسجد ، فدل هذا على أن الحرم كله مسمى بالمسجد الحرام

(المسألة الثالثة) قال صاحب التهذيب : الجماعة إذا صلوا في المسجد الحرام يستحب أن يقف

الامام خلف المقام ، والقوم يقفون مستديرين بالبيت ، فان كان بعضهم أقرب إلى البيت من الامام جاز فلو امتد الصف في المسجد ، فانه لاتصح صلاة من خرج عن محاذة الكعبة ، وعند أبي حنيفة تصح ، لأن عنده الجهة كافية ، وهذا اختيار الشيخ الغزالي رحمه الله في كتاب الاحياء حجة الشافعي رضي الله عنه : القرآن ، والخبر ، والقياس . أما القرآن فهو ظاهر هذه الآية ، وذلك لأننا دللنا على أن المراد من شطر المسجد الحرام جانبه وجانب الشيء هو الذي يكون محاذياً له ، وواقعا في سمتة ، والدليل عليه أنه إنما يقال : ان زيدا ولي وجهه إلى جانب عمرو ولو قابل بوجهه وجهه ، وجعله محاذياً له ، حتى انه لو كان وجه كل واحد منهما إلى جانب المشرق ، إلا أنه لا يكون وجه أحدهما محاذياً لوجه الآخر ، لا يقال : انه ولي وجهه إلى جانب عمرو ثبت دلالة الآية على أن استقبال عين الكعبة واجب

وأما الخبر فإروينا أنه عليه الصلاة والسلام لما خرج من الكعبة ركع ركعتين في قبل الكعبة وقال: هذه القبلة . وهذه الكلمة تفيد الحصر ، ثبت أنه لا قبلة إلا عين الكعبة ، وكذلك سائر الاخبار التي رويناها في أن القبلة هي الكعبة ، وأما القياس فهو أن مبالغة الرسول صلى الله عليه وسلم في تعظيم الكعبة أمر بلغ مبلغ التواتر ، والصلاة من أعظم شعائر الدين ، وتوقف صحتها على استقبال عين الكعبة مما يوجب حصول مزيد شرف الكعبة ، فوجب أن يكون مشروعاً ، ولأن كون الكعبة قبلة أمر معلوم ، وكون غيرها قبلة أمر مشكوك ، والأولى رعاية الاحتياط في الصلاة فوجب توقيف صحة الصلاة على استقبال الكعبة ، واحتج أبو حنيفة بأمر : الأول : ظاهر هذه الآية ، وذلك لأنه تعالى أوجب على المكلف أن يولي وجهه إلى جانبه ، فمن ولي وجهه إلى الجانب الذي حصلت الكعبة فيه فقد أتى بما أمر به سواء كان مستقبلاً للكعبة أم لا ، فوجب أن يخرج عن العهدة ، وأما الخبر فاروى أبو هريرة رضي الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال «ما بين المشرق والمغرب قبلة» قال أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى : ليس المراد من هذا الحديث أن كل ما يصدق عليه أنه بين مشرق ومغرب فهو قبلة : لأن جانب القطب الشمالي يصدق عليه ذلك ، وهو بالاتفاق ليس بقبلة ، بل المراد أن الشيء الذي هو بين مشرق معين ومغرب معين قبلة ، ونحن نحمل ذلك على الذي يكون بين المشرق والشرق ، وبين المغرب والصفى ، فان ذلك قبلة وذلك لأن المشرق الشرقى جنوبي متباعد عن خط الاستواء بمقدار الميل ، والمغرب الصيفي شمالي متباعد عن خط الاستواء بمقدار الميل والذي بينهما هو سمت مكة ، قالوا فهذا الحديث بأن يدل على مذهبن أولي منه بالدلالة على مذهبكم أما فعل الصحابة فمن وجهين : الأول : أن أهل مسجد قباء كانوا في صلاة الصبح بالمدينة مستقبليين لبيت

المقدس ، مستدبرين للكعبة ، لأن المدينة بينهما قليل لهم : ألا ان القبلة قد حولت إلى الكعبة . فاستداروا في أثناء الصلاة من غير طلب دلالة ، ولم ينكر النبي صلى الله عليه وسلم عليهم ، وسمى مسجدهم بذي القبلتين ، ومقابلة العين من المدينة إلى مكة لا تعرف إلا بأدلة هندسية يطول النظر فيها فكيف أدركوها على البديهة في أثناء الصلاة وفي ظلمة الليل . الثاني : أن الناس من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بنوا المساجد في جميع بلاد الاسلام ، ولم يحضروا قط مهندسا عند تسوية المحراب ، ومقابلة العين لا تدرك الا بدقيق نظر الهندسة

وأما القياس فن وجوه : الأول : لو كان استقبال عين الكعبة واجبا إما علما أو ظنا ، وجب أن لا تصح صلاة أحد قط ، لأنه إذا كان محاذة الكعبة مقدار نصف وعشرين ذراعا ، فمن المعلوم أن أهل المشرق والمغرب يستحيل أن يقفوا في محاذة هذا المقدار ، بل المعلوم أن الذي يقع منهم في محاذة هذا القدر اقليل قليل بالنسبة إلى كثير ، ومعلوم أن العبرة في أحكام الشرع بالغالب ، والنادر ملحق به ، فوجب أن لا تصح صلاة أحد منهم ، لاسيما وذلك الذي وقع في محاذة الكعبة لا يمكنه أن يعرف أنه وقع في محاذاتها ، وحيث اجتمعت الأمة على صحة صلاة الكل علمنا أن المحاذة غير معتبرة

فان قيل : الدائرة وان كانت عظيمة إلا أن جميع النقط المفروضة عليها تكون محاذية لمركز الدائرة ، فالصفوف الواقعة في العالم بأسرها كأنها دائرة محيطة بالكعبة ، والكعبة كأنها نقطة لتلك الدائرة ، إلا أن الدائرة إذا صغرت صغر التقوس والانحناء في جميعها . وان اتسعت وعظمت لم يظهر التقوس والانحناء في كل واحد من قسميها ، بل نرى كل قطعة منها شبيها بالخط المستقيم ، فلا جرم صحت الجماعة بصف طويل في المشرق والمغرب يزيد طولها على أضعاف البيت ، والكل يسمون متوجهين إلى عين الكعبة

قلنا : هب أن الأمر على ما ذكرتموه ، ولكن القطعة من الدائرة العظيمة وان كانت شبيهة بالخط المستقيم في الحس ، إلا أنها لا بد وأن تكون منحنية في نفسها ، لأنها لو كانت في نفسها مستقيمة ، وكذا القول في جميع قطع تلك الدائرة . فحينئذ تكون الدائرة مركبة من خطوط مستقيمة يتصل بعضها ببعض ، فيلزم أن تكون الدائرة اما مضلعة أو خطأ مستقيما ، وكل ذلك محال ، فعلينا أن كل قطعة من الدائرة الكبيرة فهي في نفسها منحنية ، فالصفوف المتصلة في أطراف العالم إنما يكون كل واحد منهم مستقبلا لعين الكعبة لو لم تكن تلك الصفوف واقعة على الخط المستقيم ، بل إذا حصل فيها ذلك الانحناء القليل إلا أن ذلك الانحناء القليل الذي

لا يبقى بادراكه الحس البتة، لا يمكن أن يكون في محل التكليف. وإذا كان كذلك كان كل واحد من هؤلاء الصفوف جاهلاً بأنه هل هو مستقبل لعين الكعبة أم لا. فلو كان استقبال عين الكعبة شرطاً لكان حصول هذا الشرط مجهولاً للكل. والشك في حصول الشرط يقتضى الشك في حصول المشروط، فوجب أن يبقى كل واحد من أهل هذه الصفوف شاكاً في صحة صلاته. وذلك يقتضى أن لا يخرج عن العهدة البتة. وحيث اجتمعت الأمة على أنه ليس كذلك علمنا أن استقبال العين ليس بشرط لا علماً ولا ظناً. وهذا كلام بين. الثاني: أنه لو كان استقبال عين الكعبة واجباً ولا سبيل إليه الا بالدلالة الهندسية. وما لا يتأدى الواجب الا به فهو واجب. فكان يلزم أن يكون تعلم الدلالة الهندسية واجباً على كل أحد، ولما لم يكن كذلك علمنا أن استقبال عين الكعبة غير واجب فان قيل: عندنا استقبال عين الجهة واجب ظناً لا يقيناً. والمفتقر إلى الدلائل الهندسية هو الاستقبال يقيناً لا ظناً

قلنا لو كان استقبال عين الكعبة واجباً لكان القادر على تحصيل اليقين لا يجوز له الاكتفاء بالظن، والرجل قادر على تحصيل ذلك بواسطة تعلم الدلائل الهندسية: فكان يجب عليه تعلم تلك الدلائل. ولما لم يجب ذلك علمنا أن استقبال عين الكعبة غير واجب. الثالث: لو كان استقبال العين واجباً اما علماً أو ظناً. ومعلوم أنه لا سبيل إلى ذلك الظن إلا بنوع من أنواع الامارات. وما لا يتأدى الواجب إلا به فهو واجب. فكان يلزم أن يكون تعلم تلك الامارات فرض عين على كل واحد من المكلفين. ولما لم يكن كذلك علمنا أن استقبال العين غير واجب

(المسألة الرابعة) في دلائل القبلة اعلم أن الدلائل اما أرضية. وهي الاستدلال بالجبال والقرى والأنهار، أو هوائية. وهي الاستدلال بالرياح. أو سماوية. وهي النجوم أما الأرضية والهوائية فهي غير مضبوطة ضبطاً كلياً. فرب طريق فيه جبل مرتفع لا يعلم أنه على يمين المستقبل أو شماله أو قدامه أو خلفه. فكذلك الرياح قد تدل في بعض البلاد. ولسنا نقدر على استقصاء ذلك، اذ كل بلد يحكم آخر في ذلك

أما السماوية فأدلتها منها تقريبية ومنها حقيقية، أما التقريبية فقد قالوا: هذه الأدلة اما أن تكون نهائية أو ليلية، أما النهارية فالشمس فلا وبد وأن يراعى قبل الخروج من البلد أن الشمس عند الزوال أهمى بين الحاجبين، أم هي على العين اليمنى أم اليسرى، أو تميل إلى الجبين ميلاً أكثر من ذلك، فان الشمس لا تعدو في البلاد الشمالية هذه المواقع، وكذلك يراعى موقع الشمس وقت العصر، وأما وقت المغرب فائتما يعرف ذلك بموضع الغروب، وهو أن يعرف بأن الشمس

تعرب عن بيمين المستقبل ، أو هي مائلة إلى وجهه أو قفاه ، وكذلك يعرف وقت العشاء الآخرة بموضع الشفق ، ويعرف وقت الصبح بمشرق الشمس ، فكان الشمس تدل على القبلة في الصلوات الخمس ، ولكن يختلف حكم ذلك بالشتاء والصيف ، فان المشارق والمغرب كثيرة ، وكذلك يختلف الحكم في هذا الباب بحسب اختلاف البلاد ، وأما الليلة فهو أن يستدل على القبلة بالكوكب الذي يقال له الجدى ، فانه كوكب كالثابت لا تظهر حركته من موضعه ، وذلك اما أن يكون على قفا المستقبل أو على منكبه الايمن من ظهره ، أو منكبه الايسر في البلاد الشمالية من مكة ، وفي البلاد الجنوبية منها ، كاليمن وما وراءها يقع في مقابلة المستقبل فيعلم ذلك وما عرفه ببلده فليعمل عليه في الطريق كله ، إلا إذا طال السفر فان المسافة إذا بعدت اختلف موقع الشمس ، وموقع القطر ، وموقع المشارق والمغرب ، إلى أن ينتهي في أثناء سفره إلى بلد ، فينبغي أن يسأل أهل البصرة ، أو يراقب هذه الكواكب وهو مستقبل محراب جامع البلد ، حتى يتضح له ذلك فهما تعلم هذه الأدلة فله أن يعول عليها

وأما الطريقة اليقينية ، وهي الوجوه المذكورة في كتب الهيئة ، قالوا : سمت القبلة نقطة التقاطع بين دائرة الأفق ، وبين دائرة عظيمة تمر بسمت رؤسنا ورؤس أهل مكة ، وانحراف القبلة قوس من دائرة الأفق ما بين سمت القبلة ودائرة نصف النهار في بلدنا ، وما بين سمت القبلة ومغرب الاعتدال تمام الانحراف ، قالوا : ويحتاج في معرفة سمت القبلة إلى معرفة طول مكة وعرضها ، فان كان طول البلد مساويا لطول مكة ، وعرضها مخالف لعرض مكة ، كان سمت قبلتها على خط نصف النهار ، فان كان البلد شماليا فالى الجنوب ، وان كان جنوبيا فالى الشمال ، وأما إذا كان عرض البلد مساويا لعرض مكة ، وطوله مخالفا لطولها ، فقد يظن أن سمت قبلة ذلك البلد على خط الاعتدال وهو ظن خطأ ، وقد يمكن أيضا في البلاد التي أطولها وعروضها مخالفة لطول مكة وعرضها أن يكون سمت قبلتها مطلع الاعتدال ومغربه ، وإذا كان كذلك فلا بد من استخراج قدر الانحراف ، ولذلك طرق أسهلها أن يعرف الجزء الذى يسامت رؤس أهل مكة من فلك البروج ، وهو (زيج) من الجوزاء (وكج ح) من السرطان ، فيضع ذلك الجزء على خط وسط السماء في الأسطرلاب المعمول لعرض البلد ، ويعلم على المرتى علامة ، ثم يدير العنكبوت الى ناحية المغرب ان كان البلد شرقيا عن مكة كما في بلاد خراسان والعراق بقدر ما بين الطولين من أجزاء الخجرة ، ثم ينظر أين وقع ذلك الجزء من مقنطرات الارتفاع ، فساكان فهو الارتفاع الذى عنده يسامت ذلك الجزء رؤس أهل مكة ، ثم يرصد مسامته الشمس ذلك الجزء ، فاذا انتهى ارتفاع الشمس الى ذلك الارتفاع ، فقد سامت

الشمس رؤس أهل مكة، فينصب مقياساً، ويخط على ظل المقياس خطاً من مركز العمود الى طرف الظل، فذلك الخط خط الظل، فيبنى عليه المحراب فهذا هو الكلام في دلائل القبلة (المسألة الخامسة) معرفة دلائل القبلة فرض على العين أم فرض على الكفاية، فيه وجهان: أحدهما فرض على العين. لأن كل مكلف فهو مأمور بالاستقبال، ولا يمكنه الاستقبال إلا بواسطة معرفة دلائل القبلة، وما لا يتأدى الواجب إلا به فهو واجب

(المسألة السادسة) أعلم أن قوله تعالى (وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره) عام في الأشخاص والأحوال، إلا أنا أجمعنا على أن الاستقبال خارج الصلاة غير واجب، بل أنه طاعة لقوله عليه السلام «خير المجالس ما استقبل به القبلة» فبقى أن وجوب الاستقبال من خواص الصلاة، ثم نقول: الرجل إما أن يكون معانياً للقبلة أو غائبا عنها، أما المعاني فقد أجمعوا على أنه يجب عليه الاستقبال، وأما الغائب فإما أن يكون قادراً على تحصيل اليقين أو لا يقدر عليه، لكنه يقدر على تحصيل الظن أو لا يقدر على تحصيل اليقين ولا على تحصيل الظن، فهذه أقسام ثلاثة:

(القسم الأول) القادر على تحصيل العلم. وفيه بحثان:

(البحث الأول) قد عرفت أن الغائب عن القبلة لا سبيل له الى تحصيل اليقين بجهة القبلة إلا بالدلائل الهندسية، وما لا سبيل الى أداء الواجب إلا به فهو واجب، فيلزم من هذا أن يكون تعلم الدلائل الهندسية فرض عين على كل أحد، إلا أن الفقهاء قالوا: ان تعلمها غير واجب. بل ربما قالوا: ان تعلمها مكروه أو محرم. ولا أدري ما عذرهم في هذا

(البحث الثاني) المصلح إذا كان بأرض مكة وبينه وبين الكعبة حائل واشتبه عليه، فهل له أن يجتهد؟ قال صاحب التهذيب: نظران كان الحائل أصلياً كالجبال. فله الاجتهاد، وإن لم يكن أصلياً كالأبنية فعلى وجهين: أحدهما: له الاجتهاد، لأن بينه وبينها حائلا يمنع المشاهدة كما في الحائل الأصلي. والثاني: ليس له الاجتهاد لأن فرضه الرجوع إلى اليقين، وهو قادر على تحصيل اليقين، فوجب أن لا يكتفى فيه بالظن، وهذا الوجه هو اللائق بمساق الآية، لأنها لما دلت على وجوب التوجه إلى الكعبة والمكاف إذا كان قادراً على تحصيل العلم لا يجوز له الاكتفاء بالظن، فوجب عليه طلب اليقين.

(القسم الثاني) القادر على تحصيل الظن دون اليقين. واعلم أن لتحصيل هذا الظن طرقاً:

(الطريق الأول) الاجتهاد وظاهر قول الشافعي رضي الله عنه يقتضي أن الاجتهاد يقدم على الرجوع إلى قول الغير وهو الحق، والذي يدل عليه وجوه: أحدها: قوله تعالى (فاعتبروا بأولى



الابصار) أمر بالاعتبار، والرجل قادر على الاعتبار في هذه الصورة، فوجب أن يتناوله الامر وثانيها: أن ذلك الغير إما وصل إلى جهة القبلة بالاجتهاد، لأنه لو عرف القبلة بالتقليد أيضاً لزم إما التسلسل أو الدور، وهما باطلان، فلا بد من الانتهاء آخر الأمر إلى الاجتهاد، فيرجع حاصل الكلام إلى أن الاجتهاد أولى أم تقليد صاحب الاجتهاد؟ ولا شك أن الأول أولى لأنه إذا أتى بالاجتهاد فلا يتطرق اليه احتمال الخطأ إلا من جهة واحدة، فإذا قلد صاحب الاجتهاد فقد تطرق إلى عمله احتمال الخطأ من وجهين، ولا شك أنه متى وقع التعارض بين طريقين، فأقلهما خطأ أولى بالرعاية. وثالثها: قوله عليه السلام «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم» فهبنا أمره بالاستقبال وهو قادر على الاجتهاد في الطلب، فوجب أن يجب عليه ذلك

فان قيل: أليس أن صاحب التهذيب ذكر أنه إذا كان في قرية كبيرة فيها محارِب منسوبة إلى جهة واحدة أو وجد محرِبا أو علامة للقبلة في طريقه جادة للمسلمين يجب عليه أن يتوجه إليها ولا يجوز له الاجتهاد في الجهة، قال: لأن هذه العلامات كاليقين، أما في الانحراف يمنة أو يسرة فيجوز أن يجتهد مع هذه العلامات وكان عبد الله بن المبارك يقول بعد رجوعه من الحج: تياسروا بأهل مرو وكذلك لو أخبره مسلم بأن قال: رأيت غالب المسلمين أو جماعة المسلمين انفقوا على هذه الجهة فعليه قبوله وليس هذا بتقليد، بل هو قبول الخبر من أهله كما في الوقت، وهو ما اذا أخبره عدل: اني رأيت الفجر قد طلع، أو الشمس قد زالت. يجب قبول قوله. هذا كله لفظ صاحب التهذيب، واعلم أن هذا الكلام مشكل من وجوه: أحدها: أنه لا معنى للتقليد إلا قبول قول الغير من غير حجة ولا شبهة: فاذا قبلنا قول الغير أو فعله في تعيين القبلة من غير حجة ولا شبهة كان هذا تقليداً، ونحن قد ذكرنا الدليل على أن القادر على الاجتهاد لا بد أن يكون مأموراً بالاجتهاد وثانيها: أنه جوز المخالفة في اليمين واليسار بناء على الاجتهاد، فنقول: هو قادر على تحصيل الظن بناء على الاجتهاد الذي يتولاه بنفسه، فوجب أن تجوز له المخالفة كما في اليمين واليسار. وثالثها: اما أن يكون ممنوعاً من الاجتهاد، أو من العمل بمقتضى الاجتهاد، والأول باطل، لأن معاذماً قال: اجتهد برأي مدحه الرسول عليه السلام على ذلك، فدل على أن الاجتهاد غير ممنوع عنه. والثاني أيضاً باطل لأنه لما علم أو ظن أن القبلة ليست في الجهة التي فيها المحارِب، فلو وجب عليه التوجه الى ذلك المحراب لكان ذلك ترجيحاً للتقليد على الاستدلال، وأنه خطأ. ورابعها: أن مذهب الشافعي رضي الله عنه أنه لا يجوز للمجتهد تقليد المجتهد، فالقادر على تحصيل جهة القبلة بالامارات كيف يجوز له تقليد محارِب البلاد؟ واحتج القائلون بترجيح محارِب الأمصار على

البلاد من وجوه: الأول: أنها كالتواتر مع الاجتهاد، فوجب رجحانه عليه، والثاني: أن الرجل إذا رأى المؤذن فرغ من الأذان والاقامة وقد تقدم الامام، فهنا لا يحتاج الى تعرف الوقت فكذا هنا. الثالث: أن أهل البلد رضوا به، والظاهر أنه لو كان خطأ لتنبهوا له، ولو تنبهوا له لما رضوا به، فهذا ما يمكن أن يقال في الجانبين

(الطريق الثاني) الرجوع الى قول الغير، مثل ما إذا أخبره عدل عن كون القبلة في هذه الجهة فهذا يفيد ظن أن القبلة هناك، واتفقوا على أنه لا بد من شرطين: الاسلام والعقل. فلا عبرة في هذا الباب بقول الكافر والمجنون ولا بعلمهما، واختلفوا في شرائط ثلاثة: أولها: البلوغ. حكى الخيضرى نصاً عن الشافعى أنه لا يقبل قول الصبي. وحكى أبو زيد أيضاً عن الشافعى أنه يقبل وثانيها: العدالة. قالوا: لا يقبل خبر الفاسق. لأنه كالشهادة، وقيل: يقبل، وثالثها: العدد. فمنهم من اعتبره كما في الشهادة، لا سيما الذين اعتبروا العدد في الرواية أيضاً، ومنهم من لم يعتبر العدد ويتفرع على ما قلناه أحكام: أولها: أن كل من كان الأخذ بقوله يفيد ظناً أقوى، كان الأخذ بقوله مقدماً على الأخذ بقول من يفيد ظناً أضعف. مثاله أن تقليد المتيقن راجح على تقليد الظان بالاجتهاد وتقليد المجتهد الظان أولى من تقليد من قلد غيره، وهلم جرا. وثانيها: أنه إذا علم أن الاجتهاد لا يتم إلا بعد انقضاء الوقت، فالأولى له تحصيل الاجتهاد حتى تصير الصلاة قضاء، أو تقليد الغير حتى تبقى الصلاة أداء، فيه تردد. وثالثها: أن من لا يعرف دلائل القبلة فله الرجوع الى قول الغير حين الصلاة بل يجب.

(الطريق الثالث) ان شاهد في دار الاسلام محراباً منصوباً، جاز له التوجه اليه على التفصيل الذي تقدم، أما إذا رأى القبلة منصوبة في طريق يقل فيه مرور الناس، أو في طريق يمر فيه المسلمون والمشركون ولا يدري من نصبها أو رأى محراباً في قرية ولا يدري بناه المسلمون أو المشركون، أو كانت قرية صغيرة للمسلمين لا يغلب على الظن كون أهلها مطلعين على دلائل القبلة، وجب عليه الاجتهاد.

(الطريق الرابع) ما يتركب من الاجتهاد وقول الغير، وهو أن يخبره إنسان بمواقع الكواكب وكان هو عالماً بالاستدلال بها على القبلة، فهنا يجب عليه الاستدلال بما يسمع إذا كان عاجزاً عن رؤيتها بنفسه.

(القسم الثالث) الذي عجز عن تحصيل العلم والظن، وهو الكائن في الظلمة التي خفيت الامارات بأسرها عليه أو الأعمى الذي لا يجدهم يخبره، أو تعارضت الامارات لديه وعجز عن

الترجيح ، وفيه أبحاث :

(البحث الأول) أن هذا الشخص يستحيل أن يكون مأموراً بالاجتهاد ، لأن الاجتهاد من غير دلالة ولا أمانة تكليف ما لا يطاق ، وهو مني . فلم يبق إلا أحد أمور ثلاثة : إما أن يقال التكليف بالصلاة مشروط بالاستقبال ، وتعذر الشرط يوجب سقوط التكليف بالمشروط ، فهنا لا تجب عليه الصلاة ، أو يقال : شرط الاستقبال قد سقط عن المكلف بعذر أقل من هذا ، وهو حال المسابقة فيسقط ههنا أيضاً ، فيجب عليه أن يأتي بالصلاة إلى أي جهة شاء ، ويسقط عنه شرط الاستقبال ، أو يقال : انه يأتي بتلك الصلاة إلى جميع الجهات ليخرج عن العهدة يقين ، فهذه هي الوجوه الممكنة ، أما سقوط الصلاة عنه فذلك باطل بالاجماع ، وأيضاً فلا تارأينا في الشرع في الجملة أن الصلاة صحت بدون الاستقبال ، كما في حال المسابقة وفي النافلة ، وأما إيجاب الصلاة إلى جميع الجهات فهو أيضاً باطل لقيام الدلالة على أن الواجب عليه صلاة واحدة ، ولقائل أن يقول : أليس أن من نسي صلاة من صلوات يوم وليلة ولا يدري عنها فانه يجب عليه قضاء تلك الصلوات بأسرها ليخرج عن العهدة باليقين ، فلم لا يجوز أن يكون الأمر ههنا كذلك ؟ قالوا ولما بطل القسمان تعين الثالث وهو التخيير في جميع الجهات

(البحث الثاني) أنه إذا مال قلبه إلى أن هذه الجهة أولى بأن تكون قبلة من سائر الجهات ، من غير أن يكون ذلك الترجيح مبنياً على استدلال ، بل يحصل ذلك بمجرد الشهى أو ميل القلب إليه ، فهل يعد هذا اجتهاداً ، وهل المكلف مكلف بأن يعول عليه أم لا ؟ الأولى أن يكون ذلك معتبراً لقوله عليه السلام «المؤمن ينظر بنور الله» ولأن سائر وجوه الترجيح لما انسدت وجب الاكتفاء بهذا القدر

(البحث الثالث) إذا أدى هذه الصلاة فالظاهر يقتضي أن لا يجب القضاء ، لأنه أدى وظيفة الوقت وقد صحت منه ، فوجب أن لا تجب عليه الاعادة ، وظاهر قول الشافعي رضي الله عنه أنه تجب الاعادة سواء بان صوابه أو خطؤه

(المسألة السابعة) تجوز الصلاة في جوف الكعبة عند عامة أهل العلم ، ويتوجه إلى أي جانب شاء ، وقال مالك : يكره أن يصلى في الكعبة المكتوبة لأن من كان داخل الكعبة لا يكون متوجهاً إلى كل الكعبة بل يكون متوجهاً إلى بعض أجزائها ، ومستدبراً عن بعض أجزائها ، وإذا كان كذلك لم يكن مستقبلاً لكل الكعبة ، فوجب أن لا تصح صلاته ، لأن الله تعالى أمر باستقبال البيت قال : وأما النافلة فحائزة ، لأن استقبال القبلة فيها غير واجب ، حجة الجمهور ما أخرجه الشيخان

في الصحيحين ، ورواه الشافعي رضي الله عنه أيضاً عن مالك عن نافع عن ابن عمر ، أنه عليه الصلاة والسلام دخل الكعبة هو وأسامة بن زيد ، وعثمان بن أبي طلحة ، وبلال ، فأغلقها عليه وهكك فيها قال عبد الله بن عمر : فسأت بلالا حين خرج : ماذا صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقال : جعل عموداً عن يساره ، وعمودين عن يمينه ، وثلاثة أعمدة وراه ، وكان البيت يومئذ على ستة أعمدة ، ثم صلى

واعلم أن الاستدلال بهذا الخبر ضعيف من وجوه : أحدها : أن خبر الواحد لا يعارض ظاهر القرآن وثانيها : لعل تلك الصلاة كانت نافذة ، وذلك عند مالك جائز : وثالثها : أن مالكاً خالف هذا الخبر ، ومخالفة الراوي وإن كانت لا توجب الطعن في الخبر إلا أنها تقيد نوع مرجوحية بالنسبة إلى خبر واحد حلى عن هذا الطعن ، فكيف بالنسبة إلى القرآن ، ورابعها : أن الشيخين أورد في الصحيحين عن ابن جريج عن عطاء : سمعت ابن عباس قال : لما دخل النبي صلى الله عليه وسلم البيت دعا في نواحيه كلها ، ولم يصل حتى خرج منه ، فلما خرج ركع ركعتين في قبل الكعبة ، وقال «هذه القبلة» والتعارض حاصل من وجهين : الأول : أن النفي والاثبات يتعارضان . والثاني : قوله صلى الله عليه وسلم «هذه القبلة» يدل على أنه لا بد من توجه ذلك الموضع ومن جوز الصلاة داخل البيت لا يوجب عليه استقبال ذلك الموضع ، بل جوز استدباره .

والجواب عن استدلال مالك رحمه الله أن نقول : قوله (وحيثما كنتم) إما أن يكون صيغة عموم أو لا يكون ، فإن كان صيغة عموم فقد تناول الانسان الذي يكون في البيت ، فكانه تعالى أمر من كان في البيت أن يتوجه إليه ، فالآتي به يكون خارجاً عن العهدة ، وإن لم يكن صيغة عموم لم تكن الآية متناولة لهذه المسألة البتة ، فلا تدل على حكمها لا بالنفي ولا بالاثبات ، ثم المعتمد في المسألة أن الانسان الواحد لا يمكنه أن يتوجه إلى كل البيت ، بل إنما يمكنه أن يتوجه إلى جزء من أجزاء البيت ، والذي في البيت يتوجه إلى جزء من أجزاء البيت ، فقد كان آتياً بما أمر به فوجب أن يخرج عن العهدة

(المسألة الثامنة) اعلم أن الكعبة عبارة عن أجسام مخصوصة ، هي السقف ، والحيطان ، والبناء ، ولا شك أن تلك الأجسام حاصلة في أحياء مخصوصة ، فالقبلة إما أن تكون تلك الأحياء فقط ، أو تلك الأجسام فقط ، أو تلك الأجسام بشرط حصولها في تلك الأحياء لا جائز أن يقال أنها تلك الأجسام فقط لأننا أجمعنا على أنه لو نقل تراب الكعبة وما في بناتها من الاحجار والخشب إلى موضع آخر وبني به بناء وتوجه إليه أحد في الصلاة لم يحز ذلك ، ولا جائز أن يقال :

إنها تلك الاجسام بشرط كونها في تلك الاحياز لأن الكعبة لو انهدمت والعباد بالله ، وأزيل عن تلك الاحياز تلك الأحجار والخشب ، وبقيت العرصة خالية ، فإن أهل المشرق والمغرب إذا توجهوا إلى ذلك الجانب صحت صلاتهم ، وكانوا مستقبلين للقبلة ، فلم يبق الا أن يقال: القبلة هو ذلك الخلاء الذي حصل فيه تلك الاجسام ، وهذا المعنى كما ثبت بالدليل العقلي الذي ذكرناه ، فهو أيضا مطابق الآية لأن المسجد الحرام اسم لذلك البناء المركب من السقف والحيطان والمقدار وجهة المسجد الحرام هو الاحياز التي حصلت فيها تلك الاجسام ، فاذا أمر الله تعالى بالتوجه إلى جهة المسجد الحرام ، كانت القبلة هو ذلك القدر من الخلاء والفضاء ، إذا ثبت هذا فنقول : قال أصحابنا : لو انهدمت الكعبة والعباد بالله ، فالواقف في عرصتها لاتصح صلاته لأنه لا يعد مستقبلًا للقبلة ، وذكر ابن سريج أنه يصح . وهو قول أبي حنيفة ، والاختيار عندي والدليل عليه ما بينا أن القبلة هي ذلك القدر المعين من الخلاء ، والواقف في العرصة مستقبل لجزء من أجزاء ذلك الخلاء ، فيكون مستقبلًا للقبلة ، فوجب أن تصح صلاته ، وقالوا أيضا الواقف على سطح الكعبة من غير أن يكون في قبالة جدار لاتصح صلاته إلا على قول ابن سريج وهو الاختيار عندي ، لأنه مستقبل لذلك الخلاء والفضاء الذي هو القبلة فوجب أن تصح صلاته

(المسألة التاسعة) لما دلت الآية على وجوب الاستقبال ، وثبت بالعقل أنه لا سبيل إلى الاستقبال إلى الجهات إلا بالاجتهاد ، وثبت بالعقل أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، لزم القطع بوجوب الاجتهاد ، والاجتهاد لا بد وأن يكون مبنياً على الظن ، فكانت الآية دالة على التكليف بالظن ، فثبت بهذا أن التكليف بالظن واقع في الجملة ، وقد استدلل الشافعي رضي الله عنه بذلك على أن القياس حجة في الشرع ، وهو ضعيف لأنه إثبات للقياس بالقياس ، وذلك لا سبيل إليه والله أعلم

(المسألة العاشرة) الظاهر أنه لا يجب نية استقبال القبلة لأن الآية دلت على وجوب الاستقبال والآتي به آت بما دلت الآية عليه ، فوجب أن لا يجب عليه نية أخرى ، كما في ستر العورة وطهارة المكان والثوب

(المسألة الحادية عشرة) استقبال القبلة ساقط عند قيام العذر كما في حال المسايضة ، ويلحق به الخوف على النفس من العدو ، أو من السبع ، أو من الجمل الصائل ، أو عند الخطأ في القبلة بسبب التيامن والتياسر ، أو في أداء النوافل ، وهذا يقتضى أن العاجز عن تحصيل العلم والظن إذا أدى الصلاة أن يسقط عنه القضاء ، وكذا المجتهد إذا بان له تعيين الخطأ

(المسألة الثانية عشرة) إذا توجه إلى جهة ثم تغير اجتهاده وهو في الصلاة . فعليه أن ينحرف ويتحول ويبنى لأن عارض الاجتهاد لا يبطل السابق ، فكذلك فيمن صدق مخبراً ، ثم جاء آخر نفسه اليه أسكن فأخبره بخلافه ، فهذا ما يتعلق بالمسائل المستنبطة من هذه الآية في حكم الاستقبال والله أعلم

قوله تعالى ﴿وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره﴾ فيه مستلثان

(المسألة الأولى) هذا ليس بتكرار ، ويانه من وجهين : أحدهما : أن قوله تعالى (فول وجهك شطر المسجد الحرام) خطاب مع الرسول عليه السلام لا مع الأمة ، وقوله (وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره) خطاب مع الكل : وثانيهما : أن المراد بالأولى مخاطبتهم وهم بالمدينة خاصة ، وقد كان من الجائز لو وقع الاختصار عليه أن يظن أن هذه القبلة قبلة لأهل المدينة خاصة ، فبين الله تعالى أنهم أينما حصلوا من بقاع الأرض يجب أن يستقبلوا نحو هذه القبلة

(المسألة الثانية) قوله (وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره) يعني : وأينما كنتم وموضع «كنتم» من الاعراب جزم بالشرط كأنه قيل : حيثما تكونوا . والفاء جواب

أما قوله تعالى ﴿وإن الذين أتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم وما الله بغافل عما تعملون﴾

فيه مسألثان

(المسألة الأولى) المراد بقوله (وإن الذين أتوا الكتاب) اليهود خاصة ، والكتاب هو التوراة ، عن السدى . وقيل : بل المراد أحبار اليهود وعلماهم النصارى ، وهو الصحيح لعموم اللفظ والكتاب المتقدم هو التوراة والانجيل ، ولا بد أن يكونوا عددا قليلا ، لأن الكثير لا يجوز عليهم التواطؤ على الكتمان

(المسألة الثانية) الضمير في قوله (أنه الحق) راجع إلى المذكور سابق ، وقد تقدم ذكر الرسول كما تقدم ذكر القبلة فجاز أن يكون المراد أن القوم يعلمون أن الرسول مع شرعه ونبوته حق ، فيشتمل ذلك على أمر القبلة وغيرها ، ويحتمل أن يرجع إلى هذا التكليف الخاص بالقبلة ، وأنهم يعلمون أنه الحق ، وهذا الاحتمال الأخير أقرب لأنه أليق بالكلام ، إذ المقصود بالآية ذلك دون غيره ، ثم اختلفوا في أنهم كيف عرفوا ذلك ؟ وذكروا فيه وجوها : أحدها : أن قوما من علماء اليهود كانوا عرفوا في كتب أنبيائهم خبر الرسول وخبر القبلة ، وأنه يصلى إلى القبلتين : وثانيها : أنهم كانوا يعلمون أن الكعبة هي البيت العتيق الذي جعله الله تعالى قبلة لإبراهيم وإسماعيل عليهما السلام . وثالثها : أنهم كانوا يعلمون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لما ظهر عليه من المعجزات ،

وَلئنَ آتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلئنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ «١٤٥»

ومتى علموا نبوته فقد علموا لاحتماله أن كل ما أتى به فهو حق فكان هذا التحويل حقا ،

وأما قوله ﴿وما الله بغافل عما تعملون﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن عامر وحزمة والكسائي (تعملون) بالياء على الخطاب للمسلمين ،

والباقون بالياء على أنه راجع إلى اليهود

﴿المسألة الثالثة﴾ إنا ان جعلناه خطا بالمسلمين فهو وعد لهم وبشارة أى لا يخفى على جدكم واجتهادكم فى قبول الدين ، فلا أخل بثوابكم ، وإن جعلناه كلاما مع اليهود فهو وعيد وتهديد لهم ، ويحتمل أيضا أنه ليس بغافل عن مكافأتهم ومجازاتهم وإن لم يعجلها لهم كقوله تعالى (ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون إنما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الأبصار)

قوله تعالى ﴿ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك وما أنت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنك إذا لمن الظالمين﴾

اعلم أنه تعالى لما بين فى الآية الأولى أن الذين أوتوا الكتاب يعلمون أن هذه القبلة حق ، بين بعد ذلك أن صفتهم لا تتغير فى الاستمرار على المعاندة ، وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا فى قوله (ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب) فقال الأصم : المراد

علمائهم الذين أخبر الله تعالى عنهم فى الآية المتقدمة بقوله (وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم) واحتج عليه بوجوه : أحدها : قوله (ولئن اتبعت أهواءهم) فوصفهم بأنهم يتبعون الهوى ، ومن اعتقد فى الباطل أنه حق فإنه لا يكون متبعاً لهوى النفس ، بل يكون فى ظنه أنه متبع للهدى فأما الذين يعلمون بقلوبهم ، ثم ينكرون بألسنتهم ، فهم المتبعون للهوى ، وثانيها : أن ما قبل هذه الآية وهو قوله (وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق) لا يتناول عوامهم ، بل هو مختص بالعلماء ، وما بعدها وهو قوله (الذين آتيناكم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم) مختص بالعلماء أيضا اذ لو كان عاماً فى الشكل امتنع الكتمان لأن الجمع العظيم لا يجوز عليهم الكتمان ، وإذا كان ما

قبلها وما بعدها خاصاً فكذا هذه الآية المتوسطة . وثالثها : أن الله تعالى أخبر عنهم بأنهم مصرون على قولهم ، ومستمرون على باطلهم ، وأنهم لا يرجعون عن ذلك المذهب بسبب شيء من الدلائل والآيات . وهذا شأن المعاند للجوج . لاشأن المعاند المتحير . ورابعها : أننا لو حملناه على العموم لصارت الآية كذبا لأن كثيرا من أهل الكتاب آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم وتبع قبلته . وقال آخرون : بل المراد جميع أهل الكتاب من اليهود والنصارى . واحتجوا عليه بأن قوله (الذين أوتوا الكتاب) صيغة عموم فيتناول الكل ، ثم أجابوا عن الحجة الأولى أن صاحب الشبهة صاحب هوى في الحقيقة . لأنه ماتم النظر والاستدلال ، فانه لو أتى بتام النظر والاستدلال لوصل إلى الحق . فحيث لم يصل إليه علمنا أنه ترك النظر التام بمجرد الهوى . وأجابوا عن الحجة الثانية بأنه ليس يمتنع أن يراد في الآية الأولى بعضهم ، وفي الآية الثانية كلهم ، وأجابوا عن الحجة الثالثة أن العلماء لما كانوا مصرين على الشبهات ، والعوام كانوا مصرين على اتباع أولئك العلماء كان الاصرار حاصلًا في الكل ، وأجابوا عن الحجة الرابعة بأنه تعالى أخبر عنهم أنهم بكليةهم لا يؤمنون ، وقولنا : كل اليهود لا يؤمنون . مغاير لقولنا : ان أحدا منهم لا يؤمن

(المسألة الثانية) احتج الكعبي بهذه الآية على جواز أن لا يكون في المقدور لطف لبعضهم ، قال : لأنه لو حصل في المقدور لطف ، لكان في جملة الآيات ما لو أتاهم به لكانوا يؤمنون ، فكان لا يصح هذا الخبر على وجه القطع

(المسألة الثالثة) احتج أبو مسلم بهذه الآية على أن علم الله تعالى في عباده وما يفعلونه ليس بحجة لهم فيما يرتكبون ، فانهم يستطيعون لأن يفعلوا الخير الذي أمروا به ، ويتركوا ضده الذي نهوا عنه ، واحتج أصحابنا به على القول بتسكيف ما لا يطاق ، وهو أنه تعالى أخبر عنهم بأنهم لا يتبعون قبلته ، فلو اتبعوا قبلته لزم انقلاب خبر الله الصادق كذبا ، وعلمه جهلا ، وهو محال ، ومستلزم المحال محال ، فكان ذلك محالا ، وقد أمروا به ، فقد أمروا بالمحال ، وتمام القول فيه مذكور في قوله تعالى (ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون)

(المسألة الرابعة) إنما حكم الله تعالى عليهم بأنهم لا يرجعون عن أباطيلهم بسبب البرهان ، وذلك لأن اعراضهم عن قبول هذا الدين ليس عن شبهة يزيها بايراد الحجة ، بل هو محض المكابرة والعناد والحسد ، وذلك لا يزول بايراد الدلائل

(المسألة الخامسة) اختلفوا في قوله (ماتبعوا قبلك) قال الحسن والجبائي : أراد جميعهم . كأنه قال : لا يجتمعون على اتباع قبلك . على نحو قوله (ولو شاء الله لجمعهم على الهدى) وقال



الأصم وغيره: بل المراد أن أحدا منهم لا يؤمن. قال القاضي: ان أريد بأهل الكتاب كلهم العلماء منهم والعوام، فلا بد من تأويل الحسن، وان أريد به العلماء، نظرنا فان كان في علمائهم المخاطبين بهذه الآية من قد آمن، وجب أيضا ذلك التأويل، وان لم يكن فيهم من قد آمن، صح اجراؤه على ظاهره في رجوع النفي إلى كل واحد منهم. لأن ذلك أليق بالظاهر إذ لا فرق بين قوله (ما تبعوا قبلك) وبين قوله: ما تبع أحد منهم قبلك.

(المسألة السادسة) «لئن» بمعنى «لو» وأجيب بجواب «لو» وللعلماء فيه خلاف، فقيل: انهما لما تقاربا استعمل كل واحد منهما مكان الآخر، وأجيب بجوابه نظيره قوله تعالى (ولئن أرسلنا ريحا) ثم قال (لظلوا) على جواب «لو» وقال (ولو أنهم آمنوا واتقوا) ثم قال (لثوبه) على جواب «لئن» وذلك أن أصل «لو» للماضي «ولئن» للمستقبل. هذا قول الأخفش، وقال سيويه: ان كل واحدة منهما على موضعها، وإنما ألحق في الجواب هذا التداخل لدلالة اللام على معنى القسم، فجاء الجواب كجواب القسم.

(المسألة السابعة) «الآية» وزنها فعلة أصلها «آية» فاستقلوا التشديد في الآية، فأبدلوا من الياء الأولى ألفاً لافتتاح ما قبلها، و«الآية» الحجة والعلامة وآية الرجل: شخصه. وخرج القوم بآيتهم: جماعتهم. وسميت: آية القرآن بذلك لأنها جماعة حروف. وقيل: لأنها علامة لانقطاع الكلام الذي بعدها. وقيل: لأنها دالة على انقطاعها عن المخلوقين، وأنها ليست إلا من كلام الله تعالى.

(المسألة الثامنة) روى أن يهود المدينة ونصارى نجران قالوا الرسول الله صلى الله عليه وسلم اتتنا بآية كما أتى الأنبياء قبلك. فأنزل الله تعالى هذه الآية، والأقرب أن هذه الآية ما نزلت في واقعة مبتدأة، بل هي من بقية أحكام تحويل القبلة.

أما قوله تعالى (وما أنت بتابع قبلتهم) ففيه أقوال. الأول: أنه دفع لتجوز النسخ، وبيان أن هذه القبلة لا تصير منسوخة، والثاني: حسما لأطباع أهل الكتاب فانهم قالوا: لو ثبت عن قبلتنا لكننا نرجو أن تكون صاحبنا الذي نتظره، وطعموا في رجوعه إلى قبلتهم. الثالث: المقابلة يعنى ما هم بتاركى باطلهم وما أنت بتارك حقتك، الرابع: أراد أنه لا يجب عليك استصلاحهم بتابع قبلتهم، لأن ذلك معصية. الخامس: وما أنت بتابع قبلة جميع أهل الكتاب من اليهود والنصارى لأن قبلة اليهود مخالفة لقبلة النصارى، فليهود بيت المقدس، وللنصارى المشرق، فالزم قبلك ودع أقوالهم.

أما قوله (وما بعضهم بتابع قبلة بعض) قال القفال: هذا يمكن حمله على الحال وعلى الاستقبال أما على الحال فن وجوه: الأول: أنهم ليسوا مجتمعين على قبلة واحدة حتى يمكن إرضاءهم باتباعها الثاني: أن اليهود والنصارى مع اتفاقهم على تكذيبك متباينون في القبلة، فكيف يدعونك إلى ترك قبلك مع أنهم فيما بينهم مختلفون. الثالث: أن هذا إبطال لقولهم: إنه لا يجوز مخالفة أهل الكتاب، لأنه إذا جاز أن تختلف قبلتهما بالصلحة، جاز أن تكون المصلحة في ثالث، وأما حمل الآية على الاستقبال ففيه إشكال، وهو أن قوله (وما بعضهم بتابع قبلة بعض) ينفي أن يكون أحد منهم قد اتبع قبلة الآخر لكن ذلك قد وقع فيفضي إلى الخلف، وجوابه أنا إن حمنا أهل الكتاب على علمائهم الذين كانوا في ذلك الزمان فلم يثبت عندنا أن أحدا منهم يتبع قبلة الآخر، فالخلف غير لازم، وإن حملناه على الكل: قلنا أنه عام دخله التخصيص

وأما قوله (ولئن اتبعت أهواءهم) ففيه مستلطان:

(المسألة الأولى) الهوى المقصور هو ما يميل إليه الطبع، والهواء الممدود معروف

(المسألة الثانية) اختلفوا في المخاطب بهذا الخطاب، قال بعضهم: الرسول. وقال بعضهم: الرسول وغيره. وقال آخرون: بل غيره، لأنه تعالى عرف أن الرسول لا يفعل ذلك فلا يجوز أن يخصه بهذا الخطاب، وهذا القول الثالث خطأ لأن كل ما لو وقع من الرسول لقبح، والالجاه عنه مرتفع، فهو منهي عنه، وإن كان المعلوم منه أنه لا يفعله، ويدل عليه وجوه: أحدها: أنه لو كان كل ما علم الله أنه لا يفعله وجب أن لا ينهاه عنه، لكان ما علم أنه يفعله وجب أن لا يأمره به، وذلك يقتضي أن لا يكون النبي مأموراً بشيء ولا منهيًا عن شيء، وأنه بالاتفاق باطل. وثانيها: لولا تقدم النهي والتحذير، لما احتراز النبي صلى الله عليه وسلم عنه، فلما كان ذلك الاحتراز مشروطاً بذلك النهي والتحذير. فكيف يجعل ذلك الاحتراز منافياً للنهي والتحذير. وثالثها: أن يكون الغرض من النهي والوعيد أن يتأكد قبح ذلك في العقل. فيكون الغرض منه التأكيد. ولما حسن من الله تعالى اتنبه على أنواع الدلائل الدالة على التوحيد بعد ما قررها في العقول. والغرض منه تأكيد العقل بالنقل. فأى بعد في مثل هذا الغرض ههنا. ورابعها: قوله تعالى في حق الملائكة (ومن يقل منهم إني إله من دونه فذلك نجزيه جهنم) مع أنه تعالى أخبر عن عصمتهم في قوله (يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون) وقال في حق محمد صلى الله عليه وسلم (لئن أشركت ليحبطن عملك) وقد أجمعوا على أنه عليه الصلاة والسلام ما أشرك وما مال إليه، وقال (يا أيها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين) وقال تعالى (ودوا لو تدهن فيدهنون) وقال

(بلغ ما أنزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته) وقوله (ولا تكونن من المشركين) فثبت بما ذكرنا أنه عليه الصلاة والسلام منهي عن ذلك، وأن غيره أيضا منهي عنه، لأن النهي عن هذه الأشياء ليس من خواص الرسول عليه الصلاة والسلام

يقى أن يقال: فلم خصه بالنهي دون غيره؟ فنقول فيه وجوه: أحدها: أن كل من كان نعم الله عليه أكثر، كان صدور الذنب منه أقبح. ولا شك أن نعم الله تعالى على الرسول عليه الصلاة والسلام أكثر، فكان حصول الذنب منه أقبح، فكان أولى بالتخصيص. وثانيها: أن مزيد الحب يقتضى التخصيص بمزيد التحذير. وثالثها: أن الرجل الحازم إذا أقبل على أكبر أولاده وأصلحهم فزجره عن أمر بحضرة جماعة أولاده، فانه يكون منها بذلك على عظم ذلك الفعل إن اختاروه وارتكبوه. وفي عادة الناس أن يوجهوا أمرهم ونهيهم الى من هو أعظم درجة تنبيها للغير أو توكيدا فهذه قاعدة مقررة في أمثال هذه الآية

(القول الثاني) أن قوله (ولئن اتبعت أهواءهم) ليس المراد منه أنه اتبع أهواءهم في كل الأمور فلعله عليه الصلاة والسلام كان في بعض الأمور يتبع أهواءهم، مثل ترك الخاشنة في القول والغلظة في الكلام، طمعا منه عليه الصلاة والسلام في استمالتهم، فهناك الله تعالى عن ذلك القدر أيضا وآيسه منهم بالكلية على ما قال (ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا)

(القول الثالث) أن ظاهر الخطاب وان كان مع الرسول إلا أن المراد منه غيره، وهذا كما أنك إذا عانت إنسانا أساء عبده الى عبدك، فتقول له: لو فعلت مرة أخرى مثل هذا الفعل لعاقبتك عليه عقابا شديدا، فكان الغرض منه أن لا يميل الى مخالطتهم ومتابعتهم أحد من الأمة أما قوله تعالى (من بعد ما جاءك من العلم) فيه مسألتان:

(المسألة الأولى) أنه تعالى لم يرد بذلك أن نفس العلم جاءه، بل المراد الدلائل والآيات والمعجزات، لأن ذلك من طرق العلم، فيكون ذلك من باب إطلاق اسم الاتر على المؤثر، واعلم أن الغرض من الاستعارة هو المبالغة والتعظيم، فكأنه سبحانه وتعالى عظم أمر النبوات والمعجزات بأن سماها باسم العلم، وذلك ينبهك على أن العلم أعظم المخوقات شرفا ومرتبة

(المسألة الثانية) دلت الآية على أن توجه الوعيد على العلماء أشد من توجهه على غيرهم لأن قوله (من بعد ما جاءك من العلم) يدل على ذلك

أما قوله تعالى (إنك إذا لمن الظالمين) فالمراد انك لو فعلت ذلك لكنت بمنزلة القوم في كفرهم وظلمهم لأنفسهم، والغرض منه التهديد والزجر والله أعلم.

الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ «١٤٦»

قوله تعالى ﴿الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون الحق من ربك فلا تكونن من الممتريين﴾  
اعلم أن في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (الذين آتيناهم الكتاب) وان كان عاما بحسب اللفظ لكنه مختص بالعلماء منهم . والدليل عليه أنه تعالى وصفهم بأنهم يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ، والجمع العظيم الذين علموا شيئا استحال عليهم الاتفاق على كتابته في العادة ، ألا ترى أن واحدا لو دخل البلد وسأل عن الجامع لم يجز أن لا يلقاه أحد إلا بالكذب والكتبان ، بل إنما يجوز ذلك على الجمع القليل ، والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ الضمير في قوله (يعرفونه) إلى ماذا يرجع ؟ ذكروا فيه وجوها : أحدها : أنه عائد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أى يعرفونه معرفة جليلة ، يميزون بينه وبين غيره كما يعرفون أبناءهم ، لا تشبه عليهم أبناؤهم وأبناء غيرهم . عن عمر رضى الله عنه أنه سأل عبد الله بن سلام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : أنا أعلم به منى بابني . قال : ولم ؟ قال : لأنى لست أشك في محمد أنه نبي وأما ولدى فلعل والدته خانت . فقبل عمر رأسه ، وجاز الاضمار وإن لم يسبق له ذكر ، لأن الكلام يدل عليه ولا يلتبس على السامع ، ومثل هذا الاضمار فيه تفخيم وأشعار بأنه لشهرته معلوم بغير إعلام ، وعلى هذا القول أسئلة .

﴿السؤال الأول﴾ أنه لا تعلق لهذا الكلام بما قبله من أمر القبله .

الجواب : أنه تعالى في الآية المتقدمة لما حذر أمة محمد صلى الله عليه وسلم عن اتباع اليهود والنصارى بقوله (ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنك إذا لمن الظالمين) أخبر المؤمنين بحاله عليه الصلاة والسلام في هذه الآية فقال : اعلموا يا معاشر المؤمنين أن علماء أهل الكتاب يعرفون محمداً وما جاء به وصدقه ودعوته وقبلته ، لا يشكون فيه كما لا يشكون في آبائهم

﴿السؤال الثاني﴾ هذه الآية نظيرها قوله تعالى (يحدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل) وقال (ومبشراً برسول يأتي من بعدى اسمه أحمد) إلا أنا نقول : من المستحيل أن يعرفوه كما يعرفون

## الحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ «١٤٧»

أبناءهم . وذلك لأن وصفه في التوراة والانجيل اما أن يكون قد أتى مشتقاً على التفصيل التام ، وذلك إنما يكون بتعيين الزمان والمكان والصفة والخلق والنسب والقبيلة ، أو هذا الوصف ما أتى مع هذا النوع من التفصيل ، فإن كان الأول واجب أن يكون العلم بمقدمه في الوقت المعين من البلد المعين من القبيلة المعينة على الصفة المعينة معلوماً لاهل المشرق والمغرب لأن التوراة والانجيل كانا مشهورين فيما بين أهل المشرق والمغرب ، ولو كان الأمر كذلك لما تمكن أحد من النصارى واليهود من إنكار ذلك

(وأما القسم الثاني) فإنه لا يفيد القطع بصدق نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، لأننا نقول : هب أن التوراة اشتملت على أن رجلاً من العرب سيكون نبياً ، إلا أن ذلك الوصف لما لم يكن منتهياً في التفصيل الى حد اليقين ، لم يلزم من الاعتراف به الاعتراف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم والجواب عن هذا الاشكال إنما يتوجه لو قلنا بأن العلم بنبوته إنما حصل من اشتغال التوراة والانجيل على وصفه ، ونحن لا نقول به ، بل نقول : انه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده ، وكل من كان كذلك كان نبياً صادقاً ، فهذا برهان والبرهان يفيد اليقين . فلا جرم كان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم أقوى وأظهر من العلم بنبوة الأبناء وأبوة الآباء

(السؤال الثالث) فعلى هذا الوجه الذي قررتموه كان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم علماً برهانياً غير محتمل للغلط ، أما العلم بأن هذا ابني فذلك ليس علماً يقينياً بل ظن ومحتمل للغلط . فلم شبه اليقين بالظن ؟

والجواب : ليس المراد أن العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم يشبه العلم بنبوة الأبناء ، بل المراد به تشبيه العلم بأشخاص الأبناء وذواتهم ، فكأن الأب يعرف شخص ابنه معرفة لا يشبهه هو عنده بغيره ، فكذا هنا وعند هذا يستقيم التشبيه ، لان هذا العلم ضروري وذلك نظري ، وتشبيه النظري بالضروري يفيد المبالغة وحسن الاستعارة

(السؤال الرابع) لم خص الأبناء بالذكر ؟

الجواب : لأن الذكور أعرف وأشهر ، وهم بصحبة الآباء ألزم وقلوبهم ألصق

(القول الثاني) الضمير في قوله (يعرفونه) راجع الى أمر القبلة : أي علماء أهل الكتاب

يعرفون أمر القبلة التي نقلت إليها كما يعرفون أبناءهم ، وهو قول ابن عباس وقتادة والربيع وابن زيد واعلم أن القول الأول أولى من وجوه : أحدها : أن الضمير إنما يرجع إلى المذكور سابق ، وأقرب المذكورات العلم في قوله (من بعد ما جاءك من العلم) والمراد من ذلك العلم : النبوة . فكانه تعالى قال : انهم يعرفون ذلك العلم كما يعرفون أبناءهم . وأما أمر القبلة فما تقدم ذكره البتة ، وثانيها : أن الله تعالى ما أخبر في القرآن أن أمر تحويل القبلة المذكور في التوراة والانجيل ، وأخبر فيه أن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مذكورة في التوراة والانجيل ، فكان صرف هذه المعرفة إلى أمر النبوة أولى ، وثالثها : أن المعجزات لا تدل أول دلائلها إلا على صدق محمد عليه السلام ، فاما أمر القبلة فذلك إنما يثبت لأنه أحد ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فكان صرف هذه المعرفة إلى أمر النبوة أولى .

أما قوله تعالى ﴿وان فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون﴾ فاعلم أن الذين أتوا الكتاب وعرفوا الرسول فمهم من آمن به مثل عبد الله بن سلام وأتباعه ، ومنهم من بقى على كفره ، ومن آمن لا يوصف بكتمان الحق ، وإنما يوصف بذلك من بقى على كفره ، لاجرم قال الله تعالى ﴿وان فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون﴾ فوصف البعض بذلك ، ودل بقوله (ليكتمون الحق) على سبيل الذم . على أن كتمان الحق في الدين محظور إذا أمكن اظهاره . واختلفوا في المكتمون فقيل : أمر محمد صلى الله عليه وسلم . وقيل أمر القبلة وقد استقصينا في هذه المسألة أما قوله ﴿الحق من ربك﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ يحتمل أن يكون (الحق) خبر مبتدأ محذوف ، أى هو الحق . وقوله (من ربك) يجوز أن يكون خبراً بعد خبر ، وأن يكون حالا ، ويجوز أيضاً أن يكون مبتدأ خبره (من ربك) وقرأ على رضى الله عنه (الحق من ربك) على الابدال من الأول ، أى يكتمون الحق الحق من ربك .

﴿المسألة الثانية﴾ الألف واللام في قوله (الحق) فيه وجهان : الأول : أن يكون للعهد ، والاشارة إلى الحق الذى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو إلى الحق الذى في قوله (ليكتمون الحق) أى هذا الذى يكتمونه هو الحق من ربك ، وأن يكون للجنس على معنى : الحق من الله تعالى لامن غيره يعنى ان الحق ما ثبت أنه من الله تعالى كالذى أنت عليه ، وما لم يثبت أنه من الله كالذى عليه أهل الكتاب فهو الباطل .

أما قوله ﴿فلا تكونن من الممترين﴾ ففيه مسألتان .

وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ  
اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ «١٤٨»

(المسألة الأولى) (فلا تكونن من الممترين) في ماذا اختلفوا فيه على أقوال: أحدها: فلا تكونن من الممترين في أن الذين تقدم ذكرهم علموا صحة نبوتك، وأن بعضهم عاند وكنتم، قاله الحسن. وثانيها: بل يرجع إلى أمر القبلية. وثالثها: إلى صحة نبوته وشرعه، وهذا هو الأقرب لأن أقرب المذكورات إليه قوله (الحق من ربك) فإذا كان ظاهره يقتضى النبوة وما تشتمل عليه من قرآن ووحى وشرعية، فقوله (فلا تكونن من الممترين) وجب أن يكون راجعاً إليه.

(المسألة الثانية) أنه تعالى وان نهاه عن الامتراء فلا يدل ذلك على أنه كان شاكاً فيه، وقد تقدم القول في بيان هذه المسألة والله أعلم.

قوله تعالى «ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات أينما تكونوا يأت بكم الله جميعاً إن الله على كل شيء قدير»

اعلم أنهم اختلفوا في المراد بقوله (ولكل) وفيه مسألتان:

(المسألة الأولى) إنما قال (ولكل) ولم يقل: لكل قوم، أو أمة لأنه معروف المعنى عندهم، فلم يضر حذف المضاف إليه، وهو كثير في كلامهم، كقوله (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) (المسألة الثانية) ذكروا فيه أربعة أوجه: أحدها: أنه يتناول جميع الفرق، أعني المسلمين واليهود والنصارى والمشركين، وهو قول الأصم. قال: لأن في المشركين من كان يعبد الأصنام ويتقرب بذلك إلى الله تعالى. كما حكى الله تعالى عنهم في قوله (هؤلاء شفعاؤنا عند الله) وثانيها: وهو قول أكثر علماء التابعين: أن المراد أهل الكتب، وهم المسلمون واليهود والنصارى والمشركون غير داخلين فيه. وثالثها: قال بعضهم: المراد لكل قوم من المسلمين وجهة أى جهة من الكعبة يصلى إليها: جنوبية أو شمالية، أو شرقية أو غربية، واحتجوا على هذا القول بوجهين الأول: قوله تعالى (هو موليها) يعنى الله موليها وتولية الله لم تحصل إلا في الكعبة، لأن ماعداها تولية الشيطان. الثانى: أن الله تعالى عقبه بقوله (فاستبقوا الخيرات) والظاهر أن المراد من هذه الخيرات ما لكل أحد من جهة، والجهات الموصوفة بالخيرية ليست إلا جهات الكعبة. ورابعها: قال آخرون: ولكل وجهة أى لكل واحد من الرسل وأصحاب الشرائع جهة قبله، فقبلة المقربين:

العرش . وقبة الروحانيين : الكرسي . وقبة الكرويين : البيت المعمور . وقبة الأنبياء الذين  
قبلك بيت المقدس . وقبلتك الكعبة

أما قوله تعالى ﴿وجهة﴾ ففيه مسألان :

﴿المسألة الأولى﴾ قرى . (ولكل وجهة) على الاضافة ، والمعنى : وكل وجهة هو موليها فزيدت  
اللام لتقدم المفعول ، كقولك لزيد ضربت ولزيد أبوه ضارب

﴿المسألة الثانية﴾ قال الفراء : وجهة ، وجهة ، ووجه بمعنى واحد ، واختلفوا في المراد فقال  
الحسن : المراد المنهاج والشرع . وهو كقوله تعالى (لكل أمة جعلنا منسكا ، لكل جعلنا منكم  
شرعة ومنهاجا) والمراد منه أن للشرائع مصالح ، فلا جرم اختلفت الشرائع بحسب اختلاف  
الأشخاص ، وكما اختلف بحسب اختلاف الأشخاص لم يبعد أيضاً اختلافها بحسب اختلاف  
الزمان بالنسبة إلى شخص واحد ، فلماذا صح القول بالنسخ والتغيير ، وقال الباقر : المراد منه  
أمر القبلة ، لأنه تقدم قوله تعالى (فول وجهك شطر المسجد الحرام) فهذه الوجهة يجب أن  
تكون محمولة على ذلك

أما قوله ﴿هو موليها﴾ ففيه وجهان : الأول : أنه عائد إلى الكل ، أى ولكل أحد وجهة هو  
مولى وجهه إليها . الثانى : أنه عائد إلى اسم الله تعالى . أى الله تعالى يوليها ليأبه ، وتقدير الكلام على  
الوجه الأول أن نقول : ان لكل منكم وجهة أى جهة من اقبلة هو موليها ، أى هو مستقبلها  
ومتوجه إليها لصلاته التى هو متقرب بها إلى ربه ، وكل يفرح بما هو عليه ولا يفارقه ، فلا سبيل  
إلى اجتماعكم على قبلة واحدة . مع لزوم الأديان المختلفة (فاستبقوا الخيرات) أى فالزموا معاشر  
المسلمين قبلتكم فانكم على خيرات من ذلك فى الدنيا والآخرة ، أما فى الدنيا فاشرفكم بقبلة إبراهيم ،  
وأما فى الآخرة فللثواب العظيم الذى تأخذونه على اتقيادكم لأوامره ، فان إلى الله مرجعكم ، وأينما  
تكونوا من جهات الأرض يأت بكم الله جميعا فى صعيد القيامة ، فيفصل بين المحق منكم والمبطل ،  
حتى يتبين من المطيع منكم ومن العاصى ، ومن المصيب منكم ومن المخطىء ، انه على ذلك قادر ،  
ومن قال بهذا التأويل قال : المراد أن لكل من أهل الملل وجهة قد اختارها ، إما بشريعة واما  
بهوى ، فليستم توادخون بفعل غيركم ، فائما لهم أعمالهم ولكم أعمالكم ، وأما تقرير الكلام على  
الوجه الثانى أعنى أن يكون الضمير فى قوله (هو موليها) عائداً إلى الله تعالى فههنا وجهان : الأول :  
أن الله تعالى عرفنا أن كل واحدة من هاتين القبلتين اللتين هما بيت المقدس والكعبة جهة يوليها  
الله تعالى عباده ، إذا شاء ، يفعلها على حسب ما يعمله صلاحا ، فالجهتان من الله تعالى ، وهو الذى



ولى وجوه عباده اليهما ، فاستبقوا الخيرات بالانقياد لأمر الله فى الحالتين ، فان انقيادكم خيرات لكم ، ولا تلتفتوا إلى مطاعن هؤلاء الذين يقولون (ما ولاهم عن قبلتهم) فان الله يجمعكم وهؤلاء السفهاء جميعا فى عرصة القيامة ، ويفصل بينكم . الثانى : أنا إذا فسرنا قوله (ولكل وجهة) بجهات الكعبة ونواحيها ، كان المعنى : ولكل قوم منكم معاشر المسلمين وجهة . أى ناحية من الكعبة (فاستبقوا الخيرات) بالتوجه اليها من جميع النواحي ، فانها وان اختلفت بعد أن تودى إلى الكعبة فى كعبة واحدة ، ولا يخفى على الله نياتهم فهو يحشرهم جميعا ويثيبهم على أعمالهم

أما قوله تعالى (هو موليها) أى هو موليها وجهه ، فاستغنى عن ذكر الوجه . قال الفراء : أى مستقبلها وقال أبو معاذ : موليها على معنى متوليها يقال : قد تولاها ورضيها وأتبعها ، وفى قراءة عبد الله بن عامر النخعي (هو مولاها) وهى قراءة ابن عباس وأبى جعفر ومحمد بن على الباقى ، وفى قراءة الباقر (موليها) ولقراءة ابن عامر معيان . أحدهما : أن ما وليته فقد ولاك ، لأن معنى وليته : أى جعلته بحيث تليه . وإذا صار هذا بحيث يلى ذلك ، فذاك أيضاً يلى هذا ، فاذن قد ولى كل واحد منهما الآخر ، وهو كقوله تعالى (فلنلق آدم من ربه كلمات) و (لا ينال عهدى الظالمين) والظالمون وهذا قول الفراء . والثانى : (هو موليها) أى قد زينت له تلك الجهة وحبت إليه ، أى صارت بحيث يحبها ويرضاها

أما قوله (فاستبقوا الخيرات) فمعناه الأمر بالبدار إلى الطاعة فى وقتها ، واعلم أن أداء الصلاة فى أول الوقت عند الشافعى رضى الله عنه أفضل ، خلافاً لأبى حنيفة ، واحتج الشافعى بوجوه . أولها : أن الصلاة خير لقوله صلى الله عليه وسلم «الصلاة خير موضوع» وإذا كان كذلك وجب أن يكون تقديمه أفضل لقوله تعالى (فاستبقوا الخيرات) وظاهر الأمر للوجوب ، فاذا لم يتحقق فلا أقل من الندب . وثانيها : قوله (سابقوا إلى مغفرة من ربكم) ومعناه إلى ما يوجب المغفرة والصلاة مما يوجب المغفرة ، فوجب أن تكون المسابقة إليها مندوبة . وثالثها : قوله تعالى : (والسابقون السابقون أولئك المقربون) ولا شك أن المراد منه السابقون فى الطاعات ، ولا شك أن الصلاة من الطاعات ، وقوله تعالى (أولئك المقربون) يفيد الحصر ، فمعناه أنه لا يقرب عند الله إلا السابقون ، وذلك يدل على أن كمال الفضل منوط بالمسابقة . ورابعها : قوله تعالى (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم) والمعنى : وسارعوا إلى ما يوجب المغفرة ، ولا شك أن الصلاة كذلك . فكانت المسارعة بها مأمورة . وخامسها : أنه مدح الأنبياء المتقدمين بقوله تعالى (انهم كانوا يسارعون فى الخيرات) ولا شك أن الصلاة من الخيرات ، لقوله عليه السلام «خير أعمالكم الصلاة»

وسادسها : أنه تعالى ذم إبليس في ترك المسارعة فقال (مامنعك أن تسجد إذ أمرتك) وهذا يدل على أن ترك المسارعة موجب للذم . وسابعها : قوله تعالى (حافظوا على الصلوات) والمحافظة لا تحصل إلا بالتعجيل ، ليأمن القوت بالنسيان وسائر الأشغال . وثامنها : قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام (وعجلت إليك رب لترضى) فثبت أن الاستعجال أولى . وتاسعها : قوله تعالى (لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا) فينبغي أن المسابقة سبب لمزيد الفضيلة فكذا في هذه الصورة . وعاشرها : ما روى عمر وجري بن عبد الله وأنس وأبو مخذرة ، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « الصلاة في أول الوقت رضوان الله ، وفي آخره عفو الله » قال الصديق رضى الله عنه : رضوان الله أحب إلينا من عفوهِ . قال الشافعي رضى الله عنه : رضوان الله إنما يكون للمحسنين ، والعفو يوشك أن يكون عن المقصرين فان قيل : هذا احتجاج في غير موضعه . لأنه يقتضى أن يأثم بالتأخير ، وأجمعنا على أنه لا يأثم فلم يبق إلا أن يكون معناه أن الفعل في آخر الوقت يوجب العفو عن السيئات السابقة ، وما كان كذلك فلا شك أنه يوجب رضوان الله ، فكان التأخير موجبا للعفو والرضوان ، والتقديم موجبا للرضوان دون العفو ، فكان التأخير أولى

قلنا : هذا ضعيف من وجوه : الأول : أنه لو كان كذلك لوجب أن يكون تأخير المغرب أفضل وذلك لم يقله أحد . الثاني أن عدم المسارعة إلى الامتثال يشبه عدم الالتفات ، وذلك يقتضى العقاب ، إلا أنه لما أتى بالفعل بعد ذلك سقط ذلك الاقتضاء . الثالث : أن تفسير أبي بكر الصديق رضى الله عنه يبطل هذا التأويل الذى ذكره

(الحادى عشر) روى عن علي بن أبي طالب رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « يا علي ثلاث لا تؤخرها : الصلاة إذا أتت ، والجنائز إذا حضرت ، والأيم إذا وجدت لها كفوا »

(الثاني عشر) عن ابن مسعود أنه سأل الرسول صلى الله عليه وسلم فقال : أى الأعمال أفضل؟ فقال : الصلاة لميقاتها الأول

(الثالث عشر) روى أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « ان الرجل ليصلى الصلاة وقد فاته من أول الوقت ما هو خير له من أهله وماله »

(الرابع عشر) قال عليه السلام « من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة » فن كان أسبق في الطاعة كان هو الذى سن عمل الطاعة في ذلك الوقت ، فوجب أن يكون ثوابه أكثر من ثواب المتأخر

(الخامس عشر) انا توافقنا على أن أحد أسباب الفضيلة فيما بين الصحابة المسابقة إلى الاسلام حتى وقع الخلاف الشديد بين أهل السنة وغيرهم أن أبا بكر أسبق اسلاماً أم عليا ، وما ذلك إلا اتفاقهم على أن المسابقة في الطاعة توجب مزيد الفضل ، وذلك يدل على قولنا

(السادس عشر) قوله عليه السلام في خطبة له «وبادروا بالأعمال الصالحة قبل أن تشتغلوا» ولا شك أن الصلاة من الأعمال الصالحة

(السابع عشر) أن تعجيل حقوق الآدميين أفضل من تأخيرها ، فوجب أن يكون الحال في أداء حقوق الله تعالى كذلك ، والجامع بينهما رعاية معنى التعظيم

(الثامن عشر) أن المبادرة والمسارة إلى الصلاة إظهار للحرص على الطاعة ، والولوع بها ، والرغبة فيها ، وفي التأخير كسل عنها ، فيكون الأول أولى

(التاسع عشر) أن الاحتياط في تعجيل الصلاة لأنه إذا أداها في أول الوقت تفرغت ذمته ، فإذا أخر فربما عرض له شغل فنعى عن أدائها فيبقى الواجب في ذمته ، فالوجه الذي يحصل فيه الاحتياط لا شك أنه أولى

(العشرون) أجمعنا في صوم رمضان أن تعجيله أفضل من تأخيره ، وذلك لأن المريض يجوز له أن يفطر ويؤخر الصوم ، ويجوز له أن يعجل ويصوم في الحال ، ثم أجمعنا على أن التعجيل في الصوم أفضل على ما قال (وأن تصوموا خير لكم) فوجب أيضاً أن يكون التعجيل في الصلاة أولى فان قيل : تنتقض هذه الدلائل القياسية بالظهور في شدة الحر . أو بما إذا حصل له رجاء إدراك الجماعة أو وجود الماء

قلنا : التأخير ثبت في هذه المواضع لأمور عارضة ، وكلامنا في مقتضى الأصل

(الحادي والعشرون) المسارعة إلى الامتثال أحسن في العرف من ترك المسارعة ، فوجب أن يكون في الشرع كذلك لقوله عليه السلام «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»

(الثاني والعشرون) صلاة كملت شرائطها فوجب أدائها في أول الوقت ، كالمغرب فقيه احتراز عن الظهر في شدة الحر ، لأنه إنما يستحب التأخير إذا أراد أن يصلحها في المسجد لأجل أن المشي إلى المسجد في شدة الحر كالمانع ، أما إذا صلاها في داره فالتعجيل أفضل ، وفيه احتراز عن يدافع الأخبثين أو حضره الطعام وبه جوع لهذا المعنى أيضاً ، وكذلك المتييم إذا كان على ثقة من وجود الماء ، وكذلك إذا توقع حضور الجماعة فان الكمال لم يحصل في هذه الصورة ، فهذه هي الأدلة الدالة على أن المسارعة أفضل ، ولنذكر كل واحد من الصلوات

أما صلاة الفجر فقال محمد: المستحب أن يدخل فيها بالتغليس، ويخرج منها بالاسفار، فإن أراد الاقتصار على أحد الوقتين فالاسفار أفضل، وقال الشافعي رضى الله عنه: التغليس أفضل. وهو مذهب أبي بكر وعمر، وبه قال مالك وأحمد، واحتج الشافعي رضى الله عنه بعد الدلائل السالفة بوجوه: أحدها: ما أخرج في الصحيحين برواية عائشة رضى الله عنها أنها قالت «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليصلى الصبح فينصرف والنساء متلفعات بمروطهن ما يعرفن من الغلس» قال يحيى السنة في كتاب شرح السنة: متلفعات بمروطهن أى متجللات بأكسيتهن. والتلفع بالثوب الاشتغال. والمروط: الأردية الواسعة. واحدها مرط. والغلس: ظلمة آخر الليل. فإن قيل: كان هذا في ابتداء الاسلام حين كان النساء يحضرن الجماعات، فكان النبي صلى الله عليه وسلم يصلى بالغلس كيلا يعرفن، وهكذا كان عمر رضى الله عنه يصلى بالغلس، ثم لما نهين عن الحضور في الجماعات ترك ذلك

قلنا: الأصل المرجوع اليه في إثبات جميع الأحكام عدم النسخ، ولولا هذا الأصل لما جاز الاستدلال بتىء من الدلائل الشرعية. وثانيها: ما أخرج في الصحيحين عن قيادة عن أنس عن زيد بن ثابت قال تسحرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قمنا الى الصلاة، قال قلت: كم كان قدر ذلك. قال: قدر خمسين آية. وهذا يدل أيضاً على التغليس. وثالثها: ما روى عن أبي مسعود الأنصاري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم غلس بالصبح، ثم أسفر مرة، ثم لم يعد الى الاسفار حتى قبضه الله تعالى. ورابعها: أنه تعالى مدح المستغفرين بالاسحار فقال (والمستغفرين بالاسحار) ومدح التاركين للنوم فقال (تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفاً وطمعاً) وإذا ثبت هذا وجب أن يكون ترك النوم بأداء الفرائض أفضل. لقوله عليه السلام حكاية عن الله «لن يتقرب المتقربون الى بمثل أداء ما افترضت عليهم» وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يكون التغليس أفضل. وخامسها: أن النوم في ذلك الوقت أطيب، فيكون تركه أشق، فوجب أن يكون ثوابه أكثر، لقوله عليه السلام «أفضل العبادات أحزها» أى أشقها. واحتج أبو حنيفة بوجوه. أحدها قوله عليه السلام «أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر» وثانيها: روى عبد الله بن مسعود أنه صلى الفجر بالمزدلفة فغلس، ثم قال ابن مسعود: ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلوات إلا لميقاتها إلا صلاة الفجر، فإنه صلاها يومئذ لغير ميقاتها. وثالثها: عن ابن مسعود قال. ما رأيت أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حافظوا على شيء ما حافظوا على التنوير بالفجر. ورابعها: عن أبي بكر رضى الله عنه أنه صلى الفجر فقراً آل عمران، فقالوا: كادت الشمس أن تطلع، فقال

لو طلعت لم تجدنا غافلين . وعن عمر أنه قرأ البقرة فاستشرقوا الشمس ، فقال : لو طلعت لم تجدنا غافلين . وخامسها : أن تأخير الصلاة يشتمل على فضيلة الانتظار ، وقال عليه السلام «المنتظر للصلاة كمن هو في الصلاة» فن آخر الصلاة عن أول وقتها فقد انتظر الصلاة أو لا ثم أتى بها ثانياً ومن صلاحها في أول الوقت فقد فاته فضل الانتظار . وسادسها : أن التأخير يفضي الى كثرة الجماعة فوجب أن يكون أولى تحصيلاً لفضل الجماعة . وسابعها : أن التغليس يضيق على الناس ، لأنه إذا كان الصلاة في وقت التغليس احتاج الانسان الى أن يتوضأ بالليل حتى يتفرغ للصلاة بعد طلوع الفجر ، والخرج منى شرعاً . وثامنها : أنه تكره الصلاة بعد صلاة الفجر ، فإذا صلى وقت الاسفار فانه يقل وقت الكراهة ، وإذا صلى بالتغليس فانه يكثر وقت الكراهة

والجواب عن الأول : أن الفجر اسم للنور الذي ينفي به ظلام المشرق ، فالفجر إنما يكون فجرًا لو كانت الظلمة باقية في الهواء ، فاما إذا زالت الظلمة بالكلية واستنار الهواء ، لم يكن ذلك فجرًا ، وأما الاسفار فهو عبارة عن الظهور ، يقال : أسفرت المرأة عن وجهها . إذا كشفت عنه ، إذا ثبت هذا فنقول : ظهور الفجر إنما يكون عند بقاء الظلام في الهواء ، فان الظلام كلما كان أشد كان النور الذي يظهر فيما بين ذلك الظلام أشد ، فقوله «أسفروا بالفجر» يجب أن يكون محمولاً على التغليس : أي كلما وقعت صلاتكم حين كان الفجر أظهر وأبهر كان أكثر ثواباً ، وقد بينا أن ذلك لا يكون إلا في أول الفجر ، وهذا معنى قول الشافعي رضى الله عنه ان الاسفار المذكور في الحديث محمول على تيقن طلوع الفجر وزوال الشك عنه ، والذي يدل على ما قلناه أن أداء الصلاة في ذلك الوقت أشق ، فوجب أن يكون أكثر ثواباً . وأما تأخير الصلاة الى وقت التنوير فهو عادة أهل الكسل ، فكيف يمكن أن يقول الشارع : ان الكسل أفضل من الجد في الطاعة

والجواب عن الثالث وهو قول ابن مسعود : حافظوا على التنوير بالفجر ، فجوابه هذا الذي قررناه لأن التنوير بالفجر إنما يحصل في أول الوقت ، فأما عند امتلاء العالم من النور فانه لا يسمى ذلك فجرًا ، وأما سائر الوجوه فهي معارضة ببعض ما قدمناه والله أعلم

أما قوله تعالى «أيما تكونوا يأت بكم الله جميعاً» فهو وعد لأهل الطاعة ، ووعد لأهل المعصية ، كأنه تعالى قال : استبقوا أيها المحققون العارفون بالنبوة والشريعة الخيرات ، وتحملوا فيها المشاق لتصلوا يوم القيامة الى مالكم عند الله من أنواع الكرامة والزلنى ، ثم انه سبحانه حقق ذلك بقوله ( ان الله على كل شيء قدير ) وذلك لأن الاعادة في نفسها ممكنة وهو سبحانه قادر على جميع الممكنات ، فوجب أن يكون قادراً على الاعادة . وأما المسائل المستنبطة من هذه الآية . فقد ذكرناها

وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِنَّهُ لِلْحَقِّ مِنْ رَبِّكَ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ «١٤٩» وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلَا تَمَنَّيْ عَلَيْهِمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ «١٥٠»

في قوله تعالى (ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم ان الله على كل شيء قدير)

قوله تعالى ﴿ ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون ، ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة إلا الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم واخشوني ولا تم نعمتي عليكم ولعلكم تهتدون ﴾

اعلم أن أول ما في هذه الآية من البحث أن الله تعالى قال قبل هذه الآيات (قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وان الذين أتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم وما الله بغافل عما تعملون) وذكر ههنا ثانيا قوله تعالى (ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون) ثم ذكر ثالثا قوله (ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة) فهل في هذا التكرار فائدة أم لا؟ وللعلباء فيه أقوال: أحدها: أن الأحوال ثلاثة: أولها: أن يكون الانسان في المسجد الحرام. وثانيها: أن يخرج عن المسجد الحرام ويكون في البلد. وثالثها: أن يخرج عن البلد إلى أقطار الأرض، فالآية الأولى محمولة على الحالة الأولى، والثانية على الثانية، والثالثة على الثالثة، لأنه قد كان يتوهم أن للقرب حرمة لا تثبت فيها للبعد، فلأجل إزالة هذا الوهم كرر الله تعالى هذه الآيات والجواب الثاني: أنه سبحانه إنما أعاد ذلك ثلاث مرات لأنه خلق بها كل مرة فائدة زائدة أما

في المرة الأولى فيبين أن أهل الكتاب يعلمون أن أمر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وأمر هذه القبلة حق ، لأنهم شاهدوا ذلك في التوراة والانجيل ، وأما في المرة الثانية فيبين أنه تعالى يشهد أن ذلك حق ، وشهادة الله بكونه حقاً مغايرة لعلم أهل الكتاب بكونه حقاً ، وأما في المرة الثالثة فيبين أنه إنما فعل ذلك لئلا يكون للناس عليكم حجة ، فلما اختلفت هذه الفوائد حسنت إعادتها لأجل أن يترتب في كل واحدة من المرات واحدة من هذه الفوائد ، ونظيره قوله تعالى (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً فويل لهم مما كتبت بأيديهم وويل لهم مما يكسبون)

والجواب الثالث : أنه تعالى قال في الآية الأولى (فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره) فكان ربما يخطر ببال جاهل أنه تعالى إنما فعل ذلك طلباً لرضا محمد صلى الله عليه وسلم لأنه قال (فلنولينك قبلة ترضاها) فأزال الله تعالى هذا الوهم الفاسد بقوله (ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وإنه للحق من ربك) أي نحن ما حولناك إلى هذه القبلة بمجرد رضائك ، بل لأجل أن هذا التحويل هو الحق الذي لا يحيد عنه ، فاستقبالها ليس لأجل الهوى والميل كقبلة اليهود والمنسوخة التي إنما يقيمون عليها بمجرد الهوى والميل ، ثم انه تعالى قال ثالثاً (ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره) والمراد: دوّموا على هذه القبلة في جميع الأزمنة والأوقات ، ولا تولوا فيصير ذلك التولي سبباً للطعن في دينكم ، والحاصل أن الآية السالفة أمر بالدوام في جميع الأمكنة ، والثانية أمر بالدوام في جميع الأزمنة والأمكنة ، والثالثة أمر بالدوام في جميع الأزمنة وإشعار بأن هذا لا يصير منسوخاً البتة

والجواب الرابع : أن الأهر الأول مقرون باكرامه إياهم بالقبلة التي كانوا يحبونها وهي قبلة أبيهم إبراهيم عليه السلام ، والثاني مقرون بقوله تعالى (ولكل وجهة هو موليها) أي لكل صاحب دعوة وملة قبلة يتوجه إليها ، فتوجهوا أتم إلى أشرف الجهات التي يعلم الله تعالى أنها حق وذلك هو قوله (ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وإنه للحق من ربك) والثالث مقرون بقطع الله تعالى حجة من خصمه من اليهود في أمر القبلة ، فكانت هذه عللاً ثلاثاً قرن بكل واحدة منها أمر بالتزام القبلة ، نظيره أن يقال: ألزم هذه القبلة فإنها القبلة التي كنت تهاها، ثم يقال: ألزم هذه القبلة فإنها قبلة الحق لا قبلة الهوى ، وهو قوله (وإنه للحق من ربك) ثم يقال : ألزم هذه القبلة فإن في لزومك إياها انقطاع حجج اليهود عنك ، وهذا التكرار في هذا الموضوع كالتكرار في قوله

تعالى (فبأي آلاء ربكما تكذبان) وكذلك ما كرر في قوله تعالى (إن في ذلك لآية وما كان أكثرهم مؤمنين)

والجواب الخامس : أن هذه الواقعة أول الوقائع التي ظهر النسخ فيها في شرعنا فدعت الحاجة إلى التكرير لاجل التأكيد والتقرير ، وإزالة الشبهة ، وإيضاح البيّنات

أما قوله تعالى ﴿وما الله بغافل عما تعملون﴾ يعني ما يعمله هؤلاء المعاندون الذين يكتُمون الحق وهم يعرفونه ، ويدخلون الشبهة على العامة بقولهم (ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها) وبأنه قد اشتاق إلى مولده ودين آبائه ، فإن الله عالم بهذا فأُنزل ما أبطله وكشف عن وهنه وضعفه

أما قوله ﴿لئلا يكون للناس عليكم حجة﴾ ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن هذا الكلام يوهم حجاجا وكلاما تقدم من قبل في باب القبلة عن القوم ، فأراد الله تعالى أن يبين أن تلك الحجة تزول الآن بالاستقبال الكعبة ، وفي كيفية تلك الحجة روايات : أحدها : أن اليهود قالوا تخالفنا في ديننا وتتبع قبلتنا : وثانيها : قالوا ألم يدر محمد أين يتوجه في صلاته حتى هديناه . وثالثها : أن العرب قالوا : انه كان يقول : أنا على دين إبراهيم ، والآن ترك التوجه إلى الكعبة ، ومن ترك التوجه إلى الكعبة فقد ترك دين إبراهيم عليه السلام ، فصارت هذه الوجوه وسائل لهم إلى الطعن في شرعه عليه الصلاة والسلام ، الا أن الله تعالى لما علم أن الصلاح في ذلك أوجب عليهم التوجه إلى بيت المقدس ، لما فيه من المصلحة في الدين ، لأن قولهم لا يؤثر في المصالح ، وقد بينا من قبل تلك المصلحة ، وهي تمييز من اتبعه بمكة من أقام على تكذيبه فإن ذلك الامتياز ما كان يظهر إلا بهذا الجنس ، ولما اتقل عليه الصلاة والسلام إلى المدينة ، تغيرت المصلحة فاقتضت الحكمة تحويل القبلة إلى الكعبة ، فلماذا قال الله تعالى (لئلا يكون للناس عليكم حجة) يعني تلك الشبهة التي ذكروها تزول بسبب هذا التحويل ، ولما كان فيهم من المعلوم من حاله أنه يتعلق عند هذا التحويل بشبهة أخرى ، وهو قول بعض العرب : ان محمدا عليه الصلاة والسلام عاد إلى ديننا في الكعبة وسيعود إلى ديننا بالكلية ، وكان التمسك بهذه الشبهة والاستمرار عليها سببا للبقاء على الجهل والكفر ، وذلك ظلم على النفس على ما قال تعالى (ان الشرك لظلم عظيم) فلا جرم قال الله تعالى (الا الذين ظلموا منهم)

(المسألة الثانية) قرأ نافع «ليلة» بترك الهمزة ، وكل همزة مفتوحة قبلها كسرة فإنه يقاها ياء والباقون بالهمزة . وهو الأصل

(المسألة الثالثة) «لئلا» موضعه نصب ، والعامل فيه «ولوا» أي : ولوا التلا . وقال الزجاج

التقدير : عرفتم ذلك لئلا يكون للناس عليكم حجة



(المسألة الرابعة) قيل : الناس هم أهل الكتاب عن قتادة والربيع ، وقيل : هو على العموم  
(المسألة الخامسة) وهنا سؤال ، وهو أن شبهة هؤلاء الذين ظلموا أنفسهم ليست بحجة ،  
فكيف يجوز استنابؤها عن الحجة ، وقد اختلف الناس فيه على أقوال : الأول : أنه استثناء متصل  
ثم على هذا القول يمكن دفع السؤال من وجوه

(الأول) أن الحججة كما أنها قد تكون صحيحة ، قد تكون أيضا باطلة ، قال الله تعالى  
(حجتهم داخضة عند ربهم) وقال تعالى (فن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم) والمحااجة هي أن  
يوزد كل واحد منهم على صاحبه حجة . وهذا يقتضى أن يكون الذى يورده المبطل يسمى بالحجة  
ولأن الحججة اشتقاقها من : حجه إذا عليه ، فكل كلام يقصد به غلبة الغير فهو حجة ، وقال بعضهم  
إنها مأخوذة من محجة الطريق ، فكل كلام يتخذه الانسان مسلكا لنفسه فى إثبات أو إبطال فهو  
حجة ، وإذا ثبت أن الشبهة قد تسمى حجة ، كان الاستثناء متصلا

(الوجه الثانى) فى تقرير أنه استثناء متصل : أن المراد بالناس أهل الكتاب فانهم وجدوه فى  
كتابهم أنه عليه الصلاة والسلام يحول القبلة ، فلما حولت ، بطلت حجتهم . إلا الذين ظلموا بسبب  
أنهم كتموا ما عرفوا عن أبى روق

(الوجه الثالث) أنهم لما أوردوا تلك الشبهة على اعتقاد أنها حجة : سماها الله «حجة» بناء  
على معتقدهم ، أو لعله تعالى سماها «حجة» تكليما بهم .

(الوجه الرابع) أراد بالحجة : المحاجة ، والمجادلة ، فقال (لئلا يكون للناس عليكم حجة إلا  
الذين ظلموا منهم) فانهم يحاجونكم بالباطل

(القول الثانى) أنه استثناء منقطع . ومعناه لكن الذين ظلموا منهم يتعلقون بالشبهة ويضعونها  
موضع الحججة ، وهو كقوله تعالى (ما لهم به من علم إلا اتباع الظن) وقال النابغة :

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتاب

ومعناه : لكن بسيوفهم فلول . وليس بعيب ، ويقال : ماله على حق إلا التعدى : يعنى لكنه  
يتعدى ويظلم ، ونظيره أيضا قوله تعالى (إني لا يخاف لدى المرسلون إلا منى ظلم) وقال (لا عاصم  
اليوم من أمر الله إلا من رحم) وهذا النوع من الكلام عادة مشهورة للعرب

(القول الثالث) زعم أبو عبيدة أن «إلا» بمعنى الواو كأنه تعالى قال : لئلا يكون للناس  
عليكم حجة وللذين ظلموا . وأنشد

وكل أخ مفارقة أخوه لعمر أيبك الا الفرقدان

يعنى: والفرقدان

(القول الرابع) قال قطرب: «وضع» الذين» خفض لأنه بدل من الكاف والميم في عليكم. كأنه قيل: لتلا يكون عليكم حجة الا الذين ظلموا فانه يكون حجة عليهم، وهم الكفار. قال على ابن عيسى: هذان الوجهان بعيدان

أما قوله تعالى (فلا تخشوهم واخشوني) فالمعنى لا تخشوا من تقدم ذكره من يتعنت ويجادل ويحاج، ولا تخافوا مطاعنهم في قبلكم، فانهم لا يضر ونكم. واخشوني. يعنى احذروا عقابي ان أتم عدلتم عما أزمتمكم وفرضت عليكم، وهذه الآية تدل على أن الواجب على المرء في كل أفعاله وتروكه أن ينصب بين عينيه: خشية عقاب الله، وأن يعلم أنه ليس في يد الخلق شيء البتة، وأن لا يكون مشغول القلب بهم، ولا ملتفت الخاطر اليهم

أما قوله تعالى (ولآتتم نعمتي عليكم) فقد اختلفوا في متعلق اللام على وجوه: أحدها: أنه راجع إلى قوله تعالى (لتلا يكون للناس عليكم حجة، ولآتتم نعمتي عليكم) فين الله تعالى أنه حولهم إلى هذه الكعبة لهاتين الحكمتين: احدهما: لا تقطاع حجتهن عنه. والثانية: لتام النعمة، وقديين أبو مسلم بن بحر الأصفهاني مافي ذلك من النعمة، وهو أن القوم كانوا يفتخرون باتباع إبراهيم في جميع ما كانوا يفعلون، فلما حول صلى الله عليه وسلم إلى بيت المقدس: لحقهم ضعف قلب، ولذلك كان النبي صلى الله عليه وسلم يجب التحول إلى الكعبة لما فيه من شرف البقعة، فهذا موضع النعمة وثانيها: أن متعلق اللام محذوف: معناه: ولآتتم النعمة عليكم وإرادتي اهتدائكم أمرتكم بذلك وثالثها: أن يعطف على علة مقدره، كأنه قيل: واخشوني لأوقفكم ولآتتم نعمتي عليكم، والقول الأول أقرب إلى الصواب

فان قيل: انه تعالى أنزل عند قرب وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي) فيين أن تمام النعمة انما حصل ذلك اليوم، فكيف قال قبل ذلك اليوم بسنين كثيرة في هذه الآية (ولآتتم نعمتي عليكم)

قلنا: تمام النعمة اللاتمة في كل وقت هو الذي خصه به، وفي الحديث «تمام النعمة دخول الجنة» وعن على رضى الله عنه: تمام النعمة الموت على الاسلام.

واعلم أن الذى حكيناه عن أبى مسلم رحمه الله من التشكك في صلاة الرسول وصلاة أمته إلى بيت المقدس، فان كان مراده أن ألفاظ القرآن لا تدل على ذلك فقد أصاب، لأن شيئاً من ألفاظ القرآن لا دلالة فيه على ذلك البتة على ما بيناه، وان أراد به إنكاره أصلاً، فبعيد، لأن الأخبار

كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ  
الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ﴿١٥١﴾

في ذلك قربة من المتواتر ، ولأبي مسلم رحمه الله أن يمنع التواتر ، وعند ذلك يقول : لا يصح التعويل في القطع بوقوع النسخ في شرعنا على خبر الواحد والله أعلم .  
قوله تعالى ﴿ كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون ﴾

اعلم أنا قد بينا أن الله تعالى استدل على صحة دين محمد عليه الصلاة والسلام بوجوه : بعضها الزامية وهو أن هذا الدين دين ابراهيم فوجب قبوله ، وهو المراد بقوله (ومن يرغب عن ملة ابراهيم إلا من سفه نفسه) وبعضها برهانية وهو قوله (قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى ابراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط) ثم انه سبحانه وتعالى عقب هذا الاستدلال بحكاية شهيتين لهم : احدهما : قوله (وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا) والثانية : استدلالهم بانكار النسخ على القدح في هذه الشريعة ، وهو قوله (سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها) وأظن الله تعالى في الجواب عن هذه الشبهة وبالحق فعل ذلك ، لأن أعظم الشبهة لليهود في إنكار نبوة محمد عليه الصلاة والسلام إنكار النسخ . فلا جرم أظن الله تعالى في الجواب عن هذه الشبهة ، وختم ذلك الجواب بقوله (ولاتم نعمتي عليكم) فصار هذا الكلام مع ما فيه من الجواب عن الشبهة تبيهاً على عظيم نعم الله تعالى ، ولا شك أن ذلك أشد استمالة للقلوب ، فانه من حيث انه يخلص عن الباطل ويهدى إلى الحق مرغوب فيه ، ومن حيث انه سبب لحصول العز والشرف في الدنيا ، والتخلص في الذل والمهانة يكون مرغوباً فيه ، وعند اجتماع الأمرين فقد بلغ النهاية في هذا الباب .

أما قوله تعالى ﴿ كما أرسلنا ﴾ ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ هذا الكاف اما أن يتعلق بما قبله أو بما بعده ، فان قلنا : انه متعلق بما قبله ففيه وجوه : الأول : أنه راجع إلى قوله (ولاتم نعمتي عليكم) أي ولاتم نعمتي عليكم في الدنيا بحصول الشرف ، وفي الآخرة بالفوز بالثواب ، كما أتممتها عليكم في الدنيا بارسال الرسول . الثاني : أن ابراهيم عليه السلام قال (ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويزكيهم) وقال أيضاً

(ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا) فكأنه تعالى قال : ولاتم نعمتي عليكم ببيان الشرائع. وأهديكم إلى الدين إجابة لدعوة إبراهيم ، كما أرسلنا فيكم رسولا إجابة لدعوته عن ابن جرير الثالث: قول أبي مسلم الأصفهاني ، وهو أن التقدير : وكذلك جعلناكم أمة وسطاً كما أرسلنا فيكم رسولا . أى كما أرسلنا فيكم رسولا من شأنه وصفته كذا وكذا ، فكذلك جعلناكم أمة وسطاً . وأما إن قلنا انه متعلق بما بعده ، فالتقدير: كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يعلمكم الدين والشرع ، فاذكروني أذكركم وهو اختيار الأصم وتقريره أنكم كنتم على صورة لاتلون كتاباً ، ولا تعلمون رسولا ، ومحمد صلى الله عليه وسلم رجل منكم ليس بصاحب كتاب، ثم أتاكم بأعجب الآيات يتلوه عليكم بلسانكم وفيه مافى كتب الأنبياء ، وفيه الخبر عن أحوالهم ، وفيه التنبيه على دلائل اتوحيد والمعاد وفيه التنبيه على الأخلاق الشريفة ، والنهي عن أخلاق السفهاء ، وفي ذلك أعظم البرهان على صدقه فقال: كما أوليتكم هذه النعمة وجعلتها لكم دليلاً ، فاذكروني بالشكر عليها ، أذكركم برحمتي وثوابي. والذي يؤكد قوله تعالى (لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا منهم) فلما ذكرهم هذه النعمة والمنة ، أمرهم في مقابلتها بالذكر والشكر

فان قيل « كما » هل يجوز أن يكون جواباً ؟

قلنا : جوزه الفراء وجعل لاذكروني جوابين . أحدهما : « كما » والثاني « أذكركم » ووجه ذلك لأنه أوجب عليهم الذكر ليدكرهم الله برحمته ، ولما سلف من نعمته ، قال القاضي : والوجه الأول أولى لأنه قبل الكلام إذا وجد ما يتم به الكلام من غير فصل فتعلقه به أولى (المسألة الثانية) في وجه التشبيه قولان : إن قلنا الكاف متعلق بقوله ولاتم نعمتي ، كان المعنى أن النعمة في أمر القبلة كالنعمة بالرسالة لأنه تعالى يفعل الإصلاح ، وإن قلنا انه متعلق بقوله تعالى (اذكروني) دل ذلك على أن النعمة بالذكر جارية مجرى النعمة بالرسالة

(المسألة الثالثة) « ما » في قوله ( كما أرسلنا ) مصدرية . كأنه قيل : كما أرسلنا فيكم . ويحتمل أن تكون كافة

أما قوله تعالى ( فيكم ) فالمراد به العرب وكذلك قوله ( منكم ) وفي إرساله فيهم ومنهم . نعم عظيمة عليهم ، لما لهم فيه الشرف ، ولأن المشهور من حال العرب الأنفة الشديدة من الاتقياد للغير فبعثه الله تعالى من واسطتهم ليكونوا إلى القبول أقرب  
أما قوله تعالى ( يتلو عليكم آياتنا ) فاعلم أنه من أعظم النعم لأنه معجزة باقية ، ولأنه يتلى فيتأدى به العبادات ، ولأنه يتلى فيستفاد منه جميع العلوم ، ولأنه يتلى فيستفاد منه جماع الأخلاق الحميدة ، فكأنه يحصل من تلاوته كل خيرات الدنيا والآخرة .

## فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ «١٥٢»

أما قوله ﴿ويزكركم﴾ ففيه أقوال : أحدها : أنه عليه الصلاة والسلام يعلمهم ما إذا تمسكوا به صاروا أزكيا عن الحسن . وثانيها : يزكركم بالثناء والمدح . أي يعلم ما أنتم عليه من محاسن الاخلاق فيصفاكم به ، كما يقال : ان المزكي زكى الشاهد ، أي وصفه بالزكاة . وثالثها : أن التزكية عبارة عن التنمية ، كأنه قال يذكركم . كما قال ( إذ كنتم قليلا فكثركم ) وذلك بأن يجمعهم على الحق فيتواصلوا ويكثروا ، عن أبي مسلم ، قال القاضي : وهذه الوجوه غير متنافية فلهذا تعالى يفعل بالمطيع كل ذلك أما قوله تعالى ﴿ويعلمكم الكتاب﴾ فليس بتكرار لأن تلاوة القرآن عليهم غير تعليمه إياهم ، وأما «الحكمة» فهي العلم بسائر الشريعة التي يشتمل القرآن على تفصيلها ، ولذلك قال الشافعي رضي الله عنه «الحكمة» هي سنة الرسول عليه السلام . أما قوله ( ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون ) فهذا تنبيه على أنه تعالى أرسله على حين فترة من الرسل ، وجهالة من الأمم ، فالحلق كانوا متحيرين ضالين في أمر أديانهم ، فبعث الله تعالى محمداً بالحق حتى علمهم ما احتاجوا اليه في دينهم ، وذلك من أعظم أنواع النعم .

قوله تعالى ﴿فاذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون﴾

اعلم أن الله تعالى كلفنا في هذه الآية بأمرين : الذكر ، والشكر . أما الذكر فقد يكون باللسان ، وقد يكون بالقلب ، وقد يكون بالجوارح ، فذكرهم إياه باللسان أن يحمده ويسبحه ويمجده ويقرؤا كتابه ، وذكرهم إياه بقلوبهم على ثلاثة أنواع : أحدها : أن يتفكروا في الدلائل الدالة على ذاته وصفاته ، ويتفكروا في الجواب عن الشبهة القادحة في تلك الدلائل . وثانيها : أن يتفكروا في الدلائل الدالة على كيفية تكاليفه وأحكامه وأوامره ونواهيهِ ووعده ووعيدهِ ، فاذا عرفوا كيفية التكليف و عرفوا مافي الفعل من الوعد ، وفي الترك من الوعيد ، سهل فعله عليهم . وثالثها : أن يتفكروا في أسرار مخلوقات الله تعالى حتى تصير كل ذرة من ذرات المخلوقات كالمرآة المجلوة المحاذية لعالم القدس ، فاذا نظر العبد اليها انعكس شعاع بصره منها إلى عالم الجلال وهذا المقام مقام لانهايته له أما ذكرهم إياه تعالى بجوارحهم ، فهو أن تكون جوارحهم مستغرقة في الأعمال التي أمروا بها ، وخالية عن الأعمال التي نهوا عنها ، وعلى هذا الوجه سمي الله تعالى الصلاة ذكراً بقوله ( فاسعوا إلى ذكر الله ) فصار الأمر بقوله ( اذكروني ) متضمنا لجميع الطاعات ، فلماذا روى عن سعيد بن جبير أنه قال : اذكروني بطاعتي . فأجمله حتى يدخل الكل فيه ، أما قوله ( أذكركم ) فلا بد من حمله على ما يليق

## يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴿١٥٣﴾

بالموضع ، والذي له تعلق بذلك الثواب والمدح ، وإظهار الرضا والاكرام ، وإيجاب المنزلة ، وكل ذلك داخل تحت قوله (أذكركم) ثم للناس في هذه الآية عبارات : الأولى : اذكروني بطاعتي ، أذكركم برحمتي . الثانية : اذكروني بالدعاء ، أذكركم بالاجابة والاحسان وهو بمنزلة قوله (ادعوني أستجب لكم) وهو قول أبي مسلم . قال : أمر الخلق بأن يذكروه راغبين راهبين ، وراجين خائفين ويخلصوا الذكر له عن الشركاء ، فاذا هم ذكروه بالاخلاص في عبادته وربوبيته ، ذكرهم بالاحسان والرحمة والنعمة في العاجلة والآجلة : الثالثة : اذكروني بالثناء والطاعة أذكركم بالثناء والنعمة . الرابعة : اذكروني في الدنيا أذكركم في الآخرة : الخامسة : اذكروني في الخلوات أذكركم في الفلوات السادسة : اذكروني في الرخاء ، أذكركم في البلاء . السابعة : اذكروني بطاعتي ، أذكركم بمعونتي . الثامنة : اذكروني بمجاهدتي ، أذكركم بهدائتي . التاسعة : اذكروني بالصدق والاخلاص ، أذكركم بالخلاص ومزيد الاختصاص . العاشرة : اذكروني بالرؤية في الفاتحة ، أذكركم بالرحمة والعبودية في الخاتمة

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة إن الله مع الصابرين﴾  
اعلم أنه تعالى لما أوجب بقوله (فاذكروني) جميع العبادات ، وبقوله (واشكروا لي) ما يتصل بالشكر أرفده بيان ما يعين عليهما فقال (استعينوا بالصبر والصلاة) وإنما خصهما بذلك لما فيهما من المعونة على العبادات ، أما الصبر فهو قهر النفس على احتمال المكروه في ذات الله تعالى ، وتوطينها على تحمل المشاق وتجنب الجزع ، ومن حمل نفسه وقلبه على هذا التذليل ، سهل عليه فعل الطاعات . وتحمل مشاق العبادات ، وتجنب المحظورات ، ومن الناس من حمل الصبر على الصوم ، ومنهم من حمله على الجهاد ، لأنه تعالى ذكر بعده (ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله) وأيضاً فلأنه تعالى أمر بالتثبت في الجهاد فقال (إذا لقيتم فئة فاثبتوا) وبالتثبت في الصلاة أي في الدعاء ، فقال (وما كان قولهم إلا أن قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرفنا في أمرنا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين) إلا أن القول الذي اخترناه أولى لعموم اللفظ وعدم تقييده ، والاستعانة بالصلاة لأنها يجب أن تفعل على طريق الخضوع والتذلل للمعبود ، والاخلاص له ، ويجب أن يوفر همه وقلبه عليها ، وعلى ما يأتي فيها من قراءة ، فيتبدر الوعد والوعيد ، والترغيب والترهيب ، ومن سلك هذه الطريقة في الصلاة فقد ذلل نفسه لاحتمال المشقة فيما عداها من

وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أحيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ (١٥٤)

العبادات ، ولذلك قال (ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) ولذلك نرى أهل الخير عند التوائب، متفقين على الفرع إلى الصلاة ، وروى أنه عليه الصلاة والسلام كان إذا حزبه أمر فزع إلى الصلاة، ثم قال (إن الله مع الصابرين) يعنى فى النصر لهم كما قال (فسيكفيهم الله وهو السميع العليم) فكانه تعالى ضمن لهم إذا هم استعانوا على طاعاته بالصبر والصلاة ، أن يزيدهم توفيقا وتسديداً والطافا ، كما قال (ويزيد الله الذين اهتدوا هدى)

قوله تعالى ﴿ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات بل أحياء ولكن لا تشعرُونَ﴾

اعلم أن هذه الآية نظير قوله فى آل عمران (بل أحياء عند ربهم يرزقون) ووجه تعلق الآية بما قبلها كأنه قيل : استعينوا بالصبر والصلاة فى إقامة ديني ، فان احتجتم فى تلك الإقامة إلى مجاهدة عدوى بأموالكم وأبدانكم ففعلتم ذلك فتلفت نفوسكم : فلا تحسبوا أنكم ضيعتم أنفسكم بل اعلوا أن قتلكم أحياء عندي . وههنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس رضى الله عنهما : نزلت الآية فى قتلى بدر . وقتل من المسلمين يومئذ أربعة عشر رجلا : ستة من المهاجرين وثمانية من الأنصار ، فمن المهاجرين : عبيدة بن الحرث بن عبد المطلب ، وعمر بن أبى وقاص ، وذو الشمالين ، وعمرو بن نفيلة ، وعامر بن بكر ، ومهجع بن عبد الله . ومن الأنصار : سعيد بن خيثمة ، وقيس بن عبد المنذر ، وزيد بن الحرث ، وتميم بن المهام ، ورافع بن المعلى ، وحاتمة بن سراقه ، ومعوذ بن عفراء ، وعوف بن عفراء . وكانوا يقولون : مات فلان ومات فلان . فهى الله تعالى أن يقال فيهم : انهم ماتوا . وعن آخرين أن الكفار والمنافقين قالوا : ان الناس يقتلون أنفسهم طلبا لمرضاة محمد من غير فائدة فنزلت هذه الآية

﴿المسألة الثانية﴾ «أموات» رفع لأنه خبر مبتدا محذوف ، تقديره : لا تقولوا هم أموات .

﴿المسألة الثالثة﴾ فى الآية أقوال :

الأول : أنهم فى الوقت أحياء كأن الله تعالى أحياءهم لا يصل الثواب اليهم ، وهذا قول أكثر المفسرين ، وهذا دليل على أن المطيعين يصل ثوابهم اليهم وهم فى القبور

فان قيل : نحن نشاهد أجسادهم ميتة فى القبور ، فكيف يصح ما ذهبتم اليه ؟

قلنا : أما عندنا فالبنية ليست شرطا فى الحياة ، ولا امتناع فى أن يعيد الله الحياة إلى كل واحد من تلك الذرات والأجزاء الصغيرة من غير حاجة إلى التركيب والتأليف ، وأما عند المعتزلة فلا

بعد أن يعيد الله الحياة إلى الأجزاء التي لا بد منها في ماهية الحي ، ولا يعتبر بالأطراف ، ويحتمل أيضاً أن يحسيهم إذا لم يشاهدوا

(القول الثاني) قال الأصم : يعني لا تسموهم بالموتى ، وقولوا لهم الشهداء الأحياء ، ويحتمل أن المشركين قالوا : هم أموات في الدين ، كما قال الله تعالى (أو من كان ميتاً فأحييناه) فقال : ولا تقولوا للشهداء ما قاله المشركون ، ولكن قولوا : هم أحياء في الدين ولكن لا يشعرون ، يعني المشركون لا يعلمون أن من قتل على دين محمد عليه الصلاة والسلام حتى في الدين ، وعلى هدى من ربه ونور كما روى في بعض الحكايات أن رجلاً قال لرجل : مامات رجل خلف مثلك . وحكى عن بقراط أنه كان يقول لتلاميذه : موتوا بالارادة ، تحيوا بالطبيعة : أى بالروح

(القول الثالث) أن المشركين كانوا يقولون : ان أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم يقتلون أنفسهم ، ويخسرون حياتهم فيخرجون من الدنيا بلا فائدة ، ويضيعون أعمارهم إلى غير شيء ، وهؤلاء الذين قالوا ذلك : يحتمل أنهم كانوا دهرية ينكرون المعاد ، ويحتمل أنهم كانوا مؤمنين بالمعاد إلا أنهم كانوا منكرين لنسوة محمد عليه الصلاة والسلام ، فلذلك قالوا هذا الكلام ، فقال الله تعالى : ولا تقولوا كما قال المشركون . انهم أموات لا ينشرون ، ولا ينتفعون بما تحملوا من الشدائد في الدنيا ، ولكن اعلوا أنهم أحياء . أى سيحيون فيثابون وينعمون في الجنة ، وتفسير قوله (أحياء) بأنهم سيحيون غير بعيد ، قال الله تعالى (إن الأبرار لفي نعيم ، وإن الفجار لفي جحيم) وقال (أحاط بهم سرادقها) وقال (إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار) وقال (فالذين آمنوا وعملوا الصالحات في جنات النعيم) على معنى أنهم سيصيرون كذلك وهذا القول اختيار الكعبى وأبى مسلم الأصفهاني

واعلم أن أكثر العلماء على ترجيح القول الأول ، والذي يدل عليه وجوه أحدها : الآيات الدالة على عذاب القبر ، كقوله تعالى (قالوا ربنا أمتنا اثنتين واحييتنا اثنتين) والموتان لا تحصل إلا عند حصول الحياة في القبر ، وقال الله تعالى (أغرقوا فأدخلوا ناراً) والغاء للتعقيب ، وقال (النار يعرضون عليها غدواً وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب) وإذا ثبت عذاب القبر ، وجب القول بثواب القبر أيضاً لأن العذاب حق الله تعالى على العبد ، والثواب حق للعبد على الله تعالى ، فاسقاط العقاب أحسن من اسقاط الثواب ، فحينما أسقط العقاب إلى يوم القيامة بل حققه في القبر ، كان ذلك في الثواب أولى . وثانها : أن المعنى لو كان على ما قيل في القول الثاني والثالث لم يكن لقوله (ولكن لا تشعرون) معنى ، لأن



الخطاب للمؤمنين ، وقد كانوا لا يعلمون أنهم سيحيون يوم القيامة ، وأنهم ماتوا على هدى ونور ، فلم أن الأمر على ما قلنا من أن الله تعالى أحياءهم في قبورهم . وثالثها : أن قوله ( ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم ) دليل على حصول الحياة في البرزخ قبل البعث . ورابعها : قوله عليه الصلاة والسلام «القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران» والأخبار في ثواب القبر وعذابه كالماتورة ، وكان عليه الصلاة والسلام يقول في آخر صلاته «وأعوذ بك من عذاب القبر» وخامسها : أنه لو كان المراد من قوله : أنهم أحياء أنهم سيحيون ، فحينئذ لا يبقى لتخصيصهم بهذا فائدة ، أجب عنه أبو مسلم بأنه تعالى إنما خصهم بالذكر لأن درجاتهم في الجنة أرفع ، ومنزلتهم أعلى وأشرف ، لقوله تعالى (ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين) فأفردهم بالذكر تعظيما

واعلم أن هذا الجواب ضعيف ، وذلك لأن منزلة النبيين والصديقين أعظم مع أن الله تعالى ما خصهم بالذكر . وسادسها : أن الناس يزورون قبور الشهداء ويعظمونها ، وذلك يدل من بعض الوجوه على ما ذكرناه ، واحتج أبو مسلم على ترجيح قوله بأنه تعالى ذكر هذه الآية في آل عمران فقال (بل أحياء عند ربهم) وهذه العنودية ليست بالمكان بل بالكون في الجنة ، ومعلوم أن أهل الثواب لا يدخلون الجنة إلا بعد القيامة

والجواب : لا نسلم أن هذه العنودية ليست إلا بالكون في الجنة ، بل باعلاء الدرجات ، وإيصال البشارات إليه ، وهو في القبر أو في موضع آخر  
واعلم أن في الآية قولاً آخر ، وهو أن ثواب القبر وعذابه للروح لا للقلب ، وهذا القول بناء على معرفة الروح

ولنشر إلى خلاصة حاصل قول هؤلاء فنقول : أنهم قالوا ان الانسان لا يجوز أن يكون عبارة عن هذا الهيكل المحسوس ، أما انه لا يجوز أن يكون عبارة عن هذا الهيكل فلوجهين : الأول : أن أجزاء هذا الهيكل أبدا في النمو والذبول ، والزيادة والنقصان ، والاستكمال والذوبان ولا شك أن الانسان من حيث هو أمر باق من أول عمره إلى آخره ، فان كل أحد يعلم بالضرورة أنه هو الذي كان موجودا من أول عمره إلى آخر عمره والباقي غير ما هو غير باق ، والمشار إليه عند كل أحد بقوله «أنا» وجب أن يكون مغايرا لهذا الهيكل : الثاني : أني أكون عالما بأنى أنا حال ما أكون غافلا عن جميع أجزائي وأبعاضى ، والمعلوم غير ما هو غير معلوم ، فالذى أشير إليه بقولى «أنا» مغاير لهذه الأعضاء والأبعاض ، وأما أن الانسان غير محسوس فلأن المحسوس إنما هو

السطح واللون، ولا شك أن الانسان ليس هو مجرد اللون والسطح، ثم اختلفوا عند ذلك في أن الذي يشير اليه كل أحد بقوله «أنا» أى شيء هو؟ والاقوال فيه كثيرة إلا أن أشدها تلخيصا وتحصيلا وجهان: أحدهما: أن أجزاء جسمانية سارية في هذا الهيكل سريان النار في الفحم، والدهن في السمسم وماء الورد في الورد، والقائلون بهذا القول فريقان: أحدهما: الذين اعتقدوا تماثل الأجسام، فقالوا: إن تلك الأجسام مماثلة لسائر الأجزاء التي يتألف هذا الهيكل، إلا أن القادر المختار سبحانه يبق بعض الأجزاء من أول العمر إلى آخره، فتلك الأجزاء هي التي يشير إليها كل أحد بقوله «أنا» ثم إن تلك الأجزاء حية بجملة يخلقها الله تعالى فيها، فإذا زالت الحياة ماتت، وهذا قول أكثر المتكلمين: وثانها: الذين اعتقدوا اختلاف الأجسام، وزعموا أن الأجسام التي هي باقية من أول العمر إلى آخر العمر أجسام مخالفة بالماهية، والحقيقة للأجسام التي يتألف منها هذا الهيكل وتلك الأجسام حية لذاتها، مدركة لذاتها، فإذا خالطت هذا البدن، وصارت سارية في هذا الهيكل، سريان النار في الفحم، صار هذا الهيكل مستطيرا بنور ذلك الروح متحركا بتحركه، ثم إن هذا الهيكل أبدا في الذوبان والتحلل والتبدل، إلا أن تلك الأجزاء باقية بحالها، وإنما لا يعرض لها التحلل، لأنها مخالفة بالماهية لهذه الأجسام البالية، فإذا فسد هذا القالب، انفصلت تلك الأجسام اللطيفة النورية، إلى عالم السموات والقدس والظهور إن كانت من جملة السعداء، وإلى الجحيم وعالم الآفات إن كانت من جملة الأشقياء.

(والقول الثاني) أن الذي يشير اليه كل أحد بقوله «أنا» موجود. ليس بمتحيز، ولا قائم بالمتحيز، وأنه ليس داخل العالم ولا خارج العالم، ولا يلزم من كونه كذلك أن يكون مثل الله تعالى، لأن الاشتراك في السلوب لا يقتضى الاشتراك في الماهية، واحتجوا على ذلك بأن في المعلومات ما هو فرد حقا فوجب أن يكون العلم به فردا حقا، فوجب أن يكون الموصوف بذلك العلم فردا حقا، وكل جسم وكل حال في الجسم فليس بفرد حقا، فذلك الذي يصدق عليه منا أنه يعلم هذه المفردات، وجب أن لا يكون جسما ولا جسمانيا أما أن في المعلومات ما هو فرد حقا فلا يشك في وجود شيء، فهذا الموجودان كان فردا حقا فهو المطلوب، وإن كان مركبا لمركب مركب على الفرد فلا بد من الفرد على كل الأحوال، وأما أنه إذا كان في المعلومات ما هو فرد كان في المعلوم ما هو فرد لأن العلم المتعلق بذلك الفرد إن كان منقسما فكل واحد من أجزائه أو بعض أجزائه إما أن يكون علما بذلك المعلوم وهو محال، لأنه يلزم أن يكون الجزء مساويا للكل وهو محال، وأما أن لا يكون شيء من أجزائه علما بذلك المعلوم، فعند اجتماع تلك الأجزاء إما أن يحدث زائد هو العلم

بذلك المعلوم الفرد ، فحينئذ يكون العلم بذلك المعلوم هو هذه الكيفية الحادثة لتلك الأشياء التي فرضناها قبل ذلك ، ثم هذه الكيفية إن كانت منقسمة عاد الحديث فيه . وإن لم تكن منقسمة فهو المطلوب وأما أنه إذا كان في المعلوم علم لا يقبل القسمة كان الموصوف به أيضا كذلك . فلا إن الموصوف به لو كان قبل القسمة . لكان كل واحد من تلك الأجزاء أو شيء منها إن كان موصوفاً به بتمامه . فحينئذ يكون العرض الواحد حالاً في أشياء كثيرة وهو محال . أو يتوزع أجزاء . الحال على أجزاء المحل . فيقسم الحال وقد فرضنا أنه غير منقسم أولاً يتصف شيء من أجزاء المحل إلا بتمام الحال ولا شيء من أجزاء ذلك الحال ، فحينئذ يكون ذلك المحل خالياً عن ذلك الحال . وقد فرضناه موصوفاً به هذا خلف . وأما أن كل متحيز ينقسم فبالدلائل المذكورة في نفي الجوهر الفرد ، قالوا فثبت أن الذي يشير إليه كل أحد بقوله «أنا موجود» ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز ؛ ثم نقول : هذا الموجود لا بد أن يكون مدركاً للجزئيات لأنه لا يمكنني أن أحكم على هذا الشخص المشار إليه بأنه إنسان وليس بفرس . والحاكم بشيء على شيء لا بد وأن يحضر المقضى عليهما فهذا الشيء مدرك لهذا الجزئي وللإنسان الكلي ، حتى يمكنه أن يحكم بهذا الكلي على هذا الجزئي ، والمدرك للكليات هو النفس ، والمدرك للجزئيات أيضاً هو النفس . فكل من كان مدركاً للجزئيات فإنه لا يمتنع أن يلتذ ويتألم ، قالوا إذا ثبت هذا فنقول : هذه الأرواح بعد المفارقة تتألم وتلتذ إلى أن يردها الله تعالى إلى الأبدان يوم القيامة ، فهناك يحصل الالتذاع والتألم للأبدان ، فهذا قول قال به عالم من الناس قالوا : وهب أنه لم يقم برهان قاهر على القول به ولكن لم يقم دليل على فساد ، فإنه مما يؤيد الشرع ، وينصر ظاهر القرآن ، ويزيل الشكوك والشبهات عما ورد في كتاب الله من ثواب القبر وعذابه ، فوجب المصير إليه فهذا هو الإشارة المختصرة في توجيه هذا القول ، والله هو العالم بحقائق الأمور

قالوا : وبما يؤكد هذا القول هو أن ثواب القبر وعذابه ، أما أن يصل إلى هذه البنية أو إلى جزء من أجزائها ، والأول مكابرة لأننا نجد هذه البنية متفرقة متمزقة ، فكيف يمكن القول بوصول الثواب والعقاب إليها ، فلم يبق إلا أن يقال : إن الله تعالى يحيي بعض تلك الأجزاء الصغيرة ويوصل الثواب والعقاب إليها ، وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال : الإنسان هو الروح فإنه لا يعرض له التفرق والتمزق فلا جرم يصل إليه الألم واللذة ثم انه سبحانه وتعالى يرد الروح إلى البدن يوم القيامة الكبرى ، حتى تنضم الأحوال الجسمية إلى الأحوال الروحانية

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ  
وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ ﴿١٥٥﴾

قوله تعالى ﴿ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين﴾

اعلم أن القفال رحمه الله قال : هذا متعلق بقوله (واستعينوا بالصبر والصلاة) أى استعينوا بالصبر والصلاة فانا نبلوكم بالخوف وبكذا وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ فان قيل : انه تعالى قال (واشكروا لى ولا تكفرون) والشكر يوجب المزيد على ما قال (لئن شكرتم لازيدنكم) فكيف أردفه بقوله (ولنبلونكم بشيء من الخوف) والجواب من وجهين : الأول : أنه تعالى أخبر أن اكمال الشرائع أمام النعمة ، فكان ذلك موجبا للشكر ، ثم أخبر أن القيام بتلك الشرائع لا يمكن إلا بتحمل المحن ، فلا جرم أمر فيها بالصبر. الثاني : أنه تعالى أنعم أولا فأمر بالشكر ، ثم ابتلى وأمر بالصبر ، لينال الرجل درجة الشاكرين والصابرين معاً ، فيكمل إيمانه على ما قال عليه الصلاة والسلام «الايمان نصفان : نصف صبر ونصف شكر»

﴿المسألة الثانية﴾ روى عن عطاء والربيع بن أنس أن المراد بهذه المخاطبة أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة

﴿المسألة الثالثة﴾ أما أن الابتلاء كيف يصح على الله تبارك وتعالى فقد تقدم في تفسير قوله تعالى (وإذ ابتلى إبراهيم ربه) وأما الحكمة في تقديم تعريف هذا الابتلاء ، ففيها وجوه : أحدها : ليوطنوا أنفسهم على الصبر عليها إذا وردت ، فيكون ذلك أبعد لهم عن الجزع ، وأسهل عليهم بعد الورد . وثانيها : أنهم إذا علو أنه ستصل إليهم تلك المحن ، اشتد خوفهم ، فيصير ذلك الخوف تعجيلا للابتلاء ، فيستحقون به مزيد الثواب . وثالثها : أن الكفار إذا شاهدوا محمدا وأصحابه مقيمين على دينهم مستقرين عليه ، مع ما كانوا عليه من نهاية الضر والحنة والجوع . يعلمون أن القوم إنما اختاروا هذا الدين لقطعهم بصحته ، فيدعوه ذلك إلى مزيد التأمل في دلائله . ومن المعلوم الظاهر أن التبعية اذا عرفوا أن المتبوع في أعظم المحن بسبب المذهب الذى ينصره . ثم رأوه مع ذلك مصرا على ذلك المذهب : كان ذلك أدعى لهم الى اتباعه مما اذا رأوه الحال لا كلفة

عليه في ذلك المذهب . و رابعها : أنه تعالى أخبر بوقوع ذلك الابتلاء قبل وقوعه ، فوجد مخبر ذلك الخبر على ما أخبر عنه . فكان ذلك اخباراً عن الغيب فكان معجزاً . وخامسها : أن من المناقنين من أظهر متابعة الرسول طمعاً منه في المال وسعة الرزق . فاذا اختبره تعالى بنزول هذه المحن . فعند ذلك يتميز المنافق عن الموافق لأن المنافق إذا سمع ذلك نفر منه وترك دينه . فكان في هذا الاختبار هذه الفائدة . وسادسها أن اخلاص الانسان حالة البلاء . ورجوعه الى باب الله تعالى أكثر من اخلاصه حال اقبال الدنيا عليه . فكانت الحكمة في هذا الابتلاء ذلك

(المسألة الرابعة) انما قال بشيء على الواحدان . ولم يقل بأشياء على الجمع لوجهين . الاول : لتلايؤم بأشياء من كل واحد . فيدل على ضروب الخوف والتقدير بشيء من كذا وشيء من كذا الثاني : معناه بشيء قليل من هذه الأشياء

(المسألة الخامسة) اعلم أن كل ما يلاقيك من مكروه ومحجوب . فينقسم الى موجود في الحال والى ما كان موجوداً في الماضي والى ما سيوجد في المستقبل . فاذا خطر ببالك موجود فيما مضى سمي ذكراً وتذكراً وان كان موجوداً في الحال : يسمى ذوقاً ووجداناً وإنما سمي وجداناً لأنها حالة تجدها من نفسك وان كان قد خطر ببالك وجود شيء في الاستقبال وغلب ذلك على قلبك ، سمي انتظاراً وتوقفاً ، فان كان المنتظر مكروهاً حصل منه ألم في القلب يسمى خوفاً وإشفاقاً ، وإن كان محبوباً سمي ذلك ارتياحاً ، والارتياح رجاء ، فالخوف هو تألم القلب لانتظار ما هو مكروه عنده ، والرجاء هو ارتياح القلب لانتظار ما هو محبوب عنده ، وأما الجوع فالمراد منه القحط وتعذر تحصيل القوت ، قال القفال رحمه الله : أما الخوف الشديد فقد حصل لهم عند مكاشفتهم العرب بسبب الدين ، فكانوا لا يأمنون قسدهم إياهم واجتماعهم عليهم ، وقد كان من الخوف في وقعة الأحزاب ما كان . قال الله تعالى (هنالك ابتلى المؤمنون وزلزلوا زلزلاً شديداً) وأما الجوع فقد أصابهم في أول مهاجرة النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة لقلّة أموالهم ، حتى أنه عليه السلام كان يشد الحجر على بطنه ، وروى أبو الهيثم بن التيهان أنه عليه السلام لما خرج التقي مع أبي بكر ، قال : ما أخرجك ؟ قال : الجوع قال : أخرجني ما أخرجك : وأما النقص في الأموال والأفئس فقد يحصل ذلك عند محاربة العدو ، بأن ينفق الانسان ماله في الاستعداد للجهاد ، وقد يقتل ، فهناك يحصل النقص في المال والنفس ، وقال الله تعالى (وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم) وقد يحصل الجوع في سفر الجهاد عند فناء الزاد ، قال الله تعالى (ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله) وقد يكون النقص في النفس بموت بعض الاخوان والأقارب على ما هو التأويل في قوله (ولا تقتلوا أنفسكم)

وأما نقص الثمرات فقد يكون بالجذب ، وقد يكون بترك عمارة الضياع للاشتغال بجهاد الأعداء . وقد يكون ذلك بالانفاق على من كان يرد على رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوفود ، هذا آخر كلام القفال رحمه الله . قال الشافعي رضى الله عنه . الخوف : خوف الله . والجوع : صيام شهر رمضان . والنقص من الأموال : الزكوات والصدقات . ومن الأنفس : الأمراض . ومن الثمرات : موت الأولاد ثم انه تعالى لما ذكر هذه الأشياء بين جملة ما للصابرين على هذه الامور بقوله تعالى (وبشر الصابرين) وفيه مسائل

(المسألة الأولى) اعلم أن الصبر واجب على هذه الامور إذا كان من قبله تعالى لانه يعلم أن كل ذلك عدل وحكمة ، فاما من لم يكن محققا في الايمان كان كمن قال فيه (ومن الناس من يعبد الله على حرف فان أصابه خير اطمأن به وان أصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة) فاما ما يكون من جانب الظلمة فلا يجب الصبر عليه ، مثاله : أن المراهق يلزمه أن يصبر على ما يفعله به أبوه من التأديب ، ولو فعله به غيره ، لكان له أن يمانع بل يحارب ، وكذا في العبد مع مولاه فما يدبر تعالى عباده عليه ليس ذلك إلا حكمة وصوابا بخلاف ما يفعل العباد من الظلم

(المسألة الثانية) الخطاب في (وبشر) لرسول الله صلى الله عليه وسلم أو لكل من يتأتى منه البشارة

(المسألة الثالثة) قال الشيخ الغزالي رحمه الله : اعلم أن الصبر من خواص الانسان ولا يتصور ذلك في البهائم والملائكة ، أما في البهائم فلنقصانها ، وأما في الملائكة فلكمالها ، بيانه أن البهائم سلطت عليها الشهوات ، وليس لشهواتها عقل يعارضها ، حتى يسمى ثبات تلك القوة في مقابلة مقتضى الشهوة صبورا ، وأما الملائكة فانهم جردوا للشوق الى حضرة الربوبية والابتهاج بدرجة القرب منها ولم يسلط عليهم شهوة صارفة عنها ، حتى تحتاج الى مصادمة ما يصرفها عن حضرة الجلال بجند آخر وأما الانسان فانه خلق في ابتداء الصبا ناقصا مثل البهيمة ، ولم يخلق فيه إلا شهوة الغذاء الذي هو محتاج اليه ، ثم يظهر فيه شهوة اللعب ، ثم شهوة النكاح ، وليس له قوة الصبر البتة ، إذ الصبر عبارة عن ثبات جند في مقابلة جند آخر . قام القتال بينهما لتضاد مطالبهما أما البالغ فان فيه شهوة تدعوه الى طلب اللذات العاجلة ، والاعراض عن الدار الآخرة ، وعقلا يدعوه الى الاعراض عنها ، وطلب اللذات الروحانية الباقية ، فاذا عرف العقل أن الاشتغال بطلب هذه اللذات العاجلة ، يمنعه عن الوصول الى تلك اللذات الباقية ، صارت داعية العقل صادرة ومانعة لداعية الشهوة من العمل ، فيسمى ذلك الصد والمنع صبورا . ثم اعلم أن الصبر ضربان : أحدهما : بدني . كتحمل المشاق بالبدن والثبات عليه . وهو اما بالفعل كتعاطي الأعمال الشاقة أو بالاحتمال

كالصبر على الضرب الشديد والألم العظيم . والثاني : هو الصبر النفساني ، وهو منع النفس عن مقتضيات الشهوة ومشتيات الطبع . ثم هذا الضرب ان كان صبراً عن شهوة البطن والفرج ، سمي عفة ، وإن كان على احتمال مكروه اختلفت أساميه عند الناس باختلاف المكروه الذي عليه الصبر ، فان كان في مصيبة اقتصر عليه باسم الصبر ، ويضاده حالة تسمى الجزع والهلع ، وهو اطلاق داعي الهوى في رفع الصوت ، وضرب الخدوشق الجيب ، وغيرها . وان كان في حال الغنى يسمى : ضبط النفس . ويضاده حالة تسمى : البطر . وإن كان في حرب ومقاتلة يسمى : شجاعة . ويضاده الجبن . وإن كان في كظم الغيظ والغضب يسمى : حلاًماً ، ويضاده النزق . وان كان في نائبة من نوائب الزمان مضجرة سمي : سعة الصدر . ويضاده الضجر والندم ، وضيق الصدر وإن كان في إخفاء كلام يسمى : كتمان النفس . ويسمى صاحبه : كتموما . وإن كان عن فضول العيش سمي زهداً . ويضاده الحرص وإن كان على قدر يسير من المال سمي بالقناعة ويضاده الشره وقد جمع الله تعالى أقسام ذلك وسمى الكل صبراً ، فقال (والصابرين في البأساء) أى المصيبة (والضراء) أى الفقر (وحين البأس) أى المحاربة (أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون) قال الفقهاء رحمه الله ليس الصبر أن لا يجد الانسان ألم المكروه ، ولا أن لا يكره ذلك لأن ذلك غير ممكن ، إنما الصبر هو حمل النفس على ترك إظهار الجزع ، فاذا كظم الحزن ، وكف النفس عن ابراز آثاره ، كان صاحبه صابراً ، وإن ظهر دمع عين ، أو تغير لون ، قال عليه السلام «الصبر عند الصدمة الأولى» وهو كذلك ، لأن من ظهر منه في الابتداء ما لا يعدمه من الصابرين ثم صبر ، فذلك يسمى سلوا وهو مما لا بد منه قال الحسن : لو كلف الناس ادامة الجزع لم يقدروا عليه والله أعلم

(المسألة الرابعة) في فضيلة الصبر . قد وصف الله تعالى الصابرين بأوصاف وذكر الصبر في القرآن في نيف وسبعين موضعاً ، وأضاف أكثر الخيرات اليه ، فقال (وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا) وقال (وتمت كلمة ربك الحسنى على بنى إسرائيل بما صبروا) وقال (وليجرن الذين صبروا أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون) وقال (أولئك يؤتون أجرهم مرتين بما صبروا) وقال (إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب) فما من طاعة إلا وأجرها مقدرراً الا الصبر ، ولأجل كون الصوم من الصبر قال تعالى «الصوم لى» فأضافه إلى نفسه ، ووعد الصابرين بأنه معهم فقال (واصبروا ان الله مع الصابرين) وعاق النصره على الصبر فقال (بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة) وجمع للصابرين أموراً لم يجمعها لغيرهم فقال (أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون)

وأما الاخبار فقال عليه الصلاة والسلام «الصبر نصف الايمان» وتقريره أن الايمان لا يتم إلا بعد ترك ما لا ينبغي من الأقوال والأعمال والعقائد، وبحصول ما ينبغي، فلا استمرار على ترك ما لا ينبغي هو الصبر وهو النصف الآخر، فعلى مقتضى هذا الكلام يجب أن يكون الايمان كله صبراً إلا أن ترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي قد يكون مطابقاً للشهوة. فلا يحتاج فيه الى الصبر، وقد يكون مخالفاً للشهوة فيحتاج فيه إلى الصبر، فلا جرم جعل الصبر نصف الايمان، وقال عليه السلام «من أفضل ما أوتيتم اليقين وعزيمة الصبر ومن أعطى حظه منهما لم يبال ما فاته من قيام الليل وصيام النهار» وقال عليه السلام «الايمان هو الصبر» وهذا شبه قوله عليه السلام «الحج عرفة»

(المسألة الخامسة) في بيان أن الصبر أفضل أم الشكر؟ قال الشيخ الغزالي رحمه الله: دلالة الاخبار على فضيلة الصبر أشد قال عليه السلام «من أفضل ما أوتيتم اليقين وعزيمة الصبر» وقال «يؤتى بأشكر أهل الارض فيجزيه الله جزاء الشاكرين، ويؤتى بأصبر أهل الارض فيقال له: أترضى أن نجزيك كما جزينا هذا الشاكر؟ فيقول: نعم يارب. فيقول الله تعالى: لقد أنعمت عليك فشكرت، وابتليتك فصبرت، لأضعفن لك الأجر فيعطى أضعاف جزاء الشاكرين» وأما قوله عليه السلام «الطاعم الشاكر بمنزلة الصائم الصابر» فهو دليل على فضل الصبر، لأن هذا إنما يذكر في معرض المبالغة، وهي لا تحصل إلا إذا كان المشبه به أعظم درجة من المشبه، كقوله عليه السلام «شارب الخمر كما يد الوثن» وأيضاً روى أن سليمان عليه السلام يدخل الجنة بعد الأنبياء بأربعين خريفاً لمكان ملكه، وآخر الصحابة دخولا الجنة عبد الرحمن بن عوف لمكان غناه، وفي الخبر أبواب الجنة كلها مصراعان الاباب الصبر، فانه مصراع واحد، وأول من يدخله: أهل البلاء وأمهم أيوب عليه السلام.

(المسألة السادسة) دلت هذه الآية على أمور: أحدها: أن هذه المحن لا يجب أن تكون عقوبات لأنه تعالى وعد بها المؤمنين من الرسول وأصحابه. وثانيها: أن هذه المحن إذا قارنها الصبر أفادت درجة عالية في الدين. وثالثها: أن كل هذه المحن من الله تعالى خلاف قول اثنوية الذين ينسبون الأمراض وغيرها إلى شيء آخر، وخلاف قول المنجمين الذين ينسبونها إلى سعادة الكواكب ونحو ستمها. ورابعها: أنها تدل على أن الغذاء لا يفيد الشبع، وشرب الماء لا يفيد الرى، بل كل ذلك يحصل بما أجرى الله العادة به عند هذه الأسباب، لان قوله (ولنبلونكم) صريح في اضافة هذه الأمور إلى الله تعالى، وقول من قال: انه تعالى لما خلق أسبابها صح منه هذا القول



الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴿١٥٦﴾  
 وَأُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ ﴿١٥٧﴾

ضعيف لأنه مجاز والعدول إلى المجاز لا يمكن إلا بعد تعذر الحقيقة

قوله تعالى ﴿الذين إذا أصابهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون﴾

اعلم أنه تعالى لما قال ﴿وبشر الصابرين﴾ بين في هذه الآية أن الانسان كيف يكون صابرا ، وأن تلك البشارة كيف هي ؟ ثم في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن هذه المصائب قد تكون من فعل الله تعالى وقد تكون من فعل العبد ، أما الخوف الذي يكون من الله فمثل الخوف من الغرق والحرق والصاعقة وغيرها ، والذي من فعل العبد ، فهو أن العرب كانوا مجتمعين على عداوة النبي صلى الله عليه وسلم ، وأما الجوع فلاجل الفقر ، وقد يكون الفقر من الله بأن يتلف أموالهم ، وقد يكون من العبد بأن يعلبوا عليه فيتلفوه ، ونقص الأموال من الله تعالى إنما يكون بالجوائح التي تصيب الأموال والثمرات ، ومن العدو إنما يكون لأن القوم لا يستغاثم بقتالهم لا يفرغون لعارة الأراضى ، ونقص الأنفس من الله بالاماتة ومن العباد بالقتل .

﴿المسألة الثانية﴾ قال افاضى : انه تعالى لم يصف هذه المصيبة إلى نفسه ، بل عمم وقال (الذين إذا أصابهم مصيبة) فالظاهر أنه يدخل تحته كل مصرة يناله من قبل الله تعالى ، ويناله من قبل العباد ، لأن في الوجهين جميعاً عليه تكليفاً ، وإن عدل عنه إلى خلافه كان تاركا للتمسك بأدائه فالذى يناله من قبله تعالى يجب أن يعتقد فيه أنه حكمة وصواب وعدل وخير وصلاح ، وأن الواجب عليه الرضا به ، وترك الجزع ، وكل ذلك داخل تحت قوله : إنا لله لأن في اقرارهم بالعبودية تفويض الأمور إليه والرضا بقضائه فيما يتلهم به ، لأنه لا يقضى إلا بالحق كما قال تعالى (والله يقضى بالحق والذين يدعون من دونه لا يقضون بشيء) أما إذا نزلت به المصيبة من غيره ، فتكليفه أن يرجع إلى الله تعالى في الاتصاف منه ، وأن يكظم غيظه وغضبه ، فلا يتعدى الى مالا يحل له من شفعا غيظه ، ويدخل أيضاً تحت قوله (انا لله) لأنه الذي ألزمه سلوك هذه الطريقة حتى لا يجاوز أمره ، كأنه يقول في الأول : انا لله يدبر فينا كيف يشاء ، وفي الثاني يقول : انا لله ينتصف لنا كيف يشاء .

﴿المسألة الثالثة﴾ أمال الكسائي في بعض الروايات التون من «إنا» ولام «الله» والباقون بالتفخيم وإنما جازت الامالة في هذه الألف للكسرة مع كثرة الاستعمال ، حتى صارت بمنزلة الكلمة الواحدة ، قال الفراء والكسائي : لا يجوز امالة «إنا» مع غير اسم الله تعالى . وإنما وجب ذلك لأن الأصل في الحروف وما جرى مجراها امتناع الامالة ، وكذلك لا يجوز امالة «حتى» و«لكن» أما قوله ﴿إنا لله وإنا إليه راجعون﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال أبو بكر الوراق (إنا لله) إقرار مناله بالملك (وإنا إليه راجعون) إقرار على أنفسنا بالهلاك ، واعلم أن الرجوع إليه ليس عبارة عن الانتقال الى مكان أو جهة ، فإن ذلك على الله محال ، بل المراد أنه يصير الى حيث لا يملك الحكم فيه سواه . وذلك هو الدار الآخرة ، لأن عند ذلك لا يملك لهم أحد نفعاً ولا ضراً ، وما داموا في الدنيا قديماً غير الله نفعهم وضرهم بحسب الظاهر ، فجعل الله تعالى هذا رجوعاً إليه تعالى ، كما يقال : ان الملك والدولة يرجع إليه لا بمعنى الانتقال ، بل بمعنى القدرة ، وترك المنازعة

﴿المسألة الثانية﴾ هذا يدل على أن ذلك إقرار بالبعث والنشور ، والاعتراف بأنه سبحانه سيجازي الصابرين على قدر استحقاقهم ، ولا يضيع عنده أجر المحسنين

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (إنا لله) يدل على كونه راضياً بكل ما نزل به في الحال من أنواع البلاء وقوله (وإنا إليه راجعون) يدل على كونه في الحال راضياً بكل ما سينزل به بعد ذلك ، من إثابته على ما كان منه ، ومن تفويض الأمر إليه على ما نزل به ، ومن الاتصاف بمن ظله ، فيكون مذلاً نفسه ، راضياً بما وعده الله به من الأجر في الآخرة

﴿المسألة الرابعة﴾ الأخبار في هذا الباب كثيرة : أحدها : عن النبي صلى الله عليه وسلم «من استرجع عند المصيبة جبر الله مصيبته ، وأحسن عقابه ، وجعل له خلفاً صالحاً يرضاه» وثانيها : روى أنه طفق سراج رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال «إنا لله وإنا إليه راجعون» فقيل أمصية هي ؟ قال : نعم كل شيء يؤذى المؤمن فهو له مصيبة . وثالثها : قالت أم سلمة : حدثني أبو سلمة أنه عليه الصلاة والسلام قال «ما من مسلم يصاب بمصيبة فيفرغ الى ما أمر الله به من قوله إنا لله وإنا إليه راجعون اللهم عندك احتسبت مصيبتى فأجرتني فيها وعوضني خيراً منها إلا آجره الله عليها وعوضه خيراً منها» قالت فلما توفي أبو سلمة ذكرت هذا الحديث ، وقلت هذا القول ، فعوضني الله تعالى محمداً عليه الصلاة والسلام . ورابعها : قال ابن عباس : أخبر الله تعالى أن المؤمن إذا سلم لأمر الله تعالى ورجع واسترجع عند مصيبته ، كتب الله تعالى له ثلاث خصال : الصلاة من الله ، والرحمة

وتحقيق سبيل الهدى . وخامسها عن عمر رضى الله عنه قال : نعم العبدان . وهما ( أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة ) ونعمت العلاوة وهي قوله ( وأولئك هم المهتدون ) وقال ابن مسعود : لأن آخر من السماء أحب إلى من أن أقول لشيء . قضاء الله تعالى : ليته لم يكن .

أما قوله « أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة » فاعلم أن الصلاة من الله هي : الثناء والمدح والتعظيم . وأما رحمته فهي : النعم التي أنزلها به عاجلاً ثم آجلاً

وأما قوله « وأولئك هم المهتدون » ففيه وجوه . أحدها : أنهم المهتدون لهذه الطريقة الموصلة بصاحبها إلى كل خير . وثانيها : المهتدون إلى الجنة ، الفائزون بالثواب . وثالثها : المهتدون لسائر مآلزمهم ، والأقرب فيه ما يصير داخل في الوعد حتى يكون عطفه على ما ذكره من الصلوات والرحمة صحيحاً ، ولا يكون كذلك إلا والمراد به أنهم الفائزون بالثواب والجنة ، والطريق إليها لأن كل ذلك داخل في الاهتداء ، وإن كان لا يمتنع أن يراد بذلك أنهم المتأدبون بأدابه المتمسكون بما أؤمر وأمر ، قال أبو بكر الرازي : اشتملت الآية على حكيمين : فرض ونفل . أما الفرض فهو التسليم لأمر الله تعالى ، والرضا بقضائه ، والصبر على أداء فرائضه ، لا يصرف عنها مصائب الدنيا وأما النفل فإظهاراً لقول ( إن الله وإنا إليه راجعون ) فإن في إظهاره فوائد جزيلة ، منها أن غيره يقتدى به إذا سمعه ، ومنها غيظ الكفار وعلمهم بحجده واجتهاده في دين الله والثبات عليه وعلى طاعته ، وحكى عن داود الطائي قال : الزهد في الدنيا أن لا يحب البقاء فيها . وأفضل الأعمال الرضا عن الله ولا ينبغي للمسلم أن يحزن لأنه يعلم أن لكل مصيبة ثواباً

ولنختم تفسير هذه الآية ببيان الرضا بالقضاء فتقول : العبد إنما يصبر راضياً بقضاء الله تعالى بطريقتين إما بطريق التصرف ، أو بطريق الجذب ، أما طريق التصرف فمن وجوه أحدها : أنه متى مال قلبه إلى شيء والتفت خاطره إلى شيء ، جعل ذلك الشيء منشأً للآفات ، فحينئذ ينصرف وجه القلب عن عالم الحدوث إلى جانب القدس . فإن آدم عليه السلام لما تعلق قلبه بالجنة جعلها محنة عليه حتى زالت الجنة ، فبقى آدم مع ذكر الله ، ولما استأنس يعقوب بيوسف عليهما السلام ، أوقع الفراق بينهما حتى بقى يعقوب مع ذكر الحق ، ولما طمع محمد عليه السلام من أهل مكة في النصر والاعانة صاروا من أشد الناس عليه حتى قال « ما أودى نبي مثل ما أوديت » وثانيها أن لا يجعل ذلك الشيء بلاء ، ولكن يرفعه من البين حتى لا يبقى لا البلاء ولا الرحمة فحينئذ يرجع العبد إلى الله تعالى ، وثالثها : أن العبد متى توقع من جانب شيئاً أعطاه الله تعالى بلا واسطة خيراً من متوقعه ، فيستحي العبد فيرجع إلى باب رحمة الله

إِنَّ الصَّفَاَ وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ  
أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ «١٥٨»

وأما طريق الجذب فهو كما قال عليه السلام «جذبة من جذبات الحق توازي عمل الثقلين» ومن جذبه الحق الى نفسه صار مغلوبا لأن الحق غالب لا مغلوب، وصفة الرب: الربوبية. وصفة العبد العبودية. والربوبية غالبية على العبودية لا بالضد، وصفة الحق: حقيقة. وصفة العبد: مجاز. والحقيقة غالبية على المجاز لا بالضد، والغالب يقبض المغلوب من صفة الى صفة تليق به، والعبد إذا دخل على السلطان المهيب نسي نفسه، وصار بكل قلبه وفكره وحسه مقبلا عليه، ومشتغلا به، وغافلا عن غيره، فكيف بمن لحظ بصره حضرة السلطان الذي كل من عداه حقيير بالنسبة اليه، فيصير العبد هنالك كالفانى عن نفسه، وعن حظوظ نفسه، فيصير هنالك راضيا بأفضية الحق سبحانه وتعالى وأحكامه، من غير أن يبق في طاعته شبهة المنازعة

قوله تعالى ﴿إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ومن تطوع خيرا فإن الله شاكر عليم﴾  
وفي الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن تعلق هذه الآية بما قبلها من وجوه: أحدها: أن الله تعالى بين أنه إنما حول القبلة الى الكعبة ليم انعامه على محمد صلى الله عليه وسلم وأمه، باحياء شرائع إبراهيم ودينه، على ما قال (ولأنتم نعمتى عليكم) وكان السعى بين الصفا والمروة من شعائر إبراهيم على ما ذكر في قصة بناء الكعبة وسعى هاجر بين الجبلين، فلما كان الأمر كذلك، ذكر الله تعالى هذا الحكم عقيب تلك الآية، وثانيها: أنه تعالى لما قال (ولنبلونكم بشئ من الخوف والجوع) الى قوله (وبشر الصابرين) قال (ان الصفا والمروة من شعائر الله) وإنما جعلها كذلك لأنهما من آثار هاجر واسماعيل مما جرى عليهما من البلوى، واستدلوا بذلك على أن من صبر على البلوى لا بد وأن يصل الى أعظم الدرجات وأعلى المقامات. وثالثها: أن أقسام تكليف الله تعالى ثلاثة: أحدها: ما يحكم العقل بحسنه في أول الأمر فذكر هذا القسم أولا وهو قوله (اذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون) فان كل عاقل يعلم أن ذكر المنعم بالمدح والثناء والمواظبة على شكره أمر مستحسن في العقول. وثانيها: ما يحكم العقل بقبحه في أول الأمر إلا أنه بسبب ورود الشرع به بسلم حسنه، وذلك مثل انزال الآلام والفقير

والحنز، فإن ذلك كالمستقيح في العقول لأن الله تعالى لا ينتفع به ويتألم العبد منه، فكان ذلك كالمستقيح، إلا أن الشرع لما ورد به وبين الحكمة فيه، وهى الابتلاء والامتحان على ما قال (ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع) فحينئذ يعتقد المسلم حسنه وكونه حكمة وصوابا. وثالثها: الأمر الذى لا يهتدى لا إلى حسنه ولا إلى قبحه، بل يراه كالعيب الخالى عن المنفعة والمضرة، وهو مثل أفعال الحج من السعى بين الصفا والمروة، فذكر الله تعالى هذا القسم عقيب القسمين الأولين ليكون قد نبه على جميع أقسام تكاليفه، وذا كرا لكلها على سبيل الاستيفاء والاستقصاء والله أعلم

(المسألة الثانية) اعلم أن الصفا والمروة علمان للجبلين المخصوصين إلا أن الناس تكلموا فى أصل اشتقاقهما قال القفال رحمه الله: قيل إن الصفا واحد، ويجمع على صفي وأصفا، كما يقال: عصا وعصى، ورحا وأرحاء، قال الراجز:

كأن متنيه من النقى مواقع الطير من الصنى

وقد يكون بمعنى جمع واحده صفاة. قال جرير:

إنا إذا قرع العدو صفاتنا لاقوا لنا حجرا أصم صلودا

وفى كتاب الخليل: الصفا الحجر الضخم الصلب الأملس، وإذا نعتوا الصخرة قالوا: صفاة صفوا، وإذا ذكروا قالوا: صفا صفوان. فجعل الصفا والصفاة كأنهما فى معنى واحد، وقال المبرد الصفا كل حجر لا يخاطه غيره من طين أو تراب متصل به، واشتقاقه من صفا يصفو إذا خلص، وأما المروة فقال الخليل: من الحجارة ما كان أبيض أملس صلبا شديدا الصلابة، وقاله غيره: هو الحجارة الصغيرة يجمع فى القليل: مروات. وفى الكثير: مرو. قال أبو ذؤيب:

حتى كأنى للحوادث مروة بصفا المشاعر كل يوم يقرع

وأما (شعائر الله) فهى أعلام طاعته، وكل شىء جعل علما من أعلام طاعة الله فهو من شعائر الله، قال الله تعالى (والبدن جعلناها لكم من شعائر الله) أى علامة للقربة، وقال (ذلك ومن يعظم شعائر الله) وشعائر الحج: معالم نسكه. ومنه المشعر الحرام، ومنه اشعار السنام: وهو أن يعلم بالمدية فيكون ذلك علما على احرام صاحبها، وعلى أنه قد جعله هديا لبيت الله، ومنه الشعائر فى الحرب، وهو العلامة التى يتبين أبها احدى الفتيين من الأخرى، والشعائر جمع شعيرة، وهو مأخوذ من الاشعار الذى هم الاعلام، ومنه قولك: شعرت بكذا أى علمت

(المسألة الثالثة) الشعائر اما أن نعملها على العبادات أو على النسك، أو نعملها على مواضع

العبادات والنسك . فان قلنا بالاول حصل في الكلام حذف : لان نفس الجبلين لا يصح وصفهما بانهما دين ونسك فالمراد به أن الطواف بينهما والسعي من دين الله تعالى ، وان قلنا بالثاني استقام ظاهر الكلام ، لان هذين الجبلين يمكن أن يكونا موضعين للعبادات والمناسك . وكيف كان فالسعي بين هذين الجبلين من شعائر الله ومن أعلام دينه ، وقد شرعه الله تعالى لأمة محمد صلى الله عليه وسلم ، ولابراهيم عليه السلام قبل ذلك ، وهو من المناسك الذي حكى الله تعالى عن ابراهيم عليه السلام أنه قال (وأرنا مناصكنا)

واعلم أن السعي ليس عبادة تامة في نفسه ، بل إنما يصير عبادة إذا صار بعضا من أبعاض الحج ، فلهذا السر بين الله تعالى الموضوع الذي فيه يصير السعي عبادة ، فقال (فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما)

(المسألة الرابعة) الحكمة في شرع هذا السعي ، الحكاية المشهورة ، وهي أن هاجر أم إسماعيل حين ضاق بها الأمر في عطشها وعطش ابنها إسماعيل عليه السلام: أغاثها الله تعالى بالماء الذي أنبعه لها ولائها من زمزم . حتى يعلم الخلق أنه سبحانه وان كان لا يخجل أوليائه في دار الدنيا من أنواع المحن ، إلا أن فرجه قريب من دعاه ، فانه غياث المستغيثين ؛ فانظر إلى حال هاجر وإسماعيل كيف أغاثهما وأجاب دعاهما ثم جعل أفعالهما طاعة لجميع المكلفين إلى يوم القيامة وآثارهما قدوة للخلائق أجمعين ، ليعلم أن الله لا يضيع أجر المحسنين ، وكل ذلك تحقيق لما أخبر به قبل ذلك من أنه ينتلي عباده بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والآنفس والثمرات ، الا أن من صبر على ذلك نال السعادة في الدارين ، وفاز بالمقصد الاقصى في المنزلين

(المسألة الخامسة) ذكر القفال في لفظ الحج أقوالا : الأول : الحج في اللغة كثرة الاختلاف إلى الشيء والتردد إليه ، فمن زار البيت للحج فانه يأتيه أولا ليعرفه ، ثم يعود إليه للطواف ، ثم ينصرف إلى منى ثم يعود إليه لطواف الزيارة ، ثم يعود إليه لطواف الصدر : الثاني : قال قطرب الحج : الحلق . يقال : احجج شجتك . وذلك أن يقطع الشعر من نواحي الشجة ، ليدخل المحجاج في الشجة ، فيكون المعنى : حج فلان أي حلق . قال القفال وهذا محتمل لقوله تعالى (لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤسكم ومقصرين) أي حجاجا وعمارا ، فعبّر عن ذلك بالحلق ، فلا يبعد أن يكون الحج مسمى بهذا الاسم لمعنى الحلق . الثالث : قال قوم : الحج القصد . يقال : رجل محجوج . ومكان محجوج ، اذا كان مقصودا ، ومن ذلك محجة الطريق ، فكان البيت لما كان مقصودا بهذا النوع من العبادة سمي ذلك الفعل حججا ، قال القفال : والقول الأول أشبه بالصواب

لأن قولهم رجل محجوج، إنما هو فيمن يختلف إليه مرة بعد أخرى، وكذلك محجة الطريق، هو الذي كثر السير إليه

وأما العمرة، فقال أهل اللغة: الاعتبار هو القصد والزيارة: قال الاعشى .

وجاشت النفس لما جاء جمعهم وراكب جاء من تليث معتمر

وقال قطرب: العمرة في كلام عبد القيس: المسجد، والبيعة، والكنيسة، قال القفال: ولا شبهة في العمرة إذا أضيفت إلى البيت أن تكون بمعنى الزيارة لأن المعتمر يطوف بالبيت وبالصفا والمروة، ثم ينصرف كالزائر

وأما الجناح فهو من قولهم: جنح إلى كذا أي مال إليه، قال الله تعالى (وإن جنحوا للسلم فاجنح لها) وجنحت السفينة: إذا لزمت الماء فلم تمض. وجنح الرجل في الشيء يعمله بيده. إذا مال إليه بصدره وقيل للاضلاع: جوانح لاعوجاجها، وجناح الطائر من هذا، لأنه يميل في أحد شقيه ولا يطير على مستوى خلقته، فثبت أن أصله من الميل، ثم من الناس من قال إنه بقي في عرف القرآن كذلك أيضا فعنى: لاجنح عليه أيما ذكر في القرآن: لا ميل لأحد عليه بمطالبة شيء من الأشياء. ومنهم من قال: بل هو مختص بالميل إلى الباطل، وإلى ما يأنم به. وقوله (أن يطوف بهما) أي يتطوف. فأدغمت التاء في الطاء: كما قال (يا أيها المدثر، يا أيها المزمل) أي المدثر والمزمل، ويقال: طاف وأطاف بمعنى واحد

(المسألة السادسة) ظاهر قوله تعالى (لا جناح عليه) أنه لا إثم عليه، والذي يصدق عليه أنه لا إثم في فعله يدخل تحته الواجب والمندوب والمباح، ثم يمتاز كل واحد من هذه الثلاثة عن الآخر بقيد زائد، فاذن ظاهر هذه الآية لا يدل على أن السعي بين الصفا والمروة واجب، أو ليس بواجب، لأن اللفظ الدال على القدر المشترك بين الأقسام لا دلالة فيه البتة على خصوصية كل واحد من تلك الأقسام، فاذن لا بد في معرفة أن هذا السعي واجب أو غير واجب، من الرجوع إلى دليل آخر، إذا عرفت هذا فنقول: مذهب الشافعي رحمه الله أن هذا السعي ركن، ولا يقوم الدم مقامه، وعند أبي حنيفة رحمه الله أنه ليس بركن، ويقوم الدم مقامه. وروى عن ابن الزبير ومجاهد وعطاء، أن من تركه فلا شيء عليه. حجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه: أحدها:

ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «إن الله كتب عليكم السعي فاسعوا»

فان قيل: هذا الحديث متروك الظاهر، لأنه يقتضى وجوب السعي وهو العدو، وذلك

غير واجب

قلنا : لا نسلم أن السعى عبارة عن العدو ، بدليل قوله ( فاسعوا إلى ذكر الله ) والعدو فيه غير واجب ، وقال الله تعالى ( وأن ليس للإنسان إلا ما سعى ) وليس المراد منه العدو ، بل الجهد والاجتهاد في القصد والنية ، سلطنا أنه يدل على العدو ، ولكن العدو مشتمل على صفة ترك العمل به في حق هذه الصفة ، فيبقى أصل المشي واجبا . وثانيها : ما ثبت أنه عليه السلام سعى لما دنا من الصفا في حجته ، وقال « إن الصفا والمروة من شعائر الله ابدؤا بما بدأ الله به » فبدأ بالصفا فرقى عليه ، حتى رأى البيت ، وإذا ثبت أنه عليه السلام سعى : وجب أن يجب علينا السعى للقرآن والخبر ، أما القرآن فقوله تعالى ( واتبعوه ) وقوله ( قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني ) وقوله ( لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة ) وأما الخبر فقوله عليه السلام « خذوا عني مناسككم » والامر للوجوب . وثالثها : أنه أشواط شرعت في بقعة من بقاع الحرم ، أو يؤتى به في احرام كامل فكان جنسها ركنا كطواف الزيارة ، ولا يلزم طواف الصدر لأن الكلام للجنس لوجوبه مرة ، واحتج أبو حنيفة رضي الله عنه بوجهين : أحدهما : هذه الآية ، وهي قوله : ( فلا جناح عليه أن يطوف بهما ) وهذا لا يقال في الواجبات ، ثم أنه تعالى أكد ذلك بقوله ( ومن تطوع خيرا ) فبين أنه تطوع وليس بواجب . وثانيهما . قوله « الحج عرفة » ومن أدرك عرفة فقد تم حجه ، وهذا يقتضى التمام من جميع الوجوه ترك العمل به في بعض الأشياء ، فيبقى معمولا به في السعى

والجواب عن الأول من وجوه : الأول : ما بينا أن قوله ( فلا جناح عليه ) ليس فيه إلا أنه لا إثم على فاعله ، وهذا القدر المشترك بين الواجب وغيره ، فلا يكون فيه دلالة على نفي الوجوب ، والذي يحقق ذلك قوله تعالى ( فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم ) واقصر عند أبي حنيفة واجب ، مع أنه قال فيه ( فلا جناح عليه ) فكذا ههنا . الثاني . أنه رفع الجناح عن الطواف بهما لاعتن الطواف بينهما ، وعندنا الأول غير واجب ، وإنما الثاني هو الواجب الثالث : قال ابن عباس : كان على الصفا صنم وعلى المروة صنم ، وكان أهل الجاهلية يطوفون بهما ويتمسحون بهما ، فلما جاء الاسلام كره المسلمون الطواف بينهما لأجل الصنمين ، فأنزل الله تعالى هذه الآية إذا عرفت هذا فنقول انصرفت الاباحة إلى وجود الصنمين حال الطواف لا إلى نفس الطواف ، كالمالو كان في الثوب نجاسة يسيرة عندكم ، أو دم البراغيث عندنا ، فقيل : لا جناح عليك أن تصلى فيه . فان رفع الجناح ينصرف إلى مكان النجاسة ، لا إلى نفس الصلاة : الرابع : روى عن عروة أنه قال لعائشة انى أرى أن لا حرج على في أن لا أطوف بهما : فقالت : بس



ماقلت لو كان كذلك لقال: أن لا يطوف بهما ثم حكى ما تقدم من الصنمين ، وتفسير عائشة راجع على تفسير التابعين فان قالوا قرأ ابن مسعود (فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما) واللفظ أيضاً محتمل له كقوله (يبين الله لكم أن تضلوا) أى أن لا تضلوا ، وكقوله تعالى (أن تقولوا يوم القيامة) معناه : أن لا تقولوا قلنا القراءة الشاذة لا يمكن اعتبارها في القرآن ، لأن تصحيحها يقدر في كون القرآن متواتراً : الخامس : كما أن قوله (فلا جناح عليه) لا يطلق على الواجب ، فكذلك لا يطلق على المندوب ، ولا شك في أن السعي مندوب ، فقد صارت الآية متروكة العمل بظاهرها

وأما التمسك بقوله (فمن تطوع خيراً) فضعيف ، لأن هذا لا يقتضى أن يكون المراد من هذا التطوع هو الطواف المذكور أولاً ، بل يجوز أن يكون المقصود منه شيئاً آخر ؛ قال الله تعالى (وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين) ثم قال (فمن تطوع خيراً فهو خير له) فأوجب عليهم الطعام ، ثم ندبهم الى التطوع بالخير ، فكان المعنى : فمن تطوع وزاد على طعام مسكين كان خيراً فكذا هنا يحتمل أن يكون هذا التطوع مصروفاً الى شيء آخر ، وهو من وجهين : أحدهما : أنه يزيد في الطواف فيطوف أكثر من الطواف الواجب ، مثل أن يطوف ثمانية أو أكثر . والثاني أن يتطوع بعد حج الفرض وعمرة ، بالحج والعمرة مرة أخرى ، حتى طاف بالصفار المروية تطوعاً وأما الحديث الذى تمسكوا به فنقول : ذلك الحديث عام ، وحديثنا خاص ، والخاص مقدم على العام والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿ومن تطوع خيراً﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قراءة حمزة وعاصم والكسائي (يطوع) بالياء وجزم العين ، وتقديره (يتطوع) الا أن التاء أدغمت في الطاء لتقاربهما ، وهذا أحسن لأن المعنى على الاستقبال ، والشرط والجزاء الأحسن فيهما الاستقبال ، وان كان يجوز أن يقال: من أتاني أكرمته فيوقع الماضى موقع المستقبل في الجزاء ، إلا أن اللفظ إذا كان يوافق المعنى كان أحسن ، وأما الباكون من القراء فقرأوا (تطوع) على وزن تفعل ماضياً ، وهذه القراءة تحتمل أمرين : أحدهما : أن يكون موضع (تطوع) جزءاً . الثاني : أن لا يجعل «من» للجزء ، ولكن يكون بمنزلة «الذى» ويكون مبتدأ والفاء مع ما بعدها فى موضع رفع ، لكونها خبر المبتدأ الموصول ، والمعنى فيه معنى الخبر ، الا أن هذه الفاء إذا دخلت فى خبر الموصول أو النكرة الموصوفة . أفادت أن الثانى إنما وجب لوجوب الأول نقوله (وما بكم من نعمة فمن الله) فبدأ موصول ، والفاء مع ما بعدها خبر له ، ونظيره قوله (الذين ينفقون أهوالهم) الى قوله (فلهم أجرهم) وقوله (ان الذين فتنوا المؤمنين) الى قوله (فلهم

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ  
فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ ﴿١٥٩﴾

عذاب جهنم) وقوله (وهن عاد فينتقم الله منه) وقوله (ومن كفر فأمتعه قليلا) وقوله (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها) وقوله (ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) ونذكر هذه المسألة ان شاء الله عند قوله (الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية)

(المسألة الثانية) قال أبو مسلم (تطوع) تفعل من الطاعة، وسواء قول القائل «طاع وتطوع» كما يقال: حال وتحول. وقال وتقول، وطاف وتطوف، وتفعل بمعنى فعل كثيرا، والطوع هو الانقياد. والتطوع ما ترغب به من ذات نفسك مما لا يجب عليك

(المسألة الثالثة) الذين قالوا: السعى واجب، فسروا هذا التطوع بالسعى الزائد على قدر الواجب، ومنهم من فسره بالسعى في الحجة الثانية التي هي غير واجبة، وقال الحسن: المراد منه جميع الطاعات، وهذا أولى، لأنه أوفق لعموم اللفظ

أما قوله تعالى ﴿فان الله شاكر عليم﴾ فاعلم أن الشاكر في اللغة هو المظهر للانعام عليه، وذلك في حق الله تعالى محال، فالشاكر في حقه تعالى مجاز، ومعناه المجازي على الطاعة: وإنما سمي المجازة على الطاعة شكرا لوجوه: الأول، أن اللفظ خرج مخرج التلطف للعباد مبالغة في الاحسان اليهم، كما قال تعالى (من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا) وهو تعالى لا يستقرض من عوض، ولكنه تلطف في الاستدعاء كأنه قيل: من ذا الذي يعمل عمل المقرض، بأن يقدم فيأخذ أضعاف ما قدم. الثاني أن الشكر لما كان مقابلا للانعام أو الجزاء عليه، سمي كل ما كان جزاء: شكرا على سبيل التشبيه. الثالث: كأنه يقول: أنا وإن كنت غنيا عن طاعتك، إلا أني أجعل لها من الموقع بحيث لو صح على أن أتفع بها لما ازداد وقعه على ما حصل، وبالجملة فالمقصود بيان أن طاعة العبد مقبولة عند الله تعالى وواقعة موقع القبول في أقصى الدرجات

وأما قوله ﴿عليم﴾ فالعنى أنه يعلم قدر الجزاء فلا يبخس المستحق حقه لأنه تعالى عالم بقدره وعالم بما يزيد عليه من الفضل، وهو أليق بالكلام، ليكون لقوله تعالى (عليم) تعلق بشاكر، ويحتمل أنه يريد أنه عليم بما يأتي العبد، فيقوم بحقه من العبادة والاخلاص، وما يفعله لا على هذا الحد، وذلك ترغيب في أداء ما يجب على شروطه، وتحذير من خلاف ذلك

قوله تعالى ﴿إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك

يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ﴿

وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ في قوله (إن الذين يكتُمون) قولان : أحدهما : أنه كلام مستأنف يتناول كل من كتم شيئاً من الدين ، والثاني : أنه ليس يجرى على ظاهره في العموم ، ثم من هؤلاء من زعم أنه في اليهود خاصة ، قال ابن عباس ان جماعة من الأنصار سألوا نفرًا من اليهود عما في التوراة من صفات النبي عليه الصلاة والسلام . ومن الأحكام ، فكتُموا ، فنزلت الآية ، وقيل : نزلت في أهل الكتاب من اليهود والنصارى عن ابن عباس ، ومجاهد ، والحسن ، وقادة ، والربيع والسدي والأصم . والأول أقرب الى الصواب لوجوه : أحدها : أن اللفظ عام ، والعارض الموجود . وهو نزوله عند سبب معين لا يقتضى الخصوص على ما ثبت في أصول الفقه أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، وثانيها : أنه ثبت أيضاً في أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم ، لا سيما إذا كان الوصف مناسباً للحكم ، ولا شك أن كتمان الدين يناسبه استحقاق اللعن من الله تعالى ، وإذا كان هذا الوصف علة لهذا الحكم ، وجب عموم هذا الحكم عند عموم الوصف . وثالثها : أن جماعة من الصحابة حملوا هذا اللفظ على العموم ، وعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت : من زعم أن محمداً عليه الصلاة والسلام كتم شيئاً من الوحي فقد أعظم القرية على الله ، والله تعالى يقول : ان الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى . خملت الآية على العموم ، وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال : لولا آيتان من كتاب الله ما حدثت حديثاً بعد أن قال الناس : أكثر أبو هريرة . وتلا (ان الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى) واحتج من خص الآية بأهل الكتاب ، أن الكتمان لا يصح الا منهم في شرح نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، فأما القرآن فانه متواتر ، فلا يصح كتمانهم . قلنا : القرآن قبل صيرورته متواتراً يصح كتمانهم ، والمجمل من القرآن إذا كان بيانه عند الواحد ، صح كتمانهم . وكذا القول فيما يحتاج المكلف اليه من الدلائل العقلية

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال القاضي : الكتمان ترك إظهار الشيء مع الحاجة اليه ، وحصول الداعي الى إظهاره . لانه متى لم يكن كذلك لا يعد كتماناً ، فلما كان ما أنزله الله من البينات والهدى من أشد ما يحتاج اليه في الدين ، وصف من علمه ولم يظهره بالكتمان ، كما يوصف أحدنا في أمور الدنيا بالكتمان ، إذا كانت بما تقوى الدواعي على إظهارها ، وعلى هذا الوجه يمدح من يقدر على كتمان السر ، لأن الكتمان مما يشق على النفس

(المسألة الثالثة) هذه الآية تدل على أن ما يتصل بالدين ويحتاج إليه المكلف ، لا يجوز أن يكتُم ومن كتّمه فقد عظمت خطيئته ، ونظير هذه الآية قوله تعالى (وإذ أخذ الله ميثاق الذين أتوا الكتاب ليبيننه للناس ولا يكتُمونه) وقريب منهما قوله تعالى (إن الذين يكتُمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمناً قليلاً) فهذه الآيات كلها موجبة لإظهار علوم الدين ، تنبيهاً للناس وزاجرة عن كتمانها ، ونظيرها في بيان العلم وإن لم يكن فيه ذكر الوعيد لكاتمته ، قوله تعالى (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون) ووروى حجاج عن عطاء عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال «من كتّم علماً يعلمه جاء يوم القيامة ملجأً بلجماً من نار»

أما قوله تعالى ﴿ ما أنزلنا من البينات ﴾ فالمراد كل ما أنزله على الأنبياء كتاباً وحيّاً دون أدلة العقول ، وقوله تعالى (والهدى) يدخل فيه الدلائل العقلية والنقلية ، لأننا في تفسير قوله تعالى (هدى للمتقين) أن الهدى عبارة عن الدلائل ، فيعم الكل

فإن قيل : فقد قال (والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب) فعاد إلى الوجه الأول

قلنا : الأول هو التنزيل ، والثاني ما يقتضيه التنزيل من الفوائد

واعلم أن الكتاب لما دل على أن خبر الواحد والاجماع والقياس ؛ حجة فكل ما يدل عليه أحد هذه الأمور فقد دل عليه الكتاب ، فكان كتمانها داخل تحت الآية ، ثبت أنه تعالى توعّد على كتمان الدلائل السمعية والعقلية ، وجمع بين الأمرين في الوعيد ، فهذه الآية تدل على أن من أمكنه بيان أصول الدين بالدلائل العقلية لمن كان محتاجاً إليها ثم تركها أو كتّم شيئاً من أحكام الشرع مع شدة الحاجة إليه ، فقد لحقه الوعيد العظيم

(المسألة الرابعة) هذا الإظهار فرض على الكفاية لأعلى التعيين ، وهذا لأنه إذا أظهر البعض صار بحيث يتمكن كل أحد من الوصول إليه . فلم يبق مكتوماً . وإذا خرج عن حد الكتمان لم يجب على الباقي إظهاره مرة أخرى

(المسألة الخامسة) من الناس من يحتج بهذه الآيات في قبول خبر الواحد ، فقال : دلت هذه الآيات على أن إظهار هذه الأحكام واجب . ولو لم يجب العمل بها لم يكن إظهارها واجباً . وتسام التقرير فيه قوله تعالى في آخر الآية (إلا الذين تابوا وأصلحوا وبينوا) فحكم بوقوع البيان بخبرهم فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون كل واحد منها عن الكتمان ومأمور بالبيان ليكثر المخبرون

فيتواتر الخبر ؟

قلنا : هذا غلط لأنهم ما نهبوا عن الكتمان إلا وهم ممن يجوز عليهم الكتمان . ومن جاز منهم التواطؤ على الكتمان ، جاز منهم التواطؤ على الوضع والاقترام . فلا يكون خبرهم موجبا للعلم ﴿المسألة السادسة﴾ احتجوا بهذه الآية على أنه لا يجوز أخذ الأجرة على التعليم . لأن الآية لما دلت على وجوب ذلك التعليم . كان أخذ الأجرة عليه أخذاً للأجرة على أداء الواجب . وأنه غير جائز ، ويدل عليه أيضاً قوله تعالى (إن الذين يكتُمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمناً قليلاً) وظاهر ذلك يمنع أخذ الأجرة على الاظهار ، وعلى الكتمان جميعاً لأن قوله (ويشترون به ثمناً قليلاً) مانع أخذ البدل عليه من جميع الوجوه

أما قوله تعالى ﴿من بعد ما بيناه للناس في الكتاب﴾ قيل في التوراة والانجيل من صفة محمد صلى الله عليه وسلم . ومن الاحكام وقيل أراد بالمنزل الاول ما في كتب المتقدمين ، والثاني ما في القرآن .

أما قوله تعالى ﴿أولئك يلعنهم الله﴾ فاللعنة في أصل اللنة هي الابعاد ، وفي عرف الشرع : الابعاد من الثواب .

أما قوله تعالى ﴿ويلعنهم اللاعنون﴾ فيجب أن يحمل على من لعنه تأثير ، وقد اتفقوا على أن الملائكة والأنبياء والصالحين كذلك ، فهم داخلون تحت هذا العموم لا محالة ويؤكد قوله تعالى (ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين) والناس ذكروا وجوهاً أخر : أحدها : أن اللاعنين هم دواب الارض وهوامها ، فانها تقول : منعنا القطر بمعاصي نبي آدم عن مجاهد وعكرمة ، وإنما قال (اللاعنون) ولم يقل : اللاعنات . لأنه تعالى وصفها بصفة من يعقل ، فجمعها جمع من يعقل ، كقوله (والشمس والقمر رأيتهم لى ساجدين) و (يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم) و(قالوا لجلودهم لم شهدتم علينا ، وكل في فلك يسبحون) . وثانيها : كل شيء سوى الثقلين الجن والانس ، فان قيل : كيف يصح اللعن من البهائم والجمادات ؟ قلنا : على وجهين : الاول : على سبيل المبالغة ، وهو أنها لو كانت عاقلة لكانت تلعنهم . الثاني : أنها في الآخرة إذا أعيدت وجعلت من العقلاء ، فانها تلعن من فعل ذلك في الدنيا ومات عليه . وثالثها : أن أهل النار يلعنونهم أيضاً حيث كتموهم الدين ، فهو على العموم ، ورابعها : قال ابن مسعود : إذا تلاعن المتلاعنان وقعت اللعنة على المستحق : فان لم يكن مستحق رجعت على اليهود الذين كتموا ما أنزل الله سبحانه وتعالى . وخامسها : عن ابن عباس : ان لهم لعنتين : لعنة الله ، ولعنة الخلائق ، قال : وذلك إذا وضع الرجل في قبره فيسأل ما دينك ؟ ومن نيك ؟ ومن ربك ؟ فيقول : ما أدري

إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُّوا فَأُولَٰئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ  
الرَّحِيمُ ﴿١٦٠﴾

فيضرب ضربة يسمعها كل شيء إلا الثقلين الانس والجن ، فلا يسمع شيء صوته الا لعنه ، ويقول له الملك : لادريت ولا تليت ، كذلك كنت في الدنيا . وسادسها : قال أبو مسلم (اللاعنون) هم الذين آمنوا به ، ومعنى اللعن منهم : مباحدة الملعون ، ومشاقته ، ومخالفته ، مع السخط عليه والبراءة منه قال القاضي : دلت الآية على أن هذا الكتمان من الكبائر ، لأنه تعالى أوجب فيه اللعن ، ويدل على أن أحدا من الانبياء لم يكتم ما حل من الرسالة وإلا كان داخلا في الآية .

قوله عز وجل ﴿إلا الذين تابوا وأصلحوا وبينوا فأولئك أتوب عليهم وأنا التواب الرحيم﴾ اعلم أنه تعالى لما بين عظيم الوعيد في الذين يكتمون ما أنزل الله كان يجوز أن يتوهم أن الوعيد يلحقهم على كل حال ، فبين تعالى أنهم إذا تابوا تغير حكمهم ، ودخلوا في أهل الوعد ، وقد ذكرنا أن التوبة عبارة عن الندم على فعل القبيح ، لا لغرض سواه ، لأن من ترك رد الوديعة ثم ندم عليه لأن الناس ذموه ، أو لأن الحاكم رد شهادته ، لم يكن تائباً . وكذلك لو عزم على رد كل وديعة ، والقيام بكل واجب ، لكي تقبل شهادته ، أو يمدح بالثناء عليه لم يكن تائباً ، وهذا معنى الاخلاص في التوبة ، ثم بين تعالى أنه لا بد له بعد التوبة من إصلاح ما أفسده ، مثلاً لو أفسد على غيره دينه بإيراد شبهة عليه ، يلزمه إزالة تلك الشبهة ، ثم بين ثالثاً أنه بعد ذلك يجب عليه فعل ضد الكتمان وهو البيان ، وهو المراد بقوله (وبينوا) فدللت هذه الآية على أن التوبة لا تحصل إلا بترك كل ما لا ينبغي ، وبفعل كل ما ينبغي ، قالت المعتزلة : الآية تدل على أن التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار على البعض لا تصح ، لأن قوله (وأصلحوا) عام في الكل

والجواب عنه : أن اللفظ المطلق يكفي في ضده حصول فرد واحد من أفرادها . قال أصحابنا : تدل الآية على أن قبول التوبة غير واجب عقلاً ، لأنه تعالى ذكر ذلك في معرض المدح والثناء على نفسه ، ولو كان ذلك واجباً لما حسن هذا المدح ، ومعنى (أتوب عليهم) أقبل توبتهم ، وقبول التوبة يتضمن إزالة عقاب ما تاب منها

فان قيل : هلا قلتم ان معنى (فأولئك أتوب عليهم) هو قبول التوبة بمعنى المجازاة والثواب ، كما تقولون في قبول الطاعة

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ  
وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ «١٦١» خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَخْفَىٰ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يَنْظُرُونَ «١٦٢»

قلنا الطاعة إنما أفاد قبولها استحقاق الثواب، لأنه لا يستحق بها سواه، وهو الغرض بفعلها وليس كذلك التوبة لأنها موضوعة لاسقاط العقاب، وهو الغرض بفعلها، وإن كان لا بد من أن يستحق بها الثواب إذا لم يكن مخطئاً، ومعنى قوله (وأنا الثواب) القابل لتوبة كل ذى توبة فهو مبالغة في هذا الباب، ومعنى الرحيم عقيب ذلك: التنبيه على أنه لرحمته بالمكلفين من عباده، يقبل توبتهم بعد التفريط العظيم منهم

قوله عز وجل ﴿إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون﴾  
اعلم أن في الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ أن ظاهر قوله تعالى (إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار) عام في حق كل من كان كذلك فلا وجه لتخصيصه ببعض من كان كذلك، وقال أبو مسلم: يجب حمله على الذين تقدم ذكرهم، وهم الذين يكتمون الآيات، واحتج عليه بأنه تعالى لما ذكر حال الذين يكتمون، ثم ذكر حال التائبين منهم، ذكر أيضاً حال من يموت منهم من غير توبة، وأيضاً أنه تعالى لما ذكر أن أولئك السكّاتين ملعونون حال الحياة، بين في هذه الآية أنهم ملعونون أيضاً بعد المات. والجواب عنه: أن هذا إنما يصح متى كان الذين يموتون من غير توبة لا يكونون داخلين تحت الآية الأولى، فأما إذا دخلوا تحت الأولى: استغنى عن ذكرهم فيجب حمل الكلام على أمر مستأنف.

﴿المسألة الثانية﴾ لما ذكر في الكافر أنه إذا مات على كفره صار الوعيد لازماً من غير شرط ولما كان المعلق على الشرط عدماً عند عدم الشرط: علمنا أن الكافر إذا تاب قبل الموت لم يكن حاله كذلك.

﴿المسألة الثالثة﴾ إن قيل: كيف يلعنه الناس أجمعون، وأهل دينه لا يلعنونه؟ قلنا الجواب عنه من وجوه: أحدها: أن أهل دينه يلعنونه في الآخرة، لقوله تعالى (ثم يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضاً). وثانيها: قال قتادة والربيع: أراد بالناس أجمعين

المؤمنين . كأنه لم يعتد بغيرهم ، وحكم بأن المؤمنين هم الناس لا غير ، وثالثها : أن كل أحد يلعن الجاهل والظالم ، لأن قبح ذلك مقرر في العقول . فاذا كان هو في نفسه جاهلا أو ظلماً ، وإن كان لا يعلم هو من نفسه كونه كذلك ، كانت لعنته على الجاهل والظالم تتناول نفسه . عن السدي . ورابعها : أن يحمل وقوع اللعن على استحقاق اللعن ، وحينئذ يعم ذلك

(المسألة الرابعة) قال أبو بكر الرازي في الآية دلالة على أن على المسلمين لعن من مات كافراً ، وأن زوال التكليف عنه بالموت لا يسقط عنا لعنه والبراءة منه ، لأن قوله (والناس أجمعين) قد اقتضى أمرنا بلعنه بعد موته وهذا يدل على أن الكافر لو جن لم يكن زوال التكليف عنه بالجنون مسقطاً لعنه والبراءة منه ، وكذلك السبيل فيما يوجب المدح والمواالاة من الإيمان والصلاح ، فإن موت من كان كذلك أو جنونه ، لا يغير حكمه عما كان عاياه قبل حدوث الحال به

(المسألة الخامسة) القائلون بالموافاة احتجوا بهذه الآية فقالوا : علق تعالى وجوب لعنته بأن يموت على كفره فلو استحق ذلك قبل الموت لم يصح ذلك ، فعلينا أن الكفر إنما يفيد استحقاق اللعن لو مات صاحبه عليه ، وكذا الإيمان إنما يفيد استحقاق المدح إذا مات صاحبه عليه  
الجواب : الحكم المرتب على الذين ماتوا على الكفر بمجموع أمور منها اللعن لو مات ، ومنها الخلود في النار ، وعندنا أن هذا المجموع وهو اللعن وحده ، لم قلتم : انه لا يحصل إلا فيه

(المسألة السادسة) القائلون بأن الكفر من الأسماء الشرعية ، وما بقى على الوضع الأصلي وهم المعتزلة احتجوا بقوله تعالى (وماتوا وهم كفار) والله تعالى وصفهم حال موتهم بأنهم كفار ، ومعلوم أن الكفر بمعنى الستر والتغطية ، لا يبقى فيهم حال الموت ، لأن التغطية لا تحصل إلا في حق الحي الفاهم

(المسألة السابعة) الآية تدل على جواز التخصيص مع التوكيد ، لأنه تعالى قال (والناس أجمعين) مع أنه مخصوص على مذهب من قال : المراد بالناس بعضهم وأما قوله تعالى (خالدين فيها) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) الخلود لزوم الطويل ، ومنه يقال : أخذ إلى كذا أي لزمه وركن إليه  
(المسألة الثانية) العامل في (خالدين) الظرف من قوله (عليهم) لأن فيه معنى الاستقرار للعنة فهو حال من الهاء والميم في عليهم كقولك : عليهم المال صاغرين  
(المسألة الثالثة) (خالدين فيها) أي في اللعنة ، وقيل في النار إلا أنها أضمرت تفخيماً لشأنها وتهويلاً : كما في قوله تعالى (إنا أنزلناه في ليلة القدر) والأول أولى لوجوه : الأول : أن الضمير



إذا وجد له مذکور متقدم ، فرده إليه أولى من رده إلى مالم يذكر . الثاني : أن حمل هذا الضمير على اللعنة أكثر فائدة من حمله على النار ، لأن اللعن هو الإبعاد من الثواب بفعل العقاب في الآخرة وإيجاده في الدنيا فكان اللعن يدخل فيه النار وزيادة ، فكان حمل اللفظ عليه أولى . الثالث : أن قوله (خالدين فيها) اخبار عن الحال ، وفي حمل الضمير على اللعن يكون ذلك حاصلًا في الحال وفي حمله على النار لا يكون حاصلًا في الحال ، بل لابد من التأويل : فكان ذلك أولى . واعلم أنه تعالى وصف هذا العذاب بأمر ثلاثة : أحدها : الخلود وهو المكث الطويل عندنا . والمكث الدائم عند المعتزلة . على ما تقدم القول فيه في تفسير قوله تعالى (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) وثانيها : عدم التخفيف . ومعناه أن الذي ينالهم من عذاب الله فهو متشابه في الأوقات كلها ، لا يصير بعض الأوقات أقل من بعض

فان قيل : هذا التشابه متمتع لوجوه : الأول : أنه إذا تصور حال غيره في شدة كالعقاب ، كان ذلك كالتخفيف منه : الثاني : أنه تعالى يوفر عليهم مافات وقته من العذاب ثم تنقطع تلك الزيادة فيكون ذلك تخفيفًا : الثالث : أنهم حينما يخاطبون بقوله (اخسئوا فيها ولا تكلمون) لاشك أنه يزداد غمهم في ذلك الوقت

أجابوا عنه : بأن التفاوت في هذه الأمور القليلة ، فلمستغرق بالعذاب الشديد لا يتنبه لهذا التقدر القليل من التفاوت ؛ قالوا : ولما دلت الآية على أن هذا العقاب متشابه ، وجب أن يكون دائما لأنهم لو جوزوا انقطاع ذلك لكان ذلك مما يخفف عنهم إذا تصوروه ، وبيان ذلك أن الواقع في محنة عظيمة في الدنيا إذا بشر بالخلاص بعد أيام فانه يفرح ويسر ويسهل عليه موقع محنته وكلما كانت محنته أعظم ، كان ما يباحقه من الروح والتخفيف بتصور الانقطاع أكثر

الصفة الثالثة : من صفات ذلك العقاب : قوله (ولاهم ينظرون) والانظار هو التأجيل والتأخير قال تعالى ( فنظرة إلى ميسرة) والمعنى : ان عذابهم لا يؤجل ، بل يكون حاضرا متصلا بعذاب مثله فكأنه تعالى أعلمنا أن حكم دار العذاب والثواب بخلاف حكم الدنيا ، فانهم يمهلون فيها إلى آجال قدرها الله تعالى ، وفي الآخرة لا مهلة البتة فاذا استمهلوا لا يمهلون ، وإذا استغاثوا لا يغاثون وإذا استعجبوا لا يعجبون ، وقيل لهم : اخسئوا فيها ولا تكلمون . نعوذ بالله من ذلك

والحاصل أن هذه الصفات الثلاثة اتى ذكرها الله تعالى للعقاب في هذه الآية ، دلت على بأس الكافر من الانقطاع والتخفيف والتأخير

## وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ «١٦٣»

قوله عز وجل ﴿وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم﴾  
اعلم أن الكلام في تفسير لفظ الإله قد تقدم في تفسير (بسم الله الرحمن الرحيم) أما  
الواحد ففيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قال أبو علي: قولهم واحد اسم جرى على وجهين في كلامهم: أحدهما:  
أن يكون اسما والآخر أن يكون وصفا، فالاسم الذي ليس بصفة قولهم: واحد المستعمل في العدد  
نحو واحد اثنان ثلاثة، فهذا اسم ليس بوصف، كما أن سائر أسماء العدد كذلك وأما كونه صفة،  
فنحو قولك: مررت برجل واحد، وهذا شيء واحد، فاذا أجرى هذا الاسم على الحق سبحانه وتعالى  
جاز أن يكون الذي هو الوصف كالعالم والقادر، وجاز أن يكون الذي هو الاسم كقولنا شيء ويقوى الأول  
قوله (والهكم إله واحد) وأقول: تحقيق هذا الكلام في العقل أن الأشياء التي يصدق عليها أنها واحد  
مشتركة في مفهوم الوجدانية، ومختلفة في خصوصيات ماهياتها، أعني كونها جوهرًا، أو عرضًا،  
أو جسمًا، أو مجردًا، ويصح أيضا تعقل كل واحد منهما، أعني ماهيته، وكونه واحدا مع الذهول  
عن الآخر، فاذن كون الجوهر جوهرًا مثلًا غير، وكونه واحدا غير، والمركب منهما غير،  
فلفظ الواحد تارة يفيد مجرد معنى أنه واحد، وهذا هو الاسم، وتارة يفيد معنى أنه واحد حين  
ما يحصل نعتا لشيء آخر، وهذا معنى كونه نعتا

﴿المسألة الثانية﴾ الواحدي هل هي صفة زائدة على الذات أم لا؟ اختلفوا فيها فقال قوم:  
إنها صفة زائدة على الذات، واحتجوا عليه بأننا إذا قلنا: هذا الجوهر واحد. فالمفهوم من كونه  
جوهرًا، غير المفهوم من كونه واحدا، بدليل أن الجوهر يشاركه العرض في كونه واحدا، ولا  
يشاركه في كونه جوهرًا، ولأنه يصح أن يعقل كونه جوهرًا حال الذهول عن كونه واحدا،  
والمعلوم مغاير لغير المعلوم، ولأنه لو كان كونه واحدا نفس كونه جوهرًا، لكان قولنا. الجوهر  
واحد؛ جاريًا مجرى قولنا: الجوهر جوهر، ولأن مقابل الجوهر هو العرض، ومقابل الواحد  
هو الكثير، فثبت أن المفهوم من كونه واحدا، أما أن يكون سلبًا أو ثبوتيًا، لاجاز أن يكون  
سلبًا لأنه لو كان سلبًا لكان سلبًا للكثرة، والكثرة أما أن تكون سلبية أو ثبوتية، فإن كانت  
الكثرة سلبية، والوحدة سلب الكثرة؛ كانت الوحدة سلبًا للسلب، وسلب السلب ثبوت، فالوحدة  
ثبوتية وهو المطلوب، وإن كانت الكثرة ثبوتية، ولا معنى للكثرة إلا بمجموع الوحدات، فلو

كانت الوحدة سلبية مع الكثرة؛ كان مجموع المعدومات أمراً موجوداً وهو محال، ثبت أن الوحدة صفة زائدة ثبوتية، ثم هذه الصفة الزائدة إما أن يقال إنه لا تحقق لها إلا في الذهن، أولها تحقق خارج الذهن. والأول باطل والآخر لا يمكن الذهني مطابقاً لما في الخارج، فيلزم أن لا يكون الشيء الواحد في نفسه واحداً وهو محال، لأننا نعلم بالضرورة أن الشيء المحكوم عليه بأنه واحد قد كان واحداً في نفسه قبل أن وجد ذهنياً وفرضياً واعتبارياً، ثبت أن كون الشيء واحداً صفة ثبوتية زائدة على ذاته، قائمة بتلك الذات. واحتج من أبي كون الوحدة صفة ثبوتية، بأن قال: لو كانت الوحدة صفة زائدة على الذات؛ كانت الوحدات متساوية في ماهية كونها واحدة ومتباينة بتعييناتها، فيلزم أن يكون للوحدة وحدة أخرى، وينجر ذلك إلى ما لا نهاية له وهو محال

(المسألة الثالثة) الواحد هو الشيء الذي لا ينقسم من جهة ما قيل له أنه واحد، فالإنسان الواحد يستحيل أن ينقسم من حيث هو إنسان إلى إنسانين، بل قد ينقسم إلى الأجزاء لكنه لم ينقسم من جهة ما قيل له أنه واحد، بل من جهة أخرى، إذا عرفت هذا فاعرف أن شيئاً من الموجودات لا ينفك عن الوحدة حتى العدد، فإن العشرة الواحدة من حيث أنها عشرة واحدة قد عرضت الوحدة لها، فإن قلت: عشرين؛ فالعشرتان مرة واحدة قد عرضت الوحدة لها من هذه الجهة، فلا شيء من الموجودات ينفك عن الوحدة، ولأجل هذا اشتبه على بعضهم الوحدة بالموجود، فظن أن كل موجود لما صدق عليه أنه واحد كان وجوده نفس وحدته، والحق أنه ليس كذلك، لأن الوجود ينقسم إلى الواحد والكثير، والمنقسم إلى شيء مغاير لما به الانقسام

(المسألة الرابعة) الحق سبحانه وتعالى «واحد» باعتبارين: أحدهما: أنه ليست ذاته مركبة من اجتماع أمور كثيرة، والثاني: أنه ليس في الوجود ما يشاركه في كونه واجب الوجود، وفي كونه مبدأ لوجود جميع الممكنات، فالجوهر الفرد عند من يثبت واحد بالتفسير الأول، وليس واحد بالتفسير الثاني، والبرهان على ثبوت الوحدة بالتفسير الأول أنه لو كان مركباً لافتقر تحققه إلى تحقق كل واحد من أجزائه، وكل واحد من أجزائه غيره، فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى غيره ممكن لذاته واجب لغيره، فهو مركب فهو مفتقر إلى غيره، ممكن لذاته، فما لا يكون كذلك استحالة أن يكون مركباً، فأذن حقيقته سبحانه حقيقةً أحادية فردية، لا كثرة فيها بوجه من الوجوه، لا كثرة مقدارية، كما تكون للأجسام، ولا كثرة معنوية كما تكون للنوع المركب من الفصل والجنس. أو الشخص المتركب من الماهية والتشخص. إلا أنه قد ضعب ذلك على أقوام. وذلك لأنه سبحانه عالم قادر حي مرید فالمفهوم من هذه الصفات إما هو نفس

المفهوم من ذاته أو ليس كذلك. والأول باطل لوجوه : أحدها : أنه يمكننا أن نتعقل ذاته مع الذهول عن كل واحد من هذه الصفات . وإن لم يمكن ذلك فلا شك أنه يمكننا تعقل كل واحد من هذه الصفات مع الذهول عن أن نتعقل ذاته المخصوصة . بل هذا هو الواجب عند من يقول : إن ذاته المخصوصة غير معلومة . وصفاته معلومة والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم ، فأذن هذه الصفات أمور زائدة على الذات . وثانيها : أن هذه الصفات لو كانت هي نفس الذات ، لكان قولنا في الذات : إنها عالمة أو ليست عالمة ، جاريا مجرى قولنا : الذات ذات أو لا ذات ، ولا استحال أن يكون ذلك في البحث يحتمل أن يقام البرهان على نفيه وإثباته ، فإن من قال : الذات ذات . علم كل أحد بالضرورة صدقه ، ومن قال : الذات ليست بذات . علم كل أحد بالضرورة كذبه ، ولما كان قولنا : الذات عالمة . أو ليست عالمة ، ليس بمثابة قولنا لذات ذات الذات ليست بذات . علمنا أن هذه الصفات أمور زائدة على الذات . وثالثها : أنه لو كان المرجع بهذه الصفات إلى ذاته فقط ، وذاته ليست الا شيئا واحدا ، لكان المرجع بهذه الصفات إلى شيء واحد ، فكان ينبغي أن تكون إقامة الدلالة على كونه قادرا تعنى عن إقامة الدلالة على كونه عالما ، وعلى كونه حيا ، فلما لم يكن كذلك بل افتقرنا في كل صفة إلى دليل خاص ، علمنا أنه ليس المرجع بها إلى الذات . إذا ثبت أن هذه الصفات أمور زائدة على الذات ، فنقول : هذه الصفات اما أن تكون سلبية أو ثبوتية ، لا جائز أن تكون سلبية ، لأن السلب نقي محض ، والنقي المحض لا تخصص فيه ، ولأننا جعلنا كونه عالما قادرا عبارة عن نقي الجهل والعجز . فالجهل والعجز اما أي يكون المرجع بهما إلى العدم وأنه ليس بعالم ولا قادر ، أو يكون المرجع إلى أمر ثبوتي : وهو أن الجهل عبارة عن اعتقاد غير مطابق ، والعجز عبارة عن اخلال حال القدرة ، فإن كان الأول كان العلم والقدرة عبارة عن سلب السلب ، فيكون ثبوتيا . وإن كان الثاني لم يلزم من انتفاء الجهل والعجز بهذا المعنى تحقق العلم والقدرة ، فإن الجماد قد اتقى عنه الجهل والعجز بهذا المعنى مع أنه غير موصوف بالعلم والقدرة ، فثبت أن صفات الله تعالى أمور زائدة على ذاته قائمة بذاته . والاله عبارة عن مجموع الذات والصفات . فقد عاد القول إلى أن حقيقة الاله تعالى مركبة من أمور كثيرة ، فكيف القول فيه ؟

واشكال آخر . وهو أننا قد دللنا على أن الوحدة صفة زائدة على الذات قائمة بالذات . فإذا كانت حقيقة الحق واحدة . فهناك أمور ثلاثة : تلك الحقيقة . وتلك الواحدية وموصوفية تلك الحقيقة بتلك الواحدية . فذلك ثالث ثلاثة . فأين التوحيد ؟

وإشكال ثالث : وهو أن تلك الحقيقة هل هي موجودة وواجبة الوجود أم لا؟ فإن كانت موجودة فهي بوجودها تشارك سائر الموجودات ، وبما هيئاتها تمتاز عن سائر الموجودات فهناك كثرة حاصلة بسبب الوجود والماهية ، وإن لم تكن موجودة ، فهذا إشارة إلى العدم ، وكذا القول في الوجوب ، فإنها إن كانت واجبة الوجود لذاتها ، فوجوب وجودها يستحيل أن يكون عين الذات لأن الوجوب صفة لا تناسب الموضوع إلى المحمول بالموصوفية والانتساب بين الشئين مغاير لكل واحد منهما من حيث هو فلأن تكون صفة ذلك الانتساب مغايرة لهما أولى ، وأيضا فالذات قائمة بنفسها ويستحيل أن يكون مسمى الواجب أمراً قائماً بالنفس ولأننا نصف الذات بالوجوب ووصف الشئ بنفسه محال ثبت أنه لو وجب موجود واجب الوجود لكان وجوب وجوده زائداً على ذاته ، فهناك أمران تلك الذات مع ذلك الوجوب ومع الموصوفية بذلك الوجوب فقد عاد التثليث . وإشكال رابع وهو أن هذه الحقيقة البسيطة هل يمكن الاخبار عنها وهل يمكن التعبير عنها أم لا والأول محال لأن الاخبار إنما يكون بشئ عن شئ فالخبر عنه غير المخبر به فيها أمران لا واحد وإن لم يكن التعبير عنه فهو غير معلوم البتة لا بالنفي ولا بالاثبات فهو مغفول عنه فهذا جملة مافي هذا المقام من السؤال والجواب عن الأول : أنه سبحانه ذات وصوفة بهذه الصفات ولا شك أن المجموع مفترق في تحققه إلى تحقق أجزائه إلا أن الذات قائمة بنفسها واجبة لذاتها ، ثم إنها بعد وجوبها بعدية بالرتبة مستلزمة لتلك النوع والصفات فهذا مما لا امتناع فيه عند العقل

وأما الاشكال الثاني : وهو أن الوحدة صفة زائدة على الذات فإذا نظرت اليها من حيث أنها واحدة فهناك أمور ثلاثة لأمر واحد فالجواب أن الذي ذكرته حق ولكن فرق بين النظر اليه من حيث أنه هو وبين النظر اليه من حيث أنه محكوم عليه بأنه واحد ، فإذا نظرت اليه من حيث أنه هو مع ترك الالتفات إلى أنه واحد فهناك تتحقق الوحدة وهنا حالة عجيبة فإن العقل مادام يلتفت إلى الوحدة فهو بعد لم يصل إلى عالم الوحدة فإذا ترك الوحدة فقد وصل إلى الوحدة فاعتبر هذه الحالة بذهنك اللطيف لعلك تصل إلى سره وهذا أيضا هو الجواب عن إشكال الوجود وإشكال الوجوب

أما الاشكال الرابع : وهو أنه هل يمكن التعبير عنه؟ فالجواب أنه لا يمكن التعبير عنه لأنك متى عبرت عنه فقد أخبرت عنه بأمر آخر والمخبر عنه مغاير للمخبر به لا محالة فليس هناك توحيد ، ولو أخبرت عنه بأنه لا يمكن الاخبار عنه ، فهناك ذات مع سلب خاص ، فلا يكون هناك توحيد فأما إذا نظرت اليه من حيث أنه هو من غير أن تخبر عنه لا بالنفي ولا بالاثبات فهناك

تحقق الوصول الى مبادئ عالم التوحيد، ثم الالتفات المذكور لا يمكن التعبير عنه إلا بقوله «هو» فذلك عظم وقع هذه الكلمة عند الخائضين في بحار التوحيد. وسندكر شمة من حقائقها في تفسير هذه الآية بعون الله تعالى

أما الوحدة بالمعنى الثانى، وهى أنه ليس فى الوجود شىء يشاركه فى وجوب الوجود، فكان هذه الوحدة هى الوحدة الخاصة بذات الحق سبحانه وتعالى، وبراهين ذلك مذكورة فى تفسير قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) أما الوحدة بالتفسير الأول، فليست من خواص ذات الحق سبحانه وتعالى، لأنه لا شك فى وجود موجودات، وهذه الموجودات: أما مفردات أو مركبات، فالمركب لا بد فيه من المفردات، ثبت أنه لا بد من إثبات المفردات فى عالم الممكنات فالوحدانية بالمعنى الأول ليست من الأمور التى توحد الحق سبحانه بها، أما الوحدانية بالمعنى الثانى فالحق سبحانه وتعالى متوحد بها، ومتفرد بها، ولا يشاركه فى ذلك النعت شىء سواه، فهذه تلخيص الكلام فى هذا المقام بحسب ما يليق بعقل البشر وفكره القاصر، مع الاعتراف بأنه سبحانه منزّه عن تصرفات الأفكار والأوهام، وعلايق العقول والأفهام

(المسألة الخامسة) قال الجبائى: يوصف الله تعالى بأنه واحد من وجوه أربعة: لأنه ليس بذى أبعاد، ولا بذى أجزاء، ولأنه منفرد بالقدم، ولأنه منفرد بالالهية، ولأنه منفرد بصفات ذاته نحو كونه عالما بنفسه، وقادرا بنفسه. وأبو هاشم يقتصر على ثلاثة أوجه: يجعل تفرده بالقدم، وبصفات الذات وجهها واحدا. قال القاضى: وفى هذه الآية المراد تفرده بالالهية فقط، لأنه أضاف التوحيد الى ذلك، ولذلك عقبه بقوله (لا إله إلا هو) وقال أصحابنا: انه سبحانه وتعالى واحد فى ذاته لا قسيم له، وواحد فى صفاته لا شبيه له، وواحد فى أفعاله لا شريك له، أما انه واحد فى ذاته فلأن تلك الذات المخصوصة التى هى المشار إليها بقولنا هو الحق سبحانه وتعالى اما أن تكون حاصلة فى شخص آخر سواه، أو لا تكون، فان كان الأول كان امتياز ذاته المعينة عن المعنى الآخر، لا بد وأن يكون بقيد زائد، فيكون هو فى نفسه مركبا بما به الاشتراك وما به الامتياز، فيكون ممكنا معلولا مفتقرا وذلك محال، وإن لم يكن فقد ثبت أنه سبحانه واحد فى ذاته لا قسيم له، وأما أنه واحد فى صفاته فلأن موصوفيته سبحانه بصفات متميزة عن موصوفية غيره بصفاته من وجوه: أحدها: أن كل ما عداه فان، لأن حصول صفاته له لا تكون من نفسه بل من غيره وهو سبحانه يستحق حصول صفاته لنفسه لا لغيره. وثانيها: أن صفات غيره محتصة بزمان دون زمان لأنها حادثه، وصفات الحق ليست كذلك. وثالثها: أن صفات الحق غير متناهية بحسب

المتعلقات فإن عليه متعلق بجميع المعلومات وقدرته متعلقة بجميع المقدورات ، بل له في كل واحد من المعلومات الغير المتناهي معلومات غير متناهية، لأنه يعلم في ذلك الجوهر الفرد أنه كيف كان ويكون حاله بحسب كل واحد من الاحياز المتناهية وبحسب كل واحد من الصفات المتناهية فهو سبحانه واحد في صفاته من هذه الجهة . ورابعها : أنه سبحانه ليست موصوفة ذاته بتلك الصفات بمعنى كونها حالة في ذاته وكون ذاته محلا لها ، ولا أيضا بحسب كون ذاته مستكملة بها لانا بينا أن الذات كالمبدأ لتلك الصفات فلو كانت الذات مستكملة بالصفات لكان المبدأ ناقصا لذاته مستكملا بالممكن لذاته وهو محال ، بل ذاته مستكملة لذاته ومن لوازم ذلك الاستكمال الذاتي تحقق صفات الكمال معه إلا أن التقسيم يعود في نفس الاستكمال فينتهي إلى حيث تقصر العبارة عن الوفاء به . وخامسها : أنه لا خبر عند العقول من كنه صفاته كما لا خبر عندها من كنه ذاته ، وذلك لانا لا نعرف من علمه إلا أنه الأمر الذي لأجله ظهر الاحكام والاتقان في عالم المخلوقات فالمعلوم من علمه أنه أمر ما لا ندرى أنه ما هو ولكن نعلم منه أنه يلزمه هذا الأثر المحسوس وكذا القول في كونه قادرا وحياً ، فسبحان من ردع بنور عزته أنوار العقول والأفهام . وأما انه سبحانه وتعالى واحد في أفعاله فالأمر ظاهر لان الموجود اما واجب واما ممكن فالواجب هو هو ، والممكن ماعده وكل ما كان يمكننا فانه يجوز أن لا يوجد ما لم يتصل بالواجب ، ولا يختلف هذا الحكم باختلاف أقسام الممكنات سواء كان ملكا أو ملكا أو كان فعلا للعباد أو كان غير ذلك فثبت أن كل ما عده فهو ملكه وملكه وتحت تصرفه وقهره وقدرته واستيلائه ، وعند هذا تدرك شمة من روائح أسرار قضائه وقدره ، ويلوح لك شيء من حقائق قوله (انا كل شيء خلقناه بقدر) وتعرف أن الموجود ليس البتة إلا ما هو هو ، وما هو له وإذا وقعت سفينة الفكرة في هذه اللجة ، فلو سارت الى الأبد لم تقف ، لأن السير الى الأبد ذرة من ذرات هذا العالم ، فكيف الوقوف ، ومتى الوصول ، وكيف الحركة ، فإن السير إنما يكون من شيء الى شيء ، فالشيء الأول متروك ، والشيء الثاني مطلوب وهما متغايران ، فأنت بعد خارج عن عالم الفردانية والوحدانية ، فأما إذا وصلت الى برزخ عالم الحدوث والقدم ، فهناك تقطع الحركات ، وتضمحل العلامات والامارات ، ولم يبق في العقول والألباب إلا مجرد أنه هو ، فياهو ويامن لاهو إلا هو أحسن الى عبدك الضعيف ، فان عبدك بفنائك ومسكينك يبابك

(المسألة السادسة) إن قيل : ما معنى إضافته بقوله (وإلهكم) وهل تصح هذه الإضافة في كل الخلق أو لا تصح إلا في المكلف ؟ قلنا : لما كان الاله هو يستحق أن يكون معبودا والذي يليق به أن

يكون معبوداً بهذا الوصف، إنما يتحقق بالنسبة إلى من يتصور منه عبادة الله تعالى، فاذن هذه الإضافة صحيحة بالنسبة إلى كل المكلفين، وإلى جميع من تصح صيرورته مكلفاً تقديراً

(المسألة السابعة) قوله (والهكم) يدل على أن معنى الإله ما يصح أن تدخله الإضافة. فلو كان معنى الإله القادر لصار المعنى: وقادركم قادر واحد، ومعلوم أنه ريك، فدل على أن الإله هو المعبود

(المسألة الثامنة) قوله (والهكم إله واحد) معناه أنه واحد في الإلهية، لأن ورود لفظ الواحد بعد لفظ الإله يدل على أن تلك الوحدة معتبرة في الإلهية لا في غيرها، فهو بمنزلة وصف الرجل بأنه سيد واحد، وبأنه عالم واحد، ولما قال (والهكم إله واحد) أمكن أن يخطر ببال أحد أن يقول: هب أن إلهنا واحد، فلعل إله غيرنا مغاير لاهنا، فلا جرم أزال هذا الوهم ببيان التوحيد المطلق، فقال (لا إله إلا هو) وذلك لأن قولنا: لا إله إلا هو يقتضي نفي هذه الماهية، ومتى انتفت هذه الماهية، انتفى جميع أفرادها، إذ لو حصل فرد من أفراد تلك الماهية، فمضى حصل ذلك الفرد، فقد حصلت الماهية، وذلك يناقض ما دل اللفظ عليه من انتفاء الماهية: فثبت أن قولنا: لا إله إلا هو يقتضي النفي العام الشامل. فإذا قيل بعد: إلا زيداً. أفاد التوحيد التام المحقق وفي هذه الكلمة أبحاث: أحدها: أن جماعة من النحويين قالوا: الكلام فيه حذف وإضمار والتقدير: لا إله لنا. أو لا إله في الوجود إلا الله، واعلم أن هذا الكلام غير مطابق للتوحيد الحق وذلك لأنك لو قلت: التقدير أنه لا إله لنا إلا الله، لكان هذا توحيداً لاهنا لا توحيداً للإله المطلق، فحينئذ لا يبقى بين قوله (والهكم إله واحد) وبين قوله (لا إله إلا هو) فرق. فيكون ذلك تكراراً محضاً. وأنه غير جائز، وأما لو قلنا: التقدير لا إله في الوجود. فذلك الأشكال زائل، إلا أنه يعود الأشكال من وجه آخر، وذلك لأنك إذا قلت: لا إله في الوجود لا إله إلا هو: كان هذا نفياً لوجود الإله الثاني، أما لو لم يضم هذا الإضمار كان قولك: لا إله إلا الله نفياً لماهية الإله الثاني. ومعلوم أن نفي الماهية أقوى في التوحيد الصريح من نفي الوجود، فكان إجراء الكلام على ظاهره، والاعراض عن هذا الإضمار أولى

فان قيل: نفي الماهية كيف يعقل؟ فانك إذا قلت السواد ليس بسواد. كان ذلك حكماً بأن السواد ليس بسواد، وهو غير معقول، أما إذا قلت السواد ليس بوجود، فهذا معقول منتظم مستقيم.

قلنا: بالقول بنفي الماهية أمر لا بد منه، فانك إذا قلت: السواد ليس بوجود. فقد نفيت



الوجود، والوجود من حيث هو وجود ماهية، فإذا نفيت فقد نفيت هذه الماهية المسماة بالوجود فإذا عقل نفى هذه الماهية من حيث هي هي، فلم لا يعقل نفى تلك الماهية أيضا، فإذا عقل ذلك صبح اجراء قولنا: لا إله إلا الله على ظاهره، من غير حاجة إلى الاضمار فان قلت: انا إذا قلنا: السواد ليس بوجود. فما نفيت الماهية وما نفيت الوجود، ولكن نفيت موصوفية الماهية بالوجود

قلت: فوصوفية الماهية بالوجود، هل هي أمر منفصل عن الماهية وعن الوجود أم لا، فان كانت منفصلة عنهما، كان نفيا نفيا لتلك الماهية، فالماهية من حيث هي هي أمكن نفيا، وحينئذ يعود التقريب المذكور، وإن لم تكن تلك الموصوفية أمراً منفصلاً عنها استحال توجيه النفي إليها إلا بتوجيه النفي، إما إلى الماهية وإما إلى الوجود، وحينئذ يعود التقريب المذكور، فثبت أن قولنا: لا إله إلا هو حق وصدق من غير حاجة إلى الاضمار البتة

(البحث الثاني) فيما يتعلق بهذه الكلمة أن تصور النفي متأخر عن تصور الاثبات، فانك ما لم تصور الوجود أولاً، استحال أن تصور العدم، فانك لا تصور من العدم إلا ارتفاع الوجود، فتصور الوجود غنى عن تصور العدم، وتصور العدم مسبوق بتصور الوجود، فإذا كان الامر كذلك فما السبب في قاب هذه القضية في هذه الكلمة حتى قدمنا النفي وأخرنا الاثبات والجواب: أن الامر في العقل على ما ذكرت، الا أن تقديم النفي على الاثبات كان لغرض اثبات التوحيد ونفي الشركاء والانداد

(البحث الثالث) في كلمة «هو» اعلم أن المباحث اللفظية المتعلقة بهو قد تقدمت في (بسم الله الرحمن الرحيم) أما الأسرار المعنوية فنقول. اعلم أن الألفاظ على نوعين: مظهرة ومضمرة: أما المظهرة فهي الألفاظ الدالة على الماهيات المخصوصة من حيث هي هي، كالسواد، والبياض، والججر، والانسان، وأما المضمرة فهي الألفاظ الدالة على شيء ما، هو المتكلم، والمخاطب، والغائب. من غير دلالة على ماهية ذلك المعين، وهي ثلاثة: أنا، وأنت، وهو، وأعرفا أنا، ثم أنت، ثم هو، والدليل على صحة هذا الترتيب أن تصوري لنفسي من حيث اني أنا مما لا يتطرق اليه الاشتباه. فانه من المستحيل أن أصير مشتبهاً بغيري، أو يشبهه بي غيري، بخلاف أنت، فانك قد تشبه بغيرك، وبغيرك يشبه بك في عقلي وطلني، وأيضاً فأنت أعرف من هو، فالحاصل أن أشد المضمرة عرفانا «أنا» وأشدّها بعدا عن العرفان «هو» وأما «أنت» فكلتوسط بينهما، والتأمل التام يكشف عن صدق هذه القضية، ومما يدل على أن أعرف الضمائر قولي «أنا» أن

المتكلم حصل له عند الانفراد لفظ يستوى فيه المذكر والمؤنث من غير فصل ، لأن الفصل إنما يحتاج إليه عند الخوف من الالتباس ، وههنا لا يمكن الالتباس ، فلا حاجة إلى الفصل ، وأما عند التثنية والجمع فاللفظ واحد ، أما في المتصل فكقولك : شربنا . وأما المنفصل فكقولك : نحن ، وإنما كان كذلك للأمن من اللبس ، وأما المخاطب فانه فصل بين لفظ مؤنثه ومذكره ، ويثنى ويجمع ، لانه قد يكون بحضرة المتكلم مؤنث ومذكر وهو مقبل عليهما ، فيخاطب أحدهما فلا يعرف حتى يبينه بعلامة : وتثنية المخاطب وجمعه إنما حسن لهذه العلة ، وأما ان الحاضر أعرف من الغائب فهذا أمر كالضرورى ، إذا عرفت هذا فنقول : ظهر أن عرفان كل شيء بذاته أتم من عرفانه بغيره سواء كان حاضرا أو غائبا : فالعرفان التام بالله ليس إلا الله : لانه هو الذى يقول لنفسه «أنا» ولفظ «أنا» أعرف الأقسام الثلاثة ، فلما لم يكن لأحد أن يشير إلى تلك الحقيقة بالضمير الذى هو أعرف الضمائر وهو قول «أنا» إلا له سبحانه علمنا أن العرفان التام به سبحانه وتعالى ليس إلا له بقى أن هناك قوما يجوزون الاتحاد فيقولون : الأرواح البشرية إذا استتارت بأنوار معرفة تلك الحقيقة اتحد العاقل بالمعقول ، وعند الاتحاد يصح لذلك العارف أن يقول : أنا الله . إلا أن القول بالاتحاد غير معقول ، لأن حال الاتحاد إن فنيا أو أحدهما ، فذاك ليس باتحاد ، وان بقيا فهما اثنان لا واحد ، ولما اندهد هذا الطريق الذى هو أكمل الطرق فى الإشارة ، بقى الطريقان الآخران ، وهو «أنت» و«هو» أما «أنت» فهو للحاضرين فى مقامات المكاشفات والمشاهدات لمن فنى عن جميع الحظوظ البشرية على ما أخبر الله تعالى عن يونس عليه السلام أنه بعد أن فنى عن ظلمات عالم الحدوث وعن آثار الحدوث ، وصل إلى مقام الشهود ، فقال (فنادى فى الظلمات أن لا إله إلا أنت) وهذا ينبهك على أنه لا سبيل إلى الوصول إلى مقام المشاهدة والمخاطبة إلا بالغبية عن كل ما سواه ، وقال محمد صلى الله عليه وسلم «لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك» وأما «هو» فللغائبين . ثم ههنا بحث وهو : أن «هو» فى حقه أشرف الاسماء ، ويدل عليه وجوه : أحدها : أن الاسم اما كلى أو جزئى وأعنى بالكلى أن يكون مفهومه بحيث لا يمنع تصوره من وقوع الشركة ، وأعنى بالجزئى أن يكون نفس تصوره مانعا من الشركة ، وهو اللفظ الدال عليه من حيث انه ذلك المعين ، فان كان الاول فالشار إليه بذلك الاسم ليس هو الحق سبحانه ، لانه لما كان المفهوم من ذلك الاسم أمرا لا يمنع الشركة ، وذاته المعينة سبحانه وتعالى مانعة من الشركة ، وجب القطع بأن المشار إليه بذلك الاسم ليس هو الحق سبحانه ، فاذن جميع الاسماء المشتقة : كالرحمن ، والرحيم ، والحكيم ، والعليم ، والقادر . لا يتناول ذاته المحصورة ، ولا يدل عليها بوجه البتة ، وان كان اثنان فهو المسمى باسم

العلم ، والعلم قائم مقام الاشارة ، فلا فرق بين قولك : يا زيد . وبين قولك : يا أنت . ويا هو . وإذا كان العلم قائماً مقام الاشارة ، فالعلم فرع ، واسم الاشارة أصل ، والأصل أشرف من الفرع ، فقولنا : يا أنت ، ياهو أشرف من سائر الاسماء بالكلية ، الا أن الفرق أن «أنت» لفظ يتناول الحاضر ، وهو يتناول الغائب وفيه سر آخر ، وهو أن «هو» إنما يصح التعبير عنه إذا حصل في العقل صورة ذلك الشيء ، وقولك «هو» يتناول تلك الصورة وهي حاضرة ، فقد عاد القول إلى أن «هو» أيضاً لا يتناول الا الحاضر . وثانيتها : أنا قد دللنا على أن حقيقة الحق منزهة عن جميع أنحاء التراكيب ، والفرد المطلق لا يمكن نعته ، لأن النعت يقتضى المغايرة بين الموصوف والصفة وعند حصول الغيرية لا يتبق الفردانية ، وأيضاً لا يمكن الاخبار عنه لأن الاخبار يقتضى مخبر عنه ومخبراً به وذلك يناقى الفردانية ، ثبت أن جميع الاسماء المشتقة قاصرة عن الوصول الى كنه حقيقة الحق ، وأما لفظ «هو» فانه يصل إلى كنه تلك الحقيقة المفردة المبرأة عن جميع جهات الكثرة فهذه اللفظة لوصلها إلى كنه الحقيقة . وجب أن تكون أشرف من سائر الألفاظ التي يتمتع وصولها إلى كنه تلك الحقيقة . وثالثها : أن الألفاظ المشتقة . دالة على حصول صفة للذات ، ثم ماهيات صفة الحق أيضاً غير معلومة إلا بآثارها الظاهرة في عالم الحدوث ، فلا يعرف من علمه إلا أنه الأمر الذي باعتباره صح منه الاحكام والاتقان ، ومن قدرته إلا أنها الأمر الذي باعتباره صح منه صدور الفعل والترك . فاذن هذه الصفات لا يمكننا تعقلها الا عند الالتفات إلى الأحوال المختلفة في عالم الحدوث ، فالألفاظ المشتقة لا تشير الى الحق سبحانه وحده ، بل تشير اليه والى عالم الحدوث معاً ، والناظر إلى شيتين لا يكون مستكملاً في كل واحد منهما ، بل يكون ناقصاً قاصراً ، فاذن جميع الاسماء المشتقة لا تفيد كمال الاستغراق في مقام معرفة الحق ، بل كأنها تصير حجاً بين العبد وبين الاستغراق في معرفة الرب ، أما «هو» فانه لفظ يدل عليه من حيث هو هو ، لا من حيث عرضت له اضافة أو نسبة ، بالقياس إلى عالم الحدوث ، فكان لفظ «هو» يوصلك الى الحق ويقطعك عما سواه ، وما عداه من الاسماء فانه لا يقطعك عما سواه ، فكان لفظ «هو» أشرف . ورابعها : أن البراهين السالفة قد دلت على أن منبع الجلال والعزة ، هو الذات . وأن ذاته ما كملت بالصفات ، بل ذاته لكمالها استلزمت صفات الكمال ، ولفظ «هو» يوصلك إلى ينبوع الرحمة والعزة والعلو ، وهو الذات وسائر الألفاظ لا توقفك إلا في مقامات النعوت والصفات ، فكان لفظ «هو» أشرف ، فهذا ما خطر بالبال في الكشف عن أسرار لفظ «هو» واليه الرغبة سبحانه في أن ينور بكرة من لمعات أنوارها صدورنا وأسرارنا ، ويروح بها عقولنا وأرواحنا : حتى نتخلص من ضيق

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفَلَكَ الَّتِي  
تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ  
الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ  
بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ «١٦٤»

علم الحدوث الى فسحة معارج القدم ، ونزق من حضيض ظلمه البشرية إلى سموات الأنوار وما  
ذلك عليه بعزير

(المسألة التاسعة) قال النحويون في قوله تعالى (لا إله إلا هو) ارتفع «هو» لأنه بدل من  
موضع «لا» مع الاسم ، ولتكم في قوله : ما جاءني رجل إلا زيد . فقوله : إلا زيد ، مرفوع  
على البدلية ، لأن البدلية هي الاعراض عن الاول ، والاختلاف بالثاني ، فكأنك قلت : ما جاءني  
إلا زيد . وهذا معقول لأنه يفيد نفى المجيء عن الكل ، إلا عن زيد ، أما قوله : جاءني إلا  
زيداً ، فهنا البدلية غير ممكنة ، لأنه يصير في التقدير : جاءني خلق إلا زيداً ، وذلك يقتضى أنه جاء  
كل أحد إلا زيداً وذلك محال ، فظهر الفرق والله أعلم

أما (الرحمن الرحيم) فقد تقدم القول في تفسيرهما ، وبيننا أن الرحمة في حقه سبحانه هي  
النعمة ، وفاعلها هو الراحم ، فاذا أردنا إفادة الكثرة ، قلنا «رحيم» وإذا أردنا المبالغة التامة ، التي  
ليست إلا له سبحانه ، قلنا «الرحمن»

واعلم أنه سبحانه إما خص هذا الموضع بذكر هاتين الصفتين . لأن ذكر الالهية والفرديانية  
يفيد القهر والعلو ، ففقههما بذكر هذه المبالغة في الرحمة ترويحاً للقلوب عن هية الالهية ، وعزة  
الفرديانية ، وإشعاراً بأن رحمته سبقت غضبه ، وأنه ما خلق الخلق إلا للرحمة والاحسان  
قوله تعالى (إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجرى في  
البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من  
كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون)  
اعلم أنه سبحانه وتعالى لما حكم بالفرديانية والوحدانية ، ذكر ثمانية أنواع من الدلائل التي يمكن

أن يستدل بها على وجوده سبحانه أولاً ، وعلى توحيدِهِ وبراهمه عن الأضداد والانداد ثانياً ، وقبل الخوض في شرح تلك الدلائل لا بد من بيان مسائل :

(المسألة الأولى) وهي أن الناس اختلفوا في أن الخالق هل هو المخلوق أو غيره ؟ فقال عالم من الناس : الخلق هو المخلوق . واحتجوا عليه بالآية والمعقول . أما الآية فهي هذه الآية ، وذلك لأنه تعالى قال (إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار) الى قوله (آيات لقوم يعقلون) ومعلوم أن الآيات ليست إلا في المخلوق ، لأن المخلوق هو الذي يدل على الصانع ، فدلّت هذه الآية على أن الخالق هو المخلوق ، وأما المعقول ، فقد احتجوا عليه بأمر : أحدها : أن الخلق عبارة عن إخراج الشيء من العدم الى الوجود ، فهذا الإخراج لو كان أمراً مغايراً للقدر والآخر فهو إما أن يكون قديماً أو حادثاً ، فإن كان قديماً فقد حصل في الأزل مسمى الإخراج من العدم الى الوجود ، والإخراج من العدم الى الوجود مسبق بالعدم ، والأزل هو نفي المسبوقية ، فلو حصل الإخراج في الأزل لزم اجتماع النقيضين وهو محال ، وإن كان محدثاً فلا بد له أيضاً من مخرج يخرج من العدم الى الوجود ، فلا بد له من إخراج آخر ، والكلام فيه كما في الأول ويلزم التسلسل . وثانيتها : أنه تعالى في الأزل لم يكن مخرجا للأشياء من عدمها الى وجودها ، ثم في الأزل هل أحدث أمراً أو لم يحدث ؟ فإن أحدث أمراً فذلك الأمر الحادث هو المخلوق ، وإن لم يحدث أمراً فالله تعالى قط لم يخلق شيئاً . وثالثها : أن المؤثرية نسبة بين ذات المؤثر وذات الأثر ، والنسبة بين الأمرين يستحيل تقررهما بدون المنتسب ، فهذه المؤثرية إن كانت حادثة لزم التسلسل ، وإن كانت قديمة كانت من لوازم ذات الله تعالى ، وحصول الأثر إما في الحال أو في الاستقبال من لوازم هذه الصفة القديمة العظيمة ، ولازم اللازم لازم ، فيلزم أن يكون الأثر من لوازم ذات الله تعالى ، فلا يكون الله تعالى قادراً مختاراً ، بل ملجأ مضطراً إلى ذلك التأثير ، فيكون علة موجبة ، وذلك كفر

واحتج القائلون بأن الخلق غير المخلوق بوجوه : أولها : أن قالوا : لانزاع في أن الله تعالى موصوف بأنه خالق قبل أن يخلق الأشياء ، والخالق هو الموصوف بالخلق ، فلو كان الخلق هو المخلوق لزم كونه تعالى موصوفاً بالمخلوقات التي منها الشياطين والآبالسة والقاذورات ، وذلك لا يقوله عاقل . وثانيتها : أنا إذا رأينا حادثاً حدث بعد أن لم يكن قلنا : لم وجد هذا الشيء بعد أن لم يكن ، فإذا قيل لنا إن الله تعالى خلقه وأوجده ، قلنا ذلك وقلنا : أنه حق وصواب ، ولو قيل : أنه إما وجد بنفسه لقلنا أنه خطأ وكفر ومتناقض ، فلما صح تعليل حدوثه بعد ما لم يكن بأن

الله تعالى خلقه ولم يصح تعليل حدوثه بحدوثه بنفسه ، علنا أن خلق الله تعالى إياه مغاير لوجوده في نفسه ، فالخلق غير المخلوق : وثالثها : أنا نعرف أفعال العباد ، ونعرف الله تعالى وقدرته ، مع أننا لانعرف أن المؤثر في أفعال العباد أهو قدرة الله أم هو قدرة العبد والمعلوم غير ماهو معلوم ففؤثرية قدرة القادر في وقوع المقذور مغايرة لنفس تلك القدرة ، ولنفس ذلك المقذور ، ثم إن هذه المغايرة يستحيل أن تكون سلبية لأنه نقيض المؤثرية التي هي عدمية فهذه المؤثرية صفة ثبوتية زائدة على ذات المؤثر وذات الأثر وهو المطلوب . ورابعها : أن النحاة قالوا : إذا قلنا خلق الله العالم فالعالم ليس هو المصدر بل هو المفعول به ، وذلك يدل على أن خلق العالم غير العالم . وخامسها : أنه يصح أن يقال : خلق السواد ، وخلق البياض ، وخلق الجوهر ، وخلق العرض ، ففهوم الخلق أمر واحد في الكل مغاير لهذه الماهيات المختلفة ، بدليل أنه يصح تقسيم الخالقية إلى خالقية الجوهر ، وخالقية العرض ، ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام ، فثبت أن الخلق غير المخلوق فهذا جملة ما في هذه المسألة

(المسألة الثانية) قال أبو مسلم رحمه الله : أصل الخلق في كلام العرب : التقدير . وصار ذلك اسما لأفعال الله تعالى لما كان جميعها صوابا : قال تعالى ( وخلق كل شيء فقدره تقديرا ) ويقول الناس في كل أمر محكم : هو معمول على تقدير

(المسألة الثالثة) دلت هذه الآية على أنه لا بد من الاستدلال على وجود الصانع بالدلائل العقلية ، وأن التقليد ليس طريقاً البتة الى تحصيل هذا الغرض

(المسألة الرابعة) ذكر ابن جرير في سبب نزول هذه الآية : عن عطاء أنه عليه السلام عند قدومه المدينة نزل عليه ( وإلهكم إله واحد ) فقال كفار قريش بمكة : كيف يسع الناس إله واحد ؟ فأنزل الله تعالى ( إن في خلق السموات والأرض ) وعن سعيد بن مسروق قال : سألت قريش اليهود فقالوا : حدثونا عما جاءكم به موسى من الآيات ، فحدثوهم بالعصا وباليد البيضاء ، وسألوا النصاري عن ذلك فحدثوهم بآراء الأكمة والأبرص وإحياء الموتى ، فقالت قريش عند ذلك للنبي عليه السلام ادع الله أن يجعل لنا الصفا ذهباً فتزداد يقينا وقوة على عدونا ، فسأل ربه ذلك ، فأوحى الله تعالى إليه أن يعطيهم ولكن ان كذبوا بعد ذلك عذبهم عذابا لا أعذبه أحدا من العالمين ، فقال عليه السلام : ذرني وقومي أدعوهم يوما فيوما ، فأنزل الله تعالى هذه الآية مبيّناً لهم أنهم ان كانوا يريدون أن يجعل لهم الصفا ذهباً ليزدادوا يقينا ، تخلق السموات والأرض وسائر ما ذكر أعظم واعلم أن الكلام في هذه الأنواع الثمانية من الدلائل على أقسام :

(فالقسم الأول) في تفصيل القول في كل واحد منها . فالنوع الأول من الدلائل : الاستدلال بأحوال السموات وقد ذكرنا طرفاً من ذلك في تفسير قوله تعالى (الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء) ولنذكر هنا نمطاً آخر من الكلام :

روى أن عمر بن الحسام كان يقرأ كتاب المجسطي على عمر الأبهري ، فقال بعض الفقهاء يوماً ما الذي تقرؤنه فقال : أفسر آية من القرآن ، وهي قوله تعالى (أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها) فأنا أفسر كيفية بنائها ، ولقد صدق الأبهري فيما قال ، فإن كل من كان أكثر توغلاً في بحار مخلوقات الله تعالى ، كان أكثر علماً بجلال الله تعالى وعظمته ، فنقول :

الكلام في أحوال السموات على الوجه المختصر الذي يليق بهذا الموضوع مرتب في فصول :

## الفصل الأول

### في ترتيب الأفلاك

قالوا : أقربها إلينا كرة القمر ، وفوقها كرة عطارد ، ثم كرة الزهرة ، ثم كرة الشمس ، ثم كرة المريخ ، ثم كرة المشتري ، ثم كرة زحل ، ثم كرة الثوابت ، ثم الفلك الأعظم واعلم أن في هذا الموضوع أبحاثاً :

(البحث الأول) ذكروا في طريق معرفة هذا الترتيب ثلاثة أوجه : الأول : السير . وذلك أن الكوكب الأسفل إذا مر بين أبصارنا وبين الكوكب الأعلى فانهما يبصران ككوكب واحد ، ويتميز السائر عن المستور بلونه الغالب ، كصفرة عطارد ، وبياض الزهرة وحمرة المريخ ، ودرية المشتري ، وكودة زحل ، ثم ان القدماء وجدوا القمر يكسف الكواكب الستة ، وكثيراً من الثوابت التي في طريقه في ممر البروج ، وكوكب عطارد يكسف الزهرة ، والزهرة تكسف المريخ وعلى هذا الترتيب فهذا الطريق يدل على كون القمر تحت الشمس لانكسافها به ، لكن لا يدل على كون الشمس فوق سائر الكواكب أو تحتها ، لأن الشمس لا تكسف بشيء منها ، لاضمحلال أضوائها في ضوء الشمس ، فسقط هذا الطريق بالنسبة إلى الشمس . الثاني : اختلاف المنظر فانه محسوس للقمر وعطارد والزهرة ، وغير محسوس للمريخ والمشتري وزحل ، وأما في حق الشمس فقليل جداً ، فوجب أن تكون الشمس متوسطة بين القسمين ، وهذا الطريق بين جدأ لمن اعتبر اختلاف منظر الكواكب ، وشاهده على الوجه الذي حكيناه ، فأما من لم يمارسه ، فانه

يكون مقلداً فيه ، لاسيما وأن أبا الريحان وهو أستاذ هذه الصناعة ذكر في تلخيصه لفصول الفراغاني أن اختلاف المنظر لا يحس به إلا في القمر . الثالث : قال بطليموس : إن زحل والمشتري والمريخ تبعد عن الشمس في جميع الأبعاد ، وأما عطارد والزهرة فانهما لا يبعدان عن الشمس بعد التسديس فضلاً عن سائر الأبعاد ، فوجب كون الشمس متوسطة بين القسامين . وهذا الدليل ضعيف ، فانه منقوض بالقمر ، فانه يبعد عن الشمس كل الأبعاد ، مع أنه تحت الكل .

(البحث الثاني) في أعداد الأفلاك . قالوا انها تسعة فقط . والحق أن الرصد لما دل على هذه التسعة أنبتناها ، فأما ماعداها ، فلما لم يدل الرصد عليه ، لاجرم ما جزمنا بثبوتها ولا بانتفائها ، وذكر ابن سينا في الشفاء : أنه لم يتبين لي إلى الآن أن كرة الثوابت كرة واحدة ، أو كرات منطبق بعضها على بعض ، وأقول : هذا الاحتمال واقع ، لأن الذي يمكن أن يستدل به على وحدة كرة الثوابت ليس إلا أن يقال : إن حركاتها متساوية . وإذا كان كذلك وجب كونها مركزية في كرة واحدة ، والمقدمتان ضعيفتان

أما المقدمة الأولى : فلأن حركاتها وإن كانت في حواسنا متشابهة ، لكنها في الحقيقة لعلها ليست كذلك ، لانا لو قدرنا أن الواحد منها يتم الدور في ستة وثلاثين ألف سنة ، والآخر يتم هذا الدور في مثل هذا الزمان لكن ينقصان عشرة ، إذا وزعنا تلك العاشرة على أيام ستة وثلاثين ألف سنة ، لاشك أن حصة كل يوم ، بل كل سنة ، بل كل ألف سنة بما لا يصير محسوساً ، وإذا كان كذلك سقط القطع بتشابه حركات الثوابت

وأما المقدمة الثانية : وهي أنها لما تشابهت في حركاتها ، وجب كونها مركزية في كرة واحدة وهي أيضاً ليست يقينية ، فان الأشياء المختلفة لا يستبعد اشتراكها في لازم واحد ، بل أقول هذا الاحتمال الذي ذكره ابن سينا في كرة الثوابت قائم في جميع الكرات ، لأن الطريق إلى وحدة كل كرة ليس إلا ما ذكرناه وزيفناه ، فاذن لا يمكن أن تجزم بوحدة الكرة المتحركة بالحركة اليومية فلعلها كرات كثيرة مختلفة في مقادير حركاتها بمقدار قليل جداً لا تنفي بضبط ذلك التفاوت أعمارنا ، وكذلك القول في جميع الممثلات والمحوامل

ومن الناس من أثبت كرة فوق كرة الثوابت ، وتحت الفلك الأعظم ، واحتجوا من وجوه الأول : أن الراصدين لليل الأعظم وجدوه مختلف المقدار ، وكل من كان رصده أقدم كان وجدان الميل الأعظم أعظم ، فان بطليموس وجدته ( كج نا ) ثم وجد في زمان المأمون ( كج له )



ثم وجد بعد المأمون وقد تناقص بدقيقة ، وذلك يقتضى أن من شأن القطبين أن يقل ميلهما تارة ويكثر أخرى ، وهذا إنما يمكن إذا كان بين كرة الكتل ، وكرة الثوابت كرة أخرى يدور قطباها حول قطبي كرة الكتل ، ويكون كرة الثوابت يدور أيضاً قطباها حول قطبي تلك الكرة فيعرض لقطبها تارة أن يصير إلى جانب الشمال منخفضاً ، وتارة إلى جانب الجنوب مرتفعاً فيلزم من ذلك أن ينطبق معدل النهار على منطقة البروج ، وأن يفصل عنه تارة أخرى إلى الجنوب . وثانيها : أن أصحاب الأرصاد اضطربوا اضطراباً شديداً في مقدار مسير الشمس على ماهو مشروح في المجلدات ، حتى أن بطليموس حكى عن ابرخس أنه كان شاكاً في أن هذا السير يكون في أزمنة متساوية أو مختلفة

ثم ان الناس ذكروا في سبب اختلافه قولين : أحدهما : قول من يجعل أوج الشمس متحركاً فانه زعم أن الاختلاف الذى يلحق حركة الشمس من هذه الجهة يختلف عند تقطعي الاعتدالين لاختلاف بعدهما من الأوج ، فيختلف زمان سير الشمس من أجله . وثانيهما : قول أهل الهند والصين وبابل ، وأكثر قدماء علماء الروم ومصر والشام : ان السبب فيه انتقال فلك البروج ، وارتفاع قطبيه وانحطاطه ، وحكى ابرخس أنه كان يعتقد هذا الرأى ، وذكر باربا الاسكندراني أن أصحاب الطلسمات كانوا يعتقدون ذلك أيضاً ، وأن قطب فلك البروج يتقدم عن موضعه ويتأخر ثمان درجات ، وقالوا : ان ابتداء الحركة من ( كب ) درجة من الحوت إلى أول الحمل . وثالثها : أن بطليموس رصد الثوابت فوجدها تقطع في كل مائة سنة درجة واحدة والمتأخرون رصدها فوجدوها تقطع في كل مائة سنة درجة ونصفاً ، وهذا تفاوت عظيم يبعد حمله على التفاوت في الآلات اتى تتخذها المهرة في الصناعة على سبيل الاستقصاء ، فلا بد من حمله على ازدياد الميل ونقصانه ، وذلك يوجب القول بثبوت الفلك الذى ذكرناه

(البحث الثالث) احتجوا على أن الكواكب الثابتة مركوزة في فلك فوق أفلاك هذه الكواكب السبعة ، فقالوا شاهدنا لهذه الأفلاك السبعة حركات أسرع من حركات هذه الثوابت ، وثبت أن الكواكب لا تتحرك إلا بحركة الفلك ، وهذا يقتضى كون هذه الثوابت مركوزة في كرة سوى هذه السبعة ، ولا يجوز أن تكون مركوزة في الفلك الأعظم لأنه سريع الحركة ، يدور في كل يوم وليلة دورة واحدة بالتقريب ، ثم قالوا انها مركوزة في كرة فوق كرات هذه السبعة ، لان هذه الكواكب السبعة قد تكسفت تلك الثوابت ، والكاسف تحت المكسوف ، فكرات هذه السبعة وجب أن تكون دون كرات الثوابت .

وهذا الطريق أيضاً ضعيف من وجوه: أحدها: أنا لا نسلم أن الكوكب لا يتحرك إلا بحركة فلكية، وهم إنما بنوا على امتناع الخرق على الافلاك، ونحن قد بينا ضعف دلائلهم على ذلك. وثانيها: سلنا أنه لا بد لهذه الثوابت من كرات أخرى إلا أن مذهبكم أن كل كرة من هذه الكرات السبعة تنقسم إلى أقسام كثيرة، وبمجموعها هو الفلك الممثل وأن هذه الافلاك الممثلة بطيئة الحركة على وفق حركة كرة الثوابت، فلم لا يجوز أن يقال: هذه الثوابت مركوزة في هذه الممثلات البطيئة الحركة؛ فأما السيارات فانها مركوزة في المحوامل التي هي أفلاك خارجة المركز، وعلى هذا التقدير لا حاجة إلى إثبات كرة الثوابت. وثالثها: هب أنه لا بد من كرة أخرى فلم لا يجوز أن يكون هناك كرتان إحداهما فوق كرة زحل، والأخرى دون كرة القمر. وذلك لأن هذه السيارات لا تمر إلا بالثوابت الواقعة في عم تلك السيارات، فأما الثوابت المقاربة للقطين، فان السيارات لا تمر بشيء منها ولا تتكسفها، فالثوابت التي تتكسف بهذه السيارات هب أنا حكنا بكونها مركوزة في كرة فوق كرة زحل، أما التي لا تتكسف بهذه السيارات فكيف نعلم أنها ليست دون السيارات فثبت أن الذي قالوه: غير برهاني بل احتمالي

(البحث الرابع) زعموا أن الفلك الأعظم حركته أسرع الحركات فانه يتحرك في اليوم واللييلة قريبا من دورة تامة، وأنه يتحرك من المشرق إلى المغرب وأما الفلك الثامن الذي تحته فانه في نهاية البطء حتى انه يتحرك في كل مائة سنة درجة عند بطليموس، وعند المتأخرين في كل سنة وستين سنة درجة، وأنه يتحرك من المغرب إلى المشرق على عكس الحركة الأولى، واحتجوا عليه بأننا لما رصدنا هذه الثوابت وجدنا لها حركة على خلاف الحركة اليومية

واعلم أن هذا أيضاً ضعيف، فلم لا يجوز أن يقال: ان الفلك الأعظم يتحرك من المشرق إلى المغرب كل يوم ولييلة دورة تامة، والفلك الثامن أيضا يتحرك من المشرق إلى المغرب كل يوم ولييلة دورة إلا بمقدار نحو عشر ثانية، فلا جرم نرى حركة الكوكب في الحس مختلفة عن الحركة الأولى بذلك القدر القليل في خلاف جهة الحركة الأولى، فاذا اجتمعت تلك المقادير أحس كأن الكوكب الثابت يرجع بحركة بطيئة إلى خلاف جهة الحركة اليومية، فهذا الاحتمال واقع، وهم ما أقاموا الدلالة على إبطاله، ثم الذي يدل على أنه هو الحق وجهان: الأول: وهو برهاني. أن حركة الفلك الثامن لو كانت إلى خلاف حركة الفلك الأعظم، لكان حينما يتحرك بحركة الفلك الأعظم إلى جهة اما أن يتحرك بحركة نفسه إلى خلاف تلك

الجهة ، أو لا يتحرك في ذلك الوقت بمقتضى حركة نفسه ، فإن كان الأول لزم كون الشيء الواحد دفعة واحدة متحركاً إلى جهتين والحركة إلى جهتين تقتضى الحصول في الجهتين دفعة وذلك محال ، وإن كان القسم الثانى لزم انقطاع الحركات الفلكية ، وهم لا يرضون بذلك : الثانى : أن نهاية الحركة حاصلة للفلك الأعظم ، ونهاية السكون حاصلة للأرض ، والأقرب إلى العقول أن يقال : كل ما كان أقرب من الفلك الأعظم كان أسرع حركة ، وكل ما كان أبعد كان أبطأ حركة ، فلك الثوابت أقرب الأفلاك إليه ، فلا جرم لا تفاوت بين الحركتين إلا بقدر قليل ، وهو الذى يحصل من اجتماع مقادير التفاوت في كل مائة سنة درجة واحدة ، ويليهِ فلك زحل فانه أبطأ من فلك الثوابت فلا جرم كان تخلفه عن الفلك الأعظم أكثر حتى ان مقادير التفاوت إذا اجتمعت بلغت في كل ثلاثين سنة إلى تمام الدور ، وعلى هذا القول كل ما كان أبعد عن الفلك الأعظم كان أبطأ حركة ، فكان تفاوته أكثر حتى يبلغ إلى فلك القمر الذى هو أبطأ الأفلاك حركة ، فهو في كل يوم يتخلف عن الفلك الأعظم ثلاث عشرة درجة ، فلا جرم يتم دوره في كل شهر ، ولا يزال كذلك حتى ينتهى إلى الأرض التى هى أبعد الأشياء عن الفلك ، فلا جرم كانت في نهاية السكون ، فثبت أن كلامهم في هذه الأصول محتل ضعيف والعقل لا سبيل له إلى الوصول إليها

## الفصل الثانى

### في معرفة الأفلاك

القوم وضعوا لأنفسهم مقدمتين ظنيتين : أحدهما : أن حركات الأجرام السماوية متساوية متصلة ، وأنها لا تبطل مرة وتسرع أخرى ، وليس لها رجوع عن متوجهاً لها . والثانية : أن الكواكب لا تتحرك بذاتها بل بتحرك الفلك ، ثم انهم بنوا على هاتين المقدمتين مقدمة أخرى فقالوا : الفلك الذى يحمل الكواكب اما أن يكون مركزه مركز الأرض أو لا يكون ، فإن كان مركزه مركز الأرض ، فاما أن يكون الكوكب مركزاً في ثخنه أو مركزاً في جرم مركز في ثخن ذلك الفلك ، فإن كان الأول استحال أن يختلف قرب الكوكب وبعده من الأرض ، وأن يختلف قطعه للقسي من ذلك الفلك والأعراض الاختلاف في حركة الفلك ، أو في حركة الكوكب ، وقد فرضنا أنهما لا يوجدان البتة ، فبقى القسمان الآخران : أحدهما : أن يكون الكوكب

مركزاً في جرم كرى مستدير الحركة، مغروز في ثخن الفلك المحيط بالأرض، وذلك الجرم نسميه بالفلك المستدير، فحينئذ يعرض بسبب حركته اختلاف حال الكواكب بالنسبة إلى الأرض تارة بالقرب والبعده وتارة بالرجوع والاستقامة، وتارة بالصغر والكبر في المنظر وأما أن يكون الفلك المحيط بالأرض ليس مركزه مواضعاً لمركز الأرض، فهو الفلك الخارج المركز، ويلزم أن يكون الحامل في أحد نصفي فلك البروج من ذلك الفلك أعظم من النصف، وفي نصفه الآخر أقل من النصف، فلا جرم يحصل بسببه: القرب والبعده من الأرض، وأن يقطع أحد نصفي فلك البروج في زمان أكثر من قطعه النصف الآخر، فظهر أن اختلاف أحوال الكواكب في صفرها وكبرها، وسرعتها وبطئها، وقربها وبعدها، من الأرض لا يمكن حصوله إلا بأحد هذين الشئين، أعني فلك التدوير، والفلك الخارج المركز

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى تفصيل قولهم في الافلاك. فقالوا: هذه الافلاك التسعة، منها ما هو كرة واحدة، وهو الفلك الأعظم، وفلك الثوابت. ومنها ما ينقسم إلى كرتين، وهو فلك الشمس. وذلك أنه ينفصل منه فلك آخر مركزه غير مركز العالم، بحيث يتماس سطحاهما المحدثان على نقطة تسمى الأوج، وهو البعد الأبعد من الفلك المنفصل، ويتماس سطحاهما المقعران على نقطة تسمى الحضيض، وهو البعد الأقرب منه. وهما في الحقيقة فلك واحد، منفصل عنه فلك آخر، إلا أنه يقال: فلكان. توسعاً، ويسمى المنفصل عنه: الفلك الممثل. والمنفصل الخارج المركز فلك الأوج. وجرم الشمس مغروق فيه بحيث يماس سطحه سطحه. ومنها ما ينقسم إلى ثلاث أكر، وهي أفلاك الكواكب العلوية والزهرة، فإن لكل واحد منهما فلكين مثل فلك الشمس، وفلكاً آخر موقعه من خارج المركز مثل موقع جرم الشمس من فلكه. ويسمى: فلك التدوير، والكواكب مغروق فيه بحيث يماس سطحه. ويسمى الخارج المركز: الفلك الحامل. ومنها ما ينقسم إلى أربع أكر، وهو فلك عطارد والقمر، أما عطارد فإن له فلكين مثل فلكي الشمس: وينفصل من الثاني فلك آخر انفصال الخارج المركز عن الممثل، بحيث يقع مركزه خارجاً عن المركزين، وبعده عن مركز الخارج المركز مثل نصف بعد ما بين مركزي الخارج المركز، والممثل. ويسمى المنفصل عنه الفلك المدير، والمنفصل الفلك الحامل، ومنه فلك التدوير، وعطارد فله كما سبق في الكرات الاربعه، وأما القمر فإن فلكه ينقسم إلى كرتين متوازيتين والعظمى تسمى الفلك الممثل، والصغرى الفلك المائل. وينقسم المائل إلى ثلاث أكر كما في الكواكب الاربعه، وكل فلك ينفصل عنه فلك آخر على الصورة التي عرّفها في فلك الشمس، فإنه يبقى من المنفصل عنه كرتان مختلفتا الثخن، يسميان

متضمنين لذلك الفلك المنفصل ، وكل واحد من هذه الأفلاك يتحرك على مركزه حركة دائمة متصلة إلى أن يقضى الله أمرا كان مفعولا ، والناس إنما وصلوا إلى معرفة هذه الكرات بناء على المقدمة التي قررونها ، ولا شك أنها لو صحت لصح القول بهذه الأشياء ، إنما الشأن فيها (١)

## الفصل الثالث

### في مقادير الحركات

قال الجمهور : ان جميع الأفلاك تتحرك من المغرب إلى المشرق سوى الفلك الأعظم ، والمدير لعطارد ، والفلك الممثل ، والمائل ، والمدير للقمر ، فالحركة الشرقيه تسمى : الحركة إلى التوالي . والغربية إلى خلاف التوالي ، والفلك الأعظم يتحرك حركة سريعة في كل يوم بليلته دورة واحدة على قطبين يسميان قطبي العالم ، ويحرك جميع الأفلاك والكواكب ، وبهذه الحركة يقع للكواكب الطلوع والغروب ، وتسمى : الحركة الأولى . وفلك الثوابت يتحرك حركة بطيئة في كل ست وستين سنة عند المتأخرين درجة واحدة ، على قطبين يسميان : قطبي فلك البروج . وهما يدوران حول قطبي العالم بالحركة الأولى ، وتتحرك على وفق هذه الحركة جميع الأفلاك المتحركة ، وبهذه الحركة تنتقل الاوجات عن مواضعها من فلك البروج ، وتسمى : الحركة الثانية . وحركة الأوج ، وهي حركة الثوابت ، والثوابت إنما سميت ثوابت لأسباب : أحدها : كونها بطيئة ، لأنها بازاء السيارة تشبه الشاكنة ، وثانيها : السيارة تتحرك إليها ، وهي لا تتحرك إلى السيارة ، فكان الثوابت ثابتة لا تتطارها . وثالثها : عرضها ثابتة على مقدار واحد لا يتغير . ورابعها : أبعاد ما بينها ثابتة على حال واحد لا تتغير الصورة المتوهمة عليها من الصور الثماني والأربعين . وخامسها : الإزمته عند أكثر عوام الأمم منوطة بطلوعها وأفولها ، بحيث لا يتفاوت إلا في القرون والأحقاب

وأما الأفلاك الخارجة المركز ، فإنها تتحرك في كل يوم هكذا : زحل (ب ا) المشتري (د نط) المريخ بدلالة الشمس (لا كر) الزهرة (نط ج) عطارد (نط ح) والقمر (ي ج مو) وتسمى حركة المركز ، وحركة الوسط ، وهي حركات مرا كز أفلاك التداوير ومركز الشمس ، والأفلاك التداوير تتحرك بهذا المقدار ، زحل (نوح) المشتري (ند ط) المريخ (كرمب) الزهرة (لونط) عطارد (ج وكد) القمر (ي ج ند) وتسمى : الحركة الخاصة ، وحركة الاختلاف وهي

(١) هكذا ياض بسائر الأصول التي بأيدينا

## حركات مراكز الكواكب

واعلم أن بسبب هذه الحركات المختلفة يعرض لهذه الكواكب أحوال مختلفة . أحدها : أنه يحصل للقمر مثلاً أبعاد مختلفة غير مضبوطة بالنسبة إلى هذا العالم ، والانواع المضبوطة منها أربعة . الأول : أن يكون القمر على البعد الأقرب من فلك التدوير : ومركز التدوير على البعد الأقرب من الفلك الخارج المركز ، ويقال له : البعد الأقرب . وهو ثلاث وثلاثون مرة ، مثل نصف قطر الأرض بالتقريب . الثاني : أن يكون القمر على البعد الأبعد من فلك التدوير . ومركز فلك التدوير على البعد الأقرب من الفلك الخارج المركز ، وهو البعد الأقرب للبعد ، وهو ثلاث وأربعون مرة مثل نصف قطر الأرض . الثالث : أن يكون القمر على البعد الأقرب من فلك التدوير ، ومركز فلك التدوير على البعد الأبعد من الفلك الخارج المركز ، وهو البعد الأبعد للأقرب ، وهو أربعة وخمسون مرة مثل نصف قطر الأرض . الرابع : أن يكون القمر على البعد الأبعد من فلك التدوير . ومركز التدوير على البعد الأبعد من الفلك الخارج المركز ، وهو البعد الأبعد وهو أربعة وستون مرة . مثل نصف قطر الأرض ، ثم إن ما بين هذه النقط الأربعة الأحوال مختلفة على ما أتى على شرحها أبو الريحان . وثانيتها : أن جميع الكواكب مرتبطة بالشمس ارتباطاً ما . فأما العلوية فإن بعد مراكزها عن ذرى أفلاك تدويرها أبداً تكون بمقدار بعد مركز الشمس عن مراكز تدويرها . وحينئذ تكون محترقة . ومتى كانت في الحضيض كانت في مقابلتها . وحينئذ تكون مقابلة للشمس . وذلك يقارن الشمس في منتصف الاستقامة . ويقابلها في منتصف الرجوع . وقيل : إن نصف قطر فلك تدوير المريخ أعظم من نصف قطر فلك يمثل الشمس . فيلزم أنه إذا كان مقارناً للشمس يكون بعد مركزه عن مركز الشمس أعظم منه إذا كان مقابلاً لها . وأما السفليات فإن مراكز أفلاك تدويرها أبداً يكون مقارناً للشمس . فيلزم أن تقارن الشمس الذروة . والحضيض في منتصف الاستقامة . والرجوع غاية بعد كل واحد منهما عن الشمس بمقدار نصف قطر فلك تدويرها . وهو : للزهرة (مه) ولعطارد (كه) بالتقريب . وأما القمر فإن مركز الشمس أبداً يكون متوسطاً بين بعده الأبعد . وبين مركز تدويره . ولذلك يقال لبعده مركز تدويره عن البعد الأبعد : البعد المضاعف . لأنه ضعف بعد مركز تدويره من الشمس فلزم أنه متى كان مركز تدويره في البعد الأبعد فاما أن يكون مقابلاً للشمس أو مقارناً لها ، ومتى كان في البعد الأقرب تكون الشمس في تريعه ، فلذلك يكون اجتماعه واستقباله في البعد الأبعد وتريعه مع الشمس في الأقرب

## الفصل الرابع

في كيفية الاستدلال بهذه الأحوال على وجود الصانع

وهي من وجوه: أحدها: النظر إلى مقادير هذه الأفلاك، فإنها مع اشتراكها في الطبيعة الفلكية، اختص كل واحد منها بمقدار خاص، مع أنه لا يمتنع في العقل وقوعها على أزيد من ذلك المقدار أو أنقص منه بذرة، فلما قضى صريح العقل بأن المقادير بأسرها على السوية، قضى بافتقارها في مقاديرها إلى مخصص مدبر. وثانيها: النظر إلى أحيائها، فإن كل فلك تماس بمحده فلكا آخر فوقه، وبمقعره فلكا آخر تحته، ثم ذلك الفلك إما أن يكون متشابه الأجزاء أو ينتهي بالآخرة إلى جسم متشابه الأجزاء، وذلك الجسم المتشابه الأجزاء لا بد وأن تكون طبيعة كل واحد من طرفيه مساوية لطبيعة طرفه الآخر، فكما صح على محده أن يلقى جسما وجب أن يصح على مقعره أن يلقى ذلك الجسم، ومتى كان كذلك صح أن العالي يمكن وقوعه سافلا، والسافل يمكن وقوعه عاليا، ومتى كان كذلك كان اختصاص كل واحد منها بجزءه المعين أمراً جائزاً يقضى العقل بافتقاره إلى المقتضى. وثالثها: أن كل كوكب حصل في مقعره اختص به أحد جوانب ذلك الفلك دون سائر الجوانب ثم إن ذلك الموضع المتلقى من ذلك الفلك مساو لسائر جوانبه، لأن الفلك عنده جسم متشابه الأجزاء، فاختصاص ذلك المقعر بذلك الكوكب دون سائر الجوانب يكون أمراً يمكننا جائزاً فيقضى العقل بافتقاره إلى المخصص، ورابعها: أن كل كرة فإنها تدور على قطبين معينين، وإذا كان الفلك متشابه الأجزاء كان جميع النقط المفترضة عليه متساوية، وجميع الدوائر المفترضة عليه أيضاً متساوية، فاختصاص نقطتين معينتين بالقطبية دون سائر النقط مع استوائها في الطبيعة، يكون أمراً جائزاً، فيقضى العقل بافتقاره إلى المقتضى، وهكذا القول في تعيين كل دائرة معينة من دوائرها بأن تكون منطقة. وخامسها: أن الأجرام الفلكية مع تشابهها في الطبيعة الفلكية كل واحد منها محتص بنوع معين من الحركة في البطء والسرعة، فانظر إلى الفلك الأعظم مع نهاية اتساعه وعظمه ثم إنه يدور دورة تامة في اليوم والليلة، والفلك الثامن الذي هو أصغر منه لا يدور الدورة التامة إلا في ستة وثلاثين سنة على ما هو قول الجمهور، ثم إن الفلك السابع الذي تحته يدور في ثلاثين سنة، فاختصاص الأعظم بمزيد السرعة، والأصغر بمزيد البطء مع أنه على خلاف حكم العقل فإنه كان ينبغي أن يكون الأوسع أبطأ حركة لعظم مداره، والأصغر أسرع استدارة لصغر مداره، ليس إلا لمخصص، والعقل يقضى بأن كل واحد منها إنما اختص بما هو عليه بتقدير

العزير العليم . وسادسها : أن الفلك الممثل إذا انفصل عنه الفلك الخارج المركز بقي متمان : أحدهما من الخارج ، والآخر من الداخل ، وأنه جرم متشابه الطبيعة ، ثم اختص أحد جوانبهما بغاية الثخن ، والآخر بغاية الرقة بالنسبة ، وإذا كان كذلك وجب أن يكون نسبة ذلك الثخن والرقة إلى طبيعته على السوية ، فاخصاص أحد جانبيه بالرقة والآخر بالثخن ، لا بد وأن يكون بتخصيص المخصص المختار وسابعها : أنها مختلفة في جهات الحركات ، فبعضها من المشرق إلى المغرب ، وبعضها من المغرب إلى المشرق ، وبعضها شمالية ، وبعضها جنوبية ، مع أن جميع الجهات بالنسبة إليها على السوية ، فلا بد من الافتقار إلى المدبر . وثامنها : أنها الآن متحركة فأما أن يقال أنها كانت أزلا متحركة ، أو ما كانت متحركة ، ثم ابتدأت بالحركة ، ومحال أن يقال : أنها كانت أزلا متحركة لأن ماهية الحركة تقتضى المسبوقية بالغير ، لأن الحركة انتقال من حالة إلى حالة والأزل ينافي المسبوقية بالغير ، فالجمع بين الحركة والأزلية محال ، وإن قلنا أنها ما كانت متحركة أزلا سواء قلنا أنها كانت قبل تلك الحركة موجودة أو كانت ساكنة ، أو قلنا : أنها كانت قبل تلك الحركة معدومة أصلا ، فالابتداء بالحركة بعد عدم الحركة يقتضى الافتقار إلى مدبر قديم سبحانه وتعالى ليحركها بعد أن كانت معدومة ، أو بعد أن كانت ساكنة ، وهذا المأخذ أحسن المآخذ وأقواها . وتاسعها : أن يقال : إن حركاتها إما أن تكون من لوازم جسمانياتها المعينة ، لكننا نرى جسمانياتها المعينة منفكة عن كل واحد من أجزاء تلك الحركة ، فاذن كل واحد من أجزاء حركته ليس من لوازمه ، فافتقرت الأفلاك في حركاتها إلى محرك من خارج ، وذلك هو محرك المتحركات ، ومدبر الثوابت والسيارات ، وهو الحق سبحانه وتعالى . وعاشرها : أن هذا الترتيب العجيب في تركيب هذه الأفلاك واتلاف حركاتها أتى أنها مبنية على حكمة ، أم هي واقعة بالجزاف والعبث ؟ أما القسم الثاني فباطل ويعيد عن العقل ، فإن جوز في بناء رفيع ، وقصر مشيد ، أن التراب والماء انضم أحدهما إلى الآخر ، ثم تولد منهما لبنات ، ثم تركيب تلك اللبنات ، وتولد من تركيبها قصر مشيد وبناء عال ، فانه يقضى عليه بالجنون ، ونحن نعلم أن تركيب هذه الأفلاك وما فيها من الكواكب ، وهالها من الحركات ليس أقل من ذلك البناء ، فثبت أنه لا بد فيها من رعاية حكمة ثم لا يخلو إما أن يقال : أنها أحياء ناطقة ، فهي تتحرك بأنفسها أو يقال : انه يحركها مدبر قاهر ، والأول باطل لأن حركتها إما أن تكون لطلب استكمالها أولا لهذا الغرض ، فان كانت طالبة بحركتها لتحصيل كمال فهي ناقصة في ذاتها ، طالبة للاستكمال ، والناقص بذاته لا بد له من مكمل ، فهي مفترقة محتاجة ، وإن لم تكن طالبة بحركتها للاستكمال ، فهي عابثة في أفعالها ، فيعود الأمر إلى أنه يبعد في



العقول أن يكون مدار هذه الاجرام المستعظمة ، والحركات الدائمة ، على العيب والسفه ، فلم يبق في العقول قسم هو الا ليق بالذهاب اليه ، إلا أن مدبراً قاهراً ، غالباً على الدهر والزمان ، يحررها لأسرار مخفية ، ولحكم لطيفة هو المستأثر بها ، والمطلع عليها ، وليس عندنا إلا الايمان بها على الاجمال على ما قال ( ويتفكرون ) في خلق السماوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً )

(والحادى عشر) أنا نراها مختلفة في الألوان ، مثل صفرة عطارد ، وبياض الزهرة وضوء الشمس وحمرة المريخ ، ودرية المشتري ، وكمودة زحل واختلاف كل واحد من الكواكب الثابتة بعظم خاص ، ولون خاص ، وتركيب خاص ، ونراها أيضاً مختلفة بالسعادة والنحوسة ، ونرى أعلى الكواكب السيارة أحسها ، ونرى مادونها أسعدها ، ونرى سلطان الكواكب سعيدياً في بعض الاتصالات ، نحسا في بعض ، ونراها مختلفة في الوجوه ، والحدود ، والثلاث ، والذكورة ، والأنوثة ، وكون بعضها نهارياً وليلياً ، وسائراً وراجعاً ، ومستقيماً وصاعداً وهابطاً ، مع اشتراكها بأسرها في الشفافية والصفاء والنقاء في الجوهر ، فيقضى العقل بأن اختصاص كل واحد منها بما اختص به لا بد وأن يكون بتخصيص مخصص

(والثاني عشر) وهو أن هذه الكواكب وكان لها تأثير في هذا العالم ، فهي اما أن تكون متدافعة ، أو متعاونة ؛ أولاً متدافعة ولا متعاونة ، فان كانت متدافعة فاما أن يكون بعضها أقوى من بعض ، أو تكون متساوية في القوة ، وإن كان بعضها أقوى من بعض ، كان القوى غالباً أبداً ، والضعيف مغلوباً أبداً ، فوجب أن تستمر أحوال العالم على طبيعة ذلك الكوكب ، لكنه ليس الأمر كذلك ، وإن كانت متساوية في القوة وهي متدافعة ، ووجب تعذر الفعل عليها بأسرها ، فتكون الأفعال الظاهرة في العالم صادرة عن غيرها ، فلا يكون مدبر العالم هو هذه الكواكب بل غيرها ، وإن كانت متعاونة لزم بقاء العالم أيضاً على حالة واحدة من غير تغير أصلاً ، وإن كانت تارة متعاونة وتارة متدافعة ، كان انتقالها من المحبة إلى البغضة وبالعكس ؛ تغيراً لها في صفاتها فتكون هي مفتقرة في تلك التغيرات إلى الصانع المستولى عليها بالقهر والتسخير

(والثالث عشر) أنها أجسام ، وكل جسم مركب ، وكل مركب مفتقر إلى كل واحد من أجزائه ، وكل واحد من أجزائه غيره ، فكل جسم هو مفتقر إلى غيره ممكن ، وكل ممكن مفتقر إلى غيره ، يمكن لذاته ، وكل ممكن لذاته فله مؤثر ، وكل ماله مؤثر فافتقاره إلى مؤثره اما أن يكون حال بقاءه ، أو حال حدوثه ، أو حال عدمه ، والأول باطل لانه يقتضى إيجاد الموجود وهو محال ، فبقي

القسمان الآخريان ، وهما يقتضيان الحدوث الدال على وجود الصانع  
 (الرابع عشر) أن الأجسام متساوية في الجسمية لأنه يصح تقسيم الجسم إلى الفلكي  
 والعنصري ، والكثيف واللطيف ، والحر والبارد ، والرطب واليابس ، ومورد التقسيم مشترك  
 بين كل الأجسام ، فالجسمية قدر مشترك بين هذه الصفات ، والأمور المتساوية في الماهية يجب  
 أن تكون متساوية في قابلية الصفات ، فاذن كل ما صح على جسم صح على غيره ، فاذن  
 اختصاص كل جسم بما اختص به من المقدار ، والوضع ، والشكل ، والطبع ، والصفة ، لا بد  
 وأن يكون من الجائزات ، وذلك يقضى بالافتقار إلى الصانع القديم جل جلاله ، وتقدست أسماؤه  
 ولا إله غيره ، فهذا هو الاشارة إلى معاهد الدلائل المستنبطة من أجسام السموات والأرض ،  
 على اثبات الصانع (ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر  
 ما نفدت كلمات الله)

(النوع الثاني) من الدلائل أحوال الأرض وفيه فصلان :

## الفصل الاول

في بيان أحوال الأرض

واعلم أن لاختلاف أحوال الأرض أسبابا :

(السبب الأول) اختلاف أحوالها بسبب حركة الفلك ، وهي أقسام :

الأول : المواضع العديمة العرض ، وهي التي على خط الاستواء بموافقها قطبي العالم ، تقاطع  
 معدل النهار على زوايا قائمة ، وتقطع جميع المدارات اليومية بنصفين ، وتكون حركة الفلك  
 دولابية ، ولم يختلف هناك ليل كوكب مع نهاره ، ولم يتصور كوكب أبدى الظهور ، ولا أبدى  
 الخفاء ؛ بل يكون لكل نقطة سوى القطبين : طلوع وغروب . ويمر فلك البروج بسمت الرأس  
 في الدورة مرتين ، وذلك عند بلوغ قطبيه دائرة الأفق ، وتمر الشمس بسمت الرأس مرتين في  
 السنة ، وذلك عند بلوغها نقطتي الاعتدالين

(القسم الثاني) المواضع التي لها عرض ، فإن قطب الشمال يرتفع فيها من الأفق ، وقطب  
 الجنوب ينحط عنه ويقطع الأفق معدل النهار فقط على نصفين . فأما سائر المدارات فيقطعها  
 بقسمين مختلفين ، الظاهر منهما في الشمالية أعظم من الخافي وفي الجنوبية بخلاف ذلك ؛ ولهذا  
 يكون النهار في الشمالية أطول من الليل ، وفي الجنوبية بالخلاف ، وتصير الحركة ههنا حتمية .

ولم يتفق ليل كوكب مع نهاره ، الا ما كان في معدل النهار ، وتصير الكواكب التي بالقرب من قطب الشمال أبدية الظهور ، والتي بالقرب من قطب الجنوب أبدية الخفاء ، وتمر الشمس بسمت الرأس في تقطبتين بعدهما عن معدل النهار إلى الشمال مثل عرض الموضع

(القسم الثالث) وهو الموضع الذي يصير ارتفاع القطب فيه مثل الميل الأعظم ، وههنا يبطل طلوع قطبي فلك البروج وغروبهما الا أنهما يماسان الأفق ، وحينئذ يمر فلك البروج بسمت الرأس ؛ ولم تمر الشمس بسمت الرأس إلا في الانقلاب الصيفي

(القسم الرابع) وهو أن يزداد العرض على ذلك ، وههنا يبطل مرور فلك البروج والشمس

بسمت الرأس ، ويصير القطب الشمالي من فلك البروج أبدية الظهور ، والآخر أبدية الخفاء

(القسم الخامس) أن يصير العرض مثل تمام الميل ، وههنا ينعدم غروب المنقلب الصيفي وطلوع الشتوي لكنهما يماسان الأفق ، وعند بلوغ الاعتدال الربيعي أفق المشرق ، والخريفية أفق المغرب يكون المنقلب الصيفي في جهة الشمال والشتوي في جهة الجنوب وحينئذ ينطبق فلك البروج على الأفق ، ثم يطلع من أول الجدى ، إلى أول السرطان دفعة ، ويغرب مقابله كذلك ثم تأخذ البروج الطالعة في الغروب ، والغاربة في الطلوع ، الى أن تعود الحالة المتقدمة ، وينعدم الليل هناك في الانقلاب الصيفي ، والنهار في الشتوي

(القسم السادس) أن يزداد العرض على ذلك ، لحينئذ يصير قوس من فلك البروج أبدية الظهور مما يلي المنقلب الصيفي ، بحيث يكون المنقلب في وسطها ، ومدة قطع الشمس إياها يكون نهارا ، ويصير مثلها مما يلي المنقلب الشتوي أبدية الخفاء ، ومدة قطع الشمس إياها يكون ليلا ، ويعرض هناك لبعض البروج نكوس ، فاذا وافى الجدى نصف النهار من ناحية الجنوب ، كان أول السرطان عليه من ناحية الشمال ، ونقطة الاعتدال الربيعي على أفق المشرق ، فاذن قد طلع السرطان قبل الجوزاء ، والجوزاء قبل الثور ، والثور قبل الحمل ، ثم إذا تحرك الفلك يطلع بالضرورة آخر الحوت وأوله تحت الأرض ، وكل جزء يطلع فانه يغيب نظيره ، فالبروج التي تطلع منكوسة يغيب نظيرها كذلك

(القسم السابع) أن يصير ارتفاع القطب تسعين درجة ، فيكون هناك معدل النهار منطبقا على الأفق ، وتصير الحركة رحوية ، ويبطل الطلوع والغروب أصلا ، ويكون النصف الشمالي من فلك البروج أبدية الظهور ، والنصف الجنوبي أبدية الخفاء ، ويصير نصف السنة ليلا ونصفها نهارا

(السبب الثاني) لاختلاف أحوال الأرض اختلاف أحوالها بسبب العمارة : اعلم أن خط الاستواء يقطع الأرض نصفين : شمالي وجنوبي ، فاذا فرضت دائرة أخرى عظيمة مقاطعة لها على

زوايا قائمة، انقسمت كرة الأرض بهما أرباعاً، والذي وجد معموراً من الأرض أحد الربعين الشماليين مع ما فيه من الجبال والبحار والمفاوز، ويقال والله أعلم أن ثلاثة الأرباع ماء، فالموضع الذي طوله تسعون درجة على خط الاستواء، يسمى: قبة الأرض. ويحكى عن الهند أن هناك قلعة شامخة في جزيرة هي مستقر الشياطين، فتسمى لأجلها: قبة. ثم وجد طول العمارة قريباً من نصف الدور، وهو كالمجمع عليه، وانفقوا على أن جعلوا ابتداءها من المغرب، إلا أنهم اختلفوا في التعيين، فبعضهم يأخذه من ساحل البحر المحيط وهو بحر أوقيانوس. وبعضهم يأخذه من جزائر وغلة فيه تسمى: جزائر الخالدات. زعم الأوائل أنها كانت عامرة في قديم الدهر، وبعدها عن الساحل عشرة أجزاء، فيلزم من هذا وقوع الاختلاف في الانتهاء أيضاً، ولم يوجد عرض العمارة إلا إلى بعد ست وستين درجة من خط الاستواء، إلا أن بطليموس زعم أن وراء خط الاستواء عمارة إلى بعد ست عشرة درجة، فيكون عرض العمارة قريباً من اثنتين وثمانين درجة، ثم قسموا هذا القدر المعمور سبع قطع مستطيلة على موازاة خط الاستواء، وهي التي تسمى: الأقاليم وابتدأوه من خط الاستواء، وبعضهم يأخذ أول الأقاليم من عند قريب من ثلاث عشرة درجة من خط الاستواء، وآخر الأقاليم السابع إلى بعد خمسين درجة ولا يعد ما وراءها من الأقاليم، لقلّة ما وجدوا فيه من العمارة

(السبب الثالث) لاختلاف أحوال الأرض، كون بعضها برياً وبحرياً، وسهلياً وجبلياً، وصخرياً ورملياً، وفي غور، وعلى نجد، ويتركب بعض هذه الأقسام ببعض، فتختلف أحوالها اختلافاً شديداً، وما يتعلق بهذا النوع فقد استقصيناه في تفسير قوله تعالى (الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء) وما يتعلق بأحوال الأرض أنها كرة، وقد عرفت أن امتداد الأرض فيما بين المشرق والمغرب يسمى طولاً، وامتدادها بين الشمال والجنوب يسمى عرضاً، فنقول: طول الأرض إما أن يكون مستقيماً أو مقعراً، أو محدباً، والأول باطل وإلا لصار جميع وجه الأرض مضيئاً دفعة واحدة عند طلوع الشمس، ولصار جميعه مظلماً دفعة واحدة عند غيبتها، لكن ليس الأمر كذلك. لأننا لما اعتبرنا من القمر خسوفاً واحداً بعينه، واعتبرنا معه -إلا مضبوطاً من أحواله الأربعة التي هي أول الكسوف وتمامه، وأول انجلائه وتمامه، لم يوجد ذلك في البلاد المختلفة الطول في وقت واحد، ووجد الماضي من الليل في البلد الشرقي منها أكثر مما في البلد الغربي، والثاني أيضاً باطل، وإلا لوجد الماضي من الليل في البلد الغربي أكثر منه في البلد الشرقي لأن الأول يحصل في غرب المقعر أولاً، ثم في شرقه ثانياً، ولما بطل القسمان ثبت أن طول الأرض محدب، ثم هذا المحدب إما أن يكون كروياً أو عدسياً، والثاني باطل لأننا نجد التفاوت بين

أزمة الخسوف الواحد بحسب التفاوت في أجزاء الدائرة، حتى أن الخسوف الذي يتفق في أقصى عمارة المشرق في أول الليل، يوجد في أقصى عمارة المغرب في أول النهار، فثبت أنها كرة في الطول، فأما عرض الأرض فاما أن يكون مسطحا، أو مقعرا، أو محدبا، والأول باطل، وإلا لكان السالك من الجنوب على سمت القطب لا يزداد ارتفاع القطب عليه، ولا يظهر له من الكواكب الأبدية الظهور ما لم يكن كذلك، لكننا بينا أن أحوالها مختلفة بحسب اختلاف عروضها، والثاني أيضا باطل وإلا لصارت الأبدية الظهور خفية عنه على دوام توغله في ذلك المقعر، ولا تنقص ارتفاع القطب والتوالي كاذبة على ما قدمنا في بيان المراتب السبعة الحاصلة بحسب اختلاف عرض البلدان، وهذه الحججة على حسن تقريرها إقناعية

### (الحجة الثانية) ظل الأرض مستدير، فوجب كون الأرض مستديرة

بيان الأول: أن انخساف القمر نفس ظل الأرض، لأنه لا معنى لانخسافه إلا زوال النور عن جوهره عند توسط الأرض بينه وبين الشمس، ثم نقول: وانخساف القمر مستدير، لأن انخسافه بالمقدار المنخسف منه مستديرا، وإذا ثبت ذلك وجب أن تكون الأرض مستديرة، لأن امتداد الظل يكون على شكل الفصل المشترك بين القطعة المستضيئة بأشراق الشمس عليها، وبين القطعة المظلمة منها، فإذا كان الظل مستديرا وجب أن يكون ذلك الفصل المشترك الذي شكل كل الظل مثل شكله مستديرا، فثبت أن الأرض مستديرة، ثم إن هذا الكلام غير محتص بجانب واحد من جوانب الأرض، لأن المناظر الموجبة للكسوف تتفق في جميع أجزاء فلك البروج، مع أن شكل الخسوف أبدا على الاستدارة. فاذن الأرض مستديرة الشكل من كل الجوانب

(الحجة الثالثة) أن الأرض طالبة للبعد من الفلك، ومتى كان حال جميع أجزائها كذلك، وجب أن تكون الأرض مستديرة، لأن امتداد الظل كرة، واحتج من قدح في كرية الأرض بأمرين أحدهما: أن الأرض لو كانت كرة لكان مركزها منطبقا على مركز العالم، ولو كان كذلك لكان الماء محيطا بها من كل الجوانب، لأن طبيعة الماء تقتضى طلب المركز، فيلزم كون الماء محيطا بكل الأرض. الثاني: ما نشاهد في الأرض من التلال والجبال للعظيمة، والاعوار المقعرة جدا أجابوا عن الأول بأن العناية الإلهية اقتضت إخراج جانب من الأرض عن الماء بمنزلة جزيرة في البحر، لتكون مستقرا للحيوانات، وأيضا لا يبعد سيلان الماء من بعض جوانب الأرض إلى المواضع الغائرة منها، وحينئذ يخرج بعض جوانب الأرض من الماء. وعن الثاني أن هذه التضاريس لا تخرج الأرض عن كونها كرة، قالوا: لو اتخذنا كرة من

خشب قطرها ذراع مثلا ، ثم أثبتنا فيها أشياء بمنزلة جاروسات أو شعيرات ، وقور نافيا كما مثالها ، فانها لا تخرجها عن الكرية ، ونسبة الجبال والغيران الى الارض دون نسبة تلك الثابتات الى الكرة الصغيرة

## الفصل الثاني

في بيان الاستدلال بأحوال الارض على وجود الصانع

اعلم أن الاستدلال بأحوال الارض على وجود الصانع ، أسهل من الاستدلال بأحوال السموات على ذلك ، وذلك لان الخصم يدعى أن اتصاف السموات بمقاديرها وأحيازها وأوضاعها أمر واجب لذاته ، تمتنع التغير ، فيستغنى عن المؤثر ، فيحتاج في إبطال ذلك الى إقامة الدلالة على تماثل الاجسام الارضية ، فانا نشاهد تغيرها في جميع صفاتها ، أعنى حصولها في أحيازها وألوانها وطعومها وطباعتها ، ونشاهد أن كل واحد من أجزاء الجبال والصخور الصم ، يمكن كسرها وإزالتها عن مواضعها ، وجعل العالي سافلا ، والسافل عاليا ، وإذا كان الامر كذلك ثبت أن اختصاص كل واحد من أجزاء الارض بما هو عليه من المكان ، والحيز ، والماسة ، والقرب من بعض الاجسام والبعد من بعضها يمكن التغير والتبدل ، وإذا ثبت أن اتصاف تلك الاجرام بصفاتهما أمر جائز ، وجب افتقارها في ذلك الاختصاص الى مدبر قديم عليم سبحانه وتعالى عن قول الظالمين ، وإذا عرفت مأخذ الكلام سهل عليك التفريع

(النوع الثالث) من الدلائل اختلاف الليل والنهار ، وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) ذكروا للاختلاف تفسيرين : أحدهما : أنه افعال من قولهم : خلفه يخلفه إذا ذهب الاول وجاء الثاني ، فاختلف الليل والنهار تعاقبهما في الذهاب والمجيء ، ومنه يقال : فلان يخلف الى فلان . إذا كان يذهب اليه ويجيء من عنده ، فذهابه يخلف مجيئه ، ومجيئه يخلف ذهابه ، وكل شيء يجيء بعد شيء آخر فهو خلفه ، وبهذا فسر قوله تعالى (وهو الذي جعل الليل والنهار خلفه) والثاني : أراد اختلاف الليل والنهار ، في الطول والقصر ، والنور والظلمة ، والزيادة والنقصان قال الكسائي : يقال لكل شيئين اختلفا : هما خلفان

وعندى فيه وجه ثالث . وهو أن الليل والنهار كما يختلفان بالطول والقصر في الازمنة ، فهما يختلفان بالامكنة ، فان عند من يقول : الارض كرة . فكل ساعة عينها تلك الساعة في موضع من الارض صبح ، وفي موضع آخر ظهر ، وفي موضع ثالث عص ، وفي رابع مغرب ، وفي خامس

عشاء، وهلم جرا. هذا إذا اعتبرنا البلاد المخالفة في الاطوال، أما البلاد المختلفة بالعرض، فكل بلد تكون عرضه الشمالي أكثر كانت أيامه الصيفية أطول، ولياليه الصيفية أقصر، وأيامه الشتوية بالصد من ذلك، فهذه الأحوال المختلفة في الأيام والليالي، بحسب اختلاف أطوال البلدان وعروضها، أمر مختلف عجيب، ولقد ذكر الله تعالى أمر الليل والنهار في كتابه في عدة مواضع. فقال في بيان كونه مالك الملك (يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل) وقال في القصر (قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمدا إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمدا إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون، ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون) وفي الروم (ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغواكم من فضله إن في ذلك لآيات لقوم يسمعون) وفي لقمان (ألم تر أن الله يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وسخر الشمس والقمر كل يجرى إلى أجل مسمى) وفي الملائكة (يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وسخر الشمس والقمر كل يجرى لأجل مسمى ذلكم الله ربكم) وفي يس (وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون) وفي الزمر (يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل وسخر الشمس والقمر كل يجرى لأجل مسمى) وفي حم غافر (الله الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا) وفي عم (وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا) والآيات من هذا الجنس كثيرة، وتحقيق الكلام أن يقال: إن اختلاف أحوال الليل والنهار يدل على الصانع من وجوه: الأول: أن اختلاف أحوال الليل والنهار مرتبط بحركات الشمس. وهي من الآيات العظام. الثاني: ما يحصل بسبب طول الأيام تارة، وطول الليالي أخرى، من اختلاف الفصول وهو: الربيع، والصيف، والخريف، والشتاء، وهو من الآيات العظام. الثالث: أن انتظام أحوال العباد بسبب طلب الكسب والمعيشة في الأيام، وطلب النوم والراحة في الليالي من الآيات العظام. الرابع: أن كون الليل والنهار متعاونين على تحصيل مصالح الخلق، مع ما بينهما من التضاد والتنافي من الآيات العظام، فإن مقتضى التضاد بين الشئين أن يتفاسدا، لا أن يتعاونوا على تحصيل المصالح. الخامس: أن اقبال الخلق في أول الليل على النوم، يشبه موت الخلائق أولا عند النفخة الأولى في الصور، ويقظتهم عند طلوع الشمس شبيهة بعود الحياة إليهم عند النفخة الثانية، وهذا أيضا من الآيات العظام، المنبهة على الآيات العظام. السادس: أن انشقاق ظلمة الليل بظهور الصباح المستطيل، فيه من الآيات العظام، كأنه جدول ماء صاف، يسيل في بحر كدر، بحيث لا يتكدر الصافي بالكدر ولا الكدر بالصافي وهو المراد بقوله تعالى (فالق الاصبح وجاعل الليل سكنا) السابع: أن

تقدير الليل والنهار بالمقدار المعتدل الموافق للمصالح من الآيات العظام ، كما ينسأ أن في الموضوع الذي يكون القطب على سمت الرأس ، تكون السنة ستة أشهر فيها نهارا وستة أشهر ليلا ، وهناك لا يتم النضج ، ولا يصلح المسكن لحيوان ، ولا يتها في شيء من أسباب المعيشة . الثامن : أن ظهور الضوء في الهواء لو قلنا أنه حصل بقدرة الله تعالى ابتداء عند طلوع الشمس ، من حيث أنه تعالى أجرى عاداته بتخلق الضوء في الهواء عند طلوع الشمس ، فلا كلام وإن قلنا الشمس توجب حصول الضوء في الجرم المقابل له ، كان اختصاص الشمس بهذه الخاصية دون سائر الأجسام ، مع كون الأجسام بأسرها متماثلة ، يدل على وجود الصانع سبحانه وتعالى

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : المحرك لاجرام السموات ملك عظيم الجثة والقوة ، وحيث لا يكون اختلاف الليل والنهار دليلا على أنه الصانع قلنا : أما على قولنا فلما دل الدليل على أن قدرة العبد غير صالحة للايجاد ، فقد زال السؤال ، وأما على قول المعتزلة فقد نبى أبو هاشم هذا الاحتمال بالسمع

(النوع الرابع من الدلائل) قوله تعالى (والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس)

وفيه مسائل

(المسألة الأولى) قال الواحدي : الفلك أصله من الدوران وكل مستدير فلك . وفلك السماء اسم لاطواق سبعة تجرى فيها النجوم ، وفلكت الجارية إذا استدار نديها . وفلكة المغزل من هذا والسفينة سميت فلكا لأنها تدور بالماء أسهل دوران . قال : والفلك واحد وجمع . فاذا أريد به الواحد ذكر . وإذا أريد به الجمع أنث . ومثاله قرلهم : ناقة هجان . ونوق هجان . ودرع دلاص ودروع دلاص . قال سيبويه الفلك إذا أريد به الواحد فضمة الفاء فيه بمنزلة ضمة باء برد وعاء خرج . وإذا أريد به الجمع فضمة الفاء فيه بمنزلة ضمة الحاء من حمر . والصاد من صفر فالضمتان وإن اتفقتا في اللفظ فهما مختلفتان في المعنى

(المسألة الثانية) قال الليث سمي البحر ببحراً لاستبحاره ، وهو ستمه وانبساطه . ويقال استبحر فلان في العلم إذا اتسع فيه والراعى وتبحر فلان في المسال . وقال غيره سمي البحر ببحراً لأنه شق في الأرض . والبحر الشق ومنه البحيرة

(المسألة الثالثة) ذكر الجبائي وغيره من العلماء بمواضع البحور أن البحور المعروفة خمسة : أحدها : بحر الهند ، وهو الذي يقال له أيضا : بحر الصين . والثاني : بحر المغرب ، والثالث : بحر الشام والروم ومصر ، والرابع : بحر نبطش ، والخامس : بحر جرجان



فأما بحر الهند : فانه يمتد طوله من المغرب إلى المشرق . من أقصى أرض الحبشة ، إلى أقصى أرض الهند والصين . يكون مقدار ذلك ثمانمائة ألف ميل . وعرضه ألفي وسبعمائة ميل ويجاوز خط الاستواء ألفا وسبعمائة ميل . وخليجان هذا البحر : الاول : خليج عند أرض الحبشة . ويمتد إلى ناحية البربر . ويسمى الخليج البربرى . طوله مقدار خمسمائة ميل وعرضه مائة ميل . والثانى ، خليج بحر ايلة . وهو بحر القلزم . طوله ألف وأربعمائة ميل . وعرضه سبعمائة ميل . ومنتهاه إلى البحر الذى يسمى البحر الأخضر . وعلى طرفه القلزم . فلذلك سمي به . وعلى شرقه أرض اليمن وعدن ، وعلى غربه أرض الحبشة . الثالث : خليج بحر أرض فارس . ويسمى : الخليج الفارسى . وهو بحر البصرة وفارس . الذى على شرقه تيز ومكران . وعلى غربه عمان . طوله ألف وأربعمائة ميل . وعرضه خمسمائة ميل . وبين هذين الخليجين أعنى خليج ايلة وخليج فارس أرض الحجاز واليمن وسائر بلاد العرب . فيما بين مسافة ألف وخمسمائة ميل . الرابع : يخرج منه خليج آخر إلى أقصى بلاد الهند ويسمى الخليج الأخضر طوله ألف وخمسمائة ميل قالوا : وفي جزيرة بحر الهند من الجزائر العامرة وغير العامرة : ألف وثلثمائة وسبعون جزيرة منها جزيرة ضخمة فى أقصى البحر مقابل أرض الهند فى ناحية المشرق عند بلاد الصين وهى : سرنديب . يحيط بها ثلاثة آلاف ميل فيها جبال عظيمة وأنهار كثيرة ومنها يخرج الياقوت الاحمر . وحول هذه الجزيرة تسع عشرة جزيرة عامرة . فيها مدائن عامرة وقرى كثيرة ومن جزائر هذا البحر جزيرة كلة . التى يجلب منها الرصاص القلعى . وجزيرة سريرة التى يجلب منها الكافور

وأما بحر المغرب : فهو الذى يسمى بالمحيط وتسميه اليونانيون : أوقيانوس . ويتصل به بحر الهند ولا يعرف طرفه إلا فى ناحية المغرب والشمال . عند محاذاة أرض الروس والصقالبة فيأخذ من أقصى المنتهى فى الجنوب . محاذيا لارض السودان . مارا على حدود السوس الأقصى وطنجة . وناهرت . ثم الاندلس . والجلالفة والصقالبة ثم يمتد من هناك وراء الجبال غير المسلوكة والأراضى غير المسكونة نحو بحر المشرق وهذا البحر لا تجرى فيه السفن وانما تسلك بالقرب من سواحله وفيه ست جزائر مقابل أرض الحبشة تسمى : جزائر الخالدات . ويخرج من هذا البحر خليج عظيم فى شمال الصقالبة ، ويمتد هذا الخليج إلى أرض بلغار المسلمين ، طوله من المشرق إلى المغرب ثلثمائة ميل وعرضه مائة ميل

﴿وأما بحر الروم﴾ وافريقية ومصر والشام : فطوله مقدار خمسة آلاف ميل ، وعرضه ستمائة ميل ، ويخرج منه خليج الى ناحية الشمال قريب من الرومية ، طوله خمسمائة ميل . وعرضه

ستائة، ويخرج منه خليج آخر إلى أرض سرين، طوله مائتا ميل، وفي هذا البحر مائة واثنان وستون جزيرة عامرة، منها خمسون جزيرة عظام وأما بحر نيطنش: فإنه يمتد من اللاذقية إلى خلف قسطنطينية، في أرض الروس والصقالبة طوله ألف وثلثمائة ميل، وعرضه ثلثمائة ميل وأما بحر جرجان: فطوله من المغرب إلى المشرق ثلثمائة ميل، وعرضه ستائة ميل، وفيه جزيرتان كانتا عامرتين فيمن مضى من الزمان ويعرف هذا البحر ببحر أبسكون، لأنها على فرضته ثم يمتد إلى طبرستان، والديلم، والنهروان، وباب الأبواب، وناحية أران، وليس يتصل ببحر آخر، فهذه هي البحور العظام، وأما غيرها فبحيرات وبطائح، كبحيرة خوارزم، وبحيرة طبرية وحكي عن أرسطاطاليس: أن بحر أوقيانوس يحيط بالأرض بمنزلة المنطقة لها، فهذا هو الكلام المختصر في أمر البحور

(المسألة الرابعة) في كيفية الاستدلال بجرىان الفلك في البحر على وجود الصانع تعالى وتقدس، وهي من وجوه: أحدها: أن السفن وإن كانت من تركيب الناس إلا أنه تعالى هو الذي خلق الآلات التي بها يمكن تركيب هذه السفن. فلولا خلقه لها لما أمكن ذلك. وثانيها: لولا الرياح المعينة على تحريكها لما تكامل النفع بها. وثالثها: لولا هده الرياح وعدم عصفها. لما بقيت ولما سلمت. ورابعها: لولا تقوية قلوب من يركب هذه السفن لما تم الغرض، فصورها الله تعالى من هذه الوجوه مصلحة للعباد، وطريقا لمنافعهم وتجاراتهم. وخامسها: أنه خص كل طرف من أطراف العالم بشيء معين، وأحوج الكل إلى الكل. فصار ذلك داعيا يدعوهم إلى اقتحامهم هذه الأخطار في هذه الأسفار ولولا أنه تعالى خص كل طرف بشيء وأحوج الكل إليه لما ارتكبوا هذه السفن. فالحامل ينتفع به لأنه يربح والمحمول إليه ينتفع بما حمل إليه. وسادسها: تسخير الله البحر لحل الفلك مع قوة سلطان البحر إذا هاج، وعظم الهول فيه إذا أرسل الله الرياح فاضطربت أمواجه وتقلبت مياهه. وسابعها: أن الأودية العظام، مثل: جيحون، وسيحون، تنصب أبدا إلى بحيرة خوارزم على صغرها، ثم إن بحيرة خوارزم لا تزداد البتة ولا تمتد، فالخلق سبحانه وتعالى هو العالم بكيفية حال هذه المياه العظيمة التي تنصب فيها. وثامنها: ما في البحار من الحيوانات العظيمة ثم إن الله تعالى يخلص السفن عنها، ويوصلها إلى سواحل السلامة. وتاسعها: ما في البحار من هذا الأمر العجيب، وهو قوله تعالى (مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان) وقال (هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح أجاج) ثم إنه تعالى بقدرته يحفظ البعض عن الاختلاط ببعض،

وكل ذلك بما يرشد العقول والالباب : إلى افتقارها الى مدبر يدبرها ؛ ومقدر يحفظها  
 ﴿المسألة الخامسة﴾ دل قوله في صفة الفلك (بما ينفع الناس) على إباحة ركوبها . وعلى إباحة  
 الاكتساب والتجارة وعلى الاتفاح بالذات

﴿النوع الخامس﴾ قوله تعالى (وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها)  
 واعلم أن دلالة على الصانع من وجوه . أحدها : أن تلك الأجسام . وما قام بها من صفات  
 الرقة ، والرطوبة ، والعدوية ، ولا يقدر أحد على خلقها الا الله تعالى . قال سبحانه (قل أرأيتم ان أصبح  
 ماؤكم غورا فمن يأتيكم بماء معين) . وثانيها أنه تعالى جعله سببا لحياة الانسان ، ولا أكثر منافعه قال  
 تعالى (أفرأيتم الماء الذي تشربون أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون) وقال (وجعلنا من الماء  
 كل شيء حي أفلا يؤمنون) وثالثها : أنه تعالى كما جعله سببا لحياة الانسان . جعله سببا لرزقه ، قال  
 تعالى (وفي السماء رزقكم وما توعدون) . ورابعها : أن السحاب مع ما فيه من المياه العظيمة ، التي  
 تسيل منها الأودية العظام تبقى معلقة في جو السماء وذلك من الآيات العظام . وخامسها : أن  
 نزولها عند التضرع واحتياج الخلق اليه مقدرا بمقدار النفع من الآيات العظام ، قال تعالى حكاية  
 عن نوح (فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا) وسادسها : ما قال  
 (فسقناه الى بلد ميت) وقال (وترى الأرض هامدة فاذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من  
 كل زوج بهيج

فان قيل : أفقولون : ان الماء ينزل من السماء على الحقيقة أو من السحاب أو  
 تجوزون ما قاله بعضهم من أن الشمس تؤثر في الأرض فيخرج منها أبخرة متصاعدة فاذا وصلت  
 إلى الجو البارد بردت فثقلت فنزلت من فضاء المحيط إلى ضيق المركز ، فاتصلت فتولدت من اتصال  
 بعض تلك الذرات ببعض قطرات هي قطرات المطر

قلنا : بل نقول انه ينزل من السماء كما ذكره الله تعالى وهو الصادق في خبره ، وإذا كان قادراً  
 على امساك الماء في السحاب ، فأى بعد في أن يمسه في السماء ، فأما قول من يقول : انه من بخار  
 الأرض فهذا يمكن في نفسه ، لكن القطع به لا يمكن إلا بعد القول بنفي الفاعل المختار ، وقدم  
 العالم ، وذلك كفر ، لأنامتي جوزنا الفاعل المختار القادر على خلق الجسم ، فكيف يمكننا مع إمكان  
 هذا القسم أن نقطع بما قالوه

أما قوله ﴿فأحيى به الأرض بعد موتها﴾ فاعلم أن هذه الحياة من جهات : أحدها : ظهور  
 النبات الذي هو الكلاء والعشب وما شاكلهما ، مما لولاه لما عاشت دواب الأرض . وثانيها :

أنه لولاه لما حصلت الاقوات للعباد . وثالثها : أنه تعالى ينبت كل شئ . بقدر الحاجة ، لأنه تعالى ضمن أرزاق الحيوانات ، بقوله (وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها) ورابعها : أنه يوجد فيه من الألوان والطعوم والروائح وما يصلح للملابس ، لأن ذلك كله مما لا يقدر عليه إلا الله . وخامسها : أنه يحصل للأرض بسبب النبات حسن ونضرة ورواء ورونق فذلك هو الحياة واعلم أن وصفه تعالى ذلك بالاحياء بعد الموت مجاز ، لأن الحياة لا تصح إلا على من يدرك ويصح أن يعلم ، وكذلك الموت ، إلا أن الجسم إذا صار حياً حصل فيه أنواع من الحسن والنضرة والبهاء ، والنشو والنماء ، فأطلق لفظ الحياة على حصول هذه الاشياء ، وهذا من فصيح الكلام الذى على اختصاره يجمع المعانى الكثيرة .

واعلم أن إحياء الأرض بعد موتها ، يدل على الصانع من وجوه : أحدها : نفس الزرع ، لأن ذلك ليس فى مقدور أحد على الحد الذى يخرج عليه . وثانيها : اختلاف ألوانها على وجه لا يكاد يحصى . وثالثها : اختلاف طعوم ما يظهر على الزرع والشجر . ورابعها : استمرار العادات بظهور ذلك فى أوقاتها المخصوصة

(النوع السادس من الآيات) قوله تعالى (وبث فيها من كل دابة) ونظيره جميع الآيات الدالة على خلقه الانسان ، وسائر الحيوانات ، كقوله (وبث منها رجالا كثيراً ونساء)

وأعلم أن حدوث الحيوانات قد يكون بالتوليد ، وقد يكون بالتوالد ، وعلى التقديرين فلا بد فيهما من الصانع الحكيم فلتبين ذلك فى الناس ثم فى سائر الحيوانات

أما الانسان فالذى يدل على اقتقاره فى حدوثه الى الصانع وجوه : أحدها : يروى أن واحداً قال عند عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه : انى أتعجب من أمر الشطرنج . فان رقعة ذراع فى ذراع ، ولو لعب الانسان ألف ألف مرة . فانه لا يتفق مرتان على وجه واحد فقال عمر بن الخطاب ههنا ما هو أعجب منه . وهو أن مقدار الوجه شبر فى شبر . ثم ان مواضع الأعضاء التى فيه كالحاجبين والعينين والأف والقم ، لا يتغير البتة ثم انك لا ترى شخصين فى الشرق والغرب يشتهان فى فسا أعظم تلك القدرة والحكمة التى أظهرت فى هذه الرقعة الصغيرة ، هذه الاختلافات التى لاحد لها . وثانيها : أن الانسان متولد من النطفة ، فملوثر فى تصوير النطفة وتشكيلها قوة موجودة فى النطفة أو غير موجودة فيها فان كانت القوة المصورة فيها ، فلك القوة اما أن يكون لها شعور وإدراك وعلم وحكمة ، حتى تمكنت من هذا التصوير العجيب ، واما أن لا تكون تلك القوة كذلك ، بل يكون تأثيرها بمجرد الطبع والعلية ، والاول ظاهر الفساد لأن الانسان حال استكمال

أكثر علماً وقدره، ثم انه حال كاله لو أراد أن يغير شعرة عن كقيتها لا يقدر على ذلك، لحال ما كان في نهاية الضعف كيف يقدر على ذلك، وأما ان كانت تلك اقوة مؤثرة بالطبع، فهذا المعنى اما أن يكون جسماً متشابه الأجزاء في نفسه، أو يكون مختلف الأجزاء، فان كان متشابه الأجزاء فالقوة الطبيعية إذا عملت في المادة البسيطة، لا بد وأن يصدر منه فعل متشابه، وهذا هو الكرة فكان ينبغي أن يكون الانسان على صورة كرة، وتكون جميع الأجزاء المفترضة في تلك الكرة متشابهة في الطبع، وهذا هو الذي يستدلون به على أن البسائط لا بد وأن تكون كرات، فثبت أنه لا بد للذرة في انقلابها لحماً ودماً وانساناً، من مدير ومقدر لأعضائها وقواها وتراكيبها، وما ذاك إلا الصانع سبحانه وتعالى. وثالثها: الاستدلال بأحوال تشريح أبدان الحيوانات والعجائب الواقعة في تركيبها وتأليفها، وإيراد ذلك في هذا الموضع كالمعتد لمكثرتها، واستقصاء الناس في شرحها في الكتب المعمولة في هذا الفن. ورابعها: ما روى عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: سبحان من بصر بشحم، وأسمع بعظم، وأنطق بلحم، ومن عجائب الأمر في هذا التركيب أن أهل الطبائع قالوا: أعلى العناصر يجب أن يكون هو النار، لأنها حارة يابسة، وأدون منها في الطاقة الهواء، ثم الماء والأرض لا بد وأن تكون تحت الكل لثقلها وكثافتها ويابسها، ثم انهم قبلوا هذه القضية في تركيب بدن الانسان، لأن على الأعضاء منه عظم القحف والعظم بارد يابس على طبيعة الأرض، وتحت الدماغ وهو بارد رطب على طبع الماء، وتحت النفس وهو حار رطب على طبع الهواء، وتحت الكل: القلب، وهو حار يابس على طبع النار، فسبحان من يده قلب الطبائع يرتبها كيف يشاء، ويركبها كيف أراد

ومما ذكرنا في هذا الباب أن كل صانع يأتي بنقش لطيف فانه يصونه عن التراب كي لا يكرهه وعن الماء كي لا يمجوه، وعن الهواء كي لا يزيل طراوته ولطافته، وعن النار كيلا تحرقه، ثم انه سبحانه وتعالى وضع نقش خلقته على هذه الأشياء، فقال (ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب) وقال (وجعلنا من الماء كل شيء حي) وقال في الهواء (فنفخنا فيه من روحنا) وقال أيضاً (وإذ نتخلى من الطين كهيئة الطير باذنى فتنفخ فيها) وقال (ونفخت فيه من روحي) وقال في النار (وخلق الجان من نار) وهذا يدل على أن صنعه بخلاف صنع كل أحد. وخامسها: انظر إلى الطفل بعد انفصاله من الأم، فانك لو وضعت على فمه وأنفه ثوباً يقطع نفسه لمات في الحال، ثم انه يبق في الرحم الضيق مدة مديدة، مع تعذر النفس هناك ولم يميت، ثم انه بعد الانفصال يكون من أضعف الأشياء وأبعدها عن الفهم. بحيث لا يميز بين الماء والنار، وبين

المؤذى والملذ، وبين الأم وبين غيرها، ثم إن الانسان وإن كان في أول أمره من أبعد الأشياء عن الفهم، فانه بعد استكماله أكل الحيوانات في الفهم والعقل والادراك، ليعلم أن ذلك من عطية القادر الحكيم، فانه لو كان الأمر بالطبع لكان كل من كان أذكى في أول الخلق، كان أكثر فهماً وقت الاستكمال، فلما لم يكن الأمر كذلك، بل كان على الضد منه، علينا أن كل ذلك من عطية الله الخالق الحكيم. وسادسها: اختلاف الألسنة واختلاف طبائعهم، واختلاف أمزجتهم من أقوى الدلائل ونرى الحيوانات البرية والجبليّة، شديدة المشابهة بعضها ببعض، ونرى الناس مختلفين جداً في الصورة، ولولا ذلك لاختلت المعيشة، ولاشبه كل أحد بأحد، فساكن يتميز البعض عن البعض، وفيه فساد المعيشة، واستقصاء الكلام في هذا النوع لا مطمع فيه لأنه بحر لا ساحل له

(النوع السابع من الدلائل) تصريف الرياح، وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) وجه الاستدلال بها أنها مخلوقة على وجه يقبل التصريف، وهو الرقة واللطافة، ثم انه سبحانه يصرّفها على وجه يقع به النفع العظيم في الانسان والحيوان والنبات، وذلك من وجوه: أحدها: أنها مادة النفس الذي لو انقطع ساعة عن الحيوان لمات، وقيل فيه ان كل ما كانت الحاجة إليه أشد، كان وجدانه أسهل، ولما كان احتياج الانسان إلى الهواء أعظم الحاجات حتى لو انقطع عنه لحظة لمات لاجرم كان وجدانه أسهل، من وجدان كل شيء، وبعد الهواء الماء فان الحاجة إلى الماء أيضاً شديدة دون الحاجة إلى الهواء، فلا جرم سهل أيضاً وجدان الماء، ولكن وجدان الهواء أسهل، لان الماء لا بد فيه من تكلف الاعتراف بخلاف الهواء، فان الآلات المهيأة لجذبه حاضرة أبداً. ثم بعد الماء الحاجة إلى الطعام شديدة ولكن دون الحاجة إلى الماء، فلا جرم كان تحصيل الطعام أصعب من تحصيل الماء، وبعد الطعام الحاجة إلى تحصيل المعاجين، والأدوية النادرة قليلة، فلا جرم عزت هذه الأشياء، وبعد المعاجين الحاجة إلى أنواع الجواهر من اليواقيت والزرجد نادرة جداً، فلا جرم كانت في نهاية العزة. فثبت أن كل ما كان الاحتياج إليه أشد. كان وجدانه أسهل. وكل ما كان الاحتياج إليه أقل. كان وجدانه أصعب. وما ذاك إلا رحمة منه على العباد. ولما كانت الحاجة إلى رحمة الله تعالى أعظم الحاجات. فترجو أن يكون وجدانها أسهل من وجدان كل شيء. وعبر الشاعر عن هذا المعنى فقال:

سبحان من خص القليل بعزه      والناس مستغنون عن أجناسه  
وأذل أنفاس الهواء وكل ذى      نفس محتاج إلى أنفاسه

وثانيها: لولا تحرك الرياح لما جرت الفلك وذلك بما لا يقدر عليه أحد إلا الله . فلو أراد كل من في العالم أن يقلب الريح من الشمال إلى الجنوب . أو إذا كان الهواء ساكناً أن يحركه لتعذر (المسألة الثانية) قال الواحدي (وتصريف الرياح) أراد وتصريفه الرياح ، فأضاف المصدر إلى المفعول . وهو كثير

(المسألة الثالثة) الرياح جمع الريح قال أبو علي الريح اسم على فعل والعين منه واو انقلبت في الواحد للكسرة ياء . فانه في الجمع القليل أرواح وذلك لأنه لا شيء فيه يوجب الاعلال . ألا ترى أن سكون الراء لا يوجب الاعلال . كالواو في قوم وقول . وفي الجمع الكثير رياح انقلبت الواو ياء للكسرة التي قبلها نحو : ديمة وديم . وحيلة وحيل . قال ابن الانباري : إنما سميت الريح ريحا لأن الغالب عليها في هبوبها المحي . بالروح والراحة . وانقطاع هبوبها يكسب الكرب والغم فهي مأخوذة من الروح . والدليل على أن أصلها الواو قولهم في الجمع أرواح

(المسألة الرابعة) قالوا الرياح أربع . الشمال . والجنوب . والصبا . والدبور . فالشمال من نقطة الشمال . والجنوب من نقطة الجنوب . والصبا مشرقية . والدبور مغربية . وتسمى الصباقبولا لأنها استقبلت الدبور ، وما بين كل واحد من هذه الجهات فهي نكباء

(المسألة الخامسة) اختلف القراء في الرياح فقرأ أبو عمرو وعاصم . وابن عامر (الرياح) على الجمع في عشرة مواضع البقرة والأعراف والحجر والكهف والفرقان والنمل والروم في موضعين . والجمالية وفاطر . وقرأ نافع في اثني عشر موضعاً هذه العشرة . وفي إبراهيم (كرماد اشتدت به الرياح) وفي حم عسق (ان يشأ يسكن الريح) وقرأ ابن كثير (الرياح) في خمسة مواضع البقرة والحجر ، والكهف ، والروم في موضعين . وقرأ الكسائي في ثلاثة مواضع : في الحجر ، والفرقان ، والروم الأول منها

واعلم أن كل واحدة من هذه الرياح مثل الأخرى في دلالتها على الوحدانية ، وأما من وحد فانه يريد به الجنس ، كقولهم : أهلك الناس الدينار والدرهم، وإذا أريد بالريح الجنس ، كانت قراءة من وحد كقراءة من جمع ، فاما ما روى في الحديث من أنه عليه الصلاة والسلام كان إذا هبت الريح قال «اللهم اجعلها رياحاً ولا تجعلها ريحاً» فانه يدل على أن مواضع الرحمة بالجمع أولى ، قال تعالى (ومن آياته أن يرسل الرياح مبشرات) وإنما يبشر بالرحمة ، وقال في موضع الأفراد (وفي عاد إذ أرسلنا عليهم الريح العقيم) وقد يختص اللفظ في القرآن بشيء فيكون أمارة له ، فمن ذلك أن عامة ما جاء في التنزيل من قوله تعالى (وما يدريك لعل الساعة قريب) وما كان من لفظ ادراك فانه مفسر

لمهم غير معين كقوله (وما أدراك ما القارعة، وما أدراك ما هي)

(النوع الثامن من الدلائل) قوله تعالى (والسحاب المسخر بين السماء والأرض) سمي السحاب سحاباً لانسحابه في الهواء، ومعنى التسخير التذليل، وإنما سماه مسخراً لوجوه: أحدها: أن طبع الماء ثقيل يقتضى النزول، فكان بقاءه في جو الهواء على خلاف الطبع، فلا بد من قاهر قاهر يقهره على ذلك، فذلك سماه بالمسخر: الثاني: أن هذا السحاب لو دام لعظم ضرره من حيث أنه يستر ضوء الشمس. ويكثر الامطار والابتلال؛ ولو انقطع لعظم ضرره لأنه يقتضى القحط وعدم العشب والزرعة، فكان تقديره بالمقدار المعلوم هو المصلحة، فهو كالمسخر لله سبحانه. يأتي به في وقت الحاجة، ويرده عند زوال الحاجة: الثالث: أن السحاب لا يقف في موضع معين، بل يسوقه الله تعالى بواسطة تحريك الرياح إلى حيث أراد وشاء فذلك هو التسخير، فهذا هو الاشارة إلى وجوه الاستدلال بهذه الدلائل

وأما قوله تعالى (لآيات لقوم يعقلون) ففيه مسائل:

(المسألة الأولى) قوله (لآيات) لفظ جمع فيحتمل أن يكون ذلك راجعاً إلى الكل، أى مجموع هذه الأشياء آيات ويحتمل أن يكون راجعاً إلى كل واحد مما تقدم ذكره، فكأنه تعالى بين أن في كل واحد مما ذكرنا آيات وأدلة، وتقرير ذلك من وجوه: أحدها: أننا نينا أن كل واحد من هذه الأمور الثمانية يدل على وجود الصانع سبحانه وتعالى من وجوه كثيرة. وثانيها: أن كل واحد من هذه الآيات يدل على مدلولات كثيرة، فهي من حيث انها لم تكن موجودة ثم وجدت دلت على وجود المؤثر وعلى كونه قادراً، لأنه لو كان المؤثر موجباً لدام الاثر بدوامه، فما كان يحصل التغيير، ومن حيث انها وقعت على وجه الاحكام والالتقان دلت على علم الصانع، ومن حيث ان حدوثها اخص بوقت دون وقت دلت على إرادة الصانع، ومن حيث انها وقعت على وجه الاتساق والانتظام من غير ظهور الفساد فيها دلت على وحدانية الصانع، على ما قال تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) وثالثها: انها كما تدل على وجود الصانع وصفاته، فكذلك تدل على وجوب طاعته وشكره علينا، عند من يقول بوجوب شكر المنعم عقلاً، لأن كثرة النعم توجب الخلوص في الشكر. ورابعها: أن كل واحد من هذه الدلائل الثمانية أجسام عظيمة فهي مركبة من الأجزاء التي لا تتجزأ فذلك الجزء الذي يتقاصر الحس والوهم والخيال عن إدراكه قد حصل فيه جميع هذه الدلائل، فان ذلك الجزء من حيث انه حادث، فكان حدوثه لا محالة بخصاً بوقت معين، ولا بد وأن يكون مختصاً بصفة معينة، مع أنه يجوز في العقل وقوعه على



وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ إِندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يُرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ

خلاف هذه الأمور، وذلك يدل على الافتقار إلى الصانع الموصوف بالصفات المذكورة، وإذا كان كل واحد من أجزاء هذه الأجسام ومن صفاتها شاهداً على وجود الصانع، لا جرم قال: إنها آيات وحاصل القول: أن الموجود اما قديم واما محدث، أما القديم فهو الله سبحانه وتعالى، وأما المحدث فكل ما عداه، وإذا كان في كل محدث دلالة على وجود الصانع كان كل ما عداه شاهداً على وجوده مقراً بوحدايته معترفاً بلسان الحال بالهية، وهذا هو المراد من قوله (وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم)

أما قوله تعالى ﴿لقوم يعقلون﴾ فانما خص الآيات بهم لأنهم الذين يتمكنون من النظر فيه: والاستدلال به على ما يلزمهم من توحيد ربهم وعدله وحكمته، ليقوموا بشكره، وما يلزم من عبادته وطاعته

واعلم أن النعم على قسمين نعم دنيوية ونعم دينية، وهذه الأمور الثمانية التي عدها الله تعالى نعم دنيوية في الظاهر، فإذا تفكر العاقل فيها، واستدل بها على معرفة الصانع، صارت نعماً دينية لكن الانتفاع بها من حيث أنها نعم دنيوية لا يكمل إلا عند سلامة الحواس وصحة المزاج، فكذا الانتفاع بها من حيث أنها نعم دينية لا يكمل إلا عند سلامة العقول وانفتاح بصر الباطن، فلذلك قال (آيات لقوم يعقلون) قال القاضي عبد الجبار: الآية تدل على أمور: أحدها: أنه لو كان الحق يدرك بالتقليد واتباع الآباء. والجرى على الالف والعادة لما صح ذلك. وثانيها: لو كانت المعارف ضرورية وحاصلة بالالهام لما صح وصف هذه الأمور بأنها آيات لأنّ المعلوم بالضرورة لا يحتاج في معرفته إلى الآيات: وثالثها: أن سائر الأجسام والأعراض وإن كانت تدل على الصانع فهو تعالى خص هذه الثمانية بالذكر. لأنها جامعة بين كونها دلائل. وبين كونها نعماً على المكلفين على أوفر حظ ونصيب. ومتى كانت الدلائل كذلك. كانت أنجع في القلوب وأشد تأثيراً في الحواطر،

قوله عز وجل ﴿ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حبا لله ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب أن القوة لله جميعاً وأن الله شديد العذاب﴾

## الله شديد العذاب «١٦٥»

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما قرر التوحيد بالدلائل القاهرة القاطعة أردف ذلك بتقبيح ما يصاد التوحيد لأن تقبيح ضد الشيء بما يؤكد حسن الشيء. ولذلك قال الشاعر: وبضدها تبين الأشياء. وقالوا أيضا النعمة مجهولة، فإذا فقدت عرفت. والناس لا يعرفون قدر الصحة، فإذا مرضوا ثم عادت الصحة إليهم عرفوا قدرها. وكذا القول في جميع النعم، فلهذا السبب أردف الله تعالى الآية الدالة على التوحيد بهذه الآية. وهنا مسائل

(المسألة الأولى) أما الند فهو المثل المنازع، وقد بينا تحقيقه في قوله تعالى في أول هذه السورة (فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون) واختلفوا في المراد بالأنداد على أقوال: أحدها: أنها هي الأوثان التي اتخذوها آلهة لتقربهم إلى الله زلفى، ورجوا من عندها النفع والضر، وقصدوها بالمسائل، ونذروا لها النذور، وقرَّبوا لها القرابين، وهو قول أكثر المفسرين. وعلى هذا الاصنام أنداد بعضها لبعض، أى أمثال ليس أنها أنداد الله، أو المعنى: أنها أنداد الله تعالى بحسب ظنونهم الفاسدة. وثانيها: أنها السادة الذين كانوا يطيعونهم، فيحلون لسكان طاعتهم ما حرم الله، ويحرمون ما أحل الله، عن السدى. والقائلون بهذا القول رجحوا هذا القول على الأول من وجوه: الأول: أن قوله (يجبونهم كحب الله) الهاء والميم فيه ضمير العقلاء. الثاني: أنه يبعد أنهم كانوا يحبون الاصنام كحبهم الله تعالى مع علمهم بأنها لا تضر ولا تنفع. الثالث: أن الله تعالى ذكر بعد هذه الآية (إذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا) وذلك لا يليق إلا بمن اتخذ الرجال أندادا وأمثالا لله تعالى، يلتزمون من تعظيمهم والانتقياد لهم، ما يلتزمه المؤمنون من الانتقياد لله تعالى القول الثالث في تفسير الأنداد قول الصوفية والعارفين، وهو أن كل شيء شغلت قلبك به سوى الله تعالى، فقد جعلته في قلبك نداً لله تعالى، وهو المراد من قوله (أفرأيت من اتخذ إلهه هواه) أما قوله تعالى (يجبونهم كحب الله) فاعلم أنه ليس المراد بحجة ذاتهم فلا بد من محذوف، والمراد يحبون عاداتهم أو التقرب إليهم والانتقياد لهم، أو جميع ذلك، وقوله (كحب الله) فيه ثلاثة أقوال: قيل فيه كحبهم الله. وقيل فيه: كالحب اللازم عليهم الله. وقيل فيه: كحب المؤمنين لله. وإنما اختلفوا هذا الاختلاف من حيث أنهم اختلفوا في أنهم هل كانوا يعرفون الله أم لا؟ فن قال: كانوا يعرفونه مع اتخاذهم الأنداد. تأول على أن المراد كحبهم الله، ومن قال: أنهم ما كانوا عارفين بربهم. حمل الآية على أحد الوجهين الباقيين، إما كالحب اللازم لهم، أو كحب المؤمنين لله، والقول الأول أقرب لأن قوله (يجبونهم

كحب الله) راجع إلى الناس الذين تقدم ذكركم، وظاهر قوله (كحب الله) يقتضى حب الله ثابتا فيهم، فكانه تعالى بين في الآية السالفة أن الاله واحد، ونبه على دلائله، ثم حكى قول من يشرك معه، وذلك يقتضى كونهم مقرين بالله تعالى

فان قيل: العاقل يستحيل أن يكون حبه للأوثان كحبه لله، وذلك لأنه بضرورة العقل يعلم أن هذه الأوثان أحجار لا تنفع، ولا تضر، ولا تسمع، ولا تبصر ولا تعقل، وكانوا مقرين بأن لهذا العالم صناعا مديرا، حكيا، ولهذا قال تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) ومع هذا الاعتقاد كيف يعقل أن يكون حبه لتلك الأوثان كحبه لله تعالى، وأيضا فان الله تعالى حكى عنهم أنهم قالوا (مانعبدكم إلا ليقرّبونا إلى الله زلني) وإذا كان كذلك، كان المقصود الأصلي طلب مرضات الله تعالى، فكيف يعقل الاستواء في الحب مع هذا القول، قلنا قوله (يجبونهم كحب الله) أى في الطاعة لها، والتعظيم لها، فالاستواء على هذا القول في المحبة لا ينافي ما ذكرتموه أما قوله تعالى ﴿والذين آمنوا أشد حبا لله﴾ ففيه مسائل:

(المسئلة الأولى) في البحث عن ماهية محبة العبد لله تعالى. اعلم أنه لانزاع بين الأمة في اطلاق هذه اللفظة، وهى أن العبد قد يحب الله تعالى، والقرآن ناطق به، كما في هذه الآية، وجاء في قوله (يجبهم ويحبونه) وكذا الأخبار. روى أن ابراهيم عليه السلام قال لملك الموت عليه السلام وقد جاءه لقبض روحه: هل رأيت خليلا يميّت خليله؟ فأوحى الله تعالى اليه: هل رأيت خليلا يكره لقاء خليله؟ فقال: يا ملك الموت الآن فاقبض. وجاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله متى الساعة؟ فقال ما أعددت لها؟ فقال ما أعددت كثير صلاة ولا صيام، الا أنى أحب الله ورسوله، فقال عليه الصلاة والسلام: المرء مع من أحب. فقال أنس: فما رأيت المسلمين فرحوا بشيء بعد الاسلام فرحهم بذلك وروى أن عيسى عليه السلام مر بثلاثة نفر، وقد نخلت أبدانهم، وتغيرت ألوانهم، فقال لهم: ما الذى بلغ بكم الى ما أرى؟ فقالوا: الخوف من النار. فقال حق على الله أن يؤمن الخائف. ثم تركهم الى ثلاثة آخرين، فاذا هم أشد نحولا وتغيرا، فقال لهم، ما الذى بلغ بكم الى هذا المقام؟ قالوا: الشوق الى الجنة. فقال: حق على الله أن يعطيكم ما ترجون ثم تركهم الى ثلاثة آخرين فاذا هم أشد نحولا وتغيرا، كأن وجوههم المرأيا من النور، فقال: كيف بلغت الى هذه الدرجة، قالوا: بحب الله فقال عليه الصلاة والسلام: أنتم المقربون الى الله يوم القيامة، وعن السدى قال: تدعى الأمم يوم القيامة بأنيائها، فيقال: يا أمة موسى، ويا أمة عيسى، ويا أمة محمد، غير المحبين منهم، فانهم ينادون: يا أولياء الله. وفي بعض الكتب «عبدى أنا وحقك

لك محب فبحق عليك كن لي محبا»

واعلم أن الأمة وإن اتفقوا في اطلاق هذه اللفظة ، لكنهم اختلفوا في معناها ، فقال جمهور المتكلمين : ان المحبة نوع من أنواع الارادة ، والارادة لا تعلق لها إلا بالجائزات ، فيستحيل تعلق المحبة بذات الله تعالى وصفاته . فاذا قلنا : نحب الله . فعناه نحب طاعة الله وخدمته ، أو نحب ثوابه واحسانه ، وأما العارفون فقد قالوا : العبد قد يحب الله تعالى لذاته ، وأما حب خدمته أو حب ثوابه فدرجة نازلة ، واحتجوا بأن قالوا إنا وجدنا أن اللذة محبوبة لذاتها ، والكمال أيضا محبوب لذاته ، أما اللذة فانه إذا قيل لنا : لم تكتسبون ؟ قلنا : لنجد المال . فاذا قيل : ولم تطلبون المال ؟ قلنا : لنجد به المأكل والمشروب . فان قالوا : لم تطلبون المأكل والمشروب ؟ قلنا : لتحصل اللذة ويندفع الالم . فاذا قيل لنا : ولم تطلبون اللذة وتكرهون الالم ؟ قلنا : هذا غير معقل ، فانه لو كان كل شيء إنما كان مطلوباً لاجل شيء آخر ، لزم اما التسلسل ، واما الدور ، وهما محالان ، فلا بد من الانتهاء إلى ما يكون مطلوباً لذاته ، واذا ثبت ذلك فنحن نعلم أن اللذة مطلوبة الحصول لذاتها ، والالم مطلوب الدفع لذاته ، لا لسبب آخر ، وأما الكمال فلأننا نحب الأتباء والأولياء لمجرد كونهم موصوفين بصفات الكمال ، واذا سمعنا حكاية بعض الشجعان مثل رستم ، واسفنديار ، واطلعنا على كيفية شجاعتهم ؛ مالت قلوبنا اليهم ، حتى انه قد يبلغ ذلك الميل إلى اتفاق المال العظيم في تقرير تعظيمه ، وقد ينتهي ذلك إلى المخاطرة بالروح ، وكون اللذة محبوبة لذاتها لا يتأني كون الكمال محبوباً لذاته ، إذا ثبت هذا فنقول : الذين حملوا محبة الله تعالى على محبة طاعته . أو على محبة ثوابه ، فهؤلاء هم الذين عرفوا أن اللذة محبوبة لذاتها ، ولم يعرفوا أن الكمال محبوب لذاته ، أما العارفون الذين قالوا : انه تعالى محبوب في ذاته ولذاته ، فهم الذين انكشف لهم أن الكمال محبوب لذاته ، وذلك لأن أكمل الكاملين هو الحق سبحانه وتعالى ، فانه لوجوب وجوده : غنى عن كل ماعده ، وكمال كل شيء فهو مستفاد منه وأنه سبحانه وتعالى أكمل الكاملين في العلم والقدرة فاذا كنا نحب الرجل العالم لكماله في علمه والرجل الشجاع لكماله في شجاعته والرجل الزاهد لبرامته عما لا ينبغي من الأفعال . فكيف لانحب الله وجميع العلوم بالنسبة إلى علمه كالعدم . وجميع القدر بالنسبة إلى قدرته كالعدم وجميع ما للخلق من البراءة عن النقائص بالنسبة إلى ما للحق من ذلك كالعدم ، فلزم القطع بأن المحبوب الحق هو الله تعالى ، وأنه محبوب في ذاته ولذاته ، سواء أحبه غيره أو ما أحبه غيره ، واعلم أنك لما وقفت على النكتة في هذا الباب ، فنقول : العبد لا سبيل له إلى الاطلاع على كمال الله سبحانه ابتداء ، بل مالم ينظر في مملوكاته لا يمكنه الوصول إلى

ذلك المقام ، فلا جرم كل من كان اطلاعه على دقائق حكمة الله وقدرته في المخلوقات أتم ، كان عليه بكاله أتم ، فكان حبه له أتم ، ولما كان لانهاية لمراتب وقوف العبد على دقائق حكمة الله تعالى ، فلا جرم لانهاية لمراتب محبة العباد لجلال حضرة الله تعالى ثم تحدث هنالك حالة أخرى ، وهي أن العبد اذا كثرت مطالعته لدقائق حكمة الله تعالى ، كثر ترقيه في مقام محبة الله ، فاذا كثرت ذلك صار ذلك سبباً لاستيلاء حب الله تعالى على قلب العبد ، وغوصه فيه على مثال القطرات النازلة من السماء على الصخرة الصماء فانها مع لطافتها تثقب الحجارة الصلدة فاذا غاصت محبة الله في القلب تكيف القلب بكيفيتها ، واشتد لطفها بها وكلما كان ذلك الالف أشد كانت النفرة عما سواه أشد لأن الالتفات الى ماعداه يشغله عن الالتفات اليه والممانع عن حضور المحبوب مكروه فلا يزال تتعاقب محبة الله ، ونفرته عما سواه على القلب ، ويشتد كل واحد منهما بالآخر ، الى أن يصير القلب نفوراً عما سوى الله تعالى ، والنفرة توجب الاعراض عما سوى الله ، والاعراض يوجب الفناء عما سوى الله تعالى فيصير ذلك القلب مستنيراً بأنوار القدس ، مستضيئاً بأضواء عالم العصمة فانياً عن الحظوظ المتعلقة بعالم الحدوث وهذا المقام أعلى الدرجات . وليس له في هذا العالم مثال الا العشق الشديد على أى شىء كان فانك ترى من التجار المشغوفين بتحصيل المال من نسي جوعه وطعامه وشرايه عند استغراقه في حفظ المال فاذا عقل ذلك في ذلك المقام الحسيس ، فكيف يستبعد ذلك عند مطالعة جلال الحضرة الصمدية

### (المسألة الثانية) في معنى الشوق الى الله تعالى

اعلم أن الشوق لا يتصور الا الى شىء أدرك من وجهه . ولم يدرك من وجهه فأما الذى لم يدرك أصلاً . فلا يشتاق اليه ، فان لم ير شخصاً ولم يسمع وصفه . لم يتصور أن يشتاق اليه ولو أدرك كماله لا يشتاق اليه . ثم ان الشوق الى المعشوق من وجهين : أحدهما : أنه إذا رآه ثم غاب عنه اشتاق الى استكمال خياله بالرؤية . والثاني : أن يرى وجهه محبوبه ولا يرى شعره ، ولا سائر محاسنه ، فيشتاق الى أن ينكشف له ما لم يره قط ، والوجهان جميعاً متصوران في حق الله تعالى ، بل هما لازمان بالضرورة لكل العارفين ، فان الذى اتضح للعارفين من الأمور الالهية وإن كان في غاية الوضوح ، مشوب بشوائب الخيالات ، فان الخيالات لا تفتقر في هذا العالم عن المحاكاة والتثبيات ، وهي مدركات للمعارف الروحانية ، ولا يحصل تمام التجلي إلا في الآخرة ، وهذا يقتضى حصول الشوق لاحتمال في الدنيا فهذا أحد نوعي الشوق فيما اتضح اتضاحاً . والثاني : أن الأمور الالهية لانهاية لها ، وإنما ينكشف لكل عبد من العباد بعضها ، وتبقى أمور لانهاية

لها غامضة ، فاذا علم العارف أن ماغاب عن عقله أكثر مما حضر ، فانه لا يزال يكون مشتاقا إلى معرفتها ، والشوق بالتفسير الأول ينتهي في دار الآخرة بالمعنى الذي يسمى رؤية ولقاء ومشاهدة ، ولا يتصور أن يكون في الدنيا ، وأما الشوق بالتفسير الثاني فيشبه أن لا يكون له نهاية ، إذ نهايته أن ينكشف للعبد في الآخرة جلال الله وصفاته ، وحكمته في أفعاله ، وهي غير متناهية ، والاطلاع على غير المتناهي على سبيل التفصيل محال . وقد عرفت حقيقة الشوق إلى الله تعالى . واعلم أن ذلك الشوق لذيذ لأن العبد إذا كان في الترقى حصل بسبب تعاقب الوجدان ، والحرمان ، والوصول ، والصد آلاما مخلوطة بلذات ، واللذات إذا كانت محفوفة بالحرمان والفقدان ، كانت أقوى ، فيشبه أن يكون هذا النوع من اللذات مما لا يحصل إلا للبشر ، فان الملائكة كالاتهم حاضرة بالفعل ، والبهائم لا تستعد لها أما البشر فهم المترددون بين جهتي السفالة والعلو .

(المسألة الثانية) في بيان أن الذين آمنوا هم أشد حبا لله . أما المتكلمون فقالوا : إن حبه لله يكون من وجهين : أحدهما : أنه ما يصدر منهم من التعظيم ، والمدح ، والثناء والعبادة خالصة عن الشرك وعمما لا ينبغي من الاعتقاد ، ومحبة غيرهم ليست كذلك . والثاني : أن حبه لله اقترن به الرجاء والثواب ، والرغبة في عظيم منزلته ، والخوف من العقاب ، والأخذ في طريق التخلص منه ، ومن يعبد الله ويعظمه على هذا الحد تكون محبته لله أشد ، وأما العارفون فقالوا المؤمنون هم الذين عرفوا الله بقدر الطاقة البشرية ، وقد دللنا على أن الحب من لوازم العرفان . فكلما كان عرفانهم أتم ، وجب أن تكون محبتهم أشد

فان قيل : كيف يمكن أن يقال محبة المؤمنين لله تعالى أشد مع أنا نرى الهنود يأتون بطاعات شاقة لا يأتي بشيء منها أحد من المسلمين ، ولا يأتون بها إلا الله تعالى ، ثم يقتلون أنفسهم حبا لله .

والجواب من وجوه : أحدها : أن الذين آمنوا لا يتضرعون إلا إلى الله ، بخلاف المشركين فانهم يعدلون إلى الله عند الحاجة ، وعند زوال الحاجة ، يرجعون إلى الأنداد ، قال تعالى (فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين) إلى آخره ، والمؤمن لا يعرض عن الله في الضراء والسراء والشدة والرخاء ، والكافر قد يعرض عن ربه . فكان حب المؤمن أقوى . وثانيها : أن من أحب غيره رضى بقضائه ، فلا يتصرف في ملكه ، فأولئك الجهال قتلوا أنفسهم بغير إذنه ، أما المؤمنون فقد يقتلون أنفسهم باذنه ، وذلك في الجهاد . وثالثها : أن الانسان إذا ابتلى بالعذاب الشديد لا يمكنه الاشتغال بمعرفة الرب ، فالذي فعلوه باطل ، ورابعها : قال ابن عباس : إن المشركين كانوا يعبدون

صنما ، فاذا رأوا شيئاً أحسن منه تركوا ذلك وأقبلوا على عبادة الاحسن . وخامسها : أن المؤمنين يوجدون ربهم ، والكفار يعبدون مع الصنم أصناما . فتنقص محبة الواحد ، أما الاله الواحد فتنضم محبة الجميع إليه .

أما قوله تعالى ﴿ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب أن القوة لله جميعاً﴾ .  
ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن في قراءة هذه الآية أبحاثاً .

البحث الأول : قرأ نافع وابن عمر (ولو ترى) بالتاء المنقوطة من فوق خطاباً للنبي عليه السلام ، كأنه قال لو ترى يا محمد الذين ظلموا ، والباقون بالياء المنقوطة من تحت ، على الاخبار عن جري ذكرهم ، كأنه قال : ولو يرى الذين ظلموا أنفسهم باتخاذ الأنداد ، ثم قال بعضهم . هذه القراءة أولى ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين قد علموا قدر ما يشاهده الكفار ، ويعاينون من العذاب يوم القيامة ، أما المتوعدون في هذه الآية فهم الذين لم يعلموا ذلك . فوجب إسناد الفعل إليهم .

البحث الثاني : اختلفوا في (يرون) فقرأ ابن عامر (يرون) بضم الياء على التعدية ، ووجته قوله تعالى ( كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم ) والباقون (يرون) بالفتح على اضافة الرؤية إليهم .

البحث الثالث : اختلفوا في (أن) فقرأ بعض القراء (ان) بكسر الألف على الاستئناف ، وأما القراء السبع فعلى فتح الألف فيها .

﴿البحث الرابع﴾ لم اعرفت أن يرى الذين ظلموا قرىء تارة بالتاء المنقوطة من فوق وأخرى بالياء المنقوطة من تحت ، وقوله (أن القوة) قرىء تارة بفتح الهمزة من «أن» وأخرى بكسرها حصل ههنا أربع احتمالات

﴿الاحتمال الأول﴾ أن يقرأ (ولو يرى) بالياء المنقوطة من تحت ، مع فتح الهمزة من (أن) والوجه فيه أنهم أعملوا يرون في القوة ، والتقدير : ولو يرون أن القوة لله . ومعناه : ولو يرى الذين ظلموا شدة عذاب الله وقوته لما اتخذوا من دونه أنداداً فعلى هذا جواب «لو» محذوف . وهو كثير في التنزيل . كقوله (ولو ترى إذ وقفوا على النار ، ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت ، ولو أن قرآنا سيرت به الجبال) ويقولون : لو رأيت فلانا والسياط تأخذ منه . قالوا : وهذا الحذف أنعم وأعظم : لأن على هذا التقدير يذهب خاطر المخاطب إلى كل ضرب من الوعيد ،

إِذِ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ  
الْأَسْبَابُ ۝١٦٦ وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّا كَرِهْنَا فَنَتَّبِعَهُم مِّنْهُمْ كَمَا تَبَرَّأُوا مِنَّا  
كَذَلِكَ يَرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ ۝١٦٧

فيكون الخوف على هذا التقدير أشد مما إذا كان عين له ذلك الوعيد  
(الاحتمال الثاني) أن يقرأ بالياء المنقوطة من تحت مع كسر الهمزة ، من «ان» والتقدير  
ولو يرى الذين ظلموا عجزهم حال مشاهدتهم عذاب الله لقالوا : ان القوة لله  
(الاحتمال الثالث) أن تقرأ بالياء المنقوطة من فوق ، مع فتح الهمزة من «أن» وهي قراءة  
نافع وابن عامر . قال الفراء : الوجه فيه تكرير الرؤية ، والتقدير فيه : ولو ترى الذين ظلموا إذ  
يرون العذاب ترى أن القوة لله جميعاً .

(الاحتمال الرابع) أن يقرأ بالياء المنقوطة من فوق . مع كسر الهمزة . وتقديره : ولو ترى  
الذين ظلموا إذ يرون العذاب ، لقلت أن القوة لله جميعاً . وهذا أيضاً تأويل ظاهر جيد  
(المسألة الثانية) ان قيل : كيف جاء قوله (ولو يرى الذين ظلموا) وهو مستقبل ، مع قوله  
(إذ يرون العذاب) و«إذ» للماضي ؟ قلنا إنما جاء على لفظ الماضي لأن وقوع الساعة قريب . قال  
تعالى (وما أمر الساعة إلا كلمح البصر أو هو أقرب) وقال (لعل الساعة قريب) وكل ما كان  
قريب الوقوع فانه يجري مجرى ما وقع وحصل . وعلى هذا التأويل قال تعالى (وانادى أصحاب الجنة)  
وقول المقيم : قد قامت الصلاة يقول ذلك قبل إيقاعه التحريم للصلاة لقرب ذلك . وقد جاء كثير  
في التنزيل من هذا الباب : قال تعالى (ولو ترى إذ وقفوا ، ولو ترى إذ الظالمون ، ولو ترى  
إذ فرغوا . ولو ترى إذ يتوفى)

قوله عز وجل (إذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا العذاب وتقطعت بهم الأسباب  
وقال الذين اتبعوا لو أن لنا كرة فنتبرأ منهم كما تبرؤا منا كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم  
وما هم بخارجين من النار)

اعلم أنه تعالى لما بين حال من يتخذ من دون الله أندادا بقوله (ولو يرى الذين ظلموا إذ  
يرون العذاب) على طريق التهديد ، زاد في هذا الوعيد بقوله تعالى (إذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين



اتبعوا) فيبين أن الذين أفنوا عمرهم في عبادتهم ، واعتقدوا أنهم من أوكد أسباب نجاتهم ، فانهم يتبرؤن منهم عند احتياجهم اليهم ، ونظيره قوله تعالى (يكفر بعضهم ببعض ويلعن بعضهم بعضاً) وقال أيضاً (الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين) وقال (كلما دخلت أمة لعنت أختها) وحكى عن إبليس أنه قال (إني كفرت بما أشركتموني من قبل) وههنا مسائل :

(المسألة الأولى) في قوله (اذ تبرا) قولان : الأول : أنه بدل من (إذ يرون العذاب) . الثاني : أن عامل الاعراب في «اذ» معنى شديد ، كأنه قال : هو شديد العذاب ، إذ تبرا يعنى : في وقت التبرؤ .

(المسألة الثانية) معنى الآية أن المتبوعين يتبرؤن من الاتباع في ذلك اليوم ، فيبين تعالى مالا جله يتبرؤن منهم ، وهو يعجزهم عن تخليصهم من العذاب الذي رأوه ، لأن قوله (وتقطعت بهم الأسباب) يدخل في معناه أنهم لم يجدوا إلى تخليص أنفسهم وأتباعهم سبياً . والآيس من كل وجه يرجو به الخلاص مما نزل به . وبأوليائه من البلاء . يوصف بأنه تقطعت به الأسباب . واختلفوا في المراد بهؤلاء المتبوعين على وجوه : أحدها : أنهم السادة والرؤساء من مشركي الانس . عن قتادة والربيع وعطاء . وثانيها : أنهم شياطين الجن الذين صاروا متبوعين للكفار بالوسوسة عن السدى . وثالثها : أنهم شياطين الجن والانس . ورابعها : الأوثان الذين كانوا يسمونها بالآلهة ، والأقرب هو الأول ، لأن الأقرب في الذين اتبعوا أنهم الذين يصح منهم الأمر والنهي ، حتى يمكن أن يتبعوا ، وذلك لا يليق بالأصنام ، ويجب أيضا حملهم على السادة من الناس لأنهم الذين يصح وصفهم من عظيمهم بأنهم يحبونهم كحب الله دون الشياطين ، ويؤكدده قوله تعالى (انا أظعننا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا) وقرأ مجاهد الأول على البناء للفاعل ، والثاني على البناء للمفعول ، أى تبرا الاتباع من الرؤساء .

(المسألة الثالثة) ذكروا في تفسير التبرؤ وجوها : أحدها : أن يقع منهم ذلك بالقول . وثانيها : أن يكون نزول العذاب بهم ، وعجزهم عن دفعهم عن أنفسهم فكيف عن غيرهم فتبرؤا . وثالثها : أنه ظهر فيهم الندم على ما كان منهم من الكفر بالله ، والاعراض عن أنبيائه ورسله ، فسمى ذلك الندم تبرؤا ، والأقرب هو الأول ، لأنه هو الحقيقة في اللفظ .

أما قوله تعالى (ورأوا العذاب) الواو للحال . أى يتبرؤن في حال رؤيتهم العذاب ، وهذا أولى من سائر الاقوال ، لان في تلك الحالة يزداد الهول والخوف . أما قوله تعالى (وتقطعت بهم الأسباب) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) أنه عطف على (تبرأ) وذكروا في تفسير الاسباب سبعة أقوال، الأول: أنها المواصلات التي كانوا يتواصلون عليها. عن مجاهد وقناة والربيع. والثاني: الأرحام التي كانوا يتعاطفون بها، عن ابن عباس وابن جريج، والثالث: الأعمال التي كانوا يلزمونها، عن ابن زيد والسدي. والرابع: العمود والحلف التي كانت بينهم يتوادون عليها، عن ابن عباس. والخامس: ما كانوا يتواصلون به من الكفر، وكان بها انقطاعهم عن الأصم. السادس: المنازل التي كانت لهم في الدنيا عن الضحاك والربيع بن أنس. السابع: أسباب النجاة تقطعت عنهم، والأظهر دخول الكل فيه، لأن ذلك كالنفي، فيعم الكل، فكانه قال وزال عنهم كل سبب يمكن أن يتعلق به، وأنهم لا ينتفعون بالاسباب على اختلافها، من منزلة، وسبب، ونسب، وحلف، وعقد، وعهد، وذلك نهاية ما يكون من اليأس، فحصل فيه التوكيد العظيم في الزجر

(المسألة الثانية) الباء في قوله (بهم الاسباب) بمعنى «عن» كقوله تعالى (فأسأل به خيرا) أي عنه. قال علقمة بن عبدة:

فان تسألوني بالنساء فاتي بصير بأدواء النساء طيب

أى عن النساء

(المسألة الثالثة) أصل السبب في اللغة الحبل. قالوا: ولا يدعى الحبل سيبا حتى ينزل ويصعد به، ومنه قوله تعالى (فليمدد بسبب إلى السماء) ثم قيل لكل شيء وصلت به إلى موضع أو حاجة تريدها: سبب. يقال: ما بيني وبينك سبب. أى رحم ومودة، وقيل للطريق: سبب لأنك تسلكه تصل الموضع الذى تريده، قال تعالى (فاتبع سيبا) أى طريقا، وأسباب السموات: أبوابها لأن الوصول إلى السماء يكون بدخولها، قال تعالى مخبرا عن فرعون (لعلى أبلغ الاسباب أسباب السموات) قال زهير

ومن هاب أسباب المنايا تناله ولو رام أسباب السماء بسلم

والمودة بين القوم تسمى سيبا لانهم بها يتواصلون

أما قوله تعالى (وقال الذين اتبعوا لو أن لنا كرة فنتبرأ منهم كما تبتروا منا) فذلك تمن منهم لأن يتمكنوا من الرجعة إلى الدنيا وإلى حال التكليف، فيكون الاختيار إليهم حتى يتبرؤن منهم في الدنيا، كما تبتروا منهم يوم القيامة، ومفهوم الكلام أنهم تمنوا لهم في الدنيا ما يقارب العذاب فيتبرؤن منهم، ولا يخلصونهم ولا ينصرونهم، كما فعلوا بهم يوم القيامة، وتقديره: فلو أن لنا كرة فنتبرأ منهم. وقد دهمهم مثل هذا الخطب، كما تبتروا منا والحالة هذه، لانهم إن تمنوا التبرأ منهم

مع سلامة فليس فيه فائدة

أما قوله ﴿كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في قوله (كذلك يريهم) وجهان : الأول : كتبوا بعضهم من بعض يريهم الله أعمالهم حسرات ، وذلك لانقطاع الرجاء من كل أحد . الثاني : كما أراهم العذاب يريهم الله أعمالهم حسرات ، لأنهم أيقنوا بالهلاك

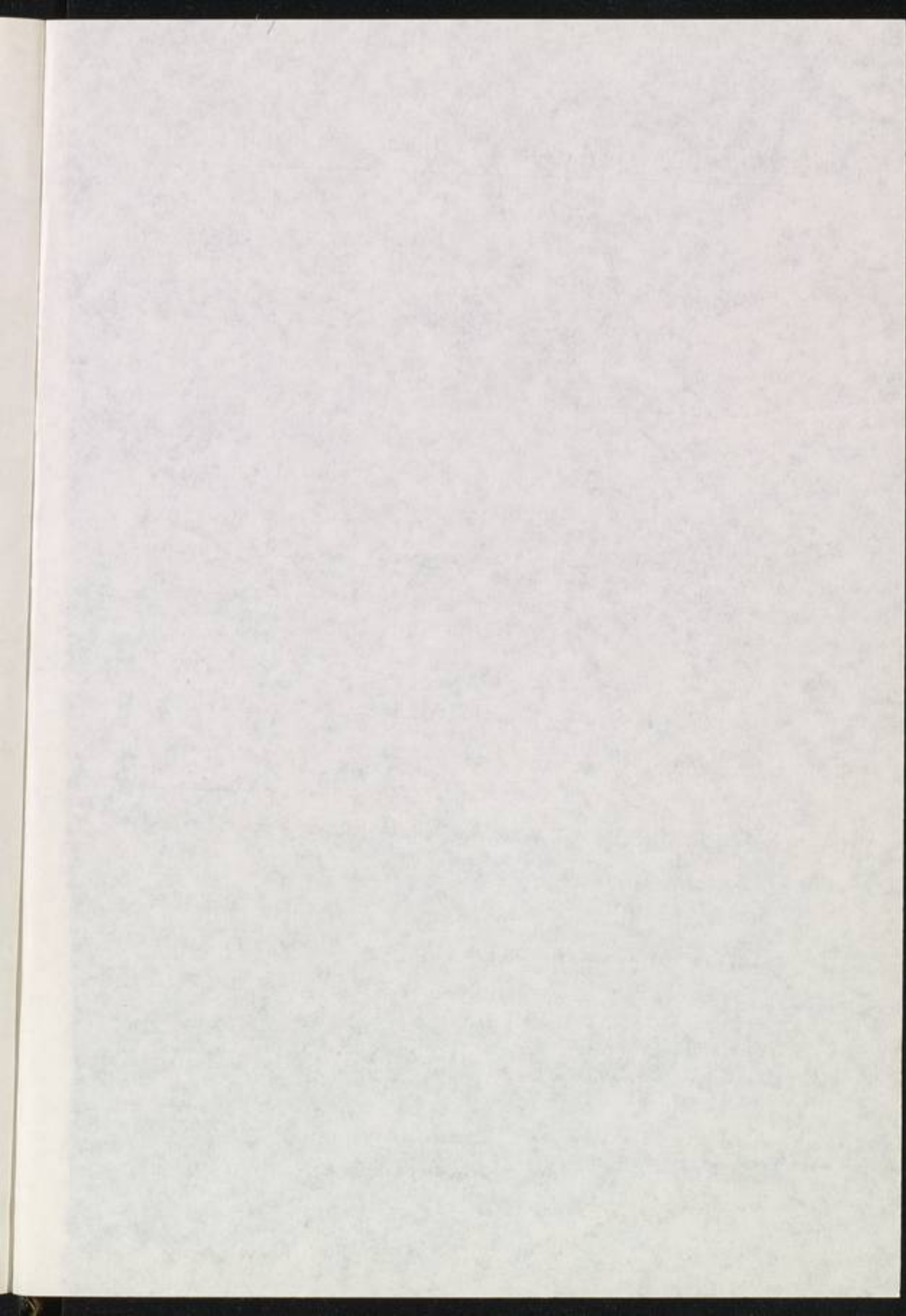
﴿المسألة الثانية﴾ في المراد بالأعمال أقوال : الأول : الطاعات يتحسرون لم ضيعوها عن السدى . الثاني : المعاصي وأعمالهم الخبيثة عن الربيع وابن زيد يتحسرون لم عملوها . الثالث : ثواب طاعاتهم التي أتوا بها فأحبطوه بالكفر عن الأصم . الرابع : أعمالهم التي تقربوا بها إلى رؤسائهم من تعظيمهم ، والالتقياد لأمرهم ، والظاهر أن المراد الأعمال التي اتبعوا فيها السادة ، وهو كفرهم ومعاصيهم ، وإنما تكون حسرة بأن رأوها في صحيفتهم ، وأيقنوا بالجزاء عليها ، وكان يمكنهم تركها والعدول إلى الطاعات ، وفي هذا الوجه الاضافة حقيقية لأنهم عملوها ، وفي الثاني مجاز بمعنى لزمهم فلم يقوموا به

﴿المسألة الثالثة﴾ حسرات ثالث مفاعيل «رأى»

﴿المسألة الرابعة﴾ قال الزجاج : الحسرة شدة الندامة حتى يبقى النادم كالحسير من الدواب ، وهو الذي لا منفعة فيه ، يقال حسر فلان يحسر حسرة وحسراً إذا اشتد ندمه على أمر فاته ، وأصل الحسر الكشف . يقال حسر عن ذراعيه أي كشف والحسرة انكشاف عن حال الندامة ، والحسور : الاعياء لأنه انكشاف الحال عما أوجبه طول السفر ، قال تعالى (ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون) والحسرة المكنتة لأنها تكشف عن الأرض . والطيور تنحسر لأنها تنكشف بذهاب الريش

أما قوله تعالى ﴿وما هم بخارجين من النار﴾ فقد احتج به الأصحاب على أن أصحاب الكبيرة من أهل القبلة يخرجون من النار ، فقالوا ان قوله (وما هم) تخصيص لهم بعدم الخروج على سبيل الحصر ، فوجب أن يكون عدم الخروج مخصوصاً بهم ، وهذه الآية تكشف عن المراد بقوله (وان الفجار لنفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين) وثبت أن المراد بالفجار ههنا الكفار لدلالة هذه الآية عليه

تم الجزء الرابع ، ويليه الجزء الخامس ، وأوله  
قوله تعالى «يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالاً طيباً»



فهرس

للجزء الرابع

من

التفسير الكبير

للإمام

الحجراتي



صفحة	صفحة
١٢٣ تحويل القبلة	٩٣ قوله تعالى «فان آمنوا بمثل ما آمنتم به»
١٢٥ قوله تعالى «فلنولينك قبلة ترضاها» الآية	٩٤ » » «وان تولوا فانما هم في شقاق»
١٢٦ » » «فول وجهك شطر المسجد الحرام» الآية	٩٥ » » «صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة» الآية
١٣٠ دلائل القبلة	٩٧ » » «أتحاجوننا في الله وهوربنا وربكم» الآية
١٣٨ قوله تعالى «وحيثا كنتم فولوا وجوهكم شطره» الآية	٩٨ » » «أم تقولون ان إبراهيم وإسماعيل» الآية
١٣٩ » » «ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب» الآية	٩٩ » » «قل أنتم أعلم أم الله» الآية
١٤١ » » «وما أنت بتابع قبلتهم» الآية	٩٩ » » «ومن أظلم ممن كنتم شهادة عنده من الله» الآية
١٤٢ » » «وما بعضهم بتابع قبلة بعض»	١٠٠ » » «تلك أمة قد خلت لها ما كسبت» الآية
١٤٣ » » «من بعد ماجاءك من العلم»	١٠١ » » «سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم» الآية
١٤٣ » » «إنك إذ ألمن الظالمين» الآية	١٠٣ القبلة
١٤٤ » » «الذين آتيناكم الكتاب يعرفونه» الآية	١٠٤ قوله تعالى «قل لله المشرق والمغرب»
١٤٥ » » «الحق من ربك فلا تكونن من الممترين»	١٠٨ » » «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً»
١٤٧ » » «ولكل وجهة هو موليها»	١٠٩ الدليل على أن فعل البد مخلوق لله تعالى
١٤٩ » » «فاستبقوا الخيرات» الآية	١١٠ الدليل على أن إجماع الأمة حجة
١٥٣ » » «أينما تكونوا يأت بكم الله جميعاً» الآية	١١٥ قوله تعالى «وما جعلنا القبلة التي كنت عليها» الآية
١٥٤ » » «ومن حيث خرجت فول وجهك» الآية	١١٦ » » «إلا لتعلم من يتبع الرسول»
١٥٦ » » «وما الله بغافل عما تعملون»	١١٩ » » «إلا على الذين هدى الله»
١٥٦ » » «لئلا يكون للناس عليكم حجة» الآية	١١٩ » » «وما كان الله ليضيع إيمانكم»
١٥٨ » » «فلا تخشوم واخشوني»	١٢٢ » » «قد نرى قلب وجهك في في السماء» الآية

صفحة	صفحة
٢٠٧ الفصل الثانى : فى معرفة الافلاك	» » ١٥٨ « ولاتم نعمتى عليكم » الآية
٢٠٩ الفصل الثالث فى مقادير الحركات	» » ١٥٩ « يا ارسلافكم رسولا منكم »
٢١١ الفصل الرابع فى كيفية الاستدلال على وجود الصانع	» » ١٦٠ « يتلو عليكم آياتنا » الآية
٢١٤ الفصل الاول فى بيان احوال الارض	» » ١٦١ « فاذكرونى اذكركم » الآية
٢١٤ المواضع العديده العرض	» » ١٦٢ « يا ايها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة » الآية
٢١٤ المواضع التى لها عرض	» » ١٦٣ « ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله اموات » الآية
٢١٧ كربة الارض	» » ١٦٨ « ولنبلونكم بشىء من الخوف والجوع » الآية
٢١٨ الفصل الثانى فى الاستدلال باحوال الارض على وجود الصانع تعالى	١٧١ فضيلة الصبر
٢١٨ اخلاف الليل والنهار	١٧٣ قوله تعالى « الذين اذا اصابتهم مصيبة »
٢٢٠ ذكر البحور	» » ١٧٤ « انا لله وانا اليه راجعون »
٢٢٢ الاستدلال بجرىان الفلك فى البحر على وجود الصانع تعالى	» » ١٧٦ « ان الصفا والمروة من شعائر الله » الآية
٢٢٦ تصريف الرياح	١٨١ قوله تعالى « ومن تطوع خيراً » الآية
٢٢٩ قوله تعالى « ومن الناس من يتخذ من دون الله انداداً » الآية	» » ١٨٢ « ان الذين يكتفون ما انزلنا من الينات » الآية
٢٣١ « والذين آمنوا اشدحبا لله »	» » ١٨٦ « الا الذين تابوا واصلحوا »
٢٣٣ معنى الشوق الى الله تعالى	١٨٨ معنى الخلود
٢٣٥ قوله تعالى « ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب » الآية	١٩٠ قوله تعالى « والحكم لله واحد » الآية
٢٣٧ « وتقطعت بهم الاسباب »	» » ٢٠٠ « ان فى خلق السموات والارض » الآية
٢٣٩ « كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات » الآية	٢٠٣ الفصل الاول فى ترتيب الافلاك
٢٣٩ « وما هم بخارجين من النار »	٢٠٤ اعداد الافلاك



